

今本《老子》第三十八章疑義試釋

蕭振聲*

摘 要

今本《老子》第三十八章，在秦漢古本中位列首章，重要性不言而喻。察其大旨，在推崇「上德」，貶抑「下德」，並主張道、德失喪後的仁、義、禮之治，乃一倚恃外力、捨本逐末，終致適得其反，使「求治」反成「失治」之作為。此一大旨，古今論者理解類近，殊少異說。唯當中若干枝節問題，因經文版本不一，面貌各異，論者之間，歧見紛呈。例如「上德無為而無以為」和「上德無為而不為」孰者近理，「下德為之而有（無）以為」一句當有與否、「無以為」和「有以為」差別何在等，自漢迄今，爭辯未嘗稍止。尤其是1973年長沙馬王堆帛書《老子》和2009年北京大學藏西漢竹書《老子》的出土，使前述問題益添疑義。這些歧見未必動搖學界對第三十八章本旨的共識，但對所涉疑義予以疏通，當可促進對該章及老子哲學的整體理解。

關鍵詞：老子、上德、下德、無為

* 蕭振聲，國立中興大學中國文學系副教授。

投稿：111年10月24日；修訂：113年5月27日；接受刊登：113年7月5日。

Three Questionable Issues in Chapter 38 of the *Laozi*: A Critical Investigation

Chun-Sing Siu*

Abstract

It is no doubt that chapter 38 of the book of *Laozi*, which is deposited as the first chapter in ancient versions during *Qin* and *Han* dynasties, is of great importance. Apart from the common view that Laozi is making a distinction between the highest and the lowest virtue, and that the lowest virtue, including benevolence, rectitude, and rite, is self-defeating in the sense that its positive management must paradoxically be a step toward failure instead, several issues in the chapter, despite excavated texts such as Changsha Ma Wang Dui manuscripts and the Western *Han* bamboo slip compiled by Beijing University are textually valuable, still remain questionable, which include: 1) Which phrase, *wu yi wei* or *wu bu wei*, is the very ending of the sentence *sheng de wu wei* or “a man of the highest virtue acts without acting?” 2) Is the sentence *xia de wei zhi er you (wu) yi wei* original? 3) What is the difference between *wu yi wei* and *you yi wei*? Certainly these question marks are insufficient to challenge the consensus of the theme of chapter 38 made by scholars, but a critical investigation of the points just mentioned

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University, Taiwan.

will be expected to deepen the understanding of the chapter and even Laozi's philosophy.

Keyword: Laozi, Highest Virtue, Lowest Virtue, Action without Acting

今本《老子》第三十八章疑義試釋*

蕭振聲

壹、前言

今本《老子》第三十八章，在秦漢古本中位列首章，重要性不言而喻。察其大旨，在推崇「上德」，貶抑「下德」，並主張道、德失喪後的仁、義、禮之治，乃一倚恃外力、捨本逐末，終致適得其反，使「求治」反成「失治」之作為。此一大旨，古今論者理解類近，殊少異說。唯當中若干枝節問題，因經文版本不一，面貌各異，論者之間，歧見紛呈。例如「上德無為而無以為」和「上德無為而無不為」孰者近理，「下德為之而有（無）以為」一句是否衍文、「無以為」和「有以為」差別何在等，¹自漢迄今，爭辯未嘗稍止。尤其是1973年長沙馬王堆帛書《老子》和2009年北京大學藏西漢竹書《老子》的出土，使前述問題更添疑義。這些歧見未必動搖學界對第三十八章本旨的共識，但對所涉疑義予以疏通，當可促進對該章及老子哲學的整體理解。²

* 三位評審委員為拙文的修訂工作惠賜了許多寶貴的建議，筆者在此深表謝意。

¹ 文中凡引《老子》傳世本及王弼注文，悉據樓宇烈（1992）的《王弼集校釋》。為省篇幅，不另注明。

² 在此先申明一個基本立場。拙文之旨，並非要恢復《老子》第三十八章的「祖本」面目，而是嘗試在審視古今論斷的基礎上，對該章的疑義提出一合理解釋。這些解釋的功能，不在於暗示或引導讀者相信第三十八章有某種「原貌」，而是在於：比照該章在各版本中的不同面貌，指出幾個關鍵句子或字詞片語的某種組合，和老學整體義理大致相容，或能在老子哲學

貳、「上德」是「無不為」抑是「無以為」？

一、學人的討論重點

通觀《老子》各傳世本和晚近數十年出土的幾種《老子》簡帛文獻，第三十八章「上德無為而無以為」一語，其中「無以為」亦有作「無不為」者。大致分之，作「上德無為而無以為」者主要有帛書甲乙本（戰國末至漢初）、北大漢簡本（不晚於漢武帝朝）、河上公本（東漢）和王弼本（三國）；作「上德無為而無不為」者則有韓非〈解老〉（戰國末）、嚴遵本（兩漢之交）和傅奕本（隋唐之際）等。從年代看，此二句所涉本子在漢初以前便已同時流傳。而各本子中，又似以韓非所見本子最為近古。因此不少論者主張「上德無為而無不為」當為此句原貌。北宋范應元早就指出：

此句韓非、王詡、王弼、郭雲、傅奕同古本。……韓非云：「虛則德盛，德盛之謂上德。故上德无為而无不為也。」《韻辯》云：「韓非出於戰國，必見先秦古本。」（2010：68）

此以韓非所引本子出於戰國古本。故應以「上德无為而无不為」為讀。至於「無不為」何以易作「無以為」，蔣錫昌以為是「後人據河上本改之」（1980：245）。唯此說似難解釋一根本問題，即河上公本以「無以為」言「上德」的由來。俞樾則提出較有力的內證，以為是「涉下『上仁』句而誤耳」³。案今所見《老子》所有本子，「上仁」句均作「上仁

中獲得較好的印證。拙文的性質，傾向於從詮釋一致性的角度立說，未必屬於文本復原的工作。

³ 轉引自蔣錫昌（1980：244）。

為之而無以為」。主張「無以為」的改易是受「上仁為之而無以為」一句混淆所致，正可解釋「上德無為而無以為」出現的原因。大體看來，以「上德無為而無不為」為原句，雖非解老主流，仍為不少重要治老學者支持。如高亨先生注「上德無為而無不為」，即謂「作『不』是也」（1981：85）；陳麗桂先生晚近的老學研究，全面考察了《韓非子·解老》和范應元《老子道德經古本集注》，亦強調「上德」作「無不為」可信（2020：71-73）。要之，以「上德無為而無不為」為原貌者，乃從文獻溯源入手：韓非所引「無不為」句既最為近古，則他本凡言「無以為」者，其偽誤亦足自明矣。

然而，斥其說者亦不乏人。有學人採釜底抽薪之法，質疑韓非所引《老子》嘗遭竄改，「上德無為而無不為」固不足信。所謂「古本如此」，自亦無從談起。如鄭良樹先生指出：

三十七章曰：「道常无名。」後人或法家者流改「无名」為「無為」；又於「無為」下增「而無不為」；老子樸素哲學遽然轉為權謀法術，此後學讀《老子》別有會心之處也。此文「上德無為而無以為」，韓非引作「上德無為而無不為」，例與三十七章同。今賴帛書出土，三十七章與此文恢復舊觀，而後老子乃始安於樸素之本真矣。（1997：178-179）

鄭先生以為「無不為」乃法家權術之學，與老子「無以為」的樸素哲學殊異。帛書本「道恆无名」，今本作「道常無為而無不為」，法家竄改老文，已有先例。「上德無為而無不為」的狀況亦當作如是看。從「韓非引作」一片語可見，鄭先生似以為「無不為」的改動正出自韓非之手。帛書本「無以為」的文證，足反映戰國秦漢之際該句的原貌。

高明先生的觀點更徹底。他認為從韓非〈解老〉的注解內容判斷，其所見《老子》正作「上德無為而無以為」。他說：

韓非的論述對老子的「無為」解釋得很清楚。所謂「上德」，就是「虛者之無為」，同時說明「無為無思為虛者」。「無為無思」，指思想不受其制，即無所為的無為，思想不為無為而思慮的自然無為，也即老子所講的「無為而無以為」，如此才能真正達到虛境，則謂「上德」。從韓非這段論述中，毫無「無為而無不為」之意，正是對「無為而無以為」的詮釋。仔細閱讀〈解老篇〉中這段文字，自然會覺察到它所論述的內容，則與引文「無為而無不為」互相牴牾，足證引文原非如此，……錯誤顯然是由後人傳抄造成的。（1996：4）

陳徽先生看法相近，他說：

俞樾、馬敘倫等據傅、范二本，謂「無以為」當作「無不為」。說亦非。而《解老》「無不為」之說，亦為後人謬改。因觀韓非所論……，其意旨皆落在「虛」字上，並無「無不為」之義，而合於「無以為」之說。（2017：221）

綜合二說，〈解老〉重在從「虛」以言上德。「虛」在「無為」外，亦涉「思慮的自然無為」，此即「無以為」之意。故「上德無為而無以為」方為原貌。今所見「無不為」，顯經後人改動。

除質疑「無不為」非韓非所引原文外，也有學人直探文本意義內容，主張以「無以為」言「上德」，方合老學之義。如朱謙之說：

惟「上德無為而無以為」，較之「上德無為而無不為」，於義為優。

蓋太上下知有之，故不為而成也，五十七章所云「我無為而民自化」是也。(2011：151)

據此，朱謙之所以主張「無以為」優於「無不為」，在前者可與《老子》其它章段互相發明，而後者則否。劉笑敢先生進一步指出第三十八章旨在談論動機問題。據其意，「無以為」和「有以為」的分別，是有機心、有目的或有企圖與否的分別，正合於本章思想脈絡，故當從帛書本作「上德無為而無以為」。(2009：397)

二、補充和辯護「無不為」一說

要之，持「無不為」一說者，強調韓非早見《老子》古本，基於「近古存真」，此說足可徵信。持「無以為」一說者，疑〈解老〉所引非《老子》之舊：蓋「無不為」乃法家權術，且韓非注文，實就「無以為」抒發議論。又自老學義理言之，「無以為」實長於「無不為」也。唯學人鮮就「無不為」一說所受質疑作辯解，在歷史的溯源外，頗乏義理的證成；於「無以為」一說可能之失，討論亦甚有限。因就此數點略陳管見，以明「無不為」一說未始不得成立。

