

《老子想爾注》詮釋老子方法析論*

李宗定**

摘 要

《老子想爾注》吸收了漢代神仙方術、養生術、房中術及讖緯神學等內容，並以老子「道」論建立其神學的核心，是原始道教注老的重要文獻。然《想爾注》對《老子》進行道教式的解說，使成為道教尊崇的對象，似有「利用」《老子》之嫌，而不同於一般為闡明經文的注疏學。故對《老子想爾注》進行詮釋方法的考察，有助於理解《老子》在多大的程度上「涉入」了道教教義。本文擬以《老子想爾注》為核心，除了梳理其注疏《老子》時所採取的詮釋策略，再進一步對比《老子河上公章句》及王弼《老子道德經注》中對《老子》的詮釋與運用。同時比較楚竹簡與漢帛書的經文，指出《老子想爾注》依「選字」、「減字」、「斷句」及「移義」等方法，調整《老子》經文，藉以引申出其道教長生成仙之說。

關鍵詞：老子、道教、老子想爾注、老子河上公章句、老子道德經注、詮釋

* 收到日期 2006/02/27，修改日期 2006/06/28，接受日期 2006/07/04

** 實踐大學高雄校區通識中心助理教授

A Study of Interpretative Method on Lao-Zi Xiang-Er Commentary *

Lee Tsung-Ting **

Abstract

“Lao-Zi Xiang-Er Commentary” is the important interpretation of Taoism of Lao-Zi. It is very different from other Commentary to Lao-Zi and covered some new ground like health-preserving, celestial, and Fun-Chang (房中) thought. We care about, Xiang-Er Commentary has absorbed Lao-Zi to what degree. In other words, it changed how much significance from commenting Lao-Zi. This article draws up by “Lao-Zi Xiang-Er Commentary” are the core, the annotation strategy which except combs its explanatory notes and commentaries Lao-Zi when adopts, again further contrasts “Lao-Zi He-Shang-Kung Zhang-Ju” and Wang-Pi “Lao-Zi Dao-De-Jing Commentary” center to Lao-Zi annotation and utilization. The study reorganizes “Lao-Zi Xiang-Er Commentary” to use any method to explain “Lao-Zi”. Finally, this article pointed out “Lao-Zi Xiang-Er Commentary” depend on “choose the character”, “to reduce the character”, “punctuate” and “move righteousness” and so on the method, adjusts “Lao-Zi” the religious texts, so as to expands its Taoism immortal to become an immortal it to say.

Keywords : Taoism, Lao Zi, interpretative method, Lao-Zi Xiang-Er Commentary 老子想爾注, Lao-Zi He-Shang-Kung Zhang-Ju 老子河上公章句, Lao-Zi Dao-De-Jing Commentary 老子道德經注

* Received : February 27 , 2006 ; Sentout for revision : June 28 , 2006 ; Accepted : July 04 , 2006

** Shih Chien University, Kaohsiung Campus General Education Center Assistant Professor

一、《老子想爾注》「改字」之說

道教與老子的關係密切，不僅在於道教奉老子為「太上老君」，或尊《老子》一書為《道德經》，更重要的是道教吸收了老子思想中的「道」論，並引之為道教教義的基礎。然而，道教經卷繁浩，且發展歷史悠久，門派繁多複雜，如欲釐清老子與道教關係，實須從道教對《老子》的注疏詮釋入手。這其中尤以漢末道教教團成立初始所奉行的《老子想爾注》具有重要的歷史地位，舉凡道教如何將老子思想轉化為傳教的信仰，老子的「道」如何成為道教的長生成仙觀，甚至如何從「道」引申出道教誡律的「道誡」，在《老子想爾注》中都可一窺道教教義的建立。《老子想爾注》是早期道教重要經典，通過對《老子》的疏解達成宗教傳佈的理論依據。唯自元代後亡佚不傳，饒宗頤認為其「注語頗淺鄙，復多異解，輒與《老子》本旨乖違。」¹故淪佚久矣。卿希泰主編的《中國道教史》中則認為「《想爾注》的長期埋沒，大概與其夾染房中術，易為世人詬病有一定關係。」²兩者或許都是《想爾注》失傳之因，³於是自《想爾注》於敦煌出土後，雖曾引發討論，唯其內容以闡揚道教神仙長生之說為主，「注語頗淺鄙，復多異解」似乎為其定了調，難以獲得更大的關注。然其對《老子》的注解是否「淺鄙」，以對後來道教疏解《老子》有何影響。不僅只是道教史的問題，對於整個老學的發展亦是重要的一環。

東漢以來，道教徒為符《老子》五千言之旨，遂刪節原文而有「減字本」的出現。與《河上公章句》相較，《想爾注》刪減大量虛詞，其「減字」之舉遂為其特色，然省文、刪節若僅止於如「之、而、焉」等的連接詞或虛字，則「節本」與「全本」之文義內容尚不至有過大差別。然而除了刪字之外，若再行「改字」一途，則造成的影響就非常深遠。《想爾注》與今本相較有許多異文異解，其中尤以「改字」的情形被視為是

¹ 引文見饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991，頁5。

² 引文見《中國道教史》（第一卷），卿希泰主編，四川人民出版社，1996，頁192。

³ 除上述兩個理由，李養正還提出：一、此書為張道陵授道秘典，不外傳，故知者甚少。二、書中有貶低、詆毀孔子儒學的言論。三、北魏寇謙之改革道教，提出「租米錢稅及男女合氣之術」係三張偽法，加以排斥。也可為《想爾注》於後世不傳之因。參見李養正：〈老子想爾注與五斗米道〉，《道協會刊》，1983年十二期。

想爾本特殊之處。⁴「改字」之說起於饒宗頤之《老子想爾注校證》，饒先生云：「《想爾注》頗多異文異解，衡以河上諸本，似故為改字，以樹新義，雖未盡符《老子》之旨，而張陵立教，別有用心，亦足以存古說。」⁵以目前所能得見漢代《老子》注，僅《河上公章句》，《老子想爾注》及嚴遵《老子注》、《老子指歸》，⁶故饒先生以河上本對校，確能突顯《想爾注》的「異文異解」，然而，若與漢帛書及楚竹簡相較，《想爾注》是否「改字」，或有不同結論。再者，《想爾注》「以樹新義」是其「改字」之因，若非「改字」，則「以樹新義」是否能夠成立？

饒先生列出兩類，其一，因改字以致不成文義；其二，改字以成其特殊見解。然細究此兩類所舉之章句，若從文字演變的角度與《老子》不同版本所存在的解釋差異，不論《想爾注》是否「改字」，或其字義是否「不成文義」或有「特殊見解」者，皆尚有討論空間。本文針對饒先生所舉的例證加以分析，在研究方法上，就《老子》經文的部分，為比對漢帛書、郭店竹簡，⁷並錄其他相關版本以為參照。若敦煌所見的《老子想爾注》殘本為東漢至魏時的作品，則需以目前所能得見秦、漢時的帛書與竹簡本進行校對，因漢代之後的本子，尤其是《道藏》中所收者，或有受《想爾注》之影響，故僅能參照。就《想爾注》注釋的部分，主要以《河上公章句》及王弼《老子道德經注》為對比，前者據信為東漢時的作品，其思想內容主要為黃老道家，而後世道教引其為重要的經典，

⁴ 關於《老子》作者及成書的問題，是一個爭論許久，至今無結論，也可能永遠不會有結論的問題。然而這個問題本身透露出一個重要的訊息：並不存在唯一的《老子》原本。因此以任何所謂的「底本」對其他本子進行校堪，僅只於對比出不同版本的差異，更何況其中還存在著時間先後的問題。於此，我們對於《想爾注》為一己之意解釋《老子》而出現與其他版本不同的文字，雖仍以「改字」稱之，但特別加注引號，即是為強調「改字」僅為突顯想爾本與他本的不同。

