

论焦竑的《老子翼》

— 明代的《老子》研究之三

李 庆

和文要旨

焦竑（1540—1619）は明の万暦時期に有名の学者である。

「老子翼」という本は焦氏の思想を反映される作品であり、明の時代にも「老子」研究の「考証集釋派」の代表的な著作である。江戸時代にすでに日本に流入されたこの本は富山房「漢文大系」の一種として、20世紀20年代にも日本で出版されたが、その本についての研究論文は筆者の知るかぎり、それほど多くない。

本論は「老子翼」についての問題いくつを考証する。この本の成立時期を推定しながら、引用された資料を分析し、「四庫提要」などの誤りを指摘する。その上で「老子翼」という本の流伝、その内容および特色を検討する。さらに「老子翼」を通して、焦竑の思想傾向および彼は明清時期の思想學術史の中に占める地位について検討し、当時社会思潮変化の一つの側面を浮き彫りしようとするものである。

本論は筆者の一連の「明代の老子研究」の第三篇である。

焦竑（1540—1619）（1），字从吾、弱侯、叔度，号漪园、又号澹园，是明代著名的学者。笔者在拙文《明代的〈老子〉研究》（2）中，曾谈到，他所编著的《老子翼》，是明代《老子》研究中，可以称之为“考証集釋派”的一部重要著作。在这里，想对《老子翼》以及其中所反映焦竑的思想等问题，作进一步的探讨。谈这样五个问题：

一、焦竑的和生平和著述

二、《老子翼》产生的时期及其流布

- 三,《老子翼》的内容
- 四,《老子翼》的特点
- 五,焦竑在明清学术思想中的地位

一, 焦竑的生平和著述

先简单地概述一下他的生平和著述情况。

焦竑的传记,《明史文苑传》《明儒学案》《本朝分省人物考》等史书都可见,但都不详。但近年中国,日本都有一些研究者。(3)吾友李剑雄,数年前即校点《澹园集》,编有《年谱》。最近由北京中华书局出版,颇有益于学者研究。

根据上述诸传记资料及后人研究成果,焦竑的生平,大致情况可归纳如下:

祖籍山东日照,祖先在明初以军功获军籍,得以世袭为南京旗手卫副千户职。他就出身在这样一个下级的军职之家。兄弟四人,他排行第三。

他的一生,可以分为这样四个阶段:

- 一, 1562年(嘉靖四十一年)以前。在南京长大。在家学习。渐长成人。
- 二, 1562年(嘉靖四十一年) — 1589年(万历十七年)。先是从耿定向、罗汝芳等学,后又和李贽等游,接受阳明心学,同时对佛家、道家的思想也广有探索的时期。
- 三, 1589年(万历十七年) — 1597年(万历二十五年)。万历十七年为进士第一。授翰林修撰。预修国史,撰《国史经籍志》。私成《献徵录》。为东宫讲官。撰《养正图解》。万历二十五年,为顺天副主考官,因为权臣张位(新建)所恶,而被贬出京。
这是他在京城的政治中心,经受了宦海风波的时期。
- 四, 1598年(万历二十六年) — 1619年(万历四十七年)万历二十六年,谪福宁州同知。离开北京南下。次年便辞官。后长期居南京。后虽被命为为南京司业,时已七十矣,只是一种形式而已。这是他在晚年以闲居著述度日的时期。

他的著述,据《千顷堂书目》所载,有:

- 《阴符经解》1卷(子部,道家)
- 《禹贡解》1卷(经部。书)

- 《易筌》6卷（经部。易）
- 《关公祠志》9卷（史部，地理）
- 《玉堂丛语》8卷（史部，别史，子部小说重出）
- 《欣赏斋集》49卷（集部，别集）
- 《金陵旧事》10卷（史部，地理）
- 《京学志》8卷（史部，职官）
- 《考工记解》1卷（经部。三礼）
- 《国史经籍志》6卷（史部，簿录）
- 《国史献征录》120卷（史部，传记）
- 《词林职官表》3卷（史部，职官）
- 《春秋左传钞》14卷（经部，春秋）
- 《焦氏类林》8卷（子部，类书）
- 《焦氏笔乘》6卷《续》8卷又《别集》6卷（子部，小说）
- 《明世说》8卷（子部，小说）
- 《庄子翼》8卷（子部，道家）
- 《老子翼》1卷《考异》1卷《附录》1卷（子部，道家）
- 《俗书刊误》12卷（经部，小学）
- 《逊国忠节录》4卷（史部，传记）
- 《东宫讲义》6卷（经部，经解）
- 《南华真经余事维录》2卷《拾遗》1卷（子部，道家）
- 《养正图解》2卷（子部，儒家）
- 编刊《杨升庵外集》100卷（子部，类书）
- 《焦氏藏书目》2卷（史部，簿录）
- 凡二十五种。

