

## 道藏本三聖注道德經會箋甲篇

柳存仁

### 小 序

民國己酉（一九六九）春，余夤緣應哈佛燕京學社之邀，在彼工作凡半年。居恆瀏覽道籍。道藏中有唐玄、宋徽、及明祖三帝王之「御注」。前二帝皆續學愛士，文字積緣甚深，其注或有他賢共相研求，而不必非出自一手。至於明祖，雖不學無術，剛愎自用，然以其乾綱獨斷，所注他人亦斷不敢為之。悉謂之為帝王統治階層對於道家治術之觀察與紀錄，洵有徵矣。三帝之遭際亦不同，對道家思想之理解層次亦有淺深，然理解深者，未必便為成功之帝王，理解淺者，反得為創業之主，其義亦有可思。因為成此會箋，以副本謄正之楊蓮生先生。前嘗撰「道藏本三聖注道德經之得失」一篇刊諸崇基學報第九卷第一期（一九六九），文中述及此箋，海內嗜痂者或以為訊。以文字稍繁，思加芟削，海外又乏漢字鈔胥，一時未遑露布也。比者，中文大學學報索新稿，苦無單篇以應，而此舊作猶在篋邊。因檢出稍加潤澤，謄錄凡十餘日，遠寄漢昇先生，藉答雅懷。箋中所引他人之注，皆不出唐宋元明四朝，各就其時代利其與三聖注相接近，俾得等量而齊觀。竊嘗以為諸注中宋徽宗與王元澤（秀）獨能知道家義，字裏行間，不無為之遊揚之處。然所謂精粗優劣高下，亦皆在其深根約紀之文義中求之，非出阿好，亦不願厚誣昔賢也。民國辛亥九月初四日庚辰，識於坎培拉。夜讀方去爐火，盞金合歡花已盛開矣。隨序之相理，尚幸其猶在六合之內也。

### 甲 篇

道可道，非常道；名可名，非常名。

明太祖以為「上至天子，下及臣庶，若有志於行道者當行過常人所行之道。即『非常道』。」（道藏 345 / 上 / 1 a）以「名」為聲名之名。蓋人能行「過人之大道，道既成，名永矣。」（上 / 1 a）「道」「名」俱從實解。

唐玄宗疏亦訓「道」為「通」，為「徑」，然言此「虛極妙本之強名。」（道藏

356/1/1a) 所謂「非常道」，因此道為「妙本通生萬物，是萬物之由徑」，「妙本生化，用無定方，」(1a-b)；故云「非常」。註云「物殊而名異，則非常於一名。」(355/1/1a)。兩者實同義也。

宋徽宗以「常道」「常名」為本體，言「常道常名，自本自根。」(道藏 359/1/1b)，故可道可名者，皆非異常。云「可道可名，知事物焉，如四時焉，當可而應。代廢代興，非異常也。」(1/1b) 是宋徽之「常」，正唐玄宗之「非常」。然二家所指，實同一事，徽宗言常為本體為道，但不可言名。可言可名者皆暫時(transient)，「代廢代興」。唐玄則形容此「妙本」之生化為「非常」，因其「用無定方」。言「用」而不言「體」，則其「體」亦猶是常也。

無名天地之始，有名萬物之母。

明祖仍從實務說，謂「善政之機日存於心而未發，孰知何名？」(上/1b) 未能名之者即「無」；「纔施行則有賞罰焉」，有賞罰有施為為「有」。又以此義推廣之於賢人君子，謂「無，名天地之始」即「君子仁心畜之於衷」；迨其仁心「發而濟萬物」，各項施為皆有名目，是謂「有」為萬物之母。(上/1b) 總「有」「無」而成道。故道「靜無名而動有益」(上/1b)；此即「無極而太極」。

唐玄疏謂「無名者，萬化未作，無強名也。」迨萬化既作，「妙本旁通以資人用」，遂又有「應用匠成」之「強名」。(1/2a) 此妙本對萬物有茂養之作用，「由其茂養，故謂之母也。」(1/2a) 引莊子「太初有無」。

宋徽云「未有天地，孰得而名之？故無名為天地之始。有天地然後萬物生焉，故有名為萬物之母。」(1/1b) 引莊子「生天生地」之說。「有名」「無名」於此處為一種境界。宋徽、唐玄皆以兩字斷，明祖別重視「名」之有無，而不重視「有名」「無名」之意境。

案「泰初有無」之句見天地篇。王先謙集解句作「泰初有无无」，非唐宋人通釋。「生天生地」見大宗師篇。

常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。

明祖之注最坦實，以「無」為「道既行而不求他譽」，以「觀其妙」為「以己誠

察於真理」(上/1b—2a)。釋「無」為不求他譽，又以欲字為動詞，而不注意「欲」之其他方面，故言欲「非聲色財利之所欲。」(上/2a)「常有」，在此猶言常存於心，「非他欲也，乃欲善事之周備耳，慮恐不備而又欲之。」(上/2a)慮恐不備，故小心周張而預為之備，周密謹慎之意也。此皆從實際辦事方法立說，是否有當於老子原意，固是另一問題。關鍵在明祖釋「微」為邊際，研究事理由其根本發越至於邊際，故有周備細微之義。元吳澄註道德經收道藏392，註此處言「微者，猶言邊際之處。」(1/2a)明太祖或本此。蓋太祖註卷上3b，明言嘗讀〔吳〕草廬也。倪思注，「微者，粗而在邊者也」，見危大有集義(道藏414/1/3b)。

案此處釋「欲」為「要」，或本南宋林希逸道德真經口義，收道藏389，引見危大有集義1/3a。危書成洪武丁卯(1387)，明祖注始於洪武七年甲寅(1374)冬。

唐玄宗疏釋(1)「欲」為「性之動，謂逐境而生心也」，故言「人常無欲，正性清靜，反照道源，則觀見妙本，」「若有欲，逐境生心，則性為欲亂。」(1/2b)以欲觀本，則不能見其本源，「但見邊微矣。」(同上)註1/1b主張悉同此疏，但無下述之第(2)層疏義。疏又釋(2)「欲」為「思存」，言「欲有所思存而立教也」，故常無欲，謂法清靜離於言說，無所思存，則見道之微妙。」(1/2b)常有欲謂「從本起用，因言立教，應物遂通，化成天下，則見眾之所歸趨矣。」(同上)此處又釋「微」為「歸」，實用河上公釋，「微，歸也」，見道藏363/1/1b道德真經註河上公章句。第二解以「化成天下」為言，言「欲有所思存而立教」，頗合於上條明太祖注(上/1b)所謂「善政之機日存於心而未發」，若已發，則為立教應物，又合於明祖「發而濟萬物則有名矣」(上/1b)之所云。是明祖前條所言，或可於唐玄宗此處之第二義見其端倪也。

宋徽宗謂「『有』『無』二境，『微』『妙』寓焉」(1/2a)。謂「常無在理」而「常有在事」，「理」言天下之至精，故可以觀其妙；「事」窮天下之至變，故可以觀其微。言「常無」，則不立一物；言「常有」，則不廢一物。二境不可偏廢，故云「大智並觀，迺無不可；恍惚之中，有象與物。」(1/2a)「象」即本體，即「無」，而「物」即事物，即「有」，亦可以發生各種變化。二者不可執一忘二，棄有著空，蹈此弊者，徽宗以為「小智自私，蔽於一曲」(1/2a)而主張「大智並觀」。

綜合以上三家，惟唐玄宗之註及疏（1）說，有欲則性爲欲亂，不見其本，但見其末，因而不可逐境生心外，其餘主張，不論其以「有」「無」對舉（明太祖，宋徽宗），或以「有欲」「無欲」對舉（唐玄宗），皆以爲須並觀乃見其全。然此亦可見唐玄宗（1）說之以「欲」爲「性之動」（desire）在此段中之不可通。蓋此段兩句並舉，宜互參，不宜排斥，否則亦無以解於「以觀其微」之「以」字一詞。因照唐玄（1）說之解釋，則邊微實無可觀也。

此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。

明祖以此爲讚前文，無他解。

唐玄宗疏指出兩者，「可道，可名」，「無名，有名」，「無欲，有欲」各自其兩。（1/3 a）「兩者俱稟妙本」，故云同出，「自本而降，隨用立名，則名異矣」，故云異名。（1/3 a）「同謂之玄者」，異名則迹不同，攝其迹使歸本，「歸本則深妙，故謂之玄。」（1/3 a）釋「同」字爲「攝迹以歸本」（1/3 a），言攝一切異名事物之迹而歸之深妙之本源也。註又云「出則名異，同則謂玄」（1/2 a）則玄宗不以爲此「同」字指「兩者同出」之「兩者」，而單指合同之性質，蓋爲玄宗解經之疏失。蓋若「無名，有名」，「無欲，有欲」兩者並觀，正可以概其全，而其全即所謂本體也。本體謂之玄，此點則玄宗非謬。（常道、非常道；常名、非常名自亦可作如是觀。）

既以玄爲本體，所以又言「玄之又玄」者何？玄宗疏云「攝迹歸本謂之深妙。若住斯妙，其迹復存，與彼異名，等無差別。」（1/3 b）言如不立「又玄」之說，則「玄」之一名，實亦可與其他異名，等量齊觀。「故寄又玄以遣玄，欲令不滯於玄，本迹兩忘，是名無住。」（1/3 b）此以佛經釋老子語，如什師註維摩經觀眾生品云「無所住故，則非有無。非有無而爲有無之本」是也。所謂「不滯於玄，本迹兩忘」者，疏下文云「無欲於無欲者爲生欲心，故求無欲。欲求無欲，未離欲心。今既無有欲，亦無無欲。遣之又遣，可謂都忘。」（1/3 b）「遣之又遣」，其作用等於「玄之又玄」，玄之又玄則非「常玄」，亦遂不滯於玄而可以總眾玄，故云眾妙之門。註云「萬法由之而自出」（1/2 a）是也。疏又引西昇〔昇〕經「同出異名色，各自生意因」釋之。（參道藏 346 宋徽宗御註西昇經上/9 b；道藏 449 西昇經集註，1/13 b）蓋「今

不生意因，是同於玄妙」也（疏 1/3 b；參註 1/2 a）案西昇經集註，係碧虛子集華陽章處玄、句曲徐道邈、沖玄子、任真子李榮、劉仁會五家之註，蓋唐以前道經也。碧虛子即宋陳景元、字太初，建昌人，事天台山鴻濛子張無夢。熙寧中（1068—77）召對便殿，進道德經藏室纂微，賜號真靖大師。纂微篇收道藏 418，有寶祐戊午（1258）瞻山靈祐觀開山住持楊仲庚序。景元纂微頗能闡發玄宗之說，引見後。

宋徽之意實同唐玄宗，然不願援佛入道，故引素問「玄生神」，易「神也者，妙萬物而為言者也」為說，而實指在言「玄者天之色。色之所色者〔案，指一切由本體所產生之萬象〕彰矣，而色色者〔本體〕未嘗顯。玄之又玄，所謂色色者也。」（1/2 b）其意實不如唐玄之顯豁。如以此解比附唐玄宗援佛經，當言「色色」者亦可以為色，而必須更立「色之又色」始為「玄之又玄」也。然其詮「同出而異名」，仍云「道本無相。孰為微妙？物我同根，是非一氣，故同謂之玄。世之惑者，捨妄求真，去真益遠。殊不知『有』『無』者，特名之異耳。」（1/2 b）意固平實，亦未能離佛家之名相也。徽宗注 1/29 a，引「易曰『天玄而地黃』，則玄者天之色」，亦可為此處作注腳。豈所以避佛經「色」為質礙（matter）之義與？

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善矣。

明太祖云「美盡而惡來，善窮而不善至矣」（上/2 b），故主張國王及臣庶有能行道者，勿於道上加道，善上加善。即此善此美亦不必使人知。故又云「治天下者務使百姓安，不知君德之何如。即古野老云『帝力於我何有哉』」（上/2 b）。亦以人人知其美則不免增美，增美斯惡至矣。此悟甚高。案唐玄宗疏「萬物作而不辭」云百姓「擊壤鼓腹而忘帝力」（1/7 a），明太祖或本此。

唐玄註以為「美善者生於欲心，心苟〔有〕所欲，雖惡而美善矣。」（1/2 b）人更執著「以己之所美為美，所善為善」，「神奇臭腐，以相傾奪」，為害滋甚。故云「美善无主，俱是妄情。」（1/2 b）疏 1/4a—b 大意與之相同。

宋徽云「道無異相，孰為美惡？性本一致，孰為善否？」復云「世之所美者為神奇，所惡者為臭腐。神奇復化為臭腐，臭腐復化為神奇，則美與惡奚辨？昔之所是，今或非之；今之所棄，後或用之，則善與不善奚擇？」（1/3 a—b）所言正援玄宗註 1/2 b，疏 1/4 b 所引莊子知北遊之說。然其猶勝於玄宗者，為能發明美惡、善不善

之相對性，故云「有美也，惡爲之對，」「有善也，不善爲之對」（1/3 a）。玄宗則但云美善生於欲，其瞭解殊不及宋徽之周密。明祖不言美善之所由生，第言知美善在政治人事方面之實用效果。

故有無之相生，難易之相成，長短之相形，高下之相傾，音聲之相和，前後之相隨。

此據唐玄本。徽宗本「音聲」作「聲音」，餘同。明太祖本仍作「音聲」，但六句悉無「之」字。道藏 363 道德真經河上公章句，惟「有無」「前後」兩句無「之」字，餘與唐玄本同。

明祖釋此段全作相對之文。相對一詞，太祖註云「比假之說」（上/2 b），「言既有即生無，既難即生易，既有長即生短，既有高而必生下。……」

唐玄註云「六者相違，遞爲名稱」（1/2 b）然云此六者「亦如美惡，非自性生，是由妄情，有此多故。」疏釋此六句，則以有無相生爲「有無性空」（1/4 b）；難易相成爲「難易法空」（1/5 a）；長短相形爲「長短相空」（1/5 a）；高下相傾爲「高下名空」（1/5 b）；音聲相和爲「和合空」（1/6 a）；前後相隨爲「三時念空」（1/6 a）。三時指過去未來見在，其餘亦無一不援佛家名相以解此道家之簡單名說。然如其疏之釋難易，云「此以難而彼成易，此亦易而彼成難。亦如工者易於木難於植，陶匠易於埴而難於木，故云難易之相成。若同其所難則無易，同其所易則無難。」（1/5 a）實非所以釋難易相對之常理。（如疏釋有無，云「夫有不自有，因無而有。」1/4 b；疏釋高下云，「高下兩名互相傾奪，故稱高必因於下，又有高之者；稱下必因於高，又有下之者。又高，則所高非高；又下，則所下非下」1/5 b，則所以釋相對之常理也。）疏又云「夫有不自有，因無而有，凡俗則以爲無生有。無不自無，因有而無，凡俗則以爲有生無，故曰相生。」（1/4 b）更進一層云「而有無對法，本不相生。相生之名，猶妄執起。」（1/4 b）此亦不明「相生」在常理中「相」字解釋之重要，而誤以「相生」爲「所生」，因言「有無對法，本不相生」，不知相生即言對法也。語云「過猶不及」，其斯之謂。

然上文唐玄以爲「凡俗則以爲無生有」者，宋徽宗註此段實蹈之。徽宗云「無動而生有，有復歸無，故曰有無之相生。」（1/3 b—4 a）徽宗固稱此六者爲「六對」（1/3 b）；「對待之境」（1/4 a）；並非不明相對之理者，而必仍欲如此說，其弊

亦與玄宗同，一則欲比附佛學，一則欲憑藉易經也。（可見徽宗或不以玄宗為然。）

是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫惟不居，是以不去。

唐玄註作「功成不居」，疏則作「功成而不居」，與他本同。河上公章句作「功成弗居」。

明祖解此「聖人」為人君，故其釋無為，為「聖人篤其已成之大道已，再不他為，曰無為。」（上/3 a）釋「夫惟不居，是以不去」之「不去」，謂「功成而不居，乃成而不自專也。令有所屬，不去，是謂不棄也。」謂不棄其民。此與通常所謂其功不去者殊旨。（唐玄疏云「其盛德忘功，而功不去」1/7 b；河上公云「福德常在，不去其身」1/2 b；皆非此旨也。）其釋「行不言之教」，為「不欲使民暴稱揚耳」（上/3 a）；釋「萬物作而不辭，生而不有，為而不恃」為「言聖人利濟萬物，不自矜也。長養萬物而不自專也。」（上/3 a）則視其釋「無為」「不去」諸說為勝。然「萬物作而不辭」之句，本以「萬物」為主詞（如唐玄言聖人令萬物各得其動作，文見後。），此則以聖人為主詞而以萬物為賓詞，說又異於唐、宋。知明祖之註道德，即有所悟，亦或以道德為其所悟之注腳耳，未必有當於文字之義疏也。

唐玄註以「無為之事」為無事，「不言之教」為忘言。（1/3 a）疏更申其義，云「飾智詐者，雖拱默，非無為也。任真素者，則終日指撝，而未始不晏然矣。故聖人知諸法性空，自無矜執。則理天下者，當絕浮偽，任用純德。百姓化之，各安其分。各安其分則不擾，豈非無為之事乎？」又云「言出於己，皆因天下之心，則終身言未嘗言」（皆見1/6 b）。則所謂無事忘言，皆有其修正後之解說，非可執著字面而泛論者也。聖人既無事而忘言，遂「令萬物各得其動作，而不辭謝於聖人」（註1/3 a）。疏1/7 a亦以「辭」為辭謝；於義實疏，而有待於宋徽1/5 a之改正也。玄宗又釋「不居」為「猶當日慎一日，不敢寧居」（註1/3 a；疏1/7 a），斯亦訓詁之疏。惟唐玄於此章，或因原文有「聖人」字樣，亦釋此「聖人」為人君，而以聖人之善化為太平弘濟之功。

宋徽能通此段為兩層意思：(1)「四時之運，功成者去，天之道也」（1/5 a），故老子有「生而不有」「為而不恃」之說。蓋與莊子山木言「功成者隳」之義相近。其釋「為而不恃」為「鑿萬物而不為良，澤及萬世而不為仁，覆載天地刻雕眾形而不

爲巧」，蓋用莊子天道篇語，畧同大宗師篇。其言「萬物並作」爲「隨感而應，若鑑對形，妍醜畢現；若谷應聲，美惡皆赴，無所辭也」，皆富哲學意趣。萬物來而皆應，看似同於明祖之「利濟萬物」，其相去仍有一間。(2)則爲前一層之引申。故云「聖人體之，故功盡天下而似不自己。認而有之，亦已惑矣。故曰「功成不居」。有居則有去，古今是也。在己無居，物莫能遷。」(1/5 a)所謂「聖人體之」，唐玄當亦明此，而所說不如此處之顯。