⁵ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍，1991，頁76-77。饒先生所舉《想爾注》之異解諸例，以河上本為主，具以論斷《想爾注》之改字為道教立教之用。

⁶ 《老子想爾注》僅存「道經」部分；嚴遵《老子注》已亡佚，嚴靈峰有《輯嚴遵老子注》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1983）；《老子指歸》唐後僅存「德經」部分，嚴靈峰亦輯有《輯補嚴遵道德指歸論》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1983）。至於郭店竹簡是目前所能得見最古老的《老子》，但不見得便是《老子》最初的本子。李若暉曾將《老子》的流傳分為四個時期，對於《老子》一書形成及流傳可為參考。見李若暉：《郭店竹書老子論考》，濟南：齊魯書社，2004。

⁷ 竹簡引文據《郭店楚墓竹簡》，荊門市博物館編，北京：文物，1998。帛書引文則為高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996。

足見道教興起的思想與黃老之學有密切關係，《想爾注》或有吸收其思想；後者則是魏時玄學興起的重要作品，除了在注釋方法上有別於漢代章句之學，更開啟了老子學一個不同於道教的研究路徑，以之為對比或能更清楚呈現《想爾注》的思想。

如果《想爾注》所採用的《老子》經文是當時流傳的諸多版本之一，則其對《老子》所做的詮釋只是其以道教長生成仙的立場為之注解，也許溢出《老子》原文，但只是一個詮釋的路徑而已，並不涉及改字。於是我們除了對比帛書及竹簡的經文，還有一個重要的檢驗方式，就是思考《想爾注》所錄《老子》經文是否可以「解釋」。也就是不受《想爾注》注文的影響，而純就經文來看，是否可以順成，而不以長生成仙之說來解釋。如果可以說的通，則《想爾注》所錄之《老子》經文便可做為漢時流通的一個版本，有助於我們考察《老子》成書之初的傳遞情況。下節便針對饒宗頤先生所舉「改字」之例加以討論。

二、「改字」為訓之疑

(一)「因改字以致不成文義」之疑

關於第一類，饒先生僅舉出兩例，並謂其例為「尤異者」，分別在《想爾注》之二十章與二十八章。

1. 改「阿」為「何」

第二十章：「絕學無憂。唯之與阿，相去幾何。善之與惡，相去若何。」⁸想爾本作「唯之與何，相去幾何？」河上公、王弼注本皆作「唯之與阿，相去幾何？」究竟是「阿」或「何」，或另有別字？劉師培云：

「阿」當作「訶」。說文：「訶，大言而怒也。」廣雅釋詁：「訶，怒也。」「訶」俗作「呵」。漢書食貨志：「結而弗呵乎」，顏注：「責

⁸ 為便於討論《老子》經文異同，先列舉《老子道德經河上公章句》，王卡點校，北京：中華書局，1993。以下所引皆同，不另注出。

怒也。」蓋「唯」為應聲，「訶」為責怒之詞。人心之怒，必起於所否，故老子因叶下文「何」韻，以「訶」代「否」。「唯之與阿」，猶言從之與違也。⁹

此說對應於帛書甲本為「訶」、乙本作「呵」，再加以「唯」與「阿」（訶、呵）成一對比，與下文的「善 / 惡」對舉，文義一貫，似乎河上與王弼本之《老子》原文有誤。然而，若王弼本之「阿」為「訶」之誤，其於注中又重覆一次「唯阿美惡，相去何若」，¹⁰則「阿」字或非訛誤。成玄英《道德經義疏》云：「唯，敬諾也。阿，慢應也。」¹¹陳鼓應亦從此說。¹²據竹簡乙本，本句作「唯與可，相去幾可」，在竹簡甲、乙、丙本中，凡是今本「何」字皆作「可」，更無「阿」或「訶」等字。「可」字為「何」及「訶」字的聲符，依陳新雄古韻三十二部，「可」及「何」、「阿」及「訶」皆屬一部歌韻；依黃侃正聲十九紐，「何」為匣母、「阿」為影母、「訶」為曉母字，皆為喉音，旁紐雙聲，¹³「何」、「阿」及「訶」這些字皆可為同音通假。再從文字演變的順序，「可」字為先。可見《老子》在傳誦發展的過程中，從「唯與可」衍成「唯之與訶」、「唯之與何」或「唯之與阿」都是有可能的。

既然以「可」聲為源，則我們再進一步探究衍成「何」、「阿」及「訶」的意義。就河上公與王弼本之「唯之與阿，相去幾何」而言，河上公注云：「同為應對而相去幾何？」「唯」與「阿」在此為應對之語，亦即「唯」是應諾聲，然態度恭敬；「阿」也是應諾聲，但態度怠慢。這兩種不同的應對聲，所顯示的是一種外在的態度，如執著於此，則易流於看人臉色的虛矯之情。河上公於此雖無過多發揮，卻暗諷世俗之君於「疾時賤質而貴文」、「疾時惡忠直、用邪佞也」，平時之「善者稱譽、惡者諫諍」不過是個表面工夫而已。相較於河上公，王弼不從國君政事言，而釋此數

⁹ 劉師培：《老子斟補》，台北：藝文印書館。

¹⁰ 本文所引王弼《老子道德經注》及《老子指略》，據《王弼集校釋》，樓宇烈校釋，北京：中華書局，1980。以下所引皆同，不另注出。

¹¹ 強思齊：《道德真經玄德纂疏》卷一引成玄英疏，北京：華夏，2004。

¹² 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，台北：臺灣商務，1970。

¹³ 本文之古聲及古韻，據黃侃正聲 19 紐，陳新雄古韻 32 部，見陳新雄：《音略正補》，台北：文史哲，1978 增訂初版。以下皆同。

句為：

下篇為學者日益，為道者日損。然則學求益所能，而進其智者也。若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？夫燕雀有匹，鳩鴿有仇；寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之則憂。故續鳧之足，何異截鶴之脛；畏譽而進，何異畏刑？唯阿美惡，相去若何。故人之所畏，吾亦畏焉。未敢恃之以為用。

王弼注釋本章，引《老子》四十八章說解，又從《莊子·駢拇》引出人所學者，多為畫蛇添足之外在知識，因為這些知識所形成的價值判斷，是煩惱混亂的根源。對於修道者而言，如何「和光同塵」，而不至「同流合污」，端於心境上的超越，泯滅相對性的執著，故於「人之所畏」，「未敢恃之以為用」。王弼引進莊子的「齊物」觀來解釋老子，深化了老子的內容。然從另一個角度言，此舉也同時確立了「王弼老子學」。所以，王弼緊扣其注老之「崇本息末」說，以為世俗的禮法（名教）違離了自然，便是捨本逐末。其《老子指略》云：「夫素樸之道不著，而好欲之美不隱，雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。」王弼把握住老子之素樸、無欲、不爭之核心，並進一步對魏晉時的自然與名教之爭相比於「無 / 有」、「本 / 末」的對舉，而形成王弼注老的獨特解釋，¹⁴故注此章之意亦是如此。

《想爾注》本章作「唯之與何」，則不似河上公與王弼之「唯 / 阿」帶有對比的意味，而成為一疑問句。其注云：

未知者復怪問之，絕邪學，道與之何？邪與道相去近遠？絕邪學，獨守道，道必與之邪；道與邪學甚遠，道生邪死，死屬地，生屬天，故極遠。

¹⁴ 林麗真曾歸納王弼論證本末的三種層次：本末不離、本末相對及本末統合，並進一步指出王弼論自然與名教的關係亦涵具這三個層次的論證。清楚說明了王弼「崇本息末」之旨，也可見得王弼個人之思想體系。詳見林麗真：《王弼》，台北：東大圖書，1988。