(一)〈解老〉中老子原文遭竄改一說，可待商榷

此點可分兩面言之。一是鄭良樹先生的「法家竄改說」，一是高明、陳徽二先生的「韓非原注『無以為』說」。

就「法家竄改說」而言，鄭先生將「無不為」歸諸法家權謀，未免失之偏頗。自文獻角度言之，今本第四十八章前半段「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。無為而無不為」數語，已見於郭店楚墓竹簡《老子》乙組，其文為「學者日益，為道者日員。員之或員，以至亡為也。亡為而亡不為」(廖名春，2002：391-395)。郭店楚簡早馬王堆

帛書約百年。知「無為而無不為」乃道家傳統，不需牽涉法家。自義理內涵言之，將「無不為」視同權謀法術，有望文生義之虞。法家特別是韓非、李斯之學，不求仁義的升進，無視價值的追尋，只要能富國強兵、崇固君權，則可隨心所欲，不擇手段，無事而不可為。這大概便是鄭先生所理解的「無不為」之義。然而老子言「無不為」，其義實殊異。要之，老子言「無不為」，是指一切事情無不順當，這是實行無為之道所達致之結果。而所謂「無為」，則在消解多餘之動作，成全物勢之自然，其意在化繁為簡，其念在與萬有彼此相安。循此觀之，法家講求氣力相軋、玩弄機械權謀的「無不為」，自難容於老子。依此，「上德無為而無不為」此句，其自身即可接通老學義理。以「法家竄改」解釋「無不為」的出現，似屬不必。⁴

先秦諸子之學，往往分享相同的語言形式。唯語言形式相同，理論內涵卻常判然大別。前段對「無不為」一詞的說明，或許正是道、法二家「名同而實異」之一著例。其實不僅「無不為」，「無為」也是道、法二家的共同語言。唯道家的「無為」，在建言統治者化除知欲，避免干擾自然秩序；法家的「無為」，則要求統治者保持機密，使臣下無所攀緣，只知各按本分和章程完成任務，不敢稍有差池。如法家代表申不害於〈大

⁴ 值得一提的是，以「無不為」為法家之學，在文獻上也是未必成立的。先秦子書中公認屬於法家著作如《商君書》、《申子》、《慎子》等，未見「無不為」一詞的用例。在《韓非子》中，也只有〈解老〉引《老子》「上德無為而無不為」一用例。但此例出自《老子》，而非韓非思想所涵。因此，鄭先生將「無不為」歸諸法家，至少在學術語言上，頗難在法家文獻中獲得印證。反之，公認屬於道家著作如《莊子》，則可見至少四則「無（无）不為」的用例。例如外篇的〈至樂〉謂「天地無為也，而无不為也」，〈知北遊〉則引《老子》第四十八章「損之又損，以至於无為，无為而无不為」之言；雜篇的〈庚桑楚〉謂「虛則无為而无不為也」，〈則陽〉則謂「无名故无為，无為而无不為」。（郭慶藩，2004：612、731、810、909）該注意的是，這四則「无不為」的用例，俱屬老學的「無事而不順當」一義。同時也應指出，此四例所涉篇章，全屬劉笑敢先生所界定的「述莊派」。（劉笑敢，1988：275-277）「述莊派」即外雜篇中思想觀念與內篇莊子哲學最為接近的部分。莊子哲學顯然在本質上與法家相遠。如此，「無不為」自屬道家義理，歸之法家，或不相宜。

體》篇說「善為主者」必須「示天下無為」，所謂「無為」就是「倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿跡」。(馬國翰，2002：303)簡言之，即是隱藏才識、裝聾作啞，暗窺百官真偽功過。此一「無為」義，要在密運詭譎伎倆，以達尊主卑臣之目的。韓非倡「明君無為於上，群臣竦懼乎下」，其「無為」在「君無見其所欲」、「君無見其意」，以免臣子「雕琢表異」(〈主道〉)(陳奇猷，1974：67)，如此才能使「大君不蔽」(〈二柄〉)(陳奇猷，1974：113)。這樣的說法，顯然相沿了申不害言「無為」的路子。根據這些引例，「無為」更稱得上是法家「權謀法術」的核心觀念。那是否可以說，連第三十八章「上德無為」的「無為」一詞也是經法家者流竄改而有呢？

而就「韓非原注『無以為』說」言，高明、陳徽二先生對〈解老〉注文的釋讀頗有斟酌餘地。這主要表現在兩點上。第一點是：對注文中「無為無思為虛」這句話，二先生同樣認為「無為」是指「無所為的無為」，而「無思」則是指「思慮的自然無為」。前者屬於「無為」，後者屬於「無以為」。二者以「虛」字連成一氣，當中並無「無不為」之意。然而這些說法，似非注文內容所涵。為便說明，不煩引錄〈解老〉該段如下：

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德，故曰：「上德無為而無不為也。」(陳奇猷，1974：328)

韓非明以「虛」同括「無為無思」，又謂「虛者之無為也，不以無為為有常」。顯然，「虛」的重點在「無為」。由於「無思」也為「虛」字之

所涵，所以「無思」不宜看作是「無為」以外的某種行事要求，而應當看作是「無為」的表現方式。這種表現方式，韓非謂之「其意無所制」，意即不存有「虛」的意念，因此不會刻意地造作無為之姿。「虛者，謂其意無所制也」乃就「無思」言；此「無思」之「虛」，注文又稱「無為」，此即「虛者之無為也，不以無為為有常」。是則「無思」是「無為」之一表現。照此觀之，韓非言「無思」，實亦扣緊「無為」立說，而非在「無為」外另立一「無以為」的角色，對「無思」作出安置。依此，韓非的「無思」一詞，應是對「上德無為而無不為」中「無為」一詞的詮釋，而不是對「無以為」一詞的詮釋。從「無思」一詞入手，不能充分佐證「無以為」為原貌，自難據此斷言「無不為」為篡詞。

如果「無為無思為虛」是針對「上德無為」的「無為」而發，則「無不為」該如何說明？此正是另一可斟酌處：高、陳二先生之說過於聚焦「無思」一詞及其與「虛」的關係，忽略了注文對「上德無為而無不為」的說明，在「虛者之無為」、「不以無為為有常則虛」外，亦同時就「虛則德盛」而發。注文反覆以「虛」言「無為」，而所謂「德盛」，正是韓非對「無不為」一詞所填補的觀念內容。由於「虛」字已涵蓋「虛者之無為」、「不以無為為有常則虛」諸義，因此，「虛則德盛」一語，其實可簡單看做是「上德無為而無不為」的另一表述。這裡可作兩點補充：

從句式看，在「虛則德盛」一語中，「虛」和「德盛」之間乃是條件和結果的關係：「虛」是「德盛」的先存條件，「德盛」是「虛」所達成的結果。同樣，在「上德無為而無不為」一語中，「無為」和「無不為」之間也是條件和結果的關係：「無為」是「無不為」的先存條件，「無不為」是「無為」所達成的結果。依此，韓非以「虛」為「無為」，又以「虛」可達成「德盛」；那麼「德盛」所對應的，自亦是「無為」所達成的「無不為」。若依高、陳二先生所論，此句作「上德無為而無以為」，則「無

為」和「無以為」便非條件和結果的關係，而近於強調「無為」觀念中的「無思」（無以為）面向的一種修辭性表述。這和「虛則德盛」的條件式表述頗不相應。

復次，從語意看，「無為」和「無不為」是背反的關係；但由前者到後者，卻構成從「工夫的踐履」到「境界的實現」的整個進程。這是老子「正言若反」的表達方式。「虛則德盛」亦然：「虛」者不足、卑微，「盛」者充實、廣大，二者正相背反。從「虛」入手，而得到「德盛」，這和「無為而無不為」一樣，同屬「正言若反」的表達方式。「盛」與「虛」背反，「無不為」與「無為」背反，韓非以此注彼，「無不為」一詞當不謬。倘作「上德無為而無以為」，則「無為」和「無以為」顯無背反關係。如此，「虛」字即便對應「無為」，「德盛」一詞卻沒有著落。

（二）「上德無為而無不為」通於《老子》義理

學人支持第三十八章的「無不為」一詞，恆以「古本如此」為據。唯此乃歷史的溯源，非義理的證成。倘〈解老〉所引「無不為」果後人妄改，則所謂「古本如此」，勢必只能落在帛書《老子》上說。而帛書《老子》甲乙二本，該句正作「无以為」。前文已辨〈解老〉所引「無不為」或不誤，此處試論「上德無為而無不為」通於《老子》義理。

先就第三十八章義理言之。該章首句「上德不德，是以有德」亦言「上德」。「上德」即最高尚的品德。它與下句「下德不失德，是以無德」中作為次等品德或在品德上有所虧缺的「下德」，有價值品位的高下之別。首句指出，「上德」涉及「不德」和「有德」的關係：「不德」言其行事表現，「有德」言其行事表現所達致的結果。「是以」一詞，表示前者（不德）是後者（有德）的原因或條件。其整個意思是：一位品德高尚者，並不標榜或吹噓自己的品德，以誇耀自己勝過他人，而這一點正

好是其品德高尚的印證。也正因如此，才贏得大家的尊重，或外界對其高尚品德的認同。反之，汲汲於展示德行，著力於建立形象，唯恐別人不知不察，甚至強迫公眾認同，反會招惹反感，落下弄虛作假的壞名聲。故「不失德」的行事表現，只會適得其反，引致「無德」的惡評。這一不炫示己德、反能彰顯己德的進程，背後的思路是：減省無謂的動作，避免多餘的舉動，理想中的相關結果，方能自然達成。而「減省無謂的動作，避免多餘的舉動」云者，正是老子言「無為」的核心義。知「上德無為」，乃是「上德不德」的另一說法。而「上德無為」一句之末，當繫之以「無不為」抑是「無以為」，端視何者較能呼應「是以有德」之意。顯然，「無不為」方起到這樣的作用。「無不為」是指萬物無有不順，萬事無有不成。此一理想的結果，乃實行無為之道所致。可知「無不為」乃是表達結果義的一個觀念。所謂「是以有德」，是指品德得以彰顯，深獲他人認同。此正是事有所成的理想結果。「無不為」的結果義，恰能與此相湊。根據這些分析，「上德無為」必涉「無不為」，方能與「上德不德，是以有德」構成義理上的對稱。「上德無為而無不為」，應是「上德不德，是以有德」的形式化表述，或曰後者是前者談及品德問題的一個案例。

