

道藏本三聖注道德經會箋丙篇

柳存仁

丙篇

含德之厚，比於赤子：毒蟲不螫；猛獸不據；攫鳥不搏；骨弱筋柔而握固；未知牝牡之合而駿作，精之至也。終日號而嗑不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰彊。物壯則老，是謂不道。不道早已。

河上公本以「心使氣曰彊」以下文字屬五十六章。「毒蟲」王弼本作「蜂蠆虺蛇」。案河上注3/15a云「蠆虺蛇虺不螫」，並可參。「攫」字唐玄宗疏作「攫」，「駿」王弼本作「全」。「精之至也」句，玄宗無「也」字。王弼及玄宗本並無「嗑」字。「和之至也」句，河上、唐玄宗本無「也」字。

明太祖注此章全用吳澄，而別增一二謬誤之語，甚無謂也。吳澄又用董思靖集解3/27b，謂「毒蟲不螫」三句為「全天之人，物無害者」（吳註3/25b），此即王弼注所云「赤子無求無欲，不犯萬物，故毒蟲之物無犯之人也」（3/15a），並當參河上注3/15b。指歸云：「蜂蠆蟲蛇無心施其毒螫，攫鳥猛獸無意加其攫搏。」（10/3b）明祖則以「蜂子未出房，虎子方脫胎，鷗鷹驟而未翎」為無知，為「天性未散不覺」，如赤子之無知與天性未開。（參看明祖注下/18b-19a）蓋未審三句之意在說明赤子可喻於人之含德之厚，而誤以毒蟲三事可比之赤子也。經文云「骨弱筋柔而握固」，明祖亦不明厥意，更忘其主詞為赤子，遂言「此數物當骨嫩筋軟之時，其特〔持〕物也不能掣緊。」（下/19a）下文更云「又『益生曰祥』，『祥』云非祥，益乃非自然而添力為之者，是為彊，為將不祥，妖也。又比云，以心使氣乃有力也。力出於氣，氣盡而力亡。驗乎！言諸事勿彊為，乃貞；若彊為即是壯，壯即是盡又老，既老必衰，既衰必亡。言如此者非道也。」（下/19b-20a）則頗合

於吳註 3/26a-b 之言。吳註蓋又襲自口義 3/20a。

唐玄宗註云「至人含懷道德之厚者，其行比於赤子。」(3/21b)然疏則云「至人含懷道德之深厚者，內爲道德之所保，外爲神明之所護，比若慈母於赤子也。」(7/16a-b)後說全出河上公注3/15a，實不如前者之明實。毒蟲三句，疏云「此釋至人之全德」(7/16b)，註云「至人神矣，物不能傷，既无害物之心，故無螫搏之地」(3/21b)，亦不若王弼注3/15a以此爲言赤子(見前引)者爲當；至於至人之全德又可比之赤子，乃引申義，非正解也。(意者釋此者胸中有莊子秋水所云「至德者……禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也」一段，以爲至人之德；不悟此三句在文義上所言者乃赤子，以下如「骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而皦作……終日號而嗟不嘔」，又皆以赤子爲主詞也。) 玄宗註以毒蟲三句爲「至人之含德」，骨弱三句爲「赤子之全和」(3/21b-22a)，實誤。其釋「益生曰祥」，亦以祥爲凶祥(註3/22a，疏7/18a)，註言「人不知守常而求益生，越分動之死地。」此合於王弼注3/15b云「生不可益，益之則夭也」，而與河上注 3/16a 云「祥，道也。言益生，欲自生，日以長大也」相違。然河上注次句則云「心當專一和柔而神氣實內，故形柔而反。使妄有所爲，則和氣去於中，故形體日以剛強。」河上注又以「物壯則老」三句次之下章，獨與衆本違異。其說難安，不若王弼、玄宗之解爲長也。

宋徽宗亦混赤子與含德之厚者爲一，遂釋「未知牝牡之合而皦作」爲「精之至者可以入神；莊子曰『聖人貴精』[案，刻意篇語]」(3/26a)，而「失其赤子之心者」，則「精搖而不守，氣暴而不純」。不知此若言成人，則不致不知牝牡之合，亦不可能終日號也。實兩失之。徽宗又以「祥者物之先見；生物之理，增之則贅，禍福特未定也」(3/26b)，說蓋用王雱「生理至足，無欠無餘，以直養之則亦至矣。從而增焉，祇以爲贅」(雱集註 8/12b-13a)之言，說亦未能與上下文相安。然徽宗云「純氣之守，制命在內，形化而性不亡」(3/26b)；又言「蹶者趨者是氣也，而心實使之。茲強也，以與物敵，而非自勝之道」(3/26b-27a)，其不以使氣爲然，自不待言。非自勝之道之說，亦見王雱集註 8/13b 雱云「此強非自勝之強，強梁之強也」，可並觀。其「形化而性不亡」之句，味之頗有神祕意義，蓋亦自王雱來。雱注云「人之有壯老者，形也，若夫定分，則常而不遷矣。失性之人，

形化而心興〔案，與字之誤。〕之變，故壯則血氣充溢，而老則精神衰憊。唯含德之厚者不然。吾心未嘗移而氣亦有常而不變，故雖外有壯老，而心不易乎赤子之時。〕（雋集註 8/13b-14a）徽宗注「物壯則老」，又云「道無古今，物有壯老。強有時而弱，盛有時而衰。役於時而制於數，豈道也哉」（3/27a），是則形化而謀不亡於性，衰老而欲不制於數不役於時，是皆自有道術者之求控制形勢於己之一觀念出發，徽宗蓋能喻此者；至其方術，固自難言。王雱曰：「凡易於歲時而隨牡老以化者，物而已矣，豈道也哉」（雋集註8/14a），徽宗於此，蓋不止虎賁中郎之似。

知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。不可得而親，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而貴，不可得而賤，故為天下貴。

河上、王弼、唐玄宗本「不可得而親」句「不」字上有「故」字。河上本「不可得而疏」，「不可得而害」，「不可得而賤」三句，「不」字上皆有「亦」字。又河上本以「以正治國」以下五句屬此章。

明太祖以「不知大道之徒，平昔略不會涉歷諸事，與人相處，終日喃喃云知，自以為辯。及其臨事，不能也」（下/20a-b）為「小人學道未達」。復云：「又塞、閉、挫、解、和、同此六字，前三字言不張聲勢，後三字言謙下也。所以謂之玄同，言此幾事皆屬玄也。又六『不』字，蓋言前數事皆是大人君子幽微之大道，人欲親不可見着；若欲疏其形無若；欲得其象不實；若欲害則無體；若欲尊之無從；若欲賤之則不可得微分之影可蹂。此所以為天下貴。」（下/20b）其說與吳澄並不一致。吳注以「知者不言」與塞兌閉門同旨，云「此愛身存我也，以言耗氣，不知道也，知道者不言。必先塞其言所從出之兌，而後能閉其氣所從出之門。」（3/26b）案四十四章吳注，以兌為口而鼻為門，此處亦從修持道教者之言。然吳氏釋玄同之道，則云「先自鈍其銳，以不銳解人之紛結；先自暗其光，以不光同人之塵昏。」（3/27a）照此而行者，「恩雖如骨肉，而人與之相忘，不可得而親也；邈然如塗人，而人不忍相遠，不可得而疏也；外名位貨財，而人莫能相益，不可得而利也；外死生禍福而人莫能相損，不可得而害也；勢雖如君長，而人與之相狎，

不可得而貴也；眇然如匹夫而人不敢相慢，不可得而賤也。」(3/27a-b) 六者則明祖注所從出。

唐玄宗以知爲了悟，言者辯說。疏云「夫至理精微，玄宗隱奧，雖假言以詮理，終理契而言忘。」(7/19a) 而於「塞兌閉門」，則以爲「了悟者於法無愛染，於言無執滯，故云塞其兌(注3/23a)，而閉其門則爲閉其嗜欲之門。至於「挫其銳，解其紛」四句，注云「解具如道冲章」，即第四章注。疏云「上下兩經互舉其文者，以其於濟物修身之義有功」，「彼則就道以論功，此則據人以明行。」(7/19b) 「不可得而害」之句，注云「不爭，故不可得而害也」(3/23b)，疏則云「處不競之地，故不可得犯而害之。」(7/20a) 案第七章云「處衆人之所惡」，玄宗之意或欲及之。

宋徽宗引莊子齊物論「齧缺問於王倪，四問而四不知」，以述「道無問，問無應；知道者默而識之，無所事言。」(3/27a-b) 其餘所言，大旨無逾於玄宗；惟言「世之人愛惡相攻，而有戚疎之態；情僞相感，而有利害之見；用捨相權，而有貴賤之分；反復更代，未始有極，奚足爲天下貴。知道者忘言，忘言者泯好惡，忘情僞，離用捨而玄同於一性之內。良貴至足，天下兼忘，故爲天下貴。」(3/28a-b) 是抉出「忘言」一層爲玄同之本，可謂徽宗卓識。王雱云「不言者，非密而不言，誠無所事言，何則？不言一法故也。不見一法，故物物而不物於物。况可得而親疎貴賤者，物而已矣。彼物物而不物於物，故莫之爵而常貴也」(雱集注8/17a-b)，並有可參。於「挫其銳，解其紛」一層，徽宗云「以深爲根，以約爲紀」(3/27b)，蓋用莊子天下篇贊關尹老聃語。江澈道德真經疏義云「以深爲根，則不逐於末流，處物不傷物，物莫之能傷，所謂挫其銳也。……以約爲紀，則不以博溺心，萬方陳乎前而不得以入舍，所謂解其紛也。」(11/3a) 章安〔宋徽宗〕道德真經解義云「根深者不見其銳，紀約者何事解紛」(8/7a-b)，可謂一語道破，尤勝江氏之解。案章氏之說余罕引用，他處之解類多平庸故也。程大昌易老通言以諸家釋「兌」皆本易之兌悅爲義，云恐不然。舉「詩曰『行道兌矣』」，毛氏曰「兌，成蹊也」。成蹊者，孟子謂山間之蹊，介然用之而成路者也。其讀如稅。」(彭耜集註13/27a) 詩文見大雅緜。

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？夫天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多技巧，奇物滋起；法令滋章，盜賊多有。是以聖人云：我無爲而民自化，好靜而民自正；我無爲而民自富；我無欲而民自樸。其政悶悶，其民漙漙。其政察察，其民缺缺。禍兮福所倚，福兮禍所伏，孰知其極。其無正邪？正復爲奇，善復爲妖。民之迷，其日固已久矣。是以聖人方而不割，廉而不劓，直而不肆，光而不耀。

「以正治國」句，玄宗本「正」作「政」；「治」字玄宗疏作「理」，蓋避高宗諱。河上公本以「吾何以知其然哉」以上屬上一章（五十六章）。河上、王弼、唐玄宗本，此句下又多「以此」兩字。「夫天下多忌諱」句，河上、王弼、唐玄宗本無「夫」字。「法令滋章」，「令」字河上本作「物」。「是以聖人云」句，「是以」二字王弼、河上公、唐玄、宋徽宗皆作「故」。「好靜而民自正」句，「好」字上王弼、河上、唐玄、宋徽並有「我」字。「我無爲而民自富」句，「爲」字河上、王弼、唐玄、宋徽宗皆作「事」。又玄宗本此二句互調，作「我無事而民自富，我好靜而民自正」。「我無欲而民自樸」一句之下，河上公本增「我無情而民自清」七字。河上、王弼、唐玄、宋徽各本又皆以「其政悶悶」起以下爲第五十八章。「禍兮福所倚」二句，河上、王弼本於首一「福」字及第二「禍」字下，並有「之」字。「其無正邪」句，河上、王弼本無「邪」字。「民之迷，其日固已久矣」句，玄宗注下半作「其日固久」；王弼作「人之迷，其日固久」；河上作「人之迷，其固日久」〔「固」「日」誤倒〕；徽宗本上半作「民之迷也」。「劓」字，河上公本作「害」，玄宗疏本作「穢」。

明太祖評此章「以奇用兵」之「奇」字爲「文奇矣」，而其事則正而非甚奇。（下/21b）故注文末段又云「老子教君天下者，勿甚前奇〔案，言勿過以前文爲奇〕，人將謂真用奇也。若言奇者，天下不巧者〔案，指不善用奇者〕安能常久？雖云奇，實正之妙也。」（下/22a）故言用兵亦非譎詐；「謂施仁德於外，及盈布於敵，使慕而效順來歸，則彼此不傷物命，善平禍亂，善安天下，即以奇用兵。奇，奇於布德也。『以無事取天下』〔案，四十章原文「取天下者常以無事」〕，無事，無事於戰也。」至於戰場殺伐之事，則「奇於師出以律，彼屈而我直，王者之師奇於不殺物命。」（下/21b）以上所言，未必能得老氏真詮。然下文注「天下

多忌諱」一段，雖於詮解上未必輒能中的，其叙民貧則亂，實堪為君主借鏡，亦明政末世之預兆也。注云「天下人民貧者多，民間鋒刃器械廣，盜賊多，此皆始亂之源。王昏多尚技巧，務虛不務國之正實，則獻奇物。朝朝刑政不明，法令彰彰，則冤屈有變。是以聖人絕奇用，務朴直，伸冤枉，誅讒佞。數事既行，黔黎咸寧，區宇清而風淳。」（下/21b-22a）注復言「『悶悶』言淳朴守無事民俗，實君福也。……『察察』，謂苛政也。民多不足，此君之禍也。」（下/22a）吳草廬注此，頗有精義，為明祖所忽者。草廬云：「帝王以弔民伐罪為心，不尚權謀詭詐以為奇。奇者僅可施於用兵，不可以治國」（3/28a），此明祖所能知也。又言「正者僅可施於治國，不可以取天下」（3/28a），則或非明祖所能知。治國是本身範圍內事，取天下是人己雙方相與事，故二者之經營非一；取天下唯以無事，已見前四十章。吳注末二段又研求其「無事」之方，遂就「正復為奇，善復為詘」二句著眼，謂「正與不正對，正一反則為不正之奇。正善而奇不善。善不善對，善一反則為不善之詘。惟無所謂正，無所謂善，而不至反為奇之詘也。……常人迷昧不知此理，其日固已久矣，非自今日然也。故但知以正治國之為善，而不知無所謂正之為正也。以無正為正，則與無事取天下者何以異哉？」（3/30b-31a）此注可發人深省，並可參林希逸口義3/22a-b。順是以釋「方而不割」四句，草廬仍以為此亦「就『無事』二字設譬。」其言曰：「方，如物之方四隅有稜；廉，如堂之廉一面有稜。其稜皆如刀刃之能傷害人，故曰割曰劇。割之害差重於劇。人之方者無轉旋，廉者無分辨，其遇事觸物必有所傷害。直者不能容隱，縱肆其言以訐人之短。光者不能韜晦，炫耀其行以暴己之長。聖人之無事者，以不事為事。方者必割，以不方為方則不割。廉者必劇，以不廉為廉則不劇。直者必肆，以不直為直則不肆。光者必耀，以不光為光則不耀。」（3/31a-b）謂四者皆「無事」之譬也。案經文「其無正邪」一句，河上、王弼注本並無「邪」字，玄宗注本有之。然亦作驚歎詞用，疏作「耶」。此一字之作用，尚不影響吳注之犖犖大端也。明祖注未及「天下多忌諱」一節，草廬則言之綦詳。草廬云「忌諱，謂畏避。防禁嚴密，本欲正民德也。然民一舉手搖足輒陷罪戾，有所畏避，不得安生樂業而越於貧矣。」（3/28b）明初刑政狠戾而多忌諱，奈何明祖之不能見而憬然發悟也耶？

