

哲学研究论丛

老子疏义

高语含〇著

九州出版社
JIUZHOU PUBLISHING

老子疏义

〔魏〕王弼 注
高语含 疏

九州出版社

图书在版编目（CIP）数据

老子疏义 / 高语含著. --北京：九州出版社，
2019.8
ISBN 978-7-5108-8265-4

I. ①老… II. ①高… III. ①道家②《道德经》—研究 IV. ①B223.15

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第185157号

老子疏义

作 者	高语含 著
出版发行	九州出版社
地 址	北京市西城区阜外大街甲 35 号 (100037)
发行电话	(010) 68992190/3/5/6
网 址	www.jiuzhoupress.com
电子信箱	jiuzhou@jiuzhoupress.com
印 刷	天津雅泽印刷有限公司
开 本	710 毫米 × 1000 毫米 16 开
印 张	18.75
字 数	304 千字
版 次	2019 年 8 月第 1 版
印 次	2019 年 8 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978-7-5108-8265-4
定 价	75.00 元

★版权所有 侵权必究★



本书由中央民族大学哲学与宗教学学院资助出版

编例

- 一、本书中通行本《老子》原文及王弼注文均依楼宇烈《老子道德经注校释》（中华书局，2018年版）录入，并保留其原有校勘痕迹：底本的错字、衍文一律保留，外加（ ）号；楼氏改正、增补的字，外加[]号。
- 二、通行本中与出土文献有出入的文字，择其对义理阐发造成不利影响者，据高明《帛书老子校注》（中华书局，2018年版）订正，改动理由于疏文中皆有说明；其余则尽可能保留通行本原貌，以与注文对应。
- 三、注文中个别标点或有微调，行文中不再另行注出。
- 四、根据阐释经义与注文的具体需要，疏文或对两条及以上注文及其对应的原文合而释之，因此个别注文下未标出疏文，其疏文见后；同理，或对一条注文及所对应的原文分而释之，因此个别疏文前未标出注文，其注文亦见后。另有原本文本无相应注文，而仍需疏通文意、发明义理的情形，此时疏文前亦不见注文。

序一

《老子》是中国古代最重要的哲学著作之一，后世释注之作很多。早在战国时期，就有韩非作《解老》《喻老》进行诠释。自汉代以来，不论是道家还是儒家，诠释者众，甚至佛教徒也有注《老子》的。到元代时，据说已有“注者三千余家”（杜道坚《道德玄经原旨》卷首张与材序）。在这众多《老子》释注著作中，曹魏时期王弼的《老子注》无疑是首屈一指的。

王弼的生命短暂得像一颗流星，然其在中国思想史上的地位则宛若恒星。孔颖达在《周易正义序》中直言王弼之《周易注》“独冠古今”。陆德明《经典释文》亦言众多《老子》“注”中“唯王辅嗣妙得虚无之旨”，故其音义即依据王本。然六朝道教盛行，河上公注因道门尊崇而流传甚广，王弼注则一度暗而不彰。及至开元七年，刘子玄上疏，明言王弼注较河上注“义旨为优”。司马贞则认为二者各有所长：“王辅嗣雅善玄谈，颇深道要，穷神用于橐籥，守静默于机缄，其旨深微，在于玄学，颇是所长。至若近人立征，修身弘道，则河上为得。”故建议“今望请王、河二注，令学者俱行”。但不久，玄宗颁御注于天下，则河、王皆不显。逮至有宋，王弼注再次受到学者的重视。熊克在晁说之刊本王弼注后题曰：“老子道德经，治世之要，明皇解虽灿然可观，王弼所注，言简意深，真得老氏清静之旨。”今传王弼本，即晁说之刊本。

高君语含，年甫弱冠，矢志于学，于老庄微旨，颇有会心。慨《庄子》郭注有成玄英作疏以广其说，而王弼《老子注》无疏，乃援笔为之。既神交古人矣，又效古人文笔，以文言成书。此非故为艰涩，实赓续华夏文脉之一途也。2007年底，余游学香港中文大学，遇复旦博士马君，彼即以文言写作，辞简理

