



Tapestry Institute  
Reweaving the fabric of human-nature relationship

[www.tapestryinstitute.org](http://www.tapestryinstitute.org)

王者之自然：  
《道德經》第二十五章  
校詁與新鮮

Reconstruction and Analysis  
Of Passage 25 of the *Daodejing*

Harrison John Adams (邱里森)

*Tapestry Institute Occasional Papers*

Volume 3, Number 1

2018

All copyrightable text is

© 2018 Harrison John Adams and Tapestry Institute.

All rights reserved.

版權所有，侵權必究

## 概要 Summary

One of the most obvious and well-known examples of the many textual variations in the *Daodejing* 道德經 is perhaps in passage 25: as recently as 100 years ago, *wang yi da* 王亦大 (“the king is also great”) was considered standard in both China and abroad, but revised editions of the text in contemporary China featuring the variant *ren yi da* 人亦大 (“human beings are also great”) have now eclipsed those that say *wang yi da* 王亦大 as the standard version of the text. This paper engages in critical analysis of the textual variations among different versions of *Daodejing* passage 25, explores the origin of the variant reading *ren yi da* 人亦大, and shows that the small minority of textual witnesses which read *ren yi da* 人亦大 instead of *wang yi da* 王亦大 do not appear to be reliable in this regard, especially in light of the fact that all excavated bamboo slip and silk manuscripts dating to the Western Han or pre-Qin eras read *wang yi da* 王亦大 without exception.

However, this does *not* imply that the traditional reading of the received text of the *Daodejing* represents the original form and meaning of the passage in question. A number of other significant textual variations are worthy of note: in particular, the order of the text is different in the excavated bamboo slip manuscripts. According to the order of the text preserved in both the Guodian 郭店 slips and the bamboo slips housed in the collection of Beijing University (the “Beida” slips, or *Peking University Laozi*, 北大老子簡本), the phrase *Dao da* 道大 (“Dao is great”) should appear after *Di da* 地大 (“Earth is great”) instead of before *Tian da* 天大 (“Heaven is great”). This order is also supported by a quotation from an ancient version of the text preserved in the *Daoyingxun* 道應訓 section of the *Huainanzi* 淮南子.

This paper proceeds to demonstrate that, in the context of passage 25, the character *da* 大 (“big”, “great”) was originally a loan for *da* 達<sup>1</sup>. Although much less common than the use of *da* 达, the use of *da* 大 as a loan for *da* 達 is not entirely unattested in ancient Chinese. Like the character *Dao* 道 (“the Way”), the character *da* 達 has

---

<sup>1</sup> In contemporary Mandarin Chinese, the first character (*da* 大) is pronounced in the fourth tone, while the latter of the two characters (*da* 達) is pronounced in the second, or rising tone.

a wide range of meanings related to journeys, roads, and verbal expression. Passage 25 presents *Da* 大 ( 达 / 達 ) as a name (*ming* 名 ) which corresponds to *Dao* 道, here referred to as a courtesy style (*zi* 字 ). In the context of traditional Chinese naming tradition, a “courtesy style” (also called “courtesy name” or “style name”, *zi* 字 / *biaozi* 表字 ) was used in order to avoid addressing someone directly by his or her personal name (*ming* 名 / *benming* 本名 ), which was taboo in many circumstances. There was usually a close relationship between a person’s courtesy style and personal name; in many cases, style names are synonyms or near synonyms of the corresponding personal name. Since *Da* 大 and *Dao* 道 are here paired together as name and courtesy style, the context would seem to imply that *da* 大 should be read as a loan for *da* 達, which is a close synonym of *Dao* 道—and this reading is immediately confirmed by the following lines of the text.

One of the primary meanings of *da* 達 refers to the condition of a journey being unobstructed, and the classical dictionary *Guangya* 廣雅 defines the closely related (almost interchangeably used) word *da* 达 as *tao* 逃, meaning “to flee” / “to run away”. Thus the phrase *da yue shi* 大曰逝 (“‘great’ means ‘going away’”) becomes much more intelligible if it is instead read as *da yue shi* 达曰逝. The meaning of the character *shi* 逝 is then explained with the words *yuan* 遠 (“distant”, “remote”) and *fan* 反 (= 返, “return”), which further build on the motif of a journey suggested by the words *Dao* 道 and *Da* 達.

Naturally, since the character *da* 大 appears a total of seven times in passage 25<sup>2</sup>, reading it as a loan for *da* 達 results in a radically different reading of the passage as a whole. Therefore, this paper proceeds to explore and discuss the manner in which the meaning of the text changes when *da* 大 is read as a loan for *da* 達.

---

<sup>2</sup> Although there they are not entirely unrelated phenomenon, it is important to distinguish the concept of “loan words” (*tongjiazì* 通假字) from mere scribal errors due to carelessness. It seems unlikely that a scribe would carelessly miswrite the exact same character six or seven times in the same passage; therefore, if the use of *da* 大 in place of *da* 達 is understood merely as a careless scribal error, it would seem highly unlikely. However, the use of *da* 大 does not appear to be a simple scribal mistake, but rather an intentionally abbreviated form of *da* 达, which is commonly used as a variant of *da* 達 in both ancient and modern Chinese. Clearly, it would be *more* likely for a scribe to use an abbreviated variant in a passage in which an otherwise complex character appeared with greater frequency.

When used as a verb, the word *da* 達 is often defined by the character *tong* 通, meaning “to penetrate”, “to connect”, or “to understand thoroughly”. Therefore the section 天大 (達), 地大 (達), 道大 (達), 王亦大 (達) does not simply mean that the Heavens, Earth, Dao, and King are all “great”, but rather that it is by connecting to the Heavens, Earth, and transcendent Dao that one can then penetrate the nature of sovereignty. This is similar to the explanation of the character *wang* 王 (“king” / “monarch”) provided by ancient dictionaries such as *Shuowen Jiezi* 說文解字, which defines the king as the person who connects (*tong* 通) the realm of human beings with the Heavens above and the Earth below. This is reflected in the logogram *wang* 王 itself, which is composed of three horizontal lines connected by a single vertical line. According to the interpretation of Dong Zhongshu 董仲舒, as cited in *Shuowen Jiezi* 說文解字, the three horizontal lines represent human beings, the Earth below, and the Sky above; the vertical line represents the power of the king to connect them all. This in turn correlates with the statement attributed to Kongzi (Confucius), which says “The One that threads together the Three is the King” (*yi guan san wei wang* 一貫三為王). However, in passage 25 of the *Daodejing*, Laozi appears to take Heaven, Earth, and the Dao as “the Three” which are threaded together by “the One” or the “Unity”.

Furthermore, the older sequence of the text preserved in the ancient bamboo slip manuscripts and the *Huainanzi* makes more sense when *da* 大 is instead interpreted as the verb *da* 達. According to this arrangement of the text, the section first speaks of connecting with the Heavens and the Earth, then penetrating the transcendent Dao, and finally returning back to one’s own person and realizing the nature of the King—which appears to correspond with the sequence of the words *shi* 逝<sup>3</sup>, *yuan* 遠 (“remote”) and *fan* 反 (= 返, “return”) in the previous line.

