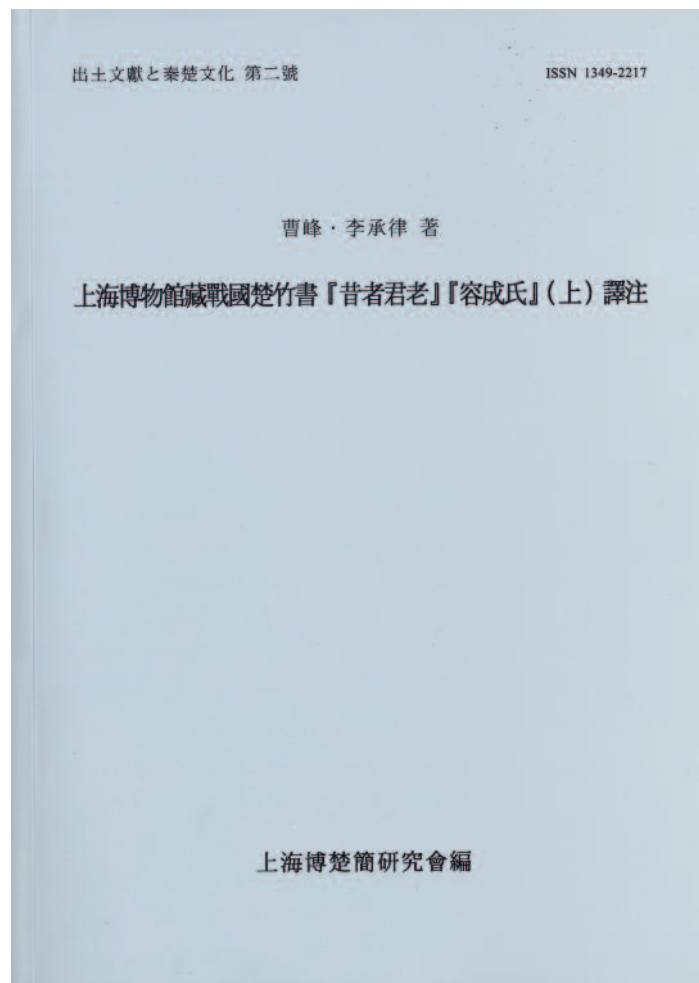


# 從「自生」到「自爲」—— 〈恆先〉政治哲學探析



曹峰

山東大學文史哲研究院

古今論衡 第 14 期 2006.05

上海博物館藏楚竹簡〈恆先〉雖然簡文完整，但意義古奧，許多地方尚無令人滿意的解釋，「氣是自生」就是其中的一個難點。與「氣是自生」相前後的簡文如下：

恆先無有，樸、靜、虛。樸，大樸。靜，大靜。虛，大虛。自厭不自忍，或作。有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。未有天地，未（第一號簡）有作、行、出、生。虛靜為一，若寂寂夢夢，靜同而未或明，未或滋生。氣是自生，恆莫生氣，氣是自生、自作。恆氣之（第二號簡）生，不獨有與也。或，恆焉。生或者同焉。①

「氣是自生」的難解之處在於，如果把〈恆先〉前半部分看作是一部生成論，毋庸置疑，「道」（體現為「恆先無有」）處於生成系列中本源的、頂點的位置，在此之後出現了「或」和「氣」，「或」和「氣」是「有」生成時兩大不可缺少的要素。「有」出現之後，才形成了時間上的開始和往復。至此為止的簡文似乎並不難理解，然而，後面卻話鋒一轉，說「氣是自生」、「恆莫生氣」，就是說作者非常明確地切斷了「恆」與「氣」之間的生成關係，而且作者似乎嫌強調的還不夠，又鄭重其事地說了一遍「氣是自生自作」。不光「氣」是如此，「生或者同焉」，就是說「或」和「氣」一樣非「恆」所生，是「自生自作」的。② 作者為什麼要創作這樣一種看似不合常理的生成理論，實在令人費解。

① 關於「樸」字的釋讀、「若寂寂夢夢」的釋讀、以及簡文的句讀，學界還有許多爭論之處。這裡所引簡文祇代表筆者個人意見，可參見拙作〈淺談〈恆先〉的編聯與分章〉，《清華大學學報》哲學社會科學版（北京：清華大學學報編輯部）20.3（2005）：52-57；或〈〈恆先〉編聯、分章、釋讀札記〉，詳見「Confucius 2000」，2004.12.24（<http://www.confucius2000.com/writer/caofeng.htm>）；又見「簡帛研究」，2004.5.16（<http://www.bamboosilk.org>）。但「氣是自生，恆莫生氣，氣是自生、自作。恆氣之生，不獨有與也。」一段在隸定和句讀上為學界公認，基本上沒有爭論。另外，這段話，筆者試做如下白話文譯，看完全文，纔能明白筆者為什麼會這樣解譯。

「恆」之「先」沒有任何存在物，處於一種「樸」、「靜」、「虛」的狀態。「樸」（不是普通的「樸」）是「大樸」、「靜」（不是普通的「靜」）是「大靜」、「虛」（不是普通的「虛」）是「大虛」。（道體）自我滿足又不自我壓抑的結果，「或」（某種不確定的東西）產生了。有了「或」就有了「氣」，有了「氣」就有了「有」（確定的東西），有了「有」就有了「始」（時間上的開始），有了「始」就有了「往」（時間上的往復）。（「恆先無有」的狀態下）天地尚未出現，也無任何「作」、「行」、「出」、「生」的行為。虛無靜寂渾然不分，如寂寂冥冥混沌沌沌的樣子，靜寂混同，某種程度的晝夜沒有出現，某種程度的萬物也未滋生。「氣」確實是自己產生的，「恆」（不有意識、有目的）地去生「氣」，「氣」的確是自己生、自己作。「恆氣」（不變的終極的氣）之生成物，不像「道」那樣是「獨立不改」的。「或」（不確定的存在）、是不變的終極的。不變的終極的「或」之產生和不變的終極的「氣」之產生是相同的。