唐玄宗疏以「利器」為權謀（8/2a），[蘇轍注 3/21b；陳景元8/7a；黃茂材

(彭集註 14/3b) 並從之。] 正如前釋「佳兵不祥」之「兵」為「韜略之屬」(疏 4/11a)，為玄宗之失。王弼云：「利器，凡所以利己之器也，民強則國家弱。」(3/16b) 河上公注則以為「利器者，權也；民多權，則視者眩於目，聽者惑於耳，上下不親，故國家昏亂。」(3/17b) 吳澄注除網罟耒耜舟車之屬外，並以度量權衡實之(3/28b)，蓋得河上注之正解。[危大有集義 8/10b 引呂知常，直以此權為權勢。]「奇物」，玄宗謂「刻鏤瑠瑯寶貨珍玩之屬」(疏 8/2b)。案中國歷史上傳統思想不喜伎巧之物，多以人君若不尚純朴而好浮華，則百姓效上而為奢泰，如此處玄宗所論；不悟其利器伎巧亦可普遍於民而利用厚生也。「正復為奇，善復為妖」二句，疏云「衆生迷於禍福正處，於正不明，以正者為奇詐；於善不了，以善者為妖祥。」(8/4b) 然其疏「方而不割」，仍云「聖人弘道濟代[世]，萬物向方。身行正方，物則應之而自正，非立教裁割於物使從己也。」(8/5a) 以下三句義多類同。注 3/26a 云「聖人善化，不割彼而為方，不剝彼而為廉，不申彼而為直，不耀彼而為光」，可以綜概其旨。「剝」字疏本作「穢」，故解為「聖人率性清廉，自然化下，穢彼之濁，以揚其清」(8/5a)；然亦錄他本作「剝」字為「傷也」之義，云「聖人廉以成行，不傷於物。」(8/5b) 後者實較「穢」字為合理，如經文為「穢」字，則本云「廉而不穢」，非「穢彼之濁」也。

宋徽宗釋此，能見首三句為正反而相合之事物，故云「正者道之常，奇者道之變，無事者道之真。國內正定，兵以奇勝，道之真無容私焉，順物自然而天下治矣。」(3/28b) 遠勝於玄宗之割裂三者，以「以政理國」為「矜用政教而欲為治，不能無為任物自化」，「以奇用兵」為「非制勝之道」，而惟「無事取天下」一節為無事不煩而百姓自化。(參玄宗疏 8/1a-b) 亦勝於王弼注「以道治國則國平，以正治國則奇正[兵]起也」(3/16a)之說。「兵」字本作「正」，從王雱集註 8/18a 引文改正。王雱之意，則為「以正治國，立辟以攻末，本不立而末淺，民無所及，故必至於奇用兵也」(8/18b)。徽宗釋「察察」，又云「簡髮而櫛，數米而炊，竊竊然以苛為明」(3/30a)，而「缺缺」則為「舉賢則民相軋，任知則民相盜，故無全德。」(3/30b) 案，吳澄注 3/30a 以「缺缺」為不滿足。玄宗疏則云「缺缺」，凋弊離散也」(8/4a)。徽宗之言「民相軋」，蓋自王弼云「殊類分析，民懷爭競，故曰『其民缺缺』」來。(王注 3/17a) 玄宗之言「離散」，蓋自河上公注云「政

教煩疾，民不聊生，故缺缺日以疏薄」來。（河上注 3/18a-b）然疏薄者未必言人口，或指物資，則亦凋蔽是也。徽宗注末段亦能見「正復為奇，善復為祇」之大全，云「通天下一氣耳。今是而昨非，先注而後合，神奇臭腐，相為終始，則奇正之相生，祇善之更化，乃一氣之自爾。天下之生久矣。小惑易方，大惑易性。自私之俗勝而不明乎禍福之倚伏，且復察察以治之，民安得而反其真乎？」（3/31a）王雱注已言「萬物通乎一氣」（雱集註8/23a），又云「不知奇正相生，妖善迭化」（8/23b），此正用之。「一氣」之說吾人固僅可從抽象之玄理明之，若其言禍福之倚伏，奇正之變化，則此誠知道者之至言，不可以為詭譎之辯而易之者也。蘇轍註「知小察之不能盡物，是以雖能方能廉能直能光而不用其能，恐其陷於一偏而不反也」（3/22b-23a）。或亦為徽宗所裁取。

治人事天莫若嗇。天惟嗇是以早復，早復謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極可以有國，有國之母可以長久，是謂深根固蒂長生久視之道。

「莫若嗇」句，宋徽宗本「若」作「如」。「是以早復」之「以」字，王弼、河上、唐玄宗皆作「謂」。兩「復」字，王弼、河上、唐玄宗皆作「服」；兩「克」字，河上本作「剋」。

明太祖云「治人苛以法，事天祈乃福。苛則人變，祈疊禍生。若能治人省苛，事天祀以理，廣德以安民，則其德厚矣。雖不祈於天福，乃天福也。既感天如此，其福莫知其垠，則國穩矣。」（下/22b-23a）又云上述之情形「即有國早復」（下/23a），而「有國之母，其母即是君心。大道日夕勤練於丹衷，措國既固，可以久視。視者何？即社稷常存是也。所以常存者，即道之見用也。」（下/23a）明祖之言，自不無可以斟酌之處，然其知此為以養生喻治國，則不為無見。吳澄則以此章所言之「國」為喻人之身（3/32a），故其注遂偏重養生。注云：「『人』，所成之形；『天』，所受之氣；『治』、『事』、修之養之也。『嗇』，所入不輕出，所用不多耗也。留形惜氣要術也。」（3/31b-32a）復云「嗇於用氣則虧者全，衰者盛，而早得以反還其初。所得之冲氣〔案，此指「德」，見同葉〕，畜聚於內者有增無減，氣充滿則能勝外物，無有能耗損傷害之者。氣之生息不絕，莫知其終窮之時。」（3/32a-b）既以「德」為「所得於天之冲氣」（3/32a），又以「德」為「萬

物身形之母」(3/32b)，遂云「保有身形者，以能保有身形之母也，故可長久。氣則身形之母，氣能留形，形亦能留氣。氣之生於下，如木有根；養形以培根，則根深不拔。氣之榮於上，如果有蒂；養形以滋蒂，則蒂固不脫。根不拔則木永不枯瘁，蒂不脫則果永不隕落。」(3/32b-33a) 吳澄用此以釋「身所以長生，目所以久視而能度世不死」之道(3/33a)。觀其以「久視」譬長生，其於道教之說所知亦復淺露。蓋囿於宋元道教學者之皮相，而未能揭道家以此喻治國之宏旨者也。

唐玄宗雖崇道教，知此章所云「『深固』者有國長生久視之道。」(註3/27b) 故疏以「畜」爲愛，爲儉德，「儉即足用，可以聚人，粢盛豐備，天享明德。」(8/6a) 然云「夫唯能儉愛之君，理人事天，以儉爲政者，是以普天之下，亦當早服事於君」(8/6a-b)，則不若註所云「能儉愛，則四方之人將襁負而至，早服事其君矣」(3/26b) 之言簡而意賅。註於「有國之母」句未釋「母」之意義，惟言「有國而茂養百姓者，則其國福祚可以長久。」(3/27b) 疏更以「母」爲「道」或「有道」(8/7a)，反不如淺學如明太祖注以爲君心者爲明晰。疏之結以「草木根深而榮茂，蒂固則不落，……以喻積德之君，埋根於道，固蒂於德，命延謂之長生久視之道」(8/7b) 爲言。是唐代或以前雖不無導引行氣者之言，玄宗此注蓋全未受其影響者也。河上公注言「人能以氣爲根，以精爲蒂，如樹根不深則拔，蒂不堅則落，言當深藏其氣，固守其精，使無漏泄。」(3/19b) 注即晚出，仍在唐前。

宋徽宗亦不甚言導引行氣而頗欲搏合治國與養生兩者之說。故注云「聰明智識，天也，動靜思慮，人也。適動靜之節，省思慮之累，所以治人；不極聰明之力，不盡智識之任，所以事天，此之謂畜。」(4/1a) 又言「先畜則不侈於性，是以早復。」(4/1b) 案「復」字，河上、王弼、唐玄宗皆作「服」。河上公以「服」爲得(3/19a)，王弼以「服」爲「早服其常」(4/1a)。徽宗云「迷而後復，其復也晚矣」(4/1b)，正王雱所云「動極而靜，則其復晚矣。唯畜者不侈於費己，其去本也未嘗遠，故復靜爲早。」(雱集註 8/28a-b) 徽宗又以「道爲萬物母」，故「有國之母」，所指者即道。(4/2a) 河上公注 3/19b 亦以「母」爲道。徽宗云：「道者物之母而物其子也；性者形之根而形其柢也。既知其子，復守其母，沒身不殆，故可以長久。根深則柢固，性復則形全，與天地爲常，故能長生，與日月參光，故能久視。」(4/2a-b) 所言亦不外前引吳澄注 3/33a 相類意思，或爲吳澄所

本。(參王雱注，王雱集注 8/30b) 王雱以「能全吾所受命於天而不多費於妄作」(雱集註 8/27b)為畜之效，且以畜者，內則葆其精神而不外耗，外則不致侈有為而輕自用，用能盡其心而知其性。王雱云：「蓋全其初之所命，則天心得矣。人則與我同其所受者也。我誠全，則同者應矣。」(雱集註 8/28a)雖引孟子盡心知性所以事天之言為徵，其觀察與理解畜則不妄作之義實甚精。陳景元藏室叢微篇云「聖人於禍福未兆之前，常服從於道，是謂早服也」(8/11b-12a)，意並可參。王雱之說，高出徽宗一籌。徽宗屢用王雱而於此則未之采，蓋尚有未悟未察者。徽宗唯云：「天一在臟，以腎為事，立于不貸之圃。豐智原而畜出，則人事治而天理得。」(4/1a)「天一生水」，固道教之言而又涉及易數者；徽宗此釋亦自養生之旨出，然說之未盡，晦而不彰，仍未免失之玄也。蘇轍注云「夫畜者，有而不用者也。世患無以服人，苟誠有而能畜，雖未嘗與物較，而物知其非不能也，則其服之早矣。物既已服，斂藏其用至於沒身而終不試，則德重積矣。」(3/23a-b)說與王元澤之論可互參。蓋蘇說主旨在實踐，王氏之旨在析理，徽宗所謂省思慮，不極不盡一己之聰明智識為得天之真。徽宗與蘇頌之說與王氏說可互通，而徽宗與蘇說之間，如無王氏為之間，二者仍有隔處。蘇轍亦引孟子盡心知性(知誤作養)所以事天之言(3/24a)，蘇、王二書孰先孰後，若可得而考究，亦大有意思事也。(蘇注有大觀二年[1108]十二月跋，言二十餘年前謫居筠州時方解老子，每出一章，輒以示僧人道全。則子由撰老子注約當在元豐二年[1079]以蘇軾詩獄連帶獲貶監筠州鹽酒稅之後。王雱於神宗熙寧四年[1071]為崇政殿說書，事前安石使人以雱所作鑲板鬻於市，道德經注亦在內。[參宋史卷三二七王安石王雱傳，續通鑑六十八，神宗熙寧四年]是子由或不能免於元澤之影響。)

治大國若烹小鮮。以道蒞天下者其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷之。夫兩不相傷，故德交歸焉。

「以道蒞天下者」句，王弼、河上、玄宗本無「者」字。河上公本無「非其鬼不神，其神不傷人」二句。兩「傷人」句，「人」字玄宗注本及徽宗本作「民」。「聖人亦不傷之」句之「之」字，王弼、河上、及玄宗疏本作「人」，玄宗注本，徽宗本作「民」。

明太祖以「小鮮」之喻爲王者馭天下之式；云「善治天下者，務不奢侈以廢民財而勞其力焉。若奢侈者，必宮室臺榭諸等徭役並興，擅動生民，農業廢而乏用國危。」（下/23b）又言「鬼本不神，因時君無道，故依草附木，共興爲恠，以兆將來，亦有戒焉。時君若知恠非常，能革非心以正道心，則天意可招回焉。不然，則天雖不叙，必假手於所命者，則社稷移而民有他從，不可留也。故云『神不傷人』，非神不傷人，爲此也。」（下/23b）明太祖大體从吳澄之說。吳氏釋「聖人亦不傷之」一句「『之』字他本多作『人』或『民』」云「聖人能使民氣和平，不傷害天地之氣；天地之氣亦和平而不傷害人也。曰鬼曰神，皆天地之氣，名二而實一也。」（4/1b-2a）何以知聖人傷害天地之氣？則以其「簡靜而不擾其民」故。（吳注4/1b，4/2a）

唐玄宗注云「烹小鮮者不可撓，治大國者不可煩。煩則人勞，撓而魚爛矣。」（4/1a）此用河上注4/1a意。注之釋「其鬼不神」，云「以道蒞天下，不求有妄之福，故鬼無以見其神明」（4/1a），疏8/8a意相同。其言「德交歸」者，疏曰「夫人國之本，亦神之主。若鬼神傷人，則害國之本；聖人傷人，則置神之主。今兩不相害，故德交歸」（8/8b-9a）是。其義纂微篇8/14b-15a 並可參。