《想爾注》將此句「唯之與何」釋為「道與之何」，與下一句形成一連貫式的反詰語。於是重點在於「絕邪學」，即以亦即確立「道」之「至尊」（注十四章）地位，此點即為《想爾注》中視「道」為一信仰對象的一貫立場。所以接下去釋「美之與惡」句，即以「美 / 惡」相對，比附於「生屬天 / 死屬地」相對。如此一來，「道」能賞善，能設死，「仙士畏死，信道守誠，故與生合也」，充分顯示了《想爾注》中的宗教觀。饒宗頤謂《相爾注》改「阿」為「何」，其注云：「絕邪學，道與之何？」與經文義不相應。¹⁵《想爾注》依己意解老，固然不重老子思想，而「與經文義不相應」，但本章與全書守道誠，結精練形以致長生成仙的觀點卻是一致的。

河上公與王弼注《老子》二十章，雖同為「唯之與阿」，然而從整個句子乃至全章的意義，則河上公與王弼便顯然各有其解釋的角度及背後的詮釋系統。但不論是河上公以治國之論釋本章句，或王弼以一超越世俗對比的「崇無」論為核心，甚至帛書所作之「訶」、「呵」，基本上都是將「唯之與阿」句視為一獨立完整的句子，並與下文的「善之與惡」形成一個排比句。至於《想爾注》的解釋則將「唯之與何，相去幾何」連結成一個句子，與其他諸本皆不相同。若回到《老子》經文本本身來看，若順《想爾注》而成「絕學無憂。唯之與何？相去幾何？」以「絕學無憂」為一主語，「唯之與何？相去幾何？」為其後兩個述語，前者表肯定疑問，後者為否定疑問，在整體的文義脈絡下仍可讀通。

是故，從「可」字衍成「阿」、「訶」及「呵」與「何」等字，在發音上系出同源，然就字義言，前三者同屬一類，而「何」字則自成一格。而目前可見諸本除《想爾注》作「唯之與何」，並無相同者。再就文義言，今本「唯之與阿」與前後文連結，能層層突顯《老子》中藉相對及進至無對的深意，若作「唯之與何」，則其義削減。而《想爾注》以尊正道絕邪學釋之，顯見以道教的角度介入其老子詮釋。至於是否如饒宗頤所說的是「改字」，得看從何種角度言，至少尚不致於「不成文義」，而能呈現出屬於道教老子學的觀點。

¹⁵ 前引書，頁 77。

2.以「谿」為「奚」

第二十八章：「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」想爾本作：「知其雄，守其雌，為天下奚。常德不離，復歸於嬰兒。」河上本與王弼本同作「谿」，帛書甲本作「溪」，乙本為「雞」，而其他各本中，有景福碑本作「溪」，景龍碑本、遂州本作「蹊」，敦煌丁本作「奚」。¹⁶「谿」為地勢低窪，水流匯聚之處。《爾雅·釋水》：「水注川曰『谿』。」疏引李巡曰：「水出於山，入於川曰『谿』。」依「谿」字義，王弼釋此章句為：

雄，先之屬。雌，後之屬。知為天下先也，必後也。是以聖人後其身而身先也。谿不求物，而物自歸之。嬰兒而不智，而合自然之智。

老子常以具體之事物模狀無可形容之「道」，「川谷」之卑下，「江海」之納百川，皆非強求而得，象徵涵容謙遜，老子以之喻「道」之「無為」性格，見十五章、三十二章、六十六章及本章。王弼把握此義，「谿不求物，而物自歸之」已充分說明。河上公也依「谿」字義，釋本章句為：

雄以喻尊，雌以喻卑。人雖自知尊顯，當復守之以卑微，去之強梁，就雌之柔和，如是則天下歸之，如水流入深谿也。

但河上公不似王弼著重於「道」之「無為」屬性，而以人為尊顯，但尚須守之卑微，將本章句導向長生保養之法，故於本章之「復歸於無極」釋為「德不差忒，則長生久壽，歸身於無窮極也。」；「故大制不割」一句，釋為「聖人用之則以大道制御天下，無所傷割。治身則以大道制情欲，不害精神也。」河上注的基本思想在於無為治國與清靜養生，並連結兩者為一，本章亦是從此角度釋之。

¹⁶ 嚴可均曰：「『為天下蹊』，各本作『谿』。釋文：『谿，或作溪。』；羅振玉曰：「景福本亦作『溪』，景龍本作『蹊』，敦煌本作『奚』，下並同。」（轉引自朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1984，頁112。）

想爾本不同於河上、王弼本而作「奚」，因而釋「奚」為「何」，改本章句為一疑問句。其注云：「欲令雄如雌。奚，何也。亦近要也，知要安精神，即得天下之要。」因將「奚」作「何」解，想爾本便無「谿」字蘊含處下謙卑之意，只單純地將「奚」作疑問詞，而自答須「安精神」才能「令雄如雌」，後文注釋更發揮房中養生之術及修養長生之法，此為《想爾注》中所著重者。若相較於河上注及王弼注，想爾本將「奚」字視為一疑問詞，與「谿」字差異極大，也沒有老子藉物為喻之意。敦煌丁本亦作「奚」，此「奚」字究竟如《想爾注》所解之疑問詞，還是另有其義？朱謙之於《老子校釋》云：

作「奚」是也。莊子天下篇、淮南道應訓引作「谿」，此或後人以老子誤字改之。「谿」，玉篇：「詰難切，與溪同。」說文：「谿，山瀆無所通者，從谷，奚聲。」此雖可說為表卑下之德，但與下文「為天下谷」義重。若作「蹊」，則更無義。案敦煌丁本作「奚」，「奚」乃古奴僕之稱。周禮天官序官「奚三百人」，注：「古者從坐男女沒入縣官為奴，其少才知以為奚。」「為天下奚」，猶今言公僕，與知雄守雌之旨正合。¹⁷

朱謙之認為本句當作「奚」為確，其理由有二，一是如作「谿」字則與下文「谷」字意義重覆；二是「奚」作僕人解，與知雄守雌的意旨相合。就第一點言，老子以具體事物為喻，皆為傳達其柔弱處下之旨，所舉之例本多重出及重覆；就第二點言，《老子》全書並無「僕」之觀念，「為天下奚」若解為「為天下僕」，似顯牽強。若「守其雌」為「僕」，與「知其雄」對比，卻又有「主 / 僕」的聯想，與「知雄守雌」之旨未必正合。

「奚」本是「谿」、「溪」及「蹊」字的聲符，皆為十部支韻，「谿」、「溪」為溪母，「奚」、「蹊」為匣母，溪匣同為舌根音。再依文字形成之序，「奚」字為先，《想爾注》保存了文字聲音演變過程的一個記錄。至

¹⁷ 前引書，頁 112。

於帛書乙本作「雞」字，於全文文意實難理解，但卻透露出一個重要的訊息，即當時的抄錄者或因筆誤，或依聲謄寫，恰好保留了從「奚」聲的文字。可見《想爾注》作「為天下奚」雖與其他各本不同，但與其他各本之字皆從「奚」聲，若云其改字，似顯過當。然不論是作「谿」、「溪」及「蹊」字，皆象徵了「低下」、「謙卑」、「素樸」、「寂靜」等意，屬於同一類。而「奚」字本身，不論是作「公僕」解，或單純作疑問詞使用，皆無其他字意來得豐富。只是《想爾注》將「奚」作疑問詞解，使成其注中所欲呈現之修養長生之術，有其一定詮釋脈絡可尋，亦不致「不成文義」。