《老子》其他章段談論「無為」，多兼及「無為」所達成的理想結果。亦即，《老子》其他章段談論「無為」，多就「無為而無不為」而發。例如第三章末句「為無為，則無不治」即可資佐證：實行無為之道，就沒有辦不好的事情。「無不治」和「無不為」義近。且在傅奕本中，此句正作「為無為，則無不為矣」⁵。而「為無為，則無不治（無不為）」一說，乃所以總結該章開首所談及的三種政治作為及其成效，此即「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，是民不為盜；不見可欲，使民心不亂」。不推

⁵ 轉引自劉笑敢（2009：143）。

崇賢能，不重視珍品，不去界定何謂值得追求之物，通通都是對積極有為的消解，因而皆屬「無為」。其所達成的結果，則是人民不再爭鬥和偷盜，也不復生出胡作非為的心思。人民不爭不盜，無一念為惡，則社會一切自可安定，故曰「無不治」、「無不為」。這一種治理方式，該章謂之「聖人之治」。「聖人」即品德高尚的統治者之謂，通於第三十八章的「上德」。據此，謂聖人「為無為」，猶謂「上德無為」。而前者之所屆，在使社會趨向「無不治」、「無不為」的理想境地。此當可佐證後者句末，當繫以「無不為」為近是。

第六十四章有「無為故無敗，無執故無失」二句。「無執」即不強求、不執持，其義亦為「無為」之所涵。此謂做到無為，便不會招致失敗，也不會出現差漏。顯然，「無敗」、「無失」就是「無不為」的別名。這亦可在義理上支持第三十八章「上德無為而無不為」這一句子。

其實，「無為而無不為」的義理，在《老子》不同主題的論述中，皆可得見。譬如談論本原之道和天地萬物的關係，第三十四章謂「以其終不自為大，故能成其大」——意即道之於萬物，絕不以「主」的地位施壓和宰控，而只是默默地生成之、衣養之，終贏得萬物歸附，而成全自身之廣大。「不自為大」即「無為」，而作為結果的「成其大」，則是「無不為」。又如談論一般處世態度，第二十二章謂「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長」——籠統言之，就是不炫耀學識，不吹噓本領，然後自己的長處，方得到別人的讚美和推舉。當中，「不自見」、「不自是」等即「無為」，而「明」、「彰」等乃其結果，自歸於「無不為」。再如談論政治事務，除前述第三章「不尚賢，使民不爭」一段外，別章尚有不少說法。如第七章謂「聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪？故能成其私」——聖人不營求私益，只在百姓背後盡心服務，如此才會取得百姓支持，反能站在前方，成為他們的領導。這樣，

聖人沒有謀利的直接舉措，而政治權力自然來歸。其中，由「後身」而「身先」、由「外身」而「身存」、以及由「無私」而「有私」，顯然俱是由「無為」的做法而達到「無不為」的結果之歷程。

要之，上述所引原典內容，不管是第三十八章的「上德不德，是以有德」，還是其他章段有關形上思想、處世原則、政治作為的論述，「無為而無不為」的思路，顯然貫串於其間。由此看來，「上德無為而無不為」一句，實可在《老子》不同主題的共同義理中獲得證實。

（三）「無以為」一說可商榷處

根據前面所論，朱謙之、劉笑敢先生對「上德無為而無以為」一句的支持，當有再斟酌的餘地。首先，朱謙之援用第五十七章作為證據。其實將此章看作是對「無不為」一說的文本基礎，也未嘗不可。第五十七章末數句云：

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。

朱謙之指出「我無為而民自化」乃是「不為而成」之意。(2011: 151) 鑑於末三句是第一句的不同敘述，因此可以說，朱謙之至少不反對這四句同表「不為而成」之意。案「我無為」、「我好靜」、「我無事」、「我無欲」乃是「不為」的散說；而「民自化」、「民自正」、「民自富」、「民自樸」則可由「成」字統合。「不為」，是當事人所具備的條件；「成」，則是此一條件的運用所達致的結果。前者是「無為」的別詞；後者則是「無不為」的省語。由這角度看，此四句所含的「不為而成」之意，仍然依循著「無為而無不為」的思路。簡言之，這四句旨在指出：聖人做到「無為」（好靜、無事、無欲），此所以人民生活種種層面，無一不自然地合

乎秩序——這正是「無不為」一詞所表達的意思。也就是說，朱謙之所舉出的文證，及其對「不為而成」此一含義的強調，足可與「上德無為而無不為」相呼應。必須補充說明一點：朱謙之在《老子校釋》中，其實沒有解釋「無以為」究屬何義。但這不妨害上述對他提出的商榷。理由在於：朱謙之以「不為而成」支持「無以為」，表示他認為後者包含前者之義。而根據上述釋義，「不為而成」背後實預設了「無為而無不為」的思路。因此，朱謙之所理解的「無以為」，從有利於其立論的角度著眼，其實反近於上述所辨析的「無不為」所表達的「無事而不順當」一義。反觀他所否定的「無不為」一詞，則似另有異義，至少與「不為而成」互不相容。據此，朱謙之循「不為而成」而主張「無以為」，其實等同於主張「無不為」。其所謂「無以為」較「無不為」「於義為優」，反倒證明了「包含「不為而成」一義」的「無不為」較「否定「不為而成」一義」的「無不為」「於義為優」。

其次，劉笑敢先生以「有機心、有目的或有企圖與否」來區別「無以為」和「有以為」，並據此論定帛書本「上德無為而無以為」方合第三十八章「談論動機問題」的主題脈絡，此一觀點，也可循上述辨析重新檢視。劉先生似乎是說，「無以為」和「有以為」的分別，其實就是「無動機」和「有動機」的分別。而有動機與否，則是分判「上德」和「下德」的一個指標。而在眾多傳世本中，均有「下德為之而有以為」一句，如此「上德無為」後必伴之以「無以為」而非「無不為」，方能與「談論動機問題」的主題相應。如果這是劉先生所持的理由，那麼或可提出兩點商榷。

第一點涉及《老子》不同版本的異文：並非所有傳世本俱作「下德為之而有以為」。如傅奕本便作「下德為之而無以為」⁶。由於這是孤例，歷來不受重視。逮北大漢簡本《老子》出土，該句亦作「下德〔為〕之

⁶ 轉引自劉笑敢（2009：421）。

而無以為」(2012: 122)，方引起學界反響。如白奚先生指出秦漢之際的《老子》本以此句為真貌，以「下德」為「有以為」乃後世竄改。(2017: 39) 倘此見為是，則「上德」和「下德」的分別，便不是「無以為」和「有以為」的分別，也就不一定牽涉「無動機」和「有動機」的分別。更何況在目前已知所有版本中，涉及「無以為」和「有以為」的分別者，乃是「上仁」和「上義」，而非「上德」和「下德」。這樣一來，在「談論動機問題」的主題設定下，以「下德」屬「有以為」來反證「上德」屬「無以為」，其文獻基礎未必無憾。

第二點則涉及第三十八章的主題範圍。「無以為」和「有以為」是否涉及「有無動機、機心」的問題，其實還有討論空間。但即便退一步給予承認，似乎也不能說對動機、機心的談論是第三十八章唯一主旨。根據上文分析，該章首兩組句子——「上德不德，是以有德」和「下德不失德，是以無德」，乃是以「無為」此一條件之有無，來分判「上德」和「下德」所達致結果之理想與否。其旨在說明：安守無為，避免高調，積極結果不期自至；有為之極，落於形跡，反與初衷背道而馳。這不止是對動機、機心的談論，而是關於要獲致理想中的結果，就必須具備何種條件的說法。「上德無為而無以為」似未盡其意。

參、「下德為之而有（無）以為」一句當有或不當有？

一、學人的討論重點

除「上德無為而無不為」外，其下句「下德為之而有以為」也是老學中一大問題。其爭議之大者，在此句之當有或不當有。試整理雙方觀點，以劃定下文檢討範圍。

（一）「不當有」的理由

言不當有者，理由主要有二。第一個理由可稱「文本的理由」或「歷史的理由」。此理由從文本的古貌入手判定「下德為之而有以為」一句不當有。持此理由者，恆取韓非〈解老〉和帛書《老子》甲乙本作證。蓋「下德為之」一句，不見於此三文本，而在包含第三十八章內容的各傳世本和出土文獻中，偏以此三文本年代為最早。因此學者如高明（1996：3）、劉笑敢（2009：423）等先生認為「下德為之而有以為」出於後人妄增，非原文之舊。有部分論者解讀經文，亦略而弗注，如陳錫勇（2022：37-38）、李連生（1999：73-74）、傅佩榮（2003：120-121）、陳徽（2017：221）等先生俱如此。

第二個理由可稱「義理的理由」或「邏輯的理由」。此理由從義理的融貫性判定該句不當有。持此理由者，恆謂「下德為之」一句與第三十八章其他句子在意思上互生扞格。為求協調一致，當從帛書本視為衍增。唯這裡得先補充說明三點：

（1）「下德為之」一句，在不同本子中，面目至少有二：較主要的傳世本如嚴遵本、王弼本、河上公本等作「下德為之而有以為」，而傅奕本、范應元本和北大漢簡本則作「下德為之而無（无）以為」。

（2）不論是「有以為」抑是「無以為」，緊接「下德為之」一句之後，各本均作「上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之……」，而無有例外。

（3）有關「下德」和「上仁」、「上義」、「上禮」的關係，古今論者幾乎全接受王弼的觀點。王弼說：「凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也。」又說：「極下德之量，上仁是也。」這是說，「下德為之」一句的「下德」，包括「上仁」、「上義」、「上禮」三者。「下德」是總說，「上仁」、「上義」、「上禮」是分說。且「上仁」、「上義」、「上禮」雖同