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。

明太祖言「草廬之注盡矣，吾再益之。」草廬即元臨川吳澄，有道德真經註，共四卷。澄釋此處云「人之賢者，其名可尚。上之人苟尚之，則名皆欲趨其名而至於爭矣。貨之難得者，其利可貴。上之人苟貴之，則民皆欲求其利而至於爲盜矣。蓋名利可欲者也。不尚之，不貴之，是不示之以可欲，使民之心不爭，不爲盜，是不亂也。」(道藏 392/1/5 a—b) 吳氏蓋以「見」爲「示」，故言「不示之以可欲」。明祖所見，固與之同，更益之曰「比國有淳良之臣，天下措安，君尤尚賢，人詐賢可習矣；既能倣之，若他日親近，則淳良之臣非禍則去之。」(上/3 b)此亦合於唐玄疏云「人君崇貴才能則有迹，飾僞者徇迹而失真。」(1/8 a)

唐玄宗註以「尚賢則有迹，徇迹則爭興。使賢不肖各當其分，則不爭矣」(1/3 b)，語甚簡扼。此「分」字原爲本分之分，猶今言責任。莊子天道篇所謂「分守」。君子思不出其位，可謂當其分矣。玄宗疏釋「絕學無憂」云「夫人之稟生，必有真素。越分求學，傷性則多。」(3/2 b)此「越分求學」之「分」，與前引註中言「各當其分」之「分」，又兼言人之賢愚智慧之高下或傾向，亦有其客觀的不可勉強之程度；說並可參。然其釋難得之貨，爲「性分所無者，求不可得，故云難得」(1/3 b)；疏更云「人之受生，所稟有分，則所稟材器是身。貨實分外妄求，求不可得，故云難得。」(1/8 a)前文以「分」爲本分，貨實苟非吾所當有不可取，說固可通，今又以「分」爲稟分，而視貨實爲「分外妄求」，無其分者所不當致。然又未言稟分何如者始可得貨實。此貨實如泛指一切實質的物品，而稟分指足以合理合法的獲得此實質物品之能力與手段，而謂人之天資聰明智力及活動範圍當有其定衡，逾此則爲勉強，尙有可言，否則則易陷入「君子」「小人」之名分觀念或命定觀，說固已鑿矣。疏復



云「夫不安性分，希慕聰明，且失天真，盡成私盜。今使賢愚襲性（依照其本性），可否用情，既無越分之求，自輕難得之貨。」（1/8 a—b；參看疏 2/3 b，「難得之貨令人行妨」句下疏文。）以希慕聰明為不安性分，或者為道家之一種看法。（疏 1/8 b 引莊子「不仁之仁，竊性命之情而襲富貴」，見駢指篇，「竊」字他本作「決」。）然據以為此處之疏釋，竊疑其尚未能得原意之全也。

宋徽不全釋性分為人身所稟材器，而以「性命之分」為人民宜有所安之定分與定情。云「不尚賢，則民各定其性命之分而無所夸跂；……不貴貨，則民各安其性命之情，而無所覬覦。」（1/5 b）「安其性命之情」，莊子天運篇語也。並見在宥篇。復引書旅獒「不貴異物，賤用物」，及莊子胠篋篇「削曾史之行，鉗楊墨之口，……而天下之德始玄同矣」，意甚明白。（參看 1/22 b—23 a 釋「難得之貨令人心妨」注。）復云「人之所欲，決性命之情以爭之，而攘奪誕謾無所不至。」（1/6 a）所謂「決性命之情」，可為前文「安其性命之情」之對照。「性命之情」而可決，則人逐於情欲之所迫而忘其理智，是亦儒家之所謂「惑」。故徽宗註又引孔子「四十而不惑」，孟子「我四十不動心」為喻。（1/6 a）

是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，彊其骨。

明太祖註此分兩層：（1）「聖人常自清薄，不豐其身，使民富」，乃「實腹」也。民富，則國之大本固矣。」（上/4 a；參看上/11 b「五色令人目盲」註。）（2）「然更不恃民富而國壯，他生事焉。是為『實腹』『弱志』『彊骨』也。」（上/4 a）此俱從政治上立論。此處言聖人不豐其身為虛心，吳澄 1/5 b 則以「使民不知利之可貴而無盜心」為虛心，是太祖並非全守吳草廬之說者，擇其善者而從耳。

唐玄疏以「理國者復何為乎？但理身爾」（1/9 a）為言，故能虛心實腹，可以當於治國。註言「心不為可欲所亂則虛」（1/4 a），而「心虛則志弱」「腹實則骨強」（註 1/4 b，參疏 1/9 b）又為其視若當然之步驟程序。疏言「夫役心返境，則塵事汨昏；靜慮全真，則情欲不作。情欲不作則心虛矣。」（1/9 a）引莊子人間世「虛室生白」為喻。「實其腹」，疏云「足則不貪，欲使道德內充，不生貪愛，故云『實其腹』。」（1/9 a）註云「屬厭而止」（1/4 a），即知足不貪之意，蓋引左昭二十八年閻沒、汝寬諫魏獻子之言，亦見疏 1/9 b。

宋徽宗云：「心虛則公聽並觀而無好惡之情；腹實則贍足平泰而無貪求之念。」（1/6 b）後一說實同唐玄。徽宗又引老子第十二章「聖人爲腹不爲目」以申此意，謂「腹無擇而容」（1/7 a）。「腹無擇而容」者，唐玄疏 2/3 b 云「腹者含受而無分別」之意（無特殊的挑剔而有一定之容量）。是徽宗用唐玄疏，又多一證。

所以「弱其志」之意，徽宗又言「志強則或殉名而不息，或逐貨而無厭。或伐其功，或矜其能，去道日遠。」（1/7 a）說在明太祖前，而志強實近乎明祖所言恃民富國壯而生他事。「強骨」之義實與「實腹」相同；徽宗云「骨弱則行流散，徒與物相刃相靡，胥淪溺而不返」（1/7 a），則正如唐玄疏云「骨者體之幹」（1/9 b），出發點皆緣其立論以理國猶理身爲喻。明太祖則以人君之身爲「心」而當虛，百姓之身爲「腹」而當實（參前文），「心」與「腹」不在一體。雖皆爲喻，明太祖所說實更爲實際也。

常使民無知無欲。使夫知者不敢爲也，爲無爲，則無不治矣。

河上公本無「矣」字。「使夫知者」句，「夫」字唐玄疏獨作「無」，蓋由「夫」字近「无」而誤。

明祖以「知者不敢爲」，爲「既知國之不尚，雖知可慕，亦不敢爲。」（上/4 b）「爲無爲」爲「諸事先有勤勞而合理，儘爲之矣。既已措安，乃無爲矣。」（上/4 b）前段云「不敢爲」之旨，正同於吳澄注 1/6 a 所云「民縱有知名利可欲者，亦不敢爲。」然吳以「爲無爲」爲「爲爭爲盜者皆無爲之之心」（1/6 a）則近鑿，宜乎明祖之不取也。

唐玄宗註云「於爲無爲」（1/4 b）；疏之曰「夫得其性而爲之，雖爲而無爲也。」（1/10 a）所謂「得其性」，疏又云「人因本分，物必全真。於爲無爲，復何矜徇？」（1/10 a）

宋徽釋「爲無爲」爲「出於無爲」。以「無爲」非「棄人絕物而忽然自立於無事之地」，而爲「聖人體道立乎萬物之上，總一其成，理而治之。物有作也，順之以觀其復；物有生也，因之以致其成。」（1/8 a）其釋「知者不敢爲」，爲「辯者不敢騁其詞，勇者不敢奮其技，能者不敢矜其材，智者不敢施其察。作聰明，務機巧，滋法令以蓋其眾，聖人皆禁而止之」（1/7 b），而九官，俊乂之工作不過爲「行君之

命，致之民而已」(1/7 b—8 a)。綜此兩則，可云徽宗之「無爲」其重點仍在上，而居上位者之權亦甚大。此居上位之「聖人」苟不能體道而順民，因而治之，則此種立乎萬物之上，總一其成之作法亦必有危險，不亞於令智者之矜材使能也。

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。

玄宗註本作「或似不盈」；疏無「似」字。

明祖釋「用之或不盈」，云「若或驟盡，用之尤爲不當」(上/4 b)；其下又言「君子若履則當徐之。」(上/5 a) 蓋未能善體吳註「道之體虛，人之用此道者亦當虛而不盈」(1/6 b)之說。吳氏蓋以「沖」爲「虛」(同於唐玄宗疏1/10 b)，然道雖或「不盈」，不致驟盡也。且譬況設喻亦無驟盡理。明祖之註文多淺露，如此處及卷上3 b「不尚賢」條，皆知其不容假手他人。(此條見解或據谷神「綿綿若存，用之不勤」。)

唐玄宗註云「道動出沖和之氣而用生成，有生成之道，曾不盈滿。」(1/5 a) 疏以「沖」爲「虛」，故「沖而用之」爲「道以沖虛爲用」(1/10 b)。其所以不盈者，疏謂道用生萬物，「物被其功。論功則物疑其光大，語沖則道曾不盈滿。」(1/10 b) 疏之說實勝於註。仁案：沖即不盈，下經三十七章「大盈若沖」亦可資佐證也。

宋徽宗言「道之體猶如太虛，包裹六極，何盈之有？」(1/8 a) 言道之體決不能盈滿也。以「沖」爲「中」，謂無過不及，舉老子「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」之言爲說(1/8 a)。其言道之用，則「注焉而不滿，酌焉而不竭」(1/8 b)，則明祖「若或驟盡」之說於此尤不能安。釋「淵兮似萬物之宗」句，徽宗云「道本無係，物自宗道，故似之而已。」(1/9 a) 點明「似」字，正恐人執著於此譬喻之詞也。

挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似若存。

明祖註云「吾己之英明若快利而且尖，當去其尖。如己之擾亂於心，當去其擾亂之心，澄之以清淨己之心。若晃耀之明，則斂之，且同時蓄英明於衷，朗然而存焉。」(上/5 a) 文字稍滯，意則明爽。

唐玄宗言「道以沖和，故能止銛利，釋散紛擾。」(1/5 a) 又言「道无不在，所在常无。在光在塵，皆與爲一。一光塵爾，而妙本非光塵也。」(1/5 b) 疏更加

詳云「沖用則可混光塵，妙本則湛然不雜。」（1/11 a）是混光塵與之爲一者，道之用非道之體也。

徽宗引莊子刻意「光矣而不耀」及列禦寇篇「內誠不解，形謀成光」爲和其光，庚桑楚之「與物委蛇而同其波也」爲同其塵。（1/9 a 及 b）又云「聖人挫其銳，則處物不傷物，物莫之能傷也。」（1/9 b）三君所解此則無大歧異，惟玄宗仍析此爲體用二層。吳澄註以「挫其銳」「和其光」之兩「其」字指己，「解其紛」，「同其塵」之兩「其」字指物（1/7 a），猶言惟挫我之銳乃可解其紛也。其意甚新。明祖似未能喻此，觀上引其釋「解其紛」與吳說相反可證。（吳說之是否姑不論，下文第四十八章「知者不言」，仍有挫其銳、解其紛數句，似乎即不可依吳氏解也。）

吾不知其誰之子，象帝之先。

明祖釋此二句爲問答（上/5 a），固依吳澄之說，其註亦自云「內有象帝二字，或難着注，依草廬以言。」草廬 1/7 b 蓋以「象帝，天也。『象』言天有象，『帝』言天之主宰也」爲言者。「天先乎萬物，而道又在天之先」是也。明祖之注言「天，象天之主宰而帝，但如此而云。」語甚含混。

唐玄宗註以「象」爲「似」，故云「帝者，生物之主，」「象帝之先」謂道「似在乎帝先。」（1/5 b）謂生物之主爲帝者，見易「帝出乎震」句王輔嗣注，及唐玄疏 1/11 b。

宋徽云「象者物之始見，帝者神之應物。……象帝者羣物之始，而道實先之。」（1/10 a）此處「象帝」一語在表面上看亦如吳草廬之言可作一名詞解。然宋徽以「象帝」爲代表「羣物之始」（兼時間空間而言之），吳氏則以「象帝」爲天而「天先乎萬物」，二者所說非一事也。

天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。

明祖言「此教人行事，務用常道。不欲使暴惜物而暴棄物也。」（上/5 b）暴棄物則如芻狗，用畢即棄。明太祖以爲治民不當視民如芻狗，當「體天之常道」（上/6 a）；而「天能成天地者，以四時常經，萬古不息無怠，未嘗時刻不運用也。」（上/6 a）吳澄以此章言「聖人無心於愛民，而任其自作自息。」（宋徽 1/10 b 言「自生」，「自治」）

而以「仁」爲「有心於愛之也。」(1/8 a) 明祖以爲「治民非芻狗」，則當時刻運用調護之而非棄，正吳說之反。

唐玄註以爲「至仁之无親，乃至親也」(1/6 a)，正所以示其無偏私。疏節引莊子天運「師金謂顏回曰」一段：「夫芻狗之未陳，巾以文繡，及其已陳，則蘇者取而爨之。」而以爲「聖人在宥天下，視彼百姓亦當如此。」(1/12 a—b) 疏之言實較註爲平實，僅云此「不以生成爲仁恩」，並未言「不以生成爲仁恩」乃至仁也。

宋徽云「以仁爲恩，害則隨至。天地之於萬物，聖人之於百姓，輔其自然，無愛利之心焉；仁無得而名之。」(1/10 b)

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。

明祖言此以鑄冶風匣比之，「聖人之心無不虛而無不實，無不惜而無不棄」(上/6 a)；「風機無時不有，聖人治道之心亦無時不專。」(上/6 b) 明祖以橐籥爲「鑄冶風匣」，大約用吳澄「冶鑄所用噓風熾火之器」之注，吳註言「爲函以周罩于外者橐也，爲轄以鼓扇于內者籥也。」(1/8 a—b)

唐玄宗以「橐，籥也，謂以皮爲橐，鼓風以吹火也；籥，笛也。」(疏1/12 b；參註1/6 b)釋橐籥爲二無關係之器物。其釋又云「天地能芻狗萬物者，爲其間空虛，故生成無私而不責望，亦猶橐之鼓風，笛之運吹，常應求者於我無情，故能虛之而不屈撓，動之愈出聲氣。以況人君虛心玄默，淳化均一，則無屈撓；日用不知，動而愈出也。」(1/12 b) 註1/6 b 則云「以況聖人心」。此玄宗以老子爲講治道。

宋徽云「橐籥虛而能受，受而能應，故應而不窮。有實其中，則觸處皆礙。在道爲一偏，在物爲一曲。」(1/10 b—11 a) 又云「虛己以遊世，則汎應而曲當，故曰『虛而不屈』；迫而後動，則運量而不匱，故曰『動而愈出』。聖人出應帝王而無言爲之累者此也。」(1/11 a) 1/14 a 亦云「體性抱神，以遊世俗之間」，與上引可相發明。此徽宗亦講治道。

多言數窮，不如守中。

明太祖註，吳澄註，俱以此句下「谷神不死，……用之不勤」章與此章相連，至「用之不勤」止爲第五章。

明祖此句無釋。(上/6 b) 吳澄已稍涉導引之言(吳注1/13a言存氣存神,及滌除玄覽為「玄中所覽」可證。),釋「動而愈出」為「心虛無物而氣之道路不壅,故氣動有恆,而虛中之生出益多。」又云「守中」之「中」,謂「橐之內,籥所奏之處也」(1/9 a),而以「多言數窮」之「窮」為「氣乏」。謂「人而多言。則其氣耗損,是速其匱竭也。」(1/8 b—9 a) 凡此大約亦明祖所不取。

唐玄宗註云「多言而不訓,故數被窮屈;兼愛而難偏,便致怨憎。故不如抱守中和,自然皆足。」(1/6 b) 疏復言「多言者,多有兼愛之言也」,而「抱守中和」為「忘懷虛應」(1/13 a)。

宋徽宗云「籥虛以待氣,氣至則鳴,不至則止。聖人之言似之。辯者之囿,言多而未免失累,不如守中之愈也。」(1/11 a) 徽宗釋上一句「虛而不屈」,亦言「聖人出應帝王而無言為之累」(見前),正可以此段補充之。所謂「氣至則鳴,不至則止」即上句註文所云「迫而後動」之意,二者可同參。

谷神不死,是謂玄牝。玄牝之門,是謂天地根。綿綿若存,用之不勤。

玄宗以此下至「用之不勤」另為第六章,河上公同,徽宗註並同。

明太祖云「人之浩氣乃神,神即氣也。人之軀中有心,心中有竅,呼竅為谷,以氣為神。氣若常存,即谷神不死。谷神不死,遂得長生。」(上/6 b) 此其對「谷神」之解釋也。又云「此以君之身為天下國家萬姓,以君之神氣為國王。王有道不死,萬姓咸安。」(上/6 b) 又云「又以身為天地,其氣不妄為,常存於中,是謂天地根。若有所養,則綿綿不絕。常存理用不乏矣。」(上/6 b—7 a) 以「身為天地」,則人身中之氣,亦可與天地間之氣有一種感應;天地之氣綿綿若存,人能善為理用,其氣亦可不匱乏而得長生。此「谷神不死」之可以應用於人身之理者也。(此理之實際價值姑撇開不談。) 但此理如何應用之於國君與「天下國家萬姓」間之關係,則明祖未嘗細說。惟云君之神氣為國王,國王不死則萬姓咸安,是擬國王不死於谷神不死也。國王不死,則國家有重心可寄,此點固可無異辭。然如何條件始合於此處所論國王之要求,太祖實未加闡明也。或者第二註「其氣不妄為,常存於中,是謂天地根」乃可為此處之的解歟? 吳澄又以此氣為元氣,「元氣常生而不死,……牝以喻元氣之濡弱和柔。」(1/9 a)

唐玄宗註云「谷者虛而能應者也。……谷之應聲，……有感則應，其應如神。如神之應，曾不休息。」(1/7 a) 不休息即不死矣。(註云「死者，休息也。」見 1/7 a) 此「虛牝之用，緜緜微妙，應用若存；其用無心，故不勤勞。」(1/7 b) 玄牝之所以有門者，註云「深妙虛牝(虛=玄)，能母萬物，萬物由出，是謂之門。」(1/7 b) 所謂「萬物由出」，不過譬喻。疏 1/13 b 謂「玄牝之用有感必應，應由物出，故謂之門，」反不清楚。

