

「道」的異稱及其義涵衍化 ——「一」與「互」

陳麗桂*

摘 要

作為道家哲學之源，《老子》由「道」所衍生出來的各種哲學觀念，普遍而廣大地瀰漫滲透到中國哲學的許多角落。就其在後世受到較大推闡與開展的幾個衍生概念——「一」、「常」、「恆」看來，大致上還是圍繞著《老子》生成與事物核心依據兩義在發展，而特重生成始源與循環往復兩種觀念。而「常」在出土本《老子》原本有特殊哲學義涵，與「恆」截然不同，傳世本將它們弄混了，「常」的哲學義涵因此逐漸被淡化、忽略，而「恆」也因此有了與「道」類近的始源義涵。從玄學的角度看，《老子》哲學高深玄妙之義或因此略有變質。其實，這正是《老子》哲學生命得以不斷延續再生的展現。

關鍵詞：老子、道、一、互、常

* 國立臺灣師範大學國文系特聘教授。

Synonyms of “Tao” and their Derivative Implications-- The “One” and “Permanence”

Chen Li-Kuei

Distinguished Professor, Department of Chinese,
National Taiwan Normal University

Abstract

As a source of Taoism, various philosophical concepts were derived from “Tao” in the Book of Laozi - *Tao Te Ching* and were disseminated in many sects of Chinese philosophies for centuries. Among those studied and expounded most popularly, the derivative concepts such as “Yi” (one), “Chang” (constancy) and “Heng” (permanence) mainly surrounded two implications; that is, the origin of creation and recurrence. However, the concept of “Chang” (constancy), according to the manuscript *Tao Te Ching* unearthed recently, had specific philosophical implication that was distinct from the denotation of “Heng” (permanence). The handed down editions in later generations had confused the meanings of the two. Therefore, the original connotation of “Heng” (permanence) became similar to that of “Tao”. From metaphysical point of view, the subtle and profound explanation of *Tao Te Ching* had minor qualitative change due to such derivation. As a matter of fact, this also showed the continuous and regenerative development of the philosophy of Laozi.

Keywords: Laozi, Tao, One, Permanence, Constancy

「道」的異稱及其義涵衍化

——「一」與「互」

陳麗桂

前言

作為道家哲學之源，《老子》全書雖僅五千言，其所論述相關於「道」的義涵卻極其豐富。這些豐富的「道」義涵元素孕育了《老子》哲學在此後中國思想史、學術史、文化史上能夠不斷被推衍的巨大能量與多元開展的壯闊格局。從《老子》到《莊子》、黃老、莊老，從道家到道教，從本體到創生、養生、政治，《老子》哲學的生命，既「大」又「遠」地在各時代、各層面持續繁衍滋長、生生不息。

一、《老子》的「道」與「一」、「氣」、「術」、「恆」

「道」概念的出現或許並不始於《老子》，但至《老子》，始給予「道」嶄新而豐富的內容則是公認的事實。¹余明光曾引《莊子·天下》述古代思想源流第一階段中的「以天為宗，以德為本，以道為門，謂之聖人。」²認為古代中國思想發展的第一階段——西周時期，思想發展順序是天——德——道。這個「天」當然帶有「帝」的意味。直至第三階段——戰國時期，「天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。」學術下移於私人，百家之學興起，道家學說興盛，「道」的順序才

¹ 參見余明光：《黃帝四經與黃老思想》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989），頁96-97。

² 清·郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1982），頁1066。後文徵引《莊子》，悉依此本，不復另注。

被移至到「德」前。³不論這樣的說法準確度如何，「道」的哲學概念及其所衍生的諸多義涵，確實是《老子》所賦予，由《老子》開始的。在《老子》裏，「天」已經不是「宗」，「道」也不只是「門」，傳世本《老子》第二十五章說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」⁴「道」高於「天」，在「天」之上，為「天」法則之根源。當然，此時之「天」也非《莊子·天下》之「天」，而被重新定位為與「地」相對之「天」了，「道」的崇高地位確立了。

然而，《老子》因推行道論，卻產生了許多相關的副產品，諸如「一」、「恆」、「氣」、「術」等衍生概念，成為中國哲學、學術上的重要成分，在中國哲學、學術文化上，造成極大的影響與開展。本文由於時間與篇幅所限，一時無法全數納入討論，暫以「一」與「恆」為討論核心，對於延伸最廣、發展最大的「氣」，以及和法家牽涉甚深的「術」的關係，只簡單小述，留待另文深入探討。

(一) 一

不論從各傳世本《老子》，還是近年出土、面世的各種簡帛本《老子》（如：馬王堆甲、乙帛本、郭店戰國簡本、北大漢簡本）看來，在《老子》裡，作為萬物生成根源的，已不只有「道」，也衍生出了與「道」相當近似的「一」了。在《老子》裏，「道」是無形無名，非感官知覺對象（詳見第一、十四、二十一、四十一各章），是「萬物之宗」、「萬物之奧」。⁵（第六十二章）、「天地之根」（第六章），《老子》稱之為「谷神」、為「玄牝之門」（六章）。在這一系列始源、根源義涵上，《老子》說，它是透過「一」與「氣」去執行，透過「德」去操作，始能普遍、恆常、生生不息。《老子》說：

³ 余明光：《黃帝四經與黃老思想》，頁 76-77。

⁴ 魏·王弼：《《老子》王弼注》（臺北：河洛圖書出版社，1978），頁 35。後文徵引《老子》，悉依此本，不復另注。

⁵ 「奧」字王弼注「曖也，可得庇蔭之辭。」見魏·王弼：《《老子》王弼注》（臺北：河洛圖書出版社，1978），頁 89。河上公注「奧」為「藏」，言「道為萬物之藏，無所不容也。」見漢·河上公：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997），頁 241。都是就廣大包含之義解「奧」，義如「谷」。個人卻以為，「宗」指「本源」、「根源」，「奧」除了廣大包容之義外，當亦有精微內藏，不可得見之義。

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。（四十二章）

道生之，德畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之。（五十一章）

「一」是「道」生成萬物的第一階段。這個「沖氣以為和」的「氣」與其後黃老氣化論之「氣」或未必完全等同，但此後循著《老子》此一命題開展宇宙論的，卻都據此，以「氣」為「道」生化的內質與元素，展開論證。

《老子》一方面說「道」是「萬物之宗」、「萬物之奧」，同時也說：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐發；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以貴高，將恐蹶。（三十九章）

根據第三十九章，「一」是天地事物所以存在與成就的核心依據與根源，這「一」幾等同於「道」。

《老子》又說：「聖人抱一，為天下式。」（第二十二章）、「載營魄抱一，能無離乎？」（第十章）前者是政治面向的論述，後者是修養面向的論述，都是人事層面的討論。這些「一」，也幾乎等同於「道」，「抱一」就是「懷道」，就是緊守住事物那一點深藏於內，關鍵性的核心根源。能掌握住那個「宗」、那個「奧」，就能「為天下式」，就能恆不離「道」，上臻「道」境。

「一」儘管一如王弼所說，是「數之始、物之極」，所以可來替代「萬物之宗」的「道」。⁶但「一」畢竟是由「道」所生而非「道」，道是無，一是有，不是無。「一」能取代「道」的，只限於「道」之生成與應用層，而無法上升到本體與始源的至上層。這不但在五言中所呈現狀況如此，在其後道家學者所推行的理論中，也都如此。「一」雖然常取代「道」，但大致都只停留在生成的核心與依據一義，或應用層，不大見其上升至始源義或本體層。《老子》第二十二章所言「聖人抱一」，即是落在應用層的論述。第十章「載營魄抱一」，也是修養層面的論述，非關本體或始源。

⁶ 王弼注此說：「一」是「數之始，物之極。」「道」是萬物之「宗」，故以數之始的「一」，喻萬物之「宗」的「道」。見魏·王弼：《《老子》王弼注》，頁 55。

(二) 氣

「氣」在《老子》中只出現過一次，用以說明「道」透過「一」去生化萬物的內情，指向了「氣」的作用。但，《老子》點到為止，只說了「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」便沒有再做任何進一步的闡說，五千言其餘各章也都沒有。