屬「下德」，但三者之間，又有層次高下之別。當中，「上仁」是「下德」的極致表現，「上義」次之，「上禮」又次之，由「上仁」到「上義」再到「上禮」，代表「下德」漸次淪落、敗壞的過程。

根據這三點補充說明，「下德」不論屬於「有以為」抑或是「無以為」，都會與「上仁」、「上義」二句發生重複，從而使「下德為之」一句顯得突兀，難以自圓其說。奚侗早指出這個問題，他說：

下德則開物成務，不能無所為也。然亦能使萬物各順其性。「無不為」，河上、王弼本作「有以為」，是「下德」與「上義」無別；范應元引古本作「無以為」，是「下德」又與「上仁」無別。於理均不順，今為改正。⁷

這是說，倘作「下德為之而有以為」，則和「上義為之而有以為」在賓語上全同，如此「下德」無以自別於「上義」；倘作「下德為之而無以為」，則和「上仁為之而無以為」在賓語上全同，如此「下德」又無以自別於「上仁」。據此，「下德」要不等於「上義」，要不等於「上仁」，這對於「下德」作為「仁義禮」之總括而言，無疑有所抵觸。奚侗說「於理均不順」，蓋即指此。陳徽先生著眼於相同理由，但他更明確指出這一狀況使得經文的解讀難以順達，故將「下德為之」一句視為衍誤，並謂此衍誤的出現，不晚於西漢中期。（2017：221-222）

（二）對「不當有」的理由之反駁

針對「下德為之」一句在文本或歷史上「不當有」的理由，言當有者有如下反駁。據其說，〈解老〉和帛書本是否足夠反映《老子》第三十八章的原貌，實有考量餘地。在〈解老〉方面，范應元說：

⁷ 轉引自蔣錫昌（1980：244-245）。

韓非、王訓、王弼、郭雲、傅奕同古本，河上公作「下德為之而有以為」，今從古本。此復釋下德也，謂「下德為之而无以為」者，謂其當然也，无私遂而為之。（2010：68）

據此，范應元所見韓非《老子》古本有「下德為之」一句，只是句尾作「无以為」，與傅奕本同。有學者據此主張韓非原有「下德為之」一句的注解，今本〈解老〉無之，只是早遭改易而已。（陳麗桂，2020：73）而在帛書本方面，由於帛書本絕非《老子》祖本，因此，說帛書本以外的其他各本「妄增」「下德為之」一句固可，但說帛書本「漏抄」該句亦非沒有可能。白奚先生對此有詳論。（2017：37）

而針對該句在義理或邏輯上「不當有」的理由，言當有者的反駁可分兩面說。一方面是：若干傳世本中「下德為之而有以為」的「有以為」為後世妄改或誤抄。原句作「無以為」。既為妄改或誤抄，「下德」和「上義」自無重複或混同的問題。另一方面是：「下德為之而無以為」雖然和「上仁為之而無以為」重複，但這重複實出於論述上的需要，故「下德為之」一句在該章中必當存在。

就前一方面言，不少學人指出王弼本實作「下德為之而無以為」。白奚先生根據王弼和范應元的注文提出有力的舉證。據其說，王弼注有兩個值得注意之處：一，根據王弼注，「上德」和「下德」的分別，是「無為」和「為之」的分別。注文中並沒有出現對比「無以為」和「有以為」的語句。故「無以為」是「上德」和「下德」之所同。且王弼對「下德為之」一句的注文是：「故下德為之而有以為也。無以為者，無所偏為也。」「無以為者」云云顯然是承接上文而作出解釋。但以「無以為」來解釋「有以為」實不合行文邏輯。所以注文中的「有以為」疑本作「無以為」。白先生也指出，根據范應元《老子道德經古本集注》的說法，「上

德無為」和「下德為之」兩句，王弼和傅奕俱同古本。「下德為之」一句的「古本」正是「下德為之而無以為」。且范應元又說：「王弼云：『下德為之而無以為者，無所偏為也。』」知范應元所見王弼本及其注文，該句正作「下德為之而無以為」。（白奚，2017：37-39）

陳麗桂先生接受白奚先生對王弼和范應元兩家注文所下的論斷，同時作出相當重要的補充：嚴遵《老子指歸》經文雖作「下德為之而有以為」，但其注文卻全是對「無以為」的鋪敘。陳麗桂先生指出：注文中嚴遵有關「自然」、「太虛」、「玄冥」、「大未分，醇德未剖」、「恬淡無欲」、「無義無仁」、「混沌玄通」等鋪寫，不可能是「有以為」的狀態，而應是「無以為」的情境，可見《指歸》本句經文原文應作「下德為之而無以為」，否則經文和注文便會矛盾不合。（2020：72-75）

根據白、陳二先生所述，第三十八章「下德為之」一句，其原貌當作「下德為之而無以為」。倘其說為是，「下德」便不會與「上義」重複和混同。這樣一來，該句在義理上不當有的質疑，遂得部分地消解。

而就後一方面言，即使「下德為之」一句原作「無以為」，畢竟仍與「上仁為之而無以為」重複和混同。但白奚先生指出，這種重複在論述上是有必要的。理由在於：根據王弼注，雖然上仁、上義、上禮皆屬「下德」，但「上仁」為「極下德之量」，即「下德」的最高層次，「上義」、「上禮」乃每況愈下。「上仁」既是「下德」之最，二者的表現便應該一致。也就是說，「上仁」既能「極下德之量」，則便與「下德」同「量」，故討論具體的道德條目以「上仁」為先，然後「上義」、「上禮」相次而列。這是出於展開論述的需要，不宜簡單地視為重複。（白奚，2017：40-41）

根據這樣的說法，「下德」和「上仁」之所以俱屬「為之而無以為」，一方面是由於「上仁」是「下德」的極致，故「上仁」最能表現出「下德」，此所以老子以相同的賓語稱之；另一方面則是由於上仁、上義、上

禮乃「下德」的漸次淪落，故「上仁」必須與「下德」重複，方能展開由「無以為」（上仁）至「有以為」（上義）再至「攘臂而扔之」（上禮）這一社會價值逐步失陷的論述。要之，「下德為之而無以為」一句，基於論述上的需要，故雖與「上仁」重複而又有當有的理由。

二、檢視「當有」的理由

在 1973 年帛書本《老子》出土之前，所有傳世本《老子》均有「下德為之而有（無）以為」一句。所以論者的爭點，不在此句是否當有，而在此句面目何若。從河上公本者倡「有以為」不誤，從古本者則曰「無以為」為是。此外也有變字求通達者，如奚侗改作「下德為之而無不為」⁸、馬其昶改作「下德無為而有以為」⁹、高亨先生同意陶鴻慶之見，改作「下德為之而有不為」（1981：86）。劉殿爵先生對「下德為之」一句的英語譯文為“The latter acts but there are things left undone”（2012：56）。當中，“there are things left undone”正是「有不為」之意。迨帛書本出土，方出現該句後衍、實不當有的熱切討論。是故言「下德為之」一句當有者，往往針對前述「不當有」的兩種理由而作出駁斥，並順此提出理論的支持。此已見前文論介。相關討論隨著十餘年前北大漢簡本的問世，一直引起學人關注。唯言該句「當有」的觀點和理據，學界目前甚少探討。故試就此作出檢視。

（一）檢視文本或歷史的理由

此處的檢視可分范應元本和傅奕本兩方面進行。

⁸ 轉引自蔣錫昌（1980：245）。

⁹ 轉引自朱謙之（1980：151）。

就范應元本而言，范應元雖然宣稱其所見韓非〈解老〉同於《老子》古本，亦即含有「下德為之而無以為」一句，但這僅是孤例，而孤例實不足證。正如帛書本《老子》不見該句，許多學者均以眾多傳世本俱含該句為由，斥其為孤例，不足判定《老子》原有經文亦如此。若要持守相同標準，是否應當據今本《韓非子》根本沒有「下德為之」一句，而否定范應元的說法呢？

再者，范應元的年代下距韓非近千年，其所見〈解老〉的可靠性，無疑是一大問題。例如傳抄致誤、內文妄增、或其他材料不慎混入等，這些可能性都難以排除。正如「下德為之」一句，今所見王弼本作「下德為之而有以為」，但從其注文推敲，該句原應作「下德為之而無以為」。這狀況反映出一個文本在歷時性的流傳中，其面貌常遭改易。所以范應元的說法，至多只能參考，而不能毫無保留地用作文本證據。

就傅奕本而言，傅奕本是北大漢簡本以外唯一作「下德為之而無以為」的版本。傅奕本所據項羽妾塚本乃秦漢之際的抄本。故或於戰國末世，「下德為之而無以為」之說便開始流傳。但當中有問題需要細加考量：傅奕本只是據項羽妾塚本為「底本」並參酌其他古本而成，甚至經過唐代加工，¹⁰並非與項羽妾塚本全同。依此，即使傅奕本有「下德為之而無以為」一句，亦不能據此斷言項羽妾塚本亦有之。甚至可以主張：由於項妾本與帛書本年代相當，因此項妾本或與帛書本一樣，根本沒有「下德為之」一句。傅奕本見此句，乃另據他本而增益者。如果這一可能性成立，那麼便可回頭審視白奚先生的觀點——白先生指出，北大漢簡本「下德為之而無以為」的出現，證明了傅奕本該句作「无以為」並非偶然的傳刻致誤，而是早在漢初即已流傳的句貌。然而，此說預設了唐代的傅奕本和秦漢之際的項妾本全同，至少預設了二本在「下德為之而無

¹⁰ 相關討論參讀劉笑敢（2014：34）。

以為」一句上全同。但這預設卻非萬無一失，因為尚有一可能性必須考慮：項妄本和帛書本一樣，無「下德為之而無以為」一句，此句是傅奕根據北大漢簡本、以及嚴遵、王弼等人所據本補之。這裡需要說明：許多學者正確地指出嚴遵本和王弼本的「下德為之而有以為」並非本貌，其原句乃「下德為之而無以為」。連同北大漢簡本的用例看，由漢武帝朝起、經歷兩漢之交、下迄三國時代，「下德為之而無以為」一句已長久被視為原典所有。這句話很可能由撰寫北大漢簡本所據本的道家學者發其端，並為兩漢魏晉學者所廣泛接受。傅奕校正《老子》，大概亦接受此見，於是據北大漢簡本、嚴遵本、王弼本等其所能見到的「古本」予以補訂。以上所論，旨在指出一受忽略的情形：在「傅奕本和項妄本並非全同」的前提下，說項妄本「有」或「沒有」「下德為之而無以為」一句，這兩種可能性都是成立的。至於兩種可能性之高下如何比較，實頗難言明。這其實還是得回歸到拙文的一個基本立場：單從文本或歷史的實證進路入手，《老子》各本面貌的可靠性或真實性是難分高下的。這一困境實充分反映在「下德為之而無以為」和第三十八章的關係問題上。如同該句不見於帛書甲乙本。面對此一文本事實，謂其原貌如此固可，謂其不慎漏抄亦無不可。所以從文本或歷史的角度判斷該句當有與否，不一定是穩妥的方法。

