

嚴靈峯著

老莊研究

臺灣中華書局印行

750072

750072

嚴靈峯 著

老 莊 研 究

臺灣中華書局印行

再版序

本書初版於民國四十八年，由香港亞洲出版社發行；早已售罄。原定四十九年重印，「校後記」並發表於「天文臺」雙日刊；嗣以某印刷所倒閉，遂致半途而廢。轉瞬數年，乃加修正、補充，使臻完備；並商此間臺灣中華書局承允再版。該局棄原有紙型不用，全書七百餘頁從新編排；當此書業不景氣之時，如此熱心文化事業，殊足傾佩，尤表感謝之忱！

此集原題：『老莊研究』，但偏重於老子資料。今增附莊子：逍遙、齊物、秋水、駢拇、馬蹄、胠篋、在宥、天下諸篇考校文字，並關於研討「老子想爾注」本論文，及「王弼以前老學傳授考」一篇；此外，抽出「中外老子著述目錄補編」，因拙著「老列莊三子知見書目」業已行世，則此「補編」已成疣贅。經此損益，差可名符其實矣。

遍覽全書內容，雖係輯作者在各報刊、雜誌之論文而成；但亦個人三十年來辛勤代價與心血結晶。自信：態度客觀，思想一貫，條理分明，文字淺顯，圖解清晰；不存心說教；不拾人牙慧；不作虛玄之談；不創艱澁名詞，立異鳴高，不爲模稜兩可之論，徒亂人意。儻因是篇，使讀者得窺老莊思想之門徑，並能理解中國先秦哲學方法論的崖略；更由此升堂入室而宏揚光大之；又豈作者個人之幸也哉！

前年偶閱某期「東海學報」，始知人有對老子之「道」作新解者；其言曰：『就道德經的體悟說，「道」當該是「無限的妙用」，是個「無」。「無」，就等於說不是一個有限

物。它是宇宙萬物的實體；而此實體是經由無限妙用去體悟，不是經由有限物去了解。」

依上述文字，其主要觀點有二：

(一)「道」是「無」，是「無限的妙用」；

(二)道不是經由「有限物」去了解。

說雖新穎，惜不見於「五千言」。蓋老子明言：『弱者，道之用。』又云：『樸散則爲「器」，聖人「用」之，則爲官長。』「道」既爲「宇宙萬物的實體」，何以又是「無限的妙用」邪？依老子之意，言「用」則必及「器」；言「器」必涉「形而下」。易繫辭傳云：「形而上」者，謂之「道」；「形而下」者，謂之「器」。老子亦如之。且「體」、「用」之「主」、「從」關係，幾爲研究中國哲學的一種「常識」；既已爲「用」矣，又如何稱之爲「形而上」之「體」乎？老子曰：『三十輻共一轂，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」。』此「車」、「器」、「室」，非「有限物」而何？倘離此三者，則「無」又何從而「用」之？則『「有」之以爲「利」，』又作何說邪？老氏分明從「有限物」，亦即客觀之對象物，去認識「無限的」宇宙本體之「道」；因而獲得：「有」之爲「利」，「無」之爲「用」之結論。絕非「內在於生命或心」之「純粹的精神境界」也。

再版之頃，恐「郢書燕說」，故順手及之；非爲好辯，不得已也！

目錄

再版序

緒論

甲編 研究

一	老莊哲學的新檢討	一
二	老莊哲學與辯證法	三六
三	原道	五〇
四	老子的重要用語之新解釋	五七
五	老子書中「德」字之系統的研究	八二
六	老孔思想之比較的研究	一一六
七	儒墨道三家邏輯之比較的研究	一二七
八	老子思想對於孫子兵法的影响	一六一
九	論「莊子天下篇」非莊周所自作	一六九
一〇	莊子逍遙遊篇錯簡與異文之校訂	二〇八

一一 莊子齊物論篇錯簡與異文之校訂	二二二
一二 莊子秋水篇錯簡與異文之校訂	三〇一
一三 莊子駢拇馬蹄肱篋在有四篇錯簡與異文之校訂	三一〇

乙編 討論

一 老子的「道」之新解釋	三四〇
二 辯老子書不後於莊子書	三五二
三 讀「莊老通辨自序」(附錢賓四先生函)	三八一
四 讀「老子想爾注校箋」書後	三九一
五 「老子想爾注校箋」與「五千文的來源」	四〇三
六 再論老子的「想爾注」與「五千文」	四一八
七 老子「想爾注」寫本殘卷質疑	四三三
八 評 Archie J. Bahm 的道德經釋譯(附陳伯莊先生附註)	四五九

丙編 傳記

一 老聃新傳	四六五
二 王弼以前老學傳授考	五三一
三 老子微旨例略後敘	六〇三

四	老子微旨例略校後記	六二二
五	老子章句新編序	六一三
六	老子章句新編再版序	六二〇
七	老子章句新編修正三版節本序	六二三
八	老子章句新編四版定本序	六二五
九	老子章句新編定本跋	六二九
一〇	老子章句新編定本校後記	六三一
一一	老子章句新編纂解序	六三三
一二	老子王弼注勘誤補正序	六三四
一三	老子微旨例略 老子衆說糾繆合槩序	六三六
一四	老子章句新編全文序	六三七
一五	「中外老子著述目錄」序	六三八
一六	「中外老子著述目錄」補編序	六四〇
一七	「列子莊子知見書目」序	六四一
一八	「老列莊三子知見書目」序	六四三
一九	「無求備齋老子集成」初編序	六四五
二〇	「無求備齋老子集成」編輯要旨	六四八

丁編 附錄

一	論「道理」(附錢賓四先生函).....	六五〇
二	惠施等辯者脈物命題試解.....	六六二
三	黑格爾對中國古代哲學之曲解.....	六九六
四	老子道德經原文.....	七〇一
五	老子章句新編全文.....	七一八
六	初版校後記.....	七三一

緒論——代序

一、

本書是集作者自民國二十四年以來，有關研究老、莊思想的重要文字而成的。第一篇：「老莊哲學的新檢討」一文，乃作者對於老、莊研究之最初的系統寫作；也就是從童年開始研讀先秦諸子所得結果之首次的表達，當然不是十分成熟的作品。洎自作者幼年時代，在村塾中讀四子書，只算得囫圇吞棗稍涉門徑；十三歲時，在福州入福建私立水產學校肄業，從陳琴如先生讀「荀子」，黃癡蘭先生讀「史記」並研究「馬氏文通」，此時在思想上就發生了重大的變化；尤其是讀「荀子」的「勸學」、「修身」、「非相」、「非十二子」、「性惡」諸篇，有了極深刻的印象；於是對從前所讀的四子書及朱註，大感困惑。同時，對於傳統的解說產生了不信任和懷疑的態度。自是之後，由中學而大學遂不斷地研究：「墨子」、「韓非」、「老子」諸書，如倒啖蔗，覺得津津有味。去國之後，又繼續研究政治經濟學與西方哲學思想，乃沈潛於方法論之探討，因此常運用西方的推理方法來處理中國古籍；在這一方面，自信頗得相當的成效。這一篇論文也可說是滙合中國古代思想和西方哲學方法論的產物，雖然內容尚有很多的缺陷；但在今天回想起來，在二十多年以前能寫出這樣論文，着實也不是簡單的事。文稿於是年春間草成，投寄到當時頗負時譽的「中山文化教育館季刊」，希望得到發表的機會；經過半年的積壓，結果還是退了回來。無已，祇好交由上海時事新報的副刊「學燈」去分期發

表；不料僅僅刊出全文的三分之二，又因「八一三」的滬戰爆發，「學燈」宣告停刊，中途無法繼續登載；仍舊不能全部與讀者相見。直到民國二十九年一月，寫了一本「胡適中國哲學史批判」小冊子，纔把全文作為「附錄」印出；文章的「不幸」於此可見一斑了。

二

從此，作者對於老、莊思想及有關問題更進一步作了深入的研究，由於對周易與先秦諸子書的舊註的不甚信賴，因此，對每種書籍多從白文研讀入手；在全書中找尋其思想體系，一貫的說法和線索，以及同字異義與異字同義等諸多方面；所以有「老子章句新編」改纂之大膽嘗試。繼之，復有「易學新論」、「易簡原理與辨證法」諸書的出版，這大抵都是與老、莊的研究相溝通的。此後二十多年來有關老、莊問題的著述，其中心的思想也還沒有超過這篇最早期論文的範圍以外；因此，在基本的問題上，——尤其關於老子的「宇宙論」的解說上，至少在三篇的論文內發生了重複的缺點。不過這些地方，由作者個人的立場看來，並非無謂的浪費，毋甯說，這對於深入研究老、莊思想始終是有益的；因為每有一篇新作，多少加添了新的資料發揮了新的意見，乃至改變了某些不正確的觀點；無論如何，在整個的研究過程中，還是不斷地進步了。即使在讀者方面，覺得重複和多餘，也許更能相信老子哲學在中國古代的思想界中，應畀予極崇高的學術地位。同時，老子全書不過五千餘言，要寫出十餘萬字來說明，想避免重複，也是不可能的事。

三

在全書內，可說以老子的思想爲中心來貫串先秦各家有關的學說；因此，論莊子的地方大半附屬於老子的研究之內。全書重要的內容，也就是作者一向異於傳統的看法，具有幾個顯明的特點；在此有加以闡明的必要：

(一) 中國二千餘年來，對於老子的「道」字之傳統的解說，認爲：「道」是以「無」爲「體」的；作者自始至終即不同意這種見解，一貫地堅持一個觀點，即老子的「道」是「有」，是「有物」，是「混成之物」。同時老子是主「『有』、『無』相生」的原則，老子的「無」也是具有其客觀的現實性；是對象，是客體，佔有空間的位置；是有意義和有價值的。因爲，老子說：「『有』之以爲『利』，『無』之以爲『用』。」可見老子的哲學是以「有」爲「體」，以「無」爲「用」；「體」、「用」十分明白，毋庸置辯。所以老子的「有」，應相當於英文：「Being」；「無」，則相當於：「Non-being」。恰如希臘古代哲學家赫拉克里特說的：「『有』不比『無』多。」這是老子言「有」、「無」和「體」、「用」的相互關係，讀者應該明白的。

(二) 不少研究老子的學者，經常把老子的「道」與「自然」混淆不清；以爲「道」就是「自然」。如清魏源的老子本義，解老子「道法自然」一語，謂：「道本自然。」這是不通的！因爲老子明白地說：「人法地，地法天，天法『道』，『道』法『自然』。」如魏氏的邏輯推演下，去，能否說：「人本地，地本天」呢？所以王弼注云：「道不違自然」，「道順自然。」又云：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」何謂「窮極」？「始」之意也。「始」者，以其無有先之者也。「道」爲萬物之「母」，「母」者，能「生生」之謂也。老子說：「道生一，一生二，二

生三，三生萬物。」故云：「可以爲天下母。」但道爲「母」而不爲「始」；所以第二章云：「萬物作焉而不爲『始』。」（據次解本及王弼注。蓋在「道」之先尙有「自然」。「道」爲「有」，「自然」爲「無」；所以老子說：「天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。」這裏似乎有個問題，即「無」既生「有」，不是，「自然」也能生「道」，「自然」也當爲「母」嗎？其實不然，「自然」生「道」不生「物」，老子言「有」、「無」相生。既「相生」，則彼此不足以爲「母」。故「自然」爲「始」而不爲「母」。道能生物，道與一、二、三，萬物不「相生」；故爲「母」而不爲「始」。「自然」是「靜」的，是寂然不動，莫使之然，莫使之不然。「道」是「動」的，是周行而不殆，生滅變化。雖然老子的本體論和宇宙論是一致的，「道」與「自然」固可說是同一物的兩面；但在邏輯的區分上仍是有差別的。所以老子說：「『無』，名天地之『始』；『有』，名萬物之『母』。」再明白不過了。

（三）在老子書中的「玄」字從來被解釋爲「神秘」的意義，同時，「塵」字也被解釋爲「汙濁」的意思；如果，從老子的整個思想體系，尤其在宇宙論方面看來，都是錯誤的。其實，古文：「玄」與「𤣥」同爲一字。「塵」字古文有作「𤣥」的；算經：「微十纖，纖十沙，沙十塵。」皆含微小的意義；佛經的「微塵」也是表示「極小」的意思。老子言：「樸雖小」，言「同其塵」，言「可名於小」。言：「玄之又玄」；都是表示「極小」和極微的；因此說：「挫其銳，解其分；和其光，同其塵。」老子言「大」則曰：「有物混成」，「強爲之名曰大」，「道大」，「可名爲大。」老子又說：「大道汎兮，其可左右。」因此，老子哲學思想具有西方的「星

雲說」和「原子論」的雛形；這是無可否認的！老子實是中國古代哲學自然主義之素樸的唯物論者。

(四) 在老子書中亦言「發展」的，但最後却歸結到「循環論」；這是他的「歸根復命」的原理。如說：「萬物並作，吾以觀後；夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常。」說發展和進化的，如：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」說「復命」和循環的如：「復歸於嬰兒」，「復歸於無極」，「復歸於樸」，「復歸於無物」。最後還說：「玄德深矣，遠矣，與物反矣；然後乃至大順。」

(五) 老子書中尚有「相對論」的觀點，因此說：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」又說：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」又說：「唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？」又說：「貴以賤爲本，高以下爲基。」又說：「物或損之而益，或益之而損。」又說：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」這些都是表示相對性的原理。

(六) 老子亦言「對立的統一」，如說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」他把兩端統一於沖氣，統一於「和」。所以又說：「三十輻共一轂，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。」這都是把「對立」的兩方尋求其「統一」，而不尋求其「分裂」；在「對立的統一」中，求「統一」，而運用「對立」。而不是在「統一」中推進「矛盾」。所以，老子說：「有之以爲利，無之以爲用。」又說：「上善若水，水善

利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」老子以水喻「道」，求水之「利」，而取其「不爭」；不類現代唯物論，專門製造「分裂」，促進「鬭爭」。這是老子哲學的重要特色。

(七) 老子雖不言「體」，但言「用」的地方也是特別顯明的。言「用」則不離於「體」；因此，老子說：「有之以爲利，無之以爲用」，是以，「有」即「體」，「無」即「用」。「利」在於「有」，「用」見於「無」。老子都是拿客觀的對象來證明「體」和「用」的。如舉三十輻喻「有」，以輻喻「無」；又以橐籥爲例說：「虛而不屈，動而愈出。」老子又說：「大盈若沖，其用不窮。」又說：「孔德之容，惟道是從。」老子的「德」，是跟隨「道」的；「道」無所不在，「德」無所不從。老子的無爲，不爭，處下，都是「德」。也都是「和」與「弱」的表現；所以他說：「『弱』者，道之『用』。」因此，老子的無爲，不爭，處下都是用「弱」的表現；因此，他說：「善用人者爲之下，是謂不爭之德。」又說：「生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

以上是舉老子全書中最主要的幾個觀點。

四

可是，現在政治的黑暗籠罩了整個大陸，同時，在哲學思想上，也產生了一股逆流；就是經常有人把老子的哲學戴上了「唯心論」的帽子。有的說：「老子公然承認神的存在，……因而在究極上，還是以一個唯心主義者出現。」有的說：「老子是極端反動的，極端唯心的。」因此，不得不把

那主張老子爲「古代哲學中的唯物論」的馮友蘭，當做「資產階級的學者」和「右派」予以嚴重的打擊。目前大陸知識份子之無理性和思想的墮落；從這一點上看來已到了可悲的地步，乃至比俄國人的楊興順還不如。楊興順在其所著的「中國古代哲學家老子及其學說」一書內說：「萊謨薩和黑格爾、施特勞斯和威廉、福爾凱和桑特比、繆勒和明義士、施圖柏和曾凱爾——所有這些人儘管對道德經的哲學學說有不同的解釋，却組成了一個陣營。他們的共同任務便是把『道』的學說放在西方類型的唯心主義下面；證明中國哲學是貧乏的，中國人民是落後的，從而證明侵略中國的政策和奴役中國的殖民地政策是正確的。」（中譯本八五頁。）痛罵馮友蘭爲「資產階級學者」和「右派」，並說老子爲「唯心論」的先生們，讀了上面這段文字，將作何感想？能不愧死嗎？

實際上，這也不是偶然的，因爲老子是主張「循環論」和「相對論」的，主張「不爭」和「相生」的；這與布爾塞維克主義的「矛盾之不可調和」的理論原則是絕不相容的。因爲他們是主張「鬭爭」和「相殺」的；因此，在整個世界中佈滿了「殺機」。老子是擇取了「對立的統一」之「統一」和「調和」之一端；布爾塞維克主義是擇取了「矛盾」和「鬭爭」之他端；這樣，他們不得不厭棄老子的哲學。其實，問題也十分簡單，既謂「對立」可以「統一」，爲什麼又說：「矛盾之不可調和」？這種理論是不攻自破的！因爲他們是極端主義和絕對主義；所以他們之反對老子學說，也是順理成章，毫不足怪的！

五

在本書內的各篇文章，大體上是照寫作時間的先後和內容的性質而分別排列的。甲編爲「研究」類，完全屬於作者個人對於老、莊思想研究的看法和結論；乙編爲「討論」類，係作者同現代研究老、莊的學者對於有關問題的商榷；丙編爲「傳記」類，乃屬於老子傳記、目錄、序、跋、題記一類的文字；丁編爲「附錄」，是輯先秦論「理」以及與辯證邏輯有關的三篇作品；並附王弼注本的「老子道德經」原文和改編過的「老子章句新編」全文。其中如：「老聃新傳」和「中外老子著述目錄補編」，都是未經發表的重要文字；讀者在這兩篇的文章之中，也許可以獲得一些新的資料和認識；但其中誤繆和缺點總是不能免除的。

六

末了，作者應該感謝亞洲出版社的張國興和黃震遐兩兄贊助本書的出版，這在文化界孜孜爲利的今日，肯爲這種「冷門貨」發行，實在是一件不可多得的事。當此世界已進入「太空時代」，火箭、人造衛星的發射，已在不斷地開拓人類認識的新境界；我們還在這兒陶醉於破故紙堆中，大談中國古代的哲學思想，如果不令人恥笑，也會嘆爲「落伍」的。然而，今日的科學之偉大的成就，也不過是集合各種「智慧」的結晶；老子哲學可說是中國古代的最高智慧，倘若不被兩千多年來章句陋儒之傳統的解說所曲解和拘囿，能不斷地加以發揚光大，發揮了中國人的理性和心靈；也許今天在中國學術史上，早已開了美麗之華而獲豐碩之果了。難怪瑞典皇家科學院的克萊恩教授感慨地說：「關於真正的基本質點，物理學家只好依從中國古代的思想家老子的說法：『凡可以說出名字的基本質點，即非

永久的基本質點」，他又說：「老子自然未曾談到基本質點，但他說過最深奧的人生原理的『道』。」西方人士對於老子哲學的贊揚，這是值得我們興奮的！可是，爲什麼兩千年多年來，我們的思想界沒有長足進步呢？連類似老子五千言的作品都還少見呢？這一半也許誤於「心性」之學的長期從事腐蝕；一半由於先進的權威人士之唯我獨尊，對於後學未曾盡啓發和獎掖的作用。不但過去如此，即說現代，自民國成立半世紀以來，我們很少見到後一輩的傑出的新進學者；老是寥寥可數的「才人」在領着風騷。歷史上真的發生不了「長江後浪推前浪」的「新陳代謝」嗎？這都是我們後一輩子人自己太不爭氣和趕不上時代，同時也還趕不上我們同時代的前輩；我們到此實覺無限汗顏！

中華民國四十八年，元月二十一日，靈峰於九龍。

甲 編

老莊哲學的新檢討

一 引 言

近年來國內的學者，對於中國古代的哲學思想的研究，是逐漸地加多，而研究的興趣也因中國學術界的進步愈增濃厚。然而，往往因為各個學者所抱的「信古」或「疑古」的態度不同；所以對中國古代的思想家和典籍的真偽問題，常常起了不少的爭論。這樣爭論，在考據方面說來，是具有莫大的意義和價值；可是，在事實上有許多爭論，常常得不到一個確切的結論，大家共同認為滿意的結論；最後，信古的儘管信古，疑古的仍在疑古；浪費了許多可寶貴的時間和精力，這是很可憾的！

作者因為手前材料的缺乏，其實，無寧說，自己關於考據的智識和方法的貧困；所以，在研究老莊的哲學思想開端之際，便把這項工作擱起；這在作者個人，也有自己的理由，就是：我們暫且不去追究老子和莊子這兩部書的產生年代和作者的姓氏，為的要節省時間，來集中於這兩種哲學思想之本質上的探討。說得更明白一些，我們祇要知道，這兩部書不是從外國人的著作中翻譯過來；而且是用中國的文字寫成的，那麼，我們就有權利斷定：在中國歷史上曾經有過這種的哲學思想，這種思想，不問牠是在古代產生，抑在近代產生；不問牠只是一個人的經驗的結晶，抑是集合許多人的經驗的結

品；但牠自身仍是中國文化史的陳跡及其所具的價值，無論如何是不能否認的。

我們現在開始研究罷。

二 老莊哲學的基本觀念——「道」

凡是涉獵老、莊哲學的人，都會知道，在他們哲學的思想中最主要而且最基本的問題，是一個「道」字。不幸得很，因為，許多學者都認為，道家的哲學是主「無爲」，於是就當他們是「虛無主義」(Nihilism)；因此，就把他們所認識的和理解的「道」也看做「無」了。同時也不把這個「無」字，當做(Non-Being)來了解；而是當做「烏有」(Nothingness)、「虛」(Nihilism)或「空」(Emptiness)加以了解；這不僅是十分庸俗的認識，而且是重大的錯誤。爲什麼呢？要說出這個道理，我們必須更切實而深刻地考究道家之所謂「道」的，到底是表示什麼？

老子說：

「道者萬物之奧。」(「道德經」六十二章)

這就是「道」的抽象的「定義」了。現在我們再看他怎樣地來形容這個「道」呢？他還說：

「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立不改；周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰：『道』；強爲之名曰：『大』……人法地，地法天，天法『道』，『道』法自然。」(同上二十五章)

在上面短短一小段中，却包含了極豐富的哲學和科學的內容。我們試加詳細探究，在老子看來，

「道」這個東西，是生在天地之先；就是說，在宇宙未發生以前就有了的；這種思想與西洋著名的哲學家 and 科學家的康德 (Kant) 和拉普拉斯 (Laplace) 的「星雲說」(Nebular Hypothesis) 十分吻合，因為「星雲」(Nebula) 原來是個拉丁名詞，牠的意義是：迷霧，濛雨，水氣或濃厚空氣之類的東西；如中國人所謂：「漆黑一團」。照星雲說的假說，星雲是成雲狀的大團；有時和烟成的圓環一樣。牠在太陽系中的物質尚未聚集成爲堅密的天體以前，便很廣泛地散佈空中。至於老子所說的「有物混成」，正是這個撲朔迷離的「星雲團」一樣；同時，這種「混成」之「物」，又是「先天地生」的。東西洋的思想家竟不約而同的具此想像，這安得不令我們驚嘆：「英雄所見」了！

另一方面，我們從這裏又得出一個觀念，即：「道」這個東西，是想像如一種「物」；並不是一無所有的「虛空」。在老子看來，「道」的本身，是永久存在的，絕不因外來的任何影響而改變其本性或消滅的；所以，他才說：「寂兮寥兮，獨立不改。」可是，牠不是固定不變的東西，却是常住運動和變化的東西；因此，說牠是：「周行而不殆。」由於這種不斷的運動和變化，於是，便產生了「天地萬物」；這就是牠「先天地生」和「可以爲天下母」的意思了。關於「道」之能够化生萬物，在老子方面還有更明確的指出。

他說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」(同上四十二章)

這裏是具有充分的發展和進化的思想。這更足證明，他所說的「道」，並不是像那種甚至連「以太」(Ether) 都不存在的「真空」(Vacuum) 一樣。因此，我們知道，在老莊哲學中所謂「道」就像是古代希臘的哲學家，如：泰來斯 (Thales) 的「水」，亞拿西曼得 (Anaximander) 的「無限」(In-

finite)：亞拿西孟 (Anaxmenes) 的「氣」；赫拉克里特 (Heraclitus) 的「火」；德謨克里特 (Democritus) 的「原子」(Atom) 一類的東西。其實，歸根結底，道家所說的「道」，可說是等於西洋哲學家所認識的「實在」(Reality) 或「有」(Being)。不過，在類似的概念下，各人的理解有種種不同罷了。

現在我們要來解說，為什麼這個「道」是等於「有」呢？我們知道，當老子對於宇宙的觀察，發現了一個為「天下母」的「混成」的「物」之後，但是，他却不知道這個「物」到底是什麼東西；因此，他便把牠定個名字，而繼續說：「吾不知其『名』，字之曰：『道』；強為之名曰：『大』。」這個「道」原來就是「有」。你看他說：

「無，名天地之始；『有』，名萬物之母。」(同上第一章)

(這裏作者要附帶地說：根據王弼的注解，應以「有名」和「無名」作為兩個對立的名詞；這未始不可以的。但不如把「有」和「無」作為兩個對立的名詞，而把上下兩個「名」字，都當做動詞解；覺得解釋更為滿意。)

這樣，便更明白地指出了，「有」就是「萬物之母」的「名」；同時，「道」是「天下母」的「字」；那末，「道」和「有」的中間，豈不是可以寫個「等號」嗎？

這還不够，老子還說：「天下(他本作「地」，皆通。)萬物生於『有』；『有』生於『無』。」(同上十四章)

這更足證明，道家的「道」和「有」是同一物的兩種稱謂。

現在我們再進而討論，這個「有」與「無」的關係究竟怎樣？我們在此地應先特別指出，即：老子所理解的這個「無」(Non-Being)是和他所理解的這個「有」(Being)是互相對立的，而又同樣的「實在」(Reality)的東西；並不是當做沒有任何現實意味而一無所有的「烏有」(Nothingness)或「虛無」來看待。他所指的這個「無」(Non-being)在正確的理解之下，應說是：「非有」，「有」之另一方面的表現。即：「無狀之狀，無物之象；」(道德經十四章)而「不可致詰」的東西。也就是「天地之始」的一個「名」；「道」和「有」所表示的那個「萬物之母」便是從這個「無」、「非有」所表示的「天地之始」中產生出來的。牠便是老子所稱做：「自然」的「名」。這點，我們從上面所引的「人法地，地法天，天法『道』，『道』法『自然』。」的意見中，便可明白了。那末，我們再從：「天下萬物生於『有』，『有』生於『無』。」的意見中一看，我們就可以畫出一個圖解來對照一下，更是一目了然：

公式：X $\xrightarrow{\text{(生)}} \text{道} \xrightarrow{\text{(生)}} \text{一} \xrightarrow{\text{(生)}} \text{二} \xrightarrow{\text{(生)}} \text{三} \xrightarrow{\text{(生)}} \text{萬物}。$

A：無 $\xrightarrow{\text{(生)}} \text{有} \xrightarrow{\text{(生)}} \text{天} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{地} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{人} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{萬物}。$

B：自然 $\xrightarrow{\text{(法)}} \text{道} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{天} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{地} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{人} \xrightarrow{\text{(法)}} \text{萬物}。$

「道」即是從「自然」中產生出來，所以就必須遵循「自然法則」(The law of nature)：故說：「道法自然」。「道」是和「有」處於同一的地位，「自然」是和「無」處於同一的地位；那末「有」與「無」的關係，便很清楚了。可是，在老子看來，「無」與「有」的背面，雖有兩種不同東西：一

是：「天地之始」；一是：「萬物之母」。終竟這兩種不同的東西，是具有同一的根據或基礎的。因此，他接着又說：

「此兩者（「天地之始」和「萬物之母」——作者）同出而異名；同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」（同上第一章）

這裏是說，「天地之始」和「萬物之母」，雖然由於一名爲：「無」，一名爲：「有」所引起的差異；但這兩者，却都是從一個來源產生出來的；這個來源，就是「玄」。此刻我們應先來考究，這個「玄」到底又是什麼東西？

三 老莊哲學與達爾文主義

關於老莊哲學中之若干點，頗與達爾文主義有相似之處，如「玄」字在古文中是寫作𠄎或𠄎；與「𠄎」字並沒有什麼重大區別。爾雅釋天說：「理之微妙者爲『玄』。」可見「玄」字是指：微妙和渺小的東西；與「𠄎」字的意義略近。「𠄎」字據許氏說文註：「𠄎，小也，」在字形上亦相似；若從字之象形方面看來，這個「玄」字，似乎是指與細胞（Cell）乃至電子（Electron）相類的東西。這種東西是變化萬端而十分奧妙的。所以，凡是具有𠄎小，奧妙，神秘，延續，蕃殖，衆多等等的意義的字，如：茲（古文作𠄎），滋（古文作𠄎、𠄎），孳（古文作𠄎），幾，𠄎等：都從「𠄎」。由這個不斷地變化，發展，滋殖；那末，整個宇宙的一切事物和現象便發生出來了。宇宙間的一切奧妙，都是根據於這個不可捉摸的「玄」的運動和變化而來的。所以說：「玄之又玄，衆妙之門。」這

樣，根據老子的哲學，可說，世間萬物、萬象皆出於「玄」了。這種思想，很近於細胞增殖和電子結合的理論。若在莊子書中，更可以找到和達爾文（Darwin）的進化論相彷彿的文字，在「至樂篇」中莊子寫道：

「種有幾，得水則爲鼃；得水、土之際，則爲鼃蟻之衣；生於陵屯，則爲陵鵠；陵鵠得鬱棲，則爲鳥足；鳥足之根爲蟻蟮，其葉爲蝴蝶；蝴蝶胥也，化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鵠掇；鵠掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨；乾餘骨之沫爲須彌；斯彌爲食醯，頤輅生乎食醯，黃軫生乎九猷；贅芮生乎腐蠃；羊奚比乎不筇久竹生青寧；青寧生程；生程馬；馬生人；人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。」

看完這篇，我們好像在讀達爾文的生物進化論一樣；這一節與上面所引的老子道德經二十五章有同樣的科學價值。不過老子所說的是一篇輝煌的「星雲說」或「宇宙論」罷了。至於莊子所說，由「幾」進化到「人」，好像達爾文所說，由變形蟲（Amoeba）進入到人類；中間經過許多複雜的過程。不過達爾文所說，人是從猿猴進化來的；而莊子却說，人是由馬進化來的。這種奇妙而有趣的「假設」，能在數千年前的古老的中國人的頭腦中發生，足與十九世紀科學昌明時代的科學家的理論相頡頏；不問其科學的根據如何薄弱；單說這種想像力的卓絕，也是十分偉大而可讚嘆的了！

我們此刻必要回轉來討論「玄」的變化，這個「玄」在道家的宇宙論中，應是構成萬有的最後單位的微粒子；如果允許我們加牠一個科學的名字，那末，我們就稱之爲「玄子」罷。

在上面所舉的莊子至樂篇中的「種有幾」三字中的「種」字，好像是「種源論」中所指的「Species」

一字，具有同樣的意義。這裏明白地說，在「種」中，是含有一種東西，叫做「幾」的；這個「幾」字是從「幺」；所以，也可說是含有和細胞相類似的東西。「種」因受環境的影響，就發生變化；故說，得水則爲「鼃」。我們看，在「幾」字中，只有兩個幺，在鼃字中，就有四個幺；這豈不像表明：細胞的分裂和增殖作用嗎？至「得水、土之際，則爲鼃之衣；」就是說，如果環境更加有利，不不僅得「水」，而且還得「土」的時候；這個種的發展，便進到更高的階段，變爲「鼃之衣」（俗呼「蝦蟆衣」）。所以在莊子看來，「種」尙是一複細胞的生物；就因爲在牠中有「幾」存在。因爲「幾」字中間有兩個幺，同時生物的進化，由種到人，是經過許多不同的周圍環境的變化和階段的。最後，他認爲自然界的一切生物，都不過是一個暫時的「過程」(Process)罷了。他說：「馬生人；人又反入於機。」這位「人馬同宗說」的中國古代的赫胥黎 (Huxley) 先生，（因爲赫氏是倡：「人猿同宗說」的。）以爲，人類由「種」進化到「馬」，由「馬」到「人」是進化的最後階段。「人」不能再進化下去；他們死去（即所謂：「物化」）以後，即歸他的本源；又變爲和微生物一類的「機」。他所說的：「萬物皆出於『機』，皆入於『機』。」便是這種「過程論」的基本界說。這種「過程論」，完全是本於老子的「歸根」、「復命」的道理。

老子說：

「夫物芸芸，各復『歸』其『根』；『歸根』曰：『靜』；『靜』曰：『復命』；『復命』曰：『常』。」（道德經十六章）

老子以爲，歸根、復命是一種常事，這個「常」，就含有「當然」或「必然」的意思；不是偶然

的意思。所以，他接着便說：「道乃久，沒有不殆。」很顯然地這是指這種變化和往復的過程，是永久地在進行着。

總之，在老、莊的哲學中，都是把宇宙間的一切事物的千變萬化，祇看做有一個東西，即「玄」，在那兒作怪。因此，整個宇宙和萬有的生、滅、變、化……等等總過程，只要老子的幾個字，便通通包括完盡了。這就是：「玄之又玄，衆妙之門」八個小字了！原來整個世界就是由這個「玄」所構成或組織而成的；這個道理比之近代的電子來說，實在也差不了多少！

我們再舉以後道家、晉朝的葛洪對於「玄」的解說，更是令人五體投地。他說：

「『玄』者，自然之始祖，而萬殊之大宗也！眇昧乎其深也，故稱微焉。緜邈乎其遠也，故稱妙焉。其高則冠蓋乎九霄，其曠則籠罩乎八隅，先乎日月，迅乎電馳。或倏燦而景逝，或飄澤而星流，或滉漾而淵澄，或霧靡而雲浮。因兆類而爲『有』，託潛寂而爲『無』。淪大幽而下沉，凌辰極而上游，金石不能比其剛，湛露不能比其柔，方而不矩，圓而不規。來焉莫見，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑，雲以之行，雨以之施，胞胎元一，範鑄兩儀，吐納太始，鼓冶億類。增之不溢，挹之不匱。與之不榮，奪之不瘁。故『玄』之所在，其樂不窮；『玄』之所去，器弊神逝。」（「抱朴子」「暢玄篇」）。

現在我們又知道了，宇宙的本體是個「玄」，或「玄子」；由「玄」的「自化」，最初構成「自然」，即名爲「無」的「天地之始」，牠又生那個名爲「有」的「萬物之母」，即所謂：「道」。這裏就是從「非有」(Non-being)，否定爲「有」(Being)。末了再從這個「道」化生「天下」(或作

「地」——萬物——即「有」自身之變動和發展。照此，我們又得一個萬有發展和變化所經過的階段的圖表；即：

玄——↓自然——↓道——↓天——↓地——↓人
X——↓無——↓有——↓天下萬物

假使我們根據老子的意見，認為，「道」是生於「自然」，即為「無」（非有）之否定；而「自然」又是由「玄」這個東西所化生出來的；那末，「自然」這個「非有」，即「無」亦不外是「玄」之「否定物」（Negation）。所以，「玄」也應該看做最本原的「有」了。這樣我們可以說：由「玄」——↓「自然」——↓「道」的過程。也是「有」——↓「非有」——↓「有」之否定的辯證的過程；在這三個階段中，很類似於黑格爾（Hegel）的那個著名的公式：「正——↓反——↓合」。

綜上討論的結果，我們認為老莊的哲學，在大體上說，並不含有絲毫神秘主義（Mysticism）或虛無主義（Nihilism）的色彩，並且可說完全是一種現實主義（Realism）、一元主義（Monism）和進化主義（Evolutionism）。他們的宇宙論和本體論，都是從現實出發的；即是，他們所說的「無」也不過是「非有」（Non-being）之另一稱謂，乃「有」（Being）的存在之另一個形式罷了。他們所謂的「玄」，實際上，乃是最原始的一種科學「假設」；這種「假設」，無異於近代電子說的假設，不過所含的科學根據有程度之差罷了。因此，我們千萬不要把老子的「玄」字，當做「Metaphysical」的意義來了解！

四 老莊哲學與辯證法

我們會引老子的話說：「『道』者，萬物之『奧』。」這個「奧」字，應當看着一種有「不可思議」的意味；然而，却是實在的東西，牠是：「Being」，「Reality」，「Existence」。牠本來是一種「實體」(Substance)，不是人們的肉眼所能察覺得到罷了。因為肉眼不能看透牠的「真相」或「實質」；這樣，便有些令人「莫名其妙」了。

所以老子說：

「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有『象』；恍兮惚兮，其中有『物』，窈兮冥兮，其中有『精』，其精甚真，其中有『信』；自古及今，其『名』不去。」（「道德經」二十一章）

上面一段中的「象」、「物」、「精」、「信」……我們若用西洋科學的「術語」(Terminology)來比較一下，那末「象」就是「Phenomenon」；「物」就是「Matter」；「精」就是「Essence」；「信」就是「Regularity」；即：現象、物質、精力、屬性。這兒，老子是說，「道」這個東西，雖在恍惚窈冥之中，却是有形式(Form)和內容(Content)，本質(Substance)和現象(Phenomenon)的；牠絕不是一個空洞的東西。而且牠有個「名」(即是「有」)，是「自古至今」不會「去」掉的，換句話說，「有」(Being)這個東西，就是亘古存在而永久不會消滅的實體。

「道」，即：「萬物之母」這個東西，不僅是永恒存在的，而且到處都存在；我們也可說「Being」是隨在皆有的。這只要看他所說的：「強名之曰：『大』。」便明白了。這個「大」，是「至大無外」

的意思；是無所不包，無所不藏；無所不有，無所不在的意思。即所謂「大道汜兮……萬物歸焉」的意思。這種意見，在「莊子」「知北遊」中說得更明白：莊子說：

「『道』無所不在，在螻蟻，在稊稗，在瓦甓，在屎溺。」

因為，「道」或「有」(Being)是個無孔不鑽，無孔不入的東西；所以與「道」或「有」相伴而來的，那個「法」(Law)也就在一切地方作祟。所謂：「人『法』地，地『法』天，天『法』道，道『法』自然。」「萬物莫不尊『道』。」(五十一章)這無非表示，萬有都應遵循自然界的法則的意思。然而，這個存在於大千世界的根本律的「法」，牠所表現的形式又怎樣呢？據老子的答覆是：

「動」、「常」、「復」三件事。因為會「動」，所以，「萬物並作」；因為「常」，所以，「沒身不殆」；因為「復」，所以「歸根復命」。現在我更進一步來探討這三種規律性：

第一，「動」(Movement)，在老莊哲學認為：一切存在，都是運動和變化的。這即是如老子所說：「周行不殆」和萬物「自化」的意義。因此，他認為，在宇宙間，除了「道」的本身之外，沒有一件事物和現象不是「暫時」的過程。故說：「飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」(同上二十三章)

第二，「復」(Recovery)，這是他們所謂，「歸真」，「返樸」的意思。即因為一切事物的自生、自化、自消、自滅，是不斷的循環；結果，復歸本來面目。如老子所說：「夫物芸芸，各復歸其根。」莊子所說：「萬物皆出於機，皆入於機。」「萬物無成與毀，復通為一」(「齊物論。」)

第三，「常」(Permanency)，這個就是指「道」或「有」(Being)和「法」(Law)之具有永久

性存在的意思。這裏「動」和「復」自身也包括在內。因為「動」和「復」這兩件事，也是隨着「道」或「有」與「法」而永世存在的；所以，牠也是永久不會消失其作用。即如老子所說：「道乃久，沒身不殆」；「獨立不改」。莊子所謂：「一死一生，一償一起，所常無窮」；（天運篇）「道無終始，物有死生。」（秋水篇）也都是說明，死生自身雖是無窮；但却是一種「常」事。至於他所說：「消息，盈虛，終則有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟，若馳；無動而不變，無時而不移，夫固將自化。」這些話到底是什麼意思呢？這是指萬物雖然有始終，會運動，變化和循環，但運動變化和循環自身，却是永久存在的「常」事；就是說，在宇宙間的運動，變化和循環的事情，却是沒有終始的。至於說：「道無終始」，那更不用解釋了。

五 老莊哲學論「道」、「德」關係

現在我們再來討論，「道」與「德」的相互關係。

老子說：「『反』者道之『動』，『弱』者道之『用』。」（「道德經」四十章）

這裏所指的「反」(Negation)，乃是「道」的「動」(Motion)的結果；也可說，是「有」之「否定物」。就是，因運動的緣故，把原來的「有」加以否定，而變為與牠不同的東西；這東西，可叫做「反」，另一種的「有」；這個新生的「有」，乃是在運動的過程中，同時又是「有」的運動和變化的一個階段。至「弱」字，是含有衰、懦、柔、喪的意義；我們可以理解為「反」之較短促的衰弱部分。是「道」或「有」之運動的一個特殊場合；即是，暫時休止或是「靜」(Rest)（是「動」的一

部分)。因為是「靜」，所以，我們才能够把捉得住，牠才能够成為「用」。據老子的意見，當「道」在「動」的時候，就發生一個「反」；同時，「反」又是在變動之中，只能使新的「有」在化生的過程中，尚不能完全把握得到；因此牠也不能成為「用」。至於「弱」，就是已經在「反」之暫時休止狀態，成了一個「靜」；即是把新的「有」確立起來；所以，可能把握得到牠，故能成為「用」。莊子對這個「用」字，有很明確的解說，他說：「用也者，通也；通也者，得也，適得而幾矣。」（《齊物論》）據王弼注老子，有說：「『德』者，『得』也。」則「德」與「得」，是具有同一的意義。所以，老子說：「道生之，德畜之。」（《道德經》五十一章）「道」如不「生」，則「德」也不能「畜」；不能「畜」，則不能有「用」。因此，「道」之「動」而為「反」，乃有「德」之為「用」。所謂：「萬物莫不尊『道』而貴『德』，」即以「道」為「體」，以「德」為「用」。適「得」者，適「德」也；能「適德」，即能「貴德」；能「貴德」，自必「尊道」；能「尊道」，則萬事盡，而萬物成。所以老子說：「孔『德』之容，惟『道』是從。」便是這個意思。莊子又說：「通於天地者，『德』也，行於萬物者，『道』也。」（《天地篇》）這就是說：「德」之為「用」，充塞天地，「道」之為「體」，覆載萬物。所以，「德」就是「道」的形式（Form），「道」就是「德」的內容（Content），兩者是互相依存的。因為是互相依存，所以，「道」與「德」之間的關係更為密切。若是沒有「道」，便不會有「德」的功用；沒有「德」，也不能顯「道」的力量。究竟「德」這個東西的本質又怎樣呢？莊子說：「物得以生之謂德。」（《天地篇》）。

上面說過，「物」之「生」是由於「道」之「動」；因為「動」，所以，有「反」；「反」之「弱」

就是「用」；有「用」就是「德」的表現。莊子說：「動則得矣。」（「天道篇」）與上述的意見一樣。總之，沒有「道」的運動和變化，則「物」也無從發生；同時，「德」也無由顯示牠的功用，即不能立「德」。這樣，也可說，「德」也就沒有了。故說：「物得以生之謂德。」但是「德」這個東西，又怎樣能够起作用呢？我們必須回答這個問題。

我們已知道了，「道」是「德」的「體」，「德」是「道」的「用」；「道」是「德」的「內容」，「德」是「道」的「形式」；「道」是「德」的「實體」，「德」是「道」的「屬性」。因此，我們在這裏還要一度重提到「道」。老子說：

「道常無爲，而無不爲；侯王若能守之，萬物將自化。」（「道德經」三十七章）

這是什麼意思呢？「道常無爲」，並不是說，「道」這個東西是毫無作爲的意思；而是說，「道」的本身會「有爲」；用不着人力加以作爲。若果我們能不加絲毫人力或人意去干涉「道」，去阻礙「道」，去損害「道」，且能依「道」，遵「道」，守「道」，順乎自然；那末，就會無所不爲了。故老子接着便說：「而無不爲」。人能依「道」，遵「道」，守「道」，則宇宙間一切事物都會自然而然地化生。故說：「侯王若能守之，萬物將自化。」所以，「守道」便是老子所謂「德」了。

然而，「守道」要怎樣地着手呢？就是：順着自然法則，不要違反這個法則。這裏，「順乎自然」，並不是如世俗所謂：「聽其自然」的意思；而是說：人類的努力，應依自然界的法則，不應當與這法則背道而馳。不然，就會反自然，結果必趨失敗。因此，天地萬物都必須「法道」；人是包含於天地萬物之中，所以也必須「法道」。「法道」便是「德」。這樣看來，「道」既是「化生萬物」，

「覆載萬物」的「有」(Being)；牠一方面由於自身內在的運動，變化和發展，即所謂：「自化」(Self-development)而表現出來的「一種規律性，即是「法」(Law)。這個法的特性，也就是上面所說的：「動」、「復」、「常」三種。老子說：「反者道之動。」即是說明這個內存於「道」自身的「法」的特性。我們知道，「反」就是包含運動和反覆的意思，這就是：「動」和「復」。而這個「動」和「復」，是永久發生作用，成為永恒存在的規律性；成為「法」。所以也就是「常」。同時，萬有也都是按着這種「法」而化生出來的。至於化生的過程，即如我們在前面所說，由「動」而「反」，即從「道」根據自己內在的規律性（「法」）而運動（「動」）；再由運動而變化（化），於是便把原有的「有」加以否定（「反」）。這樣，便成生新的「有」，即（「物」）。「物」是產生於「道」，牠必須恪守「道」及其所表現的「法」。這樣，「德」就充分地表現出來了。上面我們已經舉過的老子的話：「弱者道之用。」我們也解釋過：「用」就是「得」，「得」就是「德」；「德」是「道」之「用」。這裏，可以得出一個結論：「道」之「德」為「弱」。我們已指出過，「弱」是含有衰，懦，柔，喪……的意義，這種意義，就是表示要順從於牠物，不與牠物抗爭的意思，故老子說：「上善若水，水善利萬物而不爭。……故幾於『道』。」（「道德經」第八章）「幾於道，「自能歸於「德」；就能「立德」。不爭的反面就是「利」，「利」就是：遵循，順應，聽從。……這些都是「弱」的根本意義；也就是：遵守自然界的法則了。即守乎「道」，順乎「自然」，合乎「法」；只有這樣，才能表現「道」的力量和「德」的作用。所以，老子說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之；是以萬物莫不尊道而貴德。」（同上五十一章）這兒，「道生之……物形之」是一個過程，即和「反者，道之

動」有同一意味。就是說，由「道」自身的運動變化，而把「有」加以否定，同時產生的「有」；即形成了「物」。再則，「德畜之……勢成之。」乃是這一過程另一方面的表現；即和「弱者，道之用」有同一意味。就是說，「德」應該包容那一切由「道」自身的力量所化生出來的萬物；並且順牠自身運動，變化，成生，發展，消滅……的反覆循環的趨勢。如上面所云：「善利萬物」就是。總之，所有上面這些解說，無非可歸結到一句話：「尊道而貴德。」萬物都要這樣，人是包括在萬物之內，當然也必須這樣做了。

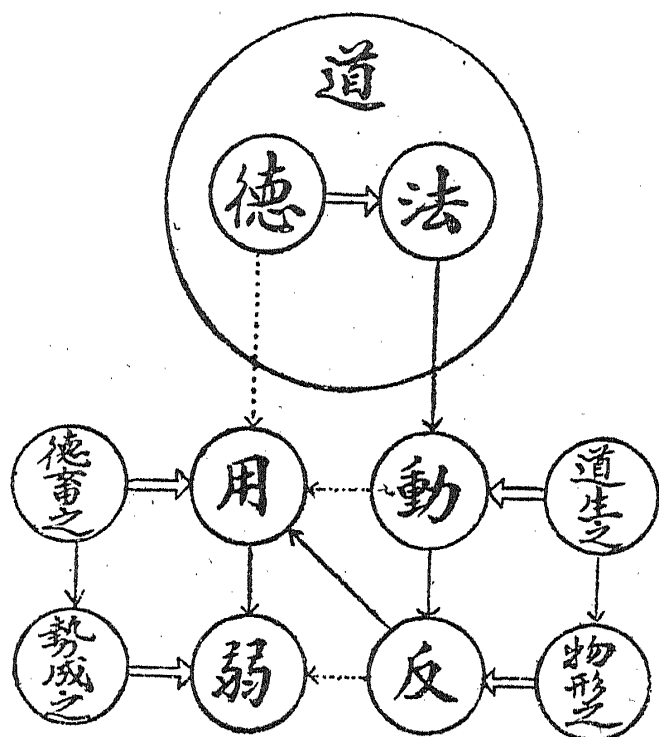
六 老莊哲學之發展

我們應該知道，在前面，「尊」字帶有「遵」字的意義；「貴」字帶有「歸」字的意義。（按「中庸」有：「君子『遵道』而行。」「論語」有：「民德『歸』厚矣」——作者）因此，我們可以說，「遵道」就是「歸德」。「尊」乎「道」，自然就「歸」於「德」。其實，「遵道」同時也就是「歸德」。不尊於「道」，即背乎「道」；這樣，「道」就不能成其「用」，同時就會失「德」。所以，人類的努力，只有不反乎自然及其法則時，「道」和「德」才能表現牠的力量和功用。不然，便是背道，失德，必致於一無所得，一無所成，一無所用。如莊子所說：「終身無成。」

但是，要達到「尊道」和「貴德」的地步，首先，就必須知道那個自然界的法則，即「法」。「法」是永久存在的，是「常」。要明白這個「常」，就必須觀察各種事象的循環反覆；要觀察，就必要用極虛心的態度和極冷靜的頭腦，在萬物的運動，變化，生成，發展和消滅的演進過程中去體驗

牠。這就是所謂：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」的意思。既看到了這種反覆循環的生、滅、變、化的現象之後，那就會曉得「歸根」、「復命」的道理，即莊子所謂：「天地雖大，其化均也；」「萬物一府，死生同狀」（「天地篇」）的道理。於是，在腦子裏便有這種萬世不泯之萬物化生的規律性的觀念；這就是已經知道有一個「常」了。老子說：「知『常』曰明」；我們要「尊道」，要「貴德」，第一步就應來做這個「明」的功夫。（按：「大學」有：「明明德。」——作者）

現在我們試列一個圖解出來，藉以表明，「道」與「德」之間的相互關係：



符號說明

- 1. 表示：發生的方向
- 2. 表示：顯現的方向
- ====→ 3. 表示：依存的關係

這裏必須特別說明的，就是：「反」與「用」之間的關係以及「德」與「用」之間的關係。我們知道，「反」是「物」的形成所必經的階段，「德」自身也不能獨立地、抽象地、或直接地表現牠的作用；因此，牠一定要通過「物」才能够間接地表現出來；換言之，牠必須以物為媒介始能表現。所以，「德」之為「用」，反是由「物」而來。根據我們上面的解說：「用也者，通也；通也者，得也。」同時，我們也指出過：「得者，德也。」那末，這個「通」，也可以說

是：「通」於「物」的意思。「德」與「物」相「通」，然後牠的「用」才可以整個地和完全地表現出來。這恰如莊子所說：「形，非道不生，生，非德不明；存形，窮生，明道，」即是「王德」（天地篇）。所以，我們在「反」與「用」之間，用實線來表示；在「德」與「用」之間，反用虛線來表示。綜合上面研究結果，我們切實地了解，「法」與「德」這兩件事，不過是「道」之一物的兩面：一爲表面，一爲裏面。簡言之，即「道」之「陰」、「陽」或「表」、「裏」罷了。沒有「道」，就不會有「法」與「德」；反之，沒有「法」與「德」，則「道」便不能爲人所認識。所以，我們只有通過「法」與「德」，然後才能了解「道」的本質。

此刻，我再進而考究「德」的具體表現及其功用。

在老子書中，「德」的具體表現，大別可歸納如後數種：

第一，「抱一」，這是「德」的最基本的一個表現，這就是，體「道」與守「法」部份。老子說「聖人『抱一』，爲天下式。」（「道德經」二十二章）這是非常重要的。如果，不「抱一」那就不能順乎自然，不能「無爲」，必想「有爲」；因「有爲」，便想以人類的意志抵抗自然法則。這樣，必然會與「道」相乖離，背於「道」，當然也違於「法」，如此人類的活動必至失却牠的根據和標準；結果勢必至於反自然，反自然乃是自取滅亡的道路！因此，「抱一」可說就是「貴德」之最重要的關鍵。故莊子說：「無『一』而行，與『道』參差。」（秋水篇）。人們倘能「抱一」，那就有很大的作用。如老子所說：「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；侯王得一爲天下貞。」（「道德經」三十九章）。其實，「抱一」就是不要離「道」，就是守

「法」。「法」是如此重要，所以，要聖人先「守法」做天下的模範，同時，也要天下人跟着聖人學「守法」。

第二，「見素」，這是要達觀，清靜無爲，「不爭」。「不爭」，就會退讓，會「外其身，後其身。」故老子說：「清靜爲天下正。」又說：「爲學日益，爲道日損；損之又損，以至於無爲；無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」「我無爲而民自化；我好靜而民自正；我無事而民自富；我無欲而民自樸。」「爲無爲，事無事，味無味，大小多少，報怨以德。圖難於其易，爲大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以，聖人終不爲大，故能成其大。」此外，他還說：「我有三寶，持而保之：一曰，『慈』，二曰，『儉』，三曰，『不敢爲天下先』。『慈』故能勇，『儉』故能廣，『不敢爲天下先』，故能成器長。」此地，老子因認定：「天之道，損有餘，而補不足」的緣故，所以，主張「不爭」。因此，他說：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭！」關於「後身」和「外身」方面，他說：「聖人後其身，而身先；外其身，而身存。」又說：「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，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。」這因爲他看到了，「天之道，利而不害；」「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來。」因此他便要：「聖人之道，爲而不爭。」因此，我們知道，老子並不是根本否認人類的努力，不過努力要順乎自然；即在「尊道」與「貴德」的條件之下努力。就是「不爭」之「爲」；換言之，乃是合理地去努力，不應矯揉造作，與「道」和「法」相背馳罷了。人們若能「不爭」，那就可以無敵於天下；故他說：「江

海所以能爲百谷王者，以其善下之；故能爲百谷王。是以，欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以，聖人處上，而民不重；處前，而民不害；是以，天下樂推而不厭，以其不爭，故天下莫能與之爭。」「聖人之道爲而不爭。」這就是老子關於「見素」的思想。

第三，「抱樸」，這是教人要保持渾樸的精神，不應被自己的聰明才智所誤；而反害到自然、社會乃至自身。故老子主張：「絕聖」，「棄智」，「絕仁」，「棄義」，「絕巧」，「棄利」；甚至於「絕學」。這些都是叫人要做個極端超脫的人，以免除那一切由自己找來的痛苦和煩惱。所以他說：「絕學無憂……衆人熙熙，如享大牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺；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。澹兮其若海，飂兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。」以上所舉，都是老子的「抱樸」的真意。

第四，「少私」，所謂「少私」，並不是說，連人類自己本身的生命和生存都不要。這種「少私」，可說是含有「大公無私」的意義。「大公無私」也絕不是完全不顧自己的一切；而是以大公至正的態度來處理「人」與「我」之間的正確相互關係。所謂「無私」，乃指不應在自己應有的「私」以外，去損害他人，即不以「私」害「公」的意思；把自己和大家的「私」看作一體，自己的利害和大家的利害打成一片；不應只顧自己，不管他人。只有先顧到公共的利害，然後，自身的利害也包含在公共的利害中一起顧到。這就是說，要先成全「大我」，然後才能成全「小我」。恰如孔子所說：「己欲立，先立人；己欲達，先達人。」意思相似。故老子說：「天長地久，天地所以能長且久者，以其不

自生；故能長生。是以，聖人後其身而身先，外其身而身存；非以其『無私』耶？故能成其『私』。這裏已經明白說到要『成其私』，故不稱『無私』而稱『少私』。

第五，「寡欲」，這裏是說「寡欲」；自然不是「無欲」。不過這種「欲」是應「知足」，「知止」；不可過分。故老子說：「欲『不欲』」，也就是指，「欲」那「應得之貨」。他說：「聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」就無異於說：供耳目之欲的「貨」，就是「難得之貨」；故不應要牠，「去」牠；鑒口腹之「貨」，是「應得之貨」就可以要牠，「取」牠。所以，人們若能「知足」，「知止」；那末他的「欲」便成爲合理而正當的了。「欲」既成爲「合理」的和「正當」的，那就不會壞事，引咎，肇禍。故老子說：「少則得，多則惑。」又說：「甚愛必大費，多藏必厚亡；知足不辱，知止不殆。」「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得；故知足之足常足矣。」因此，要做得「寡欲」的地步，使「欲」成爲「合理」的和「正當」的；那還應注意到三件事：「去甚，去奢，去泰。」

七 老莊哲學的總結

最後，我們轉來探究，老莊哲學中的「認識論」和「方法論」的問題。

我們知道，在老莊哲學思想中，對於認識論和方法論方面，並沒有以系統的理論來敘述；不過零散地與片斷地在著作中，包含了各種觀點罷了。現在試分別加以研究：

第一、老莊哲學都認爲，宇宙的本體，是不能爲吾人所認識；換言之，就因爲：「道」是「萬物之奧」，「惟恍惟惚」；只能於隱約中去體會牠，有「可望而不可即」的情況。因爲牠是「恍惚」，所

以「不可致詰」：故說：「大象無形，道『隱』無名。」（「道德經」四十一章）。又說：「『道』『可道』，非『常道』。」（同上第一章）。這就是說：真正的「常道」，是不可道的。莊子也說：「已而不知其然謂之『道』。」（齊物論）。

又說：「吾生也有涯，而知也無涯；以有涯隨無涯，殆已。已而爲知者，殆而已矣！」（養生主）

又說：「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。」（齊物論）

莊子這一段話說得非常明白，用不着我們再來解釋和說明了。

第二，自然主義（Naturalism）與定命論（Determinism）。或以爲：老、莊都是主張宿命論（Fatalism），那是不對的。老子說：「道常『無爲』，而『無不爲』。」莊子說：「『無爲』，爲之謂之『天』；『無爲』言之之謂之『德』。」（天地篇）。這並不是說，宇宙間的一切均無所作爲，叫人類不必努力求生存；「聽天由命」與「坐而待亡」。乃是說：人類必要去認識和了解自然界的法則，然後，順自然界的法則去努力，才有結果。不然，便是背道，失德；一切活動不但徒勞無功，反而自招罪戾！故老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

第三，一元論（Monism）。老、莊都是承認宇宙是「一元」的；並且還相信，只有「有」（Being）的運動和變化才是永久存在的。即老子所謂：「道生一，」「同出於玄，」「聖人抱一」的種種意見。莊子也說得非常明白，他說：「凡物，無成與毀，復通爲一。」又說：「一之所起，有一而未形。」（天地篇）又說：「萬物雖多，其治一也；」「萬物一府；」「天地與我並生，萬物與我爲一；」「聖有所生，王有所成；皆原於一。」（天地篇）又說：「通於一，萬事畢。」（同上）……這些都是主張一

元論的明證。

至於「有」的永久存在和常住運動及變化的問題，我們在上面已經說了很多；即是，老子所說的「道」是「獨立不改」，「周行不殆」，「萬物將自化」……等等意思。又如莊子說：「天道運而無所積。」「萬物循生，一盛一衰……其卒無尾，其始無首……所常無窮。」（天道篇）他對於這個問題，還有更醒目的見解，比如他說：

「萬物一齊，孰短？孰長？道無終始，物有死生，不恃其成，一虛一滿，不位乎其形；年不可舉，時不可止。消，息，盈，虛，終則有始——是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟，若馳，無動而不變，無時而不移；何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水篇）。

這還不是明白地指出，宇宙間的一切，都有：生，滅，終，始；只有「道」及其內在運動與變化是不生，不滅，無始，無終的嗎？

第四，進化論(Theory of Evolution)。老、莊都認爲，一切事物的發展，都是由低級進到高級；由簡單進到複雜。如老子說：「玄之又玄，衆妙之門。」「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」莊子說：「種有幾，得水爲蠃，得水土之際；則爲鼃蠃之衣……程生馬，馬生人。」不過，他們又認爲，萬物雖然會發生，發展；但終必歸於消滅，而恢復原來的舊觀。這種「循環論」很類似於黑格爾的一個著名公式：「正↓反↓合」。可是老、莊的公式有些不同，即：「正↓反↓正」罷了。故老子說：「萬物並作，吾以觀復；夫物芸芸，各復歸其根。」莊子說：「萬物皆出於機，皆入於機。」又說：「已化而生，又化而死。」（知北遊）。

第五，相對論(Theory of Relativity)。老、莊也認為，世間除了「道」的永久存在之外，一切都是「相對」的。

老子說：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；天下皆知善之爲善，斯不善已。故有、無相生；難、易相成；長、短相較；高、下相傾；音、聲相和；前、後相隨。」

這是說，天下的「美」、「惡」，「善」、「不善」都是相對的，而不是「絕對」的。這些都是依時間與空間的「條件」(Condition)來決定的。如果有一種東西，一個知道是「美」的，那是很「美」的；倘天下人都知道是「美」，那便不稀罕了，便「惡」了。其次，就是說，沒有「有」，便不會有「無」；沒有「難」，便不會有「易」；沒有「長」，便不會有「短」；沒有「高」，便不會有「下」；沒有「音」，便不會有「聲」；沒有「前」，便不會有「後」。反過來也是如此。此外，老子還以爲「禍」、「福」也不是絕對的；所以說：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」

莊子說：

「非『彼』無『我』；非『我』無所取。」(齊物論)

這分明是認定，「我」與「非我」(彼)也是相對的；沒有在我以外之「彼」(非我)，那末，「我」這一個概念就不能夠成立。沒有「我」，則「非我」的「彼」這一概念也同樣不能存在。他又說：

「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一『是』、『非』；此亦一『是』、『非』。果且有『彼』、『是』

乎哉？果且無『彼』、『是』乎哉？」

他還說：

「故有儒、墨之『是』、『非』；以『是』其所『非』，而『非』其所『是』。」（齊物論）。

這就是說，天下的「是」、「非」也不是絕對的；要看用那一種道理做「標準」（Standard）方可決定的。

第六，辯證法（Dialectic）。在老子和莊子兩書中，我們可以找到許多關於辯證法的思想。首先就具有「動」的觀點，即所謂：「矛盾邏輯」。這是我們應該注意的。

老子說：

「惚兮，恍兮，其中有象；恍兮，惚兮，其中有物；窈兮，冥兮，其中有精。」（「道德經」十一章）。

莊子也說過：

「方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可。因是而非，因非而是。」（齊物論）。

他又引辯者的話說：

「飛鳥之景，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時。」（天下篇）。

這裏所說的話和所舉的例子，可說與辯證法的公式：「是——否和否——是」完全相符合的。即他所說的「因是——因非，因非——因是」。如此的邏輯結論，完全是由於他們能在「動態」（Dynamic）中去觀察萬有變化所得到之必然結果；就是說，「有」（Being）、「實在」（Reality）或「物」在運動時，

同時在這一點內，同時又不在這一點內；同時在這一剎那間，同時又不在這一剎那間。若說牠在這一「空間」內，那可說牠不「動」；若說牠不在這一「時間」內，也可說牠不可能「動」。這即事物在「動」的一瞬間表現了非常奇妙的矛盾。難怪老子說道是：「衆妙之門」了。

據老子的意見，「道」在動態中，看牠是「有物」，「有象」；同時又「無物」，「無象」。依莊子所說，萬物在「生」的過程，同時又是「死」的過程。這彷彿研究過近代人體解剖學似的；人體的細胞之分裂，增殖的「新陳代謝」作用，正是表示了此種「方生方死，方死方生」的狀態和過程；難道數千年前的中國，已經有人發見細胞學的理论嗎？至於上面所舉出的「飛鳥」和「鏃矢」的實例，都是極端正確地證明了這個「動」的邏輯和原理。

現在研究關於「對立物的統一」(Unity in Opposition) 和「對立物的同一」(Identity in Opposition) 的理論。

作者在此地必須附帶聲明：關於「對立物的統一」與「對立物的同一」，在中國素來的哲學研究中，並沒有嚴格分開說明；而且往往不加區別。作者在此地大膽提出，不過為研究方便，亦可說是「初步嘗試」，非有意「標新立異」！

老子說：

「有、無相生。」他又繼續對這個界說加以解釋道：

「三十幅共一轂，當其無，有車之用；埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故『有』之以為利，『無』之以為用，」(「道德經」十一章)

這一節是說明，「有」與「無」之間的相互關係。他明白地指出，沒有「有」，便不會有「無」；反之，沒有「無」，「有」也不能發生作用。如果沒有三十個的輻，便不能湊成一個轂，沒有轂，則軸就無從裝置進去；這樣，車子便無法製造，自然，更談不上有車爲用了。因爲有輻，所以，才產生轂，這就是，「有生無」的意思；然後配上一個軸以造成車子，這樣，便有車子可用了。反之，即是有了三十個輻，若在配置時不留下一個空隙做轂，那末，軸子同樣也不能裝置進去的；這樣，車子便製不成，一樣得不到有車子可用的。因此，「有」與「無」之間的相互關係，可說是不可分離的，非常密切的。至於器皿的空處、房屋與戶牖等等之相互關係也是如此。從這裏我們知道，「有」與「無」雖是互相對立的兩方面，但兩者不聯合在一起是不行的；必須把這兩個對立物統一在一起，然後世界上的一切事物才能够存立。這正如陰陽家所謂：「相生相尅」和「相反相成」的道理一樣。把「有」與「無」統一起來，事物纔能够形成；把輻與轂統一起來，車子纔製造得成功。不然，祇有「有」而沒有「無」；或是只有「無」而沒有「有」；乃至有室而無戶牖，或有戶牖而無室；都是不成世界，不成東西。所以說：「有之以爲利，無之以爲用」，便是這個道理之深切的說明。這便叫做：「對立的統一」了。

至於「對立物的同一」又怎樣呢？

老子說：

「萬物負『陰』而抱『陽』。」（「道德經」四十二章）

這是說，宇宙間不論何種事物，都具有其陰、陽兩面；即「表」、「裏」兩面。如：物體運動之

「時間」與「空間」；電磁之兩極——「陽極」和「陰極」；數之「正」和「負」；道之「法」與「德」……都是互相矛盾 (Contradiction)，互相對立，互相衝突之全反對的兩極或兩面。但兩者之間又存在不可分離的聯繫或關係。如果，時間沒有空間，陽極沒有陰極，正沒有負，法沒有德；那末，宇宙間的一切事物和現象都是不能存在的。反過來一切相互關係也是如此。這就是「對立的同一」。這裏需要解釋的就是：所謂「對立的統一」，應該是指；在互相對抗和鬭爭中矛盾的兩方面之「縱」的相互關係：即「相屬」(Subordinate)的相互關係；是「部分」對「整個」的相互關係。如：「有」(Being)與「無」(Non-Being)，房屋與戶牖，運動與靜止等等的相互關係。至於「對立的同一」，應是指，在互相對抗和鬭爭中矛盾的兩方面之「橫」的相互關係；即「同等」(Co-ordinate)的相互關係；萬有「整個」中之「各部分」間的相互關係。如：陰極與陽極，正與負，時間與空間等等的相互關係。

最後，我們還需要特別指明的：「對立的統一」與「對立的同一」兩個概念之間並沒有隔着絕對不可逾越的鴻溝；兩者彼此之間又可以相互過渡的。

第七，「數量」(Quantity)與「質量」(Quality)之相互過渡的問題。

老子說：

「有生於無。」

他又說：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

又如莊子說：

「種有幾，得水則爲鼈；得水、土之際，則爲鼃蟻之衣……程生馬；馬生人；人又反入於機。」這裏所舉的，從「無」，即「非有」進到「有」，是表現出由「質」的變化過渡到「量」的變化；因爲，「無」與「有」，是在「質」上的對立；到了「有」的階段，就是發展到「道」的階段時，就開始發生「量」的變化；即：「道」生「一」。再由「一」、「二」不斷地「量」的發展到「三」，這時又從新開始發生「質」的變化：即「三」生「萬物」。「三」爲「量」，「物」爲「質」；這是十分瞭然的了。

其次，說到由「種」經過許多階段；「鼈」，「鼃蟻之衣」……「程」，「馬」等等階段；然後才變爲「人」。這也表示：從「數量」的變化，「種」得水以後只能變爲「鼈」，尚須得到「土」，始可變爲「鼃蟻之衣」；這也同樣說明，環境條件之「量」的增加，便引起了生物之「質」的變化；同時，「量」也生變化。因爲，由「鼈」進化到「鼃蟻之衣」，起初不過爲「性質」上的差異，兩種不同的生物；再進一步，便成爲「程度」上的差異，進到更高的階段，即含有更多的「幾」，更多的細胞，這是從「數量」過渡到「質量」，又從「質量」過渡到「數量」之變化與發展的過程。最後，由「人」，復化爲「機」，起先也是「質」的變化；因爲「人」與「機」是性質上的差異，若說回復到「機」，那就是，一個「人」復化爲無數的「玄」，即再化爲無數的細胞；這裏仍脫不了由「質」的變化過渡到「量」的變化。

末了，我們要來討論，「無限」(Infinite)與「有限」(Finite)之間相互過渡或相互關係的問題。

老子說：

「道常無爲，而無不爲。」

又說：「知止不殆。」

又說：「知足之足常足矣。」

這些話都足以表明，「無限」與「有限」之間的相互關係；因爲，「無爲」是「有限」的，但牠却「無不爲」。「無不爲」是「無限」的。所以我們可說，「道」本來是「有限」的，而同時又是「無限」的。「知止」是「有限」的，因爲「知止」，所以「不殆」，「不殆」是「無限」的；因此，可說「知止」是「有限」的，同時也是「無限」的。「知足」是「有限」的，「常足」是「無限」的；因爲「知足」，所以「常足」，因此，也可說，「知足」是「有限」的，同時也是「無限」的。這一個問題在莊子方面也有很透徹的說明。

莊子說：

「天不產而萬物化，地不長而萬物育。」（天道篇）。

他又引惠施的話說：「無厚不可積也，其大千里。」（天下篇）。

於此，可見莊子和老子的意見完全一致。因爲「不產」、「不長」都是「有限」的，但却可「化」、「育」萬物；化育萬物是「無限」的，所以說：「有限」同時也是「無限」。「無厚」是「有限」，「千里」是形容「無限」；這裏可不用說明了。此外，莊子還舉出許多實際例子，都是證明這種理論。譬如他引辯者的話說：

「一尺之棰，日取其半；萬世不竭。」（天下篇）

一尺之棰是極「有限」的，但若把牠一半、一半地不斷二等分下去，却可取至萬世不能完盡；換句話說，就是可取至於「無限」。這裏也是指出「有限」同時也是「無限」。除這個例子之外，莊子還舉了許多更合於科學的例子；我們再舉一個來說說吧。

莊子又引惠施的話說：

「南方『無窮』而『有窮』。」（天下篇）。

我們如果不斷地向「南方」進發，在地球上作一個長期的旅行，那我們儘可在地面繞至無數週；總不能有個止境和歸宿。因為地球既是圓的，我們的旅途當然可以「週而復始」；但我們若是從起點走到一週的盡頭，這也不能不說是個終點；至於從新回到起點再準備第二週向前，那又是另一回事。所以也可說，「南方無窮而有窮」了。反之，假使我們把這句倒轉過來說：「南方『有窮』而『無窮』」；「那意思更易明白。比方我們以不變的方向朝着「南方」出發——抬頭一望，馬上便看到前面有個終點；等到我們達到那點時，就覺前面又有遼遠的路程；這正是：「山窮水盡疑無路，柳暗花明別有村」的情景。同時，在這遼遠的路程前面，仍舊發見一個終點；如此循環不息，永無歸結的一天。這個也說明了，「有限」同時也是「無限」，「無限」同時也是「有限」。

第八，綜合的方法（Synthetic Method）。這是一種推理的方法；也就是「形式邏輯」的方法。這方法是包含了：「歸納法」（Inductive Method）和「演繹法」（Deductive Method）兩種。

老子說：

『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。』（「道德經」五十二章）。

這裏。「既得其母，以知其子。」是一種「演繹法」；是從「抽象」(Abstract)到「具體」(Concrete)。或稱「下降法」(Regressive Method)。其次，「既知其子，復守其母。」是一種「歸納法」；是從「具體」到「抽象」。或稱「上昇法」(Progressive Method)。這兩種方法結合起來便成爲「綜合的方法」了。

莊子說：

「若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。……今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，則與彼無異矣。」（齊物論）。

上面的意思是以別人之「成」，來推論到我也是「成」；以別人的「無成」，來推論到我也是「無成」；這是「演繹法」的應用。下面的意思則是先找一個「標準」(Standard)，再把別人的「言」與此標準「比較」(Compare)一下，看看和不和這個標準一樣？然後決定牠是否也屬於此「類」：這叫做「類比法」(Analogic Method)。同時，也含有「分析法」(Analytic Method)。末後，把不相類的抽開，把同類的連在一起，這就是「相與爲類」和「與彼無異」的意思；這也屬於「歸納法」。

我們於研究老莊的哲學思想結束之際，不能不佩服中國古代思想家「想像力」之可驚異的偉大與深刻！如果作者在本文中所敘述的還能認爲比較「客觀」；那也可說科學思想在中國幾千年前就已孕育了「胚胎」；不過未曾樹立強固的基礎。縱使當時的思想家們自己還不會「自覺」地或「半自覺」

地去建立自己思想的體系；可是，在實際上他們的科學思想，已經「不自覺」地而且很真實地反映了部分的社會實踐生活。這無疑地應歸功於他們都是「無成見」地對於自然界和社會生活現象之「客觀」地觀察的結果。這種情形恰與公曆紀元前六世紀至前三世紀間古代希臘的自然哲學家在思想上與理論上的收穫十分類似的。然而西方的文明日益發展，而中國不但不能發揚光大先哲的科學思考和方法，反而「中絕」了；這實是很不幸而痛心的一回事！

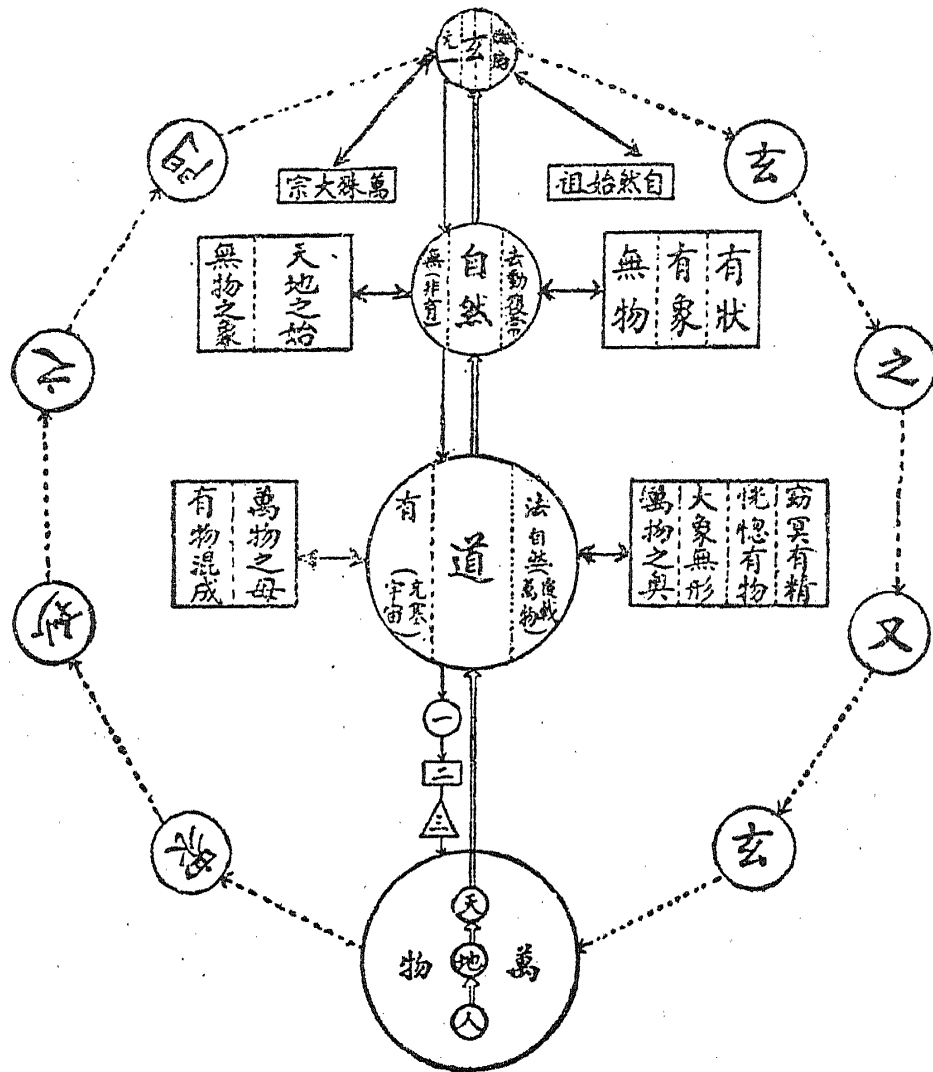
末了，爲使讀者更易明瞭老莊哲學思想的整個體系起見，因此就在後面列出兩個清晰的圖表，以解剖道家之所謂「道」與他們的整個哲學體系中諸概念間之相互關係，這也許不是徒然的罷！

道家哲學基本概念比較表

正	反	合(正)	否定之否定(法)
有 (妙有)	無 (无有)	有 (真有)	玄之又玄
玄	自然 (无極)	道 (太極)	一二三
胞胎元一	無物之象	有物混成	天地人
自然始祖	天地之始	萬物之母(奧)	萬物
萬殊大宗	有狀有象無物	有精有物無形	衆妙之門

道家哲學思想體系圖解

老莊哲學的新檢討



係關位地等同：示表	←→	符號說明
向方展發：示表	←	
係關存依：示表	⇐⇒	
化變與動運環循：示表	⋯→	

老莊哲學與辯證法

一

我們要研究老、莊哲學，如果沒有把他們的一個基本觀念的「道」的本質弄個明白，那怕對於其他一切問題的理解，都是皮相的。因為老、莊哲學在中國古代的思想界中，的確建立了一個相當完整的體系，這是無可否認的。

在老子書中，關於「道」的解說：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母；吾不知其名，

強子之曰『道』，強爲之名曰『大』。」（「道德經」，第二十五章）。

這就是老子哲學的「本體論」或「宇宙觀」。

老子以爲，在太古未有天地之前，亦即整個宇宙未建立之前，先有一個「混成」的「物」存在；這個原始的怪物，無形無體地和獨立絕對地在那兒作不斷的循環運動。這東西，也就是後來的「天下母」（二十五章）——萬物的本源。我不知道牠叫做什麼？因此，勉強稱牠做「道」，姑且名牠爲「大」。這個「大」就是「莊子」「天下篇」中所說的「至大無外」的「大」；也可說是「絕對」，是無有對待的。無有對待，纔不可名；一有對待，則涉及形器；故老子說：「道常無名」（三十二章）。「無名」，乃不得不「強爲之名」。到了「始制有名」（三十二章）的時候，那就是「撲散爲器」（二十八章），由

「絕對」變成「相對」了。

同時，老子還說：

「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」（二十一章）

這裏，老子分明說，道之爲物，有象，有物；並不像一般人所理解的，似乎連「以太」(Ether)都不存在的「虛空」(Void)或「真空」(Vacuum)，而實際上則是那「視之不見，……聽之不聞，……搏之不得，……不可致詰，混而爲一」(十四章)的混沌 (Chaos)。正如「列子」「天瑞篇」所指的「渾淪」，「渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。」原來就是「漆黑一團」的宇宙本體。這種意見，極近於康德(Kant)和拉普拉斯 (Laplace) 的「星雲說」(Nebular Hypothesis)。又如古代希臘哲學家亞拿西曼德 (Anaximander) 的「無限」(Apeiron)，亞氏把這「無限」當做萬有的原始；也就是老子所說的「有、名萬物之母」(第一章)了。

二

老、莊哲學之最重要的觀點，也可說就是「動」和「變」的辯證的 (Dialectical) 觀點。老子說：

「道可道，非常道；名可名，非常名。」(第一章)。

這幾句話，在兩千多年來，不曉得傷透了多少註釋家的腦筋。他們所以不能夠理解老子的意見，祇因爲他們沒有從「動」的觀點上來解釋他。晉人王弼註解「老子」，已經被人稱爲冠絕；他的註釋

是：「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道，不可名也。」王氏的見解，可謂升堂矣，未入於室也；因為他還沒有指出，所以不可道，不可名，是由於道之周行不殆，不斷地在那兒「動」的緣故。莊子說：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎，道不當名。」（知北遊）。「道之爲名，所假而行。」（則陽篇）。這種解釋，可說雖不近，不遠矣。

我們知道，辯證法對於「動」的整個觀念和認識，應當如是：動的實體——從精神到物質，從最後的不可分割的質點，到整體的無窮大的宇宙，——在某一位位置上，同時又不在這一位位置上；在某一剎那間，同時又不在這一剎那間。若說牠在這一空間內，那就無異於承認牠沒有動；若說牠在這一時間內，那可說牠不可能動；這是萬有和事物在「動」的一瞬間自身所表現的奇妙的矛盾。正如莊子所說：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」（齊物論）。因為，當我們一開口提到「道」的名字時，牠本身已經在「動」中發生了變化，業已不是原來的面目了；——縱使此經歷的時間是「無限短」，變化的情況是「無窮小」，可是，後一個狀態比前一個狀態，實已發生了「無窮小的」差異；已不能說牠仍舊是從前那個對象。因此，站在實際的、具體的和變動的立場上看來，我們是不能以固定的名稱來限制或範圍任何一個對象或事物的。所以，「不可道」，「不可名。」因為真正的「常道」和「常名」，就是那永久地和不斷地在「動」與「變」中的無限的、絕對的、整一的「大全」；牠是「無形」、「無狀」、「迎之不見其首，隨之不見其後」，「其上不皦，其下不昧，繩繩不可名」（十四章）的迷離恍惚的東西。世界上一切「名稱」或「概念」，祇

是「假定」特定的對象或事物是「靜止的」或「不變的」；——最低限度，也應當看作「穩定的」或「均衡的」情況。形式邏輯就靠着這種「假定」而成立的。

因爲，道的本身是一永久的「動」的本體，所以，宇宙間的一切的事物也隨着牠在不斷的「變」。老子說：「飄風不終朝，驟雨不終日；孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」（二十三章）。莊子說：「萬物一齊，孰短？孰長？道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形；年不可舉，時不可止。消、息、盈、虛，終則有始。——是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟、若馳，無動而不變，無時而不移；何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」（秋水篇）這無非說明世間沒有「不動」或「不變」的東西；宇宙間的萬有、萬物，一切的一切，都是在運動和變化之中。古代希臘有名的哲學家赫拉克里特（Heraclitus）說：「一切存在，同時又不存在；因爲一切都在流轉，不斷地變化，發生和消滅。」這種觀點，與老、莊的思想，簡直無法分別開來。赫氏大約生於西曆紀元前五百四十年，老子也是生於紀元前五百七十年左右；年代相去不遠，東、西兩位偉大哲人的思想若合符節，同具辯證法的觀點。這真令我們驚嘆：「天下同歸而殊途，一致而百慮」（易繫辭傳）了。

三

關於「動」和「變」在自然界、社會和思維中發展的法則，在老、莊的哲學體系中，與黑格爾（Hegel）的辯證思想體系中，也有很多地方是相近的。如黑氏的最著名的「正——反——合」的「三聯式」（Triad，或譯作「三段法」），因恐與形式邏輯的「三段論法」（Syllogism）——術語相混淆，所

以改用今譯。)在老、莊的體系中，也有類似的公式的。老子說：

「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」(十六章)。

老子的這種「歸根復命」的原理，恰似上述的「正→反→合」的公式。虛靜，則萬物並作；這是由「正」到「反」之「否定」的過程；也就是由「靜」入「動」的過程。夫物芸芸，各復歸其根；這是由「反」到「合」的「否定之否定」過程；也就是由「動」入「靜」的過程。聯合這兩個過程，就成為「靜→動→靜」的「三聯式」的發展。莊子說：「今夫百昌，皆生於土，皆反於土。」(在宥篇)。又說：「萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環，莫得其倫。」(寓言篇)。這類思想，都是與黑格爾的公式相吻合的。

然而，老子對於「否定」(Negation)的法則，尙有更顯明的指出，他說：

「反者，道之動；弱者，道之用。」(四十章)。

我們知道，這裏的「反」，就是「否定」的意思；「弱」是虛弱，也就是「靜」的意思。由於「道」的「動」，而發生了「反」，即「否定」；同時，「動」的「否定」就是「靜」；有了「靜」，就產生了穩定的和均衡的狀態。這樣，一切的事物和對象方可以認識、把握和利用；所以說：「弱者，道之用。」沒有「動」，便不會有「靜」；沒有「靜」，也不能表現「動」的力量和作用。因為「靜」，就是「動」的特殊場合，「動」的一部份；特定形式的「動」。這在整個大自然中，在天體的運動裏面，表現得十分顯著：運動即在均衡中，均衡即在運動中，一切的均衡，只是相對的、暫時的。一切

個別物體之一切個別運動，都趨向於相對靜止與相對均衡之求得；沒有相對靜止，便沒有發展。物體的相對靜止之可能，即暫時均衡之可能。因此，除了整一的、無限的、大全的宇宙之運動是「絕對」的以外，其他一切運動都是「相對」的。

但是，黑格爾以及一般唯物論各派的觀點，大抵都認為：「三聯式」之「正——反——合」的公式，是表示了「螺旋式」的過程；是由低級進到高級的，從簡單的到複雜的發展。「合」是原來的「正」之更高階段或形式。如史達林所說「辯證法認為，不應把發展過程瞭解為循環式的運動；不應把牠瞭解為過去事物底簡單重複；而應把牠瞭解為前進運動，上升的運動；由舊的質態進到新的質態，由簡單到複雜，由低級發展到高級的過程。」（「辯證唯物主義與歷史唯物主義」）。

上述的見解，如把牠和老、莊的見解比較起來，我們馬上就會發現牠是偏面的和強調的。因為老、莊哲學不但承認，事物有從簡單進到複雜的發展，同時也還承認相反的過程，承認有從複雜走向簡單的退化；因此，便構成了宇宙進化的「循環論」；也就是發揮了「物極必反」或「否極泰來」的原理。老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（四十二章）。又說：「天下萬物生於有，有生於無。」（四十章——作者按：這裏的「無」字，是「無，名天地之始」的「無」，「無物之象」的「無」；就是等於「道法自然」的「自然」。因為牠是「天地之始」，尚未成物的「象」，所以不是虛空或真空，因此，應把牠當作「非有」，或莊子所稱的「无有」(Non-being)；至於「有」字，就是「有，名萬物之母」的「有」(Being)；也可說，就是由「自然」所生，同時要法「自然」的「道」。老子還說：「執古之『道』，以御今之『有』。」。這都是說明，由簡入繁的發展。另一

方面，他又說：「復歸於無物。」（十四章）。「復歸於嬰兒，……復歸於無極……復歸於樸。」（二十八章）。又說：「物壯則老，是謂不道；不道早已。」（三十章）。又說：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」（二十五章）。這些都是指明從繁入簡的發展。至於莊子對於「循環式」的發展的例子，舉得更爲顯明；他說：「種有幾，得水則爲鼃，得水、土之際，則爲鼃蟻之衣；生於陵屯，則爲陵焉；陵焉得鬱棲，則爲鳥足，鳥足之根爲螻蟴，其葉爲蝴蝶，蝴蝶膏也化而爲蟲，生於竈下，其狀若脫，其名爲鴝掇；鴝掇千日爲鳥，其名爲乾餘骨；乾餘骨之沫爲須彌，須彌爲食醯；頤輅生乎食醯，黃輓生乎九猷，九猷生乎腐蠃，羊奚比乎不羶久竹生青寧；青寧生程，程生馬；馬生人；人又反入於幾。萬物皆出於幾，皆入於幾。」（「至樂篇」——作者按：後三個「幾」字，原均作「機」，依上文「種有幾」改。）我們咀嚼這一段文字，好像在閱讀達爾文(Darwin)的「生物進化論」。不管牠的文字有否譌脫，牠的理論以及所敘述的一般生物進化的程序是否合理；乃至所舉的許多名稱，爲動物抑爲植物；這一切都不去計較牠；但在原則上說來，這種見解應是正確的。這裏，從「種有幾，得水則爲鼃，得水、土之際，則爲鼃蟻之衣；」一直至「馬生人」止，一面說明由「量」到「質」的變化，同時也是由簡入繁的發展過程。這裏的「人又反入於幾」，一面是說明由「質」到「量」的變化；同時也是由繁入簡的相反過程。至於「萬物皆出於幾，皆入於幾；」乃是聯合這兩個互相對立的過程，而構成了「循環式的」發展的理論。莊子還說：「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所始？焉知其所終？」（山木篇）。因此可說：老、莊哲學的「三聯式」，乃是「正——反——正」的「循環式」；與黑格爾的「正——反——合」的公式是有區別的。然而，老、莊的公式，却合乎近代自然科學發展和

實驗的結論！

據我們所知，固體的冰，變為液體的水，轉而為空中的霧，又變為冷峰上的雨。又如，生物質中都含有炭氮化合物，即「蛋白質」；現在生物界中所用之氮，除由雷雨及豆科植物自外界取得外，大半都是仰給於前代許多生物的遺骸。即供民食的五穀，亦賴肥田的牛糞馬溺所復化而成的。

以上所舉現象，雖變態萬殊，但不生不滅，不增不減則是一樣。因為人類對於任何物質或能力，既不能使之由無而有，亦不能使之由有而無。構成胰島泡的原質和構成花崗石的原質，同樣是不能消滅的。宇宙的物质既是不可毀滅，那麼，萬有的「新陳代謝」，也不外就是這種原來的和無窮的物量在不斷地循環運動和變化罷了。

物質循環和物質不滅的理論，我們還可以引一位著名的科學家赫胥黎(Huxley)的話來作證；他說

「變形蟲(Ameba)消費氧氣，發出炭酸氣，可行動、生長與生殖；此皆原形質之基本性質也。生物界中幾近一兆數之種子，皆自原始之原形質演化而成；無論其為動物或植物，鯨魚或跳蚤，帶蟲或飛鳥，細菌或百合，水母或螞蟻，蚯蚓或科學家也。」

這種公認的科學見解，其實還沒有超過我國二千年前已有的理論的範圍。莊子說：

「道通為一，其分也，成也；其成也，毀也。——凡物無成與毀，復通為一。」（齊物論）。

又說：

「生也死之徒，死也生之始；孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死；若生死

爲徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐；故曰：通天下一氣耳。」（知北遊）。

我們還可從另一道家的著作的「列子」書中，找到更明白的意見。「天瑞篇」說：

「死之與生，一往一反；故死於是者，安知不生於彼？」

又說：

「物損於彼者，盈於此；成於此者，虧於彼。損、盈、成、虧，隨世隨死；往來相接，間不可省。」

又說：

「不生者，疑獨；不化者，往復，往復，（作者按；原文無此二字，觀下文例，疑有脫，故增。）其際不可終；疑獨，其道不可窮。」

又說：

「易變而爲一，一變而爲七，七變而爲九，九者究也，乃復變而爲一。」

現在用不着多舉了，任何一派唯物論的哲學，都應承認我們所往的地球本身，乃至整個太陽系，必有遭遇毀滅的一天。這種毀滅和人類的死亡，當然不能認作「前進的」或「上升的」運動或發展，如史達林所說的；而應該看做「衰亡的」或「退步的」現象。不過我們也要注意，縱使太陽系和地球會有末日，但對於整個宇宙之現有的、無限的物量的能力，是不會增減的；不過把這一部的力量加到天體的別一部分去罷了。我們人類的生存和發展，也不過是消耗或剝奪了其他的動物、植物乃至礦物

的生命和存在而獲得的。這種消息盈虛和循環反復的原理，在儒家的「周易」中也有詳盡的解說；如「泰卦」的象辭說：「無往不復，天地際也。」又「繫辭傳」說：「易窮則變，變則通，通則久。」此外，佛家之關於「眞如」的「無始流轉」和「不生，不滅，不增，不減」的說法，也是一樣的同具了「循環論」的見解。

四

辯證法的一個最重的法則，叫做「對立的統一」(Unity in Opposition)。這個法則，是表明在自然界的、社會的、思維的一切現象和過程中，矛盾和互相排拒的對立傾向的意思。如：哲學上的精神和物質，社會階級中的資本家和勞動者，動物界之生與死，地球上的南極與北極，一日之間的晝和夜，物理學上的離心力與向心力，化學上的陰電和陽電，數學上正(+)和負(-)。

老子說：

「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。」(十一章)。

這是充分地說明了「有」與「無」之間的相互關係和影響。他指出沒有「有」，便不會有「無」；反之，沒有「無」，「有」也不能發生作用。如果沒有洞孔的轂，就無法裝進軸子；沒有軸子，光有三十幅的車輪，也是無法轉動的。因此，「有」與「無」之間的相互關係和相互利用，是不可分離的。至於器皿和空處，房屋和戶牖等等的相互聯繫，也是如此。這樣，「有」和「無」，雖是互相對

立和矛盾的兩方面，但兩者又是不可分離的聯合在一起的；否則，世界上的一切事物，都是不可能存立的。比方我們要想把一塊磁石的南、北兩極，相互中立化，抑是把牠從兩極的中間切斷，而求其北極一段無南極，或求其南極一段無北極，都是不可能的事。

「對立的統一」，另一種說法就是「對立的互相溶調。」(Penetration in Opposites)如老子所說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」(四十二章)。「莊子」「田子方」篇云：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成『和』，而物生焉。」「中庸」中所說：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」這種「中和」，也就是「相反相成」的原理。「易」「繫辭傳」說：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」又說：「屈信相感，而利生焉。」「莊子」說：「天地與我並生，萬物與我爲一。」(齊物論)。又說：「萬物一府，死生同狀。」(天地篇)。老子說得更爲明顯，他說：「有、無相生，難、易相成，……音、聲相和，前、後相隨。」(第二章)。這一段話用不着再加解釋了。

「對立的統一」之另一方面，就是「對立的鬭爭」(Struggle in Opposites)。老子說：「長、短相較，高、下相傾。」(第二章)。又如「易」坤卦的「文言傳」所說：「陰疑於陽必戰。」這就是「相生相尅」的原理。「易」「繫辭傳」說：「愛、惡相攻，而吉、凶生。」「說卦傳」說：「雷、風相薄，水、火不相射。」也都是這個道理。

由於對立的統一和鬭爭之法則，引伸了老、莊哲學對於事物和現象觀察之互相聯繫的「相對論」(Theory of Relativity)的觀點。

老子說：

「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」(五十八章)。

這是指，「禍」與「福」是相對的。他又說：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」(第二章)。

這是說，「美」與「惡」，「善」與「不善」也都是相對的。

莊子對於這種相對的思想，有更進一步的發揮；他說：

「是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是、非，此亦一是、非；果且有彼、是乎哉？果且無彼、是乎哉？彼、是莫得其偶（按：當作「倫」），謂之道樞。」（齊物論）。

又說：

「故有儒、墨之是、非；以是其所非，而非其所是。」（同上）。

在莊子看來，「是」、「非」也是相對的。

他又說：

「天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。」

這裏，他把「大」、「小」和「壽」、「夭」，都看做是比較的和相對的。

此外，他還說：

「無始而非卒也，人與天一也。」（山木篇）。又說：「萬物畢同，畢異。」（天下篇）又說：

「自其異者視之：肝、膽，楚、越也；自其同者視之，萬物皆一也。」（德充符篇）這樣看來，莊子連「同」、「異」都看作是相對的了。

總之，莊子的這種相互聯繫的和比較的相對觀點，可說是十分正確的哲學和科學之認識方法。我們還可以舉出他一段最有系統的和標準的意見來，他說：

「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，和毫末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬莫不有；因其所無而無之，則萬無莫不無；知東、西之相反，而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬無莫不然；因其所非而非之，則萬無莫不非；知堯、桀之自然而相非，則趣操觀矣。」（秋水篇）

這樣精彩的一篇議論，很明顯地指示我們：如果預先要瞭解，觀察和認識事物與現象之客觀真相，就必須站在什麼立場上或什麼觀點上；同時，是從何種方面或何種情況下去解答問題。這是認定，「一切依賴於時、空的條件」之辯證法的和相對論的觀點。

最後，我們在老、莊的哲學的相對論的觀點之外，還應該指出一種特殊的邏輯公式，也就是老子所說的「正言若反」(Paradox)的理論。

老子說：

「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，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。」（四十一章）

又說：「大制無割。」（二十八章）。又說：「大巧若拙，大辯若訥。……大成若缺，大盈若沖。」（四十五章）。從這些話看來，都是含有「似是若非」的語氣。

他又說：

「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」（十二章）。

又說：

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」（二十二章）。

我們以為，在具有普通常識的人，乃至在形式邏輯學家看來，這些話，好像都是「模稜兩可」的說法。

同時，莊子也說過：

「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嘖，大勇不忮。」（齊物論）。

上述所引的這些文字和論調，初看來似乎不合「邏輯」；但是，我們如果從一切事物和現象的相互聯繫之「動」的觀點看來，實際就是合乎「辯證法的」原理之最「客觀的邏輯」。這正如莊子「齊物論」中所說：「夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。」

原 道

一 道 體

「道體」者何？曰：道之本體，亦即道之所自然也。何以論之？老子曰：「道之爲物。」又曰：「道法自然。」皆言道體者也。「莊子」「達生篇」云：「凡有貌、象、聲、色，皆『物』也。」道者，無貌，無聲，無色；所謂，「視之不見……聽之不聞……搏之不得……」然而稱之爲「物」者，何哉？蓋以其有「象」也。故曰，「惚兮恍兮，其中有『象』」；又曰，「大『象』無形」；是「道」者，爲「無形」之「物」矣。「韓非子」「解老篇」云：「凡『物』之有『形』者，易裁也；易割也。何以論之？有『形』，則有短長；有短長，則有大小；有大小，則有方圓；有方圓，則有堅脆；有堅脆，則有輕重；有輕重，則有白黑；短長，大小，方圓，堅脆，輕重，白黑之謂理；理定而物易割也。」此言有「形」之「物」，非「道」乃「萬物」也。「道」與「萬物」果有別乎？其別何在？老子曰：「『道』之爲『物』，惟恍惟惚。」又曰：「有『物』混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改；周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，強字之曰『道』；強爲之名曰『大』。」又曰：「『道』生一，一生二，二生三；三生『萬物』。」則「萬物」爲「道」所生，而「道」爲「萬物」所自生也，明矣。「易」「繫辭傳」云：「『形』而上者謂之『道』；『形』而下者謂之『器』。」又曰：「見乃謂之象，形乃謂之器。」「莊子」「知北遊」篇云：「夫昭昭生於冥冥，有倫生於无形，

精神生於道。形本生於精，而萬物以形相生。」又曰：「視之无形，聽之无聲；於人之論者，謂之冥冥。」蓋「道」者，冥冥「无形」；「萬物」者，有倫而以「形」相生也。是則「有形」從「无形」而生；其相生也，又如何耶？「列子」「天瑞篇」云：「夫有形者生於无形，則天地安從生？故曰，有太易，有太初，有太始，有太素，太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣、形、質具而未相離；故曰，『渾淪』。」所謂「渾淪」，即老子所稱：「有物混成」是也。故道即太初，爲氣之始而无形。老子曰：「天下萬物生於有，有生於無。」又曰：「有、無相生。」又曰：「無、名天地之始；有、名萬物之母。」又曰：「執古之『道』，以御今之『有』。」是「道」當爲「有」，「有物」；「萬物之母」。「無」當屬「自然」，爲「天地之始」也。故老子曰：「無物之象，是謂惚恍。」蓋指「自然」，亦即「太易」也。「列子」「天瑞篇」又云：「視之不見，聽之不聞，循之不得；故曰，『易』也。『易』无形埒。易變而爲一，一變而爲七；七變而爲九。九變者，究也；乃復變而爲一。一者，形變之始也。」是「道」與「易」同體；「一」者，「太始」也。老子曰：「混而爲一，是謂無狀之狀。」莊子「天地篇」云：「一之所起，有一而未形；物得以生之謂德。」此「一」者，即「形」變之始也；故曰：「太始者，『形』之始也。」「易」「繫辭傳」云：「易有太極，是生兩儀；兩儀生四象，四象生八卦。」與「老子」所謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」者，無異；則「一」與「太極」又屬一體矣。是則，「萬物得一以生」；此即由「形」變「質」者也。故道生一，一生萬物；亦如有太初而後有太始；有太始而後有太素。是由「氣」之始而變爲「形」之始；又變爲「質」之始。老子曰：「人法地，地法天，天法道；道法自然。」則

「道」者，乃「自然」之所生也；即「氣之始」出於「未見氣」者也。「渾」，「混」古通，「渾淪」或作「混沌」；猶云：「圀圖」與「漆黑一團」也。義近於英文之“Chaos”；亦即混成之物也。老子曰：「寂兮寥兮，獨立不改；周行而不殆。」列子「天瑞篇」云：「往復，其際不可終；疑獨，其道不可窮。」「淮南子」「道應訓」云：「卓然獨立，塊然獨處。」是亦類於西哲康德(Kant)與拉普拉斯(Laplace)之「星雲說」(Nebular Hypothesis)之假設矣。所謂「星雲」(Nebula)一詞，乃出於拉丁文字；其意如：迷霧，濛雨，水汽或濃厚之空氣，於太陽系中物質尚未聚集形成爲堅密之天體以前，即已廣泛散佈太空。此所謂「先天地生」，「恍兮惚兮，其中有象；惚兮恍兮，其中有物」者，是也。又「道」之本體，極類於古代希臘哲人亞拿西曼德(Anaximander)之「Apeiron」(舊譯爲「無限」)。亞氏以此爲萬有之原始。德哲黑格爾(Hegel)謂此一詞，當逐譯爲「無限」(Infinite)與「不定」(Indefinite)也。蓋其義實含有：單一，永久，不定，無限而常住運動之物質元始也。「易」「繫辭傳」云：「『易』……之爲道也，屢遷；變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲典要；唯變所適。」又云：「神『无方』，而易『无體』。」「无方」者，「無限」也；「无體」者，「不定」也。「韓非子」「解老篇」云：「聖人觀其玄虛，用其周行；強字之曰道。」「玄虛」，「無限」也；「周行」，「不定」也。「莊子」「秋水篇」云：「至精无形，至大不可圍；」是即：無限，無窮，無量，無極。此「老子」之所以曰：「強爲之名曰：『大』。」「韓非子」「揚權篇」云：「夫道者，宏大而無形。」正所以喻道體者也。由此觀之，道既出於自然，則自然者，又何自來乎？

老子曰：「此兩者，同出而異名；同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。」「兩者」何？曰：以「無」名之「天地之始」與以「有」名之「萬物之母」；亦即「自然」與「道」也。「異名」者，「無」與「有」之謂也。「同出」者，皆由「玄」而生者也。「玄之又玄，衆妙之門。」王弼注云：「兩者：『始』與『母』也；同出者，同出於『玄』也，」乃所以喻「玄」之變化與萬有所自生也。「文選」盧子諒贈劉琨詩注引張衡「玄圖」曰：「玄者，無形之類，自然之根；作於太始，莫與爲先。」「淮南子」「俶眞訓」云：「物莫不生於有也」；此「玄」者，爲宇宙之本原，猶近世科學中之『電子』(Electron)焉。「文選」張平子東京賦注引王弼曰：「『玄』，『物』之『極』也。」（按：今本無此文。但王注「妙」字云：「妙者，微之極也。「疑「極」下脫「微」字。」）「抱朴子」「暢玄篇」云：「玄者，自然之始祖；而萬殊之大宗也。昧眇乎其深也，故稱微焉。綿邈乎其遠也，故稱妙焉。其高則冠蓋乎九霄；其曠則籠罩乎八隅。光乎日月，迅乎電馳。或倏燦而景逝，或飄澤而星流；或滉漾而淵澄，或霏霏而雲浮。因兆類而爲有；託潛寂而爲無。淪大幽而下沉，凌晨極而上游。金石不能比其剛，滋露不能等其柔。方而不矩，圓而不規；來焉莫見，往焉莫追；乾以之高，坤以之卑；雲以之行，雨以之施。胞胎元一，範鑄兩儀；吐納太始，鼓冶億類，廻旋四七，匠成草昧；讐策靈機，吹噓咀吸；幽括沖默，舒闡湮鬱；抑濁揚清，斟酌河渭；增之不溢，挹之不匱；與之不盈，奪之不瘁。故玄之所在，其樂不窮；玄之所去，器弊神逝。」適足以釋「玄之又玄，衆妙之門」者也。又：「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也。」是「自然」之出於「玄」者，明矣。「因兆類而爲『有』，託潛寂而爲『無』。」可知「玄」與「有」、「無」之相生及其關係者矣。茲舉其相生之表解如次：

妙有	無	有	天下萬物	二三萬物
玄	自然	道	一	太素
自然始祖	太易	太初	太始	質之始
萬殊大宗	未見氣	氣之始	形之始	兩儀四象八卦
神(妙萬物)	太易	易	太極	

二 道 理

「道理」者，乃自然之理；亦即道之所必然也。因其必然，故可以爲「法則」。老子曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」又曰：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反；反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」又曰：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，先後相隨。」又曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」又曰：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」是皆亘古不泯之進化法則也。其次，則爲「歸根復命」之原理；亦所喻道理之「變」與「不變」；即論變化之「常」與「无常」者也。老子曰：「夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常。」又曰：「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生；故能長久。飄風不終朝，驟雨不終日；孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？物壯則老，是謂不道；不道早已。」「易」「繫辭傳」云：「易窮則變，變則通，通則久。」「莊子」「庚桑楚篇」云：「窮則反，終則始。」「淮南子」「地形訓」云：「反覆始終，不知其端緒。」「莊子」

「寓言篇」云：「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。」又「至樂篇」云：「萬物皆出於機，皆入於機。」又「齊物論篇」云：「道通爲一，其分也，成也；其成也，毀也。——凡物無成與毀，復通爲一。」「列子」「天瑞篇」云：「死之與生，一往一反；故死於是者，安知不生於彼。」又云：「物損於彼者，盈於此，成於此者，虧於彼。損、盈、成、虧，隨世隨死；往來相接，閒不可省。」又云：「不生者，疑獨；不化者，往復。」「易」「繫辭傳」云：「日往則月來，月往則日來，……寒往則暑來，暑往則寒來。」是皆物理反覆循環，亦即老子「歸根復命」不變之原理；所謂「常」者，是也。至於「飄風」，「驟雨」，「物壯則老」，乃變也，「非常」也。「韓非子」「解老篇」云：「凡理者，方圓，短長，麤靡，堅脆之分也。故理定而後物可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生；初盛而後衰者，不可謂常。惟夫與天地之剖也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂常。」「乍死乍生，初盛而後衰者」；「无常」也。「不死不衰」者，「有常」也。韓非子可謂得老學說「理」之真諦者矣。

三 道 用

「道用」者，因道理之必然，利而「用」之者也；即道之所當然也。老子曰：「道沖而用之。」又曰：「有之以爲利，無之以爲用」。又曰：「虛而不屈，動而愈出；多言數窮，不如守沖。」所謂，「無之以爲用」；「道沖而用之」，皆因必然之「法則」，欲求制而「用」之者也。制之道唯何？曰：「尊道」與「貴德」是也。尊道者，守道也；亦即「守沖」也。「貴德」者，「修身也」；「亦即

「守柔」，「執後」也。故老子曰：「知其雄，守其雌；……知其白，守其辱。」又曰：「上善若水，水善利萬物而不爭；處衆人之所惡，故幾於道。」又曰：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新；少則得，多則惑。」又曰：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。」又曰：「去甚，去奢，去泰。」又曰：「見素抱樸，少私寡欲。」是皆言「道」之爲「用」者也。

四 道 術

「道術」者，爲道用之變相；卽道之可以然者也。「莊子」「天下篇」云：「天下之治方術者，多矣。」又云：「古之所謂道術」者，蓋言「治國」與「用兵」之道也。所謂「樸散則爲器」，乃至「不得已而用之」；亦權變者也。「駢拇篇」云：「多方乎仁義，而用之者，列於五藏哉；而非道德之正也。」老子曰：「故失道而後德；失德而後仁；失仁而後義；失義而後禮。」又曰：「太上不知有之；其次親之譽之，其次畏之侮之。」又曰：「治大國，若烹小鮮。」又曰：「我無爲而民自化；我好靜而民自正；我無事而民自當；我無欲而民自樸。」此皆「治國」之術也。又曰：「夫佳兵者不祥，不得已而用之。」又曰：「以道佐人主者，不以兵強天下。」又曰：「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。」又曰：「以正治國，以奇用兵；以無事取天下。」又曰：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」又曰：「吾不敢爲主而爲客；不敢進寸而退尺。」又曰：「善爲士者，不武；善戰者，不怒；善勝敵者，不與；善用人者，爲之下。是謂不爭之德；是謂用人之力；是謂配天之極。」此言「用兵」之道，所謂「兵略」也；是皆「道」之爲「用」之至而德之極；蓋別於「儒術」與「法術」者也。

老子的重要用語之新解釋

一

去年十二月十日，我國兩位青年科學家：李政道和楊振寧在瑞典的京城——斯德哥爾摩，領受諾貝爾獎金的典禮中，瑞典皇家科學院克萊恩教授 (Professor Oskar Klein) 稱讚這兩位中國物理學家時，連帶地頌揚到中國古代哲學家老子，在論及很難發現有關綜合新舊的基本質點學說的新事實時，克萊恩教授說：

「關於真正的基本質點，物理學家只好依從中國古代的思想家老子的說法：『凡可以說出名字的基本質點，即非永久的基本質點』。」

他又補充說：

「老子自然未曾談到基本質點，但他說過最深奧的生的原理的『道』。」

可是，老子這部書，雖僅有五千餘言，因為內容結構的精密，以及用字的多種意義，不但對方塊字望洋興嘆的西方人士不易窺其門徑；即是東洋同文的日本人乃至自己中國人，也很少能够升堂入室，其主要困難就在於五千言中的「同字異義」和「異字同義」。作者曾經涉獵過不少中外有關老子譯述，發現很多注釋家、翻譯家常有「望文生訓」的毛病；尤以老子原書的錯簡和脫誤甚多，古代又無標點符號，難免有強作解人的；也有因譯述者個人觀點的不同，各執各的說法，因此，對於老子中

心的思想更莫衷一是了。作者試舉幾種英文的譯本互相比較於後，讀者就可一目了然的。

老子三十三章：「不失其所者久，死而不亡者壽。」各英文本的譯文如後：

- (1) He who does not fail in the requirements of his position, continues long; he who dies and yet does not perish, has longevity, (James Legge, Sacred Book of the East Vol. 39, 1890)
- (2) He who moves not from his proper place is longlasting. He who dies, but perish not, enjoys true longevity. (Watter Gorn Old: "The simple way: Laotze" 1904)
- (3) He who fills his place remains secure. He who dies without being corrupted enjoys a good age. (Loinel Giles: "The sayings of Lao Tzu." 1905)
- (4) Those who stand fast in the place proper to them will have stability in their living. They do not perish, though they die, as they die, as they enjoy eternity (with) Tao. (井上秀天：漢英考證老子之新研究 1928)
- (5) Endurance is to keep one's place; long life it is to die and not perish. (R. B. Blakney: "The way of Life." 1955)
- (6) Vitality cleaves to the narrow, leaving death behind. (Witter Bynner: The Way of Life, 1944)
- (7) He who dose not lose his center endures, He who dies yet (his power) remains

has long life. (Lin-Yutang 林語堂：The Wisdom of Laotse, 1948)

(8) He who abides by his original nature endures; he who follows Truth throughout life enjoys immortality. (Cheng Lin 鄭學：The Works of Lao Tzyy: "Truth and Nature" 1953)

(9) He who does not miss his proper place continues long. He who dies put perishes not, enjoys longevity. (無名氏：漢英對照：Tau Teh king; or The Classic of Tau and of Virtue)

(10) But to keep one's place (in the order of universe) is to endure; And to die and not lost, that is the real blessing of long life. (E. R. Hughes: Chinese Philosophy in Classical Times. 1942)

只看上述十種不同的譯法，雖不能說一人一義；但要找出共同的一致標準，那就難了。同時，就是老子書中最重要「道」字，在這十種譯述中，也有五種的譯法。如：Tau, Reason (Tau), Existence, Way, Truth (Daw)。此外，還有譯作：Logos 的。

至於美國蒲克明 (R. B. Blakney)，他自稱：三十年前在福州時，即開始研究老子，至今已三十餘年，依他一九五五年所譯的書名為：「The Way of Life」和貝因納 (Writer Bynner) 比他前十年所譯的書名一樣：如再譯為中文，當是「生命之道」。這名稱，似乎不能包括老子哲學思想的全面；因為「生命之道」，祇指明老子的人生觀的「德」，而不能兼赅老子的宇宙論的「道」。假使

可以譯作：「生之道」，如易經所指的「生生」的意義；那也許比較接近些。至於老子五十章：「兵無所容其刃」一句，蒲氏却譯作：“Or where the soldier can insert his sword”。他是把五兵的「兵器」當作人的「士兵」。就是林語堂先生譯作：“The weapons of the soldier cannot avail against him.”。他的譯法贅了“Soldier”一字，似乎也有商酌的餘地；還不如無名氏漢英照本譯作：“The weapon finds no place to receive its blade.”較爲恰當。作者豈敢在此高談英文，從事班門弄斧？無非從中文上指出老子文字之正確的意義罷了。

爲使外國研究老子學者或漢學家對於五千言予以更高的評價，爲使西方人士對於老子哲學有更深切的理解；作者認爲：對於老子書中的幾個重要「用語」或「術語」(Terminology)同英文比較，作個詳密的研究和解釋；也許有此必要的。但是，作者首要聲明：以作者個人外文修養的膚淺，也可能與西方人士對於漢文之缺乏了解一樣，會陷於同樣的錯誤；這却有待於海內外的方家不吝指正了！

二

老子書中最重要的兩個「範疇」(Category)是：「道」和「名」。「道」字的重要和不易理解，是盡人皆知的；但「名」字之同樣重要和不易理解，却被許多注釋家所忽略了。

現在先來研究「道」字。

老子說：

「『道』可道，非『常道』。」

「說文」：「道，所行道也；一達謂之道。」道，猶路也；「論語」「陽貨篇」：「道聽而塗說之。故『莊子』『漁父篇』也說：『道者，萬物之所由也。』這是指上引老子文第一個『道』字。這個『道』字，在老子哲學思想中，是代表宇宙的本體；好像是個未知數的X。猶如古代希臘哲學家亞拿西曼德（Anaximander 610-548 B. C.）的「無限」（Apeiron 或譯作「無極」）。他的意義是無際、不定和無限。又如德國哲學家康德（Immanuel Kant 1724-1804）和法國天文學家拉普拉斯（Pierre Simon Laplace 1749-1827）的「星雲」（Nebula）。據「星雲說」（Nebula hypothesis）的設想：「星雲自虛無中創造，由原始的混沌中成形。」正如老子所說：

「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆；可以爲天下母。吾不知其名，字之曰『道』；強爲之名曰『大』。」

又說：

「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚眞，其中有信。」

又說：

「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，故混而爲一。其上不皦，其下不昧；繩繩不可名，復歸於無物。」

上引這些老子的話，豈不與星雲說的假設相類似嗎？

其次，依老子所說：「道之爲物」，曰有物，曰有象，曰有精，曰有信。這物、象、精、信，相

當於英文：Matter, Phenomenon, Essence, Regularity, 這兒並沒有絲毫具着神秘和虛無主義的色彩。老子明言「有物」，並說：「有之以爲利，無之以爲用。」可見老子哲學的基本精神，就在乎以「有」爲體，以「無」爲用；體、用分明：知有物而用無物。故老子說：「知其雄，守其雌。」「知其白，守其黑。」知此，便可以打破中外古今許多學者以爲：老子之「道」的思想以「虛無」(Nihil)爲本的曲解。

老子不但認爲道之爲「有」，有物；同時，還認爲：道是在永遠運動和變化的。所以說：「周行而不殆。」又說：「反者，道之動。」這個「反」字，相當於英文：Negation，也可說是「否定」：由於道體的運動而引起的「否定」，使異於原有狀態或本來面目。同時，也可以當作「返」(Returning 或 Retrogression 以及 Passing away)的意義解釋，謂事物由於運動，而回復到原有狀態和本來面目，表示「反」的，如老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」很像希臘大哲學家赫拉克里特(Heracletus 535-475 B.C.)所說的「下降運動」(Downward Movement)。表示「返」的，如老子說：「萬物並作，吾以觀復。」很像赫氏所說的「上升運動」(Upward Movement)。關於「動」的情狀，中外哲學家的看法，有很多和老子相似的。

赫拉克里特說：

「一切存在，同時又不存在；因爲一切都在流轉，不斷地變化，發生和消滅。」

德國著名的哲學家黑格爾(George Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831)說：

「某物運動著，這不僅就其現在在這裏和另一瞬間在那裏而言，並且就同一瞬間在這裏和不

在這裏而言，就其在這一這裏同時存在和不存在而言。」

道家的莊子「齊物論篇」說：

「方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」

又「秋水篇」說：

「物之生也，若驟，若馳，無動而不變，無時而不移；何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」

佛家的「圓覺經」說：

「一切世界，始終生滅；前後有無，聚散起止，念念相續，循環往復，種種取捨，皆是輪迴。」

「楞嚴經」說：

「若輕令我細微思維，其變寧惟一紀、二紀？實爲年變；豈惟年變，亦兼月化；何直月化，兼日亦遷；沉思諦觀，剎那、剎那，念念之間，不得停住。」

「般若經」說：

「一念中有九十剎那，一剎那經九百生滅。」

「動」是瞬息萬變的，因此，老子的「道」，可以說是：永久不斷循環運動和變化之無限的宇宙本體。「道」字是代表他的X；在本質上應以音譯爲Tao較爲妥當。在意義上他是表示一種「無限過程」，相當於英文：The Universe (All-one) in its infinite process of Change.

再則，老子說的「道可道」句中的下一「道」字，應作「言說」的意義解；如孝經中「非先王之

法言不敢道」的「道」字。因為老子所認識的道體，既是「周行而不殆」，永遠地動和變，當你說到那時，他已經否定了，變了，已不是「他」，而是「非他」了；這正如赫拉克里特所說：「你不能兩度進入同一河流，因為當你另一次走進時，原來的的水已經往前流失了。」因此，「莊子」「知北遊篇」說：「道不可言，言而非也。」老子自己說：「吾不知其名，字之曰『道』。」（按：牟子「理惑論」及李約本「老子道德經」「字」上俱有「強」字。）這便是：道不可道的理由。所以說「道可道，非常道。」凡世間可以言說指稱的，都不是真正的、永久的道體的「道」。換言之，「常道」，就是不可以言說指稱的。這個「常」字，就是「韓非子」「解老篇」說的：「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂『常』；唯夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也，不死不衰者謂『常』。」「常」是永久存在和永久如是的意思：如「莊子」「大宗師篇」所說：「自古以固存」，相當於英文：Eternal 或 Permanent。「是」「常道」雖自古固存，但同時却周行不殆，永遠不斷地在動和變。也就是說：世間一切皆非永久和不變，惟有「常道」和他自身的動和變，是永久不變。因此，「常道」之所以為「常」，就在於他永久不息地在動和變。

三

再來研究「名」字。

老子說：

「『名』可名，非『常名』。」

此地，第一個「名」字，是指「道」的本然或「存在」而言；當與「銘」字相通。「釋名」：「銘，名也；記名其功也。」「禮記」「祭統」：「銘者，自名也；自名以稱其先祖之美，而明著之後世者也。」又「周禮」「春官」小祝注：「銘，今書或作名。」是此「名」字具有永久存在的意義。董仲舒「春秋繁露」「深察名號篇」：「『名』之爲言『真』也。」又云：「名物如其『真』，不失秋毫之末。」此極言「名」、「實」一致。「名」也就是「常名」之「名」；「真」也就是「其精甚真」之「真」。老子說：「自古及今，其名不去。」「不去」則「常存」；這是很明白的。老子又說：「道常無名」，「道隱無名」。既曰「常名」，又謂「無名」，似不可解；其實如果懂得老子的「正言若反」(Paradox)的邏輯方法，則此不可解也可解了。蓋此「名」字乃「先天的」(A priori)，故王弼註云：「『無名』則是其『名』也。」此「不去」之「名」，即「不可名」之「名」；不可以「名」名之之謂；即老子所謂：「無名之樸。」故又曰：「吾不知其名。」莊子「知北遊篇」云：「道不當名。」又「則陽篇」云：「道之爲名，所假而行。」雖不知其「名」，而却是自古及今不去之「名」；即是「常名」。這個「名」字的特徵，就是「非命定的」。所以老子說：「字之曰『道』。」「名之曰『大』。」皆係「後天的」(A posteriori)的「強字」、「強名」。所以說：「非常名」，是知「混成」(Chaos)爲「常道」，「不去」(Permanence)爲「常名」，乃道體之一物的兩面；蓋混成之外更無他物，無名之外復無無名。此絕乎對待，超越時、空之宇宙本體也；故云：「獨立不改」。此「混成」者，又乃名、實一體，不可別有其名，又不能以「名」名「名」也；故云：「混而爲一。」蓋有名則可去，無名則可不去；若可名矣，則非「常名」也。是以，這個「常名」之「名」與命物，命事之名

異；命物，命事之「名」，也就是老子所說：「始制有名」的「名」；因此，「名可名」句中，下一「名」字，即具此種意義。「春秋繁露」「天地陰陽篇」：「『名』者，所以別『物』也。」「釋名」：「名，明也；明實事使分明也。」「說文」：「名，自命也。」「春秋繁露」「深察名號篇」：「『名』者，大理之首章也。』所以，命物，命事之名，不問其爲抽象或爲具體；必名、實對待，以名指實，循名責實。此「不去」之「名」者，乃「混成」之「先天的」本質，爲老子哲學中之另一特有術語；也就是「常名」之「名」。它雖可譯作英文的 Name，但他的確切的意義是「存在」，相當於英文：Existence。這個「存在」又是無所不在的意思：無時不在，無地不在，無物不在；如「莊子」「知北遊篇」所說：「道無所不在」；在螻蟻、稊稗、瓦甕、屎溺。也就是老子說：「以閱衆甫」了。因此，「常名」之所以爲「常」，與「常道」恰正相反；就在於他是永久地不動和不變地存在。

四

復次，要討論到：「有」與「無」的問題。

老子說：

「『無』、名天地之始，『有』、名萬物之母。」

這裏，老子所理解的「無」和「有」兩個概念，在表面看來，是對立的；其實是「相反相成」；也可說是「對立的統一」(Unity in opposition)。因爲老子說：「『有』、『無』相生。」所以「無」、「有」兩者都是「現實」(Reality)或「實體」(Entity)，正如赫拉克里特說的「『有』不比『無』







多。」又好像德謨克里特 (Democritus 460-375 B. C.) 說的「『虛』(Void) 或『無』(Non-being)『實』(Plenum) 或『有』(Being) 是同樣『實在』(Real) 的。——這個「無」相當於英文：Non-being，並不是把它看作沒有任何現實意味而一無所有的「烏有」(Nothingness)，或「虛空」(Emptiness)，更不是佛家「心經」中所說的「五蘊皆空」的「空」(Empty)。因為上述的「空」是從主觀出發，認為世間一切終歸「幻滅」，為假的；無意義的，無價值的，是形容詞。而老子的「無」則不然，他是從客觀出發，認為「無」或「空」都是對象或客體，現實的存在，佔有空間一定的位置，是真的；是個名詞。因此，「『無』、名天地之始，有，『名』、萬物之母」這兩句話，可以用更明白的說法，改作：「天地之始名(本是)『無』，萬物之母名(本是)『有』。」猶云：「『無』，天地之始也；『有』，萬物之母也。」因為在老子哲學的觀點上看來，縱使數學上的〇(Zero)，或物理學上的假定連空氣都不存在的「真空」(Vacuum)，也是有它存在的意義和實在的內容。所以老子說：「三十輻共一轂，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；『有』之以爲利，『無』之以爲用。」老子指出「無」之現實性，是再明白不過了。因此，這個「無」字，在正確的意義上說，應是：「非有」，「无有」；「有」之另一形式或「否定物」(Negation)。也就是老子自己說的：「復歸於無物」的「無物之象」，也就是「天地之始」了。至於「有」字，則相當於英文：Being，它就是「有物混成，先天地生」，「可以爲天下母」的「道」；也就是「萬物之母」了。

老子說過：「『有』生於『無』。」又說：「『道』法『自然』。」由上面研究，道既爲「有」，

則自然當爲「無」。「有」既從「無」而來，那麼，「道」也應從「自然」而來；這是邏輯推演之必然的結果。道既法自然，依老子「有、無相生」的原理，反過來也可以說：自然生道，無生有。不過這裏要特別注意的，老子亦言「自化」(Self-transform)。這「生」字，亦具有「出」字的意思；不但「無」能「生」「有」，同時，「有」亦能「生」「無」；應作：「天生」、「動出」或「生起」的意思，相當於英文：Coming-into-being，並不是：「生育」或「產生」，如英文：Birth 或 To Produce 的意思；好像母生子的「生」。「易」繫辭傳說：「生生之謂易。」這「生生」二字，正可表示：宇宙萬有生成繼起的各個階段所發生的現象；因爲整個宇宙，也可說「道體」，本是無首、無尾和無始、無終的。老子把「自然」放在「道」的上面，乃是由於邏輯上的區分，並非在「自然」與「道」之間有什麼上、下、高、低的差別。「莊子」山木篇說：「無始而非卒也，人與天一也。」「天下篇」說：「萬物畢同，畢異。」「德充符篇」說：「自其異者視之，肝、膽，楚、越也；自其同者視之，萬物皆一也，」總而言之，就是「淮南子」「原道訓」所說的「萬物玄同」了。「文選」嵇叔夜養生論注引「尚書」孔安國傳曰：「夫『自然』者，不知其然而然。」因爲「自然」者，以無所由爲義；莫使之然，莫使之不然；猶云：「本來如此」。相當於英文：Nature：他兼賅道和天地萬物。又因，曰大，曰逝，曰遠，曰反；「復歸於無物」，「復歸於樸」的「無名之樸」而復返於「自然」；也可說：「復歸於無極」了，這就是老子書中「有」與「無」之相互關係的具體解說。

此外，關於老子的「樸」又是什麼呢？老子說：「復歸於無物。」此「無物」雖與「有物」相對，但却非真無；而是「無名之樸」。這個「樸」也是「實有」，惟隱匿而不可見；故老子說：「明道若昧」，又說：「道隱無名」。此「無名」(Non-existence)也就是「樸」了。所以「樸」，可以說是「有」或「道」的「內容」(Content)，而「道」乃是「無」或「樸」的「形式」(Form)；他的意義相當於英文 Underlying Substance 或 Fundamental Substance。另一方面，他又是老子所說：「其精甚真」的「真」；相當於英文：Simplicity。

但是，「樸」和「道」既互為表裏，老子說：「道大」，「強為之名曰大」，「大象無形」；也可說就是「莊子」「天下篇」說的：「至大無外」，「秋水篇」說的：「大至於不可圍」；就是指「樸」也是「無限」了。為什麼老子又說：「『樸』雖『小』，天下莫能臣。」既言「大」，又言「小」呢？這個「小」，應是「莊子」「天下篇」所說的「至小無內」，「則陽篇」所說的「至精無倫」，「秋水篇」說的「數之所不能分」；很像希臘哲學家德謨克里特的「原子」(Atom——或譯作：「極微」，如佛家的「微塵」"Anu")；因為，「原子」的意義就是「不可分」；即假定為：宇宙的最小單位。老子說：「其中有精」。「莊子」「秋水篇」說：「夫精，小之微也。」這只有老子書中的「玄」字，纔可比擬的。蓋「玄」字古殷金文：玄婦壺作：𠄎。周金文：頌鼎作：𠄎。鼃公華鐘作：𠄎。汗簡作：𠄎。容庚云：「『玄』與『𠄎』古為一字。」(強運開：「說文古籀三補」)。「爾雅」「釋天」：「理之微妙者為『玄』。」「說文」：「𠄎，小也。」所以老子書中，曰微，曰妙，曰細，曰小；皆與「精」字的意義相配。若從字之形象方面看來，這個「玄」字，極類似於近代自然科學中

所指的：「細胞」(Cell)，精子 (Spermatozoon)，電子 (Electron) 乃至質子 (Proton)。用科學的術語，可稱爲：「自然之基本質點」(Fundamental particle of nature)，這個「玄」，是變化萬端而十分奧妙的，非人力所可捉摸和克制的；所以說：「天下莫能臣。」同時，在字書中。凡具有：幺、小、奧秘、延續、蕃衍、滋殖、衆多等等意義的字；如：「茲」甲骨文作，假作「滋」(小屯乙編四七二九)，又有、字，羅振玉釋「𠂔」(殷虛書契考釋)，確有滋生、分裂之含義。金文象伯敦作，陳昉敦作，前者爲西周時器，後者爲戰國時器，形體與甲文，一脈相承；小篆作，說文解作散也，段氏以爲微當作散，眇也。凡從𠂔之字，如幽、幾等，皆有微義。易繫辭傳曰：「幾者，動之微。」足證「玄」之朔誼有變化之意。宇宙間林林總總的一切事象，可見都是由這個「玄」的運動和變化而來的了。

老子思想的結構，很像原子論者德謨克里特認爲：在宇宙間，「除原子和空虛的空間以外，沒有任何物存在」的意見一樣，以爲宇宙間之萬有的運動、生成、變化、發展，都是由「玄」而來。同時「原子在數目上是無限的」，因此，他說：「此兩者，同出而異名，同謂之『玄』；『玄』之又『玄』，衆妙之門。」此處的「此兩者」，一是以「無」名之的「天地之始」，或樸，或自然。一是以「有」名之的「萬物之母」，或道、或混成。總之，「兩者」都是由「玄」的各種組合和結構而成。所謂「異名」，就是：「無」與「有」，「始」與「母」。所謂「同出」，就是同自「玄」而來，所謂「同謂之玄」，就是說：宇宙萬有，不問什麼，分析到最後，只不過是一種「玄」在作祟。「玄之又玄」，也可以解作：「小之又小」(The Smallest of the Smallest)，所以「莊子」「達生篇」說：

「精而又精，反而相天。」「至樂篇」說：「合則成體，散則成始。」把無量數的「玄」合起來，即成爲「樸」；分開來看，祇是各單個同一的「玄」。因此，葛洪的「抱朴子」「暢玄篇」說：「『玄』者，『自然』之始祖，而萬殊之大宗也；因兆類而爲『有』，託潛寂而爲『無』。」老子說：「常『無』，欲以觀其妙；常『有』，欲以觀其微。」即「莊子」「秋水篇」：「因其所無而無之，則萬物莫不無。」「因其所有而有之，則萬物莫不有。」又可以說：「以無觀之」、「以有觀之」。換言之，即常從「無」的觀點(In viewpoint of Non-being)，來考察微小的「玄」之巧妙的變化，常從「有」的觀點(In viewpoint of Being)來考察「大道」之無限的涯際。故老子又說：「大道汎兮，其可左右。」又說：「可名爲大。」又說：「可名爲小。」上面說過，「樸」是從完全同一的最小單位的「玄」全體集合而成，所謂「大制」；這是「絕對待的」，至於「玄」與「玄」之間乃是同一不可分而無有任何差別的質點，所謂：「玄同」，他是「絕差別的」。老子云：「挫其銳，解其分，和其光，同其塵。」(按：說文：分，別也。古文塵，有作：坐者(康熙字典)。算經：「微十纖、纖十沙、沙十塵。」「莊子」「逍遙遊篇」：「塵埃」，成玄英疏云：「揚土曰『塵』，『塵』之細者曰『埃』。」塵字具有微小之義，佛家以塵喻無量數。)其意即：去其圭角，除其可分，一其差異，同其玄小；即同一之「玄」。故「莊子」「天道篇」說：「夫道，於大不終，於小不遺。」「淮南子」「原道訓」說：「神託於秋毫之末，而大與宇宙之總。」「樸」與「玄」乃是一而二，二而一，沒有性質上的差別。很像亞里斯多德(Aristoteles 384-322 B. C.)的「雷同」(Homoeomeria)。又如佛「華嚴經」說：「一切攝一，一攝一切。」所謂：「一微塵遍全宇宙，全宇宙攝一微塵。」合言之，則爲

「樸」，分言之，則爲「玄」。「道」與「樸」則互爲內外。出則爲「道」，「混而爲一」，「其上

不皦，其下不昧，繩繩不可名。」入則爲「樸」，「無物之象，是謂惚恍；迎之不見其首，隨之不見其後。」「放之則彌六合，卷之則退藏於密。」「小大由之」；這是對於老子的「樸」字最恰切的形容。

六

最後，來說明老子書中的「法」。

老子說：

「人『法』地，地『法』天，天『法』道，道『法』自然。」

老子所用的「法」字，也就是他自己所說的「其中有信」，這個「信」字，相當於英文：Regularity，也就是「規律」或「法則」，如老子之另一說法稱做：「稽式」(Patern form)。王弼對於上面這一段引語，注解非常正確。他說：「『法』，謂『法則』也。人不違地，乃得全安，法地也；地不違天，乃得全載，法天也；天不違道，乃得全覆，法道也；道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓；於自然無所違。『自然』者，無稱之言，窮極之辭也。」又說：「而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀；故『轉相法』也。道順自然，天故資焉，天法於道，地故則焉；地法於天，天故象焉。」王弼此注云：「道不違自然」，又云：「道順自然」；其意當是指「道」上尙有個「自然」，故云：「窮極」。否則，應說：「道本自然」，而不當說：「

道法自然」了。老子的宇宙論是以「自然」爲極致；故云：「復歸於無極。」老子說：「天下萬物生於有，有生於無。」反過來也可以說：無生有，有生天下萬物。此與他所說的：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的意思一樣。前面指出過：無是指自然或樸，有是指混成或道；因此，「道法自然」一語，就等於有法於無，所以老子又說：「天下有始，以爲天下母。」「始」字謂其「無先」；也是王弼所謂：「窮極」，老子所謂：「無極。」「母」字謂能「生成」，所以，這裏的「天下有始」即，「無、名天地之始」的「自然」；「天下之母」，即「有、名萬物之母」的「道」。此地「以爲」二字，有作成和生起或轉化的意義，相當於英文：Becoming，指出自然之生成與變化。王弼的「轉相法也」一語，更爲重要。因爲老子的哲學思想，最重視相互關係(Correlation 或 Interrelation)，如說：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，先後相隨。」都是認爲，宇宙間任何事物，皆具「相對的」相互依存的關係。因爲沒有「有」，則「無」便無以爲「利」；沒有「無」，則「有」亦無以顯其「用」。這就是：「法」的最具體表現。所以「易」「繫辭傳」說：「制而用之謂之『法』。」一切相互依存，歸根結底，皆「法自然」。「法自然」一語，相當於英文：The Law of Nature 或 The Law ruling the whole universe。蓋宇宙間任何一物，都是自然界的一部分。所以「莊子」「齊物論篇」說：「天地一指也，萬物一馬也。」又說：「天地與我並生，萬物與我爲一。」

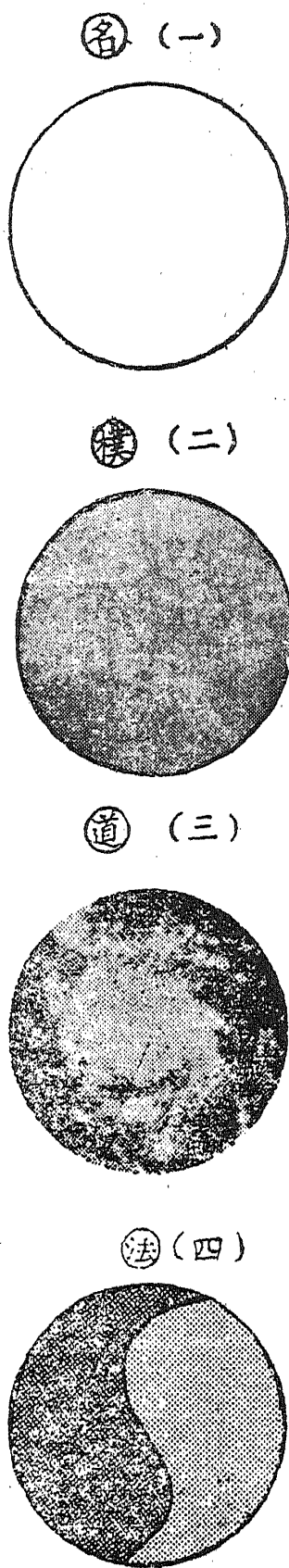
同時老子所說的「法」，固然內在於「自然」之內，但其外現却在於道生萬物之後，如老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

「道生一」，就是：「不可致詰，混而爲一。」也就是「有物混成」，於數爲「一」，「一」也是指「道」的本身而言，表示他的「獨立不改」，他是「絕對」(Absolute)。繼則分陰、分陽，於數爲「二」；如「易」繫辭傳說：「一陰一陽之謂道」。故云：「一生二」。陰、陽交合，如「禮記」中庸所說：「致中和」，於數爲「三」；故云：「二生三」。「中庸」又云：「天地位焉，萬物育焉。」故云：「三生萬物。」因爲「道」體本具自相「對抗」(Antagonism)或「矛盾」(Contradiction)的陰、陽二力。老子說：「萬物莫不尊道。」萬物「法道」；故「萬物負陰而抱陽。」所謂「冲氣以爲和」，即「莊子」田子方篇所說：「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和，而物生焉。」也就是「易」繫辭傳說的：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」道生萬物，就是到了老子所說的：「樸散則爲器。」老子又說：「大象無形」，「易」繫辭傳說：「『形而上』者，謂之『道』；『形而下』者，謂之『器』。」「道」本無形，「器」則有形；故「韓非子」解老篇說：「凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有大小，有大小則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂『理』；理定而物易割也。」這個「理」字，相當於英文 Principle，也就是「法」(Law)之另一表現。因爲「法」雖是內存於「形而上」，而他却「顯現」(Manifest)於「形而下」；故老子說：「大制無割。」因爲「自然」本身是無所由來，所以「自然」也無所從而「法」了。這是對於老子的「法」字之詳細的解說。

總之，在老子書中，幾個重要的「用語」(Term)或「字」(Word)：曰道、曰名、曰樸、曰法、

曰有、曰無、曰物、曰象、曰精、曰信、曰大、曰小、曰一、曰玄、曰微、曰妙、曰大象、曰自然；都是從「道」的一隅去研究和考察宇宙的全體的；這好像探討一個無窮大的圓球，或從一點，或從一線；或從一面，或從一孔；或從一角，或從一圈；去考究他的全體的。這是由全體分析為部分，再由各部分而綜合為全體。因為人類是自然界的一部分，也可說是整個宇宙之一環；人在自然之中，所以不能用自己的感官以直觀的方法可以直接達到全部的認識。所以老子說：「視之不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」。正如蘇軾的詩云：「不見廬山真面目，只緣身在此山中。」因此，可以說：老子的思考和認識的方法，也是「辯證的方法」(Dialectical method)。

為使讀者更為明瞭起見，對於老子的四個重要範疇：名、樸、道、法，作個圖解並加說明於後：



(一) 名：以一個大圓圈來表示，「存在」和「不去」的意思。不管為樸、為道、為法、為天地萬物；均不能超出或離開這個意義而存在。這是「無所不在」和「自古固存」。

(二) 樸：以小點表示，「至小無內」的宇宙最小單位而不可分的質點；圓圈表示，「至大無外」；由「無量數」的質點所集成的全體；合「大」與「小」，即成為「樸」。

(三)道：以圓圈表示，道之「大」爲「無限」；以雲狀表示道之恍惚與混成，類似於「列子」「天瑞篇」所說：「氣、形、質具而未相離」的「渾淪」。(「天瑞篇」又云：「清輕者上爲天，濁重者下爲地，沖氣和者爲人。」又云：「天積氣耳，亡處亡氣。」故「莊子」「知北遊篇」云：「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死，……故曰：『通天下一氣耳。』」黃帝「素問」曰：「地氣上爲雲，天氣下爲雨。」既有輕、重，聚、散，則「氣」亦「物」耳。)。

(四)法：以太極圖表示，道體之陰、陽交會和「萬物負陰而抱陽」。以格子表示法則；在格子上的小點表示，質點之規律的運動；也就是「玄之又玄，衆妙之門」的意思。圓圈則表示，「法」的作用不能越出一定範圍；類似於「易」「繫辭傳」所說：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」

八

此外，在老子書中，尚有少數連用的詞語，也具有「同字異議」的用法；現在也附帶地舉幾個例子解說如下：

(一)天下：「天下萬物生於有。」(按唐天寶十年及日人中村不析所藏敦煌兩種寫本：「天下萬物」並作「天地之物」；「下」作「地」。)「可以爲天下母。」二句中的「天下」二字，應是指整個宇宙或「自然界」而言，包括天、地、人、物一切在內；相當於英文 Universe。至於「以無事取天下」，「天下多忌諱」，「是爲天下王」，「不得志於天下」，「天

下有道」，諸句中的「天下」二字，是指「人間世」或人類世界而言；相當於英文：World。

(二) 萬物：「萬物」二字，有時包括「天地」在內，有時不包括「天地」在內。如：「有、名萬物之母。」「以輔萬物之自然。」「三生萬物。」這幾句中的「萬物」二字，都是兼賅「天地」而言的。如：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」「萬物得一以生。」各句中的「萬物」二字，皆不兼賅「天地」的。

(三) 自然：「自然」二字，在老子書中具有三種不同的意義。如：「道法自然」，這個「自然」是指宇宙的窮極境界之原始狀態；含「本來如是」或「整個自然界」的意思；相當於英文：The Nature。如：「希言自然」，「百姓皆謂我自然」；這兩句中的「自然」都是表示「逍遙自在」的意思；相當於英文：Natural。如：「以輔萬物之自然」句中的「自然」二字，是指「自己如此」，有自我演化或發展的意思；同於「萬物將自化」的「自化」。相當於英文：Spontaneous development 或 Self-transformation。

(四) 天、天道或天之道：老子書中「天」字的意義最難理解。如：「治人事天莫若嗇」的「天」字，應理解爲個人的天稟或生來所固有的一切；相當於英文：Inherent nature。「天將救之」的「天」字，很近於「天理」，含有宿命論(Fatalism)的意味；相當於英文：Fate。但因有「救」字，似又帶了「有意志」的表示，又相當於英文：Heaven。「天門開闔」的「天門」，也就是「衆妙之門」或「玄牝之門。」指陰、陽、動、靜之