在《莊子》裡，「氣」卻以大化本始生機之意一再受到推闡。〈齊物論〉說：「大塊噫氣，其名為風。」〈大宗師〉說，「與造物者為人」者，將「遊乎天地之一氣」。〈人間世〉提出一種最靈妙精微的上乘之「聽」，是「毋聽之以耳，而聽之以心；毋聽之以心，而聽之以氣。」並且說：「氣也者，虛而待物也，唯道集虛」，《莊子》說，透過這種特殊的「聽」，人的精神心靈可以上升到與大化同體合一的妙境，這樣的工夫叫「心齋」。它不假耳目甚至心去感知外物、外境，而是以生命最原始的自然氣機去敞開自我，與外物、外境相融、相入。這個「氣」指的應該是流行於天地間，最純樸而自然的造化生機。〈齊物論〉的「大塊噫氣」，〈大宗師〉「遊乎天地之一氣」的「氣」，基本上都是指此。〈知北遊〉「神奇」、「朽腐」迭相轉化，通天下的那一「氣」，基本也是這一氣之嬗化。

《莊子》之外，後期道家學者把握《老子》「負陰而抱陽，沖氣以為和」的「陰」、「陽」、「氣」三元素，大加推衍，盛大地開展出戰國秦漢以下氣化的宇宙論來。

在黃老學的大本營稷下學宮的集體著作——《管子》的〈內業〉等四篇中，「氣」取代了「道」，作為生成之元，完成其治身、治國一體，氣化萬物說，以及精氣的養生、治心論。在被司馬遷歸為學本黃老的《韓非子·解老》中，也以「氣」詮釋《老子》的道德說。秦代《呂氏春秋》也有「氣」之生化說與「精氣」治身論。到了西漢的《淮南子》，終於完成了氣化宇宙論的完整建構，成為此下二千年中國氣化宇宙論的典型模式。而《管子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《淮南子》裏以「氣」或「精氣」為生命質素的精氣養生論，終於成為此後道家、道教乃至中國養生術的基本理論依據。漢代《老子指歸》「氣化玄通」的生成論、《老子河上公章句》的養生說、《老子想爾注》與《太平經》的宗教養生論，下至魏晉葛洪《抱朴子》的內外丹功，乃至宋代理學家張載、朱熹的理、氣論，以迄清代王夫之的「氣」論，上下約近一千

五百年，從哲學到宗教，從學術到文化，從科學到數術，幾無不以「氣」為論證的核心元素，牽涉實在太大了，論題也太廣，資料太多，一時無法全部納入，作較完整的討論，故姑且不細論，他日另撰專文探討。

（三）術

司馬談〈論六家要旨〉說：「陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」可見各家學說在司馬談看來，最後都是要落實為政治操作之用。即以其所謂「道德」的道家而言，《老子》雖然只論「道」，不言「術」，但五千言中提論「聖人」、「侯王」者至少三、四十次，其所謂「聖人」，都是指能自然無為以治天下的「侯王」。可見《老子》雖然只言「道」，不言「術」，「術」的發展空間卻早已深藏其中。在戰國中晚期的法家管、申、韓等的撰作與相關文獻中，「道」早已被轉化為「靜因」的君綱與陰鷲的統御術了。到了漢代的黃老治世，「道」的「術」化更明顯。西漢之初，賈誼早已察覺這種「道」的「術」化迹象與趨勢，開始在《新書》裏作了清楚的界定與討論了，他說：

「請問道者何謂也？」對曰：「道者，所從接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，……術也者，所從制物也，動靜之術也，凡此皆道也。」（《新書》卷8〈道術〉）⁷

「道」的本體是「虛」的，精微的；「術」是「道」在現象事物的功能與作用，是可以操作的（所謂「接」、「制」）。而不論是「虛」的道體，還是「接物」的道用，賈誼說，攏統地總稱起來，都叫「道」。

稍後，司馬談在〈論六家要旨〉，班固在《漢書·藝文志》中，都直稱「道家」學說為一種「術」，而且是一種「政術」。司馬談說「道家」，「其『術』以虛無為本，以因循為用。」（《史記》卷130〈太史公自序〉）⁸漢志說「道家」是一種「秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持」的「君人南面之術」（《漢書》卷30〈藝文志〉）。⁹這代表

⁷ 漢·賈誼：《新書》（臺北：世界書局，1967），頁52。

⁸ 漢·司馬遷：《史記》（臺北：鼎文書局，1981），頁3292。

⁹ 漢·班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986），頁1732。

漢人所理解的「道家」。漢代人對「道」的理解往往不是「氣」，就是「術」。司馬談本身是黃老成分濃厚的學者，賈誼自認為儒者，大事推闡道德仁義，司馬遷卻說他和晁錯同樣「明申商」，具有相當成分的法家傾向。《老子》「道」的「術」化，法家是主作者，也是大宗，賈誼的思維可以理解。而班固也罷、劉向、劉歆、司馬談、賈誼也罷，「道家」之稱本始於漢人，漢人理解中的「道家」，本身就是治術化了的黃老道家，其視「道」為「術」也就是自然而必然的了。有關「道」的「術」化問題，由於係屬「道」的應用，個人已另有專文〈漢代道家相關文獻對「道」的理解與詮釋〉探討¹⁰，本文不多討論，只論涉及本體與創生的「一」與「互」。

（四）常與恆

不論就各傳世本還是簡、帛本《老子》看來，「常」都是《老子》思想的重要概念。《老子》說：

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，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（傳世本第十六章）

傳世本《老子》提及「常」處共有 15 起，其中 12 起在各簡、帛本（包括郭店簡本、馬王堆帛書甲、乙本、北大漢簡本）原本都作「恆」，傳世本始改作「常」。¹¹而在

¹⁰ 將刊登於《政大中文學報》第 22 期，預計於 2014 年 12 月出刊。

¹¹ 有關簡帛本《老子》12 處原作「恆」，傳世本《老子》皆改作「常」的原因，有學者認為是避文帝劉恆之諱，細加思量，恐未必然。因為郭店簡本《老子》的抄寫年代在戰國時代，自然無避諱「恆」的問題。即以馬王堆帛書甲、乙本《老子》而言，墓葬年代是西漢文帝前元 12 年（西元前 168 年），其抄寫年代當早於此，或許可能早到文帝未即位前，果真如此，自然亦無避諱問題。而北大漢簡《老子》，依整理者韓巍教授之見，從文字中，「沒有找到足以判斷其抄寫年代的直接證據。」若依其字體接近成熟漢隸的特徵看來，「可能早到武帝前期，但不可能早到景帝。」按理說，應該避文帝之諱，但日人影山輝國在其〈關於漢代的避諱〉一文中詳舉例證，證明漢人的避諱很寬鬆，東西兩漢都一樣，傳世典籍，如《史記》、《漢書》、《說文解字》、《論衡》，出土文獻，如武威漢簡，銀雀山漢簡、馬王堆漢墓帛書都一樣，避諱相當寬鬆，大抵官方文書避諱較嚴，明器或私人抄書較為寬鬆，馬王堆帛書《老子》和北大漢簡《老子》都屬私人鈔書，雖抄寫於漢代，12 處「恆」字，卻不諱文帝名諱，或可由此找到因由。如此說來，傳世本《老子》之改「恆」為「常」，未必是避諱問題，而只是版本問題。韓說詳見韓巍：〈西漢竹書《老子》的文本特徵和學術價值〉，收入北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 208-209。

各種簡帛本《老子》中，12處作「恆」者與3處作「常」者，義涵上原本有很清楚的區分。作「恆」者只是一般修飾性的形容詞與副詞，3處作「常」者始有特定的哲學義涵。

然而，到了後代某些道家文獻中，「恆（互）」卻被賦予了特定的哲學義涵，其重要性也被提升至與「道」幾乎等同的地位，成了生成的始源，這在上博簡〈互先〉與馬王堆帛書〈道原〉中有清楚的呈現，留待下文詳細論證，茲先論「一」對「道」的因革情況。

