

郭店《老子》思想管窺*

張其賢**

國立政治大學政治學系助理教授

本文將郭店《老子》視為一開放性的文本，以先秦所有文獻，作為詮釋其中重要思想用語義涵之根據。郭店甲「絕聖棄智」章中的「樸」，個人將之釋為「作為特定政策結果之民情單純」。郭店《老子》中的「無名」，釋為「取實去名」；「無為」之「為」釋為「立名、重名」；「無為」解為「勿以名為務，取實而去名」；「無不為」解為「使實自為」；「自然」釋為「有實無名」。郭店《老子》呈現出的政治思想，可總結為：「抑制思想言論，重農抑工商，去除名／貌／飾／謀，使民情返回重實去名、使實自為的狀態。」「無為」的精髓並非尊重放任一切現狀，而是復樸。

關鍵字：郭店老子、樸、無名、無為、自然

壹、前言

郭店簡中，三篇與秦末、漢初帛書《老子》相關的文獻（以下簡稱郭店

* 本文緣起於 2016 年 11 月 16-17 日中央研究院人文社會科學研究中心舉辦之「政治思想新視界」研討會中發表的論文〈《老子》作為憂患之書〉。評論人林聰舜老師給了筆者許多寶貴的指點和建議，並指出郭店《老子》的重要性。筆者研讀郭店《老子》，感到許多問題尚待釐清，遂將初稿擱置，另行重新撰寫此文。謹在此向林老師致上最深的感謝。筆者也感謝蔡英文、郭秋永、張福建、郭立民四位老師在會中給予的指點與評論；這些指點與評論，對於本文的撰寫幫助甚大。另外，本文的三位審查人，均對拙稿提出了寶貴的批評與建議。因為這些批評與建議，本文的不足之處才得以降低。謹在此向三位審查人深致感謝。最後，本文之研究，受惠於科技部計畫之獎助（計畫編號 MOST 104-2410-H-004-092），端此致謝。

** E-mail: cschang@nccu.edu.tw

收稿日期：106 年 9 月 6 日；接受刊登日期：107 年 3 月 19 日

《老子》甲、乙、丙組)，由於其作為戰國時期文物之性質無可置疑，因此為學界提供了檢視分析戰國時期《老子》文本的直接根據。本文希望從一個學界過去較少嘗試的角度，對郭店《老子》的政治思想內容略作分析。此一角度的特別之處如下：一、將郭店《老子》視為一個性質開放的文本，呈現各種可能詮釋。二、對郭店《老子》進行政治思想而非文字學之探討。¹

所謂將郭店《老子》視為一個性質開放的文本，指暫時避免將郭店《老子》放在某種「單線系譜」視野中解讀。所謂「單線系譜」視野，指某種有意識或無意識的傾向，認為 A 在前，B 在後，B 是 A 的產物。和郭店《老子》相關的「單線系譜」視野，可舉出三例：一、A=老聃，B=《老子》；二、A=《老子》，B=《莊子》（或 A=《莊子》，B=《老子》）；三、A=《老子》，B=先秦某文獻。以上三個例子的共同點是：有意無意地認為 B 和 A 有關，從而特別專注於鑑定 B 與 A 之單線關係，而忽略了 B 與 A 以外更多其他的人或文本的可能連結。因此，所謂將郭店《老子》視為一個性質開放的文本，意指跳脫「單線系譜」視野，而將郭店《老子》僅僅視為眾多先秦文獻中的一小部分；對其內容思想的解讀，也不限於只從與老聃思想之系譜關係、或郭店《老子》與先秦某文獻之系譜關係的視野入手（其實，老聃思想內容究竟為何，本身就是一個難以釐清的問題），而是可以用所有的先秦文獻作為參考，嘗試提出有根據且具有合理性的詮釋。

顧頡剛（2005: 340）早在 1932 年便主張：《老子》並非一人一時所作，而是對於古代格言與先秦各家思想精華之撮要輯錄。馮友蘭（1998: 315）晚年也認為，《老子》乃是戰國時期李耳收集老萊子、太史儋之思想，另加上李耳自己的創作，將以上內容編輯而成。張舜徽（2005: 18-19）則認為，《老子》「無疑是彙輯古代道家言論的語錄」，其內容包括老聃以前的道論。以上關於「《老子》非老聃一人生前自著」、「《老子》內容跨越先秦不同時期與不同思想學派」的看法，至今似乎尚未被學界推翻。如果以這兩個看法為基礎，那麼將郭店《老子》的性質設定為開放，對所有先秦文獻開放，由這些

1 本文因受字數限制，將原稿刪去七千餘字。若文中某些部分的說明或文獻引述略嫌簡略，敬請讀者諒察。

文獻出發，作出有根據的合理詮釋，便是一個合理的嘗試。在這種嘗試中，不僅可以看出過去較少被注意到的文獻或思想之間可能存在的連結（如《商君書》和郭店《老子》的可能連結），也可看出看似一脈相傳之文獻或思想間的客觀差異（如郭店《老子》與《莊子》雖同樣使用「自然」一詞，但在概念上有很大的不同；或是郭店《老子》與《莊子》雖然有某些類似的言論，但細按其內容，兩種言論的內容其實表現出相反的思考模式。參見本文結論部分）。這些文獻或思想間的連結和差異，如果經過客觀的檢視可以成立，則它們的發現，有助於我們對於郭店《老子》的內容思想，得出過去不曾得出的新的解讀。以上這種嘗試，似乎並非學界採取的主流方法。這是本文在《老子》研究視野上提出的新作法。

所謂對郭店《老子》進行政治思想而非文字學之探討，是希望為郭店《老子》的研究，引入更多政治思想的視野。郭店《老子》的研究已相當豐碩，但似乎多半以文字訓詁學為主要研究視野，哲學次之，從政治思想角度進行之研究則為數較少。從政治思想角度解讀歷史文本，過去的政治思想學者也有相當豐碩的成果。本文希望從一個政治思想學者過去較少採用的方法，對郭店《老子》進行政治思想性的研究。這種方法，可以稱為「概念疏解法」。²此方法是以古注加上歸納法，並輔以文本內部脈絡分析，探討郭店《老子》中重要思想用語的可能義涵。所謂「古注」，指對於個別字的較接近先秦時期的訓解。所謂歸納法，係採徐復觀（2010: 2）的用法，即以先秦的各種文獻為範圍，蒐集某一觀念用語的各種用例，從中歸納出此用語的各種義涵。所謂文本內部脈絡分析，是將某一用語所在之文本（如：郭店《老子》某章），視為一個自足的脈絡或思想體系。經由對此脈絡或思想體系各部分之疏解（如：分析此章中其他用語之義涵；疏解各個句子之文意），設法推敲出某一用語在此文本脈絡中的可能義涵。（本文中對於郭店《老子》「自然」一詞義涵的疏解，便是古注、歸納法、文本內部脈絡分析三者結合運用的例子。）

2 運用「概念疏解法」的先驅，較著名的有戴震（2009）的《孟子字義疏證》、錢穆（2005: 24-63）的《老子》研究，以及徐復觀（2010）的《中國人性論史——先秦篇》。「歸納法」亦被日本近代卜辭研究重要開創者島邦男先生使用，用來整理疏解卜辭文字義涵（島邦男，2006: 1328）。

關於郭店《老子》的政治思想，《漢書》〈藝文志〉稱「道家」為「君人南面之術」。張舜徽（2005: 21-23）發揮此義，指出《老子》本質乃是政治書，而非哲學書，其要旨乃是君王統治之道，其中關於「道」作為宇宙萬物本源的形上論述，只是假託玄遠奧秘之辭，藉以打動人主的話術。張先生並將此種君王統治之道的論述，上溯至《老子》之前的《伊尹》、《太公》（張舜徽，2005: 20）。³ 案，《老子》中關於「道」之形上論述，是否僅為話術，可待考辨。而張先生指《老子》本質為政治書而非哲學書，則極為有見。人類思想，始於簡單而趨於複雜，始於具體而追求抽象。若將《老子》作為政治書之面向納入考量，則郭店《老子》之內容，大多與政治生活直接相關，與政治生活無直接相關的部分比例偏低。《漢書》〈藝文志〉稱：「道家者流，蓋出於史官。歷記成敗存亡禍福古今之道」（陳國慶編，1983: 128）。若假定《老子》之形成過程中，最初內容為對於政治生活之具體心得（「成敗存亡禍福古今之道」），⁴ 其後隨時代與思想之發展，漸次加入某些政策主張和抽象哲理，雖乏實證，似非盡謬。⁵ 在本文中，筆者企圖從此一假定入手，將郭店《老子》視為戰國中期以後之政治思想文獻，從政治思想而非抽象哲理之角度加以解讀。

郭店《老子》中的政治思想內容為何，尚難論定。本文所嘗試者，僅在藉由對於「樸、無名、無為、自然」等用語義涵之疏解，初步勾勒出與之相關之政治思想的部分樣貌。此部分樣貌，大致可以簡述為：抑制思想言論，重農抑工商，去除名／貌／飾／謀，引導民情返回重實去名、使實自為的狀態。至於郭店《老子》包含的其他政治思想，只有留待未來再作研究。

關於郭店《老子》的性質，王博（1999）提出「摘抄說」，⁶ 認為在郭店

3 馬王堆帛書《老子》後面附抄之《伊尹》〈九主〉，證實了張先生「道論=君人南面之術=君無為而臣有為」之看法。

4 《莊子》〈天下〉對老聃思想要點的描述及引用的老聃言論，均可視為關於「成敗存亡禍福古今之道」的心得體悟。

5 林聰舜教授在「政治思想新視界」研討會的評論中指點筆者：《老子》文本發展過程中，最初現實性較濃厚，後因學派競爭，抽象哲理部分逐漸增強。本文之撰寫，即承此指點入手。唯本文論點，皆出於筆者愚見，凡有謬誤不足，咎在筆者。

6 裘錫圭（2012a: 285-286）先也傾向於摘抄說。

《老子》三篇被抄錄存世之前，已經有三種《老子》版本流傳於世，其內容與帛書或今本《老子》相去不遠。這三種祖本，郭店甲組所摘抄之祖本較為古老，乙、丙組之祖本較晚（王博，1999: 155）。郭店《老子》三篇乃是對上述三種祖本的摘抄；摘抄的原則，是根據不同的主題（王博，1999: 158-159; 162）。根據摘抄說，則《老子》祖本與郭店《老子》的關係是「多變少」（祖本內容多，郭店本內容少）。另一方面，有些學者認為郭店《老子》乃是各種精簡語錄之合輯，是《老子》文本形成過程中的一個階段性形態。此說可稱為「合輯說」。根據合輯說，則郭店《老子》和其先前流傳的各種語錄之間的關係是「零變整」（個別存在之語錄逐漸被彙集）。主張合輯說的學者有 Harold D. Roth（羅浩）、⁷ 劉榮賢。⁸ 丁四新先生不同意摘抄說，並認為郭店《老子》三篇乃是當時並存的多種《老子》文本之一，此看法似與 Roth 相近。⁹

在以下的部分裡，筆者將從郭店《老子》中的幾個重要用語入手，呈現對於這三篇文獻相關內容的各種可能詮釋，由此嘗試勾勒出其中之政治思想

7 「郭店簡文很可能是獨立的文本或者說是三種獨立的文本，這些文本中有些材料後來被抄寫進我們所知的《老子》當中。」（羅浩，1999: 201-202）「先存在著大量的通過口頭形式流傳的哲學詩，後被集成像三網竹簡《老子》對文，《老子》和〈內業〉等作品……」（羅浩，1999: 204）。並參見 Roth（2000: 87-88）。

8 「《老子》書並非出於一人、一時、一地之作……是在長期發展之中由眾多人的思想智慧累積而成的集體創發。」（劉榮賢，2000: 3）「《老子》文本的最早形式可能只是一些十分精煉而短小之文句，這些精煉化之語言乃是由『一批』不知名但對當代政治社會有所反思之思考者所創發，並且在流傳過程中為了適應口傳之方便，甚至被轉化成韻語。這些文字被搜集之後，就形成《老子》之文本。形成文本之後，繼續流傳，而在流傳之中再輔以口說，因此某些藉著口說而闡釋文本之觀念乃又轉化成文字而加入以形成新的文本。」「絕智棄辯」章就是三段獨立文句被並列到一起，以「三言以為辨不足，或命之，或乎屬」加以統整補充。後面再加上另一段獨立文句：「視素保樸，少私寡欲」。「這種方式極有可能就是《老子》書文本演進之基本模式。」（劉榮賢，2000: 7）。

