

重現玄牝之訣：
從第十章校詁做起，
還原貫穿古本《道德經》
的遺失主題

邱里森 著

基本上每一本已流傳一兩千年的經典都存在某些版本異文，但《道德經》在此方面特別引起關注。據傳世王輔嗣本和《河上公章句》，第二十五章原作「王亦大」，而現在廣為流傳的校訂本多據傅奕本和范無隱本改作「人亦大」，跟傳世本以及簡帛文獻迥異。《韓非子》引第二十七章「常善救物，故無棄物」作「常善救物，故物無棄物」，然而根據簡帛文獻可知此處原作「物無棄財【材】」，「常善救物」乃抄寫者誤涉上句「常善救人」^①所導致的衍文。

有些版本異文甚至與同行本文義相反。比如，按莊君平本，第五十章「不遇兕虎」當作「不避兕虎」，然而根據簡帛文獻可知莊本在此處大概保留着古本原貌。根據唐景龍二年的道德經石碑，「牝常以靜勝牡」當作「牡常以靜勝牝」，通過訓詁分析又可推出碑文更接近於此句原貌。

然而，後世注家以及現代讀者未必能把握經文原義，不僅是因為經文本身通過悠久傳寫歷史而發生改變，而是因為文字的用法也發生了許多演變，導致後世讀者與古文原義之間隔了一種語言差異。因此，雖然傳世本的某些文句基本上保留了古本原文，但後世注解早已與經文原義有所脫節。換言之，理解古本《道德經》的原義不僅是一種校勘學的問題，而是一個訓詁學的問題。《道德經》第十章首兩句可舉為例：

載營魄抱一，能無離乎？
專氣致柔，能如嬰兒乎？

這兩句的版本異文並不算太多，而且對其文義不大影響。據某些版本，下句無「如」字。某些版本句末無「乎」字。簡帛文獻「無」作「毋」。馬王堆帛書乙本

^① 古本「常」原作「恆」。

「載」通作「戴」，「魄」作「𣎵」。北大西漢簡本「營」作「熒」，「乎」作「虜」。不過，各本大同小異，這些古文異體字與通假字也不應該給解讀其原義帶來障礙。「𣎵」也就是古文「魄」字而已，「營」與「熒」亦通。

那麼，此兩句如何解讀？

首先，此兩句原來相對成文，況且以「魄」對「氣」，跟其它古籍所記載的先秦用法相同。此說最經典的出處在於《禮記·祭義》：

『子曰：「氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。」』

《禮記》所記載的引文同樣以「氣」對「魄」，跟《道德經》第十章用語完全契合，則反映出春秋時期「氣魄」說。儘管「魂氣」與「体魄」這兩個概念顯然是由先秦「氣魄」說演變出來，但是此「氣魄」說與後世所言「三魂七魄」依然迥異，決不可混淆不分。

不過，後世注家似乎沒有意識到「氣」原為「魄」之對文，誤以為古人言「魄」必言「魂魄」，因而許多注解誤訓「營」為「魂」。現代許多注釋仍然從此說，並且把「魂魄」的意思引申為現代概念中的精神與肉體，又按《管子·內業》『搏氣如神』，訓下句「專」字為「搏」之省。如此訓釋「營魄」、「專氣」恐怕甚失這段經文原義。

訓「營」為「魂」似乎沒有任何明確的先秦依據^①。范無隱注此處則引《內觀經》『動以營身之謂「魂」，靜以鎮形之謂「魄」』，但實際上此兩句以「魂」對「魄」，不足以說明「營」字可訓為「魂」。然而，劉師培和朱謙之等學者根據《黃帝內經·素問》『取血於營』詮釋這一「營」字的意思^②，南懷瑾亦從此說^③。

^①《康熙字典》等訓詁參考雖然稱「營」含有「魂」義，但所提供的經典出處就是《道德經》第十章，訓「營」為「魂」的主要依據也就是《河上公章句》所言『營魄，魂魄也』。儘管部分記載稱「河上公」或「河上丈人」原為戰國時期道人，但廣為人知的河上公傳說是關於他傳道於漢文帝，似乎意味着《河上公章句》問世於西漢。況且，古時候早已有學者懷疑這本注解或為後人託名河上公而撰的。現代學者多認為《河上公章句》成書年代並不早於兩漢時期，還有學者稱此書問世於魏晉，甚至成書於南朝時代。關於河上公的歷史記載以及該注解成書年代，讀者可參見朱大星《敦煌〈老子〉研究》北京：中華書局出版，2007年，頁188-192。

^②關於朱謙之和劉師培的詮釋，讀者可參見朱謙之《老子校釋》北京：中華書局，1984年，頁38、39。

^③在《老子他說》中，南懷瑾說『在《老子》的本章文言中，沒有「營衛」的出現，卻只有「營魄」的標示。因為「營衛」是人體醫學的範疇，「營魄」便是神仙方伎的濫觴』，然後接着言『或者如此，也許不然！』《南懷瑾選集第二卷·老子他說 / 孟子旁通》上海：復旦大學出版社，2008年，頁126、127。（該版本原為簡體中文，引文被轉換為繁體。）

清代著名丹道學者黃元吉^①注此處云：『夫營者，血也』，同樣是按照《素問》的「營衛」說。儘管某些注家訓「營」為「營衛」的「營」，但一般來講他們依然按照「三魂七魄」之說解讀「魄」義。這就是試着把「營衛」與「魂魄」兩個說法結合起來，在某些程度上甚至傾向於借用「營衛」這一說來勉強解讀「營魄」為「魂魄」^②。

據《素問》『取血於營，取氣於衛』可知，中醫理論體系所言「營衛」與「氣血」之間有着直接關聯。進一步假設「營衛」與「氣魄」亦有某程度的關係並非無理。不過，盡管所謂「魂氣」、「魄氣」等說法由「氣魄」說演變而成，但具體所指非一。

先秦時期所言「氣魄」具體指甚麼？鄭康成^③注《禮記·祭義》云：

『「氣」謂噓吸出入者也。耳目之聰明為「魄」。』

根據此注釋，可知「氣魄」說以視覺與聽覺為「魄」。然而後世所流行的「三魂七魄」說以「尸狗」、「伏矢」、「雀陰」、「吞賊」、「非毒」、「除穢」和「臭肺」等『身中之濁鬼』為七魄^④，則與鄭康成所言「耳目之聰明為魄」說法迥別。先秦「氣魄」說之所謂「氣」又不同於中醫養生以及氣功等理論體系所言「精氣」、「元氣」等概念，而是指一般意義上的呼吸、氣息之出入。顯而易見，儘管「營衛」、「氣魄」、「魂魄」等等說法之間並非毫無關係，但各說亦有所差異，必須分清楚。在此處，下句「氣」字與「魄」對舉，注家並不需要另外找出一個與「魄」相配的「魂」字，更不要把「營衛」與「魂魄」兩種說法徹底混為一談。

如果這個「營」字既不可訓為「魂」，又不指《黃帝內經》所言「營衛」的「營」，那麼，這個字到底應該如何解釋？

案：猶如此兩句以「魄」與「氣」相對成文，同樣「營」的意思與下文「專」字對應。類似用法在先秦及兩漢古籍裡還算常見：

^① 卽黃裳，字元吉。

^② 比如，雖然南懷瑾訓「營」為「營衛」的「營」，但其詮釋依然論「魂魄」這一概念，甚至以『魂魄精神一擔裝』為這段注釋的標題。見《南懷瑾選集第二卷·老子他說 / 孟子旁通》上海：復旦大學出版社，2008年，頁126、127。

^③ 崑東漢經學大師鄭玄，字康成。

^④ 《雲笈七籤·制七魄法》

《莊子南華經·人間世》：『而目將熒之。』

郭象注：『使人眼眩也。』

《漢書·劉向傳》：『所以營惑耳目，感移心意。』

《淮南子·原道訓》：『不足以營其精神，亂其氣志。』

高誘注：『營，惑也。』

《孫臏兵法·威王門》：『營而離之，我并卒而擊之。』

據段玉裁《說文解字注》，這種用法就是借「營」（或「熒」）為「營」：

《說文解字》：『營，惑也』，段玉裁注：『各本誤刪「營」，今依《廣韻》補。《淮南鴻烈》、《漢書》皆假「營」為「營」。高誘注每云：「營，惑也」，不誤。小顏多拘牽「營」字本義，訓為回繞，非也。「營」行而「營」廢。』