二、「一」對「道」的因承與衍化

自從《老子》以「一」為生化之始，以「一」為事物存在與功能展現的核心依據，以「一」為修養之極則後，後世不論《莊子》，還是出土的道家文獻中，對於這三個面向義涵的「一」，都有明顯的繼承與轉化，甚至衍生出了「太一」。

（一）「一」是天地事物存在與功能展現的依據

《莊子·大宗師》說：

夫道……，狝韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；……傳說得之，以相武丁；奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。

上文稱的還是「道」。〈大宗師〉說，「道」是一切天文成象，人政成功的核心依據。〈大宗師〉之外，《莊子·天下》也說：

古之所謂「道術」者，果惡乎在？曰：「无乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。」

郭象注「原於一」曰：「使物各復其根，抱一而已，無飾於外。」成玄英疏：「原，

本也；一，道也。雖復降靈接物，混迹和光，應物不離真常，抱而歸本者也。」¹²「一」指的當然就是「道」，只不過對於這個「一」的義涵詮釋，郭注與成疏和〈天下〉原旨略有不同。依〈天下〉之意，「一」是一切不可知見的靈妙功能，與可知見的人世典範、成就的根源。郭注與成疏卻側向「用其光，復歸其明」一義，說這個「道」就是那個不論如何「混迹」、「和光」、「應物」，最終仍然必須回歸的「真常」與「本根」。〈天下〉篇重在其為一切存在之核心依據，郭注成疏則偏指其為終必回返之根源，然不論核心依據或根源，所指之「一」都是「道」。

值得注意的是，《老子》三十九章「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈……」原本稱論的是「一」，《莊子·大宗師》同樣的意思，卻直稱其為「道」。原本在《老子》中，「道」和「一」是有別的，但在《莊子》的理解，《老子》第三十九章的「一」根本就是「道」，故直接以「道」指稱。

《莊子》之外，在被唐蘭指稱為即是漢志所錄《黃帝四經》的馬王堆黃老帛書〈十大經·成法〉中，同樣的意思，卻先稱「道」，後用「一」，〈成法〉說：

昔者皇天使馮下「道」，一言而止。五帝用之，以扒天地，以揆四海，以懷下民，以正一世之士。……。一者，道其本也，……。一之解，察於天地；一之理，施於四海。何以知紉之至，遠近之稽？夫唯一不失，……，千言有要，萬言有總。萬物之多，皆閱一空。……。總凡守一，與天地同極。¹³

「一」是瀰天鋪地的真理與律則，也是萬物萬事生化運作的開始。與〈十大經·成法〉同時出土，並抄錄在一起的馬王堆帛書〈道原〉，開宗明義鋪寫一個與「道」有著近似內涵的「互先」的存在與功能時說：

互先之初，迴同太虛，虛同為一，……鳥得而飛，魚得而游，獸得而走，萬物得之以生，百事得之以成。……。「一」者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。……。天地、陰陽、四時、日月、星辰、雲氣，蚊行、蟻動、戴根之徒皆取生「道」弗為益少；皆反焉，「道」弗為益多。¹⁴

¹² 清·郭慶藩：《莊子集釋》，頁 1066。

¹³ 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》（臺北：河洛圖書出版社，1975），頁 219-220。

¹⁴ 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》，頁 235。

將上述這幾則引文，取與《老子》三十九章相對，詞面表述儘管不同，內容義涵卻一致，直可做為《老子》第三十九章的複述與推衍。所不同的，《老子》三十九章的主論對象是「一」，〈大宗師〉則直指其為「道」，〈道原〉則是「道」與「一」交替並稱。而不論論「道」還是說「一」，其所論述的內容都指其為天地事物存在或其功能的根源。

而〈十大經·成法〉開頭稱用的是「道」，隨後卻換用了許多的「一」，顯示了「道」與「一」的緊密關係。又說它充滿天地四海，是帝王撫民正世成功順遂的核心關鍵，也是一切有形無形事物的總要，「一」是「道」由形上衍生形下事物（萬事、萬言）的關鍵。〈成法〉不論稱「道」或「一」，指的都是治政之事，〈道原〉則偏指其為生成依據。〈道原〉全文只有 464 字，篇題叫「道原」，前半說：「……道弗為益少，……，道弗為益多。」「上道……」；後半論述人事政治之用，說：「得道之本……」¹⁵，前半所述「恆先」之初始性徵，除「濕濕夢夢」¹⁶一句加入水元素外，與《老子》「道」的性徵相合，由這種種的表述看來，都可證明這「互先」指的就是「道」。但〈道原〉卻說「一者其號也，……，和其用也。」這令人想起《老子》「名」和「字」的不同，「道」和「一」的差別，以及「道生一，一生二，……，沖氣以為和」等等問題。

《老子》反對「名」，認為：「名」必須能全備無遺地表詮事物的整體內涵，才叫「恆（常）名」。一般經驗世界中的「名」都到不了這樣的程度，故《老子》反對世俗之「名」。因此，即使是像「道」這樣一個經《老子》審慎考量後給予的稱謂，也仍然只是「字」，不即是「名」，稱用之後還要極力地補充其合乎「名」的特質——「大」、「逝」、「遠」、「反」，以免人執「字」為「名」，曲限了「道」義。¹⁷可見，在《老子》，「一」與「道」是有別的，「一」比「道」更遜一等，是「道」的支生，連「道」都不是「名」，而是「字」。那個更遜一等的「一」當然應該比「字」更次一等，而為「號」了。〈道原〉的作者因此說：「一者其號也。」換言之，那作

¹⁵ 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》，頁 236。

¹⁶ 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》，頁 235。

¹⁷ 《老子》第二十五章說：「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，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」

為至高始源、「先天地生」的「混成」之物，難以「名」，故無「常（恆）名」，只有「道」這個勉強給的「字」。而實際上，它的運作是由「一」開始，由「一」來執行的，「一」既不能完全等同於「道」，更不能作為整全的「常（恆）名」，因此，便再退而求其次，給了個輔稱「字」的「號」之地位，顯示其較之為「字」的「道」，更下一層。

〈道原〉與〈互先〉之外，郭店出土道家文獻〈太一生水〉也說：「道亦其字也，青昏其名。」¹⁸也以「道」為字，並指出其較能全備無遺地涵蓋這個創生始源的內容之名，叫「青（清）昏」（質樸混沌）。¹⁹

總之，《老子》作為天地事物存在依據這一面向的「道」義，不論在傳世文獻或出土簡帛文獻中，都明顯得到了承繼與推闡，且常是以「一」的稱謂來執行的，唯其層次，當然較「道」遜次了。

（二）「一」是「道」生化萬物的初始

繼《老子》以「道」為「天地根」，稱「道」為「玄牝」，說「道生一，一生二……」後，《莊子·天地》也說：

泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形，物得以生，謂之德……。

成玄英疏「泰初有无，无有无名」曰：

初，始也，元氣始萌，謂之太初。言其氣廣大，能為萬物之本始，故名太初。依成疏之意，「泰初」是指萬物生化之始，以「氣」為內容。郭象注「一之所起，有一而未形」曰：

一者，有之初，至妙者也。夫一之所起，至於至一，非起於無也。

依郭注，「一」是「道」生化萬有之始。「道」是無，「一」卻不是「無」，是替代虛

¹⁸ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），頁 125。

¹⁹ 「青昏」整理小組原讀為「請問」，夏德安始以「青昏」為「道」之名，指天地未生時之混沌狀態，較能適切含包這個生成始源整全初樸的內涵，故從之。參見李零：《郭店楚簡校讀記增訂本》（北京：中國人民大學出版社，2007），頁 266。

無的「道」執行生化萬有的工作，因為「無」本身不能生「有」，故透過「一」去執行，郭注目的是要強調萬物非由「無」生，而是假「一」以生。「一」雖由「無」之「道」來，卻始生萬有，應該是「有」，因此說它「至妙」。

成玄英疏此亦曰：「道者，有一之名，而無萬物之狀。」「道」以「一」為名，去生物，「道」無形，萬物有狀，「道」以「一」代行萬「有」之生化，「道」生化萬物由「一」開啟，萬物由「一」始生，由「一」下生，始各有其質性，各有其「德」。「一」是「道」賦物之「德」，也是「道」生物的初始狀態。