又，日本藏经书院刊《续藏经》（1906—1918年刊），有

《楞严经经解评林》3卷

《楞伽经经解评林》1卷

《圆觉经经解评林》2卷

《法华经经解评林》2卷，都是署名“焦竑弱侯父纂”“陈懿典孟常父校”。（4）

要之，是著述颇为丰厚者。

此外，有的研究者提出，他还署名“龙洞山农”，刊有《校刻北西厢记》5卷。

(5)

有关他的生平，大致如上。可见，他本人主要是作为一个学者立世。

二、《老子翼》产生的时代和流布

《老子翼》是焦竑的主要著作之一。它产生在什么时期呢？

《老子翼》4卷，有写于“万历丁亥冬仲（万历十五年，1587年）”的《自序》。

其《序》曰：“余幼好刚使气，读《老子》如以耳食无异也。年二十有三，闻师友之训，稍有志于学。而苦其难入。”经过二十多年的学习思考，取家藏《老子》等六十四家读之，又认为“古之圣人，可以明道不必皆已出也。”所以“第取前人所疏，手自排赞为一编，一二肤见附焉。”（6）

从其《自序》文所述时期来看，当成于他一生的第二阶段（见前），也就是学习了阳明学等各种学说，又有了相当的生活经历，还未中进士之前的时期。1587年，刊行此书时，焦竑四十八岁，可以说是他思想已成熟，最有精力的时期。

但在他所说的“二十多”年间，具体成书在何时呢？似还可以进一步探求。

《老子翼》所引用的诸家之说中，和该书出版时期最接近的、是李贽的《解老》。通过确定《解老》的写作时间，可推知《老子翼》著作时间的上限。

那么，李贽的《解老》具体成书在何时呢？

笔者前根据焦氏《老子翼》所附《老子解序》前，有曰“李宏甫先生既刻子由《老子解》，逾年，复自著《解老》二卷”，推测《解老》是刊刻苏子由《老子解》后一年所作。

又，根据同书载李氏《子由老子解序》注明为“万历二年冬十二月二十日”所题。因而推测，《解老》当成书于万历三，四年间。认为容肇祖《李贽年谱》等在这其间未载明《解老》的著作时间。

现在看来此说不确，还可再进一步推敲。

容肇祖《李贽年谱》认为《解老》是李贽万历十年在黄安时所著，乃是推测。考李贽《续焚书》卷一《与焦弱侯》有曰：“偶一阅子由《老子解》，乃知此君非深《老子》者，此老概真未易知也。呵冻作《解老》一卷，七日而成帙、自谓莫

逾？，今亦未暇录去，待春暖冻解，抄出呈上取证何如？”

从此函中的“待春暖冻解”可知，此时在冬天。

又信中有曰：“今日入山之深”“山中寂寞无侣”等语，当是在“山中”，而不是在南京城内。

还有，此时苏子由《老子解》当已刊行。从“抄出呈上取证”的语气中看，《老子翼》似还未写成，或正在写作之中。

其所作时间，如笔者以前所推论的，当在万历二年以后。

考李贽行迹，万历五年出为云南姚安太守，万历八年在任上。万历九年离开姚安前往黄安。

他去黄安，乃是依耿定理。耿定理死于万历十二年七月。(7)耿定理死前，李贽自己觉得“我是快乐的”(8)，和此信中所说“山中寂寞无侣”的气氛不合。然如作万历三、四年，当时他在南京。似与信中所说的在“山中”的情况也不合。或当在万历五年，他赴姚安以后所作。

又，李卓吾到黄安时，有信给焦竑，对焦竑的科举不顺加以鼓励。此信一般认为作于万历九年。(9)

其中有“前时寄去《二解》”语，这《二解》，一是《南华经解》，另一不明确。但从李贽的著述来推测，当是《老子解》。《老子翼》的《采摭书目》注明，李贽为“姚安太守。所著有《李氏春秋》《老子解》《庄子内篇解》《心经提纲》”可见“二解”当为《老子解》《庄子内篇解》。请注意，这里未写李贽的代表著作《藏书》等，可见，焦氏作此书目时，李贽的《藏书》等还没有作成。

根据以上诸资料判断，《解老》当成书在万历九年以前。

这样，《老子翼》的成书当在万历九年到十五年之间。

和《老子翼》的成书有关的一个问题是，为什么在《焦氏笔乘》正续集中，不收《老子翼》的有关内容呢？李剑雄认为或是《别集》之遗文。(10)笔者认为恐未必如此。

《焦氏笔乘》正集初刊于万历八年，后《正》、《续》又刊于万历三十四年。为何不收这些条目呢？笔者认为，殆是因《笔乘》为读书札记，非一时形成。初刊时未收，或因当时他读了《老子》，《老子翼》虽还未刊行，但似已有编著《老子翼》的计划。故从《笔乘》中抽出，以便列入。《采摭书目》的《焦氏笔乘》条下

注明：“余旧读书所札记。间及《老子》者，今悉附人。”可证。到后来再刊行《焦氏笔乘》时，或又因《老子翼》中已列出，就不再另收人了。当时人刊刻书籍，决不象如今那么简单，可不断重复也。当然，这只是推测臆断之语，聊备参考而已。