宋徽宗云「事大衆而數撓之，則少成功；藏大器而數徙之，則多敗傷；烹小鮮而數撓之，則潰；治大國而數變法，則惑。」（4/2b）案「小鮮」之喻，宋人最喜言之。如仁宗講詩經匪風，丁度對曰「烹魚煩則碎，治民煩則散」，蓋卽一例；徽宗所言，蓋亦承此舊訓者也。釋神與民「兩不相傷」，云「神無所出其靈響」（4/3a），又與陳景元纂微篇所云「土無札傷，人無夭惡，物無疵癘，鬼無靈響」（8/14b）之意相合。然河上公4/1a，王弼4/2a，玄宗疏8/8b及陳景元8/14b之所謂「兩不相傷」者，皆明指聖人與神。如王弼云「神不傷人，聖人亦不傷人；聖人不傷人，神亦不傷人，故曰『兩不相傷』也」（4/2a）；其言或近重沓，且於邏輯亦有差失，然實得原文之意，蓋老子謂：「非其神不傷人，聖人亦不傷人」，謂兩者皆不傷民爲「兩不相傷」，實分指兩者對人民間之關係，非如徽宗言「神與民兩不相傷」爲德交歸也。（徽宗注4/3a）徽宗蓋未得原句之真。林希逸口義云「天地得自然之道，聖人亦得自然之道，各有其德而不相侵越，故曰交歸之」（3/24b），說猶知古義。又言「『聖人亦不傷之』下，一本多一『民』字。」愚按，此或非衍文，蓋注他本

「之」字作「民」耳。（徽宗注本即如是。）

大國者下流，天下之交。天下之交牝，牝常以靜勝牡，以靜爲下。故大國以下小國，則取小國。小國以下大國，則取大國。或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人；兩者各得其所，欲大者宜爲下。

「天下之交牝」句，河上、宋徽宗本無「交」字。「則取大國」句，河上本「取」作「聚」；「或下而取」河上本作「或下以聚」。「或下以取」句前，王弼、河上公、唐玄、宋徽宗本多一「故」字。「兩者各得其所」句，「兩」字前河上、王弼本多一「夫」字。「欲大者宜爲下」句前，河上公、唐玄、宋徽宗本亦多一「故」字。

明太祖觀察治國之術，謂宜厚德，儉用，法平，勢下，故經文「用雌雄比焉」（下/24b）。明祖云：「凡世間諸物，皆雄動雌靜，是以靜得動失。言治國體此道行之則民富，非此則民貧國危。」（下/24b）又云「朕知老子之教人，務使大者小之，小者微之，則永無疵[疵]矣。」（下/25a）總其所述，卷下/24b所言「其勢常下」一語可以概之。吳澄解此頗精當，云「小者素在人下，不患乎不能下；大者非在人下，或恐其不能下。故曰『大者宜爲下』。章首下流之喻，以喻大國非在人下而能下者；牝牡之喻，以喻小國素在人下而能下者。」（4/3a-b）

唐玄宗疏云「夫人君者，有道則國存，無德則人散。故處大國者，當下流開納，令天下之人交會而至，則能全其大。故曰『下流天下之交』。」（8/9a-b）案「大國者下流」，河上公注4/1b云「治大國如江海者下流，不逆細微」；「天下之交」河上公注云「大國天下之士民所交會」；王弼注4/2a-b所言大致相同。今玄宗兩句作一氣釋，義亦無殊，然在了解上實不如前人之審。「或下以取，或下而取」兩句所用介詞似有分別，玄宗疏析釋之云，「『或下以取』者，言大國用謙卑之道以取小國，則令其可左右，故云『以取』。『或不[下]而取』者，言小國用謙下之道歸事大，但可承奉而求援助，不能令其左右隨意，故云『而取』。」（8/10b），或可備一說。以文法學言之，不如謂小國本不能取大國，以謙下之故，而竟能得其心使己國免於危亡隳敗，是或一道。宋達真子注云「大國忘勢難，在乎力行，故曰以取。小國趨勢易，情之自然，故曰而取。」（彭相集註 14/18b）陳象古道德真

經解云「大國恃強，鮮能下下。今獨言大者宜爲下，將明其大者所難行也。」（下/15b-16a）並有可參。又「大國不過欲兼畜人」，其理易明，小國所以「欲入事人」，其義難曉。玄宗注云「小國贊貢賦以下大國者，不過欲入事大國，爲援助也」（4/2b），此小國蓋惟春秋戰國兵車縱橫時期之從屬國爲能，雖不可以言獨立，以其謙卑柔遜，利用交錯之局勢或尙足以自保，固亦難能。此情形殊有類於孟子所云「大王事纛，句踐事吳」而以爲「智者用智」。（梁惠王下，趙岐注）然而仍有出入者，孟子道仁義，老子則全部爲智慧與悲憫之結晶。孟子言「以小事大」，老子言「則取大國」，其出發點仍有不同也。〔老子五十五章言「以智治國國之賊」乃另一事，猶十六章言「智慧出有大僞」，又與二十八章「知人者智」不同也。〕

宋徽宗於此章無多解說，惟引（一）江海所以能爲百谷王者以其善下之也（五十六章），（二）知其雄，守其雌，爲天下谿（二十四章）及（三）將欲歛之，必固張之（三十一章）三段，以分釋「大國者下流」，「牝常以靜勝牡」，「或下以取，或下而取」三節（4/3b-4a）。其釋「大者宜爲下」，又以「天道下濟而光明，故無不覆」（4/4a）爲喻。蓋宋末國勢卑弱，而道君追慕祖德，仍尙鋪張，未能實事求是，且於老子所言慈儉之言，亦未嘗實行，宜其所言於此僅作敷衍，未能更爲發明也。嚴遵指歸 10/24b-25a 言處小弱者云「因道而動，修理而行〔纂微篇 8/17a 作「循德也無行」，句下無「富」字，「輿」作「與」。疑本句原文當作「循德而行」〕，富以舟輿，實以甲兵，忠順誠素，尙朴貴耕，耕織有分，不取民有〔八字纂微篇引無之〕，上下和集，親如父子，君如腹心，民如形體，國專和一〔纂微篇作「專一同和」〕，可與俱死，上下順從，可與鄰市〔纂微篇引無此八字〕。大國之君，雖負衆強，上權右勢，左德下仁，心如飢虎，怒如涌泉〔纂微篇下多一「者」字〕，不好施予，常欲吞人〔八字纂微篇無之〕，猶以〔下脫「爲」字，據纂微篇補〕得天之心，獲民之意，將相誠信，鄰人之助，發源泉之敵，揚不測之威。〔以上十字，疑當在「吞人」下〕辱身厚體，竭誠懸命，歛歛惓惓，事以清靜。則彼神感精喻，心釋意壞，怒移禍徙，與我爲妖〔案，妖字誤，當據纂微篇 8/17a，改爲「諾也」二字。〕宜可爲徽宗補充，陳景元於纂微篇已先引之。黃茂材云「夫有所欲於人而不能下人，則不得其所欲。大國欲兼畜人，小國欲入事人，能下則得，不能下則不得。至於道，固無欲，然欲至於道，是亦爲有欲也。大者道

也，故宜爲下。此一篇全是借物明道。」（彭耜集註14/20a）上半析其理蓋質直言之，下半更引申此原則至於其他事物，明「大國者下流」之義爲不欺也。林希逸口義最推崇黃茂材此條，故云「此章借大國小國之得所欲，以喻知道之人宜謙宜靜，非教人自下以取勝也。」（4/1a）

道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何棄之有。故立天子，置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此道。古之所以貴此道者何也？不曰求以得，有罪以免邪？故爲天下貴。

「奧」字下徽宗本多一「也」字。「尊行可以加人」一句，「加」字下徽宗本又多「於」字。「雖有拱璧」句，河上本「雖」字上多「人」字。「古之所以貴此道者何也」句，河上無「以」字，河上、王弼、玄宗本並無「也」字。「不曰求以得」，河上、唐玄宗本「曰」作「日」；王弼本「求以得」作「以求得」。

明太祖以此道利濟萬物，「君子以爲至寶，惡人雖可暫得，不可常保，以其心不善也，即『不善人之所保』是也」（下/25b），此說甚謬，蓋未能細讀吳澄注言「不善人向道而改悔，亦可以自保其身」（4/3b）之言。又不明「人之不善，何棄之有」之義言大道未嘗偏棄不善之人，而設喻云「其不善之家，有子不爲儒者所教，何棄書之有？即『人之不善』是也」（下/25b），亦可謂匪夷所思。惟章末云「古之所以貴此道者何？以其不待求尋，眼前可得，於心疾守，行之則往日之非釋矣，此所以天下貴」（下/26a），以釋「不曰」以下數句，尙爲差強人意。愚案，河上公注云「古之所以貴此道者，不日日遠行求索，近得之」（4/2b-3a），又云「遭亂世暗君妄行刑誅，修道則可以解死厄，免於衆」（4/3a）；王弼注云「以求則得求，以免則得免」（4/3b），所釋皆頗有宗教意味。葉夢得嘗云「夫婦之愚，未有求道而不得。一有聞焉，雖向之嘗以爲罪者，可以一說皆空。」（彭耜集註15/5b）宜乎後漢道教及聚衆歆動者奉爲巨擘。其言「美言可以市，尊行可以加人」，尤似職業牧師。

唐玄宗疏云「甘美之言，可以求市，尊高之行，可以加人。以况於聖人，以甘美法味之言，尊高清靜之行，以化不善之人，亦如市賈之集，相率而從善矣。」（8/12a）疏又言「古者朝聘，將進駟馬，以璧爲導，故稱先也」（8/12b-13a）；唐玄之疏及吳澄注4/4b皆以春秋傳言僖公三十三年秦師伐鄭及滑，弦高以乘韋先十

二牛犒師爲例。杜光庭廣聖義 42/13a 更以此言如三公「欲以駟馬大璧獻之於君，……不若〔以〕此無爲清靜之道進之。」其意蓋本之玄宗疏所言「三公輔相，雖以璧馬獻之至尊，未足珍貴。」（8/12b）

宋徽宗不以前引唐玄宗疏爲然，故云「天子三公有璧馬以招賢，而不務進道以修身，則捨己而徇人，……不如坐進此道者，求諸己而已。」（4/5a-b）此从王雱，見雱集註9/6b云「璧馬所以招賢，招賢爲政之大者也。雖得賢而已不能進道，則民猶不服，故未若不求乎外而進道之要也。」案，徽宗等之言以璧馬招賢，明此璧馬非獻之天子。案，老子明言「立天子置三公，雖有拱璧以先駟馬，不如坐進此道」，是璧馬爲立君置輔時必有之禮儀文飾，以進於三公天子者。然徽宗所言天子三公以璧馬招賢固誤，玄宗疏言三公以璧馬獻之至尊，於文意亦有差失。老子書中之「三公」，是否同儒家義，或有問題，然此處文義取與之間，當不能同玄宗徽宗之所釋也。王安石注云：「立天子，置三公，雖有合拱之璧先乘駟馬，足以迎賢者之來，而不如坐進此道而已」（彭耜集註 15/4a），頗異乎王雱，蓋此言天子未立，三公未置，拱璧先駟馬以迎之，非天子三公以璧馬招賢也。楊遇夫先生（樹達）老子古義，馬夷初先生（叙倫）覈詁，於此節皆未作釋。陳柱尊先生（柱）老子集訓（商務，一九二八，頁106）引馬通伯（其昶）老子故（秋浦周氏刊）云「立天子，置三公，則有朝聘之享禮；駟馬充庭實，而先之拱璧；玉以比德，故貴之也。然猶不如坐進此道之爲貴。古者三公坐而論道，故曰坐進」，說與鄙見合，知前輩治學閱闊，然於此種細節未嘗掉以輕心也。通伯之言亦用王弼，弼注言「立天子，置三公，尊其位，重其人，所以爲道也。物無有貴於此者，故雖有拱抱寶璧，以先駟馬而進之，不如坐而進此道也」（4/3b）。其於美言尊行，徽宗又言：「言風波也，行實喪也，皆非道所貴。言美而可悅，行尊而可尙，猶可以市，且加於人而人服從，况體道之奧，徧覆包含而無所殊乎？然則人之不善，何棄之有？」（4/5a）意似與唐玄殊旨，其實根底亦無分別，言道於不善人亦無所棄而已。王雱於此稍有發揮，言「美言尊行，道之末流，而猶足以市，且加於人，况道者乎？……市以利合者也，人性忌其上而不可加者也，苟有美言尊行，則雖利者可與交，而加入而人不忌矣。然則有道者其於化人何所不服哉？故於人之不善，無所棄也。」（王雱集註 9/5b-6a）王說疑即徽宗所本。然照王雱、徽宗說，此數句文義終有紕漏，若不能

安。愚案，「美言可以市，尊行可以加人」，正所以釋上句言此為「不善人之所保」，則道又何嘗棄不善人乎？陳景元釋此嘗云：「此釋不善人之所保也。言之甘美，則無往而不可，雖市井之機心，亦混然而同得矣。豈得與『信言不美』〔案六十七章〕，『淡乎無味』〔三十章〕同論哉。行之自尊，則無適而不勝，雖逆旅小子亦知其醜惡矣。豈得與『夷道若類』『大白若辱』〔三十五章〕為比哉。……夫不善之人，矯妄之士，猶假美言尊行可以悅衆，知道之可以保倚也」(8/19a-b)，所言甚卓，惟陳氏再為引申，言「無言無行之夫，尚假甘美之言，自尊之行，可以奪衆貨之賈，升稠人之上，又况有道者乎？」，又云「由此省之，人豈長為不善耶？但恐化之不至，又何遺棄之有哉？」(8/19a-b)則似失文字根據。彭耜集註15/3a引陳景元，云「此釋不善人之所保也」，刪中間七十餘字，逕接「無言無行之夫」數行，可謂去其精華，得其糟粕。

為無為，事無事，味無味。圖難於其易，為大於其細。天下難事必作於易，天下大事必作於細。其安易持，其未兆易謀，其脆易泮，其微易散。為之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末。九層之臺，起於累土。千里之行，始於足下。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以聖人猶難之，故終無難。大小多少，報怨以德。是以聖人終不為大，故能成其大。民之從事，常於幾成而敗之，慎終如始，則無敗事矣。為者敗之，執者失之。無為故無敗，無執故無失。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢為。

「大小多少」等八字，王弼、河上公、唐玄、宋徽宗本皆緊接「味無味」一句。「天下難事」兩句，徽宗本「天下」之下皆多一「之」字。王弼、河上、唐玄宗本，「必作於細」下接「是以聖人終不為大，故能成其大」兩句，〔河上本「聖」字作「大」。〕其下又接「夫輕諾必寡信，多易必多難，是以聖人猶難之，故終無難」四句，且以此處為六十四章之終，而「其安易持」以下為六十五章。「泮」字，河上、唐玄本作「破」，蓋雙聲。「治之於未亂」句，「治」字玄宗疏作「理」。徽宗本次序不同唐玄以前舊本，而與此本多近，然「聖人猶難」之「猶」，徽宗獨作「由」，「故終無難」句「難」字下多「矣」字〔王弼本此處亦多「矣」字〕。「民之從事」至「無敗事」等十九字〔無「矣」字〕，王弼、河上、唐玄本在「無