此外，〈大宗師〉說，若能「安排而去化」（順隨造物的安排而相應變化），便能「入於寥天一」，進入虛無寂寥的「道」境，與造化為一。這個「寥天一」，郭象注：「入於寂寥，而與天為一」，指的就是道境。因為道境至虛、至寂，自然而本始，與造化合一，故曰「天一」。綜觀《莊子·天地》與〈大宗師〉之「一」，各注家皆以為指道體生化萬物之初始。

《莊子》之外，前引〈十大經·成法〉不但說「道」是五帝治世之核心關鍵，也說：

一者，道其本也，……，千言有要，萬言有總，萬事之多，皆閱一空。總凡守一，與天地同極。

將〈成法〉與〈天地〉對照《老子》第五十一章「道生一，……生萬物」，「一」確實是以「道」為源，由「道所生」，卻同時也是「道」體創生萬物的開始，「道」透過「一」去執行其生化及其在有形世界裡的一切運作。靜態的「道」體，從「一」開始生動活絡，顯現其靈妙的性徵與偉大功能（德）。〈成法〉的表述，明白顯示對《老子》「道」與「一」這一方面關係與義涵的繼承，《淮南子》的解釋，更為清楚、透徹。《淮南子》說：

道始於一。（〈天文〉）

道者，一立而萬物生矣。……。萬物之總皆閱一孔，百事之根皆出一門。

道出一原，通九門，散六衢。（〈俶真〉）

（萬物）同出於一，……一也者，萬物之本也。（〈詮言〉）²⁰

較之〈成法〉的「千言有要，萬言有總，萬事之多，皆闕一空」，《淮南子》各篇詮釋，不但涵攝層面更廣、更大，解析也更為精確明晰。《老子》書中「道」與「一」的生化關係，到了《淮南子》，說得最清楚了。

（三）從核心根源到「守一」

「一」既然是事物存在的核心依據，要修養精神，當然要守「一」循「道」，《老子》第十章說因此：「載營魄抱一，能無離乎？」用「一」代稱「道」，從此以後，「守一」、「抱一」成了後期道家與道教修養論中，特定的語詞與工夫。〈十大經·成法〉因此要人「總凡守一」。

在 1993 年上海博物館購自香港古董店的戰國竹簡文獻——〈凡物流形〉中，全文後半篇近 500 字，也是以「一」代稱「道」，大談「一」為事物存在之依據與核心，乃至為政、修身、治事成敗的關鍵，大大的推闡了「一」的功能與妙用。文中「道」、「一」交替衍用，「道」卻只用兩次，其餘都以「察²¹一」、「一」進行論述。其所論述的「一」和「道」都是指現象事物的核心依據，與治事、修身、蒞政成敗的關鍵、要領，〈凡物流形〉說：

察道，坐不下席，端文（冕）……箸（書、佇）²²，不與事，先知四海，至聽千里，達見百里。……能寡言乎？能一乎？夫此之謂小成。……百姓之所貴唯君，君之所貴唯心，心之所貴唯一。得而解之，上賓於天，下播於淵。……

一生兩，兩生三……是故，有一，天下無不有；無一，天下亦無一有。是故，察道，所以修身而治邦家。……能一，則百物不失；如不能察一，則百物具

²⁰ 劉文典：《淮南鴻烈集解》（臺北：文史哲出版社，1992），頁 122、30、55、463-474。

²¹ 此字各家釋讀甚為歧異，或作「識」，或作「執」、「守」，或作「得」。個人將之與同篇簡二十四中寫法相同之字並觀，以為作「察」者義較勝，因從之。各家之說見拙作：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》（臺北：五南圖書出版有限公司，2013），頁 442 所引論。

²² 本句各家標斷與釋讀都不一致，曹錦炎原作「端文書，不與事。」亦有省作「端冕，箸（舒、佇）」（顧史考、曹峰、汪中江）者，都各有其理，卻無絕對的說服力，因並存其說。各家之說見拙作：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，頁 442-443 所引論。

失。如欲察一……得一而閱之……得一而思之……察一以為天地稽……。²³

「一」是天下一切事物存在的依據，也是君道所要培養的核心工夫。大半篇的〈凡物流形〉成了「察一」專論。

繼〈凡物流形〉之後，《呂氏春秋·論人》也大事敷論「知一」的妙用與功能，〈論人〉說：

凡彼萬物，得一後成，故知一則應物變化，闊大淵深，不可測也……德行昭美，比於日月，不可息也；豪士時之，遠方來賓，不可賽也；意氣宣通，無所束縛，不可收也。故知知一，則復歸於樸，嗜欲易足，取養節薄，不可得也……故知知一，則可動作當物，與時周旋，不可極也……故知知一，則若天地然，則何事之不勝？何物之不應？²⁴

反覆強調「知一」的妙用與功能。「知一」可以應物變化、昭美德行、徠賓遠方、宣通意氣、取養節薄、動作當物，簡直無所不能。〈論人〉所述和〈凡物流形〉雖然辭面不同，旨意其實完全一樣，能掌握「一」，內修外王、治事理物，無不順遂圓成。總結這一切，《淮南子·齊俗》因此說：

聖王執一而勿失，萬物之情既矣。²⁵

這些「一」其實就等同於「道」，只不過這種「道」，偏向人事之「道」，是《老子》「道」在應用層面的推闡。我們不知道，在戰國晚期至秦漢之間，這種大肆敷論「守一」、「察一」、「執一」、「知一」功能的哲學文獻究竟還有多少？但，它們很可能曾經在戰國末至秦漢間成為一種流行的「公論」。

到了早期道家經典《太平經》的養生論中，「守一」更轉成為一種專門的修鍊術。《太平經》說：人要「長存不死」，必須「與道為一」（卷 73-85），又說「古今要道，皆言守一，可長存而不老。人知守一，名為無極之道。」（卷 73-85）「子知守一，萬事畢。」（〈萬二千國始火始氣訣〉）可見，《太平經》在養生方面，所謂合「道」，就是要「守一」，它以「一」代稱了「道」。所謂的「一」或「道」，《太平經》說：

²³ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 249-270。

²⁴ 許維鱗：《呂氏春秋集釋等五書》（臺北：鼎文書局，1984），頁 152-153。

²⁵ 劉文典：《淮南鴻烈集解》，頁 353。

一者數之始也，一者生之道也，一者元氣所起也，一者天之綱紀也。(《五事解承負法》)

一者乃道之根也，氣之始也，命之所屬，眾心之主也。(《修一卻邪法》)²⁶

「一」是一切事物的根本與核心，就人身之修養而言，「一」就是指的人的心神意念，因為它是人身上最靈妙的主體，《太平經》說：

一者心也，意也，志也，念此一身中之神。(《萬二千國始火始氣訣第一百四十四》)²⁷

因此，「守一」就是要守住人的心神意念，恆保心神清寧。而就道教的求長生養生觀而言，不只是心神，即便是形骸，各部位也都有各部位的核心，因此全身各部位有各部位當「守」的「一」，《修一卻邪法》說：

頭之一者頂也，正之一者目也，腹之一者臍也，脈之一者氣也，五藏之一者心也，四肢之一者足心也，骨之一者脊也，肉之一者腸、胃也。²⁸

這些頂、目、臍、氣、心、足心、脊、腸、胃因此都是道教養生術中修鍊的重點所在，也就是當「守」的「一」。而全身的中心位置尤在腹，「守一」因此特別著重在守「腹」，《聖君祕旨》說：

夫欲守一者……安臥無為，反求腹中。²⁹

這就是道教吐納、導引之術以腹、臍為核心根點的原因。《老子》原本養神遺形的修養觀，雖然從此被轉化為鍊形的養生術，但不論是心神義的「一」，還是形骸核心的「一」，《老子》原本作為事物關鍵核心之「一」義，還是被承繼、保存了下來。