宋徽宗用「谷應羣動而常虛，神妙萬物而常寂」(1/11 b) 以釋谷神。所謂「妙」者，造物之妙也。故又云「萬物受命於無，而成形於有。谷之用無相，神之體無方，萬物所受命也。」(1/11 b—12 a) 谷神又名玄牝，則謂「谷神以況至道之常，玄牝以明造物之妙。」(1/12 a) 釋「門」與「根」，則徽宗引莊子則陽篇「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門」。其根，其門，蓋天地萬物之所從出。有天地然後有萬物，故天地之生在萬物前，然玄牝者又「先天地生者，孰得而見之？」(1/12 a—b) 假莊以釋老，殊有見地。

天地長久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長久。

明太祖云「人本不知天地自生不生，但見風雨霜露益於世人。亘古至今不息，未見天有自生者。」(上/7 a) 所言「未見天有自生者」，以風雨霜露雖由天來，風雨霜露並不等於天之本身也。「風雨霜露」多由氣化。吳澄云「天地以其氣生萬物，而不自生其氣。」(1/10 a) 或為太祖所本。

唐玄釋「不自生」，註云「以其資稟於道，不自矜其生成之功故爾。」(1/8 a；參疏 1/14 b) 釋「自生」作「自矜其生成之功」，似非究竟。疏亦知其疎漏，更進一步云「不自生者，言天地但生養萬物，不自饒益其生」(1/14 b)，義似視前解為勝，實仍舊貫。必須釋「饒益其生」為天地本身之自我生殖(self-reproduction)，而後「自生」始可得一正解，而「饒益其生」，以常義揣之實指饒益其生理，尚非其解也。

徽宗亦言天地「無心於萬物」(1/13 a)，故可以長且久。所謂「無心」，大約即唐玄宗之所謂「不自矜」。

是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪，故能成其私。

此段解釋本匪難，吳澄1/10 a—b 所詮，亦與他賢無大異同，而太祖別作新解。云「後其身」者儉素絕奢，「身先」（先譌作「失」）者「勞心身而用治道也。」（上/7 a—b）於「後其身」句「而」字之用法，殆有未解。且全段兩句為偶，而明祖於釋「外其身」之句則未嘗有特別解釋，僅云「外其身者，以其不豐美其身，使不自安而身存，乃先苦而後樂也。」（上/7 b）後解雖非絕勝，不似解前句之拙。

唐玄宗註云「後身則人樂推，故身先；外身則心忘淡泊，故身存。」（1/8 a）但疏於下句則解云「不自矜貴而外薄其身，天下歸仁，則無畏害，故身存也。」（1/14 b—15 a）「外薄其身」一語似不如「淡泊」之易解。然疏註二者仍可互相補充。

宋徽宗云「人皆取先，己獨取後，曰『受天下之垢』，是謂『後其身』。後其身則不與物爭，而天下莫能與之爭。故曰『後其身而身先』。」（1/13 b）又云「在塗不爭險易之利，冬夏不爭陰陽之和。外死生，遺禍福，而神未嘗有所困也。是謂『外其身而身存』。」（1/13 b）後益之曰「夫聖人之所以治其身者如此，況身外之事物乎？」（1/13 b—14 a）徽宗所見，誠道家之言，但非必悉為人君之言。下文云「遭之而不違，過之而不守，體性抱神以遊世俗之間，形將自正，物我為一」（1/14 a），持以與唐玄、明祖相較，論治道瞠乎其後矣。

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。

明太祖云「此老子導人行道，養性，修德，行人，利人，濟物者如是。」（上/7 b）所云「處眾人之所惡」，吳澄謂「眾人所惡卑汙之地」（1/10 b）；而此則云「水之性無不潤，無所不益，故善人效之。」（上/7 b）

唐玄宗疏析水有善利萬物，不爭，就卑受濁處惡不辭三能（1/15 b），而以之喻上善者，謂「至人虛懷，於法無住，忘善而善，是善之上。」（1/15 b）

唐玄以水性幾道為「法喻」（1/15 b），宋徽則務自儒經道籍中取證，故此處引「易曰一陰一陽之謂道，繼之者善也」，及莊子繕性篇「離道以善」諸說（1/14 b），而更言「天一生水，離道未遠」；殊無謂也。章安所撰宋徽宗道德真經解義（道藏 360/2/9 b—10 a）於此處掇拾浮詞，敷比成文，亦未能補充徽宗之說。



居善地，心善淵，與善仁，言善信，政善治，事善能，動善時。

明太祖言「人能訪有德之人，相爲成全德行，以善人多處則居之，其心善行廣矣。若與善人論信行，則政事無有不治者。故善治。既知治道之明，凡百諸事皆善能爲造，及其動也，必合乎時宜。」（上/8a）如此解法，不惟牽強，而於原文之排比句法亦欠瞭解。然在明祖以前，吳澄之說亦與此相近。吳澄云「彼眾人所善則居之，善必得地。心之善必如淵，淵謂靜深。與之善必親仁，『與』謂伴侶，『仁』謂仁人。言之善必有信；政之善貴其治；事之善貴其能；動之善貴其時，『時』謂當其可。七者之善，皆擇取眾人之所好者爲善，可謂之善而非上善也。」（1/11a）吳氏與明祖解法之弊，在其未察此七短句與上文言水之關係，吳文末句云「善而非上善」，似指上善莫若水，而不知此數句，雖處處以人爲主位，亦無一句不以水爲喻。吳澄於此失之。明祖之註，末言「心善淵者，以其真善多而行無竭也，若淵泉之狀」（上/8a），惟此一小段爲稍近理，然其說又與其原有之議論不一致，故置之最後。然則明祖是否曾見唐玄宋徽二注，實不無可疑。或雖曾見而亦未嘗細研。兩君所注此章，主意皆同而釋文甚順，又皆在草廬前。

七句之主詞，唐玄註皆以爲「上善之人」（1/8b）；疏除「言善信」一解作「上善之人」外，皆以爲「至人」（1/16a—17a）；是至人即上善之人也。而其人之行爲，謙順柔弱居卑地如水；用心深靜如水；弘濟善施如水；信實不避坎險如水；從正善治如水之洗滌羣物；因任善能如水之方圓隨器不滯於物；不失其時如水之春泮冬凝；（參看註1/9a—b；疏1/16a—17a）則註疏所見皆同。註釋「言善信」爲「發言信實，亦如水之行險不失其信」（1/9a，疏1/16b云周易坎卦辭。此句亦爲宋徽宗註1/15a所引，見下文）。

宋徽用唐玄註，於此章「言善信」句引易坎卦「行險不失其信」（徽宗註1/15a；玄宗註1/9a；疏1/16b），「事善能」句言「因地而爲曲直，因器而爲方圓」（1/15b；參看玄宗註1/9b），「動善時」句言「陽釋之而泮，陰凝之而冰」（1/15b；參看玄宗註1/9b，疏1/17a「春泮冬凝」）。其他詮解，亦大致相同，惟全段七句之主詞，徽宗皆以水本身而言，不言至人或上善之人。其上善之人行當如水者，徽宗蓋以爲引申義，不必定苞於文句之中也。章安爲徽宗註作解義，釋心善淵爲「心如水之淵如此」，餘句多同（2/11a—12b），其說甚善。

夫惟不爭，故無尤。

明太祖云「謂能其事矣，而已〔已〕之不可太過也。」（上/8 a）明祖文字拙劣類此者不止一見，以其剛愎自是，羣臣自亦不敢諫正。此處解無尤之尤為「太過」，則釋「尤」為「最」。案吳澄註此處云「夫惟有道者之上善不爭，處上而甘於處下，有似於水，故人無尤之者。尤，謂怨咎。」（1/11 b）明太祖非不讀草廬者，此處之為「乾綱獨斷」可見。

然玄宗註1/9 b云「上善之人，虛心順物，如彼水性，壅止決流。既不違迕於物，故无尤過之地。」疏1/17 b云「尤，過也」；餘義大抵同註文，而「無尤過之地」一句文字全同。意者明祖嘗見唐玄注疏，誤解「尤，過也」句中「尤」即「過」字之義，又誤以「无尤過」之「尤」字為副詞，致以「過」為過分，而以「尤過」為「太過」，殊有可能。

宋徽1/16 a於此節言「無為而寡過者易，有為而無患者難」，惟「水之性雖利物而不擇所利，不與物爭而物莫能與之爭，故無尤矣。」所言「不擇所利」，亦其註前文「與善仁」句所謂「兼愛無私，施而無擇」（1/15 a）之意。不擇，則不與物爭。言「不與物爭而物莫能與之爭」，正老子前文無私故能成其私之意也。

持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可長保。

明祖於「持而盈之」一說，以「人將碗水而行，若滿而行則溢，若中而行，則得且不溢而不費。所以盈而行，則費且得少。」（上/8 b）說實無異前賢。惟文字通俗而冗，見本色耳。於「揣而銳之」一句，云「故亦以『揣而銳之』以比，言不可保。云物與志皆不可太甚。」（上/8 b）「揣」字無釋，云「以比」者，吳澄註1/11 b所謂「又以銳為比」也。吳註釋「揣」為「捶之也」，故云「捶錐鋒者不可以銳，銳之則易至於挫而不可長保其銳矣。」（1/11 b—12 a）明祖於此節或同草廬。

唐玄宗註以持盈為「執持盈滿」，又以之喻「積財為累，悔吝必生，故不如其已。」（1/10 a）疏1/17 b—18 a所解全同。惟玄宗註以揣銳為「揣度銳利，進取榮名」（1/10 a）。疏云「揣，量度也；銳，銛利也。凡情滯溺，貪求榮利，故揣量前事，銛銳欲心，鬼瞰人怨，坐招殃咎。」（1/18 a）註以「銳」為形容詞，疏則以「銛銳」為動詞。然註釋下文「富貴而驕」句，云「此明『銳不可揣』也」（1/10

a )，疏1/18 b 旨同。則唐玄固未嘗不知揣銳則易至於挫之意，特於分釋見之耳。  
宋徽宗解以揣銳為「揣物之情而銳於進取」(1/16 b)，是其釋大體如唐玄。

金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功成名遂身退天之道。

明太祖云「世之有富貴者每每不能保者何？蓋為因富貴而放肆高傲，矜誇不已，致生他事，有累身名。是自遺其咎，莫之能保也。故人以『功成名遂身退』以戒之。……『身退』，謂當謙而勿再尚之，非退去也。」(上/8 b—9 a)意甚明白。〔玄宗疏1/18 b 引滿招損，謙受益。〕明初功臣或有未能喻此意者也。

唐玄註1/10 b 以「天道虛盈有時」釋「退身」之故。疏1/18 b 又以滿招損謙受益為說。則明祖之以謙釋退，或亦自唐玄疏中悟出。

宋徽註「功成名遂」云「功成者隳，名成者虧」(1/17 a)，云「物之理也」，其實或本玄宗疏1/18 b (玄宗疏次句作「名遂者虧」。兩句原文出莊子山木，以宋徽所引為正，然其所以引此，則正出唐玄疏文之誘導也。) 宋徽註云「四時之運，功成者去」(1/17 b)，吳澄於同一處註云「四時之序，成功者去」(1/12 a—b)，則徽宗註於草廬或亦有影響。

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？

明祖云「『載』，謂以身為車，以心為橐，以神言魂。總而云之，身魂二物也，故託以載營魄之說。……以老子之理言之，則神魂為魄之主宰。人能以魂不離於魄，則人健矣。」(上/9 a—b)又云「若使魂常在身，不妄遊，是為專氣。既不妄遊，亦無暗地私欲，即是滌除玄覽。私欲既無，混然矣，此所以嬰兒。其疵焉能有之？」(上/9 b) 明祖此註，並未悉用吳澄之說。如吳註以玄覽為閉目內視黑暗中「猶有所覽，是猶有疵」，此說為明祖不取，見吳註1/13 a。私欲之說，參唐玄疏1/20 a。此處所釋「載」為以身為車之義，頗同於宋徽1/17 b 「聖人以神御形，以魂制魄。故神常載魄而不載於魂（按，「魂」字疑當作「魄」）；如車之運，百物載焉」之說。

案魂魄之說，玄宗疏所述最為清楚。疏云：「人受生始化，但有虛象魄然。既生，則陽氣充滿虛魄，魄能運動，則謂之魂。如月之魄，照日則光生矣。故春秋子產曰（按，左傳昭七年）「人生始化曰魄。既生魄，陽為魂。」(1/19 a)更闡此處老子之

意，云此「言人初載虛魄，當營護陽氣，常使充滿，則得生全。若動用不恆，消散陽氣，則復成虛魄而死滅也。」（1/19 a—b）「載」字疏云「初也」（1/19 a），不作載受解；然此無關大旨。註10/b云「一者，不雜也。復陽全生，不可染雜。」疏1/19 b義並同。此抱一之「一」，註又通之於「專氣致柔」，謂當「專一沖氣，使致和柔，能如嬰兒無所分別。」（1/11 a）疏言「抱守淳一，不令染雜」（1/19 b）為「抱一」，釋「專氣致柔」又云「人之受生，沖氣為本，若染雜塵境，則沖氣離散，神不固身，故戒令專一沖和。」（1/19 b）是以知所抱、所專，即一事也。（專氣致柔為活動，抱一為此項活動之目的。）註又云「玄覽，心照也。……滌除心照使令清淨，能无暇病。」（1/11 a）疏云「人之耽染，為起欲心。當須洗滌陰理，使心照清淨，愛欲不起。」（1/20 a）

宋徽宗云「聖人以神御形，以魂制魄，故神常載魄而不載於魂〔魄〕。」（1/17 b）宋徽所釋之「魄」，除不能違傳統之想法（例如言「魄，陰也，麗於體而有所止；……魂，陽也，託於氣而無不之；」1/17 b）外，其現象大有類於近代分析心理學家之所謂潛意識活動。徽宗云：「愚者〔一般大眾〕役己於物，失性於俗，無一息之頃內存乎神。馳無窮之欲，外喪其精，魂反從魄，形反累神，而下與萬物俱化。豈不惑焉？」（1/18 b）魂從魄，即潛意識熾盛領導意識。C. G. Jung 氏亦嘗借陰陽兩符號說明此種心理活動。（此類研究所採之道教書籍，如太乙金華宗旨，蓋清初講修持「調坎離」一類書籍，然亦頗能說明此點。）

釋「專氣致柔」，徽宗引孟子「蹶者趨者是氣也，而反動其心」而解之曰「心不足以專（控制）氣，則氣有蹶，趨之不正，而心至於僨驕而不可係。」（1/19 a）故氣當使之「靜而不雜，和而不暴。」（「靜」即「專」，「和」即「柔」。徽宗（1/19 a）引易「乾，其靜也專」，揚雄「和柔足以安物」為釋，不過變換字面。）然除老氏之致柔外，又有孟子養氣之「至大至剛」，二者似相衝突。徽宗解此為相成之兩方面，云「至剛以行義，致柔以復性。古之道術無乎不在。」（1/19 b）

「滌除玄覽」句，徽宗以「滌除」為「洗心，……滌除萬行而不有；」「玄覽」則又解作動詞，云「以此退藏於密，則玄覽妙理而默識。」（1/19 b）「洗心退藏於密」，出易艮卦。北宋如周敦頤，南宋如道士白玉蟾以下迄元代，多喜言艮卦。徽宗於此處援引，蓋從滌洗義落墨耳。

愛民治國，能無爲乎？天門開闢，能無雌乎？明白四達，能無知乎？

唐玄宗註疏，宋徽注「無雌」作「爲雌」。此處同河上公本，倪思本。（倪本見集義2/9 a）

明祖云「君子之持身行事，國王治國以陳綱紀，豈無知而無爲？在動以時而善必舉。」（上/9 b）此釋愛民治國之無爲義。但其利濟萬物之法，則爲「不使神剛」而爲雌。又云：「故老子託鼻息爲天門，假氣神主軀之說。人若妄爲，勞筋骨而氣麤暴，是爲雄；調停氣血以均，是爲雌。」（上/10 a）人若妄爲，「身不安則神亡有日矣；……君乃時或妄爲，則民禍矣；民疲，則國亡。」（上/10 a）此明祖以個人之守雌，爲治國安民之借鏡。

明祖釋天門爲鼻息者，按吳澄註云「天門開闢謂鼻息。呼吸有出有入，氣分於外，未能專一於內。然鼻雖有息，而調帖純熟，氣不龕猛，所謂爲雌也。」（1/13 b）當爲明祖之所本；以唐玄、宋徽二註，皆不如是說也。「明白四達」句，明祖未有釋。吳澄1/13 b以爲「目雖有見而心境兩忘，無所辨識，所謂無知也」，亦或爲明祖所許。明祖實不一定喜道教，下文「生之畜之」句，吳澄1/14 a悉以氣之生，氣之畜解之，明祖直接以爲言治民，見明祖註卷上/10 a。宋元道教，於天門別有解，吳草廬蓋闡其大畧者也。

唐玄宗註以「天門，曆數所從出，開闢謂治亂。言人君應期受命，能守雌靜，則可以永終天祿矣。」（1/11 b）疏1/20 b更言「『開』謂受命，『闢』爲廢黜。」註、疏又同引易曰「一闢一關謂之變」，註申之曰「聖人撫運，應變失常，不以雄成而守雌牝，亦如天門開闢虧盈而益謙也。」（1/11 b）兩義實同一說。「明白四達」句，註云「明白如日四照，猶須忘功不宰」（1/11 b），則亦「益謙」之義。老子「長而不宰」句見下文。

宋徽引老子二十四章「知其雄，守其雌，爲天下谿」以說明爲雌之義。（1/20 a）然於「天門」，則更云「聖人體天道之變化，卷舒啓閉不違乎時，柔剛微彰，惟其所用。然未嘗先人而常隨人，未嘗勝物而常下物。故天下樂推而不厭。能爲雌者於是乎在。」（1/20 a）其於「明白四達」而仍須「無知」，則曰「守之以愚」（1/20 a）。所言可謂道家本旨。

生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。

明祖謂「與民休息，使積蓄之，是謂生之畜之。君不輕取，是謂不有。天下措安，君不自逞其能，是謂不恃。生齒之繁，君不專，長百職以理之，是謂長而不宰。」（上/10 a—b）「使積蓄之」一句，及「君不輕取」之義，見明祖不甚明原句文義。所釋於唐玄註疏，宋徽御解及吳草廬註1/14 a（生氣畜氣之說除外），又皆無以尚之。下經四十三章「生之畜之」，明祖註云「生之者，萬物也；畜者，既能生萬物，又能養萬物，是謂畜。」（下/14 a）實勝此處所解。