明。今阅高君疏义，又一惊喜也。

昔何平叔见王辅嗣，叹之曰：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎！”高君亦少年颖悟而究心于“天人之际”者，惟望戒骄戒躁，持之以恒，直入宝山，有以深造自得也。忆清人有赠少年诗句云“珍重而今了了因”，余欲持赠高君，不知当否？

是为序。

尹志华

于中央民族大学哲学与宗教学学院

2018年11月11日

序二

通观高君《老子疏义》，虽本王注而作，但行文中亦多用《庄子》及郭象《庄子注》义，并以初唐成玄英解经惯用的重玄学手段串联、提挈；于二十五章等处，力辨王、郭、成诸家于自然、言意等义归趣的所同，则可知作者之志，大抵在于总结、会通魏晋至初唐玄学、重玄学，进而阐发在老庄道家这一理统的有力影响之下完成的道家解经成果。

所谓“理统”，在儒学语境下一般称为“道统”。“道统”一词虽初见于《朱文公文集》卷三十六，但对道统的自觉则在诸子时代便已产生，如《孟子·尽心下》：“由尧舜至于汤，由汤至于文王，由文王至于孔子，各五百有余岁，由孔子而来至于今，百有余岁，去圣人之世，若此其未远也，近圣人之居，若此其甚也。”后世韩愈亦谓：“曰：斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公以是传之孔子，孔子以是传之孟轲，轲之死不得其传焉。”（《原道》）“统”之一字标志着对历史谱系的自觉追溯与梳理，而“道”字则指向历代儒家对其仁义之学的自我认同。儒者之言“道统”，亦犹释子之言“宗统”“法统”；然而对于道家之学，我们却似乎很难找到一个内涵相近的语汇。近世学人每每论及魏晋，虽然几乎一致认为王弼、郭象等大哲的学思受先秦老庄道家之影响不可谓不巨，甚或可以命之曰“新道家”或“道家思想之第二期”，但毕竟未曾名之为“道统”或“学统”；究其原因，是因为王、郭等人在孔老优劣问题上坚定地站在了能够“体无”（王弼语）的“方内圣人”（郭象语）——孔子一边，而并未如韩愈、朱熹归宗于孔孟之道一般，自觉地归宗于

老庄道家的传统内。换言之，理学家在汲取佛老二教的形上学改革儒学的同时，有意地增强了其对儒学的归属感，而玄学家在接纳名教、发展老庄形上学系统的同时，则有意地在隐藏其根源处的道家属性。不过无论他们如何宣说自己所忠诚的对象，只要王弼、郭象玄学对先秦老庄道家的传承与推进在客观上可以被确证为真实存在的，且沿袭自老庄的部分在其思想的构成中也确实起到了奠基性的作用，那么我们就无妨宣称，由先秦老庄，到魏晋玄学家，再到玄学的论点与方法在后世的一些继承者（典型如著有《庄子疏》的初唐重玄学者成玄英）之间，也的确有一种事实上的“学脉”存在。