② 關於「或」，很多學者視其為空間概念的「域」。筆者理解「或」為一種初始的、不確定的存在，很可能是「氣」的前身，所以它和「氣」一樣是「恆」在的。拙文〈〈恆先〉釋義四題〉（未刊稿）第三節『知機而無思不天』解（兼論『或』）有詳細論述。

對於「氣是自生」，整理者李零先生僅作了一個簡略的說明，「此句的意思是說道並不直接生氣」，對「氣是自生、自作」未予說明。至今為止，關於〈恆先〉的釋文及研究論文，對「氣是自生」或避而不談，或語焉不詳。<sup>③</sup>也有一些學者意識到「氣是自生」是〈恆先〉中不能不解決的重要問題，並試圖作出解釋。例如吳根友先生在〈上博楚簡〈恆先〉篇哲學思想探析〉一文中指出：

非常令人奇怪的是：〈恆先〉篇作者一方面在生成的過程中描述了「氣」是由「或」產生的，另一方面又說「氣是自生，恆（先）莫生氣，氣是自作自生。」這種前後矛盾的說法，反映了作者什麼樣的一種思想呢？對此，我們可以作兩種理解：第一種理解是，作者所說的「恆莫生氣」，其意思是說「恆先」並不直接產生氣。第二種理解是：作者雖然說是「或」產生「氣」，但對於「氣」又如何產生「天地萬物」的過程並不了解。因為這是一個現代意義上的實證性的科學問題，作者無法回答，只好歸自於「氣」自生自作。由第二種理解來看，作者的哲學宇宙論與其科學的宇宙演化過程思想似乎處於一種脫節狀態。當然，也可能是因為我們對出土文獻的整理還有問題，或者是因為有錯簡、漏簡，對其鋪墊性說法不了解，造成了相互矛盾的說法。<sup>④</sup>

吳根友先生的第一種解釋，並沒有說明「恆先」為什麼不能生「氣」。第二種解釋則將簡文的難解歸結為竹簡作者的宇宙論知識有局限，所以「氣是自生自作」是無可奈何的說法，或者〈恆先〉本身有錯簡、漏簡，總之，「自生」說在〈恆先〉中不具備存在的合理性。

郭齊勇先生〈〈恆先〉——道家形名思想的佚篇〉認為「氣是自己生成、自己運動，是本篇最重要的思想。」他把「或」釋為「域」，認為「恆先、恆、道、域、恆氣、氣，基本上是等質等值的概念」，「恆、恆先（圓滿自足，寂然不動）」是「道之體」、「道之靜」，「域、恆氣、元氣（自生自動，感而遂通）」是「道之運」、「道之

③ 如龐樸，〈〈恆先〉試讀〉（見姜廣輝主編，《中國思想史研究通訊》第二輯，2004.6.1：21-23；又見「簡帛研究」網，2004.4.26 [http://www.bamboosilk.org]），祇說「其中的氣，是自己生出來的。」「此外絕對沒有誰能生出氣來」；廖名春，〈上博藏楚竹書〈恆先〉新釋〉（《中國哲學史》2004.3：83-92），說「恆」和「氣」之間「兩者沒有化生關係」；陳麗桂，〈上博簡（三）：〈恆先〉的義理與結構〉（詳「簡帛研究」網，2004.12.19），說「這個『氣』的產生，是自然而然，沒有外動力，也沒有來路，沒有根源。它不是由作為最高根源的虛無之『互』生化出來的，而是由本身內部自然而然興生的，因此說『自生自作』」。這些解釋都還缺乏充分的論證。

④ 見「簡帛研究」網，2004.5.8。

動」。因此，「或（域）」和「氣」是「道的別名」，是「恆常恆在的，亦可稱為恆」，祇不過體現出「道」的不同功能、不同側面而已，正因為「或（域）」和「氣」都是「道」，那麼它們就「都是自生的，不是他者使生的」、「故不能說是道、恆產生、化生出域、元氣。」既然「或（域）」和「氣」都是「道」，「道」生「氣」就屬於「自生」，而非他生。<sup>⑤</sup>「道之體」、「道之靜」、「道之運」、「道之動」之解釋有其合理的一面，但仍不能充分說明〈恆先〉作者為何要反覆強調「氣」之「自生」和「自生自作」。而且，在〈恆先〉中，「或（域）」和「氣」果然就是「道的別名」嗎 這些都有待更有力的說明。

丁四新先生〈楚簡〈恆先〉章句釋義〉第二章注釋〔4〕和注釋〔5〕分別談到「氣是自生」和「氣是自生自作」，但他卻認為這兩者並不相同，關於「氣是自生」，他指出：「『氣』是由它自身生作出來的，說明『氣』在生作的過程中，它自身確定自身、構造自身和自身，而不是由任何一個他者派生或生化出來。」關於「氣是自生自作」，他指出：「這一句說明『恆氣』是萬事萬物的本根，而天地萬物的產生是由『氣』來決定和生作的。」<sup>⑥</sup>氣是萬物產生之源頭之結論有值得參考處，但缺少充足的論證，而且他人為地將「氣是自生」與「氣是自生自作」割裂開來，不僅不能使問題得到圓滿解決，反而使問題複雜化了。

劉貽群先生〈試論〈恆先〉的「自生」〉一文，專門著眼於「自生」的問題加以討論，他認為「與《太一生水》一樣，〈恆先〉也是難得的大談宇宙生成論的專文」，他將〈恆先〉所體現的生成法分為五類，即「自生」、「復」、「生」、「焉有」、「出於」。「不僅氣是自生，其他一切物事，在它看來，也都是自生，因而有所謂『生或者同焉（或生或）』，『異生異，鬼生鬼，韋生韋，悲生悲，哀生哀』的說法。雖然我們現在還說不清楚『異生異，鬼生鬼』是什麼意思，但我們可以肯定，它們都暗含著同一個意思：自生。……像這樣不停地自生下去，其結果便出來了『復』的現象，即好像是生而又生，不停地生開去，其實卻是回到了自己，是簡單重複。」<sup>⑦</sup>劉貽群先生的觀點中值得注意的是，他不僅認為「氣是自生」，而且「一切物事」也都是「自生」，就是說，他的著重點不光在「恆先」與「氣」的關係，也在於「一切物事」，這一點具有啟發性，但他不能說明〈恆先〉強調「一切物事」都是自生的目的何在，因為這才是問題的關鍵。

<sup>⑤</sup> 郭齊勇，〈〈恆先〉——道法家形名思想的佚篇〉，《江漢論壇》2004.8：5-9；又見「簡帛研究」網，2004.5.8。

<sup>⑥</sup> 丁四新，〈楚簡〈恆先〉章句釋義〉，見「簡帛研究」網，2004.7.25；又見〈楚簡〈互先〉簡釋〉，宮哲兵主編，《當代道家——海峽兩岸首屆當代道家研討會論文集》（於2004年5月12-15日，在武漢召開之「海峽兩岸首屆當代道家研討會」），頁444-454。

<sup>⑦</sup> 詳「簡帛研究」網，2004.6.13。

以上諸位學者的論文有一個共同的不足點，即推測的成分居多，很少援引文獻中之用例加以對照印證，使得其觀點缺乏說服力。<sup>8</sup> 李銳先生的論文〈「氣是自生」：〈恆先〉獨特的宇宙論〉彌補了這方面的缺陷。李銳先生指出「氣是自生」反映出〈恆先〉有一種非常獨特的宇宙生成論，它與突出「有生於無」的宇宙生成論相近而不同，與突出生成秩序的數術生成論相近而不同，與將上述兩者結合起來的混合型生成論也相近而不同，它特別強調「氣是自生」，即：「萬有不是來自『無』」。這種「自生」型宇宙論一直要到魏晉玄學才能找到知音，「裴頠在《崇有論》中，向秀、郭象在《莊子》注中，將『有』自生的思路發展到了極致。有學者認為郭象的『自生獨化論』有可能受到般若經的影響，現在看來，郭象也有可能不依賴般若學而發展出這一理論。」甚至後世的周敦頤、張載、朱熹的思想都可以從「氣是自生」中找到源頭。「氣是自生」的觀點雖然在很長一段時間裡湮沒不彰，但也並非毫無影跡。李銳先生指出《易緯·乾鑿度》中有：「夫有形生于無形，則乾坤安從生？故曰：有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。」對「太初者，氣之始也。」鄭玄是這樣解釋的：「元氣之所本始。太易既自寂然無物矣，焉能生此太初哉。則太初者，亦忽然而自生。」也就是說，鄭玄明確地提到了「氣是自生」，這是和〈恆先〉最為接近的說法。李銳先生還指出，在鄭玄之前，王充《論衡》也提到了「自生」，如〈物勢篇〉中有「夫天地合氣，人偶自生也。」〈自然篇〉中有「天地合氣、萬物自生。」<sup>9</sup>

李銳論文的意義在於，他以具體的例證說明〈恆先〉的發現對於中國思想史具有重要的影響，魏晉玄學及後世思想家中的一些重要觀點並非空穴來風、或受外來影響，它的確源自先秦思想。「自生」的思想從〈恆先〉到魏晉玄學也非一片空白，王充和鄭玄就是過渡和橋樑。

但是，李銳論文和上述論文一樣，祇是拘泥於「氣是自生，恆莫生氣」、「氣是自生自作」句子本身或在宇宙生成論中思考問題，不能著眼於〈恆先〉整體的思想結構展開討論。所以最終不能回答「氣是自生」為什麼不是一種有缺陷的宇宙生成論，「氣是自生」為什麼在〈恆先〉中有它存在的合理性，〈恆先〉為什麼要反覆強調「自生自作」，「氣是自生」為什麼是〈恆先〉中極為重要、不可或缺的思想？

<sup>8</sup> 劉貽群先生引了《莊子·在宥》中的一段話，其中有「物固自生」，但意欲說明的是「自生」與「復」的關係。並不能說明為何「氣」要「自生」。

<sup>9</sup> 李銳，〈「氣是自生」：〈恆先〉獨特的宇宙論〉，《中國哲學史》（北京：哲學研究雜誌社）47.3（2004）：93-99。

## 二

在李銳論文所提出的文例中，筆者以爲最值得重視的是王充的《論衡》，《論衡》是解開〈恆先〉難題的一把珍貴的鑰匙。《論衡》非常詳盡地論述了「自生」的問題，其用例極爲豐富。有必要把「自生」的用例更多羅列出來，結合前後文作仔細地分析。

儒者論曰：「天地故生人」。此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也，猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之於淵，蟻虱之於人也，因氣而生，種類相產。萬物生天地之間，皆一實也。（〈物勢篇〉）

夫天不能故生人，則其生萬物，亦不能故也。天地合氣，物偶自生矣。（〈物勢篇〉）

難曰：「人道有爲故行、天道無爲何行。」曰：「天之行也，施氣自然也，施氣則物自生，非故施氣以生物也。不動，氣不施，氣不施，物不生，與人行異。」（〈說日篇〉）

天地合氣，萬物自生，猶夫婦合氣，子自生矣。……或說以爲天生五穀以食人，生絲麻衣人。此謂天爲人作農夫桑女之徒也，不合自然，故其義疑，未可從也。試依道家論之。（〈自然篇〉）