執故無失」句下，徽宗本不然，但「民」字上又多一「故」字。「執者失之」句下，王弼、唐玄、宋徽宗本多「是以聖人」四字，河上本僅多「聖人」二字。「聖人欲不欲」之句，首一「欲」字河上公本作「終」字，然注文實作「欲」字釋。「復衆人之所過」，句前徽宗本多一「以」字；「衆人」，唐玄宗疏作「衆民」。

此章實包他本六十三六十四兩章，明太祖本合之爲一，實本自吳澄。其間字句視前人本頗有挪動，蓋亦本之吳註，然吳註於其所以顛倒移置之故，並未明言。惟經文所陳之理，尙非艱深，故明祖所詮，亦大體明瞭。如言「爲無爲，事無事」，謂當可爲之事，先利時而爲之已盡，免致後多繁而不安也。又無事之時，常恐有非理之事及於身，故先若有事而備之，乃得安於無事也。」（下/26b-27a）又言「若十分難事，以急輕圖，果難也。知其難措，所圖之德務要萬全，一圖便得，即易也。凡作大事，若急成功，必多不固。務要精建於初，勿使急而不堅，方乃精細。」（下/27a）其釋「其未兆易謀」，又云「凡人無事之時，能先知備禦何事，恐及於身者，是謂易知未來者。」（下/27b）且云「其脆微二物，……雖脆雖微，其物事早有形矣。莫若治之於未有之先。」（下/27b）此皆見明祖爲一實行家，及其有備無患之精神。明祖又言「老子戒人不可欺小，不可恃大；……戒人務先子細艱難，然後獲吉。」（下/28a）然明祖於「大小多少，報怨以德」兩語，未能具言，僅云「經云大小多少報怨此六字，皆道理之未當，故有此。若能無此六過不足之愆，惟德是應，方成君子，超乎世人之上。」（下/28a）實未嘗明原文所指。吳澄則云「此言心之大小，雖已大而心常自小，已多而心常自少，雖有怨當報，然不自恃其大且多而急求伸直，欲報其怨亦惟自處於小與少，而甘受屈辱，姑報以德也。」（4/6b-7a）說固未必得當，僅可備參考而已。愚按，馬夷初覈詰四（頁224b），引姚鼐老子章義，以爲「大小多少下有脫字，不可強解」。竊以爲原文或言報大以小，報多以少，報怨以德。王弼注 4/3b 云「小怨則不足以報，大怨則天下之所欲誅，順天下之所同者，德也」，恐非老子之旨。楊遇夫老子古義下 12b-13a 引新書退讓篇，新序雜事四，梁亭竊灌楚亭瓜事，可爲一例。明祖又勸世之「君子堅守其志，勿非天命而妄自爲高」（下/28b），用以釋天命之有歸，「爲者敗之，執者失之」之理，蓋不失君人者之立場，與其釋二十五章言天下神器不可爲者同。然彼專言神器，此實泛指一切事物，故經有「無爲故無敗，無執故無失」之語。兩處所

指，其範疇實不一致也。吳澄解「復衆人之所過」一句爲「衆人掉臂過而不顧，我則還返其處。是不學人之所學也。」(4/8a)案，河上公云「衆人學問皆反也。過本爲實，過實爲華，復之者，使反本實者也」(4/5a)；唐玄宗疏云「聖人不求過分之學，常全自然之性，是於學不學。如此者，將欲歸復衆人所過分之學耳。」(8/18a)皆與草廬不同，草廬蓋自林希逸口義4/6a出。

唐玄宗注釋「大小多少，報怨以德」句云「假令大之與小，多之與少，既不越分，則無與爲怨。若逐境生心，違分傷性，則無大無小，皆爲怨對。今既守分全和，故是報怨以德。」(4/4b)疏8/14a略同此旨。玄宗所釋，略有佛家意味，故於「圖難於其易，爲大於其細」二句，雖未忘其圖謀營爲之旨，而云「夫情欲傷性，皆生於漸，無不始於易而終成難，初於細而後成大。今謀度其始易之時，則於終無難；營爲於初細之日，則於後無大。」(8/14a-b)不知此指一切有爲法，非必與情欲傷性者有關也。注亦云「肆情縱欲者，於爲無不難，於事無不大。今欲圖度其難，營爲其大，當須於性未散而分未越，則是於其易細也」(4/4b)，所言視疏所云尤含糊，且僅言其所以圖難爲大於其細易之故，而不言俟其成難成大則不易圖，則以其未能純從道家立場觀察事理，以爲如此解說或可使釋道二家相融，不謂其兩失之也。陳景元纂微篇多引玄宗，最能紹玄宗之緒者也，於此諸節皆摒去玄宗所用辭藻而不用(參看陳書8/23a-b)，知玄宗所云不足以闡老氏此處之微旨。又如「其脆易破，其微易散」二句，玄宗以爲指「欲心初染」，「禍患初起」(注4/5b)，景元則以爲言「家國安靜，易爲維持，及將傾危，則難守禦；……孽芽柔脆，易爲破除，枝幹既成，難乎掊擊」(9/1a)，勿謂道者不以世事安危爲疚憂也。

宋徽宗於此章頗能持道家之大。其於玄理也，則言「大而不多，小而不少，則怨恩之報，孰睹其辨？」(4/6a)其於謀度之要，則云「千丈之堤，以螻蟻之穴潰；百尺之室，以突隙之烟焚。……天下之事常起於甚微，而及其末，則不可勝圖。故聖人蚤從事焉。」(4/6b)復申論之云：「脆者泮之，則不致於堅冰；微者散之，則不著。〔此〕〔此〕字據彭耜集註15/10a引補)賢人之殆庶幾也。奔壘之車，沈流之航，聖人無所用智焉。用智於未奔沈。」(4/7b)此意亦爲劉黝所采，見耜集註15/10b。徽宗又云「禍固多藏於微，而發於人之所忽。聖人之應世常慎微而不忽，故初無輕易之行，而終絕難圖之患。凡以體無故也。」(4/7a)所謂「體無」，

或如4/8a所云「聖人不從事於務，故無敗；不以故自持，故無失。」4/9a又云「天高地下，萬物散殊。豈或使之？性之自然而已。輔其自然，故能成其性。爲者敗之，故不敢爲。此聖人所以恃道化而不任智巧。」愚案道家之術任智巧者不止一端，而言之者皆不以爲智；此蓋以總智慮正反之和爲道術，道術裂則得其一偏，得其一偏，規度而固守之者，匪爲不足以言道，亦不足以言智矣。

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難智，以其智多。故以智治國國之賊，不以智治國國之福。知此兩者亦楷式，能知楷式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，迺至於大順。

兩「楷」字王弼皆作「稽」。「能知楷式」句之「能」字，王弼、河上、玄宗、徽宗本皆作「常」。「與物反矣」句之下，王弼、河上、唐玄、宋徽宗本有「然後」二字。「迺至於大順」句，王弼、河上公、玄宗、徽宗本皆無「於」字。

明太祖釋老子愚民之本意「非實癡民」(下/29a)，而以爲「若民明知貨財聲色奇巧君好甚篤，則爭浮利尚奇巧之徒盈市，朝朝皆棄本以逐末矣。所以有德之君，絕奇巧，卻異財而遠聲色，則民不爭浮華之利，奇巧無所施其工，皆罷虛務而敦實業，不數年瀟風大作。」(下/29a)蓋「若使小民知有可取者，彼有千方百計，雖法嚴冷霜，莫知可治。」(下/29b)是明祖釋「智」爲務奇巧，而主張棄智而「惟務儉爲主」(下/29b)。吳澄之論，似較中庸，云「古者聖人明己之德以明民德，亦欲民之愚者進於明而有所知也。惟其愚而不能使之知，非不欲其明而固欲其愚也」(4/8b)；且云「此憤世矯枉之論，其流之弊，則爲秦之燔經書以愚黔首。」(4/9a)其釋「與物反」，云「知人皆欲智，我獨欲愚，是與物相反也。相反，相逆也。不相反，相順也。與物相順而不足以爲順，相逆雖不順，迺所以爲順之大，故爲玄妙深遠，不可測之德也。」(4/10a)

唐玄宗注云「人君善爲道者，非以其道明示於民，將導之以和，使歸復於朴，令如愚耳。」(4/7a) 疏亦言「導以純和，杜絕智詐，令質樸如愚耳。」(9/1a)依玄宗解，則此愚非愚菴而爲點詐之反；古時字少，一字實包數義，或不足爲老子病。况導以純和，始得復歸於樸，則此愚之境界或且視智爲高，欲使民之盡愚亦大不易易也。楷式，猶楷模，法式。王弼4/5b作稽式，云「稽，同也。今古之所同，

則不可廢」，則亦與楷式無殊。吳澄獨以式爲乘車時「俯首憑式則爲自處於卑下；不自處以智而自處以愚者，不高上而自卑下也」（4/9b）釋之，亦失之鑿。玄宗注釋「與物反」爲「歸復其本，令物乃至大順於自然之性也」（4/8a），說至宏通。

宋徽宗言玄德爲「獨立於萬物之上，物無得而稱之者」（4/10a），故爲與物反。蓋以爲一種統治者之德。然於所以達成此種德行之途徑，則未之言。僅引莊子胠篋「焚符破璽而民鄙朴，掎斗折衡而民不爭」，以爲不以智治國之效。至於如何可以不以智治國，則僅言「民可使由之，不可使知之。古之善爲道者，使由之而已。反其常然，道可載而與之俱，無所施智巧焉，故曰愚。」（4/9b）案纂微篇 9/5a 釋「民之難治，以其智多」，亦引胠篋「弓弩畢弋機變之智多，則鳥亂於上矣」等四句，徽宗蓋用其說。

江海所以能爲百谷王者，以其善下之也，故能爲百谷王。是以聖人欲上人，以其言下之。欲先人，以其身後之。是以處上而人不重，處前而人不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

「以其善下之也」句，王弼、河上、玄宗、徽宗本並無「也」字。「欲上人……」四句，王弼、河上公本「上人」「先人」之「人」字皆作「民」；兩「以其」又皆作「必以」。「是以處上而人不重，處前而人不害」二句，「處上」前王弼、河上、玄宗疏及徽宗本多「聖人」二字。河上公本「處上」作「處民上」；「而人不重」，河上公本無「人」字。王弼本作「是以聖人處上而民不重」。「處前而人不害」句，「人」字王弼、河上公本並作「民」。

明太祖釋此章至簡，云「江河湖海至處低，所以能納天下諸山川之小水；戒爲君子爲國家者，能容而且納，大事成矣。若不處卑而處高，物極則反，高者低，低者高，理勢之必然。」（下/30a）吳澄云「言下之，卑屈其言而不尊高；身後之，退卻其身而不前進。此聖人謙讓盛德，非有心於上人、先人爲之，讀者不以辭害意可也。」（4/10a）吳氏所說，只是藹然儒家之言。

唐玄宗疏云「聖人臨大寶之位，居至極之尊。勞身而逸人，薄己而厚物。在上人得以生，故不以爲重；處前人得以理，故不以爲害。」（9/3b）末二語殊精警。河上公注云「聖人在民上，爲主，不以尊貴虐下，故民戴仰不以爲重；聖人在民

前，不以光明蔽後，民親之若父母，無有傷害之心。」(4/6b) 玄宗所言似尤過之；蓋在其位而民獲其利，處其前而民有所保，實臨民之先決條件。

宋徽宗注云「行賢而去自賢之性，安往而不愛哉」(4/11a)，可謂簡捷了當之言。又引易屯之初，云「以貴下賤，大得民也」(4/11a)，其義可無多贅。吳澄注4/12a引董氏(思靖)曰「德下之則形上矣，德後之則形先矣」，見董集解4/12a；案此實王雱語，董氏蓋轉述之者，見雱集註9/22a。蘇轍注4/6a云「聖人非欲上人，非欲先人也，蓋下之後之，其道不得不上且先耳。」通章僅此數語，或以為高邁，實則古文家浮辭。然體道之極，能下人後人之至者其勢亦往往得上且先，蘇頌濱之言亦未始非能見道者也。

天下皆謂我道大似不肖。夫惟大，故似不肖；若肖久矣其細夫！我有三寶，寶而持之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。夫慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣。夫慈，以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下。是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天，古之極。用兵有言，吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。是謂行無行，攘無臂，執無兵，仍無敵。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣。

「道大似不肖」，河上公本無「道」字。「其細夫」，河上、王弼、玄宗、徽宗本皆作「其細也夫」。「寶而持之」，王弼、河上公作「持而保之」，唐玄宗作「保而持之」。「夫慈故能勇」句，王弼本無「夫」字。「舍慈且勇」三句，「舍」字下河上公、玄宗、徽宗本皆有「其」字。「天將救之」句下，河上公本多「以善」二字。「以慈衛之」句，他本為六十七章終；「古之極」[河上及玄宗注多一「也」字作「古之極也」]他本為六十八章終。「善為士者」句之上，河上公本多「古之」兩字。「善勝敵者不與」，河上本「與」字下多一「爭」字；玄宗、徽宗本則「不與」作「不爭」。「善用人者為之下」句，河上本無「之」字。「執無兵」句，王弼、河上公、玄宗、徽宗本皆在「仍無敵」之下，惟王本「仍」作「仍」。又玄宗注本，「兵」字誤作「矣」，然注文所釋固不誤。「抗」字王弼、河上並作「抗」。「哀者勝矣」一句，河上、徽宗本於「哀」字前多一「則」字。