唐玄宗之註，簡明而當。云「令物各遂其生而畜養之，遂生而不以爲有，修爲而不恃其功，居長而不爲主宰。人君能如此者，是謂深玄之德矣。」（1/12 a）疏引老子下經四十三章「道生之，德畜之」，章本亦言「生之畜之」，且重複本章所有「生而不有」四言。故以彼證此，不爲不得。惟疏云「畜之」爲「令物各盡其畜養」（1/21 a），仍嫌周折。其失與明祖註所云「使積蓄之」同。疏又以「不宰」爲「不恃其功」（1/21 b），及「爲而不恃」爲「令物各得其動用」（1/21 a），俱似隔一層。不如註之明簡耳。

宋徽釋前半云「生之以遂其性，畜之以極其養。」（1/20 b）餘多同他家。惟於「玄德」則云「天道升於北，則與物辯〔辨〕而玄者，天之色也。聖人之於天道，降而爲德，非玄不足以名之。」（1/20 b）實不如玄宗疏所云，「深玄妙之德」之易明白也。

三十幅，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。鑿戶牖以爲室，當其無，有室之用。故有之以爲利，無之以爲用。

明祖解此章實與眾異，是不能明老子，而強以老子爲己說作注腳者。若吳澄註1/14 b—15 a則殊無以異於諸人也。明祖云「三十幅共一轂，此是一輪也，係是備用副輪。言有車之家，有此是爲便利正車頽壞，無輪之時，則以此輪爲用；即是『有車之用』。『埴埴以爲器』，埴埴膠粘之泥作器，係是瓦器。有器之家恐正器有所損壞，故先置以爲備，儻正器敝，則以此器代之。此所以『有器之用』。『鑿戶牖』之說，言有房之家，門扇窗扇，當造房之時已嘗足備。其有房之家慮恐久有損壞，故特置餘以備之。所以經云，『有之以爲利，無之以爲用。』蓋聖人教人，務要諸事必欲表裏如法，事不傾覆。人王臣庶，可不體之。」（上/10 b—11 b）此蓋太祖自申治事辦

備之嚴，凡事有備則無患，然以言知老子則非。

唐玄註云「此明有無功用相資而立」(1/12 a)，可謂一言中肯，不須費辭。然玄宗註又言「三十輻者，明造車也。共一轂者，因言少總眾。夫輻箱（同廂，見疏2/1b）之有，共則成車，車中空無，乃可運用。若无輻箱之有，亦无所用之車；車中若不空无，則輻箱之有，皆為棄物。」(1/12 a，參看疏2/1 b)案玄宗此說非是。宋徽註云「車之用在運」(1/21 a)，說尚不顯。吳澄註云「『輻』，輪之輻也；『轂』，輪之心也；『無』，空虛之處也。……車非轂館空虛之處可以轉軸則不可以行地。」(1/14 b—15 a)註實較唐玄宗說為正。轂館空虛之處，與器中間空虛及戶牖本身空虛然為構成室之重要條件，正經文所云「無之以為用」之明證。若車之輻廂，實與原文所舉之輻轂非一事。案吳澄註「五色令人目盲」章(1/15 b)嘗引董思靖。此處言無是轂中空虛處，亦見董思靖道德真經集解（道藏393/1/18 a—b），所本實朱熹注老子之說。董，清源天慶觀道士，集解有淳祐丙午（1246）序。

宋徽指出「有無一致，利用出入，是謂至神。有無異相：在有為體，在無為用。」(1/21 a)其言「天地之間道以器顯，故無不廢有；器以道妙，故有必歸無」(1/21 b)；「道」「器」之說，即唐玄宗註1/12 b所引易繫辭「形而上者曰道，形而下者曰器」之文。

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

明祖言「所以實其腹者，五色五音五味，田獵貨財，皆欲使民有樂之，君不取而君有之，即捨彼而取此。『後其身而身先，外其身而身存』之道是也。」(上/11 b—12 a)「使民富乃實腹」正明祖釋老子第三章「實其腹」句之義，故此以「為腹」為「實其腹」。前云「使民富」，此言「使民有樂之」，思想正一貫也。「為腹」即「實腹」之說源出吳澄，見澄註「聖人但為實腹而養氣，不為悅目而徇物也。故悉去彼在外之諸妄，而獨取此在內之一真。」(1/15 b)為目，為耳，為口……，所謂在外者「彼」也，「為實腹而養氣」，則吳澄之所謂「此」；非如明祖之以各種享樂為「彼」，而以得民為「此」。是明祖雖從吳說，不過一詞之詮釋，其主張仍是自發議論也。此章明太祖註（上/11 b）引「外作禽荒，內作色荒」乃書五子之歌語，明祖

非全不讀書不講習者。

唐玄註、疏皆以「爲腹不爲目」之腹爲「含受之腹」，目爲「妄視之目」（註 1/13 b；疏 2/3 b）。疏更云「腹者含受而無分別，目者妄視，滯於色塵。無分別則全和，故爲之；滯色塵則傷性，故不爲也。」（2/3 b）說可參「不尚賢」章「實其腹」句玄宗疏 1/9 a。董思靖集解 1/20 a 云「腹者有容於內而無欲，目者逐見於外而誘內。」是淳祐間道士猶宗此說。

宋徽註此，不免徘徊於聖人及有道之人二者之間。聖人即人君。故論「聖人爲腹不爲目」，注云「八卦坤爲腹，以厚載而容也；離爲目，以外視而明也。厚載而容則無所不受，外視而明則有所不及。聖人以天下爲度，故取此能容之腹；非事事而治之，物物而察之也，故去彼外視之目。莊子曰：『賊莫大於德有心而心有限』，故聖人去之。」（1/23 a—b）〔引莊子句，見列禦寇篇。「心有眼」句，「眼」，他本或作「睫」。〕然此第爲君人者而已，更有尙此者，則「觀道之人，無形之上獨以神視，無聲之表獨以氣聽，而視聽有不待耳目之用者，曾何聲色之足蔽哉？」（1/22 a）；又言「人之生也，形不盈仞而心侔造化。聖人之心動而緯萬方，靜而鑑天地。」（1/22 b）；此後者所言之「聖人」，實亦同於「觀道之人」；以章句言之，或非老子本誼也。

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱？辱爲下，得之若驚，失之若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？故貴以身爲天下，則可以寄天下；愛以身爲天下，乃可以託天下。

明太祖所釋此章，其言或談言微中，或出臆度。例如「貴大患若身」，解之曰「小人不想得之職，〔案，指想得而不能得之職〕得之則自驚且喜。然得已既久，富貴盈身，却乃止知榮身，其貴卻莫知所保。其身有疾便能知醫，能防貴之患若防己之疾則保矣。不能如是，失之又驚。」（上/12 b）是以「防貴之患若防己之疾」釋「貴大患若身」也。然於他處又言，「人君能以身爲天下，慮天下恐有大患，若身有苦疾，則天下安矣。」（上/12 a）兩義非一，不能二者而俱是也。然其釋此章末段云「若人君肯以身爲天下，以百姓之身爲身，則帝王之身宇內可獨行而無憂。若以身爲身，天下爲天下，雖萬千之甲士從之，猶恐不禦也」（上/12 b），則誠能得此篇老氏之旨。其見解猶或精於唐玄之疏也。說見下。



唐玄宗註云「身為患本。貴，矜。貴其身即如貴大患矣。此合云『貴身如大患』，而乃云『貴大患如身』者，欲明起心貴身即是大患，有貴即身是大患。故云『貴大患如身』。若，如也。」(1/13 b)以「若」為「如」字義，疏2/4 a釋「寵辱若驚」亦如之，云「若，如也；言寵辱之驚相如也。夫操之則寵，捨之則辱，言人不能心齊榮辱，矜徇功名，執權既以為光寵，失勢自傷於卑辱。光寵則矜恃，卑辱則驚嗟。故陳戒使其若驚，欲令齊其寵辱。」則「寵辱若驚」之「若」字實有等齊義，又視「如」義為更進。

疏釋老子此章末兩句，云「言人君有自矜貴其身，以為天下之主者。貴身則凌人，人故不附，可暫寄爾。若自愛其身以為天下之主者，愛身則慈人，人則樂推，故可託身於萬人之上，長為之主。」(2/6 a)此語似是而非，似正實謬。翫老子句義，「貴以身為天下」與「愛以身為天下」兩句，「寄天下」與「託天下」兩句皆文相偶而義實相同，殊無謂於故作分別，而以「貴」作矜貴解，「寄」作暫寄解也。(同段疏中玄宗又屢以「寄託」作聯詞，更無事於析。)玄宗註1/15 a云「貴愛以為〔按，指「貴以身為……」句〕，未忘貴愛」，固視「貴愛」為同義詞，然又云「以貴方愛，則貴不如愛」，故作析辨，其失與此處同。

宋徽宗解「寵辱若驚」，以為富貴之於人，「操之則慄，捨之則悲」(1/23 b)，兩語用莊子天運，蓋全同玄宗註1/13 b。解「貴大患若身」之「貴」字為貴顯之貴，故一則曰「處貴而以為累，則患莫大焉」(1/23 b)；再則曰「據利勢，控賞罰，作福威，天下畏之如神明，尊之如上帝，可謂貴矣」(1/24 b)；然於「貴以身為天下」之「貴」，則釋之為「如貴其身」(1/26 a)；後者其全段之解義雖不同於唐玄宗疏2/6 a，其以「貴」為「自矜貴其身」(玄宗疏2/6 a)一點則同。

宋徽釋「寄」與「託」之義，有不同於前人者，為其以「貴以身為天下」與「若可寄天下」二句為相平衡之對等句，而以「若」字為之連。故云「知貴其身而不自賤以役於物者，若可寄而已；知愛其身而不自賤以困於物者，若可託而已。」(1/26 a)更申斯義，甚至云「道之真以治身，緒餘以為國家，土苴以治天下。〔莊子讓王篇語。〕世俗之君子遇危身棄生以殉物，豈不悲夫！」(1/26 a)其所理解於「道」者是否高人一等，固正難言，其不肯如明祖之「以身為天下，以百姓之身為身」(明太祖註，上/12 b)則甚顯然。案莊子在宥云：「故君子不得已而臨莅天下，莫若無為，無為

也而後安其性命之情。故貴以身於為天下，則可以託天下。愛以身於為天下，則可以寄天下。] 徽宗蓋於莊子有得者也。此段之註，數用莊子文字。（註1/24 b「墮肢體，黜聰明」；1/25 a「顏子曰：『回坐忘矣』，並見莊子大宗師；1/25 b云「上與造物者遊，下與外死生，齊終始者為友」，見天下篇〔「齊」，他本作「無」〕，故其理解亦近莊而未必即為老子。

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰？故混而為一。

明祖以「『視之不見』言道；『聽之不聞』言理；『搏之不得』言氣。」（上/13 a）是其雖未於他處吳澄註言氣者（吳註1/9 a—b；1/10 a；1/13 a—b；1/14 a）與吳同調，要不能不知「理」「氣」之說。而吳註此章，則云三者指「常德」，「德迹之呈露者」（1/18 a）。（宋徽宗1/27 a以此為「氣、形、質具而未相離，故混而為一。」其解則以「夷」為「太易未見氣」，「微」為「大象無形」而「希」為「大音希聲」。是聲即質也。明祖與之不同。

玄宗以此章為明道。疏云「夫視之者以色求道，聽之者以聲求道，搏之者以形求道。道非色聲形法，故求竟不得。以不得故，欲謂之無。乃於無色之中能應眾色；無聲之中能和眾聲；無形之中能狀眾形。是無色之色，無聲之聲，無形之形，故謂之『希』，『微』，『夷』。『希』、『微』、『夷』者，謂明道而非道也。」（2/7 a）

宋徽亦以此為「道之全體」（1/27 a）；其釋「搏之不得名曰微」，以為「微乎微乎至於無形，孰得而搏之」（1/26 b）；然其所以不得而搏，匪因其微，而因其「大象無形」，巨細不分也。

其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍。

唐玄、宋徽本，並作「無物之象」。

明祖釋此，仍重實際事物，不重抽象之道。故此處釋之云「其道其理，甚不彰彰，甚不昏昏。若言無，則出而井井焉，事行矣。其機無名若歛，寂然莫知所之。或又有象而無象，有形而無形。蓋謂人心與道心至幽至微，非君子難守，故恍惚也；恍惚不定而速疾也。」（上/13 a—b）

唐玄註云「唯道於上非上，在上亦不明；於下非下，在下亦不昧也。」（1/

16 a) 疏2/7 b 則以此「道」爲「妙本」，且云「繩繩者，運動不絕之意也。妙本生化，運動無窮，生物之功，強名不得。物物而不物，生生而不生。尋責〔按，此「尋責」即老子上文「不可致詰」之「致詰」。疏2/7b「詰，責也。」〕則妙本湛然，未曾有物。故云『復歸於無物』也。」(2/8 a)

徽宗言此「道之體」(1/27 b)，且引十八章「恍兮惚兮」，其中有物；惚兮恍兮，其中有象」以證。此兩句，唐玄註本2/4 a—b作「惚兮恍其中有象，恍兮惚其中有物」，疏3/7 a—b 兩句第三字後多一「兮」字。然徽宗註本2/1 b 本文實作「惚兮恍兮，中有象焉；恍兮惚兮，中有物兮。」〔徽宗本實作第二十一章，非十八。十八者，明祖註上/20b次序，同於吳澄註2/1b。〕與此御註之引文又不同也。

徽宗以「其上不皦」者，指「形而上者」謂「至神」，以「其下不昧」者，指「形而下者」謂「至道」(1/27 a)。則此處之謂「形而上」，「形而下」，復與徽宗於本註他處引易繫辭所云兩者即「道」「器」之分者有別(參前述「三十幅共一轂」引徽宗註1/21 b；徽宗註1/12 b)，而此「至神」與「至道」，不過道體之異稱。然徽宗又云「形而上者，陰陽不測，幽而難知」，「形而下者，一陰一陽，辯而有數」，則此「辯而有數」者，又有有形體「貌像聲音可得而形容」之嫌疑，而徽宗於此，釋之未詳。(於此仍引易言「形而上」「形而下」者有吳澄1/18 b，而其說益見棼混。吳澄云：「『無物』〔按原文「復歸於無物」〕，指『道』而言。『德』之上，『道』也。『道』無名，故不皦。德之下，『物』也。『物』有形，故不昧。『德』在有無之間，雖若有名而不可名，反還其初，則歸於『無物』之『道』」。吳澄之「物」，實即「形而下」之器，故有形而不昧。吳澄所言之「德」，既可歸於無物之道，則當爲道之一部分，而並屬之形而上。道器乃兩概，不可釋作道、德、物三概也。此亦由於舊時邏輯方法未周，名詞未確立之故。依吳澄之意，實言道與德無名無形，德之下爲物，則有形有名也。)

迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道以御今之有。能知古始，是謂道紀。

明太祖言「人能執古大理，道行今之時，即『今之有』也。」(上/13 b) 前注已言「『視之不見』言道，『聽之不聞』言理」(上/13 a)，此處又言「人之道理即天性也」(上/13 b)，並引中庸「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教」爲道

紀。明祖詮釋不合文理，所註多出己意，前已累言之。

唐玄宗疏云「此明古先帝王常以無爲道化，以化於人，故戒令能執守古之所行無爲之教，以御理今之有爲之事，則不言而化矣」（2/8b；參註1/16b—17a）。遂以「無爲之理，是道之綱紀。」（疏2/9a）

宋徽宗以「古之道『不可致詰』而非有，『是謂恍惚』而非無，執之以御世，則變通以盡利，鼓舞以盡神，而無不可者。」（1/28a—b）故曰「能知古始，是謂道紀。」然徽宗以爲古之道在其無偏蔽，故亦不能偏言古爲無爲而今乃有爲。解云：「一陰一陽之謂道。師天而無地者，或蔽于道之動而憑其強陽，師陰而無陽者，或溺于道之靜而止於枯槁。爲我者廢仁，爲人者廢義，豈古之道哉？」（1/28a）所謂變通而無不可，或亦唐玄註執無御有之修正者歟？（玄宗註1/16b云「執古无爲之道以御今有爲之事，則還返淳樸矣。」玄宗之世固未見其真有此淳樸之返，藉或有之，亦宋徽之所謂「枯槁」也。宋徽之針對，或即指此。）

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識，夫惟不可識，故強爲之容。

以上數句，諸家無多異說。惟徽宗解云「古之善爲士者，微妙玄通，名實不入，而機發於踵，其藏深矣，不可測究。」（1/29a）機發於踵，見莊子應帝王神巫季咸見壺子事。又引列禦寇居鄭國四十年，人無識者，及老子謂孔子曰「良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚」爲例。此義爲明太祖註下段所從發。

豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若客；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；渾兮其若濁。

此據明太祖註，吳澄注同。玄宗註，豫字下，猶字下無「兮」字。第三、四句作「儼若客，渙若冰將釋。」但玄宗疏，豫字下仍有兮字，又與注本稍異。徽宗本首兩句皆有「兮」字，三、四句同玄宗注、疏。

明太祖言「君子之人，懷人堅志，人輕不可得而知彼之機；故設七探之意，使欲知彼之機，尤甚難知。蓋欲使後人修道堅如是也。又以猶、豫二獸，名于其中。又以整然之貌見之，加以怠慢之情合之，添淳淳然混之，亦聲勢以動之，侮以誼譁窺之。凡如此者有七，終不得其真情。是以賢人君子之誠〔案，此「誠」字爲副詞，等於「真地」〕

難動；其小人之心安能如是也！」（上/14 b）明祖注於文事向不講求，此條亦可作例證。然其謂古之善爲士者人不可得而知其機，頗可知其意啓自宋徽之注，所謂其藏深不可測究者也。（明祖注上一章，已有「其機無名，若歛寂然，莫知所之」之語；第宋徽注此章，特標出深機之說，而說又在明祖前耳。）然其以此七端，非爲古善爲士者之容，而爲他人欲窺其機者對此善爲士者之七探，則爲明祖之偏謬。其言「亦聲勢以動之，侮以諛譁窺之」〔次句或有訛，當作「侮諛譁以窺之」〕，皆指窺機之人之作法，然此義即以文辭論之，亦難謂原文末二、三句得有此解也。況此深機之心，倘或有之，是否得謂爲「懷仁堅志」修道之堅，自亦疑問。老子他處亦有用「猶」字者。（如十六章「猶兮其貴言」。）明祖釋猶、豫爲二獸，義不同於唐玄，而可通於宋徽之注。（見下）其實，仍自吳澄注啓之。吳註1/20 a云「豫、猶皆獸名。豫，象屬；猶，犬子也。象能前知，其行遲疑；犬先人行，尋又回轉，故遲回不進謂之猶豫。冬涉川者怯寒，畏四鄰者懼敵；是以遲回而不進。有道者不敢爲天下先，其容如此。」