9 丁先生認為，戰國初期到戰國中期之間，已經存在數量多於郭店《老子》內容、性質與之相近的類似語錄，因此郭店《老子》只是和其他語錄並存的一些語錄（丁四新，2000: 39-40）。丁先生不否認其他《老子》文本的存在，此看法與摘抄說相容。就其認為郭店《老子》三篇乃是戰國時期《老子》文本之一種，此看法與摘抄說對立。此外，丁先生指出，郭店《老子》甲、乙組類似段落文字有異，如甲簡二七「閉其兌，塞其門」，乙簡十三「閉其門，塞其兌」，顯示兩組相關部分各有其自身來源，並非來自同一來源。此外，丁先生也根據字體寫法推測，郭店《老子》三篇的形成時間有先後之別，甲組最早，乙組次之，丙組最晚（丁四新，2000: 5-9）。

的部分樣貌。這幾個重要用語是：樸、無名、無爲、自然。筆者學殖淺陋，本研究亦屬草創。在搜羅梳理先秦文獻中相關思想觀念、概念詮釋與政治思想解讀上，仍有許多遺漏、未盡或有欠允當之處，還請識者鑒諒，並不吝賜正。

貳、樸；素

「素」、「樸」二字並用，見於以下簡文：¹⁰

絕智棄辯¹¹，民利百倍。絕巧棄利，盜賊亡有。絕僞¹²棄慮¹³，民復孝慈¹⁴。三言以爲辨¹⁵不足，或命之，或乎屬。¹⁶視¹⁷素抱¹⁸樸，少私寡欲。¹⁹（郭店甲，簡一、二：19）

此章涉及之問題頗多。先從「樸」之義涵開始。

10 本文使用之郭店《老子》文字隸定，主要以李零（2007）、丁四新（2010）爲主，並參酌各家意見。又，郭店《老子》簡序後面的阿拉伯數字，表帛書本《老子》（高明，1996）章次。以下同。

11 李零（2007：5）釋爲「辯」。裘錫圭（2012e：514）從韓祿伯釋爲「辨」。丁四新（2010：5-6）釋爲「辯」，義爲「巧言善說」。

12 裘錫圭（2012b：331）釋爲「僞」，指「『背自然』的人爲」，指出並非「作爲」之「爲」或僞詐的僞。

13 裘錫圭（2012b：331）釋爲「慮」。李零（2007：5）釋爲「詐」。陳錫勇（2010：16）釋爲「作」。

14 裘錫圭（2012e：517）釋爲「季子」：「『季子』……應指尚未從學的幼童」。陳錫勇（2010：19）釋爲「孝慈」。

15 彭浩（2001：4）釋爲「辨」，李零（2007：10）釋爲「使」，丁四新（2010：18）釋爲「辯」。

16 李零（2007：10）釋讀此句爲「或令之有乎屬」，丁四新（2010：19）釋讀爲「又命之有乎屬」。

17 魏啓鵬（1999：4）：「視，以事物示人」（引自丁四新，2010：20）。

18 裘錫圭（2012d：278）釋爲「保」。

19 此章之主文，似爲「絕智棄辯。絕巧棄利。絕僞棄慮。視素保樸。少私寡欲。」「民利百倍」、「盜賊亡有」、「民復季子」似爲解說主文文義之文字，而「三言以爲辨不足，或命之，或乎屬」句，似爲解說前面三段主文爲何加上補充文字的原因：主文說得不夠清楚，因此加上解說文字。

一、樸，素＝基本無修飾；樸＝單純愚昧

「樸」，《左傳》中僅一見，「朴」則未見，顯示此用語可能並非春秋時期重要概念。《左傳》哀公二年云「素車樸馬」，竹添光鴻（2008: 2274）箋：「素車無飾，謂不以髮柳飾車也。……樸馬亦謂不剪其鬣鬣，用此以載柩也。」此處之「素」「樸」，均指「僅具基本，不增修飾」。

「樸」亦可作「朴」，二者在《國語》、《論語》、《孟子》中均未見。《墨子》中，「樸」有兩條，均見於〈非命〉²⁰。兩處引文中「偽民」之「偽」，諸家未注，愚見以為可釋作「矯飾不實」，因根據《墨子》〈非命〉內容，則有命說乃是違反實情、迴避真相的矯飾之論。引文中之「樸」，王引之云：「『樸』謂質樸之人也」。「遲」，吳毓江認為當解為「性非敏速」，故「愚樸」與「遲樸」義相近（以上均見吳毓江，2012: 421 註 28）。《墨子》此處批評「偽民」以「命」作為對於自身困境真實成因之矯飾不實解釋，並以此解釋，去教導、混淆多數愚昧質樸者。據此，則「樸」在此指「思慮單純，易受欺騙」。

《墨子》中「朴」僅一條。²¹ 引文中「朴」，日本學者戶崎允明：「朴謂聲不文也。」（引自孫詒讓，1980: 35）王念孫釋為「急速」。若以此二解，試釋郭店《老子》中之「樸」字，則「不文」（乏修飾）之解似較貼切。

若檢索上述文獻以外的其他先秦文獻，則可發現，「樸」或「朴」，在其他先秦文獻中大致有兩義，一是「單純」或「原始」，二是莊子學派對於內聖精神境界的描述。以下對此兩義略作梳理。

20 「雖昔也三代之偽民，亦猶此也。繁飾有命，以教眾愚樸人久矣。」（墨子·非命中，888-889；阿拉伯數字為王煥鑣，2005《墨子集詁》頁碼，以下同）「昔三代偽民亦猶此也。昔者暴王作之，窮人術之。此皆疑眾遲樸。」（墨子·非命下，903-904）案，《墨子》中，「樸」不見於〈節用〉而見於〈非命〉，頗值得注意。

21 「惟勿撞擊，將必不使老與遲者。老與遲者，耳目不聰明，股肱不畢強，聲不和調，明不轉朴。將必使當年，因其耳目之聰明，股肱之畢強，聲之和調，眉之轉朴。」（墨子·非樂上，819-822）

二、樸＝單純原始；特定政策所要達到的民情單純； 未遭文明破壞的單純原始狀態

「樸」、「朴」作「單純」或「原始」解，可見於《荀子》：「若馭其樸馬」（臣道，576）；²²「其百姓樸」（彊國，664）「性者，本始材朴也」（禮論，780）；「所謂性善者，不離其朴而美之」（性惡，939）。又見於《韓非子》：「寡聞從令，全法之民也，而世少之曰樸陋之民也」（六反，1000；《韓非子》出處之頁碼為陳奇猷校注，2006《韓非子新校注》頁碼，以下同）；「古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故有珣珣而推車者」（八說，1030）；「故至安之世，法如朝露，純樸不散」（大體，555）。另外，〈解老〉亦有「是以父子之間，其禮樸而不明」，「然則為禮者，事通人之樸心者也」（380），亦屬此義。

在「樸／朴＝單純原始」的用法裡，《商君書》特別值得注意。《商君書》中，「樸」字多見。這些「樸」，均指民情單純。其中的一種用法，僅止於以「樸」作為「民情單純」的描述語，如：「古之民樸以厚，今之民巧以偽。故效於古者先德而治，效於今者前刑而法」（開塞，56；《商君書》出處為蔣禮鴻，2011《商君書錐指》之頁碼，以下同）。²³但更多的用法，則是將民情單純，視為特定政策所要產生之結果。這些政策包括兩類，一是抑制思想言論，二是重農抑商。在抑制思想言論部分，如：「國去言，則民樸。民樸則不淫」（農戰，20）；「國大民眾，不淫於言，則民樸壹。民樸壹，則官爵不可巧而取也」（農戰，21）。在重農抑商部分，如：「聖人知治國之要，故令民歸心於農。歸心於農，則民樸而可正也。」（農戰，25）。「私利塞於外，²⁴則民務屬於農；屬於農則樸，樸則畏令。……夫民之情，樸則生勞而易力，窮則生知而權利。易力則輕死而樂用，權利則畏罰而易苦。易苦則地力盡，樂用則

22 楊倞注：「樸馬，未調習之馬。」《荀子》出處之頁碼為王天海校釋，2005《荀子校釋》頁碼，以下同。

23 《管子》有類似說法：「故民樸，而禁之以名則治；世知，維之以刑則從」（心度，1178；《管子》出處為黎翔鳳，2006《管子校注》之頁碼，以下同）。

24 「私利塞於外」之「私利」，似可釋為農戰以外的獲利方式（如商業、工藝、智辯）。「私利塞於外」，可解為這些獲利方式被阻隔在國境之外。

兵力盡」(算地, 44-45);「故聖人之治也, 多禁以止能, 任力以窮詐, 兩者偏用則境內之民壹; 民壹則農, 農則樸, 樸則安居而惡出。故聖人之爲國也, 民資藏於地, 而偏託危於外。資於地則樸, 託危於外則惑。民入則樸, 出則惑, 故其農勉而戰戢也」(算地, 48)。「治國貴民壹; 民壹則樸, 樸則農, 農則易勤, 勤則富。富者廢之以爵, 不淫; 淫者廢之以刑而務農」(壹言, 61)。以抑制思想言論和重農抑商這兩種政策, 達到民情單純(樸), 這是《商君書》「樸」的用法的重要特點。

以「樸」作爲重農抑商政策可產生之結果, 亦見於《荀子》:「農夫樸力而寡能」。(王制, 388);「農夫莫不朴力而寡能」(王霸, 523)。將「樸」作爲特定政策之結果, 和《墨子》將「樸」作「單純愚昧」義之用法相比, 前者比後者多了一些特定脈絡(特定之政策), 因此有可能是比後者晚出的用法。

另一方面, 在《莊子》學派中, 「樸」、「朴」似乎發展出比「單純、原始」更複雜的概念, 指「未遭文明破壞之單純原始狀態」。²⁵ 以「未遭文明破壞之單純原始狀態」作爲理想社會圖像, 對文明進展持否定態度, 這是莊子學派此一用法之「樸」的主要特點。此種用法的特別之處, 是將「樸」放在「反文明」的脈絡中使用, 把「樸」視爲文明出現前或消除後的狀態。這種把「樸」視爲「反文明」之結果的思想, 和《商君書》把「樸」視爲特定政策結果之思想, 兩者相比, 前者比後者更爲激進, 因此有可能是比後者更晚出的思想。案《漢書》〈藝文志〉云:「道家者流, 蓋出於史官, 歷記成敗存亡禍福古今之道……及放者爲之, 則欲絕去禮學, 兼棄仁義」(陳國慶編, 1983: 128)。據此, 「絕去禮學, 兼棄仁義」的反文明思想, 是道家較晚才出現的偏激(放)思想。就此而論, 所謂『將「樸」視爲「反文明」之結果的思想, 可能較爲

25 「故純樸不殘, 孰爲犧尊! ……夫殘樸以爲器, 工匠之罪也; 毀道德以爲仁義, 聖人之過也。」(馬蹄, 336; 《莊子》出處爲郭慶藩輯, 1980《莊子集釋》之頁碼, 以下同)「故絕聖棄知, 大盜乃止; 擿玉毀珠, 小盜不起; 焚符破璽, 而民朴鄙; 捐斗折衡, 而民不爭。」(胠篋, 353)「吾子使天下无失其朴……夫鵠不日浴而白, 烏不日黔而黑。黑白之朴, 不足以爲辯」(天運, 522)「德又下衰, 及唐、虞始爲天下, 興治化之流, 澆淳散朴, 離道以善, 險德以行, 然後去性而從於心。」(繕性, 551-552)「南越有邑焉, 名爲建德之國。其民愚而朴, 少私而寡欲; 知作而不知藏, 與而不求其報; 不知義之所適, 不知禮之所將; 猖狂妄行, 乃蹈乎大方」(山木, 671-672)。