至少在先秦儒家那里，“道”字的使用仍然偏于修齐治平的语境，鲜能概念化而获得形上学的意义；道家之“道”则纯粹是概念化的结果，它背后所矗立的是一套极为系统的形上理论——这种系统化的建构正是道家哲思区别于宗教玄想的重要前提。在此，问题的关键在于，如何构建出一种合适的道物关系，一方面确定形上之道“万物之所由”“万理之所稽”的地位，另一方面也使得构建出的关系能够真实地成全形下之物，而不流于玄虚。“理”在先秦时代应指什么呢？是纹理、物理之节文。“物有理，不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，万物各异理而道尽。”（《韩非子·解老》）不同的存在者有着不同的功能属性，长短、方圆、坚脆等都是物某一方面的一贯之则。人类识别、归纳出不同的属性及其等差，也就得出了长短、方圆、坚脆等不同的“理”。每一种“理”都指向特定的功能属性，各不“相薄”，因此，确定“理”乃是统合事物的关键。因此，“理”是形下的，它是基于存在者而有的规则及条例，而非终极根据；只有到了“万物各异理而道尽”此处，方才能推及形上的层面，因为只有无规定性才能在不将自身抽离有规定者的同时宗统有规定者。道既然是无规定的“万物之所由”，那么就不能被名言所限制，因为语言从本质上只能言说物的规定性——“言而非也”（《庄子》知北游章）。有鉴于此，一则儒家专美“道统”一名于前，二则对道的言说只能是“强称”，则不如将老庄道家传统定名为“理统”，亦即道家学术义理的承续。此一传承，并非夫子执尺于弟子的死读硬背，而是基于老庄体系中诸如“道法自然”“道生一”“自本自根”“性修反德”“物物者非物”“物物者与物无际”等核心原则，经由历代注家的不断阐发而形成，极具活力。是以高君写道：“夫理统云者，岂必古书本旨之谓乎？”

往者辟其源而来者立其宗，前志遗其典而后学统其归，若是而已矣。”

诠释之为诠释，并非某种复制粘贴，而始终是种立足于经典文本的创造性行为；就此而言，对前代学者与经典的理解越一贯、对义理的阐发越系统，则文本的价值也就越高。也就是说，有价值的文本要有一套相对完整的逻辑链，其概念之间互有启发，而能映射其他文本。如庄子后学所作《天地》一章：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。未形者有分，且然无间，谓之命。留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初。”这里次第说明了“德”“命”“形”“性”诸核心概念的关系及其内涵。其中，“德”是在“一”之后开启了“命”“形”“性”之分殊的重要概念。后世训“德”为“得”的解释在此是适用的，因为“德”使存在者经历了由“命”到“形”再到“性”的必然历程，使存在者成其自身。以“德”为“得”，虽未必能囊括其全部内涵，但在汇通《庄子》其他篇章之“德”义上无疑是有价值的，如“穷形存生，立德以明道”等；此外，它也能呼应《韩非子》《管子》等书的“德”义，从一个侧面揭示出先秦道家某些基本理念与思路。在本书中，高君即以此德之“得”义与后世道家所谓“性”互通，作“道之得于物者谓之性”。此“性”不仅是仪则之“性”，更是庄子后学提出的“性之自为”之“性”。不独“道”“德”与“性”几个概念，只有对“朴”“真”“言”“意”“技”“气”“命”“初”“觉”“梦”“见独”“心斋”“无为”等大量文本中的概念进行反复辨析，筛选精疏，确立同异之别后，方才能逐步勾勒出老庄派道家理统的面貌。这也就不可避免地涉及本体论、心性论、言意论等诸多层面。

诸子以降，在汉代谶纬之风的影响下一度低迷的理性哲思，在魏晋玄学那里获得了复兴。虽然经历了学术断层，王弼仍能锐利地洞见老庄之学的根本：其所创制的本无之说、名称之旨，皆统归于崇本息末之理；老庄之学的理性之思得以复起。王弼将老庄道家从潜行状态中唤起，破除与超越了两汉的宇宙论思想，并从老经文本中提炼出“本无”的原则，其要旨正在于“反无以全有”，使得形上之本与形下之物相互引发、彼此成全。如二十五章注：“法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得全覆，法道也。道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法

方，在圆而法圆，与自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”王弼紧扣“自己而然”的义理作注，指出本体之道并不将任何外在的力量强加于事物，以道向自然之性的回转代替了《河上公章句》中“道性自然”这一停留在本体之道的解读。王弼一方面廓清了物之所由的问题，一方面也为后代学者树立了新的批判靶子。然而，将裴頠的“崇有论”与向、郭的“独化论”简单界定为对“贵无”之风的纯粹反动，未免失之草率。如果说王弼的重心在于衡定形上之道与形下之物的关系，那么向、郭等人的理论关切则更多集中于将物之自然如其本身那样地揭示出来。