河上本又無「者」字，「勝」下多一「也」字，「矣」字作「已」，全句為「則哀勝也已」。

吳澄合併此三章為一，明太祖仍之。然其註釋，除於慈、儉等三寶外，實無發明。明太祖云「三寶之說，因慈勇於行道，利濟萬物；因儉倉庫實；不敢為天下先，言諸事物不肯先得先樂，乃成王基。」（下/31a）又言「若舍慈而勇，必貪必奢必狠；舍儉且廣，言廣用無時；舍後且先，志盡矣。……再喻之，若首將能以慈戰敵，野戰則必勝。夫慈戰，非慈而不戰於心，慈於衆士之命，不得已而戰。故守城必堅，縱被困圍，天必加護。」（下/31a-b）又以「故能成器長」句之「器」為神器（下/31a）。玄宗注 4/10a，亦以「器長」為「神器之長」。吳澄以為持守三寶而不失，「故[道]雖大而似不肖。」（4/12a）又分析慈與勇、儉與廣，不敢為天下先與成器長三者之關係，以為「慈者似怯而不勇，迺所以為勇；儉者似狹而不廣，迺所以能廣；……不敢先者，居人後而不為長，然自後者人先之，迺所以首出庶物之上而為器之長也。」（6/12a-b）若不此之圖，「舍而不用慈儉退後之寶，而剛強以為勇，侈肆以為廣，銳進以求為先，則將不能保其生。皆死之徒也。」（4/12b）蘇轍道德真經注，論「勇決之易挫，而慈忍之不可勝」（4/7a）最為深切，且云「今夫世俗貴勇敢，尚廣大，夸進銳，而吾之所寶則慈忍儉約廉退，此三者皆世之所謂不肖者也。」（4/6b）案老子於剛強之行為屢加警戒，一則曰「強梁者不得其死」（三十五章），再則曰「人之生也柔弱，其死也堅彊」，此處又以「死矣」為言，味道者可不深加之意。「善為士者不武」四句，吳澄云「士不欲其強武，戰不欲其奮怒，勝敵不待與之對陣較力，兵刃不施，彼將自屈。」（4/13b）明太祖則云「四善吾不審何智者能之」（下/31b）。覘吳澄之意，仍在「用他人之智為智；用他人之能為能」，或「不恃智能，而用人之力，成己之事，如天之無為而成」（4/14a）。欲能乎此，又在乎善勝人與善用人，而「善勝敵者不與[爭]，善用人者為之下」，歸根結蒂，則慈儉與謙退而不銳進三寶是也。說此章者，以文中多言守、戰、進、退、守、衛之事，以為其主旨即使非言戰爭，其舉例亦不外爭雄鬪陣。不知其所重者，仍在人生各種事物與應付，或政事之捭闔縱橫。吳澄固未嘗發此意，然澄注「吾不敢為主而為客」諸句云：「為客，不得已而應敵也。……不為首兵，但為應兵，雖為應兵，亦不欲戰。不敢近進，寧於遠退。進戰者，整其

行陣而行，攘臂以執兵。不前進以仍敵，不行，則雖有行如無行；不攘，則雖有臂如無臂；不執，則雖有兵如無兵；不仍之，則雖有敵在前如無敵也。」(4/14b) 讀者亦可知其非指實戰殺人盈野盈城之事。應兵見文子道德篇（義、應、憤、貪、驕）。楊遇夫老子古義多收韓非、淮南所記故實足以證古人所理解之老子者，於此「善爲士者不武」「用兵有言」二章無說。亦可知其理別有所會，不以兵車傳也。若援此理以事戰爭，其意義相當於後人之所謂廟謨與戰略，非言一城一時之得失。吳澄云「蓋慈者之勝不慈，非戰而敗之，不戰而屈之即勝也。」(4/15a) 林希逸口義以爲行無行……諸語皆「兵家示怯示弱以誤敵之計」(4/10a-b)，似專從兵家之言。然結尾云「此章全是借戰爭以喻道。推此，則書中借喻處其例甚明」(4/10b)。所謂此章，指「用兵有言」一章。[明太祖第五十七章，唐宋諸舊本第六十九章。]

唐玄宗疏亦於三寶之取舍三致之意。故云：「代[世]情多欲，動與道違。捨其利物之慈，苟且害人之勇，捨其節用之儉，苟且奢泰之廣；捨其謙退之後，苟且矜伐之先。如此之行，有違慈儉。以之理國則國亡，以之修身則身喪。」(9/5b-6a) 纂微篇 9/11a-b 並可參。於「善勝敵者不爭」句，玄宗注云「師克在和，和則善勝。全勝之善，故不交爭。」(4/11a) 其說甚簡；陳景元纂微篇 9/12b-13a，舉魯仲連之吟嘯，熊宜僚之弄丸爲善勝者以實之。何心山亦言「莊子市南儀僚弄丸而兩家之難解，孫叔敖甘寢秉羽而郢人投兵」(危大有集義9/17b)，事見徐無鬼篇。疏云「夫以慈不爭，由乎尚德。若用力爭勝，非善勝也。令柔遠能邇，盡暢慈和，不與敵爭，敵人自伏，故云善勝不爭。」(9/7a) 案此言「不爭之德」，以常讓爲上，似非所以言於疆場者，若以言處理人事之錯綜關係，其或得之。次句言「善用人者爲之下」，亦非所以言戰爭也。愚案：此「善爲士」數句即他本第六十八全章，其所言四善之行，「不武」即爲用慈，「不怒」即所以不爭，不過以出師應敵爲譬喻。林希逸口義4/9b云「四者之善皆不爭之喻也」。若如玄宗疏言「師出應敵事在慈，哀蚊蚋致螫，驅除而已」(9/7a) 則鑿。

宋徽宗之注解稍簡，多用習語慣句，或以老解老。如注「行無行」，則言「善爲士者不武，行而無迹」(4/14b)；「攘無臂」，則言「善戰者不怒」(4/15a)，皆此類。惟注「用人之力」云「聰明者竭其視聽，智力者盡其謀能，而位之者無知也」(4/14a)；又言「智雖落天下，不自慮也，故智者爲之謀；能雖窮海內，不自爲

也，故能者爲之役；辨雖彫萬物，不自說也，故辨者爲之使。」(4/13b) 則用莊子 天道篇語，「辨」字當作「辯」。二段語甚精闢。

吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫惟無知，是以不我知。知我者希，則我貴矣；是以聖人被褐懷玉。

「不我知」，徽宗本作「不吾知也」。「則我貴矣」，王弼、河上公本作「則我者貴」。

明太祖云「言文與而愚不解者，言有宗，文有首也。事有君，借物爲主也。」(下/32a) 所言殊未愜盡。吳澄云「宗貴於族而統一族，君貴於國而主一國。柔弱謙下可以爲衆言之統，如族之有宗；可以爲諸事之主，如國之有君。」(4/15b) 是以「柔弱謙下」爲老子易知易行之言。河上公注言「人不好柔弱，而好剛強」，意亦相近。明祖又言：「知我者希，老子方貴」(下/32a)，蓋從吳澄所云「謂知我言之可貴者少，此我之言所以爲貴。若使人人能知我之言，則我與衆同，不足貴矣。」(4/15b-16a) 似亦言之成理；然「知我」二句，舊本多作「知我者希，則我者貴」，河上公注云「唯達道者乃能知我，故爲貴」(4/9b)，其義迥然不同。李翹 老子古註卷下 42b (芬蕪館刊，1929) 引「漢書揚雄傳解難云：『老聃有遺言，貴知我者希。』顏注『下句作「則我貴矣」；金樓子自序引同。』」則兩義是非亦不易定。

唐玄宗注釋「知我」二句，爲「了知我忘知之意者希少，法則我不言之教者至貴。」(4/13a-b) 蓋前文(同葉)云「言以無言爲宗，……事以無事爲君也。」參看疏 9/10a。莊子知北遊「至言去言，至爲去爲」，亦同此義。注釋「是以聖人被褐懷玉」云「被褐者晦其外，懷玉者明其內，故知我者希少耳」(4/13b)，於「是以」之義未能貼切。疏云「言此者欲明聖人內心慧了，外狀如愚」(9/11b)，說甚安。

宋徽宗云「道……要而易守也」(4/15b)；又云「言不勝窮也，而理爲之本；事不勝應也，而道爲之主。順理而索，循道而行，天下無難矣」(4/16a)，說全同王雱。王雱云：「言以理爲歸，事以道爲主。知理與道，則言與事雖多，無難知者也」(雱集註10/5b)，釋「宗」「君」之義似勝他家。「知我」二句徽宗本作「知

我者稀，則我貴矣」，故注云「有高世之行者，見非于衆；有獨智之慮者，見驚于民。故有以少爲貴者。」(4/16a) 易言之，則見非于衆者或有高世之行，見驚于民寧無獨智之慮，獨智高世之人必希，此「以少爲貴」之義。

知不知上，不知知病。夫惟病病，是以不病。聖人不病；以其病病，是以不病。

「知不知上」之「上」字，宋徽宗本作「尚矣」；「不知知病」句「病」字下，徽宗本亦有「矣」字。「聖人不病」句，「人」字下徽宗本又有一「之」字。

明太祖釋此蓋別具隻眼，雖有似於知道術者之言，而實乃附會，非正解。明祖云「君子所爲，惟務無轍迹，果然使人不知，乃上；本不可教人知，使彼知道，是謂之病。如此者人本不知，我將謂人知，把做知道，備乃無病矣。」(下/32b) 吳澄解此，云「知而若不知，上智之人聰明睿知，守之以愚，故曰上；不知而以爲知，下愚之人，耳目聾瞽，自謂有所聞見，故曰病。」(4/16a) 又云「聖人不恃其生，知己雖無病可病，然見不賢而內自省，於衆人有病之可病者，亦惕然以爲病而病之。以其病人之病若己之病，是以自己始終不病也。」(4/16b)

唐玄宗說此復用佛教義。疏云「法性本空而非知法。聖人悟此，不有取相之知，於知不著，故云不知是德之上，此釋悟也。『不知知病』者，言常俗之人，不知知法本非真實，於此無知之理，強謂有知，有取著之縛，所以爲行之病。」(9/11b-12a) 又云「衆生強知，妄生見著而爲病惱。夫惟能病強知之病，於知忘知，則不爲強知所病，故云『是以不病』。」(9/12a) 陳景元纂微篇云「中下之士受氣昏濁，屬性剛強，內多機智而事夸大，實不知道而強辯飾說以爲知之，是德之病也。」(9/18a) 復引莊子知北遊「不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣」爲言，蓋所以爲道家張目，俾能稍輕玄宗疏之釋教色彩者也。景元又引德充符「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止衆止。受命於地，唯松柏獨也正，冬夏青青。受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正衆生」(纂微篇 9/19a)，以釋聖人不病，以其病病。

宋徽宗亦引「知之外矣，不知內矣；知之淺矣，不知深矣」以釋「知曰不知」(4/16b)。其言「不知知病矣」，云「不知至道之精而知事物之粗；不知至道之極，而知事物之末。方且爲緒使，方且爲物絀，而日趨于憂患之塗，故病。」(4/16b) 緒使，謂爲細事所役；物絀，爲外物所拘，並見莊子天地。

民不畏威，大威至矣。無狎其所居，無厭其所生。夫惟不狎，是以不厭。是以聖人自知不自見，自愛不自貴，故去彼取此。

「民不畏威」句「威」字下，河上、王弼、玄宗、徽宗本多「則」字；「大威至矣」句，王弼、玄宗本無「矣」字。第一「狎」字，河上、玄宗、徽宗本悉作「狹」；第二「狹」字，河上、王弼、玄宗、徽宗本皆作「厭」。

明太祖釋「民不畏威」等句，從君主及士庶兩方面解之。明祖云：「君天下者以暴加天下，初則民若畏，既久，不畏。既不畏方生，則國之大禍至矣。莫可釋。」又云「在士庶平日不可恣意慢法，眇人侮下。一日干犯刑憲，則身不可保。若言王，大禍即大威；士庶則刑憲乃大威矣。」（下/33a）舊本「狎」字多作「狹」，太祖從吳草廬（4/17a），作玩習之「狎」，[纂微篇云「古本作狎，習也。」（9/19b）是吳草廬亦有所本；王弼即用「狎」字。]因云「又『無狎其所居，無厭其所生』，王勿多花園，勿多離宮，慎勿微行，勿近優伶，勿費民用，非理勿勞，動必以時；臣庶平日勿近愚頑凶暴，勿敗人技藝，是也。」（下/33a-b）案此章經文明言「民不畏威」，草廬亦以「威，可畏者，損壽戕身之事；大威，大可畏者，死也」（4/17a）為言，未嘗言此點並可於君主見之。然王弼注云「清靜無為謂之居，謙後不盈謂之生。雖[離]其法靜，行其躁欲，棄其謙後，任其威權，則物擾而民僻。威不能復制，民不能堪其威，則上下大潰矣。……無狎其所居，無厭其所生，言威力不可任也。」（4/8b）是明祖亦未嘗無所本，不然，其言亦暗與王輔嗣合。吳氏又以「狹」為「狎」，謂狎其所居為「平日所處，凡損壽戕身之事，無所畏懼，狎習為常，安然為之。」（4/17a）又舊本原作「夫惟不厭，是以不厭」，吳澄作「夫惟不狎」，云「『不狎』舊本作『不厭』；廬陵劉氏云『上句不厭當作不狎』，今從之。夫惟不狎其所居而畏所畏，是以不厭其所生。」（4/17b）案宋代注老子者如崇寧五注中之劉槩、劉涇，南宋之劉驥皆非廬陵人，此云劉氏疑指須溪評點老子。自知自愛兩句，明祖又有新釋，云「古聖人凡事要先料其備者，備之則為『自知』，其可備之凶，將『不自見』也。又云『自愛不自貴』，無他，人之自身豈不愛，以其愛身，則先勞身而後身安，是去彼而取此，是也」（下/33b），皆是妄說。吳澄則云「聖人於自愛之道，雖自知於中，然含德囊明，知若不知，亦不表表示人，自見於外；雖自愛之篤，然體道自然，若無以生為，亦不切切貪生自貴之過。」（4/18a）復總

合之而言云「內有自知自愛之實，內〔外〕無自見自貴之迹。」(4/18a)

以此章專言養生者，始於河上公。河上公注云「威，害也。人不畏小害，則大害至。畏死亡也。畏之者，當保養精神，承天順地。」又以「狹」爲急狹，「謂人心藏神，常當安柔，不當急狹。」而釋厭其所生，爲「人所以生者，以有精神託空虛，喜清靜。飲食不節，忽道念色，邪僻滿腹，爲此伐命散神也。」(4/10a-b) 故云「唯獨不厭精神之人，洗心垢濁，恬泊無欲，則精神居之而不厭。」(4/10b) 玄宗注 4/14a-b，疏 9/13a-b 之說大體從此，如疏言「夫唯不厭，除垢止念，惟精惟一，神不厭人，故云是以不厭」(9/13b)，宜可與河上注對照。然玄宗於「畏威」之「威」字，並不從河上以「威」爲害，僅云「有威可畏謂之威」。惟疏 9/12b 又云「夫欲惡之來起於微末，積成病累，爲彼大威。」(全上) 是玄宗於此章重養生之說甚於政事，故其釋「所居」亦爲心，云「人當忘情去欲，寬柔其懷，使靈府閒豫，神棲於心」(疏 9/13a)，亦可共河上注互參。釋自知，玄宗疏云「自知者，反照內省，防害於微，令無可畏之事。不自見者，不自彰見其才能，炫耀於物，違理失常以招患也。」(9/13b) 釋自愛，疏又云「聖人自保愛其身，絕去嗜欲，令神不厭身。不自貴者，不自矜貴其身，凌虐於物以聚怨耳。」(全葉) 所以云「神不厭身」者，其神猶今言神不守舍之神。疏 9/13a 云「資形曰神」，注 4/14a 云「身所生者神也。無厭者，少思寡欲，使不勞倦。夫惟人不厭神，是以神亦不厭人。」案王弼注「不厭」謂不自厭，「不自厭，是以天下莫之厭。」(4/8b) 其全章所說固與河上公殊旨。王弼、河上之說孰者爲是，以其背景殊異，殊難斷言，惟唐玄宗固從河上注立論者，則字裏行間仍有線索可尋耳。陳景元纂微篇 9/19b 引嚴君平指歸云「大威已至，乃始爲善，當是之時，道德不能救，天地不能解，非天之罪也。樂高安大，負威任勢，忘憂失畏，不求於己。故憂於身者不恐於人；畏於己者不制於彼；慎於小者不懼於大，誠於近者不悔於遠。」(文字與指歸 12/12b 微有出入) 所言貶養身與處世二者而言之。