機；或自然轉化之機。相當於英文：Critical Point of Natural antagonism 或類似於 The cord that immortal and the mortal.（如俗語說：「生死關頭」。）「天網恢恢」的「天網」，也是指「自然界」的安排和發展過程之帶着機械論（Mechanism）的色彩。也就是：「天行」（The operation of nature）或「天演」（Evolution of Nature），或「天工」（Design of Nature），也就是老子說的「大匠斲」，有天然「意匠」或「安排」的意思。很像阿那撒過拉斯（Anaxagoras 500-428 B. C.）的“Nous”（「心靈」，有人譯作「安排力」World Regulating force）。至於「天得一以清」，「天長地久」的「天」，都是指：自然物界或天空的「天」。相當於英文 Sky 或 Firmament；並不會含有「有意志的」神祇的意味；如：「上天」（Heaven）或「上帝」（God）。老子雖屢言「天地」，並說：「人法地，地法天。」但不言「地道」。儒家哲學則每天道、地道、人道並言。如「易」「謙卦篆」云：「天道下濟而光明，地道卑而上行，天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」又「說卦」云：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又「中庸」云：「人道敏政，地道敏樹。」然有時亦不言地道，如「中庸」云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」「孟子」則作：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」是以，老子的「天道」或「天之道」，應兼賅「地道」而言的；相當於英文：The process (course) of natural evolution (development) of the universe。

(五) 人之道：這應是指整個人類發展的原則或途徑；相當於英文：The basic principle according to which humanity develops 或 The way along which humanity develops。

(六) 聖人之道：這個「道」字的範圍和意義更爲狹小，當係指聖人說教的教理或教義而言；如老子所說的「教父」。相當於英文：The Doctrine of the Sage 或 The Teaching of the Sage。

九

以上，可以說是解釋了老子的宇宙論的全都結構；如果我們說：在老子當時，他早已經知道「科學的」假設，那當然是「誇張」的。但無論如何我們總不能否認他的想像力之驚人的發達，這是值得贊揚的！我們若說老子是中國古代「最偉大的」哲學家，可當之無愧了。同時，此地必須說明的，就是老子整個哲學思想的體系，是分爲兩個基本都分：一方面是言「道」的「宇宙論」；另一方面是言「德」的「人生觀」。如果我們對於老子的宇宙論有了深切的認識，那麼，對於他的關於「人生觀」的學說，便可迎刃而解了。老子的「道」，是言「體」的；「德」，是言「用」的。所以老子說：「弱者，道之用。」故唐陸德明的釋文亦云：「德，道之用也。」因此，老子的方法，便是：知雄守雌，見強用弱；所以，他的「正言若反」的說法，也就是辯證的邏輯。知道了這些，對於老子的學說便可以思過半了。關於老子論「德」的學說，作者在民國二十四年春間，曾草：「老莊哲學的新檢討」一文中，有過很詳細的解說；此文於二十五年發表於上海時事新報副刊的「星期學燈」內，俟有機會時，當再加改作；在此不擬多所論列了。不過作者最後要附帶申明：本文對於老子五千言各個「用語」

之解釋，乃是從老子的整個思想體系出發的；這裏立論，如果與作者從前發表過的有關老子的著述中所解釋的有了出入；那都應暫從本文的一切結論。倘有謬誤，只好留待將來改正了。

十

本文重要參考書目：

- (1) Hegel's science of logic. Tr. by W. H. Johnston and L. G. Struthers.
- (2) F. A. Lange: The History of Materialism. Tr. by E. O. Thomas. (並中文譯本)
- (3) M. B. Mitin and P. F. Udin: The History of Philosophy. (俄文原本)
- (4) W. C. D. Pamphier-whetham: A History of Science and its Relation with Philosophy and Religion. (中文譯本)
- (5) F. C. Champion: Within the Atom. (中文譯本)
- (6) M. C. Nahm: Selections from early Greek Philosophy.
- (7) E. Zeller: Greek Philosophy. Tr. by S. F. Alleyne and E. Abbott.
- (8) 井上秀天：漢英考證老子之新研究。
- (9) P. P. Runes: The Dictionary of Philosophy.
- (10) Liddell and Scott's: Greek-English Lexicon.
- (11) J. R. V. Marchant and J. F. Charles: Cassell's Latin Dictionary.
- (12) 伊藤吉之助：岩波哲學小辭典。

附識：

本文關於外文方面的注釋，承司鐸雷煥章 (Jean Lefever S. J.) 先生予以重要的改正，並經吳敬軒 (康)、盛成中 (成)、張起鈞、陳國新諸先生的指示：甲骨和金文有一部分採取了嚴一萍先生的見解，使作者對本文增加了不少的自信。尤其是對於老子的「無名天地之始，有名萬物之母」這兩句話，得到了林文訪 (熊祥) 先生的指明，使多年來對於這個「名」字之落於第二義的無法處理且與「不可名」之意義相矛盾的問題，遂獲解決。林先生函謂：「私竊以爲，就文氣言之，若此二句爲『無』與『有』之界說，古文多作：『無、天地之始也，有、萬物之母也。』似不加『名』字爲其動辭；且若以『名』字爲其動辭，則『名』字似猶現代語之『叫做』；若是『叫做』，古文似應以『天地之始』、『萬物之母』爲主辭，而『無』與『有』爲敘辭。例如：『博愛之謂仁』(即：「仁者，博愛也。」)『博愛』所以詮『仁』，『天地之始』、『萬物之母』亦所以詮『無』與『有』；則當言「天地之始名『無』，萬物之母名『有』。」又此二句緊接『名可名，非常名』之後，似即所以詮演『名』。若詮『無』與『有』而又用『名』字爲動辭，則頗覺混亂；即此『名』字與上『不可名』之『名』字概念是否完全一致？若一致，則『無』與『有』爲『非常名』矣。於『道』與『名』則暗示有：不可道之常道，不可名之常名，於『無』與『有』則命之以『非常名』之『名』；既爲『非常名』之項，則落第二次。若概念內容不一致，則此『名』字是何界說耶？此熊祥自問幾道 (峯按：即嚴復) 先生言後，始終不能安於心者。」林先生之言極具卓見，本文既已加入此項意見；未敢掠美，謹附識於此；同時，並向林先生及諸位先生敬表謝忱！

老子書中「德」字之系統的研究

老子書中言「德」的地方，大都上面加個狀詞；如稱：玄德，孔德，常德，上德，下德，廣德，建德。對於「德」之單字的解釋，是不大明顯的，而且僅有的是：

「德者同於德，……同於德者，德亦樂得之。」（二十三章）按：「說文」：「外得於人，內得於己也。」王弼注云：「得，少也。少則得，故曰得也。行得則與得同體，故曰同於得也。」又王注：「上德不德」句云：「德者，得也。」又注「貴德」云：「德者，物之所得也。」是王注以「德」爲「得」。

「莊子」「天地篇」說：「物得之以生之謂：『德』。」是王弼依「莊子」說並「說文」作注。依「莊子」，則是「德」與「得」相通。這是老子書中「德」字之最原始的意義。所以，「韓非子」「解老篇」說：「德者內也，得者外也。」則「德」與「得」之互爲內、外，表、裏明矣。

要了解「德」之正確的本義，我們首先必須研究「道」與「德」的相互關係。

要了解「道」與「德」的相互關係，我們首先就必需了解老子的辯證的邏輯（Dialectical Logic）。

老子說：

「反者，道之動。」

換句話說，就是：「道」的運動會走到它的反對的方面；用英文譯出，即：The Negation is

The Motion of Tao. 老子說：「可以爲天下母。」又說：「道者，萬物之奧。」又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」天下萬物既皆由道而來，則道之向着反對方向運動的原理，也可說是：整個宇宙運動的總原理，——無有例外的總原理；所謂：「萬物莫不尊道。」但是，這種向反對方面發展的運動，並不是永久停留在反對的、不可調和的狀態，它可以趨於「統一」的；所以老子說：「有、無相生。」又說：「有之以爲利，無之以爲用。」

我們知道，「有」與「無」本是對立而正反對的兩面，而老子却說可以「相生」；以「有」爲「利」，以「無」爲「用」。這正如黑格爾（Hegel）邏輯學中所說的：「對立的統一。」（Unity in Opposition）老子還更明顯而具體的指出這個道理；他說：

「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

可見萬物都具有他的「陰」和「陽」正相反對的兩面，而却以「沖氣」加以「調和」；這個「和」，也就具「統一」的意義。因此，陰、陽兩力是宇宙間任何事物所具有，而且在「物」中而自行「統一」起來。故「易」「繫辭傳」說：「一陰一陽之謂道。」這樣，「有、無相生」的界說，就好像是西方哲學中的：Unity of Being and Non-being in Becoming。用中國文字說來，就是：「有」和「無」統一於「變易」之中。Being 是「有」，Non-being 是「無」，Becoming 就是「變易」。不但如此，老子還舉例說：

「三十輻共一轂，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』。」

由三十幅的「有」構成了一個轂的「無」；以埴土構成器中空處的「無」，將牆壁的「有」，鑿空戶牖的「無」；於是有車，有器，有室爲「用」；所「用」的地方就是「無」。因此說：「無」之以爲「用」；但是，如果沒有三十幅、埴土和牆壁之「有」的爲「利」，則「無」便無法發生它的作「用」。這樣，也就是：由「有」否定爲「無」而「統一」於車、器、室中而爲「用」。這是老子「用無」的最好的實例和內證。因此，老子更明白指出：

「弱者，道之用。」

這句話若譯作英文，應是：The Weakness (Declination) is The Function (Effect) of Tao。

按：「玉篇」：「弱，尪劣也。」有衰、喪的意義；與老子書中的「損」字的意思相近。老子又說：「天下莫柔弱於水。」又說：「上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」是則老子舉「水」爲例，以表示他對「弱」的解釋；這樣，「弱」就是「不爭」，就是「處衆人之所惡」了。因此，老子的道之爲「用」，就是不爭和處下了。不爭，就是「不爭之德。」「處衆人之所惡」，就是「孔德之容。」這樣，便可結論說：老子所說的「道之用」，也就是：「道之德」了。

若依老子的「有之以爲利，無之以爲用」的說法，那麼這個界說可以翻成：「以道爲利，以德爲用。」這樣：「道」(Tao)便是：有 (Being)，動 (Motion)，根據 (Ground)，原因 (Cause)，本質 (Essence) 和「內容」(Content)。「德」(Virtue)便是：無 (Non-being)，靜 (Rest)，顯現 (Manifestation)，「效用」(Effect)，現象 (Phenomenon) 和形式 (Form)。「道」是「體」(Substance)。「德」是「用」(Function)，再明白不過了。

所以，王弼注云：「高以下爲基，貴以賤爲本，『有』以無爲『用』；此其『反』也。」這就說明了老子何以「用反」。

「莊子」「庚桑楚篇」說：「動以不得已之謂：『德』。」又：「天道篇」說：「動則得矣。」據此，動以不得已而爲德，爲德則有得。是「德」爲道之「反」，由於道的動，因而得了德。「莊子」「天道篇」又說：「靜而與陰同德，動而與陽同波。」「韓非子」「喻老篇」說：「故靜則建乎德，動則順乎道。」由道而動，因德而靜。何謂「靜」？老子說：「歸根曰靜」。又說：「復歸於嬰兒，……復歸於無極，……復歸於樸。」這就是：「爲道日損，損之又損；以至於無爲。」也就是：「弱」了。「韓非子」「揚權篇」說：「虛靜無爲，道之情也。」弱、虛、靜、無爲也都是「德」的表現，因而有德；所以老子說：「虛而不屈，動而愈出。」因此，知道：「有」以「無」爲「用」，「道」以「德」爲「用」。故「韓非子」「主道篇」說：「靜則知動者正。」陸德明釋文云：「德，道之用也。」所以，老子說：「知其雄，守其雌；……知其白，守其黑；……知其榮，守其辱。」這些都是「用反」和「用弱」的最好解說。

「管子」「心術篇」說：「德者，道之舍；物得以生，生知得以職道之精。故德者，得也，謂其所以然也。以無爲之謂道，舍之之謂德，故道之與德無間，故言之者無別也。」

「韓非子」「揚權篇」說：「故去喜去惡，虛心以爲道舍。」

何謂「虛心」？「莊子」「庚桑楚篇」說：

「徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞：貴、富、顯、嚴、名、利，六者勅志也；容、

動、色、理、氣、意，六者繆心也；惡、欲、喜、怒、哀、樂，六者累德也；去、就、取、與、知、能，六者塞道也；此四六者，不盪胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無爲，無爲而無不爲也。」

按：「說文」：「市居曰舍。」「淮南子」：「覽冥訓」：「日爲之反三舍，」注：「舍，次宿也。」「鬼谷子」：「陰符」：「神歸其舍，」注：「宅也。」「禮記」：「月令」：「少舍」，注：「止也。」釋名：「息也。」「詩」：「羔裘」：「舍命不渝」，箋：「猶處也。」「素問」：「瘧論」：「此榮氣之所舍也。」注：「猶居也。」「穆天子傳」：「出造舍。」注：「舍，倚廬也。」是「舍」字猶「莊子」：「天運篇」的「遽廬」，郭注：「猶傳舍也。」有止息、經歷之義。如老子「以閱衆甫」的「閱」；即所謂「通」。故「齊物論」說：「用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。」「天地篇」又說：「通於天地者，『德』也，行於萬物者，『道』也。」道以虛靜、無爲爲居，故「韓非子」：「解老篇」說：「所以貴無爲、無思爲虛者，謂其意無所制也。」又說：「虛則德盛。」我們知道，「靜」(Rest)是「動」(Motion)之「反」(Negation)。道由動而靜，自有入無；所以，德之爲用也必然是「靜」了。所以「論語」：「憲問篇」說：「驥不稱其『力』，稱其『德』也。」這裏的「力」(Force)與「德」(Virtue)是把「力」當做「強」，當做「動」，把「德」當做「弱」，當做「靜」加以了解。又如「爲政篇」說：「爲政以德，譬如北辰，居其所，而衆星共之。」這是表示「德」的「無爲」，「德」的「靜」。「泰伯篇」說：「泰伯可謂至德也已矣，三以天下讓，民無得而稱焉。」這又是表示「德」的謙退，「德」的「弱」；都是表示「用反」的意思。

此外，老子書中對於「道」與「德」之間的相互關係，還有更重要的指出。老子說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之；是以萬物莫不尊道而貴德。」（五十一章）。

這一段話是極端重要的，現在把老子書中同樣的意思分別歸納於後：

（一）「道生之」，即：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「天下萬物生於有。」亦即「韓非子」「解老篇」說：「道者，萬物之所然也，」又說：「道者，萬物之所以成也。」「莊子」「漁父篇」說：「道者，萬物之所由也。」

（二）「德畜之」，即：「夫唯畜，是謂早服；早服謂之重積德。」又：「儉，故能廣。」「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」「韓非子」「解老篇」說：「聖人之用神也靜，靜，則少費；少費之謂畜。」

「莊子」「天道篇」說：「聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以撓心者，故靜也。」「莊子」「庚桑楚」篇說：「生者德之先也，」⊙「管子」「心術篇」：「化育萬物謂之德。」

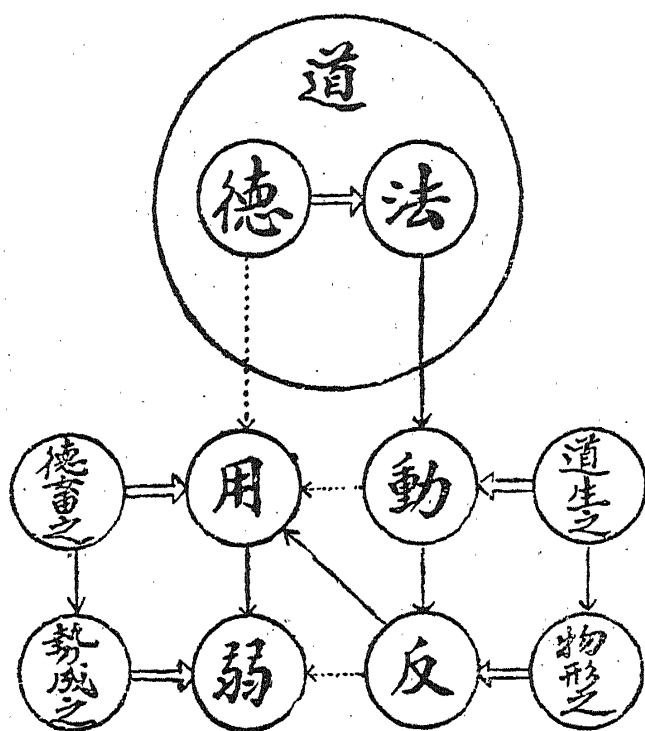
（三）物形之，即：「萬物負陰而抱陽；沖氣以爲和。」「始制有名。」「樸散則爲器。」「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」「故物或行或隨，或歔或吹，或強或贏，或挫或隳。」「韓非子」「解老篇」說：「凡物之有形者，易裁也，易割也；何以論之？有形則有短長，有短長則有大小，有大小則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑；短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理，理定而物易割也。」

（四）勢成之，即：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」「天之道，其猶長弓與？高者抑之，

下者舉之，有餘者損之，不足者補之；天之道損有餘而補不足。」故「強大處下，柔弱處上。」「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」「韓非子」『解老篇』說：「凡道之情，不制不形；柔弱隨時，與理相應；萬物得之以死，失之以生；萬事失之以敗，得之以成。」①「莊子」『徐無鬼篇』說：「古之真人得之也生，失之也死。」

「道」爲什麼會「生」？老子說：「有物混成，先天地生，……周行而不殆，可以爲天下母；吾不知其名，字之曰『道』。」可見，「道」之所以能生，是由於它的「周行而不殆」的「動」；「動」而又使道成爲「反」。「反」也就是由「道」而「物」，由「道」而「器」；故「易」『繫辭傳』云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」道是「大象無形」，而物則是「樸散爲器」。因此，這裏：「道生之，……物形之。」應成爲直接的關係。「德」又何以能畜？因爲德是道之用。所以德不能離道而爲用，必需通過於「物」而表現出來。故「莊子」『齊物論』說：「用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。」按：道通於物而有得，故「道」所顯現(Manifest)於「物」者爲「德」(Virtue)。是德之體，德是道之用；道是內容(Content)，德是形式(Form)，道必須通過於物而表現其德，而德亦不能離道與物而獨立存在。德必需隨道之存在和變化而存在和變化。所以「韓非子」說：「凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。」道只是一個最高的絕對實體(Substance)，它可以變化無窮而生萬物，在萬物中表現無數的品格或屬性(Distinction)。所以老子說：「以閱衆甫。」「莊子」『知北遊篇』說：道「無所不在，……在螻蟻，……在稊稗，……在瓦甓。……在屎溺。……每下愈沉，……無乎逃物。」郭象注云：「今問道之所在，而每沉之於下賤，則明道之不逃於物也必矣。」

這裏，「道之不逃於物」也就是說，道在一切物中表現它的屬性，它的「德」。「每況之於下賤」，也就是，「德」之爲「用」不避下賤，因爲萬物法道，故「德」也必須以虛、弱、謙、下爲「用」。所以，「德畜之……勢成之。」也應是直接關聯的。這樣，我們根據：「反者道之動，弱者道之用。」和「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」這幾句話，把老子書中「道」與「德」的相互關係，用下列的圖解表示出來：



- 符號說明
- 1. 表示：發生的方向
 - 2. 表示：顯現的方向
 - ====→ 3. 表示：依存的關係

同時，還可以用黑格爾的方法歸結如後的關係：

本位 (Position) → 對立 (Opposition) → 合成 (Composition)
 肯定 (Affirmation) → 否定 (Negation) → 否定之否定 (Negation of Negation)
 有 (Being) → 無 (Non-being) → 變易 (Becoming)
 道 (Tao) → 反 (Negation) → 物 (All things) (德) (Virtue)

動 (Motion) → 靜 (Rest) → 弱 (Weakness) (用) (Function)

正 (Thesis) → 反 (Antithesis) → 合 (Synthesis)

這裏，必須特別說明的，就是：「反」與「用」之間的關係以及「德」與「用」之間的關係。我們知道，「反」是「物」的形成所必經的階段；「德」自身是不能獨立地、抽象地或直接地表現牠的作「用」；因此，牠一定要通過「物」纔能够間接地表現出來；換言之，牠必需以「物」為媒介始能表現「道」的作「用」。所以，「德」之為「用」，反由「物」而來。因此下文說：「萬物莫不尊道而貴德。」按：「廣雅」「釋詁」：「尊，敬也。」又「尊，高也。」萬物法道，故「萬物莫不尊道。」「國語」「晉語」：「貴貨而賤士。」注：「重也。」「釋名」「釋言語」：「貴，歸也，物所歸仰也。」德必從道，故云：「孔德之容，惟道是從。」「莊子」「庚桑楚篇」：「道者德之欽也，」德乃道之用；由於「尊道」，所以「貴德」。是以尊道猶「遵道」，貴德猶「歸德」。道法自然，德惟從道；故云：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」「說文」：「命，使也。」即「莊子」「繕性篇」所說：「莫之為而常自然。」所以，老子說：「以待萬物之自然而不敢為。」③這樣，「德」之最高表現為「自然」。自然者，莫使之然，莫使之不然；所以歸結到：「無為」。所以老子說：「道常無為」，「上德無為。」

在老子書中，關於「德」的表現有幾個基本概念：

(一) 孔德：

老子說：「孔德之容，惟道是從。」王弼注云：「孔，空也。惟以空為德，然後乃能動作從道。」

河上公注云：「孔，大也。有大德之人無所不容；能受垢濁，處謙卑也。」說文：「容，盛也。」「易」「師卦」：「君子以容民畜衆。」虞翻注：「寬也。」「荀子」「解蔽篇」：「故曰心容。」楊倞注：「受也。」是此「容」字乃「寬容」之義；孔德即寬容之德。如書君陳篇云：「有容，德乃大。」故老子說：「上善若水，水善利萬物而不爭；處衆人之所惡，故幾於道。」又云：「譬道之在天下，猶川谷之於江海也。」又云：「江海所以能爲百谷王者，以其善下之；故能爲百谷王。」又云：「容乃公」。又云：「善者吾善之，不善者吾亦善之；德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。」「莊子」「天道篇」說：「夫道，於大不終，於小不遺；故萬物備。廣廣乎其無不容也；淵乎其不可測也。」所以老子說：「道者萬物之奧。」又說：「淵兮似萬物之宗。」

(二) 上德：

老子說：「上德不德，是以有德。」「上德無爲而無不爲。」④「上德若谷。」「谷得一以盈。」「爲道日損，損之又損，以至於無爲；無爲而無不爲。」「是以聖人處無爲之事；行不言之教。」「是以聖人，不行而知，不見而名，不爲而成。」

(三) 玄德：

老子說：「生而不有，爲而不恃，長而不宰；是謂玄德。」「萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居；夫惟弗居，是以不去。」「玄德，深矣，遠矣，與物反矣；然後乃至大順。」

(四) 常德：

老子說：「常德不離，復歸於嬰兒。」「常德不忒，復歸於無極。」「常德乃足，復歸於樸。」「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。「含德之厚，比於赤子。」「夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命；復命曰常。」

(五) 廣德：

老子說：「廣德若不足。」「道沖而用之，或不盈。」「大白若辱。」「大辯若訥。」「大直若屈。」「大制無割。」「大方無隅。」「大音希聲。」「大成若缺，其用不敝。」「大巧若拙。」「大盈若沖，其用不窮。」

(六) 建德：

老子說：「建德若偷。」「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，混兮其若濁。」「儼儼兮若無所歸，衆人皆有餘，而我獨若遺。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。澹兮其若海，颺兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」「善建者不拔。」「持而盈之，不如其已。」「保此道者不欲盈，夫惟不盈，故能敝而新成。」

(七) 下德：

老子說：「下德不失德，是以無德。」「下德爲之而有不爲。」「善行無轍，迹善言無瑕譏，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人，常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物。」「是以聖人，方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。」「爲無爲，事無事，味無味。」「學不學，復衆人之所過。」「善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下；是謂不爭之德。」「聖人之道，爲而不爭。」「是以聖人爲而不恃，功成而不處。」

老子書中「德」與「道」是相應的。如：

道：道生之。

德：生而不有，是謂玄德。

道：道者萬物之奧。

德：德畜之。

道：尊道。道之尊。

德：貴德。德之貴。

道：道常無爲而無不爲。

德：上德無爲而無不爲。

道：失道而後德。

德：失德而後仁。

道：道沖而用之或不盈。保此道者不欲盈。

德：上德若谷。大盈若沖，其用不窮。

道：明道若昧。

德：玄德深矣遠矣。

道：進道若退。

德：建德若偷。

道：夷道若類。

德：廣德若不足。

道：天之道不爭而善勝。

德：善用人者爲之下，是謂不爭之德。

因爲「德」因於「道」，所以說：「孔德之容，惟道是從。」

總之，老子言「德」，就是言「用」，「用」則以「反」爲主；就是「用反」。茲將老子言「用」的幾個基本原理，歸納於下：

(一) 有無相生

老子說：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」這是指「有」與「無」是相生、相對的。因此，美、惡，禍、福，善、妖，奇、正也是相對的。所以說：「天下皆知美之爲美，斯惡已，皆知善之爲善，斯不善已。」又說：「唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去

何若？」又說：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」又說：「正復爲奇，善復爲妖。」又說：「故物或損之而益，或益之而損。」

關於禍、福、倚、伏的道理，在「淮南子」「人間訓」中舉出塞翁失馬的例子，可以說是最恰切不過。「人間訓」說：

「夫禍福之轉而相生，其變難見也。近塞上之人有善術者，馬無故亡而入於胡，人皆弔之。其父曰：『此何遽不爲福乎？』居數月，其馬將胡駿馬而歸；人皆賀之。其父曰：『此何遽不能爲禍乎？』家富良馬，其子好騎，墮而折其髀；人皆弔之。其父曰：『此何遽不爲福乎？』居一年，胡人大入塞，丁壯者引弦而戰，近塞之人，死者十九；此獨以跛之故，父子相保。故福之爲禍，禍之爲福，化不可極，深不可測也。」

但老子雖明白「有」、「無」相對原理，但他却用「有」之「反」面的「無」。因此，他說：「『有』之以爲「利」，「無」之以爲「用」。『如果沒有「有」之爲「利」，則不能有「無」之爲「用」。所以，老子雖能用「無」，而却不離於「有」。也就是說，有「德」之「用」，不能離開於「道」之「體」；此理甚明。」

（二）歸根復命

老子說：「萬物並作，吾以觀復；夫物芸芸，各復歸其根。『歸根』曰靜，是謂『復命』；『復命』曰『常』。」老子的「復」，就是「復命」；也就是萬物消息盈虛循環反覆的不變原理。所以叫

做「常」。如「莊子」「在宥篇」說：「今夫百昌皆生於土，皆反於土。」「至樂篇」說：「萬物皆出於機，皆入於機。」「寓言篇」說：「萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環，莫得其倫。」「秋水篇」說：「消息盈虛，終則有始；是所以語大義之方，論萬物之理也。」這正是老子所說：「周行而不殆。」「故飄風不終朝，驟雨不終日；孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」「物壯則老，是謂不道；不道早已。」「常德不離，復歸於嬰兒。」「常德不忒，復歸於無極。」「常德乃足，復歸於樸。」「繩繩不可名，復歸於無物。」

（三）無爲自化

老子說：「道常無爲而無不爲。」「侯王若能守之，萬物將自化。」「侯王若能守之，萬物將自寶；天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。」「上德無爲而無不爲。」「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」「是以聖人，處無爲之事，行不言之教。」「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，渾然而善謀。」

（四）知止知足

老子說：「持而盈之，不如其已。」「功遂身退。」「見素抱樸，少私寡欲。」「是以聖人去甚，去奢，去泰。」「知足者富。」「知足不辱，知止不殆。」「知足之足常足矣。」「是以聖人自知不自見，自愛不自貴；故去彼取此。」「是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」

(五) 知雄守雌

老子說：「知其雄，守其雌，爲天下谿。」「知其白，守其黑，爲天下式。」「知其榮，守其辱，爲天下谷。」「是以侯王自謂孤寡不穀。」「不欲琤琤如玉，珞珞如石。」「不欲以靜，天下將自定。」「清靜爲天下正。」「聖人在天下，歛歛爲天下渾其心。」「大國者下流。」「是以大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華。」

因爲老子的「道」是「法自然」，「法自然」則「無爲」。「德」是「道」的「顯現」(manifestation)，「顯現」即王弼所謂：「達自然之性，暢萬利之情。」以「弱」爲「用」，所以老子的「德」以守雌，執後，善下，致虛等等爲主。老子並且舉出客觀存在的「水」作實例，以「水」喻「道」而證明柔弱之「用」。如老子說：

「上善若水，水善利萬物而不爭；處衆人之所惡，故幾於道。」又說：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝；以其無以易之。」「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」這就是說：弱勝強，柔勝剛之道，天下莫能行，而老子獨行之。

因爲，「水」是「處衆人之所惡」，而「幾於道」。所以結論說：

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」

老子知道「少則得，多則惑。」「強大處下，柔弱處上」的道理，所以在全書中，都是這樣看法。茲將老子書中「用反」的文字列表於後，即可一目瞭然：

正（因爲）

反（所以）

道常無爲而無不爲
上德無爲而無不爲
爲者敗之
執者失之

是以聖人處無爲之事
以輔萬物之自然而不敢爲
無爲故無敗
無執故無失

不言而善應
多言數窮

行不言之教
希言自然

曲則全
枉則直
窪則盈
敝則新
多則惑

悠兮其貴言
不如守中
挫其銳
解其分
同其塵
和其光
少則得
是以聖人抱一爲天下式

揣而銳之不可長保

開其兌濟其事終身不救

金玉滿堂莫之能守

富貴而驕自遺其咎

心使氣曰強

益生曰祥

不知常妄作凶

重爲輕根靜爲躁君

輕則失根躁則失君

牝常以靜勝牡以靜爲下

國之利器不可以示人

塞其兌閉其門終身不勤

持而盈之不如其已

果而勿驕

知足者富

守柔曰強

果而勿強

夫惟無以生爲者是賢於貴生

知常容容乃公公乃王王乃天天乃道道乃久沒身

不殆

是以聖人終日行不離輜重

故大國以下小國則取小國小國以下大國則取大國

其安易持其未兆易謀其脆易泮其微易散

天下難事必作於易天下大事必作於細

圖難於其易爲大於其細爲之於未有治之於未亂
合抱之木生於毫末九層之臺起於累土千里之行
始於足下

貴以賤爲本高以下爲基

是以侯王自謂孤寡不穀

物壯則老是謂不道不道早已

是以聖人云受國之垢是謂社稷主受國不祥是爲
天下王

死而不亡者壽

其出彌遠其知彌少

治人事天莫如嗇夫惟嗇是以早服早服謂之重積
德重積德則無不克

不出戶知天下不闕牖見天道不行而知不見而名

知我者希則我者貴

是以聖人被褐懷玉

夫輕諾必寡信

不欲琖琖如玉珞珞如石

美言不信

故信言不美

甚愛必大費多藏必厚亡

禍莫大於不知足咎莫大於欲得

五色令人目盲五音令人耳聾

五味令人口爽馳騁畋獵令人心發狂難得之
貨令人行妨

大道廢有仁義

慧知出有大偽

六親不和有孝慈

國家昏亂有忠臣

爲學日益爲道日損

老子書中「德」字之系統的研究

知足不辱知止不殆可以長久

故知足之足常足矣

常使民無知無欲

見素抱樸少私寡欲

不見可欲使心不亂

不貴難得之貨使民不爲盜

是以聖人虛其心實其腹

是以聖人爲腹不爲目

絕仁棄義民復孝慈

絕聖棄知民利百倍

絕巧棄利盜賊無有

不尚賢使民不爭

絕學無憂

其政察察其民缺缺

以智治國國之賊

天下多忌諱而民彌貧

民多利器國家滋昏

人多伎巧奇物滋起

法令滋彰盜賊多有

及其有事不足以取天下

人之生也柔弱其死也堅強萬物草木之生也

柔脆其死也枯槁

故堅強者死之徒

是以兵強則不勝木強則折

強大處下柔弱處上

其政悶悶其民淳淳

不以智治國國之福

非以明民將以愚之

我無爲而民自化

我好靜而民自正

我無事而民自富

我無欲而民自樸

取天下常以無事

柔弱者生之徒

骨弱筋柔而握固

以道佐人主者不以兵強天下

善用人者爲之下

是以欲上民必以言下之

強梁者不得其死

兵者不祥之器

禍莫大於輕敵輕敵幾喪吾寶

勇於敢則殺

今舍慈且勇舍儉且廣舍後且先死矣

後其身而身先外其身而身存

企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

夫之道不爭而善勝

老子書中「德」字之系統的研究

不敢以取強

不得已而用之

吾不敢爲主而爲客不敢進寸而退尺

勇於不敢則活

慈故能勇儉故能廣

不敢爲天下先故能成器長

欲先民必以身後之

不自見故明不自是故彰不自伐故有功不自矜故
長

見小曰明

功成弗居夫惟弗居是以不去
生而不有爲而不恃長而不宰
夫唯不爭故無尤

聖人之道爲而不爭

天之道利而不害

天之道其猶張弓與高者抑之下者舉之有餘者損之不足者補之天之道損有餘而補不足

夫唯不爭故天下莫能與之爭
善爲士者不武
善戰者不怒
善勝敵不者與
是謂不爭之德
既以爲人已愈有既以與人已愈多

由上表看來，老子的「德」完全是以「弱」爲「用」；「弱」就是「損」，「損之又損，以至於無爲。」故「列子」「說符篇」說：

「故善持勝者，以彊爲弱。」又引黃帝說：「天下有常勝之道，有常不勝之道；常勝之道曰柔，常不勝之道曰剛。」又引粥子說：「欲剛，必以柔守之，欲彊，必以弱保之；積於柔必剛，積於弱必彊；觀其所積，以知禍福之鄉。彊勝不若己者，至於若己者剛；柔勝出於己者，其力不可量。」又引老聃說：「兵彊則滅，木彊則折，柔弱者生之徒，堅强者死之徒。」知道運用「物極必反」之「消息盈虛」的原理，所以老子說：

「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之；是

謂微明。」

所謂「微明」，也就是「明道若昧。」也就是老子的「守柔」和「用弱」的「常勝之道」，也就是「用反」的最高原則。這就是「無爲」之「道」和「不爭」之「德」了。知道「用反」，是由於「知常」；知「萬物並作，吾以觀復。」知「夫物芸芸，各復歸其根。」換言之，知道「歸根」和「復命」之循環原理，就叫做「明」，故說：「知常曰明」；所以運用這個原理叫做：「微明」了。

(一) 圖



(二) 圖

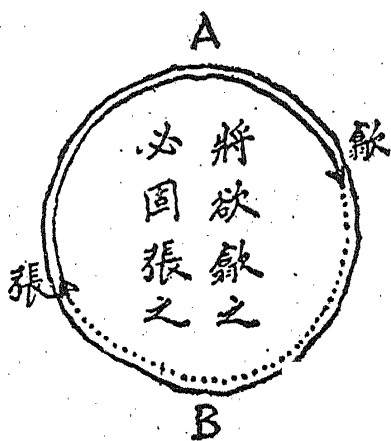


老子「用反」的原理，可以由後面各圖解表示出來：

因爲老子的「用反」，就是根

據「物極必反」的原理而來；他知道，宇宙萬物、萬事的發展，到了極端時，就必然向後倒退。如「易經」「剝卦象」說：「消息盈虛，

(三) 圖



(四) 圖



天行也。」所以「莊子」『秋水篇』說：「消息盈虛，終則有始；是所以語大義之方，論萬物之理也。」

陰、陽互相消長反覆循環；便是老子「用反」的奧妙之境。如第一圖，可以說明：A點爲最高點，到了A點，就要開始下降。B點爲最低點，到了B點，又開始上升。如此反覆循環，永無止息。如老子所說：「歸根復命，」「周行不殆，」這表示了：消息盈虛，終則有始的循環說。第二圖表示：先留虛處，然後必至充實，亦即向低處下降，至於B點，必然開始上升。老子所謂：「曲則全，」「窪則盈。」第三圖表示：促使對方不斷上升前進，至於A點，達到極端時，他就必然開始下降。這就是老子說：「將欲歛之，必固張之。」第四圖表示：已經達到了A點，便自退到C點；保持這個地位，可以止足；使不至繼續往前，走到A點，反而要降到B點。老子所謂：「持而盈之，不如其已。」

這樣，我們便知道老子「用反」的方法，是：

以德從道

以有用無

以靜制動

以柔克剛

以弱敵強

以退爲進

以下馭上

以後取先

以損求益

以重根輕

以昧作明

以曲得全

以枉使直

以窪致盈

以敝更新

以無爲見無不爲

以不居乃不去

以無私成其私

換言之，全部以「消極的」手段求達到「積極的」目的。我們引「易」「繫辭傳」的一段話，可
以作爲老子對物極必反，天道循環反覆，消息盈滿，有無相生，以及「用反」原理之最精彩的說明：
「天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮；天下何思何慮？日往則月來，月往則日來；日
月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者屈也，來者信也，屈信相感而
利生焉，尺蠖之屈以求信，龍蛇之蟄以存身也。精義入神以致用也。利用安心以崇德也；過此已往，
未之或知也，窮神知化，德之盛也。」

這便說明了老子所謂「用」，所謂「德」。

「繫辭傳」明白指出：「尺蠖之屈而求信（伸），龍蛇之蟄以存身也。」「屈」的目的就在乎「求

伸」，「蟄」的目的就在乎「存身」。因此，老子的「以奇用兵」也是根據這個原理。「孫子」十三篇中發揮這個道理，更爲顯然。如「孫子」「計篇」說：「兵者，詭道也；故能而示之不能；用而示之不用。」又「謀攻篇」說：「是故百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。」又說：「故善用兵者，屈人之兵，而非戰也。」所以「勢篇」說：「凡戰者以正合，以奇勝。」老子用「反」的原理真是無所不通，無微不至了。

老子的「用反」的原理，也是有所本的。如「虞書」「大禹謨」說：

「滿招損，謙受益；時乃天道。」

老子則說：

「天之道，損有餘而補不足。」

「大禹謨」又說：

「汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不爭，天下莫與汝爭功。」

老子則說：

「不自矜，故長；」「不自伐，故有功；」「夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」

「君陳篇」說：

「有容，德乃大。」

老子則說：

「上德若谷。」「江海所以能爲百谷王者，以其善下之。」「孔德之容，惟道是從。」

最後，我們還要指出：老子的哲學認識論和邏輯學是客觀的、辯證的和相對的；絕不是神秘的、主觀的和獨斷的。如老子說明「道」與「德」時，都是舉出實際對象物或客體作例。如：

以水比道，

以弓比天道，

以橐籥比動，

以穀比無，

以谷比德，

以沖比用。

至於老子的邏輯，則是由「用反」而來的「正言若反」(Paradox)，似非而是。也可說老子書中大部的文字結構都是如此的。我們現在把牠列舉於後：

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

質真若渝

大方無隅

大器晚成

大音希聲

大象無形

夫唯道善貸且成

大成若缺

大盈若沖

大直若屈

大巧若拙

大辯若訥

不行而知

不見而名

不爲而成

方而不割

廉而不剌

直而不肆

光而不耀

慈故能勇

儉故能廣

不敢爲天下先故能成器長

善爲士者不武

善戰者不怒

善勝敵者不與

善用人者爲之下

知我者希則我者貴

不爭而善勝

不言而善應

不召而自來

緘然而言謀

知者不言言者不知

信言不美美言不信

善者不辯辯者不善

知者不博博者不知

善行無轍迹

善言無瑕謫

善數不用籌策

善閉無關楜而不可開

善結無繩約而不可解

既以爲人已愈有

既以與人已愈多

受國之垢是謂社稷主

受國不祥是爲天下王

老子說：「言有宗，事有君。」老子的有宗之言即乃「正言若反」之言。老子的有君之事，亦即乃「事無事」之事。是以世人難知、難行。所以老子說「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行。」「列子」「黃帝篇」說：「常勝之道曰柔，常不勝之道曰彊；二者亦（易）知；而人未之知。」「莊子」「外物篇」說：「莊子曰：『知无用，而始可與言用矣。』」

以上都是解說老子全書言「德」，言「用」的真諦。歸結起來，就是一個「反」字；也就是與世俗不同，反其道而行。所以老子說：

衆人熙熙，如享大牢，如春登臺。（正）

我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。（反）

衆人皆有餘。(正)

而我獨若遺。(反)

俗人昭昭。(正)

我獨昏昏。(反)

俗人察察。(正)

我獨悶悶。(反)

衆人皆有以。(正)

而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。(反)

老子的方法和手段的高明的地方，就在乎他有更高的境界，「與衆不同」；就在於「我獨異於人。」所以他說：

「玄德深矣，遠矣，與物『反』矣；然後乃至大順。」

這正是俗人所不能了解和知道的！

老子思想之有組織和系統化，這是任何先秦諸子所不能瞻其項背的。老子之言「道」、「德」，可說：至矣，盡矣，蔑以加矣！

附註：

釋文云：『德之光』，一本「光」作「先」。」按：作「先」義長，因據改。

③ 兩「失」字原俱作「得」。按：上文云：「道譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生；譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。」溺者多飲，失之以死也；渴者適飲，得之以生也。愚人以行忿，失之以敗也；聖人以誅暴，得之以成也。故徐無鬼篇說：「古之真人得之也生，失之也死。」因據徐無鬼篇改。

④ 「待」原作「輔」。韓非子喻老篇作「恃」，焦竑曰：「恃」，一作「輔」，非。既曰「自然」矣，而又「輔」之；非「自然」也。」疑「輔」當作「恃」，「恃」訛爲「恃」，「恃」又譌爲「輔」；形近致誤也。韓非子顯學篇云：「夫聖人之治國，不「恃」人之爲吾善也；而用其不得爲非也。……夫必「恃」自直之箭，百世無矢矣；必「恃」自圓之木，千世無輪矣。」意林及御覽九百五十二引「恃」作「待」。此「待」猶「守株待兔」之「待」，似應以意林、御覽爲正；此「待」誤爲「恃」之證。荀子性惡篇云：「直木不「待」驢括而直者，其性直也。今人之性惡，必將「待」聖王之治，禮義之化；然後皆出於治，合於善也。」又云：「故枸木必將「待」驢括絜矯然後直，鈍金必「待」礪厲然後利；今人之性惡，必將「待」師法然後正，得禮義然後治。」是「待」有「因」義。第二十九章王注云：「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也。」又云：「聖人達自然之性，暢萬物之情；故因而不爲，順而不施。」「以待萬物之自然而不敢爲，」即淮南子原道訓所說：「萬物固以自然，聖人又何事焉。」又：莊子應帝王篇所說：「順物自然而無容私焉，而天下治矣。」田子方篇所說：「無爲而才自然矣。」山木篇所說：「化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已。」大宗師篇所說：「以待其所不知之化已乎。」文子道德篇也說：「夫道者，德之宅，大之根，福之門；萬物待之而生，待之而成，待之而寧。」陸樹芝說：「一切聽其自然。」似以作「待」於義爲長，因據莊子文改。

「不」原作「以」。嚴遵本、傅奕本、范應元本俱作「不」。俞樾曰：「韓非子解老篇作：「上德無爲而無不爲也。」蓋古本如此。今作「無以爲」者，涉下「上仁」句而誤耳。傅奕本正作「不」。」俞說是，今據改。

後同。

⑤ 本文是繼拙著：「老子的重要用語之新解釋」一文而作，前文詮「道」本文析「德」；這樣可說把老子全書的思想作了有系統的剖析和解說。本文的寫法，主要是以「老」解「老」；全部僅有五千餘言，只得反覆說明，因此內容難免重複。至於意義不甚顯明之處，祇好引用管子、莊子、列子、韓非子、淮南子、文子、易繫辭傳等書加以補足；錯誤之處，惟有請讀者指正。

老孔思想之比較的研究

一

老子、孔子爲道、儒兩家的初祖，孔子問禮於老子的事，雖見「禮記」、「莊子」，但後儒輒加懷疑；我們如果詳細比較道、儒兩家的思想和方法，無寧說，在「道」與「德」的基本觀念上大體是相通的，但在主張上則走相反的道路；換言之，老子的態度是「消極的」，孔子的態度是「積極的」；這不難在「道德經」和「論語」兩書中，取得內證。

二

老、孔兩家最主要歧異，應該是在邏輯方法上的對立。因爲，老子是主張「無名」，孔子是主張「正名」。

論語說：

子路曰：「衛君待子爲政子，將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「子之迂也，奚其正？」子曰：「野哉！由也，君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也；君子於其言無所苟而已矣。」

孔子「正名」的主要方法，是在：「於其言無所苟。」所以，孔子說：「政者，正也；子率以正，孰敢不正？」又說：「君君，臣臣，父父，子子。」因此，他又說：

『擇其善者而從之，其不善者而改之。』

孔子的邏輯，是絕對的，主觀的，乃定是、非的：是是——非非。

老子則不然，他主張「無名」。他說：「道常無名」，「道隱無名」，「名亦既有，夫亦將知止。」所以，他認為：是、非是相對的。如他說：「美之與惡，相去何若？」又說：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」又說：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」這樣，老子之邏輯的方法，便是：「正言若反」；似非而是。因此，他說：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下主。」他又說：

「善者，吾善之；不善者，吾亦善之。」

老子的邏輯，是相對的，客觀的，乃一是、非的：是非——非是。

三

爲使讀者更爲明白起見，我們把孔子「正名主義」的邏輯與老子「正言若反」的邏輯列表比較於後，正相反對的情況，便可一目瞭然：

(一) 孔子的正名主義：

正、是、善

君子喻於義

君子周而不比

君子懷德

君子懷刑

君子坦蕩蕩

君子成人之美不成人之惡

君子和而不同

君子易事而難說也。說之不以道，不說也。及其使人也，器之。

君子泰而不驕

君子不仁者有矣夫

君子上達

君子求諸己

君子不可小知而可大受也

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。

反、非、不善

小人喻於利

小人比而不周

小人懷土

小人懷惠

小人長戚戚

小人反是

小人同而不和

小人難事而易說也。說之雖不以道，說也。及其使人也，求備焉。

小人驕而不泰

未有小人而仁者

小人下達

小人求諸人

小人不可大受而可小知也

小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。

(二) 老子的正言若反：

<p>正、是、善</p>	<p>明道 進道 夷道 上德 廣德 建德 質真 大白 大方 大器 大音 大象 大成 大盈 大直 大巧 大辯</p>
<p>反、若非、若不善</p>	<p>若昧 若退 若類 若谷 若不足 若儉 若渝 若辱 無隅 晚成 希聲 無形 若缺 若沖 若屈 若拙 若訥</p>

四

孔子的思想除邏輯的方法與老子相反外，尙有其他許多重要的用語和概念也是截然不同的；茲分述於後：

(1) 仁

子曰：入則孝，出則悌，……而親仁。

老子說：絕仁……民復孝慈。

(2) 義

子曰：君子義以爲上。

老子說：棄義，民復孝慈。

(3) 禮

子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。

老子說：夫禮者，忠信之薄而亂之首也。

(4) 知

子曰：知者利仁。

老子說：絕聖棄知，民利百倍。

(5) 忠

子貢曰：夫子之道，忠恕而已矣。

老子說：國家昏亂有忠臣。

(6) 信

子曰：民無信不立。

老子說：不信者吾亦信之。

(7) 忠

子曰：孝慈則忠。

老子說：六親不和有孝慈。

(8) 學

子曰：吾十有五而志於學。

老子說：絕學無憂。

五

以上所舉皆係指出：老、孔之間的差異。現在我們來研究老、孔間言「道」和言「德」的觀點。關於「道」的學說，在孔子方面說的較少，而老子方面獨說得多。老子每言「天道」；而孔子則甚少。所以子貢說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」不過，在論語中有一處言天道的，則與老子的觀點相近。

論語說：

子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」

這就是老子的「天之道……不言而善應。」「行不言之教。」老子說：「周行而不殆，可以爲天下母。」孔子說：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」至於孔子說：「忠恕違道不遠。」與子貢說的：「夫子之道，忠恕而已矣。」這種所謂「吾道一以貫之」的「道」，當然是和老子不同的。可是孔子對於「德」的解說與老子更近。

論語說：

子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」

這裏所謂「德」的意義，就是「無爲」。所以又說：

子曰：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」

這一段話，更可爲上一段「無爲」的意義作個最明顯的補充說明。這就是老子的「不召而自來，」「處無爲之事。」

孔子對於「德」第二種意義，就是「讓」。

論語說：

子曰：「泰伯其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」

又說：

孔子曰：「三分天下有其二，以服事殷；周之德，其可謂至德也已矣。」

「三以天下讓，」「三分天下有其二，以服事殷；」都叫做「至德」。「讓」，就是「不爭」；因此，孔子的「德」也是「不爭」。如論語說：

子曰：「君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，下而飲；其爭也君子。」

本來是「無所爭」，在比賽射的游藝時也可以說是「爭」；但這種「爭」先要「揖讓」的。這也就是老子所說的：「天之道，不爭而善勝。」「聖人之道，爲而不爭。」

孔子的「德」的第三種意義，就是「反對強力」。

論語說：

南宮适問於孔子，曰：「羿善射，奭盪舟，俱不得其死然；禹、稷躬稼而有天下。」夫子不答。南宮适出，子曰：「君子哉！若人。尚德哉！若人。」

南宮适反對羿、奭，孔子稱之爲「尚德」；可見孔子是以「反對強力」爲「尚德」。因此，他說：「驥不稱其「力」，稱其「德」也。」這就是老子所說：「強梁者不得其死。」「其政闕闕，其民淳淳。」「受國之垢，是謂社稷主。」

六

論語一書，係七十子及其後學所記，年代久遠，錯亂譌脫在所難免。所以，孔子及弟子所述的思想也有很多是不一致的；乃至前後矛盾的。如孔子有時也主張「無欲」。他說：「根也慾，焉得剛？」

又說：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」有時也主張治國用愚民政策，如他說：「民可使由之，不可使知之。」和老子的「非以明民，將以愚之」的思想一樣。並且孔子答覆弟子的問題，言「仁」，言「義」等等，也有因時、因地的不同，或因人、物各異而有所出入的；但在大體上還是一貫的。孔子的「道」的定義，就是「忠恕」；如曾子所說：「夫子之道，忠、恕而已矣。」什麼是「忠恕」？子貢曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」所以，中庸說：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」同時，孔子還主張：「己欲立，先立人；己欲達，先達人。」孔子所謂一貫之「道」大概如此。他的言「德」，並不越出老子的範圍的。所以他說：「先事後得，非崇德與？」所謂「先事後得」，就是像「先難後獲」的意思；如老子：「後其身而身先。」「既以爲人已愈有，既以與人已愈多。」這就是孔子的「崇德」。這也許就是孔子自己說的：『志於「道」，據於「德」』了。

七

可是，歸根結底說：孔子是「入世主義」，是積極的；老子是「隨世主義」，是消極的。孔子要「成名」的，如論語說：

子曰：君子去仁，惡乎成名？

子曰：君子疾沒世而名不稱焉。

子曰：莫我知也夫！

子曰：沽之哉！沽之哉！我待賈者也。

子曰：吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？

子曰：苟有用我者，期月而已可也，三年有成。

子曰：如有用我者，吾其爲東周乎？

子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！

老子則不同，他要「無名」的；如他說：

至譽無譽，不欲琇琇如玉，珞珞如石。

大丈夫處其厚不居其薄，處其實不居其華。

衆人皆有餘，而我獨若遺。

俗人昭昭，我獨昏昏。

俗人察察，我獨悶悶。

衆人皆有以，而我獨頑似鄙。

我獨異於人，而貴食母。

八

孔子與老子思想的差異，是與地理環境和民族氣質相關連的。孔子是魯人，爲北方人，老子是楚人，爲南方人。莊子天運篇說：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃，老聃曰：『子來

乎，吾聞子北方之賢者也。」老子以自己爲南方之賢者，而稱孔子爲「北方之賢者」；南方氣派與北方氣派的不同，在中庸內有一段話說得很清楚。中庸說：

子路問「強」？子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道；此南方之強也；君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也；而强者居之。」

「寬柔以教」就是老子的「柔弱勝剛強」的道理；所謂：「守柔曰強。」「不報無道」，就是老子書中的「報怨以德。」「衽金革死而不厭」，就是老子書中的「強梁者不得其死。」「勇於敢則殺。」

所以論語說：

『或曰；「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德」。』這就是孔子自己所說的話，可見孔子與老子的觀點有重要的分別；而老子的境界却要比孔子爲高。

儒墨道三家邏輯之比較的研究

一

「邏輯」一詞，是古希臘文“Logic”之譯音。有意譯爲：「名學」或「論理學」。這個字是導源於“Logo”一字和與之聯繫的“Logos”一字，前一字的含義是「談話」、「解釋」，後一字的含義是「字」、「思維」、「理智」。依上述這些意義來說，我們如果採用「音譯」，似可叫做「邏輯學」；如用意譯，則相當於「思考方法」或「推理方法」；因爲牠是指導人類思維作「有規律」之活動。中山先生稱之爲「理則學」。

中國古代，尤其是在春秋、戰國時代，關於「邏輯」的討論是十分發達的。不管儒、墨、名、法以及道家的思想和意見如何分歧，但他們彼此間對於「邏輯」問題，都是極端注意的！這時期中國精神文化發展的特色：一面表現於自然哲學；一面表現於「邏輯」理論。在上述各家中關於「邏輯」問題的見解，固然不能把他們截然分開，認爲彼此的思想爲絕對不能相容；但大體上可以用儒、墨、道三家作爲三種不同傾向或流派的代表。當然，這還不是說，在這三家之中，絕無絲毫共通之點！

現在我們開始加以分別研究。

二

第一，我們先說到以孔子爲代表的儒家。「韓非子」「顯學篇」說：「世之顯學，儒、墨也；儒

之所至，孔丘也。」孔子對於「邏輯」，也就是對於思考的方法，是「正名主義」。「論語」「子路篇」說：「子路曰：『衛君待子而爲政，子將奚先？』」子曰：『必也正名乎！』」子路曰：『有是哉！子之迂也，奚其正？』」子曰：『野哉！由也，君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順，言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！』」這裏，孔子以「正名」作「爲政」之先著，所以在「顏淵篇」說：「政者，正也；子率以正，孰敢不正？」「爲政」尤須正己，以身作則。故在「子路篇」說：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」又說：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」爲政之道，首在「正名」，正名而後正己，正己而後始能正人。這樣，才能達到：「君君，臣臣，父父，子子」（顏淵篇）的地步。又如「易經」「家人卦」說：「家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」又「中庸」云：「天下之達道五：君、臣也，父、子也，夫、婦也，昆、弟也，朋、友之交也。」這是把人類的社會相互關係，即上、下，左、右的關係確定了。也可以說是：「定名分」。孔子所著的「春秋」就專講這一套的。所以「莊子」「天下篇」說：「春秋以道『名分』。」名分不定，就說不上「爲政」；所以「子路篇」齊景公說：「信如君不君，臣不臣，父不父，子不子；雖有粟，吾得而食諸？」所以孟子說：「世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。」什麼是「於其言無所苟」呢？這就是如「荀子」「不苟篇」所說：「君子……說不貴苟察……唯其『當』之爲貴。……山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛；是說之難持

者也，而惠施、鄧析能之。然而，君子不貴者，非禮義之中也。」董仲舒「春秋繁露」「深察名號篇」說：「春秋辨物之理，以正其名，名物如其真，不失秋毫之末，故名實石則後其『五』，言退鷁則先其『六』。聖人之謹於正名如此。『君子於其言，無所苟而已矣。』五石、六鷁之辭是也。」這是「正物名」，也就是「易經」「繫辭傳」所說：「正辭」。「其稱名也，雜而不越。」「開而當名，辨物正言。」和「辨是與非」了。什麼叫做「當」呢？「尹文子」「大道篇」說：「稱器有名，名也者，正形者也；形正由名，則名不可差。故仲尼云：『必也正名乎！名不正則言不順』也。」又說：「名以檢其差，故亦有名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名；察其所以然，則形名之與事物，無所隱其理矣。」又說：「有名，故名以正形，今萬物具存，不以名正之則亂；萬名具列，不以形應之則乖；故形名者，不可不正也。善名命善，惡名命惡；故善有善名，惡有惡名。聖、賢、仁、智，命善者也、頑、嚚、凶、愚，命惡者也。」所謂「當」，就是「善有善名，惡有惡名。」即「韓非子」「揚權篇」所說：「名正物定」與「形名參同」了。「不當」，就是「荀子」「正名篇」所說：「今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不名。」又說：「見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人；此惑於用名以亂名者也。……山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鍾不加樂；此惑於用實以亂實者也。……若矢過楹①，有牛馬非馬；此惑於用名以亂實者也。」這就是「韓非子」「揚權篇」所說：『名倚物徒』。

總之，儒家的『正名』，也可說是『定名。』（按：「韓非子」「揚權篇」：「執一以靜，使名自命，令事自定。」「尸子」云：「執一以靜，使名自命，令事自正。」按：「正」或作「定」。又老

子：「不欲以靜，天下將自定。」有本「定」作「正」。「定」、「正」似古相通假。）也就是「制名」。「制名」是由上到下「主觀」決定的。所以「荀子」「正名篇」說：「故王者之『制名』，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。」又說：「名無固宜，約定俗成，謂之宜；異於約，則謂之不宜。名無固實，約之以命，約定俗成，謂之實名。名有固善，經易而不拂，謂之善名。」（按：王念孫曰：「約之以命實」，「實」字涉上下文而衍，當從之，故刪。）尹文子說：「定此名分，則萬事不亂也。」尸子說：「天下之可治，分成也。是、非之可辨，名定也。」可見儒家的「邏輯」觀念，是認為：世間一切是、非，善、惡，都是一成不變的；因此，人們可以用自由意志來決定萬物、萬事的名稱，只要「約之以命」就够了。一切是、非，善、惡的名分或標準都是由在上者主觀的意旨來決定，或依少數人來約定；老百姓只有遵守上頭所定的標準罷了。因此，儒家的「正名」，就是「正是、非」；也可以說是：「定是、非」。他們的「邏輯」的公式是：

『是——是和——非。』

三

第二，說到墨家，他們是以墨翟爲代表。「韓非子」「顯學篇」說：「墨之所至，墨翟也。……自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。……墨離爲三，取舍相反不同；而皆自以爲『真墨』。……」「莊子」「天下篇」說：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者：苦獲、已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經；而倍謫不同，相謂『別墨』。以堅、白，同、異之辯相訾，以觭偶不作

之辭相應。」墨家自身的內部派別紛歧，斥他人爲「異端」，所以說：「相謂別墨。」稱自己爲「正統」，所以說：「自謂真墨」；這都是由於互相辯論而起的。這種辯論的原理，就是「大取篇」所說的「語經」；或「列子」「湯問篇」所說的「辯鬪」。「列子」說：『孔子東游，見兩小兒辯鬪；問其故？一兒曰：『我以日始出時去人近，而日中時遠也。』一兒曰：『我以日初出遠，而日中時近也。』一兒曰：『日初出大如車蓋，及日中則如盤盂；此不爲遠者小而近者大乎？』一兒曰：『日初出滄滄，涼涼，及其日中，如探湯；此不爲近者熱而遠者涼乎？』孔子不能決也。兩小兒笑曰：『孰爲汝多知乎？』』這就是辯論的方式。因此，可說墨家的『邏輯』是著重於互相對立的雙方的辯論或舌戰；不像儒家由『正名』的方式來『制定』抽象的是、非原則；也可說是對於儒家的「形式邏輯」之直接的反響。

墨家的「語經」，也就是關於「辯」的定義。「墨子」「經上」說；

經：「彼、此③不可，兩不可也。」

說：「彼、此，牛、非牛，兩也。無以相非也。③」

經：「辯爭彼、此④，辯勝，當也。」

說：「辯：或謂之牛，或⑤謂之非牛，是爭彼、此⑥；是不俱當。不俱當，必或不當。不當，若犬⑦。」

經：「謂辯無勝，必不當；說在辯。」

說：「謂，所謂，非同也，則異也。同，則或謂之狗，其或謂之犬也。異，則或謂之

牛，其^①或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非；當者，勝也。」

這段幾文字是非常有意思的，完全表現了墨家的邏輯觀念。「彼、此不可，兩不可也。」孫詒讓注云：「言既有『彼』之『不可』，即有『此』之『不可』；是『彼』、『此』兩皆『不可』也。」其實這裏是說，彼謂不可，此亦謂不可；彼、此兩方都認為不可，那是無須爭辯的了。至於說：「彼、此、牛、非牛，」是什麼意思呢？這是說：彼是牛，此是非牛；是兩種東西。彼、此兩方都這樣認識，都對；那也沒有什麼可以互相非難了。經下云：「狗，犬也，而殺狗非殺犬也，可；說在重。」又「經說下」云：「狗，犬也，謂之殺犬，可；若兩睨。^②」在「經」中說：「非殺犬也，可。」在「經說」中却說：「殺犬，可。」這正是沒有『是』、『非』的『兩可』了。如「列子」「力命篇」云：「鄧析操『兩可』之說，設無窮之辭。」「呂氏春秋」「離謂篇」云：「以非爲是，以是爲非；是、非無度，而可與不可日變。」這簡直淆亂是、非。梁啟超說：「狗不過犬之一種，故殺狗可謂非殺犬；狗爲犬之一種，故殺狗可謂之殺犬。」「兩睨」就是「閃爍」或「模稜」的意思。說文目部云：「睨，褻視也。」「莊子」「庚孫楚篇」云：「知者之所不知，猶睨也。」郭象註云：「雖智者有所不知，如目斜視一方，故不能徧是。」「睨」尙不能「徧是」，則「兩睨」更是無所適從了。既是可彼，可此，那還有什麼可爭辯的呢？如果要爭辯，那就必定有個是、非。因此說：「辯爭彼、此。」什麼是「彼」、「此」呢？今有物於此，你說這個東西「是牛」，是「此」；我說這個東西「不是牛」，是「彼」。不能兩者都對；一定有一方面不對。如果「是犬」，那末，你說「是牛」，就不對了；我說

「不是牛」便對了。這樣，我的爭辯就勝利了，我說得對，我「當」了。你輸了，因為你說得不對，你「不當」了。同時，爭辯不勝的人，他一定說得不對。所以「經下」說：「謂辯無勝，必不當。」

這裏「經說下」說：「謂，所謂，非同也，則異也。」即「經說上」所說：「所以謂，名也；所謂，實也。」有同實而異名，有異實而異名。「經下」云：「狗；犬也。」「爾雅」說：「『犬』未成豪曰『狗』。」曲禮疏云：「通而言之，『狗』、『犬』通名；若分而言之，則大者爲『犬』，小者爲『狗』。」也就是「經上」所說：「同、異而俱於之一也。」換句話說：二者雖有大、小之異，其同爲犬則一也。又「經說上」云：「二名一實，重同也。」如「荀子」「正名篇」所說：「有異狀而同所者。」所以說：「同，則或謂之狗，其或謂之犬也。」牛和馬是不同類，也就是「經上」所說：「異：二、不體、不合、不類。」「經說上」云：「異：二畢異，二也。不連屬，不體也。不同所，不合也。不有同，不類也。」孫詒讓注云：「謂名、實俱異，是較然爲二物也。」這就是說：牛，非馬。也就是「荀子」「正名篇」所說：「異實者，莫不異名也。」所以說：「異，則或謂之牛，其或謂之馬也。」假使像上述這樣彼、此雙方都已經把名、實和同、異都弄得清清楚楚了，那誰也沒有勝利可言，那是沒有什麼可以爭辯的了。所以說：「俱無勝，是不辯也。」

其實，歸結起來，「辯」，就是彼、此兩方互爭是、非的。那一方面「對」的，就是「是」，就是「當」，就是「勝」；那一方面「不對」的，就是「非」，就是「不當」，就是「敗」。因此，只有彼、此兩方：一方面爲「是」，一方面爲「非」的，纔可以叫做「辯」；否則，彼、此雙方都是「是」或都是「非」的，便不能算做「辯」了。因此，「小取篇」說：「一馬，馬也。馬四足者，一

馬而四足也；非兩馬而是四足。馬或白者，馬而或白也；非一馬而或白；此乃一是而一非者也。」必定有「一是而一非」，然後彼、此兩方始可從事爭辯。所以說：「辯也者，或謂之是，或謂之非；當者勝也。」

這樣看來，墨家所謂「辯」，就是爭彼、此；爭是、非的邏輯的一種方式罷了。此外，墨家所說的「當」，和儒家所說的「當」，是有區別的。

「經下」云：「狂舉不可以知異，說在有不可。」

「經說下」云：「牛與馬雖異，以牛有齒，馬有尾；說牛之非馬也，不可。是俱有，不偏有，偏無有。牛之與馬不類，用牛有角，馬無角；是類不同也。若舉牛有角，馬無角，以爲是類之同也⑤；是狂舉也。猶牛有齒，馬有尾。」

「經上」云：「舉，擬實也。」「說」曰：「告之以名，舉彼實也。」即小取所謂：「以名舉實。」「經說上」云：「所以謂，名也；所謂，實也。」「名、實耦，合也。」這樣，「名符其實」，即「公孫龍子」『通變論』所說的「正舉」。「通變論」說：「故一於青不可，一於白不可，惡乎其有黃矣哉！黃其正矣，是『正舉』也。」這是說：合白而一之於青，其青不純，不可謂青；合青而一之於白，其白不純，不可謂白。二色既不能一，烏有第三者所謂「黃」之存在？黃色精純不雜，名實合當，故謂「正舉」。「易」『坤卦文言』云：「黃中通理，正位居禮。」故黃爲正色。總之，舉得「當」，就是「正舉」。什麼是「狂舉」呢？「通變論」云：「與馬以鷄，甯馬。材不材，其無以類，審矣。舉是，謂亂名；是『狂舉』。」謝希深注云：「馬以譬正，鷄以喻亂，甯取於馬；以馬有國用之材，

而鷄不材，其爲非類，審矣。故人君舉是不材，而與有材者並位以亂名實，謂之「狂舉」。「通變論」又云：「『非正舉』者，名實無當，驪色章焉。」「驪色」猶間色，即混青、白之色，「非正色」；所以說：「非正舉」，也就是「狂舉」。一名、實既亂，那就無從分別同、異和是、非；所以說：「狂舉不可以知異。」孫詒讓云：「舉之當者爲正，不當者爲狂。經說通例，凡是者曰正，曰當；非者曰狂，曰亂，曰悖。」

牛和馬雖然有別，但如果以牛有齒，馬有尾來說明牛之不是馬，那是不可以的；因爲牛也有尾，馬也有齒；尾和齒是兩者所俱有的，並不是兩者的區別的特徵。同時也不是一方有，另一方沒有；或一方沒有，另一方却有。若說牛和馬是不同一類，那還是因爲牛有角，馬無角。因爲角並不是兩者所俱有的。反之，如果舉牛有角和馬無角，作爲說明牛和馬是同類；這也和舉牛有齒和馬有尾來說明牛和馬之不同類，是一樣的「狂舉」；同樣是「胡說」！

「經下」云：「彼彼、此此，與彼、此同，說在異。」①

「經說下」云：「彼：正名者，彼、此。彼、此，可；彼彼止於彼，此此止於此。彼、此不可；彼且此也，此亦且彼也②。彼此亦可，彼此止於彼此。若是而彼此也，則彼亦且此，此亦且彼也。」③

這裏必須用「經說下」之另一段文字來解說，「經說下」云：

「或④非牛而非牛也，可⑤；或牛而牛也，可。故曰，牛馬，馬也，未可⑥；而曰，牛馬，牛也，未可，亦不可。則或可或不可⑦。且牛不二，馬不二，而牛馬不二；則牛不非牛，馬不非

馬，而牛馬非牛非馬，無難矣。」②

這兒，我們把「彼」字用白話文譯作「那」；「此」字譯作「這」。那末，「彼彼、此此」，就是「那樣的那個」和「這樣的這個」的意思了。「那」和「這」兩者是互相對待的，所以，「那樣的那個」和「這樣的這個」也是互相對待的。不管如何，其彼、此互相對待則是一樣的。所以說：「彼彼、此此，與彼、此同。」爲什麼知道這種同樣互相對待的道理呢？那只有從彼、此兩方差別的和不同的地方去求得說明，所以說：「說在異。」

上面所引一段中，「非牛」就是「彼」，「牛」就是「此」。「或非牛而非牛也，可；」就是「彼止於彼。」「或牛而牛也，可；」就是「此止於此。」所以說：「彼、此可。」這是說，那個不是牛的東西，說牠不是牛，是對的；這個是牛的東西，說牠是牛，也是對的；彼、此都沒有弄錯，所以，彼、此都對了。這就是「經上」所說的「『名』、『實』合。」和「經說上」所說：「命之馬，類也；若『實』者，必以是『名』也。命之臧，私也；是『名』也，止於是『實』也。」「故曰，牛馬，馬也，未可；而曰，牛馬，牛也，未可；亦不可。」因爲「牛馬」，非「牛」，非「馬」，所以不能說：「牛馬」是「馬」，或「牛馬」是「牛」。所以說：「彼、此不可；彼且此也，此亦且彼也。」這是說，把那個說是這個，把這個當作那個，兩者都是不可以的。這是說名不符實。「經下」云：「或過名也，說在實。」「經說下」云：「或知是之非此也，有知是之不在此也。」又說：「諄，不可也。」因此，總結上文說：「或可或不可」。又：「且牛不二，馬不二，而牛馬二；則牛不非牛，馬不非馬，牛馬非牛非馬。」這是說：「牛」就是「牛」，不是別的東西，只是一個「牛」；「馬」就是

「馬」，不是別的東西，只是一個「馬」；而「牛馬」是「牛和馬」二個聯合起來的東西，不單是「牛」，也不單是「馬」；既不是「牛」，又不是「馬」。分起來時，可以叫做「牛」的，或叫做「馬」的；合起來時，就叫做「牛馬」。又如「經說下」云：「數牛數馬，則牛，馬二；數牛馬，則牛馬一。」這是說，把「牛」和「馬」各自分開單獨說起來，是彼、此兩個東西。如果把「牛馬」彼、此合起來說，只是「牛馬」一個東西；也就是說，「牛」和「馬」彼、此分開則爲「二」，彼、此聯合則爲「一」，所以說：「彼、此亦可。」「牛馬二」，也就是：「彼此止於彼此」的意思。如果說，這樣彼、此兩種說法都可以的，那末，彼也就是此；同時，此也就是彼，而彼、此便不可分了。所以說：「若是而彼、此也，則彼且此也，此亦且彼也。」能够這樣，便沒有什麼疑難了，所以說：「無難矣！」

我們知道，在「公孫龍子」「名實論」中有一段話，很可以作爲上述這些議論的解說，「名實論」說：

「其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。其名正，則唯乎其『彼』、『此』焉。謂彼而彼，不唯乎彼，則彼謂不行。謂此而此^⑤，不唯乎此，則此謂不行；其以『當』、『不當』也，——不當而當，亂也。彼彼當乎彼，則唯乎彼，其謂行彼；此此當乎此，則唯乎此，其爲行此；其以當而當也，——以當而當，正也。故彼彼止於彼，此此止於此，可；彼彼而彼且此，此此^⑥而此且彼，不可。夫名，實謂也，知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也；知彼之非彼也，知彼之不在彼也，則不謂也。至矣哉！古之明王！審其名、實，慎其所謂；至矣哉！古之明

主！」

要解說「名實論」這篇精彩的文字，對於文中幾個重要的字義就必須先予解釋的。「說文」：「唯，諾也。」「經下」云：「唯吾謂，非名也，則不可。」孫詒讓注云：「言吾謂而彼應之，若非其正名，則吾謂而彼將不唯，故不可也。……莊子」「寓言篇」云：「與己同則應，不與己同則反。」又，「經下」云：「謂而固是也，說在因。」「經說下」云：「有之實也，而後謂之，無之實也，則無謂也。」……無謂，則執也。」「經說上」云：「服，執，難成。」「經上」云：「行，爲也。」又云：「名、實合，爲。」「經說上」云：「名、實耦，合也；志行，爲也。」「經說上」云：「名，物達也。」又云：「所以謂，『名』也，所謂『實』也；名、實耦，合也。志行爲也。」這樣看來，名家「公孫龍子」的「正名」，也和墨家的「辯」一樣，是來決定「彼」、「此」的是、非；使名、實相符。所以說：「其名正，則唯乎其彼、此焉。」也就是說，彼名應於彼實，此名應於此實。有彼實而後謂彼名，但與名、實不應，那就是彼名與彼實不合。有此實而後謂之此名，但與此實不應，那就是此名與此實不合。這要看命名之對與不對；把不對的名而以爲與實相合，那就混亂了。相反地，假使，命名對了，名與實相合，那就算名定了。如「經下」說：「有之實也，而後謂之。」如果彼、此，名、實不相耦合，那就是「經下」所說：「或，過名也，說在實。」又「經說下」云：「或，知是之非此也，有知是之不在此也。」又如「經下」說：「無之實也，則無謂也。……無謂，則執也。」「經說上」云：「謂，謂也，不必成。」又云：「執，難成。」也就是說：名、實不符，則只有彼、此互相爭執，公說公有理，婆說婆有理；則是、非也就無從平定了。

因此，墨子對於「辯」的作用又作了極端扼要而明確的敘述。「小取篇」云：

「夫『辯』者，將以明是、非之分，審治、亂之紀，明同、異之處，察名、實之理，處利害，決嫌疑。焉摹略萬物之狀^⑤，論求羣言之比；以名舉實；以辭抒意；以說出故；以類取，以類予。有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。」

從上面這段文字看來，墨家對於「辯」的方法是非常客觀的。「摹略萬物之狀」，就是從客觀的周圍環境中來探求或描述萬物的真相或情狀。如「易」「繫辭傳」所說：「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物；於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」「論求羣言之比」，就是從客觀上比較各家不同的主張和見解，以及各種不同的歷史時代和環境。這就是「非命上篇」所說的：「言必有『三表』，何謂『三表』？……有本之者，有原之者，有用之者：於何本之？上本之於古者聖王之事；於何原之？下原察百姓耳目之實；於何用之？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利；此所謂言有『三表』也。」又「魯問篇」云：「誦先王之道而求其說，通聖人之言而察其辭。」「以名舉實」，就是「經說上」所說：「名，物達也；有實，必待之名也^⑥。……若實也者，必以是名也。……是名也，止於是實也。」又云：「名、實耦，合也。」「以辭抒意。」就是「大取篇」所說：「夫辭以故生，以理長，以類行者也。」又如「經上」云：「說，所以明也。」又「經說上」云：「言，口之利也；執所言而意得見，心之辯也。」「以說出故」，就是要說出理由或根據來。「大取篇」云：「夫辭，以故生。……立辭而不明其所生，妄也。」因此，說不出理由或沒有根據的話，是靠不住的。「故」是什麼？「經上」說：「故，所得而後成也。」「經說上」云：「若

見之成也。」又「經說上」云：「故也者，必待所爲之成也。」這個「故」，如「荀子」說：「持之有故。」也就是三表中所說的：「有本之者，有原之者，有用之者」「小取篇」云：「故言，多方，殊類，異故，則不可偏觀也。」所以「非命中篇」就說：「將欲『辯』是、非，利、害之『故』。」這就是要找出，原因、理由或根據來。至於「以類取，以類予」也就是依據上述的各種方法作個客觀上的比較之後，來決定取、舍罷了。「經說上」說：「有以同，類同也。」又說：「不有同，不類也。」又「經上」云：「法同，則觀其同。」「經說上」云：「法：法取同，觀巧傳。」又「經上」云：「法異，則觀其宜。」「經說上」云：「法：取此擇彼，問故觀宜。」什麼是「法」？「經上」云：「法，所若而然也。」「經說上」云：「意、規、員三也，俱可以爲法。」也就是「非命上篇」所說的：「言必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也；是、非，利、害之辨不可得而明知也。」根據客觀的標準作個比較，是者、利者取之；非者、害者予之。這樣的「取此，擇彼，」就可以確定彼、此的是、非了。這就是「小取篇」說：「效也者，爲之法也；所效者，所以爲之法也；故中效，則『是』也；不中效，則『非』也。」最後所謂：「有諸己，不非諸人；無諸己，不求諸人。」這是指各個人的自己主張，不能作爲是、非的標準的。換言之，我有我自己的主張，但也不反對別人有主張；我自己沒有主張，但也不責備他人要拿出主張；更不去遷就別的主張。因爲必須找出「公是」和「公非」；纔是真正的是、非標準。所以「尚同中篇」云：「天下之人異議，是以一人一義，十人十義，百人百義；其人數茲衆，其所謂議者亦茲衆。是以，人是其義，而非人之義；故交相非也。……是以天下亂焉。明乎民之無正長，以一同天下之義，而天下亂也。是故選擇天下賢良聖智辯

慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既立矣，以爲唯其耳目之情^④，不能獨一同天下之義；是故選擇天下贊閱賢良聖智辯慧之人，置以爲三公，與從事乎一同天下之義。天子、三公既已立矣，……上之所是，必亦是之；上之所非，必亦非之。」「人是其義，而非人之義，故交相非也；……是以天下亂焉。」這是說，人人各有主張，各有是、非，毫無標準，且交相非；所以，天下大亂。要確定一個共同的是、非標準，作爲大家共同遵守的公理或法規；那麼只有由大家用民主和平等的方式共同推舉「天下賢良聖智辯慧」的人來統一大家的意見和主張。這就是由客觀地決定出來的公理，也就是真正的是、非的標準了。因此，上面所說的「明」、「審」、「察」、「處」、「決」等字的意義，也都是包含了辯別、判斷、分析、比較之各種客觀的思考過程；並不是由少數個人主觀的意旨來決定的。所以，墨家和名家的「辯」，也就是由客觀的爭論中來分別和判明名、實和同、異；然後才能明白或斷定：彼、此之是、非。

這樣看來，墨家和名家及辯者是從彼、此客觀地互相判定名、實或事物的是、非；在命名方面是：「明是、非」，在辯論方面是：「爭是、非。」他們的『邏輯』的公式應是：

「是——非和是——非。」

四

第三，說到道家，這派是以老子爲代表，而莊子的思想更爲重要，且理論尤爲詳盡。老子對於名、實和是、非是怎樣的看法呢？老子說：

「道可道，非常道；名可名，非常名。」

因爲老子的宇宙觀是從動和變的立場上去理解一切，因此，他承認萬事、萬物無時無刻沒有不在變動之中；因爲隨時隨地有變動，所以在具體的和實際的情況下來考察事物，是「不可道」和「不可名」的。如果「可道」、「可名」了，那就不是真實的道或真實的名；換言之，就不是「常道」或「常名」。因此，他下面繼續說：「繩繩不可名。」又說：「吾不知其名，強^⑤字之曰道，強爲之名曰大」。因爲「不可名」，所以不得不「強爲之名」了。又「列子」「楊朱篇」云：「老子曰：『名者，實之賓』。」足見老子是主張：「名」是不能代表「實」的真相的。

至於老子對於「言」和「辯」又怎樣看法呢？他說：

「知者不言，言者不知。」

又說：

「天之道，不爭而善勝，不言而善應。」

又說：

「善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知。」

他又說：

「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」

在老子看來，「名」是不可以實際命定的，且不能代表實際的；所以說：「名與身孰親？」這就是「列子」中楊朱所說：「實無名，名無實；名者，僞而已矣！」因此，老子對於名、實和是、非都是看做相對的或互相關聯的。他認爲「辯」並不是靠得住的，所以說：「大辯若訥。」他認爲是、非

和善、惡是相對的，所以說：「正言若反。」他認為「名」並不是「實」之絕對真相的反映，所以說：「道隱無名。」「道常無名」，「始制有名。」

莊子的思想，主要的和基本的立場是和老子一致的。他對於名、實的觀點，和老子也差不多。

「莊子」「則陽篇」說：

「萬物殊理，道不私，故『無名』。」

又說：

「有名有實，是物之居；無名無實，在物之虛。可言可意，言而愈疏，……道不可有，有不可無；道之爲名，所假而行。」

這也是說，道在動和變之中，說牠有，又不像有；說牠無，又不像無。就是老子所說：「其上不皦，其下不昧，繩繩不可名」的情狀。既不可名，只好「強爲之名」，所以說：「道之爲名，所假而行。」「假」也就是「假定」或「假借」的意思，就是說，姑稱之爲「道」罷了。名既不可名，那末，名就是非真實的。名既爲實之賓，所以莊子也主張「無名」。「逍遙遊篇」說：「至人無己，神人無功，至人無名。」由道之無名而演繹到人亦須無名。因爲老子說：「人法地，地法天，天法道。」這樣，便反對功、名。「人間世篇」云：「德蕩乎名，知出乎爭；名也者，相札也；知也者，爭之器也；二者凶器，非所以盡行也。」因此，在「逍遙遊篇」許由同堯的對話，說：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子；吾將爲『名』乎？『名者，實之賓也，』吾將爲『賓』乎？」所以「外物篇」說：「相引以名，相結以隱，與其譽堯而非桀，不如兩忘而閉其所譽。」這就是「至樂篇」所說：「至

譽無譽。」「秋水篇」所說：「無以得殉『名』，謹守勿失，是謂反其『真』。」

老、莊既然都主張「無名」，那末，他們對於是、非就有另一看法。莊子是公開反對儒、墨的爭辯的。所以在「齊物論」中說得非常詳盡：

「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也。果有言邪？其未嘗言邪？其以爲異於轂音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真、僞，言惡乎隱而有是、非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是、非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，則莫若以『明』。物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是『方生』之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非；果且有彼、是乎哉？果且無彼、是乎哉？彼、是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰：『莫若以明』。」

「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則，我與若與人俱不能相知；而待彼也邪？化聲之相待，若其不相待，和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然

也，則然之異乎不然也，亦無辯。」^⑤「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」^⑥

「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類；則與彼無異矣。雖然，請嘗言之。」^⑦

「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一『指』也，萬物一『馬』也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢悅矯怪；道通爲一：其分也，成也；其成也，毀也。——凡物無成與毀，復通爲一。唯達者知通爲一，爲是不用，而寓諸庸；庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣；因是已。已而不知其然，謂之道。勞神明爲一而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？曰：狙公賦芋曰：『朝三而暮四，』衆狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三，』衆狙皆悅。名、實未虧，而喜、怒爲用；亦因是也。是以，聖人和之以是、非，而休乎天鈞；是之謂兩行。」^⑧

「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有、無矣，而未知有、無之果孰有孰無也？」^⑨

「古之人其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以爲有物矣，而未始有封也。其次，以爲有封焉，而未始有是、非也。是、非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓

琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也；三子之知，幾乎皆其盛者也；故載之末年。唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之。彼非所明，而明之，故以『堅』、『白』之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也；若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故，滑疑之耀聖人之所圖也。爲是不用，而寓諸庸，此之謂『明』。」^⑤

「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而大山爲小，莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三；自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。夫道，未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭。——此之謂『八德』。六合之外，聖人存而不論，六合之內，聖人論而不議；春秋經世先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰，何也？聖人懷之，衆人辯之，以相示也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不賺，大勇不伎。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不周，廉清而不信，勇伎而不成；五者園而幾向方矣。故知止其所不知，至矣！孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂『天府』。」^⑥

又「寓言篇」云：

「與己同則應，不與己同則反；同於己爲『是』之，異於己爲『非』之。」

又云：

「卮言日出，注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。」①「和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊；故曰，無言。言無言，終身言，未嘗不言；終身不言，未嘗不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。無物不然，無物不可。非卮言日出，和之以天倪，孰得其久？萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫；是謂『天均』。『天均』者，『天倪』也。」

因為「天均」，就是「天地篇」所云：「天地離大，其化均也；萬物雖多，其治一也。」又云：「通於一，萬事畢。」又云：「萬物一府，死生同狀。」「秋水篇」云：「萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始；是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟，若馳，無動而不變，無時而不移；何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」

莊子的『天均』就是「天地與我並生，萬物與我爲一。」既然宇宙間萬事、萬物皆由一個同一的東西——「種」而來；由「種」的「自化」，那還有什麼差別和是、非呢？有了是、非，那就不是真正的「道」。所以，「秋水篇」又說：「無一而行，與道參差。」因為，從「道」的立場觀察宇宙，是統一的，沒有是、非的；不從「道」的立場觀察宇宙，那一切同、異，貴、賤，大、小，是、非，便會產生出來。所以說：「以道觀之，物無貴、賤；以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴、賤不在

已。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東、西之相反，而不可相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。知堯、桀之自然而相非，則趣操睹矣。」這就是說，假使有主觀，有成見；那末，一切是、非和利、害馬上會發生的。因爲，莊子認爲宇宙是在不斷地運動和變化。「物之生也，若驟，若馳；無動而不變，無時而不移。」所以他的邏輯觀念就是：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」換言之，他的邏輯是相對的、齊一的和辯證的。所以他在「齊物論」中說：「非彼無我，非我無所取。」但是，莊子是否完全否定一切是、非，連他自己的思想和主張都否定了。不是的！他在「至樂篇」說：

「天下是、非，果未可定也？雖然，『無爲』可以定是、非。」

他的無爲就是道，就是一切；也就是真理。「則陽篇」云：「無名」，故「無爲」；「無爲，而無不爲。」這是「沒有是、非」的「是、非」。這是「方的圓形」，也是老、莊哲學中之「辯證的邏輯」。因此，他反對儒、墨兩家之主觀的和無意義的「辯」。所以他在上面說：「故有儒、墨之是非，以是其所非而非其所是。」又在「駢拇篇」說：「駢於『辯』者，纍瓦結繩，竄句遊心於堅、白，同、異之間，而敝跬譽無用之言，非乎？而楊、墨是已。」又「胠篋篇」云：「知詐漸毒，頡滑、堅白、解垢，同異之變多；則俗惑於『辯』矣。」又「庚桑楚篇」云：「辯士無談說之序，則不樂；……囿於物也。」又「知北遊篇」云：「且夫博之不必知，辯之不必慧；聖人斷之矣。」因此，

在「繕性篇」中云：「古之存身者，不以『辯』飾知；不以『知』窮天下。」這是道家邏輯之最後結論。總之，道家之邏輯思想是「齊物論」或「相對論」，他的根本原則是：「齊是、非」，或「一是、非。」他的「邏輯」的公式應該是：

「是——非和非——是。」

五

由於上面綜合研究的結果，我們可以得出一個結論：

- (一) 儒家的邏輯是絕對主觀的，是「正是非」和「定是非」的。
- (二) 墨家的邏輯是相對客觀的，是「明是非」和「爭是非」的。
- (三) 道家的邏輯是辯證的統一主觀和客觀的，是「齊是非」和「一是非」的。

因此，中國古代邏輯思想的發展正依着黑格爾所稱的「三聯式」(Triad)的過程或道路。儒家的邏輯是「正」(Thesis)，而墨家的邏輯就是「反」(Antithesis)，為儒家邏輯之「否定」(Negation)；至於道家的邏輯就是「合」(Synthesis)為儒、墨兩家邏輯「否定之否定」(Negation of negation)，乃是儒、墨兩家邏輯思想之統一與集大成。司馬談論「六家要指」云：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物；其為術也，因陰、陽之大順，采儒、墨之善，撮合、法之要；與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。」「采儒、墨之善，」正足以描述道家對於儒、墨兩家邏輯思想之統一的綜合！

不過，作者必須申明的，上述我們把儒、墨、道的邏輯思想之截然的分作三種各自不同的「體系」；可是，這只是爲着研究的方便，從大體上概括言之。如果說，這三種哲學流派的思想，毫無共通之點，那便是很大的誤會！「易」「繫辭傳」說：「天下同歸而殊途，一致而百慮。」尤其是中國古代先秦的各家思想，彼、此間多少都有互相關聯和雷同的地方；同時，這裏所稱的「道家」，乃包括老子和莊子兩家而言，並非謂：孔子先於老子；這是應該特別注意的！

此外，古代典籍和思想的流佈，完全靠着幼稚的和原始的簡、篇的流傳和學者對於門徒的傳授。尤其是因交通的不便，疆界的限制，更難對於各家思想有真確的傳達；由抄寫的訛誤，冊籍的缺佚，道路傳聞的失實；斷章取義，各學派彼、此間的誤會和曲解更不可勝計。所謂「相非」，「相訾」，「相應」，都未必每個流派對於對方的思想有個深切的理解和認識；結果「祇成爲彼、此互相攻訐、排斥，反唇相稽，造成了「文人相輕」的風氣。然而，這在學術思想可以自由爭辯和討論的方面看來，却是一種優良的傳統，是一個重大進步！

現在我們試舉各派他們彼、此間爭辯的文字，便會知道他們彼、此「相非」的真相了。

我們先說儒家，儒家的代表中最會罵人的，應該首推孟子。且看他罵楊、墨罷。「孟子」「盡心篇」云：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議；楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父，無君，是禽獸也！」

在學術討論中，以「禽獸」罵人，可說「嘆爲觀止」。且不問他批判楊、墨學說的內容對與不

對，是否無的放矢；只看他謾罵的粗俗不堪，單憑這一點，就應該把他『亞聖』的招牌取下，趕出孔廟，不准他配享，再吃冷豬肉了。

我們且看楊朱的學說。「列子」「楊朱篇」云：

「忠不足以安君，適足以危身；……安上不由於忠，而忠名滅焉。……君、臣皆安，物、我兼利，古之道也。」

他分明主張要「安君」，「安上」，「君臣皆安」。必須「忠」足以「安君」，怎麼會說他是「無君」的呢？

其次，他又說：

「故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。然身非我有也，既生，不得不全之；物非我有也，既有，不得而去之。身固生之主，物亦養之主。雖全生身，不可有其身；雖不去物，不可有其物。有其物，有其身，是橫私天下之身，是橫私天下之物。其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。」

楊子分明主張「物我兼利」，反對「橫私天下之身，橫私天下之物」，並且稱讚聖人能「公天下之身，公天下之物」；「爲什麼說他是「爲我」的呢？那末，說他「爲我」或「自私」，就是因爲他不肯一拔一毫而利天下」了。其實他是說：

「古之人損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」

因爲楊子認爲，我和物都是屬於公的，那麼，存我，全我，存物，公物，當然都不是爲着自私自利的目的。惟其如此，他才大膽主張：「人人不損一毫，人人不利天下。」只要人人不受損失，自然而然就會達到大家存我的目的；又何必去侵物而利天下呢？只有人人不損，才算得真正的存我，存物，利我，利物。否則，有損，有利，那便是「橫私」的結果；就不能算做公和利了。實際上「人人不損一毫，人人不利天下，」也就是「物、我兼利。」楊朱這種「兼利主義」正與墨翟的「兼愛主義」互爲表裏，殊途同歸。蓋墨子是說：「兼相愛，交相利也。」換言之，目的就在乎使人人不吃虧。人

人不吃虧，就是達到「真正的平等」；自然「天下治矣」。

至於墨子的「兼愛」主義，當然沒有重大可反對的地方；可是，爲什麼斥他是「無父」的呢？「墨子」「兼愛篇」說：

「聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂之所自起；起不相愛。臣、子之不孝君父，所以亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；……臣自愛不愛君，故虧君而自利；此所謂亂也。雖父之不慈子，……君之不慈臣；此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；……君自愛也不愛臣，故虧臣而自利；是何也？皆起不相愛。」

這裏很顯然地，墨子主張父、子相愛，並且說，因爲子「不愛父」爲「亂之所自起」；而勸人子要「愛父」。不過他以爲「子愛父」，父也要「愛子」；使「兼相愛」罷了。如何能攻擊他爲「無父」呢？這豈不是無的放矢嗎？何況在「論語」中孔子也說過：「仁者愛人，智者利人。」孟軻自稱私淑於孔門，難道忘記了這些教訓嗎？且他在「告子篇」還說：「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下爲之。」

其次，在儒家後起的代表荀子，也是批評墨家和辯者的主角。他在「非十二子篇」說：

「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辯異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆：是墨翟、宋鉞也。……不法先王，不是禮義，而好持怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是惠施、鄧析也。」

又在「不苟篇」說：

「山淵平，天地比，齊秦襲，臧三耳，山出口，狗有須，卵有毛；是說之難持者，而惠施、鄧析能之。」⁽⁸⁾

這些，在荀子看來，都是「持怪說，玩琦辭。」其實都是由於儒家在自己的邏輯上預先已有了先人的主觀的偏見。譬如，儒家的「正名」，首先就把「天」看得至高無上的東西。所以在「說文」裏，「天」字，「從一、大」，「易」「繫辭傳」開宗明義就說：「天尊地卑，乾坤定矣；卑高已陳，貴賤位矣。」由這個「先天的邏輯」，就推論到：「女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。」（「易」「家人卦」「彖」）又「坤卦」「文言」云：「坤道其順乎，承天而時行。」又云：「地道也，妻道也，臣道也。」老早就確定夫唱婦隨，出嫁從夫和「爲人臣，止於敬。」（「大學」）如「詩經」所謂：「夙夜匪懈，以事一人。」這種不平等的邏輯一旦變成金科玉律，那末，天下最高的、最大的，最好的東西，都拿「天」字來作王牌。這真正是：「天字第一號」。「論語」「泰伯篇」孔子說：「大哉堯之爲君也，巍巍乎，唯『天』爲『大』，唯堯則之。蕩蕩乎，民無名能焉。」因此，世界上

最好的道理叫做「天道」。最偉大而神聖不可侵犯的皇帝叫做「天子」，乃至女人死了丈夫也稱作：「喪其所『天』。」把尊、卑、貴、賤和上、下老早定了永久的不變的標準，以這個主觀的標準來衡量一切，那只有別人不對了。殊不知被孔子捧上天的堯會想以天下讓給他的老師許由，藉可沾得「禪讓」之名；結果他的老師看穿了他的好名，不上他的當，却辭而不受的。「莊子」「逍遙遊篇」云：「堯讓天下於許由。……許由曰：『子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝，偃鼠飲河，不過滿腹，歸休乎！君，予無所用天下爲。』」所以，墨子對於君、臣間的相互關係看得比較客觀，在「法儀篇」說：「天下之爲君者衆，而仁者寡；若皆法其君，此法不仁也；法不仁，不可以爲法。」這是說：忠君不應是盲目的，乃至孟子都說：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也者！」（「梁惠王篇」）。

這樣，假使不以儒家的邏輯爲絕對標準，那上面所舉的：「山淵平，天地比，齊秦襲，臧三耳，山出口，姁有須，卵有毛」等等怪說、琦辭都是可以解說得通的。

但是，墨家對於儒家又怎樣地批判呢？「墨子」「非儒下篇」說：

「儒者曰：『親親有術，尊賢有等。』言親疏尊卑之意也。其禮曰：『喪，父、母三年；妻，後子三年，伯父、叔父、兄、弟、庶子其；戚、族人五月。』若以親疏爲歲月之數，則親者多而疏者少矣。是妻後子與父、母同也。若以尊卑爲歲月之數，則是尊其妻子與父母同；而視伯父、宗兄而卑子也！逆孰大焉。……有強執有命以說議曰：『壽、夭、貧、富、安、危、治、亂，固有天命；不可損益。窮、達、賞、罰、幸、否有極；人之知力，不能爲焉。羣吏信之，則怠於分職；庶人信之，則怠

於從事。吏不治則亂，農事緩則貧；而儒者以爲道教，是賊天下之人者也。且夫繁飾禮樂以淫人，久喪僞哀以謾親，立命緩貧而高浩居，倍本棄事而安怠傲，貪於飲食，惰於作務，陷於飢寒，危於凍餒，無以違之。」

可見墨子對於儒家的批判，只限於政、教、禮、樂方面的理論；但對於邏輯方面並沒有十分注意。這或許有兩種原因：第一，因爲「非儒篇」現在僅存「下篇」，「上」、「中」兩篇早已佚失；也許在那兩篇中曾經提到邏輯問題。第二，在「墨經上」、「下」篇中，墨子自己却採用了許多與儒家相類似的形式邏輯的方法；如：「仁、體愛也；義、利也；禮、敬也；行、爲也；忠、以爲利而強君也」；孝、利親也；信、言合於意也。」因此，墨子自己的邏輯思想尙未發展到與儒家的邏輯結構之間引起重大的分歧或差異；然而，在「墨經」中還有許多思想和例證，實已包含有辯證的邏輯的觀點了。

至於莊子就不同了，他對於儒家的開山祖孔丘是如何不尊重地加以痛罵一番。他在「盜跖篇」中，假借盜跖的名義說道：

「盜跖聞之大怒，目如明星，髮上指冠曰：『此夫魯國之巧僞人孔丘，非邪？爲我告之：爾作言造語，妄稱文、武，冠枝木之冠，帶死牛之脅，多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖脣鼓舌，擅生是非，以迷天下之主；使天下學士，不反其本，妄作孝弟而徼倖於封侯富貴者也。』」

這裏，把我們的至聖先師說得一文不值，形容得簡直像「政治騙子」！總括言之，儒、墨、道三家之間的邏輯思想和結構，雖各有自身的特點，然而，在大體上言之，

實際上是「小異而大同」；因為這三個哲學體系中都存在有辯證法的思想，他們對於中國歷史上學術思想以及思維方法的發展，都會發生決定的作用；這是無可否認的。他們在中國的思想史和哲學史上都應佔有輝光的一頁；不過受了現代歐化思潮的影響，便把他們的功績淹沒了。今後應如何發揚古代中國哲學方法的優點，這却有賴於學人自己的努力了！

註解：

- ① 原作：『非而謁楹，』楊倞注云：『「非而謁楹有牛」，未詳。』按：墨子經說上作：『若夫過楹。』王引之云：『「夫」當作「矢」。……鄉射禮記曰：「射自楹間，」故以矢過楹爲喻。』說文：夫作：𠂔；矢作：𠂔；而作：𠂔。三字形皆近似。又過作：謁；謁作：𠂔形甚相近。非作：𠂔；若作：𠂔；均有譌誤可能。因爲『若矢過』，由於缺壞而訛爲『非而謁』了。且「經說」的上文有：『當牛非馬』，而荀子下文作：『有牛馬非馬』，可參證。因據改。

- ② 原作『攸』。孫詒讓云：『楊云，「攸」經說作「彼」。張云，「攸」當爲「彼」；案張校是也。下文「辯爭彼也。」「彼」今本亦或作「攸」是其證。』孫說是，當從之。但『辯爭彼也』句中之『也』字，疑係『此』字之形訛，蓋辯爭彼，此。故『彼』下當脫『此』字，因增『此』字，有彼、此，始可云：『兩不可』也。

- ③ 原作：『彼，凡牛樞非牛，兩也；無以非也。』梁啓超云：『「凡」當作「此」是也』。按：古文：𠂔、𠂔、𠂔一部形近，『此』字缺失，因訛爲『凡』。又：『樞』字疑係『相』之形誤，且當在下文『以』字之下。句作：『無以相非也。』意謂，『彼』爲『牛』，『此』爲『非牛』：兩物也；雙方皆無可非難也。

- ④ 原作『也』。『也』當作『此』。古文，『也』作：𠂔；『此』作：𠂔；形近而誤也。蓋『辯』者爲爭是，非。

是、非相對，必包括彼、此兩方；故不能用一『彼』字概括言之。公孫龍子名實論云：『其名正，則唯乎其彼、此焉。謂彼而彼，不唯乎彼，則彼謂不行；謂此而此，不唯乎此，則此謂不行。』正名、實，即所以定彼、此。彼、此相對。莊子齊物論云：『物無非彼，物無非是……故曰，彼出於是，是亦因彼。……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是、非，此亦一是、非。果且有彼、是乎哉？果且無彼、是乎哉？彼、是莫得其偶，謂之道樞。』王先謙注云：『是』，『此』也。』又云：『有對立皆有『彼』、『此』。』辯乃爭彼、此之是非；所以此句應作：『辯爭彼、此。』否則，在『彼』字下依義亦當脫一『此』字，句作：『辯爭『彼』、『此』也。』因據改正。

⑤ 原無此『或』字。孫詒讓云：『疑當作：『辯者，或謂之牛或謂之非牛』。』從孫校增。

⑥ 原作『也』。疑亦係『此』字之形誤。依上文註④改正。

⑦ 原作：『不若當犬。』梁啓超云：『應作『不當，若犬』。』梁說是。今據正。

⑧ 原作『牛』。孫詒讓云：『下『牛』字疑爲『兀』，與上句文例同。』孫說是，今據改正。

⑨ 原作『隗』，無義。疑係『睨』之形誤，依義改之。又疑係『說』字之訛。說文：『說，相倪伺也。』經上云：『服，執，說。』孫詒讓云：『『服』，謂言相從而不執；『執』，謂言相持而不服；『說』則不服、不執而相伺。』正是此文之塙話；姑備此說。

⑩ 原作：『以是爲類之不同也。』孫詒讓云：『此當作：『以是爲類之同也，是狂舉也。』今本涉上文而衍一『不』字，則不得爲『狂舉』矣。』孫說是，從刪『不』字。又：『以是爲類，』當依上文『是類不同』句例，作：『以爲是類；』今併改正。

⑪ 原作：『循此循此』。梁啓超云：『兩『循』字皆『彼』字之譌，又錯倒相間。』梁說是也。經說下云：『彼彼止於彼，此此止於此』句，正與此相應。公孫龍子名實論云：『故彼彼止於彼，此此止於此，可；彼彼而彼

且此，此此而此且彼，不可。」經下云：「是是與是同。」正與此：「彼彼此此與彼此同」，文例一律。因據改。

③『彼且此也』句下原無『此亦且彼也』一句。孫詒讓云：「疑當云：『彼且此也，此亦且彼也。』」此謂彼、此之名無定，故不可。」因從孫說增。

④『此亦且彼也』句原作：『此也』。孫詒讓云：『此似申上「彼此亦可」之義。疑當作：「則彼亦且此，此亦且彼也。」今本脫三字。』按：孫說是也。今據改。

⑤『或』下原有『不』字，無義；疑衍，故刪。

⑥『可』字原作：『則或非牛』，義不可解，因改。

⑦原作：『故曰：「牛馬，非牛也，未可。牛馬，牛也，未可。」』疑句當作：『故曰：牛馬，馬也；未可。』與下文：『牛馬，牛也，未可。』句正相應。蓋卽下文所謂：『牛不非牛，馬不非馬；而牛馬，非牛，非馬也。』因據改。

⑧『則或可或不可』句原在『而曰』句上，依義當移此『亦不可』句下；正結上文：可，未可，不可諸斷語也。

⑨『矣』字原缺。墨子小取篇云：『且天，非天也，壽夭也；有命，非命也；非執有命，非命也；無難矣。』依墨子文例，當有『矣』字；因據增。

⑩『此』原作『行』，依上文『謂彼而彼』文例，疑當作『此』；因據改。

⑪『此』原作『彼』。依上文：『彼彼止於彼，此此止於此。』疑當作『此』。蓋『彼彼』、『此此』與上相應也。因據改。

⑫『之』原作『文』。梁啓超云『與「此」字通。舊譌作「文」。下同。』依梁說改。

⑬『執』原作『報』。孫詒讓云：『疑「報」或當作「執」。言我無謂，則彼將堅執其說。經說上云：「臺執。」』

又云：「執，服難成。」依孫說改。

③ 原作「執服難成。」張純一云：「『服』，目，舊倒著「執」下；今據經校乙。」從張說改。

④ 『狀』原作「然」。俞樾云：「按「然」字無義，疑當作「狀」。「狀」誤爲「狀」，因誤爲「然」。」俞說是也。按：老子：「吾何以知衆甫之「狀」哉？」各本多作「然」，可資旁證。蓋「狀」、「然」形近致誤；因據改正。

⑤ 『之名』原作「文多」。孫詒讓云：「或謂此「文多」與前「文名」並當作「之名」，亦通。」因據改。

⑥ 『情』原作「請」。畢沅云：「『請』當爲「情」，下同。」作「情」於義較長。因據改。

⑦ 韓非子解老篇云：「強字之曰道。」李約本「字」上正有「強」字。依上「強爲之名曰大」句例，當有「強」字爲長。蓋「名可名，非常名。」莊子則陽篇云：「道之爲名，所假而行。」又：知北遊篇云：「道不當名。」皆可證。

⑧ 按：呂惠卿本移「何謂和之以天倪」至「則然乎之異乎不然也亦無辯」一段文字，在「所以窮年也」句下；當從之。今據移。又：莊子異文，錯簡之校訂，以後「齊物論篇」之校訂爲正。

⑨ 從「既使我與若辯矣」至「故寓諸無竟」止，原在「是且暮遇也」句下，因與上文義不相應，疑係「莫若以明」句下之錯簡；故移此下。

⑩ 「今且有言於此」至「請嘗言之」一段，原在「有始也者」句上，似與下文不甚相應，疑係「故寓諸無竟」句下之錯簡；因移此下。

⑪ 「以指喻指之非指」至「是謂兩行」一段文字，疑係「請嘗言之」句下之錯簡；因移此下。又：「爲是不用」句中之「用」字，疑係「辯」字之訛。蓋下文云：「而寓諸庸，庸也者，用也。」上云：「不用」；下直接云：「用也」，意義相反。「不辯」就是：「是不是，然不然。」也就是：「彼、是莫得其偶，謂之道樞；樞

始得其環中以應無窮。』也就是這裏的：『用也者，通也；通也者，得也，適得而幾矣；因是已。』

③『有始也者』至『有、無之果孰有孰無也』一段文字，疑係『是謂兩行』句下之錯簡；因移此下。

④『古之人其知有所至矣』至『此之謂明』一段文字，疑係『有、無之果孰有孰無也』句下錯簡；因移此下。

⑤『今我則已有謂矣』至『此之謂天府』一段文字，疑係『此之謂明』句下之錯簡；因移此下。又：『仁常而不

周』句，『周』原作『成』。奚侗云：『「成」江南古藏本作「周」，是也。』郭注，物無常愛，而常愛必不

周；』是郭本亦作『周』，不作『成』。『成』字涉下『勇忼而不成』句而誤。』奚說是也，因據改。

⑥『卮言日出』，郭象注云：『夫卮滿則傾，空則仰；非持故也。沉之於言，因物隨變，唯彼之從；故曰，「日

出」。日出謂日新也，日新則盡其自然之分，自然之分盡，則和也。』按：齊物論中：『注焉而不滿，酌焉而

不竭，而不知其所由來；此之謂葆光。』諸句，正是『卮言日出』之塙話，疑即係此下之脫簡，故移此下；並

在『和之以天倪』句上。又疑寓言篇此段文字，乃齊物論之脫簡。

⑦原文作：『入乎耳，出乎口，鈎有須。』楊倞注云：『未詳所明之意。或曰，卽「山出口」也。』俞樾云：

『「鈎」，疑「姁」之段字，說文女部：「姁，嫗也。」嫗無須而謂之有須，故曰：「說之難持者也」。』按：

孔叢子嘉言篇云：『公孫龍又與子高汎論於平原君所，辯理至於「臧三耳」；公孫龍言臧之三耳甚辯析，子高

弗應。』疑係『臧三耳，山出口』兩語之缺誤，校者不察，以勸學篇：『入乎耳，出乎口』兩語臆改之也。因

據改正。『鈎』字從俞說改『姁』。

⑧『君』原作『低』。孫詒讓云：『「低」疑當爲「君」。「君」與「氏」篆書相似，因而致誤。「氏」，復誤

爲「低」耳。忠爲利君與下文孝爲利親文義正相對。荀子臣道篇云：「逆命而利君謂之忠。」又云：「有能比

智力率群臣百吏而相與強君、攜君，君雖不安，不能不聽。遂以解國之大患，除國之大害；成於尊君安國謂之

輔。』孫說是，因據改正。

老子思想對於孫子兵法的影響

劉社長則之學兄創辦「國防叢刊」，很久以前就要作者寫一篇關於老子的軍事思想的文章，當時滿口答應。因為十年來萍踪靡定，同時作者對於軍事學的知識完全是個「門外漢」，實在不敢動筆；一擱就是數年。現在寫完此篇，一則以喜，一則以懼：喜的，是把多年的稿債還清；懼的，是外行人想說內行話，難免班門弄斧。倘有謬誤，尚望編者和讀者不吝指教。

一

要研究老子和孫子兩書的關係，我們必先弄清老聃和孫武兩人年代的先後。依作者個人的看法，老子是先於孔子的；而孫武在春秋經傳中未見其人，司馬遷的史記中有列傳；他與吳王闔廬同時，這樣，便可加以推算的。

依史記：孔子生於魯襄公二十二年（西元前五五一年），卒於魯哀公十六年（西元前四七九年）；年七十三歲。吳王闔廬於魯昭公二十七年（西元前五一五年）弑王僚自立，定公十四年（西元前四九六年），為越人所殺；在位凡十九年。當闔廬即位時，孔子已三十六歲；孫武見闔廬的年代應在西元前五一一至前四九六年之間；大概與孔子的年齡不相上下；則孫武在老聃之後也是不成問題的。

二

至於孫子這部著作，其成書的年代也很早；縱然不一定是原來如此，但大部份應該是原有的思想

和內容。史記列傳說：『孫子武者，齊人也；以兵法見於吳王闔廬。闔廬曰：「子之十三篇，吾盡觀之矣，可以小試勒兵乎？」』明言孫武自著兵法「十三篇」。有人說，春秋經傳沒有孫武的名字，應該是「孫臏」；不知史記已明白指出：『孫武既死，後百餘歲有孫臏。』在傳中孫臏亦稱「孫子」。如果說此書經過孫臏的整理或補充很有可能；但完全否認孫武的貢獻，那是武斷的！假使照此邏輯，以為春秋經傳並無老聃的名字，因而也否認了老子的存在；也是同樣地武斷的。馮友蘭曾說：『孔子以前無私人著述之事。』這裏史記說：『子之十三篇，吾盡觀之矣。』便一語道破，把馮友蘭的論點根本推翻了。

三

孫武既生在老聃之後，則孫子的思想之受到老子的影響是有最大可能的。我們先看老子書中有關戰爭的思想：

老子基本的思想是主張「不爭」，因為「不爭」，所以要「處下」，「處後」。老子說：

『上善若水，水善利萬物而不爭；處衆人之所惡，故幾於道。』

又說：

『是以聖人欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。』

又說：

『夫唯不爭，故天下莫能與之爭。』

由於主張「不爭」，所以老子本身就有一「非戰」思想；他說：

『天下有道，却走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。』

又說：

『以道佐人主者，不以兵強天下；其事好還，師之所處，荆棘生焉。』

又說：

『兵者，不祥之器。』

因為認定「兵」爲「不祥之器」，又具有「非戰」思想，所以他對於「用兵」，認爲是「不得已」之事；所以說：

『兵者，不祥之器；「不得已」而用之。』

用兵雖然是「不得已」之事，但有時也要用兵；否則，老子書中便不會有戰爭的思想了。老子基本的觀念既是「不爭」，「處後」，「用弱」；因此，他的戰爭原理和手段便是用「奇兵」、「哀兵」；所以說：

『以正治國，以奇用兵。』

又說：

『抗兵相加，哀者勝矣。』

又說：

『君子居則貴左，用兵則貴右。』

老子思想對於孫子兵法的影響

又說：

『戰勝以喪禮處之。』

又說：

『勝而不美，而美之者是樂殺人；夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。』

又說：

『善爲士者，不武。』

以上就是老子對於戰爭的基本看法。

四

至於老子關於兵法方面的思想，也就是爲孫子所效法的思想；在這裏加以分別研究，即可明白。什麼是「不得已」呢？墨子解釋這句話最爲確切，大取篇說：

『斷指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小者，非取害也，取利也；其所取者，人之所執也。……利之中取大，非「不得已」也；「不得已」欲之，非欲之也，害之中取小，「不得已」也。』

莊子刻意篇亦說：『迫而後動，「不得已」而後起。』文子道德篇說：『敵來加己，「不得已」而用之；謂之應。』老子的意思也是如此。有人說：『老子是「無抵抗主義」。』真是冤枉！

現在，且看孫子自己如何地解說「不得已」？謀攻篇說：

『凡用兵之法，全國爲上，破國次之；全軍爲上，破軍次之；全旅爲上，破旅次之；全卒爲上，破卒次之；全伍爲上，破伍次之。是故百戰百戰，非善之善也；不戰而屈人之兵，善之善者也。故上兵，伐謀；其次，伐交；其次，伐兵；其下，攻城；攻城之法，爲「不得已」。……故善用兵者，屈人之兵而非戰也；拔人之城，而非攻也；毀人之國，而非久也。必以全爭於天下，故兵不頓而可全，此謀攻之法也。』

這就是根據老子的話：『善勝敵者，不與。』『以無事取天下。』『不以兵強天下。』韓非子存韓篇所說：『兵者，凶器也；不可不審用也。』文子下德篇說：『善戰者，無與鬪。』

五

如何纔是「以奇用兵」呢？依老子的思想，用「奇」就是要「守柔」和「持後」；卽：以柔克剛以彊爲弱，反主爲客，以退爲進。因此他說：

『將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂「微明」。』

這段話，在韓非子說林上篇也有引用，稱：『周書曰』；可見老子也是引自古書。

他又引古書說：

『用兵有言：「吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺；是謂行無行（形），攘無臂，扔無敵，執無兵。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶；故抗兵相加，哀者勝矣」。』

以「哀兵」取勝，這是「用奇」的最主要原理！
所以孫子在計篇說：

『兵者，詭道也；故能而示之不能，用而示之不用；近而示之遠，遠而示之近。利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之；攻其無備，出其不意；此兵家之勝，不可先傳也。』

又形篇說：

『昔之善戰者，先爲不可勝，以待敵之可勝；不可勝在己，可勝在敵；故善戰者，能爲不可勝，不能使敵之可勝；故曰：「勝可知，而不可爲。」不可勝者，守也；可勝者，攻也。』

這在列子書中也有類似的說法，黃帝篇說：

『天下有常勝之道，有常不（靈峯按：原作「不常」，誤。）勝之道；常勝之道曰柔，常不勝之道曰彊。二者易（按：原作「亦」，誤。）知，而人未之知。故上古之言：「彊先不己若者，柔先出於己者；先不己若者，至於若己，則殆矣；先出於己者，亡所殆矣」。』

又引粥熊的話說：

『粥子曰：「欲剛，必以柔守之；欲強，必以弱保之；積於柔必剛，積於弱必彊；觀其所積，以知禍福之鄉。彊勝（先）不若己者，至於若己者剛；柔勝（先）出於己者，其力不可量。」老聃曰：「兵彊則滅，木彊則折；柔弱者生之徒，堅彊者死之徒」。』

這些都是說明：「欲歛固張」，「欲弱固強」，「欲取固與」的大道理。

老子是古代最懂得「消息盈虛」的道理的人；他深知器滿則傾，物極必反，天道虧盈而益謙。所以他說：

『天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之；天之道損有餘而補不足。』

因此，他便教人：『曲則全，枉則直。』『知其雄，守其雌。』在戰爭理論上的「用奇」，也是根據這個道理而來。

孫子勢篇說：『凡戰者，以正合，以奇勝；故善出奇者，無窮如天地，不竭如江河。終而復始，日月是也；死而復生，四時是也。……戰勢不過奇、正，奇、正之變，不可勝窮也。奇、正相生，如循環之無端，孰能窮之？』

老子說：『正復爲奇，善復爲妖。』『孰知其極？』這豈不是爲孫子兵法「用奇」之所本嗎？

六

此外，老子說：「行無形」，亦即孫子虛實篇所說：『微乎，微乎，至於「無形」。』又云：『故形人而我無形』，則我專而敵分。』淮南子兵略訓亦云：『無形而制有形，無爲而應變；雖未能得勝於敵，敵不可勝之道也。』又說：『唯無形者，無可奈也。是故聖人藏於無原，故其情不可得而觀；運於無形，故其陳不可得而經。』

老子說：『善戰者，不怒。』即孫子火攻篇所說：『非危不戰，主不可以怒興師，將不可以愠致戰；合於利而動，不合於利而止。怒可以復喜，愠可以復悅；亡國不可以復存，死不可以復生。故明

君慎之，良將警之；此安國全軍之道也。』

這些都導源於老子的戰爭思想，而且受其重大影響的。

老子主「哀兵」，「不樂殺人」，故說：『慈故能勇。』『夫慈，以戰則勝，以守則固；天將救之，以慈衛之。』這也就是：『不爭而善勝！』

老子關於軍事學上思想的精華，差不多全部都貫通在孫子十三篇的兵法之中，這可說在學術上發出了無限的光輝。

七

寫完本文，作者發生一種感想：最近提倡「毋忘在莒」運動，真是在當前反攻復國的戰爭準備中的對症良藥。因為今天是以小擊大，以弱敵强的局面，倘不如此，必致自驕，自大。驕必敗，老子說：『自伐者無功，自矜者不長。』過去在大陸剿匪時期，我們軍隊吃了敗仗，往往不說：『退却』，『撤守』，而反稱：『轉進』。這在字面上可說：『以退爲進，』但在實際的戰略上恰好是『以進爲退』；不僅對於民心士氣發生不了多大激勵的作用，反而養成了「輕敵」的心理。假使今天能够以臨深履薄的心情從事反共，抱着「哀兵必勝」的信念，我們一定可以修明內政，嘗膽臥薪，明恥教戰；可以達到最後的勝利。我們過去一切多偏重剛強，常與老子的「用弱」、「守柔」、「持後」之「用奇」的原理不相調和。老子說：『禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶；故抗兵相加，哀者勝矣。』我想，凡是研究軍事學的人，都應該三復斯言！

中華民國五十四年，五月，於臺北市。

論「莊子天下篇」非莊周所自作

一

莊子天下篇作者的誰孰問題，古今爭持不決；現在先將兩種相反的意見並列於後，加以判斷。

(一) 認定是莊周自己所作的：

(1) 郭象：莊子通以平意說己，與說他人無異。

(2) 王雱：夫聖人之道，不欲散；散則外，外則雜，雜則道德不一於天下矣。此莊子因而作天下篇。

(3) 林疑獨：莊子立言，矯時之弊；自知不免謬悠、荒唐。是以列於諸子聞風之後，恣縱所言。

(4) 林希逸：天下篇莊子後序也，歷叙古今道術所自，而以己承之；即孟子終篇之意。

(5) 劉辰翁：唯愛之，故病之；而不知者以爲疾也。毀人以自全者，非莊子也。

(6) 褚伯秀：此段南華首於論化，次則述所言所行。又：叙莊其論天下古今道術備矣，繼之以自叙，明其學出於老聃也。

(7) 羅勉道：莊子固自奇其文。又：莊子即老聃之學，前既贊老聃爲博大真人，則莊子復何言哉？故末一段只說著書事。

(8) 陸長庚：上言關、老，此下遂以自己承之。又：莊叟自叙道術，乃在著書上見得；句句是實，却非他人過於夸誕者。

(9) 陳深：此段舉一部莊子意旨，收括無盡；其自叙道術，只在著書上見。

(10) 焦竑：凡莊生之所述，豈特墨翟、禽滑釐以來爲近於道，即惠施之言，亦有似焉者也。

(11) 方以智：莊子雖稱老子，而其學實不盡學老子；故此處特立一帽子自戴之。

(12) 王夫之：天下篇或疑非莊子自作，然其浩博貫綜，而微言深至；固非莊子莫能爲也。又：歷述先聖以來至己淵源，及史遷九家之說略同；此古今撰述之體然也。

(13) 馬驥：此自序也，諸篇多寓言，而此獨爲莊語。

(14) 宣穎：第五段接叙自己，莊子豈自居於諸家之後哉？蓋自諸家遡至於道術之正也。

(15) 姚鼐：天下一篇，爲其後序，所云其在詩書禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生多能明之；意謂是道之末焉爾。

(16) 胡文英：天下篇筆力雄奮奇幻，環曲萬端，有外雜篇之所不能及者；莊叟而外，安得復有此驚天破石之才。

(17) 周金然：天下篇乃莊子自叙，立言之宗，援引古聖賢乃至於百家，各有品第；唯獨稱老子爲博大真人。

(18) 陸樹芝：天下篇莊子自序南華所由作也，或以爲訂莊者之所爲，然非莊子不能道也。

(19) 王闓運：天下篇者蓋莊子自叙，後人移之書後也。

(20) 廖平：莊子以天下篇爲自序，以六經爲神化；老聃與己皆爲方術。

(21) 梁啟超：古人著書，叙錄皆在全書之末，如淮南子要略、太史公自序、漢書叙傳、其顯例也。天下篇即莊子全書之自序，近人胡適疑此篇爲非莊周作。莊子書有後人羈附之作，外篇、雜篇可疑者更多，無容爲諱；惟天下篇似無甚懷疑之餘地。

(22) 方光：蓋此爲莊子全書自叙之文，匪唯自序道術已也，並儒墨名法道德諸家所治之道術而總序之。

(23) 錢基博：莊周自明於古之道術亦有在，以別出於老子；然其要本歸於老子之言。

(24) 劉咸忻：天下，全書之序。又：天下，似其自著。

(25) 蔣錫昌：此莊子自謂於應化解物之理，未能詳舉，於應化解物之來，亦未說過；故終覺生命化解之道有所萌昧未盡。此則不得不於評論諸子之後，向讀者告愧者也。

(26) 羅根澤：因篇中論及莊子，由是疑心是莊子以後人所作；這也不是極強的佐證。自己論自己，也是常有的事；如淮南子的要略，便是對自己有所評論。同樣，莊周也不妨評論自己。

(27) 馬敘倫：至於天下篇，我認爲是一個時代的學術的結論；可能也是莊子寫的。我們如果說不是莊子寫的，很難找出另一個人有這樣精通一個時代的學術，更有這樣的手筆。

(二) 認爲不是莊周自己所作的：

(1) 林雲銘：段中備極贊揚，真所謂上無古人，下無來者；莊叟斷無毀人自譽至此。是訂莊者

所作無疑。又：乃俗以爲莊子自言，郭子玄稱其禹拜昌言，何嫌乎此；是何說也？

(2) 陳壽昌：此爲南華全部後叙，上下古今，光芒萬丈；以文妙論，自是得漆園之火傳者。

(3) 胡適：天下篇乃絕妙的後序，却非莊子自作。又：莊子天下篇定係戰國末年人作。

(4) 錢玄同：雜篇中之天下，乃極精博之晚周思想總論；但不見其爲莊子之手筆。

(5) 顧實：莊子天下篇者，莊子書之叙篇；而周末人之學案也。

(6) 蔣復璁：此篇亦非專爲莊子而作，蓋此篇本是他人綜論百家流別之文，初與是書無與；不過於諸家道術之中，最尊莊子。世見其推尊莊子，遂取入莊子書中，以爲徵驗。又以其是總論道術，而諸篇是言行雜事，無可附麗，故舉而編之篇末；如是而已。

(7) 葉國慶：此篇非莊子所作：(一) 莊子齊小大，一是非，必無聖人、君子等等分別之語。

(二) 其在於詩書禮樂者云云，明言儒家于道所得獨厚；其散於天下云云，明言諸家只得道之一端；乃儒者的口氣。(三) 不侈於後世以上爲一篇總綱，以下分叙百家；莊子爲百家之一而已。作者悲百家往而不反，故此篇必非莊子所作。(四) 內篇多寓言、重言，此篇全是莊語；下半篇惠施多方以下，亦非莊子所作。

(8) 沈德鴻：天下大概是戰國末時人所作的一篇後序，說明莊子在當時思想界的地位；可斷言非莊子所作。

(9) 郎擎霄：天下篇迺一絕妙之後序，殆於門人後學所爲；錙銖悉稱，言周季道術之源流者所不能廢也。

以上所舉認爲，天下篇乃莊周所自作的二十七人中，以王夫之、胡文英、陸樹芝、梁啓超、羅根澤、馬敘倫諸人的意見比較重要。其理由可歸納如下三點：

(一) 古人著書，敘錄皆在全書之末，如淮南子要略、太史公自序、漢書敘傳，其顯例也。天下篇即莊子全書之自序，如淮南子的要略，便對自己有所評論；同樣，莊子也不妨評論自己。

(二) 筆力雄奮奇幻，環曲萬端，有外雜篇之所不能及者；莊周而外，安得復有此驚天破石之才。

(三) 浩博貫綜，而微言深至；我們如果說不是莊子寫的，很難找出另一個人有這樣精通一個時代的學術，更有這樣的大手筆。

這就是說：天下篇此文，非莊周莫能爲也。

首先，我們要研究的是兩漢敘傳的體裁。如淮南子要略，不但歷說著書之本旨，先秦學術的流變，乃至自稱：「故劉氏之書，觀天地之象，通古今之事……故置之尋常而不塞，布之天下而不窳。」同時，對於全書二十篇的篇目和內容也一一加以解說。並且淮南子是一種集體著述，安知這篇「要略」不是蘇非、李尚等人爲劉安個人捧場而作；故稱：「劉氏之書」呢，至於史記太史公自序，雖然司馬遷也會敘述他自己的家世，個人遭遇和著書旨趣；同時，對於所作的每篇：紀、書、世家、列傳都作有系統而扼要的說明。此外，漢書敘傳，亦僅言著書本意；對於紀、傳、表、志也是逐篇作系統與簡括的敘述。此三者均係根據原書的內容而加以順序的述說。天下篇則不然，關於學派的評論的人物中，如：相里勤、苦獲、己齒、鄧陵子、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、諸人，在本書則未見

有所論述；而在書中所見到的，如：陽子居、列禦冠、季真、田子方、魏牟、南郭子綦、伯昏无人、壺邱子林、伯成子高、庚桑楚、太公調諸人，在當時學術上多少有相當的影響；而天下篇則一字不提。同時，對於每篇的篇目從未論到。其體例之不同與內容之歧異於此可見。又：將自叙附於全書之末，似乎自淮南子的要略始見，而先秦的任何著述並無此例，我們豈可用兩漢的體例去範圍先秦的著作嗎？

至於說這篇文章筆力的雄奮奇幻，非莊周不能爲；那更是不合邏輯的以偏概全的說法。我們知道，在先秦有名的著作：老子、列子、孫子、墨子、荀子、韓非子、楚辭，都是各具特殊風格的好文章。易經的文言和繫辭傳，時代倘不太晚，也都是很好的文字。同時，沒有一個人可以武斷地確定：在先秦許多逸民、隱士中沒有被湮沒的好文章的著作，爲漢書藝文志所不載的嗎？又如漢志所載亡佚書目中，有談天衍所著的鄒子四十九篇；彫龍奭所著的鄒奭子十二篇。誰能够證明，此種「談天」、「彫龍」之士的文筆，一定不如莊周嗎？難道可以斷定孔門四科中游、夏以及七十子之徒，豈無一人可以寫得如莊子的文章嗎？這種不科學的假定，也是毫無根據的。

再次，如謂非莊周沒有一個人能够精通先秦這個時代的學術，那也不是堅強的論據。我們在荀子的非十二子篇中找到他所批評的有：它囂、魏牟、陳仲、史鰌、墨翟、宋鉞、慎到、田駢、惠施、鄧析、子思、孟軻等十二人以及子張、子夏、子游三派後學的思想；在解蔽篇中所批評的有：墨子、宋鉞、慎到、申不害，莊周諸人的思想；在天論中所批評的有：慎到、老聃、墨翟、宋鉞諸人的思想，韓非子顯學篇中，也曾詳述儒、墨兩家的流派及其淵源。爲什麼這種工作必須由莊周一人獨家經

理的呢？

關於認定天下篇不是莊周自作的九人中，他們的說法大抵可從，因此，不必再加評判。

二

要研究和判斷天下篇是否莊周所自作，我們就必須先立個標準；也就是暫且以大家所公認的內七篇爲標準。因爲彼此都承認：這七篇是莊周所自作。——縱然其中尚有錯雜的成份。現在我們先把天下篇中與內七篇有關的文字作個比較。

(一) 逍遙遊篇說：

(1) 至人無己，

(2) 神人無功；

(3) 聖人無名。

(二) 天下篇說：

(1) 不離於真，謂之至人；

(2) 不離於精，謂之神人；

(3) 以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化；謂之聖人。

這裏，先言天，次言德，後言道；復類似於天地篇：

「德兼於道，道兼於天。」不是以「道」爲最高境界，而是以「天」爲最高境界。同時，天下篇

所說的至人、神人、聖人，與逍遙遊篇所說的也有差別。逍遙遊篇說：「聖人無名」，乃道家的觀點；而天下篇的聖人近於儒家的說法。此外，天下篇又多出一個「君子」，並解說：「以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁；謂之君子。」這個「君子」，完全是儒家所說的標準，與齊物論篇所說的：「大仁不仁」，「仁常而不成」（按：疑當作周）的觀點，互相抵觸。

其次，天下篇說：「澤及百姓」，此與天地篇：「愛人利物之謂仁」；都是儒家的觀點，與大宗師篇：「鰥萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁。」逍遙遊篇：「孰弊弊焉以天下爲事？」「孰肯以物爲事？」的說法完全相反。

再次，天下篇說：

「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」

這完全替儒家宣傳，而下文對於「古之道術有在於是」，並舉各家的代表人物；如：墨翟、禽滑釐、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃；乃至連莊周、惠施都提到；而獨對儒家未作否定的批判，這很可能是儒家後學評論各派的作品。

最後批評莊周說：

「其辭雖參差，而諛詭可觀，彼其充實不可以已；上與造物者遊，而下與外生死無終始者爲友。其於本也，宏大而辟，深閎而肆；其於宗也，可謂調適而上遂矣。雖然，其應於化而解於物也，其理不竭，其來不脫。芒乎昧乎，未之盡者。」

上面云：「莊周聞其風而說之」，分明是他人把莊周和墨翟、宋鉞、彭蒙、關尹諸人相提並論；下文說：「未之盡者」，無疑地是作者對於莊周的「評語」。所以林雲銘說：「段中備極贊揚，真所謂上無古人，下無來者；莊叟斷無毀人自譽至此。是訂莊者所作無疑！」又曰：「乃俗以爲莊子自言，郭子玄稱其『禹拜昌言，何嫌乎此。』是何說也？」林氏之說是矣。此文果真莊周所自作，則在齊物論篇中就不應說：「故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。」「聖人懷之，衆人辯之以相示也。」

三

很有意義的，在荀子的儒效篇說：「如是則可謂聖人矣。此其道出乎一。曷謂一？曰執神而固。曷謂神？曰盡善挾治之謂神，萬物莫足以傾之之謂固。神固之謂聖人，聖人也者，道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣。故詩書禮樂之歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也。」又：勸學篇：「夫是之謂道德之極，禮之敬文也，樂之中和也，詩、書之博也，春秋之微也；在天地之間者，畢矣。」又：「禮、樂法而不說，詩、書故而不切，春秋約而不速。」這裏雖然沒有提到「易」，但與天下篇所說：「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰，陽春秋以道名分。」不是很像出於一派乃至一手的嗎？荀子說：「其道出於一，」「百王之道一是矣。」天下篇則說：「天下大亂，賢聖不明，道德不一。」所說亦相應。

再次，我們從荀子的非十二子、解蔽、天論三篇中，尚可發現，他對於先秦學術思想的批判。茲分錄如下：

(一) 非十二子：

假今之世，飾邪說，文姦言，以梟亂天下；齟宇嵬瑣，使天下混然不知是非治亂之所存者，有人矣。

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是它囂、魏牟也。

忍情性，纂谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是陳仲、史鰌也。

不知壹天下，建國家之權稱，上功用，大儉約，而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是墨翟、宋鉞也。

尙法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紃察之，則偶然無所歸宿，不可以經國定分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是慎到、田駢也。

不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是惠施、鄧析也。

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說；謂之五行。甚僻而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之；曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之；世俗之溝

猶瞽儒，嚶嚶然不知其非也，遂受而傳之；以爲仲尼、子游爲茲厚於後世；是子思、孟軻之罪也。

若夫總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英傑；而告以大古教之以至順，奧窔之間，簞席之上，斂然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉。六說者，不能入也；十二子者，不能親也。無置錐之地，而王公不能與之爭名；在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況乎諸侯，莫不願以爲臣；是聖人之不得執者也；仲尼、子弓是也。

一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬，莫不從服；六說者立息，十二子者遷化，則聖人之得執者，舜、禹是也。

今夫仁人也將何務哉？上則法舜、禹之制，下則法仲尼、子弓之義；以務息十二子之說，如是則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。

又說：

弟佗其冠，舛禪其辭，禹行而舜趨；是子張氏之賤儒也。

正其衣冠，齊其顏色，嚶然而終日不言；是子夏氏之賤儒也。

偷儒憚事，無廉恥而奢飲食，必曰君子固不用力；是子游氏之賤儒也。

彼君子則不然，佚而不惰，勞而不慢，宗原應變，曲得其宜；如是然後聖人也。

（二）解蔽篇：

慎子蔽於法而不知賢，

申子蔽於勢而不知知，

惠子蔽於辭而不知實，
莊子蔽於天而不知人。

故由用謂之，道盡利矣；

由俗謂之，道盡嗛矣；

由法謂之，道盡數矣；

由執謂之，道盡便矣；

由辭謂之，道盡論矣；

由天謂之，道盡因矣；

此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅，而未之能識也；故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。

（三）天論篇：

萬物爲道一偏，一物爲萬物一偏，愚者爲一物一偏；而自以爲知道，無知也。

慎子有見於後，無見於先；

老子有見於詘，無見於信；

墨子有見於齊，無見於畸；

宋子有見於少，無見於多；

有後而無先，則羣衆無門；
有詘而無信，則貴賤不分；
有齊而無畸，則政令不施；
有少而無多，則羣衆不化。

這裏，荀子對於先秦各家學說，都作了嚴格的批評，不但老、莊、名、法，乃至儒家本身的各派，也不客氣。如韓非子顯學篇所說：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕之儒，有仲良氏之儒，有樂正氏之儒。」除孫氏之儒是他自己的一派外，他最推崇仲尼、子弓，可見他本身是直接繼承仲弓一派的道統的。在「儒分爲八」的八個派別中，除顏氏、漆雕氏、樂正氏三派未受批評外，其餘各派都受指摘；並且還批評了韓非子所未提到的子游氏之儒。可見當時道術的分裂已是十分急劇。從韓非子所說的「儒分爲八，墨離爲三；」便可瞭然了。因此天下篇：慨嘆地說：「是故內聖外王之道闔而不明，鬱而不發；天下之人，各爲其所欲焉，以自爲方；悲夫！百家往而不反，必不合矣。」所以說：「其明而在數度者，舊法、世傳之史尙多有之。」「堯、舜之道廢，則儒、墨畢起，而道德不一。」「道術將爲天下裂」矣。

最後，尙有批評其他各家的：

(一) 批評田仲、史鰌。如不苟篇：

故曰盜名不如盜貨，田仲、史鰌不如盜也。

(二) 批評墨子。如富國篇：

我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。非將墮之也，說不免焉。

又：

故墨術誠行，則天下尙儉而彌貧；非鬪而日爭。勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚非樂而日不和。

又禮論篇：

故儒者將使人兩得之也，墨者將使人兩喪之也。

又樂論：

先王之道，禮樂正其盛者也；而墨子非之。故曰，墨子之於道也，猶瞽之於白黑也；猶聵之於清濁也；猶欲之楚而北求之也。

（三）批評宋鉞。如正論篇：

子宋子曰：明見侮之不辱，使人不鬪，人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之不辱，則不鬪矣。……今子宋子不能解人之惡侮，而務說人以勿辱也；豈不過甚矣哉！

又：

子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多；是過也。故率其羣徒，辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之（按：「欲之」二字疑倒誤）寡也。……今子宋子以是之情爲欲寡，而不欲多也；然則先王以人之所不欲者賞，而以人之所欲罰邪？亂莫大焉。

（四）批評惠施、鄧析。如不苟篇：

山淵平，天地比，入乎耳，出乎口，（按：此二句疑當作：「臧三耳，山出口。」）齊秦襲，鉤

有須，卵有毛；是說之難持者也，而惠施、鄧析能之。然而君子不貴者，非禮義之中也。

又儒效篇：

不卹是非，然不然之情，以相薦擢，以相恥作，君子不若惠施、鄧析。……堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也；雖有聖人之知，未能僂指也。不知無害爲君子，知之無損爲小人。

又修身篇：

夫堅白同異有厚無厚之察，非不察也；然而君子不辯，止之也。

（五）批評宋鉅、墨子及一般辯者。如正名篇：

見侮不辱，聖人不愛己，殺盜非殺人也；此惑於用名以亂名者也。驗之所以爲有名，而觀其孰行；則能禁之矣。山淵平，情欲寡，芻豢不加甘，大鍾不加樂；此惑於用實以亂名者也。驗之所緣，無以同異而觀其孰調；則能禁之矣。非而謁楹（按：此句疑當作「若矢過楹」。）有牛馬非馬也，此惑於用名以亂實者也。驗之名約，以其所受，悖其所辭；則能禁之矣。

四

我們從荀子書中所看到的上面許多評論，可見在先秦諸子中，逕接莊周以後的時代，除莊子天下篇外，沒有一個人對於當時的學術流派及其思想內容有如此廣泛的理解；如史記孟子荀卿列傳所云：「荀卿趙人，年五十始來遊學於齊，……田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最爲老師。……荀卿嫉濁

世之政，亡國家君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥。鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗；於是推儒墨道德之行事興壞，序列數萬言而卒。」這裏，我們可得如下結論：

(一) 荀卿五十歲遊齊時，田駢等稷下學人都死光了。

(二) 荀卿此時已是碩果僅存的老師宿儒。

(三) 荀卿曾「序列數萬言」「推儒墨道德之行事興廢。」

從這些結論中，我們又聯想到荀卿與「天下篇」的關係了。

(一) 這裏說的是「序列」，當然不是指專著；現存的荀子書是專著，而非序跋，天下篇的內容和體裁纔可以稱做「序列」。(按史記孔子世家有「序書傳」。))

(二) 數萬言，現存荀子全書不止數萬言。惟天下篇可以當之。

(三) 推儒墨道德行事興廢，荀子書中評論到道家的，雖只有天論篇：「老子有見於詘，無見於信。」解蔽篇：「莊子蔽於天而不知人」兩句話；其他就沒有了。而天下篇的內容主要恰是在「推儒墨道德行事興廢」的。

由於上述各點的推測，天下篇可能是出於荀子的手筆。但這裏我們只說「可能」，而非「絕對」。其次，荀子與老子的思想有些關涉，荀子除在天論篇內批評過老子外，在其他地方似乎是引用五千言的文句：

(一) 不苟篇：「廉而不齔」，又見法行篇。按：此見老子道德經五十八章。

(二) 榮辱篇：「長生久視」。按：見老子五十九章。

(三) 天論篇：「不爲而成」。按：見老子四十七章。

(四) 君道篇：「自古及今」，又見解蔽篇及致士篇。按：見老子二十一章。

(五) 宥坐篇：「孔子喟然而嘆曰：『吁！惡有滿而不覆者哉？』子路曰：『敢問持滿之道？』」

孔子曰：「聰明聖知，守之以愚，功被天下，守之以讓，勇力撫世，守之以怯，富有四海，守之以謙；此所謂挹而損之道也。」按：宥坐篇可能是荀子後學的作品，但他的思想內容，與老子第九章「持而盈之，不如其已。」四十二章：「物或損之而益，或益之而損」的道理完全符合。

再次，荀子的門人韓非，所受老子的思想的影響更深。史記韓非列傳說：「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而歸其本於黃老。」韓非除著「解老」和「喻老」兩篇外，在他篇中尚有引用老子的文句：

(一) 主道篇：道者，萬物之始。

(二) 主道篇：是以不言而善應，不約而善增。

(三) 存韓篇：兵者，凶器也。

(四) 揚權篇：故去甚，去泰。

(五) 六微篇：故曰：國之利器，不可以示人。

(六) 外儲說左上：書曰：還歸其樸。

(七) 外儲說左下：故君子去甚，去泰。

(八) 難三篇：此謂：圖難於其所易也，爲大於其所細也。

(九) 難三篇：太上下智有之。

(十) 難三篇：老子曰：以智治國，國之賊也。

(十一) 六微篇：其說在老聃之言失魚也。

(十二) 六反篇：老聃有言曰：知足不辱，知止不殆。

韓非子的思想和文字有類似天下篇者：

(一) 揚權篇：用一之道，以名為首，名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。

(二) 又：上以名舉之，復修其形，形名參同，用其所生；二者誠信；下乃貢情。

(三) 主道篇：虛靜以待命，令名自命也，令事自定也。

(四) 又：有言者自為名，有事者自為形；形名參同，君乃無事焉。

莊子天下篇說：

聖有所生，王有所成，皆原於一。……以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決、其數一二三四，是也。

韓非的思想，由儒家受道家的影響而成為法家，這是大家公認的；可是他和他的老師一樣，很理解先秦各派的思想。

韓非子顯學篇：

世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。自孔子之死，有子張之儒，有

子思之儒，有顏氏之儒；有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒；自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分爲八，墨離爲三，取舍相反不同；而皆自謂眞孔、墨。孔、墨不可復生，將誰使定後世之學乎？孔子、墨子俱道堯、舜。而取舍不同，皆自謂眞堯、舜；堯、舜不可復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之眞；今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎；無參驗而必之也，愚也；弗能必而據之者，誣也；故明據先王必定堯、舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜（按：依上文「墨離爲三，取舍相反不同。」當作「離」。）反之行，明主弗受也。

韓非子所說的：「孔、墨之後，儒分爲八，墨離爲三，取舍相反不同。」也就是天下所說：「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體；道術將爲天下裂。」謂所「內聖外王之道，」也就是「古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。」這也就是韓非子所說的「堯、舜之道。」

不但如此，他也曾批評過先秦的各家思想。茲略述如下：

（一）顯學篇：墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服；桐棺三寸，服喪三月；世主以爲儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年；大毀扶杖，世主以爲孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也。是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾侈儉，俱在儒、墨；而上兼禮之。

（二）又：漆雕之議，不色撓，不目逃；行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯；世主以爲廉而禮之。宋榮子之議，設不鬬爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱；世主以爲寬而禮之。夫是漆雕之廉，

將非宋榮之恕也。是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉恕暴，俱在二子，人主兼而禮之。自愚誣之學，雜（按：依上文此字疑當作「離」。）反之辭爭，而人主俱聽之，故海內之士，言無定術，行無常議；夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜（疑當作「離」。）反之學，不兩立而治；今兼聽雜學，繆行同異之亂，安得無亂乎。

（三）定法篇：今申不害言術，而公孫鞅爲法：術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也；此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也；此臣所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下；此不可一無，皆帝王之具也。……二子之於法、術皆未盡善也。