玄宗注以「豫」爲閑豫，故云「善士於代〔世〕間法，如冬涉川。眾人貪著，故畏懼，今我不染，故閑豫也」（1/17 b）；疏云，「川喻代〔世〕間愛欲，所以陷溺眾生；善士雖處代〔世〕間，不爲愛欲所染，如冬涉川，故多閑豫。」（2/9 b）冬涉川所以閑豫者何？疏又云「冬冰堅壯，無墜陷之憂爾。」（2/10 a）然「豫兮」「猶兮」兩句，本當作連語解，觀下引宋徽宗注自明；今強以「豫」爲閑豫，則於次句「畏四鄰」之義不易圓通。玄宗疏云「夫善士無愛欲，故多閑豫；及觀其行事舉動施爲，恐不合道，故多疑難。如今之人，有事畏四鄰知而加戒慎。」（2/10 a）其義誠不可通矣。且疏注本身於此段注之開始，皆言「猶豫，疑難也」，更無異辭；則上文之以「豫」爲閑豫，終覺勉強可知。

宋徽解豫猶云：「豫者闔患於未然，猶者致疑於已事。古之體道者以內游爲務，不以通物爲樂。恐懼修省，不得已而後應。若冬涉川，守而不失己，若畏四鄰，易所謂以此齋戒者是也」（1/29 b），解實勝唐玄之疏，又不必執著以猶豫爲二獸。釋「儼若容」，言全德之人其狀「義而不朋」（1/29 b—30 a），引莊子田子方「物無道，正容以悟之，使人之意也消」；釋「深兮其若濁」，云「故『若濁』與修身以明污者異」（1/30 b），猶是道家正解也。

孰能濁，以靜之徐清；孰能安，以動之徐生。

唐玄注、疏，作「孰能安以久」。（又「孰能濁……」之「孰」字，誤作「敦」。）

明祖謂「言有如此之能人，誰能見彼昏而使醒？君子以動，何人使彼靜之？君子以濁，何人使彼澄之以清？言君子以安，孰能以智動之？君子之意未發，孰能以計使之漸萌？」（上/14b—15a）此段三君所註主意各不同，而以明太祖註最淺易而寡味。明祖多讀吳草廬，此段亦非草廬意也。見下徽宗註一節。

玄宗註云「孰能於彼渾濁，以靜澄止之，令徐自清乎？誰能安靜於此清以久，更求勝法，運動修行，令清靜之性不滯於法而徐動出也。」1/18a—b。第二句解法因玄宗注本多一「久」字故云云。此註每句八字連作一義，例如上句猶言孰能濁而靜之以徐清是也，餘並同。然濁則靜之使清，為人人所能了解者，若安而猶動，動則非安，何以又有待於徐動出，此則須費索解者。疏釋之曰「愛欲如水之性，已得徐清，若便安於此清而久滯，滯則非悟，未名了出。當須更求勝法，運動增修。為道既損之而又損，按行亦次來而次減，則清淨之性不滯於法而徐動出也。」（2/11a—b）此當言道之變動不居義：濁則使清，清又使動，惟不使濁爾；故疏又言「誰能以清靜之性靜止？」（2/11a）

宋徽宗解又與唐玄宗異。其句讀當作「孰能濁，以靜之徐清？孰能安，以動之徐生？」故徽宗之解有云「故靜之徐清而物莫能濁；動之徐生而物莫能安。」（1/30b）又云「至人之用心，非以靜止為善而有意於靜，非以生生為功而有為于生也。因其固然，付之自爾，而無怵迫之情，違遽之勞焉，故曰『徐』。『靜之徐清』，萬物無足以鏡其心，故孰能濁？『動之徐生』，萬物無足以係其慮，故孰能安？」（1/30b—31a）吳澄頗能體此旨，故其註亦云「孰能濁乎？濁者動之時也，動繼以靜，則徐徐而清矣。……孰能安乎？安者靜之時也，靜繼以動，則徐徐而生矣」（1/20b）；「蓋惟濁故清，惟靜故動。以是推之，則曠者不盈而盈，敦者不器而器，渙者不凝而凝，儼者不為主而主，猶豫者不為先而先，從可知矣。」（1/20b）案，「敦者不器而器」句，因吳澄釋「樸」為「才〔材〕未成器也」（1/20a），故云。

明太祖之句讀，蓋亦本此。其釋之之旨則遠不及此理之玄邈也。  
保此道者不欲盈，夫惟不盈，故能敝不新成。

明祖云「此蓋教人持身保道，止是不欲太過耳。故所敝不新成。所以敝不新成

者，不盈不壞是也。」（上/15 a）其意蓋近襲之吳澄，遠紹自宋徽。吳註此節云「成，謂完備。凡物敝則缺，新則成。敝而缺者，不盈也。新而成者，盈也。保守此道之人，不欲其盈，故能敝缺不為新成。」（1/21 a）然明太祖又云「不新成者，既不壞，安有新成就者？」（上/15 a）則是不知「不欲其盈」之精義矣。不新成者，非不知敝缺之為壞也，以新成之為盈為可慮耳。前節言濁而不能濁，以靜之徐清，安而莫能安，以動之徐生，準此義，則濁固不可盈，即安亦不可盈也。如或可盈者，此敝缺而待其新成之機，亦即此不可盈義之本身耳。此義頗同於宋徽（見下）。唐玄宗註上節，已自成一說，其註本節自亦仍襲前緒，而與他人異趣矣。

唐玄宗疏云「滯法安清，是名盈滿。」（2/11 b）安清亦是盈滿，故他人之作法為不欲此盈滿，而寧守於敝缺。玄宗之解釋則為防此盈滿之來，而以不滯不守為務，故疏云「不盈滿者，常以新證之法為弊薄，更求勝致，不以為新成而便滯著矣。」（2/11 b—12 a）所謂「新證之法」實即「新成」，以「新成」為新成，則為滯為盈；不以「新成」為新成，且蔽薄之，而更求增勝，即玄宗疏前文所云「更求勝法運動增修」（2/11 a）者是，是「新成」之上更有「新成」，而所謂敝不新成者，即以新的「新成」否定舊的「新成」，精益求精，轉相增上而已；然非在理論上完全否認有所謂「新成」之一事物也。（故疏末言「不以為新成而便滯著」（2/12 a）。此義所釋，是否有當於老子，頗可懷疑。此節原文言「弊不新成」，今以「新成」為弊，別創勝境與之競爽，非所以當於「不新成」之「不」字義也。然疏前文又云，「為道既損之而又損，按行亦次來而次減」（2/11 a），以此為運動增修。是又以損減為增修，非以更求勝致不滯新成為增修矣。案，「為學日益，為道日損；損之又損，以至於無」乃老子四十章之語，或可與三十五章「物或損之而益，益之而損」參看。本節所言保此道不欲盈者，正「損之而益」，及十九章所云「窪則盈，敝則新」之意，玄宗疏知以損減為增修，或更接近老氏之真髓，然則疏之所謂更求勝致者為糟粕矣。

徽宗則云「有敝故有新，有成故有壞。新故相代，如彼四時。成壞相因，如彼萬物。自道而降，麗于形數者蓋莫不然。惟道無體，虛而不盈，故能敝能新，能成能壞，超然出乎形數之外，而未常敝，未常壞也。」（1/31 b）「未常敝，未常壞」〔案，徽宗「常」字不作「嘗」。〕，或亦因其未常成未常新。此正吳澄註以「能敝缺不為新成」（1/21 a）釋不盈之意。

致虛極，守靜篤。

明太祖言「致虛極無他，乃去妄想私欲以盡耳。守靜篤，使堅守其寡欲之心。篤，至誠也，實也。」（上/15b）

唐玄註以「虛極」為妙本。（1/19a）疏云「言人受生皆稟虛極妙本，是謂真性。及受形之後，六根愛染，五欲奔馳，則真性離散，失妙本矣。今欲令虛極妙本，必自致於身者，當須守此雌靜，篤厚性情，而絕欲無為，無狹而不厭。」（2/12a—b）案，玄宗疏1/1a云「道者，虛極妙本之強名。」「妙本」又見1/2a；1/14b；2/8a……諸節。

宋徽云「虛靜者，萬物之本也。虛故足以受羣實，靜故足以應羣動。極者眾會而有所至，篤者力行而有所至。致虛而要其極，守靜而至于篤，則萬態雖雜而吾心常徹；萬變雖殊，而吾心常寂。」（1/32a）吳澄註云「篤，力不倦也。」（1/21b）或有得於此註（？）。明祖云「堅守」，亦可互參。

萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

明太祖以「觀其復」之「復」為「復命」，云「萬物並作然後觀復命者，以其有始有終，未常紊也。君子之守道行仁，猶四時而序之，則道矣。所以『復命』者，物生而長，長而成，成而斂，斂則復命矣。比明年復如之。」（上/15b—16a）又以「知常」為知序，云「若或不知常，不知序，妄為則凶矣。」（上/16a）以「知常容」之「知」為「知常道」，云「容，謂悅貌也，天下既悅，乃公。」（上/16a）他註多釋「容」為含容之容（玄宗註1/20a），此獨作悅貌，疑出吳澄。吳註云「容謂形著而見於外。內有養者，其外貌自與人不問也。」（1/22a）

唐玄宗註云「所以知萬物歸復常在於靜者，為物華芸芸，生性皆復歸於其根本。」（1/19b）疏云「根者，本〔案，此「本」即所謂幹之莖狀物也，非虛詞。〕所受氣而生也。今觀萬物花葉芸芸，及其生性，皆復歸於其根而更生。虛極妙本，人所稟而生也。今觀情欲熙熙，能守靜致虛，則正性歸復命元而長久矣。」（2/12b—13a）「生性」一詞，即吳澄註所云「生氣」。吳註云「芸芸，生長而動之貌。凡植木，春夏則生氣



自根而上達于枝葉，是曰動；秋冬則生氣自上反還而下藏于根，是曰靜。天以此氣生而爲物者曰命，復于其初生之處，故曰復命。」（1/21 b—22 a）

宋徽宗云「萬物之變，在道之末；體道者寓乎萬物之上焉。物之生，有所乎萌也；終，有所乎歸。方其並作而趨于動出之塗，吾觀其動者之必靜，及出者之必復，而因以見天地之心，則交物而不與物俱化，此之謂『觀其復』。」（1/32 a—b）是徽宗以爲此觀復之心，即所以上同乎道，以其能超脫芸芸並作之萬物故也。（所謂「不與物俱化」，指不同物之芸芸並作。）徽宗註又云「芸芸者，動出之象。萬物出乎震，相見乎離，則芸芸並作，精華發外。說乎兌，勞乎坎，則去華就實，歸其性宅。」（1/32 b）集義引呂知常云「萬物皆作於性，類草木之根也。出乎震，見乎離，說乎兌，勞乎坎，終歸於其根也」（3/6 a），並同。但物之歸根，已如所述矣。人之復命又如何？徽宗註云「命其性之本而性其根也，精者神之母而神其子也。精全則神王，盡性則致於命。」（1/32 b）此處徽宗所言命爲性本，性爲命根之說，其意與前引玄宗註所云「生性皆復歸於其根」（2/12 b—13 a）之說可以互參，惟如求其與玄宗用詞一致，則當云性爲命本，命爲性根耳。（徽宗云「形體保神各有儀則謂之性，未形者有分，且然無間，謂之命」（1/33 a）；義頗模糊，然於「命」之近於「根」之一點，應無差池。）故徽宗云「全其形生之人，去智與故，歸於寂定，則知命之在我，如彼春夏，復爲秋冬。體性抱神，中以自考，此之謂復命。」（1/33 a）

上不知有之，其次親之譽之，其次畏之侮之。信不足焉，有不信焉。

首句「不」字，唐玄宗及宋徽宗註本作「下」。明祖蓋用草廬本也。末句唐玄宗本作「信不足，有不信」，徽宗本「信不足」下有「焉」字，「有不信焉」句無「焉」字。

明祖所釋，除太上一節外，可謂似是而非。其言曰「上等君子道布天下，人莫知其功而有功矣，此太上也。中等之人，道未行時欲人矜其己能，是謂譽之。下等之人，以力服人，將不服焉，是謂侮之。此事古今明驗，尙有不信者，故云『信不足焉，有不信焉』，即此是也。」（上/16 b）

玄宗本首句爲「太上下知有之」；註云「下知者，臣下知上有君，尊之如天，而無施教有爲之迹，故人無得而稱焉。」（1/20 b—21 a）其於「親之譽之」，則以爲遠德下衰，人君行善施教，仁及百姓，故百姓「親之譽之」，然「親譽生前人之

迹。」(疏2/15 a)及德又衰，「君多弊政，人不堪命，則驅之以刑罰，故畏之；懷情相欺，故侮之。」(註1/21 a)而畏之侮之「皆由君信不足。」(註1/21 a)

徽宗註首句同玄宗本，以為太上之君淡泊無為，「無欣欣之樂而親譽不及；無悴悴之苦而畏侮不至；莫之為而常自然，故下知有之而已。」(1/34 a—35 b)餘說多同唐玄，惟「畏之侮之」一節，唐玄以「懷情相欺」為侮(註1/21 a；參疏2/15 a)，徽宗則舉楚子問鼎，陽虎陪臣而竊寶玉大弓為侮(1/35 b)，蓋或舉其大，或言其細。畏之侮之，皆由大信不立，而「有不信」，則「詐誦滑機變之巧生」(1/35 b)。後一語蓋徽宗驛括莊子法筵篇句義。

猶兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。

首句玄宗註疏皆無「兮」字。

明祖云：「言君子之用事也，事成不欲使人揚其已能，故事遂。若揚能者必巧，其事將不久，必累成功矣。但人不言好而又不言否，則事平而且穩，雖不言，久日百姓將必美之，豈不自然？」(上/16 b—17 a)明祖之釋，想見其黠。「猶」字太祖未釋，然據其前釋「猶兮若畏四鄰」(十四章)句(上/14 b)，用吳澄解，此處將毋同。此處吳澄註云「寶重其言，不肯輕易出口，如犬行之遲疑退卻。」(1/23 b)。

唐玄宗註釋「猶其貴言」句云「親之譽之者，由君有德教之言，故貴其言而親譽之。」(1/21 b)疏云「古猶字與由通用。」(2/15 b)案玄宗此解誤。「猶(兮)其貴言」以下三句意義相連，「猶(兮)其貴言，……百姓皆謂我自然」，即二十章「希言自然」之意(參看董思靖集解1/27a)，「猶(兮)其貴言」句與上文「親之譽之」句二者之間尚隔「其次畏之侮之，信不足，有不信」一層意思，不能強為意義上之聯繫也。

徽宗解「猶兮其貴言」，與他人不同者，前人如玄宗，以此句之主詞為臣民大眾(其解誤，說已見上)，他家如河上公云此「說太古之君舉事猶猶貴重於言」(道藏363/2/1 b)；未有以此為君民以外之第三者者。徽宗解則云「以道觀，言而天下之君正，則言豈可易哉！戒慎而弗敢輕也。故言而世為天下道，行言自為而天下化。」(1/35 b—36 a)則此句主詞可能為王者師天下法之聖人。故徽宗釋次句「功成事遂，百姓皆曰我自然」云「帝王之功，聖人之餘事也。」(1/36 a)似視聖人與帝王並非一體。案，徽宗註前文如釋「虛其心，實其腹」，固言「聖人不得已而臨莅天下」

(1/6 b)，釋無私「故能成其私」言「聖人之大寶曰位」(1/14 a)，而聖人與帝王即為道家思想中二而一之統治之君主。其分聖人與「天下之君」為二，惟於此處稍見其微倪。〔亦見「五色令人目盲」章〕徽宗本身固亦「天下之君」，惟於此處解老子，則祇代聖人立言，未嘗自擬為聖人與帝王合一之人君，是其註老子，仍站在詮釋家之普通立場，其於實際政事之期望固不如明祖之切，於古代道家應帝王之心亦不因其已居帝王之位而求有所表現，此則可以注意者也。宋彭耜集註，每標御註於前。此節引陳景元、葉夢得、劉驥、林東而獨不及徽宗。(道藏399/5/3 b—5 a)

大道廢，有仁義。智慧出，有大偽。六親不和，有孝子。國家昏亂，有忠臣。〔「大道廢」至此，河上公、玄宗、徽宗皆獨立一章。〕絕仁棄義，民復孝慈。絕聖棄智，民利百倍。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬：見素，抱朴，少私寡欲。〔「絕仁棄義」至此，河上公、玄宗、徽宗皆獨立一章。〕

明祖解釋此章，大體平穩，惟於最後一節則云「老子戒人絕仁棄義，絕聖棄智，絕巧棄利，以此三絕示後人，使朝無爭位，即君臣安矣。若以常人言，去此仁義孝慈聖智巧利，却乃天下安，豈不言未之有也？所以老子自云『三者……文不足』，言人必不識其意也。故再有所屬，令人務尚儉而淳實、少□〔私字〕、寡欲，是為之屬也。」(上/17 b—18 a)蓋以「屬」為叮囑。明祖註多宗吳澄。此處吳註以「屬」為附著之義，「文」為文飾之義，且云「皇之犬，道實有餘，文不足；自皇而降，漸漸趨文。帝者以皇之治為文不足，於是降大道一等而附著於仁義。王者以帝之治為文不足，於是降仁義一等而附著於聖智。伯者以王之治為文不足，於是降聖智一等而附著於巧利。」(1/25 b)明祖說不與之同，其釋「以為文不足」為人不識其意，畧同於唐玄之註疏(見下)。然唐、宋註仍釋「屬」為屬著(參看彭耜集註5/10 b—11 a引司馬光、蘇轍、黃茂材、程大昌四家說，及下文徽宗註)，其以「屬」為叮囑之意，實明祖一人之言，不悟原文「令有所屬」之被動性語氣也。