「營」本字含「營地」、「營造」、「衛護」等義，故《黃帝內經》「營」與「衛」相配，范無隱所引《太上老君內觀經》文句又以「營」與「鎮」對文。同時，「營」字普遍通作「營」或「熒」，因而「營」另外還有眩惑、迷糊等意思。據《孫臏兵法》『營而離之，我并卒而擊之』可知，「營」又可引申為「使混亂」、「打亂」，則與「衛護」義反。可見這一個「營」字不同用法當中頗容易產生嚴重歧異。因此，訓釋該字必須緊密關注其語境而嚴謹判斷其用法：

一、據鄭康成所云『耳目之聰明為「魄」』，可推出「營」與「魄」同現已足以暗示此「營」字意味着視覺與聽覺的模糊。

二、下句「專氣致柔」與《孟子》所言『專心致志』句法極為相近，可想而知兩句用語亦相同。蓋此「專」字依然指注意力的集中，並非「搏」之省。「營」與「專」對立而言，故在此處「營」的引申義又牽涉到注意力之渙散。

上句首字「載」乃虛詞而已。《道德真經傳》^①：『「載」，猶「夫」也，發語之端也』。「一」在某些古文語境中可直接訓為「專一」、「專心」^②，蓋「抱一」猶言「保持專一」。

^① 陸希聲（字鴻磬）撰，明道藏所收。

^② 如《荀子》所言『用心一也』。見《古今漢語字典》北京：商務印書館，2003年，頁743。

若此解讀第十章首兩句，則可以意譯之為：

讓耳目的外向注意力渙散，使精神保持專一，能未有分散嗎？
專注於氣息之出入，讓呼吸鬆散，能如同初生嬰兒一般嗎？

即使讀者不是在山洞裡閉關的全職修行人，只要對「打坐」有着基礎經驗或理解，則能看出此兩句原為靜修的入門要訣。

雖然通行本《道德經》基本上保留了此兩句原貌，但後人所熟悉的「魂魄」並不同於先秦「氣魄」說，因而後世注解未能解讀其原義。這個例子也能說明後世讀者閱讀先秦古籍所面對的障礙不可低估：如果基本上保留着原貌的文句如此難以正確解讀，何況有訛字、衍文、以及各種抄寫失誤的經文？

一旦通過訓詁分析確認《道德經》第十章的首兩句原來相對成文，則可以進一步推測下四句同樣應該由對句構成。不過，與首兩句不同，此四句存在許多版本異文，通行本未必保留其原貌。根據宋徽宗御解本^①，「專氣致柔，能如嬰兒乎」的下文是：

滌除玄覽，能無疵乎？
愛民治國，能無為乎？
天門開闔，能為雌乎？
明白四達，能無知乎？

馬王堆乙本「覽」作「監」，可訓為古文「鑑」字^②，而北大西漢簡本正作「鑑」。傳世本「覽」亦即「鑿」之段借字。

傳世王輔嗣本「愛民治國」作「愛國治民」。古本《河上公章句》「治國」原作「活國」^③，但宋刊河上公本與明道藏河上公本已改作「治國」。馬王堆帛書乙本作「栝國」，與河上公古本相似。北大漢簡本作「活國」，帛書甲本有殘缺。《南史·王珍國傳》『高帝手敕云「卿愛人活國，甚副吾意」』或許引本章經文。

^① 即明代道藏所收的《宋徽宗御解道德真經》。唐玄宗御注本和宋徽宗御解本在此處接近於當代所流行的校訂本。傳世王本、道藏白文版、以及河上公章句等版本在此處皆有異文。

^② 見張玉春、金國泰《老子注譯》南京：鳳凰出版社，2011年，頁22。

^③ 可參見朱謙之《老子校釋》北京：中華書局，1984年，頁40。

敦煌想爾本「天門」作「天地」，似有誤。傳世王本、唐玄宗御注本、景龍碑、次解本、敦煌五千文本、宋刊河上公本、宋徽宗御解本、范無隱本，以及馬王堆乙本與北大簡本皆作「天門」，與通行本一致。帛書甲本在此處有殘缺。

馬王堆乙本「開闔」作「啓闔」，北大簡本作「啓閉」，帛書甲本有殘缺。可知古本原作「啓」。後世版本避漢景帝諱，改「啓」作「開」。

傳世河上公本、張太玄本、以及明太祖御注本「為雌」作「無雌」，似有誤。傳世王本、唐玄宗御注本、想爾本、景龍碑、次解本、敦煌五千文本、宋徽宗御解本、范無隱本、以及馬王堆乙本與北大簡本皆作「為雌」。據《河上公章句》注文『當如雌牝』，可知其經文原作「為雌」，與簡帛古本和傳世王本一致。抄寫者涉上下文「無疵」和「無知」或「無為」，把「為雌」誤改作「無雌」。

特別受校勘學者關注的是，不同版本之間也存在排序差異。

據傳世王本，「愛國治民」一句之末尾作「能無知乎」，「明白四達」句尾作「能無為乎」。敦煌想爾本、次解本、五千文本、以及傅奕本與范無隱本排序亦如此，也就是說「愛民治國」一句的末尾皆作「知」或「知乎」，「明白四達」句尾皆作「為」或「為乎」。

景龍碑作「愛人治國，能无為」與「明白四達，能无知」。明道藏所收的《道德真經》白文版、唐玄宗御注本、宋徽宗御解本、明太祖御注本、以及張太玄本排序亦然，也就是說「愛民治國」一句之末尾皆作「為」或「為乎」，「明白四達」之句尾皆作「知」或「知乎」。明道藏所收的河上公本《道德真經注》亦如此，跟宋刊河上公本有所差異。

《淮南子·道應訓》引作『明白四達，能無以知乎』，但未引「愛民治國」句。據宋刊河上公本，此兩句末尾都作「能無知」，似有抄寫之誤。據馬王堆乙本，兩句末尾也統一作「能毋以知乎」。北大簡本亦然，唯「知乎」通作「智孳」。這似乎暗示本章經文早在兩漢時期已有抄寫失誤所致的問題。

俞樾先生稱『「愛民治國能無為」即孔子無為而治之旨』，則提倡本段從景龍碑之排序，現代所流行的校訂本多從此說^①。不過，從第六十五章「以不知知邦」可見，老聖主張以不知治國^②，故此處作「愛民治國，能無以知乎」亦可通。此外，「四達」這一詞在古文中往往牽涉到治國之事。況且，「為」和「知」在某些語境中皆可訓為「治」，猶如古文「為國」、「知國」等語皆言「治國」。故「明白四達，能無以為乎」同樣可以理解為「無為而治之旨」。不過，「明白」與「無以知」對立而言，故此句作「明白四達，能無以知乎」似尤佳。

「愛民治國」與「明白四達」兩句末尾似被混淆了或互換了也不是此段經文唯一排序方面的問題。根據想爾本、次解本、以及敦煌五千文這一版本體系^③，此段經文之排序與通行本更不同。敦煌五千文本作：

滌除玄覽能無疵
愛民治國而無知
明白四達而無為
天門開闔而為雌

這似乎反映出該版本體系的校訂者認為「愛民治國而無知」當與「明白四達而無為」相對為文，因而互換了此段經文之末兩句。此判斷並非無理。「四達」確實與「治國」（或「活國」）對應，句末「無為」與「無知」亦然。

那麼，畢竟本章首兩句原為對文，「愛民活國」與「明白四達」亦相對成文，可以從而進一步推測「滌除玄鑑」與「天門啓闔」兩句當為對文。

根據經典用語，「玄」與「天」兩個字之間存在密切關聯，甚至於古文往往以「玄」為「天」之代稱。古書中的例子舉不勝舉，但最經典的例子或為《黃帝內經·素問》『其在天為玄』以及《周易·坤卦·文言》『夫玄黃者，天地之雜也。天玄而地黃』。

