

## 老莊與玄學專題研究

## 清初道士郭乾泗《老子元翼》之體例與詮解特色

唐哲嘉\*

**提 要：**清初道士郭乾泗重輯陽明後學焦竑之《老子翼》而成《老子元翼》，同時其模仿焦氏之「筆乘」而以「贅筆」的形式進一步闡發老子思想。一方面郭氏對《老子》書中諸概念的詮解主要集中在「道德」與「無為」上，特別是其從種屬、修道及君臣三個維度論「無為」，從而深化了老子之「無為」。另一方面，郭氏延續了焦竑以心性論註老的詮釋理路，從而闡發了以復性為核心的修道工夫。從整體上而言，此作之註解相對簡略，堅持了以老註老的立場。

**關鍵字：**郭乾泗；《老子元翼》；《老子翼》；無為；復性

郭乾泗（？—？），字義一，河北人，清雍正、乾隆時期的道士<sup>①</sup>。《淮關統志》卷十三《人物志》中載：「郭乾泗，字義一，河北人。豐神朗暎，珊珊有仙骨。工詩畫，彈琴角奕皆極精妙，尤善畫，筆力得淳化神髓。時有李半仙者，異人也，百餘齡，步健如飛，郭師事之，深得元解。時當事欲以其名上聞，乃亡去。後二十年，返住持於古火星廟中，年八十餘，無疾終。」<sup>②</sup>可知，郭氏頗有才華，琴棋詩畫皆通，曾師事一名叫「李半仙」的道士，晚年居於江蘇山陽住持古火星廟。又清人丁晏（1794-1875）所輯《山陽詩徵》中載：「郭乾泗，字義一，國朝羽士。刻有《蓮居吟稿》。」<sup>③</sup>可知除《老子元翼》外，郭氏尚著有《蓮居吟稿》。本文主要討論郭氏《老子元翼》與明儒焦竑（1540-1620）《老子翼》之關係，並探析其對老子思想之詮釋。

## 一、《老子元翼》其書

《老子元翼》二卷，署名「北海焦竑弱侯原輯，長白蘇伍光裕緝希餘全閱梓，山陽郭乾泗義一重較」<sup>④</sup>，可見此作實際上是郭乾泗對明人焦竑《老子翼》的重輯本。文前附有郭氏本人所作《老子元翼序》與《元翼增義》二文，另有《元翼附序》為焦竑《老子翼序》原文，文後又附焦氏《考異》與《附錄》各一編，體例上基本與焦氏原作相同。按照郭氏本人序之落款年月「乾隆歲次庚申春王月」<sup>⑤</sup>，可知《老子元翼》成書於乾隆五年（1740），又上卷末尾有郭氏所附蘇轍（1039-1112）《再

\* 作者簡介：唐哲嘉，男，浙江桐鄉人，哲學博士，博士後，研究方向為：三教關係、宗教哲學與老子學。

① 劉思禾《清代老學史稿》與王闓《清代老學研究》二書皆謂郭氏為道士之身份，結合《淮關統志》與《山陽詩徵》中關於郭氏的記載，基本可以確定郭乾泗的確為道士。見劉思禾著：《清代老學史稿》，北京：學苑出版社，2017年，第515頁。見王闓著：《清代老學研究》，武漢：華中師範大學出版社，2016年，第57頁。

② 轉引自（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第509頁。

③ （清）丁晏輯，周桂峯校點：《山陽詩徵》（下），西安：陝西人民出版社，2009年，第999頁。

④ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第513頁。

⑤ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011

題老子道德經解後》，文後落款年月為「乾隆己未五月二十七日」<sup>①</sup>，可知上卷完成於乾隆四年（1739），由此筆者推斷此作成書歷時約一年有餘。同時關於此作之緣起，郭氏本人之序中有交代：

是翼，明焦弱侯焦公所輯，梓成於孟起王公。焦公從諸藏所收六十餘家，取其醇正條達，有合於經者，手為纂錄，以《筆乘》附焉。羽翼聖經，功豈淺鮮哉！尤其考異各家經旨，為所安者載之正經，其餘悉斂為一軸，俟諸好古者參焉。吁！用心良苦矣。余披陳之，不禁出涕，恍如夢觀。公其獲諸先賢之心而後承之耶？抑獲諸後人之心而先成之耶？皆不吾知。第應瑤楊公知余困衡之久，談以諸家汗漫而有所慨，遂不吝所藏示以與。余載欣拜，亟歸休乎蘇伍公房山之陽，朝夕莊瞻，茫然若晦……唯顛蒙有不能已，輒取贅疣以元翼，顏之泛初也。尚冀高賢，諒其妄矜。哀其愚而原其心可也。余錄較是《翼》，蘇伍公以公忠之心，與季友緝公閱錄而壽梓，是深有望於海內博大君子焉。勉為之。<sup>②</sup>