晚出』之推測，似與〈藝文志〉之看法相合。

在莊子學派裡，「素」也有和「單純」、「原始」義之「樸」連用，用來描述未遭文明破壞之單純原始狀態。²⁶ 在這種用法裡，「素」似乎與「樸」同義，同指欲求單純原始，不超出動物本能所需（无欲）。

三、樸＝玄冥；素＝虛靜；素＝情欲合理知足

「樸」或「朴」在先秦文獻中的另一重要用法，是莊子學派對於內聖之精神境界的描述。在《莊子》〈應帝王〉裡，提到「彫琢復朴」的主張：「於事无與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。」（應帝王，306）在這種用法裡，「朴」相當於〈大宗師〉裡提到的「撻寧」或「玄冥」，²⁷ 乃是對於與「造物者」（〈大宗師〉）合一之境界的描述。在《莊子》其他篇裡，也有對「朴」的類似用法。²⁸

此外，莊子學派也使用「素」，描述一種虛己應物的精神境界。在這種用法裡，「素」指超越感官欲望擾動的虛靜狀態。²⁹ 「素」的這種用法，也可見

26 「故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山无蹊隧，澤无舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢可攀援而闕。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎无知，其德不離；同乎无欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。」（莊子·馬蹄，334-336）

27 「其爲物，无不將也，无不迎也；无不毀也，无不成也。其名爲撻寧。」（莊子·大宗師，253）「於謳聞之玄冥」（莊子·大宗師，256）。

28 「奢聞之：『既彫既琢，復歸於朴。』」（莊子·山木，677）「夫明白入素，无爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？」（莊子·天地，438）「既彫既琢，復歸於朴」一語，亦見於《韓非子》：「書曰：『既雕既琢，還歸其樸。』」（外儲說左上，695）可知《韓非子》此部分和《莊子》上述內容相通。

29 如：「夫王德之人，素逝而恥通於事，立之本原，而知通於神。」（莊子·天地，411）「夫明白入素，无爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？」（莊子·天地，438）「純素之道，惟神是守。守而勿失，與神爲一。一之精通，合於天倫。……故素也者，謂其无所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。」（莊子·刻意，546）「素逝」，王叔岷（2007a: 420）釋素爲真，釋逝爲往，釋「素逝」爲「任真而往」。但筆者愚見以爲，「素逝」或許與「素質不留，與地同極」（管子·勢，885）義近。此句尹注：「全其素質，無所留者。」愚案，「逝」或可釋爲「過不留中」，《莊子》「過而弗悔，當而不自得也」（大宗師，226）即爲此義。

於稷下學派。³⁰ 在這種「素」的義涵脈絡裡，有時也會出現「樸」與「素」連用的例子，如：「帝王聖人休焉。……以此處下，玄聖素王之道也。……靜而聖，動而王，無爲也而尊，樸素而天下莫能與之爭美。」（莊子·天道，457-458）在此例中，「樸」似乎與「素」同義，皆指虛靜自處，不制於物之精神境界。

值得注意的是，《管子》中另有一種「素」之用法：「惡不失其理，欲不過其情，故曰『君子恬愉無爲，去智與故』，言虛素也。」（管子·心術上，776）在這種用法裡，「素」指雖有人之好惡欲望常情，但知足而不過度，不僞矯，³¹ 不悖理。

四、「絕智棄辯」章疏解

以上我們整理出「素」、「樸」在先秦一些重要文獻裡的幾種主要用法。這些用法，是否可以幫助我們對郭店甲組「絕智棄辯」章作出某種疏解？

如前所述，「素」、「樸」的用法，在先秦文獻中大致有五種用法，一是指單純原始；二是作為特定政策結果之民情單純；三是未遭文明破壞之單純原始狀態；四是玄冥或虛靜之精神境界；五是情欲合理知足。筆者認為，若從第一、二種用法入手，似乎可以得出較為豐富的解讀，因此先採此一角度解讀本章。³² 本章首言「絕智棄辯」，《商君書》亦提到「智」、「辯」，且對之持

30 「素質不留，與地同極。」（管子·勢，885）「卑也者，道之室，王者之器也。而水以爲都居。準也者，五量之宗也。素也者，五色之質也。淡也者，五味之中也。是以水者，萬物之準也，諸生之淡也，違非得失之質也。」（管子·水地，814）

31 《管子校注》：「尹桐陽云：故，計術也。」（管子·心術上，777）

32 兩位審查人均認為，此章中之「素」、「樸」，當解爲君主虛靜之精神境界。筆者思考之後敬覆如下。首先，「素」若解爲一種精神境界，此境界是否可「示」？其次，若將「素」、「樸」解爲君主虛靜之精神境界，則本章義爲：君主虛靜，則人民得利，盜賊不興，民情將復返於單純。若採拙文之解，則本章義爲：若採抑制思想言論，重農抑工商，去除重視名／貌／飾／謀之政策，則可達到上述結果。案，虛靜是否必然包含上述具體政策，似不清楚。因此，如果這些政策與君主虛靜之精神境界並不相違，而虛靜又不必然自明地包含這些具體政策，則以這些具體政策解釋「素」、「樸」，將後者視爲前者所要達到的結果，似乎可以比只論精神境界而不言特定政策，得出更豐富的理解。另外，一位審查人質疑：爲何不能從第三種用法入手。筆者認為，從此一用法詮釋本章，也可說得通（參見本文貳之二節），但此種「素」、「樸」乃是經由消除一切文明所達到的結果，郭店《老子》此章是否

否定態度：「農戰之民千人，而有《詩》、《書》、辯、慧者一人焉，千人皆怠於農戰矣」；「今上論材能知慧而任之，則知慧之人希主好惡，使官制物，以適主心，是以官無常，國亂而不壹」（農戰，22-23）。此處反對「知」、「辯」的原因，是「知」、「辯」會訴求法所建立之單一標準以外的利益、價值等，破壞單一標準。由於此單一標準是政策賴以達到預定結果之重要工具，此工具之被破壞，將導致政策難以達到其預定結果。

「絕巧棄利」。「巧」，《論語》：「子曰：巧言令色，鮮矣仁！」（論語·學而，9）³³ 苞注：「巧言，好其言語。」則「巧」當作「美好」義。皇疏引王肅：「巧言無實」，則「巧」有「虛假」義。皇疏：「巧言者，便辟其言語也。……虛假爲之。」（皇侃，1998: 1849）綜合以上諸說，則「巧」有「美好虛假」之義。《商君書》：「古之民樸以厚，今之民巧以僞。」（開塞，56）在此「巧」與「樸」對文，似當解爲「複雜」。若以此二義解「絕巧棄利」之「巧」，則與「盜賊亡有」的關係似不甚清楚。

在先秦文獻裡，「巧」有時亦與工匠技藝連結。如「公輸子自以爲至巧」（墨子·魯問，1172）；「百工以巧盡械器」（荀子·榮辱，155）。如果「巧」指「工」，而「利」指「商」，則「絕巧棄利」或可釋爲「絕工棄商」。「絕工棄商」主張，可見於《商君書》：「要靡事商賈，爲技藝，皆以避農戰」（農戰，20）。《荀子》也提到「省工賈，眾農夫」是生民養民的重要方法：「省工賈，眾農夫，禁盜賊，除姦邪，是所以生養之也」（君道，543）「輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時。如是，則國富矣。夫是之謂以政裕民。」（富國，427）。案「工」指只服務君王貴族之奢侈欲望、無助於生產便利或經濟富裕之技藝。「重工輕農」和盜賊的關係，先秦文獻多有論述。³⁴ 簡要言之，君王重工巧奢華，將導致原本用於提供人民衣

應當作此激進之解釋，筆者暫時傾向於保留。若有意採取此解釋，則須處理此種激進思想與甲組其他各章之思想是否相容之問題。

33 《論語》出處爲劉寶楠，2007《論語正義》之頁碼，以下同。

34 如：「當今之主……必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以爲宮室臺榭曲直之望，青黃刻鏤之飾。爲宮室若此，故左右皆法象之。是以其財不足以待凶飢，振孤寡，故國貧而民難治也……女子廢其紡織而脩文采，故民寒；男子離其耕稼而脩刻鏤，故民飢……民飢寒並至，故爲姦衰。奸衰多則刑罰深，刑罰深則國亂。」（墨子·節用下，543-544; 560）「地

食的勞動轉移到為君王及社會上層之欲望服務，其結果是人民衣食短缺，因飢寒而淪為盜賊。就此而論，將「巧」釋為「工」，比起釋為「複雜」，似更能直接說明「巧」與人民淪為盜賊的關係。

「少私寡欲」，可見於前引《莊子》對「建德之國」的描述：「其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方」（山木，671-672）。³⁵ 如果據《莊子》此段為釋，則簡文「少私寡欲」，其義涵可指人民「愚而朴」，其中之「朴」指「未遭文明破壞之單純原始狀態」。據此，則「視素抱／保樸」之「素」與「樸」，可能亦可指「未遭文明破壞之單純原始狀態」。但此種「素」、「樸」乃是經由消除一切文明所達到的結果。郭店《老子》此章是否應當作此激進之解釋，筆者暫時傾向於保留。

「絕為／偽棄慮」，當作何解？由「民復季子／孝慈」觀之，則「為／偽」、「慮」當為破壞「季子／孝慈」的原因。若釋為「孝慈」，則先秦文獻中，對「孝慈」有一些看法。³⁶ 根據這些看法，「為／偽」、「慮」當指並非順從自發情感的矯情做作，亦即「貌」（偽則作貌）與「飾」（飾出於慮）。前引《墨子》〈非命〉「偽」作「矯飾不實」義之用法，亦可為證。

若釋為「季子」，「季子」乃幼童之義（參見註 14）。民復季子，義為民情返回「愚而朴」。若以「愚朴」解「季子」，則一些論述當可作為「偽」、「慮」之解。³⁷ 根據這些論述，捨本逐末、離實務名，此即「偽」；以人謀撓民心，

之生財有時，民之用力有倦，而人君之欲無窮，以有時與有倦，養無窮之君，而度量不生於其間，則上下相疾也。是以臣有殺其君，子有殺其父者矣。」（管子·權修，51）

35 「少私寡欲」一語，郭店《老子》之外，先秦文獻似僅見於《莊子》〈山木〉。

36 「性者，生之質也。性之動謂之為，為之偽謂之失。」（莊子·庚桑楚，810）「踞市人之足，則辭以放驚，兄則以嫗，大親則已矣。故曰：至禮有不人，至義不物，至知不謀，至仁無親，至信辟金。」（莊子·庚桑楚，808）《韓非子》：「禮為情貌者也，文為質飾者也。夫君子取情而去貌，好質而惡飾。夫恃貌而論情者，其情惡也；須飾而論質者，其質衰也。……是以父子之間，其禮樸而不明。……實厚者貌薄，父子之禮是也。由是觀之，禮繁者實心衰也。然則為禮者，事通人之樸心者也。」（解老，379-380）

37 「愛民，害民之始也；為義偃兵，造兵之本也。……君雖為仁義，幾且偽哉！……无以謀勝人……君若勿已矣，修胸中之誠，以應天地之情而勿撓。」（莊子·徐无鬼，827）「昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯、舜於是乎股无胈，脛无毛，以養天下之形，愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也。」（莊子·在宥，373）

此即「慮」。本末名實之辨，可見於《管子》。³⁸ 其中「蒞民如父母」，「道之純厚，遇之有實」，此即本與實。「言吾親民」，此即末與名。

如果從以上的詮釋角度加以解讀，則甲組「絕智棄辯」章提出的政治主張，乃是以「去名／飾／謀」、「重農」、「省工賈」為政策，使民情返回單純原始狀態。因此，此章之前半段可疏解為：去除逞智之思想與善辯之言論，人民的利益將大幅增加。去除為奢華欲望服務之工藝與商業，人民就不會淪為盜賊。去除矯情做作，民情就會恢復單純。

