

道藏本三聖注道德經會箋乙篇

柳存仁

善行無轍迹，善言無瑕謫，善計不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。

明太祖以為君子之道，當以「道養天下之人，則天下之人為吾閉而為吾結矣」，而行之之法，則在「無誇己之言，其又不自矜，……終日守之以理道，小人……安得不為我所制？」（上/27b）又云：「君臣同心，軍民遂其生而同其志，吾雖無關鍵繩約，而結者孰能善可開而善可解？」（同上）語雖近支，大體不離吳澄所云「善行者以不行為行，故無轍迹；善言者以不言為言，故無瑕謫……」（2/11b）等「五事譬」。

唐玄宗頗能通玄於佛理，故疏云「此明法性清淨也。『行』，謂修行也。法性清淨，是曰重玄；雖藉勤行，必須無著，次來次滅，雖行無行，相與道合，故云善行。能如此，則空有一齊，境心俱淨，欲求轍迹，不亦難乎？」（4/1a-b）於「善言」，則云「善行之人，不滯言教也。……夫善行無迹，則能了言教，不為執滯，於言忘言；」（4/1b）於「善計」，則云「若能了諸法皆方便門，究竟清淨，不生他見，則無勞籌策算數」（4/2a）。語雖高邈，恐非道論之深詣。惟於善閉者無關鍵而不可開一層，疏云「此明不計異門，則欲心自閉也」（4/2a），仍為陳景元纂微篇所采，以為「心無為者，雖聲色在前而諸境不入于視聽，此不用關鍵而莫能開也」（4/12b），其言善結無繩結者亦稱是。

惟宋徽宗言「『所存者神，所過者化』，故無轍迹」（2/9b）。所用雖儒家語，蓋能明道家之情。於「善言」，則言「惟聖人為能善其言行而成變化之妙，故行無轍迹之可尋，言無瑕謫之足累」。於「善閉無關鍵」，則云「塗却守神，退藏於

密」(2/9b)；說俱勝於唐玄註疏。又謂「待繩約而固者，是削其性也。或不言而飲人以和，與人並立而使人化，則不約而固；孰能解之？」(2/9b)「或不言而飲人以和」二句出莊子則陽篇。「不約而固」，斯道門之真髓，而宋徽獨能會之。劉驥註云「以其不爲而爲，故善行無轍迹之可尋；以其道之出口，故善言無瑕謫之可累」(彭耜集註，7/5b)，語或似之，不及徽宗之能解深密也。

是以聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物。是謂襲明。

明太祖云「聖人之心無善無不善。……所云無善[棄?]人物者，聖人未嘗有心棄之，奈何人物自棄焉。所以不棄而常救者，常道也。若能從斯道者，是謂不棄也。襲明者，聖人因此而終古今承其明耳，故曰襲明。」(上/28a)

唐玄宗註云「是以聖人常用此五善之教以教之，故無棄者」。五善者，即前文善行，善言，善計，善閉，善結所言也。玄宗以此節承上文而言，其見勝於明祖。吳澄註(2/12b)亦承上文立論，而釋襲明爲「必使無救之之迹，掩蔽其所可見而衆莫能知」，說亦高於明祖。玄宗更言曰：「密用曰襲。五善之行在於忘遺，忘遺則无迹，故云密用。密用則悟了，故謂之明。」(俱見 2/12b)疏又釋「密用」之意謂「明了悟之善行救人，在於忘遺。若滯教矜有，轍迹必存。」(4/3a)密用之旨即此轍迹實不必存也。玄宗所味，固亦能明道家之方，然終以耽於名理，故仍云忘遺之故在「終使慧心無滯」(4/3a)。疏釋「善人者不善人之師」云「夫善人者，離諸愛染，則心清淨，於法無滯，則教圓通。取喻於水，物來斯鑒，所鑒者則形而有象，能鑒者見象而無心，善人正慧若斯」(4/3b)，其境固高於道家，然非道家本色。陳景元纂微篇頗襲玄宗註，故亦言「密用曰襲，聖人，謂能行五善之聖人也」(4/12b)；復云「因人賢愚，就之職分，使人性全形完，各得其用，故無棄人；又能隨其動植，任其材器，使方圓曲直，不損天理，至於瓦甃稊稗咸有所施，故無棄物。」(4/13a)[又引淮南鴻烈解道應訓公孫龍子弟子有能呼者，一呼而杭[航]來爲例，見纂微篇4/13a-b]

宋徽宗解云「聖人體道以濟天下，故有此五善而至於人物無棄。然聖人所以愛人利物，而物遂其生，人樂其性者，非意之也，反一無迹，因其常然而已。」(2/10a)「五善」之說蓋承玄宗解而言。徽宗釋「襲明」云「襲者，不表而出之；襲明則光

矣而不耀。」(2/10b) 斯當為襲明正解，正所謂「反一無迹，因其常然」也。宋儒解此者如蘇轍云「彼方執筭以計，設關以閉，持繩以結，其力之所及者少矣。聖人之於人未特容之，又善救之。我不棄人，而人安得不我歸乎？」(彭耜集註，7/6b)，未為無見，然其釋「襲明」，云「方其流轉生死，為物所蔽，而推吾至明以與之，使暗者皆明，如燈相傳相襲而不絕」(7/6b)則鑿。劉驥亦云「如燈之明相傳襲而不絕」(彭耜集註，7/7a)；集義(4/19a)引呂知常，文字多同劉驥而稍簡。董思靖集解(道藏394/2/10b-11a)亦似從蘇氏出。

故善人不善人之師，不善人善人之資。

明太祖云「善教人者不為人師，乃能使人為善。君子之所在，心善淵，身安乎蕩蕩然，與相處者其有學乎！故不善人師[之]而人善也。所以無轍迹是也。汝知資乎？」(上/28b)此節雖自發議論，亦有所見，然若以此為釋本節文字則謬，蓋其於本節兩句相偶相成之義實無發揮也。集義引呂知常云「師資者，能資人而亦資於人，相成之義也。」(4/19b)何心山則以相資相師道之所以生生不息者，謂之襲明，亦見集義(4/19b)。達真子謂善人不善人皆因襲而明，見彭耜集註(7/8a)。吳澄註此節甚明晰，謂「因彼之不善以成此之善名，故曰資」(2/13b)，而終言善不善之名對立豈有道之世。明祖於此並無所采。

唐玄宗註則以「資」為取，因言「善人所師法，不善人可取役使也。」(2/12b)疏益之云「夫火有炎，寒者附之。聞道勤行，必資宗匠。既說先生之善，須伏弟子之勞。則不善之人，善人可取以役使爾」(4/3b)，似出河上公注「人行不善，猶教導使為善，得以給用」(2/10a)；王弼云「資，取也。善人以善齊不善，以善棄不善也。故不善人，善人之所取也。」(王雱集註，4/19b-20a引)，實勝前者，玄宗不采，蓋喜用河上公。南北朝以降，道士師弟之間服勞之禮亦恭，此可證之於道藏言戒律各書，而或為玄宗感染之所鍾者。陳景元纂微篇(4/13b)亦用玄宗旨，故云「不善人為資給役用也。」更舉鴻烈解道應訓，楚將子發好技道之士，用偷者一節以實之。

宋徽宗云「資以言其利。有不善也，然後知善之為利。」(2/10b)劉驥、林東之註(彭氏集註，7/8a)於相資之說，所論皆與此同。

不貴其師，不愛其資，雖知大迷，是謂要妙。

明太祖云「不教人而習我，是謂『不貴其師』，不與人之物而人得我之道，是謂不愛其資。如此者似乎無知，乃有機，是謂要妙。」（上/28b）所謂「不教人而〔人〕習我」，即上文註所言「與相處者其有學」之意。明祖上節之註文未用草廬，此節則實采吳註。吳氏云「使不善者之遇善人，雖可以為己之師，而不貴重之也，蓋不欲名斯人之為善也；使善者之遇不善人，雖得以為己之資，而不喜好之也，蓋不欲名斯人之為不善也。善不善之名俱混，一槩玄同無可分別。雖有智者亦大迷而不知其孰為善孰為不善，斯迺妙不可測之至極，曰要妙。」（2/13b-14a）可互參。

唐玄宗註云「所以貴師，為存學相，學相既空，自无所貴；所以愛資，為存教相，於教忘教，故不愛資。貴愛兩忘而道自化。」又云「師資兩忘，是謂玄德；凡俗不悟以為大迷。故聖人云，雖知凡俗以為大迷，以道觀之，是為要妙。」（俱見2/13a）「雖知凡俗……」句之詮釋殊牽強。案河上公註以「不貴其師」為「獨無輔」，「不愛其資」為「無所使」〔言無給使之入〕，而謂「雖知大迷」為「雖自以為智，言此人乃大迷惑也。」（2/10a）王弼註言「雖有其智，自任其智不因物，於其道必失；故曰雖智大迷。」（王雱集註，4/20b引）其意可與河上公相通。不依古註自作新義，謂貴愛兩忘者蓋昉自玄宗。玄宗疏更申其義曰「此章大宗，教之忘遺，語以漸頓，不無階級。論其造極，是法都空。故前舉為師為資，示進修之路，後云不貴不愛，導悟證之門。則明所以貴師，為存學相，學相既空，自無所貴；所以愛資，為存教相，於教兼忘，故不愛資，相忘江湖，自無濡沫。乍聞斯道，凡俗不悟，執學滯教，則必以為大迷。故老君格量云，雖知凡俗以為大迷，於道而論，是謂要妙也。」（4/4a-b）陳景元纂微篇承玄宗之緒，更云「雖立師資，復恐貴尚其師，恰愛其資，泥於陳迹，不至遠達」（4/14b）；「將使人忘其企慕，然後可造至道之極」（4/15a）。又引列子黃帝篇師老商友伯高又得風仙，既而曰，「不知夫子之為我師，若人之為我友。」（同葉面）集義（4/20a）引呂知常說，即自陳景元出。斯蓋玄宗說之衍義，而玄宗註疏則襲佛家法空之論欲於解老之樊籬別樹一幟者也。宋達真子云「苟不貴其師，則不善者不知修，不愛其資，則已善者不知戒，若是，則雖有智者亦入於大迷矣。」（彭耜集註，7/9b）則宋人中能表章河上，王弼之說者也。

宋徽宗云「天下皆知善之爲善，斯不善已」；善與不善，彼是兩忘，無容心焉，則何貴愛之有？此聖人所以大同於物」(2/10b)，亦受唐玄影響。然不自頓漸法空立說，而引老證老，說明不貴不愛之義，固勝於玄宗之資他宗勝義立說也。

知其白，守其黑，爲天下式。爲天下式，常德不忒，復歸於無極。

案，此節次第在先，明太祖蓋據吳澄。他本俱以知其雄一節居首，危大有集義纂於洪武丁卯（1387），亦不以此節居首也。

明太祖云「白，乃光明也。將甚，必有虧，故先守其黑，黑乃明之先兆，是以存其光而不欲盡也。」（上/29a）又云「常有德之士於心不忒，既不忒，當去其私欲，合精神爲一，以存乎其中，如先天地之理氣然；即無極是也。」（同上）所云「合精神爲一」，蓋遙合於河上公註云「德不差忒則久壽長生，歸身於窮極」(2/10b)及「治身則以大道制御情欲，不害於精神」(2/11a)，而先天地理氣之說，亦見二十一章「有物混成，先天地生」註（上/24b）。吳澄僅釋無極爲「無所窮盡」(2/14b)，未嘗言先天地無極氣也。

唐玄宗註疏此節在「知其雄，守其雌」一節後，疏以「白」爲昭明而「黑」爲暗昧，故云「夫能守雌靜，則德行昭明。德雖昭明，不以矜物，當如暗昧，自守淳和。」(4/5a-b)釋「常德不忒，復歸於無極」云「真常之道，隨應而用，應無差忒，用亦不窮，故云復歸於無極。」(4/5b)河上公註云「白以喻昭昭，黑以喻默默。人雖自知昭昭明達，當守之以默，如闇昧無所見，如是則可爲天下法式，其德常在。」(2/10b)

宋徽宗云「『白』以况德之著，『黑』以况道之復。」(2/11b)集義呂知常曰「白，以喻道之著也，黑者，喻道之復也」(4/22a)，蓋同徽宗御註。徽宗又云「晝於洪範言王道曰『歸其有極』，老氏言爲天下式曰『復歸於無極』。極，中也。有極者，德之見于事，以中爲至；無極者，德之復于道，不可致也。」(2/11b-12a)無極爲道之復，其事「難終難窮，未始有極」，故曰無極。然道之復又以黑况之，則徽宗所釋之白、黑義，亦與唐玄所言昭明暗昧，非全爲一事矣。徽宗蓋守道家言，或以此知白守黑之黑，即十七章所言昏沌悶悶之意。彭耜集註劉驥云「俗人昭昭，我獨若昏，俗人察察，我獨悶悶，故知其白，守其黑也。」(7/14a)案第九章

亦言專氣致柔能嬰兒，天門開闔能爲雌，及長而不宰，頗合於此章言守雌復歸於嬰兒及大制不割，則守黑之旨，蓋亦有近乎玄德，二者或可互參看也。以黑爲道之復，較之以黑爲暗昧似進一層。蘇轍云「古之聖人去妄以求復性，其性愈明則其守愈下，其守愈下則其德愈厚，其德愈厚則其歸愈大。蓋不知而不爲，不若知而不爲之至也。」（彭耜集註，7/12a-b）知白而守黑，則守之者其黑亦非如普通之闇矣。集義倪思云「若本不知雄，唯守雌而已，則凡世之愚弱者，亦可謂知道可乎？故必先知之而能不用，此所以爲有道也。」（4/21b）正發此旨。

知其雄，守其雌，爲天下谿；爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。

此節他本除吳澄外，皆作本章第一節。「爲天下谿」第二句，玄宗註本「谿」誤作「俗」。

明太祖云「此務教人不尚疆而尚柔，乃云雄雌也。如此者當以吾腹爲天下長江大河。所以長江大河能容百川之波濤，故欲君子以心比之，則常有大德；大德既有，不可矜誇，復若小兒無知之貌，又非真無知之貌，不過使心不妄爲耳。故小兒不能妄爲曰嬰兒。」（上/29b）註雖淺露，尚無差忒。嬰兒之釋甚異前註「第九章專氣致柔一節」實本之吳澄所云「嬰兒，謂無識知」（2/14b）；即蘇轍所謂「譬如嬰兒能受而未能用也」（彭耜集註，7/12b）。

唐玄宗註云「雄者患於用牡，故知其雄則當守其雌，謙德物歸，是爲天下谿谷」（2/13b）；疏云「知其雄躁，則當守其雌靜，守其雌靜，亦當知其雄躁。知雄守雌則可，知雄守雄則敗，敗則妨行。」（4/4b-5a）後者所說，益見守雌爲一種道術。纂微篇 4/15b 亦云「夫知己之尊顯出人之先，縱之則強梁生而禍患至矣」；集義呂知常曰（4/20b-21a）蓋同陳景元。避患遠禍，亦以守雌爲要也。宋黃茂材曰「夫道虛無恬淡，清靜無爲，超然出於羣物之上，謂之雄可也，何以爲雌？……蓋道欲退藏，非有所眩耀於世；雖知其雄，乃自處以雌。」（彭耜集註，7/14b）此亦可以說明守雌之義非不知其雄者。王雱註云「雄動雌靜，靜則不離於真。但靜而已，則非道之全。故至人以雌爲常，而常知雄也。」（王雱集註，4/21a）王氏云「以雌爲常而常知雄」，玄宗疏言「守其雌靜亦當知其雄躁」，正一義也。

宋徽宗云「聖人之智知所以勝物矣，而自處于柔靜，萬物皆往資焉而不置，故

爲天下谿」，「蓋不用壯〔牡〕而持之以謙，則德與性常合而不離，是謂全德。」(2/11a) 柔靜即不用牡之義，不用牡始能不老而無匱竭，雄躁則牡而匱竭，匱竭則敗，守雌而知雄則可以長不敗，亦道術所以重守雌之一因也。

知其榮，守其辱，爲天下谷。常德乃足，復歸於樸。

明太祖云「既富而恐有所辱，守之以嚴則不辱矣。如此者可爲天下谷。谷乃大山深遠低處是也。既若大谷，大谷比心胸腹也。」(上/29b-30a)「守之以嚴」之義未詳，恐與守辱之說殊科。明祖於前兩節，守黑尚柔俱能有說，亦尚不失肯綮，惟此言「守之以嚴則不辱」似與守辱相違背，且云既富則已既榮，〔徽宗註2/12a云「世之人……以泰爲榮」，或即此處明祖所云既富之義。〕亦悖於知榮而守辱之旨。明祖於此三節之共同意思及此三節一貫之旨或尚未能瞭然也。於「常德乃足」，又云「既有如許大德而不誇，當以心爲淳朴。」(上/30a)蓋亦未嘗細研草廬釋常德之說，姑以意爲之釋耳。草廬註云「此章之意欲自常德而反本復始，以歸於太初之道。常德者冲虛不盈之德，故寧黑毋白，寧雌毋雄，寧辱毋榮。知其守其者雖知彼之可尚，然寧守此而自處於下。乘車之式，流水之谿谷，皆謂自處於下也。如是，則於常德不差忒，不相離，而德足乎己矣。既全此冲虛之德，迺可復歸於太初之道。莊子所謂『德至同於初』也。曰無極，曰嬰兒，曰樸，皆以喻太初之道。」(2/14b-15a)案「爲天下式」之「式」，河上公註云「爲天下法式」(2/10b)，王弼云「式，樸則也」(王弼集註，4/23a)，他家多本此。草廬此處言乘車之式謂自處於下也，亦通。「德至同於初」，見莊子天地篇。

唐玄宗於「爲天下谷」句獨有異說。註云「德雖尊榮，常守卑辱。物感斯應，如谷報聲。虛受不窮，常德圓足，則復歸於道矣。」(2/14a)疏云「以和爲量，無不含容，如彼空谷，物來斯應，故云爲天下谷。」(4/6a)案玄宗註「谷神不死」(玄宗第六章，明祖第五章下半)，已言「谷者，虛而能應者也。……谷之應聲莫知所以，有感則應」(1/7a)，此處即據以立說。陳景元纂微篇常從玄宗說者，此處獨易之，云「有道之士雖爲人所法式，當守卑辱，持勝自汙，則天下歸心，如水之投谷。器量如谷，是德充而無名，復歸於道樸，樸謂隱材藏用也。」(4/16a)器量如谷，即老子下篇「江海所以能爲百谷王者以其善下之」之意，非玄宗解所云物

來斯應之義也。玄宗之失，亦在解此節未能與前兩節通釋而一貫。河上公註以谷爲「天下歸之如水流入深谷」(2/11a)，王雱集註列其說，而自爲之釋云「谷一虛一盈而能應一切，故象神。神者充塞無外，有之不得，用之不窮者是」(4/24a)，語似神秘，實仍出玄宗之解，更爲之強說耳。宋人釋此節自徽宗而外仍多以谷爲虛而能應，非以谷與谿爲易文，皆所以言其自處於下者，亦無不受玄宗影響者也。

宋徽宗亦言谷爲虛之意，蓋不無受唐玄影響者。徽宗解云「惟聖人爲能榮辱一視而無取舍之心，然不志於期費，而以約爲紀，亦虛而已。故爲天下谷。谷虛而能受，應而不藏，德至於此而至矣盡矣，不可以有加矣，故曰『常德乃足』。」(2/12a)蘇轍亦用唐玄說，因云「知其榮守其辱，復性者也。諸妄已盡，處辱而無憾，曠兮如谷之虛，物來而應之，德足於此純性而無雜矣，故曰『復歸於樸』。」(彭祖集註，7/13a)案徽宗、蘇轍之失，承襲唐玄之外，更以爲三節之中末節尤要，故徽宗以「爲天下谷」之德爲蔑以加。推其所以得此演繹，蓋亦自「常德乃足」之「足」字出發者。不知三節之中，常德「不離」，「不忒」及「乃足」爲互文，其所以於不同處用不同之字眼者爲便押韻，其情形與詩經中一篇數章協韻之用法相類，其中實未必有微言大義可循也。彭氏集註黃茂材曰「惟道難言，言之不足，至於再三，又使其音韻句讀相類，可以誦詠於口而不忘。老子之意所以開示後人何其詳且至耶！」(7/15a-b)言其音韻句讀相類，非謂其間有入德之序也。達真子註云「蓋性復於嬰兒，然後造於無極，造於無極，然後反於樸，固其入道之序也。德之不離然後不忒，德之不忒然後乃足，固其入德之序也。」(彭集註7/13a)蓋未明此旨。

樸散則爲器，聖人用之則爲官長。故大制不割。

明太祖云「朴散而爲器，則聖人用之。朴，道未行也，散而爲器，道布也。聖人用之則爲官長，非官長也，云人主是也。淳於此而畜於中，散而爲道周行，聚則朴而混一，雖云散，未嘗真散，所以云不割是也。」(上/30a)此言「聖人用之」，所用者，由樸（道體）而分散之器（道用），材智賢能之士，睿慧獻替之方，皆道用也。聖人能善用之則此聖人可以爲人主，而人主於治國之道，則一任其自然之勢而弗加以宰制，故曰「大制不割」，正以道用亦爲道體之散，道用之脈絡條鬯亦所以見道體之健全也。故此「大制不割」之人主，其位則知尊榮雄剛，其德則守辱黑雌