郭氏本是修道之人，其困於歷代註老之作之龐雜，難得老學之旨，恰逢楊應瑤（？—？）（楊氏曾任淮安知府等職）示其所藏焦氏《老子翼》。郭氏拜讀後對焦竑之《老子翼》備受推崇，故而重新輯錄此作，希望與海內外諸君子共勉。為了更為清晰地展現《老子元翼》與《老子翼》的關係，特附下表統計《老子元翼》中的援引情況。

序號	所引用的註本	引用的章節	引用次數
1	(宋) 呂惠卿	1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、21、22、23、24、25、26、27、28、29、30、31、32、33、34、35、36、37、38、39、40、41、42、43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、54、55、56、57、58、59、60、61、62、63、64、65、66、67、68、69、70、71、72、73、74、75、76、77、78、79、80、81	81次
2	(宋) 蘇轍	1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12、13、14、15、16、17、18、19、20、21、22、23、24、25、26、27、29、30、31、32、33、34、35、36、37、38、39、40、41、42、43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、54、55、56、57、58、59、60、61、62、63、64、65、66、67、68、69、70、71、72、73、74、75、76、77、78、79、80、81	80次
		1、2、4、7、9、10、12、14、18、19、20、21、22、24、25、	

年，第510頁。

① (清) 郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第565頁。

② (清) 郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第509-510頁。

3	(宋) 李息齋	26、27、28、29、30、31、32、33、34、35、36、37、38、39、 40、41、42、43、44、45、46、47、48、49、50、51、52、53、 56、57、58、59、60、61、62、63、64、65、66、68、70、 71、72、73、74、75、76、77、79	64 次
4	(明) 焦竑	1、10、13、16、19、20、21、22、23、32、34、38、40、41、 50、63、71、81	18 次
5	(宋) 元澤	9、13、14、15、29、36、41、49、50、51、56、64、67、72、 80	15 次
6	(元) 吳澄	2、8、11、12、17、45、61、62、64、69、72、73、76、79、 80	15 次
7	(明) 李贄	3、4、8、10、22、26、27、30、38、39、49、60、70、73、 78	15 次
8	(唐) 陸希聲	2、17、35、37、41、46、51、53、77	9 次
9	(宋) 程俱	1、7、27、50、60	5 次
10	(明) 王道	5、20、21、28、36	5 次
11	(戰國) 韓非	38、53、59、60、67	5 次
12	(宋) 董思靖	20、27、67、72	4 次
13	(宋) 陸農師	2、33、58	3 次
14	(宋) 葉夢得	45、62、67	3 次
15	(明) 薛蕙	11、29、74	3 次
16	(唐) 李約	14、25	2 次
17	(宋) 王安石	18、40	2 次
18	(漢) 嚴遵	38	1 次
19	(漢) 王弼	32	1 次
20	(晉) 鳩摩羅什	48	1 次
21	(唐) 李榮	14	1 次
22	(宋) 劉師立	9	1 次
23	(宋) 杜道堅	6	1 次
24	(宋) 王無咎	2	1 次
25	(宋) 劉仲平	65	1 次
26	(宋) 章安	47	1 次

27	(宋) 張耒	74	1 次
28	(宋) 黃茂材	48	1 次
29	(宋) 陳碧虛	56	1 次
30	(宋) 林希逸	61	1 次
31	(明) 劉槩	64	1 次
32	(明) 趙志堅	40	1 次
33	(明) 邵弁	4	1 次