天之動行也，施氣也，體動氣乃出，物乃生矣。由人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人之施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣。天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物，而物自爲，此則無爲也。謂天自然無爲者何，氣也。恬澹無欲、無爲無事者也。（〈自然篇〉）

夫天覆於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣。當其生也，天下須復與也，由子在母懷中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母，何與知哉。（〈自然篇〉）

問曰：「人生於天地，天地無爲，人稟天性者，亦當無爲，而有爲，何也。」曰：「至德純渥之人，稟天氣多，故能則天，自然無爲。稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不類聖賢，故有爲也。天地爲鑪，造化爲工，稟氣不一，安能皆賢。賢之純者，黃老是也。黃者，黃帝也。老者，老子也。黃老之操，身中恬澹，其治無爲，正身共己，而陰陽自和，無心於爲而物自化，無意於生而物自成。」（〈自然篇〉）

天道無爲，故春不爲生，而夏不爲長，秋不爲成，冬不爲藏。陽氣自出，物自生長，陰氣自起，物自成藏。（〈自然篇〉）

需要指出的是，王充以當時的儒者爲論難的對象，針對儒者「天地故生人」即人類和萬物是天地有意識生成的論點，王充予以徹底的否定，提出天地沒有「故」意生「人」生「物」，「人」和「物」都是「偶」而「自生」的。所以，「自生」正是王充用來駁難儒者最主要的論據。在上述用例中，有一些非常值得注意的、對〈恆先〉有啓示意義的現象。

第一、如「試依道家論之」所言，王充在反對儒者時，有著鮮明的立場，即以道家學說爲依據。而〈恆先〉具有濃厚的道家思想傾向，是無可置疑的。

第二、「氣」居於「天地」和「萬物」之間，萬物乃天地「施氣」「合氣」所生。

第三、《論衡》中的「天地」，處於生成序列的最頂點，其地位可與〈恆先〉中的「恆」相比。萬物之生，雖有「天地」作爲本源，但本源並未有目的有意識地「生物」，一切生成都是偶然的、自然的，是「自生」。天地並非不生萬物，祇是從不有意去生。所以天道是「無爲」的，萬物是「自生」、「自爲」的，能夠「則天」的「至道之人」無爲，「稟天氣」「薄少」的「不肖者」有爲。

第四、王充論述「天地」、「氣」和「萬物」之間的關係，論述「人自生」、「物自生」，其目的不是爲了論述宇宙生成論，而祇是利用這種生成論闡明一種政治哲學，即「無心於爲而物自化，無意於生而物自成」的黃老政治哲學。

第五、與「自生」相近或相關的言語表現，其實還有「自成」、「自化」、「自出」、「自起」等等。

對於「氣是自生」之研究而言，《論衡》給予我們的啓發甚多。因爲這兩者之間有著頗爲相近的思想結構。雖然就生成的本源來說，《論衡》不是「恆」、「恆先」，而是「天地」，但王充是爲了應對儒者而這樣說的，「天地」和「恆」、「恆先」一樣都代表著本根和頂點。<sup>10</sup>筆者以爲，從《論衡》中得到的啓發可以歸納爲以下幾點。

首先，「天不能故生人，則其生萬物，亦不能故也。」「天之動行也，施氣也，體動氣乃出，物乃生矣。」「天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。」之說法可以爲〈恆先〉「恆莫生氣」的解釋提供啓示。通過《論衡》可知，「恆莫生氣」很可

<sup>10</sup>的確，在《論衡》的生成論中，「氣」在「天地」之後，這也與〈恆先〉不同。但在理解「自生」時，並不影響我們從《論衡》中受到啓發。

能表明的是這樣一個意思，即並非「恆」（本根的存在）和「氣」之間沒有生成關係，祇是「氣」以及由「氣」形成的萬物並非「恆」故意地、有目的地、有意識地生成出來的。這樣解釋的話，儘管「氣」前面有「或」、有「恆」，同時又講「氣是自生」，但這前後不再有自相矛盾的地方。

其次，「氣是自生」並不是講「氣」自己生自己，也非如劉貽群先生所言，「一切物事」是自己生自己，而是說由「或」由「氣」構成的「有」（有形的、確定的存在）是無目的地、自然而然出現的。〈恆先〉作者爲了強調這一點，特別又加了一句「氣是自生、自作」。

第三，如前所述，王充引用道家生成論的觀點不是爲了論述生成論，而是爲了闡發他的政治哲學。如「天動不欲以生物，而物自生，此則自然也。施氣不欲爲物，而物自爲，此則無爲也」所言，「物自生」與「物自爲」是相對應的，「天」「自然」所以「天」「無爲」，「物自生」所以「物自爲」。〈恆先〉何嘗不是如此。在本文第三節中筆者將詳細論證〈恆先〉上篇的宇宙生成論和下篇的人間政治論有著密切的關係，前半章強調「自生」，正是爲了引導出下半章的「自爲」。

至今爲止關於「自生」的研究，有一個共同的傾向，即祇把「自生」放在宇宙生成論中加以考察。如果說「自生」不是一種生成論，這是不合理的。但認爲「自生」祇不過是一種生成論，也是不合理的。「自生」和「自爲」是相輔相承的，祇有跳出宇宙生成論，進入「自爲」的政治哲學，纔能真正理解「氣是自生」。要解開〈恆先〉「自生」之謎，重點不在於如何「自生」，而在於爲何「自生」。

既然「自生」意爲不故意生，既然「自生」應該和「自爲」聯繫起來理解，既然與「自生」相近相關的語言表達方式還有很多，那視野就豁然開朗了。也就是說，我們在尋找文獻例證時，可以在更大範圍內，注目那些與「自生」相似的意境。首先可以舉出的是《莊子·天運篇》：

上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也。辯雖彫萬物，不自說也。能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。