（二）檢視義理或邏輯的理由

如上所述，在嚴遵、王弼二本中，「下德為之而有以為」的「有以為」應出於後世誤抄或妄改。該句既有誤，則其與「上義」一句重複的問題，可暫置之不論。下文的重點，主要討論「下德為之而無以為」一句在義理或邏輯上或遭到兩個困難。

1. 和「上仁」、「上義」、「上禮」之說互不一致

王弼所說的「凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也」，明確表示「下德」包括「上仁」、「上義」、「上禮」三者。「下德」是總說，「上仁」、「上義」、「上禮」是分說。這點學界殆無異議。既然這樣，上仁、上義、上禮分別涉及的「無以為」、「有以為」和「攘臂而扔之」三種事態，當然全屬下德。而這三種事態，共通點是出於「為之」，即刻意著力、違反自然之謂。而在這三者中，上仁是下德的極致或最高表現，王弼謂「極下德之量，上仁是也」，正表此義。但問題是：雖然上仁是下德的「極量」，但這不涵蘊兩者「同量」。「同量」即「相等」或「一致」。上仁和下德並非「同量」，是由於上仁雖是下德的「最高表現」，卻非下德的「唯一表現」。上義和上禮同樣屬於下德的表現方式。因此，說上仁和下德「同量」或「表現一致」，就有混同兩者之嫌。白奚先生由上仁是下德的「極量」而進一步推論兩者「同量」，這一推論涵蘊下德只含上仁的「無以為」，而這同時涵蘊下德不包含上義的「有以為」和上禮的「攘臂而扔之」，簡言之就是把上義和上禮排斥在下德以外。這顯然抵觸「仁義禮皆下德」之說。除非認為「上義」和「上禮」不屬於「下德」，否則「下德為之而無以為」一句在第三十八章中反會製造更多問題，而不利於文本的理解和詮釋。

由上仁是下德的「極量」，不能合理推論兩者「同量」。考慮一常見情況。許多學校評比學期成績均採用級別制，每一級別分三個等次，如A級分A+、A、A-、C級分為C+、C、C-等。我們可以說C+是「極C級之量」，即C+是C級的極量（最高表現），但這並不意謂C級和C+「同量」——如果這樣，便等於宣稱C級和C+等同，而這一宣稱涵蘊C級只有C+，而不包括C和C-。這顯然是不正確的。所以「極量」和「同量」未可等同。類似情況是魏晉時期的九品官人法。此制把候選官員的

家世人品分作上、中、下三品。每品復分三等次，如上品分上上、上中、上下，中品分中上、中中、中下，下品分下上、下中、下下等。可以說「上上」是「極上品之量」，但不能由此論斷上上和上品「同量」。說兩者等同，便涵蘊上品不包括「上中」和「上下」。這顯然有違該制度的原意。根據這些例釋，既然下德包括仁義禮三者，那麼，雖然上仁是下德的極量，但不能據此宣稱上仁和下德「表現一致」，而只能說上仁是下德的三種表現中的其中一種。總言之，「下德為之而無以為」和「上仁為之而無以為」在謂詞片語上重複，便意味兩者在表現上一致。而這種「重複」和「一致」恰好抵觸了「仁義禮皆下德」的說法，而構成一義理上的矛盾。這一矛盾顯示出將這兩句並列是不合理的。由於「上仁為之而無以為」見於郭店《老子》以外的各個本子，沒有更動刪除的理由；因此本涉後起衍增之嫌的「下德為之而無以為」一句，顯然就是造成上述矛盾的源頭。為免構成義理上的矛盾，視之為不當有，應該是相對合理的做法。

2. 展開論述的不必要

上仁的「為之而無以為」、上義的「為之而有以為」和上禮的「攘臂而扔之」，一般認為是關於社會秩序和價值漸次淪落的論述。白奚先生指出，「下德為之而無以為」和「上仁」句相同，正是出於展開論述的需要，所以此句不可無有。（2017：40）但由上一點的分析可知，倘把下德限定在「無以為」，便與上仁混同，而此一混同正好把上義和上禮拒斥在下德的範圍外，如此反而不利於展開對上仁、上義、上禮的論述。這裡試進一步指出，在第三十八章中自有其他文句足以展開對仁義禮的論述。「下德為之而無以為」只是一冗餘（trivial）之句，無之亦不礙義理的闡發也。

理由在於：倘要從「展開論述」的角度看待下德和仁義禮的關係，那麼能發揮「展開論述」的功能者，並非「下德為之而無以為」的「無以為」，而應當是當中的「為之」一詞——理由是「為之」方為下德和仁義禮三者所同享，而「無以為」只是下德和上仁的共性。而由於「下德為之」一句只有「為之而無以為」、「為之而有以為」兩種句貌，偏又分別與「上仁」、「上義」二句重複；因此，雖然「為之」一詞可連結下德和仁義禮三者，卻因受到「無以為」或「有以為」的約束而無法有效展開仁義禮遞降淪落歷程之論述。與其強為之解，不如視若無有，在詮釋上更形省事。

值得注意的是，「下德不失德，是以無德」一段話，其實正含有「下德為之」之義——所謂「不失德」，就是埋首經營形象，唯恐無法得到群眾的認同，第二十九章稱之曰「為」和「執」，即刻意著力、落於形跡、流於動作。但「為之者敗之，執之者失之」¹¹，只會引發反效果。「為之」和「執之」對應「不失德」，「敗之」和「失之」便是「無德」也。「為之」和「不失德」的互相對應，反映出「下德不失德」正是「下德為之」的意思。據上所述，「為之」作為下德和仁義禮共享的性格，方有便於展開三者遞降歷程的論述。依此，如果要說「展開論述」，「下德不失德」本身就能發揮此功能。「下德為之而無（有）以為」一句實有蛇足之嫌也！¹²

¹¹ 「為」、「執」是今本用語，帛書乙本和北大漢簡本則曰「為之」、「執之」。兩種表述可互換而不改其義。詳見後文例釋和辨析。

¹² 文中對首兩個疑義的析論，受到了評審委員的批評指正。評審委員說：「當經典詮釋的觀念開放後，一時代有一時代的詮釋立場、觀點與內涵，同時，亦有相應的版本，於是義理與版本的隨時變動便有了合法性。故主『上德』是『無不為』，或『下德為之而有（無）以為』一句不當有，就還要面對經典詮釋一路的挑戰。」謹回應如下：筆者同意《老子》的義理會隨著版本（文本）的變動而有所更易。評審委員所說的「合法性」，意思應該是某種義理相對於某一版本而言方有其合法性。這似乎有一意含：某版本下的義理，一旦置諸其他版本，便會失卻原先的合法性。這或許是評審委員批評拙文的理由：拙文有關「『上德』是『無不

肆、「無以為」和「有以為」之含義及其分別

一、學人的討論重點

第三十八章另一疑義，是「無以為」和「有以為」當作何解。辨析二者的確義，不僅有助於理解上仁和上義的分別，更加有利於闡明下德的性格，避免將下德的性格誤歸於上德，而造成詮釋上的矛盾。唯首要的工作，是引介學界的觀點，並作若干理論評估。

古今論者俱主張「無以為」和「有以為」含義相反。如王弼以「無所偏為」、「無所偏私」注上德、上仁的「無以為」，並將上義的「有以為」解作「有以心為」。此即以「無以為」和「有以為」之別，看做是「無私心」和「有私心」之別。河上公亦以二者為相反概念。在他的本子中，「無以為」和「有以為」是上德和下德、以及上仁 and 上義的重要區分。針對上德的「無以為」和下德的「有以為」，他分別注曰「言無以名號為也」和「言以為己取名號也」。而針對上仁的「無以為」和上義的「有以為」，他則分別注曰「無以執為」和「動作以為己，殺人以成威，賊下以自奉」。（鄭成海，1978：255-257）據此，河上公是以「求名」與否來區別上德

為』而非『無以為』和『下德為之而有（無）以為』不當有」的主張，正是忽略了「上德無為而無以為」和「下德為之」二句在各自的版本中，自有其得以成立的義理。感謝評審委員指出筆者思慮不周之處。順著評審委員的說法，筆者認為「合法性」一詞可區分至少三個不同的意思：第一個意思是評審委員所指出的，由某一版本所決定的某一義理。此合法性，可稱「版本的合法性」。而第二個意思的合法性，或可稱「體系的合法性」。《老子》雖是歷時性的結集，並有不同版本流傳，但在歷時性的流傳中，不同版本大體上其實共同趨向於一個具有內部融貫性的思想體系的搭建和組聚。拙文對於一些疑義的考察（例如「上德」應是「無不為」而非「無以為」），正是以既成的老學體系為據，對「無不為」和「無以為」兩者的說明效力之高下作出辨析。至於第三個意思的合法性，則可稱「邏輯的合法性」。拙文檢視學界成果，指出當中某些說法自身或有自相矛盾、前後不一致或雙重標準的疑慮，並在努力消除這些疑慮的自我規求下，對第三十八章提出儘量融貫的詮釋。此正是對「邏輯的合法性」的訴求。

和下德，復以「己執」與否來區別上仁和上義。要之，「求名」和「己執」與否，乃是「無以為」和「有以為」含義相反的重點所在。

當代論者的看法與王、河相去不遠。如陳鼓應先生以「無心作為」和「出於無意」註解上德和上仁的「無以為」，以「出於有意」註解上義的「有以為」。(2000：194) 劉笑敢先生對「無以為」和「有以為」的區別，則從「是否有機心」的動機角度出發。(2009：425) 而在劉殿爵先生對帛書《老子》的英譯工作中，「上仁」、「上義」二句的譯文是：“The man of superior benevolence acts but has no ulterior motive for his action. The man of superior rectitude acts and has an ulterior motive for his action.” (2012:189) “Ultrior motive for his action”即推使行動作出的內在動機。