此外，在万历二年到万历十五年之间，进行《老子》研究的，还有林兆恩，王樵、陶望龄、唐顺之、张位、李登、稍早有薛蕙、王道，稍后有沈一贯等等。(11) 可以看到，这是当时南京知识阶层的一种动向。

《老子翼》刊布以后，刻本在中国似不多。明代刻本在中国似仅有残本留存。(12)

而刊出后，对后来的《老子》研究颇有影响，多被征引。如，明代陈懿典有《道德经精解》1卷，又有董懋策《老子翼评点》(《董氏丛书》本)，都是此书的后续，评点之作。

清代收入《四库全书》的明代解《老子》之作，独此一种。

关于焦竑的《老子翼》，《四库全书总目提要》曰：

“体例特为近古”“去取亦特精审，大旨主于阐发元言，务明清净自然之理。如葛长庚等之参以道家炉火、禅学机锋者，虽列其名，率屏不录。于诸家注中，为博瞻而有理致。”同时又说此书“说儒理者，多涉悠谬”，也就是和当时视为儒家的正统观念有所牴牾。

《四库全书》删除了明代的王元贞《序》。

《老子翼》也被收入《续道藏》。

此书在日本，有和刻本，见《和刻诸子大成》。但版本和《四库全书》本稍有出入。和刻多“戊子(1588年)清明”王元贞《序》。殆系根据明刊本原貌刊刻的。

日本也有对此书加以关注引用者，如阜谷东赞考订的《老子王弼注》中，就谈到过此书的影响。(13)

在明治后，《老子翼》在日本，有富山房《汉文大系》本，1974年又以增补版重刊。这种本子在每一条后，增加了“王注”(王弼注)，并在书框之上，印有日文的一些注释，间有可参考处。

可见对日本近代《老子》的研究，此书也是有影响的。

这是《老子翼》的大致刊刻流布状况。

三、《老子翼》的内容

在这一部分，我们来看看《老子翼》具体包括一些什么内容。

该书主要分为两大部分。

一是对《老子》原文的诠释。也就是在《老子》的正文后，根据作者的理解，列出各家之说。可认为，就是所谓的“述而不作”。

正文前有《采摭书目》，列韩非子、河上公、唐玄宗等汉唐以来的历代注**64**家和焦竑自己的《笔乘》，共**65**家。其中明代只收**4**家（包括他自己）。

二是附录。这又分为两部分：**1**，列有《史记老子别传》、薛道衡《老子庙碑》、以及王子季《拾遗记》、《汉书》、杜光庭《广圣义》、董氏《广川书志》等有关《老子》的传记、《老子》的传布注释，以及汉以后各注释和研究者的资料，由此可以看到此书研究流变的历史。可以说是《老子》的研究简史。**2**，《考异》。是根据各本对《老子》原文的校刊。考其中所列，主要有“古本”（或是傅奕本）“碑本”（殆是当时所见的碑拓本，如龙兴碑本）“王弼本”“河上本”等。由此可以窥见当时《老子》版本的流存状况。

《老子翼》以收有六十五家之说而见称于《四库》馆臣，现在的问题在于，它是否收有六十五家之说呢？

笔者对所引的各家之说，作了统计，见下表：

作者	引用次数	所引之文所在的分布情况（号码为章数）
韩非子	5次	38, 53, 59, 60, 67
严君平	1次	38
王辅嗣	1次	32
鸠摩罗什	1次	48
陆希声	8次	17, 35, 37, 41, 46, 51, 53, 77
李约	2次	14, 25
李荣	1次	14
王介甫	2次	18, 40
苏子由	80次	缺28
陆农师 (目录作师农, 误)	3次	2, 33, 58
吕吉甫	81次	全部
王补之(无咎)	1次	2

王元泽	13次	9, 14, 15, 29, 36, 49, 50, 51, 56, 64, 67, 72, 80
程俱	5次	1, 7, 27, 50, 60
陈碧虚(景元)	1次	56
李息斋	62次	(不具列)
章安	1次	47
董思靖	4~次	20, 27, 67, 72
赵志坚	1次	40
叶梦得	3次	45, 62, 67
刘仲平	1次	65
黄茂材	1次	48
林希逸	1次	61
刘师立	1次	9
吴幼清	15次	2, 8, 11, 12, 17, 45, 61, 62, 64, 69, 72, 73, 76, 79, 80
杜道坚	1次	6
薛蕙	3次	11, 29, 74
王纯甫(道)	5次	5, 20, 21, 28, 36
李宏甫(贇)	15次	3, 4, 8, 10, 22, 26, 27, 30, 38, 39, 49, 60, 70, 73, 78
又有:		
邵弁	1次	4
刘既	1次	64
张耒 (富山房排印 本作“张来”)	1次	74
焦氏笔乘	18条	1, