

## 《老子》三十二章「始制有名」重詮\*

蕭振聲\*\*

### 摘 要

古今論者對傳世本《老子》三十二章「始制有名」一語主要提出了兩種詮釋：一是政治活動的詮釋，一是語言起源的詮釋。這兩種詮釋既言之成理，亦有很強的文本根據，無論循義理還是文獻的角度看，皆為可取的理解方式。有別於此，拙文嘗試指出，若扣住某些詞語如「始」、「有名」在《老子》中的特殊用法及相關文句段落，復結合晚近數十年來相繼重現人世的簡帛《老子》中的異文來看，我們或可將「始制有名」一語和老子之「無為」思想連繫起來進行理解，從而為「始制有名」提供一更合理、更融貫的詮釋。

**關鍵詞：**老子、始制有名、無為、詮釋

---

\* 拙文初稿曾於國立中興大學中國文學系主辦的「2015 經學與文化全國學術研討會」（2015年12月4日）上宣讀。會上蒙講評人蔡家和教授賜予寶貴意見，獲益匪淺，深表謝意。此外，兩位匿名審查人針對拙文的結構佈局和內容鋪排提出不少改善建議，促使筆者對相關議題作更深入的思考，謹在此一併致謝。

\*\* 國立中興大學中文系助理教授。

# A Reinterpretation of the Phrase “*Shizhi Youming*” in Chapter 32 in the *Laozi*

Siu Chun-Sing\*

## Abstract

In interpreting the phrase “*shizhiyouming*” in chapter 32 in the *Laozi*, almost all of the scholars from the past to present hold either a politic or a linguistic view, which are generally regarded as being so logical as well as textually rigid. However, this article attempts to argue that, by putting the phrase in the context of Laozi’s philosophy of *wu-wei* (action without acting), which at the same time connects with an investigation of special usage of some technical terms such as *shi* and *you-ming*, and with certain sentences occurred in different versions of *Laozi* mainly excavated from graves in the period between the warring states and *Han* dynasty in past several decades, it will be able to offer a new interpretation of what *shizhiyouming* means, an interpretation that is much more reasonable, and even coherent, than the two main perspectives mentioned above.

**Keywords:** Laozi, *Shizhi Youming*, Action without Acting, Interpretation

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

# 《老子》三十二章「始制有名」重詮

蕭振聲

## 一、引言

古今論者對傳世本《老子》32章「始制有名」一語主要提出了兩種詮釋：一是政治活動的詮釋，一是語言起源的詮釋。根據前一詮釋，政治上的名（名爵、名位、名分）實隨法令、制度之創設而有，乃是聖人為應治世所需，不得已而行的方便法門。根據後一詮釋，雖然道本無形，一旦樸散為器，萬物即現殊態。為便於認識和溝通，聖人遂為萬物立名（名字、名稱、名號），由此開展人文世界。二說方向不同，但悉以「名」為某種人為制作之產物，亦承認「名」含有誘發人類爭競欲望、從而導致社會戩亂之負面因素。此所以老子在「始制有名」之後，立時作出「名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」之建言也。<sup>1</sup>

必須承認，這兩種詮釋既言之成理，亦有很強的文本根據，無論循義理還是文獻的角度看，皆為可取的理解方式。唯拙文思慮再三，仍覺「始制有名」尚可容納其他詮釋。基於此，拙文嘗試指出，若扣住某些詞語如「始」、「有名」在《老子》中的特殊用法及相關文句段落，復結合晚近數十年來相繼重現人世的簡帛《老子》中的異文來看，我們或可將「始制有名」一語和老子之「無為」思想連繫起來進行理解，從而為「始制有名」提供更合理、更融貫的詮釋。

## 二、政治活動的詮釋

將「始制有名」詮解為有關立名分、別尊卑、定上下的政治論述，就目前史料所知，大概可以上溯至王弼（226-249）。當代學人如劉笑敢、袁保新、王淮等

<sup>1</sup> 拙文凡引傳世本《老子》原文，悉據樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年）。不另註明。

皆採此說。王弼如此注釋「始制有名」：

始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。<sup>2</sup>

「始制」即「始為官長之時」，即所謂「立名分」、「定尊卑」，這是對各種政治等級、社會階層所進行的劃分。而「始制有名」的「名」，王弼指的是隨著這些政治等級、社會階層的設計而訂立的名爵、名位或名分。顯然的，王弼乃是從政治活動的角度來理解「始制有名」一語。

尤可注意的是王弼以「樸散」詮釋「始制」。「樸散」一詞出自《老子》28章「樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割」一段話。對此，王弼注曰：

樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。以善為師，不善為資，移風易俗，復使歸於一也。大制者，以天下之心為心，故無割也。<sup>3</sup>

在老子，「樸」是指渾一未分之道體。當此道體分散，便形成各種相殊的物類，即所謂「器」。王弼認為，聖人的工作旨在因應這些相殊的物類而設立各種相關的司職，如此便不得不制訂各種「名」，以為應世之所需。如此，「樸散則為器」和「始制有名」便有了邏輯的連繫。

王弼此說影響甚大，學人多有承其緒者。如劉笑敢說：

社會發展到一定程度就會建立各種制度，確定名分（始制有名）。這是必要的。<sup>4</sup>

而建立制度、名分之主體，則為能夠運用「樸散」而成的「器」的「聖人」。<sup>5</sup>王

<sup>2</sup> 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 82。

<sup>3</sup> 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 75。

<sup>4</sup> 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁 373-374。

<sup>5</sup> 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，頁 342。

淮亦謂：

渾朴之自然既失守，於是乎「人文」斯作，「教化」乃立。……「朴散則為器」是不得已，「始制有名」（人文教化、分官立職）是方便權設。聖人行其方便，不忘究竟；名亦既有，不忘守朴。<sup>6</sup>

劉、王二先生的說法是非常相似的，即以政治上的制度、名位來理解「制」、「名」二字。袁保新的分析更為細緻，他說：

周遍存在界的「大道」，本來是素樸無名的，在其德潤之下，天地正位，四時有序，萬物均和。而聖人之治，體「道」備「德」，為應人間社會之需，遂散樸為器，立官長，別倫秩，分百工。但守「道」抱「一」的聖人，雖緣不得已散樸為器，因器制名，卻並未「循名而忘樸，逐末而喪本」，因為「歛歛為天下渾其心」的聖人，以其「德善」「德信」，復涵容一切因名而有的區分與對立，因此「名亦既有」卻仍能夠「知止」，「可以不殆」，故稱為「大制不割」。<sup>7</sup>

要之，劉、王、袁三位學者皆視「始制有名」之「制」為「制度」，故相應地以「名」字表述制度中各種等級、階別之「名號」、「名分」義。雖然他們對於「官長」的解釋稍別於王弼，但把「始制有名」理解為構建政治等級及制訂相關名分的制度性設計則無二致。

必須承認，將「始制有名」置於政治活動的脈絡來理解，確有堅實的文本依據。這可從三方面給予說明。

首先，老子雖然反對文化的發展和文明的擴張，卻從未否定政治制度存在的必要性。在等級劃分上，老子同意「立天子，置三公」（62章），亦屢作「聖人」（或侯王）和「人民」之對比（32章、57章、72章、75章）；在社會名器上，老子不反對什伯之器、舟輿、甲兵之設（80章），亦倡言軍事可「不得已而用之」（31章）；在外交關係上，老子甚至承認眾多國度和諧共存的可能性（31章、61章）。

<sup>6</sup> 王淮：《老子探義》（臺北：臺灣商務印書館，1980年），頁130。

<sup>7</sup> 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁92-93。

這些建立制度、創設名位之主張，無疑有力印證了王弼和上述諸位學人對「始制有名」的詮釋。觀老子「兵者，不祥之器……恬淡為上」(31章)、「法令滋彰，盜賊多有」(57章)、「其政悶悶，其民淳淳，其政察察，其民缺缺」(58章)、「不如坐進此道」(62章)諸論，老子實非反對政治活動本身，而只是反對政治活動的某種偏差或越軌的狀態。而這種偏差或越軌的狀態，則是人們對政治名位過份執求有以致之者。要之，老子並不反對政治意義下的「始制有名」，他只是要求人們正視人性的弱點，對「始制有名」保持警覺性。

此外，如前所述，「始制有名」乃是關連著「名亦既有，夫亦將知止」來說的。若謂「始制有名」涉及「名」的來源問題，則「名亦既有，夫亦將知止」便涉及人類對「名」應持何種態度的規範問題。對此，王弼注云：

過此已往，將爭錐刀之末，故曰名亦既有，夫亦將知止也。<sup>8</sup>

從「爭錐刀之末」的「爭」字看，王弼無疑已把握到老子對欲望足以導致社會亂象的批判。然而，老子此語不止於批判欲望，更是在此批判基礎上警示人類必須重整對欲望的態度，以化除欲望對行為的干擾，這就是「知止」。惜王弼竟略過此規範問題，實一闕未達也。袁保新「撤銷製造爭鬥對立的心知和情欲，以重建人間價值秩序」<sup>9</sup>之論，可補王弼注之不足。此一對「名」、「欲」關係之理解，老子書中多有言及。如「國之利器不可以示人」(36章)、「侯王無以貴高將恐蹶……是以侯王自稱孤、寡、不穀」(39章)、「大者宜為下」(61章)、「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過」(64章)諸語，皆旨在表示統治者勿以最高的武力、權位自驕自恃。此所以老子在「始制有名」後，立言「名亦既有，夫亦將知止」，要求統治者慎重對待政治高位為自己所帶來的滿足欲望的便利，避免權力令人腐化的後果。

最後，「知止可以不死」則涉及人類對「名」抱持謹慎態度的成效問題。「可以」二字表示條件關係，即要達致「不死」，必先做到「知止」。老子論「知止不死」，多是對侯王之進言：若能限制、消解個人對政治權位的執持，轉以卑下態度對待天地萬物，則功績反可長久維繫。如老子主張「無為故無敗，無執故無失」

<sup>8</sup> 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁82。

<sup>9</sup> 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，頁95。

(29章)、「侯王若能守之，萬物將自賓/化」(32章、37章)、「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」(57章)、「大國以下小國，則取小國」(62章)、「是以聖人終不為大，故能成其大」(63章)，以及「受國之垢，是謂社稷王；受國不祥，是謂天下王」(78章)等，凡此皆謂侯王做到對「名」之「知止」而後有其功績之「不殆」。依此，由「始制有名」講政治名位之起源，下及「名亦既有，夫亦將知止」講人類對政治名位應抱之態度，直到「知止可以不殆」講人類對政治名位應抱之態度所達致之成效，三者義理環環相扣，亦能充分立足於文本。

### 三、語言起源的詮釋

在政治活動的詮釋中，「始制有名」的「制」被理解為「法令」、「制度」、「體系」諸義，故其所謂「名」，亦僅限於政治上的名爵、名位、名分。有部分學者不循政治脈絡入手，而是把焦點擴展至人類語言活動之起源上，主張「始制有名」一般性地反映了老子的語言哲學。

許多學者視「制」為動詞，表「裁斷」、「離析」之意。在其詮釋下，進行裁斷、離析活動的主體乃是人類。人類裁斷道體，將之離析為分殊的萬有，遂為萬物廣立名號，以開展人文世界。如蔣錫昌云：

始制有名，言大道裁制以後，即有名號，二十八章所謂「樸散則為器」也。

10

「裁制」是一種人為的活動，「有名號」不是指「道」有名號，而是指「萬物」各有名號，觀其言「樸散則為器」可知。器即萬物也。劉信芳著眼於「始制有名」在郭店竹簡《老子》甲組中作「始折又名」，又發現「折」字在傳世古書和出土簡牘中通「析」字，表「分割」之意，從而主張「始制有名」有如下意涵：

「始」為原始狀態，分割而為萬物，而萬物各有其名，此所謂「始折有名」。……然王弼注……雖不違《老子》原文之意，然不知「制」原本作「折」，

<sup>10</sup> 蔣錫昌：《老子校詁》（成都：成都古籍書店，1988年），頁218。

非僅謂制官長之謂也。<sup>11</sup>

所謂「析」或「分割」，亦即「裁斷」之義。劉信芳認為，將「始制有名」理解為政治名號的創制只是源於後人不識「折」為本字。事實上，「始制有名」應為「始折有名」，意謂語言活動起源於分割大道以為萬殊。丁原植之見近於劉信芳，然析論更為深入。他首先指出「道」和「名」之間的張力：

王弼之所以用「離散」與「制定」來說明「制」，是強調由於人離開了「道」，所以發生制定名號的事情。……樸……無名之「道」……這種自然而本然的狀態，只有被斷割而捨離之時，才會發生了本質性的改變。<sup>12</sup>

以「折」所斷者，是離散了自然的運作，以「名」所有者，是裁制了人為的規劃。<sup>13</sup>

據此，為萬物制定名號的語言活動實起源於人類脫離了「道」的自然而本然的「無名之樸」的狀態。換言之，「有名」意味著「自然運作」和「人為規劃」的斷割與捨離。這種斷割與捨離，王弼謂之「制」，郭店《老子》則謂之「折」，而又以後者更具勝義：

王弼對於「制」的解釋，好像特意著重人文制度的設置方面。……這種斷割與捨離，是一切人為形式的肇端，它也就是王弼所稱的「制」。但簡文的「折」字，不是更能清楚地表達了這種「斷」的意含？<sup>14</sup>

簡文出現的「折」字，卻使我們專注在「斷」的意義上來思索《老子》此處的義理。這種「斷」的意義，似乎更為純粹地表現了《老子》思想中指向於思辨的要求與作用。……「折」字的思辨性指向，不能限制在「制為官長」之中，「名」字的思辨性意義，不能拘限在「建立名份」之下。<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 劉信芳：《荊門郭店竹簡老子解詁》（臺北：藝文印書館，1999年），頁21。

<sup>12</sup> 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》（臺北：萬卷樓出版社，1999年），頁133。

<sup>13</sup> 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁134。

<sup>14</sup> 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁133。

<sup>15</sup> 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁134。



根據丁原植的看法，王弼的「制」字，是強調人文制度之設置；而郭店《老子》的「折」字，卻不拘限在「建立（政治）名分」下，而是更能思辨性地表達「斷」（裁斷）的意含。丁原植進而指出，對老子來說，回復到「亡名」，就是「守之」而不「折」。不「斷離」於「亡名」，就是「道恆亡名」之主旨所在。這樣，因「折」而有的「名」，就不再是「亡名」的本然情況，而成為世人所稱謂的「有名」，而「有名」也就必然形成各種以「名」所建構的人文多向世域，然後名教制度方隨之形成。<sup>16</sup>可以說，在丁原植看來，「折」不僅要比「制」更為原始，而且前者的「斷離」義更能涵蓋後者的「制度」義，因此前者更為基本。由這些引介可知，不少論者認為「始制有名」不當被規限在政治脈絡內來理解，它應當具有更普遍的意義——它意指人類的語言活動始出於人類對萬物的命名，而萬物之被命名，則肇因於人類對大道的裁斷。

然而，即使老子藉由「始制有名」來表達語言活動預設了對大道的裁斷，但人類為何割裂大道？對此，伍至學的觀點值得重視。他將老子對「始制有名」的論述重構為一套極具規模的批判哲學。他認為，老子之「始制有名」揭露了對語言之起源的原初洞見，<sup>17</sup>而這原初洞見可分三個層次進行探討：

人之制名乃是對萬物本然之存在狀態的破壞，故所謂任名以號物，即人以其主觀之偏私任意地裁割並號令萬物，迫使其接受人之命名的設定，使人自以為可凌駕於萬物之上，為賦予萬物之名號的主宰者。<sup>18</sup>

前識之智作為人對事物所進行之辨識與知解，之所以是虛妄測度之偽，原因便在人之前識活動的「無」中生「有」。……名言之制定，亦人之前識無視於天地萬物之本然的「無名之樸」的狀態，而生之人文符號系統。命名之偽，亦人主觀之前識的「妄意度」。<sup>19</sup>

老子以為人之命名活動，實際上，即是人對萬物的宰制與占有。人以名號規定萬物以「有名」之存在型態呈現，使萬物之存在成為人類語言指涉之對象，如此，萬物之呈現是被人決定的，非獨立於人之命名之外的，非本

<sup>16</sup> 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 134。

<sup>17</sup> 伍至學：〈老子論命名之偽〉，《哲學雜誌》第 13 期（1995 年 7 月），頁 218。

<sup>18</sup> 伍至學：〈老子論命名之偽〉，頁 223。

<sup>19</sup> 伍至學：〈老子論命名之偽〉，頁 228-229。

然而有的，……「謂」亦對事物之命名也。故「謂」乃是人作為名言世界之秩序之立法者，展現其制名之權力的表現。<sup>20</sup>

要之，人類之所以制名，是因為人類有自私爭鬥之心、前識之智和宰制占有之欲——自私爭鬥之心使人主觀任意地裁割萬物、命名萬物，從而奪取對世界的解釋權；前識之智使人無視萬物本然的無名狀態，而虛構出種種人文符號系統，對事物造成了主觀的干預與規劃；宰制占有之欲使人運用各種名號規定萬物，使萬物之存在取決於人類之語言，人類遂從制名活動中展現對萬物的掌控。伍至學認為，雖然藉由命名，吾人方能形成對事物之認識，清晰判明種種不同事物的存在，但命名乃畢竟是人為後起之妄作。命名不但割裂了道與人內在關連，並以人為之偽封限萬物之自由呈現，干擾萬物之原初面貌。老子深知語言文字之繁衍擴展可能引致之人為蔽害，故對其有徹底的批判。<sup>21</sup>此所以老子提醒我們「名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」，防止名言世界之過度蔓衍，避免不必要之名言的任意擴張。<sup>22</sup>

上述學者認為「始制有名」是關於人類語言活動起源的一套觀解，無疑能在《老子》中尋找到相應的說法。以下分從三點進行考察。

首先，根據這派的詮釋，「始制有名」的主體乃是人類——人類通過「命名」此一語言活動將作為整體的大道裁割成分殊的萬物。這一詮釋有一項預設：作為整體的大道在被裁割為各具名號的萬物之前，是不具有任何名稱的。這一預設，正可從首章「無名，天地之始」一語獲得印證。而萬物之存在之所以被體認——甚至可以說，萬物之所以存在——則是起因於人類擴展其語言能力，使萬物在各種名號下呈現它們本身所致。這正是「有名，萬物之母」的意義。換言之，將「始制有名」理解為萬物之名屬於人為之制作，並將名之制作視為對道的本然狀態之悖離，確可與《老子》文句彼此呼應。

而人類對萬物之命名，雖是構成知識體系的起步，文化秩序亦因此可能，但語言活動所衍生出來的價值分化，卻是人類社會禍亂之源。因此老子要求我們在制名之後，有必要為語文運作立下一個界限。這就是「名亦既有，夫亦將知止」。

<sup>20</sup> 伍至學：〈老子論命名之偽〉，頁 232。

<sup>21</sup> 伍至學：〈老子論命名之偽〉，頁 222。

<sup>22</sup> 伍至學：〈老子論命名之偽〉，頁 237。

對「名」必須「知止」這一觀點，《老子》各章有不同表達方式，如「多言數窮，不如守中」（5 章）、「悠兮其貴言」（17 章）、「希言自然」（23 章）、「吾將鎮之以無名之樸」（37 章）、「知者不言」（56 章），甚至是「使民復結繩而用之」（80 章）等。所謂「貴言」、「希言」、「無名」、「結繩」，皆在表示一切語言活動以至語言活動所涉及的知見情識之消解。由是觀之，這派詮釋認為人類雖然「始制有名」，對萬物構作了紛繁的名相，但仍主張由博而反約，此正合老子希言、無名之道也。

而由有名歸返無名，實可達致一定成效，此即「知止可以不殆」。制名之累，既在於執萬物之一偏而以為其全，而無法反映事物之真性；同時亦在於構作了價值的各種層級，而引發了人類競相爭奪的欲望。是故名言之止之「不殆」，既涵萬物之本然狀態的如實呈現，亦涵人類對「無欲」本性之復歸。前者可由「道法自然」（25 章）、「夫莫之命而常自然」（51 章）諸語證之，後者可由「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂」（3 章）、「無名之樸，夫亦將不欲。不欲以靜」（37 章）諸語得之。綜言之，從語言活動起源的角度來看「始制有名」，既與老子視命名為人為造作之觀點一致，亦合乎老子對語言的不信任態度，也能在老子有關放棄名言所能達致的成效之構想中獲得印證。

National Chung Hsing University

#### 四、兩種詮釋之檢討

由前文論介可見，無論在《老子》的文獻證據上，還是在其義理的自足性上，兩種詮釋皆有充分成立的理由。然而基於學術討論的責任，這裡試從批判的立場考察兩種詮釋若干值得再議之處，並以這些考察的結果作為重新詮釋「始制有名」的義理之出發點。

首先是 32 章的題旨問題。整體來看，32 章的題旨主要和權力欲之消解有關。這可從「小」、「莫之令」和「知止」三組概念著手分析。首先，老子論「小」，多循消解欲望之脈絡入手，34 章「衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小」一語以「常無欲」釋「小」即為顯例。52 章「見小曰明」亦然。所謂「明」，老子指的是一種對於萬物運作規律的覺察力，即 16 章所謂「歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明」。對老子來說，萬物運作規律呈現為各物皆返回自身之本根狀態，而此本根狀態就是「靜」。觀 37 章「不欲以靜」、61 章「以靜為下……大者宜為下」諸語，可知「靜」主要是指一種侵佔欲念不起的原初生命情態；依此，「明」

作為對萬物運作規律的覺察力，同時關連到對萬物原初生命情態所具有的清靜、無欲本質之肯認。由這個角度看，所謂「見小曰明」的「見小」，當是指對生命本來即處於為清靜、無欲之情狀的一種洞察和領悟。

「莫之令」一語更明顯地和權力欲之消解有關。「令」即命令，意思是一主體要求另一主體作出某種改變，藉此實現自己的意向。在政治上，這就是權力欲的伸張。老子認為，統治者通過各種政治活動或文化活動把權力侵展至人民的生活，正是社會大亂之由。要天下安寧，必須尊重萬物的本性，萬物不受干擾，自能各按其性穩定地生長遂成。依此，所謂「民莫之令而自均」，意思就是統治者對人民不妄加干擾、不發施號令，則社會自能和諧運作，而保持上下相安的均衡秩序。所謂「不言」(2章)、「貴言」(17章)、「希言」(23章)、「莫之命」(51章)，皆和「莫之令」義近，同屬勸戒侯王勿以權位自我膨脹之建言。

「知止」亦是針對欲望而提出的一個概念。除了32章外，「知止」亦見於44章，文曰：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。  
知足不辱，知止不殆，可以長久。

在此，「知止」和「知足」一樣，都是針對人類對外物需索過度之普遍事實而提出來的：名聲珍愛過甚，終必一無所得；財貨積聚太多，損失益發嚴重。因此，在對名利的欲求上，我們必須知道分寸(知足、知止)，如此所得之物方能長久保持。

由上述分析可知，32章的題旨主要是有關消解權力欲的問題。據此一題旨看，所謂「無名」，不是指「沒有名字」，而是指「化解求名之欲」或「勿以權位自恃」——正由於道不以萬物主之名自居，沒有對萬物施以權力的宰控，故萬物才甘願臣服於道，就像河川自然地東流大海一樣；依此，侯王若要人民自然賓服其下，亦得安守此一「無名」之道，勿以尊貴之名位自驕自縱。這正是章末「譬道之在天下，猶川谷之於江海」二語之義蘊。可以說，32章的寫作策略(或編輯動機)乃是藉由道與萬物之關係向侯王進言處理欲望之方式，其所涉及的幾組重要觀念亦和化解求名之欲有關。當中既不涉及政治制度之建立問題，亦不過問人類語言之起源問題。依此，若把「始制有名」解作「建制立法」(政治活動)或「裁物立名」(語言活動)，雖最終仍觸及如何處理權力欲之問題，但在意義上卻多了一重

轉折，未能與本章其他句子環環相扣。

其次是《老子》之詞義問題。上述兩種詮釋對「始制有名」一語之分析有兩個共同點：一是把論述焦點集中在「制」、「名」二詞上，一是忽略了「始」和「有名」二詞在《老子》中的特殊用法。就前者來說，學人多把「制」解作名詞的「制度」、「法令」和作為動名詞的「裁制」、「分割」，而對於「名」字則一律解作「名分」、「名號」、「名稱」。此類解釋固合這些字詞之通義，在《老子》中亦有相符之用例，卻不是這些字詞唯一的解釋。就後者來說，學人多把「始」解作一般意義的「開始」或「起初」，亦常把「有」解作與「無」相反的「擁有」、「具有」之義；而未察「始」字在《老子》中有特殊的哲學意涵，而「有」亦當與「名」字連讀，「有名」一詞在《老子》中另有玄義故也。事實上，「始制有名」之詞義及句義應當置放於《老子》文本脈絡進行理解為宜。前述兩種詮釋，似未能顧及「始」、「制」、「有名」三詞在《老子》中的殊義，致使其解讀相對於 32 章題旨有畫蛇添足之虞，亦未能與《老子》其他章段之義理融貫一致。關於這一點，下文將會詳細討論。

最後是詮釋方法之問題。照學人之意，所謂「知止」，乃是指對名位制度之區分必須適可而止，或是指人類之名言不得任意擴張。依此見，老子並不反對有「制」有「名」，他只要求對此「制」此「名」訂立一合理的運作範圍。亦即，在老子來說，「始制有名」是必須的。從王弼開始，直到許多當代學人，都以 28 章「樸散則為器」來詮解「始制有名」一語，認為萬物之分化、名謂之繁衍、百行之殊態皆源出於作為整體的真樸之道。然而當中涵一疑問：在學人的理解下，「始制」和「樸散」意味著某種區分、對立、割裂的活動，即使有所「知止」，也只是對這些區分、對立、割裂的活動加以限制，而不是予以取消。如果這樣，則 28 章「大制不割」一語如何安置乃是一大問題！當中的問題是：如果制度、名謂之設置是不得已而有的方便權法，則老子實無需提出「大制不割」這一無法企及的理想，更何況此「不割」（不作區分）之說和前句「樸散則為器」有直接的矛盾；反之，如果老子認為最完善的建制（政治活動）或裁制（語言活動）就是不作任何分割，並以之為可藉由致虛守靜之工夫致之者，則「始制有名」及「知止」之說豈非多此一舉，而「樸散則為器」此一與「大制不割」之理想背道而馳的分割活動又怎能讓聖人成為百官之長？

根據這三項分析，無論是把「始制有名」詮釋為政制初建時的名位之設，還是將之詮釋為語言初起時的名謂之設，似乎都得面臨一些有待解決的疑難。兩者

的理論背景與 32 章有關「消解名望之欲」之題旨不但稍有差距，其對「始」、「制」、「有名」諸詞之解釋亦似未顧及《老子》的特殊用法。就其內部邏輯而言，如果老子認為分道而成物、因器而制名是人間社會之必然，則此論與「大制不割」之說亦似有不相容處。這類疑難難免促人反省：「始制有名」（及與之相關的「樸散為器」）是否應當如前述兩種詮釋那樣，指謂某種區分性、宰割性的政治活動或命名活動？

## 五、「始制有名」重詮

拙文認為，若依「始」、「有名」諸詞在《老子》中的特殊用法及 32 章有關「名望之欲的消解」的題旨來看，「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」數語，所談論的乃是道或侯王處理欲望的方式及其成效之問題。

### （一）「始」與「無名」、「有名」之關係

先對「始」字作一申論。撇除「始制有名」一句外，「始」字在通行本《老子》中另有六例，分別是「無名，天地之始」（1 章）、「能知古始，是謂道紀」（14 章）、「前識者，道之華，而愚之始」（38 章）、「天下有始，以為天下母」（52 章）、「千里之行，始於足下」（64 章）和「慎終如始，則無敗事」（64 章）。除了 38 章和 64 章的三列表一般意義的「開始」、「開端」外，其餘三例的「始」字都是在哲學意義上指涉作為萬物本原的「道」。也就是說，根據《老子》「始」字之用法，「始制有名」的「始」固可被理解為一般意義的「開始」，但也可以被理解為作為萬物本原的「道」的另一種表述。這兩種理解在《老子》中皆有相關的文本根據。

如前所述，無論是政治活動的詮釋，還是語言起源的詮釋，同是在一般意義上把「始」字解作「開始」、「起初」。然而，若參照《老子》其他章段，「始制有名」的「始」字作「道」字解，在義理上似乎更通達一些。這一點，我們可從「始」和「無名」、「母」和「有名」這兩組概念之內部關聯性得之。在「始制有名」一語中，「始」和「有名」之關係由「制」字串連起來。先不論「制」字何義，老子有意把「始」和「有名」相提並論是顯而易見的。「有名」，老子將之界定為「萬物之母」，即首章的「有名，萬物之母」。依此，所謂「始制有名」，遂可被理解為「始」和「母」之關係的另一表述。考慮到「無名，天地之始；有名，萬物之母」

(1章)、「有物混成，先天地生。……可以為天下母」(25章)、「天下有始，可以為天下母」諸句的「始」、「母」都是表述作為萬物本原的道體之字詞，由此推知，「始制有名」之「始」字並非指一般意義的「開始」，「起初」，而是用作指涉道體的代名詞。

值得一提的是「始」和「無名」的相干性。老子將「無名」界定為「天地之始」(1章)，「無名」是對道體仍然處於「始」的階段的一種說法。可以說，「無名」指的是道體尚未創生天地萬物之時的某種性質。在此意義上，「始」和「無名」乃是從不同角度對道體的不同描述。由於「有名」乃「(萬物之)母」，依此，所謂「始制有名」，又可被理解為「無名」和「有名」之關係的一種表達方式。考慮到32章開首提出「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣」的「無名」之道，是故把「始制有名」的「始」理解為「道」或「道」之「無名」，並以「名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」表達了「無名」和「有名」的某種關係之語句，當是合乎32章題旨的詮釋。

由上述對「始」和「有名」之關係的分析可知，「始制有名」既可被理解為關於「始」和「母」之某種關係，也可被理解為關於「無名」和「有名」的某種關係。由於「始」、「母」、「無名」、「有名」四者皆是對道體的不同描述，彼此之間具有「自一」之關係；因此，「始制有名」之句義遂可被理解為和道體之性質（或道體的某兩種性質之間的關係）有關，無需被詮釋為指謂「始為官長」的政治活動或「稱器立名」的語言活動。事實上，這兩種詮釋之出現，主要是學人將「制」字讀作政治對於群體的「建制」或語言對於事物的「裁制」所致。但考慮到「制」字是「始」和「有名」二概念之關係詞，因此，「制」字在「始制有名」一語中究是何義，還是得從老子對「始」和「母」或「無名」和「有名」之關係的論述中著手分析。

## (二)「始」、「母」之關係與「制」之字義

52章首段明確表述了「始」和「母」的關係：

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，沒身不殆。

老子在此以「以為」一詞連結「天下始」和「天下母」兩者。「以為」中的「以」字作「憑藉」解，旨在表述某種條件；「為」即「成為」，指向此條件所達致之成果。在「天下有始，以為天下母」二語中，所謂「以為」，意即「始」是「母」所以可能之憑藉，或曰「母」是以「始」為條件所出現之成果。值得一提的是「以為天下母」一語在傅奕本《老子》<sup>23</sup>和北大漢簡本《老子》<sup>24</sup>中皆作「可以為天下母」。「可以為」之「可以」亦表「條件」之意，即「天下始」本身即具備了成為「天下母」之條件。合言之，無論 52 章之「始」、「母」關係作「以為」還是「可以為」，同皆認定「始」是「母」之憑藉，「母」是「始」之成果也。

此義在《老子》別章可得印證。25 章云：

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。

本章無「始」字，唯「先天地生」含「始」義，義近於首章「無名，天地之始」，故「有物混成，先天地生」即 52 章的「天下有始」。老子認為，此一作為天地之始的道體一經運動，便即循環不已，天地萬物皆由此循環運動蜂擁而出，故曰「可以為天下母」。顯然的，在 25 章中，老子同樣肯認道體之「始」含藏了其成為天下之「母」的條件——當道體處於「始」的階段時，天地萬物尚未出現；正因如此，道體才需要通過運動孕生天地萬物，此即道體之「母」的階段。

由是觀之，在「始」、「母」關係中，老子主要以「以為」或「可以為」將兩者串連起來——「始」是達致「母」之條件，「母」是「始」所達致的成果。以此考察「始制有名」，則「制」乃是「以為」或「可以為」之義——「始」是達致「有名」的條件。事實上，「制」有「作」義，正表示由「始」而達致「有名」的某種過程。有些學者依《說文》以「裁」釋「制」，認為「制」是「裁斷」、「分割」，主張老子以語言為裁斷、分割大道以為萬物之工具。此說固可通，但「裁斷」只是「裁」之一義。「裁」本義為裁衣，表示物料經由分割、加工而成為一件完整衣物之過程，正可引申為「達致」、「完成」之類的意思，而與「以為天下母」、「可

<sup>23</sup> 轉引自劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，頁 539。

<sup>24</sup> 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 年），頁 129。



以為天下母」之「以為」、「可以為」之義相通。

值得一提的是「始制有名」在郭店楚簡《老子》中作「始折又名」<sup>25</sup>。大多數學者認為傳世本之「制」字乃是「折」字之假借，故「始折有名」即「始制有名」，其所謂「折」或「制」仍作「制度」解。有些學者對「折」字另有看法，如劉信芳以「折」為「析」（分割），丁原植以「折」為「斷」（斷離）。但無論是「析」是「斷」，在本質上和「制度」義的解法並無二致，蓋「制度」所指者正是對社會群體的尊卑、貴賤、上下之層級進行分割、斷離的活動。事實上，此處的「折」應如尹振環所言，是「轉折」、「折向」、「轉向」之義。<sup>26</sup>唯尹振環仍以一般意義的「開始」解讀「始」字。他認為，當天公作美、風調雨順、五穀豐登、人畜興旺之時（天地相合，以逾甘露，民莫之命，天自均安），人民便會對侯王感恩戴德。這時侯王便開始轉向具有名望，這即是「始折又名」。<sup>27</sup>然而依拙文對「始」和「有名」之關係的瞭解，所謂「始折又名」，意思是道體由「始」的階段折向、轉入「母」的階段——這正呼應了 25 章「有物混成，先天地生。……可以為天下母」和 52 章「天下有始，（可）以為天下母」對於「始」、「母」關係之說明。

### （三）「無名」、「有名」之關係與「制」之字義

由於「有名」為「萬物之母」，因此「始制有名」可被視為有關「始」、「母」關係之語句。同時，由於「無名」為「天地之始」，因此「始制有名」又可被視為有關「無名」、「有名」關係之語句。如果「始制有名」的「制」字涵蘊了「始」乃是達致「母」的條件，則它同樣涵蘊了「無名」乃是達致「有名」的條件。依此，我們可以進一步通過老子對「無名」、「有名」關係之說法來考察「制」字在「始制有名」一語中的意義。

在首章中，「無名」和「有名」分別被界定為「天地之始」和「萬物之母」。在此界定中，「無名」和「有名」主要是有關命名問題的兩個概念：天地產生之前，只有渾一未分之道體存在著，這時對道體賦予名稱並無意義——因為命名之意義在於區分（至少）兩個不同的東西。但由於天地出現之先只有作為整體之道存在，

<sup>25</sup> 轉引自丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，頁 123。

<sup>26</sup> 尹振環：《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》（北京：中華書局，2001 年），頁 223。

<sup>27</sup> 尹振環：《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》，頁 223-224。

並無另一物與之相對，是故「天地之始」為一「無名」狀態。唯道體一經運動，萬物即源源而出，此時在概念上便有「道」與「萬物」之區別。為便於認識和區分萬物，命名活動才因此可能，是故「萬物之母」為一「有名」狀態。

然而，若結合 1 章、25 章、32 章、34 章、37 章的說法，我們或可發現，「無名」、「有名」除了關乎命名問題外，尚關乎名望或權力欲的問題——「無名」意指對名望、權力的不競逐、不把持；「有名」意指由於對名望、權力做到了不競逐、不把持、反而因此取得了名望和權力。

首先，老子論「無名」、「有名」，多從「無欲」、「有欲」作解。在首章中，老子在談及「無名」、「有名」後，馬上轉入「無欲」、「有欲」的論述。唯「名」、「欲」關係在首章中並不明顯。然而，通過老子對「小」、「大」二詞之用法，我們卻可以分別把「無名」和「無欲」、「有名」和「有欲」連結起來。以「小」字為例，32 章說：

道常無名，樸。雖小。

對於無名之道，老子以「小」稱之。34 章則謂：

衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小。

在此，老子亦以「小」表道之「無欲」表現。由是「無名」和「無欲」即可通過「小」的概念連結起來。首章「故常無欲，以觀其妙」的「妙」字，王弼注曰「微之極也」<sup>28</sup>，正是「小」義。可知首章的「無欲」，也是扣住「小」而立論。又由於「無名」含「小」之義，故老子所謂「無名」，亦可謂扣住「無欲」而立論。37 章有「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲」之語，益見「無名」和「無欲」之密切關聯。依此關聯來看，「無名」在「沒有名謂」或「難以冠名」此解外，當被理解為「化解對名望之執取」或「不著力於競逐聲譽」才合乎「無欲」的脈絡。

「有名」和「有欲」之關係則可循「大」的概念看出。25 章說：

<sup>28</sup> 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 1。

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。

在此，老子對於作為萬物之母（天下母）的道，強以「大」一名冠之。由於「有名，萬物之母」，可推知「有名」即「大」。又 34 章說：

衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。

「萬物歸」三字，實可與首章「常有欲，以觀其徼」的「徼」字相呼應。「徼」，王弼注曰「歸終也」<sup>29</sup>。王博指出：

「歸終也」，正是「萬物歸焉」之義。可見，第一章所說的「常有欲」，其實就是在「萬物歸焉」的意義上使用的。<sup>30</sup>

依王博之說引申，如果「常有欲」即「萬物歸」，則由於「萬物歸」可「名為大」，而「大」又是「有名」，遂可發現「有欲」和「有名」之關聯性。依此，所謂「有名」，在「給予名謂」或「冠以名號」此解外，當被理解為「名望之取得」、「聲譽之獲致」才合乎「有欲」的脈絡。

如果這種對「無名」、「有名」之分析是可取的，那麼我們可以發現，老子對於名望、聲譽該如何處理之問題，正是循「無為而無不為」的思考方式來進行討論的——不執意求取尊貴的名望、聲譽（無為），正是獲得尊貴的名望、聲譽之道（無不為）。

試以 34 章作一析論。老子在「衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大」之後，即以「以其終不自為大，故能成其大」作結。如前所論，「小」、「大」在老子的用法中有其殊義：「小」即「無名」，「大」即「有名」，「名」也者，主要是「名望」、「聲譽」之義。依此，所謂「以其終不自為大，故能成其大」，意思是道體並不積極追求成為萬物之「主」此一尊貴的名望，只是在背後默默地衣養萬物，而這正是為什麼道體最終獲得萬物的歸附，而成就其萬

<sup>29</sup> 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 2。

<sup>30</sup> 王博：《老子思想之史官特色》（臺北：文津出版社，1993 年），頁 213。

物之「主」此一尊貴的名望的原因。若此理解不誤，則「以其終不自為大，故能成其大」二語，正好表示「無名」乃是達成「有名」之條件。

道體在萬物之間取得「主」的名望，首先必須不以「主」之名自居，即 32 章所謂「不為主」。亦即，道之「無名」（不為主），正是道所以「有名」（主）者。侯王治理萬民，亦得遵守此一無名之道。39 章說：

故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。此非以賤為本邪？

侯王以孤、寡、不穀自稱，意在自甘賤下，不以侯王的尊貴之名自我膨脹，此即「無名」。而由於「貴以賤為本，高以下為基」，「賤」、「下」為達致「貴」、「高」之出發點，故「無名」（賤、下）實為「有名」（貴、高）之出發點。42 章有相似之言：

人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。

王公承受世間惡名，正是其所以貴為王公者。47 章「是以聖人……不見而名」亦然：聖人「不以「聖人」之名自現，而「聖人」之名自歸。凡此可見老子對處理名望、權力之看法：統治者不以人主之名自我膨脹（無名），才是維繫其人主之名之正當途徑（有名）。

綜上所述，老子論「無名」、「有名」，除了涉及命名問題外，更多地是與處理名望之問題有關：不求取尊貴之名，正是所以達致尊貴之名者。依此，「無名」是達致「有名」之條件，「有名」是「無名」達致之成果，要之，「無名」乃是所以達致「有名」者。這一解讀，或可支持前文把「始制有名」一句中的「制」字理解為「達致」、「完成」、「（可）以為」之觀點。

#### （四）「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」新解

總結前文對「始」、「制」、「有名」三詞之意義及彼此關係之分析，所謂「始制有名」，可被理解為 52 章「天下有始，（可）以為天下母」的另一說法，也可被理解為老子有關「無名」、「有名」之關係的一種表達方式。由於「始」、「母」、「無

名」、「有名」四個概念在《老子》中皆涉及談論欲望問題的脈絡，因此，「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」數語，可被理解為談論道體和侯王處理名望的方式及其成效之問題：所謂「始制有名」，是指道體沒有追求作為萬物之「主」之名的欲求，反而因此贏得萬物之臣服，而被賦予「主」此一尊貴的名望。而「名亦既有，夫亦將知止」則是說，道體雖擁有了萬物之主的名望（有名），卻仍然不以「主」自我膨脹。正由於道體始終謹守其「無名」之道，不以萬物主自居，這樣道體在萬物之間作為「主」之名望才能恆久地維繫。此即「知止所以不殆」之義。更重要的是，老子旨在藉由道體和萬物之關係為侯王提供治國理民的通則，如此，「始制有名」便同時是對侯王之進言：侯王可通過實踐道體的「無名」之道取得臣民之賓服，從而建立世間最尊貴的名望（始制有名）；但最尊貴的名望一旦獲得，必須自我警剔，勿以權位生驕恣之心（名亦既有，夫亦將知止）。必如此，侯王才能繼續取得臣民的支持，其最尊貴的名望亦可因此長繫不墜（知止所以不殆）。根據此一重詮，「始制有名」既涉及道體「事實上」如何對待萬物的自然規律，亦涉及侯王「理想上」如何對待民眾的行為規範，此實符合「以天占人」的巫史傳統及《老子》中「推天道以明人事」<sup>31</sup>的思維圖式。

## 六、拙文詮釋之說明效力

前文通過詞義分析和不同概念間之關係對「始制有名」之義理進行重詮。這一重詮主要有三種說明效力，這三種說明效力或可作為這一重詮的合理性之佐證。

首先是拙文詮釋與 32 章題旨之融貫性。上文已論證，32 章之題旨主要是有關消解權力欲之問題：所謂「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣」，意思是道體並

<sup>31</sup> 「推天道以明人事」一語乃清代《四庫全書》編纂者的提法。參見清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要·經部一·易類一》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 13。按：此語本為對《易經》要旨之總括。當代學人雖然多以此描述老學，卻鮮見對此語之分析說明。大致上看，「推天道以明人事」最少有兩個意思。一和「遵循典範」有關：通過考察「天道」以提供「人事」上應當遵循之理則，如此，「明」字是指「瞭解人事施設應當以天道為模仿對象」，如聖人、侯王效法道之無為、柔弱，即屬此義；二和「掌握動向」有關：通過考察「天道」以掌握萬物發展之規律，如此，「明」字是指「瞭解人事動向無法脫離天道的範圍」，如物壯則老、反者道動，即屬此義。綜言之，當我們說老子具有「推天道以明人事」的思維圖式時，既可以指藉由考察天道的性格制定人事活動之原則，也可以指通過考察天道的運作掌握人事動向。

不追求成為萬物之主的名望，正因如此，萬物之中沒有能將之臣服者。「臣」是與「君」或「主」相對並立之概念。依此，「天下莫能臣」，正是從反面說明萬物以「主」之名歸諸道體。換句話說，道體之「有名」，正因其首先滿足「無名」之條件。而道體這種對萬物的行為表現，正可作為侯王取天下之借鑑，故曰「侯王若能守之，萬物將自賓」——侯王若能仿倣道體不追逐「主」的聲名，則無需太多政治操作，而萬民自然賓服。「賓」和「臣」一樣，亦是與「君」或「主」相對並立之概念，即侯王安守無名之道，則萬民自甘為賓，自然以「主」之名歸之也。換言之，侯王之「有名」，正因其首先滿足「無名」之條件。而所謂「無名」（不求取名望），主要體現在道和侯王不伸張宰控他者的權力欲之行為上。故老子在「侯王若能守之，萬物將自賓」後，即言「民莫之令而自均」。「民莫之令」，即侯王不對人民發施號令，如此社會狀態自歸均衡，所謂「自均」也。

要之，32章首段無論言及道體抑是侯王，都是扣住「無名」和「有名」之關係來說的——不追求尊貴之名，正是所以獲取尊貴之名者。而此一義理，正由「始制有名」一語概括起來——老子以「始」和「無名」為互換之詞，故「始制有名」即「無名制有名」。「制」表達致、完成之義，故「始制有名」實涵蘊了「無名」乃是達致、完成「有名」的一項條件。由此可見，「始制有名」並不一定涵蘊「政治建制」或「語言裁制」的分割性的活動，它可被理解為順著32章開首數語有關「無名」和「有名」之關係的一個總結性的語句。這種理解下的「始制有名」，或許更符合32章勸諫侯王「不求尊名而尊名自歸」之無為思想。

其次是拙文詮釋與《老子》其他章段之對應性。約言之，「始制有名」一段話之義理主要包含三個環節：「始制有名」論及取得名望之方法——不著意追求名望，正是所以取得名望者；「名亦既有，夫亦將知止」論及取得名望後應持之態度——尊貴的名望既得，必須自我警剔，勿以此迷失自我；而「知止可以不殆」則論及持此態度所獲致之成效——正由於沒有以尊貴的名望自驕自縱，以權位侵犯他人，故其尊貴的名望得以在眾人的心悅誠服中長保不墜。

這種兼論「方法—態度—成效」的敘述方式，亦常見於《老子》其他章段。由於這些具有相同敘述方式的章段主要以「無為」思想為題旨，這便在某程度上支持了拙文循「不刻意求取名望」的脈絡理解「無名」、「有名」之關係的詮釋角度。

34章對大道孕生萬物的過程有此描述：

衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。  
以其終不自為大，故能成其大。

在此，道為萬物所歸而有「大」（有名）之名，是由於道對萬物之輔育滿足了「不為主」之條件。所謂「不為主」，就是不著力於「主」之名的追求，老子以「小」名之，正是所謂「無名」。依此，由「衣養萬物而不為主」至「萬物歸」、「可名為大」，正表述了「無名」乃是達致「有名」之條件、方法。需要留意的是，在「萬物歸焉」之後，老子再次強調了「不為主」，這不是語意重複的贅詞，而是處理名望的警語——不僅在取得萬物歸附之前要「不為主」，在萬物歸附之後也要「不為主」。前者的「不為主」是獲取「主」之名的方法，後者的「不為主」則是維繫「主」之名的態度。這一態度，老子謂之「終不自為大」——雖然道從萬物處取得了「大」（主、母）之名，但始終不以此自滿，正呼應 32 章「知止」概念。由於道做到這一點，才能「成其大」——其作為萬物主的名望才能恆久維持。這又有類於 32 章「知止所以不殆」之說。由這些分析可知，34 章有關道為萬物之主的文字，也是先論方法，次述態度，後言成效，與 32 章之思路同出一轍。

37 章亦有相同結構：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

「侯王若能守之」的「守之」正是指章首的「無為」。帛書本此句作「道恆无名」<sup>32</sup>，是則侯王所守者，實為一「無名」之道。老子認為侯王不以名位侵犯民眾，則民眾便可在不被干涉的環境下自行化育，將生活的基礎安頓於侯王的寬容之政。這是侯王安守「無名」所達致之成果，可知「無名」是達致「有名」的方法，正呼應 32 章的「始制有名」。然民生既定，權位穩固，侯王難免驕恣，這正是「化而欲作」之階段。所謂「欲」，正是針對侯王對權力之腐蝕人心易生輕忽之意而言。故老子就此提出「鎮之以無名之樸」的建言——當侯王因名望而自滿時，就得以道體的無名之道自我警示。這是 32 章「名亦既有，夫亦將知止」所指之謙退態度。

<sup>32</sup> 高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，2011 年），頁 421。

而在「欲作」的階段把持此一無名之道，侯王的心靈便能回復虛靜，其欲望不復波動，社會遂可在侯王的領導下繼續保持和諧狀態。這又與 32 章「知止可以不殆」之說互相發明。

52 章在措詞上與 32 章更為接近：

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，沒身不殆。

雖然「始」、「母」從文字上看似講述道體的形上特質，但正如劉笑敢所說，這裡的「始」、「母」關係或「母」、「子」關係表述的是對道所代表的價值原則（雌柔、無為）的認識與遵循，<sup>33</sup>因此本章主旨不在政制建設，不在語言發明，而在守母存子之行動哲學。顯然易見，「天下有始，以為天下母」和「既得其母，以知其子」正是「始制有名」——把握無為之道（無名），才能廣納萬物，無往不通（有名）。但事業既成，慎勿以此炫耀，必須貫徹柔弱、卑下的處事態度。這就是「既知其子，復守其母」之義。此又暗合 32 章「名亦既有，夫亦將知止」一語。而能夠「復守其母」，才有「沒身不殆」之果效，文字和 32 章「知止可以不殆」亦甚相近。用此觀之，52 章論「始」、「母」關係或「母」、「子」關係，亦依循「方法—態度—成效」的敘述方式。

藉前論可知，拙文對「始制有名」三個環節之分析，正可對應 34 章、37 章和 52 章有關道或侯王的處理名望或權力欲之說法。反過來看，如果這三章之主題確和處理名望或權力欲有關，則我們以此理解「始制有名」之義理，似乎較之於循「政治建制」或「語言裁斷」這類涉及分割性的活動進行詮釋來得簡潔、合理。

最後是拙文詮釋在《老子》若干文句解讀上之有效性。在拙文的立場，「始制有名」並非關乎劃分政治名位的論述，亦非關乎區別萬物名號的論述；亦即，「始制有名」不是關乎某種分割活動的論述。如果「樸散則為器」確如古今論者所言，意謂整全之道體分化為個殊之萬物，則拙文觀點便似無法兼顧「樸散則為器」之義理。但前文已指出，「樸散則為器」若意涵某種分割或析離，則顯然與下句的「大制不割」產生矛盾。這一矛盾或反映出以分割義理解「樸散則為器」未必是可取

<sup>33</sup> 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，頁 545。



之道。事實上，若依分割義理解「樸散則為器」，很容易使人誤讀下句的「聖人用之，則為官長」。王弼的注文正有此病，他說：

樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。<sup>34</sup>

王弼由於把「散」理解為「分散」（整全分裂為殊類），所以他同時把「為官長」的「為」也理解為不同政治級別的「設立」。但事實上，「散」字在「樸散則為器」一語中不是「分散」、「分裂」之意，而是「展示」、「顯露」之意。例如司馬遷敘述莊子思想時謂：「莊子散道德，放論，要亦歸之自然。」<sup>35</sup>所謂「莊子散道德」，意即莊子「展示」或「顯露」了老子的道德理論。以此理解「樸散則為器」，則此句大意为：道體展示、顯露為某種可用之器具。但這器具意指什麼？這可循下句的「聖人用之，則為官長」取得線索。

王弼把「為官長」的「為」理解為「立」，由此把「官長」理解為各種政治級別，固可為一家之言，卻未必是唯一的詮釋。實則「為」也者，應是「成為」之意。「為官長」，即成為百官之長，亦即成為天下人的領袖。所謂「領袖」，用老子的話來說，就是「聖人」、「侯王」或「王公」。換言之，所謂「聖人用之，則為官長」，意思便是聖人運用了「樸散之器」，遂成為天下人的領袖。其實我們並不陌生，老子論聖人成為天下人的領袖之因素，多扣住「無為」立論，如 32 章云「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓」——侯王安守無名之道，而成為萬民之主，正是「聖人用之，則為官長」之意。又 37 章曰：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」守之而萬物自化，所守者乃是「無為」原則。39 章「侯王得一以為天下正」、66 章「以其不爭，故天下莫能與之爭」、78 章「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王」等，所謂「得一」、「不爭」、「受國之垢/不祥」而能為天下人之領袖，皆與「聖人用之，則為官長」義近。由此可知，所謂「器」，指的仍然是道體本身，或狹指道體通過自然界所顯示出來的可操作的無為、柔弱之道。事實上，老子有時亦以「器」指謂形上

<sup>34</sup> 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，頁 75。

<sup>35</sup> 宋·裴駟集解：《史記》，收入《四部備要叢書》（臺北：中華書局，1966 年），卷 63，〈老子韓非列傳〉，頁 10。

道體，如 41 章「大器晚成」一語所示。「大器晚成」，竊以為當從帛書乙本作「大器免成」<sup>36</sup>，即最偉大的器物無需經歷制作的過程，而本具最完整規模之意。25 章「有物混成」的「混成」，亦表道體之生成過程無法清晰敘述，似於朦朧幽冥之中自然本有，故「混成」無異於「免成」也。且「物」即「器物」，故「有物混成」和「大器晚（免）成」實有相同的義理。既然「大器」是「免成」的，則「樸散則為器」的「散」便不宜讀為「分散」，而當作「展示」解。又「樸散則為器」一句於北大漢簡本中作「樸散則為成器」<sup>37</sup>。「成器」意即「既成之器」，一器之為既成，涵蘊了此器之功能圓滿自足，跳過了一切制作的程序，故「成器」即「大器免成」。也就是說，「樸散則為器」的「器」，並不如傳統觀點那樣指謂分殊的萬物，它指謂的仍然是整全的道體本身。依此，「樸」、「器」在「樸散則為器」一語中乃是「自一」的概念：「樸」專言道之本體義，「器」偏指道之功能義。倘此解讀合理，則「樸散則為器，聖人用之，則為官長」之義便可釐定如下：道體（在自然界中）展示了可操作的無為原則，聖人運用此一原則，即可成為百官之長。而這一解讀，正呼應拙文對「始制有名」的詮釋——聖人不著意求取百官之長的尊名（始、無名），而做到這一點（制），恰好是他被賦予百官之長的尊名的原因所在（有名）。就此而論，「始制有名」和「樸散則為器，聖人用之，則為官長」之義理，皆可循「無為而無不為」之論旨而得疏通。

至乎「大制不割」的「不割」，並不是指不進行政治級別的劃分，而是指不設定引發對立、紛爭的人間價值層序，如「賢」與「不賢」之區分、「難得之貨」與「不難得之貨」之區分、「可欲」與「不可欲」之區分、「美」與「惡」之區分、「善」與「不善」之區分等等。統治者設定這些價值層序（割），本意在積極有為，以求取賢主之聲名，但老子以為這種手段只會適得其反。正因如此，老子才倡議「不言」（2 章）、「貴言」（17 章）、「希言」（23 章），避免聲教法令造成社會之割裂；又建言「不尚賢……不貴難得之貨……不見可欲」（3 章）以及「絕聖棄智……絕仁棄義……絕巧棄利」（19 章），避免貴與賤、好與壞、善與惡之區分引發民眾勾心鬥角的競爭及連帶出現的社會亂象。這種「不割」，才是達致老子心中的理想政治（大制）的方法。由「不割」之方法而至「大制」之結果，正是「始制有名」——「不割」言其「始」，「大制」言其「有名」，正是「無為而無不為」之義。依

<sup>36</sup> 高明：《帛書老子校注》，頁 24。

<sup>37</sup> 北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》，頁 158。

此，拙文循「無為」的理論背景對「始制有名」所作的詮釋，實可應用在「樸散則為器」和「大制不割」的句義釐清上——它不止調和了「樸散」和「不割」之間的矛盾，而且與老子的基本論旨更為貼近。從說明效力上看，拙文之重詮應為一可被接受的解釋。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 宋·裴駟集解：《史記》，收入《四部備要叢書》，臺北：中華書局，1966年。
- 清·永瑢、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》第一冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 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年。

### 二、近人論著

- 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北：萬卷樓出版社，1999年。
- 王 淮：《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
- 王 博：《老子思想之史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。
- 尹振環：《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》，北京：中華書局，2001年。
- 伍至學：〈老子論命名之偽〉，《哲學雜誌》第13期，1995年7月，頁218-243。
- 高 明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，2011年。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 蔣錫昌：《老子校詁》，成都：成都古籍書店，1988年。
- 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983年。
- 劉信芳：《荊門郭店竹簡老子解詁》，臺北：藝文印書館，1999年。
- 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，北京：中國社會科學出版社，2009年。