^① 可見朱謙之《老子校釋》北京：中華書局，1984年，頁40；陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁111、112；張玉春、金國泰《老子注譯》南京：鳳凰出版社，2011年，頁22。

^② 據馬王堆乙本，傳世本第六十五章「不以智治國，國之福」作「以不知=國=之德也」。帛書甲本作「以不知=邦」，「邦」之下稍微有殘缺，句末亦作「德也」。「知」字古有「治理」義。《康熙字典》：『知...又猶主也。《易·繫辭》：「乾知大始」。《左傳·襄二十六年》：「公孫揮曰：子產其將知政矣。』。故「知國」亦即「治國」，後世版本直接改用「治」字。「以不知」被改作「不以智」則與古本文義有所差異，當據帛書本恢復此句原貌。

^③ 這三種版本之間雖然有所差異，但其相似之處頗多，故本文把想爾本、次解本、和五千文本歸於同一個版本體系。

不但如此，「鑑」與「門」兩個字亦相關，因為古人往往把鏡子視為一種通往靈異現象的窗戶或門口。巫覡會把鏡子當作一種法器，或通過凝視鏡子而看到異象，或用鏡子與神靈交流。《抱朴子·內篇》記載如何用鏡子召神：『用明鏡九寸以上，自照有所思存，七日七夕則見神仙』。現代巫師亦用鏡子施展法術。美國民間尤其在哈嘍畏節期^①流行類似巫術，據說可以使鬼神出現於鏡子裡，甚至從鏡面冒出來。可見，鏡子被看作是一種神祕窗戶或門口，並非中國獨有的現象，而是古今中外共有的意象。這種主題又出現於某些童話故事和文學作品裡，近代最經典的例子或為小說《穿越鏡子》^②裡的主角愛麗絲穿越一面鏡子而進入一個奇怪世界。根據鏡子和門窗這兩種意象之間的密切關聯，以及「玄」與「天」此兩字在傳統用法中的關係，可以推斷「玄鑑」與下文「天門」的確對應。

那麼，此兩句之原義如何解讀？何謂「玄鑑」與「天門」？

蔣錫昌從奚侗訓「玄覽」為「妄見」，但其詮釋與奚先生稍微有差異。蔣先生云：『常人於閉目靜坐後，腦中即現種種日常聲色之觀象...應使此種觀象完全驅之腦中之外，務令吾心海闊天空，不着一物，然後運氣乃能一無阻礙。』^③雖然上文「營魄」未必意味着完全閉目，但蔣先生之說大概把握到此句之核心宗旨。

不過，至於「天門」如何解讀，其說法並不一。

河上公章句曰：『天門，謂北極紫微宮。開闔，謂終始五際也。治身，天門謂鼻孔』。吳澄亦云：『天門開闔，謂鼻息呼吸，有出有入』。王輔嗣注：『天門，天下之所由從也。開闔，治亂之際也』。唐玄宗似從王說，云：『天門，曆數所從出。開闔，謂治亂』。林希逸云：『天門，即天地間，自然之理也』。然而，危大有引倪思云：『天門者，乾也，《易》謂之戶』。范無隱云：『天門者，以吾之心神出入而言也』，又引成玄英曰：『天門者，心也』。呂祖《道德經解》釋「天門」為『元神所栖』。南懷瑾稱「天門」指『百會穴之處』^④。

^① 英文 *Halloween* 的音譯。現代流行把哈嘍畏譯作「萬聖節」，但此譯法並不正確。在美國，哈嘍畏節和萬聖節是兩個不同節日，決不可混淆。

^② 原名 *Through The Looking Glass*，劉易斯·卡羅爾(Lewis Carroll)著。本文將英文書名直接譯成中文，與《穿越鏡子》譯本所用的中文書名未必一致。

^③ 蔣錫昌《老子校詁》商務印書館，1937年，頁142。（本文據成都古籍書店所再版。）

^④ 南懷瑾《南懷瑾選集第二卷·老子他說 / 孟子旁通》上海：復旦大學出版社，2008年，頁132。（該版本原為簡體中文，引文被轉換為繁體。）

高亨釋「天門」為「耳」、「目」、「口」、「鼻」之門。陳鼓應釋「天門」為『感官』^①，傅佩榮同樣譯「天門」為『天賦的感官』^②。現在許多其它注解亦從此說，釋「天門」為耳目、感官。

雖然這些解釋之間依然存在相似之說，但總而言之眾說紛紜，包括北極紫微宮、治亂之所從出、鼻孔、自然之理、乾卦、百會穴、心靈、感官等種種不同說法。

其實，此兩句與古本《道德經》的另外幾篇章節之間存在極為相關的內容。根據帛書和楚簡可知，第十五章的原貌與後世版本迥異，卻與第十章「滌除玄鑑」和「天門啓闔」存在明顯關聯。不但如此，又可推出古本第二十八章的原貌同樣與第十章和第十五章內容之間有着極為密切的關係。換言之，通過校勘與訓詁分析可以推出古本《道德經》第十、第十五、及第二十八章原來有一個共同主題貫穿其中。此早已被遺失的主題似乎承接第六章的「玄牝」意象，並引申之為修行竅訣。鑑於此，本文將此內容暫名為「玄牝之訣主題」，或簡稱之為「玄牝之訣」、「玄牝主題」。

在這些相關章節之中，第十五章「孰能濁以靜之徐清」與「孰能安以久動之徐生」兩句尤其需要緊密關注，通過恢復其原貌與原義則可以進一步理解「玄鑑」與「天門」的涵義。

重現第十五章之玄牝主題

據張太玄本（即《道德真經章句訓頌》經文版本），第十五章為：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識
夫惟不可識，故強為之容：
豫兮，若冬涉川。猶兮，若畏四鄰。
儼兮，若客。渙兮，若冰將釋。
敦兮，其若朴。曠兮，其若谷。渾兮，其若濁。
孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？
保此道者不欲盈。夫惟不盈，故能弊不新成。

^① 陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁111。

^② 傅佩榮《傅佩榮譯解老子》北京：東方出版社，2012年，頁23。

這一章的版本異文也不少。比如，據傅奕本，首句作「古之善為道者」，馬王堆乙本「士」亦作「道」（帛書甲本缺字）。不過，郭店楚簡和北大簡本皆作「士」，與通行本一致。據簡帛文獻，又可知「玄通」原作「玄達」。漢簡本和馬王堆乙本「儼」作「嚴」。傳世王本「客」誤作「容」，但現代校訂本或改之作「客」。

據傳世王本和《河上公章句》等版本，「冰」下有「之」字。次解本「渙兮若冰將釋」作「若冰將洿」。馬王堆甲乙兩本作「渙呵其若凌澤」。北大簡本作「渙虐其如冰之澤」。郭店楚簡「其若凌澤」作「其奴憚」，「冰之將」、「凌」等衍文皆未有，與上句文律一致。「奴」通「如」，「澤」和「憚」皆通「釋」。雖然「釋」字古時候可以訓為「融」，但此句原貌未言冰凌，故此「釋」字未必訓為冰凌之融化。根據其對文「嚴兮其若客」，「釋」字在本段語境中可訓為「釋放」。

郭店楚簡「渙」作「覲」，其義未詳，或為楚文「渙」字。敦煌五千文本 P.2255「渙」作「散」。「渙」、「散」二字義近，但在此處作「散」義長。《韻會》訓「嚴」為「戒」，又曰：『不自檢束為「散」』，可見「嚴」與「散」正對立而言。「嚴兮其若客」謂其嚴謹自律，猶如在外地作客而約束自己行為。「散兮其若釋」謂其鬆散自如，猶如剛從壓迫或拘留中被釋放出來。蓋此兩句相對為文，猶如上文「豫兮」、「猶兮」二句。

宋刊河上公本「敦兮其若朴，曠兮其若谷，渾兮其若濁」三句與張太玄本一致。傳世王輔嗣本「朴」作「樸」，「渾」作「混」，除此外與河上公本均同。次解本作「混若樸，曠若谷，沌若濁」。敦煌五千文本「沌」字作「盹」，敦煌想爾本作「盹」，除此外這三句跟次解本同。荊州碑作「混若樸，曠若谷，混若濁」^①。

帛書和漢簡本之排序不同於傳世王本和河上公等版本的順序。馬王堆乙本作「沌呵其若樸，渚呵其若濁，澁呵其若浴」。帛書甲本有部分殘缺，但仍能看出此三句順序跟乙本相同。北大簡本作「沌虐，其如樸。沌虐，其如濁。廣虐，其如浴」。景龍碑作「敦若樸，混若濁，曠若谷」，則與帛書和漢簡本順序一致。

「混」、「渾」二字通用。「混兮」，猶言渾然未分，則與「樸」義相合。「沌兮」言水勢之洶湧，跟「濁」義相貫^②。「混」、「沌」兩個字往往相配，其意思亦有許多相近之處。從簡帛文獻可看出，此兩字頗容易混淆，甚至簡帛「混」字似

^① 可參見朱謙之《老子校釋》北京：中華書局，1984年，頁61。

^② 《康熙字典》：『《廣韻》、《集韻》：「𣪠徒渾切，音「屯」，水勢也」《枚乘·七發》：「沌沌混混，狀如奔馬」，註：「波相隨貌」』。

有另从「屯」的異體。因此，荊州碑重出「混」字。通行本「混」與「沌」被互換了，「沌」又被改作「敦」。雖然「沌」、「敦」兩字亦通段，但該字原屬下句，當作「沌」。

「沌兮其若濁」以洶湧翻騰的濁流作比喻，則暗示一條溢滿的澗流。「曠」有「空」義，故「曠兮其若谷」與「沌兮其若濁」是對立的意象，似可作為對句。不過，「沌」與「曠」相對成文還不如「混」與「沌」相配，故「混兮其若樸」亦可作為「沌兮其若濁」對文。顯然，此三句之間必有一句衍文。楚簡果然未有「曠兮其若谷」這一句，說明此句原為後人所造。可見，這一段（自「豫兮」至「其若濁」）原來以六句構成，並且以每兩句相對成文，與第十章原貌相似。

傳世王本、宋刊河上公本、以及明道藏所收白文版《道德真經》「孰能濁以靜之徐清，孰能安以久動之徐生」，與張太玄本一致。林志堅本「靜之」上亦有「久」字^①。范無隱本「靜」作「靖」，兩句「徐」上各有「而」字，餘外同河上公本。范氏云：『「而」字，王弼同古本』，蓋范無隱當時所見的王輔嗣本亦如此。傅奕本「靖」上有「澗」字，除此外兩句同范本。

陸鴻磬本、吳澄本以及北大簡本皆作「孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生」，「動之」上並無「久」字。

次解本、想爾本、以及五千文本皆作「濁以靜之徐清，安以動之徐生」，兩句首並無「孰能」兩個字。景龍碑上句首作「孰能」，下句卻無此兩字。

馬王堆乙本作「濁而靜之徐清，女以重之徐生」，兩句皆無「孰能」兩個字。帛書甲本「靜」字通作「情」，「徐」字省作「余」，餘外同乙本。

若將郭店楚簡之古文直接轉化為楷書，此處作「筮能澗以束者廼舍棗 ▪ 筮能厶以達者廼舍生」^②。

「筮」乃「管」之異體，在此處讀若「訖」即古文「孰」字。「澗」乃楚文「濁」字。「束」當為「兪」即古文「爭」字，在此處讀若「靜」。「者」似借為

^① 林志堅《道德真經註》，明道藏所收。

^② 楚簡「束」字寫法與「束」極為相似，故該字另外被轉化成「束」。「厶」又被轉化作「庀」。可參見陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁432。

「諸」；古時候「諸」可作「之」用，或為「之」、「乎」二字之合音^①。「灑」乃楚文「將」字，「舍」當讀若「徐」。「灑」為「清」之別構，句末方形乃標點符號。可見「筮能灑以束者灑舍灑」與傳世本大同小異。「者」【諸】用法與「之」近似，或為「之乎」合音，該字之下還有楚文「將」字。除此外與傳世王本和河上公本均同。

不過，下一句與傳世本並不同。據古文專家劉信芳之說，楚簡「𠄎」乃「牝」之楚文或段借字^②。帛書本「女」字亦即「牝」之異文，並非「安」之省。古文「女」字作「𠄎」^③，蓋「女」和「牝」不僅意思相近，該兩字之古文各有另从「厂」的異體^④。帛書本直接換作「女」似乎反映「女」和「牝」在某些語境中可以通用。不過，在此處作「牝」義長。古時候「牝」可以訓為「谷」之代稱，或者此兩字可以相對成文。後人也就是根據「牝」字臆造上文「灑呵其若浴（谷）」，故這一句衍文也足以確證「女」或「𠄎」當作「牝」。

「注」當為「至」即楚文「重」字^⑤；帛書本在此處作「重」並不誤，當讀之如字。此「重」字與上句「靜」相對為文，則與第二十六章首兩句「重為輕根，靜為趨君」用法一致。^⑥

若此訓釋，可以將此段楚文轉化為現代文字：

孰能濁以靜諸【之乎】？將徐清。
孰能牝以重諸【之乎】？將徐生。

後人理所當然以為「靜」應該以「動」為對文，沒有意識到老聖實際上以「重」與「靜」對應，因而誤訓「重」為「動」之省^⑦。古文「牝」字被轉換作「女」，然

^① 可參見《古今漢語字典》北京：商務印書館，2003年，頁841。

^② 劉信芳先生又訓「注」為「僮」。訓「注」為「僮」可供參考，但本文不從此說。讀者可參見劉信芳《荊門郭店竹簡老子解詁》台北：藝文印書館，1999年，第12頁。

^③ 可參見《康熙字典·厂部》。

^④ 另外，郭店楚簡「牝牡之合」作「牝戊之合」；楚簡借「戊」為「牝」說明楚文「牝」字亦有另从「厂」的別構。

^⑤ 關於楚文「至」字，讀者可參考白於藍所編著的《簡牘帛書通假字字典》福州：福建人民出版社，2008年，頁74。

^⑥ 沈善增先生亦指出『本句中「重」與「靜」對舉，正與《老子》用語習慣相合』。可參見：沈善增《還吾老子》上海：上海人民出版社，2004年，頁268。（引文原為簡體中文。）

^⑦ 古文「動」字作「𠄎」，帛書乙本又借「踵」為「動」，故郭店楚簡「注」字被訓為「動」並非毫無道理。不過，在此處作「牝以重之」義長，並且與其它章節的用語更加契合。楚文「重」字當作「至」，蓋郭店簡作「注」或許意味着先秦時期已有人根據對句「靜」字而改作「注」。

後「女」又被改作「安」。「牝以重之」被改作「安以動之」以後，則與上文「曠兮其若谷」並不對應。不過，「濁以靜之」依然承上文「其若濁」，而「曠兮其若谷」被插到此兩句之間。因此，後人將「沌兮其若濁」這一句移至「其若谷」之下，於是「曠兮其若谷」此句衍文被插到「混兮」、「沌兮」兩句對文之間。帛書本、漢簡本、以及景龍碑所保留的早期順序如此被改為傳世王本和河上公等版本的排序。

那麼，「孰能牝以重之」到底應該如何解讀？

此兩句原以「靜」與「重」相對成文，與第二十六章首兩句用法相同，可以從而假設「重」在此處亦可訓為「莊重」。不過，古人用「重」來形容一位女性不僅泛指一般意義上的莊重，還有具體所指：

《淮南子·汜論訓》：『古者：人醇，工麗，商朴，女重。』

高誘注：『女重，貞正無邪。』

這就是說，古人用「重」（莊重）形容一位女性往往意味着她對男人忠貞、專一。「牝以重之」與「濁以靜之」句型及語法一致，可知「牝以重之」意味着使女性遵守忠貞。在此語境中，「清」與「生」對舉則暗示父系血脈的純正傳代。「徐」字既可訓為「緩慢」，又可訓為「穩」。後世注解往往訓這兩個「徐」字為緩慢。不過，按照其原本語境，「徐」當訓為「穩」，其具體用法又牽連到沉澱。故「將徐清」意味着濁水沉澱而澄清；「將徐生」又承沉澱的寓意而引申之為沉穩、專一^①。

根據此解讀，可以將此段古文的字面意思初步譯作：

誰能讓濁流安靜下來？
它將會沉澱而澄清。
誰能讓牝者莊重起來？
她將會專一而生子。

^① 現代人亦用「沉澱」言靜下來而變得更沉穩、穩定、成熟，甚至英文“settle down”（靜下來、沉澱）有類似用法，猶如“settle down and get married”（沉澱而結婚）、“settle down and start a family”（沉澱而成家）等說法。儘管具體用法或許有所差異，但也由此可見類似說法實為古今中外之共用隱喻。

自不待言，這段原為一種隱喻，故探索其涵義不可拘牽於字面意思上。本章的主題畢竟為「古之善為道者」，可知「濁以靜之，將徐清」並不是專門講如何淨化飲用水。同樣，其對文的真正意義並不在於如何讓婦女扮好賢妻或母親角色。

盡管此語是一種隱喻，但也許其字面意思依然會讓不少讀者感到意外。廣為人知，《道德經》多處發揮「萬物之母」和「天地母」等母性意象，但「牝以重之」一語看似與《道德經》其它章節的女性意象迥別。不過，通過校勘與訓詁分析則會發現實際上第十五章並非古本《道德經》唯一發揮類似隱喻之處。

發現第二十八章與第十章之玄牝主題

上文已提到，古本《道德經》的第十五章與第二十八章之間存在極為相關的內容，只不過此兩篇經文早已被篡改，於是貫穿其中的玄牝主題被遺忘了。傳世本第二十八章版本異文並不多。通行本作：

知其雄，守其雌，為天下谿。
為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。

知其白，守其黑，為天下式。
為天下式，常德不忒，復歸於無極。

知其榮，守其辱，為天下谷。
為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

樸散則為器，聖人用之則為官長。
故大制不割。

「嬰」或作「櫻」，宋刊河上公本作「𦍋」。 「樸」或作「朴」。景龍碑和次解本「谿」作「蹊」，想爾本和敦煌五千文本省作「奚」^①。傳世王本、河上公本、唐

^① 朱謙之在此處從景龍碑，並且稱「奚」當讀若本字（朱謙之《老子校釋》北京：中華書局，1984年，頁112）。傅佩榮亦讀「谿」若「奚」，並且譯之為『僕役』（傅佩榮《傅佩榮譯解老子》北京：東方出版社，2012年，頁61）。雖然陳鼓應校訂文未從景龍碑或次解本作「蹊」，但他依然宣稱「溪」借為「奚」並譯作『蹊徑』（陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁183）。

御注本^①、道藏白文本、吳澄本、以及范無隱本皆作「谿」。明道藏所收吳澄本第一段和第二段被互換了，也就是說「知其白，守其黑」至「復歸無極」一整段排在「知其雄」之上。

據景龍碑，「為天下蹊」與「為天下谷」兩句各重複，但「為天下式」並未重複。敦煌五千文本「為天下谷」句重複，但「為天下奚」與「為天下式」未重複。次解本「為天下」三句皆不重複。

然而，帛書本不僅「為天下」三句皆重複，三段「恆德」句亦重複。另外，簡帛本在此處也有一些異文，比如帛書甲本「樸」作「櫪」，「忒」通作「賁」，乙本作「賁」。而且帛書甲本「恆德不離」作「恆德不雞」，乙本「為天下谿」作「為天下鷄」。自不待言，「雞」和「鷄」純粹屬抄寫失誤所致的訛字。抄寫者把「離」與「谿」混成一個「雞」字，然後「鷄」乃「雞」之異體。

尤其值得關注的是，早在清代就有學者指出此三段似被添加不少衍文。易順鼎曰：

『此章有後人竄入之語，非盡老子原文。《莊子·天下篇》引老聃曰：「知其雄，守其雌，為天下谿。知其白，守其辱，為天下谷。」此老子原文也。蓋本以「雌」對「雄」，以「辱」對「白」。「辱」有黑義，《儀禮》注：「以白造緇曰辱。」此古義之可證者。後人不知「辱」與「白」對，以為必「黑」始可對「白」，必「榮」始可對「辱」，如是，加「守其黑」一句於「知其白」之下，加「知其榮」一句於「守其辱」之上；又加「為天下式，為天下式，常德不忒，復歸於無極」四句，以叶「黑」韻，而竄改之迹顯然矣。』

馬叙倫、高亨、和張松如等學者皆從此說，並且進一步論證之。陳鼓應和傅佩榮又據此說以校訂經文。^②

帛書本已有此段衍文，但其排序不同於通行本。據帛書本，第二段作「知其白，守其辱，為天下谿。為天下谿，恆德乃足。恆德乃足，復歸於樸」，然後第三段作

^① 明道藏所收《唐玄宗御註道德真經》上句作「為天下谿」，但下句誤作「為天下谿」。按《唐玄宗御製道德真經疏》，上下文統一作「為天下谿」。

^② 可參見《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁183-186。《傅佩榮譯解老子》北京：東方出版社，2012年，頁60、61。

「知其白，守其黑」，也就是說帛書本「知其白」句重出。蓋後人在第二段「復歸於樸」之下造了一整段衍文。後來「知其白，守其辱」被改作「知其榮，守其辱」，而且第二段和第三段被互換了。從帛書本則可以看出本章篡改過程與第十五章之篡改有極為相似之處。「樸散則為器」直接承上文「復歸於樸」，所以此兩句之間的衍文被移至第二段之上。這就類似於「曠兮其若谷」這一句先出現於「其若濁」與「濁以靜之」之間，然後被移至「沌兮其若濁」之上。若此比較不同章節的篡改過程，則可以進一步確證「知其白，守其黑」至「復歸於無極」這一段實為後人所造，如同第十五章「曠兮其若谷」一樣。

然而，「谿」和「谷」義近，但「為天下式」等衍文被插進「為天下谿」和「為天下谷」兩段之間，故吳澄本「知其白，守其黑，為天下式」等文句又被移至第二十八章之開端。

若此，可以按照以上依據，將第二十八章自「知其雄」至「復歸於樸」三段內容刪改為：

知其雄，守其雌，為天下谿
為天下谿，恆德不離，復歸嬰兒^①。

知其白，守其辱，為天下谷
為天下谷，恆德乃足，復歸於樸。

一旦推出第二十八章之原貌，則可以看出第二十八章與第十五章之間原來存在極為相似內容。「牝以重之，將徐生」之字面意思牽涉到為了確保男性身分（保證父子血緣關係）而要求女性忠貞，而這跟「知其雄，守其雌」完全契合。「辱」古有「污」義^②，與「濁」相近；「白」猶言清白或潔白。故「知其白，守其辱」又跟「濁以靜之，將徐清」對應。

由於「牝」字可以直接當作「谷」之代稱，故第十五章以「濁」與「牝」相對成文已足以暗示「谷」義。然而，第二十八章直接言「谿」與「谷」，況且為了押韻把「牝」換作「雌」（其古音與「谿」成韻）。

^① 馬王堆帛書甲本作「復歸嬰兒」，無「於」字。雖然作「復歸於嬰兒」語法更完整，但此兩段原為頗有節奏感的詩歌體，並以三字或四字為句。帛書甲本在此處更合上下文律，故疑此句原貌未有「於」字。

^② 《康熙字典》：『辱... 又汙也。《左傳·襄三十年》：「使吾子辱在塗泥久矣。」』「汙」乃「污」之異體。

第十五章和第二十八章所發揮的谿谷意象似乎承第六章所言「谷」與「牝」。同樣，第十章「玄鑑」與「為雌」分別承接第六章「玄」、「牝」意象。

「玄鑑」與「明鑑」對立而言，意味着一面反映不清澈、有污點的鏡子。故此「玄」字之引申義與「濁」和「辱」相近。蓋「滌除玄鑑，能無疵乎」跟「濁以靜之，將徐清」以及「知其白，守其辱」對應。「天」暗示乾卦亦即純陽，屬男性意象。故「天門啓闔，能為雌乎」又跟「知其雄，守其雌」以及「牝以重之，將徐生」對應。