靜，知尊榮雄剛之貴而獨安其辱黑雌靜之守，亦大制不割之微旨也。明祖能知此官長爲人主，此已散之器與未散之樸爲二而一，而不知散器之所以與樸爲一者，指其雖散而未割者而言，非謂其「雖云散未嘗[曾]散，所以云不割」也。明祖此註，蓋嘗參吳澄，吳氏云「樸雖已散而猶欲復歸其全，則已散如未散」(2/15b)，當爲明祖所本。然吳澄註不明「聖人用之」之賓詞爲上句中之「器」，而以此「用之」爲「聖人」之自用，因云：「聖人之未用也，蘊其內德之體，及發露其體，則用之而爲各官之長。官天下之長者，天子也；官一國之長者，諸侯也。」(2/15a-b)其說或本之唐玄宗，說見下。復云「聖人雖已用，而猶欲復歸其全，則已用如未用；蓋以不散爲散，不用爲用也。」(2/15b)則不惟其意曲解未能明老子之旨，即本身文字亦不無病失。(前引末段宜作「蓋以散爲不散，用爲不用也」始明。)吳氏又言，「凡有所裁制者，必須以刀割裂其全，而大制則以不制爲制，故不割裂也。大散不散，大用不用，亦如大制者不割也。」(2/15b)案「大制不割」之義，誠如吳氏所說。惟「大散不散」云云，雖理同一轍，非可以應用於此節之詮義，蓋此節原文明言「樸散則爲器」，「聖人用之則爲官長」，言「散」與「用」，未嘗言不散與不用也。

唐玄宗疏云「此云樸散爲器者，明德全合道即能應用，應用迹籠涉於形器，故曰『樸散而爲器』也。既涉形器，其材用必有精麤。故凡人用之，適能獨全淳樸，聖人弘濟，則爲羣材之官長爾！」(4/6b)案，樸散爲器，河上公註云「萬物之樸散則爲器用，若道散，則爲神明，爲日月，分爲五行。」(2/11a)王雱集註(4/25a)引此段「明」字下多一「流」字，「散則爲器用」，「分爲五行」句下各多一「也」字。纂微篇(4/16b)引用王雱，惟「散則爲器用」句下無「也」字。人亦爲萬物之一，人之樸如散亦自可爲器用，則凡聖皆同，故此處玄宗言「凡人」與「聖人」用之之別。凡人材小，能用其材，則可以獨全淳樸。聖人固亦能獨全其淳樸者，然聖人之材大，而弘濟之心切，故其自用其材，則不止獨善其身，且能弘濟天下，故足爲羣材之官長。此疏大意如是，質言之，玄宗所言「用之」，不論凡聖，所指胥爲自用其材之意。案，言用其材，皆指由樸而散之形器，唐玄疏中已自言之，今言凡人用其材適能獨全淳樸，不味淳樸爲器用之反，言淳樸即非可以應用者，能應用而又未嘗失其淳樸，如前節所云知榮守辱復歸於樸者惟聖人能之，凡人亦不能也。此

點固玄宗疏之失。原文「聖人用之，則為官長」，本亦可以有三層意思。一、聖人能用他人之材能，而自為其首長。（如明祖所領悟者，然明祖文字固仍可解為與吳澄同旨者，以其文甚質樸，則此層意思仍可以客觀地存在也。纂微篇4/17a引陸希聲言「用天下之器」「宰天下之材」是。）二、聖人自用其材，而為各官之長。（如唐玄宗、吳澄所領悟者；吳說亦可能自玄宗疏出。）三、聖人用他人之材，使之為各階層之官長。斯義如陳景元纂微篇云「聖人就其材器，因其賢能，而用為百官之元長」(4/16b)；蘇轍云「人君分政，以立官長」(彭耜集註，7/16b)皆是，而林希逸云「聖人以形而上者用形而下者，則天地之間各有其職。聖人兼三才以御萬物，雖職履職載，亦聽命於我。是為天地之間官萬物者之長也」(集義4/24a引)，則一、三兩點之綜合也。玄宗所言，似不及言聖人能用他人之材者之說為合理。

宋徽宗云「道之全，聖人以治身；道之散，聖人以用天下。」(2/12b)此以治身與治天下分言之，勝於玄宗言凡人用之能獨全淳樸，聖人弘濟為羣材之官長之說。蓋弘濟與治身，或可以並行不悖，然實非一事也。又云，「有形之可名，有分之可守，故分職率屬而天下理，此之謂官長。」(2/12b)「道之全」之言，頗近莊子讓王「道之真以治身」之句，形名分守，亦用天道篇之辭。徽宗之意蓋頗同於前引林希逸之說，即聖王用人材使之為各階層之長，而自為首長也！此首長即人主與領袖，而以「不割」為其最高之施政方針。所以「不割」者，唐玄宗註以「聖人用道，大制羣生，喧然似春，蒙澤不謝」為言(2/14a)，然未足以見大制之懷。宋人釋此者，如蘇轍(彭耜集註，7/16b)，陳象古道德真經解(道藏364/上/20b)皆以為因其勢之自然。[象古之書有建中靖國元年(1101)序。]曹道沖(彭氏集註7/17a)、王雱則以為「制度之大者無裁割之迹」(王雱集註4/26a)。惟劉槩云「『大制不割』，謂『長而不宰』是也。蓋無為而用天下，則大制不割矣。大制者，小以成小，大以成大，吾以為之宰。守雌未及乎守黑，守黑未及乎守辱。」(彭耜集註7/16b-17a)劉氏之言，末節或未免有如前文所議「入德之序」之失，然其觀察實較他家為透闢。徽宗蓋能知道者，於此惟言「化而裁之，存乎變；刻彫衆形而不為巧」(2/13a)十五字而已。蓋以道言之，或曰「大制不割」，以術言之，則雕刻裁化，是亦割而不傷而已。道藏369呂惠卿道德真經傳(2/15a-b)云「若夫抱樸以制天下，其視天下之理，猶庖丁之視牛，未嘗見全牛也，行之於所無事而已。……

故曰大制不割。】〔呂書有元豐元年（1078）上表。〕正同斯義。徽宗疏釋「大方無隅」句又云「方而不割故無隅」（3/8b），則用王弼（3/6a），非徽宗所創。

將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器也，不可爲也。爲者敗之，執者失之。

明太祖云「此老子自歎之辭，朕於斯經，乃知老子大道焉。老子云：吾將取天下，而將行又且不行，云何？蓋天下國家神器也。神器者何？上天后土主之者國家也，所以不敢取。乃曰：我見謀人之國未嘗不敗，然此見主者尙有敗者，所以天命也。老子云：若吾爲之，惟天命歸而不得已，吾方爲之。」（上/30a）此節蓋爲治道術者所以自視或被視爲帝王師之張本。此言「不可爲」者，吳澄註 2/16a 以爲不可「用智力以強服天下」，而當期於「德盛而人自歸之」。此固傳統儒家之意識。然用天下實亦不能全不用智力，此當爲治道術者與明祖所共知，即此章之議論蓋亦爲智力之累積與結晶也。論道者既羞言之，遂不得不諉之爲天命。

唐玄宗亦深明此旨者，遂避免言用智一層而僅云不可力取。疏云：「天下者，大寶之位也。夫皇天命帝，大制羣生，必待曆數在躬，然後君臨萬宇；而姦亂之賊兇暴之夫將欲以力取天下而爲之主，既誅夷之不暇，何天祿之可望？」（4/7b）玄宗疏「吾見其不得已」句，云「『已』，語助也」（4/7b），則與河上公註 2/11b 所云「我見其不得天道人心已明矣」之意相同。南宋程大昌云「不得已者，欲取而不遂也」（彭祖集註 7/18b）蓋師此注。陳景元纂微篇 4/17b 釋「已」爲死，全句義爲「吾必見其不得死已」，是一「已」字而兼作生死之死與語助辭用，恐非其情。〔彭氏集註 7/17b 引陳景元與原文稍有出入，蓋鎔剪文句前後不依原文。〕宋人已有以「不得已」爲強而後可者，如蘇轍（彭祖集註 7/17b-18a），然亦有以「已」爲「己」字作釋者，如王雱云「若夫塊然有已〔己〕，以已〔己〕遇物，則雖六尺之身，運轉妨滯若將不容，而乃况天下之大歟？」（王雱集註 4/26b-27a）是。案下章云「果而不得已」，或爲蘇氏註所從發。然此節以全節文字論之，唐玄之疏仍較合理也。

宋徽宗云「天下大物也。有大物者不可以物物，而不物故能物物。明乎物物者之非物而無以天下爲者，若可以寄託天下。將欲取天下而爲之，則用智而恃力，失之遠矣」（2/13a），並以「秦失之強」爲例。〔天下大物〕一節，蓋襲莊子在宥篇。案

徽宗註「寵辱若驚」章嘗云「天下大器也，非道莫運。天下神器也，非道莫守。聖人體道，故在宥天下，天下樂推而不厭。其次則知貴其身而不自賤以役於物者，若可寄而已；愛其身而不自賤以困於物者，若可託而已」（1/26a）；陳景元纂微篇4/17b釋「天下神器不可爲」亦引莊子曰「聞在宥天下，不聞治天下也」，或爲徽宗所本，宜皆可與此節參看。「有大物者」一句所用「物物」一詞，蓋即所謂「役於物」「困於物」者；「物」，蓋即所謂「貴其身」「愛其身」；而次句中「物物」一詞又作自動式解，「物物」即役物，用物之謂耳。易言之，即謂有大物者不可以困役於物而不自貴愛，故能役物而不爲物所役。明於困役於物者之失，而無以天下爲者，若可以天下寄託之。其義蓋亦豁顯。徽宗固嘗云「道之真以治身，緒餘以爲國家，土苴以治天下。世俗之君子迺危身棄生以殉物，豈不悲夫！」（1/26a注「寵辱若驚」章）者，所謂「土苴天下」，王雱亦嘗云「至人體神合變，與物爲一，雖兼制天下而未嘗[嘗]有有，故能從容無爲，而業無不濟。糠粃土苴，將陶鑄帝王。」（王雱集註4/26b）徽宗之「物物」，蓋即王雱之「有有」也。徽宗之意，亦如黃茂材所言「一人之身爲物之所侵寇者甚多，欲取其身於聲色紛擾之塗，置於清靜自得之場」者（彭氏集註7/18a），而後始可以言國家天下，蓋古道家欲陶鑄有道之士與有爲之君於一鑪之理想型範也。此於原始簡易社會中或可行之，政治活動複雜，則有道術者退而思忖若干夫施大爲之重要問題，固未嘗不需要恬淡無爲與克己無我之冷靜態度，其所獻替者爲政略而尙不一定爲政策，若帝君輔臣其主要工作爲政治措施與實際行動者，則殊難要求其能如此從容不迫。銳意於此，或兩失之。明太祖或明此分別，故其釋「重爲輕根」章云「凡君子舉事，……不欲胡爲輕發，亦不許猶豫」（上/26a），則實行家之言也。

徽宗又言「道之貴者時，執而不化則失時之行，是謂違道。」（2/14a）此亦從一般原則立論，以說明時間因素之重要，後世道家亦言「幾」（機），其揆一也。唐玄宗於此「執者」視爲執有斯位之人，故疏云「人君者或撥亂反正，或繼體守文，皆將昭德塞遠，恤隱求瘼。若執有斯位，凌虐神主，坐令國亂無象，遂使天道禍淫，神怒人怨，是生災瀾，亂離斯作，誰奉爲君，當失斯位矣。此戒帝王也。」（4/8a）所言不啻夫子自道，不幸而言中。吳澄則云「未得天下而取天下者固不可以有爲而得，既得天下而守天下者亦不可以有心而留。譬如寶器，若常執之在手，

不須與舍，惟恐其或失者，反不能保其不隕墜而失也。」(2/16b) 唐玄之言偏實，吳澄之言近諛，以作疏解，皆可謂為一得，然不若徽宗之論之有論道氣象也。

凡物或行或隨，或响或吹，或強或羸，或載或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。

明太祖於一般訓詁，皆非所長，其例亦可於此處見之。如「或响或吹」，唐玄宗註 2/15a 云「或煦之使暖，或吹之使寒」；蘇轍註云「或响而煖之，或吹而寒之」(彭氏集註 7/20b；又引見吳澄註 2/17b)，而明祖註以為「响，徐徐出氣也；吹，乃急出也。所言急則乏疾，徐則有餘」(上/30a)，又是一例。至於全節，則云「所以戒人甚慎勿違天命而妄為，是去甚、奢、泰之云耳」(上/31a)。案，天命一節，原文文字中無由見之，蓋亦明祖諄諄乎言之者。吳澄註於此引董思靖云「聖人知事勢之相因，亦理之常，故任之自然而不使之盈且過也。」(吳註 2/17b；董氏集解 2/13b「聖人知」下多「外物之不可必而」七字，「故任之自然」二句作「故任其自然而不欲使其盈且過也。」)又引「邵子謂飲酒但令其微醉而不可成酩酊，看花但及其半開而不可至離披」(2/17a)，或為明祖所許。然董思靖所言「任之自然」與天命尚非一事也。

唐玄宗疏云「此明凡物不常，事亦倚伏也」(4/8a)，而註亦云「欲明為則敗，執則失。」(2/15a) 謂如「或有扶持使強，或抑損之令弱，或有引而載事，或推之而隳壞，且同糾纏，不可准繩」(疏 4/8b)。事之成敗倚伏匪可逆料，故亦不可執為己有。欲求保持而不敗，惟當儉約，「去造作之甚者，去服玩之奢者，去情欲之泰者。」(疏 4/8b) 集義引李道純云「強羸載隳互相倚伏，如影隨形，纔有成便有敗，是以聖人去貪甚，去奢侈，去驕泰，深戒後世」(4/27a-b)，最為得之。疏又云「論名數且為三目，徵其實乃同其一條。甚、奢、泰者皆過分爾！」(4/8b) 疏所云云，並為陳景元纂微篇所采(4/18b-19a)。河上公註：甚，謂貪淫聲色；奢，謂服飾飲食；泰，謂宮室臺榭(2/12a)，與玄宗異。

宋徽宗云「萬物之理，……役於時而制於數，固未免乎累。惟聖人為能不累於物而獨立于萬物之上，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人是謂至貴，故運神器而有餘裕。物態不齊，而吾心常一。」(2/14a-b) 徽宗之說從王雱來，王雱云「聖人心超有無，不物於物，故陰陽交代而我法不遷。苟為有有，則物與為敵，萬變糾錯，不

可勝圖矣。……造化之大情，朝暮之常態，而有有者不知由己不了，故有此患而更與爲競。夫如是，則雖介然一物之微，而憂患之大已充塞天壤，安能操神器而不累乎？」（王雱集註4/28b-29a）所謂「造化之大情，朝暮之常態」者，王雱又云「獨行於前而不知隨者在後，如形影之不舍。歛之欲溫而不知吹者之已至，如寒暑之相生。知強而已，則贏者有時而來；知載而已，則隳者應手而至。」（同葉面）案此見解如以之應用於世事百態，未始不能令人去鄙吝之心。然若以此爲造化，則遼金之侵入，亦忽焉而退，不必爲憂矣。道術之高者亦往往有不切實際處，說實有一問之未達也。

所謂「累」者，指萬物之往來代謝興廢也。徽宗釋虛吹若四時之相代，則寒暑是也；強羸若五行之王廢，載隳若草木之開落。謂「不累於物獨立于萬物之上」之人爲能運神器，理或有之，然如前所言，運神器本身即包含人事萬物之活動，質言之，即未能免於累役於時而制于數。蓋「運神器」之理亦即萬物之理中之一理，未能獨外也。其能不累於物而獨立于萬物之上之人，實際上亦即不運神器之人。謂此不運神器之人爲獨能運神器，則不能言其無運神器之心，不過其智力之所及，其心神之所殫者或爲若干抽象廣泛之原理，或爲一種見微知著得失成敗之機。能知其理者，或當爲一智力敏銳之觀察家，爲政治之顧問，然非運神器者之選也。且運神器之人，本身亦仍有若干條件，例如知識、意志、勇氣、襟度、憑藉、機遇、野心，凡此皆世俗紛擾役於時而制於數之事，爲道家理想中之聖人所不備者。故從道家理想出者，只能陶融出若干顧問型之指導人物，如歷史上之張良、諸葛、王通，不能爲漢武、唐宗本身也。徽宗之弊，蓋爲智慧高而野心薄弱之帝王，且欲兼道君與皇帝兩者之長，宜其不能爲成功之帝王矣。本節註徽宗又云「聖人觀萬物之變遷，知滿假之多累，故無益生，無侈性，無泰至，遊乎券內而已。」（2/14b）以此釋「去甚，去奢，去泰」，亦可謂不及猶過也。案，滿假之弊，實可至於覆敗，故道家戒之。去甚去奢去泰，即十四章所云「保此道者不欲盈」之理，非以其變遷多累而惡之也。故此「去甚去奢去泰」看似消極，實亦一種爲之之理，蓋此不爲，即爲之之一種手段也。程大昌云「甚也，奢也，泰也，則不可不去，而未至於已甚，已奢，已泰，則置之勿論。曹參從蓋公學黃老，而曰不擾獄市。以爲獄市姦人之所容也，而擾之，則姦人無所容也。」（彭氏集註7/22a）頗可見出「執之」而不可

過分之意趣。守法尙不可過，况違法乎？道家所謂任之自然者，亦非無舉措，但不可刻意求工耳。

以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。

明太祖云「朕觀老子之爲聖人也，亘古今而無雙。夫何故？以其陰隲大焉。夫爲人臣者不務以道佐人主，乃務尙兵，強喪人主也。當可發兵而猶豫致君不發，亦亡君也。云『其事好還』者，乃非理之爲神，天不許也。若有此，無故損傷物命，非身即子孫報之，理有不可免者。」(上/31b)「非身即子孫報之」意本吳澄，澄更引蘇轍舉楚靈、齊湣、秦皇、漢武爲例(2/18a)。澄之例，又見彭耜集註8/1a蘇轍曰。「吳澄又用王氏，亦爲集義 5/1b 所引，未及名字。」

唐玄宗疏云「亢兵以加彼，彼必應之，其事既好還報，則勝負之事誰能預剋？」(4/9a-b)又云「還，報也。」(4/9a)案河上公註 2/12a 云「其舉事好還自責，不怨於人。」且以「以道佐人主者」爲「人主能以道自輔佐」者，說與後人異。王弼云：「爲治者務欲立功生事，而有道者務欲還返無爲，故云其事好還也。」(王弼集註5/1b)

宋徽宗釋「好還」爲「孟子所謂反乎爾者」(2/15a)，則與玄宗所云同義。程大昌曰「課其酬復，其斃人乃以自斃也。」(彭氏集註8/1a)

師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。

明太祖云「凡國家用兵或轉輸邊境，轉輸則民疲用乏，是有凶年；或境內相爭，言境內相爭，農廢耕植，田野荒蕪，所以荆棘生焉，皆乏用，是爲凶年。」(上/31b-32a)此處吳澄 2/18a-b 引徽宗政和(1111—1117)註及蘇轍，皆見彭耜集註8/2a，疑草廬即用此本。(參徽宗註 2/15a)

唐玄宗疏云「夫興師動衆則人勞於役，行齋居送，則妨功害農，農事不修，故生荆棘。大軍之後，積費既多，和氣致祥，兵氣感害；水旱相繼，稼穡不生；故必有凶荒之年，以報窮兵之怨爾！」(4/9b)

宋徽宗云「下奪民力，故荆棘生焉；上違天時，故有凶年。」(2/15a)此節爲吳澄 2/18a 及危大有集義 5/2a 所采。危氏或亦轉采自吳澄。

善者果而已，不敢以取疆。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，是謂果而勿疆。

此節文字據明太祖御註本，全同吳澄。河上公本末句，無「是謂」兩字。玄宗本注疏，首句「善」字前多一「故」字，末句無「謂」字。徽宗本首二句作「故善者果而已矣，不敢以取強焉」，末句無「是謂」兩字。集義本即依玄宗，並未依明太祖御註，但末句缺「是」字。

明太祖云「此專復喻君臣，若遇卒急與可爲，當疾便爲之，而既勝，勿許聲張，即勿矜是也。疆，謂勿愈尚兵也。其勿伐勿驕，皆誇大也。果而不得已，是爲沒奈何而爲之，是謂果而勿疆；此云爲我不得已而爲，而爲豈我疆哉？」（上/32a-b）前節凶年一段，明祖云「此又喻君臣焉」（上/31b），其實指人臣佐君之道而已，非有他深意。此處言「復喻君臣」，其義並同。言「疾便爲之」者，吳澄註云「兵之善者，果決於一時以定亂而已，不敢阻兵弗戢，以取勝而爲強也。」（2/18b）王弼云：「果，猶濟也。言善用師者，趣以濟難而已矣，不以兵力取強於天下矣」（王雱集註5/2b）；王安石云：「果者，勝之辭也」（彭氏集註8/3a）；荆公蓋用王弼。

唐玄宗註云「果在於應敵，非果以取強也。」（2/16a）疏又云「用兵之善，果於止敵，止敵自矜，未名善勝。故雖止敵，慎勿矜誇，矜誇則傷於取功。故雖果於止敵，戒云勿伐其功。伐取其功，是則自爲僑泰，僑泰則樂殺，故敗不旋踵。」（4/10a-b）陳景元纂微篇註此節，引庚桑子有以咽藥而死者而欲禁天下之醫則非，有以乘舟而死者欲禁天下之船則非，有以用兵喪其國者欲禁天下之兵則非，及闡古聖王有義兵而無偃兵之義（見5/2a-b），而歸結於「善用師者勇於濟難而已，不敢以兵刃取強於天下也」（5/2b）之旨。

宋徽宗云「事求可，功求成，用力少見功多者聖人之道」（2/15a-b）；又云「教師以中而吉，以正而無咎，不得已而後應，功求成而已」（2/15b），此皆徽宗所發最踏實之言。案程大昌釋「果」之義云「果似強而非強，強以力，果以理。揆之以理而不得已，乃斷然奮行無能沮遏之者，是之謂果。若理未可動，雖兵力百倍，亦不輕舉。此果者所以不肯爲強也。老子之論兵也，慈哀恬澹，如不欲有兵。然則敵之至，殆將不忍與鬪，而以何立國？故此章論果，凡其開許用兵者，惟此一