（四）難勢篇：慎子曰：「飛龍乘雲，騰蛇遊霧，雲罷霧霽，而龍蛇與螾蜃同矣。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。……」夫勢者，非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之，則天下治；不肖者用之，則天下亂。人之情性賢者寡而不肖者衆，而以威勢之利，濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣；夫勢者，便治而利亂者也。

（五）六反篇：老聃有言曰：「知足不辱，知止不殆。」夫以殆辱之故，而不求於足之外者，老聃也。今以爲足民，而可以治，是以民爲皆如老聃也。故桀貴在天子，而不足於尊；富有四海之內，而不足於寶；君人者，雖足民，不能足使爲天子，而桀未必以天子爲足也；則雖足民，何可以爲治也？

（六）忠孝篇：恍惚之言，恬淡之學，天下之惑術也。

(七) 外儲說右上：鄭長者有言曰：「虛靜無爲而無見也。」又難二：鄭長者有言曰：「體道無爲無見也，」此最宜於文王矣，不使人疑之也。仲尼以文王爲智，未及此論也。

(八) 外儲說左上：人主之聽言也，不以功用爲的；則說者多棘刺白馬之說，不以儀的爲關，則射者皆如羿也。人主於說也，皆如燕王學道也；而長說者，皆如鄭人爭年也。是以言有纖察微難，而非務也。故李：（按：「李」疑「季」字之譌，「季眞」也。）惠、宋、墨皆畫策也，論有迂深闊大，非用也。

(九) 又：兒說，宋人善辯者也。持「白馬非馬也」，服齊稷下之辯者，乘白馬而過關，則顧白馬之賦；故籍之虛辭，則能勝一國；考實按形，不能謾於一人。

(一〇) 李兌曰：「語言辨，聽之說，不度於義；謂之寃言。無山林澤谷之利，而入多者；謂之寃貨。君子不聽寃言，不受寃貨。」……夫曰：「言語辨，聽之說，不度於義者」，必不誠之言也。「入多之爲寃貨」也，未可遠行也。李子之姦弗蚤禁，使至於計，是遂過也。無術以知而入多，入多者穰也；雖倍入將奈何？

(一一) 問田篇：是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之詞章，而憲令之法息；故曰：上不明，則辯生焉。

(一二) 外儲說左上：李悝與秦人戰，謂左和曰：「速上。右和已上矣。」又馳而右和，曰：「左和已上矣。」左、右和曰：「上矣。」於是皆爭上。其明年與秦人戰，秦人襲之，至幾奪其軍；此不信之患。

(一三) 外儲說右上：吳起示其妻以組曰：「子爲我織組，令之如是。」組已就而效之，其組異善。起曰：「使子爲組，令之如是。而今也異善，何也？」其妻曰：「用財若一也，加務善之。」吳起曰：「非語也。」使之衣而歸。其父往請之，吳起曰：「起家無虛言。」

(一四) 五蠹篇：境內皆言兵，藏孫、吳之書者家有之，而兵愈弱；言戰者多，被甲者少也。

(一五) 六反篇：凡人之生也，財用足，則墮於用力；上治懦，則肆於爲非。財用足而力作者，神農也；上治懦而行修者，曾、史也。夫民之不及神農、曾、史亦已明矣。

(一六) 八說篇：察士然後能知之，不可以爲令；夫民不盡察。賢者然後能行之，不可以爲法；夫民不盡賢。楊朱、墨翟，天下之所察也，千世亂而卒不決；雖察而不可以爲官聽之令。鮑焦、華角，天下之所賢也，鮑焦木枯，華角赴河；雖賢不可以爲耕戰之士。故人主之所察，智士盡其辯焉；人主之所尊，能士盡其行焉。今世主察無用之辯，尊遠功之行，索國之富強，不可得也。博習辯智如孔、墨，孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不戰攻，則國何利焉？

(一七) 五蠹篇：儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之；此所以亂也。……國平養儒、俠，難至用介士，所利非所用，所用非所利；是故服事者簡其業，而游學者日衆，是世之所以亂也。

(一八) 又：從者，合衆弱而攻一強也，而衡者，事一強以攻衆弱也；皆非所以持國也。……周去秦爲從，期年而舉；衛離魏爲衡，半歲而亡。是周滅於從，衛亡於衡也。使周、衛緩其從、衡之計，而嚴其境內之治，明其法禁，必其賞罰，盡其地力，以多其積，致其民死，以堅其城守，天下得其地，則其利少，攻其國，則其傷大；萬乘之國，莫敢自頓於堅城之下，而使強敵裁其弊也，此必不亡之術也。舍必不亡之術，而道必滅之事，治國者之過也。

從上面韓非子書中所引各家思想和評論，除天下篇所論之外，尚有漆雕氏、公孫鞅、鄭長者、李兌、李悝、吳起、孫武、曾參、史鰌、楊朱、游俠和縱橫家。可見韓非學識的廣博，不亞於他的老師。因此，我們可以認定，理解先秦諸子學述及流派的，無過於荀卿的師弟二人；換言之，只有荀卿一派首屈一指。爲要更加明瞭起見，茲將荀、韓兩家的評語與天下篇比較，列表於後：

篇目	莊子	荀子	子	韓非子
各家批評要點	天下篇	非十二子篇	解蔽篇 天論篇	其他各篇
墨翟	非樂節用生不歌死無服汜愛兼利而非	不知壹天下建國家之權稱上功用大儉約而	蔽於用而不知	(顯學)墨者之葬也冬日冬服夏日夏服桐棺三寸服喪三月
禽滑釐	其意則是其行則非亂之上治之下也	臣以容辨異縣君	文	是孔子之孝將非墨子之戾也
苦獲	也天下之好也才士		令於畸政不施	(八說)墨翟天下之所察也干世亂而卒不決雖察而不可以爲官職之令
已齒	俱誦墨經而倍譎不同相謂別墨			(顯學)自墨子之死也有相里氏之墨相
鄧陵子	以堅白同異之辯相訾			夫氏之墨有鄧陵氏之墨墨離爲三取舍相反不同而皆自謂眞墨
應	以綺偶不忤之辭相應			

宋 鉞	尹 文	(申不害)	彭 蒙	田 駢	慎 到
接萬物以別有爲始 見侮不辱救民之鬪 以禁攻寢兵爲外以 情欲寡淺爲內 其爲人也太多其自 爲也太少強聒而不 舍救世之士哉	不知壹天下建 國家之權稱上 功用大儉約而 慢差等曾不足 以容辨異縣君 臣		齊萬物以爲首知萬 物皆有所可有所不 可 選則不徧教則不至 道則無遺者矣至於 莫之是莫之非棄知 去己而緣不得已生 非天下之大聖非生 人之行而至死人之 理不知道皆常有聞 者也		
			尚法而無法下 修而好作上則 取聽於上下則 取從於俗偶然 無所歸宿不可 以經國定分		
	蔽於欲有見於 而不知少無見 得	蔽於執 而不知 知	蔽於法 而不知 賢		
	衆不化 於多羣 人之惡侮而務說 人之勿辱也豈不 過甚矣哉		有見於 後無見 衆於先羣 衆無門		
是過也 以己之情爲欲多 人之情欲寡而皆 過甚矣哉	(正論)子宋子曰 明見侮之不辱使 人不鬪夫不能解 人之惡侮而務說 人之勿辱也豈不 過甚矣哉				
		(定法)今申不害言 術君無術則弊於上 臣無法則亂於下此 不可無申子未盡善 也	(難勢)慎子曰飛龍 乘雲騰蛇遊霧雲罷 霧霽而龍蛇與蜺螳 同矣以勢亂天下者 多矣勢治天下者寡 夫勢者便治而利亂 者也		

惠 施	莊 周	關 尹 老 聃
其道舛駁其言不中 日以其知與人之辯 特與天下之辯者爲 怪自以爲最賢逐萬 物而不反悲夫	以謬悠之說荒唐之 言无端崖之辭不謹 是非以與世俗處其 書雖瓊瑋而連犴无 傷也茫乎昧乎未之 盡者	建之以常无有主之 以太一以濡弱謙下 爲主在己无居形物 自著未嘗先人而常 隨人 知其雄守其雌人皆 取先己獨取後人皆 求福己獨曲全苟免 於咎 古之博大真人
不法先王不是 禮義好治怪說 玩琦辭甚察而 不惠辯而無用 多事而寡功不 可以爲治綱紀		
實 而不知 蔽於辭	人 而不知 蔽於天	
		有見於 詘無見 於信貴 賤不分
(儒效)不卹是非 然不然之情以相 薦擢以相恥作君 子不若惠施鄧析		
	(忠孝)恍惚之言恬 淡之學天下之惑術 也	(六反)老聃有言知 足不辱知止不殆夫 以殆辱之故而不求 於足之外者老聃也 今以爲足民而可以 治是以民爲皆如老 聃也

(鄧析)				(不苟)山淵平天地比鉤有須卵有毛是說之難持也而惠施鄧析能之	
桓 團 公孫龍	飾人之心易人之意能勝人之口不能服人之心 辯者之囿也			(勸學)夫堅白同異有厚無厚之察非不察也然而君子不辯止之也	(外儲說左上)兒說宋人善辯者也持白馬非馬也服齊稷下之辯者乘白馬而過關則顧白馬之賦故籍之虛辭則能勝一國考實按形不能謾於一人

附註：申不害鄧析二人俱加括符，明天下篇之文未及之也。

從上表的比較和分析，我們可以看到，荀卿和韓非兩個師生，對於先秦各派諸子的述說和評論與莊子天下篇的敘論，在大體上是沒有多大出入的。惟一不同的，就是天下篇十分推崇老子，說他「可謂至極，古之博大真人。」而荀子天論篇却說：「老子有見於詘，無見於信。」並說：「有屈而無信，則貴賤不分。」審天下篇全文，對於各家的批判大都毀譽參半。如對墨子說：「亂之上也，治之下也。」又說：「真天下之好也，」「才士也夫：」「對宋鉏則說：「其爲人太多，其自爲太少。」又說：「救世之士哉。」對彭蒙、田駢、慎到則說：「縱脫無行，而非天下之大聖。」說：「不知道。」

一面又說：「動靜無過，未嘗有罪。」「概乎皆常有聞者也。」對莊周則說：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物；不譴是非，以與世俗處。」又說：「芒乎昧乎，未之盡者。」可見天下篇是一篇客觀評判的文字，就事論事不涉主觀成見。如非荀卿自己後期的寫作，那必定是他的門人或後學依據他的「推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言」之文，加以刪節或補充而成；又爲編莊子者附入書末而已。

五

天下篇所用辭語的研究。

(一)「神明」二字連用：

(1) 配神明。

(2) 稱神明之容。

(3) 澹然獨與神明居。

(4) 神明往與。

(5) 神何由降？明何由出？

(二) 在莊子他篇用「神明」者：

(1) 齊物論：勞神明而爲一。

(2) 天道篇：神明之位也。

論「莊子天下篇」非莊周所自作

(3) 知北遊：今彼神明至精。

(三) 他書用神明：

(1) 者易繫辭傳：幽贊於神明。

(2) 又：神而明之。

(3) 禮記檀弓上、下：神明之也。

(4) 孝經：神明章矣。

(5) 墨子公孟篇：聖王以鬼神爲神明。

此外春秋三傳、尚書、詩經、論、孟皆不見用。

在荀子書中則有：

(1) 勸學篇：而神明自得。

(2) 王制篇：神明博大以至約。

(3) 議兵篇：則通於神明矣。

(4) 疆國篇：畏之如神明。

(5) 解蔽篇：而神明之主也。

(6) 性惡篇：則通於神明，參於天地矣。

(7) 不苟篇：神則能化矣，……明則能變矣。

(8) 又：公生明，……誠信生神。

荀子以「神明」連用或並用最多，可見天下篇文字與荀子最近。聖王二字相對並用。

(一) 天下篇：

(1) 聖有所生，王有所成。

(2) 是故內聖外王之道。

(二) 天道篇：靜而聖，動而王。

莊子全書聖王不連用，二字相對並用僅此三條。

(三) 見於他書者多連用：

(1) 左傳文公六年：聖王同之。

(2) 孟子滕文公下：聖王不作。

(3) 墨子書中聖王連用最多，計有一百零二次。

(四) 荀子解蔽篇：聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。故學者以聖、王爲師。

按：荀子此處聖、王二字相對並用，正合「內聖外王」之意。而下文雖「聖王」連用，亦係指「聖」與「王」兩者而言。蓋荀子之「聖」，指聖人言；「王」，指王者言。如書中屢見之「百王」、「先王」、「後王」之類。如性惡篇：「今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用禮義矣哉！雖有聖、王，禮、義，將曷加於正理平治也哉？」又：「故性善，則去聖、王，息禮、義矣；性惡則與聖、王貴禮、義矣。」此處荀子把聖、王與禮、義相對爲文，可見其非連用；同時，又以「聖、王之治」，「禮、義之化」相對成文。且同篇之中同時用「聖人」者多次。足見荀子用字與天下篇最近。

「百家」二字連用。

(一) 天下篇：

(1) 百家之學。

(2) 猶百家衆技。

(3) 百家往而不反。

(二) 莊子秋水篇：困百家之知。

(三) 荀子：

(1) 儒效篇：百家之說不及後王，則不聽也。

(2) 正名篇：百家無所竄。

(3) 解蔽篇：百家異說，則必或是或非或治或亂。

(4) 成相篇：復慎墨季惠，百家之說誠不詳。

上文所引秋水篇：「困百家之知」，係說公孫龍一段。林雲銘曰：「此段言小勝者，不能爲大勝也；無甚深旨，莊叟亦無貶人自譽至此。此恐爲後人贗筆。」按：此段與秋水全篇意不相屬，當非莊周自作無疑。而「百家」二字連用，此外除見天下篇和荀子書中外，自呂氏春秋以前之先秦典籍似皆無有。惟在西漢見於淮南子俶眞、齊俗二篇。俶眞訓云：「百家異說，各有所出；若夫墨、揚、中、商之於治道。」齊俗訓云：「故百家之言，指奏相反；其合道一體也。」其次，則見於史記五帝紀，太史公贊曰：「百家言黃帝，其言不雅馴。」可見「百家」二字連用，在先秦爲荀子與天下篇之專利

品，不但證明其晚出，並可證明天下篇文字與荀子更加接近。

(一)「一曲之士」與「曲士」。

(1) 天下篇：一曲之士也。

(2) 天道篇：此之謂辯士，一曲之人也。

(3) 秋水篇：曲士之不可語於道者，束於教也。

(二) 荀子解蔽篇：

(1) 凡人之忠，蔽於一曲，而闕於大理。

(2) 豈不蔽於一曲，而失正求也哉。

(3) 曲知之人，觀於道之一偶，而未之能識也。

按：一曲之士，曲士，曲知之人，實係異名同實。此三語皆爲先秦典籍所未見。而天道篇實非莊子所自作。則此更可證明其晚出，並證荀子文字與天下篇之接近無疑。

「道術」二字連用。

(一) 天下篇：

(1) 古之所謂道術者，果惡乎在乎？

(2) 道術將爲天下裂。

(3) 古之道術有在於是者，墨翟、禽滑釐聞其風而說之。

(4) 古之道術有在於是者，宋鉏、尹文聞其風而說之。

論「莊子天下篇」非莊周所自作

(5) 古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而說之。

(6) 古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而說之。

(7) 古之道術有在於是者，莊周聞其風而說之。

(8) 惠施多方，……其道舛駁，……存雄而无術。

(二) 大宗師篇：人相忘乎道術。

(三) 墨子：

(1) 尙賢篇上：辯乎言談，博乎道術者乎？

(2) 非命下：今賢良之人，尊賢而好功（按：疑當作「攻」。）道術。

(四) 列子說符篇：有道術乎。

(五) 申子：棄道術，舍度量，以求一人之識識天下，誰子之識能足焉。（荀子王霸篇揚注引）

(六) 荀子哀公篇：雖不能盡道術，必有率也。

先秦諸子除上述數家言「道術」數條外，其他則甚少見。禮記學記有「術有序」一語，其他五經，論、孟皆言道不言術。管子有心術篇，但不稱「道術」。荀子的門人韓非雖常言術，但只屢言「法術」。荀子言術，有：治氣養心之術、常安之術、常危之術、擇術、心術、兼術、談說之術、終身不厭之術、天下之行術、世術、墨術、退姦進良之術、師術、六術、三術、力術、義術、無適不易之術、性術、先王立樂之術、異術、伏術爲學；言「道術」的，只有哀公篇一次。惟此篇與大戴禮記哀公問五義之文相同，當係荀子後學之文，非出荀子手筆，其爲晚出無疑；則天下篇之爲晚出，此文亦可供參考。

「方術」二字連用：

(一) 天下篇：天下之治方術者多矣。

(二) 荀子樂論篇：

(1) 是先王立樂之方也。

(2) 是先王立樂之術也。

(3) 是先王立樂之術也。

(三) 又堯問篇：方術不用，爲人所疑。

「方術」二字連用，在先秦典籍中首見於莊子天下篇，只此一語，可謂絕無僅有。而荀子全書中，乃「方」、「術」二字分別言之。而堯問篇雖言「方術」，但係書末「爲說者」之附言，其在荀卿之後無疑。楊倞注云：「自『爲說者』已下，荀卿弟子之辭。」其言可信，則天下篇之可能係荀子弟子或後學，刪改荀卿的「推儒墨道德之行事興壞，序列數萬言」之文而成。

六

天下篇的思想有與外雜篇相似者：

(一) 聖有所生，王有所成，皆原於一。又：是故內聖外王之道，闔而不明，鬱而不發。

(1) 天道篇：靜而聖，動而王，無爲也而尊；樸素而天下莫能與之爭美。

(2) 又：無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則爲天下用而不足。

論「莊子天下篇」非莊周所自作

(二) 不離於宗，謂之天人。

(1) 天道篇：夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗與天和者也。

(2) 知北遊篇：處於天地之間，真且爲人，將反於宗。

(三) 不離於精，謂之神人。

(1) 達生篇：形精不虧，是謂能移；精而又精，反而相天。

(2) 知北遊篇：神明至精，與彼百化。

(四) 不離於真，謂之至人。

(1) 天道篇：通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂；至人之心有所定矣。

(2) 天運篇：古之至人，假道於仁，託宿於義。

(五) 以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化；謂之聖人。

(1) 天道篇：夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以无爲爲常。

(2) 又：夫虛靜恬淡，寂寞无爲者，天地之平而道德之至；故帝王聖人休焉。

(3) 在宥篇：神而不可爲者，天也；中而不可高者，德也；一而不可易者，道也。故聖人

觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀。

(六) 以仁爲恩，以義爲理，以禮爲行，以樂爲和，薰然慈仁，謂之君子。

(1) 在宥篇：親而不可不廣者，仁也；遠而不可不居者，義也；節而不可不積者，禮也。

(2) 天道篇：君子不仁則不成，不義則不生。

(3) 又：所以均調天下與人和者，謂之人樂。

(七) 配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓；明於本數，係於末度。

(1) 天道篇：天尊地卑，神明之位也。

(2) 又：夫尊卑先後，天地之行也；故聖人取象焉。

(3) 又：夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗與天和者也。

(4) 又：故帝王之德配天地。

(5) 又：澤及萬世。

(6) 又：禮法度數，刑名比詳，治之末也。

(7) 又：禮法數度，刑名比詳，古人有之；此下之所以事上，非上之所以畜下也。

(8) 又：禮義法度者，應時而變者也。

(八) 六通四闢，小大精粗，其運无乎不在。

(1) 天道篇：天道運而无所積，故萬物成；帝道運而无所積，故天下歸；聖道運而无所積，故海內服。明於天，通於聖，六通四辟，帝王之德者，其自爲也，昧然无不靜者矣。

(2) 秋水篇：夫精，小之微也；桴，大之殷也。

(3) 又：夫精粗者，期於有形者也。

(4) 又：言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。

(九) 不該不徧，一曲之士也。

(1) 天道篇：此之謂辯士，一曲之人也。

(2) 秋水篇：曲士不可以語於道者，束於教也。

(3) 則陽篇：在物一曲。

(一〇) 判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡（按：「寡」，疑當作「宜」。）能備於天地之美，稱神明之容。

(1) 知北遊篇：聖人者，原天地之美，而達萬物之理；是故至人無爲，大聖不作；觀於天地之謂也。

(2) 天地篇：德人之容。

(3) 繕性篇：德無不容，仁也。

(一一) 詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道明分。

(1) 天運篇：孔子謂老聃曰：丘治詩書禮樂易春秋六經。

(2) 天道篇：於是翻十二經以說。

按：說「六藝」，也是儒家的獨家經理。如論語述而篇：子曰：「加我數年，五十以學易。」又：秦伯篇：子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」又禮記經解篇說：「孔子曰：入其國，其教可知也。其爲人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失

煩，春秋之失亂。其爲人也，溫柔敦厚而不愚，則深於詩者也；疏通知遠而不誣，則深於書者也；廣博易良而不奢，則深於樂者也；絜靜精微而不賊，則深於易者也；恭儉莊嚴而不煩，則深於禮者也；屬辭此事而不亂，則深於春秋者也。」

這種思想，在荀子的儒效篇內，可以找到完全一樣的说法；

聖人也者，道之管也；天下之道管是矣，百王之道一是矣；故詩書禮樂之歸是矣。詩言是其志也，書言是其事也，禮言其行也，樂言是其和也，春秋言是其微也。

這裏，荀子沒有說到「易」，可能有脫誤，因爲先秦儒家引易者，除上引論語外，只有荀子一家。如非相篇：易曰：「括囊無咎無譽。」大略篇：「易之咸，見夫婦。」又：易曰：「復自道，何其咎？」又：「善爲易者不占。」可是很奇怪的，天下篇上文說：「其在詩書禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生多能明之。」此處只提到詩、書、禮、樂四者，而下文却多出：易和春秋。至於荀子上文也只是提到詩、書、禮、樂而下文也多出春秋一句。此外，如「道志」，荀子作「言是其志」，「道事」，荀子作「言是其事」，「道行」，荀子作「言是其行」；惟有春秋一句，天下篇作「道名分」，而荀子却作「言是其微」。然依經解：「絜靜精微，易教也」看來，則荀子「言是其微也」。一句可能指易而言，而後面脫去「言是其分也」一句，而文又倒置，遂成今文。如果不是後兩句不符，則天下篇此節文字，豈不可視爲與荀子出於一手？

因此，我們判斷天下篇出自儒家之手，尤其是荀卿一派之手；大概不會有太大的錯誤。

最後，我們前面說過：天下篇的文字甚多與莊子外、雜篇相似；仔細看來，可說與天道篇最相

似。如天道篇說：

是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而賞罰次之；賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情。必分其能，必由其名；以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知謀不用，必歸其天；此之謂太平，治之至也。

天道篇這段話，與韓非子揚權篇所說：「用一之道，以名為首，名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。不見其采，下故素正。因而任之，使自事之；因而與之，彼將自舉之；正與處之，使皆自定之；上以名舉之。不知其名，復脩其形；形名參同，用其所生；二者誠信，下乃貢情；謹脩所事，待命於天。毋失其要，乃為聖人。」有些相似。同時，與天下篇首段的思想更為一致。天下篇：「以天為宗，以德為本，以道為門。」與天道篇：「先明天，而道德次之。」的觀念完全一致。乃後期儒家而帶法家成分的思想。大宗師篇：「夫道，有情有信，無為無形，……未有天地，而古以固存；神鬼神帝，生天生地。……先天地生而不為久，長於上古而不老。」內篇把「道」放在「天」、「地」之先，如老子二十五章：「人法地，地法天，天法道。」乃道家的正統思想。大宗師亦然。而天道、天下二篇，却把「天」放在「道」、「德」之上，很顯然地不是莊子本意。

天下篇的基本觀念既與內篇相反，那就可以決定不是莊周自作。同時，天下篇既非自作，並且還評論到莊周，這樣，便可推斷這篇文章確為莊周以後的作品。

七

根據上面詳細研究的結果，我們對於天下篇的作者是誰，最低限度可獲如下的結論：

(一) 全篇內容與外篇天道篇的筆調相近，與內篇思想不能盡合；斷定非莊周所自作。

(二) 本篇既評論莊周，則是其後之作品無疑。批評各家學說、觀點，內容與荀子相近；而所用辭語亦相彷彿，可能係荀卿晚年的作品；即「推儒墨道德行事與壞序列」的文字，但疑非原來面目。

(三) 此篇倘非荀卿自作，必係其門人或後學得自荀卿的傳授而寫作的。這可以從先秦所有典籍中，未有討論學術流派比荀子和韓非子兩人更為詳盡，而得到證明。

莊子逍遙遊篇錯簡異文之校訂

(據「續古逸叢書」影宋本)

一

漢書藝文志道家有莊子五十二篇，今所存者僅三十三篇。唐陸德明釋文敘錄曰：「或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取。」是莊子書在盛唐以前即已殘闕不完矣。觀現存三十三篇，體例淆雜，文句錯亂，隨在可見；而歷代詞章泰斗，文評大家，每多故施驚人之筆，妄加評騭。如方以智「樂地炮莊」引劉云：「總說鵬飛幾句，便依稀恍惚入於野馬塵埃生物之息；此豈爲鵬作注脚耶？」陶望齡解莊曰：「扶搖而上，形容其高，視下蒼蒼，却以視上比之；又突入野馬、塵埃，此倒插法。」林雲銘曰：「南冥句，解一語作收束；齊諧句，解一語作起引；若他書俱可無有，那能如許跌宕波折。」劉辰翁評曰：「再舉鯢鵬，與前面所以言鯢鵬者又不同矣。非得其自得於文字之外，不勝其纏繞也。」王鳳洲評下文云：「一事兩敍，奇！」此皆前人不辨錯簡、闕文，膠柱、刻舟而求強解之過也。倘蒙叟復生，其必啞然失笑者矣！今就莊子逍遙遊篇原文，尋繹其前後貫通之本意，略事董理、補苴，以爲「莊子章句新篇」之發軔。博洽君子，幸垂教焉！

二

北冥①有魚，其名爲鯢；鯢之大不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬②；鵬之背不知其幾千里

也。

① 按：陸德明釋文云：『冥，本亦作溟。』王叔岷曰：『卷子本玉篇水部、文選張平子東京賦注、左太冲吳都賦注、張茂先鷦鷯賦注、謝靈運遊赤石進帆海詩注、江文通雜體詩注、陸士衡演連珠注，「冥」並作「溟」。』「溟」與「冥」通。釋文引嵇康注：『取其溟漠無涯也。』又：列子湯問篇亦作「溟」。是魏、晉所見本並作「溟」。成玄英疏：『溟，猶海也。』下文：『南冥者，天池也。』郭象注：『非冥海不足以運其身。』向秀云：『非海不行。』曰：『天池』，曰：『冥海』，似當依水傍作「溟」爲是。又簡文云：『窅冥無極，故謂之「冥」。』此又一說也。

② 釋文：『鵬，崔音鳳，云：「鵬卽古鳳字，非來儀之鳳也」。』說文：『朋及鵬皆古文鳳字也。』字林云：『鵬，朋黨也；古以爲鳳字。』王叔岷曰：『文選宋玉對楚王問：「故鳥有鵬而魚有鯢」，卽本莊子。』王說是也。

怒而飛，其翼若垂天之雲 是鳥也，海運①，則將徙於南冥②。

① 按：釋文引司馬彪云：『運，轉也。』林希逸曰：『海動必有大風。今海濱俚歌猶有「六月海動」之語。』林雲銘曰：『海運，海氣動則颶風大作；故鵬欲乘此風力而南徙也。』林說是也，下文：『去以六月息者也。』「六月息」，「息」卽此六月海動之颶風也。

② 又：「南冥」下原有：「南冥者天池也」六字，按：此疑係古注混入正文。如列子天瑞篇：「故曰渾淪」下有：「渾淪者言萬物相渾淪而未相離也」，並係注文。下文：『窮髮之北，有冥海者，天池也。』列子湯問篇作：『終髮北之北，有溟海者，天池也。』卽指首句「北冥」爲「天池」，故此注云：「南冥者，天池也。」明示「南冥」亦爲「天池」也。陸氏釋文云：『北冥，……北海也。』則「南冥」乃「南海」耳。

去以六月息①者也②。

①「息」字，郭象注云：「一去半歲，至天池而息。」是郭以「六月爲半歲，「息」爲「止息」；非也。按：此「息」字乃下文「生物之以息相吹也」之「息」，宣穎曰：「大塊噫氣爲風，六月氣盛，故多風。」郭嵩燾曰：「去以六月息，猶言乘長風也。」宣、郭之言是也。上文云：「海運，則將徙於南冥。」此云：「去以六月息者也，」正承六月海動，乘大風而去。下文：「風之積也不厚，則其負大翼也無力；故九萬里，則風斯在下矣。」可爲此文作證。蓋六月始有大風，故鵬須待六月之風而南徙也。此意鵬雖有大翼，猶有所待也。支遁曰：「鵬以營生之路壅，故失適於體外。」是也。郭嵩燾曰：「注謂，「小大雖殊，逍遙一也；」似失莊子之指。」是矣。

②按：此文七字原在下文「搏扶而上者九萬里」句下，與上文義不相應；疑係此處錯簡，誤入下文。因移此後。

齊①諧之言曰：

①按：「齊」字原缺。上文「齊諧者，志怪者也。」疑係此「齊諧」二字之注文，猶上文：「南冥者，天池也。」爲古注一例。因刪去上六字，補此一字。何孟春曰：「齊諧無是書。」簡文云：「書，志怪，志，記也；怪，異也。」此下所言，實同下文：「湯之問棘也是已」以下各語相似。考列子湯問篇亦略見此文，而曰：「夷堅聞而志之。」則「齊諧」蓋疑卽夷堅之「志」也。或莊襲列說，或莊、列所舉同出一源；則「齊諧」與夷堅之「志」必古有其書，明矣。陸德明釋文序錄云：「言多詭誕，或似山海經，或類占夢書」者，卽指此也。

鵬之徙於南冥也。水擊①三千里，搏②扶搖、羊角③而上者九萬里。

①按：「擊」字，崔譔注：「將飛舉翼，擊水踉蹌。」

②「搏」字原作「搏」。王叔岷曰：「釋文：『搏一音搏』。則字當作「搏」。趙諫議本、世德堂本並作「搏」。章太炎曰：『作「搏」者形誤，風不可搏。』章說是也。因據改。

③「羊角」二字原缺。下文作「搏扶搖、羊角而上者九萬里」。是此當脫「羊角」二字。「扶搖」，釋文引司馬彪云：『上行風謂之扶搖。』下文「羊角」，司馬彪云：『風曲上行若羊角。』若依司馬注，扶搖、羊角並爲上行之風；則文複矣。按：在宥篇：「雲將東遊，過扶搖之枝。」釋文引李願云：『扶搖，神木也；生東海。』一云，風也。依李注，扶搖當爲神木。所謂，「一云風也」。蓋即指司馬彪注也。似不當云：「生東海，」當云：「北海」也。從李注，則全文之意猶云，鵬之飛南冥，擊水、搏樹；故曰：怒也。此乃隨羊角之風而上九萬里也。「搏扶搖」與下「槍榆枋」正相對。「怒而飛」又與「決起而飛」相對爲文也。

天之蒼蒼，其正色邪，其遠而無所至極邪？其視下也亦若是而已矣④。

④按：此上原有：「野馬也塵埃也生物之以息相吹也」十四字，與上下文俱不相應，因移後。下「而」字原作「則」，陳景元莊子闕誤引文如海本作「而」；作「而」是，因據改。此言「天之蒼蒼，」「其視下也亦若是，」「正九萬里以上之景色，故當逕接此下。

而後乃今培風⑤，絕⑥雲氣，背負青天，而莫之夭闕者，然後⑦圖南。

⑤按：「而後乃今培風」句上原有「且夫水之積也不厚」至「則風斯在下矣」一段，將上下文氣隔斷，疑非此處之文；因移後。又「絕雲氣」三字原缺，依下文「絕雲氣負青天然後圖南」，則此當有此三字；因據下文增。

⑥按：「絕」字疑當作「乘」。下文有：「乘雲氣，御飛龍，」齊物論篇有：「乘雲氣，騎日月，」皆作「乘」。

③ 按：「然後」二字原作「而後乃今」，疑襲上文「而後乃今培風」句而誤，茲依下文改。上文云：「天之蒼蒼，其正色邪？」即指「青天」。此云「背負青天」，正承此文，故移接於此。奚侗曰：「『培』借作『附』，調馮附於風之背也。上云：『風之積也不厚，則其負大翼也無力。』風能負鵬，則鵬之馮附於風背可知。」按：上文云：「鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。」故曰：「絕雲氣，背負青天」也；奚說恐非。

蜩與學④ 鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋而止⑤；時則不至，而控於地而已矣。奚以之九萬里而南爲④！」

① 「學」字，釋文云：「本又作『鷦』。」道藏白文本、王雱新傳本、林希逸口義本、褚伯秀義海纂微本、羅勉道循本本、賈善翔直音並作「鷦」。蔣錫昌曰「趙刻南宋重開北宋本、黎本均作『鷦』。成玄英疏云：『鷦鳩，鷦鳩也；即今之班鳩是也。』是成亦作『鷦』，蓋古本如此。爾雅釋鳥注，『鷦，雅鳥也。』文選江文通雜體詩注引司馬彪注云：「鷦鳩，小鳥。」是司馬彪本亦作「鷦」。但釋文引作「學鳩」。

② 又「而止」二字原缺。陳景元闕誤引文如海本、江南古藏本並有「而止」二字。王叔岷曰：「上文『去以六月息者也』注：『小鳥一飛半朝，槍榆枋而止；』即用此文。是郭本原有「而止」二字。疏：『突榆櫟而栖集，』疑成本亦有「而止」二字。文選江文通雜體詩注、御覽九四四、事類賦三十蟲部引並作「槍榆枋而止」。「止」對上文「飛」而言，今本脫「而止」二字，則意不完矣。」按：下文「奚以九萬里而南爲」，即承此「槍榆枋而止」言。猶云：我飛只槍榆枋已足，何用飛九萬里；其飛則一也。有「而止」二字是也，因據闕誤增。

③ 又：「而南爲」句，俞樾曰：「『而』下當有『圖』字，上文『而後乃今將圖南』，此即承上文而言也。文選江淹雜體詩李注引正有「圖」字。蔣錫昌曰：『御覽蟲豸部：蟬引此亦有「圖」字。劉武曰：『俞說非也。』蓋上句乃將然之謀，記者之所記也；此句則已然之跡，故二蟲得據而笑之。如加「圖」字，則亦爲將然之謀，二

蟲又何從知而據之以爲笑乎？」劉說是也。按：下文「絕雲氣，負青天；然後圖南。」此乃明「將然之謀，」
「且適南冥也」，正明「已然之跡」；故下文接云：「斥鴳笑之曰」，此言鵬之已適南冥，蜩與學鳩而始笑之
也；是此不當乙增「圖」字。

④ 按：下文「然後圖南，且適南冥也，斥鴳笑之曰：『中無『且夫水之積也不厚』一段，是此文當接「圖南」句後，明矣。」

適莽蒼者，三食而反，腹猶果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧①。

① 郭象注云：『所適彌遠，則聚糧彌多，故其翼彌大，則積氣彌厚也。』按：此論者喻蜩與學鳩不明大小之辯也。其意猶謂，行愈遠者，聚糧愈多；飛愈高者，需風愈大也。下文即明此理。

野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也②。

② 按：此文原在上文「天之蒼蒼」諸句之上，因意不連屬，疑係此處脫簡，誤入上文。此言氣息相吹之理，以明風力小大之用；因移此，以作下文發引。聞一多曰：『此言野馬、塵埃，亦物之能飛者，然必得物以口吹噓之，而能飛；以喻鵬飛亦必待大風，海運而後能舉其體。然而二者所得，大小不同；生物一息之吹，野馬、塵埃即因之以浮游，所待者小，體小故也。鵬非大風、海運不能自舉，所待者大，體大故也。本篇屢以大小對照，此亦宜然。』疑生物之以息相吹者也」下，尙有說鵬所待者大之文；今本脫之。文有脫失，校者又錯置「天之蒼蒼」等二十六字於其間，注家遂莫不以生物即野馬、塵埃爲鵬所憑以飛者矣。』郭注：『此皆鵬之所以憑以飛者耳。野馬者，遊氣也。』崔譔云：『天地間氣，如野馬也。』崔說是也，按：下文云：「絕雲氣，」即此「天地間氣」；在九萬里之上，鵬所憑以飛者也。此言大也。又成玄英疏云：『揚土曰「塵」，塵之細者曰「埃」。』是塵、埃乃氣之小者也，細物憑以飛者。大小皆有所憑而飛，言小大皆有待於力者也。

且夫水之積也不厚，其負大舟也無力；覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟，置杯焉則膠；水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力；故九萬里則風斯在下矣①。

① 此段申言：負小物者，用小力；負大物者，必須用大力。承上野馬、塵埃，生物所馮以飛之理，因移接此後。亦即聞氏所謂：『生物之以息相吹者也』下，尙有說鵬所待者大之文；即上：『風之積也不厚，則其負大翼也無力；故九萬里則風斯在下矣。』諸文是也。又按：疑自『適莽蒼者三飡而反』至『故九萬里則風斯在下矣』一段文字，乃鵬反答蜩與學鳩之語；首句當有：『鵬曰』二字。

之②二蟲③又何知？小知不及大知，小年不及大年④。

① 按：「之」，「是」也。王引之經傳釋詞：『之，猶是也。』

② 郭象注云：『二蟲，謂鵬、蜩也。』俞樾曰：『「二蟲」即承上文蜩、鳩之笑而言，謂蜩、鳩至小，不足以知鵬之大也。郭注云，「二蟲，謂鵬、蜩也，」失之。』俞說是也。觀下文列舉諸事可證。

③ 按：此係論者之言，謂蜩與學鳩二蟲，小知不及大知，未喻鵬須至九萬里方可乘大風而圖南；即應蜩、鳩之言「奚以之九萬里而南爲」之語也。故移此「故九萬里則風斯在下矣」句後。

奚以知其然也①？朝菌不知晦朔，惠姑不知春秋；此小年也，楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋；上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋；此大年也②。而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎③！

① 按：「奚以知其然也？」乃論者自發問之語，下舉諸事，即所以答：「小知不及大知，小年不大年」二語。

② 又：「此大年也」四字原缺。陳景元闕誤引成玄英本有此四字。成疏云：「冥靈五百歲而花生，大椿八千歲而葉落；並以春秋賒永，故謂之「大年也」。」足證成疏舊本有此四字，因據補。

③ 末云：「彭祖乃今特聞，衆人匹之不亦悲乎！」此謂彭祖壽至八百，衆人欲比彭祖；亦小年不知大年也。又此下原有「湯之問棘也是已」及以下至「此小大之辯也」百二十四字。在「湯之問棘也是已」句下，聞一多注曰：「上下當有脫文。」又曰：「此句與下文語意不屬，當脫湯問棘事一段，唐僧神清北山錄曰：「湯問革曰：『上下四方有極乎？』革曰：『無極之外，復無極也。』」僧慧寶注：「語在莊子，與列子小異。」案：「革」、「棘」古通，列子湯問篇正作「革」。神清所引，即此處佚文無疑。惜句多省略，無從補入。」按：列子湯問篇：「荆之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。朽壤之上有菌芝者，生於朝，死於晦；春夏之月有蠓蚋者，因雨而生，見陽而死。」此文雖與莊子稍異，大意全同。至神清所引佚文，今本列子湯問篇作：「殷湯曰：『然則上下八方有極盡乎？』」又「革曰：『然無極之外，復無無極。』」一文亦稍異。但莊書上引諸文，其源出自列子湯問無疑。則「湯之問棘也是已」一語，當係注家之語，指明以上所舉皆「湯之問棘」之事也。又此句下並有：「窮髮之北有冥海者天池也有魚焉其廣數千里未有知其修者其名爲鯢有鳥焉其名爲鵬背若泰山翼若垂天之雲搏扶搖羊角而上者九萬里絕雲氣負青天然後圖南且適南冥也斥鴳笑之曰彼且奚適也我騰躍而上不過數仞而下翱翔蓬蒿之間此亦飛之至也而彼且奚適也此小大之辯也」百十七字，與本篇首段之文大同小異；如係莊書之文，則複沓甚矣。列子湯問篇：「終髮北之北有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，其長稱焉；其名爲鯢。有鳥焉，其名爲鵬；翼若垂天之雲，其體稱焉；世豈知有此物哉？大禹行而見之，伯益知而名之，夷堅聞而志之。」此文逕接上言：冥靈、大椿、菌芝、蠓蚋之後。是知注者復舉異本列子湯問篇之文附於注後，以資比照。故末云：「此小大之辯也」，亦似注家結句之語。茲並刪去。

又：湯在禹後，是夷堅之志應在湯問之前；則齊諧及湯問之篇，莊子引以爲說，是亦莊書出於列書之後之明證也。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君^①，言徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮；定乎內外之分，辯乎榮辱之竟；斯已矣。彼其於世，未數數然也；雖然，猶有未樹也^②。』

①「言」字原作「而」，釋文：「而徵」，引司馬云：「信也。」依上文：「知效」、「行比」、「德合一語觀之，「而」字當有譌誤；依注文，疑當作「言」字。「言徵一國」，正與上：「知效一官」，「行比一鄉」，「德合一君」，相對爲文；茲依文義乙改。

②按：此段亦論者之文，明小大之說也。

夫列子御風而行，泠然善也；旬有五日而後反，彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯^③，以遊無窮者，彼且惡乎待哉^④？

③「辯」字。釋文：「之辯」，云：「如字，變也；崔本作「和」。」郭象云：「故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辯者，即是遊變化之塗也。如斯以往，則何往而有窮哉？所遇斯乘，又將惡乎待哉？此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。苟有待焉，則雖列子輕妙，猶不能以無風而行；故必得其所待然後逍遙耳，而況大鵬乎？」依郭注：則不但蜩、鳩、檣榆枋有待乎塵埃；大鵬飛九萬有待乎野馬；列子神人猶有待於御風而後行也；然此皆不足以言「逍遙」也。是不但小知不及大知，大之外又有大之者矣。則大鵬、列子俱不足以爲大者矣。

④按：此接上文，亦莊周所自作；續明小大之辯也。列子乘風事，見列子黃帝篇；此亦足證莊引列文以爲

說也。

又：此下原有：『故曰：至人無己，神人無功，聖人無名』數句，此乃結束之文，與上文不相連續，當係他處錯簡；因移後。又此段當爲後人作「讓王篇」之所本。

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺、蜩翼邪？惡識其所以然？惡識其所以不然①？」

① 按：此段原係齊物論篇之文，與上下文俱不連屬；疑係莊周舉寓言以明有待、無待之理，並當在此後以總結「逍遙」之說；因移此。郭象注云：『世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問：夫造物者有邪？無邪？無也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造；物各自造，而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生；雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反其宗於體中，而不待乎外；外無所謝，而內無所矜；是以誘然皆生，而不知所以生；同然皆得，而不知所以得也。今罔兩之因景，猶云俱生而非待也；則萬物雖聚，（按：「聚」字疑當作「衆」形近致誤。天地篇：「萬物雖多，其治一也。」正此意。）而共成乎天；而皆歷然莫不獨見矣。故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也。則化與不化，然與不然，從人之與由己，莫不自爾；安識其所以哉？』

夫言小大，則大之外有大；言「逍遙」，則待之中有待；此囿於小大之辯者也。故齊物論曰：「辯也者，有不見也。」夫萬物自化，天地之大，其化均也；萬物雖多，其治一也。通於一而萬事畢；惟達者知通爲一。明乎自然之道者，則萬物皆無所待而各自逍遙者矣。此莊生「逍遙」說之本旨也。

三

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣，而燭火不息；其於光也不亦難乎！時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之；吾自視缺然，請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子；吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下爲！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」①

① 按：此節上原有：「故曰至人無己，神人無功，聖人無名」十四字，因係結句之文，故移後。又：宣穎曰：「許由以名爲賓而不居，以上證『聖人無名』意也。」此當係莊生舉寓言明聖人之無待也。今仍原書之舊。

肩吾問於連叔，曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反；吾驚怖其言，猶河漢而無極也。大有逕庭，不近人情焉！」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉；肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風吹露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。之人也，物莫之傷；大浸，稽天而不溺；大旱，金石流，土山焦，而不熱②。其神凝，使物不疵癘而年穀熟；世蘄乎亂③，吾是以狂而不信也。」連叔曰：「然。瞽者無以與乎文章之觀；聾者無以與乎鐘鼓之聲；豈唯形骸有聾瞽④哉？夫知亦有之。是其言也，猶是汝也。之人也，之德也，將旁礴萬物以爲一；是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也⑤。堯治天下之民，平海內之政，往見四子於⑥姑射之山，汾水之陽；窅然喪其天下焉⑦，孰肯⑧弊弊然⑨以天下爲事？宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之⑩；孰肯分分然⑪以物爲事？」⑫

① 按：此節文字顛倒錯亂，殆不可讀。「之人也」至「而不熱」一段原錯在下文以「天下爲事」句下，今移此「四海之外」下。

②「世蕪乎亂」四字原在「萬物以爲一」下，今移此「而年穀熟」句下，並在「吾是以狂而不信也」句上。
③「瞽」字原作「盲」。陳景元闕誤引天臺山方瀛觀古藏本作「瞽」。按：作「瞽」是，上文「聾」、
「瞽」相對爲文，此亦當作「瞽」；因據闕誤改。

④「是其塵垢粃糠」至「堯舜也」一段原在「孰肯以物爲事」句上，因上下不協，今移此「萬物以爲一」句下。

⑤「於」字原作「藐」。郭象注：「故求四子於海外。」列子黃帝篇作「列姑射之山」，「疑「藐」字有誤；依郭注在此當有「於」字，疑涉上文「藐姑射之山」句而誤，因依郭注乙改。

⑥「堯治天下之民」至「喪其天下焉」一段原係章末之文，因與上文不相連屬，今移此「孰弊弊焉」句上。

⑦「肯」字原缺。成玄英疏：「誰肯勞形弊智，經營區宇。」是成本原有「肯」字。下文：「孰肯以物爲事，」有「肯」字。依文例觀之亦當有，因依成疏並文例增。

⑧「然」字原作「焉」。按：「然」、「焉」雖通用，但少作「焉」。列子楊朱篇：「戚戚然以至於死，」又：「熙熙然以至於死；」並作「然」不作「焉」；淮南子俶真訓：「孰肯分分然以物爲事？」似出莊子，因據淮南子文改。

⑨「宋人資章甫」至「無所用之」一段原倒錯在「堯治天下」一段之前，今移此「天下爲事」句後，以結本章之文。

⑩「分分然」三字原缺。王叔岷曰：「此與上文「孰弊弊焉以天下爲事」對言。「孰肯」下疑有脫文。淮南俶真篇：「孰肯分分然以物爲事也。」即用此文。「分分然」三字與上文句法一律。」王說是也，因據補。

③ 宣穎曰：「姑射神人雖唐虞之事業不足爲多。以上證「神人無功」意也。」

齧缺問乎王倪，曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之？」曰：「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之？」曰：「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之？」雖然，嘗試言之：庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鰭然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食藿，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠；四者孰知正味？獵且以雄猿爲雌④；麋與鹿交，輜與魚游；毛嬙、麗姬人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟；四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？」齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，飄⑤風振海而不能驚；若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎⑥？」

① 「子知子之所不知邪」句上，原無「曰」字，此係齧缺二次發問之語；應帝王篇：「齧缺問於王倪，四問而四不知，」正指此言。此又乃對答之文，當有「曰」字，茲依例乙增。

② 「然則物無知邪」句上「曰」字，原亦缺；並依詞例增。

③ 「獵狙以雄猿爲雌」句原作：「猿、獵狙以爲雌。」成玄英疏：「猿猴狙以爲雌雄。」釋文：「獵」，云：「篇面反，徐數面反，又數畏反；郭、李音偏。」又：「狙」，云：「七餘及，司馬云：「狙，一名獠；」似猿而狗頭，意與雌猿交也。」崔云：「獵狙，一名獠。其雄意與猿雌爲牝牡。」向云：「獵狙以猿爲雌也。」聞一多曰：「獵狙」當爲「獵狙」，並字之誤也。……「獵」誤爲「獵」，猶「狙」誤爲「狙」，「獵」誤爲「獵」。

也。「狙」、「狙」亦形近易混。東山經曰：「北號之山；有獸焉，其狀如狼，赤眉鼠目，其音如豚，名曰獠狙。」……「獠」即「狙」字。廣韻又曰：「獠狙，獸名；似狼。」即「獠狙」也。』聞說近是也。按：劉須溪本、焦竑本、胡文英本、王夫之本、林雲銘本、宣穎本、「狙」並作「狙」。郭慶藩曰：「御覽九百十引司馬云：「獠狙似猿而狗頭，食獼猴，好與雄狙接；與釋文所引異。」疑諸注並誤也。按：太平御覽所引與陸氏釋文所引司馬彪注恐雙方並誤也。似原當作：「憲與雄猿交也。」陸氏誤「雄」爲「雌」，御覽誤「猿」爲「狙」。考向秀注：「獠狙以猿爲雌也。」疑「猿」上奪一「雄」字。成疏：「猿猴狙以爲雌雄，」語不可解，但出「雄」字；疑此「雄」字當在「猿」字之上。又依崔注：「其雄」，是指獠胖之雄。文當作：「雄猿，猴狙以爲雌也。」其意如云：雄狙以雄猿爲雌，而與之交合也。世人但知禽獸雌雄交尾，殊不知獸中亦有兩雄相交者。校者囿於所習，遂不之察；乃刪「雄」字耳。人有嗜痴之癖，海上有逐臭之夫；世有分桃、斷袖之事者，即俗之所謂「鷄姦」者是也。人尙如此，禽獸豈偶然哉？此明人非至人，物各有私，不能「同是」；因舉各執所好之例以實之。則全句似當作：「獠狙以雄猿爲雌」爲是，因依義改之。

④ 「飄」字原缺，陳景元闕誤引江南李氏本。有「飄」字；因據補。

⑤ 按：此章原係齊物論篇文，與上下章不相連屬。且係「寓言」，所言與齊物論亦不相類。而末段乃明至人不知死生，不知利害，亦言「至人無己」意，因移此後。

故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。①

① 按：此數句原在上文「彼且惡乎待哉」句下，今移此接上三章寓言，並結本篇之文。又；下尙有莊子與惠子論議，疑係莊惠後學所記：因移他篇。又：以上「無己」、「無功」、「無名」三章寓言，實與「逍遙」說亦不甚相類，惟大部文字俱在逍遙篇之內；今暫附篇末。

莊子齊物論篇錯簡異文之校訂

（據「續古逸叢書」影宋本）

一

王應麟曰：「莊子齊物論，非欲『齊物』也；蓋謂『物論』之難齊也。」錢大昕曰：「王伯厚前，王安石、呂惠卿等已發其說。」孫志祖曰：「張文潛、王厚齋皆以『物論』二字連讀，謂『物論』之難齊，而莊子欲齊之也。」林希逸曰：「『物論』者，人物之論也；猶言衆論也。」劉須溪曰：「我以爲是，彼以爲非，『物論』方自此始。」陸長庚曰：「是我非彼，『物論』之所以不齊。」李光縉曰：「大凡『物論』不齊，皆始於有我。」張四維曰：「所謂吹萬自己，則『物論』本齊矣。」林雲銘曰：「明道之言，各有是非；是謂『物論』。」王夫之曰：「『物論』者，形開而接物以相構者也；弗能齊也。」宣穎曰：「『物論』之起，皆妄造耳。」蘇輿曰：「天下之至紛，莫如『物論』。」幾道先生曰：「物有本性，不可齊也；所可齊者，特『物論』耳。」以上諸家皆以「物論」連文，宋人讀法，大抵如是；而明、清人亦多仍之。惟文選左思魏都賦：「萬物可齊於一朝。」劉淵林注：「莊子有『齊物』之論。」劉琨答盧諶書，曰：「遠慕老、莊之『齊物』。」嵇康琴賦：「齊萬物兮超自得。」李善注：「莊子有『齊物』篇。」王康琚反招隱詩：「與物齊終始。」夏侯湛莊周贊：「邈世放言，『齊物』絕尤。」劉勰文心雕龍論說篇：「莊周『齊物』，以論爲名。」唐釋湛然輔行記曰：

「彼論『齊物』，一夢爲短而非短；百年爲長而非長。」是則，魏、晉、六朝乃至唐人皆以「齊物」二字連言。歸有光曰：「欲齊天下之物，當觀諸未始有物之先。」胡文英曰：「齊物論，是言物之不能齊。」劉咸炘曰：「因彼我之皆是，故曰『齊物』。」誠所謂：「此亦一是非，彼亦一是非」矣。按：天下篇：「齊萬物以爲首。」秋水篇：「萬物一齊。」天地篇：「萬物一府。」本篇曰：「物無非彼，物無非是。」則莊周固已自明其「齊物」之義矣。又：寓言篇：「不言則齊，齊與言不齊；言與齊不齊；故曰：『无言』。」此又謂「物論」之齊於「无言」也。是知，道通爲一，萬物一齊；「以明」，則「物」固「齊一」也。唯達者知通爲一，和以是非；「兩行」，則「物論」自齊矣。此莊生「齊物論」之大旨也。

茲據上海涵芬樓「續古逸叢書」影印宋刊本，改訂全文，並加校釋；刪繁補闕，頗費剪裁；雖雜采衆家，但無傷莊義。夫得意忘言，終嫌自添蛇足；然正訛匡謬，他日惟讓高賢；故亦不揣其謏陋也。

二

南郭子綦①隱②几③而坐，仰天而噓④；嗒⑤焉似喪其耦⑥。顏成子游⑦立侍乎前，曰：「何居⑧？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也？」子綦曰：「偃！不亦善乎？而⑨之問也。今者吾喪我，汝知之乎？汝⑩聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方？」子綦曰：「夫大塊⑪噫氣，其名爲風。」

此段爲齊物論本篇原文，首明寐、覺二境之異；謂人由有意識之清醒，進入無意識之假寐狀態。後假子綦、子游問答，以明人之認識與心意活動。

① 南郭子綦。俞樾曰：「司馬云：『居南郭，因以爲號。』」按：列子仲尼篇：「子列子與南郭子連牆二十年，不相謁請。」即其人也。」按：徐元鬼篇作「南伯子綦」。

② 隱。釋文：「馮也。」馬敘倫曰：「隱几字當爲『𡵚』，說文曰：『𡵚。有所依也。』讀與『隱』同。」

③ 几。釋文：「机，音紀。李本作『几』。」是此據李本也。

④ 噓。釋文：「噓，音虛。吐氣爲噓。向云：『息也』。」按：慧琳一切經音義卷五十四先、引顧野王云：

「口出氣曰噓。」老子二十九章：「或噓或吹。」玉篇口部：「噓，香居切。吹噓，聲類曰：『出氣急曰吹，緩曰噓』。」

⑤ 嗒。郭象注：「嗒焉解體。」釋文：「荅，本又作『嗒』。解體貌。」是陸氏所見本有作「荅」者。

⑥ 似喪其耦。郭注：「嗒焉解體，若失其配匹。」釋文：「耦，本亦作偶，五口反；匹也，對也。司馬云：

『偶，身也。身與神爲耦』。」按：玉篇：「喪，亡也。」「喪我」猶「亡我」。即下文：「吾喪我。」逍遙遊篇：「至人无己。」天地篇：「忘己之人，是之謂入於天。」並與「形如槁木」，「心如死灰」，同意。其曰「似」，曰「如」者，謂似喪而實未喪。若下文：「其寐也神交」之情狀。亦即大宗師篇：「墮肢體，黜聰明。離形去知，同於大通，是謂坐忘；」是也。呂惠卿曰：「昔之隱几，應物時也；今之隱几，遺物時也。」陶望齡曰：「吾有我，即有耦；吾喪我，即耦忘。耦者，是非之所以生；我者，彼是之所以成。」蓋「坐忘」之時，由覺入寐，物我兼忘，是非俱泯。僧肇物不遷論引梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」又：列子仲尼篇：「子列子曰：『南郭子綦充心虛，耳無聞，目無見，口无言，心无知，形无惕。』」又云：「見南郭子，果若欺魄，而不可與接。顧視

子列子，形神不相偶，而不可與羣。」此「形神不相偶」，亦即「似喪其偶」。則南郭子綦固深於「坐忘」之術者矣。

⑦·顏成子游。俞樾曰：「李云：『子綦弟子也。姓顏，名偃，諡成，字子游。』」按：廣韻十四清、「成」字注云：「複姓十五氏，莊子有顏成子游。」則「成」非諡。「俞說是也。按：徐无鬼篇作「顏成子」，猶廣成子、務成子；當係複姓無疑。

⑧·何居。「居」下原有「乎」字。釋文：「如字，又音姬。司馬云：『猶故也。』」王引之經傳釋詞曰：「禮記檀弓曰：『何居？我未之前聞也。』鄭注曰：『居，讀如姬姓之姬，齊、魯之閒語助也。』」又曰：「吾許其大而不許其細，何居？」郊特牲曰：「二日伐鼓，何居？」……莊子齊物論篇曰：『何居乎？』按：『居』猶『乎』也，『居』下不當復有『乎』字，疑因下文而衍。釋文出『何居』二字，無『乎』字。」王說是也。按：下文：「而心固可使如死灰乎？」上下不當疊用兩「乎」字，因據王說刪。

⑨·而。王先謙曰：「『而』同『爾』。」是也。

⑩·汝。原作「女」。釋文：「女，音汝，下皆同。本亦作『汝』。」按：「女」、「汝」通用。下文亦作「女」。但上文作「汝」，是此本亦係據不同版本校刊而成也。茲並依上文俱改作「汝」，以資一律，下「汝」字同此。

⑪·大塊。郭注：「大塊者，無物也。」成玄英疏：「大塊者，造物之名，亦自然之稱也。」注、疏並非也。俞樾曰：「大塊者，地也。」俞說是也。按：列子天瑞篇：「地積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊。」仲尼篇：「聚塊也，積塵也。」此亦天瑞篇所謂：「濁重者，下爲地」也。「塊」字實指地言。此說「地籟」，故云：「大塊噫氣」也。

泠風①則小和，飄風②則大和，厲風③濟④，則衆竅爲虛。

此數句原在下文：「前者唱于而隨者唱喁」句下，與上下文俱不相應。此一云：「其名爲風。」似當繼言：泠風、飄風、厲風，以與人籟、地籟、天籟相對爲文。因移此下。而「厲風」下接：「是唯无作，作則萬竅怒呬。」正與上「衆竅爲虛」相應。且明衆風並聲而成「地籟」也。

① 泠風。馬敘倫曰：「冷，借爲零。說文曰：『零，徐雨也。』零風謂徐風。」按：釋文：「泠，音零。李云：『泠泠（按：下『泠』字當作『風』。）小風也。』」「小風」與下「大風」相對。

② 飄風。釋文：「司馬云：『疾風也。』爾雅云：『回風爲飄。』」按：老子二十三章：「飄風不終朝。」河上公注：「飄風，疾風也。」與司馬彪注同。

③ 厲風。釋文：「司馬云：『大風。』向、郭云：『烈風。』」馬敘倫曰：「厲山氏，春秋昭二十九年作烈山氏。詩思齊篇：『烈假不瑕』，鄭『烈』作『厲』，是其例證。」

④ 濟。釋文：「向云：『止也。』」郭注：「濟，止也。」是郭依向義。方以智曰：「濟者，風過也。」嚴復曰：「凡有竅穴，其中函氣，風過其上，則穴中之氣隨之俱出而成真空；醫家吸入器即用此理爲製。……虛，真空也；濟，過其上也。」按：方言：「過渡謂之涉濟。」蓋風過竅穴，使成空虛；烈風既止，則不虛矣。

是唯无作①，作則萬竅怒呬②。而獨不聞之寥寥乎③？

此上因補入「泠風」等十八字，故逕接「則衆竅爲虛」下。

① 作。說文：「起也。」易乾卦：「聖人作而萬物睹。」繫辭傳：「神農氏作。」集韻：「興起也。」老子十六章：「萬物並作。」河上公注：「作，生也。」王弼注：「動作生長。」並具興起義。

② 嗎。奚侗曰：「嗎，借爲『號』。」按：說文：「號，嘖也。」文選謝希逸月賦注引正作「號」。

③ 麥麥。釋文：「麥麥，長風聲。李本作『颼』。」按：說文：「颼，高風也。」老子二十章：「颼兮若無止。」王弼注：「無所繫繫。」俱以情狀言。上句：「而獨不聞，」聞者用耳，必對聲音；故郭注：「長風之聲，」當是故訓。李本疑誤。又：「麥麥」下疑脫「之□□」三字，下文：「而獨不見之調調之刀刀乎？」則此句當作：「而獨不聞之麥麥之□□乎？」方可相應。但未詳所作耳。

前者唱于，而隨者唱喁①。

此二句原在「突者咬者」句後，乃言唱和；當以音聲爲主。似指「人籟」而言，今移此「之麥麥乎」句後，使上下相承；並明衆聲之相和。

① 于、喁。馬敘倫曰：「于、喁疊韻。說文曰：『于，於也。象氣之舒于。于、喁並舒氣之聲。呂氏春秋淫辭篇：『今舉大木，前呼與譟，後亦應之。』淮南子道應訓：『前呼邪許，後亦應之。』」按：韓非子解老篇：「竽也者，五聲之長者也；故竽先，則鐘瑟皆隨；竽唱，則衆樂皆和。」如老子第二章：「音聲相和，前後相隨。」是也。

激①者，謫②者，叱者，吸者，叫者，譟③者，突④者，咬⑤者。

此數句原在「似注者，似污者」句後；郭注：「此略舉異竅之聲殊。」是此數語皆指聲音，與上文言衆竅之狀態不相屬；因移此「隨者唱喁」句後，方合唱、和之義。

① 激。釋文：「如水激也。司馬云：『聲若激喚也。』」奚侗曰：「激借爲噉。說文曰：『噉，吼也。』」

② 謫。釋文：「簡文云：『若箭之聲。』司馬云：『若譟號聲。』」奚侗曰：「謫與號同。說文曰：『號，噉也。』春秋繁露深察名號篇：『古之聖人，謫而效天地之號。號之言謫而效也。』此謫、號一義之證。」

③ 譟。釋文：「音豪。司馬云：『若譟哭聲。』」

④ 笑。釋文：「司馬云：『深者也。若深笑笑然。』」奚侗曰：「笑爲『笑』之譌字。『笑』或省作『笑』，『笑』與『笑』形相近也。」奚說是也。按：此當指笑聲，與上文譟之哭聲相對爲文也。

⑤ 咬。釋文：「司馬云：『聲哀切咬咬然。』」朱桂曜曰：「咬蓋通譟。山海經北山經：『其鳴自譟。』」郭璞注：「今吳人謂叫呼爲譟，音呼交反。」

×

×

×

×

×

而獨不見之調調之刀刀乎①？

此二句原在「厲風濟則衆竅爲虛」句下，郭注：「調調刁刁動搖貌也。」按：虛則寂靜，未可言「動搖」。此上言「見」，乃以目爲主，當指狀貌而言。上節明衆竅之殊聲，此明衆竅之異狀；固兩兩相應也。

① 調調、刀刀。釋文：「向云：『調調刁刁皆動搖貌。』」向說恐非也。按：此言衆竅形狀，皆屬靜態；不可說動搖。詩周南：「未見君子，惄如調飢。」毛傳：「調，朝也；又作轉。」是「調」古通「轉」之證。說

文：「輶，車轅也。」詩秦風小戎：「五檠梁輶。」傳：「梁輶，輶上勾衡也。」疏：「如屋之梁然，故謂之『梁輶』。」疑「調」原當作「輶」，喻竅穴有穹隆之狀。又：「刀刀」原作「刁刁」，馬敘倫曰：「『刁刁』當依玉篇作『刀刀』。音義出『刀刀』，是陸本亦作『刀刀』；『刁』俗字。」按：詩衛風：「誰謂河廣，曾不容刀。」朱熹注：「小船曰刀。」正韻：「小船形如刀。」釋名：「刀本曰環，形似環也。」故郭注下文云：「此略舉衆竅之所似。」「刀」亦指形言，因據玉篇改「刁」作「刀」。

×

×

×

×

×

山陵①之畏佳②，大木百圍③之竅穴；似鼻，似口，似耳，似枅④，似圈⑤，似臼，似洼⑥，似汚⑦。

此數句原在「而獨不聞之蓼蓼乎」句下，郭注：「此略舉衆竅之所似。」是上文各語俱指形狀而言，形狀可見而不可聞，當在此「而獨不見」句後爲是；因移此「之刀刀乎」句後。以上自「夫大塊噫氣」至此，皆子綦、子游對答之語。

① 山陵。「陵」字原作「林」。奚侗曰：「『林』當爲『陵』。六韜絕糧第三十九：『依山林險阻水泉林木而爲之固。』通典五十七引作『山陵』；是『陵』誤爲『林』之例證，」奚說是也。因據改。

② 畏佳。釋文：「畏，崔本作岷。李頤曰：『畏佳，山阜貌。』」王叔岷曰：「卷子本玉篇山部引『畏佳』作『崔嵬』，並引司馬注：『山高下繫回之形也。』」按：今本玉篇作「嵬崔」。奚侗曰：「『畏佳』猶『嵬嵬』，言山阜之高大也。」馬敘倫曰：「『佳』爲『崔』或『隄』之省。說文曰：『崔，大高也。隄，隄隄，高也。』嵬、嵬一字，畏、嵬一字。說文曰：『崔，山石崔嵬，高而不平也。』此言『畏佳』，義重不平。」按：既云「山陵」，當並具高大、不平二義。

③ 百圍。成疏：「木既百圍，穴亦奇衆。」按：人間世篇：「百圍」，釋文：「李云：『徑尺爲圍，』蓋十丈也。」又：「三圍」，釋文：「崔云：『圍，環八尺爲一圍。』」說與李異。玉篇：「□，古文『圍』字。」說文：「□，回也；象回市之形也。」言木有「百圍」之大，故云：「大木」也。

④ 枅。釋文：「音鷄，又音肩。字林云：『柱上方木也。』」簡文云：「樽櫨也。」朱桂曜曰「說文：『枅，屋櫨也。』」又：「櫨，柱上枅也；」廣雅釋室：「樽謂之枅；」爾雅釋宮：「開謂之榱，榱謂之桷；」郭注：「開，柱上榱也，亦名枅。」又曰：「櫨榱即櫨也。」一切經音義引三倉：「櫨榱，柱上方木也，山東、江南皆曰枅，自陝以西曰櫨。」又引倉頡：「柱上方木曰枅，亦名枅，亦名櫨，亦名樽櫨。」按：枅爲柱上方木，此言大木之竅穴有似方形者也。

⑤ 圈。釋文：「起權反。郭音權，杯圈也。徐其阮反，言如羊豕之闌圈也。」馬敘倫曰：「孟子告子篇：『義猶桮棬也。』禮記玉藻篇：『母沒而杯圈不能飲焉。』均以爲飲器。」按：郭以酒器言，徐以圈闌言，皆指圓形；此言大木之竅穴有似圓形者也。

⑥ 洼。釋文「郭烏蛙反。司馬云：『若洼曲。』」按：說文：「洼，深池也。从水、圭聲。」方言：「洼，沔也。」說文：「沔，濁水不流池也。」又：「洼，深廣也，从水，圭聲。一曰汪池也。」洼，沔也，是「洼」與下文「污」同意；疑當作「洼」。「洼」、「汪」形近致誤。「洼」乃「汪」之古字，有大義，與下文「污」爲小池相應。又：「污」下原有「者」字，上各句並無「者」，茲依文例刪。

⑦ 污。釋文：「音烏。司馬云：『若污下。』」說文：「污，藏也。一曰小池爲『汙』。」按：「污」、「汙」古今字。此當作小池解，與上文「汪」爲廣池相應。又：「污」下原有「者」字，依上文例不當有此字；茲並刪去。

子游曰：「地籟則衆竅①是已，人籟則比竹②是已；敢問天籟？」子綦曰：「夫天籟者③，吹萬不同而使其自己④也；咸其自取⑤，怒者其誰邪？」

宣穎曰：「以上引子綦之言畢。」按：子綦與子游問答之語止於此。

① 衆竅。按：即上文：「似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼，似汚。」之諸竅穴。

② 比竹。釋文：「人籟，力帶反；簫也。」郭注：「籟，簫也。」王叔岷曰：「文選殷仲文南州桓公九井作詩注，合璧事類外集十六引，『籟』上並有『人』字，當從之。」按：成疏：「人籟則簫管之類，」是也。周禮春官：「播之以八音：金、石、土、革、絲、木、匏、竹。」禮記樂記：「竹聲濫。」是竹爲樂器之一類，如：竽、笙、簫、管也。說文：「竽，三十六簧樂也。」又：「笙十三簧。」廣雅：「簫，大者二十四管，小者十六管。」韓非子解老篇：「竽也者，五聲之長者也；故竽先，則鍾瑟皆隨；竽唱，則衆樂皆和。」故上文云：「前者唱于，而隨者唱喁」也。又：廣雅「比，櫛也。」是竽、笙之屬其簧管猶如櫛比，故曰「比竹」也。上文：「激者，謫者，叱者，叫者，謔者，笑者，咬者。」皆指「人籟」言也。

③ 夫天籟者。「天籟者」三字原闕。王叔岷曰：「世說新語」文學篇注引『吹萬不同』上，有『天籟者』三字；文意較明。」王說是也。按：「夫天籟者」及下文乃子應子游上句之問：「敢問天籟」之答語。郭注：「此天籟也，『夫天籟者』豈復別有一物哉？」依注文觀之，郭本當有此三字。茲據世說新語注補。

④ 自己。玉篇：「已，止也。」文選謝宣城九日從宋公戲馬臺集送孔令詩注，引司馬云：「已，止也。」下文：「已乎已乎，」成疏：「已，止也。」並是。

⑤ 自取。玉篇：「取，資也。」廣韻：「受也。」按：「自取」猶言自作自受也。此蓋明天籟吹出萬種不

同之聲，而自吹自止；如秋水篇：「今予動吾天機，而不知其然，不知其所以然。」故郭注：「自己而然，則謂之天然；天然耳，非爲也；故以天言之。以天言之，所以明其『自然』也；豈蒼蒼之謂哉？」蓋「地籟」爲衆竅有唱而無和；「人籟」猶比竹，故有唱有和；「天籟」咸其自取，自唱自和；出乎自然，已而不知其然；故曰：「然者其誰耶？」以上假南郭子綦之言，明自然闔闢之理；可視作全篇之緒論。

三

小恐惴惴①，大恐縵縵②。

此二句原在「審者密者」句下，郭注：「此蓋恐悸之異。」按：此乃明心理動靜與矛盾狀態，疑係起句之文；因移此，爲論心意活動之發端。又：依「大知閑閑小知閒閒」、「大言炎炎小言詹詹」諸句之例，似當作：「大恐縵縵，小恐惴惴。」蓋先言「大」，後言「小」也。

① 惴惴。釋文：「之瑞反。李云：『小心貌。』爾雅云：『懼也。』」按：此明患得患失心理，故曰「小恐」也。

② 縵縵。釋文：「李云：『齊死生貌。』又：『縵者』，末旦反。簡文云：『寬心也。』」按：此即佛說般若波羅蜜多心經所謂：「無有罣礙，故無有恐怖；」蓋「大恐不恐。」老子五十章：「以其無死地。」故曰「大恐」也。

×

×

×

×

×

其寐也神交③，其覺也形開；與接爲構④，日以心鬪⑤。惴者⑥，縵者⑦，審者⑧，密者⑨。此上原有「大知閑閑小知閒閒大言炎炎小言詹詹」十六字，疑係他章起句之文；因分別移後。

③ 神交、形開。「神」字原作「魂」。王叔岷曰：「釋文引司馬注：『魂交，神交錯也。』列子周穆王篇注

後漢書馮異傳注引，並作『神交』。」郭注：「此蓋寤、寐之異。」按：列子周穆王篇：「神遇爲夢，形接爲事。」又云：「故晝想夜夢，神形所遇。」並以「神」、「形」對言，是當作「神」爲長；因據改。又：釋文：「司馬云：『目開意悟也』。」列子周穆王篇：「覺有八徵，夢有六候：奚謂八徵？一曰故、二曰爲、三曰得、四曰喪、五曰哀、六曰樂、七曰生、八曰死；此八徵者，形所接也。奚謂六候？一曰正夢、二曰噩夢、三曰思夢、四曰寤夢、五曰喜夢、六曰懼夢；此六者，神所交也。」但上文云：「嗒然似喪其耦，」「今者吾喪我；」故列子云：「故神凝者，想夢自消」也。

② 與接爲構。郭注：「此蓋交接之異。」釋文：「司馬云：『人道交接，構結驩愛也』。」

③ 心鬪。按：卽下文：「惴者、縵者、寤者、密者。」上文郭注：「此蓋恐悸之異，」當指此言；並應在此下。成疏：「其運心逐境，情性萬殊。」此言心與物接，則彼、我，是、非，好、惡，愛、憎諸念並起，徒滋煩擾；故下文云：「其形化，其心與之然；可不謂大哀乎！」

④ 惴者。此二字原闕。聞一多曰：「此文上下皆四字爲句，『密者』下當有『□者』二字，方與上下文一律。」聞說是也。按：前云：「小恐惴惴，大恐縵縵。」以「惴惴」與「縵縵」相對爲文；則此文當作「惴者」，並應在「縵者」之上。因依聞說並文例補「惴者」二字。

⑤ 寤者。釋文：「古孝反。司馬云：『深也。』」簡文云：「深心也。」林雲銘曰：「深藏不測，」是也。

⑥ 密者。成疏：「密，隱也。」林雲銘曰：「計較不漏。」陳壽昌曰：「細心。」按：「寤者、密者」，當俱指「機心」而言。故上文：「日以心鬪。」下云：「其發若機括，其司是非之謂也。」尙書周官：「作僞心勞日綑，」是也。

×

×

×

×

×

其發若機括①，其留如詛盟②，其殺③如秋冬，其厭④也如緘⑤。

此上原有「小恐惴惴大恐縵縵」八字，疑係起句之文；已移上節。日本宇津木益夫曰：「『其發若機括』以下，每句如注文。恐『大恐縵縵』下，脫『其發若機括其留如詛盟其殺如秋冬其厭也如緘』二十字乎？」聞一多曰：「此文舊作：『其發若機括，其司是非之謂也。其留如詛盟，其守勝之謂也。其殺若秋冬，以言其日消也；其溺之所爲之不可使復之也。其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也。』詳審語氣，『其司是非之謂也』，『其守勝之謂也』，『以言其日消也，其溺之所爲之不可使復之也』，『以言其老洫也，近死之心莫使復陽也。』句首『其』字均當讀爲『豈』，句末『也』字均讀爲『邪』。六句皆商酌語氣，似翫索莊義者旁注之文；亦或淮南王莊子解說之釋入本書正文者。……『其發若機括，其留如詛盟，其殺若秋冬，其厭也如緘』四句直接下文『喜怒哀樂，慮歎變熱，……』亦覺於文彌順。」字津、聞氏二說並是也。按：此段文字複疊，注解紛歧；說之愈詳，迷惑愈甚；如治亂絲，徒滋辯論。茲暫依二氏說刪改。

① 機括。釋文：「機，弩牙；括，箭括。」朱桂曜曰：「『發若機括』，喻其速。天道篇：『發也機。』宣云：『發如機迅。』淮南俶眞訓：『其用之也若發機。』列子黃帝篇張湛注引許慎注淮南子云：『機發不旋踵。』」

② 詛盟。朱桂曜曰：「周禮詛祝：『掌盟詛類造攻說禴祭之祝號。』鄭注：『盟詛主於要誓，大事曰盟，小事曰詛。』」林雲銘曰：「執拘不移」。按：言如守盟詛也。

③ 殺。郭注：「其衰殺日消有如此者。」按：如上所刪文：「其溺之所爲之不可使復之也。」

④ 厭。宣穎曰：「閉藏也。大學：『見君子而後厭然。』」朱桂曜曰：「厭，塞也。按：論語：『天厭之。』皇侃疏：『厭，塞也。』荀子修身篇：『厭其源，開其瀆。』楊倞注：『厭，塞也。』

⑤ 緘。宣穎曰：「秘固。」按：猶「金人三緘其口」之「緘」；易繫辭傳：「慎密不出」也。

× × × × ×

喜、怒、哀、樂、慮、嘆、變①、愁②、姚③、佚④、啓⑤、態⑥。

此段原接上文，郭注：「此蓋性情之異者。」仍指「日以心闢」言也。

① 變。成疏：「變則改易舊事。」林雲銘曰：「變則反覆不定。」按：郭注全文：「此蓋性情之異。」是此十二字乃明十二種不同之心理狀態；變爲一般之抽象概念，每種均可屬之，不當自居一態。疑「變」乃「變」字之形近致譌。說文：「變，慕也。从女𠂔聲。」集韻：「𠂔，龍卷切，音變；係慕也。」「變」與「慮」、「嘆」、「愁」等一例。

② 愁。說文：「怵也，从心，執聲。」按：「怵」乃「怖」之本字。

③ 姚。成疏：「姚則輕浮妄動。」蔣錫昌曰：「『姚』借爲『佻』。說文：『佻，愉也。』愉者薄也，輕薄也。」按：玉篇：「愉，悅也；顏色樂也。」

④ 佚。釋文：「音逸。」按：說文：「佚，忽也。」又：「忽，忘也；忽忽不省事也。」

⑤ 啓。成疏：「啓則開張情慾。」林雲銘曰：「啓，開心。」按：「啓」字釋文不出，釋名釋姿容：「啓，開也。」此言姿容，非指心理狀態。疑「啓」當作「殷」，形近致誤。爾雅釋訓：「殷，殷憂也。」詩邶風：「憂心殷殷，」此亦謂性情。

⑥ 態。成疏：「態則矯淫妖治。」林雲銘曰：「態，作狀。」朱桂曜曰：「態蓋有作態之意。」說俱未得。

按：態、狀皆通稱而非專謂；且非就心理言。疑乃「懇」字之形近而譌。說文：「懇，惓也。从心，懇聲；本作懇。」又：「惓，惓也。从心，困聲，若本切。」又：「惓，誠志也。从心，逼聲；芳逼切。」集韻：「懇，誠也。」此當作誠心解。

×

×

×

×

×

樂出虛，蒸成菌①：凡物云云②，而不知其所爲使；日夜相代乎前，而莫知其所萌③；若有真宰④，而特不得其朕；且暮⑤得此，其所由以生乎？可行已信⑥，而不見其形；有情而無形⑦，吾誰與爲親⑧？其有真君存焉⑨，如求得其情與不得，無益損乎其真⑩。

此段全文原作：「樂出虛蒸成菌日夜相代乎前而莫知其所萌已乎已乎且暮得此其所由以生乎非彼無我非我無所取是亦近矣而不知其所爲使若有真宰而特不得其朕可行已信而不見其形有情而無形百骸九竅六藏賅而存焉吾誰與爲親汝皆說之乎其有私焉如是皆有爲臣妾乎其臣妾不足以相治乎其遞相爲君臣乎其有真君存焉如求得其情與不得無益損乎其真」二百四十四字，顛倒錯亂，馴致不可以句讀。前人治莊，每多穿鑿附會，遂致莊義沉霾；良堪嘆息。按：①「已乎已乎」四字，成疏：「已，止也。」與人間世篇：「已乎已乎」同意。今在此與上文：「莫知其所萌」，下文：「且暮得此」，互不相應；當係他處錯簡，因移後文。②「非彼無我非我無所取是亦近矣」十三字，與上下文毫不相涉；明係下章：「物無非彼物無非是」句上之脫文，誤闢於此；茲並移後。③「百骸九竅六藏賅而存焉」十字，與上下文亦各不相侔，亦移於後。④「汝皆說之乎其有私焉如是皆有爲臣妾乎其臣妾不足以相治乎其遞相爲君臣乎」三十三字，更風馬牛不相及。此段全文既非「問答」體裁，起句用「汝」字，實屬不

倫，其譌誤顯而易見。又：下文所謂「眞君」卽是「眞宰」，指無意志之自然本體言；絕非「君主」之「君」，何來「臣妾」、「君臣」、「有私」、「相治」？此與全章文義乖違，當係他處脫簡混入，今並刪去。

① 樂出虛蒸成菌。釋文：「成菌，向云：『結也』。」馬敘倫曰：「『蒸』借爲『烝』。說文曰：『烝，火氣上行也』。」阮毓崧曰：「樂器多中空，而音卽由空出；言無聲而有聲也。朽壤生菌，皆陽氣蒸鬱而成；是無形而有形也。」郭注：「此蓋事變之異也。」按：此指萬物生化之情狀。

② 凡物云云，而不知其所爲使。「凡物云云」四字原闕，郭注：「凡物云云，皆自爾耳；非相爲使也。」又：「而不知其所爲使」句原在「是亦近矣」句下，文不相屬。依注，此句上當脫「凡物云云」四字；與「日夜相代乎前，而莫知其所萌，」「且暮得此，其所由以生乎？」「若有眞宰，而待不得其朕；」「諸句文法一律。因補此四字，並移「樂出虛，蒸成菌」句下。蓋郭注：「物各自然，不知所以然而然；」正與「而不知其所爲使」文義相屬也。在宥篇：「萬物云云，各復其根而不知，」亦同此意。郭注：「云云，衆多也；往來生滅，不離自然，歸根明矣。」再：老子十六章：「夫物芸芸，各復歸其根；」顧野王玉篇引老子正作：「凡物云云。」疑莊子書蓋引古本老子也。

③ 日夜相代乎前，而莫知其所萌。大宗師：「其有夜旦之常，天也。」德充符篇：「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。」按：「而知不能規乎其始，」卽「莫知其所萌。」易繫辭傳：「日月運行，」又：「日往則月來，月往則日來；日月相推，而明生焉。」此卽指「日夜相代」之自然界客觀運行也。

④ 眞宰。嚴復曰：「眞宰則絕對也。」陳壽昌曰：「『若有眞宰』者，『道之爲物，惟恍惟惚』也。」按：「眞宰」卽「眞君」，「惟恍惟惚」；故云：「不得其朕。」老子五十一章：「長而不宰，」王弼注：「有德而

不知其主，「此「主」即「主宰」；猶哲學上之無意志「本體」，非神學上有意志之「神」也。

⑤ 且暮。六書故：「日出而晝，入而夜；故一晝夜謂之一日。」說文：「且，早晨也。」玉篇：「暮，日入也。」按：且、暮與日、夜相對；此謂且、暮亦賴於「真宰」而生也。

⑥ 可行已信，而不見其形。「行」，當如「日月運行」之「行」。馬其昶曰：「『已』」同『以』。真宰非虛，可與之以信。大宗師篇：『夫道有情有信。』按：老子二十一章：『其中有信。』王弼注：「信，驗也。」其意如云：「真宰」以其信驗證其運行不息，而其自然本體則不可見；故下云：「而不見其形」也。

⑦ 有情而無形。陳壽昌曰：「情，實也。有情無形者，『迎之不見其首，隨之不見其後』也。」蔣錫昌曰：「『情』，即老子之『精』，皆指道之真實不虛言。」按：老子二十一章：「窈兮冥兮，其中有精。」大宗師篇：「夫道有情有信，無爲無形，」並指此言也。

⑧ 吾誰與爲親。郭注：「直自存耳，」按：親，猶近也。易乾卦：「本乎天者親上，本乎地者親下。」此言道雖「有情有信」，「自古固存」；但「無爲無形」；故可望而不可即也。

⑨ 其有真君存焉。按：「其」，猶「豈」也。王引之曰：「其，擬議之詞。」楊樹達曰：「『其』，『豈』也。『其』、『豈』音近，故二字互通。書盤庚：『若火之燎於原，不可鄉邇，其猶可撲滅？』」又：成疏：「『真君』，即前之『真宰』也。」此謂既「無形」而又「有情」，故疑其有「真宰」存乎其中而使之然也。

⑩ 無益損乎其真。漁父篇：「真者，精誠之至也。」成疏：「夫真者不僞。」按：此即真實不虛，真宰、真君之真。謂「真君」、「真宰」，人之能得見其形，得悉其情與否，彼固「自古固存」；故云：「無益損乎其真」也。彼乃客觀存在之真實，不關於人之認識與否也。

×

×

×

×

×

吾一受其成形①，而不化以待盡②；效物而動，日夜無隙③，而不知其所終。

此段原係田子方篇文，與上下文不甚相屬，而此篇僅存「一受其成形不亡以待盡」十字；又上脫「吾」字、「而」字；而「化」字又譌作「亡」。疑此篇脫簡誤入田子方篇，而尚殘此十字；今據田子方篇補正。

① 吾一受其成形。按：即大宗師篇：「大塊載我以形。」德充符篇：「天與之形」。

② 不化以待盡。「化」原作「亡」。劉師培曰：「田子方篇作『不化』。竊以『亡』即『化』訛。『不化』猶云弗變，下云：『其形化，』即蒙此言。」按：知北遊篇：「古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。」蓋人類一旦成形，即有「形累」；爲形所累，即有「形勞」。因「養形必先之以物。」（達生篇）故古之人「養形者忘利，」「雖貧賤不以利累形。」（讓王篇）所以達生篇云：「棄事則形不勞，」在宥篇云：「無勞女形。」此「外化而內不化」者也。今之人則不然，「苦心勞形，」（漁父篇）「勞形怵心，」（應帝王篇），故刻意篇云：「形勞而不休則弊。」此即「馳其形性，」「外化而內亦化」者也，下文：「效物而動，」「與物相刃相靡，」即「不化」也；「其行盡如馳，而莫之能止；」即「待盡」也。故又云：「其形化，其心與之然；可不謂大哀乎！」

③ 效物而動，日夜無隙，而莫知其所終。隙，說文：「壁隙孔也。」玉篇：「穿穴也。」禮記三年問：「若駟之過隙然。」釋文：「隙本又作卻。」知北遊篇：「若白駒之過卻。」釋文：「卻，去逆反，本亦作隙；隙，孔也。」德充符篇：「使日夜無卻。」釋文：「卻，去逆反，李云：『閑也』。」文子九守篇「卻」作「隙」；是「卻」、「隙」通用。又養生主：「批其卻，」釋文：「卻，徐去逆反，郭音却。崔、李云：『閑也』。」是「日夜無隙，」乃指忙碌言，猶云：日無暇晷也。天下篇所謂：「日夜不休，」是也。玉篇：「終，極也，窮」

而影響內部心理之變化；由於色、聲、香、味之誘惑，乃有喜、怒、哀、樂之情緒；心爲形役，無可擺脫也。

① 相刃。宣穎曰：「刃，逆也。」林希逸曰：「相刃，相戕賊也。」按：說文：「刃，刀堅也。象刀有刃之形。」此當如「短兵相接」也。

② 相靡。奚侗曰：「『靡』借作『礪』。說文：『礪，石磴也。』今省作『磨』；引伸之義爲磋磨。荀子性惡篇：『身日進於仁義而不自知也，靡使然也。』楊注：『靡，切也。是即借『靡』爲『礪』。馬蹄篇：『喜則交頸相靡』同。」劉武曰：「『與物相刃相靡』，言其心與物相戕害，相磨切也。此句應上『心鬪』。」按：戰國策楚策：「示之以齒之堅也，六十而盡；相靡也。」此「相靡」亦「磨切」之意。

③ 進。原作「盡」。馬敘倫曰：「『盡』字涉上文而羨。」按：「盡」字無義。列子天瑞篇：「終進乎不知也，」張湛注：「『進』當爲『盡』，此書『盡』字例多作『進』也。」又：「進乎本不久，」注：「無有故不盡。」黃帝篇：「內外進矣，」注：「故曰：內外盡矣。」仲尼篇：「外內進矣，」注：「『進』，音『盡』。」列子既有「進」、「盡」通用之例，則此「盡」字義當作「進」。「其行進如馳，」乃應上文：「其發若機括」也。亦即天下篇：「逐萬物而不反；」是也，因依列子文例改。

④ 齋。「齋」字原作「茶」。釋文：「乃結反，徐、李乃協反。崔音捻，云：『忘貌。』」簡文云：「疲，病困之狀。」盧文弨曰：「『茶』當作『齋』，字小變耳。今注本乃作『齋』。」盧說是也。按：「爾」，古書作「尒」，故「齋」可書作「茶」。文選謝靈運過始寧墅詩注引司馬云：「齋，極貌也。」是司馬彪本原作「齋」。「茶然疲役，」猶云：極其疲困也。茲據司馬本改。

⑤ 人謂。按：下文：「人之生也，固若是芒乎？」疑文有倒誤，當作「謂人」；此「人」指「世人」言。

謂此種逐物不反之人，終日勞形怵心；不死何用？故田子方篇云：「哀莫大於心死，而人死亦次之。」

⑥ 心與之然。郭注：「言心形並馳，困而不反。」成疏：「然，猶如此也。」宣穎曰：「縱生何用？及形化而心與之俱化；靈氣蕩然矣。」宣說是也。按：此謂世人心隨形化，未能如古人之「外化而內不化」，若大宗師篇：「安時而處順，哀樂不能入也。」德充符篇所謂：「死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無暇，而不與物遷；命物之化，而守其宗也。」既不能如此，則雖有「百骸九竅，六府五藏，」直同行屍走肉耳；故曰：「不死奚益？」正如田子方篇所謂：「哀莫大於心死，而人死亦次之；」所以下文云：「可不謂大哀乎！」

人之生也，固若是芒①乎？其我獨芒？而人亦有不芒者乎？

此下尚有「夫隨其成心而師之」至「吾獨且奈何哉」止七十一字，言「師心」、「成心」，與上文義不相應；頗類秋水篇：「師是而無非師治而無亂」一類文字。但未明所屬，茲暫刪去。

① 芒。郭注：「凡此上事，皆不知其所以然而然；故曰：芒也。」釋文：「芒，昧也。」成疏：「芒，闇昧也。」林雲銘曰：「何其昧昧若此。」又：劉辰翁曰：「芒與忙同。孟子：『芒芒然歸，』是也。作『忙』豈不痛快！」姑備一說。

已乎！已乎！①！

此四字原在上文「而莫知其所萌」句下，「且暮得此」句上；與上下文俱不相應。按：成疏：「已，止也。」此與人間世篇：「已乎已乎臨人以德殆乎殆乎畫地而趨」數句內之「已乎已乎」同意。

乃戒人應知有所歸宿，毋庸終身役役也。因移此「而人亦有不芒者乎」句後。

① 已乎。成疏：「已，止也。」蔣錫昌曰：「『已乎』與逍遙遊篇『休乎』誼同，猶今語所謂『罷了』也。」按：此係勸人休止、止息之辭，猶口語所謂：「算了吧」也。

×

×

×

×

×

人生天地之間，若白駒①之過却；忽然而已。注然勃然②，莫不出焉；油然漻然③，莫不入焉；已化而生，又化而死；生物哀之，人類悲之。解其天弢④，墮其天袞⑤；紛乎宛乎⑥，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎。

此段原係知北遊篇文，與上下文俱不相應。上文云：「終身役役，而不見其成功；齋然疲役，而不知其所歸。」此云：「人生天地之間，若白駒之過却；忽然而已。」又云：「魂魄將往，身乃從之；乃大歸乎。」前云：「不知所歸，」此云：「乃大歸乎，」實係勸人息手之意；更與「已乎已乎」之文相應。疑係此處之文，因移此「已乎已乎」句下；以結本節之文。又：郭注：「無爲用心於其閒也。」蓋以人生短暫，出生入死，勢所不免；不必終身役役，以物爲事，日以心鬪；興利害是非之念而自尋煩惱也。

① 白駒。釋文：「或云：『日也』。」成疏：「『白駒』，駿馬也。亦言『日』也。」按：此喻流光逝水，人生短暫也。

② 注然勃然。成疏：「注、勃，是出生之容。」

③ 油然漻然。成疏：「油、漻，是入死之狀。」

④ 𦏧。成疏：「囊藏也。」按：說文：「弓衣也。」

⑤ 袞。成疏：「束囊也。」按：說文：「書衣也。」

⑥ 紛乎宛乎。郭注：「變化烟燭。」成疏：「紛綸宛轉，並適散之貌也。」吳汝綸曰：「『紛乎宛乎』下，

郭注：『變化綢繆』四字，疑爲正文；『繆』與『宛』爲韻。」按：此四字疑當依成疏作：「紛綸宛轉。」天下篇：「與物宛轉，」成疏：「宛轉，變化也。」與郭注合。

四

吾生也有涯①，而知也无涯；以有涯隨无涯，殆已②。已而爲知③者，殆而已矣！

此數句原係養生主篇文，與養生之說並下文毫不相涉；此言人知有限，與知識論有關；疑係本篇脫簡，因移此以作論「知」之發引。

① 有涯。郭注：「有極也。」按：玉篇：「涯，水際也。」此當引伸爲「有限」之意。

② 殆已。釋文：「向云：『疲困之謂。』」恐非。按：論語：「困而學之，」孔注：「有所不通也。」故郭

注：「以有限之性，尋無極之知；安得而不困哉！」人間世篇：「殆乎殆乎」，成疏：「殆，危也。」論語微子篇：「今之從政者殆而。」皇侃疏：「殆而者，言今從政者皆危殆，不可復救治之者也。」老子十六章：「沒身不殆，」王弼注：「何危殆之有乎？」四十五章：「知止不殆。」河上公注：「不危殆也。」是當作「危殆」解，

於義較長。

③ 已而爲知。陶鴻慶曰：「『已』當音紀，讀爲『至人无已』之『已』；『以有涯隨无涯』者，爲其執已見以求知也。德充符篇云：『彼爲已以其知，』天下篇云，『慎到棄知去已。』又云：『無建已之患，無用知之

果；』皆以『知』與『已』對言，可與此文互證。」陶說是也。按：天下篇：「天下多（按：「多」當作「各」。下文：「各爲其所欲焉，以自爲方」，可證。）得一察焉，以自好。」又：「天下之人，各爲其所欲焉，以自爲方；悲夫！」與此「已以爲知者，殆而已矣。」同意。

×

×

×

×

×

六合①之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋②經世先王之志③，聖人議而不辯。

此一節原在下章「此之謂八德」句下，「故分也者不分也」句上；不但與上下文不相連屬，且將文氣隔斷。此言「存而不論」，實緣「人生有涯，而知無涯。」疑係此處脫簡，因移此後。

① 六合。成疏：「六合者，謂天地四方也。」大宗師篇：「在六極之下，」成疏：「六極，六合也。」又應帝王篇：「以出六極之外，」成疏：「六極，猶六合也。」是「六合」即上、下、東、西、南、北之「六極」也。

② 春秋。天運篇：「丘治詩、書、易、禮、樂、《春秋》六經。」墨子明鬼下篇：「著在周之春秋，」著在燕之春秋，」著在宋之春秋，」著在齊之春秋。」又：隨書李德林傳引「墨子曰：『吾見百國春秋』。」國語晉語：「司馬侯謂悼公曰：『羊舌肸習於《春秋》，』」韋昭注：「春秋紀人事之善惡，而目以天時；謂之《春秋》，周史之法也。時孔子未作《春秋》。」按：墨子時已有「百國春秋」，則此「春秋」非指孔子所修之書也。

③ 經世先王之志。成疏：「先王，三皇，五帝也。誌，記也。」左傳昭三十二年：「春秋爲善志，」杜注：「記事之善者也。」日本福島俊翁曰：「春秋，史書而治世之大法，古之聖王之記錄也；」是也。

五

大知閑閑①，小知閒閒②。

此兩句原在上文「怒者其誰邪」句下，義不相應。郭注：「此蓋『知』之不同。」當係莊子論「知」之發引，與「小恐惴惴，太恐縵縵」一例；因移此「聖人議而不辯」句後。

① 大知閑閑。釋文：「『閑閑』，簡文云：『廣博之貌』。」按：秋水篇：「大知觀於遠近，」故謂「廣博」也。又：逍遙遊篇：「小知不及大知。」知北遊篇：「不知乃知也。」故後章云：「知止其所不知，至矣。」此「大知」也。按：老子八十一章：「知者不博。」

② 小知閒閒。釋文：「古閑反，有所閒別也。」按：下文：「大辯不言，」郭注：「已自別也。」逍遙遊篇：「蜩與鸞鳩之笑鯢、鵬。秋水篇：「井鼃不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語冰，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。」是皆「小知」之類也。按：老子八十一章：「博者不知。」

×

×

×

×

×

古之人其知有所至矣①，惡乎至？有以爲未始有物者②，至矣，盡矣，不可以加矣③。其次，以爲有物④矣，而未始有封⑤也。其次，以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也⑥，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策⑦也，惠子之據梧⑧也；三子之知，幾乎皆其盛者也⑨；故載之末年⑩，唯其好之也，以異於彼⑪；其好之也，欲以明之⑫。彼非所以明而明之，故以堅白之昧終⑬；而其子又以文之綸終⑭，終身無成。若是而可

謂成乎，雖我無成亦可謂成矣⑤；若是而不可謂成乎，物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也⑥。爲是不用⑦，而寓諸庸；此之謂以明⑧。

此段原在「今且有言於此」句上，「是之謂兩行」句下；因上文論「指」，下文論「言」，與此論「知」，義各有別。今移此「大知」、「小知」句後，自成一章，並以總結莊子言「知」之說；亦即明認識論之旨。

① 其知有所至矣。成疏：「至，造極之名也。」按：卽：「六合之外，聖人存而不論。」謂「知」有限也。

② 有以爲未始有物者。成疏：「未始，猶未曾。」陸西星曰：「未始有物之先，卽『無極』也。」蔣錫昌：

「『未始有物』，卽老子一章所謂：『無名，天地之始；』四十章：『天下萬物生於有，有生於無；』是也。」

按：老子以「無」爲極，卽以「自然」爲極，故曰：「道法自然，」故王弼注：「自然者，窮極之辭也。」在「無」之先，則不可知矣；此應上文：「其知有所至矣。」

③ 至矣，盡矣，不可以加矣。按：此卽下章所謂：「知止其所不知，至矣。」庚桑楚篇：「知止其所不能知，至矣。」郭注：「所不能知，不可彊知，故止斯至。」此卽應上文：「人生也有涯，而知也無涯，」「已而爲知者，殆而已矣！」

④ 有物。陸西星曰：「『有物』，卽『太極』也。」按：卽老子第一章：「有，名萬物之母。」二十一章：「道之爲物」，「其中有物」也。

⑤ 未始有封。「封」字，林雲銘本作「對」；並注：「『對』，謂『對待』，俗本爲『封』，費解。」未詳何據？陸西星曰：「有封，卽動靜、陰陽。」王先謙曰：「封，界域也，其次，以爲有物，」尙無彼此。」按：下章：「夫道未始有封，」郭注：「冥然無不在也。」成疏：「蕩然無際，有何封域也。」此卽老子二十五

章：「有物混成，先天地生。」「未始有封」，乃指「道」言；惟「混成」，故無封域也。

⑥ 是非之彰也，道之所以虧也。王先謙曰：「見是非，則道之渾然者傷矣。」按：馬蹄篇：「蹇蹇爲仁，蹇蹇爲義；而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘辟爲禮，而天下始分矣。」老子二十八章：「樸散則爲器，」王弼注：「樸，真也。真散，則百行出，殊類生；若器也。」

⑦ 枝策。釋文：「司馬云：『枝，柱也。策，杖也。』」崔云：「舉杖以擊節。」成疏：「『支』，柱也。」是成本原亦作「支」。蔣錫昌曰：「枝借爲支，說文：『支，去竹之枝也；从手，持半竹。』支有持義，故可訓持。後漢書蘇竟傳注：『支，持也；』又郭泰傳注：『支，猶持也；』均其例證。」王叔岷曰：「『枝』與『支』通，世說新語排調篇注引亦作『支』。」馬敘倫曰：「枝策事未詳。淮南子汜論訓：『譬猶師曠之施瑟柱也，所推移上下者，無尺寸之度而靡不中音。』疑卽其事。」林雲銘曰：「節，音之具也。」蓋鼓瑟必舉杖以擊其節；故淮南子云：「之施瑟柱也。」當以崔說爲是。

⑧ 昭文。俞樾曰：「列子湯問篇載師文從師襄學琴事，注云：『師文，鄭國樂師。』豈卽其人與？列子稱『師文』，舉其官；此稱『昭文』，舉其氏。」武延緒注「昭氏」云：「疑『昭』爲師字誤。」馬敘倫曰：「呂氏春秋君守篇：『鄭師文終日鼓瑟。』」按：文子自然篇：「故無絃，雖師文不能成其曲。」則「昭文」與「師文」當是一人。

⑨ 據梧。釋文：「司馬云：『梧，琴也。』」崔云：「琴瑟也。」成疏：「檢典籍，無惠子善琴之文。據梧者，止以梧几而據之談說。」成說附會。劉師培曰：「德充符篇：『述莊語惠子，曰：今子外子之神，勞子之形，倚樹而吟，據梧而瞑。』」與此文合。『據梧』與『樹』對文，似非樂器。天運篇曰：「倚於梧而吟，」亦非琴及瑟也。」劉武曰：「據德充符篇所言，『梧』義自見；吟既倚『樹』，瞑自可據『梧』。」按：吟，歌咏也；如楚辭漁父篇：「行吟澤畔」之「吟」。說文：「瞑，翕目也。」此「倚樹」與「據梧」二句，實爲一事；其意

如云：閉目倚於梧樹而歌唱也，蓋以「歌咏」與「枝策」及「鼓琴」相並爲文也。

⑨ 三子之知，幾乎皆其盛者也。郭注：「幾，盡也，」並從「乎」字斷句；非也。按：爾雅釋詁：「幾，近也。」易中孚：「月幾望。」老子第八章：「故幾於道。」河上公注：「幾與道同。」論語子路篇：「言不可若是其幾也。」王肅注：「幾，近也。」又：「如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」又云：「如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」依論語文例觀之，則「幾乎」二字當連下讀。又按：德充符篇：「平者，水停之盛也。」郭注：「天下之平，莫盛於停水。」林雲銘曰：「盛，極也。」大宗師篇：「知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知；終其天年，而不中道夭者，是知之盛也。」此言昭文、師曠、惠施三子皆以其技盡其所知而終其天年；故云「幾乎皆其盛者也。」所以下云：「故載之末年。」

⑩ 載之末年。奚侗曰：「『載，事也。』見逸周書諡法解及周禮『載師』注。『末，終也。』見書立政注。言從事於此以至盡年也。」姚永樸曰：「小爾雅：『載，行也。』末年，猶終世。」釋德清曰：「言從事以終身，」是也。

⑪ 唯其好之者，以異於彼。成疏：「三子各以己之所好，耽而翫之；方欲矜其所能，獨異於物。」

⑫ 其好之也，欲以明之。成疏：「欲將己之道術，明示衆人也。」按：下章：「衆人辯之，以相示也。」

⑬ 以堅白之昧終。釋文：「司馬云：『謂堅石、白馬之辯也。』或曰：『設矛伐之說爲堅，辯白馬之名爲白。』」盧文弨曰：「伐，卽盾也。」按：此卽德充符篇：「今子外子之神，勞子之形；倚樹而吟，據槁梧而瞑；天選子之形，子以堅白鳴。」言徒勞無功，故云：「昧終」也。

⑭ 綸終。「終」字林雲銘本作「緒」，注：「尋其綸緒，竟無所得。」林蓋乙改。郭注：「昭文之子亦乃荷其父業，終其綸緒；卒其年命，竟無所成。」按：終，猶盡也。易繫辭傳：「原始要終。」文子自然篇：「若夫規矩勾繩，巧之具也，非所以爲巧也；故无絃，雖師文不能成其曲。徒絃，卽不能獨悲；故絃，悲之具也，非

所以爲悲也。至於神和遊於心手之間，放意寫神，論變而形於絃者，父不能以教子，子亦不能受之於父；此不傳之道也。」「父不能以教子，子亦不能受之於父，此不傳之道。」此昭文之緒遂至其子而盡絕也；故曰：「終身無成。」

③ 若是而可謂成乎，雖我無成亦可謂成矣。「雖我無成亦可謂成矣」句，原作「雖我亦成也」，「意有所不足。按：陳景元莊子闕誤引江南古藏本作：「雖我無成亦可謂成矣。」郭注：「若三子而可謂成，則雖我之不成亦可謂成也。」是郭本原與江南古藏本同也。因據闕誤補正。又：此兩句義已詳郭注。

④ 滑疑之耀聖人之所圖也。陳壽昌曰：「滑疑，不明貌；耀者，不明中之明也。」「圖，務也。」劉武曰：「滑疑之耀，因爲莊子所取；故曰『聖人之所圖也』。」按：說文「滑，利也」，廣韻：「疑，不定也。」說文：「耀，照也。」爾雅釋詁：「圖，謀也。」如老子六十三章：「圖難於其易」之「圖」。春秋閔公二年傳：「夫帥師，專行謀，誓軍旅；君與國政之所圖也。」「圖」字義正同此。「滑疑之耀」，即老子五十八章：「光而不耀」，王弼注：「以光鑑其所以迷，不以光照，求其隱匿也；所謂：『明道若昧』也。」亦五十六章：「和其光」，「二十七章：『襲明』也。此爲聖人之所務也。又：強思齊道德真經玄德纂疏「光而不耀」注引「莊子曰：『滑疑之耀，聖人圖而域之也』。」

⑤ 爲是不用，而寓諸庸。成疏：「寓，寄也。」下章：「庸也者用也。」與上言「不用」，文義相反。疑此「用」字乃「由」字之形誤。又：本篇「聖人不由而照之於天」；郭注：「故不由是非之塗，而是非無患。」是此亦當作：「爲是不由」，「謂不由三子『小成』之術，終以自明而至於『大成』也。」「寓諸庸」者，即老子二十章：「俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。」人間世篇：「人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」知無用之用，乃可與言用矣；故曰：「而寓諸庸」也。

⑥ 以明。郭注：「雖萬殊，歷然自明。」成疏：「斯可謂聖明真知也。」注、疏義並晦。按：「以，用也。」一見王引之經傳釋詞。「以明」，猶「用明」也；即「照之於天」也。此應上文「滑疑之耀」而言。蓋「以

明」與「因是」相對，俱爲莊子之特有用語。陳壽昌曰：「謂必如此，乃可謂照之以天也。」

六

寓言十九①，重言十七②，卮言日出③；寓言十九，藉外論之④；親父不爲其子媒，親父譽之，不若非其父者也⑤。重言十七，所以已言也；是爲耆艾⑥。年先矣，而无經緯⑦本末以期來者⑧；是非先也。人而无以先人，无人道也⑨；人而无人道，是之謂陳人⑩。卮言日出，和以天倪⑪，因以曼衍⑫，所以窮年。

此段原係寓言篇首節之文，與齊物論文字諸多重複；疑編莊子者綴拾齊物論篇重出之殘簡爲之。今移此以爲莊子論「言」與「辯」之發引，亦卽莊學中論邏輯思想及方法主要文字。此下尙有「不言則齊」至「是謂天均」一段，亦分別移至本篇後文。按：末三句本篇原文作：「和之以天倪。因之以曼衍，所以窮年也。」

① 寓言十九。郭注：「寄之他人，則十言而九見信。」釋文：「寓，寄也。以人不信己，故託之他人；十言而九見信也。」按：天下篇：「以『寓言』爲廣。」成疏：「寄之他人，其理深廣；則『鴻蒙』、『雲將』、『海若』之徒是也。」

② 重言十七。郭注：「世之所重，則十言而七見信。」釋文：「謂爲人所重之言也。」成疏：「重言，長老鄉閭尊重者也。老人之言，猶十信其七也。」按：天下篇：「以『重言』爲眞。」成疏：「耆艾之談，體多眞實。此則老聃、孔丘、太公任之徒是也。」

③ 卮言日出。此下原有「和以天倪」四字。按：上文：「寓言十九，重言十七，」俱以四字爲句，此下不

當贅以他詞；疑涉下文「和以天倪」句而衍，遂複出於此。茲刪去。又：郭注：「日出，謂日新也。」釋文：「作『卮言』，云：『字又作卮，音支。』」字略云：「卮，圓酒器也。李起宜反。」王云：「卮。器滿即傾，空則仰；隨物而變，非執一守故者也。施之於言，而隨人從變，已無常主者也。」司馬云：「謂支離無首尾言也。」天下篇：「以『卮言』爲漫衍。」成疏：「卮言，不定也；漫衍，無心也。」此即下文：所謂「孟浪之言。」「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來；」是也。

④ 藉外論之。釋文：「藉，郭云：『藉，借也。』」李云：「因也。」郭注：「言出於己，俗多不受；故借外耳。『肩吾』、『連叔』之類皆所借者也。」

⑤ 親父譽之，不若非其父者也。此下原有「非吾罪也人之罪也與己同則應不與己同則反同於己爲是之異於己爲非之」三十一字，與上下文不相關涉；茲分別刪移。又：郭注：「父之譽子，誠多不信；然時有信者，輒以常嫌見疑；故借外論也。」

⑥ 所已言也，是爲耆艾。陳壽昌曰：「已，止也。六十曰『耆』，七十曰『艾』；引重一人，以止辯者；其人蓋前輩也。」王啟曰：「已言，者止人之爭辯也。」

⑦ 經緯。成疏：「上下爲『經』，傍通曰『緯』。」

⑧ 以期來者。「來」字原作「年耆」王叔岷曰：「古鈔卷子本『年耆』下原無『耆』字。後又改『年耆』爲『來者』。楊守敬云：『按：注文無以待人，則作來者是。』其說是也。」按：郭注：「年在物先耳，其餘本末无以待人，則非所以先也。期，待也。」所謂「待人」，即「待來者。」因依古鈔卷子本改。林雲銘曰：「凡書中所稱引，皆以耆艾爲重；非以年也。」此言年雖耆艾，而所言無經緯本末，猶須待人：則徒恃年長耳，非有所先於人也。

⑨ 无人道也。陳壽昌曰：「不能盡人之道。」按：「道」，猶「言」也。孝經：「非先王之法言不敢道。」

此謂其言既「無經緯本末」，則不足爲人尊重；不可謂之「重言」。故無人稱道言說之也。

② 陳人。郭注：「直是陳久之人耳。」林雲銘曰：「若徒以其年，不過陳久之人已；何足重哉！」陳壽昌曰：「陳人，猶老朽也。此等人何足引重！」按：其言既不足重視，而無人道說，則其人亦同行屍走肉耳；雖年長有何足道哉！

③ 和以天倪。寓言篇：「天均者，天倪也。」郭注：「夫均齊者，豈妄哉？皆天然之分。」成疏：「是謂天然齊等之道。」本篇下文云：「是以聖人和之以是非，而休乎天均；是之謂兩行。」郭注：「任天下之是非。」是「和以天倪」，即「和之以是非」也。故天下篇云：「不譴是非，以與世俗處。」郭注：「己无是非，故恣物兩行；」是也。

④ 因以曼衍，所以窮年。郭注：「夫自然有分，而是非无主；无主，則曼衍矣。誰能定之哉？故曠然无懷，因而任之，所以各終其天年。」本篇注：「和之以自然之分，任其无極之化；尋斯以往，則是非之境自泯，而性命之致自窮也。」釋文：「司馬云：『曼衍，无極也。』」成疏：「曼衍，無心也。」又：本篇疏：「曼衍，猶變化也；因，任也。」按：列子仲尼篇引樂正子輿論公孫龍，曰：「曼衍而無家，好怪而妄言。」張湛注：「儒、墨、刑、名，亂行而無家，愛奇異而虛誕其辭。」又：釋文：「卮言，司馬云：『謂支離無首尾言也。』」此當即天下篇所稱：「謬悠之說，荒唐之言，无端崖之詞。」本篇所謂：「孟浪之言也。」釋文：「向云：『孟浪，音漫瀾；無所趨舍之謂。』」李云：「猶較略也。」崔云：「不精要之貌。」成疏：「孟浪，猶率略也。」郭慶藩曰：「文選左太冲吳都賦注引司馬云：『孟浪，鄙野之語。』」皆謬悠、荒唐、无端崖之類也。又：「窮年」，成疏：「盡天年之性命也。」按：說文：「窮，極也。」「窮」有「盡」義。養生主篇：「可以盡年。」盡年「即「窮年」也。

七

大言炎炎①，小言詹詹②。

此兩句原在上章：「其寐也魂交」句上，郭注：「此蓋言語之異，」與下文義不相應。歸有光曰：「唯知有大小，故言有大小。」因移此以爲莊子論「言」之發端。

① 大言炎炎。釋文：「李作淡，徒濫反。李頤云：『同是非也。』」章炳麟曰：「當從李本作淡。老子曰：『道之出口，淡乎其無味也。』」按：老子四十五章：「大辯若訥。」八十一章：「信言不美，」「善者不辯；」是也。

② 小言詹詹。釋文：「詹，音占。李頤云：『小辯之貌。』」按：肱篋篇：「堅白解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。」老子八十一章：「美言不信，」「辯者不善」。

今且有言①於此，不知其與是類乎？其與是不類乎②？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣③。雖然，請嘗言之④；有始也者⑤，有未始有始也者⑥，有未始有夫未始有始也者⑦；有有也者⑧，有無也者⑨，有未始有無也者⑩，有未始有夫未始有無者也⑪。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也⑫？今我則已有謂矣⑬，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎⑭？天下莫大於秋豪之末，而大山爲小⑮；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭⑯；天地與我並生，而萬物與我爲一⑰。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？

此節因中補入「小言」、「大言」二句，故逕接「詹詹」句後。此爲莊子論「言」之首章。

① 言。說文：「直言曰言。」周禮大司樂注：「發端曰言。」釋名：「言，宣也；宣彼此之意也。」按：

墨子經上篇：「言，出舉也。」又：「舉，擬實也。」又：經說上：「若實也者，必以是名也。」又：「是名也，止於是實也。」是「言」，猶小取篇所謂：「以名舉實」者也。故經說上：「聲出口，俱有名。」又：「故言也者，諸口能出之名者也。」（按：原作：「諸口能之出民者也；」疑「之出」二字倒誤；「民」乃「名」字之聲近而訛。）依經說，「言，出舉也。」似當作：「言，出聲舉也。」即以聲舉名而擬實事、實物者也。又：白虎通：「諡：文者，以一言爲諡；質者，以兩言爲諡。」論語爲政篇：「一言以蔽之，曰：『思無邪』。」是「言」有一文者，有數文者。此「言」之義也。

② 其與是類乎，其與是不類乎。劉武曰：「是，此也。」按：此謂言所舉者，是否同於是實。同於是實，則「與是類」也；異於是實，則「與是不類」也。故經說下云：「所謂，非同也，則異也。」

③ 類與不類，相與爲類；則與彼無以異矣。墨子經說下：「同，則或謂之狗，其或爲之犬也。異，則或謂之牛，其（按：『其』原『牛』，依孫詒讓說改。）或謂之馬也。」按：此謂言所舉者，狗與犬「類」也；牛與馬「不類」也。倘以狗、犬與牛、馬「相與爲類」，是「此」則「與彼無以異矣。」故下文云：「天地與我並生，萬物與我爲一。」又云：「天地一指也，萬物一馬也。」又如天地篇：「萬物一府，死生同狀。」

④ 請嘗言之。成疏：「嘗，試也。」郭注：「至理无言，言則與類；故試寄言之。」

⑤ 有始也者。蔣錫昌曰：「『始』，即老子第一章：『無名，天地之始。』」按：當讀：「無，名天地之始。」陳壽昌曰：「『始』也。」

⑥ 有未始有始也者。成疏：「未始，猶未曾也。」蔣錫昌曰：「謂『天地之始』以前也。」陳壽昌曰：「『無始』也。」

⑦ 有未始有夫未始有始也者。蔣錫昌曰：「謂『天地之始』以前之再前也。」陳壽昌曰：「並此『無始』之『始』亦無之也。」

⑧ 有有也者。蔣錫昌曰：「『有』，即老子四十章，『天下萬物生於有』之『有』，謂萬物之有也。」按：此即第一章：「有，名萬物之母。」陳壽昌曰：「『有』也。」

⑨ 有無也者。蔣錫昌曰：「『無』，即老子四十章：『有生於無』之『無』，謂萬物有生於無也。」按：此即老子第一章：「無，名天地之始」也。陳壽昌曰：「『無』也。」

⑩ 有未始有無也者。蔣錫昌曰：「謂萬物有『無』以前也。」陳壽昌曰：「無『無』也。」

⑪ 未始夫未始有無也者。蔣錫昌曰：「謂萬物有『無』以前之再前也。」陳壽昌曰：「並此『無』亦無之也。」

⑫ 俄而有、無矣，而未知有、無之果孰有孰無也？成疏：「夫玄道窈冥，真宗微妙；故俄而用，則非有、無，而有、無用；而體則有、無，非有、無也。是以有、無不定，體、用無恆；誰能決定『無』邪？誰能決定『有』邪？又就有、無之用，明非有、非無之體者也。」按：既言：「有『有』也者，」又言「有『無』也者；」則是「俄而『有』、『無』矣。」既言「有『有』，」則不可再言「有『無』；」反之，既言「有『無』，」則不應先言「有『有』。」倘以「有『有』也，既『有』矣，則不能有『無』；」倘以「無『有』也，又不能『以『無有』爲『有』。」果以「有『有』爲『有』邪？果以『無』爲『有』邪？俱不得而知，故曰：『未知『有』、『無』之果孰『有』，孰『無』也？」

⑬ 今我已有所謂矣。說文：「謂，報也。」廣雅：「謂，說也。」按：墨子經說上：「所以謂，『名』也；」所謂，「實」也。」論語爲政篇：「視其所以。」何晏注：「以，用也。」又：列子說符篇：「唯知言之謂。」張湛注：「謂者，所以發言之旨趣。」是「謂」，乃出言「以名舉實」也。王先謙曰：「今我既顯有言矣。」即指「今且有言於此」至「而未知有無之果孰有孰無也」一段之言也。

⑭ 而未知吾之所謂之其果有所謂乎？成疏：「謂，言也。」又：「既寄此言，以詮於理；未知斯言定有言耶？定無言耶？」王先謙曰：「未知吾所言之果有言乎？其果無言乎？合於道爲言，不合，則有言與無

言等。」按：此謂吾在上文所言之者，果合於發言之旨趣，果不合於發言之旨趣？吾猶「未知」也。

⑤ 莫大於秋豪之末，而大山爲小。郭注：「夫以形相對，則大山大於秋豪也；若各據其性分，物冥其極；則形大未爲有餘，形小不爲不足。苟各足其性，則秋豪不獨小其小，而大山不獨大其大矣。若以性足爲大，則天下之足，未有過於秋豪者也；若性足者非大，則雖太山，亦可稱小矣。」郭注以形、性對言，非也。王先謙曰：「其意蓋謂太山、毫末，皆區中之一物；既有相千萬於太山之大者，則太山不過與毫末等。」王說是也。釋文：「『秋豪』如字，依字應作『毫』。司馬云：『兔毫在秋而成。』王逸注楚辭云：『銳毛也。』按：毛至秋而更細，故以喻小也。」按：秋水篇：「計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？」又：「由此觀之，又何以知豪末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以窮至大之域？」又：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知豪末之爲丘山也，則差數觀矣。」此言物之「大」、「小」之相對性，蓋「大」外有「大」，「小」中有「小」；比較觀之，則「大」、「小」非絕對也。

⑥ 莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。王先謙曰：「彭祖、殤子，皆區中之一人；彭祖八百年而亡，則彭祖不過與殤子等。」釋文：「殤子，短命者也。或云：『年十九以下爲殤。』」按：逍遙遊篇：「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋；此小年也。」以「殤子」比「朝菌」，則「莫壽乎殤子矣。」又：「上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋；此大年也。」（按：「此大年也」四字原闕，據陳景元「闕誤」補正。）以「大椿」比「彭祖」，則「彭祖爲夭」矣。此明「壽」、「夭」之相對，亦比較而得也。

⑦ 天地與我並生，萬物與我爲一。林雲銘曰：「天下之理，和盤打算；大、小、壽、夭，總爲幻相。只見有我，便有天地；是『天地與我並生。』自天地之視我，與視萬物，原無兩樣；是『萬物與我爲一』矣。此數語是『齊物論』本義。」按：天地篇：「萬物一府，死生同狀。」德充符篇：「自其異者視之，肝、膽、楚、越

也；自其同者視之，萬物皆一也。」秋水篇：「以道觀之，何貴？何賤？……萬物一齊，孰短？孰長？」故本篇云：「天地一指也，萬物一馬也。」又云：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢憊詭怪，道通爲一。」知北遊篇：「萬物一也。」又：「通天下一氣耳。」寓言篇：「萬物皆種也，以不同形相禪。」此言我亦區中之一物耳，故曰：「天地與我並生，我亦物種之一耳；故曰：『萬物與我爲一。』」

×

×

×

×

×

既已爲一矣，且得有言乎？①？既已謂之一矣，且得無言乎②？

此數句原接上文，未有更動。

① 既已爲一矣，且得有言乎？林雲銘曰：「既『爲一』矣，則無容有言語其間。」按：上文：「萬物與我爲一，」是物與我無殊；尙何有而得言乎？

② 既已謂之一矣，且得無言乎？林雲銘曰：「但『謂之一』，即爲有言於其間矣。」按：既言「萬物與我爲一，」是如上文：「今且有言於此；」其又安得謂爲無言乎？

×

×

×

×

×

不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也；故曰无言①。言无言，終身言；終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言②。

此段原係寓言篇文，與上下文不相應；且論「言」與「无言」，正與此上文「且得有言」、「且无言」文義相承。疑係此處脫簡，因移此後。

① 不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊；故曰无言。林雲銘本「无言」連下讀作「无言言」，並注：「理

本自齊，若以言齊之，不若不言而待其自齊。」蘇輿曰：「不言而道存，物論齊矣。言則有正有差；齊與言，言與齊，終無可齊之日；故曰：莫若無言。」按：本篇下文：「言未始有常，爲是而有畛也。」郭注：「彼此言之，故是非無定。」釋文：「畛，徐之忍反。郭、李音眞。謂封域畛陌也。」是有言則有畛，有畛則有是非，且是非無定；此辯之所由生也。故後文又云：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝；若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝；我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇；吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則，我與若與人俱不能相知也；而待彼也邪？」此乃：「齊與言不齊，言與齊不齊」之正解也。果能「不言」，則是非之辯不生；則物論自齊矣，故曰「無言」也。此文所謂：「不言之辯」，「不道之道」，「大辯不言」，老子所謂：「知者不言」，「不言而善應」；「善者不辯，辯者不善」；「是也」。

① 言无言，終身言；終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。按：「未嘗言」，原作「未嘗不言」。王叔岷曰：「『不』字疑涉下文『未嘗不言』而衍。古鈔卷子本、道藏成玄英疏、林希逸口義、褚伯秀義海纂微、羅勉道循本諸本，皆無『不』字。文選孫興公遊天台賦注引同。當從之。『終身言，未嘗言』，與下文『終身不言，未嘗不言』對言，意甚明白。審註：『雖出吾口，皆彼言耳。』是郭本原無『不』字。（焦竑翼本、王夫之解本、宣穎本，亦並無『不』字，所據本弗誤。）」王說是也，因據諸本改正。林雲銘曰：「然不言者，非籍其口之謂也。不爭是非，不論同異；言與不言，非所計也。」按：此謂「无言」之「言」既出諸口矣，則終身有言；蓋已破「无言」之戒矣。然雖終身有言，其所言皆誠人勿作是非同異之辯；則所言者，猶「未嘗言」也。果「終身不言」而「无言」矣，則「物論」自齊；人皆知「不言之辯，不道之道」矣；猶「未嘗不言」也。此老子之所以著「五千言」，「行不言之教」；莊子之有「齊物論」，「和之以是非，而休乎天鈞」者也。

一與言爲二，二與一爲三；自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎①？故自無適有，以至於三；而況自有適有乎②？無適焉，因是已③。

此上因補入寓言篇「不言則齊」及下各句，故逕接「未嘗不言」句後。

① 一與言爲二，二與一爲三；自此以往，巧歷不能得；而況其凡乎？成疏：「有一有言，二名斯起；覆將後時之二名，對前時之妙一；有一有二，得不謂之三乎？從三以往，假有善巧算歷之人，亦不能紀得其數；而況凡夫之類乎？」陳壽昌曰：「所說之『一』，與說一之『言』，與道體本然之一，合而驗之；由一而二，由二而三矣。雖歷家善算，亦莫盡其數；矧在常人。」

② 故自無適有，以至於三；而況自有適有乎？成疏：「自，從也；適，往也。夫至理無言，言則名起；故從無言以往有言，纔言則至乎三；況從有言往有言，則枝流分派，其可窮乎？」林雲銘曰：「由『一』而生『言』，由『言』而遞生，是無窮期矣；以其從此適彼故也。」

③ 無適焉，因是已。成疏：「故無所指意於往來，因循物性而已矣。」林雲銘曰：「若欲無適，則所謂因是而已。」宣穎曰：「不如一無所適，莫善於因。」王先謙曰：「若其無適，惟有因任而已。」按：後文：「因是因非，因非因是。」秋水篇：「以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯、桀之自然而相非，則趣操覩矣。」成疏：「然，猶是也。」「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞。」任其自然，此聖人之「因是」也。

夫言，非吹也①。言者有言，其所言者特未定也②。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於

鷦音③，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽，言惡乎隱而有是非④；道惡乎往而不存，言惡乎存而不可⑤；道隱於小成⑥，言隱於榮華⑦。

此段原在「吾獨且奈何哉」句下，因係泛論「言」之與「辯」；實衍前章之意，故移此「無適焉，因是已」句後。

① 夫言非吹也。林希逸曰：「夫言非吹也，又非如風之無情；其必有謂矣。」按：有言則有謂，有謂則有是非也。

② 其所言者特未定也。郭注：「我以爲是，而彼爲非；彼之所是，我又非之；故未定也。未定也者，由彼、我之情偏。」林雲銘曰：「但所言之是非，未有定屬。」按：此即下文：「言惡乎存而不可。」「言未始有常」也。

③ 鷦音。釋文：「鷦，苦豆反。李音鷦。司馬云：『鳥子欲出者也』。」成疏：「辯，別也。鳥子欲出卵中而鳴，謂之『鷦音』也。亦言帶鷦曰鷦。夫彼此偏執，不定是非；亦何異鷦鳥之音；有聲無辯。故將言說異於『鷦音』者，恐未足以爲別也。」林雲銘曰：「『鷦音』，鳥雛出卵，而叫聲無定也。言者何以異此。」

④ 道惡乎隱而有真偽，言惡乎隱而有是非。釋文：「惡，音烏。」成疏：「『惡乎』，謂『於何』也。」王先謙曰：「隱，蔽也。道何以蔽而至於有真偽？言何以蔽而至於有是非？」

⑤ 道惡乎往而不存，言惡乎存而不可。林雲銘曰：「有言既與鷦音無辯，則道無不存，言無不可也。」按：此當謂：「道無所不在，」言必存是非也。

⑥ 小成。成疏：「老君云『大道廢，有仁義』。」林雲銘曰：「謂安於一察而自好。」王先謙曰：「謂各執所成以爲道，不知道之大也。」劉武曰：「下文云：『道之所以虧，愛之所以成；』此謂道隱於愛之小成也。」

按：此即指：「昭氏之鼓琴，師曠之技策也，惠子之據梧也。」「終身無成」，故曰「小成」也。

⑦ 榮華。成疏：「『榮華』者，謂浮辯之辭，華美之言也。只爲滯於華辯，所以隱蔽至言。所以老君經云：『信言不美，美言不信也』。」林雲銘曰：「謂狃於私說以相誇。」劉武曰：「下文，惠子『以堅白之昧終』，即務榮華不實之辯；致言隱昧不明也。」按：此即下云：「衆人辯之以相示也；故曰辯也者有不見也。」老子曰：「前識者，道之華而愚之始」也。

與己同則應，不與己同則反①；同於己爲是之，異於己爲非之②。

此數句原係寓言篇文，與上下文俱不相應。郭注：「互相非也。」與本篇下文：「故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是」諸句正前後相承；疑係此處脫簡，因移此「言隱於榮華」句後；使上下文連成一氣。

① 與己同則應，不與己同則反。郭注：「互相非也。」成疏：「與己同見，則應以爲是；與己不同，反而爲非。」按：韓非子顯學篇：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同；皆自謂眞堯、舜。」

② 同於己爲是之，異於己爲非之。韓非子顯學篇：「取舍相反不同。」按：即下文：「以是其所非，而非其所是。」此皆偏執主觀成見也。

× × × × × × × ×

故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是①；欲是其所非，而非其所是；則莫若以明

①。

此數句原在「言隱於榮華」句下，因中補入寓言篇之文；故逕接此「異於己爲非之」句後。

① 故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。郭注：「夫有是有非者，儒、墨之所是也；無是無非者，儒、墨之所非也。」郭嵩燾曰：「彼是有對待之形，而是非兩立；則所持之是非，非是非也。彼是之見存也。」劉武曰：「『其』字，指對方說。是彼之所非，非彼之所是；猶儒家是墨家所非。」按：韓非子顯學篇：「墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服；桐棺三寸，服喪三月；世主以爲儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖；世主以爲孝而禮之。夫墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。」此即「儒、墨之是非」也。

② 莫若以明。郭注：「今欲是儒、墨之所非，而非儒、墨之所是者，乃欲明無是非也。」王先謙曰：「莫若以明者，言莫若即以本然之明照之。」按：即上文：「爲是不用，而寓諸庸；此之謂以明。」下文：「是以聖人不由，而照之于天；亦因是也。」郭注：「因天下之是非，而自無是非也。」

×

×

×

×

×

既使我與若辯矣，若①勝我，我不若勝；若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝；我果是也，而②果非也邪？其或是也，其或非也邪③？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也。則人固受其黜闇④，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪⑤？

此段原在後文「是且暮遇之也」句下，「何謂和之以天倪」句上；與上下文互不相涉。此論人、

我雙方是非之辯；與上節儒、墨是非之說相應，因移此「莫若以明」句後。

① 若、而。郭注：「『若』、『而』，皆『汝』也。」

② 或是、或非。成疏：「或，不定也。」王先謙曰：「有是有非。」

③ 則人固受其黜闇。釋文：「黜闇，貪闇反。李云：『黜闇，不明貌』。」林雲銘曰：「暗昧不得明白。」

王先謙曰：「使我各執偏見，不能相知，則旁人亦因之不明；是受其黜闇也。」

④ 我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？成疏：「我與若及人，固受黜闇之人，總有三人，各執一見，咸言我是；是故俱不相知。三人既不能定，豈復更須一人。」林雲銘曰：「此外更何所待，惟有天已。」劉武曰：「彼字，指上文夢中之我也。」諸說並非也。按：此處「與人」之「人」，乃指「我」與「若」以外之人：「同乎若者」，一也；「同乎我者」，二也；「異乎我與若者」，三也；「同乎我與若者」，四也。則「人」乃指上舉四種之人。而「待彼」所待之「彼」，則當是：「異乎我者」與「異乎若者」之兩種人矣。猶云：將待「異乎我者」正之，或待「異乎若者」正之？此段文義乃應上節：「齊與言不齊，言與齊不齊也。」

×

×

×

×

×

非彼無我①，非我無所取②。

此兩句原在上文：「其所由以生乎」句下，「而不知其所爲使」句上；全文作「非彼无我非我无所取是亦近矣」，與上下文毫不相關。此上言「彼」、「我」，「彼」、「此」互相對待，疑係此處脫簡，錯入上文。審其原文當作「非彼无我非我无所取是亦彼也」，因文有缺失，校者不察，以爲文意未盡，不可訓解；遂改「是亦彼也」四字爲「是亦近矣」。今依文義移此「而待彼也」句後，「是亦彼也」句前。

① 非彼无我。林雲銘曰：「是我與彼，相因以生。」按：下文：「物无非彼，物无非是。」王先謙注：「有對立，皆有彼、此。」此處承「而待彼也邪」言，則「我」猶當乎「此」。蓋「彼」、「我」乃相對稱，无「彼」之稱，則不能有「我」之稱也。

② 非我无所取。蔣錫昌曰：「『取』，資也。易繫傳下：『遠近相取，』注：『相取，猶相資也。』蔣說是也。按：老子二十七章：「不善人者，善人之資。」王弼注：「資，取也。」是取、資可互訓。此言「彼」、「我」相資，猶「彼」、「此」相資。無「我」，即不能有「彼」；即「我」爲「彼」所資也。此即下章：「彼出於是，是亦因彼」也。

×

×

×

×

×

是亦彼也，彼亦是也①；彼亦一是非，此亦一是非②。果且有彼、是乎哉？果且無彼、是乎哉③？彼、是莫得其倫④，謂之道樞⑤；樞始得其環中，以應無窮⑥。是亦一無窮，非亦一無窮也⑦；故曰：莫若以明。

此段原在「則莫若以明」句下，因中補入兩段文字，故逕接此「非我无所取」句後。此結末句「故曰莫若以明」，正與上節「則莫若以明」相應也。

① 是亦彼也，彼亦是也。王先謙曰：「是，此也。」郭嵩燾曰：「『此』爲『彼』所『彼』，『彼』亦自以爲『此』。」劉武曰：「『既物无非彼』，『故是亦彼也』；『物无非是』，『故彼亦是也』。」按：此即下文：「彼出於是，是亦因彼。」及「因是因非，因非因是。」

② 彼亦一是非，此亦一是非。成疏：「此既自是，彼亦自是；此既非彼，彼亦非此。故有一是，各有一非也。」按：此即上文：「故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。」

③ 果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？成疏：「夫彼、此，是、非，相待而立；反覆推討，舉體浮虛。自以爲是，此則不無；爲彼所彼，此則不有。有、無，彼、此，未可決定。」林雲銘曰：「此言『因是』之實；在以彼之是非，即爲此之是非；而不見有彼之是，與無彼之是也。」按：此即上文：「我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪。其俱是也，其俱非也邪？」

④ 彼是莫得其倫。「倫」字原作「偶」。郭注：「偶，對也。」郭說非也。按：上文一再舉：彼、是（此），是、非，若（汝）、我，相對爲文；「彼」、「是」正相「對偶」，而曰：「彼是莫得其偶」，說不可通。「偶」字實即「倫」字之形近而譌。寓言篇：「始卒若環，莫得其倫。」郭嵩燾曰：「始卒無有端倪。」甚得其義。田子方篇：「終始相反乎無端，而莫知其所窮。」茲依文義乙改「偶」字作「倫」。此即下文：「是亦一無窮，非亦一無窮也。」

⑤ 是謂道樞。成疏：「樞，要也。」蔣錫昌曰：「樞，即戶樞，乃門上兩端之圓木；可以左右旋轉，以爲啓閉之用者也。」郭嵩燾曰：「是非兩化，而道存焉，故曰：『道樞』。」按：秋水篇：「道無終始。」老子十四章：「迎之不見其首，隨之不見其後。」二十五章：「周行而不殆，」是也。

⑥ 樞得其環中，以應無窮。郭注：「夫是非反覆，相尋無窮，故謂之環。環中空矣，今以是非爲環，而得其中者，無是無非也。無是無非，故能應夫是非；是非無窮，故應亦無窮。」蔣錫昌曰：「環者，乃門上下兩橫檻之洞；圓空如環，所以承受樞之旋轉者也。樞一得環中，便可旋轉自如；而應無窮。」按：老子十一章：「三十幅共一轂，當其無，有車之用。」

⑦ 是亦一無窮，非亦一無窮也。郭注：「天下莫不自是，而莫不相非；故一是一非，兩行無窮。」劉武曰：「世情之是非，兩相倚伏；而循環相生。有是之者，則必有非之者；有今日以爲是，而他日以爲非者；今日以爲非，而他日以爲是者。故是之無窮，非之亦無窮也。」按：下文：「方可方不可，方不可方可；因是因非，

因非因是。」似又當云：「可中有不可，而不可中亦有可，是中有非，而非中亦有是。」如此，則是非無窮矣。此節全應上文「而待彼也邪」引伸其說，其意猶云，即欲「待彼」而正之，而彼、我亦相對立，又惡能正之？

× × × × × × ×

至道若是，大言亦然①。周、徧、咸三者，異名同實；其指一也②。

此數句原係知北遊篇文，因與上下文無涉，且阻斷上下文氣。此論名、實、指、物之說，疑係此處脫簡；因移此「莫若以明」句後，「以指喻指」句前。

① 至道若是，大言亦然。按：「至道」即「大道」也。下文：「大道不稱，」知北遊篇：「道不可言，言而非也。」「大言」，猶「至言」，前文：「大言炎炎，」知北遊篇：「至言去言。」下文：「大辯不言。」因大道不言，大言亦無言；故曰：「至道若是，大言亦然」也。

② 周、徧、咸三者，異名同實；其指一也。林雲銘曰：「猶『言』之中，有『周』、『徧』、『咸』三字；其詞不同，其『指』一也。」按：廣韻：「周，徧也。」又：「周，帀也。」又：「徧，周也。」說文：「徧，帀也。」說文：「咸，皆也。」玉篇：「咸，悉也。」國語魯語：「小賜不咸，」注：「徧也。」是周、徧、咸三者均具周、徧之義；故曰：「異名同實，其指一也。」下文：「朝三暮四，朝四暮三；」即此類也。

× × × × × × ×

以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也

①。天地一指也，萬物一馬也②。

此段原在「莫若以明」句下，因中補入知北遊篇之文，故逕接「其指一也」句後；繼明指、物之

義。

① 以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。馮友蘭曰：「公孫龍謂：『物莫非指，而指非指；』此『以指喻指之非指也。』公孫龍又謂：『白馬非馬，』此『以馬喻馬之非馬也。』然若『自其同者視之』，則指與非指之萬物同，而指爲非指；馬與非馬之萬物同，而馬爲非馬。如此，則『天地一指也，萬物一馬也。』如此，則『天地與我並生，萬物與我爲一』矣。」劉武曰：「此設喻證明『物无非彼』二句，及『是亦彼也』至『果且无彼是乎哉』數句之義。蓋物本無彼、此，彼、此由人分；猶之物無名，名由人立；可立之以此名，亦可立之以彼名。即下文所謂：『物謂之而然也。』如馬名未立之時，以名『牛』者名『馬』，則『馬』爲『牛』矣。今馬、牛之名已立，騷者人共知其爲『馬』，而『牛』則人共知其爲非馬也。若復以此馬證彼馬之非馬，必爲人所嗤；且亦無以伸其說。因其同爲是（習久成是），而不能有非存其間也。如以非馬證彼馬之非馬，名既非真，是、非今復對立；不能遽執是非之誰屬也。故言以『馬』喻，不若以『非馬』喻。天地雖大，萬物雖衆；皆可作如是觀也已。」

② 天地一指也，萬物一馬也。按：此即下文：「萬物一府，死生同狀；」知北遊篇：「通天下—氣耳。」又：天地篇：「天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也。」又：「自其同者視之，萬物皆一也。」

×

×

×

×

×

物無非彼，物無非是①；自彼則不見，自是則知之②；故曰：彼出於是，是亦因彼。彼、是，「方生」之說也③。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天；亦因是也④。

此段原在上文「莫若以明」句下，「是亦彼也」句上；因文氣不甚連貫，疑係此處之文；因移此

「萬物一馬也」句後，以解說上文。

① 物無非彼，物無非是。郭注：「物皆自是，故無非是；物皆相彼，故無非彼；無非彼，則天下無是矣；無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也。」按：此乃明彼、是之相對性。

② 自彼則不見，自是則知之。上「是」字原作「知」。按：作「知」於義不合。本節上下文並以「彼」、「是」對文，此不當獨作「知」。疑涉下「知」字而誤。上句「自彼則不見」，則下句作「自是則知之」；「彼」與「是」對，「見」與「知」對，文法井然。因依上下文義乙改。蔣錫昌曰：「『彼』，是『那方面』，『是』，是『這方面』。凡物有『那方面』，即有『這方面』。你如從『那方面』的觀點去觀察，則所見無非是『那方面』；如從『這方面』去觀察，則所見無非是『這方面』。見了那面，則不見這面；自己知道的一面，總認為是眞的一面，故說：『那方面』是出於『這方面』，『這方面』亦由於『那方面』。此即本段之大意也。下文云：『民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞耆鼠；四者孰知正味？』吾人即可以『正味』一事為例，以明上理。如以人的觀點去觀察，則人當認為這方面的『芻豢』為正味；而不認為他方面的『薦』、『帶』、『鼠』為正味。如以麋鹿的觀點去觀察，則麋鹿當認自己方面的『薦』為正味，而不認為其他方面的『芻豢』、『帶』、『鼠』為正味；餘可類推。故有人之正味，亦有人之非正味；麋鹿有麋鹿之正味，亦有麋鹿之非正味。」按：秋水篇：「因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」德充符篇：「自其異者視之，肝、膽、楚、越也；自其同者視之，萬物皆一也。」此明彼、是與是、非之相對性。

③ 彼出於是，是亦因彼；彼是，「方生」之說也。劉武曰：「呂氏春秋安死篇：『其所非，方其所是也；其所是，方其所非也。』……說文：『方，併船也；象兩舟省總頭形。』儀禮鄉射禮：『不方足，』注：『方，猶併也。』『彼是方生』，即彼是並生。下文：『方生方死，方死方生，』即併生併死，併死併生也。就時間

言，即『同時』之意。如人死爲鬼，當人之死，同時即爲鬼之生；此即『方死方生』爲併死併生之說也。『可』與『不可』；因對待比較而成，自有『不可』者存，然後方見其『可』；故當『可』之時，『不可』者已併存矣。此就一己言也。當『可』之時，人之好尚各異，同時必有以爲『不可』者；此即『方可方不可』爲併可併不可之說也。」蔣錫昌曰：「天下：『惠施多方，……日方中方睨，物方生方死；』是此文『方生』，即惠施『方生方死』之說。下文『方生方死』，引其全文；可證。辯者視時間如流水，永不停留；故日方正中，便已西斜；『此日方中方睨』之說也。物方生出，便已死去；（未來之時，即爲生命之生；過去之時，即爲生命之死。）此『方生方死』之說也；二者理同。反之，物方死去，便已生出；此『方死方生』之說也。以此而推，則方可者，方不可；方不可者，方可；因彼而是者，因彼而非者，因彼而非者，因彼而是。故是、非之辯，遂如環無端，永不得窮。由此觀之，所謂『彼』、『是』之相對待，豈非即惠施『方生方死』之說乎？莊子即以辯者之說，證明是非一有對待，即無窮時；所謂『以子之矛，攻子之盾』也。」按：「方生」之說乃明：生、死，可、不可，是、非之相對性。

④ 是以聖人不由，而照之于天；亦因是也。郭注：「因天下之是非，自無是非也。故不由是非之塗，而是非無患。」林雲銘曰：「不由，不從也。照之於天，鑑之以自然之天則也。」王先謙曰：「是，此也。因此是、非無窮，故不由之。」蘇輿曰：「猶言：『職是故』也。」按：此明聖人知「萬物一府，死生同狀；」故不從「方生」之說；「和之以是非，而休乎天鈞」者也。