「無以為」即「非出自內在動機」，「有以為」即「由內在動機所推使」。劉殿爵先生此說，和劉笑敢先生的詮釋看來相當接近。白奚先生明確指出上德、下德、上仁俱屬「無以為」，即無居心、無偏私、無動機、無所求。而上義之所以是「有以為」，是因為它不再是無條件的、不假思索的行為，而是需要加以判斷的。(2017：43-44) 陳麗桂先生也列舉了「無以為」的一些特色，如「自然」、「太虛」、「玄冥」、「無躅謐」、「與化為常」、「恬淡無欲」、「無義無仁」、「大道未分，醇德未剖」等。與此相反，「有以為」的特色則見於「為政令」、「施事」、「取名號」等人為的經術、政教活動。(2020：75、78) 此外，陳徽先生又以上德的「無以為」為「無意無必」，義猶《莊子·應帝王》「順物自然而無容私焉」。上仁雖能致「無以為」之功，有因循自然之效，然其尚有「為之」之行，故次於上德。至上義的「有以為」，則反於上德、上仁之「無以為」，謂有所意必，不能順物自然。(2017：220-222) 總括學界的理解，「無以為」是指不存機心、順應自然，其效應得以周遍。反之，「有以為」是指心存私意、違背

自然，有強物以從我之病。要之，「無以為」被看作是正面價值，是老子所認同者；「有以為」則被看作是負面價值，是老子所否定者。

二、對學人立說的檢討

學界對「無以為」和「有以為」的理解，頗能與老子重自然無為、反人為造作的基本立場相應。也就是說，從老子哲學的整體特色觀之，上述理解是得以成立的。唯在細節上，或尚有若干可修正處。這可從下述兩點看出。

（一）「無以為」和「無為」彼此混同所造成的困難

從上可見，古今論者多將「無以為」視為無居心、不循私、恬靜寡欲、因任自然的行為表現。而這一組描述，恰好與學界對老子「無為」思想的共識相合。而即使暫放開學界共識不談，上引論者所理解的「無為」，與他們所說的「無以為」之義也可說全無分別。如王弼以「順自然也」注解第三十七章「道常無為」一句。而「無為」的「順自然」，在第五章的注文中表示為：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。……無為於萬物，而萬物各適其所用，則莫不瞻矣。」當中「萬物自理」、「莫不瞻」諸語，正是「無以為」所含的「無偏為」、「無偏私」之義。再如河上公的「無以為」是指「無以名號為」，即不逐取名號之謂。逐取名號是情欲之表現，故其注第三十二章「名亦既有」，便謂「有名之物，盡有情欲」（鄭成海，1978：227）。而對於「無為」一詞，第四十八章的注文則以「情欲斷絕」（鄭成海，1978：324）釋之。既然「無為」指「斷絕情欲」，而「斷絕情欲」意含斷絕逐取名號的作為，此正是「無以名號為」，亦即「無以為」。在此，「無為」和「無以為」顯然同指斷絕對名號的欲求。至於當代學人，也有混同二者的傾向。如陳鼓應先生說

無為是「去除私欲妄見的活動而返歸真樸」(2000:227);劉笑敢先生以無為的內在表現是「虛靜恬淡」、「超然於得失名利以外」,老子有時用無心、無私、無欲、不仁、無身稱之(2005:108、124、132);白奚先生以「無心」為「無為」之特質(2017:43);陳麗桂先生謂「清靜虛無」是「無為」(2013:7),此外無心無欲、不企不求、順物而為亦屬「無為」之義(2020:112);陳徽先生也以「一任自然,於事於功皆無意必和執著」一語界定「無為」(2017:17)。前引學者對「無為」的說明,和上述他們對「無以為」的說明基本上是一樣的。

然而,混同「無為」和「無以為」,便會為第三十八章的解讀工作引來一難題,那就是使得「上仁為之而無以為」成為矛盾句。這可從第六十四章「為者敗之,執者失之。是以聖人無為故無敗,無執故無失」一段話看出。對老子而言,「無為」不會致敗,「為之」(為)則必致敗,可知二者不能相容。二者之所以有「無敗」、「敗之」之別,在於「無為」之人拋棄個人巧智和私欲,因任自然之理,使物我得以相安;而「為之」之人恆以機心打點鑽營,甚至興風作浪,因而擾亂自然,引發物勢的反噬。依此,如果說上仁者「為之」而又能「無以為」,便無異於宣稱上仁者既有機心(「為之」的表現)而又沒有機心(「無以為」的特性),既違反自然之理(「為之」的表現)而又能順應自然之理(「無以為」的特性)。這顯然是一自相矛盾之說。而容許這種矛盾的存在,對詮釋工作是頗為不利的。

有些學者似乎不認為將「無以為」解作「無心」或「無為」,會構成和「為之」之間的矛盾。如白奚先生說:

上仁……已做不到無為,……而是需要「求而得之,為而成之」,
……需要「為之」方能獲得和保有,……「上仁」雖不能「無為」,

但仍可以做到「無以為」，即無動機、無所求。(2017：45)

先說上仁的「為之」是「求而得之」，復又宣稱上仁的「無以為」是「無動機、無所求」。此即主張上仁者既有所求（為之），又無所求（無以為）。「求」是有關心靈動機的詞語。此即主張上仁者既有心（為之），又無心（無以為）。可見白奚先生其實是陷入自相矛盾而不自知。除非指出「為之」和「無以為」分別指向不同的事態或行為態度，否則上述的矛盾是不易消除的。但問題在於：上仁是「下德」，而「下德」的性格是「不失德」。「不失德」即有所執持，而且是違反自然價值的執持。「執持」是對心中有所求、並展現違反自然價值的作為的一種描述。如此，上仁的「為之」當然是貫通動機和行為結果的概念。既如此，「無以為」一旦解作「無心」、「無所求」，自不免牴觸「為之」之義，而構成一矛盾也。

又如王淮先生說：

「下德」之中復有上仁……皆不能「無為」而落入第二義的「有為法」。亦即處事之方式不能「清靜無為」，而難免於施立「教化」，推行「政事」矣。但「上仁」之君雖有為於教化政事，尚可以無心，……故曰「上仁為之而無以為」。(1980：151)

據此，上仁者的「為之」雖是第二義的「有為法」，卻能夠做到「無心」。但在稍前一段文字，王先生則說「有心無為，此下德之所以為下也」(1980：150)。上仁屬「下德」，涵蘊上仁者「有心」，但又說上仁者能做到「無心」，其自相矛盾實甚彰明。又王先生注釋第二十九章「將欲取天下而為之」時說：

凡欲取天下而為之，皆屬第二義之有為法（有心有為故），而非第一義之無為法（無心無為故）。(1980：117-118)

第二義的「有為法」既是「有心有為」，而上仁作為第二義的「有為法」，自當亦是「有心有為」者。這樣一來，把「無以為」解作「無心」，宣稱上仁者雖有為而又可做到「無心」，便明顯與「有為法」的「有心有為」之定義相違。且王先生續注同章「為者敗之，執者失之」，更明確指出「為者」、「執者」之治天下做不到「無心無為」。(1980：119)「上仁」是「為之」，即做不到「無心無為」的「為者」。可見王先生對「上仁為之而無以為」的詮釋，和他把「有為法」、「為者」視作「有心」的說法是互相矛盾的。事實上，許多學者解讀「上仁為之」一句，均自覺或不自覺地落入上述的矛盾。從根柢言之，這種矛盾其實是把「無以為」強解作「無為」或近於「無為」之義所造成的。

(二)「有以為」和「為之」彼此混同所造成的困難

前面屢指出一點：在老子的規定中，「無為」和「為之」是對反的行為態度。由於學人大多同意，老子所言的柔弱、虛靜、無心、無欲、不爭等俱屬「無為」的內涵；因此，「為之」作為對反的行為態度，至少必須是出於機心欲求、無法滿足虛靜不爭的條件。也就是說，「為之」不應只被理解為純粹外在的物理動作，而必須是由特定動機、意向所引發的由內至外的作為。陳鼓應先生說「為者敗之」的「為」是「強力作為或暴力把持」(2000：167)，王淮先生說「為之」是「有心有為」，正是有見於「為之」必涉當事人內部的動機、意向所作的準確說明。為方便說明問題，這裡暫以「無機心」和「有機心」來區別「無為」和「為之」。根據這一方便說明，「為之」是「有心而為之」的省語，這是相對於「無為」含有「無心」一義所作的補充說明。

唯從上可見，學人對「有以為」的解釋，和「為之」幾全然無別。「有以為」一般被解作有心而為、有目的、有動機、甚至是違反自然的作為。

但一旦採取這一解釋，所謂「上義為之而有以為」，就無異於斷言上義者「為之」而又「有心而為之」。但問題在於：由於「為之」本就涵蘊「有心而為之」一義，因此「上義」一句等同於宣稱上義者「有心而為之」而又「有心而為之」。這樣一來，「為之而有以為」就不免成為一語意重複的片語。如此作解，恐非善解。當然，我們可以提出以下辯護：「有以為」一詞的作用，是要突顯「為之」的行為態度中「有心而為」的面向；而「為之」一詞的作用，則是要對作為「下德」的上義和體現「無為」精神的「上德」作出區別。據此，「為之」和「有以為」兩者作用不同、面向互異，不宜直視作語意重複。但這個辯護其實仍是有困難的。其困難在於：如果「有以為」的作用是要突顯下德的「為之」的某種性格，而此性格又和上德的「無為」互相對反，則我們似乎便得主張「上仁」不是「無以為」，而必須是「有以為」——因為「上仁」也是「為之」，而「為之」的性格正是「有心而為之」。但是，學人對上仁的「無以為」，卻又反覆申明是「無心而為」之義。依此，除非在文本上乾脆否定「上仁」是「無以為」，否則上述的辯護所帶來的後果，就是無法妥善說明「上仁」、「上義」、「為之」、「無以為」和「有以為」之間的多邊關係。