郭店《老子》中，另有一種「樸」之用法，和本章所言之「樸」義近：

是以聖人之言曰：……我欲不欲而民自樸。（郭店甲，簡三二；57）

此處之「樸」顯然和「欲不欲」有關，是「欲不欲」產生之結果。「欲不欲」，郭店甲組另有：「聖人欲不欲，不貴難得之貨」（郭店甲，簡十至十三）。「聖人欲不欲，不貴難得之貨」，《韓非子》〈喻老〉以「寡欲不貪」（鄙人欲玉，而子罕不欲玉），作為「不欲」之解（449）。據此，則「欲不欲」義為「以寡欲不貪為務」。「難得之貨」，來自遠方異國，將之帶來者為商賈。《管子》：「主好貨，則人賈市。」（七臣七主，989）則「不貴難得之貨」，當與「絕智棄辯」章所言之「棄利」（省賈）有關。「民自樸」之「樸」，作為「欲不欲」產生之結果，亦當與該章之「樸」義近。

綜合以上所述，郭店甲組「絕智棄辯」章，可與甲簡三二「我欲不欲而民自樸」合觀。其中的政治思想，乃是以「去名／飾／謀」、「重農」、「省工賈」為政策，使民情返回單純原始狀態。

五、樸＝謙抑、厚實、知足

郭店《老子》甲組還另有一種「樸」之用法如下：

38 「蒞民如父母，則民親愛之。道之純厚，遇之有實。雖不言曰吾親民，而民親矣。蒞民如仇讎，則民疏之；道之不厚，遇之無實，詐偽並起，雖言曰吾親民，民不親也。」（形勢解，1175）

古之善爲士者，必微妙玄達，深不可識，是以爲之容：豫乎其如冬涉川，猶乎其如畏四鄰，嚴乎其如客，渙乎其如釋，屯乎其如樸，坳³⁹乎其如濁。（郭店甲，簡八、九、十；15）

「屯乎其如樸」之「屯」，各家釋爲「敦」，「混」，「純」，丁四新從「敦」說。⁴⁰「敦」，《易·艮》孔疏：「敦，厚也。」⁴¹《文子》〈上仁〉對此章有解說：「敦兮其若樸者，不敢廉成也。……不敢廉成者，自虧缺不敢全也。」（408）⁴²「廉」，《莊子》：「人心排下而進上……廉劇彫琢」（在宥，371），成疏：「廉，務名也」。是則「廉成」或可釋爲「務成功之名」，「不敢廉成」即「不敢務成功之名」，與下文「自虧缺不敢全」相合。又河上公本，此句作「敦兮其若朴」，注：「敦者，質厚。朴者，形未分。」若採此解，則郭店此章以「樸」釋「敦」，可知「樸」有「質厚」之義。案《論語》、前引《韓非子》〈解老〉「文爲質飾者也」及河上公三十八章注，均有以「質」對「文」之用法，⁴³則「敦者，質厚」之「質厚」，或應作「質」、「厚」理解。又，河上公三十八章「是以大丈夫處其厚」注：「處其厚者，謂處身於敦朴」，則可爲「敦」、「樸」、「質」、「厚」互訓之證。⁴⁴綜上所述，「敦乎其如樸」之「樸」，義爲「不自彰顯而質、厚，自虧缺而不務成功之名」。這似乎可以作爲先秦文獻中「樸」的第四種脈絡：謙抑、厚實、知足之精神境界。若與前面提到的「樸」的其他三種脈絡相比，則「樸」的此種意涵，似與《莊子》〈天下篇〉所描述的老聃思想最爲相近。⁴⁵

39 李零（2007：5）釋爲「沌」。丁四新（2010：62）釋爲「混」。

40 彭浩釋爲「敦」；廖名春釋爲「純」（引自丁四新，2010：61）。李零（2007：5）釋爲「混」。丁四新從彭浩說。

41 引自漢語大辭典編輯委員會、漢語大辭典編纂處編（1994），《漢語大辭典》5：491。

42 丁原植（1999：81）指出，此解說不見於《淮南子》，可知有其獨特之參考價值。《文子》出處之頁碼爲李定生、徐慧君校釋，2004《文子校釋》頁碼。

43 《論語》〈雍也〉：「質勝文則野，文勝質則史。」（233）河上公「夫禮者忠信之薄而亂之首」注：「禮者賤質而貴文」（150）。

44 值得注意的是，先秦文獻似無「敦樸」或「敦朴」一詞，唯一例外者僅見於《鄧析子》〈轉辭〉。此或顯示〈轉辭〉乃後世文獻。

45 『關尹、老聃聞其風而悅之。……以濡弱謙下爲表……老聃曰：「知其雄，守其雌，爲天下

值得注意的是，「古之善爲士者」章所言之精神境界，和莊子屢言之「至人」境界頗有不同。莊子所主張之「至人」，乃經由玄冥之境界，與造物者遊，與天地萬物爲一，此即逍遙之境。但郭店此章所言之境界，則是敬慎戒懼，謙抑、厚實、知足。兩種精神境界相比，莊子「至人」超脫舒闊，郭店「古之善爲士者」深藏內斂。就此而論，「敦乎其如樸」之「樸」，和莊子學派所說之玄冥義之「朴」，兩者義涵相去甚遠。

參、亡名

郭店《老子》甲組另有以「亡名」和「樸」互釋的情形，此情形共有兩例：

道恆亡爲也。侯王能守之，而萬物將自化。化而欲作，將鎮之以
亡名之樸。夫亦將知足。知足以靜，萬物將自定。(郭店甲，簡
十三、十四；37)

道恆亡名。樸雖微⁴⁶，天地弗敢臣。侯王如能守之，萬物將自
賓。(郭店甲，簡十八、十九；32) (底線爲筆者所加)

「亡名」應作何解？案自從孔子揭正名之旨，「名」「實」便成爲先秦政治思想的一組重要概念。在孔子正名思想裡，名實關係是以名範實，以名分規範權力。在法家思想裡，名實關係則是循名責實，以職責要求績效。在《莊子》，名實則有相當不同的發展。《莊子》首篇即揭「不以名喪實」之旨：「名者，實之賓也，吾將爲賓乎？」(逍遙遊，24)成疏：「實以生名，名從實起。實則是內是主，名便是外是賓。」故在莊子思想裡，名實關係是實重於名，取實而去名。在〈齊物論〉裡，「名」又與是非之立有密切關係，從而與

谿；知其白，守其辱，爲天下谷。」人皆取先，己獨取後，曰：「受天下之垢。」人皆取實，己獨取虛，无藏也故有餘，巋然而有餘。……人皆求福，己獨曲全，曰：「苟免於咎。」以深爲根，以約爲紀。」(莊子·天下，1095)

46 李零(2007: 6; 11)釋爲「細」，丁四新(2010: 120)從之。

「知」、「言」、「辯」有密切關係。名立則有封，有封則非道。非道者，「知」、「言」、「辯」之勝場，於至人則為塵垢粃糠。「聖人無名」，方能知知所不能知，識無可辯／辨之道。綜合以上所述，郭店《老子》此二章之「亡名」，當作何解？

若同時考慮前節整理出的「樸=單純原始」義，以及莊子「取實去名」之思想，則或許此二章之「亡名」，可釋為「取實去名」之義。本文前節引用《管子》〈形勢解〉時，曾以「蒞民如父母」，「道之純厚，遇之有實」喻本與實，以「言吾親民」喻末與名。則「亡名」之相反，當即「有名無實」。案「有名」未必無實，但重「名」，則寢假終將淪於輕實，以至於無實。甲組言「始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。譬道之在天下也，猶小谷之與江海。」（郭店甲，簡十九、二十；32）若以「取實去名」釋此段文字，則「始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆」，可解說為：文明進展，制名之舉雖不可免，但當戒之以「取實去名」，以免淪為「有名無實」；能對「名」知所戒止，⁴⁷則「實」可不殆。「譬道之在天下也，猶小谷之與江海」，可解說為：道即實，即江海；名即小谷。小谷返江海，名亦當復返於實。依此，上章「亡名之樸」，義即「取實去名」。此「亡名之樸」所「鎮」之「作」，即「重名」（重=重視）。

「重名」之例，見於郭店《老子》者如下：

天下皆知美之為美也，惡已。皆知善，此其不善已。有亡之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相盈也，音聲之相和也，先後之相隨也。（郭店甲，簡十五、十六；2）

立「美」之名，「惡」之名隨之而立，原本美惡自存無別之單純原始狀態（實）便被破壞。在未制「有名」的單純原始狀態裡，美者自美，善者自善，不待提倡而自存，亦不以之為務，不美不善者亦自安。一旦開始提倡這些價值

47 「取法乎上，僅得乎中」。因此「去名」雖言「去」（去除），實難全然去除。最後若能達到「名」猶存但知所「戒止」，已屬可幸。

(名)，美善者自矜誇耀，轉而以美善為務，惡與不善者也不會因此成為美或積極向善，而是轉以美善自飾，從而美善喪失其自然存在之狀態，變成人人追求的虛偽作態（即「絕偽棄慮」所說的「偽」與「慮」）。⁴⁸美、善如此，「仁義」、「孝慈」、「忠貞」亦是如此。丙組「大上，下知有之」章後半段：

故大道廢，安有仁義。六親不和，安有孝慈。邦家昏亂，安有正臣。（郭店丙，簡一至三；18）

郭店此段文字，與《莊子》〈馬蹄〉文字相近：「道德不廢，安取仁義！」⁴⁹若以「道德不廢，安取仁義！」為郭店「故大道廢」云云之注解，則郭店丙組此段文字之義旨為「實喪名乃出」，「本失故崇末」。值得注意的是：若此段義旨確如所述，則與〈馬蹄〉之義旨似頗有不同。案〈馬蹄〉之義旨，乃是「名立則實喪」，「末崇則本失」。依此思路，若不立名，則實似可長保。若以名實因果關係加以分析，則郭店丙「大道廢」章裡，名實關係是「實喪導致名立」；而《莊子》〈馬蹄〉則是「名立導致實喪」。兩者因果關係恰好相反。這顯示郭店丙《老子》此章和《莊子》〈馬蹄〉的思想雖有相關性，但並不相同。

另外，郭店丙此章主張本、實未喪的狀態是「六親和」，「邦家治明」，則似乎把〈馬蹄〉描述之「未遭文明破壞之單純原始狀態」進一步美化。案〈馬蹄〉對「素樸」之描述，僅止於「亡名」而已：「惡乎知君子小人哉！同乎无知……同乎无欲」，並沒有說此狀態為美善，但郭店此章則有此傾向（六親和，故無孝慈；邦家治明，故無貞臣）。或許可以推測，郭店丙此章之作晚於〈馬蹄〉，因此增加了〈馬蹄〉原本沒有的思想（〈馬蹄〉原本的思想：素樸=亡名；〈馬蹄〉沒有的思想：素樸=美善）。

48 徐復觀（2010: 351）已指出：「我以為老子所反對的，是把仁義孝慈等當作教條；而並非反對其自然的流露。」但徐先生並未將此看法結合到「名」、「實」概念加以闡述。

49 值得注意的是，在〈馬蹄〉中，對於「未遭文明破壞之單純原始狀態」之描述，作者先稱為「素樸」，下文又稱為「道德」。推測〈馬蹄〉撰述時，「道德」已成莊子學派之常用語，而「素樸」則否，故此文作者於「道德」一詞信手拈來，不加解釋，對「素樸」則特加解說。

肆、亡爲、亡不爲

以上我們從「名」、「實」概念入手，對「亡名」與「樸」的關係加以疏解。簡言之，「亡名之樸」，即「取實去名」、「有實無名」。在此用法裡，「樸」即與「名」相對之「實」。在本節裡，我們嘗試用「名」、「實」概念，疏解郭店《老子》中的「亡爲」和「亡不爲」之義涵。

反對以知與名（是非；仁義）治人理物的思想，已見於《莊子》〈大宗師〉。⁵⁰ 莊子提出的比仁義、是非更可欲之主張，是師法「造物者」：「吾師乎！吾師乎！螯萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，長於上古而不爲老，覆載天地、刻彫眾形而不爲巧。」（莊子·大宗師，281）若以「名」、「實」概念疏解此段文字，則此段文字之旨，乃是造物者有裁抑萬物、澤育萬世、恆久常存、刻彫眾形之實，卻不立「義」、「仁」、「老」（壽）、「巧」之名。無此諸「名」，即「無爲」。有彼諸實，即「無不爲」。依此理解，解釋「天地相合也，以逾⁵¹ 甘露，民莫之令，天自均安。始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。譬道之在天下也，猶小谷之與江海」（郭店甲，簡十九、二十；32），則「天地相合也，以逾甘露……天自均安」，此乃「無不爲」。「民莫之令」，此乃「無名」（令=名），亦即「無爲」。「始制有名」以下，前節已有釋，此不贅。