×

×

×

×

×

萬物一府○，死生同狀○。

此兩句原係天地篇文，與上下文不相屬；此與「天地一指也，萬物一馬也」同意；因移此「亦因

是已」句後。

① 萬物一府。成疏：「忘於物我，故萬物可以爲一府。」按：上文：「萬物與我爲一。」下文：「故萬物一也。」天地篇：「萬物雖多，其治一也。」寓言篇：「萬物皆種也。」

② 死生同狀。成疏：「冥於變化，故死生同其形狀。」按：「上文：「天地與我並生。」下文：「生也死之徒，死者生之始，」又：「臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。」寓言篇：「以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。」

×

×

×

×

×

今已爲物也，欲復歸根不亦難乎①？其易也，其唯大人乎②！生也死之徒，死也生之始；孰知其紀③？人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死④？若死生爲徒；吾又何患⑤？故萬物一也⑥：是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：通天下—氣耳⑦，聖人故貴一⑧。

此段原係知北遊篇文，與上下文義不相屬；此言「死生爲徒」，「天下一氣」，正與「萬物一府，死生同狀」之說相類。因移此後。

① 今已爲物也，欲復歸根，不亦難乎？郭注：「物失其所，故有爲物。」林雲銘曰：「猶樸散而爲器也。歸根，謂返於道德。」宣穎曰：「欲反於道。」按：老子十六章：「夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命。」

② 其易也，其唯大人乎。郭注：「其歸之易者，唯大人耳。大人體合變化，故化物不難。」林雲銘曰：「大人所以能歸根者，以任其自然；不起分別耳。」按：易乾卦文言：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，

與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」故能因物隨化，易於歸根也。

③ 生也死之徒，死也生之始；孰知其紀？郭注：「知變化之道，不以為異。更相為始，則未知孰死孰生也。」按：上文：「方生方死，方死方生。」寓言篇：「始卒若環，莫得其倫。」此應「方生方死」言。

④ 人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。郭注：「俱是聚也，俱是散也。」成疏：「夫氣聚為生，氣散為死；聚散雖異，為氣則同。」林雲銘曰：「大約盈盈天地間，只是渾茫一氣，以息相吹；或聚或散，頓成生死異觀。」

⑤ 若死生為徒，吾又何患？郭注：「患生於異。」林雲銘曰：「若不以生死為異，更相為始；則未知孰死孰生？俱是聚也，俱是散也，又何患焉？」按：庚桑楚篇：「其次，以為有物矣，將以生為喪也，以死為反也。」老子十三章：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」

⑥ 故萬物一也。宣穎曰：「言萬物之死生，總一氣也。」按：上文：「萬物一府。」下文：「通天下一氣耳。」

⑦ 是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐；故曰通天下一氣耳。郭注：「各以所美為神奇，所惡為臭腐耳。然彼之所美，我之所惡也。我之所美，彼或惡之；故通共神奇，通共臭腐耳。死生彼我豈殊哉？」宣穎曰：「以生為神奇而美之，以死為臭腐而惡之。」按：下文：「舉莛與楹，厲與西施，恢嵬譎怪，道通為一。」秋水篇：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤。」此明美、惡，貴、賤皆憑主觀。物本自然，何有美、惡？何有貴、賤？

⑧ 聖人故貴一。成疏：「夫體道聖人，智周萬化；故貴此真一，而冥同萬境。」按：下文：「唯達者知通為一。」老子二十二章：「是以聖人抱一，為天下式。」

己而不知其然謂之道①，道行之而成②，物謂之而然③，有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然④；惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可⑤。物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可⑥。故爲是舉筵與楹⑦，厲與西施⑧，恢、憺、憊、怪⑨，道通爲一⑩。其分也，成也；其成也，毀也⑪。——凡物無成與毀，復通爲一⑫。唯達者知通爲一⑬，爲是不用，而寓諸庸⑭；因是已⑮。

此段原在「萬物一馬也」句後，因中補入兩段文字；故逕接此「聖人故貴一」句後。又：原文本作「可乎可不可乎不可道行之而成物謂之而然惡乎然然於然惡乎不然於不然物固有所然物固有所可無物不然無物不可」，釋文：「无物不然无物不可，」注：「崔本此下更有：『可於可而不可於不可於不可而可於可。』」按：淮南子秦族訓：「可乎可不可乎不可不可乎不可而可乎可」，淮南子雖改「於」作「乎」，皆足證崔本尚未脫此十八字。王先謙曰：「又見寓言篇。此是非可否並舉，以寓言篇證之，『不然於不然』下，似應更有『惡乎可可於可惡乎不可不可於不可』四句，而今本奪之。」王說是也。此「道行之而成」句上「可乎可不可乎不可」八字，實即「不然於不然」句下之文，因中奪去上「惡乎可」及下「惡乎不可」七字，而又錯入上文；並在「惡乎然」上又脫「有自也而可有自也而不可有自也而然有自也而不然」二十二字，致錯亂不可解說。幸此全文驛入寓言篇內，得以完整無誤；因據以補正。又：「己而不知其然謂之道」一句，原在本段之末，「因是已」句後，下文「勞神明而爲一」句前。釋文出「謂之道」三字，云：「向、郭絕句。崔讀：『謂之道勞，』」云：

『因自然，是道之功也。』林雲銘本將「已」字連上讀，作：「因是已『已』，而不知其然謂之道。」並注：「此因是之道，『已已』，無所不已也。」極盡曲解傳會之能事。足證此句自古即無確解，其中必有譌誤。疑此句乃「道行之而成」句上之脫文，落入後文；今暫移此上。又：「可乎不可可乎不可」八字重複，茲並刪去；使「物謂之而然」句逕接於「有自也而可」句上，則前後文義一貫矣。

① 已而不知其然謂之道。郭注：「不知所以因而自因耳，故謂之道也。」劉武曰：「言已如此，而不知其如此也。」按：已，當音紀；與上文：「已而爲知也」之「已」同意。指世人之「我」，即「自己」也。大宗師篇：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」此「神鬼神帝」，即下章：「惡識所以然？惡識所以不然？」謂世人不知其所以然也。

② 道行之而成。郭注：「無不成也。」成疏：「大道曠蕩，周行萬物，無不成。」按：天地篇：「行於萬物者，道也。」林雲銘曰：「道者，當然之理，故行乎萬物。」老子二十五章：「周行而不殆。」四十一章：「夫唯道，善貸且成。」

③ 物謂之而然。王先謙曰：「凡物，稱之而名立，非先固有此名也。故『指』、『馬』，可曰非『指』、『馬』；非『指』、『馬』，亦可曰『指』、『馬』。」劉武曰：「以下『然不然』之說，均根於此。」按：墨子經說下：「或謂之狗，其或謂之犬也。」又：「或謂之牛，其或謂之馬也。」荀子正名篇：「名無固宜，約之以命；約定俗成謂之宜。」故曰：「物謂之而然」也。

④ 有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。郭注：「自，由也。由彼、我之情偏，故有

『可』有『不可』。』又：『可於己者，即謂之『可』；不可於己者，即謂之『不可』。』成疏：『夫理無是非，而物有違順；故順其意者，則謂之『可』；乖其情者，則謂之『不可』。』又：『夫各執自見，故有『可』，有『然』。』劉武曰：天地萬物之名，皆『可』乎可，不可乎不可；非其真也。如蠶者可名爲『馬』，以人之『可』之也；非眞蠶者必名『馬』而後『可』也。不可名之爲『牛』，以人之『不可』也；非眞名『牛』之『不可』也。』按：『可』、『然』，皆謂之『是』也；『不可』、『不然』，皆謂之『非』也。此仍就是、非之辯言。亦即上文：『此亦一是非，彼亦一是非也。』此應『方可方不可』言。

⑤ 惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。林雲銘曰：『天下之有『可不可』、『然不然』，皆本於我之自爲。』王先謙曰：『何以謂之『然』？有然者，即從而皆然之。何以謂之『不然』？有不然者，即從而皆不然之。隨人爲是非也。』劉武曰：『物何以『然』？其然也，由人謂之然；非物眞然也。何以『不然』？其不然也，亦由人謂之不然；非物眞不然也。』按：『然於然』，『可於可』，即秋水篇：『因其所然而然之，則萬物莫不然。』『不然於不然』，『不可於不可』；亦即秋水篇：『因其所非而非之，則萬物莫不非』也。

⑥ 物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。郭注：『各然其所然，各可其所可。』又：『各自然，各自可。統而言之，則無可無不可；無可無不可而至矣。』林雲銘曰：『天地萬物，不過指、馬，既無衆象矣，其中之可不可，然不然，隨物皆有；亦無物不有也。』王先謙曰：『論物之初，固有『然』，有『可』；如指爲指，馬爲馬是也。論物之後起，則不正之名多矣；若變易名稱，無『不然』，無『不可』。如指非指，馬非馬，何不可聽人謂之。』按：文子自然篇：『故至寒傷物，無寒不可；至暑傷物，無暑不可。故『可』與『不可』皆可。是以大道無所不可，可在於其理；見『可』不趨，見『不可』不去；『可』與『不可』，相爲左右，相爲表裏。』此明：『然』、『不然』，『可』、『不可』，『是』、『非』及物理之相對性也。此應『因是因非』言。

⑦ 爲是舉莛與楹。釋文：「爲，于僞反。」成疏：「爲是故略舉八事。」又：釋文：「莛，徐音庭。李音挺。司馬云：『屋梁也』。」又：「楹，音盈。司馬云：『屋柱也』。」陳壽昌曰：「莛，樑也；楹，柱也；一橫一直。」

⑧ 厲與西施。釋文：「厲，如字；惡也。李音賴。司馬云：『病癩』。」又「西施，司馬云：『夏姬也。』」按：勾踐所獻吳王美女也。」朱駿聲曰：「厲，借爲癩。」按：廣韻：「癩，音例。惡瘡疾也。」禮記月令：「仲冬行春令，民多疥癩。」史記豫讓傳：「漆身爲厲。」注：「人體著漆多生瘡。」是厲指病惡瘡者言也。陳壽昌曰：「一醜一好。」

⑨ 恢、惓、憊、怪。釋文：「恢，苦回反；大也。惓，九委反；徐九彼反。李云：『戾也。』」憊、怪，李云：「憊，乖也；怪，異也。」

⑩ 道通爲一。郭注：「故舉縱橫好醜，恢惓憊怪，各然其所然，各可其所可；則理雖萬殊，而性同得；故曰：『道通爲一』也。」林雲銘曰：「凡物之不同，在道則無不通如此。」劉武曰：「德充符篇：『自其異者視之，肝、膽，楚、越也；自其同者視之，萬物皆一也。』若莛與楹，大小雖異，然同爲物；厲與西施，美惡雖異，然同爲人。恢、惓、憊、怪，其情雖異，然同於性；自其同者視之，皆一也。故曰：『道通爲一』。」按此卽上文：「通天下一氣耳。」

⑪ 其分也，成也；其成也，毀也。郭注：「夫物，或以此爲散，而彼爲成。我之所謂成，而彼或謂之毀。」林雲銘曰：「破碎曰分，圓就曰成，敗壞曰毀。」王先謙曰：「分一物而成數物。」陳壽昌曰：「分此則成彼，譬之引水灌池。」成疏：「於此爲成，於彼爲毀；如毛散成氈，伐木爲舍等也。」按：上文：「道之所以虧，愛之所以成。」列子天瑞篇：「死之與生，一往一反；故死於是者，安知不生於彼？」又：「物損於彼者，盈於此；成於此者，虧於彼。損、盈、成、虧，隨世隨死；往來相接，間不可省。」此皆明物理之循環性也。

③ 凡物無成與毀，復通爲一。郭注：「夫成毀者生於自見，而不見彼也；故無成無毀，猶無是與非也。」林雲銘曰：「凡物之成毀相因，平陂往復之理，無不可通如此。」王先謙曰：「如此，成即毀，毀即成；故無論成、毀，復可通而爲一；不必異視。」按：上文：「臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐；故曰通天下一氣耳。」易繫辭傳：「日往則月來，月往則日來；……寒往則暑來，暑往則寒來。」寓言篇：「以不同形相禪，始卒若環。」故曰：「復通爲一」也。此明物理之消息盈虛之理。

④ 唯達者知通爲一。成疏：「唯當達道之夫，凝神玄鑒，故能去彼二偏，通而爲一。」劉武曰：「知北遊篇：『聖人故貴一。』老子曰：『昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈』云云。老、莊之道『貴一』，故屢言『守一』，『抱一』；皆『得一』之旨也。此句謂『通爲一』也者，『得一』也。」按：下文：「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞；是之謂兩行。」老子二十二章：「是以聖人抱一，爲天下式。」此皆「達者知通爲一」也。

⑤ 爲是不用，而寓諸庸。此句下原有「庸也者用也用也者通也通也者得也適得而幾矣」二十字，按：上云：「不用」，而下文却云：「用也者通也。」顯有矛盾。疑此數句，原係前人爲「用」字作注，而混入正文者。又：本篇前章：「爲是不用，而寓諸庸；此之謂以明。」正無此二十字，茲刪去。又：疑「用」字乃「由」字之訛；前章：「是以聖人不由，而照之于天；亦因是也。」與此「爲是不用，而寓諸庸；因是已。」句法一律。但作「用」說亦可通。林雲銘曰：「不用，不用已是也。寓諸庸者，因人之是也。」陳壽昌曰：「絕去私見，寄於大同；惟不自用，故能因人而用也。」王先謙曰：「唯達道者能一視之，爲是不用已見；而寓諸庸者，常之理。」蔣錫昌曰：「庸，平庸也，爲無知、無用之義。此言唯達者知無是非，可通爲道；亦唯爲道之故，不用智辯，而寓諸無用也。」按：下文：「喜怒爲用，」即用已見；故此云：「爲是不用，」彼此文義相應，於此可見。

⑥ 因是已。此上原有「庸也者用也用也者通也通也者得也適得而幾矣」二十字，疑係古注，已刪去；故此

逕接「而寓諸庸」句後。郭注：「達者因而不作。」又：「夫懷豁者，因天下之是非，而自无是非也。故不由是非之塗，而是非无患。」李騰芳曰：「不用而寓庸，便是因。」宣穎曰：「因則是非兩化。」王先謙曰：「因，任也。任天之謂也。」按：秋水篇：「因其所是而是之，則萬物莫不是。」此言聖人因任自然，不作是非之辯，故無是非也。

×

×

×

×

×

勞神明爲一，而不知其同也①：謂之「朝三」②。何謂「朝三」？曰：狙公③賦芋④，曰：「朝三而莫四⑤，」衆狙皆怒。曰：「然則朝四而莫三，」衆狙皆悅。名實未虧，而喜怒爲用；亦因是也⑥。

此段「勞神明爲一」句上原有「己而不知其然謂之道」九字，因義不相屬，已移上文；故逕接「因是已」句後。王叔岷曰：「一切經音義八七引『朝三而莫四』上，有『與爾』二字；下有『何如』二字。『朝四而莫三』下，亦有『何如』二字；文意較完。列子黃帝篇：『與爾』作『與若』（若猶爾也），『何如』並作『足乎』？道藏各本、趙諫議本、覆宋本，『莫』並作『暮』；一切經音義八七，北山錄八論業理第十二注、草堂詩箋一七引並同。『暮』卽『莫』之俗，列子黃帝篇亦作『暮』。『衆狙皆悅』，北山錄八注引『悅』作『喜』；當從之。下文『名實未虧，喜怒爲用；』『喜』字卽承此言。列子黃帝篇亦作『喜』。」

① 勞神明爲一，而不知其同也。成疏：「愚者勞役神明，邂逅言辯而求一者，與彼不一無以異矣。」林雲銘本「一」作「壹」，並注：「壹，執滯也。」王先謙曰：「苦勞神明以求一，而不知其本同也；是囿於目前之

一隅，與『朝三』之說何異乎？」劉武曰：「此節從反面證明上文。上文謂：『道通爲一，』非勞神明爲一也。『勞神明爲一』，則非因矣。」按：此「一」字當作「一曲」解。天下篇：「不該、不徧，一曲之士也。」又：「天下各（按：原作「多」，疑誤。）得一察焉以自好。」謂人一有己見，則「日以心齟」，如天地篇所謂：「勞形怵心」，「趣舍滑心」。列子仲尼篇：「心將迷者，先識是非。」遂萌利害之端，溺是非之辯。衆狙患於得失，自用己是，而以「朝三莫四」與「朝四莫三」爲異；不解「異名同實」，「喜怒爲用」，此囿於「一曲」之見；故曰：「不知其同也。」又：疑「而」字乃「曲」字之形譌，原當作：「勞神明爲一『曲』，不知其同也。」姑備此待考。

①謂之「朝三」。按：「朝三」，即下文：「朝三莫四」之喻，舉以明「因是」之說也。言「朝三」者，簡稱之也。

③狙公。釋文：「司馬云：『典狙官也。』」崔云：「養獼狙者也。」按：列子黃帝篇張湛注：「好養猿猴者，因謂之『狙公』也。」

④賦芋。成疏：「賦，付與也。」釋文：「芋，音序。徐食汝反，李音予。司馬云：『橡子也。』」列子黃帝篇張湛注：「音序。芋栗也。」奚侗曰：「字當作『柔』。說文：『柔，栲也，讀若杼；』『栲，柔也，其卑一曰樣；』『阜，斗櫟實也；一曰樣斗。』本文，『賦芋』；徐無鬼篇：『食芋栗，』『芋』皆『柔』之借字。山木篇：『食杼栗，』則又借『杼』爲之。盜跖篇：『晝食橡栗；』『橡』乃『樣』之俗字。」按：朱駿聲曰：「『芋』，借爲『柔』。」可備一說。

⑤朝三而莫四。釋文：「司馬云：『朝三升，莫四升也。』」

⑥亦因是也。郭注：「衆狙之惑，因所好而自是也。」按：此言衆狙昧於己見，亦「因其所是而是之」；殊不知彼乃一曲之見，與聖人「不用而寓諸庸」之不同道也。故曰：「亦因是也」。「亦」字乃明：「因是」之

名雖同，而「因是」之實則異也。又：「也」字疑「已」之誤，上文作「因是已」。此兩字形近，必有一譌。

×

×

×

×

×

萬物皆種也，以不同形相禪①；始卒若環，莫得其倫②；是謂天均③。

此數句原係寓言篇文，與上下文俱不相屬；此言「天均」，疑係此處脫簡。因移此「亦因是也」句下，「是以聖人和之以是非而休乎天均」句上。

① 萬物皆種也，以不同形相禪。郭注：「雖變化相代，原其氣則一。」成疏：「禪，代也。夫物云云，稟之造化；受氣一種，而形質不同。運運遷流，而更相代謝。」林雲銘曰：「以物理而論，胎、卵、溼、化，物種有萬；形雖不同，禪代無已。」陳壽昌曰：「萬物芸芸，皆此生氣；本非異種，特一受其成形，遂各以不同形者自相禪代。」按：老子四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

② 始卒若環，莫得其倫。郭注：「於今爲始者，於昨已復爲卒也。理自爾，故莫得。」成疏：「物之遷貿，譬彼循環；死去生來，終而復始；此出禪代之狀也。倫，理也。」王先謙曰：「如環無端，莫得其理。」按：大宗師篇：「萬化未始有極也。」山木篇：「無始而非卒也，人與天一也。」在宥篇：「萬物云云，各歸其根；各歸其根而不知，此之謂本根。」老子十六章：「夫物芸芸，各歸其根。」

③ 是謂天均。此下原有：「天均者天倪也」六字，疑係古注混入正文，茲刪去。郭注：「夫均齊者，豈妄哉？皆天然之分。」成疏：「均，齊也。」林雲銘曰：「是不齊之中，有至齊者存焉。均，平也。」嚴復曰：「『天均』，猶『天鈞』，陶輪也。似道之物，皆無始卒，惟環可言；而由是往復周流之事起。」按：天均，即無是無非，「萬物玄同」之意。此以「始卒若環」解「均」爲陶、輪亦非無據。茲並存其說。

×

×

×

×

×

是以聖人和之以是非，而休乎天均①；是之謂兩行。

此數句上因補入寓言篇文二十三字，故逕接「是謂天均」句後。

① 和之以是非，而休乎天均。「均」字原作「鈞」。釋文：「本又作『均』」。崔云：「鈞，陶鈞也。」王叔岷曰：「道藏成玄英疏、林希逸口義、褚伯秀義海纂微、羅勉道循本、吳澄訂正諸本、陳碧虛音義所出本、覆宋本皆作『均』。『鈞』與『均』通。寓言篇：『萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環，莫得其倫，是謂天均；天均者，天倪也。』可逕注此文。」按：庚桑楚篇：「天鈞敗之，」亦作「鈞」。惟「均」、「鈞」既通用，且郭注作「均」；茲依上文並諸本改；以資一律。郭注：「莫之偏任，故付之自均而止也。」成疏：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執；故能和是於無是，同非於無非；所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。」林雲銘曰：「和，調合也。聖人知其如此，故和之以是非，而止乎天然之則；自無不均。」劉武曰：「和之以是非」，即上文「道通爲一」，又即下文「是不是，然不然」也。漢書鄒陽傳：「獨化於陶鈞之上，」張晏云：「陶家名模下圓轉者爲鈞。」故寓言篇云：「始卒若環，」凡陶鈞有樞，上文「道樞」，「天均」之「樞」也。「休乎天鈞，」即承上文：「樞始得其環中」句。按：劉說與幾道先生說近，但陶鈞亦具均衡之義。老子五十六章：「挫其銳，解其分，和其光，同其塵；是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤；故爲天下貴。」此即「和之以是非，而休乎天均」也。

② 是之謂兩行。郭注：「任天下之是非也。」成疏：「不離是非，而得無是非；故謂之『兩行』。」陶望齡曰：「『兩行』即『通一』。」林雲銘曰：「可通爲一，故兩行而無分別也。」曹受坤曰：「兩行，即從環中左旋右轉，無不同歸一點也。」劉武曰：「此之謂兩行」，承上文「以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也」。「按：即下文：『是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。』老子四

十九章：「聖人常無（按：原作「無常」）心：以百姓心爲心。善者，吾善之，不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之，不信者，吾亦信之；德信。」此「兩行」之義也。

× × × × × × ×

化聲之相待，若其不相待①；和之以天倪②，因之以曼衍；所以窮年也。

此數句原在下文「則然之異乎不然也亦無辯」句下。蔣錫昌曰：「呂惠卿本移『何謂和之以天倪』至『則然之異乎不然也亦無辯』一段文字，在『所以窮年也』下；當從之。」王叔岷曰：「此二十五字，與上下文義似不相屬。褚伯秀義海纂微引呂惠卿注，後附說云：『化聲之相待』至『所以窮年也』，合在『何謂和之以天倪』之上；簡篇脫略，誤次於此；觀文意可知。」其說極是。宣穎南華真經解，直逐此二十五字於上文『何謂和之以天倪』上；王先謙集解亦從之。」按：林雲銘曰：「『化聲』五句，舊本錯在兩『無辯』句下；呂吉甫更定在此，義最優；今從之。」因從呂本移此「何謂和之以天倪」句上，並在「而休乎天均是之謂兩行」句下；以與上下文相應也。

① 化聲之相待，若其不相待。郭注：「是非之辯爲『化聲』。夫化聲相待，俱不足以相正；故若不相待也。」林希逸曰：「聲，言也。『化聲』者，謂以言語相化服也。『相待』者，相對相敵也。若以是非之爭，強將言語自相對敵，而求以化服之；何以因其所是，而不相敵邪？故曰：『若其不相待』。」宣穎曰：「是非變化之聲。」諸說並晦。按：「化聲」之「化」，疑當作「比」；形近致誤也。說文：「比，密也。二人爲从，反从爲『比』。」是「比」，即二人相反之義。墨子小取篇：「侔也者，比辭而俱行也。」「比辭」，猶「比聲」；爲「辯」之一種。「辯」，則必二人相反對。又：國語楚語：「其獨何力以待之，」注：「猶禦也。」是「待」，有「敵對」、「對待」之義。「相待」，猶「相謂」也。天下篇：「相謂別墨。」「比聲之相待」，即「以堅白

同異之辯相譬；以畸偶不侔之辭相應。」上節所舉：「此亦一是非，彼亦一是非。」與已同則應，不與同則反；同於已爲是之，異於已爲非。」「以是其所非，而非其所是。」此正如俗之所謂：「公說公有理，婆說婆有理」也。又：上文：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝；若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝；我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黷闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣；惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣；惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣；惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣；惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也。」此謂既以「相待」之「辯」以求正其是、非，而是、非仍不能定；則「相待」者「若其不相待」也。故下云：「辯也者，有不辯也；」「辯也者，有不見也。」

⑤ 和之以天倪。郭注：「天倪者，自然之分也。」又：「和之以自然之分，任其無極之化；尋斯以往，則是非之境自泯。」釋文：「天倪，李音崖；徐音詣；郭音五底反。李云：『分也』。崔云：『或作霓，音同；際也。』班固曰：『天研』。」朱桂曜曰：「爾雅釋畜：『駟蹄研。』『研』本亦作『研』，釋文引舍人云：『研平也，謂蹄平正。』李巡云：『駟者其蹄正堅而平似研也。』是研當訓平，天研即天平。」林雲銘曰：「調和之以『天均』，不參己意。」按：寓言篇：「天均者，天倪也。」反之，「天倪」亦即「天均」。下文：「何謂『和之以天倪』？曰：『是不是，然不然』。」亦即上文：「和之以是非，而休乎天均」之意也。

×

×

×

×

×

何謂「和之以天倪？」曰：「是不是，然不然①。」是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯②。忘年、忘義③，振於無竟；故寓諸無竟④。此段因下文：「化聲之相待」至「所以窮年也」二十五字，移至「何謂和之以天倪」句前；故「忘

年忘義」逕接於此「亦無辯」句下。

① 是不是，然不然。林雲銘曰：「是不是，物理；然不然，物論。」按：上文：「無物不然，無物不可。」則此「是不是」，猶云：「不是」者，吾亦「是」之。「然不然」者，猶云：「不然」者，吾亦「然」之。蓋「道通爲一」，「凡物無成與毀，復通爲一。」「萬物一府」，則「達者知通爲一」矣。此言「萬物一齊」，則「物論」自「齊」也。此承上文：「是以聖人和之以是非，而休乎天均；是之謂兩行。」

② 是果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。按：此承上文：「是不是，然不然」言。意謂：「是」縱果爲「是」，自與「不是」相異；但「不是」亦可爲「是」；則「辯」亦無由生。「然」縱果爲「然」，自與「不然」相「異」；但「不然」亦可爲「然」，則「辯」無由起。蓋聖人「和之以是非」也；「萬物玄同」，「無是非非」也。

③ 忘年、忘義。郭注：「夫『忘年』，故玄同死生；『忘義』，故彌貫是非。」成疏：「夫年者生之所稟也，既同於生死；所以忘年也。義者裁於是非也，既一於是非；所以忘義也。」林雲銘曰：「窮年，故忘年；曼衍，故忘義。」按：此蓋明：「物齊」，而「物論」自齊也。

④ 振於無竟，故寓諸無竟。郭注：「是非死生，蕩而爲一，斯至理也。至理暢於無極，故寄之者不得有窮也。」成疏：「振，暢也；竟，窮也；寓，寄也。」釋文：「竟，如字；極也。崔作『境』。」林雲銘曰：「振，收歛也。欲歇手於無盡，而忘年；故寄意於無盡，而忘義；即上文：『樞得其環中，以應無窮』之意也。」劉武曰：「『振』，廣韻：『動也。』言是非轉動於無窮之竟，聖人和之心，亦寄寓於無窮之竟。忘年，以時間言；忘義，以名理言；振、竟，以環境言。」按：此即上文：「爲是不用，而寓諸庸；此之謂以明」也。

×

×

×

×

×

非卮言日出，和以天倪；孰得其久①？

此三句原係寓言篇文，與上下文不相屬。此上云：「故寓諸無竟」，意似未盡。姚鼐曰：「『何謂和之以天倪』八十四字，當在寓言篇：天均者天倪也」下，其章末『忘年』、『忘義』與章首『忘言』正相應。」按：此當是齊物論之文，而錯入寓言篇也。此文謂「卮言日出，」謂「久」，並與「無竟」相承也。因移此「故寓諸無竟」句後。

① 孰得其久？成疏：「自非隨日新之變，達天然之理者；誰能證長生久視之道乎？言得之者之至也。」按：「久」，即「窮年」也；「無窮」也，「無竟」也。此應上文：「因之以曼衍，所以窮年也。」下文：「注焉而不滿，酌焉而不竭；」亦皆明「無竟」與「久」也。即秋水篇所謂：「量無窮」，「時無止」也。

×

×

×

×

×

注焉而不滿，酌焉而不竭②；而不知其所由來③；此之謂葆光④。

此數句原在「此之謂天府」句下，與上下文俱不相應。按：寓言篇：「卮言日出」，郭注：「夫卮滿則傾，空則仰；非持故也。況之於言，因物隨變，唯彼是從；故曰：『日出』。日出，謂日新也。」此謂：「不滿」、「不竭」，正符「日出」之義；並與「無竟」及「久」之義相承。因移此「孰得其久」句後。

② 注焉而不滿，酌焉而不竭。林雲銘曰：「可得環中，以應無窮；自然注不滿，酌不竭。」按：秋水篇：「天下之水，莫大於海；萬川歸之，不知何時止，而不盈；尾閭泄之，不知何時已，而不虛。春秋不變，水旱不知；此其過江河之流，不可爲量數。」此當就「無竟」與「久」而言也。

① 而不知其所由來。郭注：「至理之來，自然無迹。」按：此即前章：「而莫知其所萌，」「而特不得其朕，」「而不知其所爲使，」「已而不知其然謂之道」也。

② 此之謂葆光。郭注：「任其自明，故其光不弊也。」成疏：「葆，蔽也。至忘而照，即照而忘；故能韜蔽其光，其光彌朗。」林雲銘曰：「此葆藏其光明，亦猶聖人『滑疑之耀』而已。知其不知，豈非至哉！」釋文：「音保。崔云：『若有若無，謂之葆光』。」聞一多曰：「『葆光』，淮南子本經篇引作『瑤光』；下有：『瑤光者，資糧萬物者也。』按：『糧』爲『量』之誤，『資』與『貲』通：資亦量也。」劉武曰：「各書均作『搖』，不作『瑤』也。且『搖光』者，動搖不定之光也；與上文『滑疑之耀』相印合。」按：此即老子：「光而不耀，」「明道若昧；」所謂「襲明」也。

八

夫道，未始有封①；言未始有常，爲是而有畛也②。請言其畛：有左、有右③，有論、有議④，有分、有辯⑤，有競、有爭⑥；此之謂八德⑦。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也⑧。曰：何也⑨？聖人懷之⑩，衆人辯之以相示也⑪。故曰：辯也者，有不見也⑫。夫大道不稱⑬，大辯不言⑭，大仁不仁⑮，大廉不廉⑯，大勇不伎⑰；道昭而不道⑱，言辯而不及⑲，仁常而不周⑳，廉清而不信㉑，勇伎而不成㉒；此五者，固而幾向方矣㉓。故知止其所不知，至矣㉔。孰知不言之辯，不道之道；若有能知，此之謂天府㉕。

此章原在上文：「無適焉因是已」句下。釋文。崔云：「『齊物』七章，此連上章；而班固說：『在外篇。』然則，此自爲一章也。」按：此謂「知止其所不知，至矣。」正與前章：吾人生也有

涯，而知也無涯；」首尾相應。「不言之辯，不道之道；」又與「聖人存而不論」之意相通。因移此篇末，以總結論「知」與論「辯」之說也。

① 夫道未始有封。郭注：「冥然無不在也。」成疏：「夫道無不在，所在皆無；蕩然無際，有何封域？」注、疏俱未得。林雲銘本「封」作「對」，並注：「夫道無往而不存，故未始有對。」林以「絕對待」解之，義亦未審。按：說文：「封，爵諸侯之土也。」段注：「引伸爲凡畛域之稱。」上章：「其次，『以爲有物矣，而未始有封也』。」即老子二十五章：「有物混成，先天地生。……吾不知其名，字之曰：『道』。」道既「混成」，故「未始有封」；亦即無有畛域也。

② 言未始有常，爲是而有畛也。郭注：「彼此言之，故是非無定。」林雲銘曰：「言無存而不可，故未始有是非也。」按：「此亦一是非，彼亦一是非；」故曰：「未始有常。」言既無常，則「是非所以彰」；是非彰，則有畛也。「畛」與「封」相對爲文，即下文：左、右、論、議、分、辯、競、爭八德之類也。釋文：「畛，徐之忍反。郭、李音眞。謂封域畛陌也。」

③ 有左、有右。郭注：「各異便也。」林雲銘曰：「左、右相對而相反。」劉武曰：「或祖左、或祖右。」

④ 有論、有議。「論」字原作「倫」，「議」字原作「義」。釋文：「崔本作『有論、有議』。」俞樾曰：「崔本作『有論，有議』，當從之。下文：『六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。』又云：『故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。』彼所謂『分』、『辯』，即此『有分、有辯』；然則，彼所謂『論』、『議』，即此『有論、有議』矣。」俞說是也，因據崔本改。

⑤ 有分、有辯。郭注：「羣分而類別之。」成疏：「辯，別也。飛走雖衆，各有羣分；物性萬殊，自隨類別矣。」林雲銘曰：「羣則有分，族則有辯。」王先謙曰：「分者異視，辯者剖別。」

⑥ 有競、有爭。郭注：「並逐曰競，對辯曰爭。」成疏：「夫物性昏愚，彼我對執；既而並逐勝負，對辯是非也。」釋文：「爭，爭鬥之爭。」王先謙曰：「競者對競，爭者羣爭。」

⑦ 此之謂八德。郭注：「略而判之，有此『八德』。」成疏：「德者，功用之名也。」王夫之曰：「道失而後德。」陳壽昌曰：「莊德也。」劉武曰：「德之言得也，各據所得，而後有言；此八類也。」按：即上文：左、右、論、議、分、辯、競、爭八者，是也。

⑧ 故分也者有不分也，辯也者，有不辯也。此上原有「六合之外聖人存而不論六合之內聖人論而不議春秋經世先王之志聖人議而不辯」三十五字，與上下行文不類，疑係他處錯簡，已移前章。郭注：「夫物物自分，事自別；而欲由己而分別之者，不見彼之自別也。」劉武曰：「分於此，而不能賅於彼，仍有不得分者在；故曰：『有不分也。』」辯於此，而不能見於彼，仍有不及見者在；故曰：『有不辯也。』」庚桑楚篇：「辯其所不能辯也。」可以相證。」郭、劉二說近是。按：此當仍就：「是不是，然不然」，而言也。「不是」而可以為「是」，故曰：「有不分也」。「不然」而可以為「然」，故曰：「有不辯也」。下文：「辯也者，有不見也。」即謂不能「照之於天」，不知「以明」也。

⑨ 曰：何也？成疏：「假問質疑，發生義旨。」

⑩ 聖人懷之。郭注：「以不辯為懷。」宣穎曰：「不自見。」王先謙曰：「存之於心。」劉武曰：「懷，包也。言聖人包涵之，即下『大辯不言』也。」按：此謂聖人懷道不言。即老子七十章：「聖人被褐懷玉，自知不自見。」

⑪ 以相示也。宣穎曰：「各相矜。」劉武曰：「言隱於榮華，蓋誇示以為榮華也。」按：天下篇：「天下多得一察焉以自好。」老子二十四章：「自見者，不明；自是者，不彰；自伐者，無功；自矜者，不長。」

⑫ 有不見也。郭注：「不見彼之自辯。」錢澄之曰：「只見一邊，則以所見為是；所不見為非。」劉武曰：

「不見己之非，不見人之是。」按：此謂辯者，不明「道通爲一」，未能「和之以是非而休乎天均」，未能「照之於天」，未能「以明」也。總之，不明「萬物一齊」之理，更不知「物論」之自「齊」也。

③ 大道不稱。知北遊篇：「道不當名，」則陽篇：「道之爲名，所假而行。」按：老子三十二章：「道常無名。」四十一章：「道隱無名。」即下文：「不道之道。」

④ 大辯不言。上文：「言無言，終身言。」知北遊篇：「論則不至，辯不若默。」按：老子四十五章：「大辯若訥。」即下文：「不言之辯。」

⑤ 大仁不仁。庚桑楚篇：「至仁無親。」大宗師：「澤及萬世而不爲仁。」老子七十九章：「天道無親，」第五章：「天地不仁，」「聖人不仁。」

⑥ 大廉不嗛。釋文：「徐音謙。」劉武曰：「盜跖篇：『棄天下而不自以爲廉。』棄天下，大廉也。不自以爲廉，卽不嗛也。」朱桂曜曰：「『嗛』，蓋『礫』之壞字。說文：『礫，厲石也。』韓詩外傳：『礫乎其廉而不齟。』馬其昶曰：「嗛，與礫同，說文：『礫，崖也。』謂廉者不自顯崖岸。」按：老子五十八章：「廉而不齟。」

⑦ 大勇不忮。釋文：「忮，李之移反。害也。李云：『健也。』」天下篇：「不忮於衆。」郭注：「忮，逆也。」釋文：「之豉反，逆也。司馬、崔云：『害也。』」字書云：「很也。」按：說文：「忮，很也。」老子七十三章：「勇於不敢則活。」

⑧ 道昭而不道。釋文：「昭，音照。」知北遊篇：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」按：韓非子主道篇：「道在不可見，用在不可知。」老子第一章：「道可道，非常道。」

⑨ 言辯而不及。上文：「辯也者，有不辯也。」「辯也者，有不見也。」天下篇：「論則不至。」按：老子八十一章：「辯者不善。」

⑤ 仁常而不周。「周」字原作「成」。奚侗曰：「莊子闕誤云：『江南古藏本作周，』是也。郭注：『物無常愛，而常愛必不周。』是郭本作『周』不作『成』。『成』字涉下『勇校而不成』而誤。」奚說是也，因據江南古藏本改。按：老子十八章：「大道廢，有仁義。」

⑥ 廉清而不信。馬其昶曰：「清，謂明察也。『信』與『申』同。」按：廣雅釋詁：「廉，清也。」老子五十八章：「其政察察，其民缺缺。」八十一章：「美者不信。」

⑦ 勇校而不成。成疏：「舍慈而勇，校逆物情；衆共疾之，必無遂成。」按：老子七十三章：「勇於敢則殺。」

⑧ 五者園而幾向方矣。郭注：「此五者，皆以有爲傷當者也。」成疏：「園，圓也。幾，近也。『五者』，即已前『道昭』等也。」林雲銘曰：「五者尚有迹存，雖似圓虛，漸落邊際；非上乘也。」宣穎曰：「五者本固然圓通，今滯於迹；而近向方；不可行也。」劉武曰：「易繫辭傳：『著之法，圓而神；卦之德，方以智。』夫『不稱』，『不言』，『不仁』，『不嗾』，『不校』；渾然無迹，可通爲一，圓也。園，即環也；游於環中，則道樞也。『昭』也，『辯』也，『常』也，『清』也，『校』也；滯於有迹，斯向方矣。據易之義，由圓向方，即由道向智。」奚侗曰：「淮南詮言訓載此文作：『五者無棄而幾向方矣。』」高注：「方，道也；庶幾向於道也。」按：釋文：「園，崔音剋；徐五九反。司馬云：『圓也。』」郭音圓。「此五者爲：不道、不及、不周、不信、不成；謂此五者皆離於道。如云：『庶幾向於道，』則與郭注大背矣。老子二十八章：『樸散則爲器。』易繫辭傳：『形而上者，謂之『道』；形而下者，謂之『器』。』道無形，故圓；器有形，故方。馬蹄篇云：『夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。』此即由「圓」向「方」之義。

⑨ 故知止其所不知，至矣。郭注：「所不知者，皆性分之外也。故止於所知之內而至也。」成疏：「智不逮者，不須強知；故知止其分，學之造極也。」林雲銘曰：「故知必止其所不知，方爲至矣；不知，則在未始有

物者矣。應上『古之人其知有所至』句。一按：繕性篇：「古之存身者，不以辯飾知；不以知窮天下。」蓋「吾生也有涯，而知也無涯；以有涯隨無涯，殆已。」故「六合之外，聖人存而不論」也。老子三十二章：「知止，所以不殆。」

⑤ 孰知不言之辯，不道之道；若有能知，謂之天府。成疏：「孰，誰也。天，自然也。誰知言不言之言，道不道之道；以此積辯，用茲通物者；可謂合於自然之府藏也。」林雲銘曰：「即此不言、不道之知，是已知之；則所謂天府，可得環中以應無窮。」按：「不言之辯」，即上文：「大辯不言」；「不道之道」，即上文：「大道不稱。」此即上章：「言無言，終身言」；老子第一章：「道可道，非常道。」猶云：誰知此理，即能知「萬物一府」也。按：「若有能知」，淮南子本經訓作：「若或通焉」。老子六十二章：「道者，萬物之奧；善人之寶；不善人之所不保。」善人若或通焉，不善人惑於辯矣。

九

荃①者所以在魚，得魚而忘荃；蹄②者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言③。吾安得忘言之人而與之言哉④！

此段原係外物篇篇末文，與上下文毫不關連；且又逕接寓言篇之首。王夫之曰：「此段文義，乃以起寓言篇之旨。」姚鼐曰：「寓言一章，正與『荃者』節相續；分篇者殊爲不審。」陳用光曰：「篇名不必拘於章首數字，『荃者』節於外物，義無所屬；而取以冠下篇之首，合齊物論中一段連屬之，乃覺文義渾成；首尾完備。」按：此文疑係齊物論篇文字，錯入寓言篇；又從寓言之首而混入外物篇之末。此明「忘言」之旨，正與上文：「不言之辯，不道之道」；前後相承。因移此以殿全篇之末。此

文亦見於王弼「周易略例」。莊生歎辯者之「逐萬物而不反」，故感慨係之！而輔嗣則襲取其言也。

① 荃。釋文：「荃，七全反。崔音孫，香草也；可以餌魚。或云：『積柴水中，使魚依而食焉。』」一云：『魚筍也』。成疏：「荃，魚筍也，以竹爲之；故從『竹』，亦有從『草』者。蓀，荃也，香草也；可以餌魚。置香草於柴木蘆葦之中，以取魚也。」

② 蹄。釋文：「大兮反，兔胷也。又云：『兔踰也，係其脚，故曰蹄也。』胷，音古縣反；踰，音巨亮反。」成疏：「蹄，兔置也，亦兔彊；以繫係兔脚，故謂之『蹄』。」

③ 言者所以在意，得意而忘言。成疏：「此合喻也。意，妙理也。夫得魚、兔本因筌、蹄，而筌、蹄實異魚、兔；亦由玄理假於言說，言說實非玄理。魚、兔得，而筌、蹄忘；玄理明；而名言絕。」林雲銘曰：「聽言者，當得其意；不可拘於跡；有用無用非所計也。其所以痛鍼惠子之病者。」按：王弼周易略例云：「夫象者，出意者也，言者，明象者也，盡意莫若象，盡象莫若言；言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意；意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象；猶『蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌』也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於意而存言焉，則所存者非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言；故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。」輔嗣之說，實本上文。

④ 吾安得忘言之人而與之言哉！郭注：「至於兩聖無意，乃都無所言也。」成疏：「夫忘言得理，目擊道存；其人實稀，故有斯難也。」按：天道篇：「世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也；語之所貴者，意也；意有所隨，意之所隨者，不可以言傳也。」則陽篇：「可言可意，言而愈疏。」郭注：「故求之於言意之表

而後至焉。」成疏：「夫可以言詮，可以意察者，去道彌疏遠也；故當求之於言意之表而後至焉。」是故欲齊「物論」者，其唯「忘言」乎！莊生因惠施之「以堅白之昧終」，故歎「安得忘言之人而與之言」也。老子曰：「不言而善應，」此其所以「行不言之教」也。

中華民國五十年國慶日於九龍珠海書院。

附錄：

莊子齊物論篇改訂全文

（據上海涵芬樓「續古逸叢書」影宋本）

一

莊子書闕有閒，錯簡脫文，俯拾即是，尤其「齊物論」一篇爲甚；顛倒散亂，有不可句讀者。故陸德明言：「後人增足，漸失其真。故郭子玄云：『一曲之才，妄竄奇說』。」又云：「注者以意去取。」無如世多自作解人，於缺字譌文，常加穿鑿傳會；不曰：「此非莊周莫能爲。」卽手舞足蹈，而嘆爲：「神來之筆」。信口雌黃，隔靴搔癢；反令「莊學」沉埋，良堪太息！惟前人治學謹嚴，篤守家法，且重師承；雖囿於所知，迹其用心，固亦不宜深責。邇者，欲踵吳草廬、姚惜抱之故步，從奧衍凌駁之中，整紛剔蠹；並采各家獨闢之見，刪繁補佚，使臻雅馴。竄句捶辭，知無當於大雅；「以莊釋莊」，諒不負乎來學。夫「得意忘言」，漆園自況；讀者視作「論文」可耳，似毋庸刻畫原書也。

二

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓；嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居？」（此下刪一「乎」字）形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也？」子綦曰：「偃！不亦善乎？而之問也。今者吾喪我，汝知之乎？汝（原作『女』）聞人籟，而未聞地籟；汝（原作『女』）聞地籟，而未聞天籟夫？」子游曰：「敢問其方？」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名爲風；冷風則小和，飄風則大和，厲風濟，則衆竅爲虛。（『冷風』及以下十八字由下文移此）是唯无作，作則萬竅怒號。而獨不聞之蓼蓼（此下疑脫『之□□』三字）乎？前者唱于，而隨者唱喁：（此九字由下文移此）激者，謫者，叱者，吸者，叫者，嚟者，突者，咬者。（此十六字由下文移此）而獨不見之調調之刀刀乎？（此十一字由下文移此，又『刀刀』原作『刁刁』）山陵（原作『林』）之畏佳，大木百圍之竅穴：似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似洼（疑當作『窪』下並刪一『者』字），似汚（下刪一『者』字）。」子游曰：「地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已；敢問天籟？」子綦曰：「夫天籟者（三此字據世說新語注補），吹萬不同而使其自已也；咸其自取，怒者其誰邪？」

三

小恐惴惴，大恐縵縵：（此八字從下文移此）其寐也神（原作『魂』）交，其覺也形開；與接爲構，日以心鬪；惴者，（此二字依文例增）縵者，害者，密者。其發若機括，（此下刪去「其司是非之謂也」七字）其留如詛盟，（此下刪去「其守勝之謂也」六字）其殺如秋冬，（此下刪去「以言其

日消也其溺之所爲之不可使復之也」十八字）其厭也如緘。（此下刪去「以言其老洫也近死之心莫使復陽也」十五字）喜、怒、哀、樂、慮、嘆、變、（疑當作「變」）懣、姚、佚、啓、（疑當作「殷」）態。（疑當作「懇」）樂出虛，蒸成菌：凡物云云，（此四字依郭象注增）而不知其所爲使；（此七字由下文移此）日夜相代乎前，而莫知其所萌；若有眞宰，而特不得其朕；（此十字由下文移此）旦暮得此，其所由以生乎？（此下原有「已乎已乎」四字並有「非彼無我非我無所取」九字分別移後並刪去「是亦近矣」四字）可行已信，而不見其形，有情而無形，（此下原有「百骸九竅六藏眩而存焉」十字移後）吾誰與爲親？（此下刪去「汝皆說之乎其有私焉如是皆有爲臣妾不足以相治乎其遞相爲君臣乎」三十三字）其有眞君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其眞。吾一受其成形，而不化以待盡；效物而動，日夜無隙，而不知其所終。（此一段自「吾一受其成形」至此係據田子方篇校補）百骸九竅，六府五藏，眩而存焉；（「百骸」以下由上文移此「府五」二字據陳景元莊子闕誤補）與物相刃相靡，其行進（原作「盡」）如馳，而莫之能止；不亦悲乎！終身役役，而不見其成功，爾（原作「茶」）然疲役，而不知其所歸；可不哀邪？人謂（疑當作「謂人」）之不死奚益？其形化，其心與之然；可不謂大哀乎！人之生也，固若是芒乎？其我獨芒乎？而人亦有不芒者乎？已乎！已乎！（此四字由上文移此）人生天地之間，若白駒之過卻；忽然而已。注焉勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。既化而生，文化而死；生物哀之，人類悲之，解其天殞，墮其天袞；紛乎宛乎，（疑當作「紛輪宛轉」）魂魄將往；乃身從之，乃大歸乎。（此段自「人生天地之間」以下俱從知北遊篇移此。）

四

吾生也有涯，而知也无涯；以有涯隨无涯，殆已！已而爲知者，殆而已矣！（以上俱養生主篇文移此）六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世先生之志，聖人議而不辯。（此段由下文移此）

五

大知閑閑，小知閒閒：（此八字由上文移此）古之人，其知有所至矣，惡乎至？有以爲未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以爲有物矣，而未始有封也，其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也；三子之知，幾乎皆其盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼；其好之也，欲以明之；彼非所以明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎，雖我無成（此二字據闕誤補）亦可謂（此二字據闕誤補）成矣（原作「也」）。若是而不可謂成乎，物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。爲是不用，而寓諸庸；此之謂以明。

六

寓言十九，重言十七，卮言日出：（此下刪「和以天倪」四字）寓言十九，藉外論之；親父不爲

其子媒，親父譽之，不若非其父者也。（此下刪去「非吾罪也人之罪也」八字並將「與己同則應不與己同則反同於己爲是之異於己爲非之」二十三字移入下文）重言十七，所以已言也，是爲耆父；年先矣，而无經緯本末，以期來（「來」字原作「年耆」二字）者；是非先也。人而无以先人，无人道也；人而无人道，是之謂陳人。卮言日出，和以天倪；因以曼衍；所以窮年。（以上全係寓言篇文移此）

七

大言炎炎，小言詹詹：（此八字由上文移此）今且有言於此，不知其與是類乎，其與是不類乎，類與不類，相與爲類；則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之：有始也者，有未始有始也者；有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者；有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也，今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎，天下莫大於秋豪之末，而大山爲小，莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也；故曰无言。言无言，終身言；終身言，未嘗（此下刪一「不」字）言；終身不言，未嘗不言。（自「不言則齊」至此俱寓言篇文移此）一與言爲二，二與一爲三；自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三；而況自有適有乎？無適焉，因是已。

夫言，非吹也；言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於鷇音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真僞，言惡乎隱而有是非；道惡乎往而不存，言惡乎存而不可；道

隱於小成，言隱於榮華。與己同則應，不與己同則反；同於己爲是之，異於己爲非之。（以上自「與己同則應」至此俱係寓言文移此）故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是；欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝；若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝；我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黜闇；吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？（此段俱由下文移此）非彼無我，非我無所取。（此八字由上文移此）是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其倫（原作「偶」），謂之道樞；樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也；故曰：莫若以明。（以上自「是亦彼也」至此，俱從上文移此）

至道若是，大言亦然；周、徧、咸三者，異名同實，其指一也。（此段係知北遊篇文移此）以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。（此下刪去「可乎不可乎不可」八字）物無非彼，物無非是；自彼則不見，自是（原作「知」）則知之；故曰：彼出於是，是亦因彼。彼、是「方生」之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天；亦因是也。

萬物一府，死生同狀；（此八字由天地篇移此）今已爲物也，欲復歸根，不亦難乎！其易也，其

惟大人乎！生也死之徒，死也生之始；孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死；若死生爲徒，吾又何患？故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：通天下一氣耳；聖人故貴一。（以上從知北遊篇移此）

己而不知其然謂之道，（此九字由下文移此）道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然；惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可；惡乎不可？不可於不可，物固有所以然，物固有所以可；無物不然，無物不可。（「有自也而可」至此據寓言篇文校補）故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢、怳、憊、怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也。——凡物無成與毀，復通爲一。惟達者知通爲一，爲是不用，而寓諸庸；（此下刪去「庸也者用也」）用也者通也，通也者得也，適得而幾矣（二十字）因是已。

勞神明爲一，而（疑當作「曲」並在此斷句）不知其同也；謂之「朝三」。何謂「朝三」？曰：狙公賦芋，曰：『朝三而暮四，』衆狙皆怒。曰：『然則朝四而暮三？』衆狙皆悅。名實未虧，而喜怒爲用；亦因是也。

萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環，莫得其倫；是謂天均。（此係寓言篇文移此下並刪去「天均者天倪也」六字）是以聖人和之以是非，而休乎天均（原作「鈞」）；是之謂兩行。化（疑當作「比」）聲之相待若其不相待；和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。（「化聲」至此從下文移此）何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也，亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也，亦無辯。（此段由上文移此）忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟；非卮言日出，和

以天倪，孰得其久？（此十三字係寓言篇文移此）注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來；此之謂葆光。（此段由上文移此）

八

夫道，未始有封；言未始有常，爲是而有眡也。請言其眡：有左、有右，有論（原作「倫」）、有議（原作「義」），有分、有辯，有競、有爭；此之謂八德。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，衆人辯之以相示也。故曰：辯也者有不見也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不廉，（疑當作礪）大勇不忮；道昭而不道，言辯而不及，仁常而不周（原作「成」），廉清而不信；五者，園而幾向方矣。故知止其所不知，至矣！孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。

九

荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉？（此段全係外物篇文移此）

莊子秋水篇錯簡異文之校訂

（據「續古逸叢書」景宋本）

陸德明莊子釋文叙錄曰：「莊生宏才命世，辭趣華深，正言若反，故莫能暢其弘致；後人增足，漸失其真。故郭子玄云：『一曲之才，妄竄奇說。』……又曰：『言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取。』則現存莊子三十三篇固乃竄亂之餘篇矣。竊以秋水一篇，文字精純，叙理明暢。王夫之曰：『此篇因逍遙遊、齊物論而衍之。』林雲銘曰：『秋水篇大意自內篇齊物論脫化而來。』王、林二說近是也。蓋逍遙遊論小大之辯，齊物論泯是非之見；而秋水篇則曰：『因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。……因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。』並明「相對」之理，末云：『无以人滅天。』正如荀子所謂：『莊子蔽於天而不知人』之說；似係出自莊周手筆。惟齊物論篇第二人稱俱作「女」，「若」而此篇獨作「爾」，又似非出一手。但由莊周及門弟子所撰，則殆無可疑。茲爲錄出，加以校覈刪補，去其蕪雜；並予略解說，以供同好者共觀摩焉。對古書文句任意增減，世將譏余爲「大膽假設」乎？

秋水時至，百川灌河①，涇流之大，兩涘渚崖之間，不辯牛馬。於是焉，河伯欣然自喜，以天下之美爲盡在己。順流而東行，至於北海；東面而視，不見水端。於是焉，河伯始旋其面目，望洋向若而歎；曰：「野語有之曰：『聞道百，以爲莫己若』者，我之謂也。且夫我嘗聞，少仲尼之聞而輕伯

夷之義者，始吾弗信；今我睹子之難窮也，吾非至於子之門，則殆矣！吾長見笑於大方之家。」北海若曰：「井竈③不可以語於海者，拘於虛④也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以語於道者，束於教也。今爾出於崖涘，觀於大海，乃知爾醜；爾將可與語大理矣。」④天下之水，莫大於海，萬川歸之，不知何時止，而不盈；尾閭泄之，不知何時已，而不虛。春秋不變，水旱不知，此其過江河之流，不可爲量數；而吾未嘗以此自多者。自以比形於天地，而受氣於陰陽；吾在天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見少，又奚以自多？計四海之在天地之間也，不似礨空⑤之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？號物之數謂之萬，人處一焉。人卒⑥九州，穀食之所生，舟車之所通，人處一焉。此其比萬物也，不似豪末之在於馬體乎？五帝之所運⑦，三王之所爭，仁人之所憂，任士之所勞，盡此矣。伯夷辭之以爲名，仲尼語之以爲博；此其自多也。不似爾向之自多於水乎？」河伯曰：「然則吾大天地，而小豪末，可乎？」北海若曰：「否。夫物量無窮，時无止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多；知量無窮。證曩今故，故遙而不悶，掇而不跂；知時无止。察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂；知分之無常也。明乎坦塗，故生而不說，死而不禍；知終始之不可故也。計人之所知，不若其所不知；其生之時，不若未生之時，以其至小，求窮其至大之城，是故迷亂而不能自得也！由此觀之，又何以知豪末之足以定至細之倪？又何以知天地之足以窮至大之城？」河伯曰：「世之議者曰：『至精无形，至大不可圍；』是信情乎？」北海若曰：「夫自細視大者不盡，自大視細者不明。夫精，小之微也；埤，大之殷也；故異便⑧：此勢之有也。夫精粗者，期於有形者也；无形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言

論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能致者，不期精粗焉。是故大人之行，不出乎害人，不多仁恩；動不爲利，不賤門隸；貨財弗爭，不多辭讓；事焉不借人，不多食乎力，不賤貪汙；行殊乎俗，不多辟異；爲在從衆，不賤佞諂；世之爵祿不足以爲勸，戮恥不足以爲辱；知是非之不可爲分，細大之不可爲倪。我聞曰：『道人不聞，至德不得，大人无己；』約分之至也。『河伯曰：「若物之外，若物之內，惡至而倪貴賤？惡至而倪小大？」』北海若曰：『以道觀之，物无貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，知豪末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所无而无之，則萬物莫不无；知東西之相反，而不可以相无，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯桀之自然而相非，則趣操睹矣。昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅；由此觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以爲常也。梁麗可以衝城，而不可以窒穴，言殊器也。騏、驥、驎、驪，一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也。鷗鵂夜撮蚤，察豪末，晝出瞋目，而不見丘山，言殊性也。』

① 按：自「秋水時至百川灌河」至「言殊性也」止，皆莊子秋水篇原文，今一仍其舊。

② 「鼃」字，王引之曰：「鼃」本作「魚」，後人改之也。王叔岷曰：『御覽二九九、三五引「鼃」並作「魚」，淮南原道篇同。』王說是也。按：道藏成玄英疏本、林希逸口義本、褚伯秀義海纂微本並作「蛙」。釋文引司馬彪云：「鼃，水蟲，形似蝦蟆。」鼃係兩棲動物，時或由水中躍至陸上；而井魚則拘於井底，喻其所見愈小；當

以作「魚」爲長。

③ 「虛」字，釋文云：「『虛』本亦作『墟』。」按：虛、墟古今字。

④ 「今「爾」出於崖涘觀於大海乃知「爾」醜「爾」將可與語大理矣」，上三「爾」字俱指河伯而言，乃第二人稱。按：齊物論篇：「『女』聞人籟而未聞地籟，『女』聞地籟而未聞天籟夫」；第二人稱並作「女」，俱指顏成子游；兩篇用字不同，又似非出一手。

⑤ 「壘空」釋文引崔譔云：「壘空，小穴也。」

⑥ 「人卒」，吳汝綸曰：「『卒』當爲『雜』。淮南詮言：『數雜之壽』，御覽引作一數市」，而注云：「市或作卒。」是雜、市、卒古通用也。」

⑦ 「運」字原作「連」。馬其昶曰：「『連』讀爲『運』。」馬說是也。按：天道篇：「帝道運而无所積，故天下歸。」又云：「三軍五兵之運，治之末也。」此云「五帝之所運」正指帝道之「運」而言。陳景元莊子闕誤引江南古藏本：「連」正作「運」，因據改。

⑧ 「異便」，郭象注：「大小異故，所便不得同。」此即指上文：「自細視大者不盡，自大視細者不明」而言也。按：集韻：「便，宜也。」列子天瑞篇：「天地無全功，聖人無全能，萬物無全用；故天職生覆，地職形載，聖職教化，物職所宜。」此言「異便」者，即列子「物職所宜」之意也。

⑨ 「能」字下原有「察」字。按：上文：「可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也。」「論」與「致」對文，故此當云：「言之所不能「論」，意之所不能「致」。」此「致」字乃禮記大學「致知」之「致」，有「察」字則文贅矣。疑係衍文，茲刪去。

⑩ 「我」字原缺。作「聞曰」不詞。上文「且夫我嘗聞」，依例當有「我」字。因依上文例乙補。

⑪ 「梁麗」，釋文引崔譔云：「屋棟也。」郭慶藩曰：「列子湯問篇：『雍門鬻歌，餘音繞梁欂；三日不斷。』」

「梁欐」即此所云「梁麗」也。」

「帝王殊禪」①，三代殊繼；差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義②徒。

① 此數句自「帝王殊禪」至「謂之義徒」，亦秋水本篇之文，原在「非愚則誣也」句下。此言「帝王殊禪，三代殊繼。」與上文，「殊器」、「殊技」、「殊性」文義一致，不當中隔「故曰」以下類似總結之文。疑係錯入下文，今依義移此「言殊性也」句下。

② 「義」字下原有「之」字。上文作「篡夫」，此與上對文。覆宋本無「之」，因據刪。

「故曰：蓋師是而无非，師治而无亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而无地，師陰而无陽，其不可行明矣。然且語而不舍，非愚則誣也！」①

① 此段亦係本篇之文，原在上文「帝王殊禪」句上，因上段移前，故逕接此「是謂義徒」句下。蓋「故曰」二字及下乃結束文字，似不應夾在中間。此言「師是而无非，師治而无亂；是未明天地之理，萬物之情也。」乃應上文：「大知觀於遠近，」與「貴賤有時，未可以爲常也」諸語之意。言只知「殊器」、「殊技」、「殊性」、「殊禪」、「殊繼」之異便者，未足以語道也。此天下篇所謂：「不該、不徧、一曲之士也。」

「女惡知貴賤之門，大小之家？」河伯曰：「然則我何爲乎？何不爲乎？吾辭受趣舍，吾終奈何？」北海若曰：「以道觀之，何貴何賤？是謂反衍。无拘而志，與道大蹇；何少何多？是謂謝施。③无④一而行，與道參差。嚴嚴⑤乎，若國之有君，其无私德。繇繇⑥乎，若祭之有社，其无私福。泛泛乎，若四方之无窮，其无所畛域。默默⑦乎⑧，兼懷萬物，其孰承翼？是謂无方。萬物一齊，孰短孰長？道无終始，物有死生。不恃其成，一虛一滿，不位乎其形；年不可舉，時不可止，消息盈虛，終

則有始，是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」河伯曰：「然則何貴於道邪？」北海若曰：

① 此段自「女惡知」至「北海若曰」止並秋水篇本文，原在「謂之義徒」句下，因上段移前，故逕接此「非愚則誣也」句後。又：「女惡知」上原有「默默乎河伯」五字，成玄英疏：「默默莫聲，幸勿費辭也。」按：郭象於此無注。考從篇首河伯所言皆發問之辭，無爭辯之語；北海若自不應命其默爾而息。且亦無直呼「河伯」之例。故此五字在此不倫，疑係下文錯簡，因移後。

② 謝施，郭象注：「隨其分，故所施無常。」吳汝綸曰：「謝施，連縣字，猶旃施、邪施；與委蛇同義。」

③ 上「嚴」字原缺，疑脫去一字。下文：「絲絲乎」、「汎汎乎」二句並疊字，依例此亦當有；因據增。按：爾雅釋詁：「嚴，敬也。」荀子儒效篇：「嚴嚴兮，其能敬已也。」楊倞注：「嚴或作儼。」老子第十五章：「儼兮其若容」。此云：「嚴嚴兮，若國之有君。」「嚴」字原義並同。

④ 「默默乎」三字原缺。郭象注：「兼懷萬物，其孰承翼」句云：「掩御羣生，反之分內，而平往者也；豈扶疏而承翼哉？」注出「而平往者也」五字，似與正文不相關涉。按：廣韻：「默，靜也。」天道篇：「水靜則明，燭鬚眉，平中準。」庚桑楚篇：「欲靜則平氣。」是「默」字引伸，具有「平」義，疑此五字乃爲「默默乎」三字作注，因此三字錯入上文「河伯」句上，致不相屬。且上文：「其无私德」、「其无私福」、「其无所畛域」、與此「其孰承翼」上並有「其」字，文例相同；今暫移於此「兼懷萬物」句上。觀郭注此處疑尚有脫文，待考。

「夫道有情有信，①无爲无形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。在太極之先，而不爲高；在六極之下，而不爲深；先天地生，而不爲久；長於上古，而不爲老。狝韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒，日月

得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以游大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；愚強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星^②；

① 此段自「夫道有情有信」至「而比於列星」止，皆大宗師篇文。上言生死形化，下接「南伯子葵乎問女偶曰何故年長而色若孺子」；與此言道體，意不連屬。又前段「北海若曰」之上爲：「然則何貴於道邪？」乃問道爲物？有何足貴？似不當逕答以「知道者，以達於理。」是必先答以道爲何物，有何足貴？然後乃可言知道之用也。疑此段文字原係本篇脫簡，編莊子者錯入大宗師篇內；致兩篇文句並爲雜亂。今移此「北海若曰」句下，並在「知道者」句上；使文義連成一氣。

② 又韓非子解老篇：『道者，萬物之所以成也。……天得之以高，地得之以藏；維斗得之以成其威，日月得之以恒其光；五常得之以常其位，列星得之以端其行；四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方；赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。道與堯舜俱智，與桀與俱狂；與桀紂俱滅，與湯武俱昌。』與莊子此文極爲近似。惟韓非子文「黃帝」作「軒轅」，而「赤松」二字，似爲其他先秦典籍所未見。按：史記五帝本紀：『黃帝者，少典之子；姓公孫，名曰「軒轅」。』又留侯世家：『欲從赤松子游耳。』索隱曰：『赤松子，神農時雨師。』「軒轅」、「赤松」二名皆晚出，疑此節乃解老者襲莊子文爲之。

「冉相氏^①得之^②環中以隨成，與物无終无始，无幾无時；日與物化者，一不化者也。闔嘗舍之？夫師天而不得師天，與物皆殉，其以爲事也，若之何？夫聖人未始有天，未始有人，未始有始，

未始有物；與世偕行而不替，所行之備而不洩，其合之也，若之何？

① 此段自「冉相氏」至「若之何」止皆則陽篇文。與上下文不相連屬。按：前段大宗師篇「而比於列星」下，釋文云：「崔本此下更有『其生無父母，死登假三年而形遷；此言神之無能名者也。』」凡二十二字。」足見此下原有脫文，並疑此二十二字又係古注闕入正文。又前文：「騶韋氏得之、伏羲氏得之、維斗得之、日月得之、馮夷得之、肩吾得之、黃帝得之、顓頊得之、禹強得之、西王母得之、彭祖得之、傳說得之諸句，恰與此『冉相氏得其環中』之文例相近，意亦連屬；疑即此處脫簡，誤入則陽篇者。又此云：『夫師天而不得師天，』正與前面秋水篇本文：『是猶師天而無地』句相應；因移此後。

② 「之」字原作「其」，爲求與上文各句一律；因乙改之。

「知道者①，必達於理；達於理者，必明於權；明於權者，不以物害己。至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊；非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。故曰：天在內，人在外，德在乎天；知天人之行。本乎天，位乎得，蹢躅而屈伸，反要而語極。」河伯②曰：「何謂天？何謂人？」北海若曰：「牛馬四足，是謂天。落③馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：无以人滅天，无以故滅命，无以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」

① 此段自「知道」至「反其真」亦秋水篇本文，原在「北海若曰」句後；因上補入大宗師及則陽篇兩段文字，故移接於此「若之何」句後，以結本篇之文。又此下尚有「鸛儻然」一段，類寓言。又有「孔子遊匡」及「公孫龍問魏牟」二段，林氏銘曰：「意頗淺膚，疑爲贗作。」末又有莊子與惠子論辯二段，疑係莊周後學所記莊子行事，與秋水全篇俱不相關；茲併刪移。

②「河伯」二字原缺。按：通篇問語在「曰」字上並有「河伯」二字，此疑脫失；並誤入上文「女惡知貴賤之門」句上。今依例移補於此。

③「落」字。主夫之曰：『不以馬之宜絡，遂絡其牛。』胡遠濬曰：『謂包絡也。』按：成玄英疏：『馬首可絡，』是成本「落」原作「絡」。王叔岷曰：『淮南原道篇亦作「絡」。』「落」與「絡」通。』諸說並是也。

莊子駢拇馬蹄肱篋在有四篇錯簡異文之校訂

一 序 說

司馬遷史記老莊申韓列傳稱：莊周『著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、肱篋以詆訾孔子之徒，以明老子之術。』又曰：『指事類情，用剝削儒墨。』世以漁父、盜跖二篇文字淺近，非出於周；又囿於前人以內、外篇爲判別「真」、「僞」之成見，遂並肱篋而疑之；此膠柱鼓瑟之蔽也。史遷明言：周作肱篋之篇，其中所言與史記亦相契合；而駢拇、馬蹄、在有三篇之文，亦多類此；詎可涇、渭不分而一味擯棄之邪？頗疑此四篇本係一文，出於一人之手；在遷之世，其文俱屬肱篋，故未及他篇。自茲以往，不幸簡編散亂，章次混淆，遂分爲四，而世莫辨之耳。觀其四篇本文，除在有後半驛入他文，自餘略有脫簡錯入大宗師與天地兩篇外，大抵皆極完整。現存三十三篇之中，惟刻意、繕性二篇較爲單純，他則任意去取，多非原書之舊。其文雖不及逍遙、齊物、秋水之謬悠瓌璋，而井然有序，簡古閎通，汪洋自恣，固亦別開生面者；殊非漢、晉文士之所能企及。然遷生於漢武罷黜百家之時，身受腐刑之後，倘不出於怨憤而故抑儒術；則此文之屬之於周，殆可信也。

今從此四篇及其脫簡之文字中，以證史遷之說：

(一) 剝削儒墨，以詆訾孔子之徒。

(1) 枝於仁義者，擢德塞性，以收名聲；使天下簞鼓以卒不及之法乎？而曾史是已。（駢拇）

(2) 駢於辯者，累瓦結繩，竄句遊心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言，而揚墨是已。(駢拇)

(5) 削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義；而天下之德始玄同矣。(胠篋)

(4) 彼曾史、楊墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德，而燭亂天下者也。(胠篋)

(5) 上有曾史，而儒墨畢起，於是乎喜怒相疑，愚智相欺，善否相非，誕信相譏；而天下衰矣。

(在有)

(6) 而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間，意！甚矣哉！其无愧而不知恥也甚矣。(在有)

(7) 焉知曾史之不爲桀跖嚙矢也。(在有)

(二) 其要本於老子之言，以明老子之術。

(1) 多方乎仁義而用之者，列於五藏哉；而非道德之正也。(駢拇)

(2) 枝於五藏之情者，淫僻於仁義之行。(駢拇)

(3) 意！仁義其非人之情乎！彼仁人何其多憂也。(駢拇)

(4) 屈折禮樂，啍俞仁義，以慰天下之心者；此失其常然也。(駢拇)

(5) 則仁義又奚連連如膠漆繆索，而遊乎道德之間，使天下惑也。(駢拇)

(6) 自虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義；是非以仁義易其性與？(駢拇)

(7) 且夫屬其性乎仁義者，雖通如曾史，非吾所謂臧也。(駢拇)

(8) 吾所謂臧，非仁義之謂也；臧於其德而已矣。吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也；任其性命之情而已矣。(駢拇)

(9) 余愧乎道德，是以上不敢爲仁義之操，而下不敢爲淫僻之行也。(駢拇)

(10) 及至聖人，蹙蹙爲仁，踉蹌爲義，而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘辟爲禮，而天下始分矣。

(馬蹄)

(11) 道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？(馬蹄)

(12) 毀道德以爲仁義，聖人之過也。(馬蹄)

(13) 及至聖人，屈折禮樂，以匡天下之形，縣跂仁義，以慰天下之心，而民乃始踉蹌好智，爭歸於利，不可止也；此亦聖人之過也。(馬蹄)

(14) 爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然邪？彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯；諸侯之門，而仁義存焉；是非竊仁義聖智邪？(胠篋)

(15) 上誠好智而無道，則天下大亂矣。(胠篋)

(16) 故天下每每大亂，罪在於好智。(胠篋)

(17) 甚矣夫！好智之亂天下也，自三代以下者是已。(胠篋)

(18) 說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於理也；說禮邪，是相於技也；說樂邪，是相於淫也；說聖邪，是相於藝也；說智邪，是相於疵也。(胠篋)

(19) 昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形；愁其五藏，以爲仁義。(胠篋)

(20) 天下好智，而百姓求竭矣。(在宥)

(21) 仁義之不爲桎梏鑿枘也！(在宥)

上引各文，證諸老子原書，若合符節。

(1) 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。(三十八章)

(2) 大道廢，有仁義；慧智出，有大僞。(十八章)

(3) 絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。(十九章)

(4) 絕學無憂。(二十章)

是此四篇，其所闡發，俱本老子之書；推崇道德，培擊仁義、聖智、禮樂、巧故，如出一轍。不特此也，其逕引老子之言，蓋亦先於韓非、呂覽、淮南諸子矣。

(1) 鄰邑相望，雞狗之音相聞。(胠篋。按：老子八十章)

(2) 故曰魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。(胠篋。按：老子三十六章)

(3) 故絕聖棄智。(胠篋。按：老子十九章)

(4) 故曰：大巧若拙。(胠篋。按：老子四十五章)

(5) 民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居；鄰國相望，雞狗之音相聞；民至老死而不相往來。(胠篋。按：老子八十章)

(6) 貴以身於爲天下，則可以託天下，愛以身於爲天下，則可以寄天下。(在宥。按：老子十三章)

(7) 故曰絕聖棄智。(在宥。按：老子十九章)

此引用老子之言，固韓非解老、喻老，淮南原道、道應之所本；至於在宥云：『未聞治天下也。』又云：『吾又何假治天下哉？』又云：『故君子不得已而臨蒞天下，莫若無爲；無爲也，而後安其性命之情。』馬蹄云：『吾意善治天下者，不然，彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。』其與老子五十七章：『我無爲而民自化』，『我無事而自富』之旨又奚以異乎？

(三) 語氣之一致與文句之雷同。

(1) 駢拇：自三代以下者。

胾箠：自三代以下者。

在宥：自三代以下者。

(2) 駢拇：屈折禮樂，啍俞仁義，以慰天下之心者。

馬蹄：屈折禮樂，以匡天下之形，縣跂仁義，以慰天下之心。

(3) 駢拇：故嘗試論之。

胾箠：故嘗試論之。

又：嘗試論之。

(4) 馬蹄：聖人之過也。

又：此亦聖人之過也。

胾箠：是乃聖人之過也。

(5)馬蹄：故至德之世。

又：夫至德之世。

肱篋：子獨不知至德之世乎？

(6)駢拇：何以知其然邪？

肱篋：何以知其然邪？

又：何以知其然邪？

又：何以知其然邪？

由於對上述四篇文字之嚴密分析與連鎖比較，吾人不僅可以肯定：其文本於老子，且出於一家一人之手筆；殆亦莊周所自撰也。此不但足以打破已往以「內」、「外」、「雜」分篇爲區別本書「真」、「僞」之傳統方法，即欲以各篇單獨判斷其「真」、「僞」亦有所不贍者矣。既明莊書之有譌誤、脫佚、錯簡、異文；則有待於縝密之斟讎自無疑義。謹就駢拇、馬蹄、肱篋、在宥四篇，兼採衆家之長，加以釐訂：正其衍誤，補其闕佚，校其異文，復其脫簡，更其序次，去其蕪雜；纂爲斯編。續狗尾，添蛇足，去老莊已遠；固不足以言述作。然雕蟲小技，敝帚自珍；無乃見笑於大方之家乎？

民國五十四年七月二十日靈峰於臺北市

二 本文之整理與校訂

（據「續古逸叢書」景宋本又引敦煌寫本「莊子抄」及「音義」均據日本「沙州諸子二十六種」排印本）

崔瞿問於老聃，曰：『不治天下，安藏人心？』老聃曰：『汝慎无撓人心。人心排下而進上，上下

囚殺，淖約柔乎剛彊；廉剷彫琢，其熱焦火，其寒凝冰；其疾俛仰之間而再撫四海之外；其居也靜而淵^①，其動也縣而天。儼驕而不可係者，其唯人心乎！昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯舜於是乎股无胈，脛无毛，以養天下之形；愁其五藏，以爲仁義；矜其血氣以規法度。然猶有不勝也，堯於是放讎兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也夫！施及三王，而天下大駭矣；下有桀跖，上有會史，而儒墨畢起；於是乎喜怒相疑，愚智^②相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。大德不同，而性命爛漫矣。天下好智，而百姓求竭矣。於是乎斲鋸制焉，繩墨設焉^③，椎鑿決焉，天下脊脊大亂；罪在撓人心。故賢者伏處大山嶠巖之下，而萬乘之君憂慄乎廟堂之上。今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也；而儒墨乃始縣跂^④攘臂乎桎梏之間。意！甚矣哉！其无愧而不知恥也，甚矣。吾未知聖智之不爲桁楊接掇也，仁義之不爲桎梏鑿柄也，焉知會史之不爲桀跖嚆矢也。故曰：「絕聖棄智，而天下大治。」

靈峰按：此段乃在宥篇文，爲「重言」問答體，原在是篇二段，以上文字似有顛倒；此當係篇首之文，因移置本篇之首。胡遠濬曰：「此衍老子「無爲而無不爲」之旨。」又：此後尙有：「黃帝立爲天子」、「雲章東遊」等章，與此文俱不相關，疑係他處錯簡；今不錄。

① 靜而淵：原作「淵而靜」。武延緒曰：「按：注「靜之可使如淵。」則是正文本作「靜如淵」，「而」讀「如」。今本誤倒，則失其義矣。」武說是也。按：「靜如淵」與下「縣而天」相對爲文，因據武說改。

② 愚智：原作「愚知」。釋文：「『愚知』，音「智」；下及注同。」按：「知」、「智」二音易混，敦煌寫本肱腧篇「愚知」字俱書作「智」。後文凡音「智」者並改作「智」，不備舉。

③ 繩墨設焉：「設」原作「殺」。武延緒曰：「『殺』疑『設』之譌。『設』與『制』、『決』同義，作「殺」則不倫；此聲、形皆近之誤。」武說是也，因據改。

④ 縣跂：原作「離跂」。釋文：「離，力氏反；又力智反。跂，丘氏反，又丘跂反。」成玄英疏：「『離跂』，用力貌也。」按：「離」字無用力義。馬蹄篇：「縣跂仁義以慰天下之心。」釋文：「『縣企』，音縣。」盧文弨曰：「今本作「跂」。」郭慶藩曰：「案：文選傅長虞贈何劭王濟詩注引司馬云：「企，望也。」釋文闕。」考老子王弼注本二十四章：「企者不立。」河上公本及諸本「企」並作「跂」；是「企」、「跂」古通用之證。馬蹄篇：「蹙蹙爲仁，蹠跂爲義。」釋文引李頤注：「皆用心力爲仁義之貌。」說文：「縣，繫也。」釋名：「縣，縣也。」並具懸繫之意。詩衛風：「跂予望之。」毛傳：「跂足則可以望見之。」縣跂，實具企望之義，與李注近。疑「離」、「縣」形近致誤，因據馬蹄篇文改。

將爲袂篋探囊發匱之盜，而爲守備；則必攝緘膝，固局蹐；此世俗之所謂智也。然而巨盜至，則負匱揭篋、擔囊而趨，唯恐緘膝局蹐之不固也。然則鄉之所謂智者，不乃爲大盜積者也？故嘗試論之：世俗之所謂智者，有不爲大盜積者乎？所謂聖者，有不爲大盜守者乎？何以知其然邪？昔者齊國鄰邑相望，雞狗之音相聞，罔罟之所布，耒耨之所刺，方二千餘里；闔四境之內，所以立宗廟社稷，治邑屋州閭鄉曲者，曷嘗不法聖智哉？然而田成子一旦殺齊君而盜其國，所盜者豈獨其國邪？並與其聖智之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯舜之實①；小國不敢非，大國不敢誅，專有齊國②。則是不乃竊齊國並與其聖智之法，以守其盜賊之身乎？嘗試論之：世俗之所謂至智者，有不爲大盜積者乎？所謂至聖者，有不爲大盜守者乎？何以知其然邪？昔者龍逢斬，比干剖，萇弘施，子胥靡；故四子之賢，而身不免乎戮。故跖之徒，問於跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而无有道邪？」夫

妄意室中之藏③，聖也；入先，勇也；出後，義也；知可否，智也；分均，仁也；五者不備，而能成大盜者，天下未之有也。由是觀之，善人不得聖人之道不立，盜跖④不得聖人之道不行；天下之善人少，而不善人多；則聖人之利天下也少，而害天下也多。故曰：脣竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起；培擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。夫川竭而谷虛，丘夷而淵塞⑤，聖人已死，則大盜不起；天下平而无故矣。聖人不死，大盜不止；雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。爲之斗斛以量之，則並與斗斛而竊之；爲之權衡以稱之，則並與權衡而竊之；爲之符璽以信之，則並與符璽而竊之；爲之仁義以矯之，則並與仁義而竊之。何以知其然邪？彼竊鉤者誅，竊國者爲諸侯；諸侯之門，而仁義存焉。則是非竊仁義聖智邪？故逐於大盜、揭諸侯、竊仁義、並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁；此重利盜跖，而使不可禁者；是乃聖人之過也。故曰：「魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。」彼聖智者⑥，天下之利器也；非所以用天下也⑦。故曰⑧：「絕聖棄知，大盜乃止」，擣玉毀珠，小盜不起。焚符破璽，而民朴鄙；培斗折衡，而民不爭，殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞師曠⑨之耳；而天下始人含其聰矣。滅文章，散五采，膠離朱之目；而天下始人含其明矣。毀絕鉤繩，而棄規矩，擣工倕之指；而天下始人含其巧矣。故曰：「大巧若拙」。削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義；而天下之德始玄同矣。彼人含其明，則天下不鑠矣；人含其聰，則天下不累矣；人含其知，則天下不惑矣；人含其德，則天下不僻矣。彼曾史楊墨師曠工倕離朱，皆外立其德；而以煢亂天下者也，法之所无用也。子獨不知至德之世乎？

靈峰按：此段乃胠篋篇前段之文，與上在宥篇文語多相似。上云：『下有桀跖上有曾史，』又云：

『楊墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。』此文：『彼曾史楊墨皆外立其德。』上云：『三代以下者，何何焉終以賞罰爲事。』此云：『好知之亂天下也，自三代以下者是已。』上引老子之語，『故曰「絕聖棄知」。』此則引老子稱：『故曰：「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」。』『故曰：「大巧若拙」。』如出一手。因接於此『故曰：「絕聖棄知」而天下大治』句後。胡遠濬曰：『此衍老子「絕聖棄知」之說。』

① 身處堯舜之實：「實」原作「安」。武延緒曰：『「安」，疑「實」之譌。』武說是也。按：上文『有乎盜賊之「名」』，此云『而身處堯舜之「實」』；「名」、「實」對文；謂竊國雖非美「名」，但身爲國君之「實」。列子楊朱篇：『田氏之相齊也，君盈則已降，君歛則已施；民皆歸之；因有齊國。』但亦不足以媲美堯舜。又引老子曰：『「名」者，「實」之賓也。』又曰：『但惡乎守名而累實，守名而累實，將恤危亡之不救；豈徒逸樂憂苦之閒哉！』此可作旁證，因依武說改。

② 專有齊國：原作『十二世有齊國』。焦竑曰：『肱篋曰：「陳成子殺其君，子孫享國十二世」；即此推之，則秦末漢初之言也。』顧頡剛曰：『如肱篋言田成子殺齊君，「十二世」有齊國。可見此篇在秦滅齊後所作。如莊子與惠施同時，必不能作此語。』姚鼐曰：『肱篋篇有「十二世有齊國」語，自田常至王建十世，上合桓子無宇、釐子乞爲「十二世」。田氏自桓子始大，故合言「十二世」。』俞樾曰：『釋文曰：「自敬仲至莊子九世，知齊政；自太公和至威王二世，爲齊侯；故云「十二世」。」此說非也。本文是說田成子，不當追從敬仲數起。疑莊子原文本作「世世有齊國」，言自田成子之後，世有齊國也。』俞說近是也。自餘皆刻舟求劍。林雲銘曰：『林疑獨以篇中有「十二世有齊國」等語，以爲西漢之文；然西漢有此汪洋氣局，恐無此等精鑿議論也。』按：上明言：『田成子一旦殺齊君而盜其國，』彼既於「一旦」得之，則簡公被弑之日，即陳恒竊國之時；奚必

待「十二世」之久邪？列子楊朱篇：『田恒專有齊國，』當是此文所本。疑莊子原文本亦作「專」，因漫漶殘缺分而爲三；校者不察，以其形近，遂改作「十二世」，馴致譌誤。且作「十二世」既乖史實，因據列子文肌改。

③ 妄意室中之藏：日本福島俊翁曰：『抱朴子引作「妄意而知人之藏者」。』按：呂氏春秋當務篇引作：『夫妄意關內中藏。』

④ 盜跖：「盜」字原闕。王叔岷曰：『案：「跖」上疑脫「盜」字。「盜跖」與「善人」對言。疏：「盜跖之類，不資聖智，豈得行其盜竊乎？」是成本正有「盜」字。淮南道應篇作「盜跖之心，必託聖人之道而後可行。」亦有一「盜」字。』又云：『長短經反經篇引「跖」上有「盜」字。』王說是也，因據補。

⑤ 丘夷而淵塞：「塞」原作「實」。敦煌寫本「莊子抄」殘卷作「丘夷淵塞」。按：作「塞」義長。疑「塞」、「實」形近，校者以上文「虛」字；故以「實」對之；因據寫本改正。

⑥ 彼聖智者天下之利器也：「智」原作「人」。褚伯秀曰：『至若「聖人者天下之利器」，則是「聖知」無疑。』褚說是也。下文引老子『絕聖棄智』之語，此當作「聖智」以相應，茲依褚說並張君房本改。

⑦ 用天下也：「用」原作「明」。武延緒曰：『按：「明」或疑當爲「利」，上文「利天下也少」；』是其證。或曰：「明」字不誤，下句「非所以明天下也」之「所」字，乃「可」字之譌耳。』王叔岷曰：『「明」下疑脫「示」字。注：「示利器於天下。」疏：「明示天下。」並正文原有「示」字之證。今本脫「示」字，則文意不完矣。』王說非也。按：此句倘加「示」字，則全句當作：『非所以明示天下也。』與郭注：『示利器於天下』義正相反；因上有「非」字也。此篇乃衍老子之說，上文既引『國之利器不可以示人。』下文又如何可說：『明示天下』乎？考天道篇：『無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則用天下而不足。』疑「明」乃「用」字之分開而譌；因上俱言：符璽、斗斛、權衡、仁義諸事『有爲』之過；故當承之『非所以用天下也。』茲依上下文義肌改。

⑧ 故曰：「曰」字原闕。按：此引老子十九章之文，上下文引語並作『故曰』，此亦當有；因依文例補。
⑨ 師曠：原作「瞽曠」。王叔岷曰：『本書無「瞽曠」與「離朱」對言之例。下文「彼曾史楊墨師曠工倕離朱者」云云，所謂「師曠」，即承此言；則「瞽曠」必「師曠」之誤。……鵲冠子泰鴻篇陸注引，正作「塞師曠之耳」。』王說是也，因據陸佃注改。

⑩ 人含其巧矣：「含」原作「有」。王叔岷曰：『案：「有」疑「含」之誤。上文「而天下始人含其聰矣」、「而天下始人含其明矣」、與此句法一律。下文「人含其知則天下不惑矣」……即承此言；尤其明證。鵲冠子泰鴻篇注引「有」正作「含」。』王說是也。因據陸佃注改。

至德之世：不尚賢，不使能，上如標校①，民如野鹿。端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使，不以爲賜②；是故行而无迹，事而无傳：

靈峰按：此一段係天地篇之文，與上下文不相涉。此前段胠篋文末句云：『子獨不知至德之世乎？』未及何者爲「至德之世」。此文正可以解答前問也。疑係此篇掇簡，今移此後，以復原書之舊。又：「端正而不知以爲義」句疑當在「相愛而不知以爲仁」句後，蓋先言「仁」後及「義」。「仁」、「義」而後「忠」、「信」也。

① 標校：釋文：『「標」，方小反，徐方遙反；又方妙反。言樹杪之枝無心在上也。「校」，故孝反，李音較。一本作「枝」。』盧文弨曰：『今本「校」作「枝」。』王叔岷曰：『「校」卽「枝」之形誤。』按：作「枝」非也。成疏：『猶如高樹之枝。』諸本疑涉注、疏並形近致譌。後漢書馬融傳：『抄標端』，注：『杪、標，並木末也。』禮記祭統：『夫人薦豆執校。』集韻：『豆中央直者爲校。』「標」、「校」二者皆居物之上端，故郭注云：『出物上而不自高也。』此爲二物非一物，並明上古之君在上無爲而治也。

② 賜：馬其昶曰：『公羊，「非相爲賜。」注：「賜，猶惠也。」』

昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居；鄰國相望，雞狗之音相聞；民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰：「某所有賢者」。贏糧而趣之，則內棄其親，而外去其主之事；足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外；則是上好智之過也。上誠好智而无道，則天下大亂矣。何以知其然邪？夫弓、弩、畢、弋、機、辟①之智多，則鳥亂於上矣。鉤、餌、罔、罟、罾、筍、之智多，則魚亂於水矣；削、格、羅、落、置、罟之智多，則獸亂於澤矣；智、詐、漸、毒、頡、滑、堅、白、解、垢②、同、異之辯多③，則俗惑於辭矣④。故天下每每大亂，罪在於好智。故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者；是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施；惴栗之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫！好智之亂天下也，自三代以下者是已。舍夫種種之民，而悅夫役役之佞；釋夫恬淡无爲，而悅夫噉噉之意；噉噉已亂天下矣。

靈峰按：此段乃胠篋篇後半之文，因中補天地篇一段錯簡，故逕接『行而无迹事而无傳』句後。此「昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏」等十二君，正明「行而无迹事而无傳」之事。可謂天衣無縫矣。

① 畢弋機辟：「辟」原作「變」。釋文：「李云：「兔網曰畢，繳射曰弋，弩牙曰機。」按：「變」字釋文不出。注疏亦未及之。武延緒曰：「按：「變」，疑讀爲「辟」。「辟」與「辭」同。逍遙遊：「中於機辟。」山木篇：「然且不免於機、辟、罔、罟之患。」是其證。此誤作「變」者，「辟」與「辯」近，初譌作「辨」，「辨」、「變」音近，後人不知爲「辟」之譌；因習見「機變」之文，遂疑爲「變」字之譌而改之也。何以知

「變」爲譌字，上下文皆以物言，「變」非物也；注中所以無訓者，正疑之也。武說是也，因據改。

② 解垢：釋文：『司馬、崔云：「隔角也。」或云：「詭曲之辭。」』王叔岷曰：『唐寫本「垢」作「詬」，「垢」與「詬」通。』按：天下篇：『以堅白同異之辯相訾，以綺偶不侔之辭相應。』「變」、「辯」古通用字。此云：『堅白、解垢、同異之變多。』亦指辯者而言。成疏：『獨唱曰綺，對辯曰偶。』疑「解」乃「綺」之形譌，「垢」爲「偶」之音訛；「解垢」，當卽「綺偶」也。

③ 同異之辯多：「辯」原作「變」。按：天下篇：『以堅白同異之辯相訾。』是「變」當作「辯」。「辯」、變古雖通用，仍以作「辯」爲是。此言辯者，因據天下篇文改。

④ 惑於辭矣：「辭」原作「辯」。按：上文「解垢」釋文引或云：『詭曲之辭』。因堅白同異之辯，淆亂不清；此亦當云：『故俗惑於「辭」。』若惑於「辯」，則義複矣；當以作「辭」爲長。因依釋文義牴改。又唐寫本殘卷「惑」作「或」，通用字。

⑤ 下睨：釋文：『下睨，失約反。崔云：「消也。」司馬云：「崩端也。」』按：天運篇作「睨」。釋文：『下睨，苦圭反，又音圭；乖也。』文作：『上悖日月之明，下睨山川之精，中墮四時之施，其知僇於螭蜚之尾，解規之獸，莫得安其性命之情者。』疑此下尙有脫文。

吾○聞任、宥○天下，不聞治天下也。任之也者○，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也；天下不淫其性，不遷其德，有治天下者哉？昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性；是不愉也。夫不恬不愉，非德也；非德也，而可長久者，天下无之。人大喜邪？毗於陽；大怒邪？毗於陰；陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！使人喜怒失位，居處無常，思慮不自得，中道不成章；於是乎天下始喬詰卓鸞，而後有桀

跖④曾史之行。故舉天下以賞其善者，不足；舉天下以罰其惡者，不給；故天下之大，不足以賞罰。自三代以下者，匈匈焉終以賞罰爲事；彼何暇安其性命之情哉！而且說明邪，是淫於色也；說聰邪，是淫於聲也；說仁邪，是亂於德也；說義邪，是悖於理也；說禮邪，是相於技也；說樂邪，是相於淫也；說聖邪，是相於藝也；說知邪，是相於疵也。天下將安其性命之情，之八者，存可也，亡可也；天下將不安其性命之情，之八者，乃始鬻卷飡囊而亂天下也；而天下乃始尊之惜之。甚矣！天下之惑也，豈直過也而去之邪！乃齊戒以言之，跪坐以進之，鼓歌以舞之，吾若是何哉！故君子，不得已而臨莅天下，莫若无爲；无爲也，而後安其性命之情。故貴以身於爲天下，則可以託天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下。故君子苟能无解其五藏，无擢其聰明；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。吾又何暇治天下哉？

靈峰按：此係在宥篇首段之文，言「不治天下」之旨，與上胠篋篇大意相同。而此篇首正接上篇之末，「惇惇已亂天下矣」，而繼以言「聞在宥天下，未聞治天下也。」緊湊如上下文；疑係卷帙過長，遂分爲二；茲依內容，附於胠篋篇末，使上下文連成一氣也。

① 吾聞：「聞」上本無「吾」字。按：下文「吾若是何哉」、「吾又何暇治天下哉」；此篇係問答體，今疑仍是老聃答崔瞿之語，「聞」上當有「吾」字；茲依文例臆補。

② 任宥：「任」原作「在」。羅勉道曰：「在宥」兩字，想當時有此語；今人讀之差異耳。」按：「在宥」二字，他書不經見，郭注：「宥使自在則治，治之則亂也。」又：「故所貴聖王者，非貴其能治也；貴其無爲而任物之自爲也。」郭慶藩曰：「文選謝靈運九日從宋公戲馬臺集送孔令詩注引司馬云：「在，察也；宥，寬也。」釋文闕。」按：禮記文王世子：「必在視寒煖之節。」注：「在，察也。」「在」旣訓「察」，於此不倫，與無

爲、任物之旨大悖。老子：『其政察察，其民缺缺。』天下篇：『君子不爲苛察』義不相伴。『在』字釋文無注，郭於下注輒云：『任其所受之分，則性命安矣。』『必存此八者，則不能縱任自然；故爲鬱卷猶囊也。』『直各任其自爲，則性命安矣。』『任其自然而已。』全篇未見郭注『在』字，疑『在』乃『任』字之形近而譌；如天道篇『因任』之『任』。老子所謂『以輔萬之自然，而不敢爲』也。又疑司馬彪所注，『察』亦『容』字之誤；當作：『任，容也；宥，寬也。』方與本篇義合。依下文：『任（原作『在』）之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。』則『任』、『宥』明爲二事，必須分讀。下文：『天下不淫其性，不遷其德；有治天下者哉？』倘作『在』而又訓『察』，則不可通：適如後文：『使天下瘝瘝焉人苦其性，是不愉也。』又安得謂『未治天下』邪？因依郭注並文義改『在』作『任』。

③ 任之也者：『任』原作『在』。依文義臆改，說見前。

④ 桀跖：『桀』原作『盜』。按：在宥篇他處俱以『桀跖』與『會史』對言，如：『下有桀跖，上有會史。』『焉知會史之不爲桀跖嚆矢也。』因依文例改『盜』作『桀』。

馬蹄，可以踐霜雪，毛，可以禦風雨①；齧草飲水，翹足而陸居②；此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂曰：『我善治馬。燒之、剔之、刻之、維之、連之以羈羈，編之以阜棧，馬之死者十二三矣；饑之、渴之、馳之、驟之、整之、齊之、前有櫛飾之患，而後有鞭策之威；而馬之死者已過半矣。陶者曰：『我善治埴，圓者中規，方者中矩。』匠人曰：『我善治木，曲者中鉤，直者應繩。』夫埴木之性，豈欲中規鉤繩哉？然且世世稱之曰：『伯樂善治馬，而陶、匠善治埴、木；此亦治天下者之過也。吾意善治天下者不然，彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛；當是時也，山无蹊隧，深无舟梁；萬物羣生，連屬其

鄉；禽獸成羣，草木遂長；是故禽獸可俟而遊③，鳥鵲之巢可俯而闕④。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉？同乎无知，其德不離，同乎无欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。及至聖人，蹵蹵爲仁，蹵蹵爲義，而天下始疑矣；澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。

靈峰按：此段係馬蹄篇文，抨擊「仁義」與駢拇、肱篋、在宥諸篇如出一轍。如肱篋云：「此亦治天下者之過也」、「聖人之過也」、「此亦聖人之過也」，而此亦云：「是乃聖人之過也」。本當接於肱篋之後，因中補入在宥篇一段，故移此「吾又何暇治天下哉」句後。王夫之曰：「引老子『無爲自正』之說而長言之。」

① 禦風雨：「雨」原作「寒」。敦煌寫本「列子莊子抄」殘卷作「衛風雨」。按：「風雨」與上「霜雪」相對爲文，「寒」係狀詞，與「雪」之名物不相協；當以作「雨」爲長。因據敦煌本改。

② 翹尾而陸居：原作「翹足而陸」。釋文：「『足』，崔本作『尾』」。郭慶藩曰：「按：作『尾』是也。文選江賦注引莊子正作『尾』。」于鬯曰：「『陸』下蓋闕一字。陸釋引司馬云：『跳也。』字書作『陸』，陸，馬健也。『是司馬讀『陸』爲『陸』。然下文云：『夫馬，陸居則食草飲水。』彼『陸』字似不可讀爲『陸』。則此『陸』下實當脫一『居』字耳。『陸』爲水陸恒義，並不必讀『陸』。『齧草飲水翹尾而陸居』，即猶言『陸居則食草飲水』也。」于說是也。因據釋文改「足」作「尾」；並從于說「陸」下補一「居」字。

③ 可俟而遊：「俟」字原作「係羈」。郭注：「故物馴也。」成疏：「故山禽野獸可羈係而遊。」按：說文：「係，繫束也。」集韻：「同繫。」物既馴矣，何用繫束？既係羈矣，又安得遨遊？敦煌寫本「莊子抄」殘卷作「可俟而遊」，是也。集韻：「俟，待也。」詩小雅：「鹿鹿、俟俟。」注：「行則俟俟，言獸之多也。」此上文：「禽獸成羣」，則此當作「俟」無疑。作「係羈」者，蓋「俟」、「係」形近，致誤爲「係」；「係」下注

「羈」，又混入正文，遂作「係羈」矣。茲據寫本改正。

④ 烏鵲之巢可俯而窺：「烏」原作「鳥」。又「俯」原作「攀援」。王叔岷曰：『案御覽九二八引「鳥」作「烏」。荀子哀公篇：「烏鵲之巢，可俯而窺也。」淮南汜論篇：「烏鵲之巢，可俯而探也。」一字並作「烏」。』按：上言「禽獸」，俱用共名；此謂「烏鵲」亦並舉專名。作「鳥」固自可通，但以作「烏」爲長；因據荀子文改。又：上文既作「可俟而遊」，則此應作「可俯而闚」，兩者相對爲文；並據荀子及淮南子文改。

百年之木，破爲犧樽；純白之玉，琢爲珪璋；鏤以剗剗，雜以青黃；其斷在溝中。比犧樽珪璋於溝中之斷，則美惡有間矣；其於失性一也①。桀跖②與會史行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困悞中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚；此五者：皆生之害也。而楊墨乃始縣跂③自以爲得，非吾所謂得也。夫得者固可以爲得乎④？則鳩鴉之在於籠也，亦可以爲得矣。且夫，趣舍聲色，以柴其內，皮弁鷩冠摺笏脩紳⑤，以約其外；內支盈於柴柵，外重繯繳，睆睆然在繯繳之中，而自以爲得；則是罪人支臂歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以爲得矣。

靈峰按：此段原係天地篇末之文，與上章毫不相屬；當係錯簡。此文攻訐會史楊墨，與上各篇意旨相合。首云：『百年之木破爲犧樽』，正與馬蹄後段：『故純樸不殘，孰爲犧樽？』前後相應；當係此處脫簡，因移此『而天下始分矣』句後。

① 百年之木破爲犧樽純白之玉琢爲珪璋鏤以剗剗雜以青黃其斷在溝中比犧樽珪璋於溝中之斷則美惡有間矣其於失性一也：原作「百年之木破爲犧樽青黃而文之其斷在溝中比犧樽於溝中之斷則美惡有間矣其於失性一也」。

按：本篇後文：『故純樸不殘，孰爲犧樽；白玉不毀，孰爲珪璋。』觀此，知上文必脫「白玉」、「珪璋」兩句文字。淮南子俶眞訓引此文作：『百圍之木，斬爲犧樽；鏤之以剗剗，雜之以青黃；華藻鱗鮮，龍蛇虎豹，曲成文章。然其斷在溝中，壹比犧尊於溝中之斷，則醜美有閒矣；然而失木性均也。』淮南文略有增益。又敦煌寫本「莊子抄」殘卷天地篇末節作：『百年之木破爲犧樽青黃而文之比於白木則美惡有異失性一人也』，其文又有奪誤。依淮南文『失木性均也。』依寫本則比「犧樽」於「白木」；白木固未失性也。寫本無「其斷在溝中」句，則此句殊無所着落也。茲依淮南子文並莊子義例、文氣修訂如上文，以俟來哲。

② 桀跖：「桀」字原闕。劉師培曰：『「跖與會史」上脫「桀」字。成疏云：「桀跖之縱凶殘，」是成疏故本作「桀跖」也。在宥篇云：「上有桀跖，下有會史。」又云：「焉知會史之不爲桀跖嚆矢也。」僉以「會史」、「桀跖」並詞，本篇之文當亦然也。』劉說是也。按：成疏：『桀跖之縱凶殘，會史之行仁義。』亦以「桀跖」與「會史」對文，因據劉說補正。

③ 縣跂：「縣」原作「離」。按：馬蹄篇作「縣跂」義長；因據改。說見前。

④ 固可以爲得乎：「固」原作「困」。成疏：『既僞其性，則遭困苦。』是成從「困」字斷句。非也。武延緒曰：『按：「困」疑「固」字之譌，與下「亦」字對文。』武說是也。按：「固」，猶乃也；連下讀。孟子萬章篇：『仁人固如是乎？』此謂上五者皆生之害，得之無益；故云：「乃可以爲得乎？」言不可謂之得也。故上文云：『自以爲得，非吾所謂得也。』「困」字涉上文「困憊」而譌；因據武說改。

⑤ 脩紳：原作「紳脩」。成疏：『紳，大帶也；脩，長裙也。此皆以飾朝服也。』按：成以「紳」、「脩」爲二物。武延緒曰：『紳脩疑當乙作「脩紳」。』武說是也。陸西星曰：『紳，大帶之垂者；脩者，長義。』「脩紳」，猶長帶也。成疏失之，因依武說乙改。

故純樸不殘，孰爲犧樽？白玉不毀，孰爲珪璋？道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂？五色不亂，孰爲文采？五聲不亂，孰應六律？夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也！夫馬，陸居則食草飲水，喜則交頸相靡；怒則分背相踶；馬知已此矣。夫加之以衡扼，齊之以月題；而馬知介倪闔扼鷙曼，詭銜竊轡，故馬之智而至作盜態者①，伯樂之罪也！夫赫胥氏之時，民居不知所爲，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊；民能已此矣②。及至聖人，屈折禮樂，以匡天下之形，縣跂仁義，以慰天下之心；而民乃始踈跂好智，爭歸於利；不可止也。此亦聖人之過也。

靈峰按：此段係馬蹄篇文，因中補一段天地篇錯簡，故逕接該篇「亦可以爲得矣」句後。

① 而至作盜態者：原作「而能至盜者」。郭注：『馬性不同，而齊求其用；故有力竭而態作者。』成疏：『態，姦詐也。夫馬之眞，知適於原野；馳驟過分，即矯詐心生；詭竊之態，罪歸百樂也。』王叔岷曰：『案：覆宋本「能」作「態」。釋文所出本同。注：「故有力竭而態作者。」是郭本原作「態」。』王說是也。按：依注、疏，「能」當作「態」。釋文出「態作」，云：「吐代反。」亦作「態」。蓋「態」字缺壞而譌爲「能」也。「盜態」即「詭竊之態」，如上文：「介倪闔扼鷙曼詭銜竊轡」之諸般動作是也。疑此句脫誤，而「至」字落入下文，「態」字又混入「盜」字之上遂費解。茲依義臆改如上文。「作盜態」者，即放蕩不羈，不調良之謂也。

② 民能已此矣：「已」原作「以」。王叔岷曰：『案：此與上文「馬知已此矣」對言。「以」猶「已」也。肱篋篇：「聖人已死。」僞鄧析子轉辭篇作「以」。「故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者。」成疏並作「以」。……道藏成玄英疏、林希逸口義、褚伯秀義海纂微、羅勉道循本諸本皆作「民能已此矣」。』王說是也。按：以，止也。「以」字古書作「𠄎」與「已」形近致誤，茲據道藏諸本改。

駢拇枝指，出乎性哉而侈於德。附贅縣疣出乎形哉，而侈於生①。多方乎仁義，而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。是故駢於足者，連无用之肉也；枝於手者，樹无用之指也；多方駢枝於五藏之情者，淫僻②於仁義之行；而多於聰明之用也③。是故駢於明者，亂五色，淫文章，青黃黼黻之煌煌，非乎？而離朱是已。多於聰者，亂五聲，淫六律，金石絲竹黃鐘大呂之聲，非乎？而師曠是已。枝於仁者④。擢德塞性，以收名聲，使天下簧鼓，以奉不及之法，非乎？而曾史是已。駢於辯者，疊瓦結繩⑤。竄句誣辭⑥於堅白同異之間，而敝禱机之口，跨譽无用之言⑦，非乎？而楊墨是已。故此皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。彼至正者⑧，不失其性命之情，故合者不爲駢，而岐者不爲枝⑨。長者不爲有餘，短者不爲不足。且夫駢於足者⑩，決之則泣；枝於手者，齧之則啼；二者或有餘於數，或不足於數。是故鳧脰雖短，續之則憂；鶴脰雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續⑪；无所云憂也⑫。意！仁義其非人情乎⑬！彼仁人何其多憂也？今世之仁人，蒿目而憂世之患；不仁之人，決性命之情，而鑒富貴；其於憂一也⑭。故曰仁義其非人情乎⑮！自三代以下者，天下何其囂囂也？且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也。待纆索膠漆⑯而固者，是侵其德也；屈折禮樂，以匡天下之形⑰，煦訥仁義，以慰天下之心者；此失其常然也。天下有常然，常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纆索；故天下誘然皆生，而不知其所以生；同焉皆得，而不知其所以得。故古今不二，不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纆索而遊乎道德之間哉？爲使天下惑也！夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？有虞氏招仁義以撓天下也⑱，天下莫不奔命於仁義；是非以仁義易其性與？故嘗試論之：自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則

以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。

靈峰按：此段係駢拇篇文，原在此四篇之首；內容亦推崇道德，抨擊仁義，剝削儒墨。尤其「屈折禮樂，啁訕仁義以慰天下之心」諸句，與上馬蹄篇；「屈折禮樂，以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心。」似出一手；因移接馬蹄篇之後。胡遠浴曰：『此老子「絕仁棄義，民復孝慈」之旨；亦即所謂「絕學無憂」也。』

① 而修於生：「生」原作「性」。按：上文：『出乎性哉，而修於「德」。』「性」與「德」對言。此言『出乎形哉，』劉士璣曰：『生於性之後。』此見於後天，不當言「性」；故只謂「生」。「生」、「性」古雖通用，蓋「附贅縣疣」，爲身之累；以作「生」爲長。故云：「而修於生。」茲依上下文義臆改。

② 淫僻：按：敦煌寫本「莊子音義」殘卷「僻」作「辟」。

③ 多於聰明之用也：「多」下原有「方」字。郭注：『聰明之用，各有本分，故「多方」不爲有餘。』是郭本原作「多方」。褚伯秀曰：『今本皆然。碧虛子陳景元云：「張君房校本，此句無方字」；引後文「多於聰者」爲證，其說頗長。』武延緒曰：『按：「方」字疑涉上文而衍。』並是也，按：下文「駢於明者，」並與此同；因據張本刪。

④ 枝於仁義者：「義」字原闕。武延緒曰：『按：「仁」下脫「義」字。』武說是也。按：成疏：『謂素分枝多「仁義」。』此通篇皆以「仁義」連文，如：『多方乎「仁義」而用之者』、『淫僻於「仁義」之行』、『則「仁義」又奚連連如膠漆纏索』、『自虞氏招「仁義」以撓天下也』、『天下莫不奔命於「仁義」，是非以「仁義」易其性與？』、『彼其所殉「仁義」也』、『且夫屬其性乎「仁義」者』、『非「仁義」之謂也』、『非所謂「仁義」之謂也』、『是以上不敢爲「仁義」之操。』因據武說補此一字。

⑤ 纍瓦結繩：褚伯秀曰：「『纍瓦』當是『纍丸』。」劉師培曰：「釋文云：『一云：瓦當作丸。又云：句一音鉤。』所引二義並較衆注爲確。」楊樹達曰：「按：字當作『丸』。達生篇云：『累二丸而不墜，則失者鎔銖。』『纍』、『累』，『累丸』同，喻巧。」高駿烈曰：「累丸結繩，喻辯之駢枝也。」按：釋文引崔云：「聚無用之語，如瓦之纍，繩之結也。」作「瓦」本自可通，似無煩改字。

⑥ 竄句榘辭：「榘辭」原作「遊心」。劉師培曰：「釋文：『又云：句一音鉤。』……本篇及內外各篇恒以「鉤」、「繩」並文，是其徵也。」于省吾曰：「金文『句』字不从『金』。芮公鉤，內公作鑿從鐘之句，是其證。纍丸形容辯者言語之圓轉，繩言乎直，鉤言乎曲；結繩、竄句，則無曲直之可言矣。下云：『曲者不以鉤，直者不以繩，』馬蹄：『曲者中鉤，直者應繩。』是鉤、繩固相屬爲文。」劉辰翁曰：「『竄句』，『句』字疑非，當作『身』。」按：敦煌寫本「音義」殘卷「游心」作「榘辭」。王叔岷曰：「後漢書張衡傳注引：『竄句籍辭』，亦可證今本之有脫文。」按：作「榘辭」是也，與「竄句」對文。釋文引司馬云：「竄句謂邪說微隱，穿鑿文句也。」因據敦煌寫本改。又劉辰翁謂當作「竄身」，蓋以之與「遊心」相對；非是。

⑦ 敝櫬之口跨譽無用之言：原無「櫬之口」四字，「跨」原作「跬」。郭注：「夫騁其奇辯，致其危辭者，未嘗容思於櫬之口；而必競辯於楊墨之間。」依注疑此文脫「櫬之口」四字。按：左傳文十八年：「顓頊氏有不才子，不可教訓，不知語言，天下之民謂之『櫬』。」是「櫬」乃指「不知語言」之人。若今人所謂「語言無味」也。王叔岷曰：「釋文：『敝』，本亦作『跬』。跬，郭音屑。」孫詒讓云：「郭本跬當作薛，敝跬卽整薛。」馬蹄篇云：「整薛爲仁。」按：疏：「整薛由自持也。」是成本「敝跬」正作「整薛」。『疑「跬」乃「跨」之形近致誤。列子楊朱篇：『而欲尊禮義以跨人。』釋文：『一本作「夸」。』集韻：『跨，通作夸。』是具夸大、大言之義。釋文引司馬云：『敝，罷也。』又：方言：『半步爲跬。』玉篇：『舉一足也。』釋文引一云：『敝跬，分外用力之貌。』不詳何據？「跬譽」二字無所取義。則「敝」下當有「櫬之口」四字，全句

作：「敝櫟杙之口、跨譽無用之言。」方與郭注合。因依郭注臆補「櫟杙之口」四字於「敝」字之下。

⑧ 彼至正者：「至正」原作「正正」。褚伯秀曰：「『彼正正者』，宜照上文作「至正」。』羅勉道曰：「上「正」字疑即「至」字之誤。」武延緒曰：「按：「正正」二字承上言，當作「至正」。』宣穎本作「至正」；並是也，因據改正。

⑨ 岐者不爲枝：原作「枝者不爲歧」。奚侗曰：「案：「枝者不爲歧」，當作「歧者不爲枝」與「合者不爲駢」相對。說文：「歧，足多指也。」此段以言手，蓋能通性命之情者，雖合不以爲駢，雖歧不以爲枝也。」奚說是也。按：「歧」當作「岐」。陳景元闕誤引江南古藏本「歧」作「岐」；敦煌寫本音義殘卷亦作「岐」。因並改之。

⑩ 駢於足者：「足」原作「拇」。奚侗曰：「按：「拇」當作「足」；涉篇首而誤也。上文「駢於足一、」枝於手」，可證。」奚說是也。因據改。

⑪ 長者不爲有餘短者不爲不足且夫駢於足（原作「拇」）者決之則泣枝於手者齧之則啼二者或有餘於數或不足於數是故鳧脰雖短續之則憂鶴脰雖長斷之則悲故性長非所斷性短非所續：上文「且夫駢於足者決之則泣枝於手者齧之則啼二者或有餘於數或不足於數其於憂一也」，此文今承上文「且夫駢於拇者決之則泣枝於手者齧之則啼」而言。然二者皆有餘於數，無不足於數；以此文承之，義實不合。疑此當在上文「是故鳧脰雖短續之則憂鶴脰雖長斷之則悲」之下，故曰：「二者或有餘於數」；指鶴脰之長也。「或不足於數」，指鳧脰之短也。續之則憂，斷之則悲，悲亦憂也；故曰：「其於憂一也。」因此上文四句與彼四句文法相類，故誤錯於此。」于說確有所見，但亦未詳。按：釋文：「司馬云：「駢拇，謂足拇指連第二指也。崔云：「諸指連大指也」。』依司馬彪說，是併五指爲四指；依崔譔說，是合五指而爲一；此皆「不足於數」也。又釋文引三蒼云：「枝指，手有六指也。」手本五指，今多一

指；此『有餘於數也。』是『不足』、『有餘』正對「駢拇」、「枝指」而言。於「鶴脰」、「鳬脰」則云：『性長非所斷，性短非所續。』一則以「多」、「少」言，一則以「長」、「短」言；層次分明，各不相混也。故此數語當在上文『長者不爲有餘短者不爲不足』句後，因承上文『故合者不爲駢而枝者不爲跂』二句；言各正性命也。而下文則逕接『是故鳬脰雖短續之則憂鶴脰雖長斷之則悲』諸句，謂勿「愁其五藏以爲仁義，」「無解其五藏」而爲仁義、智巧也。因依義移置各句如上。又：『其於憂一也』句當在下文，蓋『有餘』、『不足』皆順性命之自然，若不決、不斂，不斷、不續、則無所憂、悲也；何得謂『其於憂一也』？

⑤ 无所云憂也：「云」原作「去」。高亨曰：『按：「去」借爲「怯」。說文：「怯，多畏也；」重文作「怯」。無所怯憂，猶言無所憂懼耳。』高說恐未然，武延緒曰：『按：「去」疑「云」之譌。』武說是也，「去」、「云」形近致譌；因據武說改。又疑「云」乃「悲」字之誤，「悲」、「憂」與上文各句相應。

⑥ 意仁義其非人情乎：釋文：『意如字，下同；亦作「醫」王叔岷曰：『案：疏：「故發噫歎息。」是成本「意」作「噫」，「意」與「噫」通。』按：日本萬治四年刊成玄英疏本正作「噫」。釋文：『亦作「醫」。』「醫」，疑即「噫」之借字，或「繫」之譌字；歎詞也。左傳隱公元年：『公曰：「爾有母遺，繫！我獨無。」』杜注：『繫，助語。烏繫切，又烏啼切。』「繫」當如「噫」。此句上有「非」字下有「乎」字，似非疑問句，故此「意」字應通作「噫」；歎詞也。

⑦ 今世之仁人蒿目而憂世之患不仁之人決性命之情而饜富貴其於憂一也：『其於憂一也』句原在此『今世之仁人』句上，『二者或有餘於數或不足於數』句下；與上下文義俱不相屬。此云『仁人憂世之患』與『不仁之人決性命之情而饜富貴』，皆憂之至；故云：『其於憂一也。』當係此處之文錯入於上，茲依上下文義移此『而饜富貴』句後，使文義更爲明晰。

⑧ 故曰仁義其非人之情乎：「曰」原作「意」。郭良翰曰：『「意」，往說與「噫」同，絕句；嘆聲也。愚謂只如意作「意者」訓，若以爲嘆聲，則此「意」字上加「故」字，不順矣。』郭慶藩曰：『「意」讀爲「抑」，

「抑」或作「意」語詞也。』二說恐非也。按：成疏：『此重結前旨也。』接上云：『意！仁義其非人之情乎！』前旨云云，即『仁義非人之情。』「意」爲歎詞，上不當有「故」字；是也。疑「意」字乃「曰」字之誤，校者因疏有『重結前旨』之語，乃照錄之，因衍「意」字，遂不詞。茲依義改「意」作「曰」。

⑤ 待繹索膠漆：「繹索」原作「繩約」。王叔岷曰：『「繩約」疑當作「繹索」。下文：「附離不以膠漆，約束不以繹索。」則仁義又奚連連如膠漆、繹索，而遊乎道德之間爲哉？」即本此言。』王說是也。疑涉上文「鉤繩」，下文「約束」而譌也。敦煌寫本「音義」殘卷作「墨索」可證。因依王說改。

⑥ 屈折禮樂以匡天下之形：「以匡天下之形」六字原闕。王叔岷曰：『馬蹄篇亦云：「屈折禮樂，以匡天下之形，縣跂仁義，以慰天下之心。」禮樂外也，故言匡形；仁義內也，故言慰心。此文「屈折禮樂」下，疑脫「以匡天下之形」句。』王說是也，因據補。

⑦ 有虞氏招仁義以撓天下也：「有」原作「自」。成疏：『虞氏，舜也。』按：莊子書中無有稱舜爲「虞氏」者。應帝王篇：『有虞氏不及泰氏，』又：『有虞氏其猶藏仁以要人。』天地篇：『不及有虞氏乎？』又：『天下均治而有虞氏治之邪？』又：『而何計以有虞氏爲？』又：『有虞氏之藥瘍也。』田子方篇：『有虞氏死生不入於心。』知北遊篇：『有虞氏之宮。』俱稱『有虞氏』。此獨稱「虞氏」，與全書例不合。列子說符篇：『虞氏者，梁之富人也。』此則別有所指。此「自」字當係「有」字之缺壞，並涉下文『自三代以下者』句而訛。因據全書例改「自」作「有」。又疑「自」下奪一「有」字，當作：『自有虞氏招仁義以撓天下也。』然在宥篇云：『昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯舜於是股無肱，脛無毛，以養天下之形；愁其五藏以爲仁義。』則言「仁義」不自帝舜始也。

故樂通物①，非聖人也；有親非仁也；時天非賢也②；利害不通，非君子也；殉名失己，非士也③，亡身失真，非役人也④，若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之

役，適人之適，而不自適其適者也。

靈峰按：此段原係大宗師篇文，與上下文不相應；當係錯簡混入。本篇下文『故此數子者』云云，與上文『聖人以身殉天下』文氣隔絕；又未舉『此數子』爲何如人。蘇輿曰：『數子，猶言此等數人。』傳會已甚。本篇上文『天下莫不以物易其性矣。』此段首句『故樂通物非聖人也』，正可反正相承。中言狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄八人，又與下『此數子者』事實符合；而末句『是役人之役適人之適而不自適其適』諸句，復與本篇後文『適人之適而不自適其適』各句前後相應；足證原係此處脫簡無疑。茲移此『聖人以身殉天下』句後，以復原書之舊。

① 故樂通物：馬叙倫曰：『列子仲尼篇張注引「樂」下有「窮」字。』按無「窮」字亦通。

② 時天非賢也：「時天」原作「天時」。王闓運曰：『「天」當作「先」，或云：當作「失」。』馬叙倫曰：『郭注：「時之者，未若忘時而自合之賢也。」是郭本作「時天」。』宣穎曰：『擇時而動，有計較成敗之心。』王叔岷曰：『案：「天時」本作「時天」，郭注可證。惟郭氏未得「時」字之義，「時」讀爲「待」。易蹇：「象曰：往蹇來譽，宜待也。」釋文引張璠本「待」作「時」。歸妹：「象曰：愆期之志，有待而行也。」釋文引一本「待」作「時」。並「時」、「待」古通之證。「時天」猶「待天」，莊子所貴者「無待」，則「待天」固非賢矣。』王說近是也。按：成疏：『候天時之去就，此乃小智；豈是大賢者也。』徐无鬼篇：『古之真人，以天待人（原作「之」今改）；不以人入天，古之真人。』『不以人入天』，即『不以人待天。』易繫辭傳：『待時而動，』即『時天』也。博雅：『時，伺也。』論語陽貨篇：『時其亡也而往拜之。』皇侃疏：『謂伺取虎不在家時而往於其家也。』則「時」字固有窺伺之意。則「時天」者，猶荀子天論篇所謂：『慕其在天者。』因「天時」爲習見常語，致將「時天」倒誤作「天時」；茲依馬說改正。

③ 殉名失已非士也：「殉」原作「行」。武延緒曰：『按：「行」疑爲「循」，或疑爲「得」。』胡遠澄

曰：『「行」疑當作「殉」。』王叔岷曰：『案：「行名失己」，義頗難通；「行」疑「殉」之誤。文選賈誼鵬鳥賦注引莊子逸文：「烈士之殉名」。駢拇篇：「士則以身殉名。」（「殉」與「徇」通。褚伯秀南華義海纂微本正作「徇」。）此則言「徇名失己非士也」，意甚明白。注：「善爲士者，遺名而自得。」「遺名」正對「徇名」而言。』胡、王說並是也。按：駢拇篇：『伯夷死名於首陽之下。』此即「殉名失己」之事也。老子四十四章：『名與身孰親？』莊文實本於此。疑「殉」通作「徇」，「徇」又形近而誤爲「行」；茲依王說改正。

④ 亡身失眞非役人也：「失」原作「不」。于鬯曰：『「眞」當讀爲「慎」。』非是。成疏：『夫矯行喪眞，求名亡己，斯乃受人驅役；焉能役人哉？』按：玉篇：『喪，亡也。』『喪眞』即『失眞』也。疑「不」當作「失」，上文「殉名失己」與此「亡身失眞」相對爲文；當係形近致誤。讓王篇：『道之眞，以治身。』盜跖篇：『堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放桀，武王伐紂，文王拘羑里；此六子者，世之所高也；孰論之，皆以利惑其眞。』漁父篇：『仁則仁矣，恐不免其身；苦心勞形，以危其眞。』上所云云，皆「亡身失眞」之事。淮南子覽冥訓：『夫全性保眞，不虧其身。』此則不致「亡身失眞」也。劉武曰：『因行名而亡身，是因假而亡眞；則身有不當亡而亡者矣。』頗得其義。因據成疏及文義改「不」作「失」。

故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉；一也，臧與穀①二人，相與牧羊，而俱亡其羊；問臧奚事？則挾筴讀書；問穀②奚事？則博塞以遊。二人者，事業不同，其於亡羊均也。伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者所死不同；其於殘生傷性均也。奚必伯夷之是而盜跖之非乎？天下盡殉也，彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人；其殉一也。則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已；又惡取君子小人於其間哉？且夫屬其性乎仁義者，雖通如曾史，非吾所謂臧也；屬其性乎堅白，雖通如楊墨，非吾所謂辯也③；屬其性於五味，雖通如俞兒，非吾所謂甘也④；屬其性乎五聲，雖通如師曠，非吾所謂聰也；屬其性乎五色，

雖通如離朱，非吾所謂明也。吾所謂臧，非仁義之謂也，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣；吾所謂聰者，非謂其聞彼也，自聞而已矣；吾所謂明者，非謂其見彼也，自見而已矣。夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。夫適人之適，而不自適其適；雖盜跖與伯夷是同爲淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢爲仁義之操，而下不敢爲淫僻之行也。」

靈峰按：此段係本篇駢拇後半之文，因上補入大宗師篇錯簡，故逕接此『適人之適而不自適其適者也』句後；以總結此四篇之文。蓋末節：『余愧乎道德，是以上不敢爲仁義之操，而下不敢爲淫僻之行也。』與「新編」首節：『其无愧而不知恥也』諸語，先後呼應也。

① 臧與穀：「穀」原作「穀」。武延緒曰：「穀」，（按：武氏當據別本。）當爲「穀」。說文：「楮也。」詩小雅：「其下爲穀。」注：「惡木也。」本草作「構」。「穀」从「木」，與从「禾」之「穀」不同。莊子多寓言，非真有是人也。臧，善也；穀，惡木也。二字對文，義各有取也。注引爾雅云：「善也。」疑非，蓋誤認作「穀」字也。武說是也。按：「穀」，亦書作「櫟」。書咸有一德：「亳有祥，桑、穀共生于朝。」孔傳：「祥，妖怪，二木合生。」釋文：「工木反，楮也。」釋文作「穀」，云：「如字。」因據武說並釋文改正。

② 問穀：「穀」原作「穀」。按：此从「禾」不从「木」；誤。从「禾」字亦當作「穀」。當係「禾」譌作「木」，茲並據釋文改正。

③ 屬其性乎堅白雖通如楊墨非吾所謂辯也：此數句原闕。孫詒讓曰：「雖通如楊墨」，（釋文出正文。）釋文云：「一本無此句。」案：今本無此文，然依陸說，似亦不當多此一句。竊疑當云：「屬其性乎辯者，雖通如楊墨，非我所謂臧也。」蓋舊本「屬其性乎仁義」章後「屬其性乎五味」章前，多此一章。上文亦以會史枝於仁義、楊墨枝於辯分舉，即其例也。釋文止出此一句，陸偶疏耳。」武延緒曰：「按：此本作「屬其性於五臧，雖通如

楊墨；「後人不解「五藏」之義，因改「藏」爲「味」。又因「五味」而改「楊墨」爲「俞兒」也。音義：「雖通如楊墨，一本無此句。」是其證。所謂「五藏」者，卽篇首所謂：「多方駢枝於五藏之情者，淫僻於仁義之行；」是也。上文會史、楊墨、離朱、師曠並舉，此正承上文而言，不應添出「俞兒」而無「楊墨」也。此論一定，則下文不誤矣；後說可廢也。」按：上文：駢於明——亂五色——離朱是已；多於聰——亂五聲——師曠是已；枝於仁——收名聲——會史是已；駢於辯——離堅白——楊墨是已。依上諸例，則此文當作：「屬其性乎堅白，雖通如楊墨，非吾所謂辯也。」因據釋文及孫說、文例臆補此數句。又武謂：「五味」、「俞兒」之「後說可廢」，恐未然。「楊墨」數句既可闕佚，釋文明云：「一本無此句」是陸所見諸本並有此句也。疑上文原亦當有「俞兒」一段文字，其文擬作：「調於口者，將使天下窮腥羶香臭，梁肉薤桂之養；而俞兒是已。」（按：尸字曰：「俞兒和之以薤桂，爲人主上食。」）姑附此備考。

④ 非吾所謂甘也：「甘」原作「臧」。武延緒曰：「若作「五味」，則當言「甘」矣。」武說是也。按：上文：「日夫屬其性乎仁義者，雖通如會史，非吾所謂臧也。」「仁義」句既以「臧」言，此不當重複；其他言「聰」、言「明」亦然。因據武說改。

三 附 言

此文在宥篇：既引「老聃曰」，而下却云：「上有會、史，而儒、墨畢起。」會、史、儒、墨並在老子之後；不當云然！按：於此益證乃莊周借重老聃之口出之。故既舉老子之文，復衍而益之以「剽剝儒、墨」也。寓言篇云：「重言十七。」郭象注云：「世之所重，則十而七見信。」成玄英疏：「重言，長老鄉閭尊重者也。老人之言，猶十信其七。」下文：「耆艾」，成疏：「壽考者之稱也。」老聃古之博大真人，」故假之以爲說；欲使世人共重而信之；此所謂「以重言爲真也。」

乙 編

老子的「道」之新解釋

胡適之先生對於老子哲學思想的研究，大部著力於他的時代背景和年代的考證工作；關於這方面的論述，是相當審慎的。可是他對於老子哲學中最重要的觀點或概念，如「道」的本質及其與「有」和「無」兩個概念的關係，却也同樣因襲從來中國學者的見解，並沒有什麼新的發見；這可說是他研究老子學說之嚴重缺點。我們現在除對胡先生的缺點加以指出外，並大膽地對於這問題作一空前的翻案，容我們嘗試嘗試吧。

胡先生說：

「老子是最先發見『道』的人。這個『道』本是一個抽象的觀念，太極妙了，不容易說得明白。老子又從具體的方面著想，於是想到一個『無』字，覺得這個『無』的性質、作用，處處和這個『道』最相像。老子說：

『三十輻，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。』

「無即是虛空。上文所舉的三個例，一是那車輪中央的空洞，二是器皿的空處，三是窗洞和房屋

裏的空處。車輪若無中間的圓洞，便不能轉動；器皿若無空處，便不能裝物事；門戶若沒有空洞，便不能出入；房屋裏若沒有空處，便不能容人。這個大虛空，無形，無聲，整個的不可分斷，却又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。這幾項性質，正合上文所說：「寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母」的形容。所以老子所說的『無』與『道』，簡直是一樣的。所以他既說：

『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』

一方面又說：

『天地萬物生於有，有生於無。』

道與無同是萬物之母，可見道即是無，無即是道。大概哲學觀念初起的時代，名詞不完備，故說理不能周密。試看老子說：『吾無以名之』，『強名之』可見他用名詞的困難。他提出了一個『道』的觀念，當此名詞不完備的時代，形容不出這個『道』究竟是怎樣一個物事，故用那空空洞洞的虛空來說那無爲而無不爲的道。却不知道是對於有的名詞，所指的是那無形體的空間，如何可以代表那無爲而無不爲的『道』？只因爲老子把道與無看作一物，故他的哲學都受這個觀念的影響。」（『中國古代哲學史』五二——五四頁）

從上面這一段意見看來，胡先生對於老子的「道」與「無」和「有」的關係問題，可歸納如下幾點：

（一）道即是無，無即是道；

（二）道與無同是萬物的母；

老子的「道」之新解釋

(三)無卽是虛空，無形，無聲，整個的不可分斷，却又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。

我們先來研究第一點，卽在老子本身這見解，「道」這個東西究竟是什麼？它具有什麼性質？老子說：

「道，沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗……湛兮似或存。」（「老子」第四章）

又云：

「道者萬物之奧。」（同上第六十二章）。

這兩節文字，就是形容「道」的本體了，這還不够，他又說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（同上第二十五章）。

在老子看來，「道」這個東西是生在天地之先；就是說，在整個宇宙未建立以前便存在了，這種思想很類似於康德（Kant）和拉普拉斯（Laplace）的星雲說（Nebular Hypothesis）。因爲星雲（Nebula）一字原來是拉丁名詞。它的意義是迷霧，濛雨，水氣或濃厚的空氣之類的東西。好像中國人所謂「漆黑一團」的情景。照星雲說的科學假設，星雲是成雲狀的大團，有時和煙成的圓圈一樣。它當太陽系中的物質尚未聚集成爲堅密的天體以前便很廣泛地散佈空中。至於老子所說的「有物混成」，正是這個撲朔迷離的星雲團之另一說法。同時，這「混成」之「物」又是「先天地生」的；那就是說，「道」之爲「物」在天地未形成以前就有了。

「道」既是混成之「物」，「有物」，為什麼說它就是「無」，與「無」一樣；是「空虛」呢？這就是胡先生對於老子哲學的基本觀念認識的錯誤。反過來，為什麼我們敢大膽地說「道」不是「無」而是「有」呢？這是需要明白解答的，老子說：

「道可道，非常道，名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄；玄之又玄，衆妙之門。」（「老子」第一章）。上面這段文字，無名、有名，無欲、有欲四句，各家句讀不一。司馬光、王安石、蘇轍皆以「有」、「無」爲讀；河上公、王弼諸家皆以「名」字「欲」字爲讀。丁易東云：『老子曰，道常無名，始制有名；』則上二句以『有』、『無』爲讀者非也。」胡先生在「中國古代哲學史」第三篇內亦徵引此文，並註云：「常無、常有，作一頓。舊讀兩欲字爲頓，乃是錯的。胡先生雖然指出這一點，可是他在上半段則仍原襲取舊說以「無名」、「有名」，爲讀；這就是因爲他曾把「無」與「道」認爲同一事物的結果。

我們知道，在老子書中，以無名、有名及無欲、有欲爲相對待的名詞，固未嘗不可；但言「有名」與「有欲」相對的文句極少，而且以「無」與「有」爲相對待的名詞時，其意義至爲顯明。如云：「有、無相生」，（第二章）「有之以爲利，無之以爲用。」（第十一章）「有生於無」，（第四十章）等等。假使我們以老子之有、無兩字爲其哲學思想中之重要概念，且可以與「道」這一概念相對的話，那麼，我們依據老子整個哲學體系及其中心思想來研究，則這段文章內應以有、無作斷句爲是。

上面我們引過老子的話說：「有物混成，先天地生……可以爲天下母。吾不知其名，字之曰

『道』。』（按：傳奕本作：「故強字之曰道」。）「韓非子」『解老篇』亦云：「強字之曰道」。可見在此地的「道」，就是指天下母的「字」。「天下母」三字的意義近於「萬物之母」，則「『有』，名萬物之『母』」，即無異說，「有」與「道」是同一個事物之兩種稱謂。即：「有」，爲「萬物之母」的「名」；「道」是同一個事物之「字」了。這樣看來，我們可以說，「道」，即是「有」，「有」即是「道」。這還不够，我們還必須進而討論「有」與「無」的關係，然後纔能澈底了解「道」究竟代表什麼？老子怎樣形容「道」與「有」及「無」之情狀呢？他說：

「『道』之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。」（「老子」第二十一章）。

這裏，老子分明說「道」之爲「物」，恍惚中有「物」。可見「道」之爲「有」又多了一個有力的證明。胡先生自己也感覺到把「道」與「無」看做同樣的樣西說不過去，於是馬上拐個彎兒，在第三篇第五十四頁內，他引了上段的話之後，接着便加以解釋道：「這也可見老子尋相當名詞的困難。老子既說道是『無』，這裏又說道不是『無』。乃是『有』與『無』之間的一種情境；雖然看不見，聽不着，摸不到，但不是完全沒有形狀的。」胡先生在這裏雖然退了一步，可是他還沒有澈底解決他自己所遭遇的困難。既「有形狀」，說牠「聽不着，摸不到」還可以的；若說「看不見」，那就完全把客觀現實的「道」變做主觀想像的「道」了。「道」既然爲「有」，那麼老子又怎樣形容「無」呢？他說：

「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，故混而爲一。其上不

嫩，其下不昧；繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象；是謂惚恍。」（同上第十四章）我們看到這段文字，很巧妙地發現老子用字的嚴格。他在上一段用「恍惚」二字以形容「有物」；在這兒使用「惚恍」二字以形容「無物」、「無狀」。兩字顛倒一下，則意義全異。我們以為上述這段文章正是對於「無，名天地之始」的正確的解說。「無」的情狀既是如此，這是否也與胡先生所說的「無即是虛空」呢？不是的！因為胡先生是重視形式邏輯的方法的，所以他把「有」與「無」兩個概念看做完全獨立的、互相對立而不可逾越的分離着。最多他只能在「有」與「無」之間找個例外的「情境」來補救，結果還是沒有解決這個困難。其實，在老子看來，「有」與「無」兩者是「對立的統一」，所以他說：「『有』、『無』相生。」又說：「『有』之以為利，『無』之以為用。」實際上，胡先生自己也說過：「這個大虛空，無形，無聲；整個的不可分斷，却又無所不在；一切萬有若沒有他，便沒有用處。」胡先生這種說法，簡直把「無」字形容得十分恰當；可是他並沒有更進一步，就以「空虛」兩字，結束了「無」與「有」間相互關係之更深刻的說明。

我們知道，從來研究老子學說的人，大半都以老子主張『無爲』，把們當做虛無主義(Nihilism)；以為老子的「道」的本質就是一個「無」。(胡先生也不能例外。)而且把這個「無」當做「烏有」，(Nothingness)「虛」(Void)或「空」(Emptiness)加以了解。好像這個「無」就是連真空都不許存在的一無所有了。其實不然，我們以為在老子所理解的這個「無」是和他所理解的「有」為互相對立的統一物，並且同樣都是『實在』(Reality)的，假使允許我們借用古代希臘自然哲學家或黑格爾所習用的術語的話。那麼我們可以把老子的「有」字，用英文的 Being 來表示，「無」字就用

Non-being 來表示。所以在明確的字義上這個「無」字應直譯爲：「非有」。「非有」即「有」之「否定物」(Negation)，乃「有」之另一形式的表現。莊子說：

「有乎生，有乎死，有乎出，有乎入。入出而无見其形；是謂『天門』。天門者，『无有』也。萬物出乎『无有』，『有』不能以『有』爲『有』，必出乎『无有』。」（「莊子」「庚桑楚篇」）

假使我們喜歡沿用現成的古字或成語的話，我們很可以把「無」字逕譯爲「无有」而不用「非有」，這樣，它的意義同樣沒有變更。

我們爲什麼敢大膽說「无有」也是「有」呢？依莊子的意見「萬物出乎『无有』」；「有」亦必出乎「无有」。這「无有」的作用和性質正如胡先生所說：「車輪若無中間的圓洞，便不能轉動；器皿若無空處，便不能裝物事；門戶若沒有空洞，便不能出入；房屋裏若沒有空處，便不能容人。」普通人只知道沒有輻便不能有轂，沒有門便不能通出入於門洞；但不知道，相反的，如果沒有轂同樣也不能有車子，沒有門洞同樣也不會有戶牖。所以老子說：「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（第二章）。就是說，沒有前者也沒有後者；反之，沒有後者同樣沒有前者。所以老子又重複地說：「當其『無』，有『某』之用。」蓋他認識了「無」，即「非有」或「无有」之現實性。如果我們要提到戶牖，那我們一定要連帶地說到有個空虛的門洞，我們只能一個「有」的答案：但無論如何不可以答說連空虛的門洞都「沒有」了。因爲，假使「沒有」，那末，同時也就沒有戶牖了。這裏，我們就是對於「無」、「非有」或「无有」之爲「有」的最通俗的比喻。因此，我們更能確信，「道」之爲「有」了。老子說：

「天之道，利而不害。」（第八十一章。）

又說：

「有之以爲利。」（第十一章）。

這很顯明地把「道」和「有」又在「利」的觀念上弄在一起了，「道」與「有」是同樣的事物，我們在這裏又得了一個證據。不過，我們既然說明了「道」和「有」的關係；那麼，「道」和「無」的關係又怎樣呢？上面我們已經指出：

「無，名天地之始，」那末，「天地之始」和「萬物之母」顯然是兩種不同的境界。並且這「天地之始」就是我們所舉的那種「視之不見，聽之不聞，搏之不得」，而又「不可致詰」的「無狀之狀，無物之象」的「惚恍」情景。這也就是莊子所謂：「天門」。（據王先謙的莊子集解註云：「郭象云：『天門者，萬物之都名。謂之天門，猶言衆妙之門。』」）「天門」者，「无有」也，萬物出乎「无有」。「有」不能以「有」爲「有」，必出乎「无有」。是則「有」出乎「无有」。這正同老子所說：

「天下萬物生於『有』，有生於『無』。」

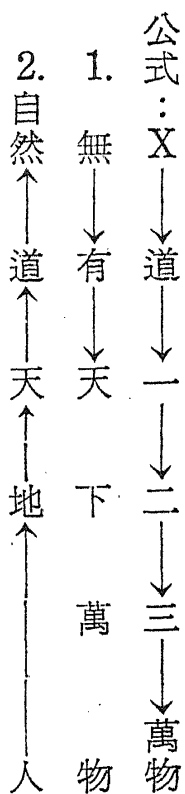
因無爲「無」，就是「无有」，這是我們在上面已經確定過；所以「有」出乎「无有」，就等於說：「有」生於「無」。

老子說：

「道大，天大，地大，人亦大；……人法天，天法道，道法自然。」（第二十五章）。

這樣看來，在老子的「道」上面還有一個更高級的東西就是：「自然」。我們如果從上述各點歸納起來，那末，這一個「自然」的概念就等於我們所指的：「天地之始」，「無狀之狀」，「無物之象」，「非有」或「无有」，就是「無」了。如果，我們只就「道」爲「萬物之母」的本身來說，我們很可以以把「道」當做宇宙之本體；由這個本體化生萬物，所謂：「自化」(Self-development)。如老子所說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」(第四十二章)。可是，我們如果再進一步追問「道」的本身來源，那末，我們在道的上面就必須增加一個「未知數」。我們假使依照數學排列公式的辦法，以X來代替這個「未知數」，即「不可致詰」的東西；同時，歸納前面各節的結論，那我們可得到一種很有趣而有價值的比較。

下面就是我們的圖解：



這裏，箭頭向下的符號，是表示發展的方向；箭頭向上的符號，是表示依存的關係。依上面圖解所表現的次序，我們更可以確定地說：「道」就是「有」，「有」就是「道」；「道」是先天地生的混成之物，是萬物之母。它是宇宙的本體或近代哲學上的術語所稱爲：「實在」(Reality)。它是永久存在的，絕不因外來的任何影響而改變其本性或消滅的。所以老子說：「寂兮寥兮，獨立而不改。」但它又不是固定而不變的東西，却也是常住運動和變化的。因此又說：「周行而不殆。」說它不變同




時又說它變化；說牠不動同時又說它在運動；這是現實的矛盾。而老子的整個哲學體系也就建立在這個矛盾的基礎上面的。所以，老子的五千言中，充滿了 Paradox 的詞句，例如：「道可道，非常道；名可名，非常名。」「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」「道常無爲而無不爲。」「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣。」「大道廢，有仁義；智慧出，有大僞。」……都是似非而是之兩可模稜的矛盾的理論。然而，這恰正就是老子哲學的偉大地方，因爲他是站在「動」的立場上面來觀察事物。所以說：「吾不知其名，強字之曰『道』，強爲之名曰『大』。」