Of particular note, reading *da* 大 as a loan for *da* 達 means that the expression *sida* 四大 (“Four Greats”) should instead be read as a variant of *sida* 四達 (“Fourfold Way”), a term closely related to government and the power of the king in ancient texts.

---

<sup>3</sup> The character *shi* 逝 means “departure”, but in ancient times it was also written as *di* 𨔵, which has the additional meaning of “to connect”.

In the radically different context that arises when *da* 大 is read as *da* 達, the phrase *wang ju yi yan* 王居一焉 (hyper-direct character-by-character translation: “king abide one therein”) does not mean simply that the king occupies “one” position among the “four greats” (*sida* 四大) but rather that the king abides in the “unity” (*yi* 一) that connects the “Fourfold Way” (*sida* 四達). This fits with statements made elsewhere in the *Daodedjing*, such as the statement in passage 22 which says that “holy people grasp the One (or “the Unity”) and act as pastors of the world”.

Finally, many commentators throughout history have supposed that there is a one-to-one reverse order correspondence between the words in the section 道大，天大，地大，王亦大 (Dao, Heavens, Earth, King) and the words in the closing lines 人法地，地法天，天法道 (human beings, Earth, Heavens, Dao), which in turn leads to the assumption that the word “king” corresponds to “human being(s)”. This is even cited as a basis for changing the character *wang* 王 to *ren* 人; The Song dynasty Daoist scholar Fan Wuyin 范無隱 (a.k.a. Fan Yingyuan 范應元) and the contemporary scholar Chen Guying 陳鼓應 both explicitly cite the phrase *ren fa di* 人法地 in the closing lines as evidence to support adopting the reading *ren yi da* 人亦大. Conversely, in the edition of the text associated with Kou Caizhi 寇才質, the phrase “the king is also great” (*wang yi da* 王亦大) has not been changed, but the line “humans take their laws from the Earth” (*ren fa di* 人法地) in the closing section has been changed to read “the king takes his laws from the Earth” (*wang fa di* 王法地). Both of these alterations to the text—changing *wang yi da* 王亦大 to *ren yi da* 人亦大 or changing *ren fa di* 人法地 to read *wang fa di* 王法地—appear to be predicated on the assumption that there is or should be a one-to-one reverse order correspondence between 道大，天大，地大，王亦大 and 人法地，地法天，天法道.

However, according to the order of the text preserved in the ancient bamboo slip manuscripts and the *Huainanzi*, the phrase *Dao da* 道大 originally came after *Di da* 地大, thus there was clearly *not* a reverse order correspondence between the terms in that section of the text and the closing section, regardless of whether or not one supposes a correspondence between the words *ren* 人 and *wang* 王. Therefore any assumption of a correspondence between *ren* 人 and *wang* 王 that is in turn

predicated on the assumption of a reverse order correspondence between the two sections of text (as opposed to being based on the meaning of the words themselves) is entirely untenable.

Supposing a correspondence between the words *ren* 人 and *wang* 王 based on the meaning of the words themselves is not much more tenable than basing it on a supposed reverse order correspondence between the two sections of text. Despite the fact that the king is certainly a human being, many ancient authorities tell us that one is king by virtue of connecting human beings with the Heavens and the Earth; the original form of *Daodejing* passage 25 appears to have said that one is king by virtue of connecting with the Heavens and the Earth, penetrating the transcendent Dao, and then returning back to his own person to penetrate the nature of sovereignty within. The king is therefore the one who “abides in the unity” that threads together human beings, Heaven and Earth, and the transcendent Dao. When viewed in light of this particular understanding of what a “king” is, the word would not necessarily correspond exclusively to the word “human being(s)” in the closing lines—which also speak of the Earth, the Heavens, and the Dao.

The final sentence of passage 25, *Dao fa ziran* 道法自然, has become one of the central maxims of contemporary Daoism. The term *ziran* 自然 is often used as the Chinese translation of the English word “natural”, or understood as equivalent to the Western concept of “Nature”. However, the term literally means “self-nature” or “own nature”. The exact implication of the phrase *Dao fa ziran* 道法自然 is open to a number of interpretations, and has given rise to a number of questions.

Should *ziran* here be understood as an absolute that ranks above the Dao, from which the Dao itself derives its laws and being? Or does the phrase *Dao fa ziran* 道法自然 mean, as some have suggested, that the laws of the Dao are “natural laws”, operating automatically in a materialist universe free from any divine or teleological intention? Or does the reflexive pronoun *zi* 自 here refer back to Dao, and mean simply that the laws of the Dao are intrinsic to its own nature, or that its own nature is *causa sui*, and that there is in fact no higher absolute above it?

Indeed, the reflexive pronoun *zi* 自 does refer back to an antecedent, but in the completely different context that arises when the older order of the text is adopted and *da* 大 is read as a loan for *da* 達, it becomes clear that the specific antecedent may not necessarily be the word *Dao*.

The paper concludes by suggesting that “king” is the antecedent to which the term *ziran* 自然 (“own nature”) refers; in other words, it is not the word “human beings” in the final section, but rather the word *ziran* which corresponds to “king”. Therefore the closing lines 人法地，地法天，天法道，道法自然 once again parallel the sequence of key words *da* 達, *shi* 逝, *yuan* 遠 (“remote”), and *fan* 返 (“return”) : *human beings take their laws from the Earth, the Earth takes its laws from the Heavens, the Heavens take their laws from the Dao, and the laws of the Dao are [no different from] his own nature.*

關鍵詞 Keywords:

老子 道德經 君權觀 聖王 四達 三才 自然 簡帛文獻 訓詁 校勘  
Laozi, *Daodejing*, King, Sovereignty, *Sida* (四達), *Ziran* (自然)

Harrison John Adams (邱里森，字伯野，法名眞如，自號雷庵散人) is an independent Sinologist who studies Daoism and Buddhism, specializing in Laozi Studies in particular. He is a member of the Choctaw Nation of Oklahoma, and also a member of the board of directors of the Tapestry Institute. He has resided in the People's Republic of China since 2005.

作者聯系方式：hja@tapestryinstitute.org

The following paper in Chinese was originally published  
in *Tapestry Institute Occasional Papers* on April 18<sup>th</sup>, 2018.  
It was modified by the addition of a title page, an English summary,  
a list of keywords, and information about the author  
on August 11<sup>th</sup> of the same year.

In addition, the sentence “河上公本作「寂兮寥兮」，同唐玄宗御注本”  
on page 4 was reworded as “唐玄宗御注本作「寂兮寥兮」，同河上公本”  
for the sake of consistency and clarity, despite the fact that the meaning is identical.

In China, this paper was originally published  
in a slightly modified and reformatted version  
in issue 33 (issue number 1 of the year 2018, issue 33 total)  
of *Lao Zhuang* 老莊, the journal of Laozhuang Shuyuan 老莊書院  
located at the Daoist monastery Qingyang Gong 青羊宮.