宋徽宗云「小人以小惡爲無傷而弗去也，故惡積而不可揜」(4/17a)，以說明「威」之不可不畏。注又引孟子「居天下之廣居」爲「無狹其所居」，「且晝之所爲有梏亡之矣；梏之反復則夜氣不足以存」爲厭其所生(4/17b)；又云「禍福無不自己求之者」爲「夫惟不厭，是以不厭」之釋(4/18a)，則皆熔儒、道於一爐。然言實迂

闊，未足以見道家之精蘊。王雱釋此固全從政事一層立論，故云「民樸而生厚則畏威。人失其道，多乎有爲，以小其道，塞其生，故民巧僞雕薄，而威不能服也。夫如是，則天誅所加，禍亂將起，故曰大威至。」（王雱集註10/8a-b）王雱又云「民性本自廣大流通，而世教下衰，不能使之復樸，乃覺其居之廣而使狹，厭其生之通而使塞。夫惟狹其居，故民不淳而僞；惟厭其生，故民不厚而薄狹。聖人不然，使民逍遙乎天下之廣居而各遂其浩然之性，則其說千威者乎？」（雱集註10/9a-b）又云「自見則矜我，自貴則賤物，此所以自狹其居，自厭其生，亦以狹民之居，厭民之生也。自知則明乎性而不爲妄，自愛則保其身而不爲非。夫然則豈至於干天之威也？」（雱集註10/10b）王元澤言「自狹」與「狹民」，皆所以爲君主進言者，所論固勝前賢，實亦徽宗一部分議論之所從出，苟元澤之說爲精華，則徽宗所得爲糟粕矣。徽宗所云，亦或有其哲學上之價值，故爲劉驥所引，參彭紹集註16/20a-b。程大昌云「不厭之一語方且重複言之者，其一在上，其一在下也。夫惟不厭者，君上不厭也。是以不厭者，民多賴也。」亦見彭集註16/20b-21a。然此亦北宋王雱先言之，雱集註雱云「上不自厭其生而盡性，故民亦得盡性也」（10/10a），程文簡蓋師其意。程氏易老通言頗能從政事立論，故其當光宗居潛邸時上劄子，勸以兩漢爲法，而以兩晉解縱法度不事事爲戒。

勇於敢則殺，勇於不敢則活。此兩者或利或害。天之所惡，孰知其故，是以聖人猶難之。天之道不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，坦然而善謀。天網恢恢，疏而不失。民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而爲奇者吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲，希有不傷手者矣。

「此兩者或利或害」句，「此」字前河上、玄宗本有「知」字。「坦」字王弼、河上、玄宗作「繹」。「民不畏死」句，「民」字下玄宗、徽宗本有「常」字。「民常畏死」之「民」字，玄宗注本作「人」。「吾得執而殺之」，徽宗本「得」字作「豈」。「常有司殺者」句，「者」字下王弼、玄宗、徽宗多一「殺」字。「夫代司殺者殺」，「夫」字徽宗本作「而」；王弼本無「代」字，河上、王弼本並無次一「殺」字。「是謂代大匠斲」，王弼本無「謂代」二字，徽宗本無「謂」字。「夫代大匠斲」句，王弼、河上本「斲」字下有「者」字。「希有不傷手者

矣」，王弼、河上、玄宗、徽宗本「傷」字下有「其」字，「手」字下無「者」字。

明太祖注亦能明「從勇則害，從不敢勇則利」（下/34b）之理，且言此「勇」字之義指果敢於殺人或不殺人。故云「治天下務專常道以利羣生，勿尚苛暴。若苛暴，民爲所殺者多矣。若果而行，此是謂勇。當法天地施大道，如四時之常經，居動以時，順其事而賞罰焉，則民被恩活者多矣。」（下/34a-b）「民不畏死」一節，他本實係另一章，明祖此从吳澄併入此處。明太祖御註道德真經序1b云初定天下，「民頑吏弊，雖朝有十人而棄市，暮有百人而仍爲之。如此者豈不應經之所云？朕乃罷極刑而囚役之，不逾年而朕心減恐。」此處注則云「民不怕死，乃以極刑以禁之，是爲不可。若使民果然怕死，國以此爲奇。老子云：『吾豈不執而殺之？』噫，畏天道而孰敢？」（下/34b-35a）案經文原作「而爲奇者」，依吳澄注，指「奇邪爲惡者」（4/20a），正王弼注「詭異亂羣謂之奇也」（4/9a），河上公注「民不從反爲奇巧」者（4/12a）之意。明太祖所解，未免望文生義。明祖注末段釋代大匠斲希有不傷手之義，云「王者陳綱紀，各有所司，司之以道。民有罪者，乃有司責之官守，法以治之。然如是，猶有過誤者故違者，君有所不赦。天地以司君，君乃代天而理物。若或妄爲，其有赦乎？即人主不赦過誤故違者是也。」（下/35a）其以「人主不赦過誤故違者」爲不妄爲，亦即不代大匠斲，固爲誤解原義，至其所以誤解，又爲不明吳澄注文所致。吳注前文釋「勇於敢則殺，勇於不敢則活」二句云「設言二人皆麗于法，其一勇於敢者，敢爲惡之心過於人，蓋怙終故犯之人也，則當殺之。虞典以爲「賊刑」〔案，舜典：「怙終賊刑」〕，周誥以爲「非眚惟終，迺不可殺」〔案，康誥：「非眚乃惟終，自作不典式，爾有厥罪小，乃不可不殺。」〕是也。其一勇於不敢者，不敢爲過之心過於人，蓋眚災誤犯之人也，則當活之。虞典謂「眚災肆赦」，周誥謂「非終惟眚，時乃不可殺」〔案原文作「非終，乃惟眚災，適爾既道極厥辜，時乃不以殺」〕是也。刑故宥過兩者帝王之刑，老子之意則又不然，言此兩者一利一害，利謂勇於不敢而活之者爲宜，害謂勇於敢而殺之者，恐或誤殺也。然則不敢者固宜活之，敢者亦不宜殺之也。」（4/18b-19a）吳氏引康誥文有誤，已補正。吳氏之「誤犯」，即明祖之「過誤」；吳氏之「故犯」，即明祖之「故違」。然吳氏尚能闡經文之大凡，讀書者如以老子爲大匠，若明祖，斯可謂代大匠斲者矣。

唐玄宗注云「敢，謂果敢。言人勇於果敢從事，則失於謙柔退讓，必害於身，故云則殺。」(4/15a) 疏更進一層，以「剛決為勇，必果為敢。」(9/14a) 言「強梁之人無所畏忌，失於謙柔，決於果敢，犯上作亂者，則是殺身之道也。」(9/14a) 疏又云「兩者，敢與不敢也。言人能知勇敢則殺而有害，不敢則活而有利，當須勇於不敢。此兩者在勇雖同，所施則異。故云或利或害。」(9/14b) 又云「勇敢於有為之人，動則有害，乃天道之所惡；而代[世]俗之人，誰能知其意故者乎？」(9/15a) 其於「聖人猶難之」一句，疏釋之為「夫以聖人之明，猶難於勇敢，懼其為害。况於凡人，欲為勇敢，焉得無害乎？」(9/15a) 正河上公注 4/11a「言聖人明德，猶難於勇敢」之意。(參王弼注 4/8b-9a) 嚴遵指歸頗知此處「或利或害」之意，云「剛毅質直，操擊深酷，疾邪養正，勇敢先失[施]，達於守戰，明於開塞，長忿美快，安靜樂殺，便國利民，不避疆大，威振百蠻，權傾境外，得善之半也。柔弱畏敬，恐情損言，深思遠慮，臨正討怨，務長寡和，[案此八字疑有錯簡。] 博厚積恩。利而不害，以明其善；與而不奪，以顯其名；賞而不罰，以立其惠；生而不殺，以成其仁；得善之半。凡此二功，勇敢均，計策榮馳，射身相非，與天異意，與地異心，奪情舒志，各肆所安。或以千乘變為亡虜，或以匹夫化為君王。故物或生之而為福，或生之而為禍；或殺之而為福，或殺之而為賊。二者深微，莫能窮測。」(12/14a-15b) 宋以後人始漸懷疑，而注意「敢者或以得生，不敢者或以得死」之或然性，(見蘇轍注 4/12a-b；參看彭耜集註 17/3a-b 曹道冲說；17/4a 劉驥說) 而以聖人猶難之為猶難於自處者。故劉驥云「然要其終而盡其變，然後知天網恢恢廣大，雖疎而不失也。」(彭耜集註 17/4a-b) 愚案，此後世社會複雜人事紛紜時之言，其所感覺困難者為個人之處世態度。若老子本意，或包個人與君主雙重觀點而言之，且以君主治人者之立場為重，所謂「勇於不敢」，皆指負荷絕大責任者也。所云「天之道」亦即治人者虛心客觀當循之塗徑也。故玄宗疏釋「不召而自來」云「凡物之來，皆由命召。今天不召於物而使從己，而萬物自來而順之」(9/15b)，固當為君人者之言。「不召而自來」之句，與前兩句「不爭而善勝，不言而善應」平行。陳景元纂微篇釋之云「夫天道平施，不逆萬物，而萬物自專之，豈與人校其敢與不敢，殺與活哉？然而人自服從者，不與物爭而能善勝者也。所謂勝物而不傷，非由其[案，三字纂微篇原文作「二田」二字，據彭耜集註

17/5a引校改] 勇敢也。」(10/2b) 玄宗疏云「人懷勝負，所以有爭。天道平施，唯善是與，物莫之違。」(9/15b)，蓋即陳景元說所從出。玄宗疏又以代大匠斲為「害於人而喪其天和」(10/2a)，云「不善之人，司殺自殺。人君用勢，得執殺而便殺之，是代司殺者殺。人不得天理，猶如拙夫代大匠斲木矣。」(10/1b-2a) 玄宗之言，蓋以刑法誅殺恐懼為無用，固合乎老氏之旨，亦全襲用河上公註 4/12a 之言。案國家刑政，本不能廢，老子之說無乃過激？不知老子之意仍指君主而言，人君司殺即為有為，有為為君人者所當忌，况嗜殺乎？說見徽宗注。杜光庭道德真經廣聖義 47/9a-b 於「常有司殺者殺」之句引三元經所謂天之司殺，有司命、司祿、司危、司非四司之星，糾察罪福。又有南宮丹籙賞善而司生，北宮黑簿紀過而主死。蓋羽士之言，纂微篇 10/5a 節引之。

宋徽宗以為「能勇而不能怯，非成材也，適足殺其軀而已。……勇於不敢，則知所以持後。持後者處先之道也。」然於二者之利害，又言「有所正者有所差，有所拂者有所宜。」(4/18b) 徽宗又言「天之道」者，「萬物之出與之出而不辭，萬物之歸與之歸而不注，是謂不爭。消息滿虛，物之與俱，而萬物之多，皆所受命，是謂不爭而善勝。」(4/19a) 又云「有所受命，則出命者能召之矣。萬物之紛錯，而天有以制其命，孰得而召之？健行不息，任一氣之自運而已。」(4/19b) 天之不得而召，亦猶人主之召人而不召於人也。故徽宗釋「天道」數句云「惟聖人為能體此，……所以與天合德。」(4/20a) 其釋不代大匠斲最精，云「上必無為而用天下，下必有為而為天下用，不易之道也。代司殺者殺，代大匠斲，是上與下同德。倒道而言，逆道而說，人之所治也，安能治人？」(4/20b) 並舉「文王罔攸，兼於[于]庶言，庶獄庶慎，惟有司之牧夫[是訓用違]」為說。所舉蓋尚書立政篇之言，言文王不敢下侵庶職，惟於有司牧夫訓勅用命及違命者而已。（蔡沈集傳）此言刑政正不可得而私。代大匠斲固不可，拂天理而不行，認作威為己事，亦同樣不可也。參何心山，見危大有道德真經集義 10/5a-b。案徽宗此處有為無為之說，蓋本之王雱註。王雱且引莊子「上亦有為也，下亦有為也，是上與下同德」（王雱集註 10/16b），雖非天道篇原文，大意皆此處徽宗所本。雱更云「道實兼事，故君得兼臣。然君而事事，失其所以為君矣」，尤精。徽宗注蓋襲自王雱，而稍加補充者。如王雱云「天為羣物之父，豈與赤子為敵乎？此所以善勝也。」又云「見召於

人，臣子之道。天爲君父，孰能制之？運到則來，非有召也」（雋集註 10/13a；10/13b），皆有以啓徽宗之思。徽宗注「坦然而善謀」爲「行常易以知險」（4/19b），正出雋註所云「常易故坦然，知險故善謀。」（雋集註 10/14a）

民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有爲，是以難治。人之輕死，以其生生之厚，是以輕死。夫惟無以生爲者，是賢於貴生也。

「食稅之多」，「有爲」，「生生之厚」三句，宋徽宗本皆有「也」字。兩「治」字唐玄宗疏皆作「理」，蓋避高宗諱，然注本未改；玄宗注疏本「人」「民」二字亦或並見，蓋傳寫鈔謄時有未盡易者，不足怪也。「人之輕死」句，王弼、河上公本「人」字作「民」，玄宗本亦作「民」；又「民之難治」句「民」字玄宗本亦未改，可作一例證。他處此類情形固正多也。「生生之厚」句，首一「生」字，河上、王弼、玄宗皆作「求」。末二句徽宗無「夫」字，王弼、玄宗本無「也」字。

明太祖注將「食稅之多」與「民之難治」二者連成一事，云「治國務欲民實，無得重歛而厚科。若重歛而厚科，則民乏用矣。民既乏用，則盜賊之心萌；盜賊之心既萌，將必持戈矛而互相戕；是謂難治。」（下/35b）然其釋「輕死」之故，爲愚民「違法冒險以取食用」，以陷於網羅。因言「愚民無知，將以違法冒險可以養生，孰不知亦喪身矣。」（下 /35b-36a）蓋未明「生生之厚」（王弼、河上、玄宗作「求生之厚」）之義。吳澄云：「貴生，貴重其生，即生生之厚。求生之心重，保養太過，將欲不死而適以易死。至人非不愛生，順其自然，無所容心，若無以生爲者。然『外其身而身存』，賢於重用其心以貴生而易死也。」（4/21b）吳氏之義由林希逸口義來，參口義 4/15a。案老子此義，當必在貴生之說流行之時期。此章三節，如不連成一氣如明祖之所言，而分別觀之，或更易釋且通也。