路也」(彭氏集註, 8/3b)。復云：「有道之主能持勝，皆慮其狃勝而銳於自恃，則向焉迫不得已之果遂將轉而入於怙力之強也，故老氏逆以為戒。」(8/4a-b)釋「果而勿強」之義亦甚精。

物壯則老，是謂不道，不道早已。

宋徽宗本兩「不」字作「非」，王雱集註本同。

明太祖云「此再喻用兵若過，是謂『老』。『早已』，是謂既老，必不久也。大槩不可每每無故尚兵疆也。」(上/32b)吳澄註云「不道者早已，言其不能久也」(2/18b-19a)，又引蘇轍云「壯之必老，物無不然。惟有道者成而若缺，盈而若沖，未嘗壯，故未嘗老，未嘗死。」(2/19a)彭氏集註8/5a亦引此，惟吳氏引文稍有刪節。

唐玄宗疏云「物用壯適足以速其衰老，兵恃強則不可全其善勝。茲二事者，是謂不合於道。賢臣明主知其不合於道，當須早止不為，故曰『不道早已』。已，止也。」(4/10b-11a)解異於前人。河上公註云「枯老者坐不行道，不行道者早死」(2/12b)，說與纂微篇5/3b引治身解云「人之枯槁因不行道，不行道者早死而已矣」同。但纂微篇本身則全宗玄宗之解，云「非道之事不可法則而行，不如早止也」(5/3a)；林希逸云「已者，已而勿為也」(集義5/4a引)，亦玄宗義。又陳景元釋「將欲取天下而為之」章，「不得已」之「已」字作死解，此處之「不道早已」之「已」字又不然。

徽宗解甚簡，云此「夏長秋殺之化可見已」(2/15a)，而言「道無終始，不與物化」(2/16a)。故與物化者為非道。案，物化者，自然之序也。壯則必老，道家欲逆其自然之序而不衰老，則惟先不壯而後可以得之。不盈則可以不滿不壯，道家之哲學義也；逆自然之序而蘄長生，道家中之修持義也。徽宗於此二者，惜無深論。或以徽宗注「古之善為士者」章，「夫惟不盈，故能敝不新成」句嘗云「惟道無體，虛而不盈，故能敝能新，能成能壞，超然乎形數之外，而未常敝未常壞也，故曰『夫惟不盈，故能敝不新成』」(1/31b)，故此處從簡。

夫佳兵者不祥，物或惡之，故有道者不處也。

河上公註本，玄宗、徽宗本俱另起一章，首句作「夫佳兵者不祥之器」，末句無「也」字。此處用明太祖本，蓋宗吳澄。

明太祖云「『物或惡之』，言兵行處所，非損命則諸物不無被廢。物者何？錢糧兵甲旗仗舍宇津渡舟車及馬無有不損者，故物或惡之爲此。其上善度之，不處是也。」彭耜集註達真子云「以佳兵驚異於常，雖飛潛竄伏之物，猶且惡而避之」(8/6a)；集義呂知常云「佳其凶器，以幸天下，非特人惡，物亦憚之」(5/5a)。案「跛者不立」章，「物或惡之」二句並可參。

唐玄宗註云「佳者，好也；兵者，謀略也。凡人修辭立誠，不能以道德藏器，而以兵謀韜略爲好。謀略之用，只在於攻取殺伐，故爲不善之材器。凡物尙或惡之，是以有道之人不處身於此爾。」(2/16b-17a)此以佳兵爲兵謀韜略(參看疏4/11a-b)，而「物」爲「凡物」，以與有道君子相對，則此「物」字當指常人。不處身一節，亦同河上公註2/13a所云「有道之人不處其國」。纂微篇以佳兵指「兵戈之屬」(5/3b)，與玄宗殊旨。

宋徽宗云「兵戢而時動。有道者耀德不觀兵，故不處。」(2/16a)蘇轍云「以之濟難而不以爲常，是謂不處。」達真子云「不處，言不處心於此也。」(俱彭氏集註8/6a)是徽宗以兵爲兵仗軍隊，而宋人「不處」之義亦勝前賢。吳澄云「不肯以此處身也」(2/19a)，義同唐玄。集義5/5a引續資治通鑑，太宗謂近臣曰「朕讀老子至佳兵者不祥之器，聖人不得已而用之，未嘗不三復以爲規戒」，並可見老子文義對過去實際統治者之影響。其析論並可參拙著道藏本三聖註道德經之得失一文。

君子居則貴左，用兵則貴右。

明太祖云「左乃生氣之方，故君子居左。……右乃屬金，金主殺伐，故用兵者居右是也。」(上/33a)吳澄云「此指言不處之實，不處平日所貴之位，而處所不貴之位，不肯於用兵之位處身也」(2/19a)，此層明祖所未諳。集義引呂知常云「天地之道，左陽而右陰。陽主德，主生，主柔弱，平居則貴之。陰主刑，主殺，主剛強，用兵則尙之。」(5/6a)此亦略同曹道沖說，見彭氏集註8/6b。生殺之說徽宗亦言之，不止明祖一人，惟吳澄未言之。

唐玄宗疏亦云「左陽也，右陰也。陽好生陰好殺，好生故平居所貴，好殺故用兵所貴。」(4/11b-12a) 河上公註「居則貴左」，云「貴柔弱也」；註「用兵則貴右」，云「貴剛強也，此言兵道與君子之道反所貴也。」(2/13a) 纂微篇云「君子平居，則以有德者居左，戎事，則以有勇者居右。」(5/4a) 亦推測之辭。

宋徽宗云「左爲陽而主生，右爲陰而司殺。陽爲德，陰爲刑。君子貴德而畏刑，故曰非君子之器。」(2/16b) 末句蓋連下段義。林希逸云「君子居每以左爲貴，而兵則尚右，便是古人亦以兵爲不祥之事，非君子之所樂用，必不得已而後爲之。不幸而用兵，必以恬淡爲上。恬淡無味也，即是不得已之意也。」(集義5/5b) 林說較有意味，若從用兵貴右一說，則所貴正以其能多殺矣。

兵者不祥之器，非君子之器，不得已用之。恬淡爲尚，勝而不美。

宋徽宗本末句作「故不美也」。

明太祖云「兵本是凶器，沒奈何而用之，是以君子不得已而用之。縱使大勝，不過處以尋常。所以尋常者即恬淡也，是謂勝不美。」(上/33a-b)

唐玄宗疏云「夫文德者理化之器，兵謀者蓋其輔助也，……而武功之用，定節制宜。是知用之有本末，行之有逆順，皆在乎事。不得已然後應之，謂四夷來侵，王師薄伐，所當示之以恩惠，綏之以道德。既同蚊蚋之螫，故無憑怒之心。」(4/12b) 「恬淡爲上」句王雱集註引河上公註云「不貪土地利人財寶」(5/6a)，道藏 363 河上公註本 2/13a 註文無此語，惟「恬淡爲上，勝而不美」兩句下注云「雖得勝不以爲美利」，疑前句脫失，賴集註本猶得復宋代以前本子之真。

徽宗云「禁暴救亂，逼而後動，故不得已。無心於勝物，故曰恬淡爲上；無心於勝物，則兵非所樂也，故不美。」(2/16b) 王安石曰：「夫戰，非不得已也，不得已，則雖勝猶不足以爲善。勝而爲善者，樂致人於死矣。」(彭氏集註8/6b) 諸家差無異說。

美之者是樂殺人也，樂殺人者，不可以得志於天下矣。

唐玄宗本無「也」字，無「矣」字；「美之者」上多一「而」字；「樂殺人者」上有「夫」字。宋徽宗本「美之者」作「若美必樂之，樂之者」，其義較全。河上

公本同唐玄宗，惟末句有「也」字。

明太祖云「若人誇善用兵者，是謂喜殺人也。如此等不可式天下也。」(上/33b)

玄宗疏云「夫不能以德懷來而用兵求戰勝，故雖克勝，猶慙德薄，不以為美。夫勝必多殺，故以勝為美者，是好樂殺也。」(4/12b) 註云「樂多殺人，人必不附，欲求得志，不亦難乎？」(2/17b) 陳景元纂微篇云「樂殺人者，非但人不歸附，亦將有殺之者矣。」(5/5a) 乃更進一層義矣。

徽宗云「國君好仁，天下無敵。安其危而利其菑，樂其所以亡者，怨之所歸，禍之所集也。」(2/17a) 此節註頗有儒家氣象，非道君本色。

吉事尚左，凶事尚右。偏將軍處左，上將軍處右。殺人衆多，以悲哀泣之。戰勝，以喪禮主之。

河上公本「吉事尚左」句上，多一「故」字；「上將軍處右」下多「言以喪禮處之」一句；「殺人」與「衆多」間多一「之」字；末句作「戰勝則以喪禮處之」。玄宗本同河上，但「殺人之衆多」句無「之」字。徽宗本「偏將軍」上多「是以」二字；「上將軍處右」句，下多「言居上勢，則以喪禮處之」二句；末句「主」字作「處」。明太祖此本從吳澄。

明太祖云「蓋為不欲使凶事尚吉，重人命也。」(上/33b)

唐玄宗註云「偏將軍卑而處左者，不專殺人。上將軍尊而處右者，主兵謀也。」(2/17b) 疏4/13b則云「上將主軍則專殺，故處右。」以喪禮處之者，註云「但以為不祥之器，亦何必縞素為資。」(2/18a) 疏云「諸注此義者，皆云古有斯禮。尋閱墳典，既無所據，今所未安，故不錄也。又引秦伯向師而哭者，此乃哀敗，非戰勝也。」(4/14a) 危大有集義5/6b引何心山說，即申玄宗此意者。案河上公註云「古者戰勝，將軍居喪主禮之位，素服而哭之。明君子貴德而賤兵，不得已而誅不祥也。心不樂之，比於喪也。」(2/14a) 又道藏 404-6 道德真經注疏(舊題顧歡疏)亦頗收唐以前舊註，玄宗所云「諸註」當指此類。近賢李翹老子古注頗收「顧疏」及李霖取善集所有古注，其餘零枝片簡，並見范應元、趙秉文諸註及焦竑莊子翼。(關於顧歡注，並可參拙著論道藏本顧歡注老子之性質一文，刊中文大學聯合書院學報第八期，一九七〇至七一，頁15—28。)

徽宗云「易以師爲毒。天下雖戰而勝，必有被其毒者。故居上勢與戰勝者，以喪禮處之。」(2/17a)案，易師卦象辭云「以此毒天下而民從之」，徽宗之言蓋本此。

道常無名。朴雖小，天下不敢臣。侯王若能守，萬物將自賓。

明太祖云：「不敢臣，即不敢小也。若王主之，萬物將自賓，自賓，是人物來臣貢也。」(上/34a) 吳澄註云：「若能守此道，則萬物尊之爲主，而將自賓矣。自者，非我欲其如此，而彼自如此也」(2/20b)，可並參。

唐玄宗註云「道以應用爲常。常能應物，其應非一，故於常无名。」(2/18b) 疏云「樸，妙本也。語其通生，則謂之道；論其精一，則謂之樸。」又云「侯王若能抱守妙本，精一無爲無事，則入挺仰化，四海歸仁。沐德欽和，將自賓伏矣。」(4/14b)

宋徽宗云「樸，以喻道之全體。形名而降，大則制小。道之全體不離于性，小而辨物。」又云「莊子曰：素樸而民性得矣，服萬物而不以威刑幾是已。」(2/17b)「大則制小」之句，猶今人言分層控制。引莊子，見馬蹄篇。王雱註5/8b引易繫辭下曰「復小而辨於物」，此大概爲徽宗之所本。

天地相合，以降甘露，人莫之令而自均。

河上公本「人」作「民」。

明太祖於此亦宗吳澄說，故云「言甘露降，人莫之令，即不知誰人使令如是。均乃和氣自然而然。」(上/34a-b)然吳氏明言「譬如天地之氣相合而降爲甘露」，復引蘇轍云「甘露被於萬物無不均偏，聖人體道以應諸有，亦如露之無不及者，故能賓萬物也。」(吳註 2/20b-21a ；又彭祖集註8/9a-b引蘇文。) 露霜逢處有之，甘露則褒美之辭，而明祖更以甘露爲實指，合於其前文天命之說。然甘露爲善瑞，自河上公以降多言之(河上公註2/14b)。

唐玄宗疏云「天降甘露，惠施無心，人無命令，自均若一。亦如王侯稱物平施，無偏無黨，既惠化而大同，自東自西，亦何思而不服。」又解云：「侯王守道以致善瑞，則人自和平，無煩命令，自然均一爾！」(4/15a)善瑞云云，蓋用河上

公。

宋徽宗云「純素之道，守而勿失。……上下與天地同流，則交通成和而萬物咸被其澤。甘露者，天地之和氣。傳曰：『帝王之德，上及太清，下及大寧，中及萬靈，則甘露降。』」(2/17b-18a) 徽宗亦引孟子「上下與天地同流」，蓋仍用王雱說，見王雱集註5/10a。

始制有名。

明太祖云：「德之造化如許，名乃云甘露，是其名也。即前無名有名之說。所以有名無名，道理未施則無名，既施著物，以物爲名，是謂有名。」(上/34b) 明祖以德爲有名，實本吳澄。澄云「『始』者道也；『制』，制作也，猶言爲也。有名者德也。道無名，自道而爲德，則有名。」(2/21a)

名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。

河上公本第二句作「天亦將知之」，見陳景元纂微篇5/7b。

明太祖云「謂其名因物而有之，乃當止之。何故？蓋謂令君子措事既成，勿再加巧。加巧則復敝，不加巧是謂知止。既能知了足，可以不危，即不殆。」(上/34b) 案吳澄註，以爲知止者，言止於德而勿更下。吳氏云：「道之無名而爲德，則名亦既有矣。故人之用此德者，當知止於德，不可再降而下也。」(2/21b) 又引蘇轍「聖人豈徇名而忘樸，逐末而喪本哉」之言。(吳澄註2/22a；彭耜集註引，8/12b) 明祖殆未諳此義。

唐玄宗註云「人君以道致平，始能制御有名之物。故有名之物，亦盡爲侯王所有矣。……若侯王能制有名之物，則夫有有名之物亦將知依止於侯王。知依止有道之君，所以无危殆之事。」(2/19a-b；參看疏 4/15b) 此以「止」爲依止，又以依止於侯王，通於前文「萬物將自賓」之言，蓋未爲得。陳景元纂微篇不循此義，僅云「名分既立，尊卑是陳，不可越于上下，故亦將知所知足。」(5/7a-b)

宋徽宗云「有形之可名，則道降德衰，濃淳散朴而莫之止。世之仁人蒿目而憂世之患，不仁之人決性命之情而饗貴富。聖人不然，始制有名，則不隨物遷，澹然自足，孰能危之？故云知止不殆。」(2/18a) 蒿目二句，蓋用莊子駢拇；全段頗用

王弼說，王曰：「『始制』，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分，以定尊卑。故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰『名亦既有，夫亦將知止』也。」（王雱集註引，5/11a；王弼注2/9b）此節河上公本作「天亦將知之」，陳景元以爲「隨注解釋，義理相通」（5/7b），實則頗難中肯，故明皇、徽宗皆不從河上。又王荊公父子於此節並有註，見彭氏集註 8/12b-13a，參王雱集註 5/12a。荊公云「有名矣，不止，則用有時而竭，身有時而殆。」陳象古曰：「物既衆而名既多，在知止以御之。不知止，則物窮而塞，所以危亡之幾生焉。」（上/23b）象古徽宗同時，此條之說平實尤勝於二王。

譬道之在天下，猶川谷之與江海。

明太祖云「道在君子之胸中能堅持不忘，則如長江大河之水一般。世間之雲雨興作，百川泛溢，本海爲源。……如道之行，既行則溢江河，既溢江河，復朝宗於海。乃道之體用也。」（上/35a）此全用吳澄。澄曰：「蓋道之在天下，猶江海爲衆流之所歸；德者猶谿谷之衆流，德而復歸於道，則猶谿谷之會同于江海。」（2/22a）是明祖之所謂「道之行」，即吳澄謂「德者猶谿谷之衆流」。明祖言之未審。

唐玄宗註云「譬有道之君，在有天下，天則應之，猶如川谷與江海通流爾！」（2/19b）疏4/16a無甚新意。然此節玄宗之註，主旨在言侯王若賢則與道相感應，猶川谷之流與江海源通。（參看纂微篇5/7b是不僅以「始制有名」爲德，並以侯王之行為能爲此德之代表矣。然侯王之是否賢明，當看其與道之間之關係，故陳景元纂微篇云「順之則浸潤萬物，逆之則滂湃爲沍」（5/7b-8a）也。

宋徽宗云「天下一性也。道之在天下，以性而合，由〔猶〕川谷之與江海；以水之聚，同焉者得，類焉者應。聖人臨蒞何爲哉？因性而已矣。」（2/18b）此言聖人之心同於天下百姓。王雱集註 5/12a 王雱云「江海不求水而水歸之者，由鍾水之多，則性同者往矣。道，民之性也。聖人能集其純全，則有生之類從而賓之，亦性然也。」徽宗蓋用王元澤。然元澤之說，實王弼注「川谷之以求江與海，非江海召之，不召不求而自歸者」（2/9b）一言啓之。〔雱集註引弼曰，首句作「川谷之不求水與海」，微誤。〕蘇轍註老子，作於元符庚辰（1100；據劉惟永道德真經集義大旨，上/9b），此節轍言「江海水之鍾也，山谷水之分也。道萬物之宗也，萬物道

之末也。皆水也，故川谷歸其所鍾；皆道也，故萬物賓其所宗」（彭祖集註 8/14b 引），或亦用王雱。

知人者智，自知者明，勝人者有力，自勝者彊。

明太祖云「能知人者有智，能知自己何如，是為小善。能善勝人者，雖不用力，是謂有力。自勝者是為彊，彊然如此。」（上/35a-b）「彊然如此」一語，實未易得正解，或謂確然如是。吳澄云「智能知人，徇外之智爾，能自知，則內能盡性也，故謂之明。有力能勝人，恃外之力爾，能自勝，則內能克己也，故謂之強。」（2/22a-b）明祖實於吳草廬之言未嘗細研也。吳澄說或祖自葉夢得「自知者見性，……見性而後為明」諸語，見彭祖集註8/16a。

唐玄宗註云「智者役用以知物，明者融照以鑒微。智則有所不知，明則无所不照。」（2/19b）疏云「夫心與境合，是以生知，生知之心識察前事，是名知法，言人役心生智，知前人之美惡者，則俗謂之智爾。若反照內察無聽，以心了心，觀心不生知法，能如此者是謂明了。」（4/16a-b）陳景元纂微篇闡此旨則不願多用佛教名詞，故僅言「知人而分別之謂智」，「自知而默守之謂明」，而以知人僅為「適人之智而不自知」，故以明為超乎智之上。（參看5/8a）「超智之上」本王弼之言（道藏 373/2/10a）。玄宗疏又言：「自勝者，自能制勝其心，使心柔弱，柔弱之道，物不能加，故可全其強爾。故下經云『守柔曰強』，又曰『柔勝強』。」（4/16b）故陳景元亦云「常勝之道曰柔」（5/8b）。

宋徽宗云「察人之邪正若辨白黑，是智之事，知人而已，」引韓非子喻老「傳曰：智，如目也，能見百步之外而不能自見其睫」（2/18b），而於自知，則又引「易曰：復以自知；傳曰：內視之謂明。」復申論之，曰「智以知人則與接為構，日以心鬪。復以自知者，靜而反本，自見而已。」（2/19a）林東（彭集註引）以為「智則不無於窺伺揣度」（8/16b），亦徽宗引莊齊物論所云與接為構之意矣。呂知常（集義引）云「若夫建國立號，攬權作威以號令天下，臣服諸侯，此非以力而勝於人乎？自勝者尊道德行仁義，克己復禮，謙而自下而人歸之，故天下莫能勝，非強而何？」（5/12a）是以儒義釋道，然知常固知道術之實用價值者也。

知足者富，彊行者有志。

明太祖云：「吾有已物，守之而不貪，於我物甚堅，故得，當富。又彊行者，言君子終日慮道不息，是為有志。」（上/35b）

唐玄宗疏則云「知足在心。心若知足，則無貪求，雖簞食瓢飲，傲然自足，可謂富矣」，而以強行為「強勉力行，曾不懈怠，自知自勝，終久不渝」（4/17a）。其釋後者，蓋兼前一節「自勝者強」之義而言。簞食瓢飲一語，彭氏集註 8/18a 亦言之。

宋徽宗云「有萬不同之謂富。知足者務內遊而取足於身，萬物皆備，國財并焉。」（2/19b）徽宗之說，劉驥老子通論語深采之，引見彭氏集註，云「既有勝人之力，又有自勝之強，則知取足於身，而萬物皆備於我，其有萬不同之富，何以加焉」（8/18a）可證。道藏 431 劉惟永道德真經集義大旨云「清源子〔劉驥〕紹興丙寅（1146）作解。」（上/10a）然徽宗實從王雱，雱云「知有萬之富則輕天下而不顧矣，此真富也。孟子曰『萬物皆備於我矣』，豈非富乎？」（雱集註5/13b），並可參。有萬不同之語，出莊子天地。