All parties agreed to the simultaneous publication of this paper,  
with slight modifications, on both the Tapestry Institute website  
and in the journal of Laozhuang Shuyuan.

to cite this paper:

Adams, Harrison John. 2018. 王者之自然：《道德經》第二十五章校詁與新鮮  
*Tapestry Institute Occasional Papers*, 3(1).  
<http://tapestryinstitute.org/occasional-papers/reconstruction-and-analysis-of-passage-25-of-the-daodejing-vol-3-no-1-april-2018>

this English summary can also be cited as:

Adams, Harrison John. 2018. Reconstruction and Analysis of Passage 25 of the  
*Daodejing* [summary]. *Tapestry Institute Occasional Papers*, 3(1).

## 王者之自然： 《道德經》第二十五章校詁與新解

（剎）邱里森 著

作為一本已有兩千多年悠久歷史的古籍，世界經典《道德經》有許多不同版本、異文、以及有關校勘問題的學術性爭議。最突出的例子或許在於第二十五章。如果走進現代中國幾乎任何一家書店，隨便拿起一本《道德經》注解或譯本並翻到第二十五章，看到「人亦大」這一句的可能性並不小。不過，根據傳世王輔嗣本<sup>①</sup>、河上公章句、以及御注本，此句作「王亦大」。不久之前，作「人亦大」的版本只佔少數。到了清末及民國時期，通行本仍然作「王亦大」，而「人亦大」被歸於一種另類版本的異文。

不過，清末已有學者宣稱古本《道德經》原作「人亦大」，著名老學專家嚴靈峰也從此說，而陳鼓應按此說校改經文<sup>②</sup>。陳鼓應對國內老學界頗有影響力，現在廣為流傳的校訂文也將第二十五章的「王」改作「人」。

為了盡所能保證校訂文的準確性，如此重要的校勘問題值得詳細分析。那麼，現代所流行的校訂本按照哪些依據改作「人亦大」與「人居其一焉」？古本《道德經》的原貌到底作「人亦大」還是「王亦大」？

現代所流行的校訂本「王亦大」被改作「人亦大」，主要以三本古書為其依據：

一、許叔重所寫的《說文解字》。這本東漢字典解釋「大」字云：『天大，地大，人亦大，故「大」象「人」形』，似引老子之另一種古本，但未引下文「域中有四大」等內容。

二、唐初太史令傅奕所校訂的《道德經古本篇》。據歷史記載，北齊武平五年（～西元 574）有古本《道德經》從西楚霸王項羽之姬妾的墓冢裡被發掘出來了。該文獻往往被稱之為「項羽妾本」，原件早已佚。因為項羽為公

---

<sup>①</sup> 即王弼本。現存王本與王弼（字輔嗣）當時所注解的古本有所差異。若把其注語跟馬王堆帛書和北大簡本相比，可見王輔嗣原來注解的版本在許多方面更接近於簡帛古本。因此，本文多稱附有王輔嗣注解的版本為「傳世王輔嗣本」或「傳世王本」。

<sup>②</sup> 見陳鼓應《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003 年，頁 171-172。又可參見朱謙之《老子校釋》，北京：中華書局，1984 年，頁 102-103。

元前第三世紀後期的人，故學者一般估計項羽妾本大概為秦末漢初的古本。由於該文獻或許有許多殘缺、訛字、或衍文，故傅奕又參照了其它古籍，在項羽妾本的基礎上進行了校改，把此古本編寫成《道德經古本篇》，簡稱「傅奕本」。根據傅奕本，這段經文作「道大，天大，地大，人亦大。域中有四大而王處其一尊」。傅奕本雖然確實作「人亦大」，但其下文「王處其一尊」跟現代所流行的校訂本迥異，明明不是這些校訂本的最直接根據。

三、宋代道教界老莊專家及校勘學者范無隱<sup>①</sup>所寫的《老子道德經古本集註》。范無隱似以傅奕的《道德經古本篇》為底本，在其基礎上又根據各種其它版本進一步修改了經文並加以詳細注解，撰寫了《老子道德經古本集註》。該書的修改版經文又叫作「范應元本」、「范無隱本」、或簡稱「范本」。按范本，不僅上文同傅奕本作「人亦大」，下文又被改作「人居其一焉」，跟現代所流行的校訂本最為接近，實為現代校勘學者將這兩個「王」字改作「人」的直接依據。

除了以上三本古書以外，絕大多數《道德經》版本，包括傳世王輔嗣本（即王弼通行本）、河上公章句本、顧歡本（《道德真經注疏》）、李約本（《道德真經新注》）、唐玄宗御注本、唐代石刻本<sup>②</sup>、呂祖本<sup>③</sup>、《正統道藏》所收《道德真經次解》<sup>④</sup>、敦煌五千文本<sup>⑤</sup>、吳澄本、宋徽宗御解本、蘇東坡本、張太玄本<sup>⑥</sup>、憨山本、明太祖御注本、以及《正統道藏》所收的白文版《道德真經》等版本皆作「王亦

---

<sup>①</sup> 即范應元（或作元應），字善甫，號湛然堂无隱齋、谷神子。

<sup>②</sup> 古石刻本仍有幾種，最古老包括河北省易州龍興觀遺址的唐景龍二年道德經碑（簡稱「景龍碑」、  
「景龍碑本」）、唐景福二年道德經碑（簡稱「景福碑」、「景福碑本」）、邢州龍興觀唐開元廿七年道德經石幢（簡稱「邢州幢」、「邢州幢本」）、陝西省樓觀台道觀道德經碑，等等。景龍碑尤其古老而且比較完整，故其校勘價值引起了許多老學專家的關注。因此朱謙之所寫的《老子校釋》以景龍碑為底本，在此基礎上去對比各種版本並且分析其異文。可參見《老子校釋》，中華書局，1984年。

<sup>③</sup> 世上有幾種《道德經》注解被歸於全真道祖師、八仙之一的呂洞賓，但該注解的真實性難以考證。被歸於呂祖的注解主要有兩種，一為《道德經釋義》（或稱《呂祖道德經釋義》、《道德經呂祖釋義》等），一名《道德經解》。這兩種版本皆作「王亦大」，下文亦作「王居其一焉」或「王處其一焉」。可參考《呂祖秘注道德經心傳》，韓起編校。桂林：廣西師範大學出版社，2014年。

<sup>④</sup> 其經文版本簡稱「次解本」。《道德真經次解》序曰：『先者經過遂州，見龍興觀石碑上鐫《道》、《德》二經。細而覽之，與今本又別，字多差錯，全無注解，亦無篇題...後學前賢，各懷所見。睹斯遺闕，寧無補云。不度荒虛，隨文解釋，分為二卷，名曰《次解》』，可見該版本之經文是根據遂州龍興觀石碑，因此次解本或被稱之為「遂州本」。

<sup>⑤</sup> 即經文共有 4,999 個字的版本。該版本原佚，現存五千文本主要為敦煌卷本，包括 S.6453 以及法國巴黎國家圖書館所藏的 P.2255、P.2350、P.2584、P.2599 等文獻。該文獻之間仍有個別異文。讀者可參考朱大星《敦煌本〈老子〉研究》北京：中華書局出版，2007年，頁 340 - 353。