唐玄宗注以「輕死」爲「違分求生太厚之故」（4/17b）；然疏又析所謂「違分求生」爲「養生太厚」與「不顧刑網，以徇所求」二事（10/3a）；是前引明祖與吳澄二說皆已苞在內。河上公注云「人之輕犯死者，以其求生活之事太厚，貪利以自危也」（4/12b），則二說實又可籠爲一統。陳景元纂微篇云「夫政令煩苛，賦歛重大，而民亡本業。亡業則觸法犯禁，輕就死地。以其各求養生之具太厚，致有

蹈水火而不懼，逆白刃而不驚者。故曰『是以輕死』。(10/6b-7a)可謂玄宗注疏之申論。

宋徽宗云：「矜生太厚則欲利甚勤，放僻邪侈無不爲已。」(4/21a-b)又釋「無以生爲者」爲「遺生」，謂「貴生則異於輕死，遺生則賢於貴生。」(4/21b)並引莊子達生「達生之情者，不務生之所無以爲」，以爲老子所謂「無以生爲」者，「不務生之所無以爲，棄事而遺生故也。」(4/21b)又注中「棄事則形不勞，遺生則精不虧，形全精復，與天爲一」諸句，亦見達生篇。此節徽宗實無甚新意。

人之生也柔弱，其死也堅彊。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅彊者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵彊則不勝，木彊則共。故堅彊處下，柔弱處上。天下柔弱莫過於水，而攻堅彊者莫之能先，以其無以易之也。柔之勝剛，弱之勝彊，天下莫不知而莫能行。是以聖人云受國之垢，是謂社稷主；受國之不祥，是謂天下王。

首句「人之生也」之「人」字，唐玄宗注作「民」。「草木之生也柔脆」，玄宗本無「之」字；河上公本無「也」字；河上、王弼本又在「草木」之前多「萬物」二字。「死之徒」「生之徒」二句，宋徽宗本並有「也」字。「故堅彊處下」句，河上、王弼、玄宗本無「故堅」二字，句作「彊大處下」〔玄宗本及他本彊或作強，姑不贅〕。徽宗本「處下」作「居下」。「柔弱處上」句爲他本第七十六章之結，以下他本第七十八章，明太祖本移置此處。〔見下〕「天下柔弱莫過於水」句，「柔弱莫過」四字王弼、徽宗本作「莫柔弱」三字。「莫之能先」，王弼、河上公、玄宗皆作「莫之能勝」。「以其無以易之也」句，王弼、河上公及玄宗本皆無「也」字；河上本「以」字作「能」。「柔之勝剛，弱之勝彊」二句，河上、玄宗本皆無「之」字；「柔」字前多一「故」字。王弼本二句對調，爲「弱之勝強，柔之勝剛」。「天下莫不知而莫能行」句，河上、玄宗本無「而」字，徽宗本「莫」字下多一「之」字。「是以聖人云」，河上本「是以」作「故」；玄宗、徽宗本「云」作「言」。「是謂社稷主」，玄宗疏無「謂」字。「受國之不祥」，王弼、河上、玄宗並無「之」字。最後一句「是謂天下王」句下，王弼、河上公、玄宗、徽宗本皆有「正言若反」一句，明太祖移置「和大怨」章之首，蓋从吳澄。

以上本舊本第七十六及第七十八兩章之數句，明祖合之爲一。案，明祖本用

吳澄之本，全書共六十七章。然吳草廬本實分六十八章（參吳注 4/31a），其所不同者即此章也。又「木彊則共」句，「共」字據彭耜道德真經集註釋文 19b 云「黃『共』作『折』」，黃者黃茂材。然黃茂材實僅據列子，並未見別本，見耜集註，17/16b，其所讀之本仍作共，讀如拱也。惟所引列子黃帝篇，頗有當於後人之考證（參馬夷初覈詰4/253b），當可從。明祖云「柔弱堅彊柔脆枯槁，設喻也。所謂言生死者，以其修救是也。能知柔弱柔脆而皆生，堅彊枯槁而皆死，其知修救乎？」（下/36b）然其所謂修救之道，亦在於「堅彊下而柔弱上。」（下/37a）例如「木枯根而深固，枝葉榮矣，則幹全而永年。……故奴僕驅而主逸，枝葉繁而幹盛，皆撫綏垂氣之至也。故奴僕營而資給於家，枝葉繁而招雨露於幹，」（下/37a）；其說實不足以釋此兩章之旨。然明祖之觀察，仍有可稱者，則其所謂「堅彊下而柔弱上」之主張，實亦暗合於道家所謂下有爲而上無爲也。吳澄釋「堅彊處下，柔弱處上」，仍云「凡堅彊者矜已凌人，必蹶其貴高而反處人下矣。柔弱者衆所尊戴而得處人上矣」（4/22b-23a），當爲此處正解。

唐玄宗疏釋云「水之爲性，善下不爭，動靜因時，方圓隨器。故舉天下之柔弱者，莫過於水矣，而攻堅強莫之能勝者。夫水雖柔而能穴石，石能堅而不能損水。若以堅攻堅，則彼此而俱損；以水攻石，則石損而水全。故知攻堅伐強，無先水者，故云『莫之能勝』。」（10/6b-7a）至於「受國之垢」一節，玄宗注云「引萬方之罪，在受國之垢濁；稱孤寡不穀，是受國之不祥」（4/20a），疏實無多發明。唐德宗興元元年詔，自云上累祖宗，下負蒸庶，痛心覩貌，罪實在予，其庶幾乎此義。宋司馬光道德真經論4/8a云「含垢納污，乃能成其大」，蓋讀史者經驗之談。陸贄所謂洗刷疵垢，正人君所謂受國之垢也。然非其人，無其事，亦不可以假借而逞侈談者也。楊遇夫增補老子古義下，34b-35b 引淮南子道應訓晉伐楚三舍不止，宋景公時熒惑在心二事，皆纂微篇（10/12b-13b）已引。

宋徽宗於上半節（即七十六章），僅揭出莊子天下篇「以懦弱謙下爲表」之言，謂「老氏之道術有在於是。」（4/22b）王雱以爲「語德則柔弱足以勝剛強，計事則剛強足以制柔弱。世之人觀事而不明乎德，故所謂強者，常至於與死爲徒也」（雱集註10/21a），亦可參，非一味懦弱也。其釋「無以易之」，徽宗云「易以井喻性，言其不改。老氏謂水幾於道，以其無以易之也。有以易之，則徇人而失己，

烏能勝物？惟無以易之，故萬變而常一，物無得而勝之者。」(4/24a) 此實在文義上曲解原義，不無帖括意味。然其說亦自王雱出。王云「水方圓曲直，隨物萬變，而初不易已。此所以終能勝物也。夫玉石堅強矣，而持以攻物，有時而碎者，以其可易耳。」(《雱集註10/23b-24a) 王元澤於老學頗能深思，仍有此習氣，帖括之誤人實亦浸淫如水之無孔不入也。又「木強則共」，徽宗未見他本，云「拱把之桐梓，人皆知養之；強則伐而共之矣」(4/22b)，亦自王雱注出(《雱集註10/20b)。

天之道其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能以有餘奉天下？惟有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不居。其不欲見賢邪？

「不足者補之」，「補」字河上公、唐玄宗作「與」。「損有餘而補不足」，玄宗及宋徽宗本並無「而」字。「孰能以有餘奉天下，惟有道者」句，河上公本無「孰」字；王弼本「以」字在「餘」字下。徽宗本作「孰能損有餘而奉不足於天下者，其唯道乎？」。「功成而不居」，玄宗注及徽宗本無「而」字；王弼、河上公及玄宗本「居」字皆作「處」。王弼、河上及玄宗本皆無末句最後一「邪」字。

明太祖之釋甚簡，惟注意于「損有餘而補不足」一點，云「凡治天下，國足用而無餘，若乃有餘，民窮矣。誠能以有餘給民之不足者，則天下平，王道昭明焉。」(下/38a) 又言「其臣民無有稱頌者」(下/38a-b)；「貧者給之而不利，乃貞」(下/38b)；蓋述爲而不恃，不欲見賢之意。吳澄注闡人事違天之愆失云「天道虧盈而益謙，人則并寡以益其多，吞小以益其大，取貧以益其富。此所以逆天道也」(4/23b)，蓋常言所謂兼併。能以有餘奉不足於天下者惟有道者，此有道者吳澄即釋爲人君，云「有道之君，貴爲天子，富有四海，而不自有其貴富；非飲食，惡衣服，卑宮室，爲天下惜財而不苟費；制田里，教樹藝，薄賦歛，使民家給人足。」(4/23b-24a) 而此有道之君，又不恃其所爲之能，據吳氏言，蓋亦「損己之有餘」也。此同唐玄宗義，見玄宗疏 10/6b。

唐玄宗之注，又指出「功成不處」，「蓋不欲令物見其賢能」(4/19b)。其所以不欲令物見其賢能者，疏 10/6b 云「此亦損有餘之意也」。有餘則當損，損已則謙下濡弱，故注 4/19a 又引易謙卦象辭「裒多益寡，稱物平施」之說爲言。

宋徽宗注釋「天之道」較他注為精。其說曰「道無益損，物有盈虛。注焉而不滿，酌焉而不竭者，聖人之所保也。降而在物，則天地盈虛，與時消息，而況於人乎？天之道以中為至：故高者抑之，不至於有餘；下者舉之，不至於不足。將來者進，成功者敗。四時運行，各得其序。」(4/22b-23a) 至於「人之道」，則徽宗以為「人心排下而進上，虐癘獨而畏高明。」(4/23a) 至於聖人(即君主)之行，當法天道，自不待論。常人或平庸之君所以未嘗能如此行者，王弼注曰「與天地合德，乃能包之如天之道。如人之量各有其身，不能相均。如唯無身，無私乎自然，然後乃能與天地合德。」(4/10a) 蘇轍注 4/16a 云「有道者澹足萬物而不辭。既以為人已愈有，既以予人已愈多」，則又旁證損有餘以奉不足之無損。引蘇氏語末二句見老子之卒章。(舊本第八十一，明祖本第六十七章。)

正言若反。和大怨必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契而不責於人。有德司契，無德司徹。天道無親，常與善人。

首四字他本為七十八章「天下柔弱莫過於水」章之最後一句，此用明祖本，从吳澄改，說已見前。「和大怨」句下宋徽宗本多「者」字，「有德司契」句前徽宗本多「故」字。

明太祖云「仇讐不分，雖善與之解，亦不能釋屈者之冤心；尚不謂之善。」(下/38b-39a) 又云「士庶能為善者，雖解人之奮爭，終不能解人之餘怨，所以不謂之善。」(下/39a) 然則所謂善者，「君能釋天下之大怨，則坐朝堂而布大道，修明政刑，釋無辜，刑有罪，賑貧乏而中稅斂，使民餘而不盡其所有，則冤解而怨平，上帝可親矣。……不然，若居朝堂而握乾符，虐民以豐其身，斂衆繁科，盡民之所有，豈不司徹乎？」(下/39a) 於「司契」，「司徹」之義，初皆無說明。吳澄注云「善人不幸與惡人有怨，善人平恕，雖無仇惡人之心，惡人忿狠，必有仇善人之事。惡人報怨，則善人受害矣。故有心救助善人者，必須和其怨，使之解仇釋憾，意欲為善人也。然阻遏惡人報怨之心，使不得逞，中有藏宿不盡之怨。暫和於今，暴發於後。是今日之和怨，不能已其他日之報怨也，而安可以為善人乎？」(4/26a-b) 唐李榮亦以怨為彼此糾紛怨讎，且以為和怨之後，「口善而心不善，面從而意不從，不善不從，餘怨餘恨，此則更起於惡，何得用之為善？」因以為「欲得為善，

未若無爲怨。無爲怨何須和順，既不和順，亦無忤逆。逆順斯忘，怨讎自息。」

（強思齊疏引，20/8a）是以怨爲私怨，如明祖所言「解人之奮爭」也。左契者，吳氏云「契有左右，左契在立財物者之所，右契以付來取財物之人。」（4/26b-27a）又引臨川王氏之言，謂史記云「操右契以責事」，禮記云「獻田宅者操右契。」吳氏云「則知左契爲受責者之所執證。謂執左契者己不責於人，待人來責於己。有持右契來合者即與之，無心計較其人之善否。和怨者，有心於爲善人也，不若無心待物，如執左契而不責於人，靜中觀物而任其自然也。」（4/27a）案臨川王氏即王元澤（雋），雋集註雋云「左契取於人，右契取人。左無事而右主權，故古者分契之法如此也。聖人執左契，不從事於物，而物自來合，吾應其合者爾，所謂感而遂通天下之故也。然則聖人常受天下之責而無責人之心，是以終無怨。……記曰：『獻牛馬者操右契』，蓋獻者并券以進。是知左契乃受責者之所執。史記曰『操右券以責事』。」（10/27a-b）禮記曲禮上云「獻粟者操右券」，諸家蓋誤記。史記文見平原君傳「操右券以責」，「事」字當屬下句也。吳澄又以「徹」爲周改助爲徹法之徹。謂井田「九區，八家各受私田一區，其中一區爲公田，八家同耕公田而各耕私田。私田百畝所收或食九人，或食八人，或食七人，或食六人，下食五人。由其各家丁力多寡強弱不同故也。周改助爲徹法，恐八家私田所收之不均，故八家私田亦令通力合作而均收之，八家所得均平而無多寡之異。司左契者任人來取，無心計較其人，故曰有德。司徹法者，患其不均，有心計較，故曰無德。」（4/27b）其結論則言「和怨者恐善人受害，有心爲之，亦如司徹者有心於爲力弱之家。恐其所得者寡矣。」（4/27b-28a）復云：「前言聖人不用刑而天殺惡人，此言聖人不和怨而天爲善人。」（4/28a）明祖之註，後段云「士庶能爲善者，……能貸物以濟人，匿約而不利，君子乎？善人乎？若貸人以物，利及本而倍之，盡貧者之所有，淨約而期來。比馮譚、孟嘗君乎？君子乎？小人乎？於斯之道，於貧者何苦甚，富者何毒堅！」（下/39a-b）則所以補釋「有德司契，無德司徹」之義。吳澄之註，僅可備一說；然不讀吳註，則明太祖註此節文意亦不能明也。「正言若反」四字移植此章首，肇自吳澄。吳澄云「老子以反爲道之動，德之玄。故雖正言之，每若反於正。正而若反，亦如明而若昧，進而若退，直而若屈，巧而若拙之類。蓋若昧乃所以爲明，若退乃所以爲進，若屈乃所以爲直，若拙乃所以爲巧，若反乃所以爲正。」