不失其所者久，死而不亡者壽。

明太祖以「此數事能常常守之」（上/35b），蓋襲自吳澄所云「惟明惟強，則見真守」（2/22b）之意。「死而不亡者壽」一句，明祖既言「行之將名垂萬古而不朽」，又喻之以釋氏之不生不滅（上/35b）。邵若愚道德真經直解云：「形雖死而性不亡，處於不生滅之鄉」（道藏 372/3/2b），直逼似之，直解作於紹興己卯（1159）。吳澄云「厭世之後，雖去其宅，而此心常存，古今不二，故謂之壽」（2/23a），亦此旨也，惟草廬不引釋氏之言耳。危大有集義引何心山云「莊子千歲厭世而上仙，乘彼白雲，至於帝鄉是也。如傳云，立德功言三不朽，亦其不亡者。」（5/13b-14a）千歲厭世云云，天地篇華封人對堯之語。

唐玄宗疏云：「知足，強力等行，人所常行，若不失其所，恆即是久能行道者矣。又解動不失所者則可以長久。」（4/17a）又言「委順得常，不失天理，頽然任化而去者，得一期之盡，可謂壽矣」。復引莊子齊物論「天下莫壽於殤子而彭祖為夭」之言（4/17b）。斯言皆可謂知道。

宋徽宗云：「立不易方，故能久於其道。與時推移，與物轉徙者，可暫而已。」(2/19b) 又云：「生有所乎萌，死有所乎歸。原始反終，故知死生之說，聖人通乎晝夜之道，知死之未始異于生。故其形化，其神不亡，與天地並而莫知其極，非壽而何！」(2/20a) 劉驥云「四肢百體將為塵垢，死生終始將為晝夜」(彭耜集註8/21b)，蓋深賞徽宗之說者也。徽宗又言「此篇之義，始於知人，所以窮理；中於知足，所以盡性；終於不亡，所以至於命」(2/20a)，則又通於中庸之說。然徽宗之說，或仍自王雱出，雱注亦言「盡性」「至於命」者，見王雱集註5/15a，彭耜集註引8/20b。王雱曰：「蓋自知自勝者，始也不可以不知人不勝人也，而知人勝人者，蓋將以自知自勝而已」(雱集註5/15a)，亦即徽宗所言之「始於知人」。然衡之前文，以自知自勝為高於知人勝人之一種境界，或為老子所許，然言自知當先知人，以為二者間蓋有程度之分，而不究其性質之別，此或亦王元澤一種主觀之錯誤也。

大道汎兮其可左右。

明太祖云：「言大道大也，其理鴻濛，安可左右？」(上/36a)

唐玄宗疏云「汎然無繫，能應衆象，可左可右無所偏名。」(4/18a)

宋徽宗云「汎然無所繫轄，故動靜不失，往來不窮，左之右之而無不可。」(2/20a) 觀此語徽宗必讀玄宗疏可知。唐玄宗註(2/20b)作「大道汎兮无繫而能應物」。林東曰：「一說以左右為佐佑，說老氏書有輔萬物之自然，是也。」彭耜集註9/1b) 林氏說僅見彭書，彭耜集註成於紹定己丑(1229)，則林東亦南渡後人也。

萬物恃之以生而不辭，功成而不居。

河上公本「以生」作「而生」，「不居」作「不名有」。玄宗本末句作「功成不名有」。徽宗本多同明太祖本，惟末句無「而」字。

明太祖以為道不言，故謂此節「言君子行道，務不誇為上。所以不誇，即不辭，所謂不辭，即事業成而不任己之能是也。」(上/36a) 道無言一說，見吳澄註2/23b，然明祖前釋「萬物作為而不辭」(上/3a)之旨亦同此處。

唐玄宗疏云「大道化生，妙本無心，雖則物恃以生，而道不辭以為勞倦。」又

解云「物不辭謝於道」；又解云「道之生物，德備功成。其功雖成，曾不名有。言忘功也。」(4/18a-b) 辭謝之說，見河上公注 2/15b。陳景元藏室纂微篇云「大道無形，造物無物。萬物雖有恃賴之名，尋其生也，卓然獨化。物化而自生，故無因代辭謝之迹」(5/11a-b)，可謂為玄宗言「妙本無心」之闡發。

玄宗之解雖多，其意實為宋徽宗一語盡之。徽宗解云：「往者資之，求者與之。萬物自形自化，自智自力而不尸其功。譬彼四時，功成者去。」(2/20b) 蘇轍云「世有生物而不辭者，必將名之以為己有；世有避物而不有者，必將辭物而不生。生而不辭，成而不有者，惟道而已。」(彭集註9/2a) 陳象古道德真經解云「不言己之能生也，不自有其成功也」(上/24a-b)，則蘇說之正解也。

衣被萬物而不為主，常無欲，可名於小矣。

河上公及唐玄宗本作「愛養萬物而不為主」，又末句玄宗本無「矣」字。宋徽宗本第二句「常」字上有一「故」字，餘同明祖本。纂微篇 5/11b 云「一本作衣被萬物」。

明太祖云「道之德，不欲使人名之，故止小也，即可名於小矣。」(上/36b) 吳澄云「此一本之散為萬殊，迺道之分而至小者。其可名之於小矣乎？蓋不可也。若其可名，則非不辭、不為主、常無欲之道矣。」(2/23b-24a) 明祖言其「可名」，吳草廬言「不可」，蓋各得其一端。

玄宗固以「不可名小」為言者。疏云「夫道生萬物，愛養熟成而不為主宰，於彼萬物常無欲心。豈是道之狹小耶？故云『可名於小』者，言不可名小爾！」(4/18b) 王弼云「萬物各得所，若道無於物，故名於小矣」(2/10b)，說勝於玄宗。杜光庭廣聖義云「聖人之理天下也，愛民恤物，巨細申恩，若可名於小矣。任物隨性，歸功於天，又可名於大矣。」(28/7a) 並可備一解。纂微篇 5/11b-12a 於「可名於小」，「可名於大」，直作肯定詞，亦未嘗師玄宗之說也。

徽宗通前後兩節而論之，故云「覆露乎萬物而不示其宰制之功，故不為主，鼓舞乎羣衆而莫窺其歸往之迹，故不知主。夫道，非小大之可名也，云可名者，道之及乎物爾！」(2/20b-21a) 「不知主」，謂下文「萬物歸焉而不知主」句。不自為主，可見其小，萬物不知主，可見其大。徽宗又言「功蓋天下而似不自己，故業大

而富有。孟子曰『大而化之之謂聖』，夫大而能化，則豈有爲大之累？所以能成其大。」(2/21a) 此又徽宗以儒釋道之一證。

萬物歸焉而不知主，可名於大矣。

河上公本「焉」作「之」，「知」作「爲」。玄宗本「焉」作「之」同河上公，又無「而」「矣」兩字。

明太祖云「吾不言能而後萬物歸於我者可爲大」(上/36b)。吳澄引或說，疑原文「不知主」之下脫「常無名」三字(2/24a)，又云「『可名於小矣』『可名於大矣』二句蓋設爲疑問之辭」(2/24b)，後一說則唐玄注疏已發之。然此於明祖之註及全節大意固未嘗影響。

唐玄宗註云「愛養之，故萬物歸之。有萬不同而不爲主，可名爲大？」(2/21a)「有萬不同」語蓋襲莊子天地篇。疏增之曰「萬物歸之者，歸道生成之功也。言萬物歸道，道不爲主。有此萬物棄而不收，豈是道不廣大？故云『可名於大？』爾。」(4/18b) 纂微篇云「萬物歸之而無不同，同之而不爲主，……可名道爲大」(5/11b-12a)，呂知常道德經講義用此說，見危大有集義 5/16b 引。呂書成於淳熙十五年(1188)，在陳景元之後。

宋徽宗說已見前節。

是以聖人能成其大也，以其不自大，故能成其大。

河上公本全節作「是以聖人終不爲大，故能成其大」。玄宗注疏、徽宗本並同。明祖蓋用吳草廬本子也。

明太祖云「聖人善能利濟萬物，又不自誇其功，是謂能成其大。」(上/36b) 此全用吳澄，吳註云「聖人與天地一也，……天地不居其功，萬物不知所主」(2/25a)，爲明祖所本。

唐玄宗註云「是以聖人法道忘功，終不自爲光大，故能成其光大之業。」(2/21a) 疏4/19a 大致相同。

徽宗註已引見「衣被萬物而不爲主」前節。

執大象，天下往，往而不害安平泰。

明太祖云「執大象者，即道理本體也。又王者大位而大名，政事是也。又王位民之大寶，持之以常而不妄，則天下歸焉。歸者，從也。即天下往。既衆庶之服歸，加撫以勞之，則天下安和，即安平泰。」（上/37a）「往而不害」，吳澄註云「民既歸往，而聖人以不利利之。蓋利之以利，則有利亦有害。利之以不利，則常利而不害。」（2/25b）此說明祖未能究言，惟言「持之以常而不妄」，是以不妄爲不害也。吳澄又引政和註云「安則無危，平則無訛，泰者通治」（2/25b），蓋節徽宗注 2/21b 而言。然此節錄語或出林希逸，見危大有集義 5/18b 引，查道藏本老子真經口義 2/15a 無其句。虞齋景定辛酉間人，其書未亡，不知何以有此差舛也。

唐玄宗疏云「人君執持大道以理天下，無爲無事，物遂其生，候日觀風，皆歸有道，故云天下往。」又言「天下四方之人慕化而往，帝王以道撫綏而不傷害之，則安於太平矣。平者，言政教之和平也。太者，功業之光大也。」（5/1a-b）據饒固庵先生（宗頤）老子想爾注校箋（1956），敦煌本殘卷想爾注（S 6825）此處斷句爲「佳〔往〕而不害，安平大樂」，而次句爲「與珥，過客止」（頁47-8），此與向來異讀。饒先生以太平經校釋之，以爲亦可見後漢時道士說老子之一斑也。又改珥作珥，以合於日月運珥，天文災變之說，皆見漢代民間古說。陳景元纂微篇云「往而不害者，是由隨時而舉事，因資而立功，量材授職，不傷性分。」（5/13a）「性分」之言，固玄宗所恆言也。（見唐玄宗疏 1/8a 「不貴難得之貨」節。）劉驥云「安則安於性命之情，平則定乎內外之分」（彭氏集註9/6b），亦此說也。又案玄宗「無爲」之說，或用嚴遵道德真經指歸義。指歸道藏本缺卷一至卷六，然纂微篇引嚴君平云「道無爲而天地成，德無事而萬物處」（5/13b），其文字極長，或可參采。

宋徽宗此節註亦以無爲爲言。云「象如天之垂象，無爲也。運之以健，無言也。」（2/21a）又云「陰陽和靜，鬼神不擾，羣生不傷，萬物不夭。民雖有知，無所用之，何害之有？」（2/21b）後說蓋自王雱出，雱註（雱集註 5/18b）云「聖人之治天下也，雖官然交喪，無爲於上，而能使天地鬼神鳥獸草木各暢其性而兩不相傷。」

樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。

明太祖云「君能撫養有方，雖有叛者亦復歸也。過言去，止言復住。其謂道無形無影，口說是無驗，亦無滋味，看又不見，耳聽之又無聲，愚人將謂無有，上善用之終古不乏，是謂不可既。」（上/37b）明祖之註，於「樂與餌」二句實無所釋，若謂「樂與餌」為利誘，因為撫養有方，過客為叛者，恐不得其當。吳澄則云「樂者歌吹舞蹈之聲容，餌者飲食之味，饗燕之禮。設樂設餌，以悅樂賓客。客既過去，則其聲容與味亦止而無復有。可為暫焉之悅樂，而不能以終日也。道則非如餌之可飲食，非如樂之有聲容可視聽也，然用之則能常安，常平，常泰而無可盡之時。」（2/15a-b）

唐玄宗則釋「止」為留止，同於王弼注 2/11a；疏云「言人君執大象而天下之人歸往，亦如人家有音樂飲食，則行過之客皆為之留止。」（5/1b）註 2/21b 說大體相同，然有又解云「樂以聲聚，餌以味聚，過客少留，非久長也。是以蘧廬不可以久處，仁義觀之而多責。故人君體道清淨，淡然無味，始除察察之政，終化澹澹之人」（同上），蘧廬數語，用莊子天運。陳景元纂微篇 5/14a 頗申說之，則吳草廬之說蓋亦從此出也。吳澄頗用蘇轍。道藏本蘇轍道德真經註 2/22a-b 云「作樂設餌，以待來者，豈不足以止過客哉？然而樂闕餌盡，彼將捨之而去。若夫執大象以待天下，天下不知好之，又况得而惡之乎？雖無臭味形色聲音以悅人，而其用不可盡矣」，固即此旨也。道藏本玄宗疏 5/1b-2a，誤作「視之出口」「道之不足」，「道」「視」二字蓋誤倒，蓋原板漫漶，挖補又誤植二字耳。

宋徽宗亦釋「止」為留止，故云「悅聲與味者，世之人累乎物，累乎物而不能自解者，物有結之，故止。」（2/21b）其釋「用之不可既」之故，云「味之所味者嘗矣，而味味者未嘗呈，故淡乎其無味；色之所色者彰矣，而色色者未嘗顯，故視之不足見；聲之所聲者聞矣，而聲聲者未嘗發，故聽之不足聞。若是者能苦能甘，能玄能黃，能宮能商。無知也而無不知也，無能也而無不能也，故用之不可既。」（2/22a）所謂味味者其味未嘗呈也各節，俱暗與莊子在宥所言「物物者之非物也」相合，然彼則重體用，此則指觀測，頗能發人深悟。宋元諸家，無一人能說出徽宗此語者也。

將欲歛之，必固張之。將欲弱之，必固彊之。將欲廢之，必固興之。將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔勝剛，弱勝彊。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。

明太祖云「柔淺而機秘，智者能之，絕註。」

吳澄云此「借此八者相及〔反？〕之四事設譬，而歸宿在下文『柔勝剛，弱勝彊』六字，亦猶前章言『善救人善救物』而章首先借『善行善言善計善閉善結』五者爲譬也。〔指二十三章善行無轍迹。〕孫、吳、申、韓之徒用其權術，陷人於死，而人不知，論者以爲皆原於老氏之意，固其立言之不能無弊，有以啓之，而遂謂天下誰敢受老氏之與者哉？則因其言而并疑其心，亦過矣。」（2/26b-27a）又云：「視不可見曰微。微明者，微其明也，謂匿其可見者而使之不可見，猶前章言『襲明』也。〔亦二十三章〕人但見其張之，強之，興之，與之，而不知其欲歛之弱之廢之奪之也，故曰微明。」（2/27a）又引蘇氏（轍）云「天下之剛強方相傾軋，而吾獨柔弱以待之。及其大者傷，小者死，而吾以不校坐待其斃，此所以勝也」（2/27b，又見蘇註 2/23a，所引文字稍損，義則全同。）蘇氏以爲欲取固與之說爲「聖人乘理」以別於「世俗用智」（2/22b-23a），其實一也。

唐玄宗註云「經云『正言若反』，易云『巽以行權』，權，反經而合義者也。故君子行權，貴於合義，小人用之則爲詐譎。……老子前章云『執大象』，斯謂之實；此章繼以『歛張』，是謂之權。欲量衆生根性，故以權實覆却相明，令必致於性命之域。而惑者乃云非道德之意，何其迷而不悟哉？故將欲歛歛衆生情欲，則先開張極其侈心，令自困於愛欲，則當歛歛矣。強弱等義略與此同。此道甚微，而效則明著，故云是謂微明。」（2/22b-23a）引易文見繫辭下。疏 5/2b-3a 略同，並以人有利根鈍根，鈍根衆生惑滯滋久，故應以權攝化。玄宗先開張極其侈心，即河上公註 2/17a「先開張之，欲極其奢淫」之說，亦非獨創。陸希聲道德真經傳（2/19a-22a）所說，多與此註侔合。纂微篇 5/15a 引爲同調，蓋有自矣。希聲王仙芝同時人，新唐書卷 116 有傳。

玄宗前云「強弱等義略與此同」；然疏又云「謙卑則可以行於權道。故欲歛先與之張，欲弱先與之強，而卒令其歛弱者，是柔弱之道能制勝於剛強也，故云柔勝剛強。」（5/3a-b）是玄宗所謂歛歛其情欲者不過權道中之一事，非忽視於向來所釋謂此章所云爲權譎之言也。

宋徽宗云「陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，萬物之理，人倫之傳，其歛散也，其盛衰也，其債起也，其虧盈也，幾常發於至微而莫觀其朕。惟研幾之聖人得先見之吉，賢者殆庶幾而已。陽盛于夏而陰生于午，陰凝於冬而陽生于子。句踐欲弊吳而勸之伐齊，智伯欲襲仇由而遺之廣車。此聖人所以履霜而知堅冰之至，消息滿虛不位乎其形，故勇者不能弱，智者不能奪。」(2/22b-23a) 又引揚雄「水息淵，木消枝，賢人覩而衆莫知」(2/23a)。其論「國之利器不可以示人」，云「君見賞則人臣用其勢，君見罰則人臣乘其威。賞罰者治之具且不可示，况治之道乎？聖人所以操利器而不示，非用其強也，蓋有妙道焉。能窮海內而無智名，威服萬物而無勇功，不蘄於勝物而得常勝之道。陽開陰閉，變化無窮，馭羣臣運天下而莫之測，故制人而不制於人。」(2/23b) 所云或不異於韓非喻老，然更得老氏陰柔之旨，魏默深老子本義所謂「其機則殺」也。王雱云「聖人退處幽密，而操至權，以獨運幹萬化於不測」(集註 5/24a)，又云「若夫變化無常，則一柔一剛，一弱一強，孰能定之哉！顧雖剛強而柔弱不能勝者，動契乎理，而心不離乎柔弱也」(5/23a)，又爲此進一解，徽宗所云「變化無方」者蓋與之同。國之利器不可以示人，此利器其實即徽宗之所云「治道」也，亦即老子所謂柔之勝剛，弱之勝強也。王安石固嘗言欲取固與者，其註此節云「天下之人常爲陰陽轉徙而不知反，故欲張者必歛，欲強者必弱。知雄之爲動而當守其雌，知白之爲明而當守其黑。故處之以歛則天下之張皆歸之而不爲彼之所歛；持之以弱則天下之強皆歸之而不爲彼之所弱。」(彭耜集註9/9b-10a引) 靄然儒者之言，然不足與言道術也。危大有集義5/20a-21a 引何氏(心山)註，觀察頗能入微，而終歸于平淡。又董思靖云「惟以清淨柔弱自處者不入其機」(2/20b)，亦可謂得其理之正。

道常無爲而無不爲。

明太祖云「道治天下，專其志而守之，所守在心，所爲居衷，無形無影，乃道常存，即是無爲無不爲。」(上/38a) 所言實不及吳澄云「雖一無所爲而於所當爲之事無一不爲也；若無爲而事有廢缺，則亦何取其無爲也哉」(2/28a) 之明切。

唐玄宗註云「妙本清淨，故常无爲；物時以生而无不爲也。」(2/23b) 疏更益之云「萬物恃賴而生成，有感而必應，故無不爲也。」(5/4a) 所云「恃賴」，即

有對待之義，亦可言萬物恃賴妙本而生成，故妙本可以無爲，而萬物終必有爲也。疏又云「夫有爲者，則有所不爲也。故無爲者，則無所不爲也。」(5/4a) 萬物皆爲部分，故雖能有爲而有所不爲。妙本爲萬物之本體，萬物皆由其出，故雖無爲，實無所不爲也。

宋徽宗僅云「寂然不動，感而遂通天下之故」(2/24a)。陳景元藏室纂微篇5/17b云「夫道之常也，湛寂不動，故曰無爲，應物而動，物皆自爲，故曰無不爲。」蓋徽宗所本。何心山以此節「道常」二字「句絕，是總標也，無爲無不爲乃並言之。」(危大有集義 5/24a引)何氏又云「聖人曷常沉空滯寂而一無所爲哉？尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無爲而萬物炊累焉」(同上)，末數句用莊子在宥語，似較徽宗引易經之言爲明晰。

侯王若能守，萬物將自化。

明太祖云「大仁大德，常行而不改，久則天下順從，守常而行之自化。言民必從，是也。」(上/38a)

唐玄宗註云「侯王若能守道無爲，則萬物自化，君子无爲而淳樸矣。」(2/23b) 吳澄云「侯王若能守此無爲之道，則雖無心於化物，而物將自化」(2/28a)，蓋上承此旨者。

宋徽宗云「鑑、水之與形接也，不設智故，而物之方圓曲直不能逃也。侯王守道以御世，出『爲』『無爲』之境而爲出于無爲，化貸萬物而萬物化之，若性之自爲而不知爲之者，故曰自化。」(2/24a) 黃茂材之注(彭耜集註 9/14b引)以爲將自化者，「生而不有，爲而不恃，衣被萬物而不爲主」，王雱云「君人體道以治，則因時乘理而無意於爲，故雖無爲而不廢天下之爲，而吾實未嘗爲也。」(集註 5/25a) 三者可互參。

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，亦將不欲。

明太祖云「王道布宇內，民從而國風淳。久之民富，人將奢侈，是以鎮之，謂爲王者身先儉之，以使上行下效，不致縱欲是也。」(上/38b) 此明祖以「欲」爲縱欲之欲。案吳澄云「欲，謂有心爲之。作，猶起也。言未能純乎無爲之道者，方

將待物之化而遽有心於欲。其化欲之之〔之字衍〕心一起，則非無爲之道矣。吾，欲作者之自吾也。鎮，謂壓定使之不起。無名之樸，謂此無爲之道也。欲作之時，必將以此無名之樸鎮壓其有心之欲，以道自治也。既以此無名之樸鎮其欲，則其欲亦將不欲矣。」(2/28b) 明祖之說蓋本此而復加裁鎔者也。吳澄釋此節最後二句非順，參玄宗註下節「不欲以靜」條。曹道冲云「既化而泰，民性過於泰則動作流蕩，復以無名之樸鎮靜之，民不可得而名狀之矣，故定。」(彭耜集註 9/15a) 說與明太祖之見相類，然尚在草廬之前。