<sup>⑥</sup> 即《道德真經章句訓頌》，第三十九代張天師（諱嗣成，字次望，號太玄子）所撰。

大」，或省作「王大」<sup>①</sup>。《淮南子·道應訓》所引的古本亦作「王亦大」。尤其值得關注的是，抄寫年代早於東漢《說文解字》問世的各種先秦及西漢簡帛文獻，包括馬王堆帛書本<sup>②</sup>、北京大學所藏的西漢老子簡本<sup>③</sup>、以及從郭店一號楚墓發掘出來的先秦簡牘<sup>④</sup>，都毫無例外統一作「王亦大」，並不作「人亦大」。

這似乎暗示「王」字不應該被改作「人」。不過，簡帛古本之間也存在不少異文，甚至有某些明顯的訛字與衍文。盡管這些文獻在許多方面比傳世本更接近於古本《道德經》的原貌，但它們並不等於原貌本身。雖然改作「人亦大」與「人居其一」的依據不甚多，但現代校訂本如此修改經文並非毫無依據。最關鍵的是，許多現代學者又覺得把兩個「王」字改作「人」則跟結尾「人法地，地法天，天法道，道法自然」更加契合。

兩個「王」字是否原作「人」並不是第二十五章唯一值得關注的版本差異。據《淮南子·道應訓》所引，此處當作「故天大，地大，道大，王亦大」，與傳世本順序不同。然而，郭店楚簡與北大西漢簡本的順序跟《淮南子》所引的經文一致，也就是說根據楚簡本與漢簡本，「道大」當在「地大」與「王亦大」之間。

不少老學專家與《道德經》讀者或許理所當然覺得馬王堆帛書本和傳世本的排序為正確的順序。上文畢竟言「有物混成，先天地生」，明明意味着老子思想中的「道」在天地之上。這幾句的排序何不同樣如此？不過，在現存先秦及西漢簡帛古本當中，跟《淮南子》「天大，地大，道大，王亦大」排序一致的文獻佔到一半。可見此排序不能輕易忽略，至少值得參考。

那麼，現在就要面對第二個問題：古本《道德經》「道大」兩個字原來在「天大」之上，還是在「地大」之下？如果原本排序作「天大，地大，道大，王亦大」，這樣的順序到底意味着甚麼？

判斷校勘方面的問題離不開整段古文的語境，而這幾句的上下文當中還有許多其它異文與訓詁問題。從首句到結尾對本章逐字逐句進行校勘與訓詁分析、重新確認這

---

<sup>①</sup> 想爾本「王大」作「生大」，乃例外。

<sup>②</sup> 從馬王堆漢墓發掘出來的帛書（甲、乙兩本），簡稱「馬王堆（甲、乙）本」或「帛書（甲、乙）本」。

<sup>③</sup> 該古本原為流失海外的簡牘文獻，2009年匿名捐贈給北京大學。由於該文獻的來由不甚明瞭，其曾被質疑，但經過許多專家的驗證，現在此西漢簡本的真實性已被主流學術界接受。北京大學所藏的西漢簡本乃現存簡帛古本當中較完整的文獻，對老學研究有巨大的校勘價值。該文獻亦簡稱「北大西漢簡本」、「北大簡本」、「漢簡本」等。

<sup>④</sup> 簡稱「郭店楚簡」、「楚簡本」等。

一段古文的語境，就可以從而確認古本原貌到底是否作「王」，「道大」是否原在「地大」之下。

以下校詁分析以宋刊河上公本《道德真經》<sup>①</sup>（下文中的縮進粗体字）為底本，將第二十五章內容分為十段文句，每小段經文之下簡論版本異文以及其原義。

### 有物混成，先天地生

北大簡本作「有物綸成，先天地生」，「綸」似借為「淪」。《康熙字典》：

『淪 ... 又混淪，未分離之貌。《列子·天瑞篇》：「氣形質具而未相離，故曰混淪」』。

馬王堆帛書本「混」省作「昆」。

郭店楚簡「有物混成」作「又𠂔蟲成」。「又」古通「有」，「蟲」借為古文「昆」字，在此處亦即「混」之假借。

據古文專家裘錫圭，「𠂔」當讀若「狀」<sup>②</sup>，其說似可從。

### 寂兮寥兮

唐玄宗御注本作「寂兮寥兮」，同河上公本。舊時王輔嗣本原作「寂寞」或「寂兮寞兮」<sup>③</sup>，但現代王本多作「寂兮寥兮」，跟河上公本與御注本同。現代所流行的許多校訂本亦然。

傅奕本作「寂兮寞兮」。景龍碑和次鮮本作「寂漠」，跟王輔嗣古本極為接近。

馬王堆甲本似作「繡呵繆呵」，但「繡」之糸（絞絲旁）稍微殘缺，不甚明瞭。帛書乙本作「蕭呵漻呵」。北大簡本作「肅覺」，無虛詞。

郭店楚簡作「𠂔𠂔」，亦無虛詞。

<sup>①</sup> 據《宋刊老子道德經》河上公章句，福建省文史研究館，福建人民出版社，2008年。

<sup>②</sup> 陳鼓應《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003年，頁169。

<sup>③</sup> 范無隱注：『「寞」字，王弼與古本同』，可知范氏所見的王本如此。

案：「穆」、「繆」二字古通<sup>①</sup>，蓋此兩字當讀若「肅穆」。「肅穆」，謂寂靜且令人敬畏。「繆」又可通作「繚」<sup>②</sup>，古或有改作「瞭」、「了」的版本，「了」又跟「覺」義近。

### 獨立而不改

馬王堆乙本「改」作「孩」，帛書甲本「獨立」之下有殘缺。北大簡本作「孩」。

郭店楚簡作「蜀立不亥」，無「而」字。「蜀」讀若「獨」。

案：「孩」、「孩」、或「亥」當讀若「絃」，與「改」音同。「不絃」，猶言無拘無束。

### 周行而不殆

馬王堆帛書本和郭店楚簡未有此句，似為後人所造。北大簡本已有之，但漢簡「周行」作「偏行」。

### 可以為天下母

張太玄本、范無隱本、馬王堆甲乙兩本、以及北大簡本皆作「天地母」。郭店楚簡作「天下母」，如同傳世王本、河上公章句、唐御注本、以及《道德真經次解》等版本。范無隱注：『「天地」字，古本如此，一作「天下母」。宜從古本』。現存傳奕本作「天下母」。

馬敘倫曾經指出，此處當作「為天地母」，則與上文「先天地生」相貫。<sup>③</sup> 馬先生之說頗有道理，似可從。據馬王堆帛書本、北大漢簡本、以及王輔嗣注語，第一章「天地之始」原作「萬物之始」，則跟下一句「萬物之母」統一作「萬物」。第五十二章「天下有始，以為天下母」文律亦然，也就是說上下兩句統一作「天下」。本章首兩句「有狀混成，先天地生」意味着天地始，故此句當作「天地母」。現存簡帛文獻足以證明古已有作「天下母」與「天地母」兩種版本。雖然作「天下母」亦可通，但按其語境作「天地母」似尤佳。