綜合以上討論，我們可以發現饒宗頤指出《想爾注》中兩則「因改字以致不成文義」之處，若依河上公為「正本」，「改字」之說雖可成立。但不以河上公為「正本」，則「改字」便無所據。我們知道傳統文獻在形成的歷史過程中，有許多因傳抄增刪以致出現不同版本的情形，甚至許多文獻的成形非出自一時一人之手，是故《想爾注》中《老子》經文有不同於其他版本者，從這個角度是可理解的。再者，前二例顯示出《想爾注》所用之字與其他各本皆有音韻關聯，甚至亦有其他版本與《想爾注》同，言其「改字」似過於嚴重，若視之為《老子》之不同版本，應較為恰當。再就此二例之「何」與「奚」字言，均作疑問詞，在文句脈絡上雖不似今本作「阿」及「谿」字之字義豐富，但尚可通讀，而自成文義。是故，《想爾注》對《老子》經文所作的注解儘管有其解釋角度，但能成其一家之言，最多不符《老子》之旨，而不致「不成文義」。

(二)「改字以成其特殊見解」之疑

饒先生於本類共舉六例，分別在《想爾注》第七章、二十八章、二十五章（十六章）、十章、三十章及三十七章（三章），未依章節順序，今從饒先生之序討論。

1. 以「私」為「尸」

第七章：「非以其無私邪？故能成其私。」¹⁸想爾本作：「以其無尸，故能成其尸。」王弼本同河上公本，帛書甲、乙本亦作「私」。河上公注本章句云：「聖人為人所愛，神明所祐，非以其公正無私所致乎？人以為私者，欲以厚己也。聖人無私而己自厚，故能成其私也。」因「無私」，遂能「成其私」，此與老子「無為而無不為」之旨相符；王弼注則云：「無私者，無為於身也。身先身存，故曰：『能成其私』也。」王弼注語簡潔，以「無為於身」解「無私者」，更精緻地點出「無為」於天地、人生的關鍵。至於《想爾注》則注云：

不知長生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙壽者，不行尸行，與俗別異，故能成其尸，令為仙士也。

想爾本作「尸」，遂以太陰練形之術加以說解，以得道者能復活成仙，不懂長生之道者則如行屍走肉。「尸行」之說，漢人盛行，為一成仙之方術。《想爾注》於十五章、十六章及三十三章注語皆有述及，顯示道教吸收此練形秘術以為修練長生的方法之一。就《老子》經文而言，「私」與「尸」之字義並不相干，若以「尸」字衡諸《老子》經文，實難說解。故《想爾注》以之為發揮其「尸行」之義，論者多以為改字之明證。¹⁹唯就聲韻言，「私」與「尸」同為四部脂韻，「私」為心母，「尸」為透母，心母及透母可從複聲母〔st〕尋其源，上古聲母相通，故兩者古音相同。然不論相爾本是否傳抄時因音同而誤，或真有意改字而為己用，以「私」

¹⁸ 王卡點校之《老子道德經河上公章句》，於本句校勘云：「『非以其無私耶』，影宋本「耶」字原作「邪」，今從廣明幢，S四七七、強本改作「耶」。「耶」、「邪」古通，皆句末疑問助詞。」（前引書，頁28）而饒宗頤於《老子想爾注校證》中指本章之原文作「邪」，今錄之。

¹⁹ 朱謙之於此句下注云：「陳碧虛曰：『河上公、嚴君平本「以其無私」，王弼古本作：「不以其無私邪？」』是陳所見嚴本與此石同。王古本與傳本及淮南道應訓引同。廣明、慶陽、樓正、高翻、范應元、室町鈔本與今王本同。又遂州碑本作『此其無尸，故能成其尸』。強本成疏：『尸，主也，……而言成其尸者，結歎聖人也。』成所據經文，蓋即遂州碑本。案『私』作『尸』，非也。後漢方術傳『尸解』注：『言將登仙，假託為尸以解化也。』此為神仙家言，竄入老子本文，強本成疏與遂州本皆如此。」另，朱謙之於補釋中，又說：「此為神仙家言，可與後漢書方術傳相參證，非老子本文。」（前引書，頁30）

為「尸」確見道教在詮釋老子時的特殊方式。

此外，本句尚存有「非以其無私邪」與「以其無私」兩者差異。王卡校釋本句有云：

道藏本此句作「以其無私」四字。案釋文謂此句「河上直云以其無私」。陳景元、焦竑、彭耜亦曰河上本作「以其無私」。論諸河上本中，唯道藏本與釋文相合，其餘各本均有「非」、「邪」二字。蓋河上本唐時已有不同，故釋文與敦煌本、廣明幢異。陳柱曰：「按宋本河上公云：『聖人為人所愛，神明所祐，非以其公正無私所致乎？』『乎』字正釋『邪』字語氣，則河上本原有『非邪』二字者是也。」²⁰

依上下文句，作「非以其無私邪」的否定疑問句與「以其無私」的肯定句，其意不變，但刪去「非」、「邪」二字卻使文氣少了轉寰抑揚之變化。唐時河上公諸本多作「以其無私」，則因唐人注老多用減字本，而唐時道教盛行，故可為從《想爾注》之用字得明道教經典一貫相連之承襲。

2.以「忒」為「貸」

第二十八章：「為天下式，常德不忒，復歸於無極。」想爾本作：「常德不貸，復歸於無極。」本章歷來爭議頗大，有學者以為這幾句非《老子》原文，為魏晉人纂入。²¹然帛書與河上及王本同，僅句子順序有異。

²⁰ 前引書，頁 28。

²¹ 如易順鼎據《讀老札記》（《無求備齋老子集成·續編》第 9 函，台北：藝文）依《莊子·天下篇》，主張今本自「守其黑」至「知其榮」二十三字系後人竄入，當刪。馬敘倫《老子覈詁》（《無求備齋老子集成·續編》第 5 函，台北：藝文）亦同此說，而高亨《老子正詁》（《無求備齋老子集成·續編》第 15 函，台北：藝文）更綜合易、馬二氏之說，並為六證，使本章之真偽引起討論。高明《帛書老子校證》則據帛書甲、乙本俱有「守其黑」、「復歸於無極」等語，僅個別字有所不同，推論戰國時期、秦漢之際，《老子》一書可能已有不同傳本。以《想爾注》參校，除「為天下奚」及「為天下式」不重，「奚」（谿）、「貸」（忒）等字不同，以及刪去「則」、「之」等字，餘皆與河上及王本同。執此觀之，《老子》一書歷經不同傳本及後人增益刪削的過程，實難確定何為「正本」，是以不同傳本皆有所據以論之的思想內容，才是值得討論的重點所在。

《想爾注》亦存「守其黑」至「知其榮」數句，可為漢時《老子》傳本之一，似不宜輕易刪去。「常德不忒」句之「忒」，王弼同河上本作「忒」，而帛書甲本作「貸」、乙本皆作「貸」，敦煌丁本與遂州本作「貸」。王弼解「忒」為「差」，並於下注云：「此三者，言常反終，後乃德全其所處也。下章云：『反者道之動也』。功不可取，常處其母也。」此「三者」係指：「知其雄，守其雌，為天下谿」、「知其白，守其黑，為天下式」與「知其榮，守其辱，為天下谷」；「反終」則指：「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」與「復歸於樸」而言，為歸返於「道」。王弼以「反」（返）為「復歸」作註，直言「處其母」，充分顯示其「崇本息末」的解老原則。而河上公雖也以「差」解「忒」，但卻將「復歸於無極」釋為「德不差忒，則長生久壽，歸身於無窮極也。」於是，「復歸」是「歸身」於制情欲之大道，此即為河上注欲達長生久壽的治身之道。