向、郭延续了“自己而然”的路线，将“自然”义深化发展为“自生”的理论，这不仅突破了先秦语言定式的桎梏，也有益于更加完整地勾勒出形上之本与形下之末的关系：道的生化之功落实到形下世界，表现为宇宙万物的“自生无待”。今人受汤用彤、余敦康等前辈思维惯性的影响，往往习惯于从“贵无”与“崇有”的对反关系中理解王弼和郭象，而疏于辨识二人之间的过渡与继承关系；但后世重玄学的问题意识之一，就在于将王弼式的道本论与向、郭的自生之说在经典阐释中加以重新整合。这其中，以西华法师成玄英为代表，燃起了道家哲思在唐以后走向衰落前最后的光辉。成玄英一面赞叹此“道”为一切之根本：“从古以来，未有天地，五气未兆，大道存焉”（《大宗师》章疏）、“亭毒群生，畜养万物，而玄功潜被，日用不知，此之真力，是至道根本也”（《知北游》章疏）、“若非是虚通生化之道，谁为万物之宗本乎？夫物芸芸，必资于道也”（《田子方》章疏）；一面又以确定的口吻断言，万类参差，无非“独化”；疏曰：“以自然之正理，正苍生之性命，故言正也。物各自得，故不言失也。言自然者即我之自然，所言性命者亦我之性命也，岂远哉”（《骈拇》章疏）“夫物之形质，咸禀自然，事似有因，理在无待。而形影非远，尚有天机，故曰万类参差无非独化者也”（《齐物论》章疏）“夫能物于物者，非物也。故非物则无先后，物出则是物，复不得有先于此物者。何以知其然耶？谓其犹是物故也。以此推量，竟无先物者。然则先物者谁乎哉？明物之自然耳，自然则无穷已之时也。是知天地万物，自古以固存，无未有之时也”（《知北游》章疏）。作为道家理统建构的大成者，成玄英真正汲取了王弼、郭象的思想精髓，使本体之道与自然之性间的佯谬消弭于道家理统内在的一贯性中。换言之，成氏基于这种

内在的一致性对“自然”与“道体”间的缝隙进行了弥合。“夫绝待独化，道之本始”（《齐物论》章疏），庶几可为成氏学思之总纲乎。高君《疏义》用功最著之处，也正在于接续并阐发这一讨论道体—自然两端之关系的理路：“若言莫为，义有生化之名；若言或使，还假自然之实。先而非始，养而非母。义虽生化，非为主宰。故道号能生，而无所生；物曰所生，而实自生。庄生云道之为名所假而行者，假于物之谓也。故物自立而道之功乃济，物自生而道之功乃成。唐成玄英疏此章，亦云：自然为本道为迹，以本收迹，故义言法也。与辅嗣同其气焉。”

除王、郭等人外，《疏义》并未对河上公、陆希声、释德清、陆树芝、陆西星等历代注家称述过多。何以故？他们虽或多或少对老庄一系义理有所触碰，但观其整个文本的诠释系统，却并非是基于老庄文本之固有理路而进行的演绎，而是或归仙教，或引释氏，或尊礼教，往往“独不能于老子中见老子也”（《老子疏义·自序》）。与此相对，王弼等人自觉使用“辩名析理”之法，大量分析文本段落，辨析概念之间的同异，在个别中形成整体，在整体中吸纳个别并予以扩充，才能形成相对融贯与系统的诠释，在尊重文本固有逻辑的基础上，最大限度地开发文本的可能性。高君谓“惟辩名析理，立言述教。非道之功，乃人之务”，则于此种解经手段，亦有自觉。