表一：《老子元翼》中的援引情況

由此可知，《老子元翼》共引註 33 家，與《老子翼》相比，僅僅是將焦竑本人的十八條筆乘附上，並無增加引註。除此之外，郭乾泗本人以「贅筆」的形式在每章文後附上已見，此類註文大多簡易明瞭，置於《老子》原文後，通貫八十一章。《老子集成》中云：「此書以焦竑《老子翼》為藍本，又廣為增益，並附已見。如《老子》第一章，在保留《老子翼》原解的基礎上，另外增引李嘉謀、呂吉甫、程俱諸家說解……《老子元翼》在內容上比《老子翼》更為豐富了」<sup>①</sup>，校者認為《老子元翼》所引諸家較《老子翼》原作更為豐富，這實際上是一種誤解。考諸此論，問題實則在於《老子翼》之版本。《老子集成》中所收《老子翼》以《續道藏》本為底本，以無求備齋所影印明萬曆王元貞刊本為參校本。而《老子翼》一書流傳甚廣，版本主要有：萬曆王元貞本三卷、《四庫全書》本三卷、《續道藏》本六卷、《叢書集成初編》本八卷等。通過與今人學者黃曙輝以萬曆十六年刻本點校的三卷本《老子翼》（2009 年，華東師範大學出版社）比較，可以發現《老子集成》所用版本較黃本而言內容篇幅少了很多，以至於《老子集成》的校者以為《老子元翼》有較多增註。實際上郭乾泗基本是照搬了萬曆十六年刻本的《老子翼》，二者所引諸家完全一致，郭氏只是在焦竑的基礎上增加了自己的「贅筆」之言。

儘管如此，二者所引諸家之內容大體相同，但亦有小部分內容之差異。如《老子元翼》第九章所引李嘉謀之論為：「知其盈而持之，不若未嘗盈之為善也……是謂自遺其咎，天春生秋成，循功而退，是謂天之道」<sup>②</sup>，而黃本《老子翼》第九章所引李嘉謀之論為：「知其盈而持之，不若未嘗盈之為善也……是為自遺其咎。四時之運，功成者退，天道如此，況於人乎？」<sup>③</sup>可見二者存在一定的表述差異。對比李嘉謀（？—？）《道德真經義解》原作<sup>④</sup>，可以發現其表述基本同於黃本《老子翼》之引註，說明《老子翼》在流傳過程中，後人可能又有一定的修訂。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 509 頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 525 頁。

③（明）焦竑撰，黃曙輝點校：《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2009 年，第 22 頁。

④參見（宋）李嘉謀著：《道德真經義解》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第三卷），北京：宗教文化出版社，2011 年，第 628 頁。

## 二、郭氏「贅筆」的義理向度

儘管《老子元翼》是對《老子翼》的重輯，但郭氏之「贅筆」通貫八十一章，我們可以此為據，探析郭氏對《老子》思想的詮釋。考慮到此作的特殊性，此中僅以郭乾泗的「贅筆」作為其老學思想的依據，不再重新分析焦竑《老子翼》本身的詮解取向。另，郭乾泗本人在《老子元翼》最後一章對《老子》全文有所總結，其言曰：

太上，教父也。其著道德之說，非美辯於世而示博也，蓋憂世之切，不得不然。故以大生不積之心，而強為著說也。以至教無言，非言無以知無言之教……是君師之於天，固教父也。而天地之為心，固慈母也。道德之歸，統生養慈教，善貸且成者也。故首以有無發用，大小多少，生不有，為不恃，長不宰，玄同自然之成。終以言知不積，信善與為，全彰道德之餘，是謂天之道，聖人之德，貫古今而一合，位教育於無窮者歟。<sup>①</sup>

按照此中所言，郭氏認為老子立「道德」之宗趣在於「統生養慈教」。但「生養慈教」本身並非是一個明確的目標，而是統論老學之教化作用，至於老子思想到底側重於哪一方面，他並未明言。同時，此中也揭示出老學的一大特色，即「天之道，聖人之德，貫古今而一合」，郭乾泗認識到《老子》一書天道聖德合而為一的理論架構，以「道德」之說而合形上之「道」與形下之「德」。由於郭氏的註解相對簡易，此中且以「道德」、「無為」等諸概念切入其老學思想。

### （一）論道德

《老子》書以「道德」立說，「道」的概念雖為強名，但老子大抵是以「道」作為宇宙萬物生成之本原。郭乾泗對「道」概念的註解大抵亦不出此義，其曰：「道為天地根，是為萬物母。」<sup>②</sup>「道之奧，萬物之所從出……故道之於物，子母也。」<sup>③</sup>等論述基本是順老而作解，並未發明新義。而於「德」之概念，郭乾泗則認為：