若將「無名」解爲「無爲」，將「無爲」解爲「勿以名爲務，取實而去名」，將「無不爲」釋爲「使實自爲」，則「道恆無爲」章與「道恆無名」章之義旨，可解說如下：

道恆亡爲也。侯王能守之，而萬物將自化。化而欲作，將鎮之以
亡名之樸。夫亦將知足。知足以靜，萬物將自定。（郭店甲，簡
十三、十四；37）

50 「夫堯既已黜汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩、恣睢、轉徙之途乎？」（279）

51 學者多釋爲「降」（丁四新，2010: 125）。

解說：道總是有實無名（亡爲）。侯王若能謹守有實無名，萬物將自己改變自己。若在自己改變自己時，出現「重名」的傾向，將以有實無名（亡名之樸）抑制此傾向之發展。要以實爲已足，不要追求名（知足）。以實爲足而不務名，且有實無名（靜），萬物將自己安定。

道恆亡名。樸雖微，天地弗敢臣。侯王如能守之，萬物將自賓。
（郭店甲，簡十八、十九；32）

解說：道總是有實無名（亡名）。有實無名（樸），雖然因無名而顯得細小，卻連天地都不敢輕賤它。侯王若能謹守有實無名，萬物將自己臣服。又，若從「名」、「實」概念入手，則郭店「天下皆知美之爲美」章可解說如下：

天下皆知美之爲美也，惡已。皆知善，此其不善已。有亡之相生也，難易之相成也，長短之相形也，高下之相涅（盈）也，音聲之相和也，先後之相隨也。⁵² 是以聖人居亡爲之事，行不言之教。萬物作而弗始也，爲而弗恃也，成而弗居。夫唯弗居也，是以弗去也。（郭店甲，簡十五至十八；2）

解說：名立，則實被破壞。因此聖人滿足於做有實無名的施政、有實無名的教化。使實自爲，不立名（立己爲名）。不立名，故實（萬物自爲之實；聖人有功之實）不去。

另外，乙組「學者日益」章，亦可疏解如下：

學者日益，爲道者日損。損之又損，以至亡爲也。亡爲而亡不爲。（郭店乙，簡三、四；48）

52 「天下皆知美之爲美也，惡已。皆知善，此其不善已。是以聖人居亡爲之事，行不言之教」可能是較原始的主文。「有亡之相生也」至「先後之相隨也」可能是後來增加之文字，用來補充、引申前段主文之文義。

此章之「學」，即「知」與「名」。莊子：「知有所待而後當」（齊物論），義指知識必須連結到（有所待）特定對象，⁵³ 才有內容（當）。特定對象必須被指稱，指稱即「名」。因此「知」擺脫不了「名」，而且「知」本身所立之「言」也是一種「名」。無「名」即無「知」。因此，郭店此章可解說為：追求「知」的人，會追求越來越多的「名」；追求道的人，卻不斷去除「名」。「名」去除殆盡，就是無名（亡爲）。無名，則使實自爲。使實自爲，則可以「亡不爲」。

郭店「以正之邦」章，亦可疏解如下：

以正之邦，以奇用兵，以亡事取天下。吾何以知其然也？夫天⁵⁴
多忌諱，而民彌叛。民多利器，而邦滋昏。人多智而奇物滋起。
法物滋章，盜賊多有。是以聖人之言曰：我無事而民自富。我亡
爲而民自化。我好靜而民自正。我欲不欲而民自樸。（郭店甲，
簡二九至三二；57）⁵⁵

「以正之邦」，「之」當爲動詞，義爲「做」，⁵⁶ 故「之邦」即「爲邦」。「正」，乙組：「清靜爲天下正」（郭店乙，簡十三至十五；45），又此章云「我好靜而民自正」，可知「清」、「靜」爲「正」。「奇」作爲「正」之相反，或可釋爲「非常之做法」。丙組：「君子居則貴左，用兵則貴右。……故吉事上左，喪事上右。」（郭店丙，簡六至十；31）據此，日常生活（居）與戰爭所遵循的原則相反，日常生活遵循正常之做法（正），戰爭（兵）則遵循非常之做法（奇）。「以亡事取天下」，「亡事」即「亡爲」，「以亡事取天下」即「侯王能守樸，萬

53 王叔岷（2007b: 181）：「所謂無待，猶言無所係也。無所執著也。」

54 郭店簡整理者認爲「天」後脫「下」（引自裘錫圭，2012c: 339）。此句河上公注：「天下謂人主也。」（王卡點校，1993: 221）李零（2007: 12）、裘錫圭（2012c: 339）均認爲「天多忌諱」無誤，不當改爲「天下多忌諱」。

55 此章之主文似爲「以正之邦，以奇用兵，以亡事取天下。」「吾何以知其然也」句以下，似爲引申主文文義之文字。

56 「之」作爲動詞，可見於《莊子》〈天下〉：「惠施日以其知，與人之辯」，王叔岷（2007c: 433）指出其用法與「爲」相通。

物將自賓」。「天多忌諱，而民彌叛」，「叛」乃「分」、「潰」之義。⁵⁷「天多忌諱」，裘錫圭（2012c: 339）解為「意志天發出的教誡、警誡」。然而若解為陰陽家所倡之忌諱，⁵⁸似亦可通。則諸忌諱即「名」，而「天多忌諱，而民彌叛」可解為：名越多，實越離散。「民多利器」，《莊子》〈胠篋〉以「名」（聖人及其提倡之仁義）作為「利器」之解。⁵⁹「民多利器，而邦滋昏」，即「名，非所以明天下也；名越多，邦越昏。」「法物」，河上公注：「法物，好物也。珍好之物滋生彰著，則農事廢，飢寒並至，故盜賊多有也。」（王卡點校，1993: 221）李零（2007: 24）認為：「奇物……含義略同於『奇貨可居』的『奇貨』；而『法物』或可讀為『乏物』，猶今語所謂稀缺之物……它們都相當於《老子》的『難得之貨』。」案「奇物」或指遠方異國珍奇之物。如前節所述，珍好之物，是工匠所為。遠方異國珍奇之物，是商賈所致。「人多智」之「智」，當即「工為巧、賈逐利之智」。此章末句「我欲不欲而民自樸」，主張「重農」、「省工賈」，已見前節疏解。「亡事」、「亡為」、「好靜」，皆指前述之「無名」，即有實無名，使實自為（自富，自化，自正）。甲組「為亡為，事亡事，味亡味」（郭店甲，簡十四、十五；63），其中「為亡為，事亡事」亦屬此義；「味亡味」，即「欲不欲，不貴難得之貨」、⁶⁰「少私寡欲」之「寡欲」。

伍、自然

郭店《老子》有「自然」一詞。本節嘗試以前面各節之分析為基礎，對此詞之義涵略作疏解。

「自然」一詞，《左傳》、《國語》、《論語》、《墨子》、《孟子》均未見，於

57 丁四新（2010: 158-159）。

58 司馬談論六家要旨（司馬遷等，2004: 1366）：「嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏。」（史記·太史公自序）

59 「所謂聖者，有不為大盜守者乎？……為之仁義以矯之，則並與仁義而竊之……故曰：『魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。』彼聖人者，天下之利器也，非所以明天下也。」（胠篋，342-353）

60 「古者聖王制為飲食之法……不致遠國珍怪異物。」（墨子·節用中，524）

《莊子》中則八見，於郭店《老子》中亦三見，可知此詞似為《老子》、《莊子》中的特有用語。《莊子》中「自然」一詞，當作何解？

《莊子》〈寓言〉中，有這樣一段話：

有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。（莊子·寓言，949-950）⁶¹

其中「自也而然」，似乎是「自然」一詞的來源。「有自也而可，有自也而不可」，郭注：「自，由也。由彼我之情偏，故有可不可」。郭注或本於《莊子》「自彼則不見，自知則知之」（齊物論，66）中「自」的用法。「可」，《禮記》〈玉藻〉：「笏……士，竹。本，象可也。」孔穎達疏：「言『可』者，通許之辭。」（559；引自阮元等撰輯，1974: 576）在〈寓言〉此段裡，「可」當可解為「認為有值得肯定之處」。據郭注「自=由」，此句當解為「有由此而認為有值得肯定之處，有由彼而認為無值得肯定之處」。案《莊子》「夫吹萬不同，而使其自己也，⁶²咸其自取，怒者其誰邪！」（齊物論，50），句中「自己」之「自」，若訓為「由」，則「自取」之「自」，似當訓為「自己」。若採「自=自己」解，則「有自也而可，有自也而不可」義為：「有自己認為有值得肯定之處。有自己認為無值得肯定之處」。若將此句句解中的兩個「自己」，理解為「此」（此自己）與「彼」（彼自己），則與郭注「由彼我」意思相合。

「然」，《莊子》〈秋水〉：「因其所然而然之」（578），成疏：「然，猶是也」。「是」，即「是非」之「是」，動詞，義為「認為是對的」。「有自也而然，有自也而不然」，成疏：「各執自見，故有可有然。」，亦將「然」釋為動詞。「有自也而然，有自也而不然」，似可解為「有自己（此）認為是對的。有自己（彼）認為是不對的」。「惡乎然？然於然」，成疏：「惡乎，猶於何也。」

61 其中「惡乎然」至「无物不可」，亦見於〈齊物論〉。參見王叔岷（2007b: 62），陳鼓應（2000: 69-70）。

62 王叔岷（2007b: 48）根據南宋蜀本及郭注，認為「自己」當作「自己」。

「於何」，義為「如何；何以；怎麼做，才有某結果」。⁶³《論語》「君子去仁，惡乎成名？」（里仁，143）《孟子》「天下惡乎定？」（梁惠王上，71⁶⁴）⁶⁵「惡乎然」之「惡乎」，當與這兩個「惡乎」用法相同，義為「如何；何以；怎麼做，才有某結果」。王引之《經傳釋詞》：「惡本訓何，『惡乎』猶言『何所』」（卷四，〈惡烏〉條；參見王叔岷，2007b: 57 引），「何所」即「如何；何以；怎麼做，才有某結果」。據此，「惡乎然，然於然」，似可解為「如何認為是對的？因為自己認為是對的，所以是對的」。「惡乎可？可於可」，可解為「如何有值得肯定之處？因為自己認為有值得肯定之處，所以有值得肯定之處。」「物固有所然，物固有所可」，義為「每一事物都有它自己認為是對的，都有它自己認為值得肯定之處。」「无物不然，无物不可」，義為「沒有事物是不對的，沒有事物沒有值得肯定之處」（因為至少這個事物自己認為自己是對的，認為自己有值得肯定之處）。如果將「有自也而然」解為「有自己認為是對的」，則「自然」之原始義，似為「自己認為是對的」。

另一方面，「然」亦有「如此，這樣」之義。《論語》：「其然，豈其然乎！」皇疏：「然，如此也。」（1989；引自阮元等撰輯，1974: 230）若據此義，則「自然」一詞，亦可解為「自己如此；自己這樣」。⁶⁶

在《莊子》中，「自然」一詞凡八見，其中一條當為郭注錯入正文（王叔岷，2007b: 511-512），故實為七見。這些「自然」之用法，基本上似乎可整理為三義：一、自己的樣子；二、與「素樸」同義，指未遭文明破壞之單純原始狀態。三、以己為是（認為自己是對的）。⁶⁷

以「自己的樣子」為義者，有「吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。……道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。」（莊子·德充符，221-222）。「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而无容私