《想爾注》亦是從修養長生的角度來解釋本章，但因其作「忒」為「貸」，故解「常德不貸」為道德應自守，不靠借貸。並進一步批評《玄女經》等書主張借貸以養身，非長生之正途。《想爾注》強調「結精自守」，「積精成神」，並大力抨擊當時一些術士假託黃帝、玄女、容成之名所傳授之御女的房中術。²²至兩晉時，房中術仍盛，葛洪於《抱朴子》中說：「房中之法十餘家，或以補救傷損，或以攻治眾病，或以采陰益陽，或以增年延壽，其大要在於還精補腦之一事耳。」²³《想爾注》雖強調房中術的修練方法，但以「結精自守」為主，並輔以「實髓愛精」之法以達到長生的目的，此說與河上公「除情去欲」（一章）、「愛精重氣」（三章）之旨趣相近。視精、氣、神為生命之「三寶」，本是黃老內丹養生術之起源，²⁴河上公亦主張「愛精重施，髓滿骨堅」（三章），並以為「當深藏其氣，

²² 《想爾注》中關於房中術的論述頗多，可參閱第六章、九章、十六章、二十一章等注。

²³ 見葛洪：《抱朴子·內篇·釋滯》，台北：新文豐，1998，頁45。

²⁴ 《太平經》中有云：「人欲壽者，乃當愛氣、尊神、重精也。」（《太平經合校》，王明編，北京：中華書局，1960，頁728）此外，據《黃帝內經》，馬王堆《導引圖》及張家山漢簡《引書》等資料，可看出漢代醫藥養生方術眾多，而其中有一段從早期方術演變為道教內丹、外丹修練養生之法的過程。關於道教煉養方術，可參考戈國龍：《道教內丹學探微》（成都：巴蜀書社，2001）、《道教內丹學溯源》（北京：宗教文化，2004）；李零：《中國方術考》（修訂本）（北京：東方，2000）。

固守其精，使無漏泄。深根固蒂者，乃長生久視之道。」(五十九章) 同時主張「治身者當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之。」(十一章)。就養生之術而言，河上公與《想爾注》實有相通之處。

除此之外，帛書作「貸」和「貸」字，與《想爾注》同。許慎《說文解字》釋「忒」字「從心弋聲」，「貸」字「從貝弋聲」，兩者同聲符；而「貸」則「從貝代聲」，「代」亦從「弋」聲。「忒」、「貸」、「貸」皆為二十五部職韻，「忒」、「貸」為透母，「貸」為定母，「忒」、「貸」為同音假借，而「貸」、「貸」為旁紐雙聲，三者於字音並無差別。而「貸」為「施人」，「貸」為「從人求物」，段玉裁注「貸」字云：「代、弋同聲，古無去入之別，求人施人，古無貸貸之分。由貸字或作貸，因分其義，又分其聲。」並謂「古多假貸為差忒字。」另於「忒」字注下說明「忒」與「代」音義同。所以從「忒」字衍成「貸」字，再為「貸」字，其聲義同源。如此一來，我們便不能據《河上公章句》作「忒」，而謂《想爾注》作「貸」為改字。「忒」、「貸」及「貸」皆屬通假字，實難說何者為「改字」，故僅能視為經文傳抄時的之異文，不同版本間之出入而已。經文或無改字，然《想爾注》從「貸」字闡釋其房中術得守精為之，不假外求，雖非老子「常德」之旨，卻自成其理路，應如是觀之。

3.改「王」為「生」

第二十五章：「故道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」想爾本「王」字作「生」，而成：「道大、天大、地大、生大。域中有四大，而生處一。」帛書與竹簡均作「王」，今所見諸本，除傅奕《道德經古本篇》及范應元《老子道德經古本集註》將「王」作「人」，其餘皆作「王」。此外，第十六章：「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，歿身不殆。」想爾本亦將「王」字作「生」，而為：「知常容，容能公，公能生，生能天，天能道，道能久，歿身不殆。」其餘諸本獨《道藏》龍興碑本與想爾本同，勞健疑「王」字為「全」字之譌，²⁵然目前尚無更多的證據可支持此說。因此，將「王」作「生」是《想爾

²⁵ 勞健：《老子古今考》，轉引自高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996，頁303-304。

注》獨特的用法。

王弼於十六章釋「王」為「無所不周普」，有公平無私，周普天下之意。故二十五章亦云：「王是人之主也，雖不為大，亦復為大。」「王」為人君之稱，引申為貫通天地，萬物歸往之相融意。而河上公注十六章「公乃王」下云：「公正無私，可以為天下王。治身則形一，神明千萬，共湊已躬也。」「王乃天」則為：「能王，德合神明，乃與天通。」在河上公，「王」成了修道養神之最高境界，而能與天地相通合一，長生久壽。《想爾注》則依其「生」字，於二十五章注「域中有四大，而生處一」云：「四大之中，所以令生處一者；生，道之別躰也。」由此一來，「生」提升為「道之別體」，突顯其追求長生的目的，而注十六章亦以「長生」說之。固然「生」與「王」同為古韻十五部陽韻，且兩字字形相近，但《想爾注》作「生」而非「王」，顯有為一己之解釋而作「生」字之目的。

再看《老子》除二十五章和十六章外，另有七十八章有一「王」字，經文為「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。」能為「天下王」者，必得做到處下、不爭，方得為域中四大之一。故二十五章云域中四大之「王」，傳、范本作「人」字，尚得以「天、地、人」說解，若為「生」，於《老子》文意似不能解。是以衡諸《老子》前後文，《想爾注》使用「生」字並引申為道教長生之說，顯然有明顯「改字」以為己用之嫌。

4.以「天門」為「天地」

第十章：「天門開闔，能無雌。」想爾本將「天門」作「天地」，敦煌丙本亦作「天地」，成玄英《道德經義疏》云：「天門，河上本作天地。」唯現存河上本之經文及注文皆作「天門」，成玄英所見或為唐時道教所傳《想爾注》之版本，亦可能為老子的不同傳本。王弼釋本句為：「天門，謂天下之所由從也。開闔，治亂之際也。或開或闔，經通於天下，故曰『天門開闔』也。雌應而不唱，因而不為。言天門開闔能為雌乎？則物自賓而處自安矣。」此「天門」即為第一章的「眾妙之門」，故「天門」的開闔為萬物生化的樞紐，而「雌」能「應而不唱」、「因而不為」，正是「知雄守雌」之意。而河上公對「天門開闔」有二解：「天門謂北極紫微

宮，開闔謂終始五際也。治身，天門謂鼻孔，開謂喘息，闔謂呼吸也。」前者已可見得道教神仙宮觀的雛形，後者則為養生之呼吸吐納術。河上公於本章皆分就治身與治國兩者說解，本章句亦言：「治身當如雌牝，安靜柔弱；治國應變，和而不唱也。」故「天門開闔」兼有治國養生之理。

《想爾注》不作「天門」而為「天地」，於是解為：「男女陰陽孔也，男當法地似女。」於是「天地開闔」指男女性器官的開閉，成了房中養生之術。而第六章注「玄牝門，天地根。」云：「牝，地也，女像之。陰孔為門，死生之官也。最要，故名根，男茶亦名根。」把「玄牝門」從天地萬物生化的根源縮限為男女交合的生物繁衍，而為「陰孔為門」。「玄牝門」既以性器解釋，則第十章之「天門開闔」為使男女交合之義更為清楚，故將「天門」作「天地」，以「天地之門」對比「玄牝之門」，遂成其「男女之事，不可不勤也」（第六章）之論。此「不可不勤」之第二「不」，饒注疑衍，實則意為：須「勤」（修練）於明白「男女之事」（結精為生）之正道。