由於第十章、第十五章、以及二十八章之間存在如此相關的內容，互相對照這三篇章節的玄牝之訣內容有益於解讀其原義。楚簡「牝以重之，將徐生」尤其供珍貴訓詁參考，根據此語可以確知「守其雌」以及「能為雌」之原義。

「守」可以訓為「循守」、「守持」、「遵守」，又可釋為「看守」、「守護」。「為」可訓為係動詞「做為」、「當作」，但古時候還有「掌管」^①、「護」、「治」等意思^②。因此，「守其雌」和「能為雌」存在歧義，必須根據《道德經》語境詮釋其文義。由於原本語境被篡改，後世注解與經文原義也有所脫節。

《河上公章句》釋「為雌」的意思為『當如雌牝』，也就是把「為」字訓為係動詞。《想爾注》云：『男當法地似女』，又注「守其雌」云『欲令雄如雌』，也就是主張效法女性特質。《唐玄宗御註道德真經》釋「能為雌」為『能守雌靜』。同樣，杜道堅注此處云『雌則靜矣』。陳鼓應將「為雌」直接譯作『守靜』^③。歷代以及現代大多數注解大概如此，但這種詮釋與經文原義恐怕有所脫節。儘管《道德經》確實主張「靜」，但古本原貌並未有用「牝」或「雌」喻「靜」。

除了後世注解中的「能為雌」和「守其雌」以外，《道德經》唯一似乎主張遵守所謂「雌靜」的內容在第六十一章。不過，通行本第六十一章所言「牝常以靜勝牡，以靜為下」未必保留經文原貌。據景龍碑，「牝常以靜勝牡」當作「牡常以靜勝牝」。根據其語境以及訓詁分析，可以推出碑本大概保留着此句原貌（只不過碑本避「恆」諱，改作「常」）。由於第十五章玄牝之訣內容亦被篡改，後人理所當然根據第六十一章，解讀「能為雌」和「守其雌」為遵守雌靜。不過，古本原貌並未

^① 《古今漢語字典》北京：商務印書館，2003年，頁646。

^② 參見《康熙字典》。

^③ 陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁112。

主張所謂「雌靜」。恰恰相反，第六十一章原來言大邦處下以兼併小邦應該如同男性守靜以征服女性^①。第十五章「濁以靜之」、「牝以重之」意味着讓洶湧翻騰的「牝」（谿谷、女性）沉澱而專一，說明玄牝主題所稱之為「牝」本來無所謂「雌靜」。實際上，「雌靜」根本就不是老子思想原有的概念，而來自第六十一章的篡改，以及此篡改對於「為雌」和「守其雌」所導致的誤解。

楚簡「牝以重諸，將徐生」字面意思很明確。根據此意，可確知「守其雌」原來指看守女性，並不主張遵守女性特質。同樣，「為雌」的「為」字當訓為「掌管」，故「為雌」是指父系制社會對於婦女性行為的一種管理。如此解讀「為雌」，則與「牝以重諸」義相合。換言之，「為雌」意味着保證女性未有污點，而這又跟上文「無疵」恰好契合。第十章原來以「滌除玄鑑，能無疵乎」與「天門啓闔，能為雌乎」相對成文如此明顯，其實單憑其對文「無疵」已足以推斷「為雌」原義，從而可以根據此兩句進一步確證帛書「女以重之」的「重」讀如字，並非「動」之省。

然而，「雌」與「谷」各自展現「牝」字所含雙重意思的其中一面。由於此兩字皆承「牝」的涵義，故「為雌」與「為天下谷」兩句之間亦相關。「為雌」的字面意思牽涉到掌管生殖力，而其廣泛寓意主張掌握生命之源。在某一程度上，「為天下谷」似乎與此意相聯，然而「天下谿」與「天下谷」基本上同義。

《河上公章句》注「為天下谿，常德不離」云：『人能謙下如深谿，則德常在』又注「守其辱，為天下谷」言『當守之以污濁，如是，則天下歸之，如水流入深谷也』。林希逸云：『谿谷在下，水所歸也。言如此則天下歸之』^②。吳澄云：『谿谷皆謂自處於下也』^③。李約注「為天下谿」云：『為眾所歸，如天下深谿也』^④。陳鼓應云：『「谿」「谷」即是處下不爭的象徵』^⑤。雖然「處下」確實為老子思想的重要主張之一，但如此注釋「為天下谿」、「為天下谷」與此語原義亦有所脫節。

^① 「天下之牝」原指「天下之谷」。後世注家誤以為「天下之牝」指「下流」（漢簡作「下游」），而實際上「天下之牝」與「下游」對立。由此可進一步推出景龍碑「牝常以靜勝牝，以靜為下」接近於此句原貌，傳世本改作「牝常以靜勝牝」卻與上下文脈不諧。讀者可參見：邱里森. 2019. 〈何謂「天下之牝」？釐清《道德經》第六十一章之雙重隱喻〉. Tapestry Institute Occasional Papers, 4(1)。

^② 見林希逸《道德真經口義》，明道藏所收。

^③ 見吳澄《道德真經註》，明道藏所收。

^④ 見李約《道德真經新注》，明道藏所收。

^⑤ 陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁187。（引文原為簡體中文，本文轉換為繁體。標點符號亦被轉換。）

「谿谷」本義為山上澗流，故王輔嗣注《易經·井卦》『井谷射鮒』云：『谿谷出水，從上注下』。這明顯與『谿谷在下，水所歸』說法相反。這是因為後世注家往往理解「谷」為一種與山脊對立而言的凹窪地形，但其古義更是指其中的水流本身。《說文解字》云：『泉出通川為谷。从水半見，出於口』，是以澗流剛出於源泉的分段為「谷」。同樣，《道德經》第三十二章與第六十六章皆把「谷」與「江海」對立起來，則以谿谷為河系上游，以江海為眾水所歸^①。第六十六章對於「百谷」與「江海」之間的關係尤其明確：「江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王」。顯而易見，在《道德經》中，「江海」的寓意就是所謂「自處於下」和「為眾所歸」；「谷」反而含「上源」之義。^②

就像玄牝主題並不以「牝」或「雌」喻「守靜」，同樣的《道德經》絕大多數有關谿谷的文段並不以「谷」或「谿」喻「處下」^③。第六十六章首段並不主張效法百谷的特質，反而主張效法江海，通過處下以攝收、掌握百谷之勢力。通過校詁分析又可推出第六十一章原貌發揮了相似隱喻，主張處於「下游」^④以攝收「天下之牝」（即天下之谷）。可想而知，「為天下谿」和「為天下谷」的「為」字與「為雌」用法一致。蓋「為天下谿」、「為天下谷」，猶言掌握天下之源。

何以解讀玄牝主題之涵義？

一旦通過校詁分析還原第十章、第十五章、以及第二十八章之玄牝主題，就要初步探索其意義：玄牝之訣到底意味着甚麼？此主題應該如何解讀？

首先，要釐清玄牝之訣以及《道德經》其它章節所發揮的女性意象。「萬物之母」、「天地母」、「天下母」等語皆發揮一種與女神信仰似有某一程度關聯的「宇宙母」意象。然而，第六章「玄牝之門，是謂天地根」看似暗示「玄牝」亦即第二十五章所言「天地母」。現代注解和譯本多將「玄牝」的「牝」譯作「母性」或「母體」^⑤。如此詮釋該「牝」字並不誤。不過，一旦重現玄牝之訣，則可以看

^① 傳世本第三十二章作「川谷」，據簡帛文獻可知此「川」字原為「小」之訛。

^② 「谿」、「谷」二字義近，在第二十八章語境中其用法基本上相同，只不過在此處老聖因為詩体文律和押韻需要而用「谿」字。碑本作「蹊」毫無疑問借為「谿」，五千文本「奚」字亦即「谿」之省。

^③ 唯有第四十一章「上德如谷」以「上」與「谷」對立，看似以「谷」喻「處下」或「往下流」。據高亨之說，該文段引自《建言》。因此，「上德如谷」與《道德經》其它章節的用法不一致，或許是因為這一句引自另一本古籍。