63 《莊子》「日出多僞，士民安取不僞！」（則陽，903）郭注：「士民何以得其真乎！」成疏：「僞眾如草，於何得真！」（904）

64 此為《孟子正義》頁碼（焦循，2007）。

65 此二例引自《經傳釋詞》卷四〈惡烏〉條。

66 《莊子》「自然」初義，池田知久先生曾從《說文》加以解釋（池田知久，2009: 542-544），可參。惟本文取徑，與池田先生頗不相同。敬請識者察之。

67 謝君讚（2015: 61-92）曾對《莊子》自然義進行分析。

焉，而天下治矣。」（莊子·應帝王，294）這兩段文字中的「自然」，似皆可解爲人或萬物「自己的樣子」。

〈天運〉：「吾又奏之以无怠之聲，調之以自然之命……行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。⁶⁸ 聖也者，達於情而遂於命也。」（507）「達於情而遂於命」，當指萬物之情與命。是則「自然之命」，或可解爲「萬物之情與命」，「自然」似亦可解爲萬物「自己的樣子」。

〈田子方〉：「夫水之於汜也，无爲而才自然矣。⁶⁹ 至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉！」（716）此段論水之汜乃自己本性如此，並非刻意爲之的結果。故「自然」亦爲「自己的樣子」。〈漁父〉則引入「真」（自發流露；不造作虛飾）的主張，以此詮釋「自然」。⁷⁰ 在此思想裡，「自然」即「自己的本能情感」，「真」即「自然」的自發流露。

《莊子》中「自然」的第二義，可見於〈繕性〉。⁷¹ 此處之「自然」，郭慶藩釋「然」爲「成」，故「自然」義爲「自成」（551）。此解雖可參，但由「反其性情而復其初」之語，可知「自然」之「然」似與「性情」有關，而與「成」無關。此篇中之「自然」，雖然亦可解爲「自己的樣子」，但其義涵實與《莊子》〈馬蹄〉中的「素樸」相同，指未遭文明破壞之單純原始狀態。這是《莊子》中「自然」一詞比較特別的用法，因此將之獨立爲一義。

《莊子》中「自然」的第三義，是「以己爲是」。〈秋水〉：「以趣觀之，

68 王叔岷（2007b: 517）引奚侗：「廣雅：稽，問也。」

69 成疏：「汜，水澄湛也。言水之澄湛，其性自然，汲取利潤，非由修學。」陸《釋文》：「音灼。李云：取也。」郭嵩燾：「汜者，水自然涌出。……無爲而才自然，言無有疏導之者。」（郭慶藩輯，1980: 716）

70 「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀……真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功爲主，飲酒以樂爲主，處喪以哀爲主，事親以適爲主，功成之美，无一其迹矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，无問其禮矣。禮者，世俗之所爲也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。」（漁父，1032）

71 「古之人在混茫之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，无所用之，此之謂至一。當是時也，莫之爲而常自然。逮德下衰……文滅質，博溺心，然後民始惑亂，无以反其性情而復其初。」（繕性，551）

因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯、桀之自然而相非，則趣操睹矣。」(578)「因其所然而然之」，前一「然」當為名詞，指「自己的樣子」；後一「然」當為動詞，指「認為是對的」，與「非之」的「非」相對。⁷²全句之義為：「若以萬物自己的樣子為標準，則萬物都是對的。」「知堯、桀之自然而相非」，「自然」之「然」也是動詞，義為「認為是對的」。故「知堯、桀之自然而相非」，義為「了解堯、桀之以己為是而互相認為對方為非」。

以上梳理了《莊子》中「自然」的義涵。此一梳理之重要意義，是有助於澄清一種常見的誤解：將先秦「自然」一詞理解為「自然界」(Nature)。⁷³如果《莊子》「自然」一詞，並無「自然界」之義，則郭店《老子》中的「自然」一詞，當作何解？

郭店《老子》中「自然」一詞四見，可分為三種用例。先看第一例：

爲之者敗之，執之者失之。聖人無爲，故無敗也；無執，故□□
□。慎終若始，則無敗事矣。人之敗也，恒於其且成也敗之。是以□人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾之所過。是以能輔萬物之自然，而弗敢爲。(郭店丙，簡十一至十四；64)⁷⁴
爲之者敗之，執之者遠⁷⁵之。是以聖人亡爲，故亡敗；亡執，故亡失。臨事之紀，慎終如始，此亡敗事矣。聖人欲不欲，不貴

72 成疏：「然，猶是也。」

73 關於將先秦「自然」一詞理解為「自然界」，可舉張舜徽及嚴靈峰二先生為例。張舜徽(2005: 21)認為，「結尾『道法自然』一語，更指出了『南面術』的基本原理，在取法自然界的清靜無爲。他們從自然界的外表上看，認為山是不動的，水是平靜的……然而萬物生生不已，四時運行不息。」又，嚴靈峰(1966: 77)認為：「『自然』二字，在老子書中具有三種不同的意義。如：『道法自然』，這個『自然』是指宇宙的窮極境界之原始狀態；含『本來如是』或『整個自然界』的意思；相當於英文：The Natural。」

74 丙組此章，「爲之者敗之，執之者失之。慎終若始，則無敗事矣。是以□人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾之所過。是以能輔萬物之自然，而弗敢爲。」似為主文，「聖人無爲，故無敗也；無執，故□□□」，以及「人之敗也，恒於其且成也敗之」，似為解說主文之文字。

75 李零(2007: 11)、丁四新(2010: 71-72)均認為此字乃「失」之誤寫。

難得之貨，教不教，復眾之所過。是故聖人能輔萬物之自然，而弗能爲。(郭店甲，簡十至十三；64)⁷⁶

丙簡「學不學，復眾之所過」，《韓非子》〈喻老〉有解說。⁷⁷由「世之所過也，而王壽復之」，可知「復」被釋爲「重複」。由「言生於知」，可知〈解老〉解說是以「言」釋「不學」，義與「知之糟粕」相近。⁷⁸因此，「學不學，復眾之所過」被釋爲「以糟粕爲學習對象，重複世人常見之錯誤」。然而如果據此解釋，則「聖人學不學，復眾之所過」意指「聖人重複世人常見之錯誤」，似有欠通。

考量到同爲甲組的《老子》有「欲不欲」、「爲亡爲」、「事亡事」、「味亡味」之句，則「學不學」文法應當相同，即「以不學爲學」(甲簡此章「教不教」，亦即「以不教爲教」，可解爲「以不言之教爲教」)。此外，這些「□不□」都是主張人應當這麼做，而不是對錯誤行爲的描述。案「不學」中的「學」，義似與乙簡「學者日益」之「學」相通。如前所述，「學者日益」之「學」可理解爲「名」。因此，「不學」可解爲「無名之實」，其中「名」與〈解老〉所說的「言」相通。⁷⁹

然則「復」字應作何解？河上公「復眾人之所過」注：「眾人學問反，過本爲末，過實爲華。復之者，使反本也。」據此，「過」當解爲「過度」，而「復」當解爲「使過度者返回本與實」。若從此解，則「復眾之所過」當指「使眾人『重名、言』的過度行爲返回本與實」。「學不學」，即「以無名之實，作爲學之內容」(「教不教」，則指「以不言之教，作爲教之內容」)。

76 丁四新(2010: 81)指出：戰國中期以前，只有「眾」，無「眾人」，故可推測郭店甲、丙組《老子》「皆當爲戰國中期以前的舊本」。

77 「王壽負書而行，見徐馮於周塗。馮曰：『事者，爲也。爲生於時，知者無常事。書者，言也。言生於知，知者不藏書。今子何獨負之而行？』於是王壽因焚其書而僂之。故知者不以言談教，而慧者不以藏書篋。此世之所過也，而王壽復之，是學不學也。故曰：『學不學，復歸眾人之所過也。』」(449)案，〈喻老〉解說之《老子》經文，「復」作「復歸」。

78 《莊子》〈天道〉：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」(488-491)

79 河上公注，將「不學」解爲「人所不能學」：「聖人學人所不能學。人學智詐，聖人學自然；人學治世，聖人學治身。守道真也」(王卡點校，1993: 251)，亦通。但筆者之解，與〈解老〉、郭店甲組《老子》內容相合，亦可備一說。

郭店《老子》此章主張以無名之實或不言之教，作為學或教之內容。又主張「欲不欲，不貴難得之貨」。如前所述，「欲不欲」義為「以寡欲不貪為務」；「不貴難得之貨」，當與「絕智棄辯」章所言之「棄利」（省賈）有關。甲簡云：「是以聖人之言曰：……我欲不欲而民自樸。」（郭店甲，簡三二；57）則郭店《老子》此章「欲不欲，不貴難得之貨」亦當與「樸」有關。據此，郭店《老子》此章中的「自然」，可能亦與「民自樸」的「樸」相通。

值得注意的是，如果將「輔萬物之自然」的「自然」解為與郭店中的「樸」相通，則此「自然」之用法，當與《莊子》中「自然」之「素樸」（馬蹄）義相通，指未遭文明破壞之單純原始狀態。若依此解，則「輔萬物之自然，而弗敢為」，可解為「輔助萬物有實無名之狀態，而不敢重名」。據此，郭店《老子》「自然」一詞的第一種義涵，是「有實無名之狀態」。

郭店《老子》「自然」的第二種用例，見於丙組「大上下知有之」章：

大上，下知有之。其次，親譽之。其次，畏之；其次，侮之。信不足，安有不信。猷乎，其貴言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。故大道廢，安有仁義。六親不和，安有孝慈。邦家昏亂，安有正臣。（郭店丙，簡一至三；18）⁸⁰

「大上，下知有之。其次，親譽之」，似與《莊子》「泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖」（大宗師，242）思想相通。「泉涸」句郭注：「與其不足而相愛，豈若有餘而相忘。」成疏：「魚失水所以响濡，人喪道所以親愛。」「猷乎，其貴言也」，當即甲組「天下皆知美之為美」章之「行不言之教」。「故大道廢」云云，義旨為「實喪名乃出」，「本失故崇末」，已如前述。據此，「成事遂功，而百姓曰我自然也」當作何解？

「成事遂功」，當即乙組「學者日益」章之「亡為而亡不為」之義，即「使實自為」。「百姓曰我自然也」，郭店《老子》雖有「我無事而民自富」四

⁸⁰「大上，下知有之。其次，親譽之。其次，畏之；其次，侮之。猷乎，其貴言也。成事遂功，而百姓曰我自然也」似為本章之主文。「信不足，安有不信」、「故大道廢，安有仁義。六親不和，安有孝慈。邦家昏亂，安有正臣」似為補充主文文義之文字。

句（甲組「以正之邦」章），其中「我」指君王，與「民」相對，但先秦文獻裡，甲評論乙似多用「謂」，⁸¹少用「曰」，因此本章之「我」似仍以釋為「百姓自稱」為宜。本章開頭先論「親愛之名」不如「相忘之實」，繼而又主張以「不言之實」取代「重名之教」，以及「使實自為」，末段又有「實喪名乃出」，「本失故崇末」之思想，則「自然」一詞，在此章中的義涵當為「有實無名」，與「輔萬物之自然」中的「自然」義涵相同。故「成事遂功，而百姓曰我自然也」，可解為：「以使實自為的方式把事情做成，成就功績，百姓說：這是因為我們有實無名啊！」

郭店《老子》中「自然」的第三個用例如下：

有狀混成，先天地生。寂寥⁸²，獨立不改，可以為天下母。未知其名，字之曰道。吾強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠⁸³，遠曰返。天大，地大，道大，王亦大。國中有四大安，而王居一安。人法地，地法天，天法道，道法自然。（郭店甲，簡二一、二二、二三；25）⁸⁴

《莊子》中有一段關於「天、地、王為大」的論述，似乎為「國中有四大」之論提供了一條線索：

天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無為而天下功。故曰：莫神於天，莫富於地，莫大於帝王。故曰：帝王之德配天地。此乘天地，馳萬物，而用人羣之道也。（莊子，天道，465）

81 如《論語》「孔子謂季氏『八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？』」（八佾，77）「子謂公冶長『可妻也。雖在縲紲之中，非其罪也。』以其子妻之。」（公冶長，163）