這裡的「天不產」、「地不長」之語言表現方法，和〈恆先〉的「恆莫生」相近。正因爲「天不產」、「地不長」，所以「萬物化」「萬物育」，即萬物自「化」、萬物自「育」。正因爲「天不產」、「地不長」，所以與之相應的「帝王」姿態就是「無爲」和「不自爲」，「自爲」者或者「有爲」者祇能是「天下」之人。再看以下用例：



天無爲以之清，地無爲以之寧。故兩無爲相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎。芴乎芒乎，而無有象乎。萬物職職，皆從無爲殖。故曰，天地無爲也，而無不爲也。人也孰能得無爲哉。（《莊子·至樂篇》）

和《論衡》一樣，這裡也說天地相合而生萬物。要注意的是，天地是「無爲相合」，在「無爲相合」基礎上萬物「皆化」，萬物「從無爲殖」。所以這和「氣是自生，恆莫生氣」沒有兩樣。「芒乎芴乎，而無從出乎。芴乎芒乎，而無有象乎。」描述的正是「道」沒有任何有意識的作爲，「職職」萬物卻自然而然生化出來的情形，關於「芒乎芴乎，而無從出乎。」郭象注曰：「皆自出耳，未有爲而出之也。」「自出」亦即「自生」、「未有爲而出之」亦即「莫生」吧。正因爲天地是「無爲相合」，所以最終能達到「無爲」、「無不爲」的最高境界。其次可以舉出的是《淮南子·泰族篇》：

天設日月，列星辰，調陰陽，張四時，日以暴之，夜以息之，風以乾之，雨露以濡之。其生物也，莫見其所養而物長。其殺物也，莫見其所喪而物亡，此之謂神明。聖人象之，故其起福也，不見其所由而福起。其除禍也，不見其所以而禍除。

天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其晝，〔列星朗〕，陰陽化，非有〔爲焉〕，〔正其〕道而物自然。故陰陽四時，非生萬物也。雨露時降，非養草木也。神明接，陰陽和，而萬物生矣。……天地四時，非生萬物也，神明接，陰陽和，而萬物生之。聖人之治天下，非易民性也，（拊）〔拊〕循其所有而滌蕩之。故因則大，（化）〔作〕則細矣。……夫物有以自然，而後人事有治也。①

這裡的「莫見其所養」、「莫見其所喪」、「非生」、「非養」、「非易」之語言表現方法，也和〈恆先〉的「莫生」相近，要注意的是〈泰族篇〉前面講到「天」「其生物也」、「其殺物也」，後面又說「天」「非生萬物也」，看似矛盾，其實並不矛盾，因爲這正是「聖人」要「象之」的無爲無不爲的「神明」，其目的在於達成「夫物有以自然，而後人事有治也」的政治目標。〈恆先〉也無二致，這一點在後文中再作展開。再看《淮南子·脩務篇》：

夫地勢，水東流，人必事焉，然後水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五穀得遂長。聽其自流，待其自生，則鯀、禹之功不立，而后稷之智不用。

① 這段話中所見增補和訂正均從清·王念孫，《讀書雜誌》。《文子·精誠篇》中也有基本相同的內容：

老子曰：天致其高，地致其厚，日月照，列星朗，陰陽和，非有爲焉，正其道，而物自然。陰陽四時，非生萬物也。雨露時降，非養草木也。神明接，陰陽和，而萬物生矣。

這裡的意境和〈泰族篇〉「夫物有以自然，而後人事有治也」是一致的。如果聽「水」自流，待「人」自生，一切順其「自然」的話，「鯀、禹之功不立」，「后稷之智不用」，帝王個人人為的努力都是多餘的。

其次，《列子·天瑞篇》有以下這樣一段話：

有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。常生常化者，無時不生，無時不化。陰陽爾，四時爾。不生者疑獨，不化者往復。往復，其際不可終。疑獨，其道不可窮。《黃帝書》曰：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤。」故生物者不生，化物者不化。自生自化，自形自色，自智自力，自消自息。謂之生化形色智力消息者，非也。

從上引文章中可以看出，「生」與「化」屬於同一層次，「自生」和「自化」可以並列起來。「生物者」、「化物者」可與〈恆先〉中的「恆」、可與《論衡》中的「天地」相對應。「自生自化，自形自色，自智自力，自消自息」的主語是「常生常化者」，可與〈恆先〉中的「氣是自生、自作」相對應。「謂之生化形色智力消息者，非也」，指的是「生物者」、「化物者」並不有意、有心去「生化形色智力消息」，可與〈恆先〉中的「恆莫生氣」相對應。

西晉張湛所注《列子》，向有偽書之說。但學者也都承認，以張湛個人之力，絕對偽造不出如此有深度、有體系、文氣簡勁宏妙、內容前後呼應的作品來。也就是說，即便《列子》是張湛編撰、整理的，一定也有其依據、引用的藍本。對於上引這段文字，嚴北溟、嚴捷所撰《列子譯注》，通過分析張湛對「疑獨」所作注釋，指出張湛其實完全不理解原意，正因為不理解原意，所以「可判斷上面一章應為先秦佚文」。<sup>12</sup>現在看來，這段文字和〈恆先〉的思想傾向非常接近，祇是沒有進一步引伸出政治哲學而已。

將「自化」和「自生」對應起來的文例，亦見於《莊子·在宥篇》中雲將和鴻蒙的對話：

鴻蒙曰，「意，心養。汝徒處無為，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘，大同乎溟溟。解心釋神，莫然無魂，萬物云云，各復其根。各復其根而不知，渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物故自生。」<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 參見嚴北溟、嚴捷，〈前言〉，《列子譯注》（上海：上海古籍出版社，1986），頁4-5。