德者，天地之合，而道則所以為天地也。故萬物非道不生，非德不畜，而於亭毒之後，天非長養覆育之功，不能成其用能也。故四時殊勢，因勢而成之。一道化成，因物而形之。是故道生之命，德畜之爵，而萬物之所以稟序也。唯道之尊，德之貴，夫莫之爵命焉而常自然。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第621頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第596頁。

③（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第597頁。

唯自然也，是謂天地玄合自然之德。<sup>①</sup>

「道」是天地萬物之所以為天地萬物的根本原因，換言之「道」作為萬物形成的物質來源外，其中還蘊含一種對萬物的規定，此即各物分殊之原因。而郭氏在此中解「德」為「天地之合」，這也意味著「德」的作用在於畜養萬物，如果說「道」的概念更加側重於本體，那麼「德」的概念則更近於作用。這種學理在老子思想中本自含有，但郭乾泗的註解強化這種傾向，如他在註解第二十九章時言：

凡天下有生之形器，皆形而上者道化而帥之也，不可為□。故見其為者，响之或贏，吹之或強矣。執者，載之或隳，行之或隨矣。是以聖人因觀法乎天下之自然，還以自然。攝化於天下，以從於形而上者。<sup>②</sup>

這裏已經明確將「道」作為形而上者界定，並認為天下一切有形之事物皆自「道」而生。郭乾泗的註解並未改變「道」的基本意義，但他以此為據提出聖人法形上之「道」而攝化天下，實際上是為他所謂天道聖德合而為一提供理論基礎。由於天道聖德本自為一，郭氏藉由此本原的形上之「道」，而提出形而下的人道之「道」，郭氏提出：

化生，人物之道母。因道降而化生，故以可以名母。以字名道，以強名大，以是大推之天地，故無小不大……域合宇宙而言，四大者，道、天、地、王。王者，已尊於庶物之上，必法而得天地道而始尊之至者也。故道以王道，王以天王。是道，從人道而造，合天地之自然，道豈可須臾離也？是以聖人，後天而奉天時，則先天而天且弗違，道法乎自然矣。<sup>③</sup>

此中以「人法地，地法天，天法道，道法自然」為據，闡釋出「四大」中之王者必然可以通過法地、法天、法道而最終成為得「道」者，因此王者所具備的「道」是一種「王道」。儘管郭氏對於「王道」並無進一步的解釋，但他已經明確提出「是道，從人道而造，合天地之自然」，換言之此「道」是一種由人而造的「道」，儘管「人道」是對形上之「道」的效法，但它畢竟不再是那個作為宇宙本原的「道」了。「人道」之概念，進一步展現了郭氏天道聖德合一的思想理路，但關於此「人道」的立意或表現究竟是什麼，郭氏並未解釋。此外，第五十五章云：「含德之厚，比於赤子」，郭氏註曰：「赤子之心，道也。赤子之體，德也。皆純粹至精者存，純一未離者也。」<sup>④</sup>此中以赤子之心為「道」，以赤子之體為「德」同樣是就人而言「道」，但此中之「道」更多側重於心性學之闡發。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第583頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第554頁。

③（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第548頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第588頁。

綜上所述，實際上郭乾泗對於老子的「道德」概念並沒有太多闡發。但他以天道聖德一體之論為基礎，將形上的「道德」作為形下之「人道」的理論跳板，郭氏並不注重闡發老學的形上意味，更多的是以此來作為其所謂「生養慈教」的根本原理。