理统既陈，复言其书。高君所作，本王弼注，理归重玄。虽以重玄为宗，立论之旨非惟遣之又遣，亦存会通前贤之心。潜造之意，尝试言之。其一为言称之辩：言者所以名物也，以物限道，则不可得；故必拟道为物，乃得其称。其二为道之生物，谓物有终而道无际，物以生不生，道以不生生。三作德谓自得，即物之得于道者同于自得。四作性以德立。五作道以德致。六作自生无因。其腾挪之迹，尚需看官自辩。高君文辞藻丽，我固不如，便不多矫情了。以文言文成书，能看完的人不多，但其以古文致敬古文的举措，只怕很大程度上是出于多年来对诗文之道的热衷。文言写作的弊端在于，精简而不精准，其可能诠释的内容与所能诠释的方向都受到了文体的局限。文言虽可表达一定的逻辑关系，但由于语境问题，我们缺乏对不同角度、不同层次的甄别，这就导致在阅读时难就概念的同异进行合理建构，流于随意解读。如“道生一”一段，注家大多从宇宙生成论的向度理解文本，而王弼则回归《齐物论》“一与言为二”

的言意衍生论来解读，其优劣何在？前者面临的问题是，一旦在存在者之间建立起高低次序，便会陷入《庄子》所谓“有未始有夫未始有始也者”的无穷倒退。高君于道生章处对此有提点，便不越俎代庖了。一言以蔽之，当代诠释所要求的清晰与准确度，文言并不能完全达到。就此而言，附录中高君的三篇论文能给予我们更为细致而清晰的理解，从而弥补文言写作的这种不足。

是为序。

华中科技大学 孟伟

于武汉寓所

2018年12月5日

自序

老经、王注，非显学也；经疏、释义，非时体也。以旧时之体述幽隐之学，虽简旷之士观之，莫必免乎疑也。故兹立宗之先，略释三疑。其一文体之疑也，曰何以去论议而为注疏。逮五四以降，学人多效近世泰西构撰之例，轻循袭而尚主张。注疏之体，自斯没焉。胡适之《中国哲学史大纲》初版与之齐年，则经世治学，异代殊风，虽不毕同，亦常接武，由此得而窥矣。然古人作注固不必轻主张，禅语云却是庄子注郭象，象山自谓六经注我，是皆已为成说；盖每傍其言以发己意，同乎我者称而述之，则言证而理顺；异乎我者转而诠之，则机见而意新。且夫语体既别，所善亦殊，今议论之体广引西文以益其辞而严其法，所得在理，所失在象，于其独出之语又多所障，如彼藉英译以味陶诗，似则似矣，然不能见“悠然”二语，竟隔一层，故终不为美。托今义于旧体，其有不能树者自不待言，然亦能用文言之长，补时体之漏，故勉而为此也。

其二本文之疑也，曰何以置简帛而就传本。王本辞切而意畅，历代宗之者众，而数十年间帛本、简本转地屡见，较诸王本，则文辞互见出入，或关乎意脉，涉于义理者，时人亦慎之；然目次未备，通假亦多，又无注家累迭章句，发明其意，故其能有鉴乎古注者亦殊有限，于彼古人之心未易接榫。如四十章传本、帛本皆作“天下万物生于有，有生于无”，注家多以本末义附之；独郭店简甲本作“天下万物生于有，生于无”，近乎有无相生义，则文意与二章反复，固不及本体，且无注之可考，无统之可据，故仍就传本而言本末，以开其玄微，兼接魏晋注老之统。故今特以王本为据，以其语完而义丰也。虽然，凡传本延讹而错其文，触讳而改其字，卒惑乱于经义者，还就简帛改之，以通其脉。如

一章“常”皆改“恒”，四十一章“大器晚成”改“大器免成”，是亦学界之通识，无俟赘言。

其三家法之疑也，曰何以废诸家而尊王注。夫自河公章句至于时学新解，复迄于日人西人所著，古今注老经者不减百千之数。予谓独王辅嗣注能唱玄风之始，排象数之繁，立道物之辨，开本末之源，此其所以为始也；即自然以通名教，即应物以达性情，意丰故其所得也多，言约故其所失也鲜，而未杂乎阴阳五行精气黄白谬悠之说，此其所以为正也。若彼何公张陵之注，传固久矣，而多驳杂；成英李荣之解，义固玄矣，而多枝蔓。故必兼久与玄，乃能义胜而源清，然后可以为疏义之所宗，而惟王注当之也。