<sup>①</sup> 《康熙字典》：『穆 ... 又通作繆。《禮大傳》：「序以昭繆」，《註》：「與穆同」。』

<sup>②</sup> 《康熙字典》：『繆 ... 又《集韻》：「朗鳥切，音了，繚或作繆」，《前漢司馬相如傳》：「繆繞王綏」，《註》：「繆繞，相纏結也」。』

<sup>③</sup> 參見朱謙之《老子校釋》，北京：中華書局，1984年，頁101

## 吾不知其名，字之曰道。

馬王堆帛書甲乙兩本「不知」作「未知」，乙本「其名」下有「也」字。郭店楚簡似作「未智」，但「未」似誤作「末」，該字之上並無自稱代詞。北大簡本作「吾不智其名」，與傳世本一致，唯「知」通作「智」。

傅奕本「字之曰道」作「故彊字之曰道」。范無隱本亦然，唯「彊」作「強」。李約本亦作「強字之曰道」，「強」上無「故」字。

劉師培、易順鼎和蔣錫昌等學者皆稱古本原作「強字之曰道」，後世版本在此處誤脫一「強」字<sup>①</sup>。陳鼓應從此說，將此句修訂為「強字之曰道」<sup>②</sup>。陳鼓應之校訂本頗有影響，現代不少廣為流傳的版本亦如此。

案：「名」、「字」在本段古文中同現，蓋「名」與「字」不僅泛指名稱與文字，而特指本名與表字。《道德經》第一章首段「道可道，非恆道；名可名，非恆名」<sup>③</sup>意味着言論可以用來講述之，但這些言論皆為方便之說，並非定名。本章又借着本名與表字這兩個概念來探索「天地母」之究竟本名與方便名稱，意味着其究竟本名未知，但其方便名稱乃「道」。

下文「強為之名」意味着在「未知其名」甚至「不可名」<sup>④</sup>的前提下盡量去言其究竟本名<sup>⑤</sup>。上文並無「未知其字」一句，況且古人的表字就是為了方便避名而另取的稱呼，在此處也同樣意味着一種方便名稱。可想而知，「字之」根本就無所謂

「強」，而帛書本、漢簡本、以及郭店楚簡果然無此衍字，這和傳世王本、河上公章句、御注本、道藏白文版、想爾本、次鮮本、五千文本、以及景龍碑等版本一致。

「名」與「字」畢竟各有所指，故有關這兩個概念的文句亦有所差異，不應該強求上下文對稱一致。

此外，北大西漢簡本「字之曰道」作「其字曰道」，頗勝其它版本，似保留此句原貌。抄寫者或按下一句，將「其字」誤改為「字之」，後人又添加了「強」字。傅奕本、李約本、和范本在此處恐怕有誤，不可從。

<sup>①</sup> 見朱謙之《老子校釋》，北京：中華書局，1984年，頁101、102。

<sup>②</sup> 陳鼓應《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003年，頁169、170，頁452。

<sup>③</sup> 傳世本避漢文帝諱，改「恆」作「常」。今據馬王堆帛書本與北大西漢簡本恢復用「恆」字。

<sup>④</sup> 《道德經·第十四章》

<sup>⑤</sup> 「強為之」，猶言勉力為之。

強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

明道藏所收的李約本與河上公章句本皆作「強名之曰大」，與宋刊河上公本有所差異。傳世王本作「強為之名曰大」。黃元吉本作「強為名之曰大」。

據馬王堆帛書本、北大簡本、以及景龍碑，此句當作「吾強為之名曰大」。郭店楚簡在此處亦有自稱代詞。

傳世王本、道藏白文版、敦煌想爾本、敦煌五千文本、以及范無隱本皆作「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」，同河上公本。

北大漢簡本「逝」作「𨔵」，似借為「遼」。「遼」跟「逝」義近，二字互用。據《集韻》，「逝」字『或作遼』，可知古有人借「遼」為「逝」之異體。馬王堆帛書甲乙兩本作「筮」，即「遼」之省文，跟「逝」音同，二字亦可通。《正韻》訓「遼」為「及」，《集韻》又釋之為「遠」，亦合本段文義。

郭店楚簡「逝」作「𨔵」，「遠」作「連」。

據唐玄宗御注本、傳奕本、顧歡本、次鮮本、以及景龍碑，「反」當作「返」。

案：「𨔵」與「筮」亦即「遼」與「遼」，皆可訓為「逝」之段借字，故傳世本「逝」字未必改。

楚文「連」義不詳。古文「還」作「還」，與「遠」古通。蓋「連」似為「還」，亦即「遠」之異文。馬王堆帛書乙本與北大西漢簡本皆作「遠」，跟傳世本一致（帛書甲本在此處有殘缺），不必改字。

雖然想爾本和范無隱本經文作「遠曰反」，但想爾注云『翕然便能還反也』，范無隱又注此句云『雖極乎无極而不可窮，然復在吾身之中，而於日用之間不可離也，故曰「反」』，也就是釋「反」為「返」。「反」、「返」二字古通，古籍往往寫作「反」。盡管簡帛古本作「反」，但在此處「反」當讀若「返」。

不但如此 …

根據本段語境，又可以推出上文「大」字實為「達」之省，即「達」之段借字。嚴格而言，「达」與「達」原為兩個字，但自古以來這兩個字通段通用；現代中文以「达」為「達」之簡體也沒有違悖古人之實際用法。雖然「達」通作「大」較少

見，但古書中仍有借「大」為「達」的個別例證<sup>①</sup>。無論這種通段到底有多常見，按照本段語境仍然可以從以下幾個方面去推出本章亦借「大」為「達」：

一、「逝」、「遠」、「返」三個字之間的直接關聯是顯而易見的，唯有「大曰逝」不甚明瞭。不過，「達」之本義為「通」；據《廣雅》，「达」又可以訓為「逃」，可想而知此句當作「达曰逝」。蓋「大曰逝，逝曰遠，遠曰返」三句已足以推斷「大」實為「达」或「達」之段借字。

二、上兩句「其字曰道，吾強為之名曰大」亦足以說明此「大」字當讀若「达」或「達」。古人的本名與表字之間往往有着密切關聯，而老聖在本章以「道」為「天地母」之字，又試着以「大」為其名，蓋「大」應讀若「達」，則跟「道」義相近。「道」之本義為道路；「達」亦跟道路或路程有關，其本義指道路之通暢，另外還有「抵达」義。古書甚至用「達」字訓「道」之義，謂『一達謂之道』<sup>②</sup>。此外，「道」又含講說之義，「達」又可訓為表达。《史記》所言『《書》以道事，《詩》以達意』可舉為「道」與「達」相對成文的古典例子。由於「道」與「達」之間的關聯極為密切，因此本章以「道」為天地母之字，以「達」為其名。

三、若此讀本章「大」為「达」，則可以從而推斷下文「四大」亦即「四達」，而這又是已見於第十章的詞語。盡管「四大」這一個詞不足以單獨說明「大」當讀若「達」，但是單憑「其字曰道，吾強為之名曰大」與「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」為主要依據讀「大」為「达」，則會使下文「四大」與其它篇章所用術語更加一致。因此，「四大」可以作為進一步確證「大」當讀為「达」的附屬證據。「四達」乃常見古語，其本義為通往四方之道路，其引申義為影響力普遍於天下，因而「四達」在古書中往往與王權和治國有關。本章所言「道」、「逝」、「遠」、「返」皆跟道路、旅程有關，下文又引申此義而言王者，可見「四达」的雙重含義完全符合本段語境。