^④ 傳世本「下游」作「下流」。「流」古通「游」，據漢簡本改。

^⑤ 可參見：陳鼓應《老子今注今譯》北京：商務印書館，2003年，頁99；張玉春、金國泰《老子注譯》南京：鳳凰出版社，2011年，頁14。

出此詮釋不得不附加以說明。這是因為玄牝之訣主題與第六章內容之間存在顯而易見的關聯性，但玄牝之訣所採用的隱喻牽涉到要求女性忠貞。

當然，女性是否忠貞牽涉到父系血脉的純正傳代，因而此問題確實又關聯到生子以及母親角色。不過，一位婦女對丈夫忠誠與否，不應該是由她自己的孩子負責管理的問題；顯然，玄牝之訣並不以自己的母親作喻。尤其在傳統社會中，母親和妻子這兩個角色是極為相關的；現代仍有男人稱自己妻子為「孩子他媽」。盡管玄牝之訣所稱之為「牝」或「雌」可以理解為「母性」或「母體」的一種，但更具体來講，玄牝主題是以配偶設喻。

為甚麼玄牝之訣以配偶作喻？這跟其它章節的母性意象似乎有所差異。比如，第二十章結尾所言「食母」字面意思是指吃母乳，所謂「母」明明不能理解為配偶。難道《道德經》不同章節所發揮的母性意象並不一致？

其實，一旦明白玄牝之訣主張甚麼，則可以理解為甚麼此主題承接貫穿《道德經》的母性意象，卻引申之為配偶。

通過訓詁分析則可以看出第十章首兩句原來是關於靜修的竅訣。第十五章首句「古之善為道者」亦指古代修行人而言。根據此語境，則可以看出「滌除玄鑑」、「濁以靜之」等文句也牽涉到靜修或者道教修行體系所稱之為「性功」。由於「天門啓闔」和「牝以重之」與此對應，可以猜測這些內容同樣跟修行相關。

案：根據第十五章「濁以靜之徐清」、「牝以重之徐生」兩句末的關鍵字「清」和「生」，則可以看出玄牝之訣原來是關於道教修行體系所稱之為性命雙修。

一旦意識到玄牝之訣原為性命雙修竅訣，則可以進一步理解為甚麼此主題以配偶設喻。

首先，在某些程度上，母親和配偶似乎是同一種女性意象的兩面而已。從整個家譜的角度而言，此兩個角色的關聯是顯而易見的：母親即是上一代的妻子，而妻子又是下一代的母親；換言之，母親和妻子往往是同一位女性所扮的兩個角色而已，未必兩個不同的人。雖然如此，但此兩個角色以及其所含象徵意義不得不分清：母親是自己現有生命之來源，然而血脉的傳代（生命之持續）來自妻子。

同樣，「萬物之母」、「天地母」、「天下母」、以及玄牝主題所稱之為「牝」和「雌」等女性辭語皆可理解為大道的異名與代稱，或為大道所扮的不同角色。「萬物之母」和「天地母」等語大概是從大宇宙層次言一切生命的超越性本源。然而，玄牝之訣主張性命雙修的實踐，故此主題更是從小宇宙層次言生命之持續，所謂「牝」或「雌」也就是生命力的內在本源。

那麼，作為一種性命雙修的竅訣，玄牝主題到底應該如何理解？

這個問題不簡單。修行體驗本來難以詳述，而凡夫俗人更難明白。某些修道者甚至把自己的修行體驗視為隱私，根本就不願意公開分享；隨意閒聊此話題更是一種忌諱。或許因此，不少修行人只能用隱喻來圍繞着這些話題而言。古代實修者所留下的蕊編、貝文也往往含有深層密義。不同讀者對同一部經典會有不同理解，或隨着自己修行的次第而看出不同層面的涵義。

末學並非上等根器的實修者，也許更傾向於文獻研究而根本就談不上真正修行人。因此，本人恐怕難以通徹老聖之奧旨，何況詮釋之？雖然如此，但通過互相參照第十五章和第二十八章的玄牝之訣內容，至少可以解釋此主題對於初學者所含的意義。

初學者不僅未必能在靜修當中立即體會清靜，反而容易出現雜念紛紜的迷糊狀態。靜修者必須看守心識之玄奧深處，使其渾濁精神沉澱而出現清醒。同樣，某些修行人容易體會濁氣之翻騰波動，但這些洶湧氣感決不可任意追隨。性命雙修者反而要守着生命之陰濁本源，使此奧妙「牝」者專一而升發清陽。

若此詮釋玄牝之訣恐怕遠遠不足以概括此主題的所有內涵。不過，玄牝主題最基礎的意思似乎如此，故此初步解讀或許可以做為更深理解玄牝之訣的出發點。

玄牝主題與第六章以及其它章節的關係

根據「孰能牝以重之」這一句的語境，「牝」當釋為女性。不過，與上句「濁」字對立而言，此「牝」字暗示谿谷、澗流的意象。然而，第二十八章直接言「谿」與「谷」。蓋第十五章與第二十八章的玄牝主題皆承接第六章「谷神不死，是謂玄牝」的谿谷意象。第十章的玄牝主題並不牽連到谿谷意象，但是「玄鑑」和「天門」發揮第六章「玄牝之門，是謂天地根」的門戶意象。根據「滌除玄鑑，能無疵乎」這一句的語境，「玄鑑」意味着一面反映很模糊、並不明亮的鏡子。不過，與

「天門」對立而言，「玄鑑」則意味着一面神秘、玄奧的鏡子。如此，第十章的巧妙用語能同時展現這一「玄」字的兩種意思（污黑、神秘），就像第十五章的巧妙用語能同時展現「牝」字所含的雙重意思（女性、潤流）。

第二十八章上一段的結尾「恆德不離，復歸嬰兒」對應第十章玄牝之訣的上文「能無離乎」、「能如嬰兒乎」。下一段的結尾「復歸於樸」又對應第十五章玄牝主題的上文。這也能反映出這三篇章節之間的密切關係。

然而，玄牝之訣與第六章內容之間的密切關聯亦顯而易見，甚至於玄牝主題像是一種對於第六章內容的解釋與引申。其實，推出古本《道德經》玄牝之訣主題之前，傳世本《道德經》本來有其它章節看似跟第六章內容相關。比如，第三十九章「神得一以靈，谷得一以盈」兩句對文以「谷」和「神」對舉，明顯跟第六章「谷神」這一語有某一種關聯。

那麼，這些內容與第六章之間到底有甚麼關係？

這又牽涉到另一個問題，也就是《道德經》第六章內容與其它古書之間的關係。然而，《道德經》第六章內容不僅出現於其它典籍裡，這段古文有可能來源於其它典籍。最突出的依據就在於《列子》引《道德經》第六章內容，卻把此段古文歸於《黃帝書》。儘管單憑《列子》不足以徹底證明《道德經》第六章來自其它典籍，但《列仙傳》關於容成公的記載也能反映「谷神不死」這一段古文或許另有出處：

容成公者，自稱黃帝師，見於周穆王。能善補導之事，取精於玄牝。其要谷神不死，守生養氣者也；髮白更黑，齒落更生，事與老子同，亦云老子師也。

雖然「自稱」和「亦云」感覺語氣不太確定，這段記載的歷史性也難以考證，但從容成公的傳記則能看出古時候有人稱「玄牝」和「谷神不死」是由軒轅黃帝或相關人物（比如容成公）傳下來的古語。《列子》把此內容歸於《黃帝書》恰好符合此觀點。鑑於此，一旦推出玄牝主題之原貌並發現此內容與第六章之間的關係，則可以進一步推測：《道德經》第六章確實引自其它古籍，其它章節的玄牝之訣主題大概能反映老聖或他所代表的傳承對於此語的解讀。相比第三十九章而言，玄牝之訣內容與第六章之間的關係更加明顯：第十章和第十五章分別將「玄」、「牝」這兩個字的雙層意思展現出來，專門引伸、闡發「玄牝」這一語不同層面的意思，顯然也就是根據「谷神不死，是謂玄牝」這段古文而寫的。