若從本章經文來，老子分從「無離」、「嬰兒」、「無疵」說明個人修養的精神境界；以「無知」、「無為」和「無雌」來說明人與天地萬物的關係，最後達到物我合一的至德之人。而「天門開闔，能無雌乎？」之「天門」可呼應第一章的「眾妙之門」，或如第五十二章「塞其兌，閉其門」之「門」，作感官功能之「口」解，引申為人的意識認知能力。不論是玄妙之門或五官之門，其「開」、「闔」不但是具體的象徵，亦可發展出觀「有／無」相對相生的玄之又玄義。然《老子》中之「天地」並稱連用時，指一具象的自然宇宙，如「無名天地之始」（第一章）、「天地之間，其猶橐籥乎」（第五章）、「天地所以能長且久者」（第七章），而此自然宇宙並無一主動性，故以「開闔」言「天地」，似難說解。僅第三十二章有「天地相合，以降甘露」的「天地」有「陰陽和合」之意，然其重點於其下的「民莫之令而自均」的「均」，即自然的運行是平等無別的。由此觀之，《想爾注》於第十章獨作「天地開闔」，於《老子》文意似難成立。「門」與「地」並無聲韻關係，且目前所能得見古本均作「天門」，較諸其餘「改字」之例皆有音韻關係，此處想爾本究竟是「改字」還是為《老子》不同傳本，在沒有新證據下，本例最具「改字」之嫌疑。

5. 改讀「安平太，樂與餌」為「大樂」；以「餌」為「珥」

第三十五章：「往而不害，安平太；樂與餌，過客止。」想爾本將「太」作「大」，並以「安平大樂」斷句，而「餌」作「珥」，以及「往」作「佳」。帛書甲本與河上、王本同，僅「客」作「格」，而乙本缺「餌」字。竹簡之「太」作「大」，餘亦同。「太」字於今本亦有作「泰」者。「大」與「太」皆古韻二部月韻，「大」為定母，「太」為透母，旁紐雙聲，且字形亦相近。「太」為「泰」之古文字，後世多以「太」為「大」聲轉寫，段玉裁雖評此為謬誤，然俗皆如此。許慎釋「泰」為「滑也」，段玉裁注云：「與辵部達字義近。……滑則寬裕自如，故引申為縱泰。」「泰」字於此若用引申義不通，當為其本義作「通達」解，作「太」者亦同。至於竹簡作「大」，實存後世轉「大」為「太」之據。江沅《說文釋例》曾指出：「古只作大，不作太，亦不作泰。《易》之『大極』，《春秋》之『天子』、『大上』，《尚書》之『大誓』、『大王』，《史記》、《漢書》之『大上』、『皇太后』，後人皆讀為『太』，或徑改本書為『太』及『泰』。」²⁶從江沅的這段說解，可看出經文本作「大」，後演為「太」及「泰」。而「平大」即「大平」，為叶韻而倒文，有和平順遂之意。想爾本作「大」雖存古字，但卻將「大樂」連讀，使「安平」、「大樂」各為一詞組，「大」為形容「樂」之語。故其釋「安平大樂」為「如此之治，甚大樂也。」將此句與前文連結成對王者行道之讚美。至於「餌」與「珥」同以「耳」為聲符，皆為泥母，二十四部之韻，兩字同音。然各本作「餌」，與「樂」字分指音樂與飲食；獨想爾本作「珥」，則成環繞太陽與月亮的光氣，而釋為「天災變怪，日月運珥」。於是從天之降災以示人之罪過，故須認真改過，以止災變。這是漢代讖緯神學之災異譴告說，一方面突顯其信道的宗教意含，一方面結合政治的力量，從王者行道，天下歸往的指向，以尋求統治者的支持。至於「往」作「佳」，其注云：「王者行道，道來歸往」，似為抄寫之誤。綜觀本章，「大」與「太」字屬古今字，「餌」與「珥」為同音假借，《想爾注》以「珥」代「餌」雖涉「改字」之疑，但其造成釋義的差別在於斷「安平太，樂與餌」為「安平大樂，與珥」，這個部份下

²⁶ 清·江沅：《說文釋例》，《叢書集成三編》，嚴一萍輯，台北：藝文。

節再申述。

在「改字以成其特殊見解」此一類別，饒宗頤尚舉第三十七章為第六例：「解『無為』為『不為惡事』」，然此例僅是注解將「道」視為一宗教意義的人格神，並非經文改字，《想爾注》三十七章作：「道常無為而無不為」，與河上公及王弼本皆同。倒是帛書甲、乙本均作「道恆無名」，竹簡作「道互亡為也」，引發對《老子》是否有「無不為」一詞的討論。至於《想爾注》本與今本並無不同，饒宗頤列此例實有疏失。而在此例之下，饒先生尚舉第三章：「使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」《想爾注》作：「使知者不敢不為，則無不治。」「敢」下增「不」，而刪「無不為」三字。然帛書乙本作「使夫知不敢，弗為而已，則無不治。」除多了「者」字，及「夫」與「而已」的語氣詞，與《想爾本》之經文相同。朱謙之據敦煌本、遂州本與成玄英疏等，証今本有誤脫，應為「知者不敢，不為」。²⁷故《想爾注》於此章保存了《老子》較原始的面貌，不但不是「增刪」經文，更遑論改字了。只不過《想爾注》於斷句之處造成了不同於通行本的解讀，才是值得注意的地方。因此本章亦非「改字」之例。

除了饒先生所舉之例外，第九章：「揣而銳之，不可常保。」《想爾注》作：「揣而悅之，不可長寶。」「銳」作「悅」；「保」作「寶」亦是同音通假的一個例子。帛書甲本有缺字，乙本作：「才短而兌之，不可長葆也。」竹簡作「揣而群之，不可長保也。」「揣」字，《說水字》曰：「揣，量也。一曰捶之。」「揣」意指衡量、捶擊，「揣」與「短」皆端紐元部字，讀音相同，「才短」、「揣」、「揣」皆同音。而「兌」為「銳」、「悅」之聲母，「保」、「寶」、「葆」同為邦紐十九部宵韻字。這些不同版本所用的不同字，皆通假字。而「揣而銳之，不可長保」意指揣量之不可鋒芒太露，以致無法長保。《想爾注》卻注為：「道教人結精成神，今世間偽伎詐稱道，託黃帝、玄女、龔子、容成之文相教，從女不施，思還精補腦，心神不一，失其所守，為揣悅不可長寶。」藉批評當時世間術士所傳之還精補腦之術，而使「揣而悅之，不可長寶」意為思忖愉悅