唐玄註於「此三者以為文不足」句下云「此三者〔指仁義聖智巧利也，參看吳澄註1/25b〕但令絕棄，未示修行，故以為文不足垂教，更令有所屬者，謂下文也。」「文不足垂教」之詮說為明太祖所襲。疏3/2 a作「於文不足以垂教」，明其為文字之文，

非河上公註云「以爲文不足者，文不足以化民」（2/2 b），謂文飾、文質之文也。宋註如司馬光、蘇轍、黃茂材、董思靖（集註5/10 b—11 a，集解1/28 a）以及徽宗，皆不宗唐玄。

徽宗釋「大道廢有仁義」云「仁以立人，義以立我，而去道也遠矣。韓愈不原聖人道德之意，迺以謂『仁與義爲定名，道與德爲虛位』；『老子之小仁義，其所見者小也』；莊子（繕性篇）所謂『蔽蒙之民』。（1/36 a—b）是蓋申道家而斥韓愈之排老者。唐玄註則云「澆漓散樸，大道不行。曰仁與義，小成遂作。」（1/22 a）所謂「小成」者，用莊子齊物論「道隱於小成」之義，謂仁義等各自其成，不能通於大道也。（參看玄宗疏2/16 b）然玄宗又云「聖人救代〔世〕之心未嘗異，而夷險之迹不得一爾」（註1/22 a），又能知巧利言「雕琢非法淫過之巧」，「徇財兼并乾沒之利」（疏3/1 b），猶勝於徽宗之以治天下爲寄爲託者也。（徽宗註1/26 a）

#### 絕學無憂

玄宗註以此爲道經下開始。

明太祖以「絕學」之「絕」爲罄盡之義，故云「罄世務以充吾腹，所以絕學無憂。」（上/18 a）又言「世間之諸善，……常人不能備習，惟太上者獨能取諸人之善爲己之善；」「又孔子無常師，以其博學也。博之既盡，其世事朗然矣。所以云『四十而不惑』，乃絕學無憂是也。」（上/18 a—b）是真異說。本章下文「荒兮其未央」句明祖註曾引草廬云云，然草廬之註「絕學」，與此渾不同。吳註云「爲學日益。必事事而爲之，有一不能、不知，則以爲憂矣。惟絕之而不爲，則無憂也。」（1/26 a）明祖之意，則正應事事而爲也。（又十九章「曲則全」，明太祖註上/22 a云「學者雖能廣覽，而不分真偽，何如絕學也。真偽不分，則僞有感焉，僞累善焉。所以『唯阿』是也。故云『相去幾何』。」此處之「絕學」，反似得其正。）

唐玄疏云「絕學者，絕有爲俗學也。夫人之稟生必有真素，越分求學，傷性則多。若令都絕不爲，是使物無修習。今明乃絕有爲過分之學，即莊子所謂『俗學以求復其初』者。若分內之學，因性之爲，上士勤行未爲不絕也。故曰絕學無憂。」（3/2 b—3 a）疏所言莊子所謂「俗學」，見繕性篇首二句。疏固有所見，實不及註文之簡要。註蓋以此與上章之義相尋，云「絕有爲俗學則淳樸不散，少私寡欲，故无憂

也。」(2/1 a)

宋徽宗之解分兩層，以為學有窮理之學，有致道之學。(1)「學以窮理：方其務學以窮理，思慮善否，參稽治亂，能無憂乎？」(1/38 b) (2)「學以致道：見道而絕學，損之又損之以至於無為而無不為，則任其性命之情，無適而不樂，故無憂。」(1/38 b)

唯之與阿，相去幾何。善之於惡，相去何若。

明祖既重學，故於此言「世人愚而不學，故設『唯』『阿』之詞以戒之。『相去幾何』，言此二字即是應聲而已；於此應聲之間，不能分別是非，致人言惡，豈學者之所為？」(上/18 b—19 a) 其說固妄，且於三、四句亦不可通。註遂云「其『善之與惡』為文，不過表前文之深意。」(上/19 a)

唐玄宗註云「唯則恭應，阿則慢應，同出於口，故云『相去幾何』，而恭應則善，慢應則惡。以喻俗學，絕之則無憂，不絕則生患，只在心識回照，豈復相去遠哉？」(2/1 a—b) 疏更云「〔唯阿〕同出於口，故云『相去幾何』，〔善惡〕只在於心，故云『相去何若』。」(3/3 a) 然疏之意，乃在說明絕有為之學為無分別相，故唯阿相去固近，善惡亦非不可混。故又云，「若能了〔明白〕學無學，學相皆空，於知忘知，不生分別，則『唯』『阿』齊致，『善』『惡』兩忘也。」(3/3 a—b) 〔案，玄宗疏之意並可參河上公註「善者稱譽，惡者諫爭，能相去何如。」(2/9a)〕

宋徽宗亦能明唐玄之旨，惟以經世之務與見道之言，並非一事。言達觀固可以齊唯阿，忘善惡，論事物仍必須有善惡是非，不能渾然無別。故註云「『唯』『阿』同聲，『善』『惡』一性，小智自私，離而為二，達人大觀，本實非異。聖人之經世，在宗廟朝廷與大夫言，不齊如此，過惡揚善，惟恐不至，『人之所畏，不可不畏』故也。」(1/39 a) 註末所引二句，實下一節之言。

人之所畏，不可不畏。荒兮未央哉！

明太祖註云「世人聞有可畏之事，人皆知有畏者，然猶不甚荒〔慌〕亂；至其極也，乃甚荒〔慌〕；其荒〔慌〕無解也。〔沒有解脫的辦法〕所以老子聞有此而事未極先荒〔慌〕，極故能不荒〔慌〕而不畏也。」(上/19 a) 且引草廬云「央，盡也」(上/19 a)；

吳澄註1/26 b) 吳氏原註云「畏『阿』之爲惡，則不敢『阿』矣。然此特一事爾！凡人之所以畏而不敢爲者，皆不可不畏；其事甚多，而未易窮盡。此爲學者之所以多憂也。」(1/26 b) 吳註前云絕學而不爲可無憂，此又言學者多憂則以不可不畏之事之多，未易窮盡，是又不能絕學矣，說本矛盾。明祖所釋之說殊未本此，直同譬說。然吳註言學者當畏之事甚多不可窮盡，然又不可不畏，此學者之所以多憂也一層意思，或爲明祖所以釋「絕學無憂」之「絕」爲罄盡之所從由。

唐玄宗註云「凡人所惡者，慢與惡也。善士所畏者，俗學與有爲也。皆當絕之，故不可不畏。」(2/1 b) 疏更申之曰「有爲俗學，增長是非，若不畏而絕之，是皆違分傷性，故不可〔脫「不」字〕畏而絕之也。」(3/3 b) 玄宗此疏，闕入其所主張之絕俗學與有爲一層，實非原旨。原意或不過謂「唯」「阿」之爲敬慢，相去本微而皆發自一口，善惡之爲是非，其在心中善惡未發之際不過爲一念「相去不容以髮」(董思靖集解1/29 b)，然善惡之戒既爲世間人之所畏，我亦不可不順。參陳景元道德真經藏室纂微篇云「至人冥心妙道，絕學無憂，雖忘善惡於胸中，必順唯阿於形外。善惡之戒，不敢不畏，其惟蘊道之深者乎？」(道藏418/3/16 a) 玄宗註又云「若不畏絕俗學，則眾生正性荒廢，其未有央止之時。」(2/1 b) 不知此「荒兮其未央哉」句非承上，實啓下文。

宋徽宗仍準前義，分兩層：「鼓萬物而不與聖人同憂者道也；吉凶與民同患者事也。體道者無憂，涉事者有畏。人之所畏而不知爲之戒，能無患者鮮矣。故『君子以恐懼修省』。」(1/39 a) 人君爲聖人又爲涉事者，則其參稽治亂應有所畏，此徽宗之言雖未必得原旨之真意，然可以見徽宗仍以君主爲低於體道者一層也。「荒兮」一句，徽宗云「世故之萬變紛糾而不可治，難終難窮，未始有極。所謂善惡特未定也，惟達者知通爲一。」(1/39 b) 則又徘徊於「達者」(體道者)、涉事者二者之間。

眾人熙熙，如享太牢，如登春臺。我泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。

玄宗註疏並作「我獨怕兮其未兆」。徽宗註同唐玄，惟次句「如」字作「若」。

明祖云「道乃無形之理，善用無乏焉，故盈之而弗厭；其遊賞宴樂，乃用物而驕盈也。既盈而有虧，以蕩志而用物過也。是以老子懷素而守常，非如嬰兒之無知未兆，非心不知此之爲樂，蓋持道而不妄爲，以守天經地式也。」(上/19 b)

唐玄宗註云「眾人俗學有爲，熙熙逐境，如臨享太牢，春臺望登，動生貪欲。我獨怕然安靜，於其情欲畧无形兆，如彼嬰兒未能孩孺也。」(2/1b—2a)

徽宗解云「嬰兒欲慮未萌，疎戚一視，怕兮靜止，和順積中而英華不兆于外，故若嬰兒之未孩。」(1/40a)蓋明祖務實，故言「非如嬰兒之無知非兆」，唐玄、宋徽稍能見道，故註與之異。

乘乘兮若無所歸。眾人皆有餘，我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。漂乎其若海，颺兮若無所止。眾人皆有以，我獨頑似鄙。我獨異於人而貴食母。

玄宗註疏「我獨若遺」句上多一「而」字。「沌沌兮」作「純純兮」。「昏昏」作「若昏」。「漂乎」二句作「忽若晦寂兮似无所止」。「貴食母」作「貴求食於母。」案，玄宗本多同河上公。唯河上公本云「忽兮若海，漂兮若無所止」；又「我獨頑似鄙」句上多一「而」字，「而貴求食於母」作「而貴食母」，則與玄宗本不同。宋徽本多同唐玄，惟云「澹兮其若海，颺兮似無所止」則與玄宗本異。案，「而貴求食於母」句，「求」「於」二字本玄宗所加。註 2/3b 云「先无求於兩字，今所加也。且聖人說經，本無避諱，今代〔世〕爲教，則有嫌疑。暢理故義不可移，臨文則句須穩便。便今存古，是所庶幾。又司馬遷云『老子說五千餘言』，則明理詣而息言，不必以五千爲定格。」徽宗本从唐玄，惟「於」字作「于」。明祖本〔即本文所引〕蓋悉宗吳澄。

明祖以「乘乘兮」爲「如乘舟之貌」(上/20a)，此不同於吳澄所云「謂寄寓於物」(1/27a)。或因唐玄宗疏云「乘乘，運動之貌也。……怕〔泊〕然安靜，乘流則逝，值坎而止」(3/4b—5a)而起興，然不及前人說之玄妙。〔宋徽亦引易「時乘六龍以御天」，似亦有指實之意。然云「乘乘者，因時任理而不倚于一偏」(1/40a)，則非指實矣。陳景元道德真經藏室纂微篇云「又解：乘乘者，虛舟之東西而無所歸止也。」(3/17a)〕又釋云「颺，蕩驅也；長風。」(上/20b)「長風」蓋依吳澄註1/28a，「如颺颺之長風」。吳氏蓋以董思靖集解1/30b云「如長風飄揚之狀」。〔吳氏嘗引董氏，見1/15b「五色令人目盲」一節。〕「貴食母」句，明太祖云「食，養也；哺也。此二字無他，修道之堅也。」(上/20b) 吳澄1/29a云「二字見禮記內則篇，即乳母也」，蓋皆同

宋人說（蘇轍、劉涇說，見集註5/22 a；參看集解 1/31 a 引文定〔蘇轍〕說；徽宗註 1/41 b。蘇轍註亦單行，收道藏 374）；然蘇轍云「道者萬物之母。眾人徇物忘道，而聖人脫遺萬物，以道爲宗，譬如嬰兒食於母而已」，實出唐玄疏。

唐玄宗註以「乘乘」爲運動貌，然又云「至人无心運動」（2/2 a）；故疏云「乘流則逝，值坎而止，若彼行道之人無所歸趣，不汲汲也。」（3/5 a）「我獨悶悶」句，河上公註云「悶悶無所截割」，無所截割，即無所截斷。宋徽宗註云「悶然若鈍而利」（1/40 b—41 a），「若鈍」亦無所裁制意也。唐玄宗疏則云「悶悶者無心，寬大之意也。」（3/5 b）唐玄之義頗爲宋人所采，陳景元道德真經藏室纂微篇云「寬裕貌」（3/18 a），董氏集解1/30 b 並同。吳澄於「我獨頑似鄙」一句註「頑謂面頑者麻痺不知痛痒者」（1/28 a），蓋據玄宗註疏。疏云「我於世間獨無分別，有似鄙陋。頑者無分別也；鄙者陋不足也」（3/6 a）；註2/3 a 義並同。

宋徽釋「眾人皆有餘」之「餘」，謂同於餘食贅行。蓋「富貴貪生而慕利者，奢泰之心勝而損約之志微也」（1/40 a）；其釋二十章〔徽宗本二十四章〕「餘食贅行」云「泰色淫志，豈道也哉？故於食爲餘，於行爲贅」（2/6 a），可互參。註又以「我獨頑似鄙」爲「無用之用」，引莊子人間世云「『桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用。』『眾人皆有以』，是謂有用之用；『我獨頑且鄙』，是謂無用之用。」（1/41 a）皆用莊子義也。「有以」之義，河上公註云「以，有爲也」（2/3 b）；唐玄註云「眾人於代〔世〕間皆有所以逐境俗學之意」（2/3 a），此則以「以」爲「用」。藏室纂微篇3/18 b 云「以，用也」，集註引劉涇曰（5/21 a）；董思靖集解1/30 b 並同，蓋悉依御註。吳澄註則云「有以知其所定所止也」（1/28 a），承原文上文「颺兮若無所止之意。」明祖註「有以」云「云人皆如是」（上/20 b），是只釋大意，未嘗詮其文詞。

孔德之容，惟道之從。道之爲物，惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有物。惚兮恍兮，其中有象。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之然哉？以此。

宋徽宗、吳澄以此處爲下經開始。

唐玄疏第五句起作「惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」唐玄註本



「惚兮恍」，「恍兮惚」下無「兮」字。又「窈兮冥兮」句，玄宗注本亦無第二「兮」字。徽宗注本作「惚兮恍兮，中有象焉。恍兮惚兮，中有物兮。窈兮冥兮，中有精兮。」

明祖釋「孔德之容」為「大德之貌」（上/21 a）。明太祖云「且道德之爲物，聽視皆不見，忽有之。故下『惟恍惟惚』，恐學者之難窮而忘之，云『恍兮惚兮，其中有物』；其又『惚兮恍兮，其中有象』；慮人指爲真虛而不實，特云『有象』，使知道德之理無不實也。」（上/21 a）明祖崇實，固然。又云「『以閱眾甫』者，言道常存而萬物，勝所言觀物也。甫者，美麗也。」（上/21 b）首句疑脫一「閱」字，當作「言道常存而閱萬物，勝所言觀物也」，而即釋「閱」爲「觀」字義。其以「甫」爲美麗者，吳澄註云「『閱』，猶歷也；『甫』，美也；『眾甫』，萬有也。萬有之美有時變滅，惟孔德由道中出者，自古及今不變滅而常存，故以『不去』二字名之，以其有常而遍歷古今無常之萬有也。」（2/2 b）此義自宋人發之。〔見後。又明祖註校正之句，如不加校改，惟標點作「言道常存，而萬物勝所言觀物也」，解爲「言道常存，而〔於〕萬物勝所言觀物也」亦通。〕

唐玄宗註釋「孔德之容」爲「甚有德之人」之容狀（2/4 a），疏 3/6 b；藏室纂微篇3/19 b 從此說，云「至人冥於道者也」，「大德之人」。又以「惚」爲无而「恍」爲有，故「惚兮恍」爲「自无而降有」，「恍兮惚」爲「自有而歸无」。（註 2/4 a—b；疏 3/7 a—b）其於「恍兮惚，其中有物」之句，謂此有物之「物」，即上文「道之爲物」之物，遂不得以至道爲物，言「自有而歸无，還復至道，故云『其中有物』也。」（註 2/4 b；參看疏 3/7 b）不悟「道之爲物」之「物」字，其意猶今人言「性質」，非必如註疏之指實，而此處唯恍唯惚之「物」與「象」，尤不宜指實也。疏 3/7 b 言此「其中有物」之「物」爲妙本，云「妙本降生，兆見眾象；修性反德，則復歸無物；無物即道也。」是此物實同無物，然以其既爲妙本，於是疏復稱此「無物」爲「妙物」（3/7 b）。治絲益棼，端由牽涉名相，於「其中有物」之「物」，與「道之爲物」之「物」，兩義未加析究也。註釋「以閱眾甫」云「『閱』，度閱也；『甫』，本始也。言至道應用，度閱眾物本始，各遂生成之用也。」（2/5 a）疏復補充之，云此「度閱眾物本始」者，爲「道德生成之功，窈冥真精之信。」（3/8 a；參看3/8 b）案河上公注云「『閱』，稟也；『甫』，始也。言道稟萬物，

始生從道受氣。」(2/4b) 是玄宗註，「閱」字雖不同前人，「甫」為始仍有所本。註云「萬物皆稟道妙用生成」(2/5a)；疏云「萬物本始皆稟於道，道必度閱之，令達其生成」(3/8b)，是「道稟萬物」之說，於玄宗註亦未嘗無痕迹。

宋徽不釋「孔德」為人而以爲抽象之德性。故云「一陰一陽之謂道，物得以生謂之德。道常無名，豈可形容？所以神其德。德有方，體同焉，皆得所以顯道。性修反德，德至同於初；故惟道是從。」(2/1a)「性修反德」二語，見莊子天地篇。唐玄疏亦嘗引之，云「修性反德，則復歸無物。」(3/7b)「復歸無物」即此處所言「德至同於初」也。至於道之性質，徽宗則云「道體至無而用迺妙有，所以爲物。然物無非道。恍者有象之可況，惚者有數之可推，而所謂有者疑於無也；故曰『道之爲物』」(2/1a—b)；言道在有無之間，不落二邊，似又勝於唐玄之疏。徽宗又釋「以閱眾甫」句云「眾甫之變，日逝而不停；甚精之真，常存而不去。聖人貴精，故能閱眾甫之變而知其所以然。無思也而寂然，無爲也而不動；然感而遂通天下之故，則思爲之端起而功業之迹著。非天下之至精，其孰能與于此？」(2/2a)其於「甫」字之義並未明言。蘇轍、陸佃、劉驥、黃茂材，皆以「甫」爲美(集註 5/26 b—27 b)。蘇氏云「古今雖異，而道則不去，故以不去名之。唯未嘗去，故能以閱眾甫之變也。甫，美也。雖萬物之美，不免於變。聖人之所以知萬物之所以然者，以能體道而不去故也。」(集註，5/26 b)當爲吳草廬註所從出。集義引林希逸曰「眾甫，眾美也。閱，歷閱也」(3/26 a)，當出道德真經口義，收道藏389。