## （二）論無為

除了對「道德」概念有少量的發揮，郭乾泗對「無為」亦有一定的闡釋。「無為」是《老子》文本中極為重要的概念之一，也是理解老子哲學的一個關鍵，正如陳鼓應先生所指出的：「老子著書立說的最大目的和動機就在於發揮無為的思想」<sup>①</sup>。《老子》書中往往將「無為」與「道」聯繫在一起，如謂「道常無為而無不為」（第三十七章）。學界關於「道」與「無為」之關係主要存在兩種解釋路向：一、以「無為」作為「道」的根本特性，以「自然」作為「道之無為」的結果。如王博曾認為：「從二、十、三十七諸章可以清楚地看到，無為的主語是聖人、侯王或者道，而不是百姓；十七章則表明，自然的主語是百姓，六十四章也是如此……萬物的自然在此轉變為百姓的自然，與之相應的，道的無為就該轉變為君主的無為」<sup>②</sup>。二、以「自然」為「道」的根本特性，以「無為」為人法「道」的基本原理。如夏紹熙認為：「『道』與『自然』不能分割，『自然』是『道』運行的規則，合於『自然』即是『有道』，合於『自然』的行動即是有道者的行動」<sup>③</sup>。這兩者進路都有其合理之處，且都能在《老子》文本中找到相關的依據。由於郭氏此作是以形上言形下的理路，故而其是將「無為」作為法「道」之「自然」的結果，正如郭氏所言：「聖人無為，如天地之自然，不言如四時之有序，聽其作焉，生焉，為焉，成焉，品秩亨焉，而遂同。」<sup>④</sup>因而，聖人所施行之「無為」乃是效法天地之「自然」的結果。《老子》書中提到「無為」的語境又往往與治國理政、教化百姓相聯系，而郭乾泗關於「無為」的闡釋，則是從種屬、政治、修道三個層面來展開論述。第一，從人類、動物、植物三大種屬來論「無為」與「無不為」。《老子》第三十七章謂「道常無為而無不為」，郭乾泗註曰：

道常無為而無不為，是動而昭昭，靜而默默，生化無窮，動靜而常者，萬物得是而生。植者，固無為而不能無不為，道之一也。動者，可無不為而恐不能無為，道之或一也。唯人也，最於物道，無為而無不為也，唯無不為也，與物將自遷自化而欲作，欲作而或失於真，故示之將鎮以無名之樸。樸鎮之欲不欲，即真常以靜，靜復曰無為，無為而真常矣。<sup>⑤</sup>

郭氏在本章中以人、動物、植物三大類別來闡釋「道常無為而無不為」之論。按照他的觀點「道」

① 陳鼓應著：《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1984年，第33頁。

② 王博：〈權力的自我節制：對老子哲學的一種解讀〉，《哲學研究》，2010年第6期，第45—55頁。

③ 夏紹熙：〈論老子的「道法自然」及其認知意義〉，《東嶽論叢》，2020年第10期，第59—65頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第516頁。

⑤（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第564頁。《老子集成》中的的原文作「植者，固無為而不能無不為。道之一也，動者可無不為而恐不能無為，道之或一也。」

的「無爲而無不爲」彰顯出動靜結合，生化無窮的特點，一切萬物皆囊括於動靜之中。植物類屬於靜者，故而能「無爲」但不能「無不爲」。此中「動者」一詞介於前文「植者」與後文「人」之間，故當作現代意義上的動物類理解。動物類屬於動者，可以「無不爲」但不能「無爲」。二者都僅僅體現了「道」的一面，故而並不完全。而人儘管屬於動者，本身處於「無不爲」中，但人可以通過體道復靜的方式來達到「無爲」。故而只有人可以通過修道的方式來達到「無爲而無不爲」之境界。此中以動靜觀來論「無爲而無不爲」，表明此「無爲」就是指一般意義上的不爲、不動，而「無不爲」則是指有作爲、運動。單獨來看這二者皆非老子思想之原意，唯有將「無爲而無不爲」作爲一個整體來看，才契合老子所言「無爲」，也意味著真正的「無爲」本身就包含「無不爲」，是對動靜二元的超越。這種以生物類別來論「無爲」的思想不見於以往之老學，當爲郭乾泗的獨特闡發。

第二，從學道與得道兩種人來論「無爲而無不爲」，《老子》第四十八章中言「無爲而無不爲矣」，郭氏註曰：

無爲之中，有無不爲者存。行化於無事之時，而有無爲之用。唯無爲，乃能無不爲。無不爲，乃能無爲也。學道者，自有以求人（疑爲「入」）無，無不爲而無爲也。得道者自無而同於有，無爲而無不爲也。<sup>①</sup>

此中亦復論「無爲」與「無不爲」乃二而一之論，不同於上文之動靜論，此中則以修道契入。郭氏認爲學道之人從有至無，即體現爲「無不爲而無爲」，而得道之人則同於有無，故而達到「無爲而無不爲」。儘管二者在表述上皆契合「無爲」與「無不爲」二而一之特點，但二者所蘊含的學理卻完全不一樣。學道者尚未得道，故而其所謂「無不爲而無爲」實際上是指由「無不爲」而證入「無爲」，亦即上文所言「靜復曰無爲」，這代表的是工夫之路徑。而得道者本身已經「無爲」，故而得道者的「無爲而無不爲」是由「無爲」而產生「無不爲」的作用，表達的是「無爲」玄同有無的玄妙。「無不爲而無爲」與「無爲而無不爲」兩種路徑的闡釋，亦具有很高的學理特色，揭示出工夫—發用的一體同源。