唐玄宗則以「欲」爲動作有爲。註云「言人既從君上之化，已无爲清淨，而復欲動作有爲者，吾將以无名之樸而鎮靜之。无名之樸，道也。」(2/23b) 疏則云「吾者，王侯自稱也。」(5/4a) 又云「今言於彼無名之樸，亦將不欲者，無執無名，還將有迹，令此衆生，尋迹喪本，復入有爲，則與彼欲心，等無差別。故初用無名之樸以鎮靜蒼生欲心，蒼生欲心既除，聖人無名亦捨。喻如藥以理病，病愈而忘藥，舟以濟水，水濟而遺舟」(5/4b-5a)。陳景元釋「鎮」爲鎮撫之義，以爲「天下之善人少而不善人多，是以聖人之德化，常善救人。假有不從其化而欲動作背道者，聖人亦自寬宥，將以無名道樸鎮撫之。」(5/18a) 達真子云「『化而欲作』，道之散也。『無名之樸』，道之聚也。以樸爲無名，固知化者有名也。以化而欲作，固知樸者不作也。由是知『鎮以無名之樸』者，使有名復歸於無名，有作復歸於無作。」(彭耜集註 9/15a引) 後者之言頗有精義，不能以文字有帖括氣忽之。王雱言「天下既化於道，則日進於治。治極則名實俱立，民遂而不返。」(集註 5/26a) 所謂「不返」者，亦達真子所言「道之散」也。

宋徽宗引孟子云「待文王而後興者凡民也。」又云「民惟上之從化而欲作，則離道以善，險德以行，將去性而從心，不足以定天下。惟道無名，樸而未散，故作者鎮焉。救僂者莫若忠，爲是故也。」(2/24b) 呂知常云「夫道本無形，假樸以爲言。又恐滯迹之流，執其朴而爲用。」(危氏集義5/26a引) 說同陳氏纂微篇5/18a，當自陳景元出也。

不欲以靜，天下將自正。

明太祖云：「王者身行之，餘者不待化而自化。必然。」(上/38b)

唐玄宗註云：「言人君既以無名之樸鎮靜蒼生，不可執此無名之樸而令有迹，將恐尋迹喪本，復入有爲，故於此無名之樸亦將兼忘，不欲於無欲。無欲亦亡，泊然清淨而天下自正平矣。」(2/24a) 疏5/5a云「不欲之欲於此亦忘，則泊然清淨，是名了出。」

宋徽宗云：「季真之莫爲，在物一曲。古之道術有在於是者，雖然，寡能備天地之體，故亦將不欲。」(2/24b) 道藏 380 江澈道德真經疏義云「無名之樸若季真之莫爲也，莫之爲，則寡能備天地之美，故亦將不欲焉」(7/34a-b)，稍能解徽宗，而未嘗能發揮。季真事見莊子則陽篇。王雱釋「不欲」云「夫欲爲而爲之，則據此已有爲欲之實，豈真無名之樸歟？惟渾然常一，不知其然而自然者，不期爲樸而樸常全也。」(集註5/26b) 則不欲亦非有意而作。黃茂材云「古之至人非特於物也無欲，其於道也亦無所欲。」(彭祖集註 9/16b) 徽宗則以莫爲爲一曲。然莫爲與無欲實非一事，其間亦或有間隔也。

以上據明太祖御註爲上卷終，以下爲卷下。

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲，上禮爲之而莫之應，則攘臂而仍之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首也。前識者，道之華而愚之始也。是以大丈夫處其厚不處其薄，居其實不居其華，故去彼取此。

河上、玄宗註本並無二「也」字，玄宗疏本「亂之首」下有一「也」字。陳景元纂微篇云「古本作上德無爲而無不爲，下德爲之而無以爲。」(6/2a) 又「處其厚不處其薄」四句，陳景元云「古本四句並作處字。」(6/5b)

明太祖云「大德周給萬物，不自矜，聽其自然，所以有德。……下德不失德，是以無德，謂德小而量薄，張其自己之能，反爲無德。……上德無爲而無以爲，因其措事已定，別無可爲，亦不尚巧，即是無以爲。下德爲之而有以爲，以其尚巧也，即有以爲，將爲德壞也。其上仁，上義，上禮，與夫四失，及處厚薄而居實華，此皆老子言世道盛衰，大道不立故也。」(下/1a-b) 明太祖御註本此章全章不分段，並加長註，蓋宗王弼。吳澄本不如是也。吳澄則創爲上德在德之上，爲道，下

德在德之下爲仁，上仁在仁之上爲德，上義在義之上爲仁……之一類名詞(3/1a-b)。

吳澄於3/3b夾注並列一道一德二至智六之分析表如下：

智	六		冬	水	
				↑	
禮	五	葉	夏	火	禮火禪水
				↑	
義	四	枝	秋	金	義金禪火
				↑	
仁	三	幹	春	木	仁木禪金
				↑	
德	二	根	地	忠信 = 土 (四端所資)	德土禪木
				↑	
道	初		天 (包含偏覆萬有之原)		

吳表以六爲數者蓋擬易之六位。細研之，五行四時，根幹枝葉，與六位之配合殊爲勉強，則列表之義亦欠明善也。王雱云「嘗原禮於物爲火，於時爲夏，夏者，萬物去本盛末之時。」（雱集註6/5a）或正吳氏之所本也。

唐玄宗疏云「至德潛運，人無能名，故云不德，而淳風和暢，物遂生成，德用常全，故云有德。」（5/5b）註 3/1a 引莊子天地篇曰「物得以生謂之德」。疏又云「淳風漸散，德亦下衰。故聖人美無爲之風，而百姓尙無爲之迹。尙迹爲劣，故云下德。迹著則有德可稱，故云不失。稱德不失，則迹涉矜有；矜有之弊，淳樸不全，故云是以無德。」（5/6a）注疏俱以「上德」爲心迹俱無爲，「下德」爲心無爲而迹有爲，「上仁」爲心有爲而迹無爲，而「上義」則心迹俱有爲。（註3/1b-2a，疏 5/6a-7b）疏 5/6b 云「上仁者，謂以仁爲上。他皆效此。」然上德下德，不能衡以此論也。其言「下德」爲迹有爲者，註 3/1b 云「謂心雖無爲，以功用彰著而迹涉有爲」；「上仁」爲迹無爲者，註言「仁者兼愛之名。……行仁而忘仁，亦欲求無爲」（3/2a），故其所謂無爲者據迹言之則無爲，揆其實，並未可以方下德之有爲也。「上義」之所以心迹俱有爲，疏云「夫淳樸已殘，是非斯起，將欲裁非就是，令得所宜。……心欲裁非就是，有所以而爲，故云而有以爲。」（5/7a-b）「上禮爲之而莫之應」，疏云「往而不來非禮，來而不往亦非禮」（5/7b），故「往而莫應則攘臂而怒以相仍之。」然玄宗疏仍言「論禮於淳朴之代〔世〕，非狂則悖，忘禮於澆漓之且，非愚則誣。是以聖人救代〔世〕之心未嘗有異，而夷險之

跡不得一爾。】(5/8b) 迨乎宋世，劉槩（仲平）則以下德為心迹俱有為者，見彭耜集註 10/3a。王雱曰：「所謂上德者，兼下德之事；方其有為，同於下德，然未嘗離乎上德也。」（雱集註 6/3a）所說皆與玄宗不同。

王弼注 3/3b 云「前識者，前人而識也」，河上公注 3/2a 云「不知而言知為前識」。 玄宗疏則云「前識者，制禮之人也。謂之前識者，言在人性識之前，而制此檢外之禮。道順人情，禮存外迹。以之比道，乖失質素。」（5/9a）陳景元纂微篇以「前識者道之華而愚之始」為指智，云「夫崇修禮教者智也。智為先見，故曰前識。」（6/5a）說與玄宗異。景元書中 6/3b，6/4a-b 兩引嚴君平，核以道藏 375 指歸本，引文分見 7/2a 及 7/6b-7a，文字大體相同。司馬光註此頗與景元相近，云「世有臆度屢中，人或謂之智，而多言數窮，未免於愚」（彭耜集註 10/9b-10a）。說並可參黃茂材，黃云「古今一時也，萬物一物也，無有前後之異。人以智強推測之，或得其一二，則自矜耀，以為有先見之明，而不知其愚莫甚焉。何則？用智者見物而不見道，苟不見道，謂之愚可也。」（彭耜集註 10/11a）道藏 373 司馬光道德真經論 3/1b 與彭耜集註 引大致相同，集註僅小有刪節。此說亦可參王雱註，見雱集註 6/7a 引孔子云「不逆詐，不億不信」，以為「亦惡乎為華而已」。惟林東反對陳景元此說，但未指其名字。林東以為老氏之言至仁義禮而止，智則以智治國之賊，說見彭氏集註 10/7b。

宋徽宗釋「上德不德」之「不德」，以為「過而不悔，當而不自得也，是謂不德。」（3/1a）後於 3/3b 又引易復卦六五象曰「敦復無悔，中以自考也」為說。過而弗悔二語本出莊子大宗師。徽宗又云「不思則不得，不勉則不中，不行則不至，下德也。德有上下，此聖賢之所以分歟？」而以「得人之得而不自得其得，故有以為」為下德。（3/1b-2a）然「不自得」與「不自得其得」在徽宗心目中當有明顯之分界，此可以質言者也。其論「上禮」，又云「施之盡而莫或報之，則忿爭之心生而乖亂之變起。春秋之時，一言之不讐，一拜之不中，兩國為之暴骨。則攘臂而仍之，尚其患之小者。」（3/2b）衡以宋末時勢，徽宗之言雖不涉邊釁，其內心之痛苦固在不言中也。其釋「前識」，則云「道降而出，出而生智，以智為鑿，揣而銳之，敝精神而妄意度，茲謂前識。前識則徇末而忘本，故為道之華；心勞而智益困，故為愚之始。億則屢中，此孔子所以惡子貢。」（3/3a-b）前引司馬光言「世

有臆度屢中，人或謂之智」，徽宗蓋許為知言。

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞，其致之一也。

河上、唐玄宗、宋徽宗本「貞」皆作「正」，然玄宗疏云或作「貞」字。又河上、玄宗本「其致之」下無「一也」二字。

明太祖云「昔之一得者，即無極之初氣也。初氣者，大道理是也，以此氣而成天地。故天地得一以清寧。神乃乾坤之主宰，至精之氣，聚則為神，變則無形而有形，是謂得一以靈。谷者，兩間人世也。天地虛其中而為谷，和氣盈於兩間，萬物生以其多之故，是謂盈也。萬物各得合應之氣，至精者方萌，謂之得一以生。王臣乘此天地之精英而不偽，大道行焉，是謂天下貞。」（下/2b-3a）此多用吳澄說。吳氏云「天、地、神、谷四者名異實同，其運轉而清明者曰天；凝聚而寧靜者曰地；神者兩間二氣之妙，張子所謂兩在故不測者，其用感應無方，故靈；谷則兩間空虛之處，張子所謂空虛即氣者，其氣充塞無間，故盈。貞猶木之楨幹，『為天下貞』，猶曰為民極也。言天清、地寧、神靈、谷盈，萬物之生生不窮，侯王立乎天下之上而為民極，其所以致之者皆由得此一也。」（3/4b）

唐玄宗疏云「一者沖和之氣也，稱為一者，以其與物合同，古今不二，是謂之一。」（5/10a）其釋「谷」，則以「谷」為「水注川為溪，注溪為谷；得一，故能泉源流潤，盈滿不竭爾。」以「侯王得一以為天下正」句之「正」字為「為天下正平」；又云「本或作『貞』字者，貞即正也。」（5/11a-b）此義蓋已見河上公注 3/3a，非玄宗創見。其末句「其致之」，疏云「此總釋前義而生後文。致，得也。言天之清澄，地之寧靜，神之靈變，谷之盈滿，物之生成，侯王之正平者，何以致其然耶？皆得道之妙用爾！」（5/11b）宋徽宗以降各本作「其致之一也」。案河上公注「其致之」云「致，戒也，故下五事也」（3/3a）；加「一也」二字則古義不存。王弼注亦無「一也」二字，然云「各以其一致此清、寧、靈、盈、生、貞」（3/4b-5a），已啓玄宗疏之漸。玄宗所云「本或作貞字」者，王弼本也。案北宋徽宗以前注本如蘇轍道德真經註 3/3a，呂惠卿道德真經傳 3/3a，則作「其致之」，司馬光道德真經論 3/2a，陳景元真微篇 6/6a則作「其致之一也」，蓋別有兩

個系統。陳景元（6/6b-7a）述義全宗開元注，然云「開元御本作『其致之』，無『一也』二字，於義闕焉，此取古本爲正。嚴君平本無『萬物得之以生』并下文『萬物無以生將恐滅』十四字。」後段所云，同於今本指歸7/8b，知今本指歸，或無異北宋所見之指歸也。

宋徽宗註此條，著重全在一「一」字。如云「至虛而善應者谷也，得一則不窮」（3/4a）；「侯王以獨制衆，故得一以爲天下正」（3/4b）；皆是。此「一」究爲何物，徽宗不似他人之明言。陳景元云「一者元氣也」（6/6a），又引西昇經云「子得一而萬事畢」。徽宗註3/4a則引莊子天地「記曰」所云「通於一，萬事畢」。案陳景元引西昇經二句，見西昇經卷下6a，原作「子能知一萬事畢」。註云「能知一則無一之不知，不能知一則無一之知」，句與徽宗註老子此節（10/11b）所言相同，則徽宗之於景元引西昇爲註，蓋不以爲非者矣。景元有西昇經集註，徽宗亦嘗作西昇經御注，政和御製序有云「朕萬機之暇，遊神太清。於道德之旨，每著意焉。既取二篇爲之訓解，於是書不可無述也，以意逆志，聊爲之說。」（序，1b）二篇指道德經，徽宗蓋亦信西昇經出老子，故重視之與老、莊等量齊觀。成玄英疏莊子天地篇前引之句云「語在西昇經，莊子引以爲證」，大概爲陳景元之所本。案西昇僞經，雖出唐代以前，其非老子關尹之作不足辨，而成玄英疏證之於前，陳景元註援之於後，牢不可破，亦可見道教僞經俗籍對一般社會之影響矣。

天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以爲貞而貴高將恐蹙。

河上、唐玄宗本無「爲貞而」三字，宋徽宗本「貞」作「正」。

明太祖釋最後之句爲「王臣失此將無道而國亡，士君子失此將傾覆尊貴」（下/3b）；餘意亦悉類同。以侯王與士君子分列，則緣所本文字多「爲貞而」三字，故云云，實未足據。王雱本有此三字，故云「一本無爲貞而」三字（雱集註6/14b）。

唐玄宗疏釋「無以清」「無以寧」……皆作「矜用」解，故云「矜用其清」「矜用其寧」（5/12a），餘並同。釋「侯王無以貴高將恐蹙」，則云此「言侯王得道之用而能爲天下之主，當須忘其尊崇，謙以自牧。若矜其尊貴，將恐至於顛仆，不能正定天下也。」註3/4b云「聖教垂代[世]，本爲生靈。雖遠舉天地之清寧，

而會歸只在於侯王守雌用道爾！」疏亦引之。案河上公註於天地則云「不可但欲安靜無已時」，於谷則曰「不可但欲盈滿無已時」，於萬物云「不可但欲生無已時」，侯王則曰「不可但欲貴高於人」（3/3a），玄宗之義蓋本此。仁案：此處「天無以清」以下六句，「無」字下疑皆脫一「一」字。王弼注云「清不能為清，盈不能為盈，皆有其母以存其形」（3/5a），此「一」即王弼注所謂母也。黃茂材曰：「天無一必裂，地無一必發」（彭耜集註10/16a引），亦即此意。然王弼又云「用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也」（同上）則恐非。陳景元用河上、玄宗義，故云「『無以』者，致誠之辭也。天者陽之德，表君象。言天無以清自恃，若恃之，則失至明之道，致陰陽繆戾，紀綱弛絕，沖一不運，將恐有開裂之兆」（6/7b），餘義略同。

徽宗釋萬物無以生云「聚則精氣成，物得一以生故也；散則遊魂為變，失一以滅故也」（3/5a），是其心目中各句亦必有一「一」字，其義始明。又云：「惟正也故能御萬變而獨立于萬物之上，無以為正而貴高，將不足以自保」；此誠侯王之學。徽宗本「貞」字作「正」，故云；王雱本則作「貞」，非宋以後人所改也。

故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自謂孤寡不穀，此其以賤為本耶非乎？故至譽無譽，不欲瑤瑤如玉，珞珞如石。

河上公本首二句「貴」「高」二字下各有一「必」字，「侯王自謂」下多一「曰」字，「故至……」一句作「故致數車無車」，又「珞珞」作「落落」。唐玄宗本同河上，但「自謂」下無「曰」字，兩「車」字作「輿」。宋徽宗本「故至譽……」一句作「故致數譽無譽」（王弼本同）。

明太祖云「為仁人君子者務尚謙卑為吉，所以又云王稱孤、寡、不穀。此三字俗呼皆微小無德之名，王臣乃稱之，言其不自高也。小人誇己，可乎？所以俗云言吾惡者是吾師，言吾善者是吾賊」（下/3b-4a）。吳澄云「孤如無父，寡如無夫，不穀，不善也，皆不美之名，非人所願有者。」（3/5b）又云「不欲分別美惡，使人見瑤瑤粹美者之為玉，珞珞齷惡者之為石。」（3/5b-6a）明太祖註云「此二說皆諂諛之稱」，蓋未能究二者之判也。

唐玄宗本「故至譽無譽」作「故致數輿無輿」。疏云「侯王因賤得貴，貴無定

相，其理難明，故借數輿以比之。極輿之數竟無輿名，乃是輪轅假合，為輿之名本。以喻侯王，數侯王之貴竟無貴名，乃是賤下假借為侯王之貴本。輪轅為輿本，當存本則有輿，亡本則無輿。賤為貴本，當存本則有位，亡本則無位。言此者欲戒侯王愛養下人，不棄惇獨爾。」(5/14a-b) 此同河上公注「故致數車無車」，云「致，就也。言人就車數之，為輻為輪，為轂為輿，無有名車者，故成為車。以喻王侯不以尊號自名，故得成其貴也。」(3/4a) 王弼本作「故致數譽無譽」(3/5a)，意者「譽」仍當為輿之誤，其理與第十章「三十輻共一轂」之說可通。然道藏 405 題吳郡顧歡注之道德真經注疏 4/15a 引蔡子晃，已言「人數數譽揚」則从王弼；成玄英疏言「箱轅輻假合而成，徒有車名，數即無實」，則从河上公。唐時人之說亦早有不同也。玄宗疏又以「珞珞如石」為「守謙卑」(5/14b)。河上注云「碌碌喻多，落落喻少。玉少故貴，石多故賤。言人不欲如玉為人所貴，如石為人所賤，當處其中。」(3/4a) 玄宗說與之異。王弼註則以為「玉石碌碌珞珞，體盡於形，故不欲也」(3/5b)，則玉石作同一類看，並與河上、玄宗不同。「如玉」「如石」兩「如」字，纂微篇 6/10a 云「古本作若玉、若石，傅奕，徐鉉取之。」今道藏 346 傅奕德經古本篇下，1b 與之同。

宋徽宗云「賤者貴之所恃以為固，下者高之所自起。世之人觀其末而聖人探其本，世之人見其成而聖人察其微。故常得一也」(3/5a)；又云「自高以勝物，自貴以賤物，強而不知守以柔，白而不知守以黑，以求譽於世而致數譽，則過情之譽暴集，無實之毀隨至，所以無譽。」(3/5b) 語皆精要。又云「玉貴而不賤，一定而不變。聖人乘時任物，無所底滯，萬變無常，而吾心常一，是真得一者也，故不可得而貴賤。」(3/6a) 題顧歡注道德真經注疏引蔡子晃曰「所言譽者毀譽也。言有道文侯卑以自牧，既忘貴賤，亦一毀譽。故人數數譽揚，言其有德，亦不以為貴，數數毀敗，言其無道，亦不以為賤。」(4/15a-b) 題顧歡注本正文作「故致數車無車」，而蔡注以毀譽為言，固當从王弼。徽宗本句亦同王弼，說頗與蔡子晃可相通。王雱云「知一者以賤為本，而內轅至貴，故世不得而貴，亦不得而賤。苟為已而數致稱譽，豈真譽乎？」(雱集註 6/16a-b) 此可證徽宗之言「吾心常一」，蓋受王元澤影響。下文雱注云「玉石體堅而一定，不能曲變，非所謂一也。若夫萬變而常一，則真一也。」又云「玉碌碌貴而已矣，不能賤也。石落落賤而已矣，不

能貴也。老氏既明一義，恐不悟者執一不變，堅如玉石，則失一之理矣。夫唯體一者，一貴一賤，其德如水，方圓枉直，應物無窮而不離於一，故不得而貴賤，以一無貴賤故也。此篇義最奧密難言，今粗明綱領而已。」（秀集註 6/17a-b）元澤之言蓋於道君深有所入，兩者可互勘證者也。蘇穎濱（轍）僅以此「一」為「賤且下」（3/3b），又云「故『一』處貴而非貴，處賤而非賤」（3/4a），後者稍有所見，第不如王雱所云之明顯，前者則糟粕而已。達真子云「至道之人得一於心者，以至貴同至賤，故不欲瑤瑤如玉，以至賤同至貴，故不欲落落如石。」（彭耜集註 10/19b）其說於道術有得，更出元澤之上。元澤所云奧密，尙未能得其清正者也。