82 此二字學者釋讀不一。本文暫採李零（2007: 7）釋讀。

83 李水海（2014: 110）：「楚方言的『遠』，意謂『藐』，即『廣邈』（廣遠）之義（藐，即遙遠義）」。

84 此章主文似為「有狀混成，先天地生。寂寥，獨立不改，可以為天下母。未知其名，字之曰道。」「吾強為之名曰大」至「道法自然」似為引申主文之議論文字。

根據此論述，天、地、帝王為世間之三大，三者皆以「無為」為原則，化育萬物，成就人羣。若以「無為」為「道」，則可以說：道、天、地、帝王乃世間之四大。若將「國」釋為「域」，包含天、地在內，則天、地、人、道同在「域」中，此可謂「國（域）中有四大」。若以此作為「國（域）中有四大」之疏解，則「道法自然」之「自然」，似乎就是指「無為」，義即「使萬物自為」。「使萬物自為」，這可能是郭店《老子》中「自然」一詞的第二種義涵。綜上所述，郭店《老子》「自然」一詞大致有兩種義涵，一是「有實無名」，二是「使萬物自為」。

如前所述，《莊子》中「自然」一詞的義涵有三：一、自己的樣子；二、與「素樸」同義，指未遭文明破壞之單純原始狀態。三、以己為是（認為自己是對的）。與此相比，郭店《老子》「自然」之義涵，「有實無名」義和《莊子》「自然=素樸」義約略相近，「使萬物自為」義，則與《莊子》「自然=自己的樣子」義相近。而「自然=有實無名」義，則與《莊子》「自然」諸義無相符者。這顯示郭店《老子》在這一點上，和《莊子》頗有不同。指出此一差異，有助於吾人跳脫錢穆先生研究《老子》、《莊子》的思考架構。此架構可簡述為：A 先於 B（《莊子》先於《老子》，抑或《老子》先於《莊子》）。本文之發現顯示，與其宏觀地做出「誰先於誰」的論斷，不如先微觀地指出《老子》和《莊子》這兩組文本，在內容思想上有哪些差異之處和相連相通之處。本文作為此種微觀分析的嘗試，以郭店《老子》「自然」為例，分析郭店《老子》與《莊子》在「自然」用法上的重要差異。從先秦思想研究的角度觀之，此種先秦個別文本之間的微觀比對分析，或許是另一種值得發展的、有別於學界常見研究方式（宏觀判定先秦各家彼此關係）的研究途徑。

「自然」義涵，為《老子》研究之重要課題。對此問題之討論，當以專文篇幅為之。在本節最後，筆者先以郭店《老子》中「自然」的第一種用法為例，簡要說明筆者愚見與學界主流看法的不同之處。

郭店《老子》甲、丙組「輔萬物之自然而弗敢為／弗能為」句，《韓非子》〈喻老〉作「恃萬物之自然而不敢為也」（喻老第二十一，451）。〈喻老〉對此句之解說為：「物有常容，因乘以導之，因隨物之容。故靜則建乎德，動則順乎道。……乘天地之資……隨道理之數……隨自然……」（頁數同上）。在此

解說中，「自然」當指事物自己的樣子和特性（事物包含天地與作物；天地有其節氣，作物有其與節氣相應的生長規律，此皆為「道理之數」）。河上公解說此句為「教人反本實者，欲以輔助萬物自然之性也」（王卡點校，1993: 251），義為以「返回本與實的態度，輔助萬物自己的樣子和特性」。可知較古老之注解，均將「自然」疏解為「自己的樣子和特性」。王弼此句無注。將「自然」疏解為「自己的樣子和特性」，是對萬物採一種中性的態度，尊重其現狀（現有之樣子和特性），不加以任何改變。此種中性之態度，必然表現為一種放任主義。⁸⁵ 筆者之詮釋，則將此句中之「自然」與郭店中之「樸」相連結，從而將「自然」理解為某種作為所產生之結果，此作為即「欲不欲」、「學不學」，此結果表現為「重實輕名，有實無名」。若將「自然」如此疏解，則對萬物就不是採取尊重放任，而是將之引導向「樸」（重實輕名，有實無名）。換言之，若採尊重放任，則民情若重名輕實、逐華棄實，則亦無所作為，任其所之。若採引導，則會以取實去名、崇實去華（此即「無為之事」）等「不言之教」，使民情走向重實輕名、有實無名。一為放任，一為引導，兩種態度，顯然不同。

另外，郭店《老子》中，「樸」、「慎」、「無為」有被連在一起主張的例子。如：甲組、丙組「為之者敗之」章先主張「無為」，接著主張「慎」（「慎終若始」），最後主張「樸」（寡欲；有實無名）。甲組「為亡為」章先主張「無為；寡欲」，接著主張「慎」（「大小之多易必多難。是以聖人猶難之，故終亡難」）。「慎」之思想，較少見於《莊子》。以上這兩項證據，也顯示郭店《老子》將「樸」、「慎」、「無為」連在一起主張的思想，和《莊子》思想並不相同。

陸、結論

本文對郭店《老子》政治思想之研究，有別於前賢之處主要如下。

首先，筆者提出了一種研究郭店《老子》所包含之政治思想的方法，即「概念疏解法」。筆者將三組郭店《老子》之內容，視為非一人一時之著作，

85 「老子無為之政治哲學，略似歐洲最澈底之放任主義。」（蕭公權，1982: 183）

而是先秦各種思想在時間推移中之匯集與融合。因此，先秦文獻之總體，皆可以、也應當作為解讀郭店《老子》的參考對象。經由此種參考，過去因採取較封閉之單線式框架，從而被忽略的郭店《老子》和其他先秦文獻內容思想的各種可能的複線連結，就會被呈現出來。本文指出《商君書》思想和郭店《老子》「絕智棄辯」章的可能連結，就是一例。

另一方面，經由對於傳統認為高度相關、甚至一脈相承的文本（如《老子》與《莊子》），針對其中同一用語之義涵的分析比對，呈現出這些文本在這些相關部分的思想差異。例如，本文在比對「自然」一詞在郭店《老子》與《莊子》中的義涵之後，認為兩者義涵並不相同。此一差異的發現，具有兩層意義。一，它提醒吾人在理解郭店《老子》「自然」概念及其背後思想時，如果要援用《莊子》思想為據，應保有一定之審慎。二，「自然」概念義涵上的差異，反映出其背後思想的不同。根據本文看法，與郭店《老子》「自然」義涵相連的思想，是引導復樸。而與《莊子》「自然」義涵相連的思想，是尊重放任。此一差異的發現，將導致吾人對郭店《老子》「無為」一詞的理解產生變化。學界傳統上對此詞之理解，都是《莊子》式的，亦即將之理解為不採取任何作為、尊重放任現狀。但若採取郭店《老子》之思想，則對現狀並非無條件地尊重放任，而是以「樸」作為現狀應當歸向的狀態，從而在現狀並非處於此種狀態時，應當採取某些作為，引導現狀走向「樸」。這些引導與作為，與「無為」概念並不衝突。⁸⁶

第二，運用上述方法，筆者對郭店《老子》「絕智棄辯」章，作出了不同於傳統主流看法的解讀。筆者將「智」「辯」釋為「名」「言」，「巧」釋為「工藝」，「利」釋為「商賈」，「偽」「慮」釋為「貌」「飾」，「素」、「樸」釋為「作為特定政策結果之民情單純」，將此章之政治思想，呈現為「抑制思想言論，

86 Schwartz (1985: 213) 認為，《老子》中存在無法解決的矛盾，即一方面主張「無為」，另一方面卻主張「復樸」。由於「復樸」便是「為」，乃是對「無為」的違反，因此兩者矛盾。案，Schwartz 將「無為」之「為」理解為任何意志傾向與作為，因此他將「無為」理解為不採取任何意志傾向與作為。筆者則將「無為」之「為」理解為「立名、重名」，將「無為」理解為「勿以名為務，取實而去名」。若依筆者之理解，則「無為」即是「復樸」，兩者並不矛盾。

重農抑工商，去除名／貌／飾（名／貌／飾與謀共生），使民情返回單純原始狀態。」筆者也將「無名」釋為「取實去名」，將「無為」之「為」釋為「立名、重名」，將「無為」解為「勿以名為務，取實而去名」，將「無不為」解為「使實自為」，將「自然」釋為「有實無名」。若將以上概念諸義綜合觀之，則這些概念所反映出的政治思想，其傾向是「抑制思想言論，重農抑工商，去除名／貌／飾／謀，使民情返回重實去名、使實自為的狀態。」此種政治思想，顯然與尊重放任現狀之「在宥」思想，或是經由「喪我」而至「天地一指也，道通為一」的思想頗為不同。這種思想是否老聃之思想，難以論斷。但被學界稱為《老子》的三份戰國文獻中，確實包含此種政治思想。

總結言之，一旦將郭店《老子》視為一個開放性的文本加以解讀，則傳統上解讀《老子》時不自覺採取的某些預設將被暫時擱置。微觀細緻的分析，將成為吾人觀察立論的主要基礎。經由採取新方法，使吾人對於一個政治思想歷史文本的解讀，得出先前不曾存在的豐富性與細緻性，這是拙文的初步嘗試，所具有的最重要意義。

參考資料

A. 中文部分

丁四新

2000 《郭店楚墓竹簡思想研究》。北京：東方出版社。(Ding, Sixin, 2000, *An Intellectual Study of Guodian Chu Tomb Bamboo Texts*. Beijing: East Publisher.)

2010 《郭店楚竹書《老子》校注》。武漢：武漢大學出版社。(Ding, Sixin, 2010, *Collation and Annotations of Guodian Chu Bamboo Text of Laozi*. Wuhan: Wuhan University Press.)

丁原植

1999 〈就竹簡資料看《文子》與解《老》傳承〉，《道家文化研究》17: 81-117。(Ding, Yuanzhi, 1999, "On the Relation between Wenzi and Laozi Based on Bamboo Texts," *Studies of Daoist Culture* 17: 81-117.)

王天海（校釋）

2005 《荀子校釋》全二冊。上海：上海古籍出版社。(Wang, Tienhai (ed.), 2005, *Collation and Annotations of Xunzi*, 2 Vols. Shanghai: Shanghai Guji Press.)

王卡（點校）

1993 《老子道德經河上公章句》。北京：中華書局。(Wang, Ka (ed.), 1993, *He Shang Gong Version of Laozi Dao De Jin*. Beijing: Zhonghua Book Company.)

王叔岷

- 2007a 《莊學管闡》。北京：中華書局。(Wang, Shuming, 2007a, *Preliminary Studies of Zhuangzi*. Beijing: Zhonghua Book Company.)
 2007b 《莊子校詮》上、下冊。北京：中華書局。(Wang, Shuming, 2007b, *Collation and Annotations of Zhuangzi*, 2 Vols. Beijing: Zhonghua Book Company.)
 2007c 《古籍虛字廣義》。北京：中華書局。(Wang, Shuming, 2007c, *Collected Annotations of Function Words in Classics*. Beijing: Zhonghua Book Company.)

王 博

- 1999 〈關於郭店楚墓竹簡《老子》的結構與性質——兼論其與通行本《老子》的關係〉，《道家文化研究》17: 149-166。(Wang, Bo, 1999, "The Structure and Nature of Guodian Chu Tomb Bamboo Slips of Laozi, and Their Relation to the Received Version," *Studies of Daoist Culture* 17: 149-166.)

王煥鑣

- 2005 《墨子集詁》全二冊。上海：上海古籍出版社。(Wang, Huanbiao, 2005, *Collected Annotations of Mozi*, 2 Vols. Shanghai: Shanghai Guji Press.)

司馬遷等

- 2004 《史記會注考證》，瀧川龜太郎（考證）。臺北：萬卷樓圖書公司。(Sima, Qian et al., 2004, *Shiki kaichū kōshō*, Annotated by Takigawa Kametarō. Taipei: Wanjuanlou Book Company.)

池田知久

- 2009 《道家思想的新研究：以《莊子》為中心》，王啓發、曹峰（譯）。鄭州：中州古籍出版社。(Ikeda, Tomohisa, 2009, *New Study of Daoist Thought: Focusing on Zhuangzi*, Qifa Wang and Feng Cao (trans.). Zhengzhou: Zhongzhou Guji Press.)

竹添光鴻

- 2008 《左氏會箋》。成都：巴蜀書社。(Takezoe, Koko, 2008, *Collected Annotations on Zuozhuan*. Chengdu: Ba Shu Shushe.)

吳毓江

- 2012 《墨子校注》全二冊，孫啓治（點校）。北京：中華書局。(Wu, Yujiang, 2012, *Collation and Annotations of Mozi*, 2 Vols. Sun Qizhi (ed.). Beijing: Zhonghua Book Company.)