<sup>13</sup> 《莊子》中「自化」的用例還見於〈秋水篇〉「道無終始，物有死生，……物之生也，若騖若馳，無動而不

這段話講的是「無爲」與「養心」的關係，所謂「養心」即人心進入「道」的境地，以「無爲」的姿態，讓外物「自化」、「自生」，主體卻不主動去干預、感知外物。這雖然講的是「養心」，但「道」不有意識生「物」，任由物「自生」、「自化」的基本原則，與〈恆先〉、與上引各用例之基調完全一致。<sup>14</sup>

如果「自化」和「自生」意義相近，那麼可以找出的文獻例證就更多了。衆所周知，「自化」是《老子》中一個重要概念，它出現過兩次。例如：

道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（第三十七章）

「萬物將自化」在郭店楚簡甲本和馬王堆《老子》甲乙本中，均作「萬物將自爲」，「天下將自定」在郭店楚簡甲本中作「萬物將自定」、馬王堆《老子》甲乙本中作「天地將自正」。

我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（第五十七章）

郭店楚簡甲本作「我無事而民自富，我無爲而民自爲，我好靜而民自正，我不欲而民自樸。」馬王堆《老子》甲乙本基本上與今本相同。

《老子》第三十七章是一種政治哲學，在「道」和「萬物」的關係中講「萬物」的「自化」，祇要侯王守「道」，「萬物將自化」、「天下將自定」。祇有在「萬物」「化而欲作」時，侯王纔「鎮之以無名之樸」。第五十七章也是政治哲學，聖人「無爲」、「好靜」、「無事」、「無欲」，即對「民」在政治上無目的、無意識、無作爲，「民」就能「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」。這種政治哲學，對我們分析〈恆先〉以「自爲」爲代表的政治理論，有著重要的啓發意義。其實，《老子》第十七章的風格也是相同的。

太上、下知有之。……悠兮其貴言、功成事遂、百姓皆謂我自然。

變，無時而不移。何爲乎，何不爲乎。夫固將自化。」和〈在宥篇〉一樣，也是講人們認知外物時，必將無所作爲，祇能等待外物「自化」。

<sup>14</sup> 其實丁四新先生已經注意到「自生」和「自化」之間的關係，但又說「《莊子·秋水》、〈則陽〉等篇雖然有『自化』的概念，但都是相對人爲而言的，與〈恆先〉的『自生』在性質上不同」。見〈楚簡〈恆先〉章句釋義〉，同註<sup>6</sup>。丁四新先生把生成論中的「自生」和政治哲學中的「自化」對立了起來，其實如本文反覆論述的那樣，〈恆先〉講生成論中的「自生」目的正是爲了要導出人爲世界的「自爲」的合理性，「自生」和「自爲」兩者在性質上並不對立。筆者以爲，《莊子》中〈秋水〉、〈則陽〉篇所見「自生」和「自化」兩者在性質上也不對立。

馬王堆帛書《老子》甲乙本與今本基本相同，郭店楚簡丙本除了「功成事遂」作「成事遂功」外，其他也大致相同。這段話說的是，最高的統治者，百姓僅僅知道其存在而已，而且他們「貴言」（即希言、忘言），表示他們對百姓的作為毫不干涉，所以百姓高興地說「我自然」，即我們能做自己想做的事。這樣的統治者纔能取得「功成事遂」的政治成就。〈恆先〉既想要取得政治上之成功，所以強調「舉天下之作，無不得其極而果遂」，又要讓「舉天下之事，自作」、「舉天下之為也，……而能自為」。這種政治目標與《老子》第十七章同出一轍。

從《老子》的上引用例，我們可以發現，以「自化」為媒介，「自生」又可以和「自正」、「自富」、「自樸」、「自然」對應起來，這些用「自」來表達的詞彙，還可以找到很多很多。如《老子》三十二章的「萬物將自賓」、「民莫之令而自均」、六十四章的「輔萬物之自然」。《莊子·應帝王篇》中的「使物自喜」，《莊子·在宥篇》中的「形將自正」、「物將自壯」。《管子·形勢解篇》中的「則民自循」、「則民自試」，〈內業篇〉中的「和乃自成」、「精將自來」。馬王堆帛書《十六經·順道篇》中的「形恆自定」、「事恆自施」、「來自至、去自往」。《淮南子·詮言篇》、《韓詩外傳》卷一中的「天地自然」。《淮南子·泰族篇》、《文子·精誠篇》中的「而物自然」。《淮南子·本經篇》中的「天下自和」。《史記·曹相國世家》的「治道貴清靜，而民自定」等等。池田知久先生用其中一個詞彙即「自然」來總括這些「自○」。在《《莊子》——「道」的思想及其演變》一書第十二章〈聖人之「無為」和萬物之「自然」〉<sup>15</sup>中，他指出在《老子》和其他道家系統的各文獻中，使用「自然」、「自○」的句子，都具有同樣的思考模式，即「道」與「聖人」是「無為」的存在，「萬物」、「百姓」的運動、變化是「自然」的存在，這兩者之間有著「主體→客體」，「原因→結果」的對應關係。的確如池田先生指出的那樣，與「自○」相關的語言表現，大多數描述的都是「萬物」、「百姓」的形態。<sup>16</sup>這種「無為→自然」的思維模式，筆者以為也適用於〈恆先〉的研究，即〈恆先〉呈現出的是「無舍、無與→自為」的思維模式，這在下一節作具體分析。

從以上的分析中可以得出結論，雖然「自生」的用例在文獻中比較少見，但是如果把視野擴展到與「自生」相關的各種表現方法，擴展到「自然」的問題，那就可以發現，「自生」絕非孤立的現象，相當多具有道家傾向的文獻，在相當長的時間內，