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

以上河上公為另一章，王弼、唐玄宗、宋徽宗本皆與之同。（四十二章）

上士聞道勤而行之，中士聞道若存若亡，下士聞道大笑之，不笑不足以為道。故建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質直若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。

以下河上公本連道隱無名，夫唯道善貸且成兩句為第四十二章。明太祖本則此章（第三十五）尚未完，蓋從吳澄。河上、王弼「直」字並作「真」，唐玄、宋徽宗本並與之同。

明太祖云「道行則被萬物，物足用而道歸我反也。其動字，既歸，又將動也。王臣君子持身守道，未嘗時刻有忘寧者，所以能成王臣君子者為此。」（下/4b）此節釋首數句，未能本道家之旨，且亦未言「弱者道之用」之義。蓋明祖頗用吳澄說，此段吳澄云「道之靜則無，動則必與有相反，反者，無而不有也」（3/6a），不惟模胡，抑且未能得此章之要領，宜乎明祖之以意揣度，並未得間。其釋「夷道若類」，云「君子與小人論道，小人若迷途者，與行道難甚，若退與之平道，由〔猶〕梭行類緯不抽」（下/5a），亦可云不知所謂。案吳澄註明言「明道若昧」以下十二事為道之相反，於此一節則云「此言動而相反之事。葆光用晦而若昧，迺可以為明；寧後毋前而若退，迺可以為進；若絲之有類而不勻，迺可以為平均。」（3/7a）案玄宗疏 6/2b 云「夷，平也。類，絲之不勻者。夫識心清淨，塵欲不

生，坦然平易，與物無際，而外若絲之有類節也。」玄宗之釋，於名理或未盡當，於名物當有是處。王弼注云「類，垠也。大夷之道，因物之性，不執平以割物，其平不見，乃更反若類垠也」（3/6a）並可參。明祖此處於吳著及前人皆未詳參，雖知類緯不抽，實未能言此句所旨也。又云「谷，辱，不足，偷，渝，無隅，晚成，希聲，無形數事，即前云『善行無轍迹』是也」（下/5a），實亦未盡然。

玄宗註釋「反者道之動」，云「此明權也。反者取其反經合義，反經合義者，是聖人之行權，行權者是道之運動，故云『反者道之動』也。」（3/5b）疏則云「反，以反俗為義，……令貴以賤為本，高以下為基，有以無為用。初則乖反常情而後合順於道，故謂此為道之運動也。」（5/15a）陳景元於此，不從玄宗，而言「反者，復也，變也。虛靜者物之本。物之將生，先反復虛靜之原；及其變也，出虛靜而動之，是先反而後動。故曰：易復卦曰『剛反，動而順以行，是以出入無疾。』」（6/10b）所引蓋易象傳上之辭。於「弱者道之用」，玄宗疏又云「人皆賤弱而貴強，是知強梁雄躁者是俗之用也。道以柔和而勝剛，是知柔弱雌靜者是道之常用。」（5/15b）疏以「天下之物生於有，有生於無」為此章終結，並言「道至極之體，沖虛凝寂，非權亦復非實，何可稱名。諸法實性，理中不有，亦復不無，事絕因待，所言物生於有，有生於無者，皆是約代法而言爾。若知數與無與，即知數諸法無諸法，豈有權實而可言相生乎？」（5/16a）揭對待之旨，本亦「有無相生」應有之誼。玄宗疏 1/4b 云「夫有不自有，因無而有，凡俗則以為無生有；無不自無，因有而無，凡俗則以為有生無。故云相生，而有無對法，本不相生」，蓋可與此處同研其旨。玄宗疏又以上士為「上智之士，深識洞鑒，聞道權則微明，實則柔弱。」（6/1a）以「建言」為立言，云「將立言以釋上士動行之道，中士存亡之致，下士大笑之由」而「明道若昧」者，云「謂道德行人以昧養明，遺行去智，而實明了，故云『若昧』。」（6/2a）林希逸則云「言此數句不出於我，自古有之也」，見口義 3/5b-6a。「夷道若類」者，玄宗謂「類，絲之不勻者」（6/2b），然玄宗以為此言有道之人「識心清淨，塵欲不生，坦然平易，與物無際，而外若絲之有類節也」（6/2b），則似非其旨。夷道本平而不當有類，此言夷道而望之若有類節耳。即如玄宗疏 6/1b 所言「至道幽玄，深不可識，明而若昧，理反常情」（6/1b），斯為得之。「建德若偷」者，玄宗疏云「建，立也。偷，盜也。言建立

陰德之人，潛修密行，如被盜竊，常畏人知，故曰若偷」(6/3a)；此正與儒家言則民不偷(論語泰伯)相反，然二者所指實非一事，此則尤可見道家宗旨之邃密。陳景元纂微篇襲此「建立陰德」之意，以為蓋如吳筠元[玄]綱論所言「功欲陰，過欲陽」(6/14b)，似非厥旨。蓋道家重言術而術者亦是一種手段，針線須細密，故以陰以偷為狀，非如玄綱論所云之功過論及後世積善思想之旨趣也。宋徽宗註3/8a言「聖人躊躇以興事以每成功」句似有脫落，意則可為此處之詮釋。徽宗註3/7b又云「顏淵以退為進，莊子以謂坐忘」，蓋用大宗師篇語，並是一理也。「質真若渝」句，玄宗疏云「渝，變改也。言道德行人，其德淳一而無假飾，若可渝變，與物同波而和光也」(6/3b)；故釋「大方無隅」，亦以「磨而不磷，在涅而不淄，大方也；而能和光同塵，不自殊異，無隅也」(6/3b)為言。而總結言「夫唯道善貸且成」，則以「貸」為「施與」，云「此道……獨能布氣施化，貸施萬物，且成之熟之，故曰善貸且成爾！」(6/4b)陸希聲釋此，言「夫唯善貸於萬物而不責其報，是以萬物受其生成而不知其德」，見道德真經傳(3/7b)。纂微篇6/14b以「渝」為「色不明」，「如五色之渝光華不發」，蓋出河上公註3/5b。「磨而不磷」二句，玄宗以釋「大方無隅」者，徽宗(3/8b)則引以釋「質真若渝」。

宋徽宗以「有無之相生，若循環然。故無動而生有，有極而歸無，如東西之相反而不可以相無也」釋反者道之動(3/6b)，而歸根於「動靜相因，強弱相濟」(3/6a)。其於弱之勝強，則云「四時之行，歛藏於冬而蕃鮮於春。水之性至柔也，而攻堅強者莫之能先。」(3/6b)危大有集義(6/12a)引吳(澄)曰，頗近此處徽宗冬歛春發之言，然草廬註3/6a實無之，度係誤入吳氏。「夷道若類」，徽宗不言其為引喻，但以「同歸而殊塗，一致而百慮」釋之(3/7b)，則泯順逆而均夷險。釋「上德若谷」，云「虛而能應，應而不竭；虛而能受，受而不藏」(3/8a)，後二句為道君氣象，蓋高於陰柔譎詭者之言，相去又不止一間。所謂陰柔為愷惻慈和者是也。其綜合則言聖人得道者，「故予而不費，應而不置，曲成萬物，未嘗擅而有之，亦且而已。道之體，隱乎無名，而用乃善貸且成。故勤而行之，則造乎不形，而止乎無所化，其餘事猶足為帝王之功」(3/9a)，末句蓋用莊子讓王。治道家者往往喜言帝王師，蓋老子固言「以道佐人者」，莊子中亦多相

類典實，徽宗鑄裁入文，蓋不止一處。王雱以為此章，明道若昧以下，皆有層次，見雱集註6/25a-26a。

道隱無名，夫惟道善貸且成。

以上河上公、唐玄宗、宋徽宗以屬第四十一章。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，惟孤寡不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。

玄宗註本「或益之而損」句無「或」字，疏本有之。徽宗本同唐玄宗註本。「我亦教之」句，唐玄、宋徽作「亦我義教之。」「教父」以下河上、唐玄、宋徽宗本為另一章（第四十三章）。

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入於無間。吾是以知無為之有益也。不言之教，無為之益，天下希及之。

以上吳澄、明太祖本為第三十五章。

「道隱無名」首二句他註多屬之上一章者，惟吳澄（3/8a）以二句「終上文二節之意。道隱無名，迺能徧付與於萬物而無虧缺；以上所言，皆動而相反者也。」所謂二節者，自「建言有之」起以下二節，吳澄前文並曾言之。則與太祖註並以「道生一」一章併入上章，更合以「天下之至柔」章，合為一整章之下半；其上半則並以「反者道之動」章，與「上士聞道」章合而為一，此在他註固俱析而為二者。明祖云「道隱無名，誠然。道本先天地之氣，人何見而不見，如善貸且成，當哉！失[夫]道之理無所不益，萬物賴此而生，豈不借資與人物焉。」（下/5b）又云「道乃先天地之一氣，以清升而為天，濁沉墜而為地，是為一生二，天地乃曰二儀，與先天地一氣並作是三。二儀既立，四象昭昭，曰日月星辰是也。因有風雨霜露，四時成序，萬物生焉。」（下/5b-6a）明祖之言，頗近纂微篇（6/16b）所云「清氣為天，濁氣為地，和氣為人」之意。明祖又云「又負陰而抱陽，物盛而歸源，屬陰；歸源而復出，是為抱陽。陽本剛，以陰貫之，則陰陽和。……以陰趨陽

之道，皆以卑以就能成也。」(下/6a)其於「人之所教」，云「以三『教』字言，前二『教』字言可教者，後一『教』字云不得其死者，此是謂不教之徒有此。老子云『吾教父』，何父？道理之本源度之耳，非父親之父。」(下/6b)又云「無爲之益，是不作爲而有益，非不作爲。大理無時而不運，言君子欲措安，無時不務道。雖不言，意已成矣。發則中節，如四序之交，時至而應物也。此道非大人君子，雖多言不可教，故希及之。」(下/7a)案明祖言二儀與先天氣並作而三，雖與彭耜集註引陸佃「道生一，一者蓋太極也；一生二，二者陰陽也；二生三，三者冲氣也」(11/7b)，或王雱註云「道兼陰陽，有陰有陽，有陰陽之中。此三物者，始應一二三之數，而物之類莫不由此以出入」(王雱集註 6/27a)者相似，而寶襲自吳澄所云「道自無中生出冲虛之一氣，冲虛之一氣生陽生陰，分而爲二，陰陽二氣合冲虛一氣爲三，故曰生三；非二與一之外別有三也。」(3/8a)然草廬言萬物之生，「後負陰，前抱陽，而冲氣在中以爲和；和謂陰陽適均而不偏勝。萬物之生，以此冲氣。既生之後，亦必以此冲氣爲用，迺爲不失其本。以生之本，冲氣虛而不盈，故曰弱。此言道以弱而動之因由也」(3/8b)，則未全爲明祖所采。強梁教父之喻，草廬之釋遠勝明祖之辭不達意。草廬云「此言用弱之事。梁，亦強也。以木絕水，以木負棟，皆曰梁，取其力之強也。不得其死，謂不得善終。……『教父』，猶曰教之本父，謂尊而無出其上者也。人之所教，教以用弱，我亦以此教之。強梁而不能弱，必不能保其身。以強梁勝人之益而有不得其死之損，所謂『益之而損』者，此最爲教人之第一義；故曰『教父』」(3/9a-b)。然草廬言「人之所教，教以用弱」，恐非原文之旨。世人之所教爲用強，老子之所教在以弱爲強，如下文言「天下之至柔馳騁天下之至堅」始爲老氏之所重也。宋徽宗註 3/11a 之旨與鄙意同，可參看，並參河上公注 3/6b。又「人之所教，我亦教之」，司馬光道德真經論 (3/3a) 次句作「亦我教之」，云「猶言我亦教之」，以爲衆教之父，蓋言強梁之事則同而解釋則迥異，我亦教之者，我所言之事固與他人之教無別也。

唐玄宗註云「一者，冲氣也。言道動出冲和妙氣，於生物之理未足，又生陽氣。陽氣不能獨生，又生陰氣。積冲氣之一，故云一生二，積陽氣之二，故云二生三也。」(3/8a) 疏 6/5a 闡此旨，6/5b 更言「人既稟和氣以生，則氣爲生本。人當因柔和守雌弱以存本也。」「人之所教」二句，玄宗本作「人之所教，亦我

義教之」，疏云「老君唱言曰：人君欲行言教以化人者，當須用我冲虛柔弱之義以教之爾！」（6/6b）強梁之喻，疏謂「強梁謂剛暴屈強之人也。剛暴之人，失養生之要，必自失其天命，不得壽終而死。」（6/6b）又引嚴仙人曰「強秦以專制而滅，大漢以和順而昌。強梁失道，剛武者失神，生主已退，安得長生？」（6/9a）校以道藏 376 指歸 8/5a，文字稍出入。「道藏本指歸句為「強秦大楚，專制而滅，神漢龍興，和順而昌。故強者離道，梁者去神。生主以退，安得長存？」其義實無不同。「馳騁」一詞本當作動詞解，而以「至柔」為其主詞，如河上公注 3/6a 云「至柔者水，至剛者金石。水能貫堅入剛，無所不通」是也。玄宗疏以「人之正性，本自澄清，和氣在躬，為至柔也。若馳騁情欲，染著代[世]塵，為聲色所誘，則正性離散為至堅也」為言（6/7b），而於「無有入無間」句，謂「無有者，謂人入了悟諸法，一無所有，則返歸正性，與道合同，入無間矣。無間，道也。……以道為無間者，明道性清淨，混然無際而無間隙爾！」（6/7b-8a）不悟此處二句之義相聯，至柔馳騁至堅即為無有入無間。玄宗之詮釋失之。疏下文更云「老君云：吾見衆生正性柔弱，及乎馳騁奔競，則至堅強」（6/8a），仍承前失而不知其誤。蘇轍註 3/8b 云「以堅御堅，不折則碎；以柔御堅，柔亦不糜，堅亦不病」；正釋「馳騁」為御字，頗能得古誼正解。陳景元纂微篇 6/19b 云「水以至柔為用，而能貫穿金石，沉溺萬物，故曰馳騁天下之至堅也」，亦不從玄宗疏。徽宗註 3/11b 引養生主庖丁解牛，正此處之義。又引秋水目憐心，言惟神為無方，蓋亦明其旨者。危大有集義 6/22a 引何心山云「馳騁者，莊子所謂乘天地，馳萬物之意」，語見莊子天道篇。

宋徽宗註云「天一而地二次之，水生而火次之，精具而神從之」，又云「天肇一於北，地耦一於南，人成位為三。三才具而萬象分矣。」（3/9b）三才之說，亦見纂微篇 6/16b，云「清氣為天，濁氣為地，和氣為人。」徽宗之宇宙論似不及唐玄以及吳澄之玄邈，蓋局於易象之說。然釋「二生三」，引莊子齊物論「一與言為二，二與一為三」；一與言者，一者自無有、無名所起，二與一相對為一之所與言，三又為二與一之相對並所與言，似簡反繁，亦未能便為勝解。蘇轍註 3/7b 云「一與一為二，二與一為三」，與之頗相同調，實皆同於王弼之註。王弼注云「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無已，謂之一，

豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。」（3/7a）惟徽宗釋「人之所教，亦我義教之」，則云「以強制弱，以剛勝柔，人之所教也。我之所教則異乎此。強梁者有我而好爭，有死之道。智者觀之因以為戒，故將以為教父」（3/11a），蓋不以人之所教為然，說與前述吳澄之言不同而實勝吳。程大昌云「謂柔能勝剛者，非曰直致而可以必遂也。彼以剛來，此不與抗，常自處於雌弱而待其有隙之可乘。」（彭耜集註11/16a-b所引）此則由道而入法術。

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。

明太祖云「愚人將以為老子不貴天爵乎？非也。其戒禁貪婪之徒，特以『甚』『多』二字承其上文，又以二『知』字收之，再以『長久』示之。」又云「君子之親，日親於道；多，多於道；小人之病，病不務學道，貪非理之名，多藏貨物。其非理之名易奪。貨藏多而必恃，故厚亡。君子守有命之名，藏合得之物。」（下/7b-8a）吳澄註 3/10b-11a 引司馬氏曰「得名貨而亡身，與得身而亡名貨，一者孰病？」，「一」字當作「二」，見道德真經論 3/3b。（道德真經論脫第二「得」字，又賴吳注而得保存。）

唐玄宗疏云「夫不邇聲名，知足也。不殖財貨，知止也。知足，故名當其實，而無過分之累；知止，故貨不多藏，而無貪求之害。」（6/10a）

宋徽宗云「至願在我，名非所親也。至富在我，貨非所多也。惟不知親疏多寡之辨，而殘生損性，以身為徇，……達生之情而不務生之所無，以為此有道者之所以異乎俗也。」（3/12a-b）又云「列[烈]士徇名，貪夫徇利，其所得者名無貨，而其亡也，乃無名之樸，不貨之軀。」（同上）諸家所詮釋，俱無甚異解，然亦無甚深解。蘇轍注云「先身而後名，貴身而賤貨，猶未為忘我也。夫忘我者，身且不有，而況於名與貨乎？然貴以身為天下，非忘我不能。故使天下知名之不足親，貨之不足多，而後知貴身，知貴身而後知忘我。此老子之意也。」又云「不得者以亡為病，及其既得而患失，則病又有甚於亡者。」（3/8b-9a）穎濱之意，宜令徽宗知之。又黃茂材曰：「古之人知知足之戒，無如漢之二疎。辭榮還里，保其天年而終，可謂長久矣乎？曰：二疎為免於殆辱則可，以為長久則未成。」（彭氏集註

11/20a-b) 蘇、黃二註宜並觀之。

大成若缺，其用不敝。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。

末句河上公本作「清靜以為天下正」。

明太祖釋此節，文字雖簡，實無勝解。惟末段言，「清靜為天下正，此言理道之守甚嚴，謂君天下者既措安之後，當堅守其定規，勿妄為；妄為或改前人之理道，是也。改則亂，不改則天下平，是謂正。」（下/8b-9a）明祖又言「躁本奮動之貌，內帶蒸熱之勢，因此可以強寒，即躁勝寒。」（下/8b）吳澄註云「或謂勝熱之靜，與勝寒之躁為對。各偏於一。惟清靜之靜，無與為對。靜中有動，動靜一致而無所偏，故能為天下正。其論雖□，蓋非本旨。」（3/12b）此所謂「或謂」，疑指蘇轍。吳澄頗引蘇氏，而不欲顯違其說，故為之隱約其辭耳。蘇轍注云「夫躁能勝寒而不能勝熱，靜能勝熱而不能勝寒，皆滯於一偏而非其正也。唯泊然清靜，不染於一，……而後無所不勝，可以為天下正矣。」（3/10a）徽宗御註 3/14a 蓋亦遵蘇氏之旨者，見下說。林希逸口義 3/10a 蓋亦從蘇氏。

唐玄宗疏云「夫潔己而垢人，舉直而錯枉，小直也；不執是以辯非，不正己而矯物，大直也。曲隨物宜，故云「若屈也」。」（6/11a）又云「矜粉繪之工，騁鈎繩之妙，小巧也。因材致用，任物成功不失其宜，大巧也。無所裁割，不見其功，似若樸拙爾。莊子稱造化刻雕象形而不為巧也。」（6/11a）又云「合譬斲辭，結繩竄句，小辯也。行不言之教，辯離萬物，窮理盡性，大辯也。至言去言無所抑揚，如審訥。」（6/11b）造化刻雕象形之語，見莊子大宗師及天道。王弼注 3/8b 已開勝字作剋勝解之漸。弼云「躁罷然後勝寒，靜無為以勝熱。」唐玄宗從河上公註 3/8a，以「勝」為「極也」義，故「躁勝寒，靜勝熱」之義，為動極則寒，靜極則熱。（參看疏 6/11b-12a）宋達真子之說本之。（彭集註 12/4a）故玄宗疏又云「聖人有以觀陽炁之進退，知躁為趣死之源，靜為發生之本」（6/12b），說亦自河上公註3/8a-b出，即河上公註文字，疏中亦不無約括也。

宋徽宗言直與巧，云「順物之變而委蛇曲折不求其肆，故若屈。賦物之形而圓方曲直不觀其妙，故若拙。」（3/13b-14a）又言「陽動而躁，故勝寒；陰止而靜，

故勝熱。二者毗中陰陽而不適乎中，方且爲物汨，方且與動爭，烏能正天下？惟無勝寒之躁，勝熱之靜，則不雜而清，抱神而靜，天下將自正。」(3/14a) 此以「勝」爲剋勝解，與玄宗从河上公者異。宋人亦多作剋勝解者，參彭耜集註 12/4b 黃茂材曰。至於徽宗論清淨爲天下正之旨，可與前引蘇轍文字合看。彭耜集註 12/2b 引劉驥之言似視徽宗尤爲深入，云：「道無成虧，故謂之大成。道無盈虛，故謂之大盈。不有其成，故若缺；不見其盈，故若沖。成必有虧，以其若缺，故其用不敝。盈必有虛，以其若沖，故其用不窮。大直者，直而不肆，故云屈。大巧者不爲而成，故若拙。大辯者不言之教，故若訥。」(彭耜集註12/2b) 大直不肆之言，徽宗固嘗言之，然若缺若沖之見，則道家深論也，非儒士所能窺其涯涘。

天下有道，却走馬以糞車。天下無道，戎馬生於郊。罪莫大於可欲，咎莫大於欲得，禍莫大於不知足。故知足之足常足。

「走馬」句，河上、唐玄、徽宗本無「車」字。「咎莫大於」二句，河上、唐玄、徽宗本皆對倒，「禍莫大於不知足」一句在前。「知足之足常足」句，末一「足」字下，河上、唐玄、宋徽宗本多一「矣」字。王弼本無「車」字；無「罪莫大於可欲」一句；「禍莫大於不知足」句在「咎莫大於欲得」一句前；末一句末一「足」字下亦多一「矣」字。