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。

明祖云「此教人持身行事勿過。學道修誠，以分真僞，所以曲、枉、窪、敝、少，喻勿太過。惟『多則惑』，正爲學者雖能廣覽而不分真僞，何如絕學也。」(上/22 a)絕學一章見御註上18 a—b，明祖固以「罄世務以充吾腹」爲註者，此處對前章之註文實加修正。吳澄註則以曲、枉、窪、敝、少，可以視爲求全、直、盈、新、多之一種手段。故云「偏而不全爲曲。曲者不全也。然能專攻其所偏，致精乎此，旁達乎彼，舉一反三，通一畢萬，久必會其全也。自初即欲求全，則志大心勞，分而不專，終不能全矣。」(2/3 a)又云「少則易於有得，所以能積累而多。貪多則雜而生惑，於一旦無所得，豈能多乎？」(2/3 b)餘倣之。吳澄說頗似彭耜集註 6/3 b

所收達真子之言。達真子曰「己難全也，常自以為曲，所以求全不已，則卒至於全矣」云云。

玄宗疏釋此節，一以「人能委曲從順，不與物迕，則可以全身」（3/9 a）為言；甚至「人雖不能物迕，若物來枉己，己能受屈，彼必慙懼而自修整」（3/9 a）；餘多同此解。其釋「少則得，多則惑，」則云「亡羊必因歧路，喪生諒在多方」（3/10 a），是說亦為陳景元藏室纂微篇所援（見藏室纂微篇 4/1 b 引列子）。陳景元云「夫聖賢之士博通古今，鈎深致遠，廓然見獨，而蟠曲才能未嘗顯耀者，欲遠害全身也。聰達明察，功業顯著，心直如矢，志端如弦，常枉己屈伏而不自伸者，此則大直之士也。」（4/1 a）蓋為玄宗進一解。〔呂知常亦引此，見集義4/2a；何心山亦引此，見同書4/2b。〕

宋徽宗解云「與物委蛇而同其波，故全其形生而不虧；莊子曰『外曲者與人為徒』（2/2 b）。「外曲者與人之為徒」句見人間世。「與物委蛇而同其波」，見庚桑楚篇。又云「『遺佚而不怨，阨窮而不憫』，故內直而不失其正。易曰『尺蠖之屈以求信〔伸〕也』」（2/2 b）。則曲與枉不僅為一種哲學，亦可以為一種手段。故其於「弊則新」則云「冬閉之不固則春生之不茂」，皆此旨也。

是以聖人抱一為天下式。

明太祖云「諸善一而諸惡廢，故為天下式豈不去多惑也」（上/22 a）。蓋以去多惑即抱一，「多惑」則前文所云「多則惑」也。旨實同唐玄。

唐玄宗註云「聖人抱守淳一，即可以為天下法式。」（2/2 a）其註「少則得」，又云「抱一不離則无失」（2/5 b）；明祖之註可與此並參。

宋徽宗云「惟天下之至精，能為天下之至神，聖人抱一以守，不搖其精，故言而為天下道，動而為天下則。」（2/3 a）案，徽宗解前章「以閱眾甫」句，已云「聖人貴精，故能閱眾甫之變而知其所以然。」（2/2 a）此又言「抱一以守，不搖其精」，而其抱其守之目的仍在於言動而為天下之領導，以著其功業之迹。準此，徽宗蓋於政治亦非全無欲望者。第其慕道之心或重於為政，故於統御之方雖有所見，於國勢之衰弱則未能有所補救。陳景元藏室纂微篇云「自『曲則全』下六事，尚有對治之迹。此云抱一無為，可以兼包之，故為天下式。」（4/2 a）黃茂材實用此說，故云「曰全曰直曰盈曰新曰得曰惑，散之為六，斂之則一。通乎一萬事畢，又何有於六乎？故曰

『聖人抱一爲天下式』。」（彭耜集註 6/5 b）然景元又謂此抱一爲無爲者何？其註下文「不自見故明」四事云「此四事皆無爲之識。夫聖人無爲，何嘗顯見己之才能，則天下自然稱其明矣。」（4/2 b）然曲、枉、窪、弊，固無一爲顯見己之才能者，此或景元以抱一爲無爲之意。

不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。古人所謂曲則全者豈虛言哉？誠全而歸之。

參下章「自見者不明」數句。

明祖云「此四『自』字之設文，不過明前曲、枉、窪、敝、少、多六字之機也。但前通則後亦然矣。縱使盡知，不過泛文耳」（上/22 b）；更不加詮註。明祖蓋惡泛文費辭者。

唐玄宗則以此節首四句分別覆釋前文「曲則全」至「敝別新」四事（疏3/10 a—b，註2/6 a—b）。其說則亦無新意也。

宋徽宗註引書曰「汝惟不伐，天下莫與汝爭功」，「汝惟不矜，天下莫與汝爭能」以釋不自伐矜二句（2/3 b）。復言「聖人其動若水，以交物而不虧其全；其應若繩，以順理而不失其直」（2/3 b—4 a），蓋同前註所云「與物委蛇而同其波」，「內直不失其正」之意。其申言「性之自爲而不知爲之者，致曲而已」（2/4 a），則爲實踐此「曲則全」之人生觀之一種奉行。致曲而不自知其所爲，蓋亦非常人所能者矣。

希言自然。飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者天地。天地尙不能久，而況於人乎？

徽宗註本，「飄」字上多一「故」字。

吳澄註云「『聽之不聞曰希』，『希言』，無言也。得道者忘言，因其自然而已。」（2/4 b—5 a）〔所引句見十三章。〕所謂希言者忘言，正唐玄注（2/7 a）所云云，宋人註固已多從之。（參彭耜集註6/10 a—11 a，司馬光、王安石、曹道沖之言；及達真子，劉驥等引「聽之不聞名曰希」；陳景元藏室叢微篇4/4 a）而明祖獨註「希言」爲「希望人言好也」，且云「政事方施，於心早望稱頌，故謂希言」，（上/23 a）可謂比擬不倫。河上公注2/5 b云「希言，謂愛言也。愛言者自然之道。」

此或爲明祖所以誤解之由。〔河上注「大音希聲」亦言「喻常愛氣希言也」(3/5b)，並可參。〕又云「又『自然』者，復以非常道戒之，故董仲舒有言『正其誼不謀其利，明其道不計其功』，所以自然。義既正，道既明，他日自然乎？此『自然』者，戒也。」(上/23 a) 此意蓋謂政事務實事求是，不必希望人之稱頌，苟實至則他日名自歸之，乃自然之事，不假外求也。所謂「『自然』者，戒也」者，言此自然二字，乃老子垂示所以爲後世之戒，不可希冀他人之頌言也。其於「飄風不終朝」數句，則以爲「比希言若驟風雨之狀，縱有也不能久」(上/23 a—b)，且以「不知道者」謂「誰云天地之勢不能終朝而風雨驟歟？」爲「此所以不知道者」(上/23 a)，則「知道者」當明天地尚不能久而況於人，而心望稱頌之無謂也。

唐玄宗註云「希言者，忘言也。不云忘言而云希者，明因言以詮道，不可都忘。悟道則言忘，故云希爾！若能因言悟道，不滯於言，則合自然。」(2/7 a)疏又云「言教所以詮理，若執言滯教，則無由悟了，必失道而生迷。故風雨不可飄驟，言教不可執滯也。」(3/12 a)以執滯言教爲當於飄風雨之喻，殊有未愜。玄宗疏又言「凡人執滯言教而爲卒暴」(3/12 a)，卒暴者，與執滯言教亦非一事也。河上公(2/6 a)以人之慕飄風暴雨者爲「慕卒」，謂其躁也，驟也。故陳景元云「風雨時若則利乎萬物，暴卒不常則爲害。……以況於人，語言違戾，喜怒不常，其於純和寧不喪乎？」(藏室纂微篇4/4 a)可謂知旨。蘇轍云「古之聖人言出於希，行出於夷，皆因其自然，故久而不窮。世或厭之，以爲不若詭辭之悅耳，怪行之驚世；不知其不能久也。」(彭耜集註6/11 b—12 a)吳澄云「不因其自然而輕躁發言，譬如天地之飄風驟雨，……尚不能久」(2/5 a)，亦同此意。勝於執滯言教一說也。

徽宗謂「『希』者獨立于萬物之上而不與物對，列子所謂『疑獨』者是也。〔吳澄註「有物混成」章云「獨立乎萬物之表，無可與對」(2/8 a)兩句，全出林希逸口義，希逸或受徽宗御註影響者。〕去智與故，循天之理而不從事於外，故言『自然』。」(2/4 a)尋此解則原文此句之『言』字究應屬上讀爲「希言」抑屬下讀爲「言自然」，殊難確定。危大有集義何心山獨以「此句當以希字句絕」(4/5 b)。又云：「夫希者何？言自然也，言大道之言也。」(4/5 a—b)然徽宗於詮下節「從事於道者」句又云「希則無所從事，無聲之表，獨以性覺與道爲一而不與物共。」(2/5 a)，則其意仍當作「希言」解可見。「不與物共」亦即前解「不與物對」之意也。此旨若立，則徽宗心

目中之「希言」，亦且等於「無言」。而其所謂「循天之理而不從事於外，故言『自然』者」，陸佃亦云「夫物莫能使之然，亦莫能使之不然者，謂之自然」（彭祖集註6/10 b）。順是意徽宗又言「天地之造萬物，風以散之，委眾形之自化；而雨以潤之，〔彭祖集註本6/11a引此，無「而」字〕任萬物之自滋。故不益生，不勸成，而萬物自遂于天地之間，所以長且久也。飄驟則陰陽有繆戾之患，必或使之而物被其害，故不能久。」（2/4 b）

故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。

明祖云「人能專其志，務於道大者，未嘗不非常道。有志布德，未嘗不有大德。若用邪心姦詭，未嘗不由姦詭而失身。所以下文有三同焉。復明此理者何？譬如人之在世，願作何等必得何等來應，即是好此而此驗，喜彼而彼來必然。」（上/23 b）此節明祖「非常道」之義，當與卷上/1 a「非常道」之註同參：謂非常人「當行過常人所行之道」也。餘文義甚淺易。吳澄於此道者、德者、失者，亦分三等人視之，而以爲皆應「視之一同而非異。蓋道者、德者，與我爲一，無所容言矣；至若失者，他人雖以爲失，彼則自以爲是，固亦有自然之是也，豈可不因其所是以是之，而適妄言以非之哉？」（2/5 b）其旨蓋同於莊生之齊物論，未爲明祖所采。與吳澄相表裏而在其前者，如蘇轍云：「苟從事於道矣，則其所爲合於道者得道，合於德者得德，不幸而失，雖失於所爲，然必有得於道德矣。」（彭祖集註6/12 b—13 a）葉夢得又爲之進一解云：「非失之云能得道也，因其失而正之，亦可以得乎道也。」（同上，6/13 a）皆強爲「同」字作調和之論。惟曹道沖之說，則頗與明祖相似。曹氏云：「聖人從事於自然之道，不強物情。『道者同於道』，有道者可與語道，『德者同於德』，謂彼此俱造於德則可與語與德也。『失者同於失』，鶴鷓與梟皆以夜爲晝，則難與辨其謬失也。」（前引，同葉。）「道」與「德」之差較，當見後「上德不德」章。

唐玄宗疏仍秉前說，以不當執滯言教爲言。故能「不凝滯，悟了言教，一無封執，可與道同」爲「同於道」；不僅自能了悟，「抑亦功濟蒼生，蒼生被其德」，而有德之人並能自忘其功者爲「同於德」（疏3/12 b—13 a）；蓋疏以「德者，道用之名也。謂其功用被物，物有所得，故謂之德爾！」（3/12 b）至於失者，「謂執滯言教而失道者也。夫言教者，道理之筌蹄也。有筌蹄者乃得魚兔。今滯守筌蹄，則失魚

兪矣。執滯言教，則失妙理矣。失理則無由得道，是自同於失也。故云「失者同於失」。】（3/13 a）

徽宗以「道」爲不可名，「德」爲可名而「失」爲可累。（2/5 a）然世人實不知「獨化之自然，而以道爲難知爲難行，疑若登天然；」而「苦心勞形而從事於道」。然其所得之「道」也，「或倚于一偏，或蔽于一曲，道術爲天下裂。『道者同於道，德者同於德，失者同於失』而不自得其得，則其得之也，適所以爲失歟？」（2/5 a）末語實兼釋下文「同於道者道亦得之」三句義。「道」得之而同於道者未能自得其得，則此同於道者一方面未能「與道爲一」，一方面亦未能「獨立於萬物之上而不與物對」，則其於道雖或有所了知，仍未能真正受用。其了知之內容亦仍是「智與故」。而徽宗所言之從事於道者，則「去智與故，循天之理，而不從事於外」者也。（2/4 a）

同於道者，道亦得之。同於德者，德亦得之。同於失者，失亦得之。信不足焉，有不信焉。

末二句「焉」字同河上公。玄宗、徽宗註本無兩「焉」字。〔「信不足焉」句又見「太上不知有之」章（十六章）。〕

明祖云「好此而得此，好彼而得彼。既云如此，又有且信且不信者猶豫，甚有全不信者，即『信不足焉，有不信焉』。故下文又云『跂者不立，跨者不行』，亦在此也。」（上/24 a）案，「跂者」以下，河上公、玄宗、徽宗諸註本皆另起一章。明祖此依吳草廬，合下文在本章內，故云。明祖之釋此節「信不足焉」兩句，似於上文無甚關涉。吳草廬則謂「苟道之實有所不足於己，則其待人也必有不以道之實者焉」（2/6 a—b），蓋以「信」爲道之實。蘇轍則從上句「同於失」著眼，云「不知道者信道不篤，因其失而疑之，於是益以不信。」（彭耜集註6/14 a）皆僅可備一說。

唐玄宗疏云「此明氣同則應也。如虎嘯風生，鶴鳴子和，性殊則肝膽楚越，道同則夷夏同人。以類相從，物無違者，故同道則道應，同失則失來。猶方諸挹月而水流，陽燧照日而火就爾」（3/13 b；參看註2/8 a）。其於「信不足」一節，仍一本前說反對執滯言教，謂人「於信悟不足而生惑滯，既生惑滯則執言求悟，執言求悟則却生迷倒，是有不信應之也。」（3/13 b）案，玄宗虎嘯鶴鳴諸語，蓋本於河上公注云

此為物類相歸，「同聲相應，雲從龍，風從虎；水流濕，火就燥，自然之數也」（2/6b），然於「信不足焉」句，則未采河上公之說。河上公此處註云「君信不足於下，下則應之以不信」，所註文字正同河上公注「太上下知有之」章「信不足焉」兩句（2/1a）。細研其文義，二者同參或猶勝於支離其說也。

宋徽釋「信不足有不信」云「信則不妄。妄見真偽，以道為真，以物為偽，則於信為不足，故有不信。惠施、韓非之徒皆原於道而失之也遠；信不足故也。」（2/5a—b）案，徽宗前解「希言」，云「希者獨立于萬物之上而不與物對，」又云「希則無所從事，無聲之表，獨以性覺與道為一而不與物共」，蓋反對「道」「物」對立而以「物」亦得以其性覺而與「道」為一者。易言之，「物」亦是「道」的一部分。若以「道」〔本體〕為真，以「物」〔外相〕為偽，則仍為偏蔽一曲而道術為天下裂。其義已見前註，此處又伸而引之，以惠施、韓非為原於道而了解不足者之一例耳。了解不足則「信不足」，其說亦甚辯。徽宗之註常喜通老、莊為一。斯或有得於莊，然未必即有當於老也。

跂者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長，其於道也曰餘食贅行。物或惡之，故有道者不處也。

此節河上公、唐玄、宋徽俱獨立為一章。河上公、唐玄宗註疏本，無末一「也」字。「其於道也」句徽宗註本「於」作「在」。

明祖曰：「跂跨者亦比也，且跂短足之人，一足不能立也；跨，乃躍也，又跳也，又如跨騎，未達鞍也。如此者皆不行而不立。……其四「自」字之說有何難見也，不過使人毋得張聲勢耳，我儘作為，惟取自然而已。餘食贅行亦誇也。爾既自誇，人誰不笑？所以君子不取為此也。」（上/24a—b）語甚明白。吳澄註云「跂，立起其踵而立以增高其身，跨開其足而行以增闊其步」（2/6b），似未為明祖所采。

唐玄宗疏「跂，舉踵而望也；跨，以跨挾物也。……夫延頸舉踵欲求遠望，翹跂則危，故不可立；以跨挾物，物必為礙，必不可行。」（3/14a；參看註2/8a。）玄宗疏為陳景元所本，見纂微篇4/5b。玄宗疏「自見」「自是」諸句，云「夫自見之人失於股鑿，露才揚己，欲以自明，殊不知動則見尤；」「人不能曲全而自以為是，且欲大誇諸己，而以出眾為心，求彰名迹以自光大，直為怨府，人所不堪，眾毀日



聞，故難彰著」(3/14b)，即河上公註所謂「眾共蔽之，使不得行」，「眾共蔽之，使不彰顯」之意(2/6b—7a)。「有道者不處」，疏謂「有道之君子不處身於此事」(3/15b)；吳澄註云「有道之人不肯以此自處」(2/7a)，蓋宗此疏，亦即明祖所云「所以君子不取也」。河上公註則以「處」為「居其國」(2/7a)。陳景元纂微篇以「不處」為「曷嘗厝身處之」(4/6b)；程大昌云「有道者不肯指以為居」(彭耜集註6/16b)，蓋猶有古意。

徽宗云「道之所在，以深為根，以約為紀。秦色淫志豈道也哉！故於食為餘，於行為贅。」又云：「侈於性則盈，天之所虧，地之所變，人之所惡也，故有道者不處。」(2/6a，參1/40a釋「眾人皆有餘」條。)案，徽宗前註「古之善為士者」章，嘗云「機發於踵，其藏深矣，不可測究」(1/29a)，此處又云「以深為根」，蓋用莊子天下篇稱老聃語。以深為根則不惟不可侈，並且不可露，其不自見不自矜伐，蓋不待論。然其所以如此謙抑深藏者，固又與儒家之道有別。徽宗以天虧地變示秦色淫志之不可行，固不止謂其為餘食贅行也。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，彊為之名曰大。