²⁷ 朱謙之《老子校釋》，北京：中華書局，1984，頁16-17。

之御女術，當無所實精成神。如此解釋，自然又是《想爾注》養生成仙之術的發揮。

據以上討論，我們重新整理饒宗頤所列《想爾注》「故為改字，以樹新義」之例。第一類所謂「因改字以致不成文義」之二例，若從《想爾注》的詮釋角度言，並非「不成文義」，且二例所謂之「改字」，皆有字音和字形的關係，僅可視為漢時所流傳的不同《老子》版本。至於第二類的「改字以成特殊見解者」，除第四例的「門 / 地」無音韻關係外，其餘四例都有。連同第一類的兩例，這些《想爾注》有「改字」之嫌的例子，絕大多數是同音通假字，通假字的使用在秦漢典籍中是非常普遍的現象。²⁸就《老子》流傳過程中所產生的異文，不論是有意或無意的，皆難以直接論斷何者才是「改字」，於是我們將上舉《想爾注》「改字」之例視為《老子》流傳過程中之一種異文，或許較為恰當。至於《想爾注》如何將《老子》經文依通假、古今字等字音字形關係，順勢解為道教長生成仙之思想，才是其特殊之處。如本文第二類之第一例之「私」與「尸」；第三例之「王」與「生」，兩者固然皆字形字音相近，但就字義而言，難以從《老子》經文中得一合理解釋，僅《想爾注》能將之釋為其長生成仙的解釋路向。是故，《想爾注》與他本之異文情形，與其說是「改字」，不如說「選字」更為恰當。想爾本在一些關鍵處依相近字音字形之關係而「選字」，以道教長生成仙之說解釋《老子》章句，致後世道教徒傳抄念誦而成一不同他本的傳本，此為其特殊之詮釋老子方法。

三、減字、增字及斷句

當道教藉《老子》為其創教理論的憑依時，對《老子》一書的神化崇敬既是信仰上的選擇，則將《老子》經文做技術性的調整和詮釋則是必然採取的方法。而《老子》被刪減以符「五千言」之數，便帶有將《老子》神性化的目的。²⁹《老子想爾注》為係師張魯化道西蜀所作，其刪減

²⁸ 參見王輝：《古文字通假釋例》，台北：藝文，1993；劉又辛：《通假概說》，成都：巴蜀書社，1988。

²⁹ 司馬遷云：「老子適，著書上下篇，言道德之意，五千餘言而去。」（《史記·老子韓非列傳》）便成後世以「五千言」概云《老子》書之始。道教遵奉《老子》，

《老子》經文以成五千之數，便成為減字本流傳之始。³⁰今考究想爾本所刪省之《老子》經文，最常見者，便是減省虛詞。³¹河上本第四章為：「淵乎似萬物之宗」、「湛兮似若存」，想爾本刪減「乎」及「兮」字。河上本第五章：「其猶橐籥乎」，想爾本刪減「乎」字。河上本第十七章：「信不足焉，有不信焉，猶兮其貴言」，想爾本刪減「焉」、「兮」字。河上本第十五章之八個「兮」字，想爾本全無。《想爾注》殘本從第三章到第三十七章，皆無「焉」、「兮」及「乎」字。

刪減虛詞以達到句式的統一，是古典文獻流傳的一種趨勢，劉笑敢稱之為「語言形式的趨同現象」，從竹簡本、帛書本到河上本、王弼本，四字句明顯變多。³²河上本第三十三章為：「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不亡者壽。」想爾本減省「勝人者有力」及「強行者有志」兩句的「者」字，而使前六句皆為四字句，而成四字句的句式。第二十四亦是如此，從「自

五千言之數亦成一重要之說，然《老子》傳本之字數多有出入，亦可見《老子》流傳的一個現象。相關討論可參見嚴靈峰：《〈老子想爾注〉校箋與五千文的來源》、〈再論老子的《想爾注》與「五千文」〉，《老莊研究》，臺灣中華書局，1966，頁403-432。

³⁰ 元·劉大彬《茅山志》卷九《道山冊》云：「按《登真隱訣》，隱居云：『老子《道德經》，有玄陽真人手書張鎮南古本。鎮南即漢天師第三代系師張魯，魏武表為鎮南將軍者也。其所謂五千文者，有五千字也。數係師內經有四千九百九十九字，由來闕一，是作「三十輻」應作「卅輻」，蓋從省易文耳，非正體矣。宗門真蹟不存，今傳五千文為正本，上下兩篇不分章。』」（《道藏·洞真部紀傳類》，北京：文物，1988）饒宗頤據以證之《想爾注》本即所謂係師張魯之五千文本，並經校勘得《想爾注》與索洞玄本，遂州龍興碑等道教傳本屬同一系統，與一般誦習的通行本形成《道德經》兩大流傳系統。（前引書，頁47-52）因《想爾注》本殘闕，關於其是否即為道教源起之減字本《道德經》仍有待證實，然《想爾注》為道教重要的注老作品卻是確定無疑的。

³¹ 關於《老子》的虛詞刪減，除了道教的興起為一關鍵，但還可能有其他因素，如從口語化到書面化的轉變。可參見李若暉：《郭店竹書老子論考》，濟南：齊魯書社，2004。

³² 劉笑敢以《老子》竹簡本、帛書本與通行本（河上本、王弼本）對比，指出古文獻在流傳的過程中，會有一些文字內容的變化，造成不同的版本，此為趨異現象。但相對於趨異，古文獻在流傳的過程中也會有趨同或同化現象，表現在語言形式的趨同和思想觀念的聚焦。（見劉笑敢：〈從竹簡本與帛書本看《老子》的演變——兼論古文獻流傳中的聚焦與趨同現象〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民，2000）《想爾注》夾在這個演變的過程中，正可提供我們觀察《老子》版本在語言形式上的變化，既有同竹簡、帛書之處，保存了《老子》較早期的面貌，亦有同河上本、王弼本的地方。且《想爾注》作為一個不同於通行本的減字本，在形成之初已背負宗教的使命，此特殊之處亦值得留意。

見者不明」到「自矜者不長」之「者」字，想爾本全無，而成一連串的四字句句式。³³然而，亦非所有的虛詞刪省都為達句式整齊，如河上本第十一章：「埏埴以為器，當其無，有器之用。」想爾本減「以」字，然其後「鑿戶牖以為室」、「有之以為利，無之以為用」都有「以」字。可見想爾本刪省虛字雖造成許多句式相同，但有些地方卻又有所保留。

值得注意的是，想爾本不是僅有減字而已，與河上本相較，更有多處「增字」。然「增字」是相對於河上本而言，如果對照竹簡和帛書，這些想爾本的「增字」反倒是河上本的「減字」。以《老子》三十一章為例：

河上本：吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右。

想爾本：故吉事尚左，喪事尚右。是以偏將軍居左，上將軍居右。

帛書甲：是以吉事上左，喪事上右。是以便（偏）將軍居左，上將軍居右。

竹簡：古（故）吉事上左，喪事上右。是以卞（偏）將軍居左，上將軍居右。

從竹簡、帛書到想爾本，除異文外，句式皆同，唯河上本少了「故」及「是以」，於是整體句式趨於整齊，呈四四、五五字句的句式。「故」在此為一連詞，有「因此」之意；「是以」為句首，為一複音虛詞，亦相當於「因此」。想爾本刪省大量虛字，亦有刪「是以」及「故」字處，³⁴卻於此句保留。一可見古本之痕跡，二可為《老子》不同版本之參校，三可明《想爾注》並非刪省所有虛字，而是有所取捨。刪減虛字是《想爾注》著錄《老子》經文的方式，且不獨想爾本如此，從竹簡到通行本亦有這一趨勢，唯此語言形式的變化對《老子》基本的內容理解尚無太大出入。想爾本的刪減虛詞儘管代表一個經道教加工，而形成的減字本系統，但《想爾注》對經文的解釋方向才是道教對老學最大的影響。

³³ 據黃德寬的整理，《老子》諸本中刪省之代詞以「之」、「者」為多，並以為用於稱代詞時刪省，有時會造成句子殘缺，語義的改變。（黃德寬：《〈老子〉的虛詞刪削與古本失真》，《中國典籍與文化論叢》第三輯，北京：中華書局，1995，頁378-388）。