明太祖以此章純爲人君立論，故言「若君不守道而行邪道，雖牧放孳生之馬，不得生於孳生處所，必生於戰場敵國郊境，即是『戎馬生於郊』。……君好非仁之勇而尚疆，及非理慕他人之寶，則戎馬生焉。於斯之時，罪之大，禍之深，安能釋也哉。」(下/9a-b) 吳澄云「『糞』下諸家並無『車』字，惟朱子語類所說有之，而人莫知其所本。今按張衡東京賦云『却走馬以糞車』，是用老子全句。則後漢之末，『車』字未闕。魏王弼注去衡未遠，而已闕矣。……『車』『郊』叶韻，闕『車』字則無韻。」(3/13a-b) 案危大有集義引何心山，糞爲「糞治其田疇，不舍內以事外。傳曰：糞除先人之弊廬」(7/2a)，吳澄所云未必是。

唐太宗疏云「可欲，謂欲而未得，初起貪心，罪輕於禍。不知足者，得而更須，禍重於罪。莫甚於欲得者，謂求之已得，欲心尙無厭足，則咎之爲過，斯又甚於禍也。」(6/14a) 是以罪、禍、咎爲三級輕重而立論，如衡以王弼本，則本脫

「罪莫大於可欲」句，用吳澄所從之本，則三者次序又有顛倒，玄宗之言未可作為定論也。陳景元纂微篇云「道家悔過經曰，初犯為罪，亦名為過。過言誤也。犯過一千八十為禍，禍重於罪矣。犯過二千一百六十為咎，咎又重於禍矣。」(7/2b)此三者之名相雖亦自老子出，實與老氏之思想無甚關係。

宋徽宗云：「平為福，有餘為禍。」(3/14b)又云「知足而各安其性命之分，無所施其智巧也，日用飲食而已，何爭亂之有？」(3/15b)劉驥則以老子所言為「以馬喻氣」，云「有道之士，其心既靜，其氣徐清，其息自減，從減至無，凝然自定，故『却走馬以糞』。糞者，糞其根本，謂其歸根返本也。天下無道，忘道逐物，其心既動，其氣自奔。嗜慾氣邪，妄想氣亂，故戎馬生於郊。莊子所謂『坐馳』，亦此之謂也。」(彭相集註12/6a)「坐馳」之語見人間世。劉驥此說為呂知常所襲引，且云「却者，反也；走者，運也，運其精氣，汭流直上，補其腦血，糞其根本，以養其身」；又以忘本逐物者為「心動意躁，其息自奔，上有重樓，浩浩而出，下有金龜，續續而泄，日以心鬪，六賊生於郊境矣。」(危大有集義7/1b-2a)蓋治內丹一派者所言，亦無與老子思想，然亦見其所援之本無「車」字。

不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而至，不見而名，不為而成。

河上公本「戶」字下多一「以」字。河上、王弼、唐玄、徽宗本「至」皆作「知」。

明太祖云「不出戶知天下，以其運慮備，安不忘危。不窺戶牖見天道，以其心行天心之事，不待倚牖而看也。其出彌遠，其知彌少，以其神不定而視聽亂也。」(下/10a)殊未為勝解。吳澄注云「天下萬事萬物之理皆備於我，故雖不出戶而徧知天道者，萬理之一原，內觀而得」(3/14a)，亦不過本儒家之說，更未能闡其出彌遠，其知彌少之理。

唐玄宗疏云「有道聖君，無為而理，言教不出於戶外，淳風自洽於寰區。」又云「人君善教，天下應之以善，則不煩出戶而天下可知。故易曰『君子出其言善，則千里之外應之，况其邇者乎？』此之謂也。」(6/14b-15a)引易經文字見繫辭上。其釋「其出彌遠，其知彌少」，則有如註所云「若不能無為，假使出令彌遠，

其知理天下之道彌少。」(3/12b)以「出」爲「出令」，註、疏(6/15b)並同。陳景元云「不下廟堂而知四海之外者，因物以識物，因人以知人。當食而思天下之飢，當衣而思天下之寒」(7/3b)，則不止無爲。纂微篇又引嚴君平指歸之語，見指歸 8/21a-b。指歸云「上原父母，下揆子孫，危寧利害，反於死生之說，察於是非之理，通於利害之元，達於治亂之本，以己知家，以家知彼。」(8/21a)則不出戶而知天下，亦匪易易也。其所以出遠知少者，嚴氏又云「觀天不由身，觀人不由家，小近大遠，小知大迷。去家出戶，不見天下；去身窺牖，不知天道。其出逾遠，其知益少。周流四海，其迷益甚。」(8/22b)語其究極，則云「故聖人不見一家之好惡，而命萬家之事；無有千里之行，而命九州之變。……陰陽進退，四時變化，深微隱匿官冥之事，無所遁之。何則？審內以知外，原小以知大，因我以然彼，明近以喻遠也。故聖人之爲君也，猶心之於我，我之於身也。」(8/22b-23a)谷神子夾行註云「心在一身之中，不立規矩於外，但密勿資始，而百節調和。」(8/23a)其說蓋究難明之理，而歸之於個人與遠近事物之間應有之聯繫。惟無一己之私者爲能明原則性之是非。聖人之所以能命萬家之事者，以其不見一家之好惡也。然度萬家之好惡，固又與測一人之危寧利害無異者，故曰「以己知家，以家知彼。」嚴君之旨，亦同河上公註「以己身知人身，以己家知人家」(3/9a)及「去其家觀人家，去其身觀人身，所觀益遠，所見益少」(3/9b)之言。

宋徽宗則稱此爲「聖人所以密運而獨化」。其釋又云「復，其見天地之心乎？近取諸身，萬理咸備。求之於陰陽，求之於度數，而去道彌遠，所知彌少矣。」(3/15b)首句出易復卦象辭。究其實，徽宗所見，尙不逮指歸之切至。徽宗引用復卦，蓋自蘇轍注云「聖人復性乃足」(3/21a)來。

爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲；無爲而無不爲矣。取天下者，常以無事。及其有事，不足以取天下。

「損之又損」句，唐玄宗注疏本作「損之又損之」。「無爲而無不爲矣」句，河上公、玄宗本無「矣」字。徽宗本此節「無爲」僅一見，非重出。「取天下者」句，河上、玄宗本無「者」字；徽宗本作「故取天下者」。王弼本各處悉同河上公。

明太祖以「損之又損」爲「聖人慮恐道行未穩，以此宵衣旰食，苦心焦思，致使神疲心倦。」（下/10b）又言「聖人不言暴取他人天下。言人君能安已[己]平天下，即是善取天下，是也。謂『常以無事』故也。如不能安天下者，諸事擅興，民疲乏用，盜賊烽[讖]起，豪傑生焉。時乃整兵欲平之，可乎？未必也。此所以『及其有事不足以取天下』是也。」（下/11a）前者譬說，後者亦無是處，惟爲有感於元末時事目擊之言。不悟整兵平亂乃守天下，非所以語於取天下也。明祖此處蓋未細覈草廬之言。吳注云「爲學者患寡而務博，故日日有所增益；爲道者自有而反無，故日日有所減損」（3/14b-15a）；又云「『無事』，無所事，即無爲也。因言取天下者亦止是無爲，蓋德盛而自歸之。必用智力而有作爲之事，何足以取天下哉」（3/15b）；吳氏斯語甚精。「無事」即是「無爲」，無爲而可以取天下，正道家粹論也。

唐玄宗疏云此「言初修學者，日求見聞以爲益。因益爲道，則忘遺功行以爲損。」（6/16b）故註言「蓋見聞爲修學之漸，損功行爲悟道之門。」（3/13b）註又云「爲學者積功行，爲道者忘損之。雖損功行，尙有欲損之心。兼忘此心，則至於泊然無爲。方彼鏡象而無不應，故無不爲也。」（3/13b）註云「無爲無事，天下歸懷，故可取天下；有事則煩勞，煩勞則凋弊，故不足以取天下」（3/13b-14a），疏則以無事爲不擾百姓，有事謂政令煩苛，禁網凝密。（參看疏 6/17b）不知凡所引皆臨莅天下之事，非言取天下也。玄宗睿慧，遽不知通此？豈其居高臨下，言有顧忌，故爲曲解之與？河上公註以「取」爲治字義，故云「治天下當以無事，不當勞煩也」（3/10a），唐玄宗正本此耳。陳景元纂微篇初言治天下，又言當取天下人之心，「治」「取」混用（7/7a），蓋持調和論者也。又「損之又損」句，陸佃注仍云「損之又損之」（彭集註12/12b），可見宋本尙有同於玄宗本者。（莊子知北遊引此句，亦有兩「之」字。）

宋徽宗言「學以窮理而該有，道以盡性而造無。損之又損，則未始有夫未始有無也者，無爲也。」（3/16b）末句自用齊物論意。其論取天下，又引莊子在宥「有大物者不可以物物，而不物故能物物」，同於注二十五章（徽宗註本三十章，2/13a）「將欲取天下」章之所言。因云：「聖人體道而以其真治身。帝之所興，王之所起，偶而應之，天下將自賓。」（3/17a）此蓋合老、莊二家之言而爲言，詁老者於

此等處當仍能辨之。徽宗之言，亦非老氏真髓也。陳象古道德真經解云「道成則藏其用，秘其明，故曰日損。」（下/7b）王雱又云「無事之處，乃聖人之真應時，有為道則虧矣。故聖人雖有有為之迹，而所以勝而能服天下者常在於無事之處。」（雱集註 7/9b）危大有集義引何心山引老子語文子曰：「所謂無為，非謂迫之不應，感之不動，堅滯而不流。謂其循理而舉事，因時而立功，任下責成，舉過無事，此乃無為而無不為之事。」（7/5a-b）則道術更入于名法。案引文見文子自然篇，文字稍有出入及刪節；「因時而立功」句，涵芬樓影萬曆五年刊子集本下/16a作「因資而立功」。

聖人無常心，以百姓之心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，得善矣。信者吾信之，不信者吾亦信之，得信矣。聖人之在天下，歛歛焉為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。

次句河上、王弼、唐玄、宋徽宗本無「之」字。「得善」「得信」之「得」字，各本作「德」，且除徽宗本外，皆無「矣」字。「歛歛」，此同王弼本；河上本作「怵怵」；唐玄、宋徽本作「懍懍」。「聖人」下各本無「之」字，又次句各本無「焉」字。

明太祖舉孔子云「不如鄉人之善者好之，其不善者惡之」為言，而謂老子之兩善之、兩信之，言「善者吾善之，此美之矣；不善吾亦善之，此德之矣。信不信亦然。」（下/12a）又以「歛歛然為天下渾其心」為「謂君天下者心志不定，慮生妄為，則民人效之，人皆亦然。[原文]」（下/12a）復以「注其耳目」之主詞為聖人，云「所以聖人觀其所以」（下/12a），誤謬殊甚。吳澄注此，於「聖人無常心」二句，引徽宗註、董思靖（案，道德真經集解 3/17b，惟文字稍有出入）及王氏。校之王雱集註本（7/10b-11a），知此王氏即王元澤。然註下文「歛歛」引王氏曰「心無所主也，渾，意無適莫也」，則見王弼注（3/11a），並非王元澤之注。知吳草廬或為二註該備者言之，理學家不能言考據，若考亭或例外耳。吳澄云「民之善不善，信不信，聖人不分其是非，皆以為善以為信。……得，謂民得此善信而不失，蓋不善不信，亦化而為善信，是人人得此善信也。」（3/16a）；吳本「得善」「得信」之「得」字不作「德」，故云。「皆孩之」，吳云「不生分別」（3/16b），

引蘇轍註。蘇轍云：「天下善惡信僞，各自是以相非相賊，不知所定。聖人……皆以一待之。彼方注其耳目以觀聖人之予奪，而吾一以嬰兒遇之。於善無所喜，於惡無所嫉。夫是以善者不矜，惡者不慍。」(3/13b) 吳氏引文稍出入且有增潤，非悉同原文也。

唐玄宗疏以「聖人虛妄，物感斯應；應必緣感。感既不一，故應無常心。」(7/1a) 又釋「慄慄為天下渾其心」，疏云「此明聖人混迹用心也。……聖人在宥天下，統御寰區，懼衆生不歸善信，故慄慄者，皆為天下百姓未能信善，故聖人混同於物而用其心也。」(7/2a) 兩者皆頗用莊子語。復云「不善者，謂習染增迷，信邪背道，聖人亦以善道而引汲之。德善者，令化聖德而為善爾！」(7/1b)，其下釋「德信」亦略同。陳景元申此義，更引莊子應帝王「至人用心若鑑，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」為言，且云「苟有不善之心，聖人亦以善待之，感上善之德而自遷其心為善矣；則天下無有不善者。此乃聖人順物性為化，終不役物使從己也。」(纂微篇7/7b-8a) 末一語甚精當。

宋徽宗亦言「虛而能受，靜而能應，如鑑對形」，為聖人無常心。(3/17a) 且云「疏觀萬物而知其情，因民而已，此之謂以百姓心為心。莊子曰：『卑而不可不因者民也。』」(3/17b) 引語見在有篇。又云：「善否相非，誕信相譏，世俗之情，自為同異，豈德也哉！德善，則見百行無非善者，故不善者亦善之；德信，則見萬情自非信者〔案，句當作『無非信者』，讀文義自明；彭集註 12/15b 引正作『無非信者』〕，故不信者亦信之。」(3/17b) 又以「慄慄然」為「不自暇逸」(3/18a)，正同於玄宗疏 7/2a 「慄慄，憂勤也」之意。河上公本作「忱忱」，注云「聖人在天下忱忱，常恐懼富貴，不敢驕奢」(3/10b)；皆不同於王弼注以「心無所主」為歛歛焉之意。蓋徽宗析慄慄一句為二義，「所以為己，則慄慄然不自暇逸；所以為天下，則齊善否，同信誕。」(3/18a) 王弼注此章，頗有深解。弼云：「夫以明察物，物亦競以其明應之；以不信察物，物亦競以不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。……為天下渾心焉，意無所適莫也，無所察焉，百姓何避？無所求焉，百姓何應？無避無應，則莫不用其情矣。人無為舍其所能而為其所不能，舍其所長而為其所短。如此，則言者言其所知，行者行其所能。」(3/10b-11a) 此治事之言，可為世鑒者也。彭祖集註黃茂材曰「有常

德，有常道，所以處己；無常心，所以處世。」(12/15a)可爲徽宗「懔懔」二義說進一解。此全節蘇轍又以爲與「常善救人而無棄人」相通，見蘇註3/13a。

出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生動之死地亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不避兇虎，入軍不避甲兵。兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

河上本「動之死地」下無「亦」字，「生生之厚」句末多「也」字，「不避兇虎」句「避」字作「遇」，「不避甲兵」句「避」字作「被」。玄宗本同河上本，惟「生生之厚」句無「也」字。徽宗本兩「避」字分別作「遇」「被」，餘同此本。

明太祖云「天地之道，生人本以十分爲率。因譬云或過三分，故號十有三生者。既言生，忽便云十有三死者，此死者即是前生之徒十有三。所以言者何？蓋爲人生於世，謂貪取養生之物多，是致取非其道，用非其理，反爲所傷，是也。何以見之？曰，酒色財氣，無病醫藥過劑，及有病不醫，飲食衣服不節，思欲過度，妄造妖言，奸邪犯憲，冒險失身，不畏鬼神，不孝不悌，於此數事，人未嘗有能免者。或云，除奸邪冒險，不畏鬼神，及不孝不悌外，餘皆善終，何以見非理也？曰，以爾所云，此其所以往往多死非命者爲此也。因不知大理何如，故被物欲之善[?]殺也，即動之死地十有三，非此者何？又云善攝生者有兩不避。人莫不以爲真如是乎？非也。言君子之爲人，務多持道，動合天理，於心不作邪謀陷身之罪，安有致命於兇虎兵刃中？以其無死地也。」(下/12b-13b)此所言不無受吳澄影響。澄註云：「十者，總計上中下三等之人，大率分爲十類。有三者，十類之中有三類也。凡不以憂思嗜欲損壽，不以風寒暑濕致疾，能遠刑誅兵爭壓溺之禍者，生之徒也。其反是者，逸貴之人，內傷勞賤之人，外傷羸悍之人，不終其正命，死之徒也。各於十類之中，有其三焉。」(3/17a-b)案吳氏十類三之說，不及明祖十分中有三分之說爲明晰。[明祖云「生人本以十分爲率」，十分爲率之言，見邵若愚註，彭耜集註12/23b所引。]然明祖云十有三死者即前生之徒十有三，爲渾淆內涵，蓋讀吳註未能究悉其旨。吳氏又云「生生，求以生其生也。厚，謂用心太重。或仙術以延生而失宜，醫藥以衛生而過劑，居處奉養謹節太過而驕脆，十類之中亦有三

類。」(3/17b) 此即明祖說之所本，惟明祖又益以奸邪冒險不畏鬼神諸端，更與前節所言「生之徒」相混耳。吳澄以十類之中，生、死、及生動之死地者已居其九，所餘之一成爲善攝生者，謂之曰太上真人。其人「以虛靜爲裏，柔弱爲表，塊然如木石之無知，侗然如嬰兒之無欲，雖遇猛獸惡人，此不逃避而彼自馴狎不加害也。」(3/18a-b) 明祖無此道家之言，故以爲此「比君子之行藏」耳。(下/13b) 吳澄用「類」字。前人如河上公注(3/11a)云「言生死之類，各十有三，謂九竅四關也」，可謂別解，蓋與韓非解老言四肢與九竅同。指歸又以「虛無清靜微寡柔弱卑損時和畜，凡此十三生之徒，實有濁擾顯衆剛強高滿過泰費，此十三者死之徒也」爲言(9/11a；道藏411強思齊道德真經玄德纂疏14/3a引，「剛」作「堅」)。范應元集註更言五行生死之數皆十三(老子集註，梁溪圖書館排印本，一九二六，頁146-7)。王雱注則僅言三類，見雱集註7/16b；司馬光道德真經論(3/5a)，蘇轍註(3/14a)，王安石注(彭集註12/21b)皆主三分之一論，而邵若愚言之尤爲清晰明白(彭集註12/23b)。若愚南宋初人，道德真經直解(3/13b)有紹興己卯「叙事」(1159)。又吳澄註「出生入死」，云「出則生，入則死。出，謂自無而見於有，入謂自有而歸於無。莊子曰『萬物皆出於機，皆入於機』；又曰『其出不訢，其入不詎[距]』；又曰『有乎出，有乎入』；皆以出爲生，入爲死。」(3/17a)所引分見至樂、大宗師及庚桑楚；宋徽宗註(3/18b)亦嘗引至樂，而蘇轍註3/13b固明言「出則爲生，入則爲死」；明祖殊未及此層。

唐玄宗疏云「了悟生死，不厚其生，名爲出生。迷執人我，動之死地，名爲入死。」(7/3a) 此蓋受佛家影響者。其言「生之徒」，爲「衆生能安生理，不自矜貴，適來爲時，一無封執者」(7/3a)；「死之徒」爲「安死之道，不拒變化，適去爲順，一無驚怛」(7/3b)；惟生而「動之死地」者爲「迷執之人，養生失理之徒」耳(7/3b)。論攝生，則言「善能以道衛生之人，妙觀生本，本來清靜，於生忘生，不以情欲而滑其和，唯以沖虛而養其性，物莫能害，故稱善攝」(7/4a)。其所以能「於生忘生」，則以此善攝生之人，「照法性空，悟身相假」(7/5a)之故。復言「知忘情於物者，則海上之鷗可馴而狎，陸行之獸可繫而遊。」(7/4b-5a)

宋徽宗引莊子至樂「萬物皆出於機，入於機」，而言「大[天]機自張，與出俱生；天機自止，於入俱死。」(3/18b) 又引易[繫辭]曰「通乎晝夜之道，而出入

於死生之機」(3/19b)，其言視前引吳澄之言為契理，而復與唐玄宗不同。徽宗云「與死生為徒者，出入乎死生之機，固未免夫累。」(3/18b)又云「貪生而背理，忘生而徇利，凡民之生動之死地，則其生也與死奚擇。」(3/19a)故其歸納之言，則為「古之得道者，富貴不以養傷身，貧賤不以利累形。不樂壽，不哀夭」，且以為「趣寂而忘身」亦可謂死之徒(3/19a)。王雱嘗云：「天下之為道術者，或見乎陽之動而憑其強陽，或見乎陰之靜而止乎枯槁，皆非道德之正而與死生為徒者也」(雱集註7/15b)，徽宗之說蓋本之，並參雱集註7/16b。至於徽宗論善攝生者，「形全精復，與天為一，其天守全，其神無却，潛行不窒，蹈火不熱，……物莫之能傷也」(3/19b)，言之不無神祕氣息，或尚不逮唐玄宗與吳澄說之簡要。陳景元纂微篇引莊子秋水，「知道者必達於理，達理者必明於權，明於權者不以物害己……非謂其薄之也，言察於安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也」(7/12a)實最通。

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，莫之命而常自然。故道生之，畜之，長之，育之，成之，熟之，養之，覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

河上公本「莫之命」句上多「夫」字，「道生之畜之」句，「畜」字上多一「德」字。王弼本「莫之命」句上多一「夫」字，「而常自然」句無「而」字，「道生之畜之」句，「畜」上多一「德」字，「成之熟之」作「亭之毒之」。玄宗本「莫之命」句作「夫莫之爵而常自然」。徽宗本同玄宗，惟句首無「夫」字。玄宗疏本「道生之畜之」句，「畜」字上有「德」字，註本無之。