明祖亦掇擷宋元理學考語，而以道家之道「即太極之道」(上/25a)，而此節則「以先天地無極之氣理言之，以比君子仁德之心未施之意，井井於心。」(上/24b—25a)危大有集義4/10b引林希逸口義云「有物混成，道也。無極而太極，其生在天地之先，言天地自是而生也。」或為明祖此處所本。「『寂兮寥兮，獨立而不改』，以其凝而不妄動；『周行而不殆，可以為天下母，』『不殆』云時時省悟其道，不致有亡；既不亡，安得不利濟萬物？若以此道利濟萬物，豈不為母哉？」(上/25a)此註於「周行」之義未清。吳澄註云「獨立乎萬物之表，無可與對，而未嘗變易，故曰『不改』；周行乎萬物之中，無不徧及，而未嘗窮匱，故曰『不殆』，」(2/8a)當視此稍勝。(案，此吳澄亦引林希逸說，見集義4/11b。)

唐玄註云「有物之體寂寥虛靜，妙本湛然常寂，故獨立而不改；應用徧於羣有，故周行而不殆。而萬物資以生成，被其茂養之德，故可以為天下母。」(2/9b)又云「以通生表其德，字之曰道」(2/9b)；「通生」者，疏云「見其大通於物」也

(3/17 a)。陳景元纂微篇「體用既彰，通生萬物，就用表德，字之曰道」(4/8 a) 蓋本此。

宋徽謂「獨立而不改」言道之體，「周行而不殆」言道之用(2/6 b)，說與唐玄宗無殊。惟釋首句「有物混成」之「物」，云「天地亦待是而後生，故云『先天地生』。然有生也，而非不生之妙，故謂之物。」(2/6 a—b) 然是物其實亦抽象名理中之物，非有實體者也。

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。

明祖云「『大曰逝』，所以逝者，謂道成而給於物也。物得而道仍歸於我，豈不反也。『遠』，謂流行也。」(上/25 a) 吳澄註云「『逝』謂流行不息，『遠』謂悠久無疆[疆]」(2/8 b)，今明祖以「遠」為流行，是未用吳解，而以「逝」為「往」義。集義引林希逸云「逝者往也」(集義4/11 b)，明祖不過采其一義以實己說而已，林氏未嘗言「逝者，謂道成而給於物也。」「逝」為去義本古訓，河上公註於此亦云「逝去無常處所」(2/8 a)，而唐玄宗(註2/10 a)、陳景元(纂微篇4/8 a)，蘇轍、曹道沖說俱本之。(彭氏集註6/20 b)亦不止林希逸也。明祖此處所云「道成而給於物」之「給」，蓋即其上文註所云「君子仁德之心未施」之「施」，「以此道利濟萬物」之「利濟」。道者周行而不殆，無不徧及而未嘗窮匱。正以其遠〔流行〕而復反也。明祖以「遠」為流行，或參徽宗註云「應而不窮故曰遠」(2/7 a)，河上公註云「言遠者，窮於無窮，布氣天地，無所不通也」(2/8 a)。

唐玄宗疏云「自大而求之，則逝而往矣；自往而求之，則遠不及矣；自遠而求之，則復返在人身心。」(3/17 a—b) 陳景元纂微篇云「逝，往也。凡物之大皆有邊際，唯道無窮，無極往無涯畔，故大曰逝。愈逝愈遠，莫究其源，故逝曰遠。雖遠出八荒之外而收視反聽，湛然於方寸之間，若鑑之明應而不藏，故遠曰反。反，復也。往而還，復沒而復生，陰而復陽，皆道之化也。」(4/8 a—b) 說頗能闡玄宗此解。曹道沖云「雖曰遠，未嘗離本，故曰返」，見彭氏集註6/21 a；「本」即玄宗所云「在人身心」，陳景元所云「方寸之間」也。劉驥亦云「反求諸己，不難乎方寸之中」(彭氏集註6/21 b)。

徽宗以「運而不留，故曰逝；應而不窮，故曰遠；歸根曰靜，靜而復命，故曰

反。」(2/7 a—b) 其於「遠」字有殊解，或本之河上公，說已見前。「歸根」之說，南宋如林希逸亦言「反者，復歸於根之意也」(集義引，4/12 a)，而徽宗之所謂歸根，又為「反復其道不離于性」(2/7 b)，蓋用前註「致虛極」章所云「命者性之本而性其根也」之說。見徽宗註 1/32 b—33 a。〔案，此當言性為命本，命為性根，前已詳。〕

故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。

「居其一焉」徽宗註本作「處一焉」。

明祖云此「謂天地同造化，王者法天地，執此道居兩間。若比天地，王豈眇然一人而已，何居天地四大之中一大？蓋其道理之鴻濛，王乃持之，故云大。」(上/25 b) 此義非甚明，惟參吳澄註可以得之。吳氏云「王，謂聖人之有位者。……氣之至大者天，形之至大者地，聖人之身眇然而立乎兩間。以其道同乎天地，故其大亦同乎天地，而不以氣形與身之大小論也。」(2/9 a—b)

玄宗於「域中」一辭，別有析解，疏云「域中者，限域也。今玄域中之大道，不只在域中。若云約所見而言，則天地自為限域，道亦不在域中矣。夫惟寄語以申玄理，亦不必曲生異義。存文以防疑難，眾說皆未盡通。今明域者名也。以名為體，以為物無名外之體，故曰域中。若舉道，則道在其中矣。舉天名，則天無遺體矣。故云域中，即有名之中，有此四大云。」(3/18 a) 案此說辨析用詞，他人所未言。河上公註域中為「八極之內」(2/8 a)，不及此精析名相。陳景元纂微篇多能明玄宗之旨，亦云「域者，限也。天道大包宇宙，細入秋毫，或超象外，或處域中。自地而上皆屬于天，不必高遠蒼蒼之謂也。天在地外，地處天內。王者人倫之尊，居九州之間。皆處于域中，故曰域中四大也。」(4/9 a；此節彭氏集註6/22 a—b 所引文字稍有出入，然彭本引文云「域者，限域也」更近玄宗疏之文。)

徽宗云「自道而降則有方體，故云域中」(2/8 a)，其說非是，以「域中有四大」而道亦處一，道非在四大之外也。又以為聖王者「靜而聖，動而王，能貫三才而通之人道於是為至，故與道同體，與天地同功，而同謂之大。」(2/8 a)「貫三才」之義蓋與玄宗疏同旨，玄宗云：「天能顛玄在上，垂覆萬物，地能寧靜於下，厚載萬物，王能清淨無為而化萬物，此三大也。吾道一以貫之矣。」(3/17 b) 徽宗釋「人

法地」四句〔見下〕亦悉依玄宗「清淨無爲而化萬物」之論。

人法地，地法天，天法道，道法自然。

明祖云「所以人法地者，君天下當體地之四序交泰以爲常經而施政；地法天者，聽風雨霜露以生實收斂物焉；天法道者，以無極之氣自然徐成之也；道法自然者，和氣沖而物不斂是也，故能自然。」（上/25b—26a）此釋之後二層說至空洞，尤以道法自然爲易生別解。故吳澄云「道之所以大，以其自然，故曰法自然。非道之外別有自然也。」（2/9b）雖吳說固自有語病，然其能明道與自然爲一非二，實勝明祖之強聒。（曹道沖亦云「道無可法，自然而已」，彭祖集註6/24a引。）

宋、元人之註「道法自然」而不以「法」字作學習解，如上端所引者，蓋遠肇河上公，而近啓自唐玄。玄宗疏云「道法自然，言道之爲法自然，非復倣自然也。若如惑者之難，以道效於自然，是別域中有五大，非四大矣。又引西昇經云『虛無生自然，自然生道』，則以道爲虛無之孫，自然之子，妄生先後之義，以定尊卑之目。塞源拔本，倒置何深！」（3/18b—19a）是不僅爲道法自然立一界說，且更斥西昇經之非，其見解實在同時道流之上。案，所引西昇經語，見道藏449/4/1a。今本西昇經集註，乃碧虛子（陳景元）集，注者韋處玄等五人，詳前箋「玄之又玄，眾妙之門」一節。韋注此處云：「虛無者無物也，自然者亦無物也，寄虛無生自然，寄自然以生道，皆明其自然耳」（4/1a—b）可並參。玄宗又析妙本一物爲體、性、用三端，因云「虛無者妙本之體，體非有物，故曰虛無；自然者妙本之性，性非造作，故曰自然；道者妙本之功用。」（3/18b—19a）陳景元纂微篇云「謂王者法天地，則至道也，非天地至道之相法也」（4/9b），復與玄宗疏「人能法天地生成，法道清淨，則天下歸往；」又云「人，謂王者也」（3/18b）相發明。

徽宗云「人謂王也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。其所法者，道之自然而已。道法自然，應物故也。自然非道之全，出而應物，故降而下法。」（2/8a）此在文義上似言道之地位較自然高一層，道出而應物，以自然爲應物之手段，故其所法爲「降而下」；然其實指，則明自然爲道之一部份，故曰「道之自然」，又曰「自然非道之全」。則自然者，正如玄宗所釋爲「妙本之功用」而已。玄宗以道爲妙本，妙本之體曰虛無，妙本之性曰自然，妙本之功用亦曰道。徽宗

則以道之體爲道，道之應物爲自然，故徽宗之自然雖或可能包籠玄宗所云妙本之性，然其實則更近於玄宗所言妙本之功用。妙本之功用固亦妙本之一部分性能，妙本爲其所衍生，然妙本（即道體）並不能高於其本身之功用（即道用），功用亦不能高於妙本，即道之不能爲自然所生，固甚爲顯然者也。

重爲輕根，靜爲躁君。

明太祖云「凡君子舉事，必先以身爲重，然後度所行之事可全身立名者，方乃施之，所以下重靜輕躁四字，乃云不欲胡爲輕發，亦不許猶豫也。」（上/26 a）「亦不許猶豫」可謂明祖之獨知灼見。

唐玄宗疏（3/19 b）此段文字似有脫落。文云：「根，本也。草木花葉之花葉輕，花葉稟根帶〔蒂〕而生，則根蒂躁。既重爲本，故曰『重爲輕根』。」陳景元纂微篇釋此章末段曾引「舊說」，即玄宗疏原文〔見下〕，似可用其釋此節文字以補今本玄宗疏之失。陳氏云「夫草木花葉輕脆而居標枝者，則爲風霜之所零落；根本堅重而處于深下者，則物莫能傷而長存。」（4/10 a）所云當本玄宗疏，惟言「龍蛇蟠屈沉靜，則能變化升騰；虎豹威猛躁動，故遭射獵夭虧」則自河上公注「龍靜故能變化，虎躁故虧夭」出耳。（參河上公注 2/8 b）玄宗疏下文云「夫重則靜，輕則躁。躁則靜輕者根，則靜爲躁者君矣。」（3/19 b）「躁則靜輕者根」一句義弗明，疑當作「重爲輕者根」，並衍一躁字。

徽宗所言甚簡。「重則不搖奪而有所守，故爲輕根；靜則不妄動而有所制，故爲躁君。」（2/8 b）

是以君子終日行，不離輜重。

明祖云「終日行者，行道心也。不離輜重者，以此輜重比身也。其道理者人心也。心乃神魂所棲之處，若神魂而妄慮妄爲，使不守其心而縱其所欲，是爲離輜重也。譬如帥師遠行而入敵境，豈有棄其軍糧而先行焉，先行則失糧。所以君子持身若是。」（上/26 a—b）案此節言輕之本乎重，以軍不離輜重爲喻，其義至顯。河上公本「君子……」一句「君子」作「聖人」，而解則曰「輜，靜也。君子終日行道，不離其靜重。」（2/8 b）疑河上注非是，以老子書中以戎事爲言者不止此一處，正不

必爲輜重作異解也。然此處不論君子或聖人，俱無異於今人之言領導者。本章下文云「萬乘之主」是也。故「君子終日行」一句之「行」字，當即現代語之所謂舉措與行動。明祖此釋以「行」爲心神，以「輜重」爲身體，行爲離其輜重者爲神魂妄慮妄爲使不守其心而縱欲，蓋強調個人之行止，尤在國家之措施之上，似亦爲具特識。葉夢得嘗云「心之物爲火，炎上而善緣。炎上則愈進，善緣則莫知已，非有以制之則必熾躁者動而不知守者也，故心不可不靜。」（彭氏集註 7/1 b 引。）明祖蓋與之暗合，而可以爲河上公之注進一解也。若黃茂材言「人身中自有一天下」，以君爲心，以臣爲肺，爲相傳之官（彭相集註 7/4 a）則更近玄而不止政事家之言矣。

唐玄宗疏謂「君子者，人主也，言其志可以君人子物，故云君子。輜，屏車也；重者是輕者原也。此舉喻也，言人君常守重靜，猶如所爲之不離輜重。行者若失輜重，則無所取給，必遭凍餒；人君若好輕躁，則臣下離散，必生禍患；故云『終日行不離輜重』。」（3/20 a）輜爲屏車一解，爲陳景元纂微篇 4/10 b 所采。纂微篇又云「又解：行邁之人，未嘗遠離其輜車重載者，以其衣食之資所在也。苟遠而棄之，則有委困道途之患。以況君子，若離道之重靜以行輕躁，其於身患豈爲細哉！」（同葉）文字大致同集義（4/14 a）引呂知常說，呂蓋自陳說出。

宋徽宗云「靜重以自持，則失之者鮮。君子終日行不離輜重，是以履畏塗而無患。」（2/8 b）徽宗好用莊子事，畏塗見達生篇，又一證也。不離輜重一語若作抽象解，則如劉驥所云「君子之處己貴乎重靜，戒乎輕躁。故終日行不離輜重，謂如輜車之重，不敢容易其行」（彭相集註 7/2 a — b）；達真子註云「非輜重則不可行」，蓋以「輕本於重」（同上，7/2 a）。若以達真之言釋徽宗，則其所以「履畏塗而無患」者，不正以其輜重在身耶？

雖有榮觀，燕處超然。

明祖云「吾有微寶賚持行途間。或曰：他處有美翫者，欲與吾同往觀之。此所謂榮觀。君子但知守己之微寶耳。持心以靜，不欲他美者，故『燕處超然』是也。」（上/26 b）所釋「榮觀」之義，直是妄說。惟持靜重而不他驚之心，明祖固亦有所見。吳草廬註（2/10 b）云「雖有榮華之境可以遊觀」，或爲明祖釋榮觀之義之所從出。曹道沖註則云「雖有榮盛可觀之事，不能移其志」（彭相集註引，7/2 b），更在

草廬前，說與草廬似近而實不同。集義（4/15 a）引何心山言「榮高榮華之觀」頗近於曹註，蓋以為古樓觀之類也。陳景元纂微篇云「一本作榮館燕舍」，謂「不樂榮華之館，燕安於小舍而超然遠適也」（4/11 a），則燕舍猶燕處義耳。

唐玄宗註云「人君者守重靜，故雖有榮觀，當須燕爾安處，超然不顧也。」（2/11 a）疏（3/20 a）更闡之云「人君好重靜，則百姓不煩勞。若登高臺，泛深池，撞鍾舞女以為榮觀，則人力凋盡，亂亡斯作。」案，河上公注「榮觀謂宮闕，燕處后妃所居，超然遠避而不處」（2/9 a），是以「榮觀燕處」相連，皆作名辭解。後賢多不從之。王雱集註（道藏396/4/14 b）錄其注而雱云「雖有榮觀在前，必得燕處之處，乃能安身」，是王雱亦不用河上公註也。此云王雱集註實指道藏 395—8之道德真經集註，收河上公、王弼、唐玄宗、王雱諸人之說。所以稱王雱者，以他人註皆有單行，且以別於前引之彭耜集註也。

宋徽宗云「榮觀在物，燕處在身，身安然後物可樂」（2/8 b）；劉驥（彭耜集註7/2 b）全宗之，然云「不以物易己，不以美言生，超然自得於物外，取足於身而已」，蓋見道者之言，然非人主之言也。何心山以「燕處」為如燕之處，故云「雖有崇高榮華之觀，而超然清閑之燕，萬物毋足以撓其心，於治天下乎何有？」（集義4/15 a）萬物不足以撓其心，榮觀自亦不足撓其心，然人君所以燕處超然，正以見其靜重也。王雱云：「人主以天下為根，不可以一身故輕之」（王雱集註4/15 a），正同此意。衡此處之義當云雖有榮觀而不離燕處超然，而後可以君天下。若榮觀自榮觀，燕處自燕處，如何氏所言「於治天下乎何有」之人，或者亦不能治天下也。

奈何萬乘之主而以身輕天下？輕則失根，躁則失君。

「奈何」宋徽作「如何」，彭氏集註與之同。「根」字各本多作「臣」，明祖本从吳草廬註作「根」。

明祖釋萬乘之主以身輕天下者，舉「周穆王乘八駿而遊」為例（上/27 a），正吳草廬2/10 b所舉。明祖更進一步言「紂乃斲朝涉之脛，剖賢人之心」則何止乎躁，不但使天下失君，紂且喪其身。

唐玄宗註云「君輕易則人離散，故失臣；臣躁求則主不齒，故失君。」（2/11 b）疏云「君多輕易必煩擾，煩擾則人散，誰與為臣？故云『輕則失臣』」，此戒人君

也。爲人臣者，常量能受爵，無速官謗，若矯迹於祿，飾詐祈榮，躁求若斯，禍敗尋至，坐招竄殛，焉得事君？故云『躁則失君』，此申戒人臣也。」（3/31 a）陳景元纂微篇云「古本作『輕則失本』」，言「臣而不鎮重則失其身本而亡其職分」（4/11 a）；又引「舊說」人君輕易煩擾……一節，則此處玄宗註之刪節。

宋徽宗以爲「天下大物也。有大物者，懷乎若朽索之馭六馬，故不可以身輕天下。」（2/8 b）宋徽、明祖之說皆與韓非喻老所云「主父生傳其邦」事相表裏，可並參。

〔甲編竟〕

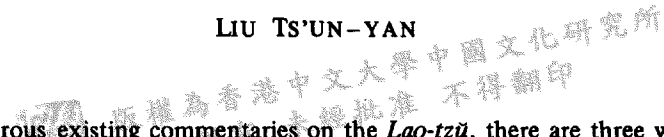




# A Comparative Study of the Three Imperial Commentaries on the *Lao-tzŭ* (Part I)

(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.