第三，從君臣兩種身份來論「無爲」與「有爲」，郭氏《元翼增義》中提到：

故言王者，乃帝皇之王，天也，無爲也，純乎道而化育者也。言王公，言侯王，兼人臣之極而言，時也，有爲也，純乎德而近道者也。言君子，言有道，言善爲道，善爲士者，志道據德，依仁遊藝者也。<sup>②</sup>

郭乾泗在此中界定了《老子》書中所提到的王、侯王、有道者、善爲道者、善爲士者等諸多身份之指向與分殊，並認爲帝皇純乎道而「無爲」，人臣純乎德而「有爲」，實際上是從治國理政的角度

<sup>①</sup>（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第579頁。

<sup>②</sup>（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第511頁。

提出「君無為而臣有為」的原則。今人學者張松輝認為：「《老子》書中沒有明確提出過『君無為而臣有為』這樣的思想，但從他對具體問題的闡述中，可以清楚的看到這一主張」<sup>①</sup>。明代學者林兆恩（1517-1598）在《道德經釋略》中亦提出此一觀點，「君無為也，故樸；而臣有為也，故散之而為器矣。」<sup>②</sup>林氏以「樸」與「器」之關係來比附君主與臣子的關係，進而提出在實行「無為而治」的時候應當秉承「君無為而臣有為」的原則。郭乾泗雖然也提出這一主張，但他在正文中很少闡發老學的治國論，故而「君無為而臣有為」的學理邏輯並不清晰。

由上可知，《老子元翼》中關於「無為」的注解雖然頗具特色，但缺乏嚴密的邏輯，大多數內容也只是郭乾泗的個人感悟，很難形成完整的理論體系。

### （三）論復性

以心性學的理路解老在唐代就已經產生，如陸希聲（828? -896?）的《道德真經傳》、成玄英（? - ?）的《道德經開題序決議疏》都蘊含有心性的詮釋維度。劉固盛也曾指出「隋唐期間，心、性、情、理等等問題便成了人們探索的重點。這一時期的重大課題，也深刻地影響著唐代老學，規定著唐代老學的發展。翻開這一時期的老學著作可以發現，對於心、性、情、理等等有關倫理道德的理論的探討顯得格外充分和突出」<sup>③</sup>。這種心性學的詮釋方式在宋代更是蔚然成風，而明清兩代的老學也延續了此種詮釋路徑。焦竑《老子翼》的宗趣就在於闡明老學的心性論思想，學者黃熹也曾指出：「焦竑的註《老》論『道』，最終所指向者乃性命之學，同時，也在儒家性命之學注入更多形上意涵」<sup>④</sup>。而郭乾泗對老學的見解大體亦在於此，《老子元翼》中提到：「聖人心性虛，志固弱如此。腹命實，骨固強如也。無知無欲，樸固裕如也。」<sup>⑤</sup>「是以聖人虛其心以含真，實其腹而中理。」<sup>⑥</sup>「性命之於天，至畏也。身心之於理，至治也。」<sup>⑦</sup>這些論述無不反映出郭氏亦是從心性學的維度來注解老子思想。與焦竑一樣，郭乾泗對老學之心性論的闡發亦是貫穿了復性的理路，他認為：