<sup>15</sup> 池田知久著，黃華珍譯，《《莊子》——「道」的思想及其演變》（台北：國立編譯館出版，2001），頁497-536。

<sup>16</sup> 在描述「道」和「聖人」的態度時，確實也有「自然無為」、「無為自然」的說法，即將原來呈對應關係

從各種各樣的角度、全方位地、極其詳盡地討論過和「自生」相關的問題。從生成論角度講，「自生」指的是包括人在內的萬物並不是被故意「生」出來的。從政治論角度講，「自生」指的是包括人在內的萬物必然「自爲」，所以最高的政治一定是「無爲」。我們在研究〈恆先〉時，一定要把「自生」「自生自作」放到這樣一個大的思想背景中去，纔能有所領悟。<sup>17</sup>

### 三

〈恆先〉爲什麼要在前半篇的宇宙生成論中突出「恆莫生氣、氣是自生」，爲什麼要反覆強調「氣是自生自作」，僅僅從文獻中尋找例證，爲之解釋，說服力依然是不夠的，必須著眼於〈恆先〉全篇，從〈恆先〉整篇的思想脈絡中尋找前後呼應關係，尋找「恆莫生氣、氣是自生」、「氣是自生、自作」的合理性。這也會成爲解讀〈恆先〉思想全貌的重要突破口。

在此首先提出結論，筆者以爲，〈恆先〉在上篇提出生成論中的「自生」，是爲了給下篇的政治哲學提供指導思想。<sup>18</sup>上篇的「自生」對應著下篇的「自爲」，對應著下篇「因」的思想。請看〈恆先〉下篇中以下文例：

舉天〔下〕之事，自作。爲事，用以不可更也。（第七號簡）

全天下的事，都是自作。爲事之際，要沿用（已有之事）而不作更改。

舉天下之名，虛誼（屬），襲以不可改也。（第十號簡）

全天下的名，都是人制作出來的虛的東西，但一旦相沿成俗就不作更改了。

舉天下之爲也，無舍也，無與也，而能自爲也。（第十一號簡）舉天下之生，同也。其事無不復。（第十二號簡）

的兩者合二爲一，但時代已經相當靠後了。最早用例似見於王充《論衡》。詳見池田知久，同上書，第十二章第四節第二項。

- <sup>17</sup> 有必要注意的是，《老子》第七章中出現了「自生」這個詞。原文爲「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」（馬王堆帛書《老子》甲乙本基本相同，郭店楚簡《老子》無）。看上去《老子》對「自生」持否定的態度。但筆者以爲，這個「自生」和〈恆先〉所見「自生」是完全無關的，這裡講正因爲天地不狹隘，不自私，不自願自己的「生」，所以「能長生」。表現的是一種老子特有的謙遜姿勢。在《老子》中，與之相同的表現還有「不自見，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。」（第二十二章）、「自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。」（第二十四章）、「以其終不自爲大，故能成其大。」（第三十四章）、「聖人自知不自見，自愛不自貴」（第七十二章）。
- <sup>18</sup> 筆者根據〈恆先〉的文章表現方法和思想特徵，將其分爲上下兩篇，請參考〈淺談〈恆先〉的編聯與分章〉或〈〈恆先〉編聯、分章、釋讀札記〉，同註①。

## 古今

## 論衡

對於全天下之作為，不要去為它設定停息之處，不要去干預它，要使（恆氣生成之物）能自為。對於全天下之自然生命，也要取相同的態度，這樣天下沒有不能順利循環往復的事情。

恆氣之生，因（第九號簡）之大。作，其窳尫<sup>19</sup>不自若。作，庸有果與不果。（第十一號簡）。<sup>20</sup>

對於恆氣生成之物，因之則大。有所作為，（恆氣生成之物原有的）純樸濃厚就不再保持，有所作為，就會有達成目標和達不成目標兩種結果。

〈恆先〉顯然是一篇為「明王」、「明君」、「明士」提供政治諮詢的文章。因為「舉天下之事」和「氣」之「生」、「氣」之「作」一樣，屬於「自作」，所以，「明王」、「明君」、「明士」在「為事」時，要用而不加更改，對「舉天下之名」要襲而不加更改。對於「舉天下之為」，要「無舍」、「無與」，聽任天下之事去「自為」。「舉天下之生」也一樣，根據「舉天下之生，同也」，我們可以把這句話轉換為：「舉天下之生也，無舍也，無與也，而能自生也。」

正因為「氣是自生自作」，所以「氣」的生成物，包括人在內的「萬物」也都是「自生自作」的，從行為上講就是「自為」的，所以統治者在政治上必須取「無為」姿態。雖然〈恆先〉中沒有「無為」二字，但「明王」、「明君」、「明士」之「無舍」、「無與」體現的正是「無為」的態度。除了「無舍」、「無與」外，〈恆先〉中還有「無忤極」、「無非其所」。即不走極端、讓萬物各得其所。這麼多的「無」無不說的是「無為」。反過來，主體的「無為」，即政治上的無意識、無目的、不干預、不強制，作為結果又必然導致客體即「萬物」、「百姓」的「自作」、「自為」。這種對應關係在〈恆先〉中是十分清楚的。用郭店楚簡《老子》甲本的話來講就是「道恆無為也。侯王能守之，而萬物將自為。」「我無為而民自為」。用《莊子·天運篇》的話來講就是「古之王天下者……不自為也。……帝王無為而天下功」。用馬王堆帛書《經法·道法篇》的話來講就是「故執道者之觀於天下毆，無執毆，無處也，無為毆，無私毆。是故天下有事，無不自為刑名聲號矣。刑名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」「凡事無小大，物自為舍。逆順死生，物自為名。名刑已定，物自為正。」

<sup>19</sup> 筆者支持董珊先生〈楚簡〈恆先〉初探〉（「簡帛研究」網，2004.5.12）的意見，認為這二字當讀為「敦龐」或「淳龐」，除董珊所舉《左傳·成公十六年》有「是以神降之福，時無災害，民生敦龐，和同以聽，莫不盡力以從上命」外，還可舉《淮南子·泰族篇》「淳龐敦厚者，書之教也」。筆者以為還可讀為「純蒙」，《論衡·自然篇》有「道家德厚，下當其上，上安其下，純蒙無為」。