要之，根據學人的說法，「為之而有以為」要不語意重複，要不牴觸「上仁為之而無以為」一句。就前者而言，「為之」和「有以為」都是有「有心而為之」。故「上義為之而有以為」只是對「上義」作出了兩次「有心而為之」的斷言。就後者而言，如果「有以為」屬於「為之」的性格，則由於「上仁」也是「為之」，因此便似乎不得不把「上仁」也視作「有以為」。但這一理論後果卻和「上仁為之而無以為」這個毫無疑問的句子發生衝突了。

三、一個可行的理解方向

經上文分析可知，「無以為」和「有以為」的含義，實為一相當複雜的問題。學界已發表甚多具參考價值的看法，唯可供探索的空間仍然很大。這裡試指出論者較少注意的若干線索，冀藉此為「上仁」、「上義」二句及第三十八章相關句子確立一可行的理解。

（一）「無為」和「為之」的對反關係

首先必須指出，在第三十八章中，「上德」和「下德」的區分，在於「上德無為」和「下德為之」。論者之間即便有視「下德為之」一句為後衍妄增者，亦不會反對上述的區分。這是由於在該章中，上仁、上義、上禮俱屬「為之」；而仁義禮三者又同在「下德」之列，為「下德」之散說。據此，要真切瞭解「上仁為之而無以為」和「上義為之而有以為」的含義，「為之」一詞實為一必須的入手處。

老子言「為之」有兩個特點：一是「無為」和「為之」屬對反的關係，另一是「為之」必然導致失敗的結局。這兩個特點，可連結傳世本和幾種簡帛本作一簡介。王弼本第六十四章說：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。」在此，「為」和「無為」被規定為對反的關係，而且「為」的結果就是「敗之」。值得注意的是「為者敗之，執者失之」二語，在幾種《老子》簡帛本中俱作「為之者敗之」，如帛書乙本（高明，1996：138、377）、郭店竹簡本甲丙二組（廖名春，2002：112、556）、北大漢簡本下經第七十章（2012：134）俱然。因此，「為者敗之」可看作是「為之者敗之」的省語。這裡「無為」和「為之」的對列，以及「為之」和「敗之」的因果，正可充當重檢第三十八章義理的背景。

第三十八章「上德不德，是以有德」和「上德無為而無不為」兩組句子，可看作是「無為故無敗」的另一表述：當中，「無不為」即事情皆順當、而無有不成之謂，「無敗」顯然是對這一層意思的反面說法。而「上德」一句正是在德的獲致一事上例釋「上德無為而無不為」：上德者不炫耀己德，或不以己德高於人而自吹自擂。這種謙退低調的作風得到他人的好感和認同，因而被視為真正的有德者。是故上德者不主動求取德名，不刻意造作德行，而德名自然來歸，此即「有德」。在此，「不德」乃是上德者的無為，而「有德」乃是通過無為所達致的結果，此則是「無不為」。換言之，此一循「不德」之途徑達致「有德」之結果的過程，正是由「無為」至於「無不為」的過程。而由於「無不為」即「無敗」，因此「上德不德，是以有德」一語，自可看作是「無為故無敗」的另一表述。

而「下德不失德，是以無德」一句，其實就是在德的失喪一事上例釋「為之者敗之」：下德者對「德」這個名聲執迷太甚，所以著力於此名聲的營求，事事張揚高調，唯恐無法引起他人共鳴，此之謂「不失德」。「不失德」就是「為之」。但這種「不失德」的作為，實在矯枉過正、太露痕跡，只會招來他人的懷疑和反感，認為此非有德者份所應為。故「不失德」的結果，乃是「無德」。「無德」乃是「不失德」所引發的反效果，這就是「敗之」。由這些分析可見，下德者由「不失德」之作為招來「無德」之結果的過程，正是由「為之」通向「敗之」的過程。照此觀之，「上德不失德，是以無德」一語，自可看作是「為之者敗之」的另一表述。

由上述線索出發，可限定兩個理解上的方向：

一，老子把「為之」規定為「無為」的對反：「無為」是老子認可的行為態度，具正面價值；「為之」是老子反對的行為態度，具負面價值。鑑於仁義禮都是「為之」，故三者俱屬老子反對的行為態度。如此一來，

由於「無以為」和「有以為」俱屬「為之」的結果，至少和「為之」具有某種關係，因此皆為老子所反對者。二者都只涉及負面價值，至少不能涉及正面價值。基於此一考慮，拙文暫不接受學界對「無以為」的通見，即不接受將「無以為」視作含有自然、玄通、混一、虛靜等和「無為」相通的內涵。

二，「為之」必然會帶來「敗之」的結局。「為之」言其因，「敗之」言其果。可知「為之」和「敗之」之間具有條件和結果的關係。將這一關係引入對「上仁為之而無以為」和「上義為之而有以為」二句的理解中，「無以為」和「有以為」便可看作是「為之」所導致的結果，因而俱屬「敗之」。「敗之」是總說，「無以為」和「有以為」是其分說，只是二者所「敗」的程度有別而已。

（二）新理解及相關文證

根據上述的線索及其所限定的方向，上仁的「無以為」和上義的「有以為」的分別，不在於是否出於特定意圖或目的，也不在於機心之有無，因而亦不在於價值上的相反。簡言之，「無以為」和「有以為」同樣是「為之」的結局，而由於「為之者敗之」，因而二者俱屬於負面意義的「敗之」。據此，或可對上仁、上義二句提出一可行的理解——

所謂「上仁為之而無以為」，是指上仁者的「為之」，無法發揮良好管理社會的功用。在老子而言，良好的社會管理，見於政府應與民間保持距離，避免對百姓干預太甚。百姓感受不到政治的壓力，遂得按照自然的本性過生活，如此社會自可寧定。這種「不治之治」，是統治者安守無為之道所致。通過這一對照，說上仁者的「為之」無法發揮良好管理社會的功用，就是說上仁者的「為之」做不到「無為」，因而也就無法達成上述「無為」的政治效果。「無以為」指的是：上仁者的「為之」在和

諧秩序的維繫和美好生活的建立等方面是徒勞無功、難見成效者。這是從消極面言「敗之」之義。

至若「上義為之而有以為」，則是指上義者的「為之」，不止對老子所期待實現的理想性無所建樹，更且會造成壞處和惡果。「有以為」指的是：上義者的「為之」，對和諧秩序是一衝擊，也會侵蝕美好生活得以確立的基礎。這是從積極面言「敗之」之義。¹³

由這一對比看，上仁的「無以為」和上義的「有以為」同樣屬於「敗之」，但在「敗之」的表現上程度有別：「無以為」是指難以維繫和諧秩序、無法安立美好生活；「有以為」是指對和諧秩序和美好生活開始有了衝擊和侵蝕。「無以為」之義，要在「無所建樹」；「有以為」之義，要在「有所破壞」。二者之「為」，俱見其「敗」，而其所以「敗」者，則有消極、積極之分別存焉。

上述所提出的新理解，若欲細分之，要點有二：一是將「為之」和「無以為」、「有以為」二者視為具有條件和結果的關係；二是將「無以

¹³ 文中對「無以為」和「有以為」的說明，是針對其義理立論。除義理的說明外，我們也可以嘗試考察這兩個片語的字義。「以」字在先秦語境中有「能夠」、「憑藉」之義。當它和「無」連用（「無以」）時，主要表達「無法」、「不能」的意思。事實上，「無以」在先秦文獻中本就是一个結構穩定的狀語（詳見何永清，2011：16-17）。例如孔子說「不學詩，無以言，……不學禮，無以立」（《論語·季氏》）（朱熹，1996：243），孟子說「不推恩無以保妻子」（《孟子·梁惠王上》）（朱熹，1996：289），荀子說「幼不能強學，老無以教之，吾恥之」（《荀子·宥坐》）（王先謙，1981：526）等，當中的「無以」俱作「不能」解。由這個用法檢視「上仁為之而無以為」，當中的「無以為」便是「不能為」之義。這是說，上仁的君主試圖採用讓百姓「親而譽之」（《老子》第十七章）的治理方式（為之），但這種治理方式其實無法真正維繫和諧秩序，也無法奠定美好生活的基礎，因而也無法達致老子「太上，下知有之」的理想（無以為）。「有以」則是「無以」的對反，表「能夠」之義。「上義為之而有以為」，就是說上義的君主的「為之」，能夠造成某一種「為」（有以為）——如果「其次，親而譽之」屬於「上仁為之」，則下句的「其次，畏之」便可理解為屬於「上義為之」。上義的君主執行較具強制性的社會管理，令人覺得拘謹不安。這種「為之」不只衝擊和諧秩序，也將侵蝕美好生活得以確立的基礎。和上仁的「無以為」的「為」是指「理想性的建立」不同，上義的「有以為」的「為」則是指「理想性的破壞」。當中，「無以」和「有以」分別表示「不能造成」和「能夠造成」兩個相反的意思。

為」和「有以為」俱看作是負面意義的「敗之」。此二點應可立腳於老子文本。請分述之。

第一點涉及第三十八章中「上德」、「下德」、「上仁」、「上義」諸句的句子結構。開首兩組句子對「上德」、「下德」的說明，均涉及條件和結果的關係：上德的條件是「不德」，藉由此條件，上德得到「是以有德」的結果。同樣，下德的條件是「不失德」，藉由此條件，下德得到「是以無德」的結果。而接下來的「上德無為而無不為」，乃是對開首第一組句子「上德不德，是以有德」的重述和深化——上德的「不德」，乃是不欲標榜己德，避免露出鋒芒，這是「無為」的精神，故以「上德無為」稱之。而不欲標榜己德，免於施壓他人，其德遂得到他人的認同，此即「有德」。此一結果的順當和效應的周遍，老子稱曰「無不為」。依此，上德的「無為而無不為」，實延續了「不德」和「有德」的條件和結果的關係：「無為」對應「不德」，「無不為」對應「有德」。

從這些論述的對稱性和承接關係著眼，由於上仁和上義同屬「下德」，而老子對「下德」的斷述又涉及條件和結果的關係，那麼上仁的「為之而無以為」和上義的「為之而有以為」，應當也表示條件和結果的關係——「為之」對應「不失德」，「無以為」和「有以為」二者則對應「無德」。對「上仁」、「上義」二句中所含關係作這樣的理解，方能與「上德無為而無不為」及其對「上德不德，是以有德」的延續性一脈相承。