總之，老子所認識的「道」，是和古代希臘的自然哲學家，如：泰來斯 (Thales) 的水，亞拿西曼得 (Anaximander) 的無限 (Infinite)；(老子說：「強爲之名曰『大』。」莊子說：「至『大』無外」，很像這個概念。) 亞拿西孟 (Anaximenes) 的氣；赫拉克里特 (Heraclitus) 的火；德謨克利特的 (Democritus) 原子 (Atom) 等等之類的東西。這樣，我們很可以結論說：

「道」是「有」而不是「無」，「無」是「天地之始」而不是「萬物之母」；「無」，是「自然」，「非有」或「无有」，而不是連真空都不存在之一無所有的空虛，是「另外的有」，「有的否定物」，「有的另一形式」。所以，根據這些，我們對胡先生關於老子的「道」和「有」、「無」的解釋，是不敢完全苟同的了。

讀者一定會反問：如果說，「無」就是「非有」或「无有」，乃「有之否定物」；那末，在「無」之先那個原始的「有」又是什麼呢？我們在上面已經引過老子的話說：「此兩者同出而異名，同謂之

玄，玄之又玄，衆妙之門。」這一段文字就是肯定地答覆了前面的問題。

這裏所稱的「此兩者」，就是指「無」與「有」而言，也就是說：一是「天地之始」的「自然」，一是「萬物之母」的「道」。至於「同出而異名」，就是說明：「天地之始」的「自然」和「萬物之母」的「道」，都是一個來源產生和發展出來的；故稱「同出」，不過一者以「無」名之，一者以「有」名之；所以纔謂「異名」。然而，這同一的本源又是什麼呢？就是一個「玄」，所以說：「同謂之玄」。我們知道，「玄」字的古文是：或很像細胞或原子、電子的假設，並且與幺小、微妙的（幺）字相類似；「玄」字的意義，據「說文」爲「幽遠」；這就是說，不問天地之始或萬物之母，都是從這個「玄」（如果允許我們把玄當做近代科學的原子、電子或細胞之同類性質看待；那我們很有權利稱它爲「玄子」。）的運動變化和發展出來的；所以老子繼續說：「玄之又玄，衆妙之門。」整個大千世界及一切萬有的運動變化，都是由這個「玄子」作怪。此外，這裏的「玄之又玄」，我們很可以套上黑格爾的哲學公式，當是：「否定之否定」的意思。「道」既爲「有」，推上去則「自然」當爲「無」，即「无有」或「非有」；再推上去，則「玄」又爲「有了」。這樣，我們又得出整個宇宙發展的公式：

1. 玄——↓自然——↓道——↓一——↓二——↓三——↓萬物
2. 妙有——↓非有——↓一般的有
3. 有——↓有之否定——↓有之否定之否定
4. 正——↓反——↓合

這裏「妙有」或「純有」(Pure-being)、「非有」(Non-being)、「一般的有一任何物」(Being-in-general-Anything)，我們都是借用黑格爾的術語。由此可見老子的哲學理想是十分深刻而偉大的。這裏與莊子的見解也極端吻合，莊子說：「『天門』者，『无有』也」，據郭象註云：「『天門』猶言『衆妙之門』。」一切生死出入必由此「天門」，「玄」既爲「有」，則「天門」當爲「无有」，那末「无有」即「無」，即「玄」之「否定物」，即「又玄」了。因「玄之又玄」，故萬物自化。這就是「衆妙之門」了。至於「玄」之本質如何，莫若晉人葛洪的解說，他在所著的「抱朴子」「暢玄篇」中說道：

「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也。眇昧乎其深也，故稱微焉。綿邈乎其遠也，故稱妙焉。其高則冠蓋乎九霄；其曠則籠罩乎八隅。光乎日月，迅乎電馳。或倏燦而景逝，或飄澤而星流，或澠漾於淵澄，或雰霏而雲浮。因兆類而爲『有』，託潛寂而爲『無』。淪大幽而下沉，凌辰極而上游。金石不能比其剛，湛露不能等其柔。方而不矩，圓而不規。來焉莫見，往焉莫追。乾以之高，坤以之卑。雲以之行，雨以之施。胞胎『元一』，範鑄兩儀。吐納太始，鼓冶億類。迴旋四七，匠成草昧。辯策靈機，吹噓咀吸，幽括沖默，舒闡湮鬱，抑濁揚清，斟酌河渭，增之不溢，挹之不匱；與之不盈，奪之不瘁；故『玄』之所在，其樂不窮；『玄』之所去，器弊神逝。」

上述這一段文字，好像在寫一篇輝煌的電子說，恰正就形容了「玄之又玄，衆妙之門」的八個字。同時，也替我門補充說明：「玄」與「自然」和「道」(即「無」與「有」)之間的相互關係。

辯老子書不後於莊子書

一

對於老子的「書」和「人」的真偽問題，這是二十餘年前，中國學術界所熱烈爭論的一個問題，經過將及十五年的時間而未能得到解決的。最近讀了「民主評論」第八卷第九期內，錢賓四先生的「老子書晚出補證」一文，我覺得有商討的必要；因此便草此文，這也可說是舊話重提。但本文的目的，只限於討論一個問題，即現存的老子和莊子這兩部書之時代的先後問題；所以，除非爲了證明必須提供的有關資料以外，擬不多涉其他方面，以免淆亂了討論的中心。

二

首先，我們應研究莊子其「人」和他的「書」。

「史記」「老莊申韓列傳」說：

「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁（按：陸德明釋文敘錄作「魏」。）惠王、齊宣王同時。其學無所不闕，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋、以詆訾孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒、墨。」

莊周之有其人，俱與梁惠王、齊宣王同時；向來是無人否認的。現所研究者，只是他的著書的問

題。

按：「漢書」「藝文志」道家：「莊子五十二篇。」班固自注：「名周，宋人。」

陸德明「經典釋文」「敍錄」說：

「莊生弘才命世，辭趣華深，正言若反；故莫能暢其弘致。後人增足，漸失其真。故郭子玄云：『一曲之才，妄竄奇說，若闕奕、意修之首，危言、遊鳧、子胥之篇；凡諸巧雜，十分有三。』漢書藝文志，莊子五十二篇，即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似山海經，或類占夢書；故注者以意去取。其『內篇』衆家並同，自餘或有『外』而無『雜』；唯子玄所注特會莊生之旨，故爲世所貴。」

又：「齊物論篇」：「夫道未始有封」句，釋文云：「崔云：『齊物七章，此章連上章，而班固說在外篇』。」

據「釋文」，莊子的書之分內、外篇，已先於班固之世；並證明當時的「齊物論」，還不在「內篇」之內。同時，不但篇分內、外，而且「齊物論」一篇內尚分七章句讀。

現存莊子書只三十三篇，以郭象注本爲最古；比原有的五十二篇，已少了十九篇。「淮南子」「修務訓」高誘注：「莊子名周，宋蒙縣人；作書三十三篇，爲道家之言也。」（按：此據道藏本、明刊劉績補注本及茅一桂本；但莊達吉本作「二十三篇」；未知孰是？）

依上述的資料，我們可以得出結論：

（一）莊子一書爲莊周所著，或由其後人所纂輯補綴而成。

(二) 莊子書在史遷著史記以前爲十餘萬言，雖已分篇，但尚未分作「內」、「外」、「雜」各篇。

(三) 班固時爲五十二篇，且已分爲「內」、「外」篇，「齊物論」即屬諸「外篇」之內。

(四) 漢末高誘注「淮南子」時，只存三十三篇或二十三篇。依前者，則三十三篇之本，不始自郭象；依後者，則二十三篇之本，疑即陸德明所謂：「有外而無雜」的本子。

(五) 現存郭象注本和唐道士成玄英疏本俱爲三十三篇，爲最後的定本；其後衆本皆同。

(六) 亡佚之十九篇中，除畏累虛、闕奕、意修、危言、遊鳧、子胥六篇知其篇名外，又北齊書杜弼傳云：「杜弼注莊子惠施篇。」南史文學傳：「何子朗作敗冢賦，而擬莊周馬捶。」是「馬捶」也是莊子的逸篇名。史記本傳所稱「亢桑子」，司馬貞索隱云：「亢音庚，亢桑子，王劭本作庚桑。」當即現存之「庚桑楚篇」。「危言」，日本高山寺本作「尾言」。「危」字、「尾」字，疑俱係「卮」字之形近而訛。現有「寓言」篇，其言：「寓言十九，重言十七，卮言日出。」「危言」篇當作「卮言」篇；依此，似尚有「重言」篇。據現有的資料看來，是十九篇的佚篇中，已知的計有：畏累虛、闕奕、意修、卮言、遊鳧、子胥、惠施、馬捶、重言等九篇；尚有十篇則不可考了。

「荀子」「解蔽篇」說：「莊子蔽於天而不知人。」史記太史公曰：「莊子散道德放論，要亦歸之自然。」「莊子」「齊物論」屢言：「天鈞」、「天倪」。「德充符」言：「天鬻」，又云：「常因自然而不益生也。」「應帝王篇」云：「順物自然而無容私焉，而天下治矣。」是荀卿、司馬遷都曾讀過莊子的書；所以我們可以斷定：莊子的書，在荀子的書以前就有了。

又莊子書自「逍遙遊」第一篇內，即自稱：「莊子曰」；「齊物論篇」稱：「昔者莊周」。則其

成書可能在莊周晚年乃至他的死後。一部分由於莊周自記的簡冊的原文，加以整理，可謂「自著」；此外，則爲他的門人或後人綴輯其言論而成的。這種推斷，我們以爲大抵不會相差太遠的。

三

現在要研究老子的「人」和他的「書」。

「史記」「老莊申韓列傳」說：

「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰聃。周守藏室之史也。

……老子廼著書上下篇，言道德之意，五千餘言。」

王念孫「史記雜記」說：「史公原文，本作『名耳，字聃，姓李氏。』按：單索隱本正作：『名耳，字聃、姓李氏。』我們現在所要證明的，只是老子有無其人和「老子」是否即係「老聃」？老子和老聃的名字，見於先秦典籍的，有：「禮記」「曾子問篇」，「莊子」內、外、雜各篇，「荀子」「天論篇」，「尹文子」「大道篇」，「韓非子」「解老」「喻老」及他篇。「列子」「黃帝」、「說符」、「楊朱」等篇，「戰國策」「魏策」和「齊策」。不但舉其人，且並引他的書。而伯陽是幽王時的太史；而「李耳」二字姓名，在先秦典籍中，就沒有見到過；因此可以說：老子是有其人的。

又「莊子」「天運篇」云：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃；老聃曰：『子來乎！吾聞子北方之賢者也，子亦得道乎？』孔子曰：『未得也。』老子曰：『子惡乎求之？……』」「庚桑楚篇」云：「老聃之役有庚桑楚者，偏得或老聃之道；……庚桑子曰：『子胡不南見老子？』南榮蒧贏

糧七日七夜，至老子之所……。」「寓言篇云：「陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊至於梁而遇老子。」這是莊子書中，把「老子」和「老聃」看做同一個人的證據。「韓非子」「喻老篇」：「故曰：『魚不可脫於深淵』。」又「故曰：『邦之利器不可以示人』。」又「內儲說下」「六微篇」云：「權勢不可以借人，上失其一，臣以爲百；故臣得借則力多，力多則內外爲用；內外爲用，則人主壅；其說在老聃之言失魚也。」我們知道：「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」這是現存老子書中，三十六章的文字。又「難三篇」云：「老子曰：『以智治國，國之賊也』。」這是老子六十五章內的文字。又「六反篇」云：「老聃有言：『知足不辱，知止不殆』。」這也是老子書中四十四章的文字。可見「韓非子」書，也是把「老子」和「老聃」看做同一個人了。由上引的證據，我們可以斷定：「老聃」就是「老子」。

四

老子既有其人，那末，他是否就是五千言的著者？本傳已經明言「著書上下篇，言道德之意五千餘言。」「漢書」「揚雄傳」班固「贊」亦云：「老聃著虛無之言兩篇。」「藝文志」道家有：老子「鄰氏經傳四篇」。注：「姓李名耳，鄰氏傳其學。」老子傳氏經說三十七篇。注：「述老子學。」老子徐氏經說六篇。注：「字少季，臨淮人，傳老子。」劉向說老子四篇。老子書在漢初卽已盛行。「司馬談習道論於黃子」，所以他的兒子司馬遷所記，當屬可靠的。

又：「荀子」「天論篇」云：「老子有見於詘，無見於信。」這就是對現存老子二十二章：「曲則

全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」之類的批評。並且「不苟篇」有：「廉而不剝」一句（按：「禮記」「聘義」亦有此句），雖然未明出處；恐怕也是引自老子五十八章的文字。可見荀子曾經讀過老子的書。「史記」本傳云：「老子無爲自化，清靜自正。」又「贊」曰：「老子所貴道，虛無因應，變化於無爲；故著書辭稱微妙難識。」老子五十七章云：「我無爲而民自化，我好靜而民自正。」又四十五章云：「清靜爲天下正。」司馬遷所說，與現存原書主要的思想內容均相吻合。此外，韓非爲荀子的門人，其所著「解老」、「喻老」兩篇；爲傳述老子書最早的著作。如「解老篇」云：「書之所謂：『治人者』。」「書之所謂『喻』也。」「書之所謂：『大道也』。」「外儲說」左上云：「書曰：『還歸其樸』。」皆引老子書中的文字。足證韓非當時，已見老子的書，所以作「解」，作「喻」。老子之有著書，是不能加以否認的。

老子既爲周守藏室之史，他的著書，不過纂輯古代格言、遺訓、自附己見，著之於簡牘罷了。所謂：「述而不作，信而好古。」身爲史官，可以充分利用藏室的典籍、文獻；所以老子之能够著書，不足爲奇。在現存的五千言中，屢說：「故建言有之」，「用兵有言」，「是以聖人云」，「古之所謂」。此外，「失道而後德」，「失德而後仁」諸句，「莊子」「知北遊篇」引作：「黃帝曰」。「將欲歛之，必固張之。」諸句，「韓非子」「說林篇」引稱：「周書曰」。「谷神不死，是謂玄牝。」諸句，「列子」「天瑞篇」引亦稱：「黃帝曰」。「老子」這部書，由於引用他人的文句，反足以證明：是他本人所纂輯的。固然，古人寫字是用竹簡、刀錐，及進而用素帛、毛筆漆書，不若現代紙墨、印刷的便利；可說幾無近代這樣連篇累牘的著書之事；可是，古代的官家的簡

冊，由史官執掌；將簡冊編成系統的著述，不能不說就是一種個人著書的開始。老子自己是個史官，他當然有此便利和可能的。由於老子書中，不但引用古人的言語；同時，沒有一處自稱爲「老子曰」或「老聃曰」，這更足以證明是他自著的；宋謝守灝「混元聖紀」引「七略」說：「劉向讎校中老子書二篇，太史公書一篇，臣向書二篇，凡中外書五篇，一百四十二章；除複重三篇六十二章，定著八十一章。上經第一、三十七章，下經第二、四十四章。」可見老子書曾經劉向編纂，已非原書之舊。所以現存道德經五千餘言中，必有後人竄亂和羈混的痕跡。同時，老子書未經劉向讎校以前，業已分章；至於分上、下經二篇的事，最低限度也是從劉氏定著之時，便已開始了。

五

老子既有其人，又有著書；那末，他的這部五千言，何時成書？這是本文研究的中心問題。

我們先把最早徵引老子書內文字的幾種典籍，作一研究：

(一)「論語」「憲問篇」云：「『或曰：以德報怨何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」「禮記」「表記」：「子曰：『以德報怨』，則寬身之仁也。」「史記」「游俠列傳」云：「郭解『以德報怨』，厚施而薄望。」按：「報怨以德」，是老子書中六十三章的文字；文選陳孔璋檄吳將校部曲文注引「說苑」：孔子曰：「『聖人轉禍爲福，報怨以德。』」疑孔子所引的語句，可能就是出自老子。

(二)又「憲問篇」：「『子曰：君子恥其言之過其行。』」王符「潛夫論」「交際篇」：「孔子疾夫言之過其行者。」按「牟子」「理惑論」引：「老子曰：『智者不言，言者不智。』」又曰：「『大辯

若訥，大巧若拙；君子恥言過行』。」釋湛然「輔行記」亦引此文，作：「老子曰：『知者不言，言者不知。』」又曰：『大辯若訥。』」又曰：『君子恥言過行』。」不過在現存的老子書中，並沒有「君子恥言過行」這一句：如果這是老子的脫文：那末，孔子的話，就是出自老子了。

(三)「太平御覽」三百二十二卷兵部五十三勝引「墨子曰：墨子爲守，使公輸般服，而不肯以兵知，善持勝者，以強爲弱。故老子曰：『道沖而用之，有弗盈也。』」「列子」「說符篇」亦引此文，但無老子的文句；這是老子書中第四章的文字，如果是墨子的佚文；那末，墨翟或他的及門弟子也一定誦讀過老子的書的。

(四)「說苑」「敬慎篇」云：「叔向曰：『老聃有言曰：天下之至柔，馳騁乎天下之至堅。』」又曰：『人之生也柔弱，其死也剛強，萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。』」這裏所引的是老子的四十三章和七十六章的文字。叔向是晉平公時代的人，與孔子同時。假使劉向「說苑」所據不誤，則老子的成書年代，當在孔子之前。至於現存的「列子」和「尹文子」兩書，也曾引用老子的話，不過這兩部書，很多人都認爲是後人僞託；爲免牽涉太廣，避免離題起見，不再縷舉。總之，我們可以斷定，老子的成書，最晚亦當在荀子以前。

六

現在我們進而討論，老子和莊子兩書的孰先孰後的問題？大家都知道：要證明兩種著作之先後，最好的內證，就是：(一)書中所敘述前代或當時的史事；(二)書中所徵引前人或同時代人的

言論。我們先把莊子中引老子語的部分，分別列後：

(一) 引老子語而稱「老聃曰」者：

(1) 「知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷。」(天下篇——老子二十八章)

(2) 「受天下之垢。」(天下篇——老子七十八章)

(3) 「堅則毀矣，銳則挫矣。」(天下篇——老子五十六章)

(二) 引老子語而稱「老子曰」者：

(1) 老子謂南榮趯曰：「兒子終日嗶而嗑不噉。」(庚桑楚篇——老子五十五章)

(2) 老子曰：「而睢睢盱盱，而誰與居，大白若辱，盛德若不足。」(寓言篇——老子四十一章)

(三) 引老子語而不標明「老子曰」者：

(1) 故曰：「魚不可脫淵，國之利器不可以示人。」(胠篋篇——老子三十六章)

(2) 故：「絕聖棄知，大盜乃止。」(胠篋篇——老子十九章)

(3) 故曰：「大巧若拙。」(胠篋篇——老子四十五章)

(4) 「當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來；若此之時，則至治已。」(胠篋篇——老子八十章)

(5) 「故貴以身於爲天下，則可以託天下；愛以身於天下，則可以寄天下。」(在宥篇——

老子十三章

- (6) 故曰：「絕聖棄知，而天下大治。」(在宥篇——老子十九章)
- (7) 「萬物云云，各復其根。」(在宥篇——老子十六章)
- (8) 「是謂玄德，同乎大順。」(天地篇——老子六十五章)
- (9) 「至德之世，不尚賢，不使能。」(天地篇——老子第三章)
- (10) 「則知者不言，言者不知。」(天道篇——老子五十六章)
- (11) 「當是時也，莫之爲而常自然。」(繕性篇——老子五十一章)
- (12) 故曰：「至樂無樂，至譽無譽。」(至樂篇——老子三十九章)
- (13) 「天無爲以之清，地無爲以之寧。」(至樂篇——老子三十九章)
- (14) 「是謂爲而不恃，長而不宰。」(達生篇——老子五十一章)
- (15) 「其民愚樸，少私而寡欲。」(山木篇——老子十八章)
- (16) 奢聞之：「既雕既琢，復歸於朴。」(山木篇——老子二十八章)
- (17) 昔吾聞之大成之人曰：「自伐者無功。」(山木篇——老子二十四章)
- (18) 「不爲功名，是故無責於人。」(山木篇——老子七十九章)
- (19) 「既以與人已愈有。」(田子方篇——老子八十一章)
- (20) 「夫知者不言，言者不知；故聖人行不言之教。」(知北遊篇——老子四十三章及五十六章)

六章

(21) 故曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；禮者道之華而亂之首也。」（知北遊篇——老子三十八章）

(22) 故曰：「爲道日損，損之又損之，以至於無爲；無爲而無不爲也。」（知北遊篇——老子四十八章）

(23) 「道不可言言而非也。知形形之不形乎道不當名。」（知北遊篇——老子第一章）

(24) 「終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得也。」（知北遊篇——老子十四章）

上面所引，雖然沒有標明「老子曰」或「老聃曰」；但大部俱稱「故曰」。這同「韓非子」「解老」和「喻老」兩篇引書的文例完全一樣；因此，可以證明：莊子書中這些引語，大部是出自老子的書的。

再則，「戰國策」「魏策」：「任章引『周書曰：將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之』。」「韓非子」「說林篇」亦云：「周書曰：『將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑予之』。」這是和老子三十六章相同。這裏不稱「老子曰」，而稱「周書曰」；當然是因爲引書的人以引原書的出處爲是。如果當時老子的書業已徵引此文，則其成書應在周元王十六年以前，即西元前四百五十三年之前，尚在春秋之世；那末老子的書之先於莊子的書，更無問題了。

又云：「魏惠王（按：即梁惠王）曰：『故老子曰：聖人無積，盡以爲人已愈有；既以與人已愈多。』」「莊子」「田子方篇」亦云：『既以與人已與愈有。』按：此文在現存老子八十一章。魏惠王與莊子同時，如果此文乃以後老子引自莊子，而且當時老子尙未成書；那末，「魏策」就應當稱：

「莊子曰」，不應該稱「老子曰」。可見莊子之文，出自老子。

又「齊策」：「顏觸曰：老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基；是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非。』」這文出自老子三十九章。顏觸與齊宣王同時，亦即與莊子同時；此時老子業已成書，即是成於莊子之前的鐵證。如果此時莊子之書已成，而老子尙未成書，則不應稱「老子曰」，而亦應「莊子曰」了。「老子書」成於「莊子書」之前，於此可作斷案。

再次：「莊子」「養生主篇」云：「老聃死，秦失弔之。」「徐無鬼篇」云：「莊子送葬，過惠子之墓。」「列禦寇篇」云：「莊子將死，弟子欲厚葬之。」可見莊子之成書，不但在老聃、惠施死後，而且在莊周本人死後。這從人的年代的先後看來，亦可證明：老子是先於莊子的。

七

可是，這個「老子書」先於「莊子書」成書的結論，過去和現在，還有不少學者提出相反的翻案的意見的。如：梁啓超則認爲：老子書作於戰國之末。馮友蘭則認爲：在孔、墨、孟之後。孫次舟認爲：老子書乃莊周後學所撰。顧頡剛則認爲：老子書成於「呂氏春秋」與「淮南子」之間。張西堂、錢賓四俱認爲老子成書是在「莊子內篇」之後，其中以錢先生的主張最爲堅定。錢先生說：

「其實，今傳老子五千言，決非孔子以前或同時人所著。……此五千言的成書年代，應該在莊子書之後。」（老聃——國史上的偉大人物）

他又說：

辯老子書不後於莊子書

「若論此五千言成書的年代，則斷當在莊周書之後，當與荀卿、韓非略同時而稍前。」（同上）我們知道：否認老子之有著書和他的書之先於莊子的人，歸納起來，不外先否認老子的人，然後再否認他的書。既無其人，安有著書？在「人」的方面，他們所提的理由是（一）史記老子傳迷離恍惚，不足採信。（二）莊子書多寓言，老聃乃寓言人物。（三）道家之徒欲貶抑孔子，所以虛構老子爲孔子之師的故事，以提高其聲價。關於「書」的方面，他們所提的理由是：（一）內容矛盾，語詞和史實的錯誤。（二）「論語」和「莊子內篇」未引老子之言，故斷非自著。（三）從思想之線索和主要之字語，證明其晚出。

現在我們分別加以研究：

（一）民國以來，懷疑老子最甚的，爲梁啓超，他認爲：「史記」老子一個人的傳，有三個人的化身。第一個是孔子問禮於老聃，第二個是老萊子，第三個是太史儋。又說：老子百有六十餘歲，或曰二百餘歲。又說：或曰儋即老子，或曰非也：世莫知其然否？這樣說來，老子這個人，簡直成了「神話化」了。又說：前輩老子八代孫，和後輩的孔子的十三代孫同時，未免不合情理。

此外，還有許多學者，對於老子姓「老」或姓「李」亦詳加討論。又對「問禮」、「出關」等等，都加以懷疑。

我們看過很多辯論的文章，對於「史記」所稱的老子，認爲字聃，和楚人或陳國人，大抵都是承認的。對於老子之爲周守藏史，也是承認的。固然也有人認係根據「莊子」「天道篇」的資料。因爲我們的論點，只要承認：「老子即老聃，」世有其人，就够了。至於他的籍貫、後嗣、出關、問禮與

否；在此並不重要。尤其是司馬遷說：「老萊子亦楚人也，」觀一「亦」字，分明已將老子和老萊子分開爲兩個人了。至於「或曰二百餘歲，」「或曰儋卽老子，或曰非也。」這正是歷史家「多聞闕疑」的審慎態度。因爲古史傳言異辭，不能不在筆下存疑，以待考證；這並不是史遷故弄玄虛。他雖說：「莫知其所終。」「老子其猶龍邪？」「老子隱君子也。」但也都是確認其有老子這個人的。莫知其終，但知其始；所謂「神龍見首不見尾」。我們細讀「太史公自序」：「漢興百年之間，天下遺文古事，靡不畢集太史公；及遷作令，乃紬史記、石室、金匱之書，厥協六經異傳，整齊百家雜語。」可見史遷作傳時，是有充分資料加以甄別去取的。他對於上古渺茫的五帝本紀，尙且說：「書缺有間矣，其軼時時見於他說。」又說：「擇其言尤雅者，故著爲本紀。」那末，他本人生於漢初，去古未遠；對於老子作傳，雖有出入，但斷不至於憑空捏造的！

(二) 認爲老子是寓言人物的，可舉孫次舟的話爲代表。他說：「細繹莊子所舉之人物，曰『秦失』，曰『无趾』，曰『陽子居』，曰『老聃』。若秦失、无趾、陽子居者，乃實有其人乎？其爲莊周之寓言人物，殆無可疑。夫諸人者，既爲寓言人物，焉見『老聃』之爲實有其人也。」又說：「无趾者，无足也；老聃者，大耳也；取義頗相類。若以老聃爲有其人矣，將何以爲无趾地也。」

孫氏是舉「莊子」「德充符篇」：「魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。」和老聃談論孔丘之事而說的。我們試舉「史記」「孔子世家」的話：「孔子生，生而首上圩頂，故因名曰丘，字仲尼，姓孔氏。」那末，依孫氏之見，「无趾者，无足也，老聃者，大耳也。」爲什麼不可以說：「孔丘者，圩頂也。」在「莊子」「德充符」同一篇之中，秦失、无趾、陽子居、老聃，既都是寓言人物；爲什麼

獨孔丘一人不是寓言人物呢？莊子書中，有很多人物，詳細的事跡，俱不可考。如庖丁，如匠石，如巫咸。何況在「無趾」上還冠以「魯有兀者叔山」六字，為什麼可以絕對地斷定史無此人而為「寓言人物」呢？

我們知道，在「史記」中，司馬遷早已明言：莊子「著書十餘萬言，大抵率寓言也。」在史遷當時，對於莊子的書，早已胸中有數。難道他還會專採「寓言」為他作傳嗎？如「老子傳」中，「姓李名耳」，「楚人也」諸句，為莊子書中所沒有的；這也可以反證：「史記」的「老莊申韓列傳」，決非只取資於「莊子」一書的。的確史遷又說：「畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。」這也可以反證說：「畏累虛、亢桑子之屬，以外各篇，未必都是「空語無事實」。何況「莊子」「寓言篇」還自說：「寓言十九，重言十七。」為什麼可以把「重言十七」完全否認了？這還不夠，現在且舉「人間世篇」中的一段話作證：

「孔子適楚，楚狂接輿遊其門，曰：『鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉，天下無道，聖人生焉，方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載，禍重乎地，莫之知避；已乎已乎，臨人以德，殆乎殆乎，畫地而趨。迷陽迷陽，無傷吾行，吾行却曲，無傷吾足。』」

「論語」「微子篇」亦云：

「楚狂接輿歌而過孔子，曰：『鳳兮鳳兮，何德之衰！往者不可諫，來者猶可追；已而已而，今之從政者殆而！』」

上述兩段在文字上雖然有詳略不同，可是在主要的內容和事實上並無兩樣。從來討論老子問題的

學者，動不動就採「論語」和「莊子內篇」作證；好像不出「論語」和「內篇」的史料，一律都是不可靠的。這裏，一出「內篇」，一出「論語」；大概可以證明一個事實，即：莊子書中所說的事實，並非全部都是不可靠的「寓言」。

(三) 老子這個人物，由莊周之徒所捏造，以貶抑儒家，以抬高道家之聲價與地位。持此說的，當以唐朝的韓愈爲代表。他在「原道」中說：

「老者曰，孔子吾師之弟子也。佛者曰：孔子吾師之弟子也。爲孔子者，習聞其說，樂其誕而自小也；亦曰吾亦嘗師之云爾。不惟舉之於其口，而又筆之於其書。」

孫次舟說：

「蓋當莊周之時，孔丘之徒，蔓延天下，無不聚徒講學，明仲尼之術；莊子將自樹一幟，以與之抗，恐不足以堅人之信，故不得不虛造人物，以詆仲尼，以見仲尼並未見道。」

這話說來，也非全無根據的。因爲東晉時有個道士叫做王浮的，曾經僞造一部「老子化胡經」；把老子捧上天去，以貶抑佛家。這樣，道家僞造的罪嫌，便從此確定了。依據同樣主觀的心理推測，當然也可以說，老子這個人物，是由莊周和他的徒衆所虛構出來的；並且因爲在「內篇」中，已經提到「老聃」的名字；而「內篇」也是反對者所公認的，係由莊周所自著；因此，莊周自己也脫不了這個罪嫌的。不過，莊周是個絕頂聰明的人，而且「於學無所不闕」；他一定是讀過人們所確信的「論語」這一部書的。我們從上面「人間世篇」中，所引楚狂接輿諷孔子的一段話，亦可確證他是誦習過「論語」的。以他的「宏才命世」，他爲什麼不在「論語」的「述而篇」中，把「老彭」這位先生找

出來，祇須轉一個音，改一個字；說：「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我『老彭』。」把書中的「聃」字都改作「彭」，便可天衣無縫地混過去，便沒有人不敢不相信；又何必轉彎抹角，憑空捏造一個名不見經傳的「老聃」來呢？我想以莊周那樣聰明的人，要作偽就要做得像樣子，斷不至留出破綻來的。此外，在「禮記」「曾子問篇」中，却明明白白地說出，孔子問禮於老聃的事。固然有人舉出事實說：老子說：「禮者忠信之薄，而亂之首也。」所以不會向老子問禮。但是，老子乃周太史，他對孔子所說的周代禮制，與他晚年免而歸居後對禮的理論的看法不同，也是不妨礙的。比如愛因斯坦是一個偉大的科學家，這並不妨礙他從小即受宗教洗禮，而到教堂去向聖像禱告的！可是這裏有個比較強固的論據就是：「禮記」乃是儒家自己的重要經典之一，為什麼孔子的門徒這樣的不爭氣，竟然把自己的反對派的首領，在自己的經典中，捧上天去呢？為什麼儒家的信徒也從事於這種的虛構和捏造呢？否認的人必須把這個問題給我們解答清楚，方可令我們折服的！

八

其次，關於老子書的問題，也有幾種反對的意見：

(一) 首先認為老子書中，有許多名詞和文字是自相矛盾的，或老子當時所沒有的。梁啟超便是提出這個主張的人。他說：

「從文字語氣上論，老子書中用『王侯』、『王公』、『萬乘之主』等字樣者凡五處，用『取天下』字樣凡三處，這種成語，像不是春秋時人所有；還有用『仁義』對舉的好幾處，這兩

個字連用，是孟子的專賣品，從前像是沒有的；還有『師之所處，荆棘生焉，大兵之後，必有凶年。』這一類的話，像是經過馬陵、長平等戰役的人纔有這種感覺，春秋時雖以城濮、焉陵……等等有名大戰，也不見死多少人，損害多少地方。那時的人，怎會說出這種話呢？還有『偏將軍居左，上將軍居右。』這種官名，都是戰國的；前人已經說過了。」

梁氏所提出的上述幾個問題，曾經張煦和胡適之先生批駁過的；茲再舉出要點，並加補充。張氏說：

「考鞍之戰，晉侯許卻克八百乘，照每乘是車一輛，馬四匹，甲士三人，步兵七十二人算，就是六萬人；八百輛車，三千二百匹馬，還有魯、衛、曹、狄四國聯軍不在內。更加上齊國抵敵的軍容，能够說是小戰嗎？」

按：「韓非子」「喻老篇」云：「制在己者曰重，不離位曰靜；重則能使輕，靜則能使躁，故曰：『重爲輕根，靜爲躁君。』」故曰：『君子終日行不離輜重』也。邦者，人君之輜重也；主父生傳其邦，此離其輜重者也。故雖有代、雲中之樂，超然，已無趙矣，主父萬乘之主，而以身輕於天下；無勢之謂輕，離位之謂躁，是以生幽以死；故曰：『輕則失臣，躁則失君。』主父之謂也。」這裏韓文自「制在己曰重」至「靜則能使躁」止，係喻「重爲輕根，靜爲躁君」二句。自「邦者，人君之輜重也」至「已無趙矣」止，喻「是以君子終日行，不離輜重」二句；惟此二句「喻老」的文字，錯在「邦者，人君之輜重也」句之上罷了。所以現存老子四十四云：「奈何萬乘之主，而以身輕天下」二句，乃是後人把「韓非子」的文辭入，並改老子原文。梁氏所謂「萬乘之主」非老子成語的論據，在

此並不重要。

至於「師之所處，荆棘生焉，大兵之後，必有凶年。」上兩句，可以在任何有戰爭時代都可適用。下兩句景龍本、次解本、唐人殘卷丁本俱無，成玄英本於此兩句無疏；可見是古注闕入正文。即有此文，亦不能說春秋時代即無「大兵」，即無「凶年」。

張氏又說：「左傳說：『酒以禮成，不繼以淫，義也；以君成禮，弗納以淫，仁也。』仁義爲並文，與老子所說『絕仁棄義』，『失仁而後義』有何不同？『史記』引周初所制諡法云：『仁義之所在爲王。』周初諡法篇義與此合，早以『仁義』爲聯用，與老子『大道廢有仁義』有何不同？」又說：「考吳子壽夢在春秋絕筆前一百零四年已稱王，稍後越亦稱王，楚更在春秋前稱王。老子原籍與楚接壤，或後竟爲楚人，豈有不知楚王。在周做官，豈不知有周王。（夏、商、周皆稱王。）何以孔子同時老子不會用他。易蠱之上九：『不仕王侯，高尚其事，』不是早已『王侯』聯用嗎？易坎象：『王公設險以守其國，』離象：『六五之吉離王公也，』不是『王公』聯用嗎？這豈不是把梁氏的意見駁得體無完膚嗎？又老子『將欲取之，必固與之。』『國策』、『韓非子』均引作出自『周書』；湯伐桀，武王伐紂，都是『取天下』，爲什麼老子不能說『取天下』呢？

胡適之先生說的是：至於「『偏將軍』等官名，也不足據。『漢書』『郊祀志』不說：『杜主故周之右將軍』嗎？」不但如此，王道「老子億」說：「按此章自『兵者不祥之器』以下，似古義疏語而傳習之久，混入於經者；詳其文義可見。」王說甚是。其實，老子三十一章：「偏將軍居左，上將軍居右」二句，可能就是正文「君子居則貴左，用兵則貴右」二句的注文。

(二) 此外，認為「論語」等書和「莊子」內篇不引老子文字爲理由，來否認老子的書；乃至以爲莊子內篇雖引「老聃」之言，而爲今本老子書中所無者。如梁啓超說：「我們在左傳、論語、墨子等書裏頭，爲什麼找不出一點痕跡呢？」又如孫次舟說：「莊子內篇出於莊周之手，——此治老子學者，所共認也。今莊子內篇不引老子書語，不惟不引其語，且絕少老子書之思想在內；蓋莊周時尙無老子書也。」（跋古史辨第四冊）復如錢賓四先生所說：「莊子內篇述老聃語，絕不見今老子五千言中，蓋其時尙無老子書，特莊周自爲寓言。」（「老子雜辨」）。

的確，在「左傳」書中沒有提到老子。但「墨子」書有闕佚。「漢書」「藝文志」：「墨子」七十篇。現存「墨子」只五十三篇。我們前面業已舉出：「太平御覽」所引「墨子」的書曾引「老子」曰：「道沖而用之，有弗盈也。」二句，不見今本「墨子」。又：「親士篇」云：「江海不惡小谷之滿己也，故能大。」這很像老子六十六章：「江海所以能爲百谷王，以其善下之。」又徐堅「初學記」引下句作：「以其無不受之。」所以，「墨子」究竟有無引用老子之文，實難斷定。「漢書」「藝文志」：「論語」，齊二十二篇，班固自注云：「多問王、知道。」如淳曰：「多『問王』、『知道』，皆篇名也。」今本論語無此兩篇，早已亡佚。我們實不能斷定：這兩篇，——尤其是「知道」篇中，有無提到老子。不過在「憲問篇」中的「以德報怨」和「君子恥其言之過其行」，很可能是出自老子。如同篇所引曾子曰：「君子思不出其位」，乃「艮卦」的「象辭」。又如「子路篇」：「不恒其德，或承之羞。」乃「恒卦」九三的「爻辭」；在「論語」中，都沒有明其出處。而「禮記」「緇衣篇」也引這個「爻辭」，却稱：「易曰」。因此，「以德報怨」一語，雖未見出處，但也

不能絕對證明：非出老子。同時，莊子與孟子同時，兩書互不稱引。「韓非子」、「戰國策」引老子不引孟子。難道因此可以否認「孟子」七篇的存在嗎？至於以內、外、雜篇來斷定莊子書的真偽和時代先後，也是靠不住的。成玄英「南華真經疏序」云：「『內篇』理深，故每於文外別立篇目，郭象仍於題下即注解之；如：逍遙、齊物之類是也。自『外篇』以去，則取篇首二字爲其題目；駢拇、馬蹄之類是也。」蘇軾「莊子祠堂記」云：「凡分章名篇，皆出於世俗，非莊子本意。」蘇說甚是。據「釋文」：「齊物論七篇，……班固說在『外篇』。」可知以分內、外定其真偽和年代是不行的。依錢先生說：「莊子內篇述老聃語，絕不見今老子五千言中。」此說並非鐵案。因爲莊子文章有敘事，有言理。老子乃言道之書；而內篇所引老聃之言三則，多屬敘事；故可能不見於今本老子。又如「孟子」引孔子曰：「德之流行，速於置郵而傳命。」（「公孫丑上」）。孔子曰：「爲此詩者，其知道乎？能治其國家，誰敢侮之！」（同上）。孔子曰：「仁不可爲衆也，夫國君好仁，天下無敵。」（「離婁上」）。孔子曰：「小子聽之，清斯濯纓，濁斯濯足矣；自取之也。」（同上）。孔子曰：「其義則丘竊取之矣。」（「離婁下」）。孔子曰：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」（「萬章上」）。以上都是「孟子」引孔子的話；考「孟子」書中所引孔子的話多出自「論語」；那末，我們可否根據上面所引各節，以其絕不見於今本「論語」，而做出結論說：「蓋其時尙無論語書」嗎？錢先生又說：「荀子云：『老子有見於詘，無見於信。』或其時已有老子書。錢先生認爲老子成書，「亦當在莊周、荀卿間也。」依錢先生自著「諸子生卒年世約數」，莊周在西元前三六五年——前二九〇年，荀況在西元前三四〇年——前二四五年，韓非在西元前二八〇年——前二三三年。荀況與莊周相距僅二

十五年；韓非與莊周也不過七十五年。難道當時荀子還不知道「老子」之無其人，和他的書爲他人所編纂，而把他和莊子並引？而韓非却去「解老」、「喻老」，而不解莊、喻莊？同時其他各篇亦未見稱引「莊子」；「戰國策」亦然，只引老子而不見莊子。短短的數十年間，假的「老子」却十分吃香，真的「莊子」却無人問津，豈非咄咄怪事！因此，老子在莊子之後的說法，在此似不能成立。

（三）最後，也是錢先生的最堅強的論證；他舉老子書中的思想線索和所用主要的術語，以作推斷的根據，他說：

「余辨老子書之晚出，其主要方法，即在就老子書，摘出其書中所用主要之字語，一以推究其時代之背景，一以闡說其思想之線索。老子書僅五千言，而余就其所用字語，足證其成書當尤晚出於莊周之內篇，凡見於我先成諸篇之所申徵者，無慮已逾數十百條之上；則殆已鐵案如山矣。」（「老子書晚出補證」）

錢先生在早期的著作「關於老子成書年代之一種考察」一文中，曾說：

「老子書中『道』字之觀念，實老子一書中心思想之所寄也。今尋論語言『道』，僅指人事，與老子之言『道』絕不相類。墨子言義不言『道』。孔、墨均淺近，而老獨深遠；孔、墨均質實，而老獨玄妙。以思想之進程言，老子斷當在孔、墨之後，已無待煩論。」

這段意見，早已被胡適之先生在他的「與錢穆先生論老子問題書」內批評過的。

胡先生說：

「此文根本的立場是『思想上的線索』。但思想線索實不易言。希臘思想已發達到很深

遠的境界了，而歐洲中古時代忽然陷入很粗淺的神學，至近千年之久。後世學者豈可據此便說希臘之『深遠』思想不當在中古之前嗎？又如佛教的哲學已到很『深遠』的境界，而大乘末流淪爲最下流的密宗，此又是最明顯之例。」

作者認爲胡先生的見解是對的。別的不說，單就老子書的注解本身來說，老子是「深遠」的，到了韓非的「解老」、「喻老」就較「淺近」了，到了劉安的「原道」、「道應」，又比韓非「淺近」了。再到河上公或想爾注，比起劉安更爲「淺近」；可是這中間又殺出一個王弼來，他却被譽爲「妙得虛無之旨」。這倒由「淺近」又進入「玄妙」了。戴名世「老子論」說：「嗚呼！自申不害、韓非假託老子之說，而使老子蒙詬於萬世。浸尋而至於秦、漢以後，爲老子之徒者，築宮以祀之，刻木以像之，造立鬼神名字，而自異其衣冠，往往禱祈賽請；又依倣浮屠氏之書，作爲鄙俚無稽怪誕之言，曰：『是老子也。』則老子之冤，亙萬世而莫之白矣。」這是從中國舉中國的例子，從老子思想的發展，舉老子教的例子。反從「深遠」竟到了「俚俗」；我們能說這不是思想之「線索」和「進程」嗎？

胡先生又繼續批評說：

「老子書中論『道』，尙有『吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大』的話，是其書早出最強有力之證。這明明說他初得着這個偉大的見解，而沒有相當的名字，只好勉強叫他做一種歷程——『道』——或形容他叫做『大』。這個觀念本不易得多數人的了解，故直到戰國晚期才成爲思想界一部分人的中心見解。」

胡先生對了。「道」字在當時之不易了解，我們可以從「論語」中得到佐證；「公冶長篇」云：「子貢曰：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」這裏已提出「天道」。爲什麼說：「論語」言道，僅指人事呢？至於「莊子」「大宗師篇」說：「夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」這分明是綜述老子書中，第一章、第十四章、第二十一章、第二十五章等文字而成。而錢先生却說：「則莊生言道，明爲孔、墨與老子之過渡。」其實，在此「太極」一詞，除此外，始見於晚出之「易」「繫辭傳」；「繫辭傳」說：「易有太極，是生兩儀。」那我們又作如何解釋呢？

最後，我們要來討論老子書中「所用的字語」。要討論這個問題，就必須引據古人對於「六書」的見解。

許慎說文叙說：

「倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之『文』；其後形聲相益，即謂之『字』。『文』者，物之本象也；『字』者，言孳乳而寢多也；箸于竹帛謂之『書』。『書』者，如也。」

我們承認，我們古代文字的發展，是由少而多，由簡而繁的。但以後字義之充實變化；要視各種條件和環境的影響而定的。比方說：一個博瞻的人和一個膚淺的人，一個歷史家和一個哲學家；雖生在同一時代，可能他們用「字」的意義有淺深的不同。不過我們還可以依錢先生的方法而得出相反的結論的。

現在不需對錢先生所舉出的老子書中的每一個字語加以研究，我們只提出幾個重要的詞語便可以了。我們從現存的老子五千言中，發現：老子用「道」字，「法」字，「紀」字；沒有「理」字。用「命」字，「生」字，「真」字；沒有「性」字。用「化」字，「改」字，「渝」字；沒有「變」字。茲分述於後：

(1) 道：說文：「所行道也。從辵，從首。一達謂之道。」按：老子的「道」字，不過是用以強字那「先天地生的」「混成」之「物」。已非「道」之原義。如「莊子」「則陽篇」所說：「道之爲名，所假而行。」也可說是假借字。可是在「論語」中：「於父之道」，「先王之道」，「君子之道」，「夫子之道」；也都是改變了原意。至於「朝聞道」，「士志於道」，「吾道一以貫之。」這幾個「道」字，何嘗不「深遠」？何嘗會「淺近」？

(2) 命：說文：「使也。從口、從令。」會意字。按：老子：「復命曰常。」已成轉注。「論語」：「不知命，無以爲君子也。」又：「五十而知天命。」俱非原義了。

(3) 化：說文：「變也。從倒人。」指事字。又化。說文：「教行也。從匕、從人；匕亦聲。」按：老子三十七章：「侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」五十七章：「我無爲而民自化。」老子言「自化」，故應作「匕」。作「化」非其原意。蓋化者，教行也，是指人爲之化的。

我們知道，許慎的「說文」有許多是依戰國、秦、漢的意義的，如「性」字，「說文」：「人之陽氣，性善者也。」只取孟子一家之說；是不能作爲基本論據的。在先秦早期的典籍中，不但老子

書中無「理」字，即「論語」、「易經」本文及「春秋」經中以至「儀禮」的本文，俱無「理」字。只有「詩經」「信南山」說：「我疆我理」，古文「尚書」「周官」說：「變理陰陽。」在墨子、孟子、莊子書中，就將「理」字與他字連用；尤其莊子言「理」最爲精密。如「秋水篇」云：「消息盈虛，終則有始；是所以語大義之方，論萬物之『理』也。」莊子不但明「萬物之理」，而且說：「天理」（「天運篇」：「順之以天理」。）「天地之理」。（「秋水篇」：「是未明天地之理」。）最重要的還是他把「道理」兩字連用起來。如「繕性篇」：「夫德和也，『道理』也。」，「天下篇」：「冷汰於物，以爲『道理』。」而孟子則稱「條理」，如「萬章篇下」：「金聲也者，始『條理』也；玉振之也者，終『條理』也。始『條理』者，智之事也；終『條理』者，聖之事也。」

關於「性」字，在「論語」中只見到兩處：一處是孔子自己所說的；「陽貨篇」：「子曰：『性相近也，習相遠也』。」另一處是子貢說的；「公冶長篇」：「子貢曰：夫子之言『性』與天道，不可得而聞也。」可見在孔子當時對於「性」字尙未加以「善」、「惡」的肯定標準。尤其是子貢的說話：「不可得而聞也。」這如果不是理論太高深不易理解，也就是孔子本人對於「性」字，尙無特殊的意見，或很少發表此類的見解。告子之時也還只說：「生之謂性」，「食色性也」，「性無善無不善也。」（「孟子」「告子篇上」）到了孟子、世碩、公孫尼子就有「性善」、「性不善」之說，到了荀子就乾脆提出了「性惡」的主張來。在莊子書中的「性」字還是表示「自然」的意味。如「駢拇篇」云：「駢拇枝指出乎性哉。」「繕性篇」云：「失性於物者，謂之倒置之民。」「天地篇」云：「若性之自爲，而民不知其所由。」又云：「性修反德」。又云：「各有儀則謂之性。」「馬蹄篇」

云：「素樸而民性得矣。」「天運篇」：「性不可易。」「則陽篇」：「遁其天，離其性。」莊子對「性」的觀念雖重自然，但他已提到：「人性」和「天性」。如「達生篇」云：「觀天性。」「天道篇」云：「仁義真人之性也？」又云：「夫子亂人之性也。」不但如此，莊子書中，已經把「性命」兩字連用起來了。如：「不失其『性命』之情。」（「駢拇篇」）。「決『性命』之情而鑾富貴。」（同上）。「軒冕在身，非『性命』也。」（「繕性篇」）。「任其『性命』之情而已。」（「達生篇」）。「天下安其『性命』之情。」（「在宥篇」）。「天下將不安其『性命』之情。」（同上）。「無爲也，而後安其『性命』之情。」（同上）。「大道不同，而『性命』爛漫矣。」（同上）。「君將盈耆欲，長好惡，則『性命』之情病矣。」（「徐無鬼篇」）。這裏，不但「性命」二字連用，並且還多一個「情」字，這是老子書中所沒有的。而孟子也是喜歡用「情」字的。

至於「變」字，在「論語」、「孟子」書中，都很少用。如「論語」「雍也篇」：「齊一『變』至於魯，魯一『變』至於道。」「鄉黨篇」：「迅雷烈風必『變』。」「孟子」「梁惠王篇下」：「王『變』乎色。」大抵指外表現象的更改而言。「孟子」「盡心篇上」，至多也不過說到：「爲『機變』之巧者。」在莊子書中，用「變」字的意義就比較深長。如「齊物論」云：「死生無『變』於己，而況利害之端乎？」「天運篇」云：「命不可『變』。」「刻意篇」云：「一而不『變』，靜之至也。」「秋水篇」云：「無動而不『變』，無時而不移；夫固將自化。」「至樂篇」云：「離乎芒芴之間，『變』而有氣，氣『變』而有形，形『變』而有生，今又『變』而之死。」「田子方篇」云：「神氣不『變』。」不但如此，在莊子書中，已經把「變化」兩字連在一起了。如：「『變化』齊一，不主故常。」（「天

運篇」)。「兆於『變化』」。(「天下篇」)。「『變化』無常。」(同上)。「萬物化作，萌區有狀；盛衰之殺，『變化』之常也。」(「天道篇」)。而老子書中的「化」字和「自化」一詞的意義，在莊子書中，可以找到最正確的發揮和解釋；更不用說了。此外老子書中的「法」字是獨用的，如：「人『法』地，地『法』天，天『法』道，道『法』自然。」(二十五章)。在莊子書中，就把「法則」二字連用了。「山木篇」云：「此神農、黃帝之『法則』也。」

總之，由「道理」、「性命」、「變化」三個「新名詞」的連用和創造；在我們中國文字發展的進程上，從「字者，言孳乳而寢多也」的界說看來；無論如何只能證明：莊子的書成於老子的書之後。如果我們在儒家晚出的「中庸」、「易繫辭傳」、「彖傳」、「說卦」和「文言」中，可以找到更多的關於「性命」、「變化」的文字。如「中庸」說：「天『命』之謂『性』。」又說：「唯天下至誠，爲能盡其『性』；能盡其『性』，則能盡人之『性』，能盡人之『性』，則能盡物之『性』，能盡物之『性』，則可以贊天地之化育。」又云：「動則『變』，『變』則『化』，唯天下至誠，爲能『化』。」這正是準備製造「性命」和「變化」兩個「新名詞」的過渡。「說卦」云：「窮『理』盡『性』，以至於『命』。」又云：「昔者聖人之作易也，將以順『性命』之『理』。」「易繫辭傳」云：「在地成形，『變化』見矣。」又云：「剛柔相推，而生『變化』。」又云：「『變化』者，進退之象也。」又云：「擬議以成其『變化』。」又云：「此所以成『變化』而行神鬼也。」又云：「知『變化』之道者，其知神之所爲乎？」又云：「『變化』云爲，吉事有祥。」又「乾卦彖」云：「乾道『變化』，各正性命。」「坤卦」「文言」云：「天地『變化』，草木蕃。」在「周易」的「十翼」

中，固然還沒有將「道理」兩字連用；但對於「理」字的用法，其意義和內容却十分豐富和確切。如「坤卦」的「文言」云：「君子黃中通『理』。」「繫辭傳」云：「易簡而天下之『理』得，天下之『理』得而成位乎其中矣。」「說卦」云：「窮『理』盡『性』，以至於『命』。」這已經達到了「深遠」和「玄妙」的地步了。根據上述的一切論證，我們在此也可作出斷語說：莊子書要比老子的五千言爲「晚出」！

九

從上面的討論中，我們應該得出：「老聃」就是「老子」的結論，同時，在歷史上有過這個人物；不過他的詳細經歷和事跡因爲有關資料的不足，難以判斷和確定的。我們對於古代史料的處理，抱着「存疑」的態度，也是非常必要的。但斷不能因爲懷疑之故，而作出完全否認的結論。我們無論如何，應該在所有的資料中，尋找其比較可信的，乃至矛盾的記載，以爲分析和歸納的根據。像老子五千言這樣一種富有哲學內容而系統的著作，二千多年來傳誦不絕；其學術的價值，是不能否認的！因此，對這書原始作者的老聃的思想之偉大，也是不能完全抹煞的。因此，我們在中國古代哲學史上，應該恢復他的崇高的地位；而不是相反的，以「虛構」的罪名，把他趕出歷史的舞臺；否則，便不是「客觀的」和「公道的」了。如果因爲一些文字上的矛盾模糊的記載，進而否認了全部正史的敘述：那末，我們生在今天，既不能起老聃、莊周、司馬遷等人於地下；「人死無對證」，我們將永遠陷於無意義的「詭辯」了。所以，作者最後還是肯定地說：「老子的書是先於莊子的書而出世的」！

讀『莊老通辨自序』

不久前，在「民主評論」第八卷第九期內，拜讀錢賓四先生的「老子晚出補證」大文，錢先生就老子五千言中之「字語」，以證老子成書「尤晚出於莊周之內篇。」並自認其所得之結論：「已鐵案如山。」作者對錢先生有關老子之著作，幾無篇不讀，於錢先生之博涉子史，雖極欽佩，但對他的考證老子之方法，深覺仍有商榷之餘地。同時，以錢先生今日在學術界之地位，影響後學至大；彼既成爲「鐵案」，則我等似無由置喙。然而不然，惟其影響太大，則對其重要結論所發生之疑問，更應提供研討。因此，曾草「辯老子書不後於莊子書」一文，以就正於錢先生。可是近日又看到了錢先生的「莊老通辨自序」，發見錢先生尙有新的意見，於拙文未及論列者，擬於此處作個補充。此外，因錢先生對於莊子「外」、「雜」各篇的資料不甚信賴；故此文所引的文字，只限於莊子內篇七篇以內，俾免超出題外，轉移論點；旨在探討問題，絕無他意；望錢先生不吝教正。

綜觀錢先生考證老、莊之主要方法，不外兩端：（一）就老子書中所用之「字語」與莊子書中之「字語」比較其涵義。（二）探尋其書中之一思想線索。關於「字語」之研究，此地只是提出錢先生自己對於老、莊二書所用：「名」、「實」二字之涵義，作一論證。

錢先生說：

「老子書開宗明義，道、名兼舉並重。卽此一字之涵義，亦非孔子「論語」「必也正名乎」

讀「莊老通辨自序」

之名字涵義，所可一例而視。若深而求之，老子書中所用道、名二字，不惟其涵義與論、孟有別，並亦與莊子內篇七篇所用道、名二字涵義有不同。此正莊、老兩家之所以各成其爲一家言也。」又說：

「今就此名字，比觀莊、老兩書，分析其涵義內容，較量兩氏對此名字一觀念之價值評判，則有一事甚顯然者。莊子內篇七篇，每兼言名、實，此與孟子略相似。兼言名、實。則每重實不重名。故莊子曰：『名者，實之賓也，吾將爲賓乎？』此莊子之無重於名也。而老子書則道、名兼重，有常道，復有常名。又曰：『自古及今，其名不去，以閱衆甫，吾何以知衆甫之狀哉，以此。』其名不去，即常名也。」

我們知道，在先秦典籍中，每多『同字異義』；尤以老子五千言爲甚。我們從老子書中，關於「名」字，覺得可以歸納爲下列四種不同的涵義：

(一) 指道之真言：自古及今，其「名」不去。常「名」。吾不知其「名」。

(二) 名字，指稱，自命：可「名」。強爲之「名」。名曰希。「名」曰夷。「名」曰微。「名」天地之始。「名」萬物之母。此兩者同出而異「名」

(三) 功名，名譽：「名」與身孰親。

(四) 通明字：不見而「名」。

錢先生對於老、莊書中「名」字涵義的看法，似太籠統，未加分別。這裏所說的「此莊子書之無重於『名』也」的結論，應該是指「名譽」之「名」而言；頗不宜與「常名」之「名」比擬。倘以

「名譽」之「名」言，則老、莊兩家，在實際上本無不同之處。考「莊子」「逍遙遊篇」所說：「名者，實之賓也，吾將爲賓乎？」是指堯讓天下於許由，許由不願有天下而勞其身而言的。與老子書中所謂：「故致數譽無譽。」「名與身孰親。」「處其實，不居其華。」種種說法並無分別。這裏老子和莊子一樣，也是「重實不重名」的。在「列子」「楊朱篇」內也曾稱引「名者，實之賓」這一句話，但却稱「老子曰」。現有老子書中雖無此文，從上舉數事看來，可能是五千言的逸文。但在「名」的涵義僅限於「名譽」這一點上說來，我們無論如何不能籠統地說：「老子書中『名』字，乃與莊子書『名』字涵義有大別也。」

次論「常名」。

錢先生說：

「然則何者乃始爲常名乎？當知名、實兼言，此孟、莊時代之恒語，一名指一實，此一實卽一物也。惟由莊子意言之，萬物之在天地間，若馳若驟，莊周蝴蝶，鼠肝蟲臂，化機所驅，將漫不得究竟。故名無常而不足重。老子則不然。老子曰：有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改。周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。此所謂先天地生，卽首章無名天地之始也。可以爲天下母，卽首章有名萬物之母也。謂之混成，則無可分別；故曰不可名。謂之不改，則常在不去，乃終不可以無名，故又強爲之名。然道則終是不可名者，故既曰大道無名，又曰吾不知其名，字之曰道。則道者無名而有字，字與名之在老子書，亦宜區別。今若進而問何者始爲可名乎？在老子意，似謂有狀者乃始可名。狀卽

一種形容也。今若強爲道作形容，曰大，曰逝，曰遠，曰反，此皆道之狀。道既有狀，故得強爲之名也。

「然則名字之在老子書，其重要涵義，乃指一種物狀之形容，因於有狀而始立。狀字在老子書，又特稱曰象。故老子又言之，曰：道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去。然則就老子本書訓老子，名當有兩種，一爲物體之名，一爲象狀之名；物之爲物，若驟若馳，終不可久，故名不去者，實是一種象狀之名，而非名實之名也。故老子書中名字，乃與莊子書中名字涵義所指，有大別也。」

作者認爲，不但在老子書中有「物體」之名和「象狀」之名；即在莊子書中，也是如此。其名爲鯢，其名爲鵬，其名爲風；可謂「物體」之名。曰小，曰大，曰真，曰信，曰情，曰貌，曰精，曰神；又何嘗不是「象狀」之名？所以，老子書中之「名」字，似以「可名」之「名」與「不可名」之「名」，究其涵義爲當。「可名之名」，正是以名指實之名，亦即錢先生所謂：「孔子論語『必也正名乎』之『名』字涵義。」此指萬物、萬事者，除道體外皆具相對的意義。「不可名之名」，即「混成之物」，先天地而生，獨立不改，周行不殆；故曰：吾不知其「名」。雖不知其名，而却是自古及今，不去之「名」；即爲「常名」。此「名」是「先天的」，而非「命定的」。所以字之曰「道」，「名之曰『大』」，皆係「非先天的」「強名」。所以說：「名可名，非常名。」是知「混成」爲「常道」，「不去」爲「常名」；乃道體之一物的兩面；「混成」之外更無他物，此絕乎對待、超越時、

空之宇宙本體也；故云：「獨立不改」。此「混成」者，又乃「名」、「實」一體；不可別有其「名」，又不能以「名」名「名」也。故云：「混而爲一。」又云：「道常無名。」是以王弼注云：「『無名』則是其『名』也。」實即指「不去」之「名」，不可以「名」名之之謂也；亦「無名之樸」耳。蓋「有名」則可去，「無名」則不可去；若「可名」矣，則「非常名」也。故此「常名」之「名」，與命物、命事之「名」異。命物、命事之名，不問其爲抽象，或爲具體，必名、實對待，循名責實；以名指實；此「不去」之「名」者，乃「混成」之「先天的」本質，正是老子之唯一的特有「術語」；故「不可名」也。所以老、莊兩書中之「名」字，主要的非在於「象名」、「物名」之異，而在於老子書中有此「不去」之「常名」；「常名」之外，則皆「可名」之物之事，由老子視之，皆「非常名」也。「非常名」，則如錢先生所云：「故名無常」，是老子書中除「常名」具有特別涵義外，又不異於莊子矣。

現在再來研究「思想線索」。

錢先生說：

「何謂思想線索？每一家之思想，則必有承而後有繼。其所承所繼，即其思想線索也。若使此一思想之在當時，乃爲前無承而後無繼，則是前無來歷，後無影響也。此則決不能顯然顯於世而共尊之爲一家者，則必有其思想線索可探。」

錢先生又從「思想線索」研究「常」字云：

「即此常字，亦不多見於古經籍；後世重視此常字，其實承老子。」

又說：

「不知此常字亦老子所創用，亦老子思想之特等精神處。」

又在「老子書晚出補證」一文內說：

「孔、墨諸家皆不言常，獨莊子始曰：『化則無常也。』蓋莊子言天地大化，故曰無常。而老子承之，乃轉言有常。此爲思想線索之推進一步，蓋以無常言化，淺而易見，以有常言化乃深而難知也。若老子先知化有常，而莊子師承之，則決不輕言『化則無常矣』。」

竊謂錢先生之說，實不盡然。莊子書雖言「無常」，但亦言「有常」。如云：「常因而然而不益生也。」又云：「其有夜旦之常，天也。」老子言「常」，當然以「常道」、「常名」爲主，亦即指「混成之物」，「獨立而不改，周行而不殆」者爲主。但老子言「化」，有云：「萬物將自化。」「我無爲而民自化。」此與莊子言「常因自然而不益生」何異？老子亦有無常的思想。如云：「飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」又云：「物壯則老，是謂不道，不道早已。」老子雖未將「無常」二字連用，但已具有「無常的」思想和說法。老子用「常」，莊子用「無常」，倘依錢先生的方法，這適足證明：莊子創用「無常」一個「新名辭」之證。又若據錢先生的說法：「世必先有『黑』之一語與『黑』之一觀念之存在，乃始有『非黑』之語與『非黑』之觀念之出現。」則我們也可以說：「世必先有『常』之一語與『常』之一觀念之存在，乃始有『無常』之語與『無常』之觀念之出現。」這豈不反證：莊子師承老子之「鐵證」？

再就「前有承而後有繼」的見解言，老子不言「性」，莊子內篇亦不言「性」論語：「子貢曰：

『夫子之言性與天道，不可得而聞也』。』又云：『孔子曰：『性相近也』。』未言善、惡。告子曰：『生之謂性。』『性無善無不善。』或曰：『性可以爲善，可以爲不善。』或曰：『有性善，有性不善。』孟子言『性善』，荀子言『性惡』。墨子言『性』，不言『人性』。此中『思想』紛歧，殊難找出其先後承繼的『線索』。若謂確有『線索』可尋，則孔子『性相近』之說，又從何『線索』而來？由錢先生看來，老子書中的『常』字，爲『新創之字語』；如果『性相近』之說可稱爲孔子的『別創新義』；我們要問：何以前者可以在春秋時代『新創』；而後者必須在戰國晚期纔可以『新創』呢？

錢先生又說：

「然思想線索之比定，更有其深隱難知者；試再舉例，如老子曰：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，故混而爲一。此一條立論甚新奇，遍求之先秦諸家思想，乃甚少同持此意見者。有之，惟公孫龍之堅白論。公孫龍主堅白可以外於石而相離，故曰：撫石得堅而不得白，視石得白而不得堅，故堅白石可二不可三。就常識論，石是物體之名，堅白乃象狀之辭。物體是實，象狀則虛。石爲一實體，而兼包堅白二象狀。故堅白相盈，不相離也。公孫龍顧反其說，循公孫龍之意，豈不象狀之名可以脫離於物之實體而獨立自在乎？老子書正持此義。常識謂所視所聽所拊，皆必附隨於某一物之實體。老子似不認此說，乃謂所視所聽所拊，本皆相離，各別存在，乃由於不可致詰，故遂混而歸一焉，此非立論之有與公孫龍相似乎？」

又說：

「老子乃承於莊、惠、公孫之說而又變，遂以道、名並重兼舉，又不言堅白，而更稱夷希微，則所陳益玄矣。此非思想線索之猶可微辨而細探之一例乎？」

細讀上面文字，錢先生的此種比附，似乎不甚恰當；並且自己本身不免有了年代上的疏忽。茲從錢先生所言「思想線索之比定」，試舉一例。如莊子書云：「己而知其然謂之道。」又云：「夫道有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以則存，神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深；先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」此一節立論甚新奇，遍求之先秦諸家思想，乃甚少同持此意見者。有之，惟老子之五千言。」「此非其立論之有與老子相似乎？」依錢先生的說法，以老子爲「新創」，則莊子乃承老子之說無疑。若謂莊子爲「新創」，則「新創」者爲晚出之證。兩者皆適足於證明：莊之在老後也。

至於錢先生以堅、白、石比之希、夷、微，亦有疑問。蓋老子之希、夷、微，乃觀察「有物混成」之道體。公孫龍之堅、白、石乃言一物體之名、實。前者明言：「三者混而爲一。」後者乃謂：「可二不可三。」前者由離而合，後者由合而離。彼此途徑各異，不類甚明。又：「荀子」書云：「老子有見於詘，而無見於信。」錢先生亦曾自言：「先論此五千言成書的年代，則斷當在莊周書之後，當與荀卿、韓非略同時而稍前。」（見「老子」一文。——國史上的偉大人物（二）。）依錢先生的「諸子生卒年世約數」，荀況爲：西元前三四〇——二四五年。公孫龍爲：西元前三二〇——二五〇年。公孫龍的年世是在荀子之後。錢先生現在的結論：老子乃承公孫龍之說，是老子之成書，不但在莊子

之後，而且反在荀子之後；不但在荀子之後，而且反在公孫龍之後。若運用此種「思想線索」之「新的考據方法」，不但不能「比定老子思想之出世年代，細辨其必在某家之後，必在某家之前；」反而造成年代之錯誤也。

總之，錢先生所提出的，研究古籍中所用的「字語」和「思想線索」，作為考證古代人物和思想的主張，並不是可以完全否認的；因為，研究「字語」和「思想線索」，仍不失為考證諸方法中之「一種」；但却不能過分重視這種方法。作者並不反對錢先生的這種方法，但是，却不贊成錢先生把這種方法當作「主要的方法」。因為單用這種方法，並沒有解決問題！

直到現在為止，作者個人仍認為：老子書先於莊子書的，這在拙作「辯老子書不從於莊子書」一文內，有了很詳細的論證；所以不願在本文內重複。這裏所說的，乃是對錢先生最新的見解提供一些意見罷了。

司馬遷說：莊子「其學無所不闕，然其要本歸於老子之言。」作者認為，直到今天，這幾句話還是有力量的！

（民國四十六年中秋節日。）

附錢穆先生來函：

承示嚴靈峯先生「讀莊老通辨自序」一文，並囑撰寫答辨，以便同時刊載，至感。惟答辨文暫不擬作，因拙著主張莊先老後，此層必然會引起學術界許多爭論，而鄙見已盡於所成諸篇，暫時更無新

得。則凡所答辨，勢必仍是拙著中舊見，只是反復闡申，似可無此必要。拙著不久可以出版，甚望藉此引起對此問題之更多討論，將來俟鄙見有更深一層之解悟時，當再另撰新篇。關於嚴先生文，謹懇單獨發表，如能附載此函，更佳。

錢穆啓 九月十七日

讀「老子想爾注校箋」書後

頃讀香港大學饒宗頤教授大著：「老子想爾注校箋」一書，用力之勤，難能可貴。其「校議」篇有云：

「乃近賢有爲道德經別撰章句新篇者，雜采衆本，於經文多所增減，而章次尤任意倒置，既不以某一本爲主，而廣取旁求，進退從心，漫無定準，以今人之思，度曩賢之腹，徒誇鴻博，實昧師承。夫古經流傳，授受各有所自，雖書缺簡脫，時或有之；乃憑臆斷竄亂，斷乎不可，斯學者之大戒。若吳澄重定爲六十八章，四庫提要已譏其妄；又況變本加厲，豈非老學之厄也乎？想爾此注雖殘，而道經尙稱完整，東漢道教徒使人都習之五千文本，得重覩其真面目，故爲校訂，布之於世，俾知老子舊本之原狀，有不得輕易竄亂者也。」

以上所言，對拙作「老子章句新編」多所詬病，高言儻論與衛道精神，尤足傾佩。惟饒先生誤解頗深，不得不辭而闢之；以釋讀者之疑。自知「辯者不善」，然亦不得已也！

一、雜采衆本，增減經文，倒置章次，不以某一本爲主，漫無定準。

此乃不佞始撰「章句新編」之最初立意，且於初版序中，已詳言之；其文曰：

「依五千言之體要，採各家之長，對是書之章句、錯簡、脫文、衍誤，詳加校訂。凡協韻之不失其義者，從其韻。韻雖協，而其義不勝者；依其義之長者。其未得塉切證據者，則以己意肌

改之。庶幾毋背老氏立言之本旨。是者正之，疑者闕焉。並依道體、道理、道用、道術四目，重分章句；因成此書。」若此類聚羣分，固難期周密兼赅，疵失滋多。然對於歸納老子思想，使之成系統化者；終不失爲一較合理之途徑。又云：「末附：王本老子道德經原文，暨校改後全書白文，彙訂成冊。」至三版序云：「故仍據華亭張氏所刻王弼注老子道德經爲藍本。」上所云者，卽爲「重分章句」之「定準」；並明言以「王弼注老子道德經爲藍本」也。

然不佞亦未自諱其譴陋，況考據之作，端賴旁徵廣引，舍短從長；饒先生自著之書，尙且不免，何鴻博之足誇乎？故於初版序中並云：「淺薄紕繆：固無待言也。」且「新編」實係個人以新方法整理古籍之嘗試，本亦未敢自信；故於三版序云：「續鳧頸而斷鶴脰，自知乃聰明之過用；踵事增華，或反弄巧成拙。」「增字改經，殆古人所不取。」不意今人亦不取之，誠始料所不及焉。

然「書缺簡脫」，固亦饒先生所自承。韓非「解老」、「喻老」之文，自可信爲「古本」或「舊本」也。而「解老篇」中，今本第一章：「道可道，非常道也。」却在十四章：「無狀之狀，無物之象。」句後。四十七章：「其出彌遠，其知彌少。」反在四十一章：「大器晚成，大音希聲。」句前。較之想爾注殘本，孰是孰非？古人已矣，不可復生；博學如饒先生者，當能定其「章次」乎？且饒先生「想爾注之異解」云：『（一）改「阿」爲「何」。』（二）以「谿」爲「奚」。』（三）以「私」爲「尸」。』（四）以「忒」爲「貸」。』（五）改「王」爲「生」。』（六）以「天門」爲「天地」。』（七）改讀「安平太，樂與餌。」爲「大樂」。以「餌」爲「珥」。』（八）解「無爲」爲「不爲惡事」。』又「校議」云：「一爲道教徒刪助字以符五千文之本。……若此一系，乃代表道教徒之經

本。想爾此注，殆所謂鎮南將軍張魯之本，則更爲其祖本也。」又「解題」云：「惟注語頗淺鄙，復多異解，輒與老子本旨乖違。」

饒先生既謂：「想爾此注雖殘，而道經尙稱完整，東漢道教徒使人都習之五千文本，得重觀其真面目，故爲校訂，布之於世，俾知老子舊本之原狀，有不得輕易竄亂者也。」

如謂殘本卽爲「老子舊本之原狀」，則無庸饒先生爲之「校訂」矣，若謂「校訂」後乃「得重觀其真面目」，則饒先生豈非「進退從心」，「以今人之思，度曩賢之腹」乎？尤進者，則「憑臆斷竄亂」者，不曰鄙人，而始作俑者卽「想爾」耳。且改「使智者不敢爲」作「使智者不敢不爲」，「大背老子原旨。又「埴埴爲器」句，改「埴」作「殖」，注云：「亦與車同說。」豈非妄依天師道男女和合之法，交接之道，變陶瓦之器而爲生殖之器矣；寧非「變本加厲」乎？且「史記」「老子列傳」明言：「於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言。」而「茅山志引陶宏景云：「老子道德經，有玄師楊真人手書張鎮南古本。其所謂五千文者，有五千字也。數系師內經有四千九百九十九字，由來闕一；是作『三十幅』應作『卅幅』，蓋從省易文耳，非正體矣。宗門真蹟不存，今傳五千文爲正本，上下二篇不分章。」史遷生於西漢之世，去古未遠，且黃、老盛行；明言：「五千餘言。」而後漢道教之徒，竟刪減助字，使合『五千』之數，此削足適履，任意增減，非「進退從心，漫無定準。」「輕易竄亂者」乎？既「輒與老子本旨乖違」，而饒先生却譽爲「老子舊本之原狀」；究何所據而云然耶？

不特此也，寫本殘卷「豫若冬涉川，猶若畏四鄰。」句下注云：「冬涉川者，恐懼也。畏四鄰，不

敢爲非；恐鄰里知也。尊道奉誠之人，猶豫行止之間，常當畏敬如此。」然道藏「道德真經注疏」本，此注引「想爾」曰：「豫，猶豫；行止之貌。常當畏敬也。冬涉川者，恐懼也。畏四鄰，不敢爲非；恐鄰里知之。此遵道奉戒之人，謙謹如此也。」兩注相校，孰爲倒置，竄亂，脫誤？其優劣較然明矣。惜「注疏本」所遺「想爾殘注」，只此寥寥數句而已。光片羽，已足證明：現存寫本殘卷之不「完整」；豈可據此謂爲「重觀其真面目」，無乃太武斷乎？

二、況又變本加厲，豈非老學之厄也乎？

夫老子之學，「言有宗，事有君。」「處無爲之事，行不言之教。」此其本旨也。至於致虛、守靜、抱一、守柔、執後、善下、去甚、去奢、去泰。不敢、不先、不爭、不傷、不積。無欲、無執、無私、無憂、無名。法自然，至大順。正言若反，以有爲利，以無爲用。此其大要也。考「三國志」「張魯傳」：「張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中；造作道書，以惑百姓。從受道者，出五斗米；故世號『米賊』。陵死，子衡行其道，衡死，魯復行之。」又「蜀志」「劉焉傳」：「張魯母，始以鬼道，又有少容，常往來焉家；故焉遣魯爲督義司馬。」魏收「釋老志」云：「張陵受道於鵠鳴，因傳天官章本，千有二百；弟子相授，其事大行。齋祠跪拜，各成法道。有三元九府，百二十官，一切諸神，咸所統攝。又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞，其書多禁秘；非其徒也，不得輒觀。至於化金銷玉，行符勅水，奇方妙術，萬等千條。上云羽化飛天，次稱消災滅禍；故好異者往往而尊事之。」又釋法琳「辨正論」云：「道士張陵……注五千文云：『道可道者，謂朝食美也。非常道者，謂暮成尿也。兩者同出而異名，

謂人根生溺，溺出精也。玄之又玄者，謂鼻與口也。」（按：此據日本版，陳子良注本。）此即饒先生所稱：「想爾注佚文」者，是也。其注語多不經，似有雜采僞黃帝素女、玄女二經之說；不特公然假託，而且「實昧師承」也。

戴名世「老子論」曰：

『嗚乎！自申不害、韓非假託老子之說，而使老子蒙詬於萬世。浸尋而至於秦、漢以後，爲老子之徒者，築宮以祀之，刻木以像之，造立鬼神名字，而自異其衣冠，往往禱祈賽請；又依倣浮屠氏之書，作爲鄙俚無稽怪誕之言，曰：『是老子也。』則老子之冤，亙萬世而莫之白矣。夫巫覡自老子未出，而其興已久矣；巫見佛之盛也，顧已無所宗，乃假託老子自重，以擬於佛，而敢與孔子抗；此豈老子之罪乎？神仙之事，不見於經傳；其說恟恍荒忽，而嘗見於諸子百家之書。大抵爲其術者，屏繁囂，守清淨，其說近老子；故亦時時稱誦老子之道，而又以老子眞怪迂矣。嗚呼！老子一隱君子耳，不幸姓名、言語落在人間；尊之者曰：『聖人』；斥之者曰：『異端』。濫觴於莊、列，決裂於申、韓；誣於巫覡，而晦於神仙；而遂爲聖道之害。噫！此後世之老子，而非孔子時之老子也。』

此誠所謂：「變本加厲，豈非老學之厄也乎！」

三、學無師承，何昧之有？

「老子章句新編」初版序曾云：「於學無所師承。」不佞既無師承，又何昧之有乎？吳澄本「道德經」，「四庫書目提要」云：「然大抵以己意爲之，不必於古有所考。蓋澄好竄改古經，故於是

書，亦多所更定，殆習慣成自然云。」「提要」所評，亦持平之論，未如饒先生所言之甚也。雖云：「不必於古有所考。」而「想爾」殘卷之刪助字，改經文，以男女交接及生殖之事作注，諒亦「不必於古有所考」也。倘必「以東漢道教徒使人都習之五千文本」及注「爲主」，恐將數典忘祖矣。伍崇曜跋吳注本「道德經」云：「乃註此書，發揮老氏之旨，清淨玄妙，暢所欲言。或者遂有援儒入墨之論，不知草廬晚年之學，實本於陸象山，以尊德性爲主。……則其於二氏之旨，如膠投漆，如豆合黃，入與俱化；所謂殊塗同歸，與道大通，三教同原之說，何必諱言之；且所註者何書也，而猶欲以援儒入墨議之，真不揣其本而齊其末矣！」伍氏之於澄，反而推崇備至。見智見仁，後之視今，亦猶今之視昔。恐千百年以後，澄書成爲「孤本」；彼好事者或曰：「澄之竄改老經，實勇於『自我作古』；『不可謂非學術上之鴻寶也』。」

四、想爾殘卷爲何人所注，尙未可定。

饒先生云：「考陸德明經典釋文序錄，老子有想余二卷。下云：『不詳何人，一云，張魯，或云，劉表。』……按以敦煌寫本證之，字明作『想爾』，與注訣合。疑『爾』字或書作『尔』，遂誤爲『余』也。至於撰人，陸氏謂一云『張魯』，與注訣稱係師同；而玄宗、杜光庭則云張道陵，當是陵之說而魯述之；或魯所作而託始於陵，要爲天師道一家之學。」

按：「余」當作「爾」是也。傳授經戒儀注訣，有「想爾訓」；道藏顧歡注疏本引，亦作「想爾」；可證。惟係師定本，乃無注之五千文，即「茅山志」所稱：「楊真人手書張鎮南古本，謂五千文者，有五千字也。」釋文叙錄注云：「魯字公旗，沛國豐人，漢鎮南將軍關內侯。」故稱魯爲「張鎮南」

也。「茅山志」又云：「數系師內經有四千九百九十九字，由來闕一，是作『三十幅』，應作『卅幅』；蓋從省易文耳，非正體矣。宗門真跡不存，今傳五千文爲正本，上下二篇；不分章。」敦煌寫本成玄英開題云：「故序訣云：『於是作道德二篇，五千文，上下經焉。』是知五千之文，先有定數；後人流傳，亟生改易。案河上公本，長五百四十餘字，多是兮、乎、者、也。蓋逗機應物，故文飾其辭耳。高士逸人，多尙其業。好異之徒，例皆添糅，遂使魚目亂珠，玉石無辨。太極仙公，欲崇本抑末，乃示以本文止五千字，故序訣云：『吾已於諸天校定，得聖人本文者乎。』今所講誦，多依葛本。其葛本字體，亦有訛濫；事由鈔寫差錯，豈關仙公所爲。至若以『愚』爲『娛』，以『仝』爲『喘』如斯之文，愚所未喻。唯當研尋玄旨，擇善而從，無容膠柱刻船，域心固執。頃諸學者，搜簡定數，云少一字，不滿五千；解者不同，而罕得厥中。或言闕此一字，用（按：疑當作「用」。）像太一之无。或云少此一字，以明絕言之理。斯並苟爲異端，妄生抑（按：擬當作「臆」。）度。竊尋經意，豈其然乎？只是經中『卅幅』也。且古者『三十』分爲二文，今時『卅』總爲一字；有此離合，故少一文也。」

校之法國巴黎國立圖書館所藏老子道德經殘卷「道經」上：「三十幅」正作「卅幅」。「以其無私，故能成其私」句，「私」俱作「尸」。「使夫知者不敢爲」句作：「使乎知者不敢不爲，」與「想爾」注殘本皆合。而卷首並云：「道士鄭思遠（按：思遠即鄭隱，爲葛玄之弟子。）曰：『余家師葛仙公，受太極真人徐來勒道德經上下卷；仙公曩者所好，加親見真人教以口訣云：『此文（按：疑當作「大」）道之祖宗也。』」

又該館所藏天寶十年「道德經」下卷殘卷，卷末云：

『道經卅七章，二千一百八十四字。

德經卅四章，二千八百一十五字。

五千文上下二卷，合八十一章，四千九百九十九字。

太極左仙序，係師定河上真人章句。』

末雖云「八十一章」，其上、下兩種殘卷，但分章鈔寫，未列章目。所不同者，上卷每章之末不注字數；而下卷則在每章之末注明字數。

據成玄英開題所言，則此「五千文」本，乃葛玄依河上公本校定，而刪去「五百四十餘字」者。此即玄英所稱：「葛本」，由鄭思遠所流傳於世者。故卷末有：「太極左仙序」云云。其又書：「係師定河上真人章句」者，則知此本之「河上公章句」，乃張魯所校定耳。故「茅山志」稱：「系師內經，有四千九百九十九字」者，疑亦係鄭思遠所傳之「葛本」也。然「茅山志」爲元劉大彬所撰，自當以敦煌古本爲正。又：「道藏道德真經章句訓頌」本，張嗣成自序云：「吾祖正一真君，兩承神馭，下降西蜀；親授至道，發五千文言外之旨，無餘蘊矣。家世守之，蓋千數百載。」此序作於元至治壬戌（二年，即西元一三二二年），嗣成自署：「嗣漢三十九代天師。」而「辯正論」云：「漢安元年，歲在壬午（西元一四一年），張陵……注五千言。」其間相距千一百八十年，與嗣成所言「千數百載」吻合。此書當係天師道家傳之本，歷代不易。考其字數，爲千二百〇八字，與一般傳本無大異。此亦足證，刪去助字之「想爾」注本，非天師道世傳之本；且亦分爲八十一章，惟各章以首「道

可道」、「天下皆知」標題；與河上公本以「體道」、「養身」等標題，各不相同耳。知所謂「古經」流傳，授受各有所自者，仍非不刊之論也。

饒先生並謂：「此想爾注本，即所謂係師張魯之五千文本，斷然無疑。」

然「茅山志」本已指明：「宗門真跡不存，今傳五千文爲正本，上下二篇；不分章。」是楊羲「手書」古本，在元代早已不存，所存者僅「上下二篇不分章」之五千文本也。此五千文本，當指無注之經文而言，非謂經、注連書之「想爾」注本也。今存係師所定河上公本，章末注明字數，雖云上下篇而不標明章目；但依「河上公章句」，則顯而異見。自不能謂爲「不分章」；又何所據而云；「張魯之五千文本，斷然無疑」乎？

再從注本觀之。張陵殘注，僅見於法琳「辯正論」者，不過首章一章而已；其內容雖稍近「想爾」注者，如「玄牝門，天地根。」注云：「牝，地也，女像之。陰孔爲門，死生之官也；最要，故名根。男茶（按：疑當作「莖」。）亦名根。」然考其體例，則又與殘注大異。殘注通章，皆「者」、「也」上下連文。如：「道可道『者』，講朝食美『也』。非常道『者』，謂暮成尿『也』。」而殘卷中此例則甚少。如「虛其心」注：「心者，規也。」「解其忿」注：「忿者，怒也。」「像帝之先」注：「帝先者，亦道也。」「谷神不死」注：「谷者，欲也。」「是謂玄牝」注：「牝者，地也。」「豫若冬涉川」注：「冬涉川者，恐懼也。」但俱以單字作注，非舉全句。惟「冬涉川」句注，頗爲近之；然中亦不加「謂」字。故「想爾」注是否張陵之書，殊難斷定，縱爲陵注，今所藏殘卷，恐亦非故書矣。

其次，「想爾」注殘卷，「吾不知誰子？像帝之先。」下注：「吾，道也。帝先者，亦道也。與

无名萬物始同一耳。」又「以閱終甫」注：「甫者，始也。」按王弼注此句云：「衆甫，物之始也。以無名說萬物始也。」是此「想爾」注本，不但採河上公注，疑亦並採王弼注矣。（按：「史記」「日者列傳」雖云：「此老子之所謂，『無名者，萬物之始也』。」然張守節「正義」已言，此傳「非太史公之本意。」）考弼生於張魯死後四十年，似無預採弼注之理；則此注是否張魯所爲，尙有疑問；況張陵乎？

「真誥」云：「又見系師注老子內解，」疑卽「茅山志」所謂「系師內經。」至於張魯之校定河上公章句並注老子，殆無疑義；但「內解」今已不傳，無從與「想爾」注殘卷相校。注訣又云：「至於首引『內解』，別次在後，餘力觀之，幸亦無妨。」是「想爾訓」爲天師道入門之書，而「內解」比「想爾」爲較深之書；兩者顯非一本矣。饒先生據「傳授經戒儀注訣」所云：「系師得道，化道西蜀，蜀風淺末，未曉深言，託遘想爾，以訓初迴。」卽斷然認定：「想余爲張陵（或張魯）作。」未免涉於「臆斷」。至陸氏釋文叙錄云：「想余二卷。注：『或云：劉表』。」按：「魏志」「劉表傳」，未言表注老子。惟注引「英雄記」曰：「表乃開立學宮，博求儒士，使綦毋闔、宋忠等撰定『五經章句』。」又引「零陵先賢傳」曰：「先（按卽劉先），字始宗，博學疆記，尤好黃老言，明習漢家典故，爲劉表別驚。」或劉先等承表之命爲之；然亦未必卽「想爾」書也。

考張陵注老子於順帝漢安元年（西元一四一年），張魯死於獻帝建安二十一年（西元二一六年），葛玄卒於吳大帝赤烏七年（西元二四四年）；鄭思遠爲葛玄之弟子，時當在後。楊羲生於和帝咸和五年，卒於太元十一年（西元三八六年）。敦煌寫本「道經上」殘卷及宋建安虞氏刊河上公注本俱有：

「太極左仙公葛玄老子道德經序」（按：即「葛玄道德經序訣」）一篇，後並附河上公事跡；言河上公生於漢文帝之世，「授素書老子道德經章句二卷」；又云：「余注是經以來，千七百餘年。」今本有注，劉知幾已言出自偽託。且近人有謂：「河上公注，是葛洪一家之學。」或云：「實晉裴楷所作。」果爾，則采晉人偽託之河上公注本之「想爾」注殘卷，而斷定其「爲張陵（或張魯）作」；「不更令人懷疑乎！」

然現存河公上本第一章：「道可道」注云：「謂經術政教之道也。」「非常道」注云：「非自然長生之道也。常道當以無爲養神，無事安民，含光藏暉，滅迹匿端，不可稱道。」與「辯正論」所引張陵注語，則大異其趣。又「辯正論」引河上公注五千文十四章云：「視之不見，名曰夷；夷者，精也。聽之不聞，名曰希；希者，神也。搏之不得，名曰微；微者，氣也。」而今河上公本注云：「無色曰夷，言一無采色，不可得視而見之。無聲曰希，言一無音聲，不可得聽而聞之。無形曰微，言一無形體，不可搏持而得之。」「想爾」注殘卷則云：「夷者，平且廣；希者，大度形；微者，道炁清；此三事，欲歎道之德美耳。」是知張陵及此「想爾」注本與新、舊河公上本，皆不相同也。依敦煌殘卷本上、下經觀之，可見張魯乃定河上公本（疑即無注本）之章句，迨葛玄始刪作五千文，並爲之序。楊羲手書本，則較晚出；且元時早已不存；尤不足引據也。

饒先生並云：「大抵東漢以來，道德經本可別爲兩大系；一爲道教徒刪助字以符五千文之本；一爲不刪助字本，則一般所誦習者也。」今以三十九代天師張嗣成之「章句訓頌」證之，似非確論也。觀現存「想爾」殘卷注文中，「別字」多與漢魏六朝碑文相合；且「筆跡」尙有待細加研究。頗疑好

事者故弄玄虛，採僞河上公注、太平經，乃至王弼注；並嵌入漢魏碑文異字，作僞而成者也。不佞淺知，寧存其疑，以俟夫知者。

五、結語

往者撰「老子章句新編」，末附「王本原文」者，所以存其舊；卽未敢以一己井魚之見，而抹煞世所流行之衆本也？夫知道者，原不拘於字句之推敲，常超越於言象之表，忘乎荃蹄。朱文公定「大學章句」，並以己意補「闕文」；其有功於孔氏，豈淺也哉！「新編」之作，雖顛倒文句，然大體不背於老氏立言之本旨；庸何傷乎老學之傳授？吾人生乎今世，去古雖遠；然「御今之有，能知古始，」訓自老氏。又何用妄自菲薄，固步自封；而膠柱鼓瑟乎？噫！亦固陋已！

「老子想爾注校箋」與「五千文的來源」

一

代序——致「民主評論」編者的一封公開信

達凱兄：

來信並「民主評論」第十五卷第十五期均已收到，謝謝！陳文華君的『關於「五千文」的來源』一文，亦經讀過。陳君自己也直接自東海大學寄來此文及『老子「景龍碑本」的重新考察』之抽印本。他是臺灣省苗栗人，二十五歲的青年，東海大學畢業後，留校擔任中文系助教。像這樣的青年肯用心研究老子並從事考證，實在值得欣喜的事！在今天若果下一輩的人都不願研究這類問題，數十年後恐怕「老學」將要成爲「絕業」了。

不過我不想和一個年青的人辯論，如民國五十一年「臺灣省立師範大學國文研究所集刊」第六號內，有一篇朱守亮的「列子辨僞」文章，對我批評。朱君幾乎抄襲和重複馬叙倫的錯誤見解。我當時曾寫一篇「列子章句新編解惑」，予以反駁。嗣然知係朱君的「碩士論文」，爲了愛護青年，迄今未予發表。假使他的「導師」放下手套，親自出馬挑戰，我將把它拾起，決不示弱！但如果不答覆這些問題，在初學或者對老子沒有深刻研究的人看來，可能認爲我三十年的辛苦將成白費。當然，有「頓悟」的人，也許他可以未經研究而能抵得他人多年的努力，可是在世界上這種情形並不多。我寫這

信的原因，也就是爲着向那些「老子速成科」或一知半解的人說教；絕對不是針對這位很有志的青年。因爲陳君文中提到：「就正於嚴靈峰先生」，我還希望他去請教他自己認爲對老子有「獨到」見解的人，也許對他更有益處，並會得到更多的瞭解的。此信如有可能，請在貴刊發表，否則，卽祈退還，爲幸！此祝：

撰安！

弟靈峰敬啓

民國五十三年八月二十日

二

「想爾注校箋」與「五千文的來源」

一、澄清作者與饒宗頤先生商討的論點：

① 饒先生在「老子想爾注校箋」中所持主要論點：

① 「想爾」本乃東漢道教徒五千文本之真面目；

② 「想爾」本乃老子舊本之原狀，有不得輕易竄亂者；

③ 「想爾」本注語輒與老子本旨乖違；

④ 「想爾」本多異文異辭，似故爲改字，以樹新義；道教徒刪助字，以符五千文之本。

② 作者對於饒先生的意見：

① 「想爾」本既經道教徒加以「刪改」，卽非老子「原書」之「真面目」；

② 道教徒「五千文」之「真面目」，不等於「老子舊本之原狀」；即現存「想爾」本，亦不足證明是「想爾」注「舊本之原狀」。「道藏」本「信」字號，「德道真經注疏」本「豫若冬涉川」句所引「想爾」注，與饒先生景印本不同；

③ 此書「與老子本旨乖違」，「實昧師承」。

③ 以上討論範圍，並不「關於「五千文」的來源」問題；但作者從未否認有「五千文」本。

④ 作者懷疑現存「想爾」本，乃「頗疑好事者」「作偽」，並未斷定其真係「偽書」；這在學術研究上應有的「闕疑」態度。因作者本人未見「寫本原本」。不能因字體似六朝人，即認是「六朝寫本」。如果我們見到胡漢民所臨的「曹全碑」，以其字爲「漢體」，其人名「漢民」，而考證斷定胡氏乃「漢代人」；豈不可笑！作者「懷疑」的舊本，就有好幾種；有以趙孟頫本加褚遂良題跋，冒充王羲之本；吳雲自校之焦山道德經殘幢，即與何士驥拓本有差異，與魏稼孫所校亦有不同。即以饒先生考證之吳建衡二年索統寫本，題：「太上玄元道德經」，現存香港張谷雛先生處，個人曾經寓目；就有下列疑點：

① 「太上玄元」，乃唐高宗乾封元年（西元六六六年）始封，三國末年（西元二七〇年）似不應有此稱號。

② 吳建衡二年，值晉太始六年，敦煌非吳地，且地域相去甚遠；索統爲敦煌人，饒先生亦未證明索曾至東吳，何以要用東吳年號；奉東吳正朔？

③ 本卷有黃賓虹題跋，稱係李盛鐸（木齋）舊物。通觀李木齋四種藏書目錄，均未見有此

卷記載；只有自十三章至四十八章的一種「道德經」寫本。

④ 不管饒先生如何把：「太」、「上」、「玄」、「元」四字分頭解說，無論如何不能證明：「乾封元年」以前「太上玄元」四字曾經連用一起過的。

⑤ 陳君在「老子景龍碑本的重新考察」一文內說：「世上當無如此無聊之人，費如許功夫去作偽。」我們如果用心研究古籍，即可發現很多「偽書」。對於古畫的「作偽」就更多；如北宋張擇端的「清明上河圖」，我就看到好幾本，差不多真偽無法分別。若問：「其目的安在？」答案很簡單：或者爲着「名利」，或是「託古改制」，或因才華橫溢，於「無聊」時「故弄玄虛」。

⑥ 作者與饒先生討論範圍，只在上述幾點；希望不必扯得太遠，徒亂人意。

二、對陳君的誤解各點，在此加以說明：

① 唐以前河上公本老子有幾種？

① 陳君說：『嚴先生在「張魯乃定河上本之章句」的「河上本」下有括弧寫道：「疑即無注本」。嚴先生前面已說過河上公注有新、舊本，如今又跑出一個無注本，這豈不有三種本子？』

② 我的理解是：據陸德明「老子音義」，即有兩種河上公本。

A 第六章：「谷神不死」，釋文：『河上本作「浴」，浴者養也。』

B 第二十一章：「吾何以知衆甫之狀」，釋文：『河上一本直云：「吾何狀也」。』

這裏稱：「河上一本」，就是說：「另一河上公本」。已往考證學者都是如此理解，不知某些「飽學之士」有新解否？倘無新解，也可說：「河上公注有新、舊本」。

C 陳君自己在『老子「景龍碑本」的重新考察』一文中，就引謝守灝的話說：「河上公本有五千三百五十五字或五千五百九十字。」這難道不是有兩種河上公本嗎？

D 有沒有河上公無注本？我曾說：「張魯乃定河上本（疑即無注本）之章句。」換句話說：「我懷疑（有「疑」字，尚非肯定！）張魯只是刪去河上公本的注文，留下白文；並依河上公原有「章句」。如果大家不同意我的看法，我立刻即可拿出眼前的物證，即：「天寶十年敦煌寫本道德經殘卷」，卷末云：『太極左仙序，係師定「河上真人章句」。』這本雖然只四千九百九十九字；與成玄英所說：「長五百四十餘字」本不同，且沒有「注文」；我們還應該承認，抄寫的人已明白指出：是「河上真人章句。」這算得、算不得河上公「又跑出一個無注本」？

E 陳君以爲法琳辯證論所引河上公解一段，『其中並沒有說是引河上公注，只是說以前有「名儒及河上公」如此這般解釋老子而已。』當然，從來引書的人常有不依全文加以「約引」；我對於此種單辭孤證，亦不必強調；但辯證論明言：「古來名儒及河上公解五千文。」如果我們從文字學的嚴格觀點，可說「解」與「注」不同；然大體來說，「解」仍是「注」之一種。否則，我們也可以說：『河上公「注」五千文』之外，尚有「解五千文」。這算得、算不得有兩種本呢？如果有人敢出面斷定這段文字是「約引」現

存本的文字，他最少要拿出證據來證明這事：

1. 「古來名儒」是誰？他們在什麼地方有這種說法？是採取現存河上公本？抑係約引？
2. 有什麼事實可以證明：這段意見「名儒」和「河上公」的不同？不能以「印象派」三字含糊了事。

② 茅山志與陶宏景。

- ① 陳君說：『嚴先生在讀茅山志時，似乎沒有看清楚「登真隱訣，陶隱居云」八個字，（靈峰按：其實無「陶」字，上有「按」字。）所以在文章中也漏抄這八個字。若把這八個字補上，上面說這一大段話的人就會從劉大彬變成陶隱居了。』又說：『楊羲手書本，陶宏景明說出之甚早，何得謂之「晚出」。此本在陶宏景時已不存在，何得謂之「且元時已不存」。』

- ② 要解釋這個問題，我將劉大彬茅山志所引這一段文字的原文，先行抄出：

『茅山志卷之九

上清嗣宗師劉大彬造

道山冊

道德經五千文

按登真隱訣隱居云老子道德經有玄師楊真人手書張鎮南古本鎮南即漢天師第三代系師魯魏武表為鎮南將軍者也其所謂五千文者有五千字也數系師內經有四千九百九十九字由來

闕一是作「三十幅」應作「卅幅」蓋從省易文耳非正體矣宗門真蹟不存今傳五千文爲正本上下篇不分章。」

A 茅山志作：「隱居云」，我的文章說：『茅山志引「陶宏景云」。』這好像是「從劉大彬變成陶宏景了」。

B 因爲陳君自己抄漏了上面一個「按」字，所以他不承認是劉大彬說的。我對這段文字從前用「約引」的原因，是因爲遍查「道藏」本「遜」字號陶宏景的「登真隱訣」，找不到此段文字，同時手前也沒有其他版本可校；所以把「登真隱訣」四字省掉，以示保留。其次，因爲此本無標點，我不能斷定後面：「宗門真蹟不存今傳五千文爲正本上下篇不分章」二十字，究竟是陶宏景自己說的，抑是劉大彬的「按語」？乃至劉大彬「張冠李戴」，把別人的話，誤認爲是陶宏景的話；或者就是這個道士「憑空捏造」呢？爲慎重起見，押後從「元代」推論說：「且元時已不存。」如果說：「此本在陶宏景時已不存在。」「元時還存在」，那就錯了。但是說：「元時已不存。」並不與邏輯和事實衝突。

又：

1. 張魯死於漢獻帝建安二十一年，即西元二一六年。
2. 葛玄卒於吳大帝赤烏七年，即西元二四四年。
3. 楊羲生於東晉和帝咸和五年，即西元三三〇年。

這樣，楊羲生時尚晚於張魯之卒一百二十四年，晚於葛玄之卒九十六年，那末說：楊羲手書本爲「晚出」，還有什麼錯誤？

C

再來解說此段有關「五千文」的話：

1. 「其所謂五千文者，有五千字也。」
這是說：楊羲手書本足有五千字整數，一字不多，一字不少。
2. 「數系師內經，有四千九百九十九字，由來闕一。」
這是說：將張魯「內經」，（靈峰按：暫定爲「內解」，當係有注解本。）計算一下，只有四千九百九十九字，從來都比「五千文」少一個字；也比楊羲手書本少一個字。
3. 『是作「三十幅」應作「卅幅」，蓋從省易文耳。』
這是說：大概因要減少了一個字，所以「三十幅」三字應該改易作「卅幅」兩個字。
非正體矣。
4. 這是說：「卅幅」這個「卅」一字，不是「正體」，乃是「簡寫」，不合規定。
5. 「宗門真蹟不傳。」
這是說：楊羲手書的真蹟本，已經不存在了。
6. 「今傳五千文爲正本，上、下篇，不分章。」

這是說：現在流傳下來的本子，是足足「五千字」，只分作上、下二篇，並沒有分多少章；應該認為是「正本」。反之，那系師「內經」，以及從來缺少一個字的「四千九百九十九字」，且將「三十幅」改作「卅幅」的本子，並非「正體」，算不得「正本」。這樣看來，不管陶宏景或劉大彬，都看重「楊羲手書」的張魯本和「五千文上下篇不分章」的「正本」；對於「四千九百九十九字」的張魯係師定本並不放在眼裏！——那當然也包括：把「三十幅」改作「卅幅」的「想爾」本了。

③ 成玄英的「開題」和葛玄的「序訣」。

① 陳君說：『嚴先生在讀「老子開題」，似乎也沒有看清「第四文數者」到「止授五千文」的一小段文字；所以在文章中也漏抄了這一段。加上這一小段文字，老子開題的意思就變成當年老子出關傳給尹喜的就已是「五千文」，後來因為流傳的關係，許多人都加以添字，才有後來多出五百四十餘字的河上公本。到葛玄時，因要「崇本抑末」，才再提出「五千文」。故依成玄英的意思，「五千文」也不是葛玄造的。』又說：『「老子開題」所引的故序訣云：「於是作道德二篇，上下經焉。」與老子序訣相同。但下一句的「故序訣云」，老子序訣却作：「吾已於諸天神仙大王校定，受傳天人。至士賢儒，當宗極正真，弘道大度，何可不精得聖人本文者乎？」故葛玄在「老子序訣」中已明白地表明，他提出的「五千文」是受傳天人，不是他自己造的。』

② 作者爲什麼說：「依敦煌殘卷上、下經觀之，可見張魯乃定河上本（疑即無注本）之章句，迨葛玄始刪作五千文並爲之序。」

其理由：

A 天寶十年寫本卷末云：「太極左仙公序，係師定河上真人章句。」是張魯本仍是本於河上真人（河上公）本。

B 殘卷每章之末附有字數，實際上即已分章，故云「章句」。

C 既云：「係師定河上真人章句」，所以我「假定」：此書乃據河上公本，其「章句」乃張魯所「定」。

D 「迨葛玄始刪作五千文。」這是作者的「大膽假設」，如果有人「小心求證」，能證明我的「估計錯誤」，我很佩服。可是，饒先生對「想爾」一書自己只說：「當是陵之說而魯述之；「或」魯所作而託始於陵，要爲天師道一家之學。」其中有一個「或」字，也不過是一種「假設」，並沒有給我們「肯定的答案」。陳君則說：『而想爾注所據的底本——「五千文」，據我初步的推定則是出自張魯以前的一位天師道士的作品，可能是張陵，可能是張衡或張修，可能是他們之外的另一人。』這裏，「初步的推定」之外，加上「一位天師道士」，再加三個「可能」，一個「或」字，又追加上「另一人」。這種結論，是不能令人滿意的。

E 現在作者再把我「漏抄」成玄英「老子開題」的「一小段文字」補抄於下：『尋青

牛發軔，紫氣浮關，真人尹氏，親承聖旨；當爾之日，止授五千文。』陳君以此作爲證明：「五千文的來源」之真憑實據。「這一小段文字」明白指出「五千文」是老子自己於「騎青牛，過函谷」之時，親授給尹喜，當時止授「五千文」；到了漢文帝時的河上公本，才「多出五百四十餘字」。這樣往上一推，那末「想爾注」所據的「底本」，就是老子自己「親身傳授」給關尹的「原本」，後來的什麼張陵、張衡、張修、張魯、天師道士等等的本子，都沒有資格作「想爾注」的「底本」了。作者不大相信，「神仙」、「大王」、「天人」等等的道士譚言，寧可相信中國古代最傑出的歷史家司馬遷的話說：

『老子迺著書上、下篇，言道德之意五千餘言。』

我贊成「五千餘言」的說法，不同意「五千言」的說法。陳君說過：「就常識看，我們只能拿前人的記載來證明與它不合的後人的記載是假的。」我們還是相信「漢初」司馬遷的「記載」呢？抑是相信「漢末」葛玄的「記載」呢？我想對老子有深刻研究的人一定相信司馬遷。可惜！陳君沒有再讀「序訣」後面一段文字，否則，他的『「五千文」的來源』還可以找到支持他的更有力的論據。下文說：『河上公即授素書老子道德經章句二卷，謂帝（靈峰按：漢文帝）曰：「熟研此，則所疑自解，余註是經以來千七百餘年，凡傳三人，連子四矣。」漢文帝卒時是西元前一五七年，再加上「千七百餘年」，應在西元前千九百年左右。這個「河上公」是誰？就

是「太上道君遣神人下授文帝希微之旨」的「神人」。還有人說：『彭宗年二十學道，師事杜沖，受「道德五千言」，行雌一之道，能三日三夜通爲一息，能一氣誦「道德經」兩徧；厲王時，年一百五十，老君召爲太清真人。』這還不算早。還有人說：『唐堯火德在位七十年，老君號務成子，授「道德經」。』證諸「序訣」後文：「余註是經以來千七百餘年。」則帝堯時早就有「道德經」了。那末，「推定」那「「五千文」的來源」「可能是張陵，可能是張衡或張修」，未免晚了二千年。如果根據此種資料，帝堯時即有「五千文」；「來源」雖然更古，不幸得很！那時我們連「甲骨文字」都還沒有；誰會相信這種「神話」？

④ 張嗣成的「訓頌」本和「五千文」。

① 陳君說：『張嗣成用以作「訓頌」底本的是五千二百零八字的老子，而又稱張陵「發五千文言外之旨」，這表示他根本沒有見過「五千文」，也不知「五千文」爲何物？於是把「五千文」看作是通行本的老子，將兩者混爲一物。……所謂「家世守之」者，守此「道德真經」也；但也不一定是守某一特定本的「道德真經」，而有所謂天師道傳世之本。』又說：「現在的張天師的世系，在唐以前從未記載。張天師的正式受封是從宋眞宗大中祥符九年，賜信州道士張隨爲貞靜先生開始。……張魯子張盛歸信州龍虎山，以後世代守之，其言絕不可信。因當時三國分疆，彼此不相往來，信州在孫吳境，張魯據漢中，張盛何能輕易入吳之龍虎山？……所以我懷疑後來的張天師不是張魯的後代。因

爲沒有足够的材料可資辨證，所以這也只能算是懷疑而已。』

② 陳君兩點說法，殊難令人滿意，茲分說於後：

A 先說「五千文」與「道德經」。依陳君之意，「五千文」與「通行本的老子」，「兩者」不能「混爲一物」。張嗣成所守者乃「道德真經」也。換言之，非「五千文」；因此，說：『根本沒有見過「五千文」，也不知「五千文」爲何物？』我們如果說：老子有「五千文」的本子，也有多於「五千文」的本子；也有少於「五千文」的本子；這就不錯。如果說：「五千文」不是「老子」或「道德經」，豈不可怪？陳君似尙未曾明白古人（即今人亦然），所作詩文因受字數或韻律所限，往往「約言」數目的「成數」。如說：田橫五百壯士，孟嘗食客三千，江東子弟八千，後宮佳麗三千人。下筆千言，讀書萬卷；所言未必盡與原數完全相符。就以老子道德經一書爲例：

1. 王弼本：據謝守灝說：「有五千六百八十三字或五千六百一十六字。」現存浙江書局覆刻明張之象本爲五千二百八十字。而王弼自己却在「老子微旨例略」中說：『文雖「五千」，貫之者一。』

2. 唐玄宗本：明皇開元三年勅天下置開元觀，御製混元讚曰：『爰有上德，生而長年，白髮垂相，紫氣浮天，函谷關右，經留「五千」，道非常道，玄之又玄。』又：開元二十九年，詔曰：『……我烈祖玄元皇帝，稟大聖之德，蘊至

道之精；著「五千文」，用矯時弊。……」對老子研究如有興趣的人，請翻翻「道藏」本「效」字號，唐玄宗御製道德真經疏本，便知滿卷「之」、「乎」、「也」、「者」；就不止「五千文」了。這豈不是「將兩者混爲一物？」白居易讀老子詩云：「言者不智智者默，此語吾聞諸老君；若道老君是智者，如何自著「五千言」？」這裏用「五千言」，大概爲「七言」詩的字數所限。因此，張嗣成的「訓頌」本爲「五千二百零八字」，序言說：「發「五千文」言外之旨，」並沒有問題。謝守灝說：「史記司馬遷云：「老子著書，言道德之意五千餘言。」但不滿六千則五千餘矣。今道家相傳，謂老子爲「五千文」，蓋舉其大數矣。」我認爲，這對於每一個研究老子的人都應該明白和承認的。

B

其次，說到書本的流傳與後代的真假以及「受封」與否，並無絕對的關聯；只問流傳的書本是否贗品。陳君說：「當時三國分疆，彼此不相往來，信州在吳孫境，張魯據漢中，張盛何能輕易入吳之龍虎山？」大家知道，三國志魏書張魯傳：「張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道；衡死，魯復行之。」這裏，「沛國」，即現在江蘇省境，張陵是「客蜀」，蜀是現在四川省境。用白話來說：「江蘇人跑到四川作客。」又：吳書諸葛瑾傳：「建安二十年，權遣瑾使蜀，通好劉備。」這又如何能說：「當時三個分疆，彼此不相往來」呢？又據謝守灝混元聖紀

說：『初陵（原註：後名道陵，字輔漢。）以光武建武十年甲午正月十五日，生於餘杭天目山，七歲能誦「道德經」，後爲書生，博綜五經，通河洛象緯之文。章帝元和二年乙酉，以博士召，不起，時年五十二。自謂儒學無益於年命，乃歎曰：「人生幾何，老死將及，不能復經生死之苦。」遂散其門人，行學長生之道，隱居於雲錦山（原註：今信州龍虎山是也）。』如果此項資料可信，則張道陵生於浙江省內之時，即有了「道德經」這本書，以後隱於江西雲錦山（龍虎山）時，更不離此書了。自不必由張魯的兒子張盛帶來。否則，一本「五千餘言」的書，捲起來不及一節竹管，當時百姓紛紛避亂逃亡，大概不至像我們這個世紀，出門一定需要護照、身份證或入境申請。彼時，「道德經」也許不是「禁書」；由漢中帶到信州，並非不可能的事。同時，陳君既自承：「只能算是懷疑，」那末，張嗣成這本書的「可靠性」就不亞於「想爾注」本了。——因爲饒先生還沒有能够解答我們的「懷疑」。

再論老子「想爾注」與「五千文」

一

當我寫「老子想爾注校箋與五千文的來源」時，即已表示：「不想和一個年青的人辯論。」不料陳文華君又在「民主評論」上發表：「爲五千文的來源敬答嚴靈峰先生」，我原來並不要求他的「答覆」。他說我對他所提出的有四類批評意見沒有回答，就算「放棄我的原先看法」；世事那有如此簡單？假使有幾個人提出幾個問題，連雞毛蒜皮的事都要答覆；寫一兩個錯字、別字都要引經據點喋喋不休，好像在「打細菌戰」，連續困擾；我別的事不要做了。

陳君說：他今年纔二十四歲。我以爲他再打三十年的筆墨官司，還是「春秋鼎盛」；到那時，我恐怕還不如于右任先生，早已倒下去不能開口了。與其在那個時候讓他一個人說下去自我陶醉，我寧可現在讓他一個人說。

關於考據事業，在靠自己的「理路」治學的人本來是極端反對的。假使抓一小撮資料，泡一大碗墨汁，堆幾萬個黑字，就算得到了「確定的結論」或「發見」；並判定那個「對」或那個「錯」，這未免「言之過早」！

閑話休題，言歸正傳。

二

作者與饒宗願先生商討的論點，早已在前文說過；「想爾注」本乃道教徒刪定的「老子」，決不是老子的真面目。現在爲使大家更加明瞭起見，再提出下列數點：

一、我從沒有否認：有過「想爾注」這部書和有過「五千文」（字）的老子本子。

二、我對饒先生的結論只是「懷疑」；並未予「完全否認」。

因爲饒先生自己對「想爾注」一書的「作者」就有三種的答案：

①此想爾注本，即所謂係師張魯之五千文本，斷然無疑。（「老子想爾注校箋」第四頁）。

②想爾爲張陵（或張魯）作。（同書九十頁）又舉釋法琳辯正論所引「張陵注五千文」，認爲是「想爾注佚文」。（同書百零二頁）

③要爲天師道一家之學。（同書第四頁）

以上所舉，證明饒先生對於「想爾注」的「作者」並沒有做出肯定的結論，可以不允許別人「懷疑」嗎？就是有肯定的結論，他人仍有「懷疑」的權利。如陳君很得意地說：「出自張魯以前的一位天師道士的作品，」爲什麼不乾脆地說是一個「無名氏」的作品？還可能某些人「集體的」作品；依舊還是一種「假設」，還是一個X。如此抽象和空洞，究竟「證」出什麼名堂來？

三、現在說到「想爾注」本

「想爾注」本老子道德經，漢書藝文志、隋書經籍志、舊唐書經籍志、新唐書藝文志俱不見著錄。陸德明經典釋文叙錄：「想余二卷。」注：「不詳何人。一云，張魯，或云劉表。」唐玄宗御製道德真經疏本「外傳」：「想爾二卷。」注：「三天法師張道陵所注。」杜光庭道德真經廣聖義序：

「想爾二卷。」注：「三天法師張道陵所注。」「道藏闕經目錄」：「想爾注老子道德經二卷。」此外，道藏「楹」字號「傳授經戒儀注訣」（靈峰按：未著撰人姓名，疑有部分葛玄遺著。）云：

隱注云：讀河上一章，則徹太上玉京，諸天仙人，叉手稱善，傳聲三界；魔王禮於空中，酆都執敬，稽首於法師。人生多滯，章句能通，故次於大字。係師得道，化道西蜀，蜀風淺末，未曉深言，託邁想爾，以訓初廻；初廻之倫，多同俗淺，解說切近，因物賦通，三品要戒，濟衆大航，故次於河上。河上、想爾，註解已自有殊，大字文體，意況亦復有異。……

這兒，「託邁想爾」四字，意義不明，究竟是係師用「想爾」作自己的化名呢？抑係利用「想爾」所注的道德經來傳教呢？作者未敢強作解人，但可知道：係師曾用「想爾訓」本教導徒衆。先讀老子大字本，次讀河上公章句，再次讀老子想爾訓。依儀注訣，其次序如左：

太玄部卷第一：老君大字本道經上；

太玄部卷第二：老君大字本道經下；

太玄部卷第三：老君道經上道經下河上公章句；

太玄部卷第四：老君德經上德經下河上公章句；

太玄部卷第五：老君道經上想爾訓；

太玄部卷第六：老君德經下想爾訓。

（按：法國巴黎國立圖書館藏伯希和第二三三七號「三洞奉道科誠儀範卷五」云：「老子道德經二弓，河上真人注上下弓二弓，想爾注二弓。」但道藏「儀」字號本缺「想爾注二弓」五字。）

從上引，我們可以推知數事：

①老君大字本，疑係無注本；

②河上公章句本，當係有注並分章本。河上公有注本從未見爲「五千文」(字)者，則大字本與河上公章句本同時教讀，是否爲「五千文」(字)？無法斷定。

③這裏，「想爾訓」與「河上公章句」並列，換言之，即「老子想爾注」與「老子河上公章句」並列。再校之敦煌寫本殘卷，末題：「老子道經上想爾」；又從道藏「信」字號「道德真經注疏」本引稱「想爾曰」三字觀之，則「想爾」二字究爲「人名」？抑係「書名」？尙且無法斷定。即假定爲「書名」，其含義爲何？與天師道有何干係？亦無人能說清楚。很有趣的，饒先生從「解題」、「錄注」、「校議」、「箋證」，幾乎每字每句，巨細不遺；獨對「想爾」二字沒有解釋，真可謂「舍本逐末」者矣！如此侈言考證，談何容易？

④「想爾」二字英文音譯作：Hsiang Erh，沒有任何含義；如果請洋人「專家」加以意譯，大概是 Love you (想爾) 或 Love me (想余) 罷！

我想考證「想爾注」專家，倘有精力對上項問題加以解答，相信必爲士林推重，一舉成名；比之「敬答」嚴某有用多了。

三

四、作者對於「想爾注」殘卷是否即係「原書」，亦有疑問：

①道藏「信」字號舊題：「吳郡徵士顧歡述」之「道德真經注疏」本第十五章：「豫若冬涉川」句，注引「想爾曰」以下文字，與「殘卷」有異。

③三十九代天師張嗣成如果可以算做「天師道士」，那麼他注的「道德真經章句訓頌」所據的本子，是否可認為係「天師道」所傳的本子？縱使說它是「另一本」。

④英國倫敦大英博物院所藏敦煌寫本「想爾注」殘卷，闕失大半；既無他本足供校勘，何能武斷地說：是不多不少足足「五千文」（字）。

⑤道藏本「力」字號「太上老君經律」內有：「道德尊經想爾戒」云：「行無爲，行柔弱，行守雌，勿先動；行無名，行清靜，行諸善；行無欲，行知止足，行推讓。此九行，二篇，八十一章。……」此「想爾戒」倘指注本而言，則原有「分章」，而敦煌寫本「不分章」。

⑥儀註訣內「書經法第四」云：

師手書一通，以授弟子；弟子手書一通，以奉師宗。功既難就，或拙秉毫，許得雇借；精校分明，慎勿漏誤！誤則奪年算，遭災禍；其罰深重。五校、十校，講習相符；玄神祐人，延壽成聖；恩濟一世，非特己身……

道教徒書經之法既如此嚴格，此書既認為是漢代人所著，已有漢字可憑，何以又雜出：北魏、北齊和隨碑別字？這豈不等於今日大陸文人用「簡字體」來抄寫中國古籍一樣嗎？

四

五、「太極左仙公序係師定河上真人章句」十五字如何標點？

陳君在文中唯一而最新的意見且振振有詞自鳴得意地說：

嚴先生說：張魯乃定河上真人之章句，證據是天寶十年敦煌寫本道德經殘卷的卷末寫着：『太極左仙公序，係師定河上真人章句。』以往的唐文播、陳國符這句都標點作：『太極左仙公序，係師定，河上真人章句。』從沒有如嚴先生這樣標點的。我在「老子景龍碑本的重新考察」中也採用唐、陳二先生的標點。我且列出嚴先生標點期期不可之理由如下：

○太極左仙公、係師、河上真人的關係是並列的。故太極左仙公序此書，係師定此書，河上真人章句此書。

○「係師定」的「定」字是「校定」的意思，如我在論文中所證明，更確切地說，應該是「刪定」的意思。「定」決不會「定章句」的意思。因中國古代所謂的章句，即是作「注」，如鄭康成作五經章句，即是替五經作注」。』

有人可以不必翻書，即下肯定的斷語，我真佩服！

○關於研讀古籍對於標點的分歧，由來已久；可說俯拾即是。但任何人都沒有資格用自己的標點去強制他人照讀如儀；若是「採用唐、陳二先生的標點」，誰都有此種權利。倘說：從沒有看到有如嚴先生這樣的「，遠在千里，近在眼前；請翻開陳君所奉爲金科玉律的「老子想爾注校箋」一書第九十頁，饒先生自己就在白紙上加着黑字：『證諸天寶十載寫本，末云：「太極左仙公序，係師定河上真人章句」。』

這算得、算不得有「看到有如嚴先生這樣標點過的」？陳君本來因「想爾注」本問題，路見不平，拔刀相助，爲饒先生出一口氣；結果出乎意料，先把饒先生打中了一拳。

②陳君說：『中國古代所謂的章句，即是作「注」。』

當然！古代有以「章句」作「傳注」加以理解的，總不能說，沒有用作畫段、點句之類用的。王元論衡正說篇寫道：

文字有「章」以立「句」，「句」有數以連「章」，「章」有體以成「篇」。

這就是漢代人對於「章句」的一種明確的見解。

杜光庭道德真經廣聖義序云：『「章」者，裁斷音句也；「句」者，言之所絕也。』亦指斷句

曰。

又：倫敦博物院所藏斯坦因第四六八二號敦煌寫本「河上公章句」注殘卷，題：「老子德經下卷上，河上公章句。」注：「凡四十五章，德經法地，地在下，故德經爲下。地有五行，五九卅五，故卅五章。事盡爲章，義連爲句。」這當然不是指「章句」作「注」了。

③陳君說：『「係師定」的「定」字是「校定」的意思，更確切地說，應該是「刪定」的意思，「定」決不會「定章句」的意思。』

敬請讀者諸君費神！看看下文：

①後漢書樊儵傳：

初儵刪定公羊、嚴氏春秋章句，世號樊侯學。（靈峰按：請注意「刪定」二字。）

②又伏恭傳：

（伏）黯字稚文，以明齊詩，改定章句；作解說九篇。（靈峰按：請注意「定章句」三字。）

③又鍾興傳：

明帝……詔令定春秋章句，去其復重；以授皇太子。

④三國志魏志劉表傳，裴松之注引英雄記：

使綦毋闔、宋忠等撰定五經章句。

這裏，「刪定」、「改定」、「撰定」一應俱全，下加「章句」乃至於「定章句」。北史盧光傳稱：『注「道德經章句」。』這把「注」字加在「道德經章句」之上；則此「章句」二字並非作「注」，至爲明白。還有人再敢站出來說：『「定」決不會「定章句」的意思』嗎？

④陳君說「太極左仙公、係師河上真人的關係是並列的，序、定、章句的關係也是並列的。」茲依陳君的標點，從「國語文法」上加以分析：

主語 (Subject) 述語 (Predicate) 賓語 (Object)

①太極左仙公 序 (此書)

②係 師 定 (此書)

③河上真人 章句 (此書)

若依作者的標點：

主語 (Subject) 述語 (Predicate) 賓語 (Object)

①太極左仙公 序 河上真人章句

②係 師 定 河上真人章句

再論老子「想爾注」與「五千文」

作者爲什麼採取這樣的標點呢？

①陸德經典釋文叙錄：河上公章句四卷，毋丘望之章句二卷。

②北史盧光傳：「注道德經章句。」

③舊唐書經籍志：老子章句二卷。注：「安丘望之撰」。

④新唐書藝文志：安丘望之老子章句二卷。

⑤唐玄宗御製道德真經疏外傳：河上公章句。

⑥杜光庭道德真經廣聖義序：河上公章句。

⑦傳授經戒儀注訣：老君道經上道經下河上公章句，老君德經上德經下河上公章句。

⑧葛玄老子道德經序訣：河上公即授素書老子道德經章句二弓（卷）。

根據以上八種資料，可以推定「河上公章句」都是當作「書名」用的；一如：「毋丘望之老子章句」、「嚴氏春秋章句」、「五經章句」。

若果說：「章句」即是作「注」。而天寶十載敦煌神沙鄉寫本殘卷，分明是「無注本」，也可說「河上公章句」的「無注本」；倘再依陳君的「章句此書」的意思，更確切的說：作「注」此書；那末，在殘卷中的「河上公注」又跑到那兒去了？請在卷上找出陳君自己所說的「章句」來！

⑤關於「河上公章句」的版本問題，這本來是很普通的問題；陳君也一再糾纏不清。

①比如陸德明「老子音義」稱：「河上一本。」就是說：「另一河上公本。」因爲老子書在五代以前沒有木刻本，都是鈔本或寫本。所鈔不同，遂有異本；河上公注本的鈔本當然不止兩本，但在

「音義」中祇舉兩本罷了。此指「經文」不同而言；先寫者爲「舊本」，後寫者爲「新本」。

②其次，河上公注本有無兩種？即謂「注文」有無兩種？我們根據法琳辯正論所引「河上公解」一段文字，與現存本比較，內容相差甚遠；因而「懷疑」河上公有兩種「注」本，即一真、一僞；真者爲「舊本」，「僞者」爲新本。因爲唐朝劉知幾即「懷疑」河上公注是「僞書」。「僞書」可以這樣說：本無此人，而假託其人爲之；其書已佚，後人假其「書名」爲之。如果作者對辯正論所引的推論正確；那末，現存的河上公注本即係贗品；也可說「又一本」。

③至於「無注本」或「白文本」，正如陳君所說：「後人把注刪掉，才有無注河上公本。」推原本始，當河上公（不管是何人）注「老子」時，一定先有一種「無注」的「底本」；然後加「注」；如果他的「底本」現在還存人間，就是河上公的「無注本」；自不致發生疑問。這樣推論，當然也可以說：「先有河上本（無注本），後來才有河上公注本。」我們不能起河上公於地下，邀他出來作證；因此，只好就刪去「注文」的本子來說，否則，「專家」又如何能够利用「想爾注」本來討論「五千文的來源」呢？饒宗願先生亦曾根據茅山志說：『老子道德經，有玄師楊真人（即楊羲）手書張鎮南古本。其所謂五千文者，有五千字也。』又說：『此想爾注本，即所謂係師張魯之五千文本。』這豈不等於說：楊羲把想爾注本刪去「注文」之「張魯本」。

④現存有不少刪掉「注文」的河上公「無注本」，亦即「白文本」：
國立中央圖書館善書日上卷著錄，該館現藏有：

一、老子道德經二卷 舊題：「河上公章句」。明刊黑口本。

二、老子道德經二卷 舊題：「河上公章句」。明烏程閔氏刊朱墨套印本。

三、道德真經二卷 舊題：「河上公章句」。明萬曆五年刊施堯臣編「四子」本。

以上都是指「刪去」河上公老子「注文」，留下「經文」的「白文本」；亦可稱為「河上公章句」的「無注本」。

⑤作者爲什麼說：「係師定河上真人章句」呢？

隨書經籍志：「老子道德經二卷。」注：「河上公注。」葛玄老子道德經序訣亦稱：「老子道德經章句二弓（卷）」陸德明經典釋文叙錄：「河上公章句四卷。」儀注訣：「河上公章句」分道經上、下，德經上、下；可見亦作「四卷」。天寶十載敦煌神沙鄉寫本殘卷，末題：「五千文，上、下二弓（卷）；合八十一章；四千九百九十九字。」又：天寶十載敦煌玉關鄉寫本殘卷，斯坦因第六四五三號自「上善若水」至卷末，與此卷略同；上、下卷每章之末俱注明字數。上卷末題：「老子道經上。」下卷首題：「老子德經下。」下卷末在「太極左仙公序係師定河上真人章句」後却多一行；題：「老子道德經上下卷」八字。足證此兩本俱有「分章」，並作上、下「二卷」；「二卷」與「隋志」合。「分章」則與「不分章」之「想爾注」本異。豈「係師定河上真人章句」者，將原有「四卷」改「定」爲「二卷」；原如「想爾注」本「不分章」者，加以「分章」？倘若作者的「估計」是「不錯」，則可說：係師「定章句」矣。

⑥至於此本「殘卷」是否由葛玄所「刪定」，或「校訂」？作者仍舊沒有放棄原有的「假設」；並準備將來有暇，再寫一篇：「葛玄與河上公章句之關係」，加以詳論；於此不再贅述。

五

六、若干小問題：

①爲什麼說：「書本的流傳與後代的真假以及受封與否並無絕對關係呢？」

理由：

①「無絕對關係」，並非說；「沒有相對關係」。

②傳孔子學說的，不見得只有「衍聖公」。

③傳基督教「聖經」的，不見得是耶和華的後代。

④傳中山先生「三民主義」的，不見得姓孫的人最努力。

⑤張嗣成縱是「冒充」張魯的後代，他是「天師道士」；也無從加以否認的！

⑥爲什麼把茅山志中所引陶宏景的話當做劉大彬的話？

理由：

因爲茅山志所引的「登真隱訣」中陶宏景所說的話，在道藏本中找不到；既無他本可校，無法證實劉大彬所引是否錯誤？是否張冠李戴，把別本書中所引他人的話，誤作「登真隱訣」的原文？爲着慎重起見，只好暫記在劉大彬的賬上。這與「真誥」中所說「係師注老子內解」並無直接關聯，且「內經」是否即是「內解」？也還只是一種假定。

⑦爲什麼說：「當以敦煌古本爲正」？

理由：

考據資料，原則上時代愈古愈好。成玄英比劉大彬早，陶宏景比成玄英早，楊羲比陶宏景早，葛玄比楊羲早，係師比葛玄早。此本「殘卷」雖題：「葛玄序係師定河上真人章句」字樣，其不以「想爾注」本為主者，實緣本人尚存「闕疑」故也。

④爲什麼沒有讀過陳世驥的「想爾老子道德經敦煌殘卷論證」？天啦！我的「讀想爾注校箋書後」一文於民國四十五年六月即已出版，陳先生的文章於民國四十六年四月纔在「清華學報」新一卷第二期內發表；除非時間「倒退」，當我作文時又如何能够「讀過」？當我「讀過」這篇文章時，却已成「明日黃花」了。

⑤陳君說：「翟理斯以專家按科學方法把敦煌老子分類……認爲想爾注是六朝寫卷，而嚴先生連原卷都沒有見過，能否認專家的話嗎？」

「專家」不能嚇人！因爲「專家」不能沒有「錯誤」。作者是靠「邏輯」和「經驗」生活，不是靠「理路」生活。正因爲「原卷沒有見過」，所以加以「保留」和「懷疑」。比方說：陳君所崇拜的饒宗願教授，可算是一位老子研究「專家」，他在「索統寫本道德經」的「附註」內說：『注①：此卷（靈峰按：巴黎國立圖書館所存伯希和二五一七號寫本殘卷。）末題：「老子道德經義疏第五」，蔣錫昌校詁，復誤爲成玄英義疏。據李孟楚考證，蓋卽道士劉進喜注。』（香港大學「東方文化」一九五五年第二卷第一期二十九頁）

請關心和擁護饒先生的人，翻開蔣錫昌的「老子校話」的「書目」第四頁看看，然後再讀道藏本

「可」字號至「覆」字上之強思齊「道德真經玄德纂疏」。查明：究竟是「蔣錫昌復誤爲成玄英義疏」呢？抑饒先生自己「誤爲」劉進喜的注呢？以博瞻如饒先生者，於寫此文時豈並強思齊的書「都沒有見過」？

當然！「沒有見過」的事物也可以用思想和邏輯加以「推論」的；但作者對於此卷仍要採取保留的態度。外國有「漢學家」，當然是很難得的；但非經作者本人認識，未敢隨便恭維。畢竟中國人多認幾個方塊字，比較「內行」些。聽說許多市僧偽造古董、字畫，大概都是準備賣給洋人「專家」；如果不是「專家」，他們「外行」，「不敢問津」；反而不會「上當」的！

至於饒、陳二先生「見過」此卷「原卷」與否？不關我的事。我想陳君和我一樣，也「沒有見過」這個「原卷」。爲什麼他有權「承認」，而作者却無權「懷疑」呢？如果是根據饒、陳二人所說，那也不過「人云亦云」而已。又：此卷縱是「六朝寫本」，難道沒有「六朝人」作此著述之可能嗎？再進一步，陳君滔滔不絕暢論五千文的來源，「他自己曾「見過」那葛玄所「受傳天人」的「五千文」沒有？「天人」又是什麼人？從「天」下降的「真人」？「驚若天人」的漂亮女人？葛玄曾受業於有名的「術士」左慈，會不會「託古改制」？

六

最後，陳君又節外生枝，扯得更遠；批評到我所著的「老子章句新編」。他說我「沒有一定的理路」，「漫無標準，可東湊西補，任意割裂。」這無異於鈔寫饒宗頤教授的文章。我寫「讀老子想爾

注校箋書後」一文，也就是在反駁饒教授對我的輕率的批判。我用不着在此重複，人們如有興趣，請細讀那篇文章就行。幸運的！我的「老子章句新編」自民國三十三年六月出版，迄今已有二十年光景，所遭遇到的「批評」：第一個是饒宗頤教授，第二個是陳文華助教；他不過把饒教授的話再說一遍。當然，任何人不能武斷地認為自己的著作無有錯誤和缺點。作者對於此書業經修訂三次，發行五版。況且見知見仁，是非自有公論；但單憑自己的「理路」信口雌黃，那是很危險的！陳君是東海大學中文系的助教，他的現任主任梁容若教授在作者與他尙是「素昧生平」之時，對於此書曾作如下的評價說：『嚴靈峰有「老子章句新編」……穿插刪併，極俱匠心。』（民國四十六年二月二十五日「國語日報」第二八二期）又說：『嚴靈峰的「校老子」，憑藉的廣博，方法的縝密，實是後來居上。子書的校勘，已經漸近於完成的階段了。』（民國四十六年六月「師大學報」第二期）梁先生對於作者這種過情之譽，簡直使我無限汗顏！若果東海同仁看到了這種「評語」，不知作何感想？

七

末了，作者重申一遍，這篇文章完全是對「民主評論」的讀者說話；絕無半點對陳文華君「辯論」的意思。我誠懇地說，內心很欣賞陳君的研究精神；但大可不必替別人挑擔子。今後倘再有人「指名」作者大做此類文章，則「恕不奉陪」了。（此文並在香港「民主評論」發表。）

民國五十三年十一月十二日國父誕辰於臺北市

老子「想爾注」寫本殘卷質疑

一 「想爾」二字見於書志著錄但不必是人名

「想爾注」本老子道德經，漢書藝文志、隋書經籍志、舊唐書經籍志、新唐書藝文志俱不見著錄。陸德明經典釋文叙錄：「想余二卷。」注：「不詳何人。一云，張魯；或云；劉表。魯字公旗，沛國豐人；漢鎮南將軍關內侯。」杜光庭道德真經廣聖義序：「想爾二卷。」注：「三天法師張道陵所注。」又：「唐玄宗御製道德真經疏外傳」（靈峰按：實即喬諷「道德經義節解外傳」之誤。）：「想爾二卷。」注：「三天法師張道陵所注。」「道藏闕經目錄」：「想爾注老子道德經二卷。」是則，陸德明、「闕經目錄」似俱以「想爾」爲人名；杜光庭、喬諷俱以「想爾」爲書名。然張魯、劉表二人從不聞其以「想余」或「想爾」爲名號者，則「想爾」二字，當亦非人名。

二 「爾」字寫法之演變及與「余」字的混淆

爲研究「爾」字書法，依據王昶的「金石萃編」與陸耀通的「金石續編」兩書中所錄自漢魏六朝至初唐石刻中，隸、正、行三體舉出關於「爾」的寫法的差異：

（一）隸書部份：

（1）大部皆書作「爾」，漢、唐兩石經亦並作「爾」。

老子「想爾注」寫本殘卷質疑

(2) 作「尔」者，僅：

- (1) 西魏大統五年曹續生造像記；（按：北齊武平元年隴東王感孝頌「彌」字作「爾」旁。）
- (2) 北齊武平四年臨淮王像碑；（按：又如「彌」字作「爾」旁。）
- (3) 北周天和二年華嶽頌；（按：「爾雅」書名作「尔雅」。）
- (4) 隋開皇十一年詔立僧尼二寺記及洛州南和縣澧水石橋碑。
- (5) 唐中岳沙門法如行狀。作「尔」。

(二) 正書部份：

(1) 大部皆作「尔」，或作「尔」。

(2) 作「爾」者：僅：

- (1) 北魏永平二年石門銘；
- (2) 東魏興和二年敬史君碑「彌」字。及太公呂望表。
- (3) 隋開皇十年趙芬碑「璽」字。（按：「璽」上作「爾」的尚未見簡體者）及栖巖道場舍利塔碑，「璽」字。但其他皆作「尔」或「爾」。
- (4) 唐龍朔三年道因法師碑、乾封元年紀國陸妃碑、武德五年新建觀音寺碣、貞觀十一年溫彥博碑（按：亦有作「尔」。）、杜君綽碑。

(三) 行書部分：

(1) 大部皆作「尔」：

(2) 唐阿彌陀碑作「彌」；唐以前僅此一碑見「爾」字旁。

其次，再從作者個人所見漢魏六朝隋唐各種古籍寫本關於「爾」字的書法，列舉如次：

(一) 作「尔」或作「尔」者。

- (1) 後漢老女人經：尔。
- (2) 魏甘露元年譬喻經：尔。
- (3) 晉元康六年佛經：弥。
- (4) 晉人寫本三國志吳志：迹。
- (5) 北涼承平十五年佛說菩薩藏經：尔。
- (6) 六朝人寫本十地不動論：尔。
- (7) 唐人寫本妙法蓮花經方便品：尔。
- (8) 唐人寫本世說新書：尔。
- (9) 唐長慶四年柳公權書金剛般若波羅密經：尔。
- (10) 唐人寫本老子西昇化胡經：尔。

此外唐人寫本關於道書，如：天寶十載白文本、李榮注本、成玄英開題、唐玄宗御疏、他本老子、莊子、古文尚書、孝經注等均係作「尔」或「爾」。乃至道藏本前蜀乾德二年的強思齊道德真經玄德纂疏第四十九章「天下渾其心」句，引明皇疏云：「故天下混其心尔」。「爾」尚作「尔」。惟

少數寫本，如：

- (1) 劉子作「爾」，如：主爾。
- (2) 何晏論語集解：作「爾」：「咨爾舜，天之曆數在爾躬。」又作「爾」：「唯我與爾有是夫。」又作「尔」：「禱尔乎上下神祇。」又作「尔」：「舉尔所知。」
今字尙書：
 1. 堯典：「兪室兪田。」又：「惟尔多方」。又：「爾命」。
 2. 立政：尔。
- (3) 北魏寫本毛詩注：「爾甬。」「爾居徒幾。」
但遍觀各卷，除「璽字」尙未見簡寫作「奎」外，而「𠂔」字時常與「尔」字互用。其例如下：
 - (1) 東漢孔彪碑：𠂔（珍）。
 - (2) 東魏元象三年凝禪寺三級浮圖碑：𠂔（珍）。
 - (3) 北齊天保六年李清造報德碑：𠂔（彌）、𠂔（珍）。
 - (4) 北齊武平二年邑師道略等造神尊碑像記：珍。
 - (5) 北齊武平二年朱岱林墓志銘：𠂔（軫）。
 - (6) 北齊武平三年邑義主一百人等造靈塔記：𠂔（彌）。
 - (7) 北齊吳洛族造像銘：珍（珍）、𠂔（彌）、診（診）。
 - (8) 唐寫本成玄英老子開題：𠂔（軫）。

但未有以「爾」代「𠂔」者。

按：說文𠂔部：「𠂔，麗𠂔；猶靡麗也。从𠂔，𠂔聲。」段玉裁注云：「後人以其與『汝』雙聲，假爲『爾』、『汝』字。又凡訓『如此』，訓『此』者，皆當作『𠂔』，乃皆用『爾』，『爾』行而『𠂔』廢矣。」又八部：「𠂔，𠂔之必然也。从——八；八，象氣之分散。」段注：「𠂔之言如此也。後世多以『爾』爲之。……古書『𠂔』字，淺人多改爲『爾』。如手部引論語：『鏗𠂔。』考工記：『曄𠂔。』小徐本不誤，是也。」考說文手部：「曄，从手削聲。周禮曰：『輻欲其曄𠂔。』」又：「攄，擣頭也。从手，堅聲。讀論語：『鏗𠂔，舍琴而作』。」徐鍇說文繫傳：「『𠂔』，通作『爾』；言之助也。」玉篇：「『𠂔』，散兒切；稱謂也。」廣韻：「『𠂔』，義與『爾』同；詞之必然也。」

從上面列舉許多碑、卷看來，段氏之說大抵可信；不過漢碑篆、隸，則殊少簡寫；魏、晉、隋、唐，作「𠂔」漸多；降及五代仍復沿用。如：後周栖巖寺修舍利殿記。行書，出「迓」字；吳越開宴石山記，正書出「𠂔」字。趙宋代興，「𠂔」字幾廢，「爾」字復行。如：

- (1) 重修北嶽廟碑：𠂔、𠂔（珍）、𠂔、爾、𠂔、𠂔（珍）。
- (2) 承天觀碑，行書：𠂔、𠂔、爾、𠂔、𠂔。
- (3) 石氏墓表，正書：爾。
- (4) 修南海廟碑，正書：爾。
- (5) 祭武襄公狄青文，正書：𠂔。

(6) 唐李長者通玄行蹟記，正書：爾。

(7) 戒石銘，正書：爾。

(8) 太一宮記，正書：邇。

餘不備舉，但開寶九年福州重修忠懿王廟碑，正書出「尔」字；太平興國五年上清太平宮碑正書，出「尔」字。兩宋刻板盛行，此後除行書尙作「尔」字，正書幾全部作「爾」；「爾」行而「尔」廢矣。

自「爾」字書法演變看來，「想爾」此卷不避唐諱，字體乃在正書、行書之間，如非贗品，應屬六朝寫本；但六朝書法，大都作「尔」不作「爾」。而唐人寫本今字尙書作「爾」者，實依篆文，非據隸書；惟與論語之書法相同。然迄唐代宗大曆九年（西元七七四年）尹朝宗所書「爾雅」注本，末題：「尔雅卷中。」與北周華嶽碑相同。足證六朝「爾雅」一書題卷，「爾」字尙作「尔」；「想爾」如係書名，則固亦當題作「想尔」。「尔」、「余」形近，故陸德明經典釋文遂誤作「想余」；倘原作「爾」，斷不至誤爲「余」矣。陸爲周弘正之弟子，係陳、隋初唐間人，則其所見六朝寫本當作「想尔」無疑。

三 「想爾」二字的意義

說文：「想，覬思也；从心，相聲。」段注：「覬思者，覬望之思也。」又：「思，曰睿。」六書總要：「念也，慮也；繹理爲思。」思、想兩字意義相關，道教典籍中有「存思」一詞，疑與「想