也許某些讀者會有所質疑：畢竟第十章作「四達」，並不作「四大」，為甚麼獨有本章借「大」為「達」？盡管古書中往往會出現各種段借與異體，但難道連同一本經書不同篇章所用的段借字未必一致？

<sup>①</sup> 可參見高亨、董治安《古字通假會典》，濟南：齊魯書社，1989年，第634頁。。

<sup>②</sup> 《爾雅·釋宮》：『一達謂之道路，二達謂之歧旁，三達謂之劇旁，四達謂之衢。』《說文解字》：『人所行，道也。从辵从𠂔。一達謂之道。』

其實，《道德經》的其它章節也存在段借字或異體字未被統一（或已脫節）的現象。第二十章「荒兮，其未央哉」可舉為例。

據河上公本，第二十章「澹兮其若海，颺兮若無止」作「忽兮若海，漂兮若無所止」。道藏白文版《道德真經》作「忽若晦，颺兮似無所止」。御注本、想爾本、次解本、以及敦煌五千文本亦作「忽」，不作「澹」。若把各種版本互相對照，又會發現其上文「荒兮，其未央哉」的「荒」字另外還有「忙」、「莽」、「芒」、以及「望」等異文<sup>①</sup>。第十四章「惚恍」與第二十一章「惟恍惟惚」的「恍」字又作「忼」、「慌」、「芒」、以及「望」或「望」<sup>②</sup>。「惚恍」的「惚」可寫作「忽」或「笏」，還可以通作「沒」<sup>③</sup>。「恍」、「惚」兩個字往往相對成文，蓋第二十章「荒兮，其未央」和「乘乘兮若無所歸」<sup>④</sup>兩句原來跟其下文「忽兮若海，漂兮若無所止」相對成文<sup>⑤</sup>，而且此「荒」字與「惚恍」的「恍」原來是同一個字的兩種寫法而已。這也充分說明，無論是甚麼原因導致此現象，不僅《道德經》的版本異文頗多，連同一版本不同篇章所用的段借字與異體字也未必統一。

此外，第二十五章「達」省作「大」也不是全書唯一省略辵旁（走字旁）的例子。按馬王堆乙本，第七章「後其身而身先，外其身而身存」作「退汙身而身先，外汙身而身先，外汙身而身存」（中間「外汙身而身先」顯然屬抄寫失誤所致的衍文）。帛書甲本作「芮其身而身先，外其身而身存」，則借「芮」為「逖」，即古文「退」字。《海瓊傳道集》<sup>⑥</sup>引此兩句作「後其身而身先，忘其身而身存」，然而清代悟一子又引下句作「亡其身而身存」<sup>⑦</sup>，可知此「外」字另作「亡」或「忘」。蓋「外其身」當作「逖其身」，跟上一句「退其身」相對為文。「逖」乃「逃」之

<sup>①</sup> 景龍碑「慌」作「忙」，次解本作「莽」，北大簡本作「芒」，馬王堆乙本作「望」。

<sup>②</sup> 河上公本作「忼」。傳奕本與范本作「芒」。北大簡本「是謂惚恍」的「恍」亦作「芒」。馬王堆乙本「是謂惚恍」作「是謂忽望」，但「惟恍惟惚」的「恍」作「望」。帛書甲本「是謂惚恍」與「恍兮其未央哉」皆殘缺，「惟恍惟惚」的「恍」作「望」。此外，敦煌文獻當中還有把「恍」寫作「慌」的卷本（見朱大星《敦煌〈老子〉研究》，北京：中華書局 2007 年，頁 343。又可參見朱謙之《老子校釋》中華書局 1984 年，頁 88。）。

<sup>③</sup> 傳奕本和范本作「笏」，北大簡本作「沒」，二字亦通。

<sup>④</sup> 傳世王本「乘乘」作「儻儻」。帛書本作「纍」，該字未重複。由於河上公本「澹兮」作「忽兮」，本論文在此處引河上公本經文作為方便例子。無論河上公本、傳世王本、御注本、次解本、帛書本，漢簡本，或其它任何一種現存版本，第二十章文句顯然被改動了，恐怕跟古本原貌必有所差異。

<sup>⑤</sup> 「歸」古有「終」義，蓋「若無所歸」與「若無所止」義相近。《康熙字典》：『歸... 還也、入也... 又終也。《左傳·宣十一年》：「以討召諸侯，而以貪歸之」。』

<sup>⑥</sup> 《海瓊傳道集》為南宋高道白玉蟾之弟子洪知常（字明邁，號坎離子）所編集，今收集在《正統道藏·正一部》。

<sup>⑦</sup> 可參見悟一子所撰的《西遊真詮》。雖然所注釋的文學作品乃虛構小說而不是道教典籍，但悟一子所用的引文還是足以證明清代有另作「亡其身」的《道德經》版本，與《海瓊傳道集》所引的版本相近。「亡」古通「忘」。

異體<sup>①</sup>，與「亡」義同<sup>②</sup>。「聖人退【逃】其身而身先，外【逃】其身而身存」，謂聖人退出自我而自身領先，逃出自我而自身存活<sup>③</sup>。後人誤讀「外」若本字，然後或許按第六十六章「欲先民，必以其身後之」改上一句「退」作「後」。根據帛書本可推出，第七章「外」字原為「逃」之省，猶如第二十五章「大」原為「達」之省。

總而言之，古時候「達」與「达」通段通用，《道德經》第十章作「達」而第二十五章將該字省作「大」並不足為怪。其它章節畢竟不缺乏類似例子。根據其語境，「大」仍然可以毫無疑問推斷為「达」的段借字。

### 故道大，天大，地大，王亦大

據馬王堆乙本、北大簡本、以及景龍碑，此處並無「故」字（帛書甲本「天大」之上殘缺，疑缺「道大」兩個字）。除了傅奕本、范無隱本以及現代校訂文以外，各本皆作「王」，並不作「人亦大」。

宋代范無隱以傅奕《道德經古本篇》為底本，而且其注解又明確指出他當時據傅奕本改作「王亦大」。

傅奕本又以項羽妾本為底本。盡管我們無法完全排除項羽妾本原作「人亦大」的可能性，但其它抄寫年代接近於該文獻的現存簡帛古本畢竟毫無例外作「王亦大」，況且傅奕在項羽妾本的基礎上又按照了其它古書進行校改。《說文解字》言「天大，地大，人亦大」卻未引下文「王處其一」，然而傅奕本「王亦大」作「人亦大」，但下文「王」字未改。這似乎說明傅奕是完全根據《說文》改作「人亦大」。

所有抄寫年代早於《說文解字》的現存簡帛古本統一作「王亦大」，似乎說明即使《說文》的作者許叔重見過作「人亦大」的版本，該版本也不是當時的主流版本。尤其值得關注的是，《說文解字》引用許多古書，而且往往把引文歸於其作者，但「天大，地大，人亦大」之上並無「老子曰」三個字。