唯人無不為也，與物將自遷自化而欲作，欲作而或失於真，故示之將鎮以無名之樸。樸鎮之欲不欲，即真常以靜，靜復曰無為，無為而真常矣。<sup>⑧</sup>

民不患無智，而患其不能無也。不能無，故日鑿。能無，故日樸。是以聖人以博反之道，

① 張松輝著：《老子研究》，北京：人民出版社，2009年，第240頁。

② （明）林兆恩撰：《林子三教正宗統論》，載《道德經釋略》，北京：宗教文化出版社，2016年，第592頁。

③ 劉固盛：〈陸希聲《道德真經傳》簡論〉，《古籍整理研究學刊》，1998年，第4、5期合刊，第8—12+7頁。

④ 黃熹：〈從「明道」到「明性」——焦竑《老子翼》思想闡釋〉，《中國哲學史》，2011年第4期，第58—65頁。

⑤ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第518頁。

⑥ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第529頁。

⑦ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第609頁。

⑧ （清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第564頁。

毋固毋我，物至而大通不惑，百辟其刑，耳順而從心不逾。<sup>①</sup>

由於人是屬於動者，人在「無不為」中使得自身與外物一起變遷，在這一過程中外物所引起的情欲充斥人心，如果不能將此情欲消解，人心就會失去其「真」。郭氏此說與焦竑在《老子翼》中的說法大體是相同的，《老子翼》第四十七章中援引之蘇轍之言曰：「世之人為物所蔽，性分於耳目內，為身心之所紛亂。外為山河之所障塞，見不出視，聞不出聽。戶牖之微，能蔽而絕之。不知聖人復性，而足乃欲出而求之，是以彌遠而彌少也<sup>②</sup>」。蘇轍在主張「復性」之時，特別強調「世之人為物所蔽，性分於耳目內」，可見「復性」之本質還是在於清除感官的情欲，而情欲的產生則是「為物所蔽」。所以按照這一理路，倘若要恢復人心之「真」，就需要以「無名之樸」來鎮人心之欲，從而使得人心恢復本來的清靜面貌。依據郭氏所言「真常以靜，靜復曰無為，無為而真常」，所謂的「真常」大體是指「真常之道」，這一觀念在道教老學中較為流行<sup>③</sup>，如此復性也就等同於修道了。至於具體的復性之方，《老子》第十六章謂「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復」，郭氏註曰：

復見其天地之心乎！不知萬物之歸根，芸芸者何為？太上□□，以為萬物之最靈者人，不與萬物之歸根復命，而同於自然也，良可悲夫！故致虛非寂滅也，復命非有我也。致虛極，守靜篤，所以復性命之常。常者，兼性命為一之謂也。天下之所以為人、為物，均一也，故明……道者，常久不息、生生之謂。能如是者，沒身不殆。<sup>④</sup>

此中以「致虛極，守靜篤」為工夫之要義，認為復性之要義當在於「虛靜」，郭氏稱之為「復性命之常」。此「常」即是「性命為一」，因而他的心性論大體還是在於道教之「性命雙修」，當然他亦強調「致虛」不等同於空空之寂滅，「復命」亦非是有我之境。郭乾泗將這種心性學的修身思想與道教的修道相結合，能做到「復性命之常」即是與「道」合真而沒身不殆。可見他主張的長生亦是一種心性學意義上的長生久視，「不亡者何？真常也。真常者何？沖和而妙靈於非常者」<sup>⑤</sup>。另，關於修道之過程，郭氏主張漸修之法，《老子》第四十一章言「上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之」，郭氏則註曰：

德至於至，則反同於俗，而隱於無名，為下士所為笑，不如建言之有之，德猶未至。造道之士，下進於中，中進於上，上至於至，則無不至。無不至，無不平常之至也。夫蘊道之大，

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第601頁。

②（明）焦竑撰，黃曙輝點校：《老子翼》，上海：華東師範大學出版社，2009年，第118頁。

③劉固盛指出這一解法本源於道教南宗之發明，如白玉蟾之再傳弟子李道純即是以「真常」解《老子》。見劉固盛著：《道教老學史》，武漢：華中師範大學出版社，2008年，第288頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第534頁。

⑤（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第559頁。

可一旦豁然貫通，而成道之大，非勤行至言於終久，不可至也。<sup>①</sup>

本章描述了下士、中士、上士三者聞道之不同表現，郭乾泗則將此三者作為修道之不同階段，認為修道之人需要經歷由下一中一上至數個階段，最終才能豁然貫通，然後與「道」冥合而得道。可見，郭氏主張循序漸進的漸修之法。從整體上而言，郭乾泗對復性論之闡釋雖然與修道相結合而突出「性命雙修」之意，但沒有過多從道教煉養之角度加以發揮，而是基本上遵循了老子思想之原意。