爾」有關。道藏「夙」字號有：「太上老君大存思注訣」一書，首稱：「存五藏、五嶽、五星、五帝、金映五色圓光。」又云：「存三師竟，次思見五藏、五嶽、五星、五帝。」至於如何進行「存思」？即：「凡存思之時，皆閉目內視。」又云：「存竟，禮十方；次禮真經。真人曰：『禮經時，心注太上老君，三拜；次念尹先生、河上真人、玄中大法師，復三拜；常三萬六千仙童玉女侍經，燒香爲兆；求白日升天之道也。』」又：上講坐存云：「真人曰：『齋時，皆心注玄真，永無外想；想念在經師，先思三一。』」

這裏所謂「三師」、「玄真」，即係指老子、關尹、河上公而言；故葛玄道德經序訣引「太極隱訣」云：「先燒香，整服，禮十拜。心存玄中大法師老子、河上真人、尹先生。」按：賈善翔「太上混元老子史略」：「老子尊號」有稱：「玄中大法師。」是則「存思注訣」既舉「太上老君」，又舉「玄中大法師」，恐有譌誤。否則，「三師」俱當稱爲「玄中大法師」矣。但「存思」，即是閉目內視，心存經師，不作外想，則無疑義。

此外，「存思」之中有：「坐朝存思」，云：「坐朝者，端坐而修禮也。」又云：「凡行經山水，積日舟車，舟車之中，山水之際，步涉登陟，舍住相思，疲倦止息，皆依時存禮；隱顯隨宜，存精密，自然忘勞；魔邪惡人，不敢撓近。」是則，坐朝存思，猶如僧人「打坐」或「坐禪」。佛家「坐禪」要「入定」，如道家之「坐忘」。莊子大宗師篇云：「何謂『坐忘』？顏回曰：『墮支體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂『坐忘』。』」正如俗云：「老儒入定，不知寺外雨雨風風」的情景。可是，「存思」與此不同，「存思」時，在心中有一定意念；使精神和思想集中於某特定焦點，

如催眠狀態；忘却其他部分。如上面所說，由於「存思」結果，「自然忘勞，魔邪惡人，不敢撓近。」故最後又云：「右九行，三業十事，當常存念；驚恐之際，急難之時，皆速思之，危即安也。」可見「存思」亦有一定的目的。

(一) 心存「五藏、五嶽、五星、五帝」者，可以「從肺後出」項有「金映五色圓光」如日象；「求白日升天之道」。

(二) 心存「九行、三業十事」者，可以使「驚恐之際，急難之時」，轉危爲安。

「存思」既係心存一定意念，那麼，「想爾」是否即指心想某種對象呢？如果「想爾」之「爾」作爾、「汝」字，乃人稱代名詞；其意即想汝自己，如：「存五藏」是。（按：司馬承禎天隱子解「存想」云：『「存」謂存我之神，「想」，謂想我之身。』）但與「存三師」、「存五帝」之第三人稱又不符合。那末，「爾」字應當作「此」解；乃指示代名詞；可泛指此人、此物、此事，俱無不可。是「想爾」乃心想（存）此人、此物、此事，亦即「想此」。不論從字之本義或六朝人書法，均當作「尔」爲是。

四 「想爾訓」、「想爾注」與「想爾戒」

道藏本「楹」字號：傳授經戒儀注訣：「經法第一」：「老君道經上想爾訓、老君德經下想爾訓。」又：道藏本「肆」字號：傳授三洞經戒法籙略說：道經目錄：「想爾注上下二卷。」是「想爾注」與「想爾訓」實乃同書異稱。考儀注訣內有「隱注云」字樣，乃引自道藏「上清太極玉經隱注寶

訣」書內之文，此書又稱：「太極隱注」或「玉經隱注」。書末並引太極真人曰：『受訣妄示一人，則不得昇仙；死爲下鬼；苦毒於三官地獄，後生六疾之中。輪轉受對，其罪至重。是以祕之，故曰：「隱注」。』語殊不倫。否則當作『儀注』之義；猶諸『隱訣』，謂『隱祕之儀節』也。又疑隱，當係鄭隱，字思遠；爲葛玄之入室弟子。蓋此書各條之首皆稱：『太上玉經隱注曰』豈此乃輯鄭隱之『太上玉經』殘注而成之乎？法籙略說，末題：「大唐先天元年（西元七一二年），歲次壬子，十二月丙申，十二日丁未，太清觀道士張萬福謹記。」是「想爾注」一書，在唐玄宗開元以前業已行世。至於「想爾戒」，見於道藏本「方」字號：「太上老君經律」，題：「道德尊經戒」。並注云：「九行，廿七戒。」茲照錄於後：

(1) 道德尊經想爾戒：

行無爲，行柔弱，行守雌，勿先動（此上最三行）。

行無名，行清靜，行諸善（此中最三行）。

行無欲，行知止足，行推讓（此下最三行）。

此九行，二篇，八十一章；集會爲道舍，尊卑同科。備上行者神仙；六行者，倍壽；三行者，增年；不橫夭。

(2) 道德尊經戒：

戒勿喜邪，喜與怒同；戒勿費用精氣；戒勿傷王氣；戒勿食含血之物，樂其美味；戒勿慕功名；戒勿爲僞，彼指形名道；戒勿忘道法；戒勿爲試動；戒勿殺言殺（此上最九戒）。

戒勿學邪文；戒勿貪高榮強求；戒勿求名譽；戒勿爲耳目口所誤；戒常當處謙下，戒勿輕

躁；戒舉事當詳，心勿惚惘；戒勿恣身好衣美食……戒勿盈溢（此中最九戒）。

戒勿以貧賤強求富貴；戒勿爲諸惡；戒勿多忌諱；戒勿禱祀鬼神；戒勿強梁；戒勿自是；戒勿與人爭曲直，得諍先避之；戒勿稱聖名大；戒勿樂兵（此下最九戒）。

此廿七戒，上（靈峰按：「上」字當係「二」字之誤。）篇；共合爲道淵，尊卑通行。上備者，神仙；持十八戒，倍壽；九戒者，增年，不橫夭。

此「九行」並見於道藏本「力」字號：「太上經戒」及「太上老君大存思圖注訣」之「坐朝存思」內。但「太上經戒」：「行清靜」句，「靜」作「淨」；又：「行無欲行知足」作「行忠孝行知足」，無「止」字。「坐朝存思」：「行清靜」句，「靜」亦作「淨」。餘與「道德尊經想爾戒」全同，惟後有：「三業十事」，云：

一者，不殺；二者，不盜；三者，不淫。

此三事，屬身業。

一者，不妄言；二者，不綺語；三者，不兩舌；四者，不惡口。此四事，屬口業。

一者，不嫉妬；二者，不瞋恚；三者，不邪疑。

此三事，屬心業。

右九行，三業十事，常當存念；驚恐之際，急難之時，皆速思之，危即安也。

由此可知，「想爾戒」實即「坐朝存思」中的「九行」，而「道德尊經戒」乃是「三業十事」。大抵「行」是積極方面，常心存行善事；「戒」是消極方面，常心存戒惡事。據稱：備此「九行」，

危時可以避難；歷久可以成仙。然此「行」全文三列，不過卅一字；何以下文又云：「此九行，二篇，八十一章。」寥寥卅一字，何由分爲「二篇，八十一章」？因上文已言：「『九行』，在『想爾注』前；『三業』，在『明威經』後。存思者，急宜憶之。」道藏有「盟威籙」無「明威經」，惟伯希和P三二九九號，P二四五九號引「明威經」及「明威經卷六」，因未見此卷，暫不詳考。但「三業十事」之文，原當附於「明威經」之後無疑。則「九行」之「想爾戒」應首附於「想爾注」本老子道德經全書之前。蓋從「想爾注」全書言之，故概括云：「九行，二篇，八十一章。」則「想爾注」本原分八十一章，此爲確證；而現藏倫敦博物院之「想爾注」殘卷之不分章，顯與此種記載不符。

又：「太上經戒」在「九行」後亦云：「此九行，二篇，八十一章，集合爲道舍，尊卑同科。九行備者，神仙；六行備者，壽；三行備者，增年。」其後並附「廿七戒」，末亦云：「此廿七戒，二篇，共合爲道淵，尊卑同行。上備者，神仙；持十八戒備者，壽；持九戒備者，增年；不橫夭矣。」此「廿七戒」但言「二篇」，應不分章，且當如「想爾注」本附於其他「道經」之後無疑。

五 經、注連書與雙行夾注

英國倫敦大英博物院所藏斯坦因「想爾注」殘卷，其款式係經注連書，與現存任何注本老子體例俱不相同；此點尤值得研究。古書中關於經、注之關係，可得而述者，略舉於後：

(一) 唐孔穎達毛詩注疏卷首「鄭氏箋」下正義曰：「漢初爲傳訓者，皆與經別行；三傳之文，不與經連；故石經公羊傳皆經文。藝文志云：『毛詩經二十九卷，毛詩故訓傳三十卷。』」

是毛爲詁訓亦與經別行也。及馬融爲周禮之註，乃云：『欲省學者兩讀，故具載本文。』然則後漢以來，始就經爲注。」

(二) 漢書儒林傳：『費直字長翁，東萊人也。治易爲郎，至單父令。長於卦筮，亡章句；徒以彖、象、系辭十篇文言，（按：當作「文言十篇」。）解說上、下經。』

(三) 三國志魏志、少帝紀、高貴鄉公傳：「帝又問曰：『孔子作彖、象，鄭玄作注，雖聖賢不同，其所釋經義一也。今彖、象不與經文相連，而注連之；何也？』俊對曰：『鄭玄合彖、象於經者，欲使學者尋省易了也。』」

由上所引，可獲如下結論：

- (1) 經、注連書，在後漢時始行；
- (2) 欲省兩讀；
- (3) 欲使學者尋省易了。

現在首先舉易經的經、傳，以乾、坤兩卦爲例：

(一) 乾卦文字的結構：

- (1) 卦辭：乾，元亨，利貞。
- (2) 爻辭：初九，潛龍，勿用；
九二，見龍在田，利見大人；
九三，君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎；

九四，或躍在淵，无咎；

九五，飛龍在天，利見大人；

上九，亢龍有悔；

用九，見羣龍無首；吉。

- (3) 彖辭：曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天；雲行雨施，品物流行，大明終始，六位時成；時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞；首出庶物，萬國咸寧。

- (4) 大象：象曰：天行健，君子以自强不息。

- (5) 小象：（象曰）潛龍勿用，陽在下也；

（象曰）見龍在田，德施普也；

（象曰）終日乾乾，反復道也；

（象曰）或躍在淵，進无咎也；

（象曰）飛龍在天，大人造也；

（象曰）亢龍有悔，盈不可久也；

（象曰）用九，天德不可以爲首也；

- (6) 文言：文言曰：元者，善之長也。……

（二）坤卦文字的結構：

(1) 卦辭：坤，元亨，利牝馬之貞，君子有攸往，先迷後得，主利西南得朋，東北喪朋，安貞吉。

(2) 象辭：曰：至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆；含弘光大，品物咸亨；牝馬地類，行地無疆，柔順利貞，君子攸行，先迷失道，後順得常；西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶；安貞之吉，應地無疆。

(3) 大象：象曰：地勢坤，君子以厚德載物。

(4) 爻辭：初六，履霜堅冰至。

六二，直方大，不習无不利。

六三，含章可貞，或從王事，无成有終。

六四，括囊，无咎，无譽。

六五，黃裳元吉。

上六，龍戰于野，其血玄黃。

用六，永貞。

(5) 小象：象曰：履霜堅冰，陰始凝也；馴致其道。至堅冰也。

象曰：六二之動，直以方也；不習，无不利，地道光也。

象曰：含章可貞，以時發也；或從王事，知光大也。

象曰：括囊，无咎；慎不害也。

象曰：黃裳元吉，文在中也。

象曰：龍戰于野，其道窮也。

象曰：用六永貞，以大終也。

(6) 文言：文言曰：坤至柔而動也剛，至靜而德方。……

周易一書文字的結構，可以作為古籍引傳就經之最好的實例。六十四卦中除乾卦外，其餘六十二卦皆與坤卦的體例完全相同；因而乾卦的體例，當係較早期本子的遺制。乾卦與坤卦的不同：乾卦的「爻辭」與「小象」皆係連書；而坤卦及以下六十二卦，則各個「小象」均分散並逕附於各個「爻辭」之後，乾卦次序，正合「彖、象與經文相連」之說，與「鄭玄合彖、象于經」之舊。此雖就「經」為「傳」，但仍別以：「初九」、「九二」、「彖曰」、「象曰」、「文言曰」各語，以資識別。按：甘肅武威出土漢簡之儀禮「喪服傳」，其中雖有經傳連書未加識別，但亦多稱：「傳曰」，或以「·」、「○」符號標誌。此為新莽時物，足證東漢末年已行此制；無有如「想爾注」殘卷者然。若乾卦文字，尚可謂：「欲省學者兩讀」，「尋省易了。」而此殘卷，經、注混淆，非熟讀五千文者，殊難分別。

秦、漢解老文字舉例：

(一) 韓非子解老：

(1) 解老篇：「工人數變業，則失其功，作者數搖徙，則亡其功。一人之作，日亡半日，十日則亡五人之功矣；萬人之作，日亡半日，十日則亡五萬人之功矣。然則數變業

者，其人彌衆，其虧彌大矣。凡法令更，則利害易；利害易，則民務變；民務變，謂之變業。故以理觀之，事大衆而數搖之，則少成功；藏大器而數徙之，則多敗傷；烹小鮮而數撓之，則賊其宰；治大國而數變法，則民苦之；是以有道之君，貴虛靜而重變法。故曰：『治大國者，若烹小鮮』。」

- (2) 喻老篇：「天下有道，無急患，則曰靜；遽傳不用。故曰：『卻走馬以糞。』天下無道，攻擊不休，相守數年不已；甲冑生蟣蝨，鷩雀處帷幄，而兵不歸。故曰：『戎馬生於郊』。」

(二) 淮南子解老：

- (1) 原道訓：「是故欲剛者，必以柔守之；欲強者，必以弱保之；積於柔則剛，積於弱則強；觀其所積，以知禍福之鄉。強勝不若己者，至於若己者而同；柔勝出於己者，其力不可量。故『兵強則滅，木強則折。』革固則裂，齒堅於舌而先之敝；『是故柔弱者，生之徒也；而堅強者，死之徒也』。」

- (2) 道應訓：「大王亶父居邠，翟人攻之；事以皮帛珠玉而弗受，曰：『翟人之所求者地，無以財物爲也。大王亶父曰：與人之兄居而殺其弟，與人之父處而殺其子，吾弗爲，皆勉處矣。爲吾臣與翟人奚以異？且吾聞之也，不以其所養害其養，杖策而去。民相連而從之，遂成國於岐山之下。大王亶父可謂能保生矣。雖富貴，不以養傷身；雖貧賤，不以利累形。今受其先人之爵祿，則必重失之，所自來者久矣；而輕失之豈

不惑哉！故老子曰：『貴以身爲天下，焉可以託天下；愛以身爲天下，焉可以寄天下矣。』」

此兩書係最古解老之作，雖經、注相連；其中必介引語，如：「老子曰」，「故曰」，「故」，「是以」等等，與「想爾注」殘卷之無有別識者大異。

經、注連書，空一格作注例：

(一) 斯坦因S三九二六號、河上公章句、德經下殘卷：

反者，道之動。 反者，反本；道之所以動生萬物，背之則亡。弱者，道之用。 柔弱者，道之所常用。

(二) 斯坦因S四七七號，河上公章句：

天地不仁，以萬物爲「芻狗」。 天地生萬物，人最爲貴；天地親之如芻草狗畜；不責望其報。

(三) 日本細川護貞永青文庫所藏敦煌唐人寫本文「選注」殘卷，亦空一格作注。
經注頂格另行並列例：

羅振玉舊藏「敦煌石室遺書三種」老子義殘卷：自三十九章注：「以會通也」至四十一章注：「道之小成也能」止。每經一章之後即接書義解；與經文頂格並列，並不低行，以示別於經文；此例雖爲他書所未見，但與「想爾注」殘卷，又自不同，因此例經、注甚分明也。

古籍中可視作經、注連書之例：

(一) 老子第三十一章：

戰勝以喪禮處之言以喪禮處之殺人衆多以哀悲泣之

似注文：言以喪禮處之殺人衆多以哀悲泣之

第七十九章：

小國寡民使有什伯之器而不用使民重死而不遠徙雖有舟輿無所乘之雖有甲兵無所陳之

似注文：雖有舟輿無所乘之雖有甲兵無所陳之

(二) 列子天瑞篇：

故曰渾淪渾淪者言萬物相渾淪而未相離也

似注文：渾淪者言萬物相渾淪而未相離也

又：

故謂之鬼鬼歸也歸其真宅

似注文：鬼歸也歸其真宅

(三) 莊子逍遙遊篇：

是鳥也海運則將徙於南冥南冥者天池也

似注文：南冥者天池也

齊物論篇：

爲是不用而寓諸庸庸也者用也用也者通也通也者得也得也通得而幾矣

似注文：庸也者用也用也者通也通也者得也適得而幾矣

(四) 史記封禪書：

天下名山八而三在蠻夷五在中國中國華山首山太室泰山東萊

似注文：中國華山首山太室泰山東萊

項羽本紀：

項王項伯東嚮坐亞父南嚮坐亞父者范增也

似注文：亞父者范增也

雙行夾注之經、注連書例，現藏各種夾注殘卷略舉於後：

(一) 六朝寫本毛詩注殘葉，

(二) 唐寫本古今文尚書孔氏傳，

(三) 論語集解及義疏並鄭玄注，

(四) 孝經注，

(五) 禮記鄭玄注，

(六) 史記注，

(七) 爾雅注，

(八) 唐人寫本世說新書注。

漢簡中有雙行夾注遺迹者：

老子「想爾注」寫本殘卷質疑

(一) 流沙墮簡：

本始六年三月癸亥朔丁丑逮辛卯十五日乙酉到官

(二) 居延漢簡：

- (1) 二七六六號 次吞隊長徐光卒四人卒樂利親 卒祝自爲 卒崔利 卒吳道用粟十石
 - (2) 四〇九一號 入鹽八斗七升給鉗卒卅人 閏月食陽朔五年正月辛亥
 - (3) 五七二二號 書二封檄三其一封居延并候 一封王憲十月丁巳尉史蒲封
 - (4) 六一八九號 薰火治所所冠際繩十支札五十檄二 以亭次傳行毋留
 - (5) 九四四八號 入南書二封居延都尉九年十二月廿七廿八日謹詣府封完 永元十年正月五日 食時時狐受孫昌
- (按：此簡與他數十簡相聯，以兩繩上下平行相綴，一如冊籍；當係漢代公文簿書。)

上舉各簡，本始爲漢宣帝年號，六年實已改元爲地節二年（西元前六十八年），陽朔爲漢成帝年號，五年實已改爲鴻嘉元年（西元前廿年），可能因邊陲地區改元詔令尚未到達，故沿用舊號。永元爲漢和帝年號，十年爲西元九十八年。由此可證：雙行夾注在西漢初年的經籍雖未發見，但在公文簿書中已露端倪。則後漢、六朝之經、注連書而不加別識，似少可能。「想爾注」連書之例，他卷既未發見；經、注之間又毫無別識；自難謂爲：「尋省易了」。

六 「想爾注」佚文

(一) 道藏本信字號，舊題：顧歡撰：道德真經注疏，第十五章，引「想爾曰」：『豫，猶豫；

行止之貌。常當畏敬也。冬涉川者，恐懼也。畏四鄰，不敢爲非；恐鄰里知之。尊道奉戒之人，謙謹如此也。』

現存殘卷作：

「冬涉川者，恐懼也。畏四鄰，不敢爲非；恐鄰里知也。尊道奉誠之人，猶豫行止之間，常當畏敬如此。」

兩相比較，意雖相同，而文字詳略顛倒；可證現存殘卷未必爲原書之舊。

(二) 英國倫敦大英博物院所藏斯坦因S四二二六號太平部卷二，引：「相爾云：『世多耶(邪)巧，託稱道云，千端萬伎，朱紫磐磐，故記三合以別真，上下二篇法陰陽。』」

此文頗類老子五十七章：「人多伎巧，奇物滋起」句之想爾注文，亦似序文；但「想爾」之「想」却作「相」字，復不相類；恐此文作者亦未經見「想爾」原書爲之。

(三) 法國巴黎國立圖書館所藏伯希和P三三三七號三洞奉道科誠儀範卷五引：「想爾注二司(卷)』字樣，道藏本闕此五字。此卷作「尔」不作「爾」，足證與陸德明所見之本並以簡寫題名。

(四) 杜光庭道德真經廣聖義序云：「述修身，則松靈、『想爾』，逸軌難追。」此「想爾」又與「松靈」之人名對稱；似「想爾」又係人名。所謂：「述修身」則與現存殘卷內容及「想爾戒」符合。言「逸軌難追」，則五代時，杜光庭疑尚未見其書；似早已亡佚。

七 「想爾注」殘卷與道教徒書經法

儀註訣內「書經法第四」云：

「師手書一通，以授弟子；弟子手書一通，以奉師宗，功既難就，或拙秉毫，許得雇借；精校分明，慎勿漏誤？誤則奪年算，遭災禍；其罰深重。五校、十校，講習相符；玄神祐人，延壽成聖；恩濟一世，非特己身。……」

道教徒雖然曲解老子思想，但其寫經書法却十分嚴格，不許漏誤。

(一) 現存殘卷爲正書雜以行書；非漢、魏人寫本，大抵可信。

(二) 有同於隋以前石刻、墓誌及隋碑者，如：

- (1) 「全」作「𠂔」，
- (2) 「望」作「𠂔」，
- (3) 「富」作「富」，
- (4) 「淵」作「淵」，
- (5) 「演」作「演」。

(三) 同於魏碑將「彳」旁改爲「亻」旁者，如：

- (1) 「徒」作「𠂔」，
- (2) 「微」作「微」，
- (3) 「徑」作「徑」，

就中以「行」字作「行」，「德」字作「德」，爲殘卷最爲常見，而全卷寫法一貫外；其他「彳」

旁之字，「徐」作「徐」，「彼」作「彼」，「徹」作「徹」。此外，如：「得」字作：「得」、「得」、又作「得」；「復」字作：「復」、「復」、「復」又作「復」；「往」字作：「往」、「佳」、又作「任」。除「後」字作「後」，「往」字一字作「往」與一般寫卷「彳」旁書法一致外。其他各字則任意揮毫；此不但違反道教書經法規規定外，而且顯露造作之形跡。既有與隋碑新出字相合，則此卷最早亦應爲六朝乃至初唐人手筆，而陸元朗正此時人，其所見本却作「想尔」，是亦此卷可疑之一點。

又：漢碑中之「彳」旁，絕大多數均書作：「テ」、「レ」等形，不作「彳」。陳世驥先生在「想爾老子道德經敦煌殘卷論證」一文中云：「此卷翟理斯博士列爲第六世紀物。細審此卷紙，紋絡整細，薄若輕綃，觸手綿軟，似曾浸以淡金黃色；千年出土之後，猶極美觀，是其屬於早期佳紙無疑也。而可推斷爲唐前寫卷者，猶有他端。……」按：在斯坦因所獲六千九百六十五卷寫本中，最晚年代爲S四一七二號卷：北宋「至道元年（西元九九五年）都受田籍。」如屬贗品，推至唐末，五代皆有可能；倘陳先生所說可靠，似亦當是隋末、初唐寫本；但其內容之真偽亦殊難斷定也。

八 「想爾」二字何以橫書

此殘卷卷末題：

「老子道經上想爾。」

老子「想爾注」寫本殘卷質疑

「想爾」二字橫行，爲作者所見任何敦煌老子寫卷所無有；此種格式，誠屬特異。茲將敦煌寫本老子殘卷卷末標題列舉於後，以作比較：

(一) 伯希和P二三四七號：老子德經下

(二) 伯希和P二三五〇號：太極左仙公序孫師定河上真人章句

(三) 伯希和P二五八四號：老子道經上

(四) 斯坦因S六四五三號：老子道德經上下卷

(五) 伯希和P二四一七號：首：老子德經下

末：太極左仙公序孫師定河上真人章句

(六) 斯坦因S七九八號：老子道經上卷

(七) 斯坦因S一八九號：老子道德經

(八) 伯希和P二五九九號：太極左仙公序孫師定河上真人章句

(九) 斯坦因S四六八一號：首：老子德經下卷上河上公章句

(十) 伯希和P二六三九號：老子德經下

(十一) 斯坦因S三九二六號：老子德經下 河上公章句

老子德經下 河上公章句第四

(十二) 伯希和P二五一七號：老子道德經義疏卷第五(成玄英疏)

(十三) 伯希和P三二七七號：老子德經卷下(李榮注)

(十四) 伯希和P三七二五號：老子道經卷上（唐玄宗注）

(十五) 伯希和P二四六二號：老子道經上（顏師古玄言新記）

(十六) 斯坦因S七五號：老子道德經序訣 太極左仙公葛玄造
依上各列觀之，則此殘卷當如：

(1) 老子德經下 卷上 河上公章句。作：

老子道經上 想爾。或如：

(2) 老子道德經義疏卷第五， 作：

老子道經想爾上。 或

老子想爾道經上。

不當將「想爾」二字在「道經上」三字之後橫書，使無所著落也。倘「想爾」二字乃係書名，應同「義疏」、「章句」二書之例；如係人名，則當如：成玄英、李榮、唐玄宗、顏師古，不宜標出也。是此殘卷卷末標題，亦屬可疑。

九、附 言

因為作者還沒有機會到倫敦參觀斯坦因S六八二五號寫本「想爾注」殘卷，同時，也未能全部閱遍二萬多卷的敦煌寫本，及許多石刻。此外，許多寫本和石刻難免尚有贗品滲雜其間，對於此卷不得

不持較慎重和保留的態度。本文所提出的各種疑點，祇是供給對此問題有興趣的學者作為參考而已；不管「真」、「偽」，對於研究都是有益的。

附註：本文有關敦煌寫本及石刻、墓志文字，承蘇瑩輝、嚴一萍兩先生提供若干意見，謹此致謝！

評 Archie J. Bahm 的道德經釋譯

譯本名「Tao Teh King」Interpreted as Nature and Intelligence 一九五八年紐約市 Frederick Ungar Publishing Co 出版。

一

全書分譯文五十九頁，論釋（說老）五十頁，末附書目六頁。譯文採釋意方式，爲一種最自由的「意譯」。如：第一章爲老子全書最重要的一章，關於「無名天地」，「有名萬物」，「玄之又玄，衆妙之門」等字句，都沒有明白譯出。

作者個人由於外文修養的不足，不敢自信；同時，也未曾在英語的國度裏渡過歲月，對於彼邦學者的用字和生活習慣難免有許多隔閡；因此，對全書的全部譯文未敢多加評論，祇好在譯者關於「道」與「德」的兩個重要概念的譯法上，願在此提供一些意見罷了。

二

譯者在書中把「道」字譯作“Nature”，把「德」字譯作“Intelligence”，這是值得研究的。將「道」譯爲“Nature”，以前西方的漢學家中，如法國的儒蓮（Stanislas Julien），英國的瓦特士（M. A. Wetters）都是如此；他們之間所取的意義容有出入，但比起那些譯作：Reason, Truth, Way, Logos 等等，要接近得多了。

巴姆 Bahm 教授認為：Nature（在中文當是「自然」。）是「萬有最後的根源（“The ultimate source of all” P. 11），也就是老子的原意：「道」爲「萬物之母」；這是十分正確的。不過，在老子書中，「道」與「自然」分明是兩個不同的概念；老子明白地說：「人法地，地法天，天法道」，「道」法「自然」。「道法自然」一語，雖然有人解作：「道本自然」，（如魏源：「老子本義」。）若依老子全文，是說不通的。我們可否說：人本地，地本天呢？所以王弼注云：「道不違自然，」「道順自然；」又云：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」何謂「窮極」？「始」之意也。「始」者，以其無有先之者也。中外許多學者，對於老子思想的混淆，大抵由於沒有弄清：「始」與「母」，「無」與「有」之間的相互關係；這樣，便不能不把「道」和「自然」混在一起。何謂「母」？能「生生」之謂也。老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」道能生物，故云：「可以爲天下母。」可是，「道」爲「母」而不爲「始」。所以第二章云：「萬物作焉而不爲始。」（據次解本及王弼注。）蓋「道」之先尚有「自然」。「道」是「動」的，感而遂通；所以「周行而不殆」，生滅變化，終始循環。「自然」是「靜」的，寂然不動，所以無聲無臭，不增不減，不生不滅。「自然」者，莫使之然，莫使之不然，是也；故爲「始」而不爲「母」。雖然，老子的本體論和宇宙論是一致的；「道」與「自然」固可說是同一物之兩面，但在邏輯的區分上仍是有差別的。如老子說：

「『無』，名天地之『始』；『有』，名萬物之『母』。」

這兒，「無」(Non-being)，「天地之始」，就是「自然」；「有」(Being)，「萬物之母」，

就是「道」。老子自己劃分得十分清楚，為什麼許多註釋家還會淆亂不清呢？這都是受了中國兩千多年來傳統的看法，把老子的「道」當做「無」加以認識和理解。他們都以爲老子說：「視之不見」，「聽之不聞」，「搏之不得」，「三者不可致詰」的話，因此，認爲：老子的「道」是「無」，是空無所有。其實，老子已明白地說過：「有物混成，先天地生。」又說：「惚兮恍兮，其中有物。」又說：「道之爲物，惟恍惟惚。」這裏明明白白地說：「有物」，何以說它爲「無」；如果道爲「無物」，那又何自而來的「混而爲一」？「道」不是「無」，而是「隱」。「隱」字，說文：「蔽也。」玉篇：「匿也。」老子說：「道隱無名」，就是說「道」是「潛藏」，「有」而「不見」，「不聞」，「不得」的意思；如謂「無物」，「空虛」，又何所「隱」乎？因此，「道」是「有」，不是「無」；「自然」纔是「無」，是「復歸於無物」，「復歸於無極」，「復歸於樸」；是「無名之樸」，是「不去之名」。所以又說：「天下萬物生於有『有』生於『無』。」總之，「道」是「先天地生」，「獨立不改，周行而不殆；可以爲天下母」的「混成之物」；如「列子」「天瑞篇」所說：「氣、形、質具而未相離」的「渾淪」(Chaos)。相當於英文：「The Universe (all-one) in its infinite Process of Change」。「道」是老子哲學中特有的範疇，不是任何其他哲學流派所用的概念可以比擬的；似乎應以「音譯」爲「Tao」，較爲恰當；而且可以避免許多不必要的分歧。

三

至於譯者把「德」字譯作「Intelligence」，也是值得考慮的。雖然，譯者說過：「道與德並非兩

個不同的東西，可是兩者是可以區別的。」(Tao and Teh are not two different things. Yet they are distinguishable" P. 6)他又說：「德是道之所以爲道的能力。」("Teh is the ability of Tao to be itself. P. 7)但是，"Intelligence"一字，在中文的譯義，當是，「智能」；如果與老子的「德」字的本義比較起來，似乎太狹隘了。老子說：「孔德之容，惟道是從。」這是說，「德」只有依「道」而行。「道」無所不在，「德」無所不從。所以，言「道」說：「道常無爲而無不爲。」言「德」則跟着說：「上德無爲而無不爲。」(從傅奕本並韓非子解老篇。)[「德」是「道」的「顯現」(Manifestation)。「道」是「德」的「實體」(Substance)。猶如：醉人飲酒臉紅；酒如道，紅如德。同時，「德」不僅是「道」的「顯現」，並且還是「道」的「用」。老子五千言雖不言「體」，但「有」即「體」；「道」是「有」，故「道」爲「體」而「德」爲「用」。老子言「用」，如云：「三十輻共一轂，當其『無』，有車之『用』。」又云：「『有』之以爲『利』，『無』之以爲『用』。」老子以「無」爲「用」，至爲顯明；而中外古今的註釋家却認老子以「無」爲「體」，殊不可解！老子的主要思想是：「利」在於「有」，「用」見於「無」；言「有、無相生」，意義明確。老子舉三十輻喻「有」，以轂喻「無」，都是以客觀的對象作證；至於以橐籥爲例，說：「虛而不屈，動而愈出。」又說：「大盈若沖，其用不窮。」都是以「虛」、「無」爲「用」，而非爲「體」。「體」、「用」分明，毋容置辯。老子書中最顯明的例子，莫過於舉「水」比「道」；他說：「上善若『水』，『水』善『利』萬物而不爭；處衆人之所惡，故幾於『道』。」他指出，「水」近於「道」；是以「水」爲「有」，爲「利」；以「不爭」，「處衆人之所惡」爲「用」。所以，老子的「無爲」，「不

爭」，「處下」都是「用」；換言之，也就是「德」。無爲，不爭，處下都是「弱」的表現，因此，老子說：「『弱』者，道之『用』。」（Weakness is the Function of Tao。）老子的「德」就是濡、弱、謙、下。所以他又說：「善用人者，爲之『下』；是謂不爭之『德』。」又說：「生而不有，爲而不恃，長而不宰；是謂『玄德』。」「無爲」，「不爭」是老子得「道」之「用」；所以陸德明說：「『德』，『道』之『用』也。」這是十分明確的。因此，作者以爲「德」字還是依一般西方的學者的譯法；譯作“Virtue”，較爲恰切；因爲它具有「效力」（Effect）的意義。

四

總之，巴姆 Bahm 先生這本書，固然是以「意譯」爲主；但他對於老子哲學之有較深切的了解並予以更高的評價，這是值得推介的。

中華民國四十八年元月十二日於香港。

「現代學術季刊」陳伯莊先生附註：

美國新墨西哥大學哲學教授巴姆博士 Archie J. Bahm, Professor of Philosophy, University of New Mexico 將所譯「道德經」見惠，請本刊作書評。珠海書院嚴靈峯教授深研老子哲學，經新亞書院沈燕謀先生介紹，欣然惠允作評，至感榮幸。本社對巴姆先生、嚴先生和沈先生敬致謝忱。茲並將經文第一章原文及巴譯譯回中文，比列如次，以備讀者參考。

原文 道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，（王弼註：妙，微之極也。）常有，欲以觀其微。（王弼註：微，歸終也。）此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。

巴譯 自然是永遠不能完全名狀的，因為完全名狀即自然的再版。沒有一個名可以充份表達它所要代表的一切。發生，一切來去，一切終結，一切是與不是，其終極來源即自然的本身，而非從自然抽出來的任何一部份，或這樣一部份之名或說。然而把自然說成爲「一切之源」，依然還祇是說而非自然的本身。然而我們想說自然仍必須用文字，所以我們說它是「一切之源」。自然既不可名狀，故欲知自然本身的人將不用文字去表達它。欲表達那不可名狀的，令人踏入不實在的區分。雖然自然的存在和存在之名狀是兩件事，然而它們却又是一個東西。因為兩者都是存在的一種方式。這是說，存在之名狀有其本身之存在，不過與所說的存在不同而已。於是，我們又得認清，這樣又多來了一個不可名狀的存在。

附識：

據吳敬軒（康）先生面告：『巴姆 Bahm 教授前年來臺，曾自稱：「不懂中文」。』則其所譯之道德經可謂「猜譯」矣。亦士林佳話也。

中華民國五十五年五月靈峰偶誌。

丙編

老聃新傳

一 叙言

「史記」「老子列傳」，詞意恍惚迷離，是是否否；後世疑之。蓋舊史傳聞異辭，莫衷一是，未可專斷；此史遷之不得已也。讀遷「自序」：漢興百年之間，天下遺文古事，莫不畢集太史公；及遷作令，乃紬史記、石室、金匱之書，厥協六經異傳，整齊百家離語。則遷著書，固已據先秦典籍，斟酌去取矣。考本傳之文，頗采莊周書，矧莊子雖多「寓言」，而曰：「重言十七，所以已言也。」是非全屬荒唐繆悠之說；猶有可取者。洎自漢、唐以來，以老子其人、其書，百家聚訟，無有定論。依遷之意，輒采莊子及他書之可證者，略事補苴，別爲「老聃新傳」。踵事增華，知不自量；博雅君子，幸垂教焉！

二 姓名

老子者，姓老氏；佚其名。耳漫無輪，世號曰：「聃」。

【證注】

(一)按：「史記」「老子列傳」作：「老子者……姓李氏，名耳，字伯陽，諡曰『聃』。」(據黃善夫百衲本。)王念孫「史記雜誌」云：「史公原文，本作『名耳，字聃，姓李氏。』今本『姓李氏』在『名耳』之上，『字聃』作『字伯陽』，諡曰聃。」此後人取神仙家書改竄之耳。案『索隱』本『名耳，字聃，姓李氏』七字，注云：「案許慎云：聃，耳曼也，故名耳字聃。有本字伯陽，非正也。老子號伯陽父，此傳不稱也。」據此，則唐時本已有作『字伯陽』者；而小司馬引說文以正之，取古人名、字相配之義，而不從俗本，其識卓矣。又案「經典釋文敍錄」曰：「老子者，姓李，名耳，字伯陽。」「史記」云，字聃。『文選』「征西官屬送於陟陽侯詩」注引「史記」曰：「老子，字聃。」「遊天台山賦」及「後漢書」「桓帝紀」並引「史記」曰：「老子，名耳，字聃，姓李氏。」則陸及二李所見本，並與小司馬本同；而今本云云，爲後人所改竄明矣。又案「文選」「反招隱詩」注引「史記」曰：「老子，名耳，字聃。」又引「列仙傳」曰：「李耳，字伯陽。」然則『字伯陽』乃列仙傳文，非史記文也。若史公以老子爲周之伯陽父，則不當列於管仲之後矣。」按：王謂：「『字伯陽』，乃『列仙傳』之文，非史記文；」是也。「老子釋文」云：「河上公云：『字伯陽』。然今本河上公注無此文。惟葛玄序云：『『河上公』者，莫知其姓名也；漢孝文帝時，結草爲菴于河之濱，常讀老子道德經。』」唐書「劉子玄傳」云：「今之所註老子是河上公，其序云：『漢文帝時結草於河曲，因以爲號；以所注老子授文帝，因沖空上天。』」不經之鄙言，流俗之虛語。『漢書藝文志』著老子者三家，河上公所釋無聞焉。」依劉說河上公註

本已不足據，則「釋文」所引，顯然無稽。「呂氏春秋」「重言篇」高誘注：「老聃……周史伯陽也。」「史記」「周本紀」，「集解」引唐固曰：「伯陽甫（按：「甫」「父」古通。）周柱下史老子也。」蓋混伯陽甫與老子爲一人矣。小司馬所謂：「老子號伯陽父，此傳不稱也。」蓋亦本此。考「左傳」稱孔子曰「仲尼」，（文十八年）曰「孔丘」，（文十八年，定十年，哀十六年。）曰「尼父」，（哀十六年。）疑後世好事之徒以老子擬孔子，以老聃擬孔丘，以伯陽擬仲尼；遂以伯陽父擬尼父矣。然先秦古籍如「莊子」、「荀子」、「韓非子」僅稱：老子、老聃；從未見稱伯陽或伯陽父者。況伯陽甫生於幽王之世，年代遠不相及，則「字伯陽」三字，乃後人僞託，可斷言矣。

（二）春秋以前有老姓。「世本」：「顓頊子有老童。」「風俗通義」：「老氏，顓頊子老童之後。」「左傳」：宋有老佐（成十五年），魯有老祁（昭十四年）。又晉文公時有老古，宋大夫有老成方。楚有老萊子。傳說上古神農之師有老龍吉，列禦冠之師有老商氏。

（三）春秋有里姓而無李姓。「左傳」：晉有里克，（閔二年。按：「呂氏春秋」「先己篇」作「李克」。）鄭有里析，（昭十八年）晉有里鳧須，（莊廿八年）「國語」「魯語」有里革；皆作「里」不作「李」。「史記」「循吏傳」：「李離者，晉文公之理也。」然「左傳」作「士離」，亦不作「李」。「韓非子」始有李克、李史。「戰國策」始有李悝、李克、李談、李牧。劉向「戰國策敘錄」曰：「其事繼春秋以後，迄楚漢之起，二百四十五年間之事。」則「韓非子」、「國策」皆晚出，是孔子時尚未聞有『李』姓者也。

(四)「李耳」之名始見於「史記」。司馬遷以前之古籍如「禮記」、「莊子」、「荀子」、「韓非子」、「國策」、「呂氏春秋」俱稱「老子」或「老聃」，如「孔子」之稱「孔丘」者焉；而未聞有稱：「李子」、「李聃」；更未聞有稱：「李耳」者。且老子之外，亦無他人之名「李耳」者；是言老子「名耳姓李氏」，自史遷始矣。按：「說文」：「聃，耳曼也。」又：「瞻，垂耳也。」又：「耽，耳大垂也。」畢沅「道德經考異」序曰：「聲、義相同，故並借用。南方有瞻耳之國。」「淮南子」作「耽耳」。又「呂覽」，「老聃」作「老耽」，皆其明證。」考「山海經」「海內南經」有離耳國，「漢書五行志」中之下：「離耳國鍤離其耳，分令下垂以爲飾；即儻耳也。」「初學記」引「韓詩」：「離，長也。」疑古注，在「聃」字下注「離耳」者，謂老聃係長耳之人。又因「離」、「李」音近，傳寫誤爲「李耳」，遂成老氏之別名矣。又「史記」張守節「正義」云：「一名『重耳』，外字聃。」此「重耳」二字，疑亦係注文「垂耳」二字之誤；且古人有名「重耳」者，遂又附會「垂耳」爲「重耳」；而增出老氏之另一別名矣。是「李耳」非老子之姓名，明矣。

(五)「漢書藝文志」以「子」名書者，計：論語有：「孔子家語」、「孔子三朝」、「孔子徒人圖法」。儒家有：「晏子」、「曾子」、「漆雕子」、「宓子」、「景子」、「世子」、「公孫尼子」、「孟子」、「荀子」、「牟子」、「王孫子」、「羊子」、「董子」、「侯子」、「徐子」、「魯仲連子」。道家有：「鬻子」、「管子」、「老子鄰氏經傳」、「老

子傅氏經說」、「老子徐氏經說」、「劉向說老子」、「文子」、「蜎子」、「關尹子」、「莊子」、「列子」、「老成子」、「長盧子」、「王狄子」、「田子」、「老萊子」、「黔婁子」、「宮孫子」、「鷗冠子」、「孫子」、「捷子」、「臣君子」、「楚子」。陰陽家有：「鄒子」、「鄒子終始」、「乘丘子」、「容成子」、「鄒奭子」、「閭丘子」、「將鉅子」。法家有：「李子」、「申子」、「處子」、「慎子」、「韓子」、「游楝子」。名家有：「尹文子」、「公孫龍子」、「惠子」。墨家有：「田俅子」、「我子」、「墨子」。縱橫家有：「蘇子」、「張子」、「關子」、「蒯子」。雜家有：「子晚子」、「尸子」、「吳子」、「解子簿書」。小說家有：「青史子」、「務成子」、「宋子」。兵家有：「吳孫子兵法」、「齊孫子」、「李子」、「景子」四家。陰陽有：「孟子」、「別成子望軍氣」、「公勝子」三家。五行有：「猛子閭昭」、「務成子災異應」二家。雜占有：「昭明子釣種生魚鼈」一家。房中有：「務成子陰道」一家。凡八十五家。就中惟「關尹子」、「黔婁子」、「鷗冠子」三家不以姓氏名書；「王狄子」、「臣君子」、「將鉅子」、「我子」、「子晚子」、「別成子」、「公勝子」、「猛子」、「昭明子」九家未能考定外，餘七十三家皆以姓氏名書，固無疑矣。又儒家中有「景子」三篇，注：「說宓子語，似其弟子。」兵家中並錄「景子」十三篇。儒家中「孟子」十一篇，注：「名軻鄒人，子思弟子。」陰陽家中並錄「孟子」一篇。法家中有「李子」三十二篇，注：「名悝，相魏文侯，富國彊兵。」兵家中並錄「李子」十篇。上引諸書，其名雖同，而篇數所屬各

異；且或注或不注，似俱非同一人之作。依此例之，倘老子「姓李，名耳」，則其書亦應稱「李子」，不當題爲「老子」矣。是知老子之姓老氏，可信矣。

(六)「聃」非名字，亦非諡號。「史記」本傳云：「老子修道德，其學以自隱無名爲務。」又云：「老子隱君子也。」又云：「莫知其所終。」老子既係「以自隱無名爲務」之「隱君子」，其爲避世之士無疑；蓋亦許由、善卷之流，知其姓氏已屬不易，況名字乎？張守節「正義」曰：「聃，耳漫無輪也。」又云：「外字『聃』。」是也。魏源注曰：「孔子舉所嚴事之賢士大夫，皆稱氏字，晏平仲、蘧伯玉、老聃、子產：是也。匹夫無諡，『聃』又非諡法，其妄無疑。」魏說是也。按：「史記」「始皇本紀」：「太古有號無諡，中古有號，死以行爲諡。」老子「莫知其所終」，何從諡之乎？疑老子生而耳漫無輪，世不知其名字；而渾稱之爲「聃」。而「聃」又與「瞻」、「耽」二字並通，皆具「垂耳」之義。後人乃取古人名、字相配之義而杜撰：「名耳，字聃。」於是「老聃」遂一變而爲「李耳」矣。實則「老聃」與「李耳」不但非同一人，且「李耳」乃憑空虛構者也。

(七)春秋時亦有人名「聃」者，如「左傳」桓五年，鄭大夫「射王中肩」之「祝聃」。桓九年：聃甥帥師救鄭。莊六年：「聃甥請救楚子。」杜氏註：「皆鄧侯甥，仕於舅氏也。」僖二年：「鬬章囚鄭聃伯。」文十四年：「聃啓訟周於晉。」

(八)老子即老聃。(1)「莊子」「天運篇」：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃。老聃曰：『子來乎！吾聞子北方之賢者也，子亦得道乎？』孔子曰：『未得也。』老

子曰：『子惡乎求之哉？』……」『庚桑楚篇』：「老聃之役，有庚桑楚者，偏得老聃之道。……庚桑子曰，子胡不南見老子，南榮越贏糧七日七夜，至老子之所。……」『寓言篇』：「陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。」又：「老子曰：『而睢睢。而盱盱，而誰與居。大白若辱，盛德若不足。』」『天下篇』：「老聃曰：『知其雄，守其雌，爲天下谿，知其白，守其辱，爲天下谷。』人皆取先，己獨取後；曰：『受天下之垢，』人皆取實，己獨取虛。无藏也，故有餘；歸然而有餘。其行身也，徐而不費；无爲也，而笑巧；人皆求福，己獨曲全。曰：『苟免於咎。』以深爲根，以約爲紀。曰：『堅則毀矣，銳則挫矣。』常寬容於物，不削於人；可謂至極。」按：「大白若辱，」「知其雄，守其雌，爲天下谿；知其白，守其辱，爲天下谷。」諸句皆今本老子原文。是莊子書亦以老聃與老子爲同一人矣。（2）『韓非子』「內儲說下」『六微』：「權勢不可以借人，上失其一，臣以爲百；故臣得借則力多，力多則內外爲用；內外爲用，則人主壅；其說在老聃之言失魚也。」又曰：「勢重者，人主之淵也，臣者，勢重之魚也；魚失於淵而不可復得也。人主失其勢重於臣，而不可復收也。古之人難正言，故託之於魚。賞罰者，利器也，君操之以制臣，臣得之以擁主；故君先見所賞，則臣嚮之以爲德；君先見所罰，則臣嚮之以爲威；故曰：『國之利器，不可以示人。』」『喻老篇』：「勢重者，人君之淵也。君人者勢重於人臣之間，失則不可復得也。簡公失之於田成，晉公失之於六卿，而邦亡身死；故曰：『魚不可脫於深淵。』賞罰者，邦之利器也，在君則制臣，在臣則勝君。」

君見賞，臣則損之以爲德，君見罰，臣則益之以爲威。人君見賞，而人臣用其勢；人君見罰，而人臣乘其威；故曰：『邦之利器，不可以示人。』按：『魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。』此數語皆引自老子原文；是韓非亦以老子與老聃爲同一人矣。

由上數證，足以斷定老子姓老氏，且老聃與老子爲同一人。「史記」本傳中之「姓李氏名耳字伯陽諡曰」十字，皆後人所增益，不足採信也。

三 籍貫

陳國相人，後屬楚；故稱楚人。

【證注】

(一) 居周，非周人；屬楚，非楚人。按：「史記」「老子列傳」云：「楚、苦縣、厲鄉、曲仁里人也。」「仲尼弟子列傳」又云：「孔子之所嚴事，於周則老子……於楚老萊子。」又本傳云：「老萊子亦楚人也。」依本傳，則老子爲楚人；舉老萊子亦楚人，以實老子爲楚人之說。但「仲尼弟子列傳」何以又明言：「於周則老子」？是本傳所云：「居周久之。」反證老子乃久居於周之人，實非周之本地人。蓋老子乃他國人而爲「周之守藏史」，是官於周也。故「莊子」「天道篇」云：「由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居。」此云「歸居」，乃歸隱於其故土也。是「仲尼弟子列傳」所云：「於周」，猶「在周」之意；其非指其爲周人也，明矣。又：司馬貞「索隱」：「楚苦縣本屬陳。春秋時楚滅陳，而苦又屬楚：

故云：『楚苦縣』。又『後漢書』『郡國志』云：『苦，春秋時曰相。』『周本紀』：敬王「四十一年，楚滅陳；孔子卒。」是孔子死後，楚始滅陳，當時苦縣之名未立，仍稱爲相；其地在今河南省鹿邑縣東十里。閻若璩『四書釋地又續』云：『苦縣屬陳，老子生時，地楚尙未有。陳滅於楚惠王，在春秋獲麟後三年，孔子已卒，況老聃乎？史冠楚於苦縣上，以老子爲楚人，非也。』閻說是也，疑史遷以漢時之建制，記春秋之史實；則老子原亦非楚人也。

(二) 老子爲南方人無疑。(1)『莊子』『天運篇』：『孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃；老聃曰：『子來乎！吾聞子北方之賢者也。』』『寓言篇』：『陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。』『庚桑楚篇』：『老聃之役有桑楚者，……以北居畏壘之山，……庚桑子曰：『……子胡不南見老子？』南榮越贏糧七日七夜，至老子之所。老子曰：『子自楚之所來乎？』由上諸文證之，老子不但居南方，而且在楚之南。(2)宋翔鳳『過庭錄』云：『按：老子言『天下之至柔，馳騁天下之至剛；』此寬柔以教也。又言『報怨以德，』此不報無道也。老子楚人，故云：『南方之強。』』宋說是也。老子五十二章：『守柔曰強。』三十三章：『自勝者強。』又：『強行有志。』四十一章：『勤而行之。』四十八章：『爲道日損。』第十章：『專氣致柔。』皆南方之強；以老子『守柔』之說證之，亦當是南方人也。(3)老子三十一章：『君子居則貴左，用兵則貴右。』崔述『豐鎬考信別錄』云：『余考之春秋傳，皆上右者，惟楚人上左耳。』

……故季梁曰：『楚人上左，君必左。』必言楚人上左者，明諸侯之國皆上右也。老子楚人也，以楚俗，故云：『吉事尚左，凶事尚右』也。」崔說是也，夫兵，凶器也；戰，危事也。右屬陰，以奇勝；故云：『用兵則貴右。』此亦證明老子爲南方人也。（4）老子文有類「楚辭」者，如：十五章：「豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。」十七章：「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。」二十章：「衆人熙熙，如享太牢，如登春臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儼儼兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。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。澹兮其若海，颺兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」三十四章：「大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不爲主，可名爲大。」「楚辭」「九歌」湘君：「望夫君兮未來，吹參差兮誰思？揚靈兮未極，女嬋媛兮爲余太息。橫涕兮潺湲，隱思君兮悵惻。心不同兮媒勞，思不甚兮輕絕，交不忠兮怨長，期不信兮告余以不閒。」湘夫人：「登白蘋兮騁望，與佳期兮夕張。沅有芷兮澧有蘭，思君子兮未敢言。聞佳人兮召余，將騰駕兮偕遊。時不可再兮，得聊逍遊兮容與。」遠遊：「曰，道可受兮而不可傳，其小無內兮其大無垠；毋滑而魂兮彼將自然。」從文辭之結構上言，亦可證明老子爲南方人。

（三）譚戒甫「二老研究」一文內，對於老子籍貫會，列成一表（妄誕者不計），頗足供參考。

茲抄錄於次：

援 引 出 處		記 載 同 異	
國	縣	鄉	里
1 史記老子傳	楚 苦縣	厲鄉	曲仁里
2 淮南修務篇高誘注	楚 苦縣	賴鄉	曲里
3 史記正義引朱韜玉札、葛洪神仙傳	楚國 苦縣	賴鄉	曲仁里
4 禮記曾子問疏引史記	陳國 苦縣	賴鄉	曲仁里
5 劉向列仙傳	陳 陳		
6 皇甫謐高士傳	陳 苦	城東賴鄉祠	
7 漢書地理志淮陽國顏師古注引晉太康地記	苦		曲仁里
8 譙周古文考劉昭注	苦		
9 陸德明經典釋文敍錄	陳國 苦縣	厲鄉	
10 段成式酉陽雜俎玉格篇	陳國 苦縣	賴鄉	
11 邊韶老子銘	楚 相縣		
12 廣宏明集釋法琳十喻篇引高士傳	楚 相		
13 後漢書郡國志	陳國 苦春秋時曰相	賴鄉	
14 經典釋文敍錄引史記一云	陳國 相		
15 莊子天運篇釋文引同馬彪說	陳國 相今屬苦縣與沛相近		

16 釋文敘錄引史記又云

17 陸德明老子道德經音義敘錄引史記又云

曲里
仁里

觀上表，稱楚人者五，稱陳人者八，不稱者四，稱苦縣者九，稱相縣者四，不稱者四。依司馬彪說：「相，今屬苦縣，與沛相近。」與後漢書郡國志：「苦，春秋時曰相」之說合。前說既明老子原非楚人，故當云「陳國相人」也。

（四）列子周穆王篇：「楊氏告其父曰：『魯之君子多術藝，將能已乎，汝奚不訪焉。』其父之魯，過陳，遇老聃。」此亦老子曾居陳之證。

（五）厲鄉曲仁里不足據。本傳云：「厲鄉曲仁里人也。」按：「厲鄉」，張守節「正義」：「厲，音賴。晉太康地記云：『苦縣城東有瀨鄉祠，老子所生地也。』」酈道元「水經注」陰溝條云：「東南至沛爲過水，過水又東經苦縣城南，即春秋之相。王莽更之爲瀨陵。又東經瀨城南，又北經老子廟東：又屈東，相縣故城南；相縣虛荒，今屬苦縣；老子生於曲過間。」又「釋文敘錄」引「史記」作「曲里」，「道德經音義敘錄」引「史記」又云「仁里」。「淮南子」「修務訓」高誘注亦作「曲里」。「曲里」之義與「闕黨」同；然莊子只言老子在沛，先秦典籍俱未及老子鄉里者；則「厲鄉曲仁里」之說，始自史遷無疑。後人又以苦縣有老子祠廟，遂又附會以實史遷之說。按：「後漢書」「祭祀志」：「桓帝卽位十八年，好神僊事；延熹八年，初使中常侍之陳國苦縣，祠老子。」桓帝紀：「延熹八

年，正月，遣中常侍左悺之苦縣，祠老子。十一月，使中常侍管霸之苦縣，祠老子。」是「初使」祠老子之時，乃延熹八年正月。證實史遷之說，當俱在此時之後；蓋「史記」列傳「老子傳」外，俱未稱鄉里者。「孔子世家」稱「昌平鄉鄆邑」，司馬氏父子推崇黃、老，疑史遷故詳之，以比擬孔子耳。則老子鄉里之說似不必信也。

四 仕 宦

周守藏室之史也。

【證注】

（一）老子爲周太史，與太史伯陽、太史儋等同。按本傳：「周守藏室之史也。」「索隱」云：「按，藏室史，乃周藏書室之史也。」又「張湯傳」：「老子爲柱下史（即藏室之柱下），因以爲官名。」「北堂書鈔」引「漢官儀」云：「『侍御史』，周曰『柱下史』；老聃爲之。」「莊子」「天運篇」云：「周之徵藏史，有老聃者。」「釋文」引司馬彪注云：「徵藏，藏名也。一云，徵，典也。」「廣雅釋詁」：「典，主也。」「爾雅釋言」：「典，掌也。」，「掌」之義與「守」同。「曾子問」「疏」引「史記」云：「老聃爲周柱下史，或爲守藏史。」依此，則藏室乃古藏書之所，猶今之書庫或圖書館也。徵藏，猶今之道藏、釋藏；或四庫官書類也。古者藏書王官，有史掌之。老聃即周之掌圖書藏室之史。「左傳」昭公二年：「晉韓宣子，觀書魯太史，見易象與魯春秋。」此魯之太史似亦

魯之守藏史也。「曾子問」「疏」引鄭玄曰：「老聃，周之太史。」「周太史」與「魯太史」其職同也。夏末，有太史令終古，商末有內史向摯，周宣王時之司馬氏，皆掌圖法，典周史者；疑其職守與老子同。老子亦終古、辛甲之流，其嘗爲周之掌守藏書圖法之史官，殆無疑義。

(二)「史記」「周本紀」：「幽王二年，西州三川皆震。伯陽甫曰：『周將亡矣！』」又曰：「周太史伯陽讀史記（按：「正義」云：『諸國皆有史以記事，故曰：『史記』。』」）曰：『周亡矣！』」又云：「太史伯陽曰：『禍成矣！無可奈何！』」本傳云：「自孔子死之後，百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公。」「集解」引徐廣曰：「實百一十九年。」按：「周本紀」作「烈王二年」。在孔子死後百零五年。依孔子生於魯襄公二十二年，即周靈王二十一年；上距伯陽甫二百三十八年，下距太史儋百零五年。則老聃之前尙有太史伯陽，其後有太史儋，皆周太史；疑並司同一職守者也。

(三)「左傳」莊二十二年：「周史有以周易見陳侯者。」僖十一年：「內史過賜晉侯命。」僖十六年：「周內史叔興聘於宋。」又二十八年：「內史叔興父。」文元年：「內史叔服。」此皆與老子同爲周史者。

五 學 養

老子修道德，其學以自隱無名爲務。

【證注】

(一) 修道德，隱無名。老子四十一章：「上士聞道，勤而行之。」又：「上德若谷，建德若偷，廣德若不足。」又云：「道隱無名。」四十八章：「爲道日損，損之又損，以至於無爲。」五十九章：「早服謂之重積德。」五十四章：「修之於身，其德乃真，修之於家，其德乃餘，修之於鄉，其德乃長，修之於國，其德乃豐，修之於天下，其德乃普。」二十一章：「孔德之容，惟道是從。」三十二章：「道常無名。」

(二) 「列子」「揚朱篇」：「老子曰：『名者實之賓』。」「莊子」「逍遙遊篇」：「『名者實之賓』，吾將爲賓乎？」由老、莊、列三子之文證之，老子乃修道德，隱無名者，不虛也。

六 隱 遯

居周久之，見周之衰；迺遂去。

【證注】

(一) 按：「周本紀」：「幽王二年，西州三川皆震，伯陽甫曰：『周將亡矣』。……「後幽王得褒姒，愛之，欲廢申后；並去太子宜臼，以褒姒爲后，以伯服爲太子。周太史伯陽讀史記曰：『周亡矣』！」幽王三年，「太史伯陽曰：『禍成矣，無可奈何』！」此伯陽甫之預言「周亡」，似指幽王被殺，平王東遷洛邑；西周遂亡。又：「烈王二年，周太史儋見秦獻公。」自西周末年（西元前七七一年），至太史儋入秦（西元前三七四年），其間三

百九十七年，古史所載周太史伯陽、大夫辛有、老聃、周太史州黎、太史儋五人而已。且老子爲壽考之人，其久居於周，固無疑矣。

(二) 老聃乃隱遯，非免官。「莊子」「天道篇」：「由聞周之徵藏史有老聃者，『免而歸居』。」成玄英疏：「爲周徵藏史，猶今之秘書官，職典墳籍，見周室板蕩，所以解免其官，歸休靜處。」又「釋文」：「見周之末，不可復匡，所以辭去。」按：段玉裁「說文解字注」免：「兔，逸也。從兔，不見足，會意。」注：「許書失此字，而形聲多用爲偏旁，不可闕也；今補『免』。『免』之異，異於其足，……兔象其蹲居之形，有足有尾，其字當橫視之。兔之走最迅速，其足不可覬見；故『免』省一劃。兔不見獲於人，則謂之『免』。孫子云：『始如處女，敵人開戶；後如脫兔，敵不及拒；』是也。此二字之別也。引伸之，凡逃逸者，皆謂之『免』。」段說是也。論語爲政篇：「民免而無恥。」皇侃疏：「免，猶脫也。」禮記緇衣篇作：「則民有遯心。」然「史記」原文作「廼遂去」，竊謂：「廼」、「遂」同意，云「廼去」或「遂去」，其義俱已足；今「廼遂」連文，其文複矣。按：「說文」：「遂，亡也。」又：「亡，逃也。」「大學」：「舅犯曰：亡人無以爲寶。」「前漢書」「韓信傳」：「蕭何聞信亡，自追之。」皆具逃亡之義。

(三) 又：疑「遂」字乃「遯」字之誤，因有闕壞變成「逐」字，校者不察，誤改作「遂」。說文：「遯，逃也。」蓋「免」有逃逸之義。則「免而歸居」，即「遯而歸居。」是「史記」之文，疑亦作「遯」。又孫盛「老子疑問反訊」說：「老子遁於西裔。」「玉篇」：「遁，

逃也。」「遯」實爲「遁」之本字。總之老子非辭官而去也。

(四)「呂氏春秋」「先識覽」：「凡國之亡也，有道者必先去；古今一也。……夏太史令終古出其圖法，執而泣之。夏桀迷惑，暴亂愈甚。太史令終古乃出奔如商。……殷內史向摯見紂之愈亂迷惑也，於是載其圖法，出亡之周。……晉太史屠黍見晉之亂也，見晉公之驕而無德義也，以其圖法歸周。」又「左傳」：「辛有入晉。」（僖二十二年）「太史公自序」：「司馬氏適晉。」此外「論語」「微子篇」：「太師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦，鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽、擊磬襄入於海。」又：「逸民……虞仲、夷逸、隱居放言。」是老聃乃周末避世之士，故本傳屢稱：「子將隱矣，」「以自隱無名爲務，」「隱君子也」云云。「易」曰：「遯世無悶，」「中庸」云：「遯世而不見知，而不悔也。」老子因覩周室式微，雖去周，並未如終古之如商，向摯之適周，太史儋之入秦；而是如虞仲、夷逸之「隱居放言。」「迺遂去」者，亦是「乃出奔而去」之意也。

七 出 關

至關。

【證注】

(一)按：本傳云：「迺遂去，至關。」「索隱」云：「李尤函谷關銘云：『尹喜要老子，留作二篇；而崔浩以尹喜又爲散關令，是也』。」「正義」云：「抱朴子云：『老子西遊，遇

關令尹喜於散關；爲喜著道德經一卷，謂之老子。或以爲函谷關。』考散關遠在岐州陳倉，亦稱大散關，在今陝西省寶雞縣西南，由陝西入川之要隘；非古由周入秦所經之路，非散關明矣。汪中「老子考異」云：「函谷之置，書無明文。當孔子之世，二嶠猶晉地；桃林之塞，詹瑕實守之。惟賈誼「新書」「過秦論」云：『秦考公據嶠、函之固。』則孝公以前，秦已有其地矣。秦自躁、懷以後，數世中衰，至獻公而始大。秦本紀，獻公二十一年，與晉戰於石門，斬首六萬；二十三年，與晉、魏戰於少梁，虜其將公孫痤。然則，是關之置，實在獻公之世矣。」按獻公二十三年，上距孔子之卒百一十七年，則老子入關，不但在太史儋入關後十二年，而當時老子應在二百歲左右矣。殊不足信也。

(二) 按：「初學記」關第八，引鄭玄注「禮記」曰：「關，境上門也。」「月令章句」云：「關在境，所以察出禦入也。」又云：「案春秋之時，騎境皆有關門，以察行李；魯有六關，楚有昭關。」考「周禮」「地官」「序官」：「司關」，注：「界上門也。」「禮」「王制」：「關，譏而不征。」疏：「境上門也。」「孟子」「公孫丑篇」注：「古之設關，但禁異言，識異服耳；不征稅出入者也。」「易」「復卦象」云：「先王以至日閉關，商旅不行。」關門之設，不但在春秋之世，且古已有之。周爲天子，邦畿千里；其國境之設關，當不後春秋諸侯列國也。故知老子去周時，所過之關，乃周國邊境之「界上門」，不必是散關或函谷關；殊毋用附會牽合者也。

八 關 尹

關尹曰：『子將隱矣，彊爲我著書。』

【證注】

(一) 按：本傳：「關令尹喜曰：『子將隱矣，彊爲我著書。』」考「漢書藝文志」：「關尹子九篇。」班固自注：「名喜，爲關吏。老子過關，喜去吏而從之。」劉向「別錄」曰：「關尹名喜，號關尹子，或曰關令子。」「莊子」「達生」、「天下」，「呂氏春秋」「不二」、「審己」皆稱「關尹」。「達生」「釋文」：「關尹，李云：『關令尹喜也。』」「天下篇」「釋文」：「『關令尹喜也，或曰尹喜字公度。』」「審己」高注：「關尹喜，師老子也。」「不二」高注：「關尹，關正也；名喜，作道書九篇。」「國語」「周語」：「周之秩官有之，曰：敵國賓至，關尹以告；行理以節逆之。」韋昭注：「關尹，司關；掌四方賓客叩關則爲之告。」是關尹乃司關之吏，非姓名也斷矣！

(二) 考先秦諸子書中，僅稱「關尹」或「關尹子」；未聞有稱「關令尹」或「關令尹喜」者。「左傳」有：令尹圉，令尹子常，令尹子瑕，令尹子仲，令尹子南，令尹子辛，令尹子文，令尹子上，令尹孫叔敖。「左傳」注：「令尹，楚官名，執政者之稱。」周、秦無之，且令尹大邑之宰，位同上大夫，豈司關小職者之可比？考漢制：縣萬戶以上爲令。是關令猶縣令；卽「關尹」也。疑「史記」原無「令」字，古籍或作「關令」，或作「關尹」；

淺人於「令」字加上「尹」字；因成「關令尹」矣。是「史記」原文當作「關尹喜」；關尹是職守，喜是名字，而佚其姓氏耳。

(三) 春秋時舉官名於人名之上而姓不稱者，其例數見不鮮；如：太史伯陽，內史廖，內史過，內史叔興，太史子魚，太史陽子，大司馬孔父，在師巢，太宰嚭，大夫種，司城子罕，左尹子重，右尹子干，連尹奢，門尹得，令尹子文。又本傳中的太史儋，即其著者。或謂「喜」乃「喜悅」之意；蓋關尹、老聃同道，因得見老聃而喜悅；如「莊子」「天下篇」所說：「古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。」則關尹見老聃之時，其喜悅之情自非尋常可比。謂「喜曰」二字，乃喜悅而道，說雖可通，然尙嫌論據不足。按：「呂氏春秋」「不二篇」：「關尹貴清」下，高誘注：「關尹，關正也。名喜，作道書九篇。能相風角，知有神人，而老子到，喜說之，請著上下經五千言，而從之遊。」高注在「喜」下別增一「說」字，則「喜」爲關正之名，益信矣。

(四) 然依「史記」原文：「關令尹喜」，則「尹」亦可爲「喜」之姓矣。考古有尹姓，少昊氏之後。周有尹吉甫、尹辛，晉有尹鐸，鄭有尹何，戰國齊有尹文，「呂氏春秋」：桀臣有尹諧。李尤「函谷關銘」：「尹喜要老子留著二篇。」是亦以尹爲姓，以喜爲名也。今姑存其說。

(五) 彊爲著書。「莊子」「天下篇」云：「關尹、老聃聞其風而悅之。」又云：「關尹、老聃古之博大真人哉！」關尹、老聃並稱，可知其間之關係。又云：「關尹曰：『在己无居，

形物自著。其動若水，其靜若鏡，其應若響；芴乎若亡，寂乎若清；同焉者和，得焉者失；未嘗先人，而嘗隨人。」與老子思想相近。「列子」「力命篇」：「老聃語關尹，曰：『天之所惡，孰知其故？』」即今本「老子」七十三章之文。所以「呂氏春秋」「審己篇」高注：「關尹喜師老子也。」現存「關尹子」雖非原書，但喜有著書，且與老聃同道，則無疑義。同氣相求，則喜之強聃著書，殆有可能。又聃之去周，必如終古、向摯，挾周藏室之重要典籍以歸。關尹職司禁異言，識異服，察出禦入。職守所在，苟非同道，焉允曠官之老子挾官府圖籍逃關？故班固所稱：「老子過關，喜去吏而從之。」似非無據。疑喜當與老子同時偕隱，並強其著書；故「莊子」「天下篇」乃有老聃、關尹並稱也。

九 著 書

於是老子迺著書上、下篇，言道德之意五千餘言而去。

【證注】

(一) 著書上、下二篇。「漢書」「楊雄傳」曰：「老聃著虛無之言兩篇。」「藝文志」「諸子略」「道家」所錄老子書凡四種：(1)「老子鄰氏經傳」四篇。注：「姓李，名耳，鄰氏傳其學。」(2)「老子傅氏經說」三十七篇，注：「述老子學」(3)「老子徐氏經說」六篇，注：「字少季，臨淮人，傳老子。」(4)「劉向老子」四篇。漢初傳述老子書者，已不乏其人。況司馬談「學道論於黃子。」則史遷所說當不虛也。又「藝文志」班固敘曰：「道

家者流，蓋出古之史官。」老子爲周之守藏史，故其所著之書，必博采自古代典籍。「說文」：「篇，書也。」敘云：「箸於竹帛謂之書」，段玉裁云：「書，箸也。箸於簡牘者，亦謂之篇。」是老子「著書上、下篇」，亦不過輯古典中之微言大旨而書之於簡牘耳。此孔子所謂：「述而不作，信而好古」者，是也。此外，「莊子」「天下篇」云：「惠施多方，其書五車。」惠施與莊子同時，「天下篇」爲莊周之徒所述史事，當屬近古可信。墨子貴義篇：「子墨子南遊使衛，關中載書甚多。」又：「昔者周公旦朝讀書百篇。」文選謝玄暉和伏武昌登孫權故城詩注引「墨子曰：墨子獻書惠王，王受而讀之，曰：『良書也』。」史記孫子列傳：「孫子者齊人也；以兵法見於吳闔廬，闔廬曰：『子之十三篇，五盡觀之矣；可以小試勒兵乎？』」「韓非子」「五蠹篇」：「境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之。」「孟子」「萬章篇」：「尚論古之人，頌其詩，讀其書；不知其人，可乎？」足證先秦有書，且有私人著述。惠施一人，竟有「五車」之書，則春秋之世豈無著書之人？

(二) 老子書中引古書、古語者：

(1) 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。」（四十一章）。

(2) 用兵有言：「吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。」（六十九章）。

(3) 故聖人云：「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（五十七章）。

(4) 是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。」(七十八章)。

(5) 曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。(二十二章)——同章稱：「古之所謂」。

(6) 谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根；縣縣若存，用之不勤。(六章)——「列子」「天瑞篇」引稱：「黃帝書曰」。

(7) 將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之，將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。(三十六章)——「韓非子」「說林」引稱：「周書曰」又「戰國策」「魏策」作「周書曰：『將欲敗之，必姑輔之，將欲取之，必姑與之。』」

(8) 故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮；禮者道之華而亂之首也。(三十八章)——「莊子」「知北遊」引作「黃帝曰」。

(9) 天道無親，常與善人。(七十九章)——文選陳孔璋爲袁紹檄豫州注引「太公金匱曰」。北堂書鈔一四九引作「太公六韜」。司馬遷「史記」「伯夷列傳」引作「或曰」。

(三) 類似古史者：

(1) 允恭克讓，光被四表。(堯典)。

欲上民必以言下之；欲先民必以身後之。(六十六章)。不自見，故彰。(二十二章)。

(2) 惠迪吉，從逆凶。(大禹謨)。

知常曰明，不知常，妄作，凶。(十六章)。

(3) 汝惟不矜，天下莫能與汝爭能；汝惟不伐，天下莫能與汝爭功。(同上)。

不自伐，故有功；不自矜，故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。(二十二章)。

(4) 侮慢自賢，反道敗德。(同上)。

功成而不處，其不欲見賢(七十七章)。自伐者無功，自矜者不長；其在道也，曰餘食贅行。(二十四章)。

(5) 滿招損，謙受益，時乃天道。(同上)。

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。(七十七章)。

(6) 江漢朝宗于海。(禹貢)。

江海所以能爲百谷王者，以其善下之；故能爲百谷王。(六十六章)。

(7) 自作孽，不可逭。(太甲)。

富貴而驕，自遺其咎。(九章)

(8) 惟天無親，克敬惟親。(同上)。

天道無親，常與善人。(七十九章)。

(9) 德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。(咸有一德)。

是以聖人抱一，爲天下式。(二十二章)。知常曰明，不知常，妄作，凶。(十六章)。

(10) 惟數學半(說命)。

人之所教，我亦教之。（四十二章）。

（11）惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。（同上）。

人法地，地法天。（二十五章）。

（12）百姓有過，在予一人。（同上）。

受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。（七十八章）。

（13）垂拱而天下治。（武成）。

我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（五十七章）。其政悶悶，其民淳淳。（五十八章）。不以智治國，國之福。（六十五章）。是以聖人處無爲之事，行不言之教。（二章）。爲無爲，則無不治。（三章）。清靜爲天下正。（四十五章）。

（14）不役耳目，百度惟貞；玩人喪德，玩物喪志。（旅獒）。

不尙賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可欲；使民心不亂。（三章）。是故愛必大費，多藏必厚亡。（四十四章）。

（15）嗚呼！夙夜罔或不勤。不矜細行，終累大德。爲山九仞，功虧一簣。（同上）。

合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土，千里之行，始於足下。（六十四章）。民之從事，常於幾成而敗之；慎終如始，則無敗事。（六十四章）。

（16）世世享德，萬邦作式。（微子之命）。

子孫以祭祀不輟。(五十四章)。修之於天下，其德乃普。(五十四章)

(17) 凡民自得罪，寇攘姦宄，殺越人於貨，譬不畏死，罔弗畏。(康誥)。

民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。(七十五章)。民不畏死，奈何以死懼之。若使民常畏死而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？(七十四章)。

(18) 若昔大猷，制治於未亂，保邦於未危。(周官)。

其安易持，其未兆易謀；其脆易泮，其微易散；爲之於未有，治之於未亂。(六十四章)。

(19) 立太師、太傅、太保：茲惟三公；論道經邦，變理陰陽。(同上)。

故立天子，置三公，雖有拱壁以先駟馬，不如坐進此道。(六十二章)。

(20) 居寵思危，罔不惟畏；弗畏入畏。(同上)。

持而盈之，不如其已。(九章)。寵爲下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。(十三章)。人之所畏，不可不畏。(二十章)。行於大道，唯施是畏。(五十三章)。

(21) 必有忍，其乃有濟；有容德乃大。(君陳)。

善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下。(六十八章)。孔德之容，惟道是從。(二十一章)。譬道之在天下，猶川谷之與江海。(三十二章)。

(22) 思其艱以圖其易，民乃寧。(君牙)。

圖難於其易，爲大於其細。天下難事，必作於易；天下大事，必作於細。(六十三章)。

(四) 類似「禮記」者：

(1) 無爲而物成，是天道也。(哀公問)。

夫唯道，善貸且成。(四十一章)。

(2) 不見而章，不動而變，無爲而成。(中庸)。

不行而知，不見而名，不爲而成。(四十七章)。

(3) 君子貴人而賤己，先人而後己。(坊記)。

欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。(六十六章)。

(4) 君子隱而顯，不矜而莊，不厲而威，不言而信。(表記)。

光而不耀。(五十八章)。不自矜故長。(二十二章)。不自伐故有功。(二十二章)。

不言而善應。(七十三章)。

(5) 君子尊讓則不爭，絜敬則不慢；不慢，不爭，則遠於鬪辨矣。不鬪辨，則無暴亂之禍矣。

(鄉飲酒)。

夫唯不爭，故無尤。(第八章)。

(6) 天地合而後萬物興焉。(郊特牲)。

天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。(三十二章)。

(7) 致中和，天地位焉，萬物育焉。(中庸)。

萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。(四十二章)。

(8) 一動一靜者，天地之間也。(樂記)。

天地之間其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。（第五章）。

（9）天下莫不貴者，道也。（聘義）。

萬物莫不尊道而貴德。（五十一章）。

（10）舉大事必慎其終始。（文王世子）。

慎終如始，則無敗事。（六十四章）。

（11）爲高必因丘陵，爲下必因川澤。（禮器）。

貴以賤爲本，高以下爲基。（三十九章）。

（12）大德不官，大道不器，大信不約，大時不齊。（學記）。

長而不宰。（五十一章）大器晚成。（四十一章）。信言不美（八十一章）。

（13）官正而國治，君之謂也。（文王世子）。

以正治國。（五十七章）。

（五）先秦諸子之引老子者：

（甲）莊子

（子）引用老子之文而不標明『老子曰』者：

（1）魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。（胠篋）。

（2）絕聖棄智。（同上）。

（3）民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其業，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死

而不相往來。(同上)。

(4) 故貴以身於爲天下。則可以託天下；愛以身於爲天下。則可以寄天下。(在宥)。

(5) 萬物云云，各復其根。(同上)。

(6) 知者不言，言者不知。(天道)。

(7) 莫之爲而常自然。(繕性)。

(8) 至譽無譽。(至樂)。

(9) 爲而不恃，長而不宰。(達生)。

(10) 少私而寡欲。(山木)。

(11) 自伐者無功。(同上)。

(12) 既以與人己愈有。(田子方)。

(13) 夫知者不言，言者不知；故聖人行言之教。(知北遊)。

(14) 終日視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得。(同上)。

(丑) 不標明『老子曰』，而標明其爲引辭者：

(1) 故曰：大巧若拙。(胠篋)。

(2) 故曰：失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。失義而後禮；禮者，道之華而亂之首也。
(知北遊)。

(3) 故曰：爲道日損，損之又損之，以至於無爲；無爲而無不爲也。(同上)。

(寅)明引『老聃曰』或『老子曰』者：

(1) (老聃)曰：「知其雄，守其雌，爲天下谿；知其日，守其辱，爲天下谷。」(天下)。

(2) (老聃)曰：「受天下之垢」(同上)。

(3) (老聃)曰：「堅則毀矣。銳則挫矣。」(同上)。

(4) 老子謂南榮趵曰：「兒子終日號而嗑不嗔。」(庚桑楚)。

(5) 老子曰：「大白若辱，盛德若不足。」(寓言)。

按：「史記」「莊子列傳」：「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時，其學無所不闕；然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋以詆訾孔子之徒，以明老子之術。」史遷雖云：『大抵率寓言』，然莊子書雖「寓言十九」，但猶「重言十七」也。既謂：「其要本歸於老子之言」，「以明老子之術」；則莊子所引之文與今本合者，益證在莊子之前老子已有著書矣。

(乙)韓非子引老子文：

(子)解老篇：

故曰：上德不德，是以有德。

故曰：上德無爲，而無不爲也。

故曰：上仁爲之，而無以爲也。

故曰：上義爲之，而有以爲也。

故曰：禮以貌情也。

故曰：上禮爲之，而莫之應。

故曰：攘臂而仍之。

故曰：失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。

故曰：禮薄也。

故曰：夫禮者忠信之薄也，而亂之首乎？

故曰：道之華也。

是以曰：愚之首也。

故曰：前識者道之華也，而愚之首也。

故曰：去彼取此。

故曰：禍兮福之所倚。

故曰：福兮禍之所伏。

故諡人曰：孰知其極？

故曰：迷。

故曰：人之迷也，其日故以久矣。

故曰：方而不割，廉而不剌，直而不肆，光而不耀。

書之所謂：治人者。

故曰：治人事天莫如嗇。

故曰：夫謂嗇是以蚤服。

故曰：重積德。

故曰：蚤服是謂重積德。

故曰：無不克。

故曰：重積德則無不克。

故曰：無不克，則莫知其極。

故曰：莫知其極，莫知其極則可以有國。

故曰：有國之母，可以長久。

書之所謂：柢也。

故曰：深其根。

故曰：固其抵。

故曰：深其根，固其抵；長生久視之道也。

故曰：治大國者若烹小鮮。

故曰：以道莅天下。

故曰：非其鬼不神也，其神不傷人也。

故曰：聖人亦不傷民。

故曰：兩不相傷。

故曰：兩不相傷，則德交歸焉。

故曰：天下有道，卻走馬以糞也。

故曰：天下無道，戒馬生於郊矣。

故曰：禍莫大於可欲。

故曰：禍莫大於不知足。

故曰：咎莫憯於欲利。

故曰：道理之者也。

故曰：得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。

故曰：無狀之狀，無物之象。

故曰：道之可道，非常道也。

故曰：出生入死。

故曰：生之徒也十有三者。

故曰：生之徒十有三，死之徒十有三。

故曰：民之生生而動，動皆之死地，亦十有三。

故曰：陸行不遇兕虎。

故曰：入軍不備甲兵。

故曰：兕無所投其角，虎無所錯其爪，兵無所容其刃。

故曰：無死地焉。

故曰：慈，故能勇。

是以舉之曰：儉，故能廣。

是以故曰：不敢爲天下先，故能爲成事長。

故曰：慈，於戰則勝，以守則固。

故曰：吾有三寶，持而寶之。

書之所謂：大道也。

故曰：帶利劍。

故曰：資貨有餘。

曰：服文采，帶利劍，厭飲食，而資貨有餘者，是之謂盜竽矣。

故曰：拔。

謂：不拔。

謂：不脫。

謂：祭祀不絕。

故曰：修之身，其德乃真。

故曰：修之家，其德有餘。

故曰：修之鄉，其德乃長。

故曰：修之邦，其德乃豐。

故曰：修之天下，其德乃普。

故曰：以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下；吾奚以知天下之然也？以此。

（丑）喻老篇：

故曰：卻走馬以糞。

故曰：罪莫大於可欲。

故曰：禍莫大於不知足。

故曰：咎莫憯於欲得。

故曰：知足之爲足矣。

故曰：善建者不拔，善抱不脫，子孫以其祭祀，世世不輟。

故曰：重爲輕根，靜爲躁君。

故曰：君子終日行，不離輜重也。

故曰：輕則失臣，躁則失君。

故曰：魚不可脫於深淵。

故曰：邦之利器，不可以示人。

故曰：將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固強之。

故曰：將欲取之，必固與之。

是謂：微明。

故曰：天下之難事，必作於易；天下之大事，必作於細。

故曰：圖難於其易也，爲大於其細也。

故曰：聖人蚤從事焉。

故曰：其安易持也，其未兆易謀也。

故曰：見小曰明。

故曰：守柔曰強。

故曰：聖人之不病也，以其不病，是以無病也。

故曰：欲不欲，而不貴難得之貨。

故曰：學不學，復歸衆人之所過也。

故曰：恃萬物之自然而不敢爲也。

故曰：不出於戶，可以知天下；不闚於牖，可以知天道。

故曰：其出彌遠者，其智彌少。

故曰：不行而知。

故曰：不見而明。

故曰：不爲而成。

故曰：大器晚成，大音希聲。

故曰：自見之謂明。

故曰：自勝之謂強。

故曰：不貴其師，不愛其資，雖知大迷，是謂要妙。

〔寅〕不標明「老子曰」而引用老子文者：

〔1〕道者，萬物之始。（主道）。

〔2〕是以不言而善應，不約而善增。（主道）。

〔3〕故曰：兵者凶器也，不可不審用也。（存韓）。

〔4〕曰：去甚，去泰。（揚權）。

〔5〕故曰：國之利器，不可以示人。（六微）。

〔6〕書曰：還歸其樸。（外儲說左上）。

〔7〕故君子去泰，去甚。（外儲說左下）。

〔8〕此謂：圖難於其所易也，爲大者於其所細也。（難三）。

〔9〕太上下智有之。（難三）。

〔卯〕明引「老子曰」或「老聃曰」者：

〔1〕其說在老聃之言失魚也。（六微）。

(2) 老子曰：以智治國，國之賊也。(難三)。

(3) 老聃有言曰：知足不辱，知止不殆。(六反)。

按：「史記」「韓非列傳」：「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃、老。……觀往者得失之變，作孤憤、五蠹、內外儲、說林、說難十餘萬言。」又：司馬遷贊曰：「韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩；皆原於道德之意。」考現存韓非子書，多引老子之言，所謂「皆原於道德之意，」信矣。且「解老篇」三言「書之所謂」，則老子之書成於韓子之前，固無可置疑者矣。又考「解老篇」始自「上德不德，是以有德，」即今老子之下篇也。上篇之文如：「道，理之者也。」「無狀之狀，無物之象。」「道之可道，非常道也。」「雖僅糺混於「解老」之中，而「解老」、「喻老」兩篇，大部爲下篇之文；足證當時書雖殘闕，其已分爲上、下二篇，殆可信也。則老子「著書上、下篇，言道德之意」者，觀韓非子書而益信也。

(丙) 荀子引老子：

(1) 荀子天論篇：「老子有見於詘，無見於信。」考今本老子言：「正言若反。」「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」皆「有見於詘，無見於信」也。又：「不苟篇」云：「廉而不剌」。亦見今本老子。

(2) 「太平御覽」三百九十引「荀子」述「金人銘」有云：「無多言，多言多敗；無多事，多事多患。」「彊梁者不得其死。」「君子知天下之不可上也，故下之；知衆人之不可先也，故後之。」「執雌守下，人莫踰之；人皆趨彼，我獨守此。」「我雖尊高，人弗我害；誰

能於此？江海雖左，長於百川，以其卑也。天道無親，常與善人。」「金人銘」雖傳爲黃帝之作，然稷下諸賢，其學多歸本黃、老；「銘」引老子之文，先於荀子；亦足證老子書成於荀子之前矣。（「說苑」「敬慎篇」引同。）

（丁）吳子引老子：

（1）「吳子」「圖國篇」：「吳子曰：『夫道者，所以反本復始。』」又：「武侯問曰：『願聞陳必定，守必固，戰必勝之道。』」

按：「漢書藝文志」：「吳起四十八篇」，今所存六篇，似有僞託；茲錄此備考。

（戊）尹文子引老子：

（1）「尹文子」「大道上」：「老子曰：『道者，萬物之奧，善人之寶，不善人之所寶。』」

（2）「大道下」：「老子曰：『民不畏死，如何以死懼之？』」

按：「漢書藝文志」：「尹文子一篇，亡。」註：「說齊宣王，先公孫龍。」今作上、下二篇，似係羈雜僞託。劉歆曰：「其學本於黃、老。」「莊子」「天下篇」稱：「見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。」與老氏之旨不繆；其書引老子之言，非全無據也。

（己）叔向、墨翟、魏惠王、顏觸諸人引老子：

（1）叔向曰：「老聃有言曰：『天下之至柔，馳騁天下之至堅。』」又曰：「人之生也柔弱，其死也剛強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。」（「說苑卷十」）。

（2）「墨子曰：墨子爲守，使公輸般服，而不肯以兵知，善持勝者，以強爲弱。故老子曰：

『道沖而用之，有弗盈也』。」「御覽」三百二十二卷，兵部五十三勝引；但「列子」「說符篇」未引「老子語」。

(3) 墨子曰：「江河不惡小谷之滿已也，故能大；是故江河之水，非一源之流。老子曰：『江海所以能爲百谷王者，以其無不受之。』苟有所逆，衆流不至者多矣。」「初學記」卷六、江第四引。又「御覽」引作「傅子」。

(4) 魏惠王曰：「故老子曰：『聖人無積，盡以爲人已愈有；既以與人，已愈多。』」(國策魏策)。

(5) 顏闢曰：「老子曰：『雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基；是以侯王稱孤寡不穀，是其賤之本與非？』」(齊策)。

(6) 蘇秦曰：「臣聞之，『治之其未亂，爲之其未有也』。」(楚策)。

按：叔向爲晉平公時人，與孔子同時。墨子約死於周安王二十二年，當紀元前三八〇年，上距孔子之卒九十一年。魏惠王死於周顯王三十五年，當西元前三三四年，上距孔子之卒一四五年。顏闢乃齊宣王時人，其死無可考，姑以宣王代之；宣王死於周顯王四年，當西元前三六五年；上距孔子之卒一五五年。蘇秦之說楚威王之年，即周顯王三十年，當西元前三三九年；上距孔子之卒一八一年。據此，則老子之年代從可知矣。夫老子之書，已爲孔子同時及其近時人所見；則老子必爲孔子所問禮之人，可信也。蓋至齊宣王時，其稷下先生，如慎到、田駢、接子、環淵之徒皆學黃、老道德之術，而老子之書已布天下矣。(此據蔣錫昌：「老子校詁」，並略予訂正。)

(庚) 論語引語似出老子者：

- (1) 或曰：「『以德報怨』何如？子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」(憲問)。又「禮記」「表記」：「子曰：『以德報怨』，則寬身之仁也。」「史記」「游俠列傳」：「郭解『以德報怨』，厚施而薄望。」又：文選陳孔璋檄吳將校部曲注引「說苑」：「孔子曰：『聖人轉禍爲福，報怨以德。』」此引孔子之言，疑論語原文亦當作『報怨以德』。按：「報怨以德」乃老子六十三章之文。「論語」所引，雖未指明老子之言；但觀「或曰」二字，則孔子之時，「報怨以德」之說，已爲孔門弟子所熟知者；且當時已有人論此說矣。
- (2) 子曰：「君子恥其言之過其行。」(同上)。又王符「潛夫論」「交際篇」云：「孔子疾夫言之過其行者。」按：「牟子」「理惑論」引「老子曰：『智者不言，言者不智。』」又曰：「『大辯若訥，大巧若拙；君子恥言過行。』」釋湛然「輔行記」亦引此文，作：「老子曰：『知者不言，言者不知。』」又曰：「『大辯若訥。』」又曰：「『君子恥言過行。』」是「君子恥言，過行」一語，乃老子之佚文；東漢本尙未脫。則「論語」中之文，亦係引自老子者。豈老子此文，爲後世尊儒非老者所刪削歟？

(辛) 「禮記」「聘義」引：「廉而不劌」。疑亦出自老子。

(壬) 考「論語」「憲問」、「子路」二篇，引他書多未明出處者：

(1) 不恆其德，或承之羞。(子路)。

(2) 曾子曰：君子思不出其位。(憲問)。

按：「不恒其德，或承之羞。」乃「易」「恒卦」「九三」「爻辭」。「禮記」「緇衣篇」引作「易曰」：「不恒其德，或承之羞」。「君子思不出其位。」乃「艮卦」「象辭」。且「君子恥言過行」一句，適在此句之後；足見「論語」所引未明其出處，而代以「子曰」或「曾子曰」者，皆係引自他書者。若孔氏書引「老子」之言可信，則老子書亦當成於孔子之前矣。姑備此說，以待詳考。

十 歸 居

莫知其所終。

【證注】

(一) 去周居沛。「莊子」「天運篇」：「孔子……乃南之沛，見老聃。」「寓言篇」：「陽子居南之沛，老聃西遊於秦；邀於郊，至於梁而遇老子。」據莊子則老子，歸隱以後，曾居於沛。故「釋文」：「之沛」下引司馬彪云：「老子陳國相人，相今屬苦縣，與沛相近。」又「後漢書」「桓譚傳」：「桓譚，沛國相人也。」李賢注：「相，縣名，故城在今徐州符離縣西北。」「水經注」「陰溝條」：「東南至沛，爲過水。過水又東經苦縣城南；即春秋之相。」「後漢書」「郡國志」：「苦，春秋時曰相。」按：相縣故城在今鹿邑縣東十五里。苦、相、沛三地，相去不遠；後漢時相屬沛國，則老子居沛，即逃歸故鄉；所以莊子云：「免而歸居」也。

(二) 老子之死。「莊子」「養生主篇」：「老聃死，秦失弔之；三號而出。」「釋文」：「秦失，本又作佚，各依字讀；亦皆音逸。」秦失何人，史無可考。因「天運篇」有「老聃西遊於秦」之語，故或以失爲秦人；然此單詞孤證，不足爲據。但老子有死，非出關仙去，殆無疑問。梁王繩「史記志疑」云：「據莊子載：『老聃死，秦佚弔之。』非老子長生神變，莫知其所終者。」釋道宣「廣弘明集」「辨惑篇」序曰：「李叟生於厲鄉，死於槐里。莊生可爲實錄，秦佚誠非妄論。」又道宣跋孫盛「老子疑問反訊」曰：「老子遁於西裔，行及秦壤，死於扶風，葬於槐里。」（按：今陝西興平縣東南。）「水經注」卷八「就水」下注：「水出南山就谷，北逕大陵西，世謂之老子陵。昔李老爲周柱史，以世衰入戎，於此有塚；事非經證。」「路史」「後紀」七注：「鄠縣柳谷水西有老子墓。」馬驢「釋史」曰：「老子未嘗不死，則入關化胡不知所終之說皆妄。」

按：老子之有祠、墓，疑皆後之好事者之所爲；否則史遷近古，何以反不及知之？由上諸說推之，老子似當於歸隱後死於故里。惟莊子僅及老聃之死，而未言明死於何地；且又有「西遊於秦」之說，難以稽考；故云：「隱君子也」，「莫知其所終」耳。

十一 問 道

孔子嘗問道於老聃。

【證注】

(一) 本傳云：「孔子適周，將問禮於老子。」又「孔子世家」云：「魯南宮敬叔言魯公，曰：『請與孔子同適周。』魯公與之一乘車、兩馬、一豎子，俱適周；蓋見老子云。」按：「問禮」即是「問道」。「論語」「八佾篇」：子曰：『夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也；文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。』「禮記」「中庸」：「子曰：『吾學夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉。』」但「禮運篇」却云：「孔子曰：『我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也；吾得《坤乾》焉。』」此「夏禮」、「殷禮」即「夏道」、「殷道」也。故春秋韓宣子聘魯，觀書於魯太史，見《易》象與《魯春秋》：曰：「周禮盡在魯矣。」蓋此「《易》象」與「《魯春秋》」，亦可稱為「周道」。所以「莊子」「天運篇」云：「孔子行年五十有一而不聞『道』，乃南之沛見老聃。老聃曰：『子來乎，吾聞之北方之賢者也，子亦得道乎？』」孔子曰：『未得也。』是「問禮」亦即「問道」也。

(二) 「莊子」「天道篇」：「孔子西藏書於周室。」（按：疑當作：「欲西觀藏書於周室」。）猶晉韓宣子聘魯，觀書於魯太史。蓋孔子曾為魯司寇，必嘗觀魯太史氏之書。然周天子也，魯諸侯之國也；其守藏室藏書必富於魯。孔子治六經，故欲往觀周室藏書。子路謀曰：『由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居；夫子欲（疑下亦脫一「觀」字。）藏書，則試往因焉。』孔子曰：『善！』往見老聃。」「天運篇」云：「孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛，見老聃。」依莊子「天道篇」文，子路聞有老聃其人，欲其先容，適周觀書；此

時孔子只聞老聃之名，而未見其人。乃南之沛，而非西適周。

(三)「禮記」「曾子問」：「孔子曰：『昔者吾從老聃助葬於巷黨，及塋，日有食之。』」老聃曰：「丘！止柩就道右，止哭以聽變。」依「禮記」，孔子兩稱：「吾聞諸老聃曰」；兩稱：「老聃曰」；兩稱：「老聃云」；並明言：「昔者吾從老聃，助葬於巷黨。」故「史記」云：「孔子之所嚴事，於周則老子。」「呂氏春秋」「當染篇」云：「孔子學於老聃。」（按：「耽」同「聃」。）「禮記」爲儒家經典，非道家之書；儒學既紬老子，斷無故意虛構或竄改儒書以自貶孔子，推崇老子之事。故「禮記」所言，益足證明孔、老間之相師關係。況孔子學無常師，如：問官於郯子，訪樂於萇弘，學琴於師襄。其問道於老子，非不可能之事。

(四)問道之時、地。

(1)依「世家」孔子年十七與南宮敬叔俱適周，蓋見老子；時魯昭公七年。按：司馬貞「索隱」云：「孔子適周，豈訪禮之時，卽在十七邪？孔子見老聃曰：『甚矣！道之難行也。』」此非十七歲人語，乃仕後之言耳。」梁玉繩「史記志疑」云：「敬叔生於昭十一年，當昭七年，孔子十七時，不但敬叔未從遊；且未生也。」但據「世家」引孟釐子之言：「孔丘聖人之後」，「年少好禮。」則早歲「學禮」於老聃，助葬於巷黨，固不必與敬叔同行也。

(2)閻若璩「先聖生卒年月考」云：「曾子問：孔子曰：『昔者吾從老聃助葬於巷黨，及塋，日有食之。』」惟昭公二十四年夏五月乙未朔，日有食之。」以昭公四十三年見到老子，孔

子時年三十四歲。馮景「解春集」曰：「春秋昭公世凡七日食，不止二十四年。且二十四年二月，孟僖子卒，五月日食；此時僖子甫葬，敬叔方在虞祭卒哭之時，焉能與孔子適周？」

(3) 依莊子，孔子年五十一歲時往見老聃，時魯定公九年。閻若璩云：「定公九年，不日食。」崔適「史記探源」云：「孔子年五十一，正爲中都宰之年，何暇南見老聃？」

(4) 黃方剛「老子年代之考證」云：「若依莊子，老子五十一歲見老子，則是年是地並無日食之事。意者孔子五十一歲後復見老子，而於彼時遇日食邪？」按：春秋魯定公十五年，(孔子年五十七，)孔子去衛適宋，是年見日食；然則孔子若復見老子，殆於是年也。老子居沛，莊子屢言之；沛爲宋地，孔子是年適至宋，而復見老子，頗合情理。」

按：「莊子」「寓言篇」云：「莊子謂惠子曰：『孔子行年六十而六十化，始時所是，卒而非之；未知今之所謂是；非五十九年非也？』」惠子曰：『孔子勤志服知也』。」疑「天運篇」：五十有一之「一」字，乃「九」字之闕誤。蓋孔子初見老聃當係晚年之事；並在老子去周，遇關尹而「免而歸居」以後。「天運篇」又說：「孔子謂老聃曰：『丘治時、書、禮、樂、易、春秋六經，自以爲久矣；孰知其故矣。以奸者七十二君，論先王之道，而明周、召之迹，一君無所鉤用，甚矣夫！人之難說也，道之難明邪！……久矣夫！丘不與化爲人，安能化人？』」老子曰：「可！丘得之矣。」此正孔子晚年所行之事，所說之言。「世家」引令尹子西對楚昭王亦云：「今孔丘述三王之法，明周、召之業。」蓋孔子晚年，周遊列國，自知其道不行，乃問道於老子；因

老氏之影響，思想已有改變。故曰：「五十九非，」而六十化也。考孔子五十九歲，在魯哀公二年。崔述「洙泗考信錄」云：「孔子去衛之年，雖無可考，然衛靈公以哀二年夏卒，則孔子去衛，非定之末即哀之初。所謂魯定公卒之年去衛者近是。」考年表衛靈公卒後一歲，孔子過宋，是年夏即在陳。「世家」載孔子去衛之故：「靈公……明日，與孔子語，見蜚鴻，仰視之，色不在孔子。孔子遂行，復如陳；夏，衛靈公卒。」此孟子所謂「禮貌已衰」，並與莊子所云：「一君無所鉤用」語合。是孔子去衛，應在靈公未死之前，即哀公二年夏前。且由衛去陳，必須過宋；沛爲宋地，則孔子南之沛而見老聃，當於此時。「孟子」「萬章篇上」：「孔子不悅於魯、衛，遭宋桓司馬將要而殺之；微服而過宋。」考魯襄公三年夏五月，孔子在陳，過宋當在居陳之前。「微服」避難，因陳地近沛，遂順道至沛；問道於老聃，其事甚近。依「禮記」助葬巷黨，（劉汝霖云：「曾子問『巷黨』不冠以國，必是魯地；因孔子、曾子皆魯人也。」）則其地在魯。依「世家」則其地在周；俱在孔子年少好禮之時。然諸史未及老聃曾居魯者，而「世家」則稱：「蓋見老子」云云，亦推測之辭，不足爲據。依莊子，則孔子見老聃「問道」之時，當在晚年五十九歲，「微服過宋」之時；且在老聃去周，「免而歸居」之後。孔子則南之沛往見老子。且據子路之言：「由聞周之徵藏史有老聃者」一語證之，此時孔子之見老聃，實乃初次晤面者。

（五）汪中「述學」云：「老子傳曰：『孔子適周，將問禮於老子，』按：老子言行，今見於曾子問者四。是孔子之所從學者可信也。夫助葬而遇日食，然且以見星爲嫌。止柩以聽變，其謹於禮也如是。至其書則曰：『禮者，忠信之薄而亂之首也。』……彼此乖違甚矣。」

近人則以此否認孔子問禮之事矣。殊不知老聃乃周之太史，「禮記」「曾子問」之言，蓋從其職守，從周禮制而言周道也。五千言之稱：「禮者忠信之薄，」乃闡明「失義而後禮」之意；是在去周歸居之後，從學理言之，有何「乖違」之足云乎？故孔子問道於老聃之說，仍屬可信。

（六）「論語」：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何爲其莫知子也。』子曰：『不怨天，不尤人；下學而上達，知我者，其天乎！』（憲問）。」「中庸」：「子曰：『道之不行也，我知之矣；知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。』」子曰：『道其不行矣夫！』」上文皆失意時之語，與莊子文意相合。

（七）「莊子」「天道篇」：「於是翻十二經以說。（按：「天運篇」：「安能化人」句下郭象注：『若播六經以說，則疏也。』是郭引「天道篇」文作注也。疑郭所見本作「六經」；「十二」二字當係「六」字之譌誤。）老聃申其說曰：『大謾！願聞其要。』孔子曰：『要在仁、義。』老聃曰：『請問仁、義人之性邪？』孔子曰：『然！君子不仁則不成，不義則不生；仁、義真人之性也。』此節與「天運篇」所引略同。

（八）據「史記」「孔子世家」：孔子遇荷蕢者、長沮、桀溺、荷蓀丈人、楚狂接輿諸隱者，皆在不得用於衛之前，後此爲孔子最不得意之時，且當晚景；故孔子於五十九歲之晚年往見老聃，於此亦可作爲旁證。

十二 仁 義

見老聃而語仁義，曰：「丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以爲久矣；孰知其故矣。以奸者已十二君，論先王之道，明周、召之迹；一君無所鈎用，甚也夫！人之難說也，道之難明邪！」

【證注】

(一) 按：「史記」云：「老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣；獨其言在耳。』」足證「老子曰」，上必有脫文；蓋未引「子之所言者」爲何言也。茲據「莊子」「天運篇」文補之。

(二) 孔子言仁、義，在「論語」中甚多；如：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。」（里仁）。子曰：「君子喻於義。」（里仁）。子曰：「不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而）。子曰：「克己復禮爲仁。」（顏淵）。子曰：「夫達也者，質直而好義。」（顏淵）。子曰：「剛、毅、木、訥近仁。」（子路）。子曰：「君子義以爲上。」（陽貨）。子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（衛靈公）以上諸文證孔子語仁、義之說。

(三) 孔子刪詩、書，定禮、樂，修春秋，贊易道，此治六經也。「孔子世家」：「孔子之時，周室微而禮樂廢，詩書缺。追迹三代之禮，序書傳，上起唐虞之際，下至秦繆，編次其序；故書傳、禮記自孔氏」，「自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重……爲三百五篇。」「孔子晚而喜易，序、彖、繫、象、說卦、文

言；讀易，韋編三絕。」「因史記，作春秋；上起隱公，下迄哀公十四年，十二公。」

（四）按：「已十二君」，莊子原作「七十二君」，考「孔子世家」，孔子所歷者：魯、齊、宋、衛、陳、蔡六國；而遇者：齊景公、魯定公、衛靈公、魯哀公而已，其餘史書莫詳，且春秋時亦無七十二國，似孔子未能干七十二君之多；疑「七」字衍文，或係「已」字之譌，爲「已十二君」之訛也。故微生畝謂孔子，曰：「丘！何爲是栖栖者與？無乃爲佞乎？」孔子曰：「非敢爲佞也，疾固也。」（憲問）。「孟子」「滕文公篇」：「傳曰：『孔子三月無君，則皇皇如也。』」此亦孔子干求仕進之證。

（五）「孔子世家」：「楚令尹子西曰：『今孔丘述三王之法，明周、召之業。』」「論語」：「子曰：『殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。』」（爲政）。「子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。』」（八佾）。「子曰：『甚矣！吾衰也久矣！吾不復夢見周公。』」（述而）。孔子述三王之法，上文可爲內證。

十三 箴 孔

老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣；獨其言在耳。幸矣！子之不遇治世之君也。夫六經，先王之陳迹也，豈所以迹哉！今子之所言猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉？仁、義，先王之蘧廬也，止可以一宿，而不可以久處。夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻嚙膚，則通昔不寐矣。夫

仁、義惛然，乃憤吾心；亂莫大焉。吾子使天下无失其朴。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身；吾所以告子，若是而已。」

【證注】

(一) 按：其人指三王，周、召也；其言指六經、仁、義也。

(二) 老子曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。」(三十八章)。又：「大道廢，有仁、義。」(十八章)。又：「絕仁棄義，民復孝慈。」(十九章)。

(三) 老子曰：「大盈若沖」，「大巧若拙。」(四十五章)。又：「上德若谷，廣德若不足。」(四十一章)。

(四) 「衆人皆有餘，而我獨若遺，我愚人之心也哉！混混兮。」(二十章)。

(五) 「論語」：子曰：「管仲之器，小哉！」(八佾)。子曰：「十室之邑，必有忠信，如丘者焉，不如丘之好學也。」(雍也)。

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」(述而)。子曰：「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」(子罕)。子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」(子罕)。

子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」(衛靈公)。

子曰：「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？」(陽貨)。

「吾豈匏瓜也哉！焉能繫而不食？」(陽貨)。

子曰：「苟有用我者，期月而已可也；三年有成。」（子路）。

曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筭之人，何足算也！」（子路）

子曰：「道不行，乘桴浮於海。」（公冶長）。

「孟子」：傳曰：「孔子三月無君，則皇皇如也。」（滕文公篇下）。

（六）按：「莊子」「外物篇」：「老萊子語孔子曰：『丘！去汝躬矜與汝容知，斯爲君子矣。』」與上引老子語相似。

十四 贈 言

孔子辭去，而老子送之曰：「吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言，吾不能富貴，竊仁人之號；送子以言曰：『聰明深察而近死於者，好議人者也；博辯廣大而危其身者，發人之惡者也。爲人子者毋以有己，爲人臣者毋以有己。』」

【證注】

（一）按：此節錄自「孔子世家」，孔子云：「俗人察察，我獨悶悶。」（二十章）。又云：「其政察察，其民缺缺。」（五十八章）。又云：「善者不辯，辯者不善，知者不博，博者不知。」（八十一章）。與此語意頗合。

（二）「晏子春秋」「雜上篇」：「晏子送會子曰：『君子贈人以軒，不如以言。』」又「說苑」「雜言篇」：「子路將行，辭於仲尼。仲尼曰：『贈汝以車乎？以言乎？』子路曰：『請

以言』。」「史記索隱」出「送人以財」四字，注：「莊周『財』作『軒』。」是莊子書中原有此文，今脫佚耳。

十五 猶 龍

孔子歸，謂弟子，曰：「鳥、吾知其能飛，魚、吾知其能游，獸、吾知其能走；走者，可以爲網，游者，可以爲綸，飛者，可以爲矰；至於龍，吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？」

【證注】

(一) 按：本傳：「孔子歸」，「歸」原作「去」；今依莊子文改。「莊子」「天運篇」：「孔子見老聃歸，三日不談；弟子問曰：『夫子見老聃，亦將何規哉？』」孔子曰：「吾乃今於是見乎龍。龍合而成體，散而成章；乘雲氣而養乎陰陽。予張口不能言，予何規乎老聃哉？」疑「史記」之文即採自「莊子」者。

(二) 又「史記」前文：「孔子適周，問禮於老聃。」按：「禮記」「樂記」：「禮者，天理之不可易者。」「玉篇」：「禮，理也。」是「問禮」亦即「問理」也。「以法正人曰規。」又「說文」：「問，訊也。」亦具質詢之義。孔子之規老聃，實乃執經問難。陳潢曰：「孔子問禮於老聃，必是於問之之中，寓規之之意。」初不限於求教也。故「論語」云：「或曰：『以德報怨』，何如？子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」道不同也。

十六 壽 考

老子隱君子也，蓋壽考者；或言：「百六十餘歲」，以其修道而養壽也。

【證注】

(一)「史記」本傳：「蓋老子百六十餘歲，或言二百餘歲；以其修道而養壽也。」「莊子」「天下篇」稱：「老聃古之博大真人。」又「刻意篇」：「能體純素，謂之『真人』。」「真人」當係壽考者也。故鄭玄注「禮記」「曾子問」云：「老聃，古壽考者之號也。」則老子乃一高壽之人，殆無疑義。依「禮記」「曾子問」孔子問禮與「莊子」「天道篇」孔子問道之記載，則老子與孔老同時，亦無疑問。又「仲尼弟子列傳」云：「孔子之所嚴事，於周則老子，於衛蘧伯玉，於齊晏平仲，於楚老萊子，於鄭子產，於魯孟公綽。」考「論語」中有：蘧伯玉、晏平仲、鄭子產、孟公綽，而無老子及老萊子；但有「老彭」，究爲何人？未有定論。惟上述數子皆生於魯襄公之世，而老子又列於諸氏之前，則老子之與子產、平仲同時，而年較長，當屬可信。子產卒於周景王二十三年，（即魯昭公二十年——西元前五二二年）。平仲卒於周敬王二十年（即魯定公十年——西元前五〇〇年），時孔子已五十二歲。據「戰國策」，老萊子教孔子時，老萊子已六十歲。則此數人皆年長於孔子。假定孔子五十九歲往見老聃，在其歸居之後；此時老子當亦耄耋之年。是周敬王二十七年（即魯哀公二年——西元前四九三年），老子已是八、九十歲之人，考古之壽考者，「史記」

「張倉傳」：「倉年百有餘歲而卒。」「魏書」「羅結傳」：「年一百一十，詔聽歸老。……年一百二十歲卒。」據可靠史實，古人已有壽至百二十餘歲者。近世北平人于子衡壽一百十歲，四川人李青雲壽至二百五十歲。（據葉青文，但此事仍屬可疑。），最近報載：美國哥倫比亞印第安人傑維爾碧里拉現年已百六十七歲，尚欲六度再娶；伊朗人亞里現年一百九十五歲，尚健在。今年農曆十月十三日在江西永珍縣雲居山真如寺圓寂之虛雲和尚，亦享壽百二十歲。然「列子」「楊朱篇」云：「百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。」「呂氏春秋」「安死篇」云：「人之壽，久不過百，中壽不過六十。」百歲之人，古代已屬稀有；但老子修道養壽，少私寡欲，若云「二百餘歲」，似非事實；惟壽至「百六十餘歲」，居千萬人之一例外，殆有可能。

十七 老 萊

孔子之所嚴事，於周則老子，於楚老萊子。老萊子亦楚人也，著書十五篇；言道家之用。

【證注】

（一）「史記」「仲尼弟子列傳」：「孔子之所嚴事於周則老子，……於楚老萊子。」本傳且別白言曰：「老萊子亦楚人也。」觀一「亦」字，即可知係應上文：「老子者，楚苦縣，厲鄉曲仁里人也。」亦即知老子與老萊子之非同一人；並老萊子之亦爲楚人，明矣。

（二）「漢書藝文志」：「老萊子十六篇」，注：「楚人，與孔子同時。」「文選」「天台山賦」

注引劉向「別錄」曰：「老萊子，古之壽者。」又「大戴禮記」「衛將軍文子篇」：「孔子曰：『德恭而行信，終日言不存尤之內，在尤之外；國無道，處賤不悶，貧而能樂；蓋老萊子之行也。』」「戰國策」：「老萊子教孔子，……示之以齒之堅也，六十而盡，相靡也。」此節所謂：「言道家之用」也。然「漢志」作「十六篇」，與「史記」異；漢時書已亡佚，不可考也。

(三)「尸子」引「老萊子」曰：「人生天地之間，寄也；寄者，同歸也。古者謂死人爲歸人，其生也存，其死也亡。」又皇甫謐「高士傳」：「老萊子曰：『鳥獸之毛可績而衣，其遺粒足食也。』是老萊子之有著書矣。」

十八 齒 喻

老萊子之教孔子事君，示之以齒之堅也，六十而盡，相靡也。

【證注】

(一)「史記」「仲尼弟子列傳」：「孔子之所嚴事，於周則老子，……於楚老萊子。」本傳云：老萊子亦楚人也。」是老子、老萊子雖俱爲楚人，其非同一人也斷矣。

(二)「戰國策」「楚策」：「或謂黃齊曰：『公不聞老萊子之教孔子事君之事乎？示之以齒之堅也；六十而盡，相靡也。』」是老萊子教孔子時，其年已六十歲矣。故劉向「別錄」曰：「老萊子，古之壽者。」

(三)「莊子」「外物篇」：「老萊子之弟子出薪遇仲尼，反以告，曰：『有人於彼，修上而趨下，末僂而後耳；視若螢四海，不知誰氏之子？』」老萊子曰：『是丘也，召而來！』仲尼至。曰：『去汝躬矜與汝容智，斯爲君子矣。』」此與本傳老子語同。

(四)按：「淮南子」「繆稱訓」，以爲商容教老子語；「說苑」「敬慎篇」以爲常縱教老子語。蓋「常縱」當係「商容」之異音。「文子」「上德篇」：「老子學於常縱，見舌而守柔。」惟「道原篇」：「齒堅於舌而先斃」。又作老子語。然以齒、舌爲喻，基於老子「柔弱勝剛強」之說，大抵乃當時道家之常事；互相引用傳說，遂不辨出於何人耳。

(五)「孔叢子」「抗志篇」：「子思見老萊子，老萊子聞穆公將相子思；老萊子曰：『若子事君，將何以爲乎？』」子思曰：『順吾性情，以道輔之，無死亡焉。』」老萊子曰：『不可順子之性也，子性剛而傲不肖，又且無所死亡，非人臣也。』」子思曰：『不肖固人之所做也，事君道行言聽，何所死亡？道不行，言不聽，則亦不能事君；所謂無死亡也。』」老萊子曰：『齒堅易蔽，舌柔常存。』」子思曰：『吾不能爲舌，故不能事君。』」是此又作老萊子教子思之語矣。

按：史記明言孔子嚴事老萊子，且教孔子時年逾六十；子思卒於魚穆公二年，後孔子之卒已六十二年，似與老萊子不能相及；況子思於穆公二年已卒，豈當其死前徵其爲相乎？然「孔叢子」後出，世皆以爲僞書；則老萊子教子思之事，實不足信。

十九 史 儋

周烈王二年，周太史儋見秦獻公，曰：「始周與秦合而別，別五百載復合；合十七歲而霸、王者出焉。」或曰：「儋卽老子，」非也。

【證注】

(一) 按：本傳作：「自孔子死之後百二十九年。」又「十七」作「七十」。「秦本紀」作：「獻公十一年」(周烈王二年——西元前三七四年)；「十七」作「七十七」。然孔子卒於周敬王四十一年(西元前四七九年)。「集解」引徐廣曰：「實百一十九年」，未詳何據？(按：正當孔子五十九歲見老聃後百一十九年)。考太史儋入秦，上距孔子之卒實一百零五年。

(二) 張守節「正義」曰：「周始與秦國合者，謂周、秦俱黃帝之後，至非子未別封；是合也。而別者，謂非子末年，周封非子爲附庸，邑秦後二十九君，至秦孝公二年五百載；周顯王致文武胙於秦孝公，復與之親，是復合也。合十七歲而霸、王者出，謂從孝公三年至十九年，周顯王致胙於秦；是霸也。孝公子惠王稱王，是王者出也。五百載者，非子至秦侯已下二十八君，至孝公二年，都合四百八十六年；兼非子邑秦之後十四年，則成五百載。」

(三) 「史記」「楚世家」：「楚昭王二十七年，(周敬王三十一年)春，吳伐陳，楚昭王救之，軍城父；十月，昭王病於軍中，有赤雲如鳥，夾日而蜚。昭王問周太史，太史曰：『是害於楚王，然可移於將相。』將相聞是言，乃請自以身禱於神。昭王曰：『將相，孤之股肱也，今移禍，庸去是身乎？弗聽。卜而河爲祟，大夫請禱河。昭王曰：『自吾先王受封，

望不過江、漢，而河非所獲罪也。』止，不許。孔子在陳，聞是言，曰：『楚王通大道矣，其不失國宜哉。』」按：「說苑」「君道篇」敘此事略同，惟作：「三日，昭王患之，使人乘駟東而問諸太史州黎。」是「世家」所稱「周太史」者，乃「太史州黎」，「東而問諸」，則州黎非在楚軍矣。考楚昭王二十七年，乃魯哀公六年；此時孔子自陳如蔡，年已六十三歲；則州黎當非「太史儋」。

（四）按：周室東遷之後，有大夫辛有，守藏史老聃，太史州黎，而太史儋。孔子於周敬二十七年見老聃，聃年已八、九十歲；至周烈王二年，又經一百一十九年。儋如「或曰」：「聃即老子」，見秦獻時已二百餘歲矣。彼時老子早已「免而歸居」，以一「自隱無名」之人，豈至二百歲後而髀肉復生；跋涉入秦，干求仕進乎？世之以太史儋爲老聃者，蓋（1）以「儋」、「聃」音近；（2）儋、聃俱爲周之太史；（3）老聃年二百餘歲，秦獻公時猶存於世，故得見獻公；（4）「莊子」「寓言篇」有老聃西遊於秦之說；（5）本傳有「至關」之言，以關爲函谷關也。證諸前說，皆不足據也。

二十 後 嗣

安釐王時，有李宗者，世以爲老子之後；宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，仕於漢孝文帝；而假之子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。

【證注】

(一)「史記」本傳作：「老子之子名宗。」按：史遷輒云：「老子隱君子也」，「以自隱無名為務」，「子將隱矣」，「莫知其所終」，則安知其子之為李宗乎？

(二)高亨「史記老子傳箋證」云：「魏世家之魏將段干子，即魏策之段干崇；決矣。宗、崇古音同，通用。「書」「牧誓」：『是崇是長，』「漢書」「谷永傳」引作『是宗是長，』即其證。本傳云：『老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。』則宗因封於段干而稱段干宗，即「魏世家」之段干子；「魏策」之段干崇，又決矣。考六國華陽之戰，在周赧王四十二年，（秦昭王三十四年，魏安釐王四年。）即西歷紀元前二百七十三年，去孔子之死已二百零六年；則宗非老聃之子，又決矣。」按：「新唐書」「宗室世系表」稱：「聃，周平王時為太史，其後有李宗，字尊祖；魏封於段，為干木大夫。」亦所以存疑也。

(三)按：先秦之姓氏，往往與其先世異者。如田氏，系出媯姓；陳公完奔齊，以陳氏為田氏。周大夫辛有二子，適晉為太史，與籍氏俱董督晉典，因為董氏；董狐其後也。故老子姓老，其後為李宗，此於史事不乖也。惟老子後代之世系，史遷乃自膠西王卬太傅之李解而上推之耳。

(四)「史記」「齊悼惠王世家」：「齊悼惠王劉肥者，高祖長庶男也。」又：「齊文王立十四年卒，無子，國除，地入於漢；後一歲，孝文帝以所封悼惠王子，……子卬為膠西王。」又：「膠西王卬，齊悼惠王子，以昌平侯，文帝十六年為膠西王，十一年與吳楚反；漢擊破，殺卬，地入於漢，為膠西郡。」是卬乃高祖之孫，文帝十六年始封為膠西王也。

(五)「史記」「樂毅列傳」：「有樂叔，高帝封之樂鄉，號曰華成君；華成君，樂毅之孫也。而樂氏之族有樂瑕公、樂臣公。(集解：裴駰按：一作「巨公」。)趙且爲秦所滅，亡之齊高密。樂臣公善修黃帝、老子之言，顯於齊，稱賢師。」太史公曰：「始齊之蒯通及主父偃讀樂毅之報燕王書，未嘗不廢書而泣也。樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰：河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，(「索隱」：本亦作「巨公」。)；樂臣公教蓋公。(「索隱」：蓋音古關反，蓋公史不記名。)蓋公教於齊高密膠西，爲曹相國師。」又「田叔列傳」：「田叔者，趙陘城人也，其先齊田氏苗裔也。叔喜劍，學黃、老術於樂巨公所。」(「正義」：樂姓，巨公名。)「田儋列傳」：「太史公曰：『蒯通者，善爲長短說，論戰國之權變爲八十一首。通善齊人安期生，安期生嘗干項羽，項羽不能用其策；已而項羽欲封此兩人，兩人終不肯受；亡去。』」「曹相國世家」：「孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參爲齊丞相。參之相齊，齊七十城。天下初定，悼惠王富於春秋，盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故俗；諸儒以百數，言人人殊，參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃、老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公爲言治道貴清靜而民自定；推此類具言之。參於是避正室舍蓋公焉。其治要用黃、老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。」「淮陰侯列傳」：「齊人蒯通，知天下權在韓信，欲爲奇策而感動之；以相人說韓信，曰：『僕嘗受相人之術，』韓信曰：『先生相人如何？』對曰：『貴賤在於骨法，憂喜在於容色，成敗在於決斷；以此參之，萬不失

一。『韓信曰：『善！先生相寡人何如？』對曰：『願少間。』信曰：『左右去矣。』通曰：『相君之面，不過封王，又危不安；相君之背，貴乃不可言。』……韓信猶豫不忍倍漢，又自以爲功多，漢終不奪我齊；遂謝蒯通。蒯通說不聽，已佯狂爲巫。』是安期生與蒯通同時，亦高帝時人；四傳至蓋公。

(六)『史記』『孟荀列傳』：『自騶衍與齊之稷下先生，如：淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……慎到趙人，田駢、接子齊人，環淵楚人；皆學黃、老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。』「田完敬仲世家」：「宣王喜文學游說之士，自如鄒衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下復盛，且數百千人。」足見齊宣王時，在齊黃、老學風甚熾；故當時黃、老學者，如：田駢、接子以及後之安期生、田駢皆爲齊人。自樂巨公奔齊高密以後，田駢、蓋公皆受業於樂巨公所，治黃帝、老子之術；因是黃、老學者乃集中於齊之高密膠西。嗣後曹參治齊，蔚爲風氣；蓋公尊顯於時，世稱號而不名。

(七)按：「解」，「說文」：「佳買切；」「玉篇」：「古隘切」。「廣韻」有古賣、古買二切。又：「蓋」，「說文」：「古太切；」「玉篇」：「古害切。」「廣韻」：「蓋」、「解」分屬泰、卦二部；但此二字並有古聲。日人中井積德之「履軒古韻」，解、蓋俱入支部第二。疑古解、蓋音近，「蓋公」即「解公」李解也。考曹參於惠帝元年相齊，（西元前一

九四年）時齊悼惠王八年。參相齊九年，悼惠王十三年薨；即惠帝六年，哀襄王於惠帝七年代立。參之去齊，當在哀襄王三年。「太史公自序」：「曹參薦蓋公言黃、老」，蓋公當時既教於齊高密膠西，參之去齊，必薦蓋公，不必從去；且仍留膠西無疑。膠西王卬初封於文帝十六年，（西元前一六四年）謀反伏誅於景帝三年，（西元前一五四年。）蓋公自高帝六年，中經悼惠王十三年，哀襄王十年，齊文王十四年，膠西王十一年；前後四十九年之間，可能俱在膠西。則蓋公既爲曹相國之師，則其歷仕襄王、文王，繼而爲膠西王卬之太傅；而家於齊，因而久居，極有可能。況李解既稱爲老子之後人，且又仕於膠西；其或爲治黃、老之人，亦屬自然之事。然司馬遷「史記」成於武帝天漢三年，（西元前九十八年）。相距僅五十六年；且解之父假又仕於孝文帝，遷豈不能辨之？是又未可遽論定也，姑備此說，以待續考。

二十一 相 綈

老子「爲無自化，清靜自正。」後世之學老子者，則綈儒學；儒學亦綈老子。「道不同，不相爲謀；」豈謂是邪？

【證注】

（一）按：「老子」原作「李耳」，並下「無爲自化，清靜自正」八字，原在「豈謂是邪」句下。司馬貞「索隱」：「太史公因其行事於當篇之末，結以此言；亦是贊也。」又云：「此是

昔人所評老聃之德，故太史公引以記之。」張守節「正義」：「此都結老子之教也。言無所造爲而自化，清淨不撓而民自歸正也。」

(二) 考老子五十七章：「故聖人云：『我無爲而民自化，我好靜而民自正』。」又：三十二章：「道常無爲，而無不爲；侯王若能守之，萬物將自化。」三十七章：「無名之樸，夫亦將無欲，無欲以靜；天下將自正。」

(三) 「莊子」「齊物論」：「故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。」「胠篋篇」：「削曾史之行，鉗楊、墨之口，攘棄仁義；而天下之德始玄同矣。……彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德，而以煖亂天下者也。」「盜跖篇」：「盜跖聞之大怒，目如明星，髮上指冠。曰：『此夫魯國之巧僞人孔丘，非邪？爲我告之，爾作言造語，妄稱文武，冠枝木之冠，帶死牛之脅，多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖脣鼓舌，擅生是非，以迷天下之主；使天下學士，不反其本，妄作孝弟，而僥倖於封侯富貴者也』。」

(四) 論語憲問篇：「或曰：『以德報怨何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德』。」「荀子」「天論篇」：「老子有見於詘，無見於信。」「史記」「儒林傳」：「清河王太傅轅固生者，齊人也，以治詩，孝景時爲博士。……太后好老子書。召轅固生問老子書；固曰：『此是家人言耳』。」

(五) 「論語」「衛靈公篇」：「子曰：『道不同，不相爲謀』。」按：此卽「儒墨之是非」也。

二十二 新 傳

「老聃新傳」全文：

老子者，姓老氏；佚其名。耳漫無輪，世號曰：「聃」。陳國相人，後屬楚；故稱楚人。周守藏室之史也。老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，廼遂去。至關。關尹喜曰：「子將隱矣，彊爲我著書。」於是老子廼著書上、下篇，言道德之意五千餘言而去；莫知其所終。孔子嘗問道於老聃，見老聃而語仁、義；曰：「丘治詩、書、禮、樂、易、春秋六經，自以爲久矣；孰知其故矣。以奸者已十二君，論先王之道，明周、召之迹，一君無所鈎用；甚矣夫！人之難說也，道之難明邪！」老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。幸矣！子之不遇治世之君也。夫六經，先王之陳迹也，豈所以迹哉！今子之所言猶迹也；夫迹，履之所出，而迹豈履哉？仁、義先王之蘊廬也，止可以一宿，而不可以久處。夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻啮膚，則通昔不寐矣。夫仁、義憊然，乃憤吾心；亂莫大焉。吾子使天下无失其朴。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身；吾所以告子，若是而已。」孔子辭去，而老子送之曰：「吾聞富貴者送人以財，仁者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號；送子以言，曰：「聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大而危其身者，發人之惡者也。爲人子者，毋以有己；爲人臣者，毋以有己。」孔子歸，謂弟子，曰：「鳥，吾知其能飛，魚，吾知其能游；獸，吾知其能走；走者，可以爲罔，游者，可以爲綸；飛者，可以爲

增；至於龍，吾不能知；其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪？」老子隱君子也，蓋壽考者；或云：「百六十餘歲，」以其修道而養壽也。孔子之所嚴事，於周則老子，於楚老萊子。老萊子亦楚人也，著書十五篇；言道家之用。老萊子之教孔子事君，示之以齒之堅也，六十而盡，相靡也。周烈王二年，周太史儋見秦獻公，曰：「始周與秦合而別，別五百載復合；合十七歲而霸、王者出焉。」或曰：「儋即老子，」非也。魏安釐王時，有李宗者，世以爲老子之後；宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，仕於漢孝文帝；而假子解，爲膠西王卬太傅，因家於齊焉。

老子「無爲自化，清靜自正。」後世之學老子者，則紬儒學；儒學亦紬老子。「道不同，不相爲謀；」豈謂是邪？

王弼以前老學傳授考

漢書藝文志，道家有：黃帝四經四篇，黃帝銘六篇，黃帝君臣十篇，雜黃帝五十八篇。王應麟曰：『金人銘蓋六篇之一也。』君臣十篇，班固自注曰：『起六國時，與老子相似也。』雜黃帝，自注曰：『六國時賢者所作。』史記五帝本紀云：『百家言黃帝，其文不雅馴。』淮南子修務訓云：『世俗之人，多尊古而賤今；故爲道者，必託之神農、黃帝而後能入說。』黃帝之書其駁雜與僞託，漢初之人已言之審矣。說苑敬慎篇（太平御覽三百九十引孫卿子述金人銘）曰：『孔子觀周，入后稷之廟，右陛之前，有金人焉。參臧其口，而銘其背曰：「古之慎言人也，戒之哉！戒之哉！無多言，多言多敗；無多事，多事多患。安樂必戒，無行所悔。勿謂何傷，其禍將長；勿謂何言，其禍將大；勿謂何殘，其禍將然；勿謂不聞，神將伺人。焰焰不絕，炎炎若何？涓涓不壅，終爲江河，綿綿不絕，或爲網羅。毫末不札，將尋斧柯。誠能慎之，福之根也。曰是何傷，禍之門也。彊梁者不得其死，好勝者必遇其敵。盜憎主人，民怨其上；君子知天下之不可上也，故下之；知衆人之不可先也，故後之。溫恭盛德，使人慕之；執雌守下，人莫踰之。人皆趨彼，我獨守此；人皆惑之，我獨不徙；內藏我智，不示人技；我雖尊高，人弗我害；誰能於此？江海雖左，長於百川；以其卑也。天道無親，常與善人。戒之哉！」孔子既讀斯文，顧謂弟子，曰：「小子識之，此言實而中，情而信。」』其內容多與今本老子吻合。又莊子知北遊引黃帝曰：『彼無爲謂真是也。狂屈似之，我與汝終不近也。』

「夫知者不言，言者不知；故聖人行不言之教。」同於老子五十六章與第二章之文。韓非子說林：『周書曰：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之，將欲奪之，必固與之。」』又戰國策魏策：『周書曰：「將欲敗之，必姑輔之，將欲取之，必姑與之。」』同老子三十六章之文。又老子書，二十二章，稱『古之所謂』，四十一章，稱『建言有之』，六十九章，稱『用兵有言』，五十七章，稱『故聖人云』，七十八章，稱『是以聖人云』，此皆引自古籍者。列子天瑞篇引黃帝書曰：『谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤。』莊子、列子之文，與老子今本皆合。則黃帝之書，雖多亡佚偽託，而其旨趣，蓋近於老子者矣。天瑞篇又曰：『形動不生形，而生影，聲動不生聲，而生響。』又曰：『精神入其門，骨髓反其根，我尚何存？』莊子天下篇云：『以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，淡然獨與神明居，古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。』則老氏之學，其源固有所自來者矣。

爰依『四史』及先秦、漢、魏諸子之書；輯其人之或見其人或習其書；或引其言，或述其事，或傳其學，或受其業；或非其說，或反其道；乃至其爲丹術、導引、道教；自關尹以下至王弼凡百七十餘人。溯其源流，敘其崖略；備觀覽焉。至於匡謬補苴，當待諸暇日也。

中華民國四十一年一月十五日作於日本東京

中華民國四十六年五月二十四日修改於臺灣省臺北市

史記老莊申韓列傳：『老子修道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，強爲我著書，於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言」。』漢書藝文志道家：『關尹子九篇』，班固注曰：『名喜，爲關吏。老子過關，喜去吏而從之。』呂氏春秋審己篇高誘注：『關尹喜，師老子者也。』莊子天下篇曰：『關尹曰：「在己无居，形物自著；其動若水，其靜若鏡；其應若響。苟乎若亡，寂乎若清；同焉者和，得焉者失。未嘗先人，而常隨人」。』又曰：『關尹、老聃乎，古之博大真人哉！』列子力命篇：『老聃語關尹，曰：「天之所惡，孰知其故？」言迎天意，揣利害，不如其已。』此引老子七十三章文，蓋老聃之教關尹者矣。說符篇：『關尹謂子列子，曰：「言美則響美，言惡則響惡；身長則影長，身短則影短。名也者，響也；身也者，影也。」故曰：「慎爾言，將有和之；慎爾行，將有隨之。」是故聖人見出以知入，觀往以知來；此其所以先知之理也。』此與天下篇：『其靜若鏡，其應若響』，同意也。

呂氏春秋不二篇：『關尹貴清』，與老子、列子二書所引殘說并合。

按：今存關尹子九篇，係後人僞託。

孔 丘

史記孔子世家：『孔子生魯昌平鄉陬邑，其先宋人。……魯襄公二十二年，而孔子生。生而上圻頂，故因名曰「丘」云。字「仲尼」，姓孔氏。』又：『魯南宮敬叔……與孔子俱適周，蓋見孔子云。』老莊申韓列傳：『孔子適周，將問禮於老子。』禮記曾子問：『孔子曰：「昔者吾從老聃，助葬

于巷黨。及桓，日有食之。」老聃曰：「丘！止極道右，止哭以聽變。」孔子自稱『從』老聃，老聃又逕呼孔子之名：『丘』。是孔子曾以師禮待老子。呂氏春秋當染篇云：『孔子學於老聃。』故仲尼弟子列傳云：『孔子之所嚴事，於周則老子。』

論語憲問篇：『或曰：「以德報怨」何如？子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」』禮記表記：子曰：『「以德報怨」，則寬身之仁也。』憲問篇又云：『子曰：「君子恥其言而過其行」。』牟子理惑論引作：『老子曰：「智者不言，言者不智。」』又曰：『大辯若訥，大巧若拙；君子恥言過行。』釋湛然輔行記亦引此文，作：『老子曰：「知者不言，言者不知。」』又曰：『大辯若訥。』又曰：『君子恥言過行。』『報怨以德』，乃老子六十三章之文，『君子恥言過行』，當亦係老子逸文；俱爲論語所稱引。又論語衛靈公篇：『無爲而治者，其舜也歟？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。』又爲政篇：『爲政以德，譬如北辰；居其所而衆星拱之。』又陽貨篇：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』皆與老氏『處無爲之事，行不言之教』，大旨吻合。

按：老聃爲周之史官，職掌周之禮制，則孔子雖未傳老氏之學，其禮教則受之於老子，殆無可疑者矣。

墨 翟

史記孟子荀卿列傳：『蓋墨翟宋之大夫，善守禦，爲節用。或曰：「並孔子時」，或曰：「在其後」。』墨子貴義篇：『墨子自魯卽齊。』魯問篇：『越王爲公尙過束車十五乘，以迎子墨子於魯。』呂氏春秋愛類篇：『公輸般爲雲梯，欲以攻宋。墨子聞之，自魯往見荆王，曰：「臣，北方之鄙人也。」』

淮南子修務訓：『自魯趨而往，十日十夜至於郢。』是墨翟魯人，爲宋大夫。墨子親士篇：『是故江河不惡小谷之滿己也，故能大；聖人者，事無辭也，物無違也，故能爲天下器。是故江河之水，非一源也；千鎰之裘，非一狐之白也。』又：『鈐者必先挫，……錯者必先摩；是以甘井近竭，招木近伐。』

按：慈、儉、不敢先，爲老子三寶；墨子爲「非攻」、「節用」，亦守老子「慈」、「儉」之德耳。又太平御覽兵部五十三，勝引：『墨子爲守，使公輸般服，而不肯以兵知；善持勝者，以強爲弱。故老子曰：「道沖而用之，有弗盈也。」』（列子說符篇引『公輸般』上有『使』字『善』上有『故』字。無『故老子曰』以下各句。）又：莊子山木篇：『直木先伐，甘井先竭。』旨近老子『處下』『守後』之說。漢書藝文志，墨子七十一篇，今存五十三篇，亡八篇。御覽所引果屬逸文，親士篇如非他書羈雜；則雖老、墨殊途，而墨翟固曾見老氏之書矣。

文 子

漢書藝文志：文子九篇，注云：『老子弟子與孔子同時』，而稱周平王語；似出依託。李暹傳曰：『姓辛氏，葵丘濮上人；號曰計然。范蠡師事之，本受業於老子；錄其遺言爲十二篇，名研，文子其字也。』

按：文子書但稱『平王』無『周』字。杜道堅云：『楚平王不用文子之言。』疑『周』係『楚』之誤。

韓非子內儲說上七術：『齊王問於文子曰：『治國何如？』對曰：「夫賞罰之爲道，利器也；君固握之，不可以示人。」』按：齊國稱王，在桓公以後，始自威王，已入戰國，在西元前三百八十六

年。而楚平王生於春秋之世，則此文子當不能及見平王。而齊人之諡『文子』者，有陳須無，仕莊公爲大夫；主弭兵，但亦春秋時人。此文云：『利器也。……不可以示人，』出於老子三十六章。而現存文子書反無此文；又。文選曹子建求通親表，引文子曰：『不爲福始，不爲禍先』，旨近老子。史記孟子荀卿列傳注引別錄曰：『墨子書有文子，子夏弟子，問於墨子。』此又與墨子爲同時人矣。未知孰是？茲暫附墨子後。

楊

朱

孟孫陽、心都子

莊子寓言篇：『陽子居南之沛，老聃西遊於秦，邀於郊，至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰：『始以汝爲可教，今不可教也。』陽子居不答，至舍，進盥漱巾櫛，脫履戶外，膝行而前，曰：『向者，弟子欲請夫子，夫子行不問，是以不敢；今間矣，請問其過。』老子曰：『而睢睢，而盱盱，而誰與居。大白若辱，盛德若不足。』陽子居蹴然變容曰：『敬聞命矣。』釋文云：『姓楊，名朱，字子居。』又山木篇：『陽子之宋。』釋文引司馬彪云：『楊朱也。』應帝王篇釋文引李頤云：『居，名也。子，男子通稱。』孟子盡心篇：『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。』呂氏春秋不二篇：『楊生貴己。』高誘注云：『孟子曰：『陽子拔一毛以利天下，弗爲也。』』是『楊』、『陽』古通用，顧炎武曰：『子居，正切朱。』足證陽子居，即是楊朱。淮南子汜論訓：『全性保眞，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。』列子楊朱篇：『禽子曰：『以子之言問老聃、關尹，則子言當矣。』』

按：『大白若辱，盛德若不足。』乃老子四十一章之文，而全性保真，又與老氏之旨合。楊朱篇明引『老子曰：「名者，實之賓。」』當係老子逸文，與老子四十二章：『人之所惡，唯孤寡不穀，而侯王以爲稱』，義近。則楊朱之說雖主『存我』、『兼利』；亦主『無名』。故云：『實無名，名無實；名者，僞而已矣。』固亦受老氏思想之影響矣。

列子楊朱篇：『禽子問楊朱，曰：「去子體之一毛以濟一世，汝爲之乎？」楊子曰：「世固非一毛之所濟。」禽子曰：「假濟，爲之乎？」楊子弗應。禽子出，語孟孫陽。孟孫陽曰：「子不達夫子之心。」』

又說符篇：『楊子曰：「人有濱河而居者，習於水，勇於泅，操舟鬻渡，利供百口，裹糧就學者成徒，而溺死者幾半。本學泅，不學溺，而利害如此，若以爲孰是孰非？」心都子默然而出。孟孫陽讓之曰：「何吾子問之迂，夫子答之僻？吾惑愈甚。」心都子曰：「大道以多歧亡羊，學者以多方喪生。學非本不同，非本不一，而末異若是；唯歸同反一，爲亡得喪。子長先生之門，習先生之道，而不達先生之況也，哀哉！」』

按：孟孫陽、心都子，或稱楊朱爲「夫子」，或稱爲「先生」，又言：「習先生之道」，是皆楊朱之弟子也。

列 禦 寇 百豐、嚴恢

劉向校錄敘云：『列子鄭人，與鄭繆（按：當作「繻」，形近誤也）公同時，其學本於黃帝、老子，號曰道家。』漢書藝文志云：『名圖（按或作禦）寇，先莊子；莊子稱之。』尸子廣澤篇、呂氏

春秋不二篇並云：『列子責虛。』莊子應帝王篇：『列子三年不出，爲其妻爨，食豕如食人，於事無與親；雕琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封我，一以是終。無爲名尸，無爲謀府，無爲事任，無爲知主，體盡無窮而遊無朕，盡其所受乎天而無見得，亦虛而已。』達生篇：『子列子問關尹。』呂氏春秋審己篇：『子列子請於關尹子。』列子說符篇：『關尹謂子列子曰。』又：『列子學射，中矣；請於關尹子。』是列子與關尹爲同時人矣。

漢書藝文志道家：列子八篇，今本列子雖有魏晉人攙雜他書，然其中仍有可取者，如天瑞篇引黃帝書曰：『谷神不死，是謂玄牝，牝玄之門，是謂天地之根，縣縣若存，用之不勤。』此即老子第六章文。又老聃曰：『兵彊則滅，木彊則折；柔弱生之徒，堅彊者死之徒。』此老子七十六章文。又力命篇：『老聃語關尹，曰：「天之所惡，孰知其故」？』引老子六十三章之文。劉向所言，『其學本於黃帝、老子。』殆可信也。

列子天瑞篇：『子列子適衛，食於道。見百歲髓體，攬蓬而指。顧謂弟子百豐，曰：「惟予與彼知未嘗生，未嘗死也」。』

又仲尼篇：『鄭之圃澤多賢，東里多才，圃澤之役有百豐子者。行東里，遇鄧析。』是百豐鄭人爲列子弟子。

又說符篇：『嚴恢曰：「所爲問道者，爲富。今得珠亦富矣，安用道？」列子曰：「桀紂唯重利而輕道，是以亡」。』

按：道藏本林希逸列子口義，首「列子書錄」云：「弟子嚴恢。」是嚴恢亦列子之弟子。

秦 失

莊子養生主篇：『老聃死，秦失（按：同佚）弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此可乎？」曰：「然。始也吾以爲其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之如哭其子。少者哭之如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言；不蘄哭而哭者，是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來夫子時也，適去夫子順也；安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解」。』是秦失欲『安時而處順』，其說亦主自然；豈得與老氏亦在師、友之間乎？

崔 瞿

莊子在宥篇：『崔瞿問於老聃曰：「不治天下，安藏人心？」老聃曰：「汝慎無撓人心！人心排下而進上，上下囚殺，淖約柔乎剛強。廉潔雕琢，其熱焦火，其寒凝冰，其疾俛仰之間，而再撫四海之外；其居也淵而靜，其動也縣而天。儼驕而不可係者，其唯人心乎！」』崔瞿亦求教於老氏者也。