³⁴ 如第三章：「是以聖人之治」，想爾本少「是以」兩字；第十一章：「故有之以為利」，想爾本少「故」字。

除了增減字，《想爾注》中構成其道教觀點解釋的方法，尚有「斷句」之使用。關於《老子》經文的斷句與解釋，歷來就已存在許多爭議，如第一章「無名天地之始，有名萬物之母」及第三十二章「道常無名樸雖小」等句，便是著名例子。從何處斷句，涉及對經文理解，端看注解者欲從何種角度去解釋經文，而其間該以何種標準去判斷一組斷句是「較好」還是「較差」，是個複雜的問題，因為除了解釋，還有用韻、排比與詞性變化等須加以考量之處。本文以為，斷句的基本要求是能讓原經文清楚可讀，若詮釋者因斷句而有不同解釋，也必須言之成理。這又分為兩個部分，其一為經文在不同的斷句下，於意義上有何差別；其二為注解者選擇不同的斷句所展示出的詮釋意向。於是從這兩個部分來檢示不同注本的斷句，通過不同詮釋的對比，便可發現其中對於原文解釋的差異，進而得出何種斷句詮釋較能讓經典原文之意義呈現。

上節討論之《老子》三十五章之「往而不害，安平太」章句，河上公注云：「萬民歸往而不傷害，則國家安寧而致太平矣。治身不害神明，則身安而大壽也。」仍分從治國與治身言。王弼於此則注云：「無形無識，不偏不彰，故萬物得往而不害妨也。」指出「執大象」的中立性。至於想爾本對「往而不害安平大樂與珥過客止」的斷句，不同於他本作「往而不害，安平太，樂與珥，過客止。」想爾本斷句成「往而不害，安平大樂。與珥，過客止。」如前所述，想爾本如此斷句，有其宗教立意的考量，在這樣的斷句和注解下，充分展示了想爾本的詮釋脈絡。於是老子「執大象，天下往」的修養論述，轉而為勸誡國君對「道」信仰的重要性，依《想爾注》自身的立場，這樣的斷句和解釋是可以理解的，而且自成系統。就《老子》經文言，若依《想爾注》之斷句，「往而不害，安平大樂」雖無用韻關係，但尚可解成天下萬物共同發展的過程中，不受貪慾阻礙而共享和諧安樂之境。且《想爾注》直言國君須信道，雖是從宗教的角度言，但王弼於「執大象，天下往」亦有云：「主若執之，則天下往也。」故若以本章為對國君施政之勸誡，仍可成立。可是下文的「與珥，過客止」便難以順之說解，似乎除了《想爾注》的注解已無法圓此斷句，再加上因斷句而使「樂」從「音樂」變為「快樂」，可見這樣的斷句是《想爾注》為符合其解釋的角度而為。固然「大」與「太」、「珥」

與「珥」皆有字音字形的關係，可視為老子不同版本的差異，但因斷句而造成解釋的差異，卻顯然是《想爾注》自成一系統的解釋方法。

再以《老子》第三章為例，前已證饒宗頤舉本章為改字之例有誤，其關鍵在於斷句。河上本：「使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」想爾本斷為：「使知者不敢不為，則無不治。」饒宗頤認為想爾本於「敢」字下增「不」字，而刪「無不為」三字。然帛書乙本作「使夫知不敢，弗為而已，則無不治。」除「夫」、「者」與「而已」之異，「不敢，弗為」與「不敢不為」實相同。姑且不論此處文字是否為後人加以增刪，想爾本的斷句造成不同於通行本的解讀，才是值得注意的地方。《想爾注》釋此句為：「上信道不勸，多知之士，雖有邪心，猶誌是非，見上勸勸，亦不敢不為也。」「道」不但被神性化，且與治國相混，以本章勸喻世人克制貪念，禁制誘惑，以信道為依歸，才是《想爾注》的立場，亦是想爾本如此斷句之因。

四、《老子想爾注》的解釋方法

做為宣揚道教思想的開源作品，《老子想爾注》可說充分「利用」了《老子》，以注老為手段，而達其宣教的目的。《想爾注》如何利用注老此一機會所採取的解釋方法，便是觀察本注的關鍵。以下分形式與內容說解。就形式言，《想爾注》利用「選字」、「減字」與「斷句」等方式，對《老子》經文做一番調整，以方便其解釋時所用。然而，此三種方式對《老子》經文的更動並不大，即非任意更改增刪大段文字，僅止於少數片段。甚至許多看似「改字」的異文，其實皆為通假字，或是當時不同流傳本子的異文而已。若說《想爾注》為了申論其道教長生之旨而改《老子》章句之字，毋寧說《想爾注》巧妙地運用了文字形、音的關聯，選用通假字使《老子》經文得以順利依其道教修煉長生之說加以解釋，而非為遂其旨意而任意地改字。饒宗頤先生過於強調《想爾注》為闡揚道教長生之說，所以在一些地方逕行改字，而不從《想爾注》所使用的《老子》經文可能是當時已流傳的版本之角度來解釋。《想爾注》不必改字，但可以用其他方式達到「曲解」的目的。至於「減字」之法，對《老

子》經文理解並無太大影響，因想爾本所減均為虛字，且與河上本相較的一些減字或增字之處，亦存在著不同版本差異的原因，非為《想爾注》加以增刪。再看「斷句」之法，《想爾注》的確藉由斷句以達其宣教的目的，是為《想爾注》之重要詮釋方法。唯此例並不多見，且因《老子》存在著異文現象，許多章句的斷句後世仍有爭議，就目前可見《想爾注》殘卷，斷句仍是《想爾注》為遂其解釋目的的方法之一。

除了形式上以改變經文的方法以成其解釋目的，在內容上，《想爾注》亦對一些字詞作道教式的特定解釋，以「移義」的方式將字詞在文句脈絡下的意義轉移，而達其統一全書的觀點。如「精」字，「窈冥中有精」、「其精甚真」(二十一章)，《想爾注》便解成「道精」，為萬物生命之根本。「孔德之容」(二十一章)之「孔」字於此應為形容詞，為「大」意，《想爾注》卻將「孔」解成「孔丘」，藉以貶抑孔子，抬高道教。「能弊復成」(十五章)則解為「尸死為弊，尸生為成」，成了死而復生的練尸延壽之術。「知白守其黑」(二十八章)的「白」字成了「精白」，一變而為「元炁」。從這些字詞的注解，可見得《想爾注》將字面之意加以轉向，順成其長生成仙的觀點。利用轉換字詞意義的「移義」方法加以「曲解」字義，而不顧此字詞在《老子》上下文中的意含，較諸對經文的更動，更顯《想爾注》以一己觀點解老的特殊方法。

儘管各家注釋皆有其詮釋角度，但《想爾注》所錄之《老子》原文及解釋，顯然是「注文」勝於「本文」，即以其注釋者的角度來引領對《老子》原文的理解，進而發揚其道教長生之說。在某種意義上，《老子》經文反淪為配角。這裡存在一個經典原文與注釋間的弔詭關係，即注釋是為了顯豁經文之義，但注釋者所選擇的詮釋角度，卻也可能藉經文以抒發己意。是以，每一個注本其實都是自為其是的一個「體系」，注文與經文構成一個整體，兩者的關係是互相依存，牽一髮而動全身的。文字考釋及思想研究無法二分，以《想爾注》為例，它既是對《老子》的注解，卻又藉之宣揚道教之說，其解釋方向與解釋方法亦同為一體。是故，在老學發展史上，雖有許多堪稱經典的注釋，但《老子想爾注》卻是「我是為我」之存在。相較於為了說出經文意義的注疏學，《想爾注》更傾向於「利用」《老子》以為己宣傳，與其說是「我注老子」，毋寧說是「老

子注我」更為恰當，這是做為宣揚道教的《老子想爾注》在注釋上的最大特色。