一旦恢復了原來貫穿着第十章、第十五章、以及第二十八章的玄牝主題，則可以發現第五十二章內容與此主題極為相關。據傳世王本，此章開段為：

天下有始，以為天下母。
既得其母，以知其子。
既知其子，復守其母。

雖然「天下母」似乎言大宇宙的超越性本源，但其下文「知其子」、「守其母」明顯與第二十八章「知其雄」、「守其雌」義相關。「子」與「母」對舉則暗示所謂「孩子他媽」，實際上是以配偶為喻。可見，「得其母」和「復守其母」承「天下母」之意，卻引申之為一種與玄牝主題極為相關的母性意象。

此內容與第十、十五、以及二十八章玄牝主題之間的最明顯差異，大概在於第五十二章的相關內容並不對稱。

根據通行本，與「既知其子，復守其母」對應的下文作：

見小曰明，守柔曰強。
用其光，復歸其明。

根據玄牝之訣的語境，「知其子」、「知其雄」的「知」字當訓為「認出」。不過，從第六十五章「以不知知邦」這一句則能看出老聖善於發揮「知」字的雙關意思，而且「知」另有「治」義。盡管上文「知」字最主要的意思是「認出」，但一位嚴父當然有管理小孩的權威，故此「知」字在某些程度上似乎有「治」義。通行本第五十七章「以正治國，以奇用兵」又足以說明「治」與「用」可以相對成文。

蓋第五十二章「見」、「用」兩個字分別對應上文「知」字所含的兩種意思。同樣，「守」與「復歸」皆與上文「復守」對應。「明」與「強」這兩個關鍵字猶如第十五章「清」和「生」，同樣能反映出性命雙修之旨。

不過，「光」與「明」乃近義詞，甚至同義詞^①，故「用其光，復歸其明」文義難以讀通。

^① 《說文解字》：『光，明也。』

據明道藏所收白文版《道德真經》，此處當作「用其光，復歸無明」。雖然傳世王本已被改作「復歸其明」，但王輔嗣注此句曰：『不明察也』。注語在此處有否定詞則暗示其經文在此處原有否定詞。由此可推出王輔嗣當時所注解的版本亦作「復歸無明」，與道藏白文版《道德真經》一致。

作「復歸無明」義長，並且與第十四章「復歸於無物」用語近似。根據其它章節的玄牝之訣主題，可推出此處當以「復歸無明」對應上文「復守其母」。「無明」與「其母」又分別承第六章「玄」、「牝」之意。古文「其」字另作「𠄎」，然而「無」字可寫作「无」或「兀」^①，則與「𠄎」字形相似，容易混淆。蓋通行本作「其明」或許來自抄寫者涉上文「𠄎光」而誤改「无」作「𠄎」，馬王堆甲本在此處作「𠄎明」當釋為「无明」之訛。

另外，雖然第四章未言玄牝之訣，但其結尾「吾不知誰之子，象帝之先」或許與此主題相關。王輔嗣注此處言：『天地莫能及之，不亦似帝之先乎？帝，天帝也』。《河上公章句》亦稱此句意味着『道乃先天地生也』，歷代不少注釋也大概如此。不過，一旦還原其它章節的玄牝主題則可以看出第四章或有更深一層的密義。也許「不知誰之子」一語被排在整部經典首四章之中，是因為接下來的內容卻以「知其子」為其重要主張之一，也就是說第四章結尾已提出與玄牝之訣相關的問題。

總結

通過訓詁分析恢復第十章首兩句之原義，則可以看出《道德經》的原版內容牽連到系統修行。因此，盡管現代讀者不一定感覺《道德經》含有突出的宗教色彩，但這部經典也不能被歸類為一種存粹性的哲學著作。

古本《道德經》第十、第十五、以及第二十八章內容原有的共同主題更加反映出華夏文明早在軸心時代已有自己的成熟修行體系^②。該主題將第六章「玄」、「牝」兩個字的含義分別伸展到性功與命功的修行竅訣，故本文稱之為「玄牝之訣」。「玄」的意思被引申為「濁」、「疵」、「辱」等語，並且與「牝」或「雌」相對成文。此主題以女性（牝、雌）與污穢（濁、疵、辱）對應則意味着該

^① 該字另外又被訓為「无」之異體，但同時又被釋為古文「无」字。可參見《康熙字典》。

^② 現存楚簡大約只有傳世本《道德經》三分之一的內容，沒有傳世本的第十章和第二十八章，但這並不足以證明這兩章內容當時還不存在。而且西漢簡帛本的第十章和第二十八章內容已有排序問題和衍文，大概也能說明此兩篇章節已經經過了一段時間的傳寫。況且，第十章以「氣」對「魄」，第二十八章又以「辱」對「白」，乃先秦時期的用法。由此可見，第十章和第二十八章內容應該早已存在。

女性並不「純潔」，容易「有染」。畢竟玄牝之訣所稱之為「牝」或「雌」就是生命力之內源，故暗示她不忠誠則意味着疾病與衰亡。

雖然馬王堆古本已經有篡改，但帛書本作「女以重之」基本上保留着這一句之原義，只不過「女」的意思比「牝」狹隘一些，並不牽連到原文所發揮的澗流意象。帛書本第十和第二十八章內容也大概保留着玄牝之訣文句的原貌，只不過第十章的順序被抄錯了，而且第二十八章被添加了一整段衍文，於是此兩篇章節中的玄牝主題並不明顯。

雖然馬王堆古本保留着玄牝主題的基本文句，但從帛書本又能看出篡改過程的早期階段。後人根據「牝」之涵義臆造「澁呵其若浴」作為「沌呵其若濁」的對句，也就是以「沌兮其若濁」與「濁以靜之」對應，並且以「澁呵其若浴【谷】」對應「牝以重之」。不過，從郭店楚簡可以看出此段古文的原貌並非如此。雖然「孰能濁以靜之」直接承接「沌兮其若濁」，但此處乃文律轉折點，故此兩句之間並不存在真正意義上的對文關係；「混兮其若樸」原為「沌兮其若濁」的對文，而且「濁以靜之」與「牝以重之」相對成文，故「牝以重之」根本不需要另外任何一句對應的上文。帛書本已有「澁呵其若浴」這一句意味着關於「牝」和「谷」字的問題早在西漢已導致了衍文的出現。「牝以重之」被改作「女以重之」也大概是因為後人以為「牝」字訓為雌性主要是指禽獸而言。

由此可見，引起這些章節被篡改的主要因素之一，似乎在於後人未能把握「牝」和「谷」這兩個關鍵字在《道德經》古文中的實際用法。儘管後人知道「牝」可以當作「谷」之代稱，但「牝」往往被訓為雌性禽獸，而「谷」被理解為空谷。根據《道德經》的用法可知，「牝」泛指女性，未必專指禽獸。《道德經》中的「谷」字意味着澗流，並不專指山間的凹窪地形。

對於「牝」和「谷」的誤解又導致了第六十一章「牝」和「牡」兩個字被互換了。這一篡改對於玄牝之訣主題造成了嚴重後果，因為「牝恆以靜勝牡」對於「能為雌」和「守其雌」提供了似是而非的解讀。然後，「女以重之」一旦被改作「安以動之」，古本《道德經》的玄牝之訣就徹底消失了。雖然通行本「滌除玄覽【鑑】，能無疵乎」和「天門開闔，能為雌乎」基本上保留了這兩句的原文，但玄牝主題原有的意義早已被遺忘。不過，只要通過校勘與訓詁分析還原其它章節的玄牝主題，則可以進一步根據此內容推出「玄鑑」與「天門」之原義。

雖然「玄」可以當「天」之代稱，而且此處以「玄」與「天」對應，但此兩字又含相反寓意。「玄」在此處被引申為污濁、渾濁。據《素問》可知，『清陽為天』。「玄鑑」這一句原為性功之訣，而下一句言命功。

案：「玄鑑」，猶言雜念浮現之處。「天門」，是謂清陽升發之機。

如此還原第十章的原貌與原義，則可以看出首四句原為靜修以及性命雙修之訣，然後下文「愛人活國，能無以為乎」和「明白四達，能無以知乎」，此兩句是將修道之實踐伸展到聖君明王之境界。這樣就能通過校勘與訓詁分析重現黃老道治心、治身、治國的奧妙宗旨。

©2019 年, Harrison John Adams (邱里森)

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 年出生於舊金山，自從 2005 年長期住中國。獨立漢學家、綴錦學會董事。