士 成 綺

莊子天道篇：『士成綺見老子而問，曰：「吾聞夫子聖人也，吾固不辭遠道而來，願見。百舍重趼而不敢息」。』稱老子爲『夫子』，蓋亦師事之也。

庚 桑 楚

莊子庚桑楚篇：『老聃之役（按：司馬彪曰：「役，學徒，弟子也。」），有庚桑（按：史記作「亢桑」，複姓）楚者。偏得老聃之道，以北居畏壘之山。』是庚桑楚亦老氏之弟子矣。

南榮趯

庚桑楚篇：『庚桑子曰：「……子胡不南見老子？」南榮趯贏糧七日七夜，至老子之所。老子曰：「子自楚之所來乎？」南榮趯曰：「唯」。』老子稱南榮趯爲『子』，是南榮趯求教於老子矣。

柏矩

莊子則陽篇：『柏矩學於老聃曰：「請之天下遊。」老聃曰：「已矣！天下猶是也」。』今老子書云：『不出戶，知天下；不窺牖，見天道。』柏矩亦老子之弟子也。

按：秦失以下各人，僅據莊周之書，誠如司馬遷所云：「畏累虛，亢桑子之屬，皆空語無事實。」然著之亦足備考已。

孫武

史記孫子吳起列傳：『孫子武者，齊人也。以兵法見於吳王闔廬，闔廬曰：「子之十三篇，吾盡觀之矣。」闔廬知孫子能用兵，卒以爲將；西破彊楚入郢，北威齊晉，顯名諸侯，孫子與有力焉。』漢書藝文志兵權謀有：吳孫子兵法八十二篇。（師古曰：『孫武也，臣於闔閭。』）史記正義引七錄云：孫子兵法三卷，十三篇爲上卷，又有中、下二卷。杜牧注孫子序曰：『武所著書，凡數十萬言，

魏武削其繁剩，筆其精粹，凡十三篇，因注解之。」

按：正義引魏武帝云：「孫子者，齊人；事於吳王闔閭，爲吳將，作兵法十三篇。」是魏武未刪孫子書也，今存本十三篇。其『虛實』篇云：「微乎，微乎，至於無形。」又云：「故形人而我無形，則我專而敵分。」即老子六十九章所謂：「行無行。」火攻篇云：「非危不戰，主不可以怒興師。」即六十八章：「善戰者，不怒。」形篇云：「故善戰者，能爲不可勝，不能使敵之可勝。」謀攻篇云：「不戰而屈人之兵，善之善者也。」此即老子所云：「善勝敵者，不與」之意也。

任 章

戰國策魏策：任章，注：魏桓子時人。曰：「無故索地，鄰國必恐，重欲無厭，天下必懼。君子之地，智伯必驕，驕而輕敵，鄰國懼而相親，以相親之兵，待輕敵之國，智氏之命不長矣。周書曰：『將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之。』」

按：周書所云，乃老子三十六章之文。任章蓋亦學老子之術矣。

鄭 長 者

韓非子外儲說右上：「田子方問唐易鞅，曰：『弋者何慎？』」對曰：「鳥以數百目視子，子以二目御之；子謹周子廩。」田子方曰：「善！子加之弋，我加之國。」鄭長者聞之曰：「田子方知欲爲廩，而未得所以爲廩。夫虛無無見者，廩也。」一曰：「齊宣王問弋於唐易子，曰：『易者奚貴？』」唐易子曰：「在於謹廩。」王曰：「何謂謹廩？」對曰：「鳥以十目視人，人以二目視鳥，奈何其不

謹廩也。」故曰：「在於謹廩也。」王曰：「然則爲天下何以異此廩？今人主以二目視一國，一國以萬目視人主，將何以自爲廩乎？」對曰：「鄭長者有言曰：『夫虛靜無爲而無見也。』其可以爲此廩乎？」

漢書藝文志：道家有鄭長者一篇，注云：六國時人，先韓子，韓子稱之。師古注「別錄」云：『鄭人，不知其名。』

按：虛靜、無爲，乃老學要旨。

田子方

田子方名無擇，魏文侯師；東郭順子之弟子。史記儒林傳謂：『受業於子夏之倫。』韓愈曰：『子夏之學，其後有田子方，子方之後，流而爲莊周。』莊子田子方篇云：『其爲人也真（按：指其師東郭順子），人貌而天，虛緣而葆真。』此正『聖人聽於無聲，視於無形』之意也。

季眞

莊子則陽篇：『少知曰：「季眞之莫爲。」……太公調曰：「……莫爲則虛。」成玄英疏云：『季眞、接子齊賢人，俱遊稷下。莫，無也；使，爲也。季眞以無爲爲道。』又繕性篇：『陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，无所用之，此之謂至一。當是時也，莫之爲而常自然。』（按：『莫之爲而常自然』，老子書『爲』作『命』。）

按：荀子成相篇：『慎、墨、季、惠百家之說，誠不詳。』楊倞注云：『慎到、墨翟、惠施。或曰：季即莊子曰：「季眞之莫爲」者也。又曰：「季子聞而笑之。」據此，則是梁惠王、犀首、惠施同時人也。』又韓非子外儲說左上：『故李、惠、宋、墨皆畫策者也。』顧廣圻識誤曰：『李當作季』，是也。疑即季眞，以與惠施、宋鈜、墨翟並稱也。又：莊子徐无鬼篇云：『莊子曰：「然則儒、墨、楊、秉四，與夫子爲五。」……』惠子曰：『今夫儒、墨、楊、秉，且方與我辯……』成玄英疏：『秉者，公孫龍字也。』『秉』疑亦『季』字之形近致誤。是季眞之『莫爲』，此時已成一家言，與儒、墨、楊、惠並重於世矣。

長 盧 子

史記孟子荀卿列傳：『楚有長盧。』鄧析子無厚篇：『長盧之不仕。』漢書藝文志：『長盧子九篇。』

列子天瑞篇：『長盧子聞而笑之曰：「虹蜺也，雲霧也，風雨也，四時也；此積氣之成乎天者也。山岳也，河海也，金石也，火木也；此積形之成乎地者也。知積氣也，知積塊也；奚謂不壞？夫天地，空中之一細物，有中之最巨者；難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。憂其壞者，誠爲大遠；言其不壞者，亦爲未是。天地不得不壞，則會歸於壞，遇其壞時，奚爲不憂哉？」』此老子二十三章：『天地尚不能長久』之說近之。

莊 周

史記老莊申韓列傳云：『莊子者，蒙人也；名周，嘗爲蒙漆園吏。與梁惠王、齊宣王同時。其學

無所不闕，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大率皆寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。』按：釋文敘錄云：『六國時，爲梁漆園吏。』又自注曰：『太史公云：「字子休」。』

漢書藝文志諸子略道家有：莊子五十二篇，今本三十三篇，亡十九篇。釋文敘錄引郭象云：『一曲之才，妄竄奇說，若闕奕、意修之首，危言、遊鳧、子胥之篇，凡諸巧雜，十分之三。』莊子竄亂，晉人已固言之。今不見闕奕、意修諸篇；是已爲郭氏所刪削矣。其書雖『寓言十九』，然史遷去古未遠，輒云：『其要本歸於老子之言。』『以明老子之術。』溯其學之淵源。今本莊子：胠篋、在宥、達生、田子方、知北遊、庚桑楚、寓言、天下各篇，俱引老子之文；則莊周之學，本於老氏，信矣！按：「危言」，疑當作「卮言」；形近致誤。

顏 觸

戰國策齊策：顏觸（齊處士，宣王時人。）曰：『老子曰：「雖貴必以賤爲本，雖高必以下爲基；是以侯王稱孤、寡、不穀，是其賤之本與非？」夫孤寡者，人之困賤下位也，而侯王以自謂，豈非下人而尊貴士與？」又曰：「夫玉生於山，制則破焉；非弗寶貴矣。然大璞不完。士生乎鄙野，推選則祿焉，非不尊遂也；然而形神不全。觸願得歸，晚食以當肉，安步以當車，無罪以當貴，清淨貞正以自虞。』又曰：「觸知足矣，歸真反璞，終身不辱。』顏氏固精於治老氏書矣。

吳 起

魏武侯

史記孫子吳起列傳：『吳起者，衛人也。好用兵，嘗學於曾子，事魯君。』『魯君疑之，……魏文侯以爲將，擊秦，拔五城。』

漢書藝文志兵權謀：吳起四十八篇。隋書經籍志：吳起兵法一卷，今存圖國等六篇。亡失多矣。圖國篇引吳子曰：『夫道者，所以反本復始。』此老子『歸根復命』之說也。又：武侯問曰：『願聞陳必定，守必固，戰必勝之道。』起對曰：『立見且可，豈直聞乎？君能使賢者居上，不肖者處下，則陳已定矣。民安其田宅，親其有司，則守已固矣。百姓皆是吾君，而非鄰國，則戰已勝矣。』

按：『以守則固，以戰則勝。』乃老子六十二章之文，是吳子、武侯皆曾見老氏書矣。

兒 良

漢書藝文志：兵家權謀：兒良一篇，師古注：『六國時人也。』呂氏春秋不二篇：『兒良貴後。』賈誼過秦論：『吳起、孫臏、帶佗、兒良、王廖、田忌、廉頗，趙奢之倫制其兵。』易林益之臨云：『帶季、兒良，明知權兵，將師合戰，敵不能當。』

按：老子六十八章：『善戰者不怒；善勝敵者不與。』六十九章云：『吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺。』六十二章：『不敢爲天下先，故能成器長。……舍後且先，死矣。』此皆兵家『貴後』之說。兒良雖爲兵家，當亦深受老氏影響。

蘇 秦

史記蘇秦列傳：『蘇秦者，東周雒陽人也。東事師於齊，而習之於鬼谷先生。（風俗通義曰：『鬼

谷先生，六國時縱橫家。」（「得周書陰符，伏而讀之。」）（戰國策曰：「乃發書陳篋數十，得太公陰符之謀，伏而誦之。期年以出，揣摩曰：此可以說當世之君矣。」）秦說楚威王，曰：「臣聞「治之其未亂也，爲之其未有也。」患至而後憂之，則無及已！」爲之於未有，治之於未亂。」語出老子六十四章。太史公贊曰：「其術長於權變，而蘇秦被反間以死，天下共笑之。諱學其術。然世言蘇秦多異——異時事有類之者，皆附之蘇秦。」戰國策魏策，蘇秦曰：「夫爲人臣，割其主之地以外交，偷取一旦之功，而不顧其後，破公家而成私門。外挾強秦之勢，以內劫其主，以求割地，願大王孰察之也。周書曰：「綿綿不絕，縵縵若何？毫毛不拔，將成斧柯。前慮不定，後有大患，將奈之何？」」（按：說苑敬慎篇作『金人銘』語）漢書藝文志：蘇子三十二篇。

按：索隱：『戰國策云：「得太公陰符之謀」，則陰符是太公兵法。』疑『周書』與『陰符』當係二書。韓非子說林：周書曰：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」戰國策魏策：周書曰：「將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之。」與老子三十六章文同。說林下又云：「伯樂教其所憎者，相千里之馬；教其所愛者，相驚馬。以千里馬時一有，其利緩；驚馬日售，其利急；此周書所謂：「下言而上用者，惑也」。』淮南子汜論訓：「昔者周書有言曰：「上言者，下用也；下言者，上用也。」上言者，常也；下言者，權也；此存亡之術也。唯聖人爲能知權。」文子道德篇引作：『老子曰：「上言者，下用也；下言者，上用也。」上言者，常用也；下言者，權用也。惟聖人爲能知權。』疑是書即老子書；秦會伏讀之以用世者也。

申 不 害

史記老莊申韓列傳：『申不害，京人也。故鄭之賤臣，學術以干韓昭侯。昭侯用爲相，內修政教，外應諸侯，十五年。終申子之身，國治兵強，無侵韓者。申子之學，本於黃老，而主刑名，著書二篇，號曰：申子。』申子書，在羣書治要中存『大體』一篇，有云：『善爲主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿跡，示天下無爲，是以近者親之，遠者懷之。示人有餘者，人奪之；示人不足者，人與之；剛者折，危者覆，動者搖，靜者安；名自正也，事自定也，是以有道者，自名而正之，隨事而定之也。』又云：『鏡設精，無爲而美惡自備；衡設平，無爲而輕重自得。凡因之道，身與公無事；無事而天下自極也。』說近老子，又類韓非主道之文，故司馬遷云：『申子卑卑也。』

魏 惠 王

戰國策魏策：魏惠王（注：『魏武侯子，名罃，在位三十六年。』）曰：『公叔豈非長者哉？既爲寡人勝強敵矣，又不遺賢者之後，不能掩士之迹。公叔何可無益乎？故又與田四十萬，加之百萬之上；使百四十萬。故老子曰：「聖人無積，盡以爲人已愈有；既以與人已愈多。」公叔當之矣。』此引老子八十一章之文。是惠王曾讀老氏書矣。

彭

蒙

田駢

莊子天下篇：『田駢學於彭蒙。』又：『彭蒙之師曰：「古之道人，至於莫之是，莫之非而已

矣。……其所謂道非道，而所言之肆，不免於非」。『彭蒙之師所言，如老子之『正言若反』，彭蒙之學蓋亦出自老氏歟？』

史記孟子荀卿列傳：『田駢……齊人。』漢志道家有：『田子二十五篇。』注曰：『名駢，齊人；游稷下，號「天口駢」。』呂氏春秋不二篇、淮南子人間訓俱作陳駢。猶「田常」之作「陳恆」也。駢爲齊之宗室，爲文學游說之士。呂氏春秋執一篇，謂其以道術說齊王。引老聃曰：『無象之象，無狀之狀。』與今本老子二十一章文合，故亦曰：『學黃、老道德之術，因發明序其指意。』

尸子云：『田子貴均。』呂氏春秋不二篇：『陳駢貴齊。』高誘注：『齊生死，等古今也。』莊子天下篇：『公而不黨，易而無私；決然無主，趨物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、慎到聞其風而悅之，齊萬物以爲首，曰：「天能覆之，而不能載之。地能載之，而不能覆之，大道能包之，而不能辯之，萬物皆有所可，有所不可。」故曰：「選則不徧，敖則不至；道則無遺者矣」。』（按：列子天瑞篇云：『天地无全功，聖人无全能，萬物无全用。……天有所短，地有所長，聖有所否物有所通。』）又云：『慎到之道，非生人之行，而至死人之理；適得怪焉。田駢亦然，學於彭蒙，得不教焉。』（按尹文子大道篇下，亦云：『田駢學於彭蒙。』）荀子非十二子篇：『尚法而無法，下修而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反察之，則偶然無所歸宿，不可以經國定分。然其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是……田駢也。』

慎 到

史記孟子荀卿列傳云：『慎到，趙人，……學黃、老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論。』正義曰：『戰國時處士。』荀子天論云：『慎子有見於後，無見於先。』楊倞注云：『慎到本黃老之術，明不尚賢不使能之道。』故莊子論慎到，曰：『棄知去己』與『塊不失道』，以其無知、無私、無爭先之意。故曰：『見後而不見先也。』漢書藝文志法家：『慎子著書四十二篇。』班固曰：『先申、韓，申韓稱之也。』老子云：『後其身。』『不敢爲天下先。』『舍後且先，死矣。』故云：『慎到學黃老之術也。』

按：慎子書在『羣書治要』中存威德、因循、民雜、知忠、德立、君人、君臣等篇，首尾不全。其知忠篇云：『然則孝子不生慈父之義，而忠臣不生聖君之下。』此即老子十八章：『六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣』之意也。

又：荀子非十二子篇：『尚法而無法，下修而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反察之，則偶然無所歸宿；不可以終國定分。然其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆；是慎到……也。』

環 淵

『環淵楚人。』亦『學黃老道德之術。』『著上、下篇』漢書藝文志道家有：蚺子十三篇。自注曰：『名淵，楚人，老子弟子。』按：此云：『弟子』疑係『私淑』而非『及門』者也。按：『蚺』、

『環』古音近通用。論語之『狂狷』，孟子作『狂猥』；戰國策楚策之『范環』，史記甘茂傳作『范蜎』，則蜎淵卽環淵矣。

接子

史記老莊申韓列傳：『接子齊人。』田完敬仲世家作『接予』。鹽鐵論論儒篇作『捷子』。（疑『接』、『捷』音近，古相通用。名「予」，世稱「接子」；與諸子同。）正義曰：『藝文志云：接子二篇，在道家。』按：漢志作捷子。古今人表，捷子在尸子之後，鄒衍之前，是六國時人。

莊子則陽篇云：『少知曰：「……接子之或使。」……』太公調曰：『……或使則實。有名有實；在物之居。』其言似又反老氏之指矣。

鹽鐵論論儒篇云：『湣王……矜功不休，百姓不堪。……捷子亡去。』老子曰：『自伐者無功，自矜者不長。』接子『學黃老道德之術。』道不同，不相爲謀，故亡去耳。

宋鉞

『宋輕，宋人』（按：趙歧孟子注，孫奭正義：『輕與鉞同。』）與孟子同時。

莊子天下篇：『以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。』又逍遙遊篇：『宋榮子猶然笑之，且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮。明乎榮辱之分，定乎內外之辨，斯已矣。』又天下篇：『見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰。』又曰：『其爲人太多，其自爲太少。』韓非子顯學篇：『宋

榮子設不爭鬥，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以爲寬而禮之。』孟子告子下：『宋輕將之楚，孟子遇於石丘；曰：「先生將何之？」』曰：「吾聞秦楚構兵，我將見秦王說而罷之，楚王不悅，我將見秦王說而罷之；二王我將有所遇焉。」』曰：「軻也，請無問其詳，願聞其指：說之將何如？」』曰：「我將言其不利也。」』

漢書藝文志：小說家有：宋子十八篇。注曰：『孫卿道宋子，其言黃老意。』其書已亡。荀子非十二子篇云：『不知壹天下，建國家之權稱，上功用，大儉約而僣差等。曾不足以容辨異，縣君臣。然而持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆。是……宋鉏也。』正論篇曰：『子宋子知見侮之不辱，使人不鬪。』又曰：『子宋子曰：「人之情欲寡，而皆以己之情欲爲多；是過也」。』天論篇云：『宋子有見於少，無見於多。』解蔽篇云：『宋子蔽於欲而不知得。』宋子之『不鬪』、『欲少』，與老子『不爭』，『寡欲』之旨相合。所謂『其言黃老意』，是也。則宋鉏之說，亦近於老子矣。

尹 文 老成子

漢書藝文志名家有：尹文子一篇。注曰：『說齊宣王，先公孫龍。』顏師古曰：『劉向云：「與宋輕俱遊稷下」。』莊子天下篇云：『不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忤於衆，願天下之安寧，以活民命，人我之養，畢足而止，以此自心。古之道術有在於是者，……尹文聞其風而說之。』又曰：『接萬物以別宥爲始。』今本尹文子云：『窮則微終，微終則反始。』即老子『遠曰反』，『歸根復命』之說也。又大道篇引老子曰：『道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所寶。』又：老子曰：『民

不畏死，奈何以死懼之？」皆今本老子之文。

說苑君道篇：『齊宣王謂尹文，曰：「人君之事何如？」尹文對曰：「人君之事，無爲而能容下。夫事寡易從，法省易因；故民不以政獲罪也。大道容衆，大德容下；聖人寡爲而天下理」。』

呂氏春秋正名篇：尹文見齊湣王。……『尹文曰：「使若人於廟朝中，深見侮而不鬥，王將以爲臣乎？」王曰：「否！大夫見侮而不鬥，則是辱也；辱則寡人弗以爲臣矣。」尹文曰：「雖見侮而不鬥，未失其四行也。未失其四行，是未失其所以爲士一矣。未失其所以爲士一，而王以爲臣；失其所以爲士一，而王不以爲臣；則嚮之所謂士者，乃士乎？」王無以應。』漢書藝文志：『老成子十八篇。』

列子周穆王篇：『老成子學幻於尹文先生。三年不告，老成子請其過而求退。尹文先生揖而進之於室，屏左右而與之言，曰：「昔者老聃之徂西也，顧而告予曰：有生之氣，有形之狀，盡幻也。造化之所始，陰陽之所變者，謂之生，謂之死；窮數達變，因形移易者，謂之化，謂之幻。造物者其巧妙，其功深，固難窮難終，因形者其巧顯，其功淺，故隨起隨滅。知幻化之不異生死也，始可與學幻矣。吾與汝亦幻也，奚須學哉？」老成子歸，用尹文先生之言，深思三月，遂能存亡自在，幡校四時；冬起雷，夏造冰，飛者走，走者飛。終身不著其術，故世莫傳焉。』

按：釋文：『老』作『考』。此爲後世道教徒丹鉛法術，白日昇天邪說之所本也。

詹 何

詹何與魏牟同時，亦六國時人。呂氏春秋審爲篇：瞻子曰：『重生。重生則輕利。』重言篇云：

「故聖人顯於無聲，祇於無形。詹何、田子方、老聃，是也。」此詹何與老聃，並稱，蓋詹何之思想與老氏同也。所謂『重生』者，即老子『善攝生』之意也。『重生則輕利』，猶云：不以物累身。蓋「甚愛必大費，多藏必厚亡」也。

又列子湯問篇：『詹何曰：「臣之臨河持竿，心無雜慮，唯魚之念，投綸沈鉤，手無輕重；物莫能亂，魚見臣之鉤餌，猶沈埃聚沫，吞之不疑。所以能以弱制彊，以輕致重也」。』按：『以弱制彊』乃老氏說也。

魏 牟

莊子讓王篇：『魏牟，萬乘之公子也，其隱巖穴也，難爲於布衣之士；雖未至乎道，可謂有其意矣。』列子仲尼篇：『中山公子牟者，魏國之賢公子也；悅趙人公孫龍，樂正子與之徒笑之。』秋水篇：『公孫龍問於魏牟曰：龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可，困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲至達矣，今吾聞莊子之言，泚焉異之，不知論之不及與？知之弗若與？今吾無所開吾喙，敢問其方？』呂氏春秋審爲篇，高誘注：『公子牟，魏公子也，作書四篇。』魏伐中山，得之，以封公子牟，因曰：『中山公子牟』也。『漢書藝文志，道家有：『公子牟四篇。』』注：『魏之公子，先莊子，莊子稱之。』按：公孫龍後莊子而與魏牟同時，則牟與莊子最多並世人耳。

又讓王篇：『魏牟謂瞻子，曰：「身在江海之上，心居魏闕之下，奈何？」』瞻子曰：『重生。重生

則輕利。」牟曰：「雖知之，猶不能自勝。」瞻子曰：「不能自勝，則從之；從之，神無怨乎。」說苑敬慎篇：「魏公子牟東行，穰侯送之曰：『先生將去冉之山東矣，獨無一言以教冉乎？』」魏公子牟曰：「微君之言，牟幾忘語吾君，君知夫官不與勢期，而勢自至乎？勢不與富期，而富自至乎？富不與貴期，而貴自至乎？貴不與驕期，而驕自至乎？驕不與罪期，而罪自至乎；罪不與死期，而死自至乎？」穰侯曰：「善！敬受明教。」

按：荀子非十二子篇：「縱情性，安姿睢，禽獸行；不足以合文通治；是它蠹、魏牟也。」

荀 況 韓非

史記孟子荀卿列傳：「荀卿，趙人，年五十始來游學於齊。在齊三爲祭酒，爲楚蘭陵令。」索隱云：「名況，卿者，時人相尊而號爲卿也。」荀子天論篇：「老子有見於詘，無見於信。」又解蔽篇：「莊子蔽於天而不知人。」不苟篇：「廉而不剡。」又天論篇：「其行曲治，其養曲適，其生不傷；夫是之謂知天。故大巧在所不爲，大智在所不慮。」

漢書藝文志，儒家有：孫卿子三十三篇，今本爲三十二篇。荀子雖儒家，推崇仲尼、子弓；但非子思、孟軻。彼雖短老氏之說，而『廉而不剡』乃老子五十八章文。而『大巧在所不爲，大智在所不慮』，則又近老氏之旨矣。

史記老莊申韓列傳：「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃、老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿。……作孤憤、五蠹、內外儲說、說林、說難十餘萬

言。』漢書藝文志法家有：韓子五十五篇。今存二十卷五十五篇。其「解老」、「喻老」皆傳老子之學，內儲說、說林、難三諸篇，亦多引老聃之言。非雖師事荀卿，而其學則「歸本於黃、老」者，是也。

屈 原

史記屈原傳：「屈原者，名平；楚之同姓也。爲楚懷王左傳。博聞彊記，明於治亂，嫺於辭令。……屈原既絀，……漁父見而問之曰：「子非三閭大夫歟？何故而至此！」屈原曰：「舉世混濁我獨清，衆人皆辭我獨醒；是以見放」。於是乃作懷沙之賦，懷石自沉於汨羅以死。其所作「遠游」曰：「道可受兮而不可得，其小無內兮其大無垠。毋滑而魂兮彼將自然，壹氣孔神於中夜存，虛以待之兮無爲之先，庶類以成兮此德之門。」又曰：「載營魄而登露兮掩浮雲而上征，命天閭其關兮排闥闔而望予。」語出老莊。屈原、老子並爲楚人，當受老學影響無疑。

呂 不 韋

史記呂不韋列傳：「呂不韋者，陽翟大賈也。……子楚立，以不韋爲相，封文信侯。子楚立三年而薨，是爲莊襄王；太子政嗣立，尊不韋爲「仲父」。……不韋既貴，乃致智略士，使各著所聞，成「呂氏春秋」。」

漢書藝文志雜家有：呂氏春秋二十六篇。注：「丞相呂不韋輯智略士所作。」今存本序意篇云：「維秦八年，歲在涪灘。」是書成於秦王政八年也。其書中：貴公、論人、大樂、樂成、似順、制

樂、情欲、貴生、用衆、尊師、先己、任數、精諗、博志、必己、士容、下賢、慎大、君守、慎勢、不二、知度、行論諸篇，或引老子之文，或明老氏之旨，或襲老氏之說，知呂氏及其賓客，皆曾聞見五千言之書矣。

河上丈人

安期生、毛翕公、樂瑕公、樂巨公、田叔、蓋公、曹參

史記樂毅列傳：『太史公曰：「樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰，河上丈人，不知其所出。河上丈人，教安期生」。』

皇甫謐高士傳：『河上丈人者，不知何國人也。明老子之術，自匿姓名；居河之湄，著「老子章句」，故世號曰：「河上丈人」。當戰國之末，諸侯交爭，馳說之士，咸以權勢相傾，唯丈人隱身修道，老而不虧，傳業於安期生；爲道家之宗焉。』（按：著『老子章句』說，疑據『河上公老子章句序』爲之。）

按：謝守灝老君實錄引傳傳奕云：『河上丈人本，齊處士仇獄傳之。……有五千七百二十字。』又云：『河上公本，有五千三百五十五字，或五千五百九十字。』則河上丈人顯非漢文帝時之河上公明矣。

史記田儋列傳：『齊人安期生，嘗干項羽，項羽不能用其策；已而欲封……終不肯受，亡去。』又樂毅列傳：『河上丈人教安期生，安期生教毛翕公。』

皇甫謐高士傳：『安期生者，瑯琊人也，受學河上丈人，賣藥海邊，老而不仕，時人謂之「千歲公」，秦始皇東遊，請與語，三日三夜，賜金璧直數千萬，出置阜鄉亭而去，留赤玉舄爲報；留書與

始皇，日後求我於蓬萊山下；及秦敗，安期生與其友蒯通交往，項羽欲封之，卒不肯受。」（按：劉向列仙傳作『安期先生』，內容稍異。）是安期生乃河上丈人之弟子，而爲毛翁公之業師也。

按：謝守灝老君實錄引傳奕云：『項羽妾本，齊武平五年彭城人開妾家得之。……有五千七百二十二字。』疑此爲安期生所傳之河上丈人本也。

史記樂毅列傳：『樂氏之族有樂瑕公、樂臣公。（集解：裴駰按：一作『巨公』。田叔列傳作『巨公』。漢書田叔傳作『鉅公』，御覽五百十引同。當作『巨公』。）趙且爲秦所滅，亡之齊高密。樂臣公善修黃帝、老子之言，顯於齊，稱賢師。』又太史公曰：『毛翁公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公。』皇甫謐高士傳：『樂臣公者，宋人也。其先宋公族，其後別從趙；其族樂毅顯名於諸侯，而臣公獨好黃老，恬靜不仕，及趙爲秦昭王滅，臣公東之齊，以老子顯名，齊人尊之，號稱賢師。趙人田叔等皆尊事焉。』

史記田叔列傳：『田叔者，趙陘城人也，其先齊田氏苗裔也。叔喜劍，學黃老術於樂巨公所。』是田叔乃樂巨公之弟子也。

又樂毅列傳：太史公曰：『樂臣公教蓋公，蓋公教於齊高密、膠西，爲曹相國師。』

皇甫謐高士傳：『蓋公者，齊之膠西人也，明老子，師事樂臣公。漢之起，齊人爭往于世主，唯蓋公獨遁居不仕；及漢定天下，曹參爲齊丞相，盡延問長老諸生以百數，何以治齊？人人各殊，參不知所從。聞蓋公善治黃老，乃使人厚幣聘之，公爲言治道，貴清靜而民自定；遂推此類，爲參具言之。參悅，乃避正堂舍之。師事之，齊果大治，及參入相漢，導蓋公之道，故天下歌之，蓋公爲參

師，然未嘗仕；以壽終。』

史記曹相國世家：『平陽侯曹參者，沛人也。（集解引張華曰：「曹參字敬伯。」）秦時爲沛獄掾。』又：『孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參爲齊丞相。參之相齊齊，七十城，天下初定，悼惠王富於春秋，參盡召長老諸生，問所以安集百姓如齊故俗，諸儒以百數，言人人殊；參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之；既見蓋公，蓋公爲言治道：『貴清靜而民自定。』推此類具言之，參於是避正堂舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。』又太史公自序：『曹參薦蓋公，言黃老。』故蓋公言：『貴清靜而民自治』也。是田叔、蓋公俱受業於樂臣公，而曹參又師事蓋公，學黃老之術而爲其弟子也。

附：河上丈人老子傳授系統表：

河上丈人——安期生——毛翁公——樂瑕公——樂臣公——
田叔
蓋公——曹參

按：孟子荀卿列傳云：『自騶衍與齊之稷下先生，如：淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。……慎到趙人，田駢、接子齊人，環淵楚人；皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論。』又田完敬仲世家云：『宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。』養士之風，在六國時以稷下爲中心，文風極盛，天下賢士皆爲所羅致。且慎到、田駢、接子、環淵諸人。『皆學黃老道德之術，因發明序其指意。』則慎到之『十二論』，環淵之『上下篇』，田駢、接子之所論，類皆黃老之言。戰國之時，黃老學者，實多出自稷下。樂臣公自趙亡之齊高密，

田叔其先齊人，與蓋公同受業於樂臣公，而蓋公教於齊高密膠西，則漢初治黃老者，已從齊之稷下而轉入高密、膠西，而復其盛業矣。

陸 賈

漢書陸賈傳：『陸賈，楚人也；以客從高祖定天下，名有口辯。……高帝謂賈，曰：「試爲我著秦所以失天下，吾所以得之者，及古成敗之國」。』賈凡著十二篇，每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，稱其書曰：『新語』。

漢書藝文志：儒家，陸賈二十三篇。今存二卷、十二篇，與本傳合。新語思務篇云：『君子行之於幽閒，小人厲之於士衆。老子曰：「上德不德，□□□□」。』□□□□虛也。』（按：原缺六字。）引老子文，是賈亦嘗讀老子書。

陳 平

史記陳丞相世家：『陳丞相平者，陽武戶牖鄉人也。』（按：徐廣曰：『陽武屬魏地。』）相漢高祖。卒於孝文帝二年。『陳平曰：「我多陰謀，是道家之所禁。吾世即廢亦已矣，終不能復起；以吾多陰禍也」。』漢高祖曾用陳平計，離間楚之范增。平自謂『陰謀』者也。太史公贊曰：『陳丞相平，少時本好黃帝、老子之術。』漢書陳平傳：『少時家貧，好讀書，治黃帝、老子之術。』

按：『陰謀是道家之所禁』，世謂老子之術『挾權詐』，蓋亦厚誣之矣！

河上公 漢文帝

隋書經籍志：老子道德經二卷，周柱下史李耳撰，漢文帝時河上公注。舊唐書經籍志：老子二卷，河上公注。新唐書藝文志：老子道德經二卷，河上公注。陸德明釋文敘錄：河上公章句四卷，注：『不詳名氏。』今存宋本有葛仙翁序云：『河上公者，莫知其姓名也；漢孝文皇帝時，結草爲庵，于河之濱，常讀老子道德經。文帝好老子之言，詔命諸王公大臣州牧二千石朝直衆官，皆令誦之；有所不解數句，時天下莫能通者。聞侍郎裴楷說：河上公誦老子，乃遣詔使賁所不了義問之，公曰：『道德尊貴，非可遙問也。』文帝即駕從詣之。……河上公即授素書老子道德經章句二卷，謂帝，曰：『孰研此，則所疑自解。余註是經以來，千七百餘年，凡傳三人，連子四矣；勿示非其人！』文帝跪受經，言畢，失公所在。』跡近神話。錢曾讀書敏求記云：『河上公注老子一卷，開元七年，劉子玄上議：「今之所註老子是河上公，其序云：『漢文帝時，結茅菴於河曲，因以爲號，以所注老子授文帝，因沖空上天。』不經之鄙言，流俗之虛語；漢書藝文志著老子者有三家，河上公所釋無聞焉！請黜河上公，升王弼所注。』司馬子微云：「漢史實無其人，然所注以養神爲宗，以無爲爲體，請河、王二注俱行。」當時卓識之士，辨析如此。』

按：法國巴黎國立圖書館所藏，唐天寶十年敦煌寫本道德經下卷，卷末云：『太極左仙序，孫師定河上真人章句。』是唐時河上公本盛行於世。又唐釋法琳辯正論引河上公注五千文十四章云：『視之不見，名曰夷；夷者，精也。聽之不聞，名曰希；希者，神也。搏之不得，名曰微；微者氣也。』與今本注異；此或唐以前古

本也。又：魏徵之『羣書治要』所節抄之老子，亦河上公注本；河上公注老子書，則誠有之；疑『河上公』乃漢初之黃老學者，而自隱其名耳。

史記孝文本紀：『孝文皇帝，高祖中子也。』（漢書音義曰：『諱恒。』）『即位二十三年，宮室苑囿狗馬服御無所增益。有不便輒弛以利民。嘗欲作露臺，召匠計之，直百金。上曰：「百金，中民十家之產；吾奉先帝宮室，常恐羞之，何以臺爲！」上常衣綈衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，文帳不得文繡，以示敦朴爲天下先。』

史記禮書：『孝文卽位，有司議欲定儀禮；孝文好道家之學，以爲繁禮飾貌，無益於治。』風俗通正失篇云：『文帝本修黃老之言，不好儒術。』又漢書楊雄傳贊引桓譚曰：『昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學；然後世好之者，尙以爲過於五經。自漢文、景之君及司馬遷，皆有是言。』是文帝之學老子無疑矣。

司馬季主

史記日者列傳：『漢興而有司馬季主者，楚人也；卜於長安市，宋忠爲大夫，賈誼爲博士，同日俱出洗沐，相從論議，誦易先王聖人之道術，究徧人情，相視而歎。……二大夫再拜謁司馬季主，……司馬季主曰，……且夫卜筮者掃除設坐，正其冠帶，然後乃言事，此有禮也。言而鬼神或以饗忠臣以事其上，孝子以養其親，慈父以蓄其子，此有德者也。而以義置數十百錢，病者或以愈且死，或以生患，或以免事，或以成嫁子娶婦，或以養生，此之爲德；豈數十百錢哉？此夫老子所謂「上德不

德，是以有德。」今夫卜筮者利大而謝少，老子之云，豈異於是乎！」又曰：『日中必移，月滿必虧，先王之道，乍存乍立。』亦老子意也。褚先生曰：『從古以來，賢者避世，有居止舞澤者；有居民間閉口不言，有隱居卜筮間以全身者。夫司馬季主者，楚賢大夫，游學長安，通易經，術黃帝、老子，博聞遠見。』

按：張守節正義云：『日者、龜策言辭最鄙陋，非太史公之本意也。』又：『三國志魏劉表傳注引英雄記曰：『宋忠等撰定『五經章句』。』又王肅傳：『肅字子雍，年十八，從宋忠談太玄而更爲之解。』隋書經籍志：『楊子法言十三卷，宋衷撰，楊子太玄經九卷，宋衷注。又：楊子太玄經十卷，陸續、宋衷撰，又周易五卷，漢荊州牧劉表章句，梁有漢荊州五業從事，宋忠注周易十卷、亡。』『忠』亦作『衷』，此『後漢南陽章陵人，字仲子。』與賈誼代不相及，非此傳所稱：『久之，宋忠使匈奴不至而還，抵罪』之宋忠，蓋別爲一人矣。而司馬季主，以儒家之言，附會老子，是亦市井賣卜之流，非精通老子書者，蓋略知其意。而褚先生譽爲『博聞遠見』，亦過當矣。

賈誼

史記屈原賈生列傳：『賈生名誼，雒陽人也。年十八，以能誦詩屬書，聞於郡中。』『年少頗通諸子百家之書，文帝召以爲博士。是時賈生年二十餘，最爲少。』後遷長沙王太傅，憂憤以死，年三十三。漢書藝文志諸子略儒家有：賈誼五十八篇。審微篇引：『老聃曰：『爲之於未有，治之於未亂。』』又退讓篇引：『老子曰：『報怨以德』此之謂乎？』語與今爲老子合。其鵬鳥賦有云：『禍兮福所倚，福兮福所伏。』亦出老子。又云：『命不可說，孰知其極？』又云：『千變萬化兮，未始有』

極。』又云：『通人大觀兮，物無不可；貪夫徇財兮，烈士徇名。夸者死權兮，品庶馮生。怵迫之徒兮，或趨西東。大人不曲兮，億變齊同，愚士繫俗兮，窘如囚拘。至人遺物兮，獨與道俱，衆人惑惑兮，好惡積億。真人淡淡兮，獨與道息。釋知遺形兮，超然自喪。廖廓忽荒兮，與道翱翔。乘流則逝兮，得抵則止。縱軀委命兮，不私與己。其生若浮兮，其死若休。澹乎若深淵之靜，汜乎若不繫之舟。不以生故自寶兮，養空而游。德人無累兮，知命不憂。細故懲創兮，何足以疑。』其言多襲老、莊。蓋賈誼亦學黃、老者也，故曰：『通諸子百家之書。』

按：史記日者列傳：宋忠、賈誼忽而自失，芒乎無色，悵然噤口不能言，於是攝衣而起，再拜而辭，行洋洋也。出市門僅能自上車伏軾低頭，卒不能出氣，居三日，宋忠見賈誼於殿門外，乃相引屏語，相謂歎曰：『道高益安，勢高益危，居赫赫之勢，失身且有日矣。夫卜而有不審，不見奪糈，爲人主計而不審，身無所處，此相去遠矣；猶冠天履地也。此老子之所謂：『無名者，萬物之始也。』此引老子文，蓋亦嘗讀其書矣。

劉 安

漢書淮南王傳：『淮南王安，厲王長之子也。』初封阜陵侯，後襲封淮南王。以謀反被覺故，自殺。安好文學，喜養士，門客爲作淮南內外書；外書已亡。漢志諸子略雜家有：淮南內二十一篇。注曰：『王安。』又有淮南外三十一篇。顏師古曰：『內篇論道，外篇雜說。』按：今本淮南子二十一篇，與內篇數合。其原道、覽冥、精神、本經、主術、齊俗、道應、汜論、銓言、說山、說林、人間各篇，俱引老子之文。

按：高誘淮南子序云：『淮南王安善屬文，天下方術之士多往歸之；乃與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛

被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，……共著此書；其旨近老子。』

漢書嚴助傳：『淮南王安上書云：臣聞長老言：秦之時，嘗使尉屠睢擊越，又使監祿鑿渠通道；越人逃入深山林叢，不可得攻；留軍屯守空地，曠日持久，士卒勞倦，越迺出擊之，秦兵大破；迺發適戍以備之。當此之時，外內騷動，百姓靡敝；行者不還，往者莫反，皆不聊生；亡逃相從，羣爲盜賊；於是山東之難始興。此老子所謂：「師之所處，荆棘生之」者也。』又曰：『臣聞「軍旅之後，必有凶年。」言民之各以其愁苦之氣，薄陰陽之和，感天地之精，而災氣爲之生也。』淮南子書雖由蘇飛、李尚、大山、小山諸儒所共著，但劉安固亦自治老子書者矣。

韓 嬰

漢書儒林傳：『韓嬰者，燕人也。孝文帝時爲博士，景帝時爲常山王太傅。韓生推詩之意而爲內外傳數萬言。』韓詩外傳引老子曰：『名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是以甚愛必大費，多藏必厚亡；知足不辱，知止不殆，可以長久。大成若缺，其用不敝；大盈若沖，其用不窮；大直若詘，大辯若訥，大巧若拙，其用不屈。罪莫大於多欲，禍莫大於不知足；故知足之足，常足矣。』又引『老子曰：「魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人」。』是嬰亦兼治老子者。

鄭 當 時

史記汲鄭列傳：『鄭當時者，字莊，陳人也。其先鄭君，嘗爲項籍將。……孝文時，鄭莊以任俠

自喜。』『孝景時爲太子舍人。』『莊好黃、老之言，其慕長者，如恐不見。年少官薄，然其游知交，皆其大父行，天下有名之士也。』

王 生

史記張釋之傳：『王生者，（按：皇甫謐高士傳云：「漢文、景時人也。」）善爲黃、老言，處士也。嘗召居廷中，三公九卿盡會立，王生老人曰：「吾轡解。」顧謂張廷尉，謂：「爲我結轡。」釋之跪而結之。既已，人或謂王生，曰：「獨奈何辱張廷尉，使跪結轡。」王生曰：「吾老且賤，自度終無益於張廷尉。張廷尉方今天下名臣，吾故聊辱廷尉，使跪結轡，故以重之。」諸公聞之，賢王生而重張廷尉。』王生蓋亦圯上老人之流亞歟？

黃 生 竇太后、漢景帝、諸竇氏、司馬談、司馬遷

史記儒林傳：『清河王太傅轅固生者，齊人也；以治詩，孝景時爲博士；與黃生爭論景帝前。黃生曰：「湯、武非受命，乃弑也。」太史公自序：『習道論於黃子。』集解引徐廣曰：『儒林傳曰，「黃生，好黃老之術。」（按：今本史記儒林傳無此七字。）漢書司馬遷傳，師古注曰：「景帝時人也，是「黃子」即「黃生」也。法苑珠林六十八引吳書曰：「漢景帝以黃子老子，義體尤深，改「子」爲「經」。』此黃子老子似即黃生之「道論」。（說詳拙著：『老子衆說糾繆。』）漢書楊雄傳贊引桓譚之言曰：『昔老聃著虛無之言兩篇，後世好之者尙以爲過於「五經」，自漢文、景之君及司馬遷皆

有是言，『此景帝時之改黃子老子爲『經』，固其宜矣。』

史記外戚世家：『竇太后（索隱引皇甫謐云：名「猗房」。），趙之清河觀津人也；呂太后時，竇姬以良家子入宮侍太后。』又：『竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。竇太后後孝景帝六歲，建元六年崩。』漢書田蚡傳：『太后好黃、老言。』儒林傳云：『太皇竇太后好老子言，不說儒術。』又：『竇太后好老子書，召轅固生問老子書。固曰：『此是家人言耳。』太后怒曰：『安得司空城旦書乎？』乃使固入圈刺豕。』竇太后之篤信老子如此。

按：黃生與轅固生之爭論，即儒、道兩家之爭論。竇太后、景帝俱尊老子之術，故貶抑儒學；則黃生必爲老學當時之泰斗，當亦即太后與景帝之師傅者矣。

史記孝景本紀：『孝景皇帝言（集解：駰案：漢書音義曰「諱啓」。），孝文之中子也，母竇太后。』儒林傳：『及至孝景不任儒者，而竇太后又好黃、老之術，故諸博士具官待問，未有進者。』

按：景帝爲太子時，即讀黃帝、老子，且謂老子二篇過於五經。是景帝亦治老子書者。

諸竇氏子弟：

竇長君。（太后之兄）

竇廣國，字少君，封章武侯。（太后之弟）

竇彭祖，封南皮侯。（竇長君之子）

竇嬰，封魏其侯。（太后從昆弟子）

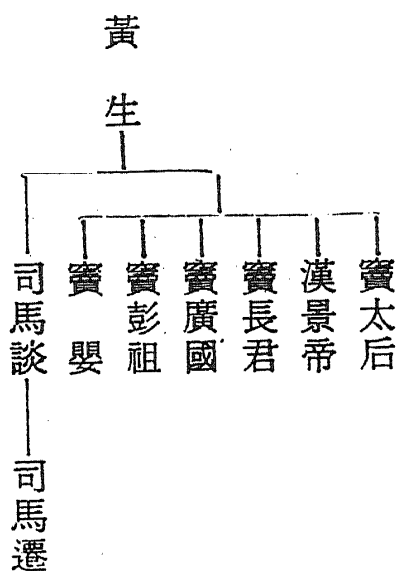
以上諸竇皆奉太后命，讀黃帝、老子者。

史記太史公自序：『談爲太史公，……習道論於黃子。太史公仕於建元、元封之間。愍學者之不達其意而師悖，乃論六家之要指曰：「……道家使人精神專一，動合無形；瞻足萬物。其爲術也：因陰陽之大順，采儒、墨之善，攝名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多」。』『道家「無爲」，又曰「無不爲」，其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。無成勢，無常形，故能究萬物之情，不爲物先，不爲物後；故能爲萬物主。有法無法，因時爲業，有度無度，因物與合。故曰：「聖人不朽，時變是守。虛者，道之常也；因者，君之綱也。羣臣竝至，使各自明也。」……「大道混混冥冥，光耀天下，復反無名。」有子曰遷，遷生龍門，耕牧河山之陽，年十歲，則誦古文；二十而南游江淮。』李耳「無爲自化，清靜自正。」韓非揣事情，循勢理，作老子韓非列傳。』又太史公曰：『余述歷黃帝以來至太初而訖，百三十篇。』衛宏漢書舊儀注曰：『司馬遷作景帝本紀，極言其短及武帝過。武帝怒而削去之。後坐舉李陵，陵降匈奴，故下遷蠶室，有怨言，下獄死。』史遷襲其父司馬談舊業。故其書多引老子。如自序：『三十幅共一轂』，『運行無窮。』酷吏傳：『老氏稱：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德；法令滋章，盜賊多有。」』太史公曰：『信哉！是言也！』叔孫通傳贊曰：『「大直若詘」，道固委蛇，蓋謂是乎！』滑稽列傳：『太史公曰：「天道恢恢」，豈不大哉！』又：『傳曰：「美言可以市，尊行可以加入」。』貨殖列傳：『老子曰：「至治之極，鄰國相望，雞狗之聲相聞；民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業；至老死不相往來」。』漢書楊雄傳贊云：『桓譚曰：「昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學；然後世好之者，尚以爲過於五經。自漢文、景之君，及司馬遷皆有是言」。』此班固所謂：『論大道』

則先黃、老，而後六經。』

按：宋范應元老子道德經古本集註引司馬遷說。是談、遷父子乃世學老子，且並出於黃生矣。

附：黃生傳授老子系統表：



轅固

漢書儒林傳：『轅固齊人。以治詩孝景時爲博士。與黃生爭論於上前。……竇太后好老子書，召問固，固曰：「此家人言耳。」』（按：師古注曰，『「家人」，言僮隸之屬。』）固老罷歸之時，固已九十餘矣。按：固雖治詩，而非老學，但於老氏書亦必有所涉獵也。

鄰氏

漢書藝文志道家：老子鄰氏傳四篇。班固自注曰：『姓李名耳，鄰氏傳其學。』是鄰氏固亦傳老

子之學者也。

傅氏

漢書藝文志道家：老子傅氏經說三十七篇。班固自注曰：『述老子學。』是傅氏乃傳述老子之學者也。

徐氏

漢書藝文志道家：老子徐氏經說六篇。班固自注曰：『字少季，臨淮人，傳老子。』蓋徐氏亦傳授老子之書而予以解說者也。

嚴遵

楊雄

漢書王貢兩龔鮑傳：『蜀有嚴君平。……修身自保，……君平卜筮於成都市。……裁日閱數人，得百錢足以自養，則閉肆下簾，而授老子，博覽亡不通。依老子嚴周（師古曰：「嚴周即莊周」。）之指著書十餘萬言。楊雄少時從游學。……年九十餘，遂以其業終。終身未嘗仕。』三國志蜀志秦宓傳云：『嚴平會聚衆書，以成……指歸之文。』又曰：『嚴君平見黃、老，作指歸。』隨志：老子指歸十一卷。又注：漢隱士嚴遵註老子二卷。陸德明釋文敘錄：老子，嚴遵註二卷。字君平，蜀都人，漢徵士，又作老子指歸十四卷。今道德指歸論谷神子序云：『嚴君平者，蜀郡成都人也。姓莊氏，故稱莊子。東漢章和之間，班固作漢書，避明帝諱，更之爲「嚴」；「莊」、「嚴」亦古今之通語。』君

平原係莊姓者。

漢書楊雄傳：『楊雄字子雲，蜀郡成都人也。……雄少而好學，不爲章句，訓詁通而已。博覽無所不見，爲人簡易佚蕩，口吃不能劇談。默而好深湛之思，清靜亡爲，少耆欲。』雄作解難引『老聃有遺言：「貴知我者希」。』漢書藝文志儒家有：楊雄所序三十八篇，班固曰：『太玄十九，法言十三，樂四，箴二。』

按：今存本太玄、法言頗引老子說。宋范應元老子道德經古本集註亦引楊雄說，是雄之老學實傳自君平矣。

直不疑

史記萬石張叔傳：『塞侯直不疑，南陽人也。爲郎事文帝。』『景帝後元年拜爲御史大夫。天子修吳楚時功，乃封不疑爲塞侯。武帝建元年中……以過免。不疑學老子言，其所臨爲官如故，唯恐人知其爲吏跡也。不好立名稱，稱爲「長者」。』

魏相

漢書魏相傳：『魏相字弱翁，濟陰定陶人也。徙平陵，少學易。』嘗上書曰：『「軍旅之後，必有凶年。」（師古曰：「此引老子道經之言。」）言民以其愁苦之氣，薄傷陰陽之和也。』出兵雖勝，猶有後憂。相明易經，有師法；蓋相亦兼治易、老者也。

及
黯

史記汲鄭列傳：『汲黯字長孺，濮陽人也。武帝時，召拜爲中大夫，以數切諫不得久留；內遷爲東海太守。黯學黃、老之言。治理官民，好「清靜」，擇丞、史而任之。其治責大旨而已，不苟小。……召以爲主爵都尉，列九卿，治務在無己。弘大體，不拘文法。』其『清靜』、『無爲』，老子所謂：『治大國若烹小鮮也。』

楊 王 孫

漢書楊王孫傳：『楊王孫者，孝武時人也（西京雜記：「楊貴字王孫，京兆人」。）。學黃、老之術。家業千金，厚自奉，養生無所不致。及病且終，先令其子，曰：「吾欲羸葬，以反吾眞，必無易吾意」。』並答其友人祁侯書，曰：『夫死者終生之化而物之歸者也。歸者得至，化者得變；是物各反其眞也。反其冥冥，亡形亡聲，迺合道情。夫飾外以華衆，厚葬以鬲眞；使歸者不得至，化者不得變；是使物各失其所也。且吾聞之，精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神離形，各歸其眞；故謂之鬼，鬼言歸也。其尸塊然獨處，豈有知哉？』

按：列子天瑞篇：『精神離形，各歸其精，故謂之鬼，鬼歸也；歸其眞宅。』作『黃帝書曰』。楊王孫之學黃、老信矣。

劉 德 子向

漢書楚元王傳：『德字路叔，少修黃、老術。……德常持老子知足之計，妻死，大將軍光欲以女妻之，德不敢取，畏盛滿也。』又荀悅漢紀十八云：『宗正陽成侯劉德者，辟彊之子也。好黃、老術。』

按：老子書有『知足之足常足矣』與『持而盈之，不如其已。』德亦深於其術矣。

又：『向字子政，本名更生。年十二，以父德，任爲輦郎。年七十二卒。』漢書藝文志道家有：劉向說老子四篇。宋董思靖道德經集解序說引七略曰：『劉向定著二篇，八十一章，上經三十四章，下經三十七章。』又宋謝守灝混元聖紀亦引七略曰：『劉向讎校中老子，太史書一篇，臣向書二篇，凡中外書五篇，一百四十三章。除複重三編，六十二章，定著二篇。上經第一，三十七章；下經第二，四十四章。』又向著新序、說苑，頗引黃帝、老子之文。且其父劉德又好黃、老術；向之說老子，蓋亦家學淵源耳。

桓 譚

後漢書桓譚傳：『桓譚字君山，沛國相人也。父成帝時爲太樂令，以父任爲郎。因好音律，善鼓琴。博學多通，徧習五經；皆訓詁大義，不爲章句。能文章，尤好古學，數從劉歆、楊雄辨析疑異。性耆倡樂，簡易不修威儀，而憲非毀俗儒；由是多見排抵。』譚上疏，引古人有言曰：『天下皆知取之爲取，而莫知與之爲取。』（李賢注曰：『言先饒與之，後乃可取之。老子曰：「將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之」。』）病卒，時年七十餘。初譚著書言當世行事二十九篇，號曰：『新論』。譚自序云：『莊周雖虛誕，故當採其善，何云盡棄耶？』漢書楊雄傳贊引桓譚曰：『昔老聃著虛無之言兩篇，然後世好之者，尙以爲過於五經。』是譚亦兼治老、莊者也。

按：羣書治要殘本新論，俱未見上引諸文。

桓 寬

都穆鹽鐵論序云：『鹽鐵論十卷，凡六十篇，漢廬江太守丞汝南桓寬次公撰。按鹽鐵之議，起於昭帝之元始中，詔問賢良文學，皆對願罷郡國鹽鐵，與御史大夫桑弘羊相詰難，而鹽鐵卒不果罷。至宣帝時，寬推衍增廣，成一家言。』

鹽鐵論世務篇：『老子曰：「兇無所投其角，螫蟲無所輸其毒」。』又周秦篇曰：『老子曰：「上無欲而民自樸，上無事而民自富」。』又本議篇：『老子曰：「貧國若有餘」，非多財也，嗜欲衆而民躁也。』

按：寬蓋曾讀老子書者。

安丘望之 耿況、王伋

後漢書耿弇傳：『父況，字俠游，以明經爲郎，與王莽從弟伋共學老子於安丘先生。』李賢注引稽康聖賢高士傳曰：『安丘望之，字仲都；京兆長陵人。少持老子經，恬淨不求進宦，號曰：「安丘丈人」。成帝聞，欲見之；望之辭不肯見，爲巫醫於人間也。』又皇甫謐高士傳云：『望之著老子章句，故老子有安邱之學，扶風耿況、王伋等皆師事之，從受老子。』隨書經籍志注云：『梁有漢長陵三老母丘望之注老子二卷。』又：老子指趣三卷，母丘望之撰。舊唐經籍志：老子章句二卷，安丘望之撰。宋謝守灝老君實錄引傳奕云：『安丘望之本，魏太和中寇謙之得之。』『有五千七百二十二字。』疑此本卽所謂：『老子章句』者。

按：『安』、『母』古文形近似，「安」疑「母」字之譌。

安丘望之——耿況
王伋

班 嗣 從子固

漢書敘傳：『嗣雖修儒學，然貴老、嚴之術。（師古曰：「老、老子也：嚴、莊周也。」）桓生（師古曰：「桓譚」），欲借其書，嗣報曰：「夫嚴子者，絕聖棄智，修生保真，清虛澹泊，歸之自然。獨師友造化，而不爲世俗所役者也。漁釣於壑，則萬物不奸其志；栖遲於一丘，則天下不易其樂。不結聖人之罔，不襲驕君之餌，蕩然肆志，談者不得而名焉；故可貴也」。』

按：嗣乃班彪之從兄。

後漢書班彪傳：『班彪字叔皮，扶風安陵人也。』子『固，字孟堅，年九歲能屬文，誦詩、書。及長，遂博貫載籍，九流百家之言，無不窮究。採撰前記，綴集所聞，以爲漢書。起元高祖，終於孝平、王莽之誅，十有二世，二百三十年。綜其行事，傍貫五經，上下洽通，爲春秋考紀、表、志、傳凡百篇。』漢書藝文志：道家序曰：『道家者流，蓋出於史官，歷記成敗、存亡、禍福，古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持；此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之謙謙，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義。曰：獨任清虛，可以爲治。』固蓋精通老、易，於其從父班嗣之學老、莊，必有所受也。

王 充

後漢書本傳：『王充字仲任，會稽上虞人也。其先自魏郡元城徙焉。充少孤，鄉里稱孝，後到京師，受業太學，師事扶風班彪，好博覽而不守章句。』『著論衡八十五篇，二十餘萬言。』其道虛篇云：『世或以爲老子之道，爲可以度世，恬淡無欲，養精愛氣；夫人以精神爲壽命，精神不傷，則壽命長而不死成事，老子行之踰百，度世爲真人矣。夫恬淡少欲，孰與鳥獸？鳥獸亦老而死。鳥獸含情欲，有與人相類者矣，未足以言。草木之生何情欲？而春生秋死乎？夫草木無欲，壽不踰歲；人多情欲，壽至於百；此無情欲者反夭，有情欲者反壽；夫如是，老子之術，以恬淡無欲，延壽度世者，復虛也。』

按：王充雖學於班氏之門，彼則尊儒非老也。

蔡 勳

後漢書蔡邕傳：『蔡邕字伯喈，陳留圉人也。六世祖勳，好黃、老，平帝時爲郿令。王莽初，授以厭戎連率；勳對印綬仰天歎曰：「吾策名漢室，死歸其正。昔曾子不受季孫之賜，況可事二姓哉？」遂携將家屬逃入深山。』

按：注引謝承書曰：「勳字君嚴。」

向 長 向栩

後漢書向長傳：『向長字子平，河內朝歌人也。隱居不仕。性中和，好通老、易。……後遊五岳

名山，不知所終。』

後漢書本傳：『向栩字甫興，河內朝歌人，向長之後，少爲書生，性卓詭不倫，恆讀老子，狀好學道，又似狂生。後被殺於北寺獄。』

按：向栩之習老子，似亦家學淵源。

馮 衍

後漢書馮衍傳：『馮衍字敬通，京兆杜陵人也。祖野王，元帝時爲大鴻臚。』自論曰：『馮子以爲夫人之德，不「碌碌如玉，落落如石」。』又云：『年衰歲暮，悼無成功，將西田牧肥饒之野，殖生產，修孝道，營宗廟，廣祭祀；然後闔門講習道德，觀覽乎孔、老之論。』又顯志賦云：『遵大路而襲回兮，履孔德之窈冥；固衆夫之所眩兮，孰能觀於無形。……大老聃之貴玄，德與道其孰寶兮，名與身其孰親？』衍蓋亦嘗讀老子書者也。

高 恢

後漢書梁鴻傳：『鴻友人京兆高恢，少好老子，隱於華陰山中。……終身不仕。』又皇甫謐高士傳曰：『恢字伯達，京兆人也，少治老子經，恬虛不營世務。』

杜 房

弘明集五引桓譚新論祛蔽篇云：『余嘗過故陳令同郡杜房，見其讀老子書，言：老子用恬淡養

性，致壽數百歲。』

甄 宇

東觀漢記云：『宇清靜少欲，常稱老氏知足之分。』

任 光 子隗

後漢書任光傳云：『任光字伯卿，南陽宛人也，少忠厚，爲鄉里所愛。』袁宏後漢紀云：『光好黃、老言，爲人純厚。』

後漢書任隗傳云：『隗字仲和，少好黃、老，清靜寡欲。……章和元年，拜司空。隗義行內修，不求名譽，而以沈正見重於世。』

按：隗爲任光之子，此亦父、子世學。

欒 巴

後漢書欒巴傳：『欒巴字叔元，魏郡內黃人也。順帝世，以官者給事掖庭補黃門令。……巴素有道術，能役鬼神：乃悉毀壞房祀，翦理姦巫，於是妖異自消。』

按：此「道術」當係假託黃、老爲之。

范 升

後漢書范升傳：『范升字辯卿，代郡人也，少孤。……及長習梁丘易、老子，教授後生。升嘗解

老子云：老子曰：「學道日損」，損猶約也。又曰：「絕學無憂」，絕末學也。」

淳于恭

後漢書淳于恭傳：『淳于恭字孟孫，北海淳于人也。善說老子，清靜不慕榮名。……進對陳政，皆本道德。』

楚王英

後漢書楚王英傳：『楚王英以建武十五年封爲楚公，十七年進爵爲王。……英少時好游俠，交通賓客；晚節更喜黃、老學，爲浮屠齋戒祭祀。』永平八年奉詔曰：『楚王誦黃、老之微言，尚浮屠之仁祠。』是楚王英兼信佛、老者矣。

鄭均

後漢書鄭均傳：『鄭均字仲虞，東平任城人也。少好黃、老書。』時人號爲白衣尙書，永元中卒於家。又東觀漢記云：『均治尙書，好黃、老，淡泊無欲，清靜自守，不慕游宦。』

樊融

後漢書樊曄傳：『樊曄字仲華，南陽新野人也。好申韓法。……子融，有俊才，好黃、老，不肯爲吏。』

樊 瑞

後漢書樊準傳：『準字幼陵，宏之族曾孫也。父瑞，好黃、老言，清靜少欲。』

翟 酺

後漢書翟酺傳：『酺字子超，廣漢雒人也。四世傳詩，酺好老子，尤善圖緯、天文、歷算。……著援神、鈎命解詁十二篇。』其疏有言曰：『老子稱：「國之利器，不可以示人。」此最安危之極戒，社稷之深計也。』

張 霸

後漢書張霸傳：『張霸字伯饒，蜀郡成都人也。』其言曰：『蓋日中則移，月滿則虧。老氏有言：「知足不辱」。』卒年七十。

廖 扶

後漢書廖扶傳：『廖扶字文起，汝南平輿人也。習韓詩、歐陽尚書，教授常數百人。父爲北地太守，永初中，坐羌設郡下獄死。扶感父以法喪身，憚爲吏。及服終而歎曰：老子有言：「名與身孰親？」吾豈爲名乎？遂絕志世外，專精經典。……當時人號爲北郭先生，年八十終於家。』

馮 顥

華陽國志云：『馮顥，字叔宰，廣漢郫人也。作易章句，修黃、老，恬淡終日。』

郎 顗

後漢書郎顗傳：『郎顗字雅光，北海安丘人也。父宗，字仲綏，學京氏易。……顗少傳父業，兼明經典，隱居海畔，延致學徒數百人。』其言引『老子曰：「人之飢也，以其上食稅之多也。」故孝文皇帝，綈袍革舄，木器無文；約身薄賦，時致升平。』又云：『易曰：「天道無親，常與善人」。』（按：此文出老子。又：『文選陳孔璋爲袁紹檄豫州將校注引作『太公金匱曰。』北堂書鈔一四九引作『太公六韜。』史記伯夷列傳引作『或曰』。此稱『易曰』，但易無此文。』又曰：『被褐懷寶。』又引『老子曰：「大音希聲，大器晚成。」善人爲國，三年迺立。』又曰：『天網恢恢，疏而不失。』顗固通老氏之學者。

鄧 章

漢書晁錯傳：『建元中，上招賢良，公卿言鄧先。鄧先時免，起家爲九卿。一年，復謝病免歸，其子章，以修黃、老言，顯諸公間。』

按：鄧章成固人。

王 商

三國志蜀志許靖傳：『蜀郡太守王商。』注引益州耆舊傳曰：『商字文表，廣漢人。以才學稱，聲聞著於州里。劉璋辟爲治中從事。……初韓遂與馬騰作亂關中，數與璋父焉交通信；至騰子超復與

璋相聞，有連蜀之意。王商謂璋，曰：「超，勇而不仁，見得不思義；不可以爲唇齒。老子曰：『國之利器，不可以示人。』」今之益都，士美民豐，寶物所出；斯乃狡夫所欲傾覆，超等所以西望也。若引而近之，則由養虎，將自遺患矣！」

秦 宓

三國志蜀志本傳：「秦宓字子勅，廣漢縣竹人也。少有才學。」報李權書云：「道非虛無，嚴平不演。海以受淤，歲一蕩清。……今戰國反覆儀、秦之術，……孝經廣陳德行，杜漸防萌；預有所抑。是以老氏絕禍於未萌，豈不信邪？成湯大聖，觀野魚而有獵逐之失；定公賢者，見女樂而棄朝事。若此輩類，焉可勝陳。道家法曰：『不見所欲，使心不亂』。」

李 權

又：「李權從宓借戰國策，宓曰：『戰國從橫，用之何爲？』」權曰：「仲尼、嚴平會聚衆書，以成春秋、指歸之文。故海以合流爲大，君子以博識爲弘。」是權曾讀「老子指歸」矣。

張 衡

後漢書張衡傳：「張衡字平子，南陽西鄂人也。世爲著姓，祖父堪，蜀郡太守。衡少善屬文，游於三輔，因入京師觀太學。遂通五經，貴六藝。雖才高於世，而無驕尚之情。常從容淡靜，不好交接俗人。……尤致思於天文、陰陽、歷算。常耽好玄經。……作應間有言：『雖老氏「曲全」，「進道

若退」，然行亦以需。』其思玄賦云：『苟中情之端直兮，莫吾知而不應。墨無爲以凝志，與仁義乎消搖。不出戶而知天下兮，何必歷遠以劬勞。系曰：「天長地久」歲不留，俟河之清祇懷憂。』又靈憲云：『故道志之言云：「有物渾成，先天地生。」其氣體固未可得而形，其遲迅固未可得而紀也。』年六十二，永和四年卒。其言多引老子。

王 符

後漢書本傳：『王符字節信，安定臨涇人也。少好學，有志操，與馬融、竇章、張衡、崔瑗等友善。』隱居著書三十餘篇，以譏當時失得；不欲章顯其名，故號曰：『潛夫論』。』其釋難篇云：『耕種，生之本也；學問，業之末也。老聃有言：「大丈夫處其實，不居其華」。』又思賢篇云：老子曰：『夫唯病病，是以不病』。』

朱 穆

後漢書朱暉傳：『朱暉字文季，南陽宛人也。』『子頡修儒術，安帝時至陳相。頡子穆，穆字公叔。年五歲，便有孝稱。……穆爲侍御史，時同郡趙康叔盛者，隱於武當山，清靜不仕，以經傳教授。穆時年五十，乃奉書稱弟子。及康歿，喪之如師。其尊德重道，爲當時所服。……作崇厚論曰：「德性失，然後貴仁義；是以仁義起而道德遷。禮法興而淳樸散，故道德以仁義爲薄，淳樸以禮法爲賊也。……」老氏之經曰：「大丈夫處其厚，不處其薄；居其實，不居其華；故去彼取此」。』

吳 蒼

後漢書矯慎傳：『汝南吳倉，甚重之，因遺書以觀其志，曰：「仲彥足下，勤處隱約，雖乘雲行泥，棲宿不同，每有西風，何嘗不歎。蓋聞黃、老之言，乘虛入冥，藏身遠遯，亦有理國養人，施於爲政。至如登山絕迹，神不著其證，人不覩其驗；吾欲先生從其可者，於意何如？」』蒼蓋亦深研黃、老之言者。

楊 厚

後漢書楊厚傳：『楊厚字仲桓，廣漢新都人也。祖父春卿善圖讖，父統，爲彭城令。統作家法章句及內讖二卷解說。』厚『修黃、老，教授門生，上名錄者三千餘人。……年八十二卒於家。』

周 勰

後漢書周舉傳：『周舉字宣光，汝南汝陽人，陳留太守防之子。』子『勰，字巨勝。少尚玄虛，以任爲郎，自免歸家。……常隱處竄身，慕老聃清淨，杜絕人事。巷生荆棘，十有餘歲。……卒時年五十，蔡邕以爲知命。』

矯 慎

後漢書矯慎傳：『矯慎字仲彥，扶風茂陵人也。少學黃、老，隱遯山谷，因穴爲室，仰慕松、喬導引之術，與馬融、蘇章鄉里並時。』年七十餘卒於家。

邊韶

後漢書本傳：『邊韶字孝先，陳留浚儀人也。以文學知名，教授數百人。韶口辯，……桓帝時爲臨潁侯相，徵拜大中大夫，著作東觀，再遷北地太守，入拜尚書令，後爲陳相，卒官。著詩、頌、碑銘、書策凡十五篇。』其老子祠碑（按：隸釋作『老子銘』），略云：『老君爲周守藏室史，當幽王時，三川實震，以夏、殷之季，陰陽之事，監喻時主。孔子以周靈王二十一年生，問禮于老聃，計其年紀，聃時已一百餘歲，孔子卒後百二十九年，謂太史儋爲老子，莫知其所終。其一篇之書，稱：『天地所以能長且久者，以其不自生也。』厥初生民，遺體相續，其死生之義可知也。或有『谷神不死，是謂玄牝』之言，是世之好道者，觸類而長之，以老子離合於混沌之氣，與三光爲終始。』

馬

融

鄭玄、崔瑗、任嘏

後漢書馬融傳：『馬融字季長，扶風茂陵人也。嘗謂其友人，曰：古人有言：『左手據天下圖，右手刎其喉；愚夫不爲。』所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之差，滅無貴之軀，殆非老、莊所謂也。』『融才高博洽，爲世通儒，施養諸生，常有千數。涿郡盧植、北海鄭玄，皆其徒也。善鼓琴，好吹笛，達生任性，不拘儒者之節。……注孝經、論語、詩、易、三禮、尚書、列女傳、老子、淮南子、離騷。……年八十八，延熹九年，卒於家。』

後漢書鄭玄傳：『鄭玄，字康成，北海高密人也。』『因涿郡盧植，事扶風馬融。』『凡玄所注周易、尚書、毛詩、儀禮、禮記、論語、孝經……凡百餘萬言。』其門人，……崔瑗，著名於世。……

任嘏，有道德。』

禮記禮運篇：『故謀用是非，兵由此起。』鄭玄注：『以其違大道敦朴之則然。老子曰：「法令滋章，盜賊多有」。』又大學篇：『貨悖而入者，亦悖而出。』鄭玄注：『上貪於利，則下人侵畔。老子曰：「多藏以厚亡」。』

三國志魏志崔琰傳：『崔琰字季珪，清河東武城人也。少樸訥，好擊劍，尚武事。年二十三，鄉移爲正，始感激，讀論語、韓詩。至年二十九，乃結公孫方等，就鄭玄受學。……琰從弟林，少無名望，雖姻族猶多輕之。而琰常曰：此所謂：「大器晚成」者也，終必遠至。』

三國志魏志王昶傳裴松之注：『昭先名嘏，別傳曰：「嘏樂安博昌人，世爲著姓，宿智早成」。』著書三十八篇，凡四萬餘言。』隋書經籍志道家有：任子道論十卷，魏河東太守任嘏撰。初學記引作道德論，其書已亡。御覽卷四百三引：『道德之懷民，猶春陽之柔物也。履深冰而不寒，結木條而不折。』馬總意林卷五：『山必有阜，河必有曲，江漢東流，必有迴復。』嘏亦鄭玄門人，蓋亦兼治儒、道兩家之說。



漢 桓 帝

後漢書孝桓帝紀：『孝桓皇帝，諱志。肅宗曾孫也，祖父河間孝王開，父蠡吾侯翼。』延熹八

年春正月，遣中常侍左悺之苦縣祠老子。『十一月壬子……使中常侍管霸之苦縣祠老子。』九年七月『庚午祠黃、老於濯龍宮。』章懷太子李賢論曰：『前史稱桓帝好音樂，善琴笙，飾芳林；而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖、老子；斯將所謂聽於神乎！』又王滇傳云：『延熹中，桓帝事黃、老道。』又西域傳云：『桓帝好神，數祀浮圖、老子。』蓋桓帝之時，已奉老子如浮圖；斯亦啓道教之濫觴矣！

張角

後漢書皇甫嵩傳：『初鉅鹿張角，自稱大賢良師，奉事黃、老道，畜養弟子，跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人，使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑，十餘年間，衆徒數十萬；連結郡國，自青、徐、幽、冀、荆、揚、兗、豫八州之人，莫不畢應。』

按：此爲後世道教之始。已背老子之旨矣。

張修

後漢書劉焉傳：『張魯母有姿色，兼挾鬼道，往來焉家，遂任魯以爲督義司馬；與別部司馬張修將兵掩殺漢中太守蘇固，斷絕斜谷，殺使者，魯既得漢中，遂復殺張修而並其衆焉。』又注引典略曰：『初熹平中，妖賊大起；漢中有張修爲太平道；張角爲五斗米道。太平道師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，病或自愈者，則云此人信道；其或不愈，則云不信道。修法略與角同，加施淨室，使病人處其中思過。又使人爲姦令祭酒，主以老子五千文使都習；號姦令爲鬼吏。』又云：『後角被誅，修亦亡；及魯自在漢中，因其人信行修業，遂增飾之。』

張陵 子衡、孫魯

三國志魏志張魯傳：『張魯字公旗，沛國豐人也。祖父陵客蜀學道鶴鳴山中，造作道書，以惑百姓。從受道者，出五斗米，故世號「米賊」。陵死，子衡行其道；衡死，魯復行之。』唐釋法琳辯正論云：『陵爲「天師」，衡爲「嗣師」，魯爲「孫師」；自號三師也。』又云：『漢安元年，歲在壬午，張陵……注五千文云：「道可道者，謂朝食美也；非常道者，謂暮成尿也。兩者同出而異名，謂人根生溺，溺出精也。玄之又玄者，謂鼻與口也。』』杜光庭道德經廣聖義疏序云：『想爾二卷，三天法師張道陵所注。』按：張道陵卽張陵，諡『正一真人』。但陸德明經典釋文敍錄：『想余老子二卷，注云：不詳何人，一云張魯；或云劉表。魯字公旗，沛國豐人，漢鎮南將軍關內侯。』（按『爾』古寫作『尒』，因誤爲『余』。）英國倫敦大英博物院藏有敦煌寫本老子想爾注上卷殘卷，道藏道德真經注疏十五章有想爾注。又老子傳授經戒儀注訣內引『想爾訓』，俱未明何人所注。陶宏景真誥握真輔第一，『張生稽首』下注云：『又見系師注老子內解，皆稱「臣生稽首」；恐此亦是系師書耳。』法國巴黎國立圖書館藏唐天寶十年、敦煌寫本老子道德經下卷，末書云：『孫師定河上真人章句。』道藏強思齊道德經玄德纂疏引成玄英云：『唯張係師及陸先生本作「之」字。』元劉大彬茅山志引陶宏景云：『楊真人手書張鎮南古本，謂五千文者，有五千字也。』是張陵、張魯俱注老子書，而張衡雖未見著書，但其傳授道教則一也。

按：張陵、張衡、張魯自稱『三師』，世號『三張』，魏收釋老志云：『張陵受道於鶴鳴，因傳天官章本，千有

二百，弟子相授，其事大行，齋祠跪拜，各成道法。有三元九府，百二十官，一切諸神，咸所統攝。又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞，其書多有禁祕，非其徒也，不得輒觀。至於化金銷玉，行符勅水，奇方妙術，萬等千條。上云羽化飛天，次稱消炭滅禍；故好異者往往而尊事之。』妄誕不經，變本加厲；大謬老氏之旨矣。

張陵——張衡——張魯

李奇

宋范應元「老子道德經古本集註」引李奇說，范書所稱「古本」有河上公、司馬氏父子，楊孚等皆漢人。考宋前諸史僅「後漢書」蔡邕傳稱：「邕爲司隸，又託河內郡吏李奇爲州書佐。」李賢注引續漢志曰：「書佐，主幹文書。」但劉郃不爲用。又：漢書有「李奇注」，顏師古漢書敘例曰：「李奇，南陽人。」疑卽此人，附此待考。

左慈

徐來勒、葛玄、鄭隱、孫權

後漢書左慈傳：「左慈字元放，廬江人；少有神道。」三國志魏志華陀傳注引東阿王辯道論：「善道術，曹操招集方士，慈亦在其中。」又引文帝典論：「以爲軍吏。」

抱朴子金丹篇：「昔左元放於天柱山中精思，而神人授之金丹仙經，會漢末亂，不遑合作，而避地來渡江東；志欲投名山以修斯道。余從祖仙公，又從元放受之。凡太清丹經三卷，及九鼎丹經一卷，金液丹經一卷。余師鄭君者，則余從祖之弟子也；又於從祖受之。」

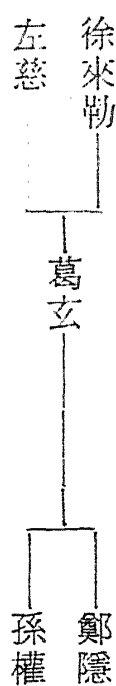
梁孟安排道教義樞：『徐來勒等三眞，以己卯正月一日日中時於會稽上虞，』傳仙公葛玄，玄字孝先；於天台山傳鄭思遠、吳主孫權等。』謝守灝混元聖紀：『靈帝光和二年己未正月朔旦，老君敕太極真人、三洞法師徐來勒等，同降於天台山。』

陶宏景吳太極左仙公葛公之碑云：『葛公，字孝先，丹陽句容都鄉吉陽里人也；本屬鄖郢。』『葛洪之三代從祖也。赤烏七年，太歲甲子，八月十五日，平旦升仙。』

晉書葛洪傳：『從祖玄，吳時學道得仙，號曰「葛仙公」，以其煉丹秘術，授弟子鄭隱；洪就隱學，悉得其法焉。』

隋書經籍志：『梁有老子序次一卷，葛仙公撰。』

按：初學記卷二十三引『道德經序訣曰』，御覽六百六十七引『道德經序訣曰』。現法國巴黎國立圖書館藏敦煌寫本有成玄英道德經開題序訣義疏。疑『序次』乃『序訣』之訛；『次』，『訣』形近也。又該館所藏老子道德經殘卷道經上，卷首云：『道士鄭思遠曰：余家師葛仙公，受太極真人徐來勒道德經上下卷；仙公囊者所好，加親見真人教以口訣云：「此文（按：『文』疑係『大』字之誤）道之宗祖也」。』又天寶十年道德經下卷殘卷，末云：『太極左仙序，係師定河上真人章句。』



折像

後漢書折像傳：『折像字伯式，廣漢維人也。其先張江者封折侯，曾孫國爲鬱林太守；徙廣漢，

因封焉。國生像，國有貲財二億，家僮八百人。像幼有仁心，不殺昆蟲，不折萌芽，能通京氏易，好黃老言。及國卒，感「多藏厚亡」之義，乃散金帛資產，周旋親疏。」又曰：「吾門戶殖財日久，盈滿之咎，道家所忌。今世將衰，子又不才；不仁而富，謂之不幸；牆隙而高，其崩必疾也。」年八十四卒。

劉 陶

後漢書劉陶傳：「劉陶字子奇，一名偉；潁川定陰人，濟北貞王勃之後。陶爲人居簡，不修小節。……陶著書數十萬言，又作七曜論，匡老子，反韓非，復孟軻。及上書言當世便事條教賦奏書記辯疑，凡百餘篇。」

按：「匡老子」，當係糾正老子之失。

程 昱

三國志魏志程昱傳：「程昱字仲德，東郡東阿人也。……是後中夏漸平，太祖拊昱背，曰：「亮州之敗，不用君言，吾何以至此？」宗人奉牛酒大會。昱曰：「知足不辱，吾可以退矣。」乃自表歸兵，闔門不出。」

許 靖

三國志蜀志本傳：「許靖字文休，汝南平輿人。少與從弟劭，俱知名。」劉璋……「以靖爲巴郡廣漢太守。……建安十六年轉在蜀郡。」注引山陽公載記曰：「建安十七年，漢立皇子熙爲濟陰王，

懿爲山陽王，敦爲東海王。靖聞之曰：「將欲歛之，必固張之；將欲取之，必固與之。」其孟德之謂乎！」

劉 劭

三國志魏志：『劉劭字孔才，廣平邯鄲人也。建安中爲計吏。』夏侯惠薦劭，曰：『故性實之士，服其平和良正；清靜之人，慕其虛玄退讓。』『正始中執經講學，賜爵關內侯；凡所撰述法論、人物志之類百餘篇。』人物志釋爭篇云：『是故君子之求勝也，以推讓爲利銳，以自修爲棚櫓；靜則閉嘿泯之玄門，動則由恭順之通路。是以戰勝而爭不形，敵服而怨不構。若然者，悔慙不存於聲色，夫何顯爭之有哉？彼顯爭者必自以爲賢人，而人以爲險詖者。實無險德，則無可毀之義；若信有險德，又何可與訟乎？險而與之訟，是桀兇而攫虎，其可乎？怒而害人亦必矣。易曰：「險而違者訟」，訟必有衆起。老子曰：「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」。』是劭亦兼治易、老者。

高 誘

呂氏春秋序：『漢河東高誘撰。』淮南子敘：『漢涿郡高誘撰。』又云：『建安十年辟司空掾，除東郡濮陽令，……參以經傳道家之言，比方其事，爲之注解……至十七年遷監河東。復更補足。』高注呂書、淮南頗引老子書。淮南子俶眞訓：『是皆不得形神俱沒也。』高注：『道家養形養神，皆以壽終；形神俱沒，不但漠而已也。老子曰：「以道隸天下，其鬼不神」；此謂俱沒也。』氾論訓：

『故道可道，非常道也。』注：『常道，言深隱幽冥，不可道也。猶聖人之言，微妙不可言。』又本經訓注：『至道，可名不可道；故曰：『可道者，非常道』也。』又：『眞人之名，不可得名。』齊俗訓：『故老子曰：『不尙賢者』，言不致魚於水，沉鳥於淵。』高注：『物各因其宜，故不須用』

牟子

『弘明集』有牟子理惑論一卷。明藏本弘明集題：理惑論三十七篇，漢牟融，注：一云：『蒼梧太守牟子博傳。』其自序云：『於是銳志於佛道，兼研老子五千文。』其末篇云：『於是惑人聞之，蹶然失色，請得革面，洗心自救，願受五戒，作優婆塞。』唐釋湛然輔行記弘決云：『後漢靈帝崩後，獻帝時有牟子，深信佛宗，譏斥莊老，著論三卷，三十七篇。』隋書經籍志：牟子二卷，後漢太尉牟融撰。又高麗藏本題作：『牟子理惑』無『論』字，注：『一云：『蒼梧太守牟子博傳』。』出三藏記集卷十二，宋明帝敕中書郎陸澄撰法論目錄，其十四帙有牟子，一云，蒼梧太守牟子博傳。日本俱平親王弘決外典鈔，列外典書目有：牟子二卷。（牟廣撰，或云：『三卷。』見在書目錄不見。）理惑論一書，多引老子之文。如：『老子云：『知者不言，言者不知。』又曰：『大辨若訥，大巧若拙，君子恥言過行』。』牟子蓋亦兼儒、釋、老三家之學者矣。疑牟子名廣，字子博，正合古人名字相配之義。然後漢書牟融傳云：『牟融字子優，北海安丘人也。少博學以大夏侯尙書教授門徒數百人，名稱州里。以司徒茂才爲豐令。……融經明才高，善論議；朝廷皆服其能。常數嗟歎，以爲

才堪宰相。』歷官司隸校尉，大鴻臚，大司農，司空，太尉。建初四年卒。未聞作蒼梧太守，蓋另有其人矣。

虞 翻

三國志吳志虞翻傳：『虞翻字仲翔，會稽餘姚人也。……翻與少府孔融書，并示以所著易注。……徙翻交州，雖處罪放，而講學不倦。門徒常數百人。又爲老子、論語、國語訓注；皆傳於世。』年七十卒。按：陸德明釋文敘錄有老子虞翻注二卷。隋書經籍志：梁有虞翻注老子二卷，亡。

劉 表

劉先

陸德明經典釋文敘錄：『想余老子注二卷，注，不詳何人，一云，張魯；或云，劉表。』

按：魏志劉表傳，未言表注老子。惟注引英雄記曰：『表乃開立學宮，博求儒士，使蔡母闓、宋忠等撰定「五經章句」。』又引零陵先賢傳曰：『先（按：即劉先）字始宗，博學彊記，尤好黃老言，明習漢家典故；爲劉表別駕。』或劉先等承表之命爲之。現藏英國倫敦大英博物院有：「道德經想爾」殘卷。但頗可疑。

宋 忠

王肅

三國志虞翻傳注引翻別傳曰：『南陽宋忠。』忠字仲子，後漢南陽章陵人。隋書經籍志：『周易五卷，漢荊州牧劉表章句，梁有漢荊州五業從事宋忠注周易十卷。』陸德明經典釋文老子音義：『挺』

字下云：『宋衷注本云：經同。』是宋忠並曾注老子矣。

三國志魏志王朗傳：『王朗字景興，東海郡人也。以通經拜郎中。』子『肅字子雍，年十八從宋忠讀太玄而爲之解。黃初中爲散騎侍郎。……初肅善賈、馬之學，而不好鄭氏。采會同異，爲尙書、詩、論語、三禮、左氏解及撰定父朗所作易傳。』

按：新唐書藝文志有：『王肅玄言新記道德二卷。』通志藝文略：『玄言新記道德二卷，王肅撰。』是肅曾注老子。

夏侯玄

三國志魏志夏侯尚傳：『夏侯尚，字伯仁，淵從子也。』子『玄字太初，少知名。弱冠爲散騎黃門侍郎。』玄論時事云：『古之建官，所以濟育羣生，統理民物也；故爲之君長以司牧之。司牧之主，欲一而專。一則官任定，而上下安；專則職業修，而事不煩。』又云：『王者體天理物，必因弊而濟通之。時彌質則文之以禮；時太侈則救之以質。今承百王之末，秦、漢餘流，世俗彌文，宜大改之，以易民望。……然朝臣之制已得侔至尊矣；玄黃之采已得通於下矣。欲使市不鬻華麗之服，商不通難得之貨，工不作雕刻之物，不可得也。』語類韓非，略引老子之言。又列子仲尼篇注引何晏无名論舉『夏侯玄曰：天地以自然運，聖人以自然用，自然者，道也。道本无名，故老氏曰：「彊爲之名」。』蓋玄亦深於解老者。玄後因罪夷三族。臨斬東市，顏色不變，舉動自若，時年四十六。又世說新語文學篇注：『著道德論。』

孫 登

三國志吳志孫登傳：『孫登字子高，權長子也。登臨終上疏有云：「願陛下棄忘臣身，割下流之恩，修黃、老之術，篤養神光，加羞珍膳；廣開神明之慮，以定無窮之業，則率土幸賴，臣死無恨也。」』又云：『聞郡縣頗有荒殘，民物凋弊，姦亂萌生，是以法令繁滋，刑辟重切。』卒年三十三。隨書經籍志有：孫登老子注二卷，老子音一卷。宋范應元老子道德經古本集註引孫登書。按：晉書孫統傳：『弟登，少善名理，注老子行於世。』陸德明釋文敘錄：『登字仲山，太原中都人，東晉尚書郎。初學記二十三引『老子曰：「道生一」。』孫登曰：『妙一宅於太虛之內，玄化資於至道之用，故因其所由謂之曰「生」。』又：杜光庭道德真經廣聖序：『隱士孫登，字公和，魏文，明二帝時人。』晉書隱逸傳有此人，但未注老子。

鍾 繇 鍾會

三國志魏志本傳：『鍾繇字元常，潁川長社人也。』世說新語言語篇注引『魏志曰：「繇家貧好學，爲周易、老子訓。』』（按：魏志今無此文。）

三國志魏志本傳：『鍾會字士季，潁川長社人，太傅鍾繇小子也。少敏慧夙成。……會嘗論易無互體才性同異，及會死後，於會家得書二十篇，名曰「道論」，而實刑名家也。其文似會。』裴松之注引會爲其母傳曰：『雅好書籍，涉歷衆書，特好易、老子。』陸德明釋文敘錄：老子鍾會注二卷。

隨書經籍志：老子道德經二卷，鍾會注；唐書經籍志：老子二卷，鍾會注；新唐書藝文志：老子二卷，鍾會注。又鍾會注老子散見於道藏道德真經注疏，杜光庭道德真經廣聖義、李霖道德經取善集及文選注各書內。焦竑引鍾會注二十五章云：『廓然無偶曰獨立，古今常一曰不改，無所不在曰周行，所在皆通曰不殆。』

董 邁

三國志魏志王肅傳：『明帝時，大司農弘農董邁等，亦歷注經、傳，頗傳於世。』裴松之注引魏略儒宗傳曰：『邁字季直，性質訥而好學。初遇善治老子，爲老子作訓注；又善左氏傳。』

按：魏志今無此文。宋范應元老子道德經古本集註，引有邁說，蓋亦訓注之殘篇斷簡耳。

阮 籍

三國志魏志王粲傳：『陳留阮瑀字元瑜。……瑀少受學於蔡邕。……瑀子籍，才藻豔逸而倜儻放蕩，行己寡欲；以莊周爲模則。官至步兵校尉。』裴松之注曰：『籍字嗣宗。魏氏春秋曰：「籍曠達不羈，不拘禮俗……少時常游蘇門山，蘇門山有隱者，莫知姓名，有竹實數斛，曰杵而已。籍從之與談太古無爲之道及論五帝三王之義」。』太平御覽引用書目，有阮籍通老論。又世說新語文學篇注曰：『著道德論。』文選孫興公遊天臺賦注引阮籍通老論曰：『道者自然，易謂之太極，春秋謂之元，老子謂之道也。』

皇甫謐

晉書皇甫謐傳：『皇甫謐，字士安，幼名靜；安定朝那人。』『博綜典籍百家之言，沉靜寡欲，始有高尚之志，以著述爲務，自號「玄晏先生」。撰帝王世紀、年歷、高士、逸士、列女等傳、玄晏春秋，並重於世。』

唐書經籍志：『玄晏先生老子道德經簡要義五卷。』焦贛國史經籍志：『老子簡要義五卷，玄晏先生。』

按：隋志『景』當係『晏』字之形近而譌。

羊祜

晉書羊祜傳：『羊祜字叔子，泰山南城人也。』『祜，蔡邕外孫。』『博學能屬文。』『祜所著文章及爲老子傳並行於世。』

隋書經籍志注：『老子道德經二卷，晉太傅羊祜解釋。』唐書經籍志：老子二卷，羊祜注；老子解釋四卷，羊祜撰；新唐書藝文志：老子二卷，羊祜注，又解釋四卷。陸德明經典釋文敘錄：羊祜解釋四卷。注：『字叔子，泰山平陽人；晉太傅，鉅平成侯。』杜光庭道德經聖義序云：『晉僕射太山羊祜，字叔子；注爲四卷。』

杜預

晉書杜預傳：『杜預字元凱，杜陵人也。』博學多通，明於興廢之道。按：薛致玄道德經藏室纂微開題科文疏及焦竑老子翼附錄云：『杜元凱……明虛極無爲，理家理國之道；此明注解之人意不同也。』疑預曾注老子書。

范 望

陸德明經典釋文敍錄：『老子范望州注訓二卷；字叔文，會稽人，吳尚書郎。』冊府元龜學校部注釋門：『吳范望州，字叔文，爲尚書郎，作老子注訓二卷。』

按：范望有太玄解，其自序稱曰『望』，不曰『望州』。豈名『望』，字『望州』歟？

荀 融

三國志魏志荀彧傳：『荀彧字文若，潁川潁陰人也。……彧兄衍，以監軍校尉守鄴都，督河北。』裴松之注引荀氏家傳曰：『衍字休若，彧第三兄。……衍子紹，位至太僕；紹子融，字伯雅。與王弼、鍾會俱知名。爲洛陽令，參大將軍軍事。與弼、會論易、老義，傳於世。』魏志鍾會傳注引王弼別傳云：『潁川人荀融，難弼大衍義，弼答其意，爲書以戲之。』又曰：『弼爲人淺而不識物情，初與王黎、荀融善，後恨黎，與融亦不終。』

裴 徽

世說新語：『裴徽爲吏部郎（注：永嘉流人，名曰徽，字文季，河東聞喜人，太常潛少弟也，仕

至冀州刺史。），弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之。問曰：「夫無者，誠萬物之所資也；然聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」又裴徽曰：「吾與平叔共說老、莊及易。」是徽曾究老、莊。

嵇 康

三國志魏志王粲傳：「譙郡嵇康，文辭壯麗，好言老、莊；而尚奇任俠，至景元中坐事誅。」裴松之注：「康字叔夜。」又引康傳曰：「家世儒學，少有儁才，曠邁不羣，高亮任信，不修名譽；寬簡有大量。學不師授，博洽多聞；長而好老、莊之業，恬淡無欲。」

按：康詠老子六言詩有：「爲法滋章寇生，紛然相召不停，大人玄寂無聲，鎮之以靜自正」之句，又曰：「金滿堂莫守。」頗引老子文。

何 晏

三國志魏志曹爽傳：「晏，何進孫也；母尹氏爲太祖夫人。晏長於宮省，又尚公主，少以才秀知名。好老、莊言，作道德論及諸文賦，著述凡數十篇。」裴松之注曰：「晏字平叔，魏略曰：「太祖爲司空時，納晏母，並收養晏。」世說新語文學篇：「何晏注老子未畢，見王弼，自說注老子旨，何意多所短，不復得作聲，但應諾諾；遂不復注。因作道德論。」又曰：「何平叔注老子始成，詣王輔嗣，見王注精奇，迺神伏，曰：「若斯人可與論天人之際矣！」因所注爲「道」、「德」二論。」又注曰：「文章敍錄曰：「自儒者論以老子非聖人，絕禮棄學；晏說與聖人同，著論行於世也。」文心雕龍論說篇云：「魏之初，霸術兼名法，傅嘏、王粲校練名理；迄至正始，務欲守文；何晏之徒，始盛

玄論，於是聃、周當路，與尼父爭塗矣。』隨書經籍志：梁有：老子道德論二卷，何晏撰。唐書經籍志：老子道德論二卷，何晏撰。唐書藝文志：何晏講疏四卷，又道德問二卷。魏志管輅傳注引輅別傳曰：『何平叔說老、莊，則巧而多華。』又裴徽曰：『吾與平叔共說老、莊及易。』又注引魏氏春秋曰：『夏侯玄、何晏等，名盛一時。』

按：列子仲尼篇注引何晏『無名論』曰：『爲民所譽則有名者也，無譽，無名者也；若夫聖人名無名，譽無譽，謂無名爲道，無譽爲大；則夫無名者，可以言有名矣，無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者豈同用哉？此比無於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。同類無遠而不相應，異類無近而不相違；譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類，自相求從。夏日爲陽而夕夜遠，與冬日共爲陰；冬日爲陰而朝晝遠，與夏日同爲陽；皆異於近而同於遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。凡所以至此者，何哉？夫道者，惟無所有者也；自天地以來，皆有所有矣。然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。』

王 弼

三國志魏志鍾會傳注：『初會弱冠與山陽王弼並知名。弼好論儒、道，辭才逸辯。注易及老子，爲尚書郎。年二十餘卒。』裴松之注曰：『弼字輔嗣。』何劭爲其傳曰：『弼幼而察惠，年十餘，好老子；通辯能言。父業，爲尚書郎，時裴徽爲吏部郎。弼未弱冠，往造焉，徽一見而異之。問弼曰：『夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？』弼曰：『聖人體无，无又不可以訓；故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。』又云：『淮南人劉陶善論縱橫，爲當時』

所推；每與弼語，常屈弼。弼天才卓出，當其所得，莫能奪也。性和理，樂游宴，解音律，善投壺。其論道賦會文辭，不如何晏；自然有所拔得多晏也。頗以所長笑人，故時爲士君子所疾。弼與鍾會善，會議論以校練爲家，然每服弼之高致。……弼注老子，爲之「指略」，致有理統；著道略論。注易，往往有高麗言。太原王濟好談，病老、莊，常云：「見弼易注，所悟者多。」然弼爲人淺而不識物情，初與王黎、荀融善，黎奪其黃門郎，於是恨黎；與融亦不終。正始十年，曹爽廢，以公事免；遇瘴疾亡，時年二十四，無子絕嗣。」

鍾會傳注引博物記曰：「初王粲與族兄覲俱避地荊州，劉表欲以女妻粲而嫌其形陋而用率，以覲有風貌，乃以妻覲。覲生業，業卽劉表外孫也。蔡邕有書近萬卷，末年載數車與粲，粲亡後，相國掾魏諷謀反，粲子與焉，旣被誅，邕所與書悉入業。業字長緒，位至謁者僕射。子玄，字正宗。司隸校尉宏，弼之兄也。」魏氏春秋曰：「文帝旣誅粲二子，以業嗣粲。」

張湛列子序云：「湛聞之先父曰：『吾先君與劉正興（殷敬順釋文：揚州刺史，名陶。）傳穎根（釋文：名敷，北地人，晉丞相從事中郎。）皆王氏之甥也。竝少游外家。舅始周（釋文：姓王，張湛祖之舅。）從兄正宗（釋文：王宏字正宗，高平人。）輔嗣（釋文：王弼字輔嗣，山陽人，魏尚書郎），皆好集文籍，先併得仲宣（王粲字仲宣，山陽人，魏侍中。）家書，幾將萬卷。傅氏亦世爲學問，三君總角競錄奇書。」是輔嗣幼時卽得博讀蔡邕所歸王粲之書，宜其弱冠卽兼通易、老；雖曰：『天才卓出』，而書香世業，非偶然矣！世說新語文學篇曰：『何晏爲吏部尚書，有位望，時談客盈坐。王弼未弱冠，往見之，晏聞弼名，因條向者勝理語弼，曰：「此理僕以爲極，可得復難否？」弼

便作難，一坐人便以爲屈。於是弼自爲客主數番，皆一座所不及。』

按：隨書經籍志有老子道德經二卷，王弼注。陸德明經典釋文，王弼注二卷。今存。又趙希弁郡齋讀書後志：『老子略論一卷。右魏王弼撰，凡十有八章。』並引景迂云：『弼有得於老子，而無得於易；注易資於老子，而老子論無資於易。』釋文敘錄：弼又作老子指例略一卷。唐書經籍志：老子指例略二卷，不著撰人；唐書藝文志：王弼老子指例略二卷。然隨書經籍志注有何、王等老子雜論一卷。今不存。惟老子王弼注二卷並老子微旨例略一卷俱存，並收入正統道藏（按：未著撰人姓名。），老子注明張之象刊本以後，版本甚多，惟注文則多謬誤，有不可讀者。

老子微旨例略後敘

「老子微旨例略」一卷，未著作者姓氏；今從「正統道藏」正一部鼓字號錄出。

按：「經典釋文叙錄」：「老子王弼注」二卷，注：又「老子指略」一卷。「舊唐書經籍志」：「王弼老子指例略」二卷。「新唐書藝文志」：「老子指例略」二卷。鄭樵「通志」「藝文略」：「老子指例略」二卷，王弼撰；「老子指略論」二卷，不著作者姓名。高似孫「子略」：「老子指例略」二卷。

又：趙希弁「郡齋讀書後志」：「老子略論」一卷，右魏王弼撰，凡十有八章。景迂云：「弼有得於老子，而無得於易；注易資於老子，而老子論無資於易。」則其淺深之效可見矣。」

又：王應麟「玉海」五十三云：「魏王弼老子略論。」

考「三國志」「魏志」，「鍾會附傳」注：「何劭爲弼傳」曰：「弼注老子，爲之指略，致有理統；著道略論。」「宋史藝文志」有「王弼道德略歸」一卷；「老子指例略」一卷，注：「不知作者。」疑微旨例略，指例略，老子略論，道德略歸；皆「道略論」同書而異名耳。

意者何劭所言，猶謂：弼既注老子，又撮其大要，總其指歸，乃作「道略論」耳。此乃提要勾玄之作，統宗會元，便於學者；如入門書也。

今本王弼注「周易」十卷，附「略例」一卷，與「經典釋文叙錄」合。又「新唐書藝文志」：「周

易王弼注」七卷，又「大衍論」三卷。「大衍論」久佚，疑亦即「略例」之別稱；惟卷數不同耳。蓋弼兼通易、老。注「老子」作「微旨例略」。注「周易」作「略例」。又疑「指略」乃「微旨例略」之簡稱耳。按「指」、「旨」通用，各志作「指例略」者，蓋上脫「微」字故也。以「周易略例」校「老子微旨例略」，其行文造句與體例正相彷彿；從可知矣。

茲就本書之內容與輔嗣之老子注相校覈，即可取得其內證矣。

一 例略與王注之比較

(一) 例略：

夫（按原誤爲「天」）物之所以生功之所以成必生乎無形由乎無名無形無名者萬物之宗也

王注：

凡物之所以生功之所以成皆有所由有所由焉則莫不由乎道（五十一章）

無形無名者萬物之宗也（十四章）

(二) 例略：

此所謂常者也無皦昧之狀溫涼之象故曰知常曰明也

王注：

不皦不昧不溫不涼此常也無形不可得而見曰明也（五十五章）

常之爲物不偏不彰無皦昧之狀溫涼之象故曰知常曰明也（十六章）

無形無識不偏不彰故萬物得往而不害妨也（三十五章）

（三）例略：

夫道也者取乎萬物之所由也玄也者取乎幽冥之所出也

王注：

玄者冥也默然無有也始母之所出也（一章）

出乎幽冥是以謂之玄德也（五十一章）

道者萬物之所由也（五十一章）

萬物皆由道而生（三十四章）

（四）例略：

論太始之原以明自然之性演幽冥之極以定惑罔之迷因而不爲損而不施

王注：

聖人達自然之性（按原誤作「至」）暢萬物之情故因而不爲順而不施除其所迷去其所惑故心不亂而物性自得之也（二十九章）

（五）例略：

崇本以息末守母以存子

王注：

守母以存其子崇本以舉其末（三十八章）

母本也子末也得本以知末不舍本以逐末也（五十二章）

夫以道治國崇本以息末也（五十七章）

此皆崇本以息末不攻而使復之也（五十八章）

（六）例略：

夫聖智才之傑也仁義行之大也巧利用之善者也

王注：

聖智才之善也仁義人之善者也巧利用之善者也（十九章）

（七）例略：

雖古今不同時移俗易此不變者也天不以此則物不生治不以此則功不成故古今通終始同執古可以御今御今可以知古此所謂常者也

王注：

雖古今不同時移俗易故莫不由此以成其治者也故可執古之道以御今之有上古雖遠其道存焉故雖在今可以知古始也

（八）例略：

五物之母不炎不寒不柔不剛五教之母不皦不昧不恩不傷

王注：

大象天象之母也不寒不溫不涼故能包統萬物無所犯傷主若執之則天下往也（三十五章）

〔九〕例略：

夫塗雖殊必同其歸慮雖百必均其致而舉夫歸致以明至理

王注：

途雖殊而同歸也慮雖百而其致一也道有大常理有大致（四十七章）

〔十〕例略：

安者不以安爲安以其不忘危也

王注：

垂象而見吉凶先事而設誠安而不忘危未召而謀之（七十三章）

〔十一〕例略：

不溫不涼不宮不商聽之不可得而聞視之不可得而彰體之不可得而知味之不可得而嘗故其爲物也則混成爲象也則無形爲音也則希聲爲味也則無呈故能爲品物之宗主苞通靡使不經也若溫也則不能涼矣宮也則不能商矣形必有所分聲必有所屬故象而形者非大象也音而聲者非大音也

王注：

聽之不聞名曰希不可得聞之音也有聲則有分有分則不宮而商矣分則不能統衆故有聲者非大音也（四十一章）

有形則有分有分者不溫則炎不炎則寒故象而形者非大象（四十一章）

〔十二〕例略：

妙出乎玄衆由乎道故生之畜之不壅不塞通物之性道之謂也生而不有爲而不恃長而不宰有德而無主玄之德也

王注：

不塞其原也不禁其性也不塞其原則物自生何功之有不禁其性則物自濟何爲之恃物自長足不吾宰成有德無主非玄如何凡言玄德皆有德而不知其主出乎幽冥（十章）有德而不知其主也出乎幽冥是以謂之玄德也（五十一章）

二 例略與略例之體例與行文造句之比較

（一）例略：

然則老子之文欲辯而誥者則失其旨也欲名而責者則違其義也故其大歸也論太始之原以明自然之性演幽冥之極以定或罔之迷崇本以息末守母以存子賤夫巧術爲在未有無責於人必求諸己此其大要也

略例：

是故雖遠而可以動者得其應也雖險而可以處者得其時也弱而不懼於敵者得所據也憂而不懼於亂者得所附也柔而不憂於斷者得所御也雖後而敢爲之先者應其始也將競而獨安於靜者要其終也

（二）例略：

而法者尚乎齊同而刑以檢之名者尚乎定眞而名以正之儒者尚乎全愛而譽以進之墨者尚乎儉嗇而

矯以立之雜者尙乎衆美而總以行之夫形以檢物巧僞必生名以定物理恕必失譽以進物爭尙必起矯以立物乖違必作雜以行物穢亂必興斯皆用其子而棄其母物失所載未足守也然致同塗異至合趣乖而學者惑其所致迷其所趣觀其齊同則謂之法覩其定眞則謂之名察其純愛則謂之儒鑒其儉嗇則謂之墨見其不係則謂之雜隨其所鑒而正名焉順其所好而執意焉故使有紛紜憤錯之論殊趣辯折之爭蓋由斯矣

略例：

故言者所以明象得象而忘言象者所以存意得意而忘象猶蹄者所以在兔得兔而忘蹄筌者所以在魚得魚而忘筌也然則言者象之蹄也象者意之筌也是故存言者非得象者也存象者非得意者也象生於意而存象焉則所存者乃非其象也言生於象而存言焉則所存者乃非其言也然則忘象者乃得意者也忘言者乃得象者也得意在忘象得象在忘言故立象以盡意而象可忘也重畫以盡情而畫可忘也是故觸類可爲其象合義可爲其徵義苟在健何必馬乎類苟在順何必牛乎爻苟合順何必坤乃爲牛義苟應健何必乾乃爲馬而或者定馬於乾案文責卦有馬無乾則僞說滋漫難可紀矣互體之不足遂及卦變變又不足推致五行一失其原巧愈彌甚縱復或值而義無所取蓋存象忘意之由也忘象以求其意義斯見矣

(三) 例略：

又其爲文也舉終以證始不述始以盡終開而弗達導而弗率尋而後旣其義推而後盡其理善發事始以首其論明夫會歸以終其文故使同趣而感發者莫不美其興言之始因而演焉異旨而獨構者莫不說其

會歸之徵以爲證焉夫塗雖殊必同其歸慮雖百必均其致而舉夫歸致以明至理故使觸類而思者莫不欣其思之所應以爲得其義焉

略例：

物無妄然必由其理統之有宗會之有元故繁而不亂衆而不惑故六爻相錯可舉一以明也剛柔相乘可立主以定也是故雜物撰德辯是與非則非其中爻莫之備矣故自統而尋之物雖衆則知可以執一御也由本以觀之義雖博則知可以一名舉也故處璇璣以觀大運則天地之動未足怪也據會要以觀方來則六合輻湊未足多也故舉卦之名義有主矣觀其彖辭則思過半矣夫古今雖殊軍國異容中之爲用故未可遠也品制萬變宗主存焉彖之所尚斯爲盛矣

三 例略引用易文

(一) 例略：

探頤而不可究也

彌綸而不可極也

夫塗雖殊必同其歸慮雖百必均其致

使觸類而思者莫不欣其思之所應以爲得其義焉

夫存者不以存爲存以其不忘亡也安者不以安爲安以其不忘危也故保其存者亡不忘亡者存安其位者危不忘危者安

故閑邪在乎存誠不在善察

(二) 周易：

探頤索隱鉤深致遠以定天下之吉凶

易與天地準故能彌綸天地之道

天下同歸而殊塗一致而百慮

觸類而長之天下之能之畢矣

子曰危者安其位者也亡者保其存者也亂者有其治者也是故君子安而不忘危存而不忘亡治而不忘亂是以身安而國家可保也

閑邪存其誠善世而不伐德博而化

依上三證，斷定此書爲弼所作無疑矣。惟兩「唐志」俱作二卷，鄭樵「通志」舉指例略外，又列指略論；而未著作者姓名。而趙希弁所見本爲十八章，今所存者只有一卷而不分章；疑作二卷者乃傳寫之訛，而鄭氏僅錄書目而未見其書，故並列耳。而趙氏所云「作十八章者」，又與此大異矣。今存只十六面，豈十八章乃舊存十八面之誤歟？是又無從考矣。若自卷數之不同觀之，則「指列略」與「道略論」顯然又爲二書矣。

然是書之發見，不惟使輔嗣此一傳世之作，不再湮沒無聞；而其間之足以啓迪後學，並可補正現存道德經王注之譌脫，彌覺珍貴；豈徒考證已乎？影刊伊始，謹敘其崖略如此。

民國丙申，春日，靈峰於臺灣省之臺北市。

老子微旨例略校後記

校閱全藁畢，對「老子微旨例略」之卷數問題，稍作補充。按：「例略」原書，雖作「一卷」；然細檢內容，實分兩段書寫也。如前段自「夫物之所以生」起，至「以爲得其義焉」止；已成段落。後段自「凡物之所以存」起，另行分寫，至「何往而不暢哉」止；終結全文。是王氏本以「物之生」與「物之存」，分陳其義；疑原意當以言「生」者爲一卷，以言「存」者又作一卷也。若是，則現在此本，與兩「唐志」、「通志」、「子略」所載「二卷」之數皆合也。又：偶翻正統道藏本宋張君房之「雲笈七籤」，其卷一「道德部」曾引「老君指歸略例曰」，實卽王弼之「微旨例略」，而張氏未加深考也。其書節引弼文：「天物之所以生」句，「天」正作「夫」；「欲辯而誥者」句，「誥」正作「詰」；足證予之「校字」爲不謬也。雖一得之愚，亦可以自慰；因並誌之耳。

民國四十五年，端陽後一日，靈峰謹識。

老子章句新編序

老子一書，傳世已久。精湛博大，寥寥五千言；歎觀止矣！惟其作者之塙實姓氏，迄今猶成懸案；蓋時代湮遠，未可以武斷論之也。司馬遷老子列傳曰：「老子者，楚、苦縣、厲鄉、曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏；周守藏室之史也。孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『子之所言者，其人與骨皆已朽矣；獨其言在耳。』……孔子去謂弟子，曰：『……吾今日見老子，其猶龍邪？』老子修道德，其學以自隱無名爲務，居周久之，見周之衰；乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，強爲我著書。』於是老子乃著書上、下篇，言道德之意五千餘言，而去；莫知其所終。……蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲；以其修道而養壽也。自孔子死之後，百二十九年；而史記周太史儋見秦獻公，曰：『始秦與周合而離，離五百歲而復合；合七十歲而伯、王者出焉。』或曰：『儋卽老子，』或曰：『非也；』世莫知其然否。老子隱君子也。……世之學老子者，則絀儒學；儒學亦絀老子。道不同不相爲謀，豈謂是邪？李耳無爲自化，清靜自正。」文意恍惚迷離，曰，「周守藏室之史也；」曰，「孔子適周將問禮於老子；」曰，「周太史儋卽老子；」曰，「老子其猶龍邪？」曰，「莫知其所終。」曰，「老子百有六十餘歲；或言二百餘歲。」曰，「世莫知其然否。」如是云云：其身世與生卒年代，俱不可考；漢初已然。如「史記」所謂，「老子隱君子也；」遂莫得知其巔末矣。但其「無爲」、「清靜」之旨，與老子書及莊子「天下篇」所引皆合。「天下篇」曰：「老聃曰，知其雄，守其雌，爲天

下谿；知其白，守其辱，爲天下谷。人皆取先，己獨取後；曰，受天下之垢。人皆取實，己獨取虛，無藏也，故有餘；歸然而有餘。其行身也，徐而不費；無爲也，而笑巧。人皆求福，己獨曲全。曰，苟免於咎，常寬容於物，而不削於人；可謂至極。」經五十七章曰：「我無爲，而民自化；我好靜，而民自正；我事無，而民自富；我無欲，而民自樸。」七十八章曰：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。」其書非後人僞託，殆可信也！「列子」、「莊子」、「荀子」雜引老子之言，韓非解老最早；劉安、王弼次之。「呂氏春秋」，劉向「說苑」亦有引證。「論語」云：「或曰：『以德報怨何如？』」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」考「報怨以德」，乃六十三章之文；此則所謂「儒學亦紬老子」者邪？「列子」引「谷神不死」，稱「黃帝書曰」。「韓非子」引「將欲歛之，必固張之」；「稱『周書曰』」。孟子曰：「春秋無義戰」，經三十章曰：「師之所處，荆棘生焉；大軍之後，必有凶年。」三十一章曰：「夫佳兵者不祥。」四十六章曰：「天下無道，戎馬生於郊；」其事甚近。蓋此書之行世，適當周室式微，即春秋之末，戰國之初；距今二千餘年之頃也。全書之篇目、章句、次第，古無定論；而錯簡譌脫隨在可見。唐陸德明曰：「老子爲關令尹喜，說道德二篇；尙虛無、無爲。凡五千餘言，河上公爲章句四卷。」宋晁說之曰：「嗚呼！學其難哉！弼知『佳兵不祥之器』至於『戰勝以喪禮處之』，非老子之言；乃不知『常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。』獨得諸河上公，而古本無有也。賴傅奕能辯之爾。然弼題是書曰：『道德經』，不析乎『道』、『德』而上、下之；猶近於古歟？其文字則多誤謬，殆有不可讀者，令人惜之！」熊克曰：「晁以道先生所題本，不分道、德而上、下之；亦無篇目。克喜其近古，繕寫藏之。乾道庚寅，分教京口，復鏤

板以傳。若其字之謬訛，前人已不能證，焉敢輒易；姑俟夫知者。」唐、宋以來，其奪文誤字，久已無人能證；而曲學之士，又復泥古非今，馴致隻字無敢改易。相襲舊說，展轉詮釋，其文義因斷簡殘篇闕字譌文之曲解，而益迂晦矣。故解老自韓非以後，無慮千百家；多未脫前人之窠臼。有清一代，樸學大昌；如：姚鼐、魏源、畢沅、王念孫、俞樾、孫詒讓、陶邵學、易順鼎、劉師培、嚴復、羅振玉輩，皆博學深思之士，於老子之章句、錯簡、音義、輒有闡述，亦常具卓見；然而未盡。尙難免執佶屈聱牙之字，支離破碎之詞，亥豕魯魚，亦引經據典，曲爲訓釋。又每藉古奧晦澀之言，艱深難喻之意，牽強附會，以實其說；不無穿鑿。矯枉過正，殆無裨於老學之真傳！鼎革以來，馬敘倫、奚侗、陳柱、蔣錫昌諸氏，頗有採近代科學方法重加整理；推陳出新，猶多獨到之見解與貢獻；然亦得失互見。蔣氏更集各家之說，搜羅衆本；自唐景龍道德經碑，至民國浙江書局刻本，達八十餘種。歷時十載，復廣稽典籍；著爲「老子校詁」一書。考訂綦審，用力實多。然僅就版本之勘覈，文誼之解釋；而於錯簡、闕文之更正，仍尠成功。不知焉、哉、乎、也語助之詞，古人引用他書，爲求聲韻之協，或行文之便，每多任意增減；而前之治訓詁之學者，亦常有「斷章取義」，強求與己意之合者，撫拾而自肆其說。因是，經、緯之書，錯綜複雜；正誤互見，而真僞莫辨矣！然而經書之譌者，反不若緯書之長者；原書之衍者，反不如他書之闕者。「韓非子」「解老」，「喻老」；「淮南」「原道」、「道應」；各有主觀。「列子」引「老子」，而稱黃帝之書。莊子得老學之傳授，而語多荒誕，不免流於放浪玄虛，空疎無涯。魏、晉文人學士多宗尙玄言者，抑亦莊周繆悠之說，荒唐之言，有以致之也。王弼注釋「老子」，冠絕羣書；尙多舛誤。是亦時代環境之所囿也歟？以言篇章，則「史記」載

分上、下篇；唐陸德明謂道德二篇，河上公爲章句四卷。宋晁說之所見魏王弼本「道德經」，亦作二卷。漢嚴君平「老子指歸」，傳爲十三卷，七十二章；並以「曲則全」章末十七字，爲後章之首。王弼本今爲八十一章，舊本作七十九章；唯陸德明音義注云：「德經四十四章，一本四十三章。」是陸所見本，有作八十章者。元吳澄本爲六十八章，上篇三十二章，下篇三十六章。清姚鼐合第二、第三兩章爲一章；十二、十三兩章爲一章。常移上、下章前後之句而歸併之。魏源「老子本義」亦作六十八章，並多竄改其字句；蓋已勝前人拘虛之見也！若錯簡逸文，則「生而不有，爲而不恃，功成而弗居。」「不貴難得之貨。」「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」「知止不殆，可以長久。」「生之，畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」「信不足，焉有不信焉。」「知常曰明。」「故爲天下貴。」「物或惡之，故有道者不處。」「爲者敗之，執者失之。」「物壯則老，是謂不道；不道早已。」「是以聖人猶難之。」「故去彼取此。」諸句文或複出，或數見；雜亂無章，不可別其次序。盧文弨謂：「韓非子」「解老」，「喻老」文當依「老子」各章分段。則「解老篇」「道可道，非常道也。」乃第一章之文，不當在「無狀之狀，無物之象」句後。「喻老篇」「其出彌遠者，其智彌少」句。亦不應在「大器晚成，大音希聲」句前。「淮南子」「道應訓」引曰：「天下皆知善之爲善，斯不善也！故知者不言，言者不知也。」又曰：「大制無割，故致數輿無輿也。」又曰：「知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強；是故用其光，復歸其明也。」又曰：「窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。故美言可以市尊，美行可以加人。」細檢各節，其上、下文均不屬一章。異文，則「多言數窮，不知守中。」「文子」「道原篇」引作「多

聞數窮，不如守中。絕學無憂；絕聖棄知，民利百倍。」「縣縣若存，用之不勤。」「文子」「精神篇」作「縣縣若存，是謂天地之根。」「夫何故？以其生生之厚。」「文子」「十守篇」作「以其生生之厚，夫唯無以生爲者，即所以得長生。」「夫唯無以生爲者，是賢於貴生」。「淮南子」「精神訓」作「以其生生之厚，夫惟能無以爲生者，則所以修得生也。」「人多伎巧，奇物滋起；法令滋章，盜賊多有。」「文子」「道原篇」作「民多智能，奇物滋起；法令滋章，盜賊多有，去彼取此，天殃不起。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之德。」「故堅強者，死之徒；柔弱生之徒，堅強者死之徒。」「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物；是謂襲明。」「淮南子」「道應訓」作「人無棄人，物無棄物；是謂襲明。」「知其雄，守其雌，爲天下谿；爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑；爲天下式；爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。」「莊子」「天下篇」作「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。」又四十章「大白若辱，廣德若不足」句上，「莊子」「寓言篇」、「列子」「黃帝篇」引皆有「而睢睢，而盱盱，而誰與居」諸句。四十六章「禍莫大於不知足」句上，「韓非子」「解老」、「喻老」兩篇均有「罪莫大於可欲」一句。五十章「兕無所投其角」句下，「鹽鐵論」「世務篇」引有「螫蟲無所輸其毒」一句。六十章「致數與無與」句，「莊子」「至樂篇」作「至譽無譽」。六十三章「是以聖人猶難之」句，「韓非子」「喻老篇」作「聖人蚤從事焉」。「列子」「楊朱篇」引「老子曰：『名者實之賓。』」「莊子」「逍遙遊篇」亦見此文；而原書反無有也。此舉其犖

舉者，顛倒散亂，殆未可遽以爲校正之張本也。魏源曰：「經中稱，『古之所謂』；稱，『建言有之』；稱，『聖人云』；稱，『用兵有言』。故班固謂「道家出古史官。」「淮南子」「脩務訓」云：「世俗之人，多尊古而賤今；故爲道者必託之於神農、黃帝然後能入說。」蓋古人著書立言，每多借往聖昔賢以自重，是所謂「託古改制」者，其有所自來矣。孟子曰：「盡信書，則不如無書。」古之人於斑斑史跡，尙且置疑；況個人之著述，如老子書流佈於今，又垂千百年以後。習俗之演變；朝代之遞嬗；文字之改革。其因口授，傳寫，刊刻而譌誤脫佚，自不能免。老子不可復生，將誰使正其字句之是非哉？今碩學通儒，雖欲萃天下明經考據之士於一室，羅墳、典、丘、索，汗牛充棟之載籍，紛紜聚訟；嚼字咬文，而必欲一字一句而校讎訂正之，使復五千言之舊觀，吾知其必徒勞無功，亦多見其不知量也！峰少好先秦諸子之書，於老氏賅博渾然之道，心尤嚮往。雖於學無所師承，但開卷間有所獲，肫走筆記之；歷久亦自成卷帙。往歲稍有譯述，自顧深感譴陋！去夏重來巴渝，公私叢脞之餘，常覺案牘勞形之苦；欲修致虛守靜之術，以遂安命容物之旨；於老子書益饒興趣。依五千言之體要，採各家之長；對是書之章句、錯簡、脫文、衍誤，詳加校訂。凡協韻之不失其義者，從其韻。韻雖協，而義不勝者；依其義之長者。其未得埒切證據者，則以己意臆改之。庶幾毋背老氏立言之本旨；是者正之，疑者闕焉。並依「道體」、「道理」、「道用」、「道術」四目，重分章句；因成此書。共五十六章，末附自撰「原道」一篇，概論老氏學說要指，王本「老子道德經」原文，暨校改後全書白文；彙訂成冊。顏曰：「老子章句新編」，以就正於當世。昔者，略有皮藏，辛巳四月，寇陷福州，盡掠以去；片楮不留。書城浩劫，良可歎也！現值全民抗戰，遍地烽煙；交通阻滯，欲搜羅羣經，博

覽衆集，非鉅資莫備。卽擇其較精要之本選而用之，亦不易得，況其過此者乎？今獨賴蔣氏「校詁」，作爲研究校證之主要資料；凡所徵引，多據是書。並參考「莊子」、「韓非子」、「淮南」、「文子」、「周易」諸書，互相比附。草率成章，淺薄紕繆，固無待言也！海內明達其亦不吝珠玉，而是正之哉？

中華民國三十三年，歲次甲申，三月六日，連江嚴靈峰序於重慶。

老子章句新編再版序

本書初版，原擬依各章次序，以古義注解；嗣以寇氛末戢，每翻行笥，時慮播遷，乃倉卒付梓；蓋恐原藁保藏匪易，有散佚之虞也。問世轉瞬經年，重刊在即，既另有「易學新論」之作，又以人事紛紜，致無暇卒業；宿願莫酬，心殊怏怏。甚矣！著述之難也。檢校全書，尙多脫誤，茲已詳爲訂正，或較備於前矣。司馬遷曰：「世之學老子者，則絀儒學；儒學亦絀老子……『道不同，不相爲謀，』豈謂是邪？」然孟軻私淑於孔門，力距楊、墨，指爲：「無父、無君，」「淫辭、邪說，」「斥爲「禽獸；」深惡痛絕，見於辭色。七篇之作，獨無一言關老氏之說；蓋亦有故矣。經四十五章曰：「知止不殆，可以長久。」「大學」云：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」三十七章曰：「道常無爲，而無不爲；侯王若能守之，萬物將自化。」又五十七章曰：「我無爲，而民自化。」「論語」「衛靈公篇」云：「子曰，『無爲而治者，其舜也歟？夫何爲哉？恭己正南面而已矣！』」四十七章曰：「是以聖人不行而知，不見而明，不爲而成。」「中庸」云：「不見而章，不動而變，無爲而成。」又「禮記」「哀公問篇」云：「無爲而物成，天道也。」十九章曰：「少私寡欲。」「孟子」「告子篇」云：「養心莫善於寡欲，其爲人寡欲，雖不存焉者寡矣。」五十四章曰：「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」「大學」云：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」

六十一章曰：「大國者下流，天下之交，……故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人；夫兩者各得所欲，大者宜爲下。」「孟子」「梁惠王篇」云：「齊宣王問曰：『交鄰國有道乎？』」孟子對曰：『有，惟仁者能以大事小；故湯事葛，文王事昆夷。惟智者能以小事大，故大王事獯鬻，勾踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者，保天下；畏天者，保其國。』」六十四章曰：「爲之於未有，治之於未亂；合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」「中庸」云：「凡事豫則立，不豫則廢；言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。」又云：「君子之道，辟如行遠，必自邇；辟如登高，必自卑。」「孟子」「離婁篇」云：「爲高必因丘陵，爲下必因川澤。」綜觀上引諸文，於「無爲」之旨，修身、治國之術，善鄰之方，馭事之要；儒、道兩家，若合符節。不僅立意從同，且行文造句，亦相彷彿。但其中閒有大相逕庭者，如：七十七章曰：「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之；天之道，損有餘而補不足。」而「中庸」却云：「天之生物，必因其材而篤焉；故栽者培之，傾者覆之。」是或異時、地而言之者歟？考先秦諸子輩出，類皆稀世之才；各欲創業垂統，成一家之言。不特儒、墨相非，即墨與墨間亦交相非也。「莊子」「齊物論篇」云：「故有儒、墨之是、非，以是其所非，而非其所是。」又「天下篇」云：「相謂『別墨』，以堅、白，同、異之辯相訾。」同屬一家，而取舍不同，各持異說。荀卿之學出於孔氏，於仲尼、子弓推崇備至，而非子思、孟軻。此韓非所謂：「孔、墨之後，儒分爲八，墨離爲三，」有以致之耳；況儒、道之相紕乎？老氏之學原於「道、德」，發而爲「內聖外王」

之術；孔、孟之說本乎「仁、義」，終止於「修身、齊家、治國、平天下」之道。小異大同，是所謂：「天下同歸於殊塗，一致而百慮」者，是也。老子曰：「大道廢，有仁義。」又曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義。」莊子曰：「道德不廢，安取仁義？」韓非子曰：「上古競於道德，中世逐於知謀，當今爭於氣力。」孟子曰：「堯、舜性之也，湯、武身之也；五霸假之也。」是皆樸散而爲器，故事異則備變；王者之迹熄，乃舍「道德」而說「仁義」，蓋不得已而求「其次」也。司馬遷曰：「韓子引繩墨，切事情，明是非；其極慘澹少恩，皆原於道德之意。」司馬談論「六家要指」，稱道家「采儒、墨之善」；「信夫！儒、道之間，原無軒輊，可並行而不相悖；行其道者，固必有「善與人同，舍己從人」，「以百姓之心爲心」也哉！至於佚文、錯簡之足以補述者：「鹽鐵論」「本議篇」引：「老子曰：『貧國若有餘』。」此蓋即「莊子」「天下篇」：「無藏也，故有餘；歸然而有餘」之意。上、下經未見此文，惟四十四章：「多藏必厚亡。」七十七章：「天之道，損有餘而補不足；」「其義甚近。又「韓詩外傳」卷九引：「老子曰：『名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是以甚愛必大費，多藏必厚亡；知足不辱，知止不殆，可以長久。大成若缺，其用不敝；大盈若沖，其用不窮；大直若詘，大辯若訥，大巧若拙，其用不屈。罪莫大於多欲，禍莫大於不知足；故知足之足，常足矣』。」觀此上文，益證：四十五章「大辯若訥」句下，當無「躁勝寒，靜勝熱；清靜爲天下正」諸語。而四十六章「禍莫大於不知足」句上，亦當無「天下有道，卻走馬以糞，天下無道，戎馬生於郊」諸文矣。再版之頃，略事補苴；亦效古人「日知所亡」之意云爾。

民國三十四年，六月三日，靈峰於重慶。

老子章句新編修正三版節本序

新編行世，倏將十稔；往事經心，若浮雲之過太虛。戰後轉徙臺灣，用集古今諸子名家之言，依次銓釋。日居月諸，手藁盈尺，達數十萬言；敝帚自珍，留置篋笥；固有待於殺青也。去冬東渡，目覩三島通經之士孜孜於「漢學」之研求，論述著作，璨然可觀；且庋藏豐富，善本尤多。返顧海內，治老氏書者，幾如鳳毛麟角。俗學則敝屣典籍，譏爲迂腐，斥爲復古；殊不知溫故乃可知新，良可慨也！矧世變方亟，不求聞達，獨以著述自遣；藉可闡揚先哲之遺教，儻有裨於斯文。夫清虛寡欲，染翰操觚，亦潛修之妙諦。爰將舊作，重加釐定：刮垢磨光，補苴罅漏，使臻雅馴。續鳧頸而斷鶴脛，自知乃聰明之過用；踵事增華，或反弄巧成拙；蓋校勘如拂几塵，旋拂旋生也。然興之所至，又不能自己者。故仍據華亭張氏所刻王弼注「老子道德經」爲藍本，不計章目，原經文五千二百八十字。考衆本之異同，采各家之卓見；斟酌損益：計刪削者三百四十有三字；增補者百六十有三字；改正者百四十有六字，中因修改而削減者五字；餘百四十字。新定正文凡五千零九十有五字。注釋則以章句與錯簡之移易與更正爲主，其文誼之牴牾、模稜或費解者，並略加疏證。初版原從八十一章改爲五十六章，今版又合新編之第八、第九兩章爲一章，並移「含德之厚」至「是謂襲常」諸句於二十七章「明白四達能無知乎」句後。復將第十章全文移接於第七章「沖氣以爲和」句末。共成五十有四章，適當易「九」、「六」相交之數。自初版十一章以後，其章目則循序遞更；就中錯簡之重行移易者尚多，

不再縷舉。末增附：改編標識、刪削、增補、改正各表及引用與參考書目；俾利索引。全書都十萬言，茲先以「節本」五萬言，重付剞劂。增字改經，殆古人所不取；苟無同調，則藏諸名山，於願斯足。世之博雅君子，有志於斯，不吝是正；庶吾道不孤，其嘉惠士林，寧淺鮮哉！

中華民國四十一年，端陽後一日，靈峰於東京。

老子章句新編四版定本序

余治老子垂三十年，「新編」自初版迄今，已數易稿；蓋涉獵漸廣，疑義彌增。「學然後知不足，」斯言誠不誣也！東渡以來，搜羅益富，雖斷簡殘篇，吉光片羽，凡有關於老氏之書，莫不加意摭摭；咀嚼英華，遂作最後之刪定。春初本已藏事，祇以草率成書，斟酌再三，未敢自信。荏苒半年，乃復細加釐定，頃始殺青，待付梨棗；亦已難矣！迴顧旅日期中，發見我國早經散佚之元、明兩代解老著述數種；如：何道全之「太上道德經述註」，邵弁之「老子彙詮」，郭良翰之「老子道德經蒼解」，潘基慶之「老子集解」，孫鑛之「老子評註」，陳繼儒之「老子傳」，陳元贊之「老子道德經通考」，以及洪應紹之「道德經測」諸書。元何道全，號無垢子，其「述註」引關尹子、河上丈人、譚景昇、林希逸、李清庵、呂知常、蕭應叟諸氏外，更有釋典、姬真人、仙真、如愚子、空空子、妙然子、無物子、清虛子、蟾瑩子、玄玄子等等，雜而不純，就中不無假託。每章末附五、七言絕句，與陸西星之「南華副墨」頗多相似。中、日兩國均有刻本。余自東京淺倉屋書店尋獲者：一爲明初刊本；有金陵聶富之「重刊道德經後序」；一爲狀元從吾焦竑評選者，書眉引唐荆川、袁了凡各家評語，而卷首標題却作：「新刊太上老莊南華真經註解評林卷之一」，不通之至！疑係書賈所爲，冒名牟利者也。而於一卷卷末復書：「太上老子道經註解評林一卷終」字樣；或係老、莊合刻之本。日本版則仿前刻，爲江戶時代所刊行。惟未見我國各家目錄記載，道藏及續道藏俱未收錄。獨吾鄉先正陳

第之「世善堂藏書目錄」中，有無名氏之「老莊讀註評林」四卷，或即指此。然何氏之另一著述：「隨機應化錄」，爲元賈道玄所編集者，竟收入於道藏之太玄部中；乃可異耳。據日本近藤舜政「老子本義徵」內云：「邵弁之老莊彙註，全部二冊，予家藏之。焦弱侯老莊翼註，用邵弁註者，僅五六句，其采摭書目不載之。國史經籍志，老子註解書目，亦不載之。」按：邵弁字元偉，明太倉人；見「中國人名大辭典」。其「老子彙註」，僅見於「千頃堂書目」。中、日兩國多數藏書家俱未著錄；獨近藤氏之「老子本義」一書中，大部引用邵註；此外釋敬雄之「老子玄覽」中，亦略有徵引；近藤之書，直可視爲邵氏「彙詮」之殘卷。郭良翰字道憲，明福建莆田人，其「薈解」序於天啓六年，集漢、晉、唐、宋、元、明諸家之說，並略附己見。全書以林希逸、焦竑兩氏之註釋爲主；依河上公章句分八十一章，其標題稍異。如第一章作：「道不可名章」。末章作：「聖道猶天道章」。潘基慶之「老子集解」係與「莊子解」合刻，日本宮內省圖書寮僅餘下卷及莊子解全書，而上卷則付闕如。據福井安次郎著「校定老子集成」之「校定書目」，又知林泰輔氏家藏明萬曆間刊本，頗以未及寓目，得窺全豹爲憾！是書國內似無藏本，誠海外孤乘也。其書輯古今諸子之說作註，自解則稱「慶曰」；全書體例與金寇才質「四子古道集解」相彷彿。潘字良耜，浙江烏程人，萬曆戊午貢生。此書亦見於「千頃堂書目」。孫鑛評王弼註本，見日本澀江全善與森立之合著之「經籍訪古誌」所載，有容安書院藏本，明孫鑛刊本老子道德經一卷，首載河上公序，「古今本考正」及河上公篇目，王弼註本，明勾餘孫鑛評閱；末附晁說之政和乙未跋尾。雖未見原本，覈之阜谷東贊「老子王弼註」本，則原書之輪廓可概見矣。據東贊自述：「河上公篇目及書評，古今考正，皆大明孫鑛所加也。」蓋孫氏之書，乃王

弼註本，采河上公篇目，而附以「考異」是已。又據江都書林盧橘堂識稱：此書乃東贇始講之門人維慎所句讀者，維慎蓋亦東贇入室之弟子也。陳繼儒之「老子雋」係采陳深之「老子品粹」註本，而加以眉評而已；復有日本刻本，改稱「老子辯」，首刊明和七年金龍道人釋敬雄之代序——「讀老子辯」短文，篇首並有「平安龍塾幡玉斧校閱」字樣。第一章眉評：「而有之有恐衍文」蓋「老子雋」本「此兩者同出而異名」句，陳深註云：「兩者同出於太虛而有有無之異名。」此蓋幡氏刊誤者，然陳註「而有『有』、『無』之異名，」是也。蓋下「有」字乃與「無」相對稱者，彼固不通漢文之文義耳。第四章眉註云：「『神谷』，恐倒寫。」陳註云：「『谷神，虛中之神也。』」蓋「老子雋」本「谷神」二字曾倒誤故也。陳元贇之「通考」刊於延寶八年庚申之歲，陳自署大明武林既白山人。按：陳字羲都，生於萬曆十五年，避亂逃日，客於尾張。其書依河上公註本，采各家註解，而附以己見，與一般集解無異。至王道之「老子億」一書，國內尙乏藏本，近人著作，多引自焦竑之「老子翼」。昭和七年，由尊經閣主人前田氏影印其文庫所藏之原本；余亦得原刊本二卷於東京文求堂書肆，比尊經閣本稍異而佳，末多嘉靖丙寅十月安如山之跋文一篇；版本內容紙質，俱稱上乘；蓋前田藏本，字跡每有模糊不可辨識者。尤足述者，萬曆戊午四月，新安洪應紹、念卿所著，由其門人畢熙志校刊之「道德經測」二卷。首附同邑畢孟侯、懋康柱史之序言；既未見諸海內外藏書目錄，且無收藏家印鑑，亦不明出版處所，殆係家刻之書。考應紹爲洪文衡之同邑同時人，而又係其同宗者。文衡名莊定，又字平仲；萬曆進士，授戶部主事，官至大寺卿。其孫玉圖，字榛庵，在其所著「歛問」中略謂：文衡與念卿皆羽儀人表，翊贊傳述，淹貫藝苑，敏瞻博雅，其著者也。而懋康乃畢懋良之族弟，號東郊，亦萬

曆進士，以中書舍人授御史，視鹽長蘆；天啓中累官至右僉都御史，撫海隕陽。魏忠賢以其爲趙南星所引，籍隸東林，亟欲去之；嗾御史王際達劾其附麗邪黨，遂削籍去官。此書所以無收藏家圖記或鑑定字迹，或因有畢氏之序言，避魏宦黨羽之耳目，恐賈禍耳。故其書流佈未廣。余求之於神田山本書店，此書內容亦係輯各家注釋之集解形式，固不足稱爲善本；然數百年間塵埋海外，不爲世所徵引，碩果僅存，有足珍者。楚人遺弓，楚人得之。余雖生遭亂世，能於異國探得遺書，亦一快意事也！夫老子之書，以「無爲」爲宗，非卽「斷滅」也；不得已而求其次，非挾權詐也。真以治身，其緒餘以治國家；世之詬病老氏者，殆未深究其柢耳。經云：「下士聞道，大而笑之。」其不爲下士笑者，則不足以爲道矣。司馬遷曰：「老子深遠矣！」信哉！定本章句旣成，卽付梓人，爰述歷次刪改經過，志諸簡端，聊資紀念云爾。

中華民國四十二年，歲次癸巳，四月七日，靈峯序於日本之東京。

老子章句新編定本跋

校讎既竟，始知「節本」刊後，訛譌仍多：新四十二章「以道莅天下」句下，衍「者」一字，全書「昏」字，俱因筆誤作「昏」。再加董理，於新第六章「故能長生」句中，改「生」作「久」；新十六章「餘食贅行」一句，改「食」爲「德」，易「行」作「形」。新十八章「貴大患若身」及「何謂貴大患若身」二句，並刪去上兩「貴」字；復將句中兩「若」字悉更爲「有」，皆成「大患有身」。新四十八章與新四十九章，先後之次序互相更調；文義益順。並續輯「莊子」、「列子」、「韓非子」、「鹽鐵論」、「牟子」、「輔行記」諸書之佚文而斟補之。初版以來，一依老氏立言本旨、文例、聲韻三者，據以改編。章句、錯簡、佚文之足供參考者，有晉王羲之、唐傅奕、張君相、元吳澄、明王道、清魏源、姚鼐、馬其昶、易順鼎、劉師培暨近人馬敘倫、陳柱諸家之說。僅保存上下二篇，而不分章句者，似肇始於王羲之帖本。傅奕能辯「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」諸句，獨得諸河上公；是爲別識佚文之嚆矢。張君相以「絕學無憂」一句，附「絕聖棄智」章末；以「唯之與阿」別爲一章，實開整理錯簡之先河。吳澄效之，尤多竄改。王弼知「佳兵不祥」章，非老子之文；而王道則直指其有古之義疏，闢入於注者。姚鼐欲提正章句，又率爾從事。魏源繼之，雖無甚可取；然不拘虛成見，有足多者。馬其昶作三十章，而亦分二篇。易、劉、馬、陳諸氏，說亦精密，而陳柱氏更有「新定老子章句」之作，可謂已勝前人矣！音義、異文、詁訓、唐陸德明「釋文」外，宋范應

元、明焦竑、清畢沅、王念孫、俞樾、孫詒讓、陶鴻慶、奚侗、羅振玉、羅運賢、丁福保諸家之說，多有可采。近人蔣錫昌之「校詁」，考異最詳；足爲校勘之張本。韻表有日本岳鸞與釋敬雄兩氏；國人有：江有誥、劉師培、奚侗、陳柱、汪桂年諸家，然岳鸞本則未經寓目；祇以福井安次郎之「老子集成」一書爲引據；但本書則兼采衆說。注解自嚴遵、王弼以下，毋慮數百家，余所及觀覽者，不出百數十家；且多見諸其他著述所引用而已。就中以宋人司馬光、王安石、黃茂材、葉夢得、明沈一貫、王道、清高延第、嚴復諸人，每有獨到之見解；而別有會心者。初藁於公私鞅掌之間，三月完成，紕繆難免。且脫簡、闕文，漫條斯理，偶有疏忽，治絲益紊。譬猶補綴百衲僧袈，自多罅漏；倘必期其天衣無縫，厥惟李耳復生。故取舍分合，殊非易易。回溯當年，十迭寒暑；駒光過隙，進益無幾。寄迹東瀛，鉤稽漸廣；諗覈珍本，采摭愈多；刪書之志，信而彌堅。茲經最後審定：凡正文五千零九十有五字，共四篇，都五十有四章；並各版序文之有舛誤者而勘訂之，冀成善本。補前人之所未備，欲就教於方家。至於分章集解，固有待於暇日也。方今舉世滔滔，奔競勢利；「少私寡欲」之旨，尙足以矯時弊。任情竄乙，雖無當於老子；然闡明妙義，或可匡正末流，而有裨於世道人心也夫！邇者修正藏事，止歷兼旬，私衷竊喜，輒次下筆，若感靈機，得心應手；豈冥冥中有神助邪？余不信怪異，姑誌其寫作巔末如此。

中華民國四十二年，歲次癸巳，元旦，靈峰校後謹跋於東京。

「老子章句新編」定本校後記

「新編」定本，即將再版發行，乃重爲校勘，譌脫仍不可免；眞如掃落葉，治亂絲也。近撰「老子目錄」，始知前刊「參考書目」，更多闕失；並信張係天、陸先生兩注，乃張魯與陸修靜之書也。羅振玉敦煌古寫本「道德經義疏」跋云：「『聖人之不傷人』注，諸本皆作『亦』字，唯張係天及陸先生本作『之』字；均不見於陸氏音義。」馬敘倫謂：「陸先生疑卽陸德明，今釋文不出，無從考矣。」按：陶弘景「眞誥」「握眞輔篇」，「張生稽首」，注云：「此並記夢見張天師，書信云『張生』者，卽應是諱；今疏示長史，故不欲顯之。又見系師注老子內解，皆稱『臣生稽首』，恐亦可系師書耳。」考道藏本顧歡「道德眞經注疏」本引成玄英疏曰：「諸本皆作『亦』字，唯張係（按：下疑脫「師」字。）及陸先生本作『之』字。」強思齊本引成疏正作：「張係師及陸先生本作『之』字。」是張係天卽張係師，「師」誤爲「天」耳。釋藏「集古今佛道論衡」引「魏志」曰：「陵（按：卽張陵）死，子衡傳業；衡死，魯復傳之。陵爲天師，衡爲嗣師，魯爲係師；自號三師也。」又法國巴黎國立圖書館藏唐天寶十年敦煌寫本「老子道德經」下卷，末書：「太極左仙公序係師定河上眞人章句」，則此本當爲張魯所定，但作「聖人亦不傷人」；疑作「之」字者，乃張所注之「老子內解」本也。「集古今佛道論衡」又云：「昔金陵道士陸修靜者，道門之望；在宋、齊兩代，祖述三張。」三張者，張氏三師：張陵，張衡，張魯是也。陸旣祖述三張，則所注「老子」，當採張氏之本，故張、陸二本，