明太祖云「生之者，[道]生萬物也。畜之者，既能生萬物，又能養萬物，是謂畜。既畜之，分品類之，使各遂其生，乃形其貌，或不全者，因其勢而就體以成之。」(下/14a-b)復言「生之畜之，長之育之」諸句，「即四時交泰之理道焉；以其細名之，春生夏長秋收冬藏是也。」(下/14b)案明祖所釋「物形勢成」之說，殊見勉強，而四時之理，復本之吳澄註，強作解人。吳澄釋生、畜、形、成四字，以四時譬，云「生之者，萌動而生之於春，……畜之者，止聚而收之於秋，……形之者，因春生之物長之於夏，以盛大其形，品物流形之亨也。成之者，乘秋收之

勢，藏之於冬，以成完其實，各正性命之貞也。】(3/18b-19a) 又云「春生者，方自一本而散，故曰道生之。然道即德也。秋收者，將自萬殊而歛，故曰德畜之。然德即道也。】(3/19a) 吳說亦未必圓當，第可見太祖擗摺之所本耳。此節明太祖註，可與註第九章末節(上/10a-b)並看。此處以「長其長而不自主，設官以理之」為「長而不宰」，前註云「君不專，長百職以理之」，其義相同。四時之言，亦見危大有集義引何心山云「道生之畜之，有如春；道長之育之，有如夏；道成之熟之，有如秋；道養之覆之，有如冬。」(7/17b) 又引莊子庚桑楚，庚桑子云「春氣發而百草生，正得秋而萬物實成。」

唐玄宗註首四句作韻句云「妙本動用降和氣，物得以生養萬類；乾知坤作兆形位，寒暑之勢各成遂。」(3/16a-b) 第三句蓋引易繫辭上「乾知太始，坤作成物」，天地為形，上下為位之意，而所謂勢成者，疏云「道為萬物作天時地利陰陽之勢，而物資之以成。」(7/6a) 「寒暑」之言，又啓後入四時之說。註3/17a尾節之註「具如載營魄章所釋，彼章言人修如道，此章明道用同人。」其所以如此言者，蓋明皇以下經之重點在言德，如疏之釋「德畜之」，云「德，得也；畜，養也，謂萬物得道用而能畜養斯形，則約茲畜養之處而受德名。」(7/6a) 道用即德，德為道用，亦與前引吳草廬言道即德，德即道之說相近。陳景元纂微篇7/12a云「道者虛無之體，德者自然之用」，蓋亦發此義者。然景元「道生萬物，若顯其有，則收其仁矣；道養萬物，若恃其為，則居其功矣。……有是而退藏於密，可謂陰德深矣。」(7/13b) 同書2/9b釋第九章所言，不及此處之透徹。

宋徽宗於「勢成之」句，云「形質既具，體勢斯成。長短之相形，高下之相傾，其勢然也。」(3/20a) 王雱注云「物有其形，則遠近相取，剛柔相交，各因其勢而成狀」(王雱集註7/20a)，而蘇轍註此處亦有「遠近相取，剛柔相交」之句(3/15a)，皆可能影響徽宗者。徽宗釋「莫之爵而常自然」云「物有時而弊，勢有時而傾。真君高世，良貴在我，不假勢物而常自若也」(3/20b)，斯義則他人所未發。河上公本作「夫莫之命而常自然」，故云「道一不命召萬物，而常自然應之如影響」(3/12a)，固無論矣；玄宗疏云「道之所以尊，德之所以貴，蓋以生成之功被物，故物尊貴之」(7/6b)，其意在說明其為自然，然一及「生成之功」，已落下乘，不如徽宗之言「不假勢物」之為高也。(案，王弼注3/12b云：「道者，物

之所由也。德者，物之所得也。由之乃得，故曰不得不失；尊之則害，不得不貴也。」道藏 396 王雱集註本引此，亦作「由之乃得，故不得不失；尊之則害，不得不貴也」，文字僅微異。案此處文義不通，疑「失」「尊」二字誤倒，當作「由之乃得，故曰不得不尊；失之則害，不得不貴也。」至其境仍在徽宗下。）徽宗所云「物有時而弊，勢有時而傾」句，危大有集義引何心山之言曾引之（7/16b），惟「物」字作「形」。案，「道德」之力，其實亦是一種形勢，故何心山引莊子則陽云「陰陽相照，四時相代，相生相殺，其勢因成」（7/16a-b），然其勢則並其形勢而無之，斯其所以莫之能禦。

天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母；沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。見小日明，守柔日彊；用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂襲常。

「既得其母」二句，「得」字河上、王弼作「知」；「以」字河上、王弼作「復」。「沒身不殆」句，王弼「身」作「其」。「見小日明」二句，兩「日」字河上、王弼、唐玄、宋徽宗本並作「曰」，此从吳澄。「襲常」句河上、王弼作「習」。

明太祖不能勝抽象文義，故強以此母爲大道，而大道者即仁義禮智信，謂「君天下者行此守此則安天下，臣守此而名賢天下。」（下/15b）又云「存心靜慮，不言待用，是塞兌閉門。使應用中節，則終身不之。不之，不勤也。言開其兌，濟其事，即是開口發放其事。終身不救，言守道既堅，發放中節，萬物遂其生，則終世無禍及身，亦無可救者，即終身不救，是也。」（下/15b-16a）案，「終身不勤」與「終身不救」，開濟與塞閉，皆對待語；今明祖以同一意義釋之，可謂失謬。見小日明兩句他本多作「曰明」「曰彊」，此作「日」，明祖蓋从吳澄。吳云「日或作曰，傳寫之誤」（3/21a）。明祖云「自己本有所見，猶恐不廣，却乃所見甚大。……如此者所守者暗，所用者有，大光其明，復爲我有」，並以此爲「能垂大道之常，是謂襲常」（下/16a），亦非的論。吳澄从董思靖，以爲「人受氣以生，氣爲母，神寓於氣，故爲子。守母則氣專神安。」（3/20b）案董氏集解無此說，僅云「未有天地，自古固存，而物各資始以生，故謂之母。原乎始，既得其母，則體斯

立矣。又當察其未嘗不在乎有物之中，則凡資於道而生者，莫非子也。故反乎後以知其子，則用不窮矣。既知其子，又不可迷本逐末，故告之以復守其母。」(3/23a-b) 吳澄或誤記也。吳氏前釋「有物混成」章嘗云「母者，生生之本也，不可指為一物。」(2/7a) 今實指為氣，似非。危大有集義 7/19b-20a 亦引董思靖此段，疑轉引自吳澄，以危書本頗用吳注也。吳氏又頗受宋元以還道教言內丹者之影響，故謂「『塞其兌』謂杜口不言，使氣不自口出。『門』者，氣所出入之門，謂鼻也。先塞兌而後可閉門，由不言而漸調息，減息，以至無息也。……凡人有事必須有言，每日開口而言，以成濟其應接之事，則氣耗而至於置，終身不可救也。」(3/20b-21a) 又云「神太用則竭，照見淵魚者不祥，此用其光於外以遺身殃者」(3/21b)，用以釋「用其光，復歸其明，無遺身殃」，而言「含光以混世則無殃」。其說之是否姑不論，第其混養生之言與處世態度為一事，恐亦無當於老子之本誼也。釋「見小曰明，守柔曰強」(按，他本「日」字多作「曰」)云「『小』猶前章『微』字。所知見者微茫而不欲其明，則不過用其神以傷明，而日進於明矣。所執守者奕脆而不欲其強，則不暴使其氣以害強，而日進於強矣。」(3/21a) 案，用微守柔，本為道家本旨，其研探有哲學意趣。不過用神以傷明則為養生家言，老、莊固嘗言養生，然恐非此章之旨也。

唐玄宗疏云「人既得冲和之炁茂養為母，當知其身是冲炁之子。」引上經「無名天下始，有名萬物母」為言(7/8b)。復云「人既知身是道炁之子，從冲炁而生也，當守道清淨，不染妄塵，愛炁養神，使不離散。」(7/8b) 而以塞兌閉門為「絕欲守母之行」(7/9a)。疏云「兌，悅也。謂耳目愛悅聲色，鼻口愛悅香味，六根各有所悅。門以出入為義，言諸根色塵之所由也。若塞其愛悅之視聽，則禍患之門閉矣。禍患之門閉，則終身無有勤勞也。」(7/9a) 反之，「開其視聽之門，濟其愛悅之事，則禍益患增，故終身不能救理也。」(7/9b) 王安石云：「一陰一陽之謂道，而陰陽之中有冲氣。」(彭相集註 13/2a) 蓋亦祖此說。釋「見小曰明」為「示防患之源」，謂「惡兆將興，細微必察。故憂悔吝之時，存乎纖微；令守母之人，防萌杜漸」(7/9b)。復析用光與歸明為二事，謂「光者外照而常動，明者內照而常靜。由見小守柔，則為明為強。不矜明而用強，故雖用光外照，還歸內明。」(7/10a) 結謂「襲常者，密用曰襲。人能察微遠害，守柔含明如是等行者，是謂知

子守母，密用真常之道也。」(7/10a-b)案，玄宗註 2/12b亦云「密用曰襲」，而以忘遺无迹爲密用。纂微篇 7/15b又云「光者智照，明者慧解」，正唐玄疏所言外照與內明二者之不同也。

宋徽宗亦引「無名天地之始，有名萬物之母」，惟言「自其氣之始，則謂之始；自其生生，則謂之母。」又言「道能母萬物而字之，則物者其子也。通與道者兼物物，故得其母以知其子。」(3/21b) 徽宗亦以「兌」爲悅，言「塞其兌」，爲「慎汝內，閉汝外，不以通物爲樂，物無得而引之，則樂天而自得，孰弊弊然以物爲事。」若「開其兌」，則「妄見可說，與接爲構，而從事於務，則與物相刃相靡，終身役役而不見其成功。」(3/22a)所云多引莊生之意以爲斷。惟釋「見小曰明」之「小」爲「道之妙」(3/22b)，以爲能見之者不過自知，而能守柔之本者亦不過自勝。至於「用其光復歸其明」，則謂「明者光之體，光者明之用。……惟復命者，遺物離人復歸於明而不與物俱化」(3/23a)，故「體常而無患，與形謀成光者異矣。」(3/23a)形謀成光，蓋引莊子列禦寇列子告伯昏瞀人故事。劉叔雅先生(文典)莊子補正 (10上/12b)以爲句文有譌，呂觀文進莊子義 (10/5b)云「內誠不解，則未能忘心。誠發於形而成光，可謀而知，非藏身之道也。」(北平陳任中仲齋輯本，1934)並可參。徽宗註頗出王雱，見雱集註 7/23b，惟雱注云「外見諸理，形開以受之，而復出精神與之爲精，則擾擾萬緒自此始矣。」「與之爲精」句，「精」字疑「構」之誤，校之彭集註 13/3b所引，果然。徽宗亦嘗參王荆公注，荆公注云「光者明之用，明者光之體」(彭粗集註 13/6a)可證。然荆公言「見小曰明」之義甚精，注云「『見小曰明』者，微而見之，則可謂之明；見於大，則不足以謂之明。」(同上，13/5b-6a)徽宗於此點未明言，然徽宗既嘗用荆公注，當可從而窺知徽宗作註之線索。陳象古道德真經解 (下/10a)以「見小」爲「預識先知，非明而何」，徽宗則云「小者道之妙，見道之妙者自知而已」(3/22b)，亦合於道德經十九章言「不自見故明」之意。「襲常」，王雱云「外此道者皆生滅法，唯體此義乃始常住。襲者，體之而自不顯之謂也。」(雱集註 7/26b)「自不顯」，乃所以云「不自見故明」。

使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚

虛，服文采，帶利劍，厭飲食，資財有餘，是謂盜夸，非道哉！

「資財有餘」句，河上公、王弼、唐玄宗作「財貨有餘」。「盜夸」句，河上、王弼、玄宗、徽宗「夸」作「誇」；河上本「盜誇」二字重出。末句「哉」字之上，河上公、王弼、玄宗、徽宗本多一「也」字。

明太祖以「使我介然有知」句爲「如我者使知大道真實處，但得一毫髮大，吾行道焉」（下/16b）。是以「介然」之「介」爲一介不取諸人之介，故以毫髮爲喻，註實失之。又釋「唯施是畏」爲「慮恐不精」（下/16b）。以「朝甚除」爲「不知務本，朝掃堂上塵甚勤，其不苗郊間晝荒。」以「厭飲食」爲食羊羔（俱見下/17a），皆有未安。吳草廬以爲「我者汎言衆人，非老子自謂。介然音義與孟子『介然用之成路』同，倏然之頃也。……施，猶論語『無施勞』，孟子『施施從外來』之施，矜會張大也」（3/22a），皆未爲明祖所采。明祖以「除」爲朝掃者，草廬云「有廷內而弗洒弗掃者，唐風之儉嗇。朝甚除治，則宮室奢靡可知矣。」（3/22b）

唐玄宗疏以「我者老君假設之辭也。介然，謂耿介然有知之貌。夫道非知法而伐，人欲以有知行道，故老君患其蔽蒙，唱言之曰，『使我介然矜其有知，欲行無爲大道於天下者，有知則與道相乖而失無爲清靜之化，唯所施爲，將害於物，甚可畏懼也。』」（7/10b-11a）河上公注云：「獨畏有所施爲，失道意。欲賞善，僞善生；欲性忠，恐詐忠起也。」（3/13b）王弼注亦云「唯施爲之是畏也。」（3/13b）皆同此旨。「朝甚除」句，疏舉二說：一則言「好徑之君不尚無爲之化，但以有爲爲理。雖云甚除，有爲則傷巧詐，故云尚賢矜智則生巧僞。」又解云，「朝廷修理峻宇雕牆，故云甚除。」（7/11b）後一解，案河上公注（3/13b）釋「朝甚除」爲「高臺榭，宮室修」；王弼注 3/14a 云「朝，宮室也。除，潔好也。」亦皆以「除」爲修飭之意，蓋導玄宗之先路。玄宗疏又云：「非理而取爲『盜』，矜其所有爲『夸』。」（7/12b）註 3/19b 則云「矜其有知，動以成弊；行同盜竊，仍自矜誇。」是盜而非道，適令興歎也。玄宗言「唯所施爲，將害於物」，陳景元則析施爲爲二種，「施爲簡易，則導民于清靜之域；施爲煩撓，則引民於貪濁。獨有所施爲是可畏，畏者不合於古道也。」（7/16a）

宋徽宗云：「道，去奢去泰。奢則淫於德，泰則侈於性。施之過也。」（3/23a）

蓋以「施」爲佚逸之意。又云「介者，小而辯於物。介然辯物而內以自知，則深根固蒂而取足於身。」（同上）王雱云：「盜者偷頃刻之榮，誇者矜身外之飾。爲道者深根固本，用之不窮，豈務施以徇外哉！」（雱集註 8/4a）案徽宗之「內以自知」，頗同於上章「見小曰明」之義。然此處之「介然」是否爲辯物自知，殊難究言。惟徽宗謂「朝甚除」爲「尚賢使能以致朝廷之治，而不知力穡積用，以成富庶之俗，則徇末而棄本，非可久之道」（3/23b），則上文唐玄疏所云「有爲」之意也。徽宗又言「券內者行乎無名，券外者志乎期費。行乎無名則惟施是畏，志乎期費則服文采帶利劍厭飲食而資財有餘。」（3/24a）蓋用庚桑楚文。司馬光道德真經論 3/6b 云「失道之國，好察近而遺遠，逐末而忘本。故視其朝若修治，而察其民實貧困。取非其有謂之盜，德薄位尊，智小謀大，危亡將及，曾不自知。乃更矜誇以爲得意，服美不稱，積實無厭，故曰盜誇。」王雱云「小有知於道，而由大道以行者，已憚於施設矣。况大有知者乎？何則？至人之道，不以末傷本者也。施爲盛於外，則根本虛於內矣。」（雱集註8/1b）此語平易而近道，惜乎徽宗未之深采也。

善建者不拔，善抱者不脫，子孫祭祀不輟。修之於身，其德迺真；修之於家，其德迺餘；修之於鄉，其德迺長；修之於邦，其德迺豐；修之於天下，其德迺普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下之然哉？以此。

王弼本「子孫」下多「以」字，徽宗本从之。「天下之然」句，王注無「之」字。河上、王弼、玄宗、徽宗本「邦」皆作「國」，「迺」俱作「乃」，惟玄宗疏「其德乃真」句，「德」譌作「得」；「其德乃餘」句，「乃」譌作「有」；註本皆不誤。又玄宗註本「修之於」五句，並去「於」字，徽宗本从之。

明太祖於此章無甚深釋，惟析前五事爲五修，云「此五修備而天下安，則王乃吉，垂乾元之無休。」（下/17b-18a）又云「五觀者，老子之教甚明，奈何意淺而機深。所以五觀者，以取驗，使治天下之君務行其道焉。」（下/18a）又言自以身觀身至以天下觀天下爲「不欲君天下者，以身爲身，而〔原文〕國爲國，是也，當以身爲國，以國爲身」（下/18a），恐未必有當原意。吳澄則云「善建者以不建爲建，……善抱者以不抱爲抱。」（3/23a）蘇轍注云「世豈有建而不拔，抱而不脫

者乎？惟聖人知性之真，審物之妄，捐物而修身，其德充積，實無所立而其建有不可拔者；實無所執而其抱有不可脫者。」(3/17a-b)陸佃云「善閉無關鍵而不可開，故曰善建者不拔。」(彭集註13/10a)吳澄說蓋本此。吳氏又以自身家以至於鄉邦天下為有層次之事，「自近及遠，人人各修其德也」(3/24a)，然此實非由於有道者得人人而教之，不過「我無為而民自化，無欲而民自樸爾！」(3/24a)吳氏又云「『邦』，諸本作『國』。按諸詩序『用之邦國焉』之下，孔穎達疏引老子云『修之邦，德迺豐』，蓋漢避高祖諱，改作『國』也。唐初聚書最盛，猶有未避諱以前舊本也。」(3/24a)明祖本蓋用吳氏。所謂「無為而民自化」者，吳氏又云「德修於身，以及於天下，無一不修，然亦因彼之自然，吾無與焉。物各付物，不相繫著，隨其所在，觀其所止，人人皆自得其分。」(3/24b)所謂「因彼之自然」，即「以身觀身」以次各層次，隨其所在，觀其所止之意。吳並引邵康節「以道觀道，……以身觀身，以物觀物」之言為證，云「亦老子之意」也。案吳氏所引文，散見皇極經世書五觀物篇(四部備要本5/5b, 6/26b……)，惟觀物外篇心學第十二「今有人登兩臺」條(8下/34a)，鄙意或足為老子此處正解，學者不妨比較而齊觀之也。

唐玄宗疏言「人君善能以道建邦立木[本?]者，因百姓之不為，任兆人之自化；然後陶以淳樸，樹之風聲，使儀形作孚，樂推不厭，則功業深固，萬方歸德。」(7/13a)其於身家鄉國天下亦視為有層次之事，故謂「修之於身」以下為「少修少證，多學多得。」(7/13b)至於所謂「觀」，則玄宗以為當各以其應修之法觀其身，故「以修身之法觀身」，「以修家之法觀家」(7/15a)，惟於觀天下，則云「夫以天下觀天下者，復何觀哉？亦但觀身爾。」(7/15b)此與王弼註3/14b所云「以天下百姓心觀天下之道」，顯有不同，王註亦未為玄宗所采。疏又言「夫百姓歸厚，在君之化。修之廟堂，德流海外者，蓋內正其身，不言而化，不教而理；下之應上，如響應聲。」(7/14b)然則前文所言「以家觀家」「以鄉觀鄉」諸步驟，據玄宗之觀點言之，實亦當由自身出發。故疏又言「自我刑國，由內及外。」(7/16a)纂微篇於此說未能滿意，其7/18b-19a又益之以修道於家，修道於鄉，修道於國者應行之各事：例如父慈子孝，兄友弟順，夫信妻賢，九族和睦為修道於家之事；尊老撫幼，教誨愚鄙，百姓和集，上下信向為修道於鄉之事。大體言之，纂微篇所

列舉，文字頗多襲自河上公注 3/14a-b，例如纂微篇言「夫信妻賢」，河上公注云「夫信妻正」是。纂微篇7/19b「其國有餘」句，「國」為「德」字之譌。]至於「觀身」，纂微篇則言「以先聖治身之道反觀身心」，「觀家」則為「以先聖治家之道反觀吾家人」，「觀天下」則為「以先聖治天下之道反觀吾天下之民」(7/19a-b)，說實亦不異玄宗，惟較玄宗為踏實而且平易。陳象古道德真經解亦云「見治家之道，則知治己之家；見治鄉之道，則知治己之鄉」(下/11a)，亦頗同陳景元。

宋徽宗則發揮其一貫之理論，故云「『修之身，其德乃真』，所謂『道之真以治身也』。『修之家，其德乃餘；修之鄉，其德乃長』，所謂『其緒餘以治人』也。『修之國，其德乃豐；修之天下，其德乃普』，所謂『其土苴以治天下國家』也。其修彌遠，其德彌廣。在我者皆其真也，在彼者特其末耳。故『餘』而後『長』，『豐』而後『普』，於道為外。」(3/24b-25a)此為純粹以君人之德本身為出發者。徽宗所引莊子讓王篇語，其註十二章（徽宗本十三章）「寵辱若驚」已嘗引之，此處更言「真」「末」之辨。徽宗又以「建中以該上下」為不拔之原因，「抱一以應萬變」為不脫之原因(3/24a)。復云：「建中而不外乎道，抱一而不離於精，若是者豈行一國與當年，蓋將及天下與其世。」(3/24b)更未嘗申其詞。意者前文所引蘇轍註 3/17a-b 所言，或亦可移作此處之註腳與？

【乙編竟】

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

(A Summary)

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.