(四) 從「一」到「太一」

《呂氏春秋》說「萬物得一而後成」，基本上是延續《老子》「一生二……生萬

²⁶ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1985），頁 60、12-130。

²⁷ 王明編：《太平經合校》，頁 369。

²⁸ 王明編：《太平經合校》，頁 13。

²⁹ 王明編：《太平經合校》，頁 741。

物」的旨意而來。為了顯示這個「生萬物」的「一」上面還有一個更高的來源，有時，如〈大樂〉篇，在「一」的上面還加上了「太」字，稱「太一」，用以稱代「道」，以論生成，強化其至高無上的根源義，也對《老子》「一生二……生萬物」有更細緻的解析，〈大樂〉說：

道也者，至精也；不可為形，不可為名，故謂之太一。

萬物所出，造於太一，化於陰陽。³⁰

顯然，〈大樂〉把「二」解釋成為「陰陽」。其實稱生成之源為「太一」並非始於《呂氏春秋》，《呂氏春秋》之前，《莊子·天下》曾提及道家先趨「關尹、老聃之學」，已經說他們學說的核心是「建之以常無有，主之以太一」。今遍查各本《老子》，只有「一」與「常無有」，並無「太一」之說，因此「太一」很可能是「關尹之說。成玄英疏《莊子·天下》說：「太者，廣大之名，一以不二為稱，言大道曠蕩，無不制圍，囊括萬有，通而為一，故謂之太一也。」「太一」用以指稱道體之廣大無所不包。

繼《呂氏春秋》之後，孔穎達疏《禮記·禮運》「禮必本於大一」也說：「大一者，謂天地未分，混沌之氣也。」依鄭注，「大音泰」，「大一」即太一。萬物源於「太一」，生化於陰、陽二氣，陰、陽二氣是「太一」的分化，「太一」是陰、陽二氣混沌未分之初態。這「太一」上以稱代「道」，下則分陰陽以孕生萬物。它是道體孕生之始，更清楚解釋了《老子》「道生一，一生二，二生三……生萬物」的命題。

因為關尹之說的不可得見，令我們無法確認「太一」之稱最早的源起。但至少，在《呂氏春秋》之前，一九九三年郭店出土戰國楚簡〈太一生水〉文獻中，已有以「太一」為生成始源，「水」為生成元素的生成論。在那裏，「太一」透過「水」去生成，有別於《老子》四十二章的生成方式，它以複雜的反輔、相輔方式，歷經太一、水、天地、神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥的生成過程，終於完成了「歲」時的生成，整個生成過程才算告一段落。它很特殊，生成狀態不是「氣」化，而是「水」生。生成過程也不是直貫而下，而是反輔、相輔交互合成。陰陽的生成次序後退了，目的也不在生成萬物，而在周行「歲」時。一切的生成狀況，相對於《老子》，相當

³⁰ 許維遙：《呂氏春秋集釋等五書》，頁 210、207。

陌生。但《老子》「復」的觀念倒是被保留了下來，且更加重視。〈太一生水〉說：

太一生水，水反輔太一，是以成天；天反輔太一，是以成地。天地復相輔也，是以成神明；神明復相輔也，是以成陰陽；陰陽復相輔也，是以成四時；四時復相輔也，是以成寒熱；寒熱復相輔也，是以成濕燥；濕燥復相輔也，成歲而止。

太一藏於水，行於時，周而又〔始，以己為〕萬物母，一缺一盈，以己為萬物經。³¹

趙建偉以為，「反輔」表示「太一」不能直接生物，所有「復相輔」下都省去了「太一」，如果補全，應該是：

天地復相輔（太一）也，是以成神明；神明復相輔（太一）也，是以成陰陽；陰陽復相輔（太一）也，是以成四時；四時復相輔（太一）也，是以成寒熱；寒熱復相輔（太一）也，是以成濕燥；濕燥復相輔（太一）也，成歲而止。³²

換言之，不只天、地，其下的神明、陰陽、四時、寒熱、燥濕……等等的產生，都是「太一通過它們的前者，去生出後者。」³³「太一」以「水」為元素，為素材，進行其生成。「太一」的生成，其實是「水」的運作，每一階的生成，都須回返「太一」，通過「水」的反輔，亦即「太一」含藏「水」，才能運作進行。每一階段的生成都不是本階段直生下階段，而須是本階段生成物復返「太一」，才能生出下一階段的生成物。每一階段因此都是「太一」和「水」的生成，不是其上階段生成物的生成，故曰「反輔」。「太一」的生成和《老子》一樣，「周行而不殆」，是循環往復的。

「周而又始」是「復」，「一缺一盈」的「相輔」模式也是「復」。所謂「一缺一盈」是指每一階段生成，彼此之間的呈現，是依循此消彼長，彼消此長的生成模式進行的，陰陽代勝、四時輪替，寒熱迭生、濕燥交替。前者過盡，後者興生；後者過盡，前者復來。故彼此看似互相對立，實則互牽互引，故曰「相輔」。這樣的生成形態，

³¹ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁 125。

³² 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁 125。

³³ 參見趙建偉：〈郭店楚墓竹簡《太一生水》疏證〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 17 輯（郭店楚簡專號）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999），頁 380-392。

除了「太一」的「一」與盈缺、周始的「復」觀念，與《老子》有延續關係外，其實比起〈互先〉更為隔離《老子》。篇幅雖小，卻十足顯現了楚人繽紛多姿的哲學內涵，與水鄉澤國特殊的哲學風貌。

三、常、互與道

(一)「常」的哲學義涵

前文說過，在《老子》，「恆」和「常」原本是有別的。從各種簡帛本《老子》若馬王堆甲、乙兩種帛書《老子》、郭店竹簡《老子》、北大漢簡《老子》看來，《老子》中出現「常」的，原本只有 3 處，都是一種特定的哲學概念和語詞。出現「恆」的有 12 處，都是帶著描述性或限定性的形容詞或副詞，並無特殊的哲學義涵。然而，到了各類傳世本，不論河上公本、想爾本、嚴遵本、王弼本、還是傅奕本看來，那 12 處「恆」字全部都被改成了「常」字。從此，15 處全以「常」字出現，這就是各類傳世本《老子》15 處以「常」字論述的由來。就因了所有「恆」字被改為「常」，《老子》原本「常」字的特殊哲學義涵遂被糊混了。今欲觀察《老子》「常」字的重要義涵，還須從 3 處簡帛本原作「常」的論述中去了解。

簡帛本原作「常」，與傳世本一致的 3 處，分別是：

1、傳世本第十六章

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，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（傳世本第十六章。漢簡本第五十九章作「致虛極，積正督」，帛書甲本作「致虛極也，守靜表也」，乙本作「守靜督也」。郭店簡本作「致虛互也，獸中富也」，無「歸根」以下數句。）

2、傳世本第五十二章

用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂「襲常」。(嚴遵、傅奕本作此，王弼本、河上公本作「習常」，郭店簡本無此三句，帛書甲本同作「襲常」，乙本「用」以下缺七字，末句作「是胃□常。」)

3、傳世本第五十五章

知和曰常，知常曰明。(王本、河上本、嚴本、傅本皆同。)

簡帛本則分別作：

和曰常，智和曰明。(北大漢簡第十八章)

和曰稟，智和曰明。(郭店甲組簡三十三~三十五)

和曰常，知和曰明。(帛書甲本)

□□常，知常曰明。(帛書乙本)

這三章反覆強調的是《老子》所重視的「常」與「襲(習)常」的觀念。這些「常」，很明顯的是有深意的，是《老子》專有且重視的哲學概念，它和《老子》所重視的另兩個概念「明」、「和」是相關聯的。「知和」始稱「常」，知「常」叫「明」，能「明」，才能入「道」。綜合這三章的意思，反覆強調的，就是這些概念。換言之，「和」與「常」都是體「道」、入「道」的前階段和必要條件。甚麼叫做「和」？《老子》第四十二章說：「道」在生化萬物的過程中，儘管「負陰而抱陽」，卻必須「沖氣以為和」才能生，不「和」不能生。「和」是一種狀態，是「道」生化萬物的過程中，陰陽二氣平衡穩定的和諧狀態。「常」是一種狀態，也是一種律則，是一種事物向本源回歸，循環不已，永不止息的狀態與律則，所謂的「歸根」、「復命」。換言之，「常」是「道」的運作狀態，也是萬物運作，回歸本源的規律。能看清、了解這些狀態與規律就叫「明」。能「明」，才入「道」。《老子》因此要人「用其光，復歸其明」，不要被現象界「並作」的「芸芸」萬物萬象所迷惑，要能認清本源、回歸本源、掌握真理，才能入「道」。因此，「常」是「道」運作的律則，「和」、「常」、「明」深淺或略有不同，卻都是入「道」的前階段狀態與條件。