<sup>①</sup> 參見《古今漢語字典》，商務印書館辭書研究中心編。北京：商務印書館，2003年，頁611。

<sup>②</sup> 《說文解字》：『逃，亡也』。

<sup>③</sup> 「身」在此處當訓為自身、自我，未必專指與精神對立而言的肉體。《爾雅·釋詁》：『身...我也』。

換言之，范無隱根據傳奕本改作「人亦大」，傳奕似乎根據《說文解字》改作「人亦大」，而《說文解字》壓根儿就沒有明確把此句歸於《道德經》。

在「人亦大」之下，許叔重又接着言『故「大」象「人」形』，反映出他引此文的目的是為了說明為甚麼「大」之字形與「人」相似。「王亦大」這一句難以用來說明為甚麼「大」與「人」兩個字形相似。因此，無論許君是否見過作「王亦大」的版本，他不太可能引用這一句來解釋「大」的字形。鑑於此，可以初步猜測：有可能，當時已經出現被改作「人亦大」的另類《道德經》版本，許叔重因為解釋字形的需要而專門選擇了引用該版本，同時又意識到了「人亦大」未必《道德經》原文，因而沒有把此句明確歸於老子。

案：郭店楚簡、北大西漢簡本、以及《淮南子》所引的古本保留此段經文的原本排序，而且古本原貌毫無疑問作「王」。帛書本與傳世本「道大」被移至「天大」之上，傳奕本與范本「王亦大」又被改作「人亦大」。金代的寇才質本「王亦大」未改，但其下文「人法地」反而被改作「王法地」。這些篡改主要來自後人為了強求「天大，地大，道大，王亦大」與結尾「人法地，地法天，天法道」倒序對應而臆改經文。

此段經文的原貌如何解讀？「王亦大」的關鍵字「王」與「大」都值得深入分析。

首先，要探索古人對於「王」字的理解，因為古人對「王」字的解釋稍微不同於現代的大眾理解。《說文解字》云：『王，天下所歸往也。董仲舒曰：「古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三者，天地人也，而參通之者，王也。」孔子曰：「一貫三為王」。』

如果按《說文》等古書所記載的詮釋去理解「王」的含義，然後根據上文語境訓「大」為「達」之段借字，此段古文之原義就顯而易見。

達，通也。「天大【达】，地大【达】，道大【达】，王亦大【达】」，謂天地及道皆通，則王權亦通达。這就跟董仲舒所言「參通之者，王也」<sup>①</sup>以及孔夫子「一貫三為王」之說極為近似。只不過董仲舒以天、地、人三才為王者所連通的三者，而老聖卻以天、地、道為王者所通达的三者，則發揮了黃老道之見解。

---

<sup>①</sup> 清代學者段玉裁在《說文解字注》中指出『韋昭注國語曰：「參，三也」』。

首句「有狀混成，先天地生」確實意味着大道具有超出天地二元對立之卓越性，但這並不意味着「道大」兩個字應該排在「天大」之上。恰恰相反，只要能辨別出「大」原為「達」之省，就可以看出發掘簡牘與《淮南子》所引的古本排序更符合本段語境。「天大【達】，地大【達】，道大【達】，王亦大【達】」，先言連通天與地，再言超出天地而體悟大道之卓越性，然後從此卓越性體驗返於自身而顯達為王者，則跟上文「逝」<sup>①</sup>、「遠」、「返」對應。若將「道大【達】」移至「天大【達】」之上，則跟上文不諧，說明簡本與《淮南子》保留此段經文的原本順序<sup>②</sup>。

### 域中有四大，而王居其一焉

帛書本「域」通作「國」，北大簡本省作「或」。次鮮本省略「有」字。

景龍碑和敦煌五千文本「而王居其一焉」作「而王處一」，句末無「焉」字。《淮南子·道應訓》引作「而王處其一焉」。傅奕本「焉」作「尊」，乃訛字。范本作「而人居其一焉」。

馬王堆帛書（甲、乙兩本）與北大西漢簡本皆作「而王居一焉」。郭店楚簡在此處亦無「其」字，「居」作「尻」。

案：在所有現存的版本當中，最早作「人居其一焉」的版本乃宋代道教界老莊專家范無隱所撰的《老子道德經古本集註》。范無隱是一位學術性較強的校勘學者，其注釋往往對照各種版本異文並說明以何本為校改依據。不過，在此處范無隱並未有明確指出他據何本改作「人居其一焉」。范氏云：『「人」字，傅奕同古本，河上公本作「王」。觀河上公之意，以為王者人中之尊，固有尊君之義。然按後文「人法地」，則古本文義相貫』。雖然范無隱據傅奕本改作「人亦大」毫無疑問，但現存傅奕本畢竟作「王處其一尊」，《說文解字》又未引此句，故范氏到底根據甚麼版本改作「人居其一焉」恐怕不甚明瞭。盡管范無隱當時還有其它依據的可能性難以徹底排除，但他所寫的校勘注解似乎暗示他只不過是根據傅奕本「人亦大」與下文「人法地」，推出此處當作「人居其一」的結論，純粹是憑這個理論臆改經文。現存先秦及西漢簡帛本皆作「王」，與河上公本和傳世王本一致，古本原貌亦如此。

<sup>①</sup> 古時候「逝」與「遷」通假通用。據《集韻》，遷又可訓為「連」。蓋「逝」字在此處或牽涉到「連通」義。

<sup>②</sup> 實際上，楚簡、漢簡與《淮南子》所引的順序跟後世道教思想也毫無違悖。比如，雖然呂祖《道德經解》經文排序與傳世王本相同，但呂注『王者參贊天地、體道、施化』更加與簡本排序相契，這充分說明此順序並非無理。

如果所謂「四大【達】」是指「天」、「地」、「道」、「王」四者，「王」顯然佔其中之一。如此解讀其文義也並非無理。不過，根據《道德經》的其它篇章，「王居一」在整本經書的語境中似有更深一層的含義。第二十二章所言「聖人執一，以為天下牧」<sup>①</sup>以及第三十九章「侯王得一，以為正」<sup>②</sup>皆把帝王之術與「執一」或「得一」連貫起來，而所謂「一」似指統一性、統一法則（絕不可訓為「其中之一」）。同樣訓「王居一」的「一」為「統一性」或「統一法則」也完全符合上下文義。下文「人法地，地法天，天法道，道法自然」暗示三才與大道皆具有貫穿其中的統一法則，而上文畢竟主張王者通达天地及道，蓋「王居一」之深層涵義跟「聖人執一」與「侯王得一」相近，謂王者掌握連貫四達的統一法則。

### 人法地，地法天，天法道，道法自然。

本章結尾的版本異文不甚多，只不過簡帛文獻出現一些古文異體字。比如北大漢簡「法」作「灋」，楚簡「然」作「狀」，等等。

本章末句「道法自然」尤其廣為人知，似乎已成道教界赫赫有名的座右銘。不過，這一句到底應該如何解讀？有些讀者對此句之原義似乎有所疑惑。

馮友蘭云：『這並不是說，於道之上，還有一個「自然」，為「道」所取法。上文說：「域中有四大」，即「人」、「地」、「天」、「道」，「自然」只是形容「道」生萬物的無目的、無意識的程序。「自然」是一個形容詞，並不是另外一種東西，所以上文只說「四大」，沒有說「五大」。老子的「道法自然」的思想跟目的論的說法鮮明地對立起來。』<sup>③</sup>