俱作「之」字，而與衆本獨異。又道藏太平部有「陸先生道門科略一卷」，陸修靜撰。「道藏闕經目錄」卷上有：「陸先生答問道義一卷」，「陸先生黃順之問答一卷。」考劉宋太始七年，陸修靜所錄「道家經書目錄」，在「道教義樞」卷二「三洞義」內稱爲：「陸先生三洞經書目錄」，則修靜固通稱爲「陸先生」者矣。唐釋法琳「辯正論」稱，陸簡寂有「老子義」，蓋因陸之居處爲簡寂觀而稱之也。以羅氏之淹博，於此猶未及詳考，足見校勘之難矣。余在「定本」序中，曾認洪應紹之「道德經測」爲「異國探得遺書」，近閱民國二十五年孫殿起之「販書偶記」曾有著錄；二十七年，「北京人文科學研究所藏書目錄」，知該所亦藏二冊。歷檢前代典籍，迄未發覺；偶於輓近之書目中見之；繆生咫尺之內，可發一噓。

中華民國四十四年，三月二十九日，靈峰校後記於東京。

老子章句新編纂解序

重修「老子章句新編」既成，覺體系較前完整，文誼愈見貫通，差堪自喜！然每思徒有「章句」而闕訓詁，則無異半途廢事，殊有未盡者焉。因采歷代諸子百家之言，擇其勝義，以爲注解。逐句詮釋，闡明大旨；間有出入，略加潤色，用副原意。引說就經，固無傷於老氏也。殺青之頃，顏曰：「纂解」，藉示刪改之迹耳。儻與「新編」合璧，則相得益彰矣。全書以老解老爲經，輯各家之說爲緯；提要勾玄，展轉互證，深入淺出，曲暢旁通，力避冗贅。記曰：「通於一，萬事畢。」易曰：「易則易知，簡則易從。」刊輔嗣之野文，屏丈人之虛構。雖云竄乙，終乃綴腋成裘；剽竊前賢，「述而不作」也。

中華民國四十二年，歲次癸巳，農曆除夕。靈峯序於東京旅次。

老子王弼注勘誤補正序

校讎「老子」之風，盛於遜清一代，名家輩出；如：紀昀、姚鼐、嚴可均、畢沅、王念孫、魏源、俞樾、魏錫曾、易順鼎、孫詒讓、陶紹學，皆其著者也。民國以來，續緒其業者，有：劉師培、張煦、羅振玉、奚侗、陳柱、高亨、馬敘倫、羅運賢、譚禪生、勞健、于省吾、蔣錫昌諸氏，於五千言之考訂異同，校正譌脫，其間不無矯枉過正之嫌；尤其偏重於經文之校勘，對古注之譌正者蓋寡；然其功終不可沒。竊以魏王弼所注「老子」，爲書最古，於義最勝；可謂冠絕古今，妙得虛無之旨。惟現行王本，其注文錯亂闕誤實多，易滋強解。誠如晁以道所言：「其文字則多誤謬，殆有不可讀者。」俗儒則任意穿鑿，望文生訓；牽強附會，曲爲之說。眞老學之厄也夫！清鹽城陶鴻慶氏曾著「讀老子札記」一書，其對王注之勘誤，輒有獨到之見解；恐當代諸賢，無或能出其右者，王氏之功臣也；但亦難免拘泥割裂之失。而日本學者，於王注之校正，亦頗有可取者。爰據陶氏「勘誤」原書，兼采衆說，並附己見；闕者補之，訛者正之，爲「老子王弼注勘誤補正」；使後之讀王注者，或可稍減魯魚帶虎之病矣。而王氏之「老子微旨例略」，有助於考校者不少；如十九章注：「聖智才之善也，仁義人之善也，巧利用之善也。」陸德明「釋文」出：「之善」，注云：「一本作『傑』。」『行』，下孟反。」『例略』之文作：「聖智才之傑也，仁義行之善者也，巧利用之大也。」與釋文相合，且辭藻亦較美。又：「列子」「天瑞篇」張湛注引王弼曰：「形必有所分，聲必有所屬；若溫也

則不能涼，若宮也則不能商。」與四十一章注大異，而反與「例略」全同也。此更足證：道藏本「老子微旨例略」，確爲輔嗣所撰無疑矣。至於經文之校覈，以蔣錫昌之「老子校詁」爲詳盡，拙著「老子章句新編」既有論列；不再贅辭。今此篇之據「古逸叢書」本，而不依陶氏用「武英殿聚珍本」者；以古逸本於錯字已多有改正也。末附陶氏「札記」原書，無非欲讀者臻融會貫通之效耳。

中華民國四十六年，三月四日，連江嚴靈峯序於臺北市。

老子微旨例略老子衆說糾繆合槧序

魏王弼所撰「老子微旨例略」一書，唐陸德明「經典釋文敘錄」、兩「唐志」、宋鄭樵「通志」、高似孫「子略」、趙希弁「郡齋讀書後志」俱見著錄，惟各家所稱卷數不一。晉何劭作弼「傳」曰：「弼注『老子』，爲之『指略』；」是弼曾著此書無疑矣。元、明以降，世鮮知其存、佚；而搢紳之家藏書目錄，且乏紀載。「道藏」有書及目，獨闕作者姓氏；數百季來，湮沒無聞，竟亦不爲積學宿儒所識別；誠士林憾事也。茲特檢出，詳加考訂，俾得流行於世；滄海遺珠，彌覺珍貴。其間有足以補正今本「道德經」王注之譌脫，嘉惠來學，不既多乎哉！末附拙著「老子衆說糾繆」，原以「無求備齋讀書撫餘」標題，登諸香港「民主評論」雜誌。邇者稍事補苴，竝付梨棗；附庸風雅，難免招續貂之誚。然好古敏求，容無傷於前詰；他山攻錯，欲有待乎方家。乃不揣譌陋，決計槧行；非敢與古人爭美也。

中華民國第一丙申，孟夏，無求備齋主人嚴靈峯序於臺灣省之臺北市。

老子章句新編全文序

余纂「老子章句新編」始於民國甲申，迄今十有二年。每值重版，輒有改易。癸巳春間，乃成「定本」。全文以浙江書局覆刊明華亭張之象所刻王弼注「老子道德經」爲藍本，不計章目，原經文五千二百八十字。考衆本異同，輯柱下佚語；斟酌損益，計刪削者：三百四十有三字；增補者：百六十有三字；改正者：百四十有六字；中因修改而削減者：五字；刪除者：百四十字。新定正文凡：五千零九十有五字。茲承袁州郭洪穎女史代爲繕正，女史筆力遒勁，誠巾國中之不可多得者。將付影刊，略述梗概云爾。

中華民國四十五年，歲次丙申，五月，無求備齋主人嚴靈峯謹識。

中外老子著述目錄序

書志之學，肇始劉歆，「七略」以後，漢、隋、唐、宋繼有「藝文」、「經籍」之志，宋初「崇文總目」、後有鄭樵「通志」、「藝文略」，高似孫「子略」、晁公武「郡齋讀書志」、陳振孫「書錄解題」，王應麟「困學紀聞」、尤袤「遂初堂書目」，公私藏書目錄，粲然大備。明、清以降，昭著者有：焦竑之「國史經籍志」，白雲霽之「道藏目錄詳註」；諸如：蓁竹堂、世善堂、天一閣、汲古閣、萬卷堂、千頃堂各家藏書目錄，俱稱豐富。清代自紀昀之「四庫全書總目」，迄羅振玉之「續彙刻書目」；凡所輯錄，難以枚舉。民國遞興，公私圖書館之藏書，尤洋洋大觀；亦藝林盛事也。各種書錄，雖詳略不同，義例殊趣；而承學之士咸稱便焉。夫「漢志」首分四部，後世學術昌明，各因部居而立專類。老子書目，原隸丙部之「道家」；迨民國十六年，高陽王重民氏撰「老子考」一書，所收歷代老子注、疏書目達二百餘種；並稍附益雜著、序、跋、題、記，考其存、佚，述其概要，誠能薈萃見聞，構成巨製；惟其中仍有舛誤與失考者，其未收羅者亦復不尠。峯弱冠醉心老學，成「老子章句新編」已十餘稔矣；初無意於目錄之編纂，祇以寫作期中，廣事搜尋，隨時註記；多年綴輯，竟亦歷久成帙。用依王氏原書，刪繁補闕，正其失誤，著爲斯篇。合中、外、古、今專著、論文，都千六百餘種，增益尙多；但於論文、雜著，不免有蕪濫之病。本當再事殺青，始行問世；蓋念世局阨阻，播遷無常。佳兵不祥，玉石俱毀；歷朝喪亂，古籍散亡，庚子前車，足資鑑戒！遠懷先哲，近閱頽波。此

書雖瑕瑜並見，然一人經多年之光陰，閱千卷之典籍，空傾歲月，瘁費心力，終屬非易；實不忍棄置，遂決計先付剞劂。俾有志於老學者，得以按圖索驥，求其尋省之便，庶收事半功倍之利；竊有取焉。舉凡書中繆訛乖誤，及未見、未收之作；尙有待於殫見洽聞之士，教正補充，使無遺珠之憾。馴致難得孤本、遺篇，因拙作之記載，使藏書家加意珍惜保存，豈作者個人之幸也哉！

中華民國四十六年，歲次丁酉，五月初六日，無求備齋主人連江嚴靈峯謹序於臺北市。

「中外老子著述目錄」補編序

「中外老子著述目錄」成於去歲五月，由臺灣中華叢書委員會出版；當時因急於刊行，致筆誤、失校者多；而未收入及後出者，亦復不少。年餘以來，繼續發現；專著、論文、序、跋、題、記等二百餘種；足證目前研究老子之學已成風氣。茲依前書義例，循序抄錄；作為「補編」，以增前此之所不足。其中有重要繆誤者，則特為重列，以資改正。至於前題：「未見」之書，事後已獲寓目者；有：「湛若水之「非老略」，龔修默之「老子或問」，李贄之「老子解」，孫鑛之「老子評注」，陳懿典之「道德經精解」，凌以棟之「批點道德經」，陳澧之「老子注」，徐紹楨之「道德經述義」，蒙文通之「李榮注老子」，吳汝綸之「點勘老子」等書。又范應元「老子古本集註」第六十七章：「天下皆謂吾大」句註云：「『吾大』，傳突與西晉本同古本。」所謂「西晉本」者，不知為何本？又范本引楊孚註。考「隋書經籍志」：「異物志一卷，後漢議郎楊孚撰。又交州異物志一卷，楊孚撰。」「藝文類聚」引稱：「楊孝元撰」，又稱：「孝元交趾異物志。」「孝元」亦作「孝先」者，「先」蓋「元」之誤字耳。范應元書多引古本，疑楊孚即此「後漢議郎」字「孝元」邪？至西文部分「目錄」則重加釐定，其非老子專著者，刪而去之，籍醒眉目。原書之成，草率從事，今所補充，亦未精審，蓋「有聞必錄」，難免有「寧濫毋闕」之病；俟將來修正重版，擬作徹底之刪改；其可達「寧闕毋濫」之境乎？

「列子莊子知見書目」序

此編乃繼「中外老子著述目錄」（民國四十六年五月中華叢書委員會印行）而作也。夫老、列、莊三子，爲道家之要典，舍是，將無以闡其思想之真諦。作者所爲，職類鈔胥，但書志之業似甚易而實甚難也。倘徒依前人往績，展轉傳錄，不加細校，則踵訛襲謬之病立時而見。茲爲減除失誤，雖於孤本殘篇，零縑斷簡，莫不多方探索，冀獲寓目，期其可信。俗所謂：「百聞不如一見」也。然三子之書，屢經刀兵水火之劫餘，遺亡散佚，不可以計數；即現藏諸本，或遠隔重洋，或私家自祕，個人之力，既無得而遍觀，則耳目勢難周至；抱殘守闕，殊可憾耳！尤甚者，或因片言隻字之分歧，馴致倒篋翻箱，廣稽衆籍；或由姓名爵里之闕誤，亦效采風問俗，大費周章；其歷時失事，可想見矣。本書所收目略，計：古今中外列子專著百二十餘種，論說九十餘篇；莊子專著六百九十餘種，論說二百四十餘篇。此外尙附有各種版本目錄，序、跋、題、記；縱未能搜羅殆盡，不免遺珠，終可省尋檢之勞，斯亦足取爾。緬懷先哲著述，用心良苦，發潛德之幽光，示來學以津梁，纖介微勞，有何足惜？更焉敢以「名山事業」自況乎？

矧老莊之學，虛靜無爲，治身有餘，用世不足。天下昏亂，爲智者務於巧詐，好勇者習於鬪爭；欲以懦弱謙退之風以行化，譬猶冬衣葛而夏被裘者矣。懷道之人，其操心慮患，固不自異於世，此黃老之所以流於刑名者也。

綜觀魏晉以來歷代三子書錄，獨盛於阨陞之世；蓋禍亂相因，人才消失，黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴；熱中者流，輒起橫議，挾道統而諤諤鳴高，假公器以洩私憤，儼乎有攬轡澄清之氣概；靜退之士，則思隱遁山林，遺世獨立，染翰操觚，留孤芳以自賞而明哲保身。前者志切登庸，後者但求自適，道不同也。孔子曰：「不知命，無以爲君子也。」孟子曰：「達則兼善天下，窮則獨善其身。」抑亦不得已而求其次也，悲夫！

中華民國五十年歲次辛丑國曆六月十八日嚴靈峯序於九龍珠海書院

「老列莊三子知見書目」序

劉向校書，首著「叙錄」；歆襲父業，繼作「七略」；班固因之，遂有「藝文」之「志」。其後，王儉「七志」，阮孝緒「七錄」，荀勗「四部」，長孫無忌之「隋書經籍志」；部勒羣書，書志之學乃漸可觀。更歷唐、宋、明、清，已粲然大備；然大部囿於內府秘藏，且多「略目」而已。繼「崇文總目」以後，有宋晁公武之「郡齋讀書志」，陳振孫之「直齋書錄解題」，清錢曾之「讀書敏求記」，何焯之「義門讀書記」，張之洞之「書目答問」；不僅兼及私人藏棄之書，並涉及解題，考案；清末、民初，飽學之士更相習成風，輒有題跋，提要之作，如「藏書記」、「讀書錄」之類，盛極一時，士林稱便；紀昀之「四庫全書總目」固無論矣。

道家書錄，肇於劉宋明帝太始七年陸修靜之「三洞經書目錄」，嗣有孟法師之「玉緯七部經書目」，梁陶弘景之「經目」，唐尹文操之「玉緯經目」，宋王欽若之「寶文統錄」鄭樵「通志」亦列「三洞四輔」之七部經目錄。明白雲霄之「道藏目錄詳註」，則囊括「正統道藏」與萬曆「續道藏」全部經目；就中除玉訣類，大率皆丹術、修煉、符錄、靈圖之類。所收原書既雜僞託，其註亦語焉不詳。道書精華，不外老、列、莊三子，本隸丙部，世無專書著錄。迨民國十六年，高陽王重民氏撰「老子考」一書，實開老子專著書錄之先河；余先後編撰：「中外老子著述目錄」、「列子莊子知見書目」，不過踵武前修，別爲編次而已。惟採取表式概述，體例未仍舊貫耳。祇以歷年播遷至再，萍踪靡定：

憂於戰亂，每感存稿困難，故亦輕率付梓；是以訛繆、遺漏，所在多有，意在助人者或反而誤人矣。欲補吾過，復將二書重行釐定，合併改編；並收羅已往遺佚及近年海內外有關三子新著，分訂上、中、下三卷；全書所收，計老子專著千一百七十餘種，論說八百七十餘篇；列子專著百四十餘種，論說百四十餘篇；莊子專著八百五十餘種，論說三百五十餘篇。此外，並附版本目錄，序、跋、題、記，遺珠自屬難免，然大體已具備於茲；研究三子學術者手此一編，諒必事半功倍，當可無用外求矣。

回溯編著此書，辛苦半生，歷時十載，閱書萬卷；無乃爲保留中國文化遺產與鼓勵後學盡纖微之心力，作涓埃之貢獻。俗云：「前人種樹，後人乘涼。」儻有當斯語，可以不憾矣！今年屆耳順，「蘧伯玉行年六十而六十化，未嘗不始於是之，而卒訕之以非也；未知今之所謂是之非五十九非也？」苟在丁壯之時即潛心於科學與技術之探究，自信所獲必多；又何至於垂暮之年尚沉溺於破故紙堆中耶？

中華民國五十三年歲次甲辰六月十五日無求備齋主人嚴靈峰序於陽明山莊

「無求備齋老子集成」初編序

一

司馬談論六家要旨，曰：『道家無爲，又曰無不爲，其事易行，其辭難知。其術以虛無爲本。以因循爲用。無成勢，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業，有度無度，因物與合；故曰：「聖人不朽，時變是守」。』言其以變應變，則幾矣；謂其易行難知，實亂人意。老子第七十章不云乎：『吾言甚易知，甚易行；而天下莫能知，莫能行也。』班固漢書藝文志更申其說，曰：『道家者流，蓋出於史官，歷記：成敗、存亡、禍福、古今之道；然後知秉要執本，清虛以自守，卑辱以自持；此君人南面之術也。』班氏歸老於「外王」之術而遺其「內聖」之道，過已！莊周得老學之傳授，惜其以謬悠之說，荒唐之言，與无端崖之辭，而自闢蹊徑。韓非解老、喻老，劉安原道、道應，雜而不純；取譬者多，析理者少。河上公升空傳授章句，人譏爲不經之鄙言；王輔嗣獨得虛無妙旨，世病其傳會於文辭。鄰氏、傅氏、徐氏、劉氏諸家經傳，俱已亡佚，是則古本老子之真傳，已不絕如縷；入赤水而獲其玄珠者蓋寡矣。余所及觀覽古今中外有關老子訓注、解說、評點之書，無慮千百家，或崇尚重玄，不滯空有；或溺推因果，偏執三生；成引合儒宗，或趣歸空寂；或明理國修身，或滲入金丹導引，馴致神仙尸解之說，素女房中之術，大無不包，細無不入；皆偏於道之一隅。寸有所長，尺有所短，圓不以規，方不以矩；無有能窺老氏之堂奧者。然而，天下同歸殊塗，一致百慮；後之學者更當發其精蘊，統其會歸；采現代科學方法縝密斟理，而

加意闡揚之也。

二

老聃自然無爲之旨，文景因以爲政，致漢興百年之郅治；豈維「獨任清虛」而已哉！逮至末流，張陵學道於鵠鳴，託以設教；「五斗米道」既立，行三張之鬼法，迷惑愚衆；齋祠跪拜，焚香祝禱，叩齒咽液，勅水行符；乃每下愈況矣。降及元魏，道士寇謙之之徒，又變本加厲；廣築宮室，造立鬼神，異其衣冠，擬於佛氏；益以無稽怪誕之言，造作靈驗感應之事；使老學沉霾千載，晦而不明。故歷代道書流傳，雖有三洞、四輔，汗牛充棟之典籍，然率多服餌、鍊養、齋儀、符圖之僞託，輒與老氏之本旨乖違。就中惟洞神部玉訣一類，實擷七藏之精華，滙老學之寶庫；但其未經收錄者，亦所在多有。靈峯弱冠醉心老學，四十年來涉獵老子專著不下數百種；既有「老列莊三子知見書目」之作，復覺見存各家老子書籍有廣事搜羅之必要。多年以來，即擬出其所藏，並假海內外公私圖書館、收藏家所珍秘之孤本、遺篇，輯爲「老子集成」，景印行世；計數百種，冀補正、續兩藏之闕佚，開翻印秘書之風氣；乃不揣鄙陋，曾於民國四十六年夏間，發起：「徵求集資景印」之啓事。無如應者寥寥，孤掌難鳴，遂至無形中止。猶憶後蜀宰相母昭裔，賤時嘗從人借文選、初學記兩書，多有難色；歎曰：「恨余貧不能力致，他日若貴，願刻板印之，庶及天下學者。」後果顯於蜀，乃曰：「今可以酬宿願矣！」因命工日夜雕板，印成二書。復刻九經、諸史，兩蜀文字大興。余不求聞達，而素懷此志。時隔多年，臺北藝文印書館主人嚴君一萍，重提舊議，願獨資承印。一萍一介之士，出於董彥堂先生之門，於甲骨文字造詣遂深；而秀水嚴氏與吾侯官本出一源，趣同道合，聲氣相通。既景印正

統、萬曆道藏，今又贊襄斯舉；其有功於文化事業，視之搢紳巨室又何如耶？

三

夫學術爲天下之公器，善本、名著，詎可效豪富之守財，市儈之居奇而私家自秘？寧知老氏「多藏厚亡」之戒乎！況君子之澤，五世而斬，典籍之藏弃，聚散靡常；遠之如：千頃堂、汲古閣、絳雲樓、也是園；近世如：楊氏海源閣、黃氏士禮居、陸氏頤宋樓、丁氏善本書室；皮藏之富，差可媲美石室、蘭臺，一旦式微，不旋踵盡歸他人所有；乃至殃於水火，飽於蠹魚；豈不傷哉！豈不傷哉！方今世局阨阻，稍不經意，難免秦火胡塵之厄；何如盡出秘藏，公之於世，廣事流傳，使我國數千年文化遺產得以永保不墮，嘉惠士林；此名山盛業，將終古不泯，不既多乎哉！發潛德之幽光，啓後學之顛蒙：世之博物君子曷興乎來！

四

惟衆擎易舉，獨木難支，今後各編之能否完成，免虧一簣之功，端賴有道者之匡護。靈峯個人辛苦，微不足齒。古人有言：「苟有利於社稷，吾無憂乎髮膚。」況區區編纂之事乎？儻有所成，爲國家圖涓埃之報，亦可以無憾矣！「初編」百肆拾種，百陸拾冊，裝訂葺事，恭逢 國父孫先生百歲誕辰紀念，舉世正踴躍籌備慶典之中。竊念中山乃一代巨人，光被四表；公天下之身，容百川之量，創不朽之業，爲萬世之師；誠所謂：「死而不亡」者也。猗歟休哉！靈峯不敏，謹以此編爲 國父壽，亦即所以爲我中華民族壽！出版伊始，叙其崖略如此。中華民國五十四年二月一日夏曆甲辰除夕。

無求備齋主人福州嚴靈峯序於臺灣省臺北市

「無求備齋老子集成」編輯要旨

一、本叢書編印要旨，在保存我國文化遺產，使發揚光大；並防意外散佚，用廣流傳。

二、本叢書定名為：「無求備齋老子集成」。以景印六朝、唐、宋、元、明、清及民國以來之中、外歷代老子著述之重要版本，並儘量保持其原來面目；其殘卷、輯佚亦在編印之列。

三、本「集成」分：寫本、石本、刻本、注本四類，依年代先後編列。寫本以敦煌古本卷子為主；石本以唐、宋碑、幢為主；刻本以白文五千言為主；注本則搜羅歷代及各國之善本、孤本、名著而成。

四、凡同一之書而有多種版本者，則擇尤景印，並以最古者為主；此外則視其版本之特徵、風格，加以選印。從「道藏」中選取數種，餘不備收。

五、本「集成」暫分：初、續、再三編，分期印行；「初編」自六朝至明末爲止；「續編」以清代及日本著述爲主；「再編」則從民國以來名家著作以及東、西各國譯述爲主。視實際可能，當再輯印「遺編」，以補闕漏。

六、本年度先以「初編」壹百肆拾種，用中式線裝分訂壹百陸拾冊，由臺灣藝文印書館負責出版行世；「續編」正着手編纂之中，其籌印之書目附後。

七、本「集成」初編所收之書，尚有多種未予景印；或因版本欠佳，或因過於重複，或因未獲原本；

如：見存之宋呂知常道德經講義、明邵弁老子彙詮、馬自强太上道德經集解、吳伯與道德經因然、郭子章老子解、吳汝紀老子疏略、龔錫爵道德經疏略，一時無法收輯，祇得暫付闕如。

八、本「集成」景印各書，以無求備齋見藏者爲主；其他則假自海內外各公私立圖書館或藏書家。深蒙贊襄盛舉，無限銘感；除於各書扉葉內載明來源，以誌弗諉外，在此謹表謝忱。

九、編者見聞有限，諸凡未見之書，尙望博雅君子出其秘藏，俾供補印，公諸同好；免有遺珠之憾，則功德無量矣！

十、本「集成」「初編」囿於財力，初版印刷無多；未能普遍供應各方讀者，諸維亮察。

中華民國五十三年歲次甲辰端陽後一日福州嚴靈峯謹識

丁編

論「道理」

一

錢寶四先生多年來揭櫫「人文主義」，以維護中國固有文化爲己任；居心危，慮患深；他的救世精神，在此舉世滔滔，孜孜爲利的社會裏，值得我們欽佩的；尤其是錢先生個人學殖修養，更爲作者所敬仰。惟最近「民主評論」第六卷第二期內，發表錢先生的「道理」一文，展轉誦讀，覺其中有商榷之處頗多。竊以保持中國固有文化，首先必須弄清其思想發展的歷程與體用之相互關係，否則影響後學甚大。同時，真理愈辯而愈明，當茲學術界缺乏自由討論的風氣下，作者在此只好當仁不讓，對錢先生論文，略抒所見，以便就正。意在拋磚引玉，非敢弄斧班門，望錢先生有以教之！

二

錢先生全文中足以引起疑惑之點有三，茲分別列舉於後：

（一）中國古代思想重視「道」，而中國後代思想重視「理」。大抵東漢以前重講「道」，而東漢以後則逐漸重講「理」。

（二）「理」在先，一成不變，「道」創生，變動不居，這是「道」與「理」之間一很大的不同點。

再言之，「理」是規定一切的，「道」是完成一切的。求完成，不限於一方法，一路綫；所以「道」屬多，可以變。而規定一切的「理」，則是唯一的，絕對的，不變的。

(三) 在中國人思想，相信此整個的宇宙，應該有一個「主宰」，這一個「主宰」，雖爲人類知識之所「不可知」，而人類仍可就其所知而上通於此「不可知」；而使此二者之合一而相通，這便是中國人的「宗教」精神之所在。中國人又相信此宇宙有一個必然之「理」在規定着，而此項必然之「理」，就人類智識，可以隨時隨地於每一事物而研討窮格之，以達於豁然大通之一境；此即中國人的科學精神之所在。……而在中國，則認「道」即「理」，「理」即「道」，雖有時應分言之，而有時又常合言之，似乎雖可分而不必嚴格分。若我們依照朱子「格物窮理的精神直推下去，就成科學。若我們依照孔子「天生德於予、知我者其「天」乎的精神直推下去，也就成爲「宗教」。正因爲中國人抱着一種道理合一相成的宇宙觀，因此宗教和科學的界線，在中國思想裏，也可融會調和，不見有甚大的衝突。（靈峰按：引號係作者加的。）

三

現在順序對錢先生的見解，加以研究。

錢先生用什麼來證明：中國古代思想重視「道」，而中國後代思想則重視「理」呢？他說：

「開始特別提出『理』字，成爲中國思想史上一突出觀念；成爲中國思想史上一重要討論的題目者，其事始於三國時王弼。王弼注易經，說：『物無妄然，必有其理。』……當知這一

『理』字，乃是王弼特別提出，在易經本書中並不會如此說。易繫辭傳只說：『一陰一陽之謂道。』又說：『形而下者謂之器，形而上者謂之道。』……易繫辭傳只說到此，而王弼却於易經原有的『道』的觀念之外，另提出一『理』的觀念來，說宇宙萬物，各有它的所以然之『理』。作者認為，錢先生上述的說法與史實頗有出入，因為在易經中，即在繫辭傳中，不但言『道』，亦且言『理』，同時言『理』的遠過於言『道』。

繫辭傳說：

「易簡而天下之『理』得矣，天下之『理』得，而易成位乎其中矣。」（按：此據李鼎祚集解本）

這就是易經說『理』的基本界說，何謂「易簡之理」？也就是由陰、陽二氣所創生的宇宙間一切「正」、「反」兩力的相互吸引或排拒運動。也就是說：「相生相尅」和「相反相成」的原理。

繫辭傳又說：

「剛柔相推，變在其中矣。」

又說：

「日往則月來，月往則日來；日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來；寒暑相推，而歲成焉。」

又說：

「往者誄也，來者信也；屈信相感，而利生焉。」

又說：

「是故愛思想攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情僞相感而利害生；凡易之情近而不相得則凶。」

以上所引，雖然沒有說出「理」字，但却也都是易經言「理」的內證。

繫辭傳又說：

「幾者動之微，吉（凶）之先見者；君子見幾而作，不俟終日。」

又說卦傳說：

「窮『理』盡性，以至於命。昔者聖人之作易也，將以順性命之『理』。」「如何能够『知幾』？又如何能够『窮理盡性』？首先就需要知道因果關係。」

繫辭傳說：

「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善爲無益而弗爲也，以小惡爲無傷而弗去也；故惡積而不可弇，罪大而不可解。」

乾卦文言說：

「同聲相應，同氣相求；水流濕，火就燥。」

坤卦文言說：

「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣；由辯之不早辯也。」

以上所說，都在說明：「物無妄然，必有其理；」似「理」之一字，並非王弼「開始特別提出的」。

先秦典籍中，言「理」的很多。茲僅舉莊子內篇已足。逍遙遊篇說：

「且夫水之積也不厚，則負大舟也無力；覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟；置杯焉，則膠；水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力，故九萬里則風斯在下矣。」

此言物理之必然，與今日科學上的力學原理相似。

韓非子解老篇說：

「理者，成物之文也。」

又說：

「凡『理』者，方圓，短長，麤靡，堅脆之分也。故『理』定而後物可得道也；故『定理』有存亡，有死生，有盛衰。」

此地說「理」至明，可見錢先生所說，「東漢以前重講『道』，東漢以後重講『理』」之說，亦有可議之處。

四

錢先生說：「理」在先，一成不變，「道創生，變動不居。」這個見解，似體、用倒置，不無疑惑。如前面所引易繫辭傳說：「形而上者謂之道」，「一陰一陽之謂道」。則「道」是無形而不可

可見，知道它具陰、陽二力而已。這裏，最多只能說出「道」之本然，言「道」之「體」；而不能說出「道」之「所以然」；言道之「理」。言「理」則必涉及因果關係，言因果，必有對待。莊子說：「己而不知其然謂之『道』。」韓非子說：「道者萬物之始。」（主道）。又說：「道者萬物之所以然也。萬理之所稽也。理者成物之文也。」（按：此句疑當在「所以成也」句下。）道者萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理不可以相薄，物有理不可以相薄，故理之爲物之制。萬物各異理，（按：王先慎以「物」字連上讀），萬物各異理，而道盡稽萬物之理（按：王先慎以「盡」字斷句）；故不得不化。不得不化，故無常操。「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者不可謂常；唯夫與天地剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂常；而常者，無攸易，無定理。」「凡物之有形者，易裁也，易割也。何以論之？有形則有短長，有短長則有大小，有大小則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂「理」；「理」定則物易割也。」（解老，按：「割」，猶「制」也；老子：「大制無割」。）

什麼是「常」？什麼是「與天地之剖判俱生，至天地之消散不死」呢？莊子答覆說：

「夫『道』，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。」（大宗師）

在中國古代的思想家看來，「道」在先，一成不變；「道」是一，是絕對的。不知其「所以然」的，所以本身「無定理」。「理」是創生，變動不居；「理」是二，是相對的。知其「所以然」的或「必然」，所以「有定理」。道既是萬物之始，「始」者，以其無先；是道非「創生」，十分明白的。

所以說：「自古固存」。道無來歷，又生成萬物，其生其成，又不知其故。所以說：「神鬼神帝」。道本自然，所以說：「己而不知其然謂之『道』」。『自然』者，以無所由爲義，莫使之然，莫使之不然；無「主宰」之謂，所以，「道」，乃是無意志的宇宙之自然本體。「無攸易，無定理」的「常」。「道」是第一義。

繫辭傳說：「物相雜故曰『文』」。『理』既是成物之「文」，則「理」當因物而見，物是形而下的器；無「物」則「理」就不存在。理自陰陽始，至易簡終。因此，言「理」則必及其「所以然」或「必然」，所以「萬物負陰而抱陽」；必具因果對待。所以說：「短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂『理』」。『理』有存亡，死生，盛衰，無常操，故爲「創生」的，是第二義。

因此，「理」由「道」而生，「道」因「理」而見；言「器」不能離「道」，言「道」則必及「器」；兩者是不可分離的。雖然錢先生也指出過：「韓非……他們都提到『理』，但『理』字的地位顯然在『道』之下。」可是，我們有何理由足以證明：中國早期思想「理」字在「道」之上呢？「理」既屬「相對」，則「理」就非一成不變；因此，「理」就必須依賴於時間和空間的條件而求完成。

錢先生又證明「理」之所以不變說：

「惟其『理』是事物之所以然，所以『理』應該先事物而存在。譬如二加二等於四，此是一數理，即在人類沒有明白這一數理之前，那項數理即已存在。又如蘋果落地，此一物理，我們又稱爲爲萬有引力之『理』，但在奈端沒有發明出萬有引力之『理』以前，那『理』也早該存在。」

錢先生所舉的例，似乎是「超越一切」的「理」。這裏，「二加二等於四」，必須以「十進法」爲前提的。如果我們以「四進法」來計算，則二加二等於十，而不等四。如果以十二進法計算，二加二等於一打的三分之一。如果以十六進法計算，二加二等於一斤的四分之一。所以，「等四」的數理還是由人由物而定，並不是「先天」存在的。至於蘋果落地的物理，也是有條件的，在華盛頓的一個蘋果下落，對上海人則是上昇的。月球也有引力，何以月球不落地？關於物理學的原理，在近代「相對論」中，有很多新的理論，無用贅述。但是，有了蘋果，有了地球，然後纔有蘋果落地的情狀，這是可以斷言的。

錢先生又舉茶與咖啡解渴之例說：

「茶可以解渴，咖啡也可以解渴，所以或些地區喝茶而或些地區飲咖啡；解渴之道多端，儘可以不同。但論其所以解渴之『理』則一。」

作者以爲，茶與咖啡之能否解渴，也是依賴於其他條件而定；如人們之生理健康狀態，平時嗜好，習慣及所喝的量的多少等等而定。何以「或些地區喝茶」？何以「或些地區飲咖啡」？這都是受了客觀環境所限制。不論喝茶或飲咖啡，少了不足以解渴，多了也許會害腸胃病。韓非方說：

「道（按：這「道」字應當作「理」解）譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。」

（解老）

「理」之「相對」的意義十分明白。離開「物」，即無法憑空說「理」，這也是很顯然的。

至於錢先生所說的：「求完成，不限於一方法，一路線，所以『道』屬多，可以變。」這應該是

指：聖人之道，堯舜之道，夫子之道的範疇；這是先秦諸子所謂：「道術」或「方術」的。所謂「人道」、「聖道」或「治道」而言。孟子說：「堯舜性之也，湯武身之也，五霸假之也。」韓非說：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」商鞅說：「三代不同禮而王，五霸不同法而霸。」治世之道，或主獨裁，或主民主，或主民主獨裁折衷並用。這就是現代所謂主張，主義之類。這乃是依「理」而行之「道」，但也必須視客觀條件如何而定其成就。所謂因時、因地、因人、因事、因物而制宜。

總之，「形而上」的「道」，是道體的「道」，「形而下」的「理」，是相對的「理」。人道的「道」，實是易繫辭傳所說的：「制而用之謂之『法』。」屬於第三義，道體的「道」，是歸納的，人道的「道」，是演繹的。這就是「道」字的兩種不同的涵義。

五

最後，錢先生認為：整個宇宙，應該有個「主宰」，同時，在中國思想裏，「宗教」和科學也可融會調和。「因此在人道中，亦帶有『神』的成分，在天，有部分可知而部分不可知；在人，也同樣地有部分可知；而部分不可知；而在此『不可知』之部分中，却留有人類多方活動之可能。」

這裏，錢先生把「神」的「不可知」的意義，加以宇宙「主宰」的宗教的渲染，作者覺得與中國古代哲學思想的基本精神，容有抵觸。

中國古代思想，對於「神」的一字作如何的解釋呢？易繫辭傳說：「陰陽不測之謂『神』。」又

說：「惟『神』也故不疾而速，不行而至。」說卦傳說：「『神』也者，妙萬物而爲言也。」荀子勸學篇：「猶以指『測』河也。」淮南原道訓高誘注云：「度深曰『測』。」合而言之，就是說：不可測度的陰陽二氣的變化，會造成了微妙的萬物。「不測」的意義，僅「不可知」，「莫知其所以然」，所以「神」的意義，也就是「不可知」或「自然」而已，並無「主宰」的氣味。如果說，宇宙有了「主宰」，那就知道了天下萬物是由於「有意志的」「主宰」所排佈，如「舊約」的「創世記」中所說的，那就非「不測」，而是「最後的原因」，就是「主宰」宇宙的「上帝」；那還有什麼「不可知」呢？論語說：「子不語：怪、力、亂、神。」儒家雖言天道，但亦不涉宗教。而錢先生提倡宗教與科學合流，在今天原子時代，我們覺得殊有斟酌的餘地。

我們以爲「不可知」並不含「神秘的」意味。宇宙之大，人類及其所依賴以生存的地球，在天文學的世界中，簡直像滄海之一粟。人們所知有限，不可知則無窮。莊子說：「人生也有涯，而知也無涯。」又說：「六合之外，聖人存而不論。」先秦的思想家即已瞭解這點。同時，不但對宇宙「不可知」，即對科學及人類自身尚有「不可知」，這是錢先生也說過的。我們寧可把「不可知」的列入哲學的研究範圍，把「可知的」列入科學的研究範圍。使科學與哲學合流；似不必拖出「宗教」來！因爲任何一種宗教的教義，雖然都是勸人爲善，未可厚非；但任何宗教最後却必趨於「迷信」一途。一涉「迷信」，即漠視「真理」，鄙夷知識，這是很危險的！布爾塞維克主義之所以爲舉世所厭惡，就因爲他們把「主義」變成「宗教」，把列寧、史達林當做「教主」，將人「神化」；凡是列寧、史達林所說的話，沒有一句錯的，沒有一句不是真理；不錯的固然對了，錯的也是對的！這樣結果，勢必

至要摧殘理智，毀滅人性！

作者以爲，人類要想求進步發展，只能與自己的「理性」溝通，似乎不可與自己所「捏造的」宇宙「主宰」溝通。人類只有有自己的「理性」和智慧的努力不斷的擴大其「所知的」範圍，以促進其活動，獲效果，求完成。即儒家的宗旨也是追求增進知識範圍的。如說卦傳所說：「窮理盡性，以至於命。」儒家是求知命，知人，知天的。但是承認有「不可知」的。論語說：「知之爲知之，不知爲不知。」又說：「君子所於其不知，蓋闕如也。」於「所不知」之處，只付「闕如」，似未引人向「不可知的」領域從事活動。因爲既是「不可知的」，也就是「盲目的」。盲目中活動，只有宗教的「迷信」，這無異在黑暗中摸索以求冥會，當然是很冒險的！爲要避免青年走向「迷信」歧途，提倡「宗教」，似乎仍嫌太過。——縱使儒家的「天」，也是值得考慮的。

（民國四十四年二月二十日作）

答嚴靈峯先生

錢穆

靈峯先生惠鑒：頃承民主評論社轉示尊稿「論道理」，對拙文有所辨正，至以爲感，茲謹逐項答復：

關於第一點，拙文謂中國古代思想重視道，但並非說他們不說理。又說後代思想重視理，亦並非說他們不說道。尊文所舉先秦書中言及理處，拙文亦已大體述及，並曾指出先秦言理，乃出晚期之道家，至於說古代重道後代重理，乃比較之辭，其證論具詳於拙著原文，不煩再說。

關於第二點，理在先，一成不變，道創生，變動不居云云，非拙文私見如此分別，乃概括先秦以下及於宋明人意見如此，只因是講演稿，不能多引例證，但所引亦已不少，惟老子書及易繫論道，確已有此義，與普通義已有別，故拙文說其要逼出王弼特提一理字來，此在拙文亦已交代明白，至莊子大宗師一節，實係晚出，羈入內篇，在拙文不及詳論，惟在以往鄙撰論文中曾早提過，並在「莊子纂箋」中，亦曾提及。

關於第三點，拙文所提宗教字樣，並非即指耶教、佛教，若通讀拙文四講，亦可不煩再詳加申說。若謂在今原子時代，已不該再談宗教，則當今原子科學的理論大師愛因斯坦，也頗喜談他自己心中的一套宗教。我們也可說，正為今日世界已到原子時代，故更有一種宗教需要，此則見仁見智，似未可把宗教與迷信並為一談。至中國古書中論及神字，拙文未能詳闡，但另有以往其他論文闡說之，最近並有一篇中國思想史裏的鬼神觀，專論此節，文長兩萬字，不日可發表。茲再囑民評社奉贈拙文四講合訂本一小冊，即請一並教正。此頌大安！

弟穆拜上

惠施等辯者駭物命題試解

一

惠施、鄧析、公孫龍等「辯者」的哲學思想，可以說是墨家思想體系之最親近的支流；並且也是墨家的邏輯結構由「形式的」走向「辯證的」之進一步的發展。在他們之間，我們除了從公孫龍方面可以找到一本偏重於形式邏輯之比較系統的著作（即：跡府、白馬、指物、通變、堅白、名實六篇。）外，而惠施、鄧析、桓團諸人更沒有遺下任何完整的專書，足供我們詳盡的研究。因此，我們只好在莊子、列子、荀子、韓非子等重要的古籍中去尋找一鱗半爪之零碎而珍貴的材料；這些零散材料雖然不能滿足我們研究之實際的要求，但無論如何總是聊勝於無的。何況在這些片斷的文字中間，尚可以發見許多合理的「界說」或「命題」；不管從形式邏輯或辯證法的立場看來，它們的內容都是十分豐富和有意義的！

莊子天下篇說：

「相里勤之弟子，五侯之徒；南方之墨者：苦獲、已齒、鄧陵子之屬；俱誦墨經，而倍謔不同，相謂『別墨』。以『堅』、『白』、『同』、『異』之辯相訾，以綺偶不侔之辭相應。以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世；至今不決。墨翟、禽滑釐之意則是，其行則非也。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也夫！」

天下篇又說：

「惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中；豚物之意曰：『至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚不可積也，其大千里。天與地卑，山與澤平。日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同、異；萬物畢同、畢異，此之謂大同、異。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南，是也。泛愛萬物，天地一體也。』惠施以此爲大（按：「大」疑當作「方」，形近致誤。）觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。」……

『卵有毛。鷄三足。郢有天下。犬可以爲羊。丁子有尾。火不熱。山出口。輪不蹶地。目不見。指不至。至均不絕①。龜長於蛇。矩不方，規不可以爲圓。鑿不圍柄。飛鳥之景，未嘗動也。鏃矢之疾，而有不行不止之時。狗非犬。黃馬、驪牛三。白狗黑。孤駒未嘗有母。一尺之捶，日取其半，萬世不竭。』辯者以此與惠施相應，終身無窮。桓團、公孫龍辯者之徒，飾人之心，易人之意，能勝人之口，不能服人之心；辯者之囿也。惠施日以其知與人之辯，特與天下之辯者爲怪，此其抵也。然惠施之口談，自以爲最賢。」

又秋水篇說：

「公孫龍問於魏牟，曰②：『龍少學先王之道，長而明仁義之行，合同異，離堅白，然不然，可不可。困百家之知，窮衆口之辯，吾自以爲自達已。今吾聞莊子之言，茫焉異之，不知論之不及與？知之弗若與？』」

莊子雖然批評墨家及其後起的各派，但還很公道地說：「之意則是，其行則非也。」這真是「毀

譽參半」。至於他批評惠施和公孫龍的地方，實際上許多觀點和他自己在齊物論中的見解十分類似的。我們只舉「日方中方睨，物方生方死」兩句話，即可證明。

列子仲尼篇也提到公孫龍的事說：

「公孫龍之爲人也：行無師，學無友，佞給而不中，漫衍而無家，好怪而妄言；欲惑人之心，屈人之口，與韓檀等肆之。」

又說：

「龍狂魏王，曰：『有意不心。有指不至。有物不盡。有影不移。髮引千鈞。白馬非馬。孤犢未嘗有母。』：其負類反倫，不可勝言也。公子牟曰：『子不諱至言而以爲尤也；尤其在子矣！夫無意則心同；無指則皆至；盡物者常有；影不移者，說在改也；髮引千鈞，勢至等也；白馬非馬，形、名離也；孤犢未嘗有母，有母非孤犢也。』③樂正子輿曰：『子以公孫龍之鳴皆條也』。」

上文所舉的許多命題中，有很多是和莊子天下篇中一樣的。

韓非子顯學篇說：

「墨離爲三，取舍相反不同。」

又在問辯篇說：

「堅白、無厚之詞章，而憲令之法息。」

荀子不苟篇說

「山淵平，天地比，齊、秦襲、臧三耳、山出口、（見一儒道墨三家邏輯之比較研究）附註。）均有須、卵有毛；是說之難持者，而惠施、鄧析能之。」

又儒效篇說：

「若夫譎德而定次，量能而授官，……慎、墨不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察。……若夫充虛之相施易也，堅白、同異之分隔也；是充耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也；聖人之智，未能僂指也。」

此外，在修身篇還說：

「夫堅白、同異、有厚、無厚之察，非不察也；然而君子不辯，止之也。」

列子力命篇說：「鄧析操兩可之說，設無窮之辭。」淮南子詮言訓說：「鄧析巧辯而亂法。」

荀正名篇楊倞注引新序說：「以非爲是，以是爲非。」現存鄧析子有『無厚』和『轉辭』二篇。轉辭篇云：「故無形者，有形之本，無聲者，有聲之母。」

我們從上面這些引用的文字中，一方面證明了「辯者」在當時確實曾經提出了許多供諸辯論的「題目」。另一方面也指出了「辯者」在那個時代的思想界中，佔據了非常重要的地位，並且有很大的勢力足以影響整個社會的思潮；因而形成了有力的哲學流派。否則，絕不會引人重視，激起軒然大波，使儒、道、名、法各家羣起「鳴鼓而攻之」了。

二

關於上面由我們所徵引的各書中對於事實的紀載，究竟有無附會與訛誤，這只好留待以後考

證。我們在這兒所要從事的，乃是專門來解說那些「堅白同異」和「旣偶不侔」的許多「界說」或「命題」。

我們從墨子的經上、下和經說上、下中，可以找出許多重要的文字，足以證明：辯者與墨家的哲學思想之間的「邏輯血緣」。如經上說：「堅白不相外也，」「同異而俱於之一也，」「同、異交得，放有無。」……等等，正是「堅白同異之辯」。又如經下說：「火不熱，」「景不徙，非半弗漸，」「均之絕不，說在所均，」「殺狗非殺犬，」「牛馬之非牛。」「……等等，正是「旣偶不侔之辭。」同時，「鷄三足」見於公孫龍的通變論；「指不至，」「見於指物論。」「飛鳥之景未嘗動也」，和「孤駒未嘗有母。」列子也以爲是公孫龍的話。如果惠施、鄧析、公孫龍等辯者，沒有見過墨經，沒有受著墨子和相里氏、相夫氏、鄧陵氏等「俱誦墨經」的三家別墨之傳授，或直接和間接的影響；那麼，我們是無從找尋我們思想的線索和歷史的淵源的。

墨學後起的三派，雖彼此「倍譎不同，」「相訾」，「相應」，互相攻訐，皆「自謂真墨，」「相謂別墨，」「爭奪道統；但是，被斥爲「別墨」的，未必是「異端」；自稱爲「真墨」的也未必是「正統」；然而，見智見仁，雙方都不外爲着「是」、「非」之辯，並爲追求真理而爭論的；因爲在他們의思想和議論之中，對於形式邏輯和辯證法的原理都有莫大的貢獻；這樣，我們不能任意地用「詭辯」一詞來厚誣先哲了。

由於墨學派別的差異而影響到辯者思想的分歧，這樣，便傳統地造成了後世註釋家對於辯者的「命題」和「界說」之紛雜的見解。我們縱有汗牛充棟的參考書籍，也無法用統一的立場來廓清這些

一向紊亂的各種歧見。這些辯論的方式：在墨子書中稱爲「語經」，列子書中稱爲「辯鬪」，鄧析書中稱爲「言之術」；可能都是一類的。因此，我們只有參照儒、墨、道三家之某些共通的觀點和採取綜合的方法，分條縷析地作個有系統的解釋和說明。這也許不至於徒勞罷。

我們以爲這些「命題」和「界說」可以分做：大小，動靜，同異，名實四類加以研究。茲先論大小問題，即有限和無限問題。

一 大、小（有限和無限）

一、「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」

這裏，雖係說「至大」和「至小」，但還包括「有限」和「無限」。莊子秋水篇有一段話，正可說明這個「大」、「小」的意義。莊子說：「至精無形，至大不可圍。……夫精，小之微也，埤大之殷也。夫精、粗者，期於有形者也。無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者④，不期精、粗焉。」「至精」，「意之所能致」，就是「小一」；也是「數之所不能分。」就是德謨克利特（Democritus）的原子（Atom——其義爲「不可分」。）宇宙之最小單位，也就是「無限小」了。「至大」，「言之所不能論」，就是「大一」；也是「數之所不能窮。」就是亞拿西曼德（Anaximander）的「無限」（Apeiron——其意義爲『無窮』或『不定』。）宇宙之最大單位，也就是「無窮大」了。「大」、「小」分開，彼此都成了「無限」；一有「大」、「小」，就有對待，有對待便有比較；有

比較便生「相對」，於是「大」、「小」也都成了「有限」。這樣，大中有大，小中有小。因此，齊物論篇說：「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小。」又說：「計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？……因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。」

就中國看來是很大的，比之整個宇宙來，好像太倉之一粟。毫末雖小，比之毫末更小的東西的電子來，則毫末爲大。這就證明了「大」、「小」之「相對性」。換言之，「無限」同時就是「有限」；反之，「有限」同時也是「無限」。「大」至於「無外」，這當然是「無限」；「無外」就是說，「不能再大」；「不能再大」，就是有了「限界」；有了「限界」，當然是「有限」的了。「小」到於「無內」，這當然是「無限」；「無內」就是說，「不能再小」；「不能再小」，就是有了「限度」；有了「限度」，當然是「有限」了。再則，「小」比起「大」來固然是「有限」；但「大」之外還有「小」的存在；那麼「大」就不能算作「無限」了。

二、「無厚不可積也，其大千里。」

墨子經上云：「厚，有所大也。」莊子養生主篇云：「刀刃者無厚。以無厚入有間，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」「無厚」，即「無大」；「無大」故「不可積」。然近代幾何學關於「面」之界說云：「『面』，有長，有廣，『無厚』。」「無厚」即無高度；有長，有廣，故「其大千里。」此即「小」中有「大」。又：「無厚入有間；」則無厚之刃非空，非空言其「至薄」，薄至於不可再薄；

然「至薄」乃「厚」之最小者，既有大、小，則「可積」也。幾何學關於「體」之界說云：「『體』，有長，有廣，『有厚』。」是則「有厚」便可以成「體」了。此即「無厚」同時又是「有厚」；故可至「千里」。這也，說明大、小之相對性。

三、「一尺之捶日取其半，萬世不竭。」

釋文引司馬彪云：「捶，杖也。若其可析，則常有兩；若其不可析，其一常在。故曰：『萬世不竭』。」墨子經下云：「非半弗斲，則不動；說在端。」經說下曰：「非斲半，進前取也。前則中無爲半，猶端也。前後取，則端中也。斲必半，毋與非半，不可斲也。」這是說，一根之杖，不析其半，而取其前部，則折斷之中點就不是二等分之中點，而是兩杖之「端」。經上云：「端，體之無厚而最前者也⑤。」取其前後兩段，則兩杖之端適爲二等分之中點。斲的意義必須各取其半，假使不是有二等分與可分割，就是不可斲了。換言之，如把一直線不斷地加以二等分，可以分至於無窮。這就是列子仲尼篇所說的：「有物不盡。」公子牟云：「盡物者常有。」這裏，「一尺之捶」是「有限」的；「日取其半，萬世不竭」是「無限」的；也就是說：「有限」同時就是「無限」。

四、「一少於二，而多於五。」

墨子經下云：「一少於二，而多於五，說在建位⑥。」又經上云：「倍，爲二也。」經說下云：「五，有一焉，一，有五焉；十，二焉。」「二」者，「一」之「倍」也。故「一少於二。」「十」者，「五」之「二」（倍）焉；故「多於五。」蓋「十」亦爲「二」，由於位數之不同；故曰：「說

在建位。」又：「一」爲單位，則「五」中有「一」；故云：「五，有一焉。」假使「一」爲十進位數，則「一」爲「十」，則「一」中有「五」。故云：「一，有五焉。」這是說明，數的大、小之相對性。

五、「南方無窮而有窮。」

莊子則陽篇云：「君以意在四方上下有窮乎？」君曰：「無窮。」庚桑楚篇云：「有實而無乎處者，「宇」也。」郭象注云：「宇者，有四方上下，而四方上下未有窮處。」墨子經上云：「宇，彌異所也。」經說上云：「宇，豕東、西、南、北^⑦。」這是說，空間的「無窮」，從「南方」望去乃一「無窮」之空間；但是，「南方」乃屬空間之「一部分」，與「北方」是相對的；是「北方」之「南方」。同時，沒有「北方」，便也沒有「南方。」；因此，「南方」是「有限」的。陳壽昌云：「謂之『南』，已有涯涘。」所以說：「無窮而有窮」。這也是說：「無限」同時又是「有限」的道理。此即莊子知北遊篇所說：「不際之際，際之不際；」是了。

六、「連環可解也。」

莊子齊物論篇云：「彼是莫得其偶（按：「偶」當作「倫」，形近致譌，既有彼是，即是「偶也」；豈謂「莫得其偶」？寓言篇：「始卒若環，莫論其倫。」可證。）謂之道樞；樞始得其環中，以應無窮。」則陽篇云：「冉相氏得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。」寓言篇云：「萬物皆種也，以不同形相禪；始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」莊子以爲，凡物都是循環不息，如環無端。以其「無窮」，故「不可解」。墨子經上云：「圓，一中同長也。」經說上云：「圓，規寫交也^⑧。」

言相交則有終始有終、始，是「可解」也。這正是齊物論所云：「道通爲一，其分也，成也；其成也，毀也；凡物無成與毀，復通爲一。」爲「成」爲「一」，「連環」也；爲「分」，爲「毀」，「可解」也。這也是說：「無限」同時也是「有限」的。

二 動、靜（時間和空間）

一、「日方中方睨，物方生方死。」

莊子齊物論篇云：「日夜相代乎前，而莫知其所萌。」又云：「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」田子方篇云：「日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有日有趾者待是而後成功；是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生；吾一受其成形而不化以待盡；效物而動，日夜無隙而不知其所終，薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。」又云：「消息盈虛，一晦一明，日改月化；日有所爲而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸；始終相反乎無端，而莫知其所窮。」庚桑楚篇云：「有長而無本剝者，宙也。有乎生，有乎死，有乎出，有乎入；入出而無其見形，是謂天門。天門者，無有也。萬物出乎無有，有不能以有爲有，必出乎無有；而無有一無有，聖人藏乎是。」秋水篇云：「時不可止。」又云：「物有死生。」又云：「物之生也，若騖若馳；無動而不變，無時而不移，何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。」墨子經上云：「日中，正南也。」易豐卦象云：「日中則昃，月盈則食；天地盈虛，與時消息。」列子說符篇云：「日中不須臾。」又天瑞篇云：「運轉無已，天地密移，疇覺之哉？故物損於彼者盈於此，成於

此者虧於彼，損、盈、成、虧，隨世隨死；往來相接，間不可省；疇覺之哉？凡一氣不頓進，一形不頓虧，亦不覺其成，不覺其虧。」周穆王篇云：「一體之盈虛消息，皆通於天地，應於物類。」墨子經上云：「運，易也⑨。」經說上云：「運，區內若斯，貌常⑩。」參同契云：「日、月爲易，易行周流。」即易繫辭傳所說：「日、月運行。」又云：「日往則月來，月往則日來，日、月相推，而明生焉。」又云：「剛、柔相推，而生變化。」又經上云：「化、徵易也。」「徵易」，即證其變易。這樣，化由於變易；變易由於運行。所以說，「運，區內若斯，貌常。」說文云：「區，隱藏也。」管子宙合篇云：「區，虛也。」區，即空間，是區內即空間之內；貌，飾也。常，即荀子天論篇的「天行有常。」易繫辭傳云：「動、靜有常。」又蠱卦象云：「終則有始，天行也。」也就是莊子天運篇所說：「一生一死，一償一起，所常無窮。」換言之，在空間之內如此運行，就是常的表現；就是法則或規律的情狀。因此，方中方睨和方生方死，都是運行的法則，在宇宙間永遠表現着。並且是說，當日中時候，同時也就是日睨的時候；又如生物體之細胞分裂的「新陳代謝」作用，生的過程同時也就是死的過程。正如易繫辭傳所說：「生生之謂易。」這裏不外說明，宇宙運行或運動之內在矛盾；或動、靜原理。黑格爾（Hegel）在其所著邏輯學中論「矛盾律」時說：「某物運動着，這不僅就是其現在這裏和另一瞬間在那裏而言；就其在此時此地，同時存在和不存在而言。應當同古代辯證論者一起承認，牠們在運動中所指出的矛盾。」這恰好作爲「日方中方睨」和「物方生方死」之正確說明。所以在邏輯上的結論是：「方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。」說牠動了，牠却不動；說牠不動，牠却在動着。說牠是這個東西，同時牠已經不是這個東西；說牠不是這個東西，牠

正是這個東西。這正是動、靜的基本原理。

二、「飛鳥之景，未嘗動也。」

墨子經下云：「景不徙，說在改爲。」經說下云：「景，光至景亡；若在，盡古息。」又經上云：「動，或徙也^⑪。」經說下云：「動，偏祭徙；若戶樞免瑟。」列子仲尼篇云：「有影不移。」張湛注云：「夫影因光而生，光苟不移，則彼更生也。夫萬物潛變，莫不如此，而惑者未悟，故借喻於影；惠子曰：『飛鳥之影，未嘗動也。』」又云：「影不移者，說在改也。」張注云：「影改而更生，非向之影。」墨子曰：「影不移，說在改爲也。」「動」與「運」不同；運爲運行，爲區內變易，爲整個運動。經說下云：「宇，區宇不可偏舉也，」「動」爲改動，爲域內移徙，爲局部之機械移動。所以說：「偏祭徙」。戶樞不蠹，雖不斷運轉，但戶樞只是永在半圓形以內移動；故舉戶樞免瑟爲例；即說明局部的運動。經說上云：「盡，但止動。」「盡古息，」即云：動之終止爲永久常住的。換言之，飛鳥雖動，前影爲前影之光所成，後影爲後影之光所成；前影雖滅，後影垂成；但前影仍在前影之處，後影仍在後影之處。故云：「景未嘗動也。」「盡古息，」猶「未嘗動」。這是用動、靜原理以說明事物之局部運動或機械地移動的。

三、「鏃矢之疾，而有不行不止之時。」

墨子經上云：「止，以久也。」經說上云：「止，無久之不止。……若矢過楹。有久之不止，……若人過梁。」又經上云：「久，合古、今、旦、莫^⑫。」止是不動，即係靜止；同時，止是止於時間

之內的。所以說：「止，以久也。」沒有時間，就不會知道有靜止。反之，不止就是動，即係運動。運動必須在空間之內，沒有時間的不止，是不可能有的時候，所以舉「若矢過楹」爲喻，說明鏃矢過了楹間，必然墜地，便會停止不動。有了時間的不止，就是永久不斷地運動。所以舉「若人過梁」爲喻，說明行人過橋，川流不息，永無終止的時候。這是把運動和靜止分開說明其概念。所以經說下云：「行，行者必先近而後遠。遠、近，修也；先、後，久也。」修是指「空間」，久是指「時間」。但如何纔是「不行不止之時」呢？釋文引司馬彪云：「形分止，勢分行；行分明者，行遲，勢分明者，行疾；目明無形，分無所止，則雖疾無閒；矢疾而有閒者，中有止也。」成玄英疏云：「鏃矢，端也。夫機發雖速，不離三時，無異輪行，何殊鳥影；既不蹶不動，鏃矢豈有止有行？亦如利刀割三絲，其中亦有：過去、未來、見在之者也。」又成玄英疏上文「飛鳥之景，未嘗動也。」云：「過去已滅，未來未至；過、未之外，更無飛時。唯鳥與影疑然不動。是知世間，即體皆寂。故論云：『然則，四象風馳，璇璣電卷，得意豪微，雖遷不轉。』所謂物不遷者也。」又僧肇物不遷論云：「夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。」又云：「尋夫不動之作，豈釋動而求靜，必求靜於諸動；必求於諸動，故雖動而常靜。不釋動而求靜，故雖靜而不離動。」「雖靜而常動」，「靜而不離動」，正是在運動中統一動、靜。這是說明：動中有靜，靜中有動。所以鏃矢纔有「不行不止之時。」這是在過去、現在和未來的「時間」中來說明動、靜的原理的。所以列子仲尼篇引公孫龍之說云：「善射者，能令後鏃中前括，發發相及，矢矢相屬；前矢造準而無絕落，後矢之括猶銜弦，視之若一焉。」

如說「不行」，則矢必絕落；如說「不止」，則後鏃何由中及前括？這也是說明動、靜之相對性的。

四、「輪不踞地。」

墨子經上云：「圓，一中同長也。」釋文引司馬彪云：「地平輪圓，則輪之所行者，跡也。」廣雅釋詁：「踞，履也。」莊子庚桑楚篇：「踞市人之足。」釋文：「蹈也。」淮南子說山訓：「足踞地而爲迹。」高誘注：「展足，履也。」履、蹈，足必著地。就現代幾何學言之，圓周乃點之集合而非直線之集合；故輪與地平面僅處處一點相切。倘圓上有二點與地平線相遇，則兩者相合，輪就不轉了。故踞即兩點以上與地面相接之謂。莊子徐無鬼篇云：「故足之於地也踐，雖踐，恃其所不踞，而後善搏也⑬。」墨子經說下云：「正丸，無所處而不中縣，搏也。」成玄英疏上文云：「踐、踞俱履踏也，夫足之能行，必履於地，則無安善而致博遠也。此舉譬也。」成雖仍以「博」字爲疏，但其義得之。所以，輪如踞地，則兩點與地面相合，至於不可轉；不可轉，即不足以爲輪了。換言之，既踞地，則無可轉之餘地。此係從「空間」來說明動、靜的原理。因此，成玄英疏云：「夫車之運動，輪轉不停，前迹已過，後塗未至，除却前後，更無踞時。是以，輪雖運行，竟不踞於地也。」猶肇論云：「旋風偃嶽而常靜。江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周；復何怪哉！復何怪哉！」這是說，輪與地接觸，同時又不與地接觸。這也是指動、靜的相對性。

五、「至均不絕。」

墨子經下云：「均之絕不，說在所均。」經說下云：「輕重而髮絕，不均也。均，其絕也莫絕。」

列子仲尼篇云：「髮引千鈞。」張湛注云：「夫物之所以斷絕者，必有不均之處；處處皆均，則不可斷。故髮雖細而得秤重物者，勢至均故也。」又云：「髮引千鈞，勢至等也。」張注云：「以其至等之故，故不絕；絕則由於不等。故墨子亦有此說也。」湯問篇亦云：「均，天下之至理也，連於形物者亦然。均，髮均縣，輕重而髮絕；髮不均者也。均也，其絕也莫絕。人以爲不然，自有知其然者也。」這是說明運動之均衡作用。所謂「縣」者，乃指繫於相對之兩方。以今日之天體力學言之，則地球與太陽間之運轉，以及地球與月球間之運轉；乃至整個太陽系之運行不息，皆係力量之均衡所致。假使有一髮之長度，可以聯繫地球與太陽或月球；其勢必不斷也。況太陽、地球、月球彼此尚不縣以任何聯繫而能保持長久之均衡。故云：「至均不絕，其絕也莫絕。」

六、「今日適越而昔來。」

莊子齊物論篇云：「未成乎心，而有是非；是今日適越而昔至者也。」郭象注云：「今日適越，昨日何由至哉？明乎是非者，羣品之所不能無，故至人兩順之。」成玄英疏云：「吳、越路遙，必須積旬方達；今朝發途，昨日何由至哉？欲明是非，彼我生自妄心。言心也未生，是非何從而有？故先分別而後是非，先造途而後至越。」所以列子仲尼篇云：「心將迷者，先識是非。」知有是非，心之病也。所以達生篇云：「知忘是非，心之適也。」因此，齊物論篇續云：「是以無有爲有，無有爲有，雖有神禹且不能知，吾獨且奈何哉？」郭象注云：「理無是非，而惑者以爲有此；無有爲有也。惑心已成，雖聖人不能解，故付之自若而不強知也。」又成玄英疏「今日適越而昔來」句云：「夫以今望昔，所以有今；而以昔望今，所以有昔。而今自非今，何能有昔？昔自非昔，豈有今哉？既其無

昔無今，故曰：『今日適赴而昔來。』可也。」釋文引司馬彪云：「彼日猶此日，則見此猶見彼也；彼見猶此見，則吳與越人交相見矣。」「未成乎心」，就是「客觀」；反之，「已成乎心」，就是「主觀」。是、非和今、昔都是主觀的心理上的成見。若自客觀言之，「時間」既無分今、昔。那末，說「適越」就是「適越」，無所謂昨日與今日。這是說明，「時間」是不可分割的。如果自「空間」言之，以「日中正南」為準，昨見日中在吳，今見日中在越；是今日所至之「空間」，猶昨日所至之「空間」了。

三 同、異（彼和此）

一、「大同」而與「小同」異，此之謂「小同異」；萬物

「畢同」、「畢異」，此之謂「大同異」。

莊子則陽篇云：「丘里者，合十姓百名，而以為風俗也。合異以為同，散同以為異。今指馬之百體，而不得馬；而馬係於前者，立其百體，而謂之馬也。」成玄英疏云：「采其十姓，取其百名，合而論之，以為風俗也。」又云：「如采丘里之言以為風俗，斯合異以為同也。一人設教，隨方順物，斯散同以為異也。亦猶指馬百體：頭、尾、腰、脊，無復是馬，此散同以為異也；而係於前，見有馬，此合異以為同也。」又云：「比於大澤，百材皆度；觀於大山，木石同壇。」釋文云：「雖別居異所，大澤為居；雖木石異端，同以大山為壇，此可以當丘里之言也。」成玄英疏云：「石有巨小，木有粗細，共聚大山，而為基本；此合異以為同也。」「合異以為同」，此之謂「大同」；「散同以

爲異」，此之謂「小同」。亦卽「小同」、「小異」。所以，「合異以爲同」之與「散同以爲異」，爲「小同異」。郭象注云：「謂之大同而與小同異，是同異雜也；然止謂之『小同異』。」成玄英疏云：「物情分別，見有同異；此『小同異』也。」莊子德充符篇云：「自其同者視之，萬物皆一也。」郭象注云：「故因其所同而同之，則天下莫不皆同。」又如齊物論篇云：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢、憊、憊、怪，道通爲一。其分也，成也；其成也毀也。——凡物無成與毀，復通爲一。」又云：「天地與我並生，萬物與我爲一。」寓言篇云：「萬物皆種也，以不同形相禪。」田子方篇云：「夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四支百體將爲塵垢，而死生終始將爲晝夜而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎。」知北遊篇云：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰通天下下一氣耳。」這就是「萬物畢同。」德充符篇又云：「自其異者視之，肝、膽、楚、越也。」郭象注云：「夫因其所異而異之，則天下莫不異。」又郭注「大同異」云：「如寒、暑、晝、夜，是萬物『畢同』，『畢異』也。方謂之『大同異』。」成玄英疏云：「死生交謝，寒暑遞遷，形性不同，體理無異；此『大同異』也。」這就是「萬物畢異」。釋文云：「同體異分，故曰，『小同異』。死、生、禍、福、寒、暑、晝、夜、動、靜、變、化，衆辯莫同，異之至也。衆異同於一物，同之至也；則萬物之同、異一矣。若堅、白無不合，無不離也。若火含陰，水含陽；火中之陰異於水，水中之陽異於火。然則，水異於水，火異於火；至異異所同，至同同所異。故曰，『大同異』。」這就是說，萬物都是「同一」的，同時又都是「差異」的。換言

之，一切「同」、「異」都是「相對」的。

二、「汜愛萬物，天地一體也。」

莊子秋水篇云：「以道觀之，物無貴賤。」齊物論篇云：「厲與西施，恢、憊、傴、怪，道通爲一。」又云：「天地與我並生，萬物與我爲一。」天地篇云：「萬物一府，死生同狀。」又秋水篇云：「萬物一齊，孰短？孰長？」列子說符篇云：「天地萬物，與我並生，類也。類無貴、賤。徒以小大智力而相制，迭相食，非相爲而生之。人取可食者而食之？豈天本爲人生之？且蚊蚋嚼膚，虎狼食肉；豈天本爲蚊蚋生人，虎狼生肉者哉？」這就是天地篇所說：「天地之大，其化均也；萬物雖多，其治一也。」齊物論篇云：「大仁不仁。」天運篇云：「至仁無親。」呂氏春秋孟春紀云：「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也。」又云：「陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物。」這些都是指萬物一視同仁；「合衆異以爲同」了。

三、「我知天下之中央：燕之北，越之南，是也。」

成玄英疏云：「夫燕、越二邦，相去迢遞，人情封執，各是其方；故燕北、越南，可爲天中者也。」釋文引司馬彪云：「燕之去越有數，而南、北之遠無窮；有數則燕、越之間未始有分也，天下無方，故所在爲中；循環無端，故所在爲始也。」天爲圓形，故到處可爲中央，到處不是中央。如依墨子「日中正南」之說，則南方之南，則爲「南方無窮而有窮」。越屬南方，則日中在越之南。可爲天下之中央。倘依今日科學之「地圖說」言之；燕屬北方，燕之北當爲北方之北，即北極也；越屬南

方，越之南當爲南方之南，卽南極也；南、北兩極皆爲地球軸心之所在；故云：「天下之中央。」又北方之北與南方之南必相遇於赤道；赤道亦卽「日中正南」之處。

四、「郢有天下。」

成玄英疏云：「郢，楚都也，在江陵北七十里。夫物之所居皆有四方，是以燕北、越南可謂天中；故楚都於郢，地方千里，何妨卽天下者邪？」釋文云引李頤云：「九州之內，於宇宙之中，億萬中之一分也。故舉天下者，以喻盡而名大夫非大；若各指其所有而言其未足，雖郢方千里，亦可有天下也。」莊子齊物論篇云：「天下莫大於秋毫之末。」則郢比之秋毫，更可言大也；則郢可以有天下了。此猶宋儒所謂「一物一太極。」這也是說，大、小和同、異之相對性。

五、「齊秦襲。」

楊倞注云：「襲，合也。齊在東，秦在西，相去甚遠；若以天地之大包之，則曾無隔異，亦可合爲一國也。」齊、秦兩國爲晉所隔，故不相合；然齊、秦與晉乃政治之區分，實際上以地面言之，齊、秦並不相隔而合而爲一也。這是說：彼、此異中有同也。

六、「天與地卑，山與澤平。」

成玄英疏云：「夫物情見者，則天高而地卑，山崇而澤下。今以道觀之，則山澤均平，天地一致矣。」釋文引李頤云：「以地比天，則地卑於天；若宇宙之高，則天地皆卑。天地皆卑，則山與澤平矣。」荀子不苟篇作：「山淵平，天地比。」楊倞注云：「比，謂齊等也。或曰：天無實形，地之上

空虛皆天也；是天地長親比相隨，無天高地下之殊也。在高山，則天亦高；在深泉，則天亦下；故曰，『天地比』。地去天遠近皆相似，是『山澤平』也。」如果從近代物理學的觀點看來，整個宇宙的空間中，高、低和上、下都是相對的。地球與太陽之均衡運動，原非日懸中天，地居天下。以幾何學之定理言之，兩點之間，可聯一直線；在山、澤之間聯一直線，則山、澤自平了。這也是說明同、異之相對性的。

四 名、實（是和非）

一、「指不至。」

成玄英疏云：「夫以指指物而非指，故指不至也。」列子仲尼篇云：「有指不至。」張湛注云：「夫以指求至者，則必因我以正物；因我以正物，則未造其極。唯忘其所因，則彼此互得矣。惠子曰：『指不至』也。」又云：「無指則皆至。」張注云：「忘指，故無所不至也。」公孫龍子指物論云：「物莫非指，而指非指。」謝希深注云：「物我殊能，是非相指，故曰：『物莫非指』。相指者，相是非也；彼此相推，是非混一，歸於無指，效曰：『而指非指』。」「歸於無指」與「指非指」，就是「指不至」了。莊子齊物論篇：「以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也。」郭象注云：「自是而非彼，彼我之常情也；故以我指喻彼指，則彼指於我指獨爲非指也；此『以指喻指之非指』也。若覆以彼指還喻我指，則我指於彼指復爲非指矣；此『以非指喻指之非指』也。將明無是、無非，莫若反復相喻。則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是；同於自是，則天下

無非。何以明其然？是若果是，則天下不得有非之者也。非若果非，亦不得復有是之者也。今是、非無主，紛然殽亂；明此區區者各信其偏見而同於一致耳；仰觀俯察，莫不皆然。」這就是莊子齊物論所謂：「非彼無我，非我無所取。」「彼出於是，是亦因彼。」「方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。」「此之謂『兩行』。」這就是老子所說：「名可名，非常名。」「強爲之名。」莊子所謂：「道之爲名，所假而行。」莊子知北遊篇云：「道不可聞，聞而非也，道不可見，見而非也，道不可言，言而非也，知形形之不形乎，道不當名。」名可名物，但非能真實與物一致。正如釋文引司馬彪注「犬可以爲羊」句云：「名以名物而非物也。」「指」所以命物也，但「指」非物；所以所說：「指不至。」這是說明，名、實之相對性。

二、「意不心。」

列子仲尼篇云：「有意不心。」張湛注云：「夫心，寂然無想者也；若橫生意慮，則失心之本矣。」又云：「夫無意則心同。」張注云：「同於無也。」仲尼篇又云：「心將迷者，先識是非。」有意則心迷，心迷，則是非生。所以莊子達生篇云：「知忘是非，心之適也。」郭象注云：「是、非生於不適耳。」成玄英疏云：「心懷憂戚，爲有是、非，今則知忘是、非，故心常適樂也。」故外物篇云：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而閉其所譽。」天地篇云：「趣舍滑心，使性飛揚。」齊物論篇云：「未成乎心而有是、非。」有意則生是、非，是反失其心之本相。這就是「意不心」了。然而，無意，心亦不可得而表現出來了。這也是說「是」、「非」之相對性。

三、「情欲寡。」

荀子天論篇云：「宋子有見於少，無見於多。」又正論篇云：「子宋子曰：『人之情欲寡，而皆以己之情欲多，是過也。』」楊倞注云：「宋子以凡人之情所欲在少不在多也。莊子說宋子曰：『以禁攻寢兵爲外，情欲寡少爲內』也。」這就是莊子天下篇所說：「人皆取實，己獨取虛。……人皆求福，己獨曲全。」也就是老子所說：「見素抱樸，少私寡欲。」「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」。所謂「知足之足常足矣」。這是說：多欲則不足，寡欲則常足。

四、「芻豢不加甘，大鐘不加樂。」

楊倞注云：「墨子之說也。」莊子天地篇云：「五聲亂耳，使耳不聰。……五味濁口，使口腐爽。」老子所謂：「五音令人耳聾，五味令人口爽。」這是說明，甘、苦、哀、樂之相對性。

五、「見侮不辱。」

荀子正論篇云：「子宋子曰，『明見侮之不辱，使人不鬪。』人皆以見侮爲辱，故鬪也。知見侮之不辱，則不鬪矣。」莊子天下篇云：「見侮不辱，救民之鬪，禁攻寢兵，救世之戰。」這就是老子所說：「知其榮，守其辱，爲天下谷。」「上德若谷，大白若辱。」「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉，誠全而歸之。」這是說明，榮、辱之相對性。

六、「聖人不愛己。」

莊子天下篇云：「今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以爲法式；以此教人，恐不愛

人，以此自行，固不愛己。」又云：「公而不黨，易而無私，決然無主。」逍遙遊篇云：「至人無己，神人無功，聖人無名。」天地篇云：「忘己之人，是之謂入於天。」應帝王篇云：「順物自然而無容私焉，而天下治矣。」老子云：「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。」這是說，聖人不愛己，即所以愛己也。愛與不愛也是相對的。列子楊朱篇云：「然身非我有也，既生不得不全之；物非我有也，既有不得而⑭去之。身固生之主，物亦養之主；雖全生身，不可有其身；雖不去物，不可有其物。有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物。其唯至人乎！公天下之身，公天下之物；其唯至人矣！此之謂至至者也。」這是說明愛、惡之相對性。

七、「白馬非馬。」

列子仲篇云：「白馬非馬。」又云：「白馬非馬，形名離也。」公孫龍子跡府篇云：「謂白馬爲非馬也。——白馬爲非馬者，言白所以名色，言馬所以名形也。色非形，形非色也。」又白馬論云：「白馬非馬可乎？曰：『可。』曰：『何哉？』曰：『馬者所以命形也，白者所以命色也；命色者，非命形也——故曰白馬非馬。』」但墨子小取篇則云：「白馬，馬也；乘白馬，乘馬也。……此乃是而然也。」又云：「馬或白者，二馬而或白也；非一馬而或白。……此乃一是而一非也。」白、馬二者，離形、色而言；形、色皆名而非實；皆指而非物；所以說是「非馬」。這也是說明名、實之相對關係。

八、「有牛馬非馬也。」

墨子經說下云：「牛馬，牛也，未可。……而曰牛馬，馬也，未可，亦不可。且牛不二，馬不二，而牛馬二；則牛不非牛，馬不非馬，而牛馬非牛，非馬，無難矣。」這也是說明，名、實之相對關係。

九、「黃馬驪牛三。」

成玄英疏云：「夫形非色，色乃非形，故一馬一牛以之爲二；添馬之色而可成三。曰黃馬，曰驪牛，曰黃驪；形爲三也。亦猶一與言爲二，二與一爲三者也。」釋文引司馬彪云：「牛、馬以二爲三，曰牛，曰馬，曰牛馬；形之三也。曰黃，曰驪，曰黃驪；色之三也。曰黃馬，曰驪牛，曰黃馬驪牛；形與色爲三也。故曰，一與言爲二，二與一爲三也。」這也是說明、形、色和名、實之相對關係。

十、「犬可以爲羊。」

成玄英疏云：「名無得物之功，物無應名之實；名、實不定，可呼「犬」爲「羊」。鄭人謂玉未理者爲「璞」；周人謂鼠臘者亦曰「璞」。故「形」在於物，「名」在於人也。」釋文引司馬彪云：「名以名物而非物也。犬羊之名非犬羊也；『非羊』可以爲『羊』，則『犬』可以名『羊』。」荀子正名篇云：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜；異於約謂之不宜。」莊子則陽篇云：「道之爲名，所假而行。」這也是說明，名、實之相對關係。

十一、「狗非犬。」

成玄英疏云：「狗之與犬，一物兩名：名字既空，故狗非犬也。狗、犬同實異名，名實合，則彼謂狗，此謂犬也；名實離，則彼謂狗異於犬也。」墨子經下云：「狗、犬也，而殺狗非殺犬也，可。」爾雅云：「犬未成豪者曰『狗』。」這也是說明，名、實之相對關係。

十二、「殺盜非殺人也。」

莊子天運篇云：「殺盜非殺。」郭象注云：「盜自應死，殺之順也，故非殺。」孟子云：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也者！」墨子小取篇云：「盜，人也；多盜，非多人也，無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜，人也；愛盜，非愛人也！不愛盜，非不愛人也，殺盜，非殺人也；無難矣。此與彼同類，世有彼而不自非也。墨者有此而衆非之，無它故焉，所謂內膠外閉而不解也。——此乃是而不然者也。」而荀子正名篇却說：「『殺盜，非殺人也。』此惑於用名以亂名者也。」然這也是說明，名、實之相對關係。

十三、「白狗黑。」

釋文引司馬彪云：「狗之目眇，謂之『眇狗』。狗之目大，不曰『大狗』；此乃一是一非。然則，白狗黑目，亦可爲黑狗。」成玄英疏云：「夫名謂不實，形色皆空；欲反執情，故指白爲黑也。」但是，名以名物而非物，依「犬可以爲羊」之理，則「白狗」固可稱爲「黑狗」；由於「約定俗成」也。這也是說明，名、實之相對關係。

一四、「孤駒未嘗有母。」

列子仲尼篇云：「孤犢未嘗有母，有母非孤犢也。」釋文引李頤云：「駒生有母，言『孤』則『無母』；『孤』稱立，則『母』名去也。母嘗爲駒之母，故孤駒未嘗有母也。」「有母」，則非「孤駒」了。這是就名、實而言其相對關係，非謂孤駒本無母也。

一五、「雞三足。」

公孫龍子通變論篇云：「謂雞足一，數足二，二而一，故三。……雞足三。」莊子齊物論篇云：「一與言爲二，二與一爲三。」釋文引司馬彪云：「雞兩足，所以行而非動也，故行爲足發，動由神御。今雞兩足，須神而行；故曰，三足也。」這也是說明，名、實之相對關係。

一六、「臧三耳。」

孔叢子公孫龍篇云：「公孫龍又與子高汜論於平原君所，辨理至於『臧三耳』，公孫龍言臧之三耳甚辨析，子高弗應。俄而辭出。明日復見，平原君曰：『嚆昔公孫之言信辨也，先生實以爲如何？』」答曰：「然。幾能『臧三耳』矣，雖然實難；僕願得又問於君，今爲『臧三耳』甚難而實非也；謂臧兩耳甚易而實是也。不知君將從易而是者乎？亦其從難而非者乎？」平原君弗能應。明日謂公孫龍曰：「公無復與孔子高辨事也，其人理勝於辭；公辭勝於理，終必受訕。」「臧三耳」與上條「雞三足」同理。胡三省通鑑註云：「耳主聽，兩耳，形也；兼聽而言，可謂得三。」其實，數耳爲二，實也；稱之爲耳，名也；名實合，故三。這也是說明，名、實之相對關係。

一七、「馬有卵。」

成玄英疏云：「夫胎、卵、濕、化人情分別，以道觀者，未始不同。鳥卵既有毛，獸胎何妨名卵也。」釋文引李頤云：「形之所託，名之所寄，皆假耳，非真也。故犬、羊無定名，胎、卵無定形。故鳥可以有胎，馬可以有卵也。」一云：「小異者大同，犬、羊之與胎、卵，無分於鳥、馬也。」依近代生物學之理論，馬固有「卵子」，即「卵細胞」；亦可說爲卵也。說文：「卵，凡物無乳者卵生。」莊子應帝王篇云：「衆雌而無雄，而又奚卵焉？」意即凡有雌、雄交合，即可得卵；固不限於無乳而卵生的了。

十八、「卵有毛。」

釋文引司馬彪云：「胎、卵之生，必有毛、羽；鷄伏鵲卵，卵不爲鷄，則生類於鵲也。毛氣成毛，羽氣成羽；雖胎、卵未生，而毛、羽之性已著矣。」這是說，在卵中已有生毛之要素在焉，即所謂：「毛氣」是也。以今日科學上之電子、原子、分子、種子、細胞或遺傳因子來比「毛氣」，那末這種理論也說得通的。

十九、「姁有須。」

俞樾云：「說文女部，『姁，嫗也。』嫗無須，而謂之有須；故曰『說之難持者也』。」惠棟引太玄經云：「噍鉤者，須出乎口者也。」此即說婦人生須了。北宋史：「宣和五年，都城酒肆朱氏子之妻，年四十忽生鬚，長六、七寸，宛如男子。」這是「姁有須」之明證。

二〇、「丁子有尾。」

成玄英疏云：「楚人呼蝦蟆爲『丁子』也。」釋文引李頤云：「夫萬物無定形，形無定稱；在上爲首，在下爲尾。」依今日之生物學言之，蝦蟆實由有尾之科斗生長而成。又如莊子至樂篇云：「黿蠃之衣。」成玄英疏云：「青苔也，在水中若張綿。俗謂之『蝦蟆衣』也。」是科斗本來是「有尾」的了。

二一、「龜長於蛇。」

成玄英疏云：「夫長、短相形，則無長無短。謂蛇長龜短，乃是物之滯情。今欲遣此昏迷，故云『龜長於蛇』。」釋文引司馬彪云：「蛇形雖長，而命不久；龜形雖短，而命甚長。」莊子齊物論篇云：「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小。莫壽於殤子，而彭祖爲夭。」墨子經下云：「物甚不甚，說在若是^⑮。」經說下云：「物甚長甚短，莫長於是，莫短於是。是之是也，非是也者，莫甚於是。」以最小之蛇比最大之龜，則龜長於蛇者矣。這是說明，長、短之相對性。

二二、「矩不方，規不可以爲圓。」

成玄英疏云：「夫規圓矩方，其來久矣。而名謂不定，方圓無實，故不可也。」釋文引司馬彪云：「矩雖爲方而非方，規雖爲圓而非圓；譬如繩爲直而非直也。」莊子駢拇篇云：「且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性者也。……天下有常然，常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩。」墨子經上云：「方，矩寫文也^⑯。」又云：「圓，規寫交也。」既須相交，則有端、緒；既有端、緒，則非眞方、眞圓也。這是說明，方、圓之相對性。

二三、「鑿不圓枘。」

成玄英疏云：「鑿者，孔也。枘者，內孔中之木也。然枘入鑿中，木穿空處不關涉，故不能圍。」釋文引司馬彪云：「鑿、枘異質，合爲一形。鑿積於枘，則鑿、枘異圍；鑿、枘異圍，是不相圍也。」這也是說明，方、圓之相對性。

二四、「山出口。」

成玄英疏云：「山本無名，山名出自人口。」釋文引司馬彪云：「呼於一口，一山皆應，一山之聲入於耳，形與聲並行，是山猶有口也。」楊倞注荀子「入乎耳，出乎口」句云：「卽『山出口』也。言山有耳、口也。」莊子齊物論篇云：「山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口。」說文：「口，人之所以言、食也。」狹義言之，動物有口；廣義言之，河有河口，海有海口，洞有洞口，門有門口。凡可以進出者均可謂之口。約定俗成，山固有口也。這也是說明，名、實之相對性。

二五、「火不熱。」

成玄英疏云：「火熱水冷，起自物情，據理觀之，非冷非熱。何者？南方有食火之獸，聖人則入水不濡；以此而言，固非冷、熱也。又譬如杖加於體，而痛發於人，人痛杖不痛，亦猶火加於體，而熱發於人；人熱，火不熱也。」釋文引司馬彪云：「如處火之鳥，火生之蟲，則火不熱也。」莊子齊物論篇云：「至人神矣，大澤焚而不能熱。」達生篇云：「蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。」墨子經下云：「火不熱，說在頓①⑦。」經說下云：「火，謂火熱也；非以火之熱；俄有若視日。」驗之今日

科學上之熱學，說亦可通。這是說明，熱、冷之相對性。

二六、「目不見。」

成玄英疏云：「夫目之見物，必待於緣，緣既體空，故知目之不能見者也。」釋文引司馬彪云：「水中視魚，必先見水；光中視物，必先見光。魚之濡鱗非曝鱗，異於曝鱗則視濡也。光之曜形異於不曜，則視見於曜形，非見形也。目不夜見非暗，晝見非明；有假也。所以見者，明也；目不假光而後明，無以見光；故目之於物未嘗有見也。」墨子經說下去：「知以目見^⑮，而目以火見，而火不見。惟以五路知，久不當。以目見，若以火見。」公孫龍子堅白論篇云：「且猶白以目以火見，而火不見；則火與目不見，而神見；神不見，而見離。」依今日科學上之光學言，目能見物，以有光故；目不能獨見物也。因有所緣，故云：「目不見。」這是說明，光、暗之相對性。

以上都是從堅、白、同、異之說而來的。

附 註：

① 原作「至不絕」。司馬彪、成玄英皆以「至不絕」連上文「指不至」解之，非是。按：列子仲尼篇云：「有指不至；有物不盡。」則「指不至」顯爲一事；而「物不盡」乃天下篇所舉：「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」「不盡」即「不竭」也。因「至」下脫「均」字，遂至曲解。「至均不絕。」即列子所舉：「髮引千鈞」之例也。故下云「髮引千鈞，勢至等也。」張湛注云：「以其至等之故，故不絕；絕則由於不等。」可作此文之塙詁。「至均」即「至等」也。故湯問篇云：「『均』，天下之至理也；連於形物亦然。均，髮均縣，

輕重而髮絕；髮不均也。均也，其絕也，莫絕。人以爲不然，自有知其然者也。」天下篇未有另條，足證此條內有脫文；因據增改。

㊟ 王先謙云：「司馬彪云：『龍，趙人。牟，魏之公子。』姚云：『公孫龍與莊生時不相及，此其弟子所記耳。』」

㊟ 原文作：「孤犢未嘗有母，非孤犢也。」張湛注云：「此語近於鄙，不可解。」按：「非孤犢也」一語，等於沒有解說。在上文各句中皆以下句爲上句之說明。如上云：「髮引千鈞，下云：『勢至等也。』」又上云：「白馬非馬，」下云：「形名離也。」釋文引李頤注「孤駒未嘗有母」云：「駒生有母，言孤則無母；『孤』稱立，則『母』名去也。」是「有母」，則「非孤犢也」。「非」上疑脫「有母」二字。因據增。

㊟ 「察」字疑衍。上文云：「可以『言論』者：……可以『意致』者。」下文依例當作：「『言』之所不能『論』，『意』之所不能『致』者。」

㊟ 「厚」原作「序」。王引之云：「『序』當爲『厚』。經說上云：『端，此厚也。訓『端』以『無厚』者，凡物之見端，其形皆甚微也。『厚』與『序』隸書相似而誤。』」王說是也，這就是幾何學上的「點」。點只有位置而無大、小。因據改。

㊟ 「位」原作「住」。孫詒讓云：「『住』。」疑當作「位」。孫說是也。俞樾云：「五有一者，一、二、三、四之一也，一有五者，一十、一百之一也。」此「一」與彼「一」不同，在於「建位」不同之所致也。因從孫說改。

㊟ 原作：「宇東西家南北」。顧千里云：「『家』字衍。」王念孫校同。胡適云：「當作：『宇，冢東、西、南、北。』」又云：「『冢』、『蒙』也。」胡說是，因據正。

㊟ 「交」原作「支」。孫詒讓云：「『支』吳鈔本作『支』，下同。支、支義並未詳；疑當爲「交」之誤。後備

城門篇，「薪食足以支三月以上。」『支』今本誤『交』。此『交』誤作『支』，猶彼『支』誤作『交』也。凡以規寫圓形其邊線周匝相湊，謂之『交』。孫說是也。因從孫說改正。

⑨「運」原作「庫」。疑因形近並缺壞致誤。按：參同契云：「日、月爲易，易行周流。」言日、月往來不窮而運行不息。故云：「運、易也。」

⑩「內」原作「穴」。按：古文：「內」作內；「穴」作內；形近而誤也。說文：「區，藏匿也；從品，在「中。」又：「品，衆庶也。」管子宙合篇云：「區者，虛也。」經說上云：「尺，前於區穴而後於端；不夾於端，與區穴。」疑此「穴」字亦係「內」字之訛。又經說下云：「字，區字不可偏舉也。」此「區」原作「偃」，曹鏡秋云：「『偃』當作『區』。」孫詒讓云：「『偃』、『區』同聲，字通。」張之銳云：「字無不包，不可偏舉一處，以是爲字之區域也。」是「區內」即「區字」之內，亦即整個空間之內，無所不包，無所不存。莊子天地篇云：「離堅、白若縣寓。」成玄英疏云：「如縣日、月於區字。」是日、月運行於區字之內，斯爲常態；即成爲「規律」或「法則」也。「常」，即荀子天論篇所謂：「天行有『常』之『常』。」韓非子解老篇云：「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂『常』；惟天與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂『常』。」亦即老子所說：「周行而不殆。」易經所謂：「終則有始，天行也。」這些都足以解說：「運，易也。」因據改正。

⑪「徙」原作「從」。孫詒讓云：「『從』當作『徙』。經下篇云：『字或徙。』此與彼文義正同。彼『徙』字今本亦譌爲『從』可證。說文，辵部云：『徙，遷也。』『或』當爲『域』之正字。『或徙』言人物遷其故所處之地域。是動之理也。」經說上云：「動，偏祭徙。」孫詒讓云：「『徙』亦當作『徙』。經云：『動或徙。』與經下：『字或徙』二文正同。則是遷地之義。」孫說是也。說文：「『或』邦也，從口戈，以守一地也。」

徐鍇曰：「□，圍聲。」又曰：「□其疆境也。『或』，亦『域』字。」實是空間之一部分。春繁秋露祭義篇云：「祭之爲言祭也。」「域」既指空間之一部分，故云：「偏祭徙。」即指「動」乃在局部之有限的空間中作機械之移動而已。故舉「戶樞」爲例。呂氏春秋盡數篇云：「戶樞不蠹，動也。」戶樞之動，最多不過作半圓周之移動，與「運」之周行不同。運行是在區宇之內。經上云：「宇，彌異所也。」經說下云：「區宇，不可偏舉也。」則「運」是在整個的無限的空間之中。因據改正。又上條云：「運，易也。」此條云：「動，或徙。」下條云：「止，以久也。」正所以連續說明，「運行」與「動」、「靜」之原理及其彼此之相互關係與同異也。

③ 原作：「久古今且莫。」孫詒讓云：「舊本『久』上衍『今』字，『且』譌爲『旦』。王引之云：「上今字因下今字而衍，且當爲旦，言古今異時。徧歷古、今、且、莫則久矣；故曰，『久，彌異時也。』彌，徧也。」王校是也。胡適云：「上『今』字爲『合』之譌；當作：『久，合古今且莫。』」正與「宇，冢東西南北」相應。因據增。

④ 「搏」原作「博」。經下云：「正而不可援，說在搏。」經說下云：「正丸，無所處而不中縣，搏也。」孫詒讓云：「考工記云：『直者中縣。』正丸，卽立圓。隨所轉側，而其中線必正直；故云：『無所處而不中縣。』」按：經上云「圓，一中同長也。」因「一中同長」，故「無所處而不中縣。」說文：「援，引也。」倘引而伸之。」則非「同長」矣。故經上云：「同長，以正相盡也。」所以說：「正而不可援。」吳鈔本「搏」。亦作「博」，形近而訛。說文：「搏，圍也。」卽合旋轉之義。因改「博」爲「搏」。又上文「丸」字原作「九」；乃從張純一說改。「援」原作「擔」，依義改之。

⑤ 「而」原作「不」。下文云：「雖不去物。」此云：「不得不去之。」上下文義相反，疑當作「而」，形近誤

也。因據改正。

- ⑤「物甚」原作「物箕」。俞樾云：「疑當作『物甚不物』。言有甚有不甚也。『甚』誤作『其』，又誤爲『箕』耳。」俞說是，因據改。

- ⑥「寫交」原作「見支」。孫詒讓云：「『見支』疑亦當爲『寫交』。『矩寫交』者，以矩寫方形，其邊線相湊及隅線相午貫，亦皆謂之『交』也。」孫說是，因據改。

- ⑦「火不熱」原作「必熱」。孫詒讓云：「依說疑當作『火不熱』。『火』、『必』形近而誤，又脫『不』字耳。莊子天下篇亦有此文。」茲據孫說改。

- ⑧「知」原作「智」。梁啓超云：「『知』舊誤作『智』依經文似當作『知』。」梁說是，因據改。

（民國四十年初稿，四十六年改作。）

黑格爾對中國古代哲學之曲解

——評哲學史第一卷：「中國哲學」——

一

黑格爾 (George Wilhelm Friedrich Hegel 1770-1831) 是十九世紀初期，德國的一個最偉大的哲學家；也可以說是西方哲學思想集大成的學術權威。可是他在所著的「哲學史識演錄」中，對於中國古代哲學的思想，却非常隔膜。這大概由於：（一）他是觀念論的哲學家；（二）他沒有直接讀到中國古代著作的原文；因此不能不表現他對中國古代哲學思想的評判之武斷的態度。

二

黑格爾說：

「孔子的教訓在萊布尼玄 (Leibniz G. W.) 的時代曾轟動一時。它是一種道德哲學。……我們看到孔子和他的弟子們的談話（按即「論語」）裏面，所講的是一種常識道德，這種常識道德，我們在那裏都找得到；在那一個民族裏都找得到，可能還要好些，這是毫無出色之點的東西。孔子只是一個實際的世間智者，在他那裏思辨的哲學是一點也沒有的——只有一些善良的、老練的、道德的教訓，從裏面我們不能獲得什麼特殊的東西。」（中譯本，下同。）

不錯，在「論語」中很少思辨的哲學，但不能僅據一種著述就定下了很低的評價；實在是黑氏沒

有詳細研究儒家之另一重要著作——易經的全部內容之故。比如他對易經批評說：

『中國人也曾注意到抽象的思想和純粹的範疇。古代的易經（論原則的書）是這類思想的基礎。』

他又說：

「把那些直線（按即陽一、陰二兩儀）再組合起來，三個一疊，便得到八個形象，這些叫做八卦：☰、☷、☱、☲、☳、☴、☵、☶。……我將舉出這些卦的解釋，以表示它們是如何的膚淺。第一個符號包含着太陽與陽本身，乃是天（乾），或是瀰漫一切的氣。……第二卦為澤（兌），第三為火（離），第四為雷（震），第五為風（巽），第六為水（坎），第七為山（艮），第八為地（坤）。我們是不會把天、雷、風、山放在平等的地位上的。於是從這些絕對一元和二元的抽象思想中，人們就可以為一切事物獲得一個有哲學意義的起源。所有這些符號都有表示思想和喚起意義的便利，因此，這些符號本身也都是存在的。所以他們從思想開始，然後流入空虛，而哲學也同樣淪於空虛。」

黑氏以「說卦傳」作標準來批評全部易經的「膚淺」和「空虛」，這是不公平的；也可以說是一知半解的。姑無論有人懷疑「說卦」是後人的偽託，但在文體上看來，顯然是讀易的入門書，有類「歌訣」和「釋詞」的作品；它當然注重於感性的物質方面。可是「說卦」中也有了「窮理盡性」的一句話，這是黑氏所未會留心的。如果黑氏能够多讀一些「文言」和「繫辭」兩傳，也許他會改變對於中國古代儒家哲學的看法。繫辭傳說：

「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地；觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

這裏，很明白地從仰觀俯察，由感性的、物質的、具體的而過渡到抽象的八卦符號。這些符號，在全部易經說來，不僅代表形而下的，同時也代表形而上的。易經哲學之從客觀出發也是毫無疑義的。易經中所提出的兩個最基本的抽象概念：「陰」和「陽」，代表宇宙萬有——從精神到物質；從抽象到具體——之對立統一的原理；這對世界上任何哲學體系豈有多讓？繫辭傳說：「一陰一陽之謂道。」又說：「陰、陽不測之謂神。」口要這個定義，就足以作為說明整個宇宙間的一切現象之「對立」和「變化」的原理。如上所引：「以通神之德，以類萬物之情。」這分明說出了：八卦的符號，不但可以通形而上的「神明之德」；同時也可以表示形而下的「萬物之情。」怎麼能說它是「膚淺」和「空虛」的呢？

三

黑氏對於老子和道家的哲學思想，曲解更甚。他說：

「『道』（理性）的成立是由於兩個原則的結合，像易經所指出的那樣。天之道或天的理性是宇宙兩個創造性所構成。地之道或物質的理性也有兩個對立的原則「剛」與「柔」（了解得很不確定）。人之道或人的理性包含有（有這一對立）愛鄰居和正義。所以道就是原始的理性（Nous）產生宇宙，主宰宇宙就像精神支配身體那樣。雷繆薩（Abel Renusat）說：「道這個字最好用 Logos 來表示。」

這裏，黑格爾把說卦傳的「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」一段

話扯到老子身上，簡直附會之至。而此處所引的 *Nous* 一字，在機械的解釋之下，可以用中國文字來表現爲：意匠或安排力。在老子書中「天網恢恢，疏而不失」句內的「天」字，勉強可以比擬；但無論如何不配與「道」字相當的。至於 *Logos* 一字。在西方哲學中就有各種不同的認識：最早，在古代希臘赫拉克里特方面把這個術語，稱之爲世界之普遍的規律，存在的法則。斯多亞學派就將運命，世界理性稱做 *Logos*。新柏拉圖派和中世紀的基督教的神學，把它看作：創造者，神秘的精靈的本質，上帝。在黑格爾自己就把它當做：概念、理性、絕對精神。殊不知老子的「道」乃是獨立不改，周行不殆，有物，有象，有精，有信之混成的本體；與上述各種說法都是毫不相干的。

他又說：

「『夷』、『希』、『微』三個字，或 *I-H-W* 還被用以表一種絕對的空虛和『無』。什麼是至高至上的和一切事物的起源，就是虛、無、惚恍不定（抽象的普遍）。這也就是名爲『道』或理。」

他繼續說：

「在道家以及中國的佛教徒看來，絕對的原則，一切事物的起源，最後者、最高者乃是『無』，並可以說，他們否認世界的存在。」

黑格爾在此，不但把道家的觀點和佛教徒的觀點混爲一談，同時還說老子「否認世界的存在」，這真是隔靴搔癢了。

老子雖然說過：「天下萬物生於有，有生於『無』。」但這個『無』字，並不是『虛』或『烏有』；更不是佛家的『五蘊皆空』的『空』。老子的『無』，是『有、無相生』的『無』，也就是老子所

說：『復歸於無物』的『無物之象』。同時也是『道法自然』的『自然』。老子又說：『道隱無名，』因為『隱』，所以並非不存在，而是有而看不見罷了；這就是『無名之樸』了。『無』與『有』乃道之一物的兩面；出則爲有，隱則爲無，與佛家的空又怎能比擬呢？佛家的空是從主觀出發，謂世間一切存在爲無意義，無價值，是假的，終歸『幻滅』；是一個形容詞。『老子說：『三十輻共一轂，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；有之以爲利，無之以爲用。』可見老子的『無』是從客觀出發，是對象或客體，它佔有一定的空間；是一個名詞。從『無之以爲用』一語看來，由於『用』字，我們便明白，老子對於『無』的認識是有意義，有價值之真實存在的實體；並非『虛、空、夢、幻。』何況老子還說：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』這又怎樣能說老子『否認世界的存在』呢？以上研究結果，可以說黑格爾對於老子哲學思想的無知。

四

最後，我們對於黑氏應該加以原諒的。因為他不是自己從中文方面直接得到中國古代哲學之全部知識，尤其是關於老子的著作是從一個漢學家的雷繆薩（Abel Remusat）的法文譯述中獲得的。雷氏對於中國哲學的理解多少會滲入神學的眼光，更從文字上的隔閡，縱令學問淵博的黑格爾也會被引入錯誤的途徑。由於引據資料的不可靠，因而發生判斷的誤謬，這是值得同情的。

老子道德經原文

（據浙江書局覆刻明華亭張之象刻王弼本）

上篇

一章

道可道，非常道。名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。

二章

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知之善爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。

三章

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。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也。爲無爲，則無不治。

四章

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。

五章

天地不仁，以萬物爲芻狗。聖人不仁，以百姓爲芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。

六章

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。縣縣若存，用之不勤。

七章

天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。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。

八章

上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。

九章

持而盈之，不如其已。揣而棖之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。

十章

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？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無爲乎？生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰；是謂玄德。

十一章

三十輻共一轂，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。

十二章

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨；是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。

十三章

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵爲下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。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，若可寄天下；愛以身爲天下，若可託天下。

十四章

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，故混而爲一；其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。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。

十五章

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容，豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁；孰能濁以靜之徐清，孰

能安以久動之徐生。保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。

十六章

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命；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。

十七章

太上下知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之。信不足焉，有不信焉，悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。

十八章

大道廢，有仁義。慧智出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。

十九章

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有，此三者，以爲文不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。

二十章

絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏，荒兮其未央哉。衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儼儼兮若無所歸，衆人皆有餘，而我獨若遺，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，澹兮其若海，飂

兮若無止，衆人皆有以，而我獨頑似鄙，我獨異於人，而貴食母。

二十一章

孔德之容，惟道是從，道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚眞，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。

二十二章

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉？誠全而歸之。

二十三章

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者？天地。天地尙不能久，而況於人乎！故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於道者，道亦樂得之，同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足焉，有不信焉。

二十四章

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰，餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。

二十五章

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

二十六章

重爲輕根，靜爲躁君。是以聖人終日行，不離輜重；雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。

二十七章

善行無轍迹，善言無瑕適，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物；是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資；不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。

二十八章

知其雄，守其雌，爲天下谿，爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，爲天下式；爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則爲器，聖人用之，則爲官長；故大制不割。

二十九章

將欲取天下而爲之，吾見其不得已，天下神器，不可爲也，爲者敗之，執者失之。故物，或行或隨，或歔或吹，或強或贏，或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。

三十章

以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。善有果而已，不敢以取強，果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。

三十一章

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之；故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡爲上。勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尙左，凶事尙右，偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。殺人之衆，以哀悲泣之；戰勝，以喪禮處之。

三十二章

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之於江海。

三十三章

知人者智，自知者明，勝人者有力，自勝者強，知足者富，強行者有志，不失其所者久，死而不亡者壽。

三十四章

大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主，常無欲，可名於

小；萬物歸焉而不爲主，可名爲大；以其終不自爲大，故能成其大。

三十五章

執大象，天下往；往而不害，安平太。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，用之不足既。

三十六章

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之；是謂微明。柔弱勝剛強，魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人。

三十七章

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

下 篇

三十八章

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，則攘臂而扔之。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；前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄，處其實，不居其華；故去彼取此。

三十九章

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，侯王得一以爲天下貞，其致之。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，侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自謂孤、寡、不穀，此非以賤爲本邪非乎？故致數與無與，不欲琖琖如玉，珞珞如石。

四十章

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

四十一章

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之；不笑不足以爲道。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。建得若偷，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名；夫唯道，善貸且成。

四十二章

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。人之所惡，唯孤、寡、不穀；而王公以爲稱。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，吾將以爲教父。

四十三章

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無爲之有益。不言之教，無爲之益，天下

希及之。

四十四章

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。

四十五章

大成若缺，其用不弊。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，清靜爲天下正。

四十六章

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得；故知足之足，常足矣。

四十七章

不出戶，知天下；不闕牖，見天道。其出彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而名，不爲而成。

四十八章

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

四十九章

聖人無常心，以百姓心爲心；善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之；德信。聖人在天下，歛歛爲天下渾其心，聖人皆孩之。

五十章

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，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

五十一章

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，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。

五十二章

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。見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是爲習常。

五十三章

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，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉。

五十四章

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。

五十五章

含德之厚，比之赤子。蜂蟻虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。

五十六章

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

五十七章

以正治國，以奇用兵，以無事取天下；吾何以知其然哉？以此。天下多忌諱，而民彌貧，民多利器，國家滋昏，人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

五十八章

其政悶悶，其民淳淳。其政察察，其民缺缺。禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。孰知其極？其

無正。正復爲奇，善復爲妖。人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。

五十九章

治人事天，莫若嗇，夫唯嗇，是謂早服，早服謂之重積德；重積德，則無不克；無不克，則莫知其極，莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。

六十章

治大國若烹小鮮。以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人；夫兩不相傷，故德交歸焉。

六十一章

大國者下流。天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜爲下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所，大者宜爲下。

六十二章

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

六十三章

爲無爲，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。圖難於其易，爲大於其細。天下難事，必作於易。天下大事，必作於細。是以聖人終不爲大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難；是以聖人猶難之，故終無難矣。

六十四章

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。爲之於未有，治之於未亂。含抱之木，生於毫末。九層之臺，起於累土。千里之行，始於足下。爲者敗之，執者失之。是以聖人無爲，故無敗；無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過。以輔萬物之自然，而不敢爲。

六十五章

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者，亦稽式；常知稽式，是謂玄德；玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

六十六章

江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上，而民不重；處前，而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

六十七章

天下皆謂我道大，似不肖，夫唯大，故似不肖；若肖，久矣其細也夫！我有三寶，持而保之；一

曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈，故能勇；儉，故能廣；不敢爲天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先；死矣。夫慈，以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。

六十八章

善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下；是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。

六十九章

用兵有言：吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺，是謂行無行，攘無臂，扔無敵，執無兵。禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶；故抗兵相加，哀者勝矣。

七十章

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

七十一章

知，不知上；不知知，病；夫唯病病，是以不病；聖人不病，以其病病，是以不病。

七十二章

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。是以聖人自知不自見，自愛不自貴；故去彼取此。

七十三章

勇於敢則殺，勇於不敢則活，此兩者或利或害。天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繚然而善謀。天網恢恢，疏而不失。

七十四章

民不畏死，奈何以死懼之！若使民常畏死而爲奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

七十五章

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有爲，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生爲者，是賢於貴生。

七十六章

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。

七十七章

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足；人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。

七十八章

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能

行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。正言若反。

七十九章

和大怨，必有餘怨，安可以爲善。是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。天道無親，常與善人。

八十章

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

八十一章

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

老子章句新編全文

（句中註阿拉伯數字者乃表明其原屬於某一章也；有補字符號者係增補之老子佚文。）

第一篇 道 體

一 章

有物混成先天地生寂兮寥兮獨立不改周行而不殆可以爲天下母吾不知其名25強補字之曰道強爲之名曰大大曰逝逝曰遠遠曰反25反者道之動弱者道之用天下萬物生於有有生於無40故道大天大地大25人亦大人法地地法天天法道道法自然25

二 章

道之爲物惟恍惟惚惚兮恍兮其中有象21其象無形補其中有物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衆甫吾何以知衆甫之然哉以此21

三 章

道可道非常道名可名非常名無名天地之始有名萬物之母故常無欲以觀其妙常有欲以觀其徼此兩者同出而異名同謂之玄玄之又玄衆妙之門1

四 章

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爲一14是謂無形之狀14其上不皦其下不昧繩繩不可名復歸於無物14無物之象是謂惚恍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14

第二篇 道理

五章

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52致虛極守靜篤萬物並作吾以觀16其○
復夫物芸芸各復歸其根歸根曰靜16靜曰16復命復命曰常知常曰明不知常妄作凶知常容容乃公公乃周周
乃大大乃道道乃久沒身不殆16

六章

天長地久天地所以能長且久者以其不自生故能長久7飄風不終朝驟雨不終日孰爲此者天地天地尚
不能常而況於人乎23物壯則老是謂不道不道早已30

七章

道生一一生二二生三三生萬物萬物負陰而抱陽沖氣以爲和42天地之間其猶橐籥乎虛而不屈動而愈
出5出於○無有入43於○無間43多方數窮不如守沖5挫其銳解其分和其光同其塵是謂玄同56

八章

道沖而用之又不足淵兮似萬物之宗4湛兮似或存吾不知4其○誰之子象帝之先4谷神不死是謂玄
牝玄牝之門是謂天地6之○根縣縣若存用之不窮6三十輻共一轂當其無有車之用埏埴以爲器當其無有
器之用鑿戶牖以爲室當其無有室之用有之以爲利無之以爲用11故有無相生難易相成長短相形高下相傾

音聲相和先後相隨²

第三篇 道 用

九 章

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夫莫之爲而常自然故道生之⁵¹畜之長之育之亭之毒之養之覆之生而不有爲而不恃長而不宰是謂玄德

十 章

大道汜兮其可左右³⁴萬物作焉而不²爲始²爲而不恃萬物得之以生而不辭³⁴功成²弗居夫唯弗居是以不去²化育萬物而不爲象³⁴可名於小萬物歸之而不知主可名爲大以其終不自爲大故能成其大³⁴天下皆謂我道大似不肖夫唯大故似不肖若肖大矣其細也夫⁶⁷

十一 章

道常無名³²始制有名³²侯王若能守之萬物將自賓天地相合以降甘露民莫之令而自均³²名亦既有夫亦將知止³²知止不殆可以長久⁴⁴

十二 章

道常無爲而無不爲侯王若能守之萬物將自化化而欲作吾將鎮之以樸³⁷樸雖小³²也天下莫能臣³²無名之樸夫亦將無欲無欲以靜天下將自正³⁷

十三 章

執大象35者^補天下後往而不害35道之容35道之體淡乎其無味視之不足見聽之不足聞用之不足既35
十四 章

知其雄守其雌爲天下谿爲天下谿常德不離復歸於嬰兒知其白28守其辱爲天下谷爲天下谷常德乃足復歸於樸樸散而爲器聖人因之則爲官長28

十五 章

孔德之容惟道是從21道之在天下32譬^補猶川谷之與江海32江海所以能爲百谷王者以其善下之故能爲百谷王66上善若水水善利萬物而不爭處衆人之所惡故幾於道8是以66聖人^補欲上民必以言下之欲先民必以身後之是以66處上而民不重處前而民不害是以天下樂推而不厭以其不爭故天下莫能與之爭66

十六 章

曲則全枉則直窪則盈敝則新少則得多則惑是以聖人抱一爲天下式22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爲天下貞其致之39一也^補天無以清將恐裂地無以寧將恐廢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貞39將恐蹶39物或損之而益或益之而損42故貴以賤爲本高以下爲基39人之所惡唯孤寡不穀而42侯王42以爲稱42侯王自稱孤寡不穀此其以賤爲本邪非乎39名者實之賓^補故至譽無譽39不欲琖琖如玉落落如石39企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在道也曰餘德贅形物或惡之故有道者不處24不自見故明不自是故彰不自伐故有功不自矜故長22是以聖人云受國之垢是謂社稷主受國不祥是爲天下王78古之所謂曲則全者豈虛言哉誠全而歸之22

十七章

天之道其猶張弓與高者抑之下者舉之有餘者損之不足者補之天之道損有餘而補不足人之道則不然損不足以奉有餘孰能有餘以奉天下唯有道者是以77聖人不積既以爲人已愈有既以與人已愈多天之道利而不害聖人之道爲而不爭81

十八章

寵辱若驚13大患有身何謂寵辱若驚寵爲下得之若驚失之若驚13何謂13大患有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若可寄天下愛以身爲天下13若可託天下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7

十九章

名與身孰親身與貨孰多得與亡孰病44甚愛必大費多藏必厚亡44有積爲不足徐行而不費無藏故有餘補知足不辱44名者身之害利者行之穢補罪莫大於可欲補咎莫大於欲得46禍莫大於不知足46故知足之足常足矣46

二十章

持而盈之不如其已揣而銳之不可長保金玉滿室莫之能守富貴而驕自遺其咎功9成名補遂身退天之道9保此道者不欲盈夫唯不盈故能敝而新成15

二十一章

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

陸行不避兕虎入軍不被甲兵兕無所投其角虎無所措其爪50蟲無所輸其毒補兵無所容其刃夫何故以其無死地50夫唯無以生爲者是賢於貴生75也補

二十二章

人之生也柔弱其死也堅強76草木之生也柔脆其死也枯槁故柔弱者生之徒堅強者死之徒是以兵強則滅木強則折76強梁者不得其死42強大處下柔弱處上76故物或行或隨或歔或吹或強或贏或載或隲是以聖人去甚去奢去泰29

二十三章

天下莫柔弱於水而攻堅強者莫之能勝78以補其無以易之弱之勝強柔之勝剛天下莫不知莫能行87柔弱勝剛強魚不可脫於淵國之利器不可以示人36

二十四章

天下之至柔馳騁天下之堅48吾是以知無爲之有益43不出戶知天下不闕牖見天道其出彌遠其知彌少是以聖人不行而知不見而明不爲而成47

二十五章

天下皆知美之爲美斯惡已皆知善之爲善斯不善已2是以補聖人49常無49心以百姓心爲心善者吾善之不善者吾亦善之德善信者吾信之不信者吾亦信之德信聖人在天下歛歛49焉補爲天下渾其心49百姓皆注其耳目補聖人皆孩之49

二十六章

美言可以市62信補尊行可以加人62夫輕諾必寡信63信言不美美言不信81故補智者不言言者不智56
善者不辯辯者不善知者不博博者不知81是以補君子恥言過行補

二十七章

載形10抱一能無離乎專氣致柔能10如補嬰兒乎滌除玄覽能無疵乎愛民治國能無爲乎天門開闔能爲
雌乎明白四達能無知乎10含德之厚比於赤子55毒蟲55不螫猛獸不攫驚鳥不搏骨弱筋柔而握固未知牝牡
之合而全作精之至也終日號而不嗁和之至也致和曰常55益生曰祥心使氣曰強55塞其穴閉其門終身不勤
開其兌濟其事終身不救見小日明守柔日強用其光復52其明無遺身殃是謂襲常52

二十八章

唯之與阿相去幾何美之與惡相去20何若20荒兮其未央哉衆人熙熙如享太牢如春登臺我獨泊兮其未
兆如嬰兒之未孩儼儼兮若無所歸衆人皆有餘而我獨若遺我愚人之心也哉沌沌兮20若無所別補俗人昭昭
我獨昏昏俗人察察我獨悶悶20衆人皆有以而我獨頑且鄙我獨異於人而貴20守其20母20

二十九章

古之善爲道者微妙玄通深不可識夫唯不可識故強爲之容豫兮若冬涉川猶兮若畏四鄰儼兮若客渙
兮若冰之將釋敦兮其若樸曠兮其若谷混兮其若濁15澹兮其若海颺兮若無止20孰能晦以理昧之徐明補孰
能濁以15止補靜之徐清孰能安以久動之徐生15道隱無名夫唯道善貸且成41

三十章

善行無轍迹善言無瑕適善數不用籌策善閉無關鍵而不可開善結無繩約而不可解是以聖人常善救人

故無棄人常善救物故無棄物27人之不善何棄之有62故善人者不善人之師不善人者善人之資不貴其師不愛其資雖智大迷是謂要妙27

三十一章

言有宗事有君70吾言甚易知甚易行天下莫能知莫能行50夫唯無知是以不我知知我者希則我者貴是以聖人被褐懷玉70自知不自見自愛不自貴故去彼取此72

三十二章

知不知上71矣補不知71而補知病71也補是以補聖人不病以其病病71夫唯病病71是以無病71知人者智自知者明勝人者有力自勝者強知足者富勤行者有志不失其所者久死而不亡者壽33

三十三章

上士聞道勤而行之中士聞道若存若亡下士聞道大笑之不足以為道故41書41有之41曰補正言若反78明道若昧進道若退夷道若類質道若渝41上德若谷健德若偷廣德若不足41大白若辱41大辯若訥45大直若詘45大方無隅41大制無割28大象無形41大音希聲41大器晚成41大成若缺其用不敝45大巧若拙45其用不屈補大盈若沖其用不窮45

第四篇 道 術

三十四章

上德不德是以有德下德不失德是以無德上德無為而無不為下德為之而有不為上仁為之而無以為上

義爲之而有以爲上禮爲之而莫³⁸不爲³⁸故失道而後德失德而後仁失仁而後義失義而後禮³⁸從事於道者²³同於道德者同於德失者同於失同於道者道亦樂得之同於德者德亦樂得之同於失者失亦樂得之²³忠^補信不足焉有不信²³夫禮者忠信之薄而亂之首前識者道之華而愚之始是以大丈夫處其厚不居其薄處其實不居其華故去彼取此³⁸

三十五章

天地不仁以萬物爲芻狗聖人不仁以百姓爲芻狗⁵太上不知有之其次親之譽之其次畏之¹⁷侮之¹⁷悠兮其貴言功成事遂百姓皆謂我自然¹⁷

三十六章

大道廢有仁義¹⁸智慧¹⁸出有大僞六親不和有孝慈國家昏亂有忠臣¹⁸絕聖棄智民利百倍絕仁棄義民復孝慈絕巧棄利盜賊無有此三者以爲文¹⁹而未¹⁹足故令有所屬見素抱樸少私寡欲¹⁹絕學無憂²⁰希言自然²³

三十七章

不尚賢使民不爭不貴³貨使民不³盜不見³欲使心不亂是以聖人之治³處無爲之事行不言之教²虛其心實其腹勤其志弱其骨常使民無知無欲³無惑^補使夫智者不敢爲也爲無爲則無不治³不言之教無爲之益天下希及之⁴³人之所教我亦教之⁴²吾將以爲教父⁴²

三十八章

爲學日益爲道日損損之又損以至於無爲無爲而無不爲⁴⁸爲無爲事無事味無味⁶³是以聖人欲不欲不

貴難得之貨學不學復衆人之所過以待萬物之自然而不敢爲64

三十九章

五色令人目盲五音令人耳聾五味令人口爽馳騁畋獵令人心發狂難得之貨令人行妨是以聖人爲腹不爲目故去彼取此12

四十章

古之善爲道者非以明民將以愚之民之難治以其65多智65故以智治國國之賊不以智治國國之福65此兩者亦稽式常知稽式是知玄德玄德深矣遠矣與物反矣然後乃至大順65

四十一章

治大國若烹小鮮60恬淡爲上31其政悶悶其民淳淳其政察察其民缺缺58天下多忌諱而民彌貧朝多利器國家滋昏人多伎巧奇物滋起法令滋彰盜賊多有故聖人云我無爲而民自化我好靜而民自正我無事而民自富我無欲而民自樸57禍兮福之所倚福兮禍之所伏孰知其極其無58邪60正58正復爲奇善復爲妖人之迷58也60其日固久是以聖人方而不割廉而不闕直而不肆光而不耀58以60其不欲見賢77是謂襲明27

四十二章

治人事天莫若嗇夫唯嗇是以早服早服謂之重積德重積德則無不克無不克則莫知其極莫知其極可以有國有國之母可以長久是謂深根固柢長生久視之道59以道莅天下其鬼不神非其鬼不神60以其神不傷人60其神不傷人聖人亦不傷人夫兩不相傷故德交歸焉60

四十三章

天下之交⁶¹也^補大國居天下之⁶¹下流⁶¹牝常以靜勝牡以⁶¹其^補靜⁶¹故能^補爲下故大國以下小國則取小國小國以下大國⁶¹則取大國或下以取或下而取大國不過欲兼畜人小國不過欲入事人夫兩者各得其所欲大者宜爲下⁶¹

四十四章

重爲輕根靜爲躁君是以聖人終日行不離靜重²⁶輕則失根躁則失君²⁶靜勝躁寒勝熱清靜爲天下正⁴⁵其安易持其未兆易謀其脆易泮其微易散爲之於未有治之於未亂⁶⁴大⁶³生於^補小多⁶³起於^補少⁶³圖難於其易爲大於其細天下難事必作於易天下大事必作於細⁶³合抱之木生於毫末九層之臺起於累土千里之行始於足下⁶⁴民之從事常於幾成而敗之慎終如始則無敗事⁶⁴多易必多難是以聖人⁶³蚤從事焉^補故終無難矣⁶³

四十五章

善建者不拔善抱者不脫子孫以祭祀不輟修之於身其德乃真修之於家其德乃餘修之於鄉其德乃長修之於國其德乃豐修之於天下其德乃普故以身觀身以家觀家以鄉觀鄉以國觀國以天下觀天下吾何以知天下⁵⁴之^補然哉以此⁵⁴

四十六章

道者萬物之奧善人之寶不善人之所⁶²不^補保⁶²失之以死得之以生失之以敗得之以成^補故立天子置三公雖有拱璧以坐駟馬不如先進此道古之所以貴此道者何⁶²曰不⁶²求而⁶²得有罪以免⁶²故爲天下貴⁶²我有三寶持而保之一曰慈二曰儉三曰不敢爲天下先慈故能勇儉故能廣不敢爲天下先故能成器長今舍慈

且勇舍儉且廣舍後且先死矣夫慈⁶⁷以陳則定^補以守則固⁶⁷以戰則勝⁶⁷天將救之以慈衛之⁶⁷故^補勇於敢則殺勇於不敢則活此兩者或利或害天之所惡孰知其故是以聖人猶難⁷³知^補之天之道不爭而善勝不言而善應不召而自來繹然而善謀天網恢恢疏而不失⁷³故不可得而親不可得而疏不可得而利不可得而害不可得而賤不可得而貴故爲天下貴⁵⁶

四十七章

和大怨必有餘怨⁷⁹報怨以德⁶³安可以爲善⁷⁹居善地心善淵⁸言善信正善治事善能動善時夫唯不爭故無尤⁸有德司契無德司徹⁷⁹是以聖人執左契而不責於人⁷⁹天道無親常與善人⁷⁹

四十八章

民不畏威則大威至無狎其所居無厭其所生夫唯無厭是以不厭⁷²民之饑以其上食稅之多是以饑民之難治以其上之有爲是以難治民之輕死以其⁷⁵上^補求生之厚是以輕死⁷⁵民不畏死奈何以死懼之若使民常畏死而爲奇者吾得執而殺之孰敢常有司殺者殺而代司殺者殺是⁷⁴代大匠斲夫代大匠斲者希有不傷其手矣⁷⁴

四十九章

使我介然有知行於大道唯施是畏⁵³人之所畏不可不畏²⁰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⁵³貨財⁵³有餘是謂盜夸非道也哉⁵³

五十章

小國寡民使有什伯之器而不用使民重死而不遠徙⁸⁰使民復結繩而用之甘其食美其服安其居樂其俗

鄰國相望雞犬之聲相聞民至老死不相往來⁸⁰

五十一章

天下有道卻走馬以糞天下無道戎馬生於郊⁴⁶以道佐人主者不以兵強天下其事好還師之所處荆棘生焉³⁰善者果而已不敢以取強果而勿矜果而勿伐果而勿驕果而勿強³⁰果而不得已³⁰將欲取天下而爲之吾見其不得已天下神器不可爲也²⁹不可執也^補爲者敗之執者失之²⁰是以聖人無爲故無敗無執故無失⁶⁴取天下常以無事及其有事不足以取天下⁴⁸以正治國以奇用兵以無事取天下吾何以知其然哉以此⁵⁷

五十二章

夫用兵者不祥³¹不得已而用之³¹是以^補君子居則貴左用兵則貴右³¹戰勝以喪禮處之³¹勝而不美而美之者是樂殺人夫樂殺人者則不可以得志於天下矣³¹

五十三章

古之^補用兵⁶⁹者^補有言⁶⁹將欲歛之必固張之將欲弱之必固強之將欲廢之必固興之將欲奪之必固與之是謂微明³⁶吾不敢爲主而爲客不敢進寸而退尺是謂行無形攘無臂⁶⁹執無兵⁶⁹扔無敵⁶⁹禍莫大於輕敵輕敵幾喪吾寶故抗兵相加哀者勝矣⁶⁹

五十四章

善爲士者不武善戰者不怒善勝敵者不與善用兵者爲之下是謂不爭之德是謂用人之力是謂配天⁶⁸之

極⁶⁸

初版校後記

校畢全書五百餘頁，如釋重負。尚有數事，須附陳者：

(一)「老子章句新編全文」，中有少數字句經作最後之改訂：第二章「恍兮惚兮」改作「其象無形」；「冥兮窈兮」恢復原文作「其精甚真」；使意義更見明瑯。二十九章「古之善爲士者」句中「士」字，今從傳奕本改作「道」字，以與下之「道隱無名，夫唯道善貸且成」二句首尾相應；且於原意無損。第七章「解其紛」句中之「紛」字，今復原五十六章「分」字之舊；蓋「同其塵」句中之「塵」字，現已作「極微」之義解釋，意猶「不可分」。則此「分」字當作「分析」、「分割」之義，如「莊子」「秋水篇」所謂：「數之所不能分也。」惟其如是，乃能使老子全書曰玄，曰妙，曰精，曰微，曰小，曰塵；並可作貫通之解釋。莊子曰：「夫精，小之微也。」猶現今自然科學中所稱：「自然之基本質點」也。

(二)原三十章「物壯則老，是謂不道；不道早已。」此數句並見於五十五章。兩「不」字，傳奕本、景龍碑本並作「非」。余前在「老子章句新編纂解」中注云：「老而至死，非道之常也。故曰『不道』。」及今思之，義殊未安。夫物壯而老，正道之常；而曰「不道」、「非道」，殊乖老氏之旨。考「墨子」「經上篇」：「均之絕不。」孫詒讓曰：「吳鈔本作『否』，古通用。」「易」「否卦」「卦辭」：「大往小來，則是天地不交，而萬物不通也。」「說文」：「否，不也。廣韻」：「否，符鄙切。」又「廣韻」：「非，匪微切。」「唐韻」：「非，甫微切。」疑「不」字，古當讀爲「否」：

因聲近而誤讀爲「非」也。此所謂「不道」者，乃云由壯而老，由老而死，亦即歸根復命之常；猶「否卦」之「大往小來」之義。老子自謂：「反者，道之動；」是也。則此「不道」亦當作「否道」解，猶道之自行「否定」也。道之向其相反方面發展，亦道之常；非「失道」也。今試作新解，其或比前說較勝邪？

（三）「老子章句新編再版序」云：「但其中有大相逕庭者：如七十七章曰：『天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之；天之道，損有餘而補不足。』而『中庸』却云：『天之生物，必因其材而篤焉；故栽者培之，傾者覆之。』是或異時、地而言之者歟？」此乃襲朱晦翁之曲解而致誤也。蓋此句「覆」字朱注云：「氣反而游散則『覆』。」實與全書之本義大悖。按：「說文」：「覆，蓋也。」「詩」「大雅」：「鳥覆翼之。」「禮記」「檀弓」：「見若覆夏屋者矣。」「中庸」又云：「博厚所以載物也，高明所以覆物也。」又云：「博厚配地，高明配天。」又云：「如天地之無不持載，無不覆幬。」又云：「天之所覆，地之所載。」此「覆」字亦具「覆蓋」、「覆幬」之義，與上文「培」字相對；故云：「萬物並育而不相害。」惟如此，乃能「繼絕世，舉廢國，治亂持危。」與老氏之說無稍異，茲並正之。

（四）「老子章句新編」初版序云：「末附『考異』。」當時在渝，印刷困難，爲省篇幅，故未附入。嗣輒經補充改定，已成「老子衆本考異」，尙待殺青。又序中曾襲馬叙倫之誤，認「陶紹學」爲「陶方琦」，今並改正。而三版「節本」誤題「縮本」，茲亦復其原稱。諸如：詞意不明或有語病，易滋誤解之字句以及排印錯誤顛倒譌脫之文字，均儘量校正；以求達盡善之境。

(五)「老子章句新編四版定本序」云：「旅日期中，發見我國早經散佚之元、明兩代，解老著述數種。」近年以來，從各家書志所見，知：郭良翰之「老子道德經舊解」，見於清沈復榮之「鳴野山房書目」及民國孫殿起之「販書偶記」。潘基慶之「老子集解」，美國國會圖書館藏有完書。孫鑛之「老子評註」，日本尊經閣文庫藏老莊合刻本；國立中央圖書館亦藏有此書，爲吳興閔氏朱墨套印「三子評」本。陳繼儒之「老子雋」，北京大學圖書館亦藏有老莊合刻本。洪應紹之「道德經測」，國立中央研究院中國歷史語言研究所亦藏原刊本二卷。王道之「老子億」，國立中央圖書館藏有萬曆乙酉年，朱延禧南京刊本。尚有光緒五年北京崇華印刷局排印本，此書現藏四川省圖書館。獨邵弁之「老子彙詮」，猶未及見；此書是否仍在人間，則不可得而知矣。現藏之明刊諸本，余所未獲經見者，有：宋呂知常之「道德經講義」，明吳伯敬之「老子臺懸」，吳伯與之「老子因然」，郭子章之「老子解」，吳汝紀之「老子疏略」，徐學謨之「老子解」數種；心頗憾之！他日儻能於藏書家、博雅君子假得是書，一獲觀覽，亦快意事也！其亦可且暮遇之乎？又：四版「跋」文，曾及「王羲之帖本」，余所見者題：「太上玄元道德經」，乃以元大德十一年趙孟頫所書，附贗品褚遂良題跋而假託者；其真跡之有無則仍未敢定也。

(六)方今我國族正遭空前之歷史巨變，而世界之浩劫猶將恐臨。弱肉強食，摧殘人性；卑鄙詐僞，斷喪斯文；老莊之學殊無施於治道。然「致虛」、「守靜」之理，容有裨於薄俗也。是書行世，意其在茲乎！意其在茲乎！

民國四十八年，十一月二十日，靈峰初版校後記於香港。

再版校後記

校畢全書七百餘頁，總算化了很大的氣力。每字、每句、每節只要發現其中誤繆或有新材料足以補充、修正的地方，莫不竭力爲之，以期達到錯誤的最少限度。作者個人所能盡的責任，如此而已；尙望讀者能够隨時予以指正！

近讀本年五月十六日出版的「中華雜誌」第二卷第四號內，登載李世榮譯的「數學與邏輯」一文；此文是一位英國有名的數學家懷特格爵士（Sir Edmund Taylor Whittaker 1873-1956）所寫的。其中有一段論到「虛數」問題說：

『紀元前一千多年以前，埃及的一位教士寫了一本書，它的題目很吸引人：「搜秘指南」（Directions for knowing all dark things）。而它的內容也只不過是解決各種數學上的問題而已。例如「一個數字，它的七分之一加上它本身，等於二十四，試問這個數字是多少？」古代的巴比倫人也會提出一些算學上困擾的問題，深知等差級數與等比級數。雖然今日常用的一些代數法則所導出的結果早已爲人所知，但是在紀元世初期，在負數概念仍未建立的時候；科學的「代數學」仍不能算充分的形成。』

二次方程式——以代數記號表示——的解法：

$$ax^2+bx+c=0$$

曾被古代的希臘數學家用「幾何」的形式表示。如果一個二次方程式沒有一個根是實數的時候，它有

形式爲 $x+y\sqrt{-1}$ 的「代數根」， x, y 本身是實量，這種形式的根稱之複量或複數 (complex Quantities)。但是由於古希臘人在幾何形式上先入爲主的觀念，它們僅全神貫注在實根上，包含「虛量」 (Imaginary Quantities) $\sqrt{-1}$ 的根，在十六世紀以前，一直爲人們所忽視，認爲是不存在的。

但到文藝復興期，義大利數學家發明三次方程式的解法

$$x^3+qx+r=0$$

此式子可以解下列的式子爲例：

$$x^3-15x-4=0$$

解出

$$x=\sqrt[3]{(2+11\sqrt{-1})}+3\sqrt{(2-11\sqrt{-1})}$$

爲了得到確實的數字，我們必須注意：

$$2+11\sqrt{-1}=(2+\sqrt{-1})^3 \text{ 和 } 2-11\sqrt{-1}=(2-\sqrt{-1})^3$$

因此，前述的根，我們可用下面的形式表達出：

$$x=2+\sqrt{-1}+2-\sqrt{-1}$$

即 $x=4$

由此，我們找出這個三次方程式的一個實根，但是在所經由的計算過程中「無法避免」使用 $\sqrt{-1}$ 這個符號。這種發現迫使數學家面對這個問題而不得不承認虛量的地位。但是很長的一段時期，他們的態度仍然是曖昧不清的，他們稱虛量爲「介於有與無之間的兩棲物」 (An amphibian between Being

and non-Being)。

以後數學上的發展顯示出「虛量」具有許多重要的性質，有許多定理，只有將它有關的數字不復限於實數時才能被證實為真實的。例如：「每一個 n 次代數方程式必定有 n 個根」的定理，必須將複數根算入時這條定理方為真實。但是保守主義總是難以消失的。直到十八世紀的末葉，有一個英國數學家，馬薩列斯 (Francis Maseres)，他曾是一七五二年英國劍橋大學的數學狀元 (senior wrangler)，印了一本關於代數和方程式論的論文，其中他堅決拒絕使用「不可能的」虛量這個名詞。

如今，虛量在數學中已佔據了極重要的地位。用途極廣泛的複變函數論 (Theory of a Complex Variables) 全部是複量 $x + y\sqrt{-1}$ 的函數的演算。在數學上，有一個很奇怪的現象，就是數學演變得越抽象，它越是能有效的用作具體應用的工具——這是哲學家懷德海 (A. N. Whitehead) 常常強調的一個觀點；舉例而言，也許有人會見到一種更抽象的群論 (Group Theory)，它在近代的量子力學中有廣泛的應用。』

這種近代科學的發見，對於我們研究老子哲學也是十分有意義的。作者在本書：「老子的重要用語之新解釋」一文中曾說：

『在老子看來，縱使數學上的0 (Zero)，或物理學上的假定連空氣都不存在的「真空」 (Vacuum)，也是有他存在的意義和實在的內容。』

並引赫拉克里特說：『「有」不比「無」多。』德謨克里特說：『「虛」或「無」，「實」或「有」，是同樣實在的。』

現在懷特格正用數學的公式來證明「虛量」(Imaginary Quantities)之現實性。則老子的「無之以爲用」與「虛而不屈」的學說，却得到了現代科學的說明。我們即舉上引的二次方程式：

$$ax^2+bx+c=0$$

這個代數公式，如果除去右項的0，不但x的數值無法求得，同時連運算也都成了問題。

當然，我們還不是說：古代的老子已經有了科學的縝密的設計，而是說，他在宇宙與自然界之發展和變化的原理上有了高度的理解和認識。這委實令我們佩服到五體投地！

付印在即，深感古人「溫故知新」與「日知所亡」之意；因附識於此，以供同好者之參考。

中華民國五十五年五月，靈峰校後記。

本書作者有關哲學及老子譯著：

一、翻譯：

(1) 辯證法的誰物論

民國十八年三月上海平凡書店初版

(2) 歷史唯物論入門

民國十九年六月上海春秋書店初版二十二年上海新生命書局再版

二、自著：

(1) 胡適中國哲學史批判

民國二十九年五月無求備齋自印初版三十二年贛州正氣出版社再版

(2) 老子章句新編

民國三十三年六月重慶文風書店初版三十五年上海東方書店再版四十一年臺北啓明書局節本三版四十三年四月中華文化出版事業委員「現代國民知識叢書」第二輯定本初版四十四年十一月定本再版五十四年十月定本三版
民國三十六年三月福州左海學術研究社初版

(3) 易學新論

(4) 易簡原理與辯證法

民國四十一年四月臺北正中書局初版

(5) 老子章句新編纂解

民國四十四年十一月「現代國民知識叢書」第三輯初版

(6) 老子微旨例略老子衆說糾繆合刊

民國四十五年六月無求備齋自印初版

本書作者有關哲學及老子譯著

(7) 陶鴻慶老子王弼注勘誤補正

民國四十六年四月無求備齋自印初版

(8) 中外老子著述目錄

民國四十六年五月中華叢書委員會「中華叢書」初版

(9) 陸德明老莊音義引用書目考略

民國四十八年「大陸雜誌」第十九卷第十二期並第二十六卷第六期

(10) 老莊研究

民國四十八年十二月香港亞洲出版社初版

(11) 列子章句新編

民國四十九年四月無求備齋香港自印初版

(12) 楊子章句新編

附列子章句新編內

(13) 列子莊子知見書目

民國五十年十月無求備齋香港自印初版

(14) 論語講義

民國五十二年六月無求備齋香港自印初版

(15) 三種古本道德經辨偽

民國五十三年十二月中國哲學第六屆年會論文初版

(16) 輯嚴遵老子注

民國五十四年三月臺北藝文印書館「無求備齋老子集成」

(17) 輯葛玄老子節解

初版
民國五十四年三月臺北藝文印書館「無求備齋老子集成」

(18) 輯成玄英道德經開題序訣義疏

初版
民國五十四年三月臺北藝文印書館「無求備齋老子集成」

(19) 輯李榮老子注

初版
民國五十四年三月臺北藝文印書館「無求備齋老子集成」

(20) 輯王安石老子注

民國五十四年三月臺北藝文印書館「無求備齋老子集成」

初版

(21) 輯程大昌易老通言

民國五十四年三月臺北藝文印書館「無求備齋老子集成」

初版

(22) 老列莊三子知見書目

民國五十四年十月中華叢書委員會「中華叢書」初版

(23) 莊子章句新編

待刊

(24) 老子衆本考異

未刊

(25) 輯劉驥老子通論

未刊

(26) 輯劉涇老子注

未刊

(27) 輯黃茂材老子注

未刊

(28) 輯劉槩老子注

未刊

(29) 輯林東老子注

未刊

(30) 輯曹道冲老子注

未刊

(31) 輯朱熹解老子

未刊

本書作者編輯各種叢書：

(1) 無求備齋老子集成初編

民國五十四年三月臺北藝文印書館出版

本書作者有關哲學及老子譯著

- (2) 無求備齋老子集成續編
- (3) 無求備齋論語集成

在編纂中
在編纂中

本書作者其他譯著：

一、翻譯：

- (1) 經濟學的基本概念

民國十九年六月上海春秋書店初版二十二年上海新生命書局再版

- (2) 近代西方經濟學家及其理論

民國二十年七月上海新生命書局初版

二、自著：

- (1) 中國經濟問題研究

民國十九年六月上海新生命書局初版同年十二月再版
(日本昭和七年中央公論社有田中忠夫譯本)

- (2) 追擊與反攻(即前書續編)

民國二十年十月上海神州國光社初版

中華民國六十八年四月二版



老莊研究 (全一冊)

精裝一冊基本定價陸元叁角正
(郵運滙費另加)

著者 嚴 靈 峯

發行人 熊 鈍 生
臺灣中華書局股份有限公司代表

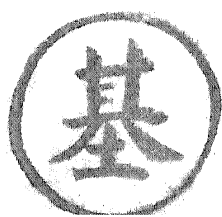
本書局登記證字號
行政院新聞局出版
臺業字第捌叁伍號
臺灣中華書局印刷廠
臺灣中華書局

臺北市重慶南路一段九十四號
郵政劃撥帳戶：三九四二號
Chung Hwa Book Company, Ltd.
94, Chungking South Road, Section 1,
Taipei, Taiwan, Republic of China

(臺總) 丙華

No.8046

臺參 (實)



第 10.57