(二)「恆」、「常」之區別與糊混

「恆」則不同。從簡帛本《老子》12處「恆」字的用法看來，原本在《老子》，「恆」字大致上是帶有描述意味的形容詞或副詞，今比列簡帛本《老子》中十二處涉及「恆」字的表述如下：

章次	傳世本（改作「常」）	章、簡次	簡帛本（恆）
1	道可道，非常道；名可名，非常名……故常無欲……常有欲……（王本、河上本、傳本） （想爾本缺此章）	45	道可道，非恆道毆（也）；名可命，非恆名也。……故恆無欲……恆有欲……（北大漢簡本）
			道可道也，非恆道也；名可名也，非恆名也。……□恆无欲也，……恆有欲也……（帛書甲本） 道可道也，□□□□□□□□恆名也。……故恆无欲也，……；恆有欲也……。（帛書乙本）
3	常使民無知無欲（王、河上、傳本） 常使民无知无欲（想爾本）	47	恆使民無智無欲（北大漢簡本） 恆使民无知无欲也（帛本甲、乙） （郭店簡本無）
27	常善救物（王、河上、想爾、傳本）	68	聖人恆善救人（北大漢簡本） 聲人恆善悚人（帛甲本） □人恆善悚人（帛乙本）
28	常德不離，……常德不忒，……常德乃足……（王、河上公、想爾、傳本）	69	恆德不離……恆德乃足……恆德不……（北大簡，帛本甲、乙） （郭店簡本無）
33	道常無名（王、河上、傳本） 道常无名（想爾本）	73	道恆無名（北大漢簡本） 道互亡明（郭店簡本） 道恆无名（帛本甲、乙）
34	常無欲，可名於小。	74	故恆無欲矣，可名於小（北大漢簡本） 則恆无欲也，可名於小（帛本甲、乙） （郭店簡本無）
37	道常無為而無不為 （王、河上公、想爾、傳本）	77	道恆無為（北大漢簡本） 道互亡為也（郭店簡本） 道恆无名（帛本甲、乙）
48	取天下常以無事（王、河上公本） 將欲取天下者，常以無事。（嚴、傳）	48	□□□□□□無事（北大漢簡本） 取天下也恆一（帛本甲） 取天下恆无事（帛本乙） （郭店簡本無）
49	聖人無常心（王、河上公、嚴、傳本）	12	聖人恆無心（北大漢簡本） □人恆無心（帛本乙） （帛本甲、郭店簡無）

61	牝常以靜勝牡（王、河上公本） 牝以靜勝牡（嚴本） 牝常以靜勝牡（傅本）	24	牝恆以靜勝牡（北大漢簡本、帛本甲）
			牝恆以靜勝牡（帛本乙） （郭店簡本無）
65	常知稽式，是謂玄德。（王本） 常知楷式，是謂玄德。（河上公本） 能知稽式，是謂玄德。（傅本）	29	恆智此兩者，亦楷式；恆智楷式，是謂玄德。（北大漢簡本）
			恆知此兩者，亦稽式也；恆知稽式，此謂玄德。（帛本甲、乙） （郭店簡本無）
74	若使民常畏死 （王、河上公、嚴、傅本）	38	民恆不畏死……若使民恆畏死……（北大簡）
			□□□□□□……若民恆是死（帛本甲） 若民恆且畏不畏死，……使民恆且畏死……（帛本乙） （郭店簡無）

上述這 12 處簡帛本均作「恆」，傳世本皆改作「常」的例子，沒有一處不是形容詞或副詞，其中除了漢簡本第四十五簡（傳世本第一章）的「恆（常）道」、「恆（常）名」，與漢簡本第六十九簡（傳世本二十八章）的「恆（常）德」或因受到了「道」與「德」意涵幅射的影響，而略帶哲學意味，其餘十處都是一般形容性的語詞，沒有一處顯示其有特殊的哲學義涵。顯見原本在《老子》中，「恆」只是「經常」意，並無特殊的哲學義涵。

其反應於後期道家簡帛文獻中的情況，則「恆」雖仍是形容性語詞，卻略帶固定、規律之意，馬王堆黃老帛書《經法·道法》說：

天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆位，畜臣有恆道，使民有恆度。³⁴

這是黃老理論很典型的由天道下貫人道，法天道以施政道的論述。這五個「恆」基本上也都是形容性語詞。根據〈道法〉後續的表述，所謂天地的「恆常」是指「四時、晦明、生殺、柔剛」，亦即四季輪替、晝夜更代、生長收藏、陰陽代王等等自然現象與規律。所謂萬民之「恆事」，是指「男農女工」，各守其職；貴賤之「恆位」是指「賢、不肖各守其職，不相仿」；畜臣之「恆道」是指「任能毋過其所長」；使民之「恆度」是指「去私而立公」。五「恆」當中，第一「恆」是天道，是自然律則，

³⁴ 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》，頁 194。

其餘四「恆」都是人道、政道，是由第一「恆」的天道秩序中提煉出來的人事定則與秩序，用以做為人道、政道規劃、操作的依據。這五「恆」中，第一「恆」——天道的「恆」殘留一點《老子》原本的規律義。其餘人事、政事四「恆」，關注的焦點都由統治的基點出發，偏重「固定」與「秩序」義，並無返本義涵。但較之簡帛本《老子》原本的「恆」義，顯然類近於「恆道」、「恆名」、「恆德」的「恆」義，已帶有相當程度的「固定」、「規律」、「秩序」義，而不僅僅是一般的形容性語詞了。

要之，在《老子》早期版本與先秦某些簡帛文獻中，「常」與「恆」原本是有別的。「常」是特定的哲學語詞，「恆」是表示「經常」的形容性語詞，因其為「經常」義，漸漸衍生出類似〈經法·道法〉這樣，帶著固定、秩序、規律的義涵。唯經傳世本《老子》改「恆」為「常」後，《老子》原本「常」、「恆」用法有別的情況遂被糊混，「常」在《老子》中，原本的特殊哲學義涵因此也逐漸被淡化忽略了。

（三）「恆」的新義與開展

到了後期道家文獻中，「恆」的義涵卻被哲學化，地位也被抬高，成為與「道」類近的根源性存在。在長沙馬王堆黃老帛書〈道原〉和上博簡〈互先〉中，都以類似「道」的始源義被論述推衍著。

在上博簡〈互先〉中，「互」字共出現了5次，依次是：

1. 互先無有，樸、虛、靜……
2. 氣是自生，互莫生氣，氣是自生自作。
3. 互、氣之生，不獨，有與也。
4. 或，恆焉，生或者同焉。
5. 舉天下之作也，無許（忤）恆，無非其所。³⁵

這幾個「互」字，詞性、義涵都很確定，都是名詞（「互先」是「互」與「先」結合成為一個特殊名詞），是絕對哲學性的語詞，而且都富含相當程度的生成根源或始源義。

³⁵ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書〈三〉》（上海：上海古籍出版社，2003），頁288、289、295、290、298。