「道法自然」確實並不意味着『於道之上，還有一個自然，為道所取法』。「道」已經言至高無上的絕對卓越性。不過，嚴格來講，「自然」在此處並不是一個形容詞，更不能與外語形容詞 *natural* 徹底混淆不分。「道法自然」的意義又跟推翻目的論毫不相干。

<sup>①</sup> 傳世本作「聖人抱一，為天下式」，今據馬王堆帛書與北大簡本改。

<sup>②</sup> 傳世王輔嗣本「以為正」作「以為天下貞」。河上公本和道藏白文版「貞」作「正」。北大簡本亦作「正」，上無「天下」兩個字。帛書甲本作「而以為正」。帛書乙本作「以為天下正」，同道藏白文版。今從北大簡本。

<sup>③</sup> 見陳鼓應《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2012年，頁173。

「自然」之本義不外於「自己的樣子」、「自己的本性」。盡管這一詞在老莊思想中已經開始發展向一種較抽象的哲學性概念，但在許多篇章中，「自然」之反身代詞「自」依然有具体所指的上文。歷代許多注家假設「自然」指「道」而言。雖然此說並非無理，但經文之原義未必如此。

解讀結尾之文義當然也離不開上文之語境。歷代注家也根據上文的意思解讀本章結尾。許多注家似乎以為「道大，天大，地大，王亦大」與「人法地，地法天，天法道」倒序對應，從而假設「人」與「王」相應。唐玄宗御注『人，謂王也』直接反映出這種理解。

把「王」改為「人」的校訂者，也往往提出這個觀點以支撐所進行的修改。比如，范無隱所言『按後文「人法地」，則古本文義相貫』以及陳鼓應所云『「王」字均當改正為「人」，以與下文「人法地」相貫』<sup>①</sup>，都說明他們是假設傳世本「人」與「王」相應，並且以此為主要根據，進一步假設「人亦大」與「人居其一」必定是經文原貌。馮友蘭也宣稱結尾所言「人」、「地」、「天」、「道」就是上文所言的四大。換言之，這就是假設，在本章結尾當中唯有「自然」與上文「道大，天大，地大，王亦大」不存在一對一相應的關係。

不過，上文的原本排序與此處根本不可言倒序對應，因為「道大【达】」原在「地大【达】」之下。況且，雖然「王」當然指人主，但人主之所以能稱王就在於他能通达天地及道，然後返回於自身。這就是本章原旨的關鍵所在。由此可想而知，上文「王」未必單獨與結尾「人」字對應。

案：根據本章語境，可推出「自然」指上文「王」而言。結尾四句「人法地，地法天，天法道，道法自然」亦承上文「大【达】」、「逝」、「遠」、「返」之意，謂人取法於地，地取法於天，天取法於道，而道之法則又不異於王者自身之性質。

### 總結

現代廣為流傳的二十五章校訂文之兩個「王」字被改作「人」，「字之曰道」之上又被添加了一個「強」字，其它方面反而完全根據傳世本。如此修改經文恐怕不僅沒有發揮簡帛文獻的校勘價值，反而進一步脫離古本原貌，甚失其原義。

---

<sup>①</sup> 陳鼓應《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2012年，頁172。

根據以上所詳解的依據與校詁分析，可以將第二十五章初步修改為：

有狀混成，先天地生。肅穆，獨立，不亥【絃】。  
可以為天地母。未知其名，其字曰道。  
吾強為之名曰大【达】。大【达】曰逝，逝曰遠，遠曰返。  
天大【达】，地大【达】，道大【达】，王亦大【达】  
域中有四大【达】，而王居一焉：  
人法地，地法天，天法道，道法自然。

這就是說：有一種超越天地二元對立的混沌未鑿狀態。肅靜、令人敬畏、獨立而無拘無束，其可以被視為天地之母。這樣的絕對卓越性又超出理性思維之範圍，故其究竟本名不可知、不可言，但其表字（方便名稱）就是「道」。老聖勉力而為之，根據其表字「道」之涵義而暫定其本名為「达」。

不過，「道」之究竟本名不可定，「达」亦非定名。故一旦起名則改稱「逝」、「遠」、「返」，皆引申「达」之含義，既起「道」之異名，又牽涉到密契主義所主張的雙重否定與其實踐之修行次第。下文又進一步引申「达」、「逝」、「遠」、「返」之義而言「四达」。

在古書中，「四達」含義與用法頗豐富。「四達」原指通达四方之路程，或泛指四通八達之影響力。《莊子南華經·刻意》曰：『精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地』可舉為「四達」用法的經典例子。與《道德經》第二十五章一樣，「四達」這一概念在《刻意》中還涉及到一種與天地相交的順暢通达。

此外，在許多古書中，「四達」之引申義又牽涉到君權與王術。《道德經》第二十五章同現「四大【达】」與「王」也完全符合此用法。不過，至於「四達」具体指哪四件與王術有關的大事，古籍所記載的說法並不一致。《史記·禮記·樂書》曰：『禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。禮、樂、政、刑，四達而不悖，則王道備矣』。《周禮·地官·遂大夫》曰：『以四達戒其功事而誅、賞、廢、興之』。漢代鄭康成云：『四達者，治民之事。大通者有四：夫家眾寡也、六畜車輦也、稼穡耕耨也、旗鼓兵革也』。

據其它古書所記載，「王」這個指事字形意味着通达天、地、人三才。老聖進一步發揮道家之王權觀，則以天、地、道為王者所通達的三者，然後又提出返回於自身、通达自己之本質。若此，老聖就把「一貫三為王」之說與「四达」關聯起來，

按道家的見解界定「四达」這個概念。換言之，孔夫子曰「一貫三為王」，而老聖似以一貫三為「四达」。「四达」與「王權」兩個概念之間的關聯極為密切，故二說未必有沖突。貫穿三者之中的「一」就是王權之關鍵所在，故老聖言「域中有四大【达】而王居一焉」。

如此按照其原本語境去解讀其涵義，則會發現赫赫有名的道家格言「道法自然」並不是「順其自然」的另一種措詞。雖然本章確實意味着「道」之法則貫穿着天與地，但「道法自然」這一句古文並不是說大道之法則就等同於現代人所稱之為「自然規律」。在原文的語境當中，「道法自然」這一句專指聖君明王而言。從此角度去解讀其原義，則可以從而更深理解黃老思想中之聖王觀以及無為而治之理。

©2018 年, Harrison John Adams (邱里森), Tapestry Institute

版權所有，侵權必究

#### 作者簡介

邱里森，字伯野，法名真如，自號雷庵散人。剎赫塔部落籍，1980 出生於舊金山，自從 2005 年長期住中國。獨立漢學家，綴錦學會董事。

聯系方式：[hja@tapestryinstitute.org](mailto:hja@tapestryinstitute.org)