题曰疏义，则以经义为体，训诂为用；造语成论，须标所本。故彼疑既释，复演自宗，率以《老子》王注、《庄子》郭注、成疏三家义为本，统之以重玄之道，兼取旁注并近人时人造论考据之精者，有三义焉。其一曰举自然以收妙本。老庄之学始以道而终乎自然，或谓有生于无，或谓皆其自己；或命道以所由，或曰还法于自然，造语参差，竟似抵牾，是经中第一关窍也。辅嗣之学率本以统众，主其空虚而兼于不毁万物；子玄之学假道以任物，独标不毁万物而亦及其空虚。至于唐西华法师成玄英明自然为本道为迹，道物相明，能所悉去，则道不生而生，物由而不由，老庄之学始穷其致而结其穴焉。惜前人所论，语简意深，道物之情，究竟未详；今乃著意于疏文，取径殊途，反复证之，欲畅理之所本焉。

其二曰辨名称以决言默。白香山有诗讥老曰：“言者不如知者默，此语吾闻于老君。若道老君是知者，缘何自著五千文。”是诚未闻乎至言者也。虽然，《南华经》亦曰“道不可言，言而非也”，而其书卒成内外杂连缀数十篇。道家以外，及其怀高迈之想，被毡毳之服，斋居蔬食，以期同体于太上者，亦有是谈；则言默趣舍固古今天下之所共论也。夫以道观之，则道不可言，教不可默，寄无际之道于有定之言者，至人之化民也，岂欲效彼陋者，言语道断而尽捐文字乎。辅嗣之注处之犹慎，及其《老子指略》一章，特立名称之旨以还言默之极，而俗学多所不察。今乃申其旨而益其说，以明言不妨道，道不害言；则不可言而言，不可议而议之惑可以止焉。

其三曰归本文以振重玄。夫重玄者非自梁陈隋唐而有也，及王辅嗣云“不可定乎一玄”，郭子玄云“既遣是非，又遣其遣”时，则肇其端已，而辅嗣实亦

重玄之祖也。唐杜光庭《释疏体明道德义》曰：“孙登以重玄为宗。”又以其说为诸家最胜，今人卢氏亦佐其说，则重玄虽假仙教以为体，亦玄学之苞蘖而已矣。其时佛徒义学未兴，而重玄之语已见，故成英、李荣纵有援佛语以为义者，亦不必尽取之以失其宗也。况“诸法空幻”等语，于《道德经义疏》凡数见，而《庄子疏》中几不见；《义疏》又多神仙家语，如言老君不为三灾劫云所及云者，而《庄子疏》中亦几不见，则成氏用功进学次第亦可得而明矣。且夫重玄以先，则学者争谈，经义未定，嵇康、阮籍者流纵其行；重玄以降，则诸家杂芜，三教窜言，苏辙、焦竑者流恣其议。解老庄者率士人佛子辈，亦哓哓乎众矣，而道徒独缄其口以养内丹；则无以守其自宗，使老经翻为二家之纬也。故或统道以儒，谓孔、老皆欲均文质，老子惟当浇薄之世，特重质以救其文耳；或统道以释，谓佛、老皆欲妙空有，老经亦以本性之外诸法不实，惟圣人殊方，下语各异耳。其论率能于老子中见孔孟，于老子中见释迦，而独不能于老子中见老子也。故其每及于自然之实、生化之义、虚静之本，则所论之精，去彼晋唐学人亦远矣。况彼欲发异教者疏于本文，故通观其注，凡一语之见于数章者，其义每不能协，吕惠卿之解抱一义于十章则曰合精魄，于二十二章则曰合于道，凡此皆其明证。故向云宋明为儒门义学之大成，八宗为释户义学之大成，而今乃举重玄为道家义学之集大成，则鼎足而居，必究其始以阐其微焉。