第一例的「互先」，裘錫圭先生以為當是「亟先」³⁶，李零先生雖釋為「互先」，卻也說：「恆先是終極的先」³⁷這些說法當然可信。因為郭店竹簡老子甲本簡二十四的「致虛恆」，傳世本皆作「致虛極」，並沒有與其他 12 例同改作「至虛常」，此其一。其次，郭店竹簡老子乙本簡二「治人事天」章的「不克，則莫知其互，莫知其互，可以有國。」³⁸各傳世本及北大漢簡本兩處「互」亦皆作「極」，成為「莫知其極」。長沙馬王堆帛書〈繫辭〉說：「易有太恆，是生兩儀。」傳世本亦將「太恆」改作「太極」，成為「易有太極，是生兩儀。」饒宗頤先生說，這是漢以前〈繫辭〉傳的本來面目。³⁹可見在《老子》與〈繫辭〉的傳抄及流傳過程中，「恆」除被改作「常」之外，亦有因楚簡以「互」為「亟」，而作「極」者。傳世本《老子》第十六章「至虛極」的「極」因和下文「守靜篤」的「篤」相對，當然是表程度的副詞。然而，即使將〈互先〉中的「互先」釋作「亟（極）先」，並以「極」為表程度的副詞，其下仍有 4 則對「互」的論述，都和「或」，尤其是「氣」這類生化元素聯結並論。

第二例強調「氣」的自生、否定「恆」對「氣」的派生關係。第三例述「互」、「氣」雖無相生關係，在生成過程中卻非獨立不相干，而有相與關係。第四例講早期生成條件之一——「或」與其他生成條件間的相與關係。第五例言天下事物無能違「互」，因而能各得其所。

這些「互」不管與「氣」、「或」合論，或相牽涉，或作「極先」，或學者各有不同解釋，其為類似「道」的生成始源義則一。因為即使依裘錫圭先生之見，將「互先」釋作「亟先」，那個「亟」字依然有著「太極」之類至高、至遠的始源義。

³⁶ 裘先生認為：楚簡常以「互」字作「𠄎」，與《說文》「恆」字古文同形。但楚簡又有在此下加心旁的「恆」字，所以一般引用楚簡，都釋此字為「互」，加心旁者為「恆」。陳偉看法相似。以「互」為「亟」在楚帛書中也存在。裘說參見氏著：〈是「恆先」還是「極先」？〉，收入臺灣大學中國文學系主編：《2007 年「中國簡帛學國際論壇」論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2011），頁 1，2，4。陳偉之說見氏著：《郭店竹書別釋》（武漢：湖北教育出版社，2002），頁 45。

³⁷ 可見他雖然也視「互」為形容性語詞，卻帶著「極」的始源義。

³⁸ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁 118。

³⁹ 參見饒宗頤：〈帛書系辭「太恆」說〉，收入湖南省博物館編：《馬王堆漢墓研究文集》（長沙：湖南出版社，1994），頁 3。

除了上博簡〈互先〉之外，馬王堆帛書《老子》卷前附抄古佚文獻〈道原〉也和〈互先〉一樣，開宗明義便說：

互先之初，迴同太虛，虛同為一，恆一而止；濕濕夢夢，未有明晦……。⁴⁰

此處的「互先」亦有學者釋為「互无」。⁴¹然而，如果將〈互先〉與帛書〈道原〉首句並觀，則不論作「互先無有」、「互先之初」或「極先無有」、「極先之初」都可通，作「互无之初」亦可通，唯獨作「互无無有」較不恰當，但它們指的都是一種類似於「道」的始源狀態，套句俗話說，叫做「宇宙的起點」。故下文接續描述其性徵與狀態。

從〈互先〉與〈道原〉看來，不論有沒有涉及生成過程中其他生成條件與元素——如氣、或之類，「互」、「互先」、「極先」都是指的一種類似於「道」的始源存在。馬王堆帛書〈道原〉篇名既然叫「道原」，論述核心當然是「道」，其所描述「互先（或極先）」的性徵，除了富含水氣（濕濕夢夢（濛濛））之外，也大致與《老子》「道」的性徵相合，則這「互先」、「極先」說的不是「道」，是什麼？李學勤先生曾取〈道原〉與《老子》「有物混成」章相對照，認為：「互先无有」即「先天地生」；「虛同為一，互一而止。」即「獨立而不改，周行而不殆。」「大迴无名」即「不知其名」，〈道原〉開頭一段根本就是在詮釋《老子》「有物混成」章。⁴²依其說，「互先」指的當然就是「先天地生」的「道」。

（四）「互」與「復」

〈互先〉在論述「互」時，不但將《老子》原本「恆」的「經常」義直接向上提升到本源、始源的高位，在有限的文字中，援用《老子》「道」的始源概念，極力的論證其作為始源的性徵與存在狀況，而且反覆申論「復」的作用與功能。〈互先〉說：

⁴⁰ 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》，頁 235。

⁴¹ 參見陳鼓應：《黃帝四經今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 470。

⁴² 李學勤：〈帛書《道原》研究〉，收入湖南省博物館編：《馬王堆漢墓研究文集》，頁 2。

互先無有，樸、虛、靜。樸，大樸；虛，大虛；靜，大靜。自默不自忍，或作。有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往。往者，未有天地，未有作行，生出虛靜。為一若寂，夢夢靜同，而未或明，未或滋生。氣是自生，互莫生氣，氣是自生自作。互、氣之生，不獨有與也。……異生異，鬼生鬼，韋生韋，非生非⁴³，哀生哀，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（性），因生其所欲。察察天地，紛紛而復其所欲。明明天行，惟復以不廢。……天道既載，唯一以猶一，唯復以猶復，……舉天下之生同也，其事無不復。⁴⁴

姑且撇開其與《老子》母子相生情況之迥異，與「氣」的問題，只把焦點定著在「互」與「復」兩個概念上。在〈互先〉前半篇對「互先」（或「互」）這個始源約 500 字左右的論述中，「互」字被提了 5 次，「復」字被提了 7 次，「道」字卻只用了 1 次（「天道」），且非始源義。王博認為，「作者顯然有意識的以「互」取代《老子》之「道」，以顯示其對本源的新理解」。原因是，「他不滿意於《老子》道論中的某些內容。」⁴⁵不論〈互先〉的作者是否「不滿意於《老子》「道」的某些內容。」他刻意以「互」取代「道」是很明顯的。回觀《老子》第十六章對「常」義的界定，萬物「歸根『復』命」，回返本原，叫做「常」。「復」是「常」的主要內容，「常」的主要活動就是「復」。〈互先〉因此在 5 提「互」的同時，要 7 提「復」，再三強調「復」。而「知常」才算「明」，才能「容」，才能「公」，才能「王」，才能「天」，才臻「道」。從「常」到「道」之間，至少還有 5 階段要進，「常」當然不能輕易與「道」等同，這或許是〈互先〉作者刻意避用「道」，而用「互」，並反覆申說「復」的原因。這個「復」根據《老子》十六章原意，當然是「回歸」、「還返」之意。根據第二十五章，道「逝」、「遠」之後又能「返」，也「周行而不殆」，當然也有循環往復之意。因此〈互先〉的「復」應該兼有歸本與循環兩意。

要之，〈互先〉的作者雖然沿用了《老子》「道」的質性——樸、虛、靜，作為

⁴³ 此兩句簡本作「韋生非，非生韋。」李學勤先生以為有倒文，當作「韋生韋，非生非。」今從之。其說參見氏著：〈楚簡〈互先〉首章釋義〉，簡帛研究網，2004 年 4 月 23 日，網址：<http://www.jianbo.org/ADMIN3/HTML/lixueqin01%htm>（2008 年 5 月 5 日上網）。

⁴⁴ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 288-289。

⁴⁵ 王博：〈《互先》與《老子》〉，《政大中文學報》3（2005.6），頁 43。

「互」的主要質性，去開展其新的類生、自生的生成論。但《老子》「道」高於一切，無可企及的基本前提，其實從未褪去。因此，作者論述始源的創生，其實仍是以第四十二章為依據，沒有離開太遠。換言之，較之《老子》四十二章所述的生成狀態，儘管大不相同，其論述焦點主要仍是「一」以下的階段，真正的生成是由「氣」化「天地」開始，故曰：

往者，未有天地，未有作行，生出虛靜……濁氣生地，清氣生天，氣信神哉！
云云相生，信盈天地，同出而異性，因生其所欲，察察天地，紛紛而復其所欲。明明天行，唯復以不廢。