(4/25a-b) 此釋「正言若反」四字義無礙，然此四字所以必須繫諸此章者，則以吳氏以為「下文言和怨者正欲救助善人，而反不足以爲之，此『正言若反』。舊本以此爲上章末句。今接上章『聖人云』四句作結，語意已完，不應又綴一句于末；他章並無此格。『絕學無憂』章，『希言自然』章皆以四字居首爲一章之綱，下乃詳言之，此章亦然。又反、怨、善三字叶韻，故知此一句當爲起語也。」(4/25b-26a) 案吳氏其他論證，皆所謂旁證，其主要之點在指出此四字爲本章內容之所攸關，則論據實至薄弱，或不可從也。

唐玄宗疏以「怨」爲情欲，云「厥初生人，身心清靜。而今耽染塵境，失道淪胥者，情欲之所爲也。則知與身爲怨之大者，其唯情欲乎！……此言百姓因於情欲而生矯僞，人君不能以我無爲令其自化，方欲設教立法，制其姦詐，調而和之，故曰『和大怨』。『必有餘怨』者，既設教立法，不能無迹。斯迹之弊還與爲怨，故云『必有餘怨』。」(10/8b) 玄宗所言「怨」爲情欲之說，或爲其所獨創，然云迹之弊還與爲怨，則甚可能受成玄英疏之影響。成疏云「怨，對也，即是有無美惡等一切對待之法也。言學人雖捨有無，得非有非無，和二邊爲中一，而猶是前玄，未體於重玄理也。(案，「重玄」即玄之又玄。)此雖無待，未能無不待；獨，未能獨獨，故有餘對。」(道藏413強思齊玄德纂疏 20/8b 引) 又成疏釋「徹」爲迹，云「上德之人主意妙契，不執名言，無德之者，獨滯筌蹄，未能洞遣。迹既不泯，故言司徹也。」(強疏20/11a-b 引)，並可與玄宗疏參考。玄宗以「左契」爲心。注云「心爲陽藏，與前境契合，故謂之左契耳。聖人知立教則必有迹，有迹即是餘怨，故執持此心，使令清靜。下人化之，則無情欲，不煩誅責，自契無爲」(4/21a)；疏 10/9a 全注此節，並無發明。玄宗既以契爲心契，注遂又云「司，主也；徹，通也。(案，此處玄宗釋「徹」字，與成玄英異。)言有德之君主，司心契則人自化；無德之主，則將立法以通人。爲法之弊，故未爲善。」(4/21a-b) 案，玄宗云「心爲陽藏」，及以左契爲心，或出成疏所云「契，信也，合也；左，陽也，生也；言體道聖人，境智冥符，能所俱會(「俱」，原作「虛」，據道藏 406「顧歡注」本8/19a 引文改正；但「顧歡本」8/18b「能所」又誤作「能使」。案此「能」「所」二辭從佛教所謂能緣所緣，能染所染一類名相來，強疏本不誤)。超(「顧歡本」作出)茲四句，離彼百非，故得久視長生。義言執左，此即不執而執也。猶如

帝王（「帝王」原作「常主」，蓋形近而訛誤書，據「顧歡本」改。）握於左契，所以徵攝萬機；聖人妙契寰（顧本作「環」）中，故能匡御億兆，而言不責者，聖人雖復匡御衆生而忘其德，芻狗百姓，故不責其恩報（顧本無「報」字。）」（強疏20/10a引）及節解（見「顧歡注」本8/19a引）所云「左契，陽德也；言聖人不和大怨，但自修德，不行責過於人。」成疏言「超茲四句」者，易乾卦文言開首所言元亨利貞四德之統稱，詳見孔穎達正義。陳景元纂微篇以此和怨指國君立法殺人者死，傷人者刑，「以和報其怨，而翻濟其怨。有怨而和之，未若無怨而不和也」（10/14a-b），蓋從河上公注「殺人者死，傷人者刑，以相和報也。任刑者失人情，必有餘怨及於良人」（4/15a），不從玄宗注疏也。

北宋諸注，雖未用玄宗，雅能通於玄宗之意者有蘇轍。蘇氏云「契之有左右，所以爲信而息爭也。聖人與人均有是性。人方以妄爲常，馳驚於爭奪之場，而不知性之未始少亡也。是以聖人以其性示人，使之除妄以復性。待其妄盡而性復，未有不廓然自得，如右契之合左，不待責之而自服也。然則雖有大怨懟，將渙然冰解，知其本非有矣，而安用和之？彼無德者，乃欲人人而通之，則亦勞而無功矣。徹，通也。」（4/17a）徽宗則著眼於怨之所以生。〔蘇轍云：「怨生於妄，而妄出於性。知性者不見諸妄。」（4/16b）〕徽宗云「復讐者不折鑊干；雖有伎心者不怨飄瓦，故無餘怨。愛人者，害人之本也。偃兵者，造兵之本也。安可以爲善？」（4/24b）；首二句引莊子達生，餘見徐無鬼篇。鑊邪干將與鑊爲用，飄落之瓦雖復中人，而人不怨之者，以其無情無心也。故循其本，害由於愛，怨始於恩。故徽宗又云「樂通物，非聖人也。無德者不自得其得而得人之得，方且物物求通，而有和怨之心焉，茲徹也祇可以爲蔽。」（4/25a）案樂通物非聖人句見莊子大宗師。成玄英疏云「夫懸鏡高臺，物來斯照。不迎不送，豈有情哉。大聖應機，其義亦爾。和而不唱，非謂樂通。」（劉叔雅先生莊子補正卷三上，5b引；商務印書館，一九四七年）徽宗云「徹也祇可以爲蔽」，是亦以徹爲通。王雱注云「徹，通也。物物求通，其塞多矣」（雱集註10/28a）；王安石云「司徹通於事，則不能無責於人，不能無責於人，則不能使人之無怨。此其所以爲『無德』也」（彭耜集註18/9a），並可參。然窺徽宗之意云害由於愛者，亦由王元澤之言無禮始於禮。王氏云「上禮爲之而莫之應，則攘臂而仍之，天下始有怨矣。既不能反常復本，而方乃以聯合歡，則怨必

彌起。】(雋集註10/26b) 自得其得，並和怨之心而無之，則順逆斯泯。又案，有德無德，自王弼、河上以降，至唐玄、宋徽宗多以有德為高，無德為降。杜光庭廣聖義49/10a-b獨駁玄宗，云「執心契則易化，立法教則難通。執契為有德之君，可至於道。立法乃無德之主，未始通玄矣。此聖主所解也。今竊謂有德者，下古之君也。無德者，玄古之君也。有德之君，德既有名，以心契理物，物雖化善，不能得道。玄古之君，德大無名，化民於道，朝徹而後能見獨，無思無為，玄契大道，故能臻於定觀忘心之要，證超真入聖之階也。」其說深為陳景元所喜，見纂微篇10/15b。案杜說誠有所見，然老子本云「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」(舊本三十三章，明祖本三十八章)，是有德無德不過名相，仍以從眾為安也。強思齊疏20/10b-11a引嚴君平指歸，校以道藏本指歸13/14a-b，文字雖多相合，而段落前後不一。苟強疏非節引摘錄，則道藏本指歸雖多合於陳景元纂微篇引文，亦北宋間別本也。

小國寡民，使民有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，使民至老死不相往來。

「使民有什伯之器而不用」句，王弼、河上公、唐玄宗本無「民」字；河上本「伯」字下多一「人」字；宋徽宗本「用」字下多「也」字。「使民復結繩而用之」，王弼本「民」作「人」；玄宗注本「之」字下多一「矣」字。「雞犬之聲」句，玄宗注本「聲」字作「音」。末一句王弼、河上公、玄宗本無「使」字；徽宗本「相」字下多「與」字。

明太祖言此老子譬喻治國之道，而注尤注意於「民至老死不相往來」，以為「彼此之民密邇，終是無棄此而往彼者；彼亦不來。非不來也，乃君之不貪爾。若果有貪，即納逋逃，致鄰邦有問，安得如此耶？民人豪富者彼此各有佃田之人，納粟以奉其主家。若富者能綏之以德，所取者微，所與者厚，則人人皆蒙恩而按堵能安其生業。若富民取不以道，役不以時，則其人將挈家而逃於他鄰矣。」(下/40a-b)此非所以注老子，蓋元末變亂時人民流離之景况，明祖蓋親歷之矣。吳澄解此，稍能從道家言立論，謂「重死」為「視死為重事而愛養其生」(4/28b)；「不遠徙」

爲「使其民毋慕於外，自足於內」，故「無所往則無用乎舟輿；無所爭則無用乎甲兵」；並復結繩而用之，則「雖有書契亦可不用，不但不用什伯之器而已。」（俱見 4/29a）其所以不遠徙，吳氏又云：「以所食之食爲甘，以所服之服爲美，充然自足，愛養其生，言『重死』也。以此身之居爲安而安之，以此地之俗爲樂而樂之，言『不遠徙』也。」（4/29b）則此理想自亦歆人視聽。

唐玄宗注疏皆以什、伯爲什伍伯長。故「什伯之器」爲「堪爲什伍伯長以統於人者」（疏10/10a）國小，人少，事簡，故雖有材器之人，亦無所用；此文字之釋也。然唐玄所慕者，謂其中有心理上之原因。唐玄宗云「言國小者，明不求大。言人少者，明不求多。不求大則心無貪競，不求多則事必簡易。簡易之道立，則淳朴之風著。」（疏10/10a）故其釋其他文句，亦本此旨，如言「不食噉[滋]味，故所食常甘。不事文繡，故所服皆美。不飾棟宇，故所居則安矣。不澆淳朴，故其俗可樂也。」（注4/22b）疏10/11a更進一層言之，云「食之甘者在於適，適則所食皆甘。服之美者在於當，當則所服皆美。苟不適當，雖玉食錦衣，不足稱其甘美也。」其言安居樂俗亦稱此。何心山云「按西漢詔，天下吏舍無得置什器儲備。顏師古注：五人爲伍，十人爲什，則共器物，故通謂之什伍之具爲什物。猶今從軍作役者，十人爲火，共警調度也。十人爲什，伯人爲伯，可以數計。使民有什伯之器而不用，無往來，免儲備，省徭役，事無事之意。」（危大有集義10/19b-20a）並可參。

宋徽宗言「廣土衆民，則事不勝應，智不勝察。德自此衰，刑自此起。」（4/25b）故以此「小國寡民」，爲老子所以「易文勝之敵俗而躋之淳厚之域。」（全上）其注「甘其食，美其服」諸句，又言「止分，故甘；去華，故美；不擾，故安；存生，故樂。」（4/26b）葉夢得於「小國寡民」獨云：「國之不能治，以大視之也。民之不能安，以衆視之也。故孰知有大爲小，以多爲少之道乎？是故國大而以大治之，民衆而以衆爲之，則有終身不能勝者。聖人之道無他，亦曰小國寡民而已。」（彭耜集註18/11b引）他賢多就老子原文加以發揮，無如葉石林之能見此小國寡民亦爲譬喻性者。所謂大而視之爲小，衆而視之爲寡，其義有二：一則爲道家本旨，在事能得其該要，執簡馭繁；一則鄰國相望如後世之郡縣相接，而民豐境近，如近代民治國家之聯省自治。後者陳景元纂微篇10/17b稍知其意。

信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。聖人不積，既已爲人已愈有，既以與人已愈多。天之道利而不害，聖人之道爲而不爭。

兩「辯」字王弼、河上公、唐玄、宋徽宗本作「辯」。「既已爲人」句，唐玄宗本「爲」作「與」。


明太祖所據之本「辯」字作「辨」，故注云「君不苟苛察察，身國自安。」（下/41a）然吳澄本亦作「辨」，而言「口不好辨，好辨以誇者，非實能其事也」（4/30a），則「辨」「辯」通。明祖之說爲離題矣。吳澄釋「聖人不積」，謂「虛而無有，故所應不窮；以積爲有，則所應有限」（4/30b），此亦合乎道家論聖人之本旨。說此當參「無爲」之意，非可如恆言積學儲寶之謂得也。

唐玄宗注說明「善者不辯」之故，謂「悟教之善在於修行，行而忘之，曾不執滯，故不辯說也。」（10/12b）故其釋「不積」，亦以不滯說之。疏 10/13a 云「積滯，聚也。聖人妙達理源，深明法性，悟文字虛假，了言教空無，所說之理既明，能說之言亦遣，則於彼言教一無滯積。」此悉以佛教義說道德，似非老子之旨。注又析「愈有」「愈多」之「有」「多」二字，謂「『有』明自性，『多』明外益」（4/24a）；疏又以「自性」爲「悟理之性」，「外益」爲「因教之益」（10/13b）。疏謂「聖人以清靜理性，盡與凡愚，而教導之，於聖人慧解之性，曾不減耗，故云『愈有愈多』。」（10/13b）

宋徽宗釋「信言不美」，云「道之出口，淡乎其無味」（4/27a），蓋用王雱注（雱集註10/32a）。其餘所注，皆甚短簡，惟注「既以爲人已愈多」二句云「善貨且成而未嘗費我，萬物皆往資焉而不匱」（4/28a），稍見賅要。全章結尾一段云：「順而不逆，其動若水；應而不藏，其靜若鑑；和而不唱，其應若響。雖爲也而爲出于無爲，體天而已，何爭之有？」（4/28a-b）頗能見道君氣度之闊豁。即王雱注云「聖人體大運以有爲，行遲速於常度」（雱集註10/35a），亦不失以道佐人者之襟懷也。

[附註] 本文各篇所引王雱集註，實非原名。惟道藏本現存王註係共他註文同刊，爲使之有別於其他宋代集註本，爰將有王註之集註本冠以王雱或雱集註之名，俾便學者查考耳。

[丙編竟]



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

A Comparative Study of the Three Imperial Commentaries on the *Lao-tzŭ* (Part III)

(A Summary)




版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

LIU TS'UN-YAN

Of the numerous existing commentaries on the *Lao-tzŭ*, there are three works which were compiled by individual rulers of the Chinese empire, namely, Emperor Hsüan-tsung of the T'ang, Emperor Hui-tsung of the Northern Sung, and Emperor T'ai-tsu, the founder of the Ming Dynasty. In this critical study, Professor Liu Ts'un-yan of the Australian National University gives not only a detailed analysis of the three above-mentioned imperial commentaries which bears some interest on the development of Chinese political philosophy and tactics, but also cites related passages from about forty other commentaries on the famous Taoist classic. The authors of these commentaries lived from the eighth century to the middle of the fourteenth century.



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印



版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印