要之曰：今殆欲废古道家之理统以侔于儒释也。时人有工于史者，或谓道家之名实司马谈、《艺文志》所拟托，特耳食之言也，先秦以上信无之。是蔽于古而不知今，溺于事而遗其道者也。夫理统云者，岂必古书本旨之谓乎。往者辟其源而来者立其宗，前志遗其典而后学统其归，若是而已矣。周公制礼，孔子删诗，是亦未尝不变乎古也，而为后儒之所共祖。唐韩退之以尧舜、周公、孔孟迭为相授，而自谓蒙孟子之遗绪，复抑荀、扬为其枝叶。是岂经史之信然邪。而宋儒义学洵自兹始，以其谐契之深，发明之远，虽近世通中西者多诋之以自立，而莫敢言出其右也。故经未足以立其统，待章句而后可；道未足以畅其玄，待注疏而后可。统而不传者，岂予所谓统哉。今谓道家之理备乎老庄，而韩非、稷下学者逾自然以言名法，得于行而失于性，故或则以惨礲伤物情，或则以数度限至教，然俱得其一曲以立其宗；至魏晋传乎何、王、向、郭，发其言以及其事，隋唐传乎成、李，炼其辞而圆其境；洎乎五代，惜其绝焉。唐澄观犹知夫三教言有

小同，义有大异；而宋儒明僧混同三教，援道以美其言；清人杜门而专考据，祭鱼以博其论。至乎时学，或博闻而少知，复以西学连类，夺其语以供附会；或有志而无教，转从鄙见造言，取其俗以济牵合。噫嘻！理之不传也。

今试言三教之通义，曰：极高明者，要须与物无际，乃成其高明。既谓之极高明，苟不能混迹群品之间，而犹必夺万物以自持，非天下以自标，外内尚存，能所未忘，动容周还，专与物对；然则以众为心者，无异于众；与物相待者，亦在物间，端不可谓极高明。是三教之所同知也，魏晋以下学人皆识此。故皇侃《论语义疏》云：“孔子方内圣人，恒以礼教为事。”郭象《庄子序》云：“与化为体，流万代而冥物，岂曾设对独遣而游谈乎方外哉。”吉藏《中观论疏》云：“今明求世间出世间毕竟不可得，即是非世非出世乃名中道。”由此工夫，推诸本体，然则苟与物二，便失其极。是以上明宰主之非有，下启物类之俱得，全自然以妙道，收妙道以自然；或使莫为，不落两边，即迹是本，彻上彻下；是则吾道之所独知也。余观西人爱留根纳欲明上帝之绝对威能，立“自然底区分”义，曰上帝能生而不受生，万物受生而不能生，以为尽矣。噫！能生受生，无非物属。是以上帝为匠役、为工师，事累于器，体尽于形，弄凿操斧，雕镂鱼虫，止粗滞之徒，何超绝之有哉。故《讲周易疏论家义记》曰：“自生之生，亦非自生所生；能生之能承，承非能生之能。”爱氏此论，较诸宋儒所谓天理、太极云者，辨之犹繁，体之犹劣；使道徒观之，亦惟增笑耳。

夫儒生市誉以伦常，释子获名以空寂，下可以定民之幽绪，上可以发士之妙心。而道门衰飒，辨理于形上则不及释，议国于形下则不及儒，故于民无所适其意，于士无所罗其心。人或见占吉凶于市墟，卜庵庐于江湖者而奇之，曰：是道家也。是果道家邪？抑亦楚馆之边门，欲之者俱可侧而入邪？所赖至于当世，则陈、刘诸公深叹此境，率其门生，辟之甚力，而殊未足以回其势；予性寡讷，更绝是想。虽然，有所见而形于言，则不必扞其舌以自苦；有所会而流于纸，则不必折其笔以自煎。故今聊录七年间阅经杂感，以备师友之览观，兼寻响应于同途，博一笑于异己，彼此俱得，人我共适，亦何乐而不为乎。

丁酉腊月既望于非道居

高语含谨识