#### （四）論會通

自唐宋以降三教合流已是中國哲學與文化發展的主流趨勢，而至於有明一代「三教合一」之論已形成空前之浪潮，而清代也延續了這一思潮。故就明清時期的社會思潮而言，「三教合一」無疑是最具代表性的思潮之一，「隨著儒、釋、道三教思想的融合進一步加深，明清老學中三教交融互通的情況更為突出」<sup>②</sup>。焦竑《老子翼》文前所列援引之書目，雖有不少佛道二教學者之作，如僧肇（384-414）、顧歡（420-483）、薛致玄（？-？）、白玉蟾（1134-1229）、彭耜（1155-？）等，但實際上焦竑只有少量援引鳩摩羅什（343-413）、陳碧虛（1024?-1094）等人之註，同時所引內容與道教爐火及禪學機鋒並無關聯。<sup>③</sup>而郭乾泗雖然身為道教人士，但《老子元翼》中亦不引佛道二教之術語與思想，僅融合了部分儒家之論，從而呈現出儒道會通的特點。郭氏在《元翼增義》中謂：

孔安國《書經序略》云：伏羲、神農、黃帝之書，謂之《三墳》，言大道也。少昊、顓頊、高辛、唐虞之書，謂之《五典》，言常道也。又云：討論《墳》《典》，斷自唐虞。此則唐虞以上，意道德之述，言為多歟……深於經家，故一言一字當以《尚書》《春秋》之意讀之。會其體用之至，則當以《易》之元、《禮》之敬、《詩》之大始讀之。蓋有名萬物之母，無名之始，得不謂之大易先天乎？凡可道之道，可名之名，皆道之大常一貫之故也。<sup>④</sup>

郭乾泗引孔安國（？-？）之論，認為《三墳》為論「大道」之書，而《五典》則是言「常道」之作，由是而知「道德」之論始自上古時期。他提出對於《老子》書中的一言一字當以儒家《尚書》與《春秋》之立意來體會其中深意，以《易》之「元」、《禮》之「敬」、《詩》之「大始」來感悟其中之體用。可見郭氏是主張從儒學之角度來解讀《老子》，當然郭氏本人之「贅筆」總體還是堅持了以老解老，但亦有不少論述確自儒家而發。如第七章謂「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」，郭氏註曰：「凡人以有生之身而私之，私之不以其道，欲私反失矣；是以聖人後其身，即

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第571頁。

② 劉固盛主編，劉固盛、王闖、塗立賢著：《中國老學通史·明清卷》，福州：福建人民出版社，2023年，第36頁。

③ 《四庫》中評價這部《老子翼》為「大旨主於闡發玄言，務明清淨自然之理。如葛長庚等之參以道家爐火、禪學機鋒者，雖列其名，率屏不錄，為諸家註中為博瞻而有理致」。見（清）紀昀等纂：《四庫全書總目提要·老子翼》，石家莊：河北人民出版社，2000年，第3743頁。

④（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第511頁。

艮其背，不獲其身之謂；外其身而行其庭，不見其人之謂。」<sup>①</sup>此中以《周易》艮卦之「艮其背」與「行其庭」來解釋「後其身」與「外其身」之意。又第四十七章註云：「吾道一以貫之。凡道之在天下者，大小、有無、精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」<sup>②</sup>以孔子之「吾道一以貫之」來理解老子所言「見天道」，並認為「見天道」的本質是明瞭吾心之體用。第七十一章又引《論語》之思想注解老子之「不知知，病」，「知之為知之，不知為不知，是知也。強不知以為知，是病也。士之於知，有不盡者，故知猶不知」<sup>③</sup>。諸如此類的注解，「贅筆」中尚有一些，儘管以儒學來注解《老子》的章節並不多，但還是明顯透露出郭氏儒道會通的詮解取向。

## 結 語

總體而言，郭乾泗的這部《老子元翼》在解老的基本思路上延續了焦竑之《老子翼》。二人解老之重點都在於復性上，當然焦竑的「筆乘」更為集中地從儒家之角度闡發了老學之心性論，而郭氏「贅筆」的注解相對簡短亦不系統，故而《老子元翼》中的心性論相對散亂。除此之外，郭乾泗對老子之「無為」思想有較多探討，提出了植者「無為而不能無為」、動者「無不為而不能無為」、學道者「無不為而無為」、得道者「無為而無不為」、「君無為而臣有為」等論，在一定程度上深化了「無為」之內涵。《元翼》之作一方面反映了焦氏老學在明清時期的接受情況，另一方面也為我們深入研究明清道教老學的義理向度提供了寶貴的資料，因而此作仍值得我們充分關注。

①（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第522頁。

②（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第578頁。

③（清）郭乾泗著：《老子元翼》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》（第九卷），北京：宗教文化出版社，2011年，第608頁。