李水海

- 2014 《帛書老子校箋譯評》全二冊。西安：陝西人民出版社。(Lee, Shuihai, 2014, *Collation, Annotations, Translation, and Commentary on the Silk Text of Laozi*, 2 Vols. Xian: Shanxi People's Publishing House.)

李定生、徐慧君（校釋）

- 2004 《文子校釋》。上海：上海古籍出版社。(Li, Dingsheng and Huijun Xu (eds.), 2004, *Collation and Annotations of Wenzhi*. Shanghai: Shanghai Guji Press.)

李 零

- 2007 《郭店楚簡校讀記》（增訂本）。北京：中國人民大學出版社。(Li, Ling, 2007, *Critical Transcription of Guodian Chu Bamboo-Slip Texts*, enlarged ed. Beijing: China Renmin University Press.)

阮元等（撰輯）

- 1974 《經籍纂詁》。臺北：宏業書局。(Ruan, Yuan et al. (eds.), 1974, *Collected Philological*

Annotations of Classics. Taipei: Hongye Books.)

皇侃

- 1998 《論語義疏》，見鍾謙鈞（編），《古經解彙函》第二十一冊，頁1841-2048。京都：中文出版社。（Huang, Kan, 1998, *Supplementary Annotations of Analects*, pp. 1841-2048 in Qian-jun Zhong (ed.), *Collection of Old Annotations of Classics, Vol. 21*. Kyoto: Chinese Book Company.)

孫詒讓

- 1980 《墨子閒詁》（附戶崎允明《墨子考》）。臺北：河洛圖書出版社。（Sun, Yirang, 1980, *Critical Annotations of Mozi*, with Tosaki Tanen, *Study of Mozi*. Taipei: Heluo Publisher.)

島邦男

- 2006 〈殷墟卜辭綜類·後記〉，見島邦男（著），濮茅左、顧偉良（譯），《殷墟卜辭研究》全二冊，頁1327-1329。上海：上海古籍出版社。（Kunio, Shima, 2006, "Postscript," pp. 1327-1329 in Shima Kunio (ed.), Mauzuo Pu and Weiliang Gu (trans.), *A Study of Oracle Letters Rescued from the Ruins of Yin's Capital*, 2 Vols. Shanghai: Shanghai Guji Press.)

徐復觀

- 2010 《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館。（Xu, Fuguan, 2010, *History of Theories of Human Nature in China: The Pre-Qin Era*. Taipei: Taiwan Commercial Press.)

高明

- 1996 《帛書老子校注》。北京：中華書局。（Gao, Ming, 1996, *Collation and Annotations of Silk Text of Laozi*. Beijing: Zhonghua Book Company.)

張舜徽

- 2005 《周秦道論發微·史學三書平議》。武漢：華中師範大學出版社。（Zhang, Shunhui, 2005, *New Findings on the Daoist Doctrine from Zhou to Qin Period/Review of Three Masterpieces in Chinese Historiography*. Wuhan: Huazhong Normal University Press.)

郭慶藩（輯）

- 1980 《莊子集釋》。臺北：河洛圖書出版社。（Guo, Qingfan (ed.), 1980, *Collected Annotations of Zhuangzi*. Taipei: Heluo Publisher.)

陳奇猷（校注）

- 2006 《韓非子新校注》全二冊。上海：上海古籍出版社。（Chen, Qiyou (ed.), 2006, *New Collation and Annotations of Hanfeizi*, 2 Vols. Shanghai: Shanghai Guji Press.)

陳國慶（編）

- 1983 《漢書藝文志注釋彙編》。北京：中華書局。（Chen, Guoqing (ed.), 1983, *Collected Annotations of Treatise on Literature in Book of Han*. Beijing: Zhonghua Book Company.)

陳鼓應

- 2000 《莊子今註今譯》全二冊。臺北：臺灣商務印書館。（Chen, Guying, 2000, *Annotations and Translation of Zhuangzi*, 2 Vols. Taipei: Taiwan Commercial Press.)

陳錫勇

- 2010 《郭店楚簡老子論證》（修訂一版）。臺北：里仁書局。（Chen, Xiyun, 2010, *Annotations of Guodian Chu Bamboo Slips of Laozi*, revised ed. Taipei: Liren Books.)

彭 浩

- 2001 《郭店楚簡《老子》校讀》。武漢：湖北人民出版社。(Peng, Hao, 2001, *Critical Transcription of Guodian Chu Bamboo Slips of Laozi*. Wuhan: Hubei People's Publishing House.)

焦 循

- 2007 《孟子正義》全二冊，沈文倬（點校）。北京：中華書局。(Jiao, Xun, 2007, *Annotations of Mencius*, 2 Vols. Wenzhuo Shen (ed.). Beijing: Zhonghua Book Company.)

馮友蘭

- 1998 《中國哲學史新編》上卷。北京：人民出版社。(Fong, Yulan, 1998, *New Edition of History of Chinese Philosophy, Vol. 1*. Beijing: People's Publishing House.)

裘錫圭

- 2012a 〈郭店《老子》簡初探〉，見氏著，《裘錫圭學術文集》全六卷，2: 283-310。上海：復旦大學出版社。(Qiu, Xigui, 2012a, "Preliminary Inquiry of Guodian Laozi," pp. 2: 283-310 in his *Collected Academic Works of Qiu Xigui*, 6 Vols. Shanghai: Fudan University Press.)
- 2012b 〈糾正我在郭店《老子》簡釋讀中的一個錯誤——關於「絕偽棄詐」〉，見氏著，《裘錫圭學術文集》全六卷，2: 326-333。上海：復旦大學出版社。(Qiu, Xigui, 2012b, "Correction of One Mistake in My Transcription of Guodian Bamboo Slips of Laozi Regarding 'Eradicate Wei and Dismiss Zha'," pp. 2: 326-333 in his *Collected Academic Works of Qiu Xigui*, 6 Vols. Shanghai: Fudan University Press.)
- 2012c 〈中國古典學重建中應該注意的問題〉，見氏著，《裘錫圭學術文集》全六卷，2: 334-344。上海：復旦大學出版社。(Qiu, Xigui, 2012c, "Questions that Require Attention in the Reconstruction of Study of Chinese Classics," pp. 2: 334-344 in his *Collected Academic Works of Qiu Xigui*, 6 Vols. Shanghai: Fudan University Press.)
- 2012d 〈以郭店《老子》簡為例談談古文字的考釋〉，見氏著，《裘錫圭學術文集》全六卷，2: 275-282。上海：復旦大學出版社。(Qiu, Xigui, 2012d, "On the Critical Transcription of Ancient Characters, with Guodian Bamboo Slips of Laozi as Examples," pp. 2: 275-282 in his *Collected Academic Works of Qiu Xigui*, 6 Vols. Shanghai: Fudan University Press.)
- 2012e 〈關於《老子》的「絕仁棄義」和「絕聖」〉，見氏著，《裘錫圭學術文集》全六卷，2: 512-522。上海：復旦大學出版社。(Qiu, Xigui, 2012e, "On 'Eradicate Ren and Dismiss Righteousness' and 'Eradicate Sage'," pp. 2: 512-522 in his *Collected Academic Works of Qiu Xigui*, 6 Vols. Shanghai: Fudan University Press.)

漢語大辭典編輯委員會、漢語大辭典編纂處（編）

- 1994 《漢語大辭典》全十二卷。上海：漢語大詞典出版社。(Editorial Board of The Grand Chinese Dictionary and Editorial Office of The Grand Chinese Dictionary (eds.), 1994, *The Grand Chinese Dictionary*, 12 Vols. Shanghai: The Grand Chinese Dictionary Press.)

劉榮賢

- 2000 〈從郭店楚簡論《老子》書中段落與章節之問題〉，《中山人文學報》10: 1-26。(Liu, Jung-hsien, 2000, "A Research on the Evolvement of Paragraphs and Chapters in Lao-tzu by Guodian Manuscripts of Bamboo Slips," *Sun Yat-Sen Journal of Humanities* 10: 1-26.)

劉寶楠

- 2007 《論語正義》全二冊，高流水（點校）。北京：中華書局。(Liu, Baonan, 2007, *Annotations of Analects*, 2 Vols. Liushui Gao (ed.). Beijing: Zhonghua Book Company.)

蔣禮鴻

- 2011 《商君書錐指》。北京：中華書局。(Jiang, Lihung, 2011, *Preliminary Annotations of Books of Shang Yang*. Beijing: Zhonghua Book Company.)

黎翔鳳

- 2006 《管子校注》全三冊，梁運華（整理）。北京：中華書局。(Li, Xiangfeng, 2006, *Collation and Annotations of Guanzi*, 3 Vols. Yunhua Liang (ed.). Beijing: Zhonghua Book Company.)

蕭公權

- 1982 《中國政治思想史》。臺北：聯經出版社。(Hsiao, Kung-chuan, 1982, *A History of Chinese Political Thought*. Taipei: Linking Publishing.)

錢穆

- 2005 〈關於《老子》成書年代之一種考察〉，見氏著，《莊老通辨》（二版），頁24-63。北京：三聯。(Ch'ien, Mu, 2005, "An Inquiry of the Date of Formation of Laozi," pp. 24-63 in his *General Inquiry of Zhuangzi and Laozi*, 2nd ed. Beijing: Joint Publishing.)

戴震

- 2009 《孟子字義疏證》，何文光（整理）。北京：中華書局。(Dai, Zhen, 2009, *Annotations and Interpretations of Mencius*, Wenguang He (ed.). Beijing: Zhonghua Book Company.)

謝君讚

- 2015 〈論《莊子》與陶淵明「自然」思想的異同〉，《中正漢學研究》25(1): 61-92。(Hsieh, Chun-chan, 2015, "Comparison between Zhuangzi and 'Ziran' Thought of Tao Yuan-Ming," *Chung Cheng Chinese Studies* 25(1): 61-92.)

魏啓鵬

- 1999 《楚簡《老子》柬釋》。臺北：萬卷樓圖書公司。(Wei, Qipeng, 1999, *Selected Annotations of Chu Bamboo Slips of Laozi*. Taipei: Wanjuanlou Book Company.)

羅浩 (Harold D. Roth)

- 1999 〈郭店《老子》對文中一些方法論問題〉，《道家文化研究》17: 197-207。(Roth, Harold D., 1999, "Some Methodological Issues Regarding the Guodian Laozi Parallels," *Studies of Daoist Culture* 17: 197-207.)

嚴靈峰

- 1966 《老莊研究》。臺北：臺灣中華書局。(Yen, Lingfeng, 1966, *Studies of Laozi and Zhuangzi*. Taipei: Taiwan Zhonghua Book Company.)

顧頡剛

- 2005 〈從呂氏春秋推測老子之成書年代〉，見羅根澤（編），《古史辨》第四冊，頁309-342。海口：海南出版社。(Gu, Jiegang, 2005, "Conjecturing the Date of the Formation of Laozi via Mr. Lü's Spring and Autumn," pp. 309-342 in Genze Luo (ed.), *Clarifications of Ancient History*, Vol. 4. Haiko: Hainan Press.)

B. 外文部分

Roth, Harold D.

- 2000 “Some Methodological Issues in the Study of the Guodian *Laozi* Parallels,” pp. 71–88 in Sarah Allan and Crispin Williams (eds.), *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998*. Dartmouth and Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley.

Schwartz, Benjamin I.

- 1985 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

A Preliminary Study of the Political Thought in Guodian Laozi

Chishen Chang

Assistant Professor

Department of Political Science, National Chengchi University

ABSTRACT

This article aims to propose a new way of studying the ideas and political thought contained in Guodian Laozi. This new way consists of presenting other relevant texts and ideas of the pre-Qin period as annotative materials for interpreting the connotations of certain key concepts in the target text. Using such a method, I argue that *pu* might be understood as the simplicity resulting from a policy which promotes agriculture and discourages luxurious crafts and commerce, *wuming* as “retaining the substance and discarding nominal form”, *wuwei* as “refraining from pursuing nominalism”, and *ziran* as “abiding by the substance of beings”.

Key Words: Guodian Laozi, pu, wuming, wuwei, ziran