在「氣」未化生出天地之前，雖然設有「互」、「或」等前階狀態，生成現象卻沒有開始，必得等到「氣」化生「天」、「地」之後，才在天地間進行。一切生成現象都是「氣」在「天地」間依著循環往復的模式在進行的，故能永無終止。〈互先〉因此再三強調：「氣是自生，互莫生氣，氣是自生自作。」「互」、「或」、「氣」只有先後關係，沒有任何生成關係。而全文唯一出現的生成之「道」，因此也就只能是那個「唯一以猶一，唯復以猶復。」的「天道」，而不是「大樸」「大虛」「大靜」的「互」，或「自生自作」的「或」了，因為他們只是作為存在的始源或出現的早期階段條件，實際並不參與生成活動。而講完「天道」的生成之後，依著後期道家（尤其是黃老）的習慣，「人道」的生成也必然入論了，這就是〈互先〉後半大論人事名言建置之因由。

總之，〈互先〉對於《老子》道論，是有所承繼的，《老子》四十二章說萬物真正的生成從「一」開始，〈互先〉卻依循《老子》十六章「歸根復命」的「常」軌進行，增添了依類相生（「異生異，鬼生鬼」、「韋生韋，非生非」）的不同生成形態，豐富了道家生成論的內容。而對於「歸根復命」的「常」之生成模式進行之前，那「先天地生」的「混成」始源本體，〈互先〉用了「大樸」、「大虛」、「大靜」來描繪，並增入了「或」之類充滿特殊新義涵的元素來層層高遠它，而《老子》原本很重視的「常」的核心要素——「復」，被保留了下來，並且加重強調。

結論

一位偉人的一小步，往往就是全人類歷史的一大步。一部偉大的著作，它字字珠璣的片言隻語都是響徹宇宙長空的巨雷。《老子》全書雖僅五千言，然其由「道」所衍生出來的各種哲學分子，卻如長河之水，瀾漫滲透到中國哲學的許多角落，從尖端到普羅，無遠弗屆，生生不息。本文僅取其在後世受到較大推闡，也較有開展的幾個「道」的衍生概念，諸如「一」、「常」、「恆」、「氣」與「術」等，觀測其在戰國秦漢傳世典籍及出土文獻、佚籍中所受推衍發展的狀況，以見老子哲學強勁生命力之一斑。尤其是近三、四十年出土哲學佚籍若〈互先〉、〈凡物流形〉、〈太一生水〉與黃老帛書〈道原〉中所一再提及，與傳世文獻有著相當應照性的「一」與「(恆)」對《老子》哲學的推衍與歧出，發現原本在簡帛本《老子》中哲學義涵相當強的「常」，在傳世本中都被改為「恆」，其強烈的哲學義涵遂逐漸被模糊淡化；而「恆(互)」在後世道家哲學文獻中卻有了近似「道」之類始源義涵。而整體看來，《老子》哲學在後世道家文獻中受到較大關注與繼承的，主要還是生成始源與循環往復的觀念。所有由「道」所衍生出來的異稱，大致上還是圍繞著《老子》生成與事物核心依據兩義在發展。「一」與「(恆)」如此，另外兩個一時不及納入論述的「氣」與「術」皆然。表面上，從玄學的角度看，《老子》哲學高深玄妙的奧義似乎因了這些分身而有所變質或下跌，但事實上，這正是《老子》哲學得以不斷發酵再生的堅韌生命力之另類展現。

附記：本文係 2013 年 10 月下旬於北京大學出土文獻研究所所主辦之「簡帛《老子》與道家思想國際研討會」上宣讀之論文增修稿，原文約 12000 字，本文約 20000 字。

引用書目

一、原典文獻

- 漢·賈誼：《新書》，臺北：世界書局，1967。
- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1981。
- 漢·班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986。
- * 漢·河上公：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997。
- * 魏·王弼：《《老子》王弼注》，臺北：河洛圖書出版社，1978。
- 清·郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982。
- 王明：《太平經合校》，北京：中華書局，1985。
- 河洛圖書出版社編輯部編：《帛書老子》，臺北：河洛圖書出版社，1975。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（七）》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 許維遜：《呂氏春秋集釋等五書》，臺北：鼎文書局，1984。
- 劉文典：《淮南鴻烈集解》，臺北：文史哲出版社，1992。

二、近人論著

- * 王博：〈《互先》與《老子》〉，《政大中文學報》3（2005.6），頁33-50。
- * 余明光：《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989。
- 李零：《郭店楚簡校讀記增訂本》，北京：中國人民大學出版社，2007。
- * 李學勤：〈帛書《道原》研究〉，收入湖南省博物館編：《馬王堆漢墓研究文集》，長沙：湖南出版社，1994，頁1-5。
- * 李學勤：〈楚簡《互先》首章釋義〉，簡帛研究網，2004年4月23日，網址：<http://www.jianbo.org/ADMIN3/HTML/lixueqin01%htm>（2008年5月5日上網）。
- 陳鼓應：《黃帝四經今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
- * 陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，臺北：五南圖書出版有限公司，2013。

- * 裘錫圭：〈是「恒先」還是「極先」？〉，收入臺灣大學中國文學系主編：《2007年「中國簡帛學國際論壇」論文集》，臺北：臺灣大學中國文學系，2011，頁1-16。
- * 趙建偉：〈郭店楚墓竹簡《太一生水》疏證〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第17輯(郭店楚簡專號)，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999，頁380-392。
- * 韓巍：〈西漢竹書《老子》的文本特徵和學術價值〉，收入北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》，上海：上海古籍出版社，2012，頁207-225。
- * 饒宗頤：〈帛書系辭「太恆」說〉，收入湖南省博物館編：《馬王堆漢墓研究文集》，長沙：湖南出版社，1994，頁3。

(說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Chau, Juan-Wei, “Guodian Chumu Zhujian ‘Taiyi Shengshui’ Shuzheng”, in *Daojia Wenhua Yanjiu* (Taoism Culture Research) 17, ed. Chen, Gu-Ying, (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1999), pp.380-392.
- Chen, Li-Gui. *Jin Sishi nian Chutu Wenxian Sixiang Yanjiu* (The Unearthed Bamboo Slips and Silks Studies in Recent Four Decades). Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise, 2013.
- Han Wei, “XiHan Zhushu ‘Lao Zi’ De Wenben Tezheng Han Xueshu Jiazhi ”, in *Beijing Daxue Cang XiHan Zhushu* (Peking University Western Han Dynasty Bamboo Books) V.2, (Shanghai: Shanghai Ancient Book Co, 2012), pp.207-225.
- He, Shang-Gong, *Lao Zi Daode Jing He Shang-Gong Zhangju* (Heshanggong’s Chapters of *Tao Te Ching*). Beijing: Zhong Hua Book Co., 1997.
- Li, Xue-Qin, “Boshu ‘Dao Yuan’ Yan Jiu”, in *Gu Wen Xian Lun Cong* (Collection of Chinese classics). Shanghai: Shanghai Far East Publishers, 1996.
- Li, Xue-Qin, “Chujian ‘Hengxian’ Shouzhang Shiyi”. on <<http://www.confucius2000.com/qhjb/cjhxszy.htm>> (23 April, 2004).
- Qiu, Xi-Gui, “Shi Hengxian Haishi Jixian”, in *Proceedings of Chinese Bamboo Silk Research International Symposium, 2007* (December, 2011), pp.1-16.
- Rao, Zong-Yi, ‘Boshu Xici ‘Taiheng’ Shuo”, in *Ma Wang Dui Hanmu Yanjiu Wenji* (Research on Mawangdui Tomb of Han Dynasty). Changsha: Hunan Publishing, 1994.
- Wang Bi, “ ‘Lao Zi’ Wang Bi Ju” (Wang Bi’s Commentary on *Lao Zi*). Taipei: He Luo Book Publishing, 1978.
- Wang Bo, “ ‘Hengxian’ yu ‘Lao Zi’ ” (*Hengxian* and *Lao Zi*). *Bulletin of Department of Chinese Literature National Chengchi University*, V. 3 (June, 2005), pp. 33-50.
- Yu, Ming-Guang, *Huang Di Sijing Yu Huang Lao Sixiang* (The Four Classics and Thoughts of the Yellow Emperor). Harbin: Heilongjiang Publishing Group, 1989.