第二點涉及老子對「仁義」的看法。這裡試把討論集中在第十八章「大道廢，有仁義」一語上。在此語中，老子顯然把「道」和「仁義」作出劃分。這劃分反映老子兩個基本立場——

一是「道和仁不能混同」。老子明確指出，當道的精神失喪，才會出現仁，或仁的價值才有被強調的必要。所謂道的精神，第二十五章有「道

法自然」一語。自然即道的精神。凡致守虛靜之理、因任萬物之德者，俱可算合於自然。而由於道之失方有仁，這就涵蘊仁不合自然。這樣一來，倘主張上仁者的「無以為」是合於自然的「無為」之道，以之為「仁」的境界，這顯與「大道廢，有仁義」的說法相悖。與此不同，上述的新理解把上仁者的「無以為」看作是「為之」所造成的「敗之」的表現，而與上德的「無為」作一區隔，正能顧及老子把「道」和「仁」視作對立的基本立場。

此處可用第五章作一旁證。該章說「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗」。「不仁」即不著力、不措意、因此無所偏愛、無所循私之意。自反面觀之，「仁」即是表現於特定對象的偏愛、循私。通過「不仁」和「仁」的對比，一旦把上仁的「無以為」解讀為「無心」或「無所偏私」，便會引發一矛盾。理由是根據第五章，「不仁」方是「無所偏」，而這正好涵蘊「仁」是「有所偏」。既然老子認為「仁」是「有所偏」，那麼把上仁者的「無以為」解作「無所偏」，便暗含一矛盾。應補充說明，「上仁」的「上」指的是「上位者」。「上仁」一詞，意思是上位者以仁的方式治國理民。而以仁的方式治國理民，當然不能等同於老子的無為之道。即使不把「上」字解作「上位者」，「上仁」無論如何也不能解作「不仁」。依此，倘把「上仁為之而無以為」釋讀為上位者無心而為、處事周遍，明顯和老子「不仁」之說相去甚遠。

二是「仁義有共同點」。「有仁義」一語，表示仁義二者同樣是道的精神失喪後方出現的物事。也就是說，在「道廢而後有」一點上，仁義二者可歸為同類。一般而言，老子的「道」旨在展現自然價值。「自然」和「人為」互相對立。可以說，老子的「道」，乃是針對人為造作之事所提出的反論。據此，倘說大道廢棄，乃有仁義的出現，便意味自然價值失喪之後，方有仁義的出現。而這樣的仁義當然是代表「人為」一方，

不合乎自然價值。由此可判定：「人為」或「不合自然」乃是仁義二者的共同點。而上述的新理解，把上仁的「無以為」和上義的「有以為」俱歸入「敗之」之列，正是有見於仁義二者在「人為」或「不合自然」這一方面的共同點。其中，上仁的「無以為」是無助於建立自然價值，上義的「有以為」則是對自然價值的侵蝕。前者是消極或反面之言，後者是積極或正面之言。這一新理解，在照應「無以為」和「有以為」在字面上的對反性之餘，也能兼顧道和仁義之間「自然」和「人為」的對立關係。¹⁴

¹⁴ 學界有一頗流行的看法，即老子之學和儒家的仁義並無真正的衝突。這一看法主張：老子贊成、或至少不反對出於真誠流露的仁義之行；其所反對的，只是並非由內在道德動機推動、純粹流於形式動作的仁義。此看法或有幾個問題。一，即使是孔孟等正統儒家，亦反對流於形式動作的仁義。孔子要求以「敬」（敬意）「養親」，如此方能與「養犬馬」相區隔（《論語·為政》）（朱熹，1996：73）；孟子要求人「由仁義行」，而不應只是「行仁義」（《孟子·離婁下》）（朱熹，1996：411），俱是抱持仁義必須發乎內在真誠的態度。據此，單從「反對形式化的仁義」這一點立論，便有將老學向孔孟儒學傾斜的趨向。二，在學界的流行看法中，老子似乎是把儒家的仁義分作兩層：一層是內在的、真誠的仁義，另一層是外在的、虛偽的仁義。而老子的態度是肯定前者的價值、反對後者的價值。但是這種兩層的仁義觀，不論是在傳世本或是各簡帛本中，都是不太明顯的。基本上，老子是直接把儒家視作對立，或將之視為次等的學術。如第五章說「聖人不仁，以百姓為芻狗」，其實就是批評儒家的「仁」有所偏失，無法對一切人做到周全而普遍。當中，「仁」並無真誠或虛偽之別，當然也就不含「肯定真誠的仁和否定虛偽的仁」一義。再如第十七章謂「太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。」「下知有之」意指百姓只知有政府的存在，而絲毫沒有感到政治的壓力。這種無為之治，是老子認為治術中之最理想者。而「其次，親而譽之」，則意指百姓親近君主，並對之讚許有加。百姓所以有如此態度，是由於政府積極有為，而對百姓中力有不逮，或遭到困難者，則給予鼓勵或幫助。這可說是政府的「仁政」。但政府的積極有為，其實只是為百姓製造問題，而作為問題製造者的政府，卻又掉過頭來充當解決問題的幫手。這自非老子所能認可。故老子稱曰「其次」，在政治效果上自不及無為之治。在此，老子也沒有把「仁」分作內外或真偽，而是直就儒家仁政的施行方式提出質疑。第三十八章以「為之」批評「上仁」，其意亦然。可以說，老子是對儒家的「仁」本身表示反對，而不是將「仁」分拆兩邊，肯定其一而否定另一。基於以上兩點，拙文的論述，主要著眼於《老子》中道和仁義的對立性，而暫不採納學界有關老子肯定儒家仁義觀的看法。

伍、結論

拙文藉由對論者重要觀點的考察和反省，探討《老子》第三十八章中三個疑義，並作出論斷如下。一，「上德無為」一句，在《老子》各本子中有「上德無為而無以為」和「上德無為而無不為」兩種面貌。其中，「上德無為而無不為」一句，較能呼應章首「上德不德，是以有德」之義，和老子在談論不同議題時所展現的思路，亦能相湊相合。二，「下德為之」一句，在各本子中有「下德為之而無以為」、「下德為之而有以為」兩種面貌，有些本子缺此句。拙文主張，不論此句作「無以為」或「有以為」，均得面臨頗難克服的困難。視之為衍增，從根柢杜絕一切問題，在義理上方見開闊。三，在「為之者敗之」的老學義理脈絡上重探上仁、上義的「為之而無以為」和「為之而有以為」——「無以為」和「有以為」之別，並非「無心」、「有心」或「無私」、「有私」之別，二者其實是「為之者敗之」的兩種表述。「無以為」是消極義的「敗之」，意指和諧秩序的難以維持或美好社會的無法建立；「有以為」是積極義的「敗之」，意指上述理想性開始遭到侵削。當然，這三個論斷，未必能通解《老子》第三十八章所涉疑難。唯所思所論，倘得發現問題、澄清觀念，而粗備一說，那麼拙文的目的便可算是順利達成了。

參考文獻

一、古籍

- 嚴遵（漢）著，王德有點校。《老子指歸》（北京：中華書局，1994）。
- 王弼（魏）著，樓宇烈校釋。《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992）。
- 朱熹（宋）。《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996）。
- 范應元（宋）。《老子道德經古本集註》（上海：華東師範大學出版社，2010）。
- 王先謙（清）撰，沈嘯寰、王星賢點校。《荀子集解》（北京：中華書局，1981）。
- 馬國翰（清）：《玉函山房輯佚書》（上海：上海古籍出版社，2002，據清光緒九年鄰媛館刻本影印），卷 1204，子編法家類。
- 郭慶藩（清）著，王孝魚點校。《莊子集釋》（北京：中華書局，2004）。
- 北京大學出土文獻研究所。《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》（上海：上海古籍出版社，2012）。

二、現代資料

- 王淮（1980）。《老子探義》。臺北：臺灣商務印書館。
- 白奚（2017）。〈西漢竹簡本《老子》首章「下德[為]之而無以為」釋義〉，北京大學出土文獻研究所（編），《古簡新知：西漢竹書《老子》與道家思想研究》，33-46。上海：上海古籍出版社。
- 朱謙之（2011）。《老子校釋》。北京：中華書局。
- 李連生（1999）。《老子辨析》。上海：學林出版社。
- 何永清（2011）。〈《論語》「以」字的用法探討〉，《臺北市立教育大學學報》，42，1：1-24。

- 高亨（1981）。《重訂老子正詁》。臺北：新文豐出版公司。
- 高明（1996）。《帛書老子校注》。北京：中華書局。
- 陳奇猷校注（1974）。《韓非子集釋》。臺北：河洛圖書出版社。
- 陳鼓應（2000）。《老子今註今譯及評介》。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳錫勇（2022）。《定本老子校正》。臺北：國家出版社。
- 陳徽（2017）。《老子新校釋譯：以新近出土諸簡、帛本為基礎》。上海：上海古籍出版社。
- 陳麗桂（2013）。《漢代道家思想》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。
- （2020）。《《老子》異文與黃老要論》。臺北：五南圖書出版股份有限公司。
- 傅佩榮（2003）。《傅佩榮解讀老子》。臺北：立緒文化事業有限公司。
- 廖名春（2002）。《郭店楚簡老子校釋》。北京：清華大學出版社。
- 鄭成海（1978）。《老子河上公注疏證》。臺北：華正書局。
- 鄭良樹（1997）。《老子新校》。臺北：臺灣學生書局。
- 蔣錫昌（1980）。《老子校詁》。臺北：東昇出版事業有限公司。
- 劉笑敢（1988）。《莊子哲學及其演變》。北京：中國社會科學出版社。
- （2005）。《老子：年代新考與思想新詮》。臺北：東大圖書公司。
- （2009）。《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。
- （2014）。〈簡帛本《老子》的思想與學術價值——以北大漢簡為契機的新考察〉，《國學學刊》，2：34-45。
- Lau, D. C. tr. (2012). *Tao Te Ching*. Hong Kong: The Chinese University Press.