<sup>20</sup> 這裡所引簡文的釋讀句讀也僅代表筆者個人的意見。此外，第九號簡後面應該接第十一號簡，這是筆者在〈淺談〈恆先〉的編聯與分章〉及〈〈恆先〉編聯、分章、釋讀札記〉（同註①）中提出的觀點。

在下篇中出現了和上篇可以對照的「恆氣之生」，這是一個關鍵詞，如果不能正確地加以理解，就無法說明下篇中為什麼要再講「恆氣之生」，大多學者依然將第二次出現的「恆氣之生」按宇宙生成論去理解，所以龐樸先生要將第九號簡移到前面去，和第五號簡接起來，不然就無法解釋。<sup>21</sup>其實，這裡的「恆氣之生」並非在生成序列上處於「恆」、「或」之後的「氣」的「自生」，而指代的是依據「恆氣」纔得以形成的一切生成物。同樣的道理，整理者把第九號簡和第十號簡相聯，讀為「恆氣之生，因言名。」也是不合理的。

在〈恆先〉的政治哲學中，對於「恆氣」生成之物，「明王」、「明君」、「明士」最基本的態度是「因」。可資對照的是，《淮南子·泰族篇》中有「天地四時，非生萬物也，神明接，陰陽和，而萬物生之。聖人之治天下，非易民性也，（拊）〔拊〕循其所有而滌蕩之，故因則大，（化）〔作〕則細矣。」《文子·道原篇》中有「老子曰：『……先王之法，非所作也，所因也。其禁誅，非所爲也，所守也。故能因即大，作即細。能守即固，爲即敗。』」《文子·自然篇》中有「老子曰：『……先王之法，非所作也，所因也。其禁誅，非所爲也，所守也。上德之道也。』老子曰：『以道治天下，非易人性也，因其所有，而條暢之。故因即大，作即小。』」特別值得注意的是《慎子·因循篇》中以下這段話。

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也，化而使之爲我，……人不得其所以自爲也，則上不取用焉。故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣。

和《淮南子·泰族篇》一樣，《慎子·因循篇》中的「化」也應讀爲「作」。通過和上述《淮南子》、《文子》、《慎子》諸文例相對應，筆者認爲，「恆氣之生，因……」這一句應該斷爲「恆氣之生，因之大。作……。作……。」即「恆氣之生，因之大。作，其窳尫不自若。作，庸有果與不果。」纔更合理，即「因」和「作」是相對的詞彙，「因之」則「大」，「作」就會有「不自若」、就會有「果與不果」。根據《慎子·因循篇》，我們得知，「因」其實就是因人的「自爲」。<sup>22</sup>所以，〈恆先〉中，「因」也必須和「自爲」聯繫起來，纔能得到最合理的解釋。

<sup>21</sup> 龐樸，〈〈恆先〉試讀〉，同註③。

<sup>22</sup> 《慎子·因循篇》中的「用人之自爲」已具體化爲一種御臣或御下之「術」，即君主利用普通人逐利畏罰求名的心理，通過利益關係之把握巧妙地使臣民爲自己服務。這種君主權謀在《韓非子》中得到了最大程度的發揮。例如《主道篇》「道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始，以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自爲名，有事者自爲形。形名參同，君乃無事焉。」但筆者以爲〈恆先〉闡述的祇是和「無爲」相關的廣義的一般的政治原理，還沒有到「審合形名」、運用「形名參同」之術使君主立於「無爲」之地的程度。

在論述「道」、「聖人」→「無爲」，「萬物」、「百姓」→「自然」的道家傾向的文獻中，常常會用到「因」，或者與「因」相近的「順」、「隨」等詞彙，而且其結果常常與政治上的「無不爲」、與「天下治」相連。這類用例不勝枚舉，除上引三例外，再舉數例。其基本思想傾向和〈恆先〉是同出一轍的。

無名人曰：汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉。而天下治矣。  
（《莊子·應帝王篇》）

夫物有常容，因乘以導之。因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道。……以一人力，則后稷不足。隨自然，則臧獲有餘。故曰：「恃萬物之自然，而不敢爲也。」（《韓非子·喻老篇》）

因者，君術也。爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣。（《呂氏春秋·任數篇》）  
是故聖人內修其本，而不外飾其末，保其精神，偃其智故，漠然無爲而無不爲也，澹然無治而無不治也。所謂無爲者，不先物爲也。所謂〔無〕不爲者，因物之所爲〔也〕。所謂無治者，不易自然也。所謂無不治者，因物之相然也。  
（《淮南子·原道篇》）

是故天下之事，不可爲也，因其自然而推之。（《淮南子·原道篇》）

總之，〈恆先〉講生成論的目的不是爲了生成論，而是爲了導出相應的政治哲學。〈恆先〉的上篇和下篇有著對應關係，下篇的政治原則必須遵順上篇提出的宇宙生成原則，既然「恆先」是「無有」、是「樸、靜、虛」，那麼「明王」就要取相應的「無舍」、「無與」的態度，既然，「氣是自生、自作」，那麼包括人事在內的「天下之事」就是「自作」，「天下之爲」就是「自爲」，對應「恆氣」之所生所作，就要取「因」的姿態。這就是〈恆先〉的政治哲學。用《淮南子·泰族篇》的話來講，就是「夫物有以自然，而後人事有治也」。用《論衡·自然篇》的話來講就是「無心於爲而物自化，無意於生而物自成」。

「氣是自生」、「氣是自生自作」與前後文並不矛盾，也非莫名其妙之說法，這裡應該沒有錯簡、漏簡，而是合理的存在。與《老子》爲首的道家類文獻無衝突之處，基本精神是完全吻合的。

初稿完成於 2004 年 8 月 6 日  
改定於 2005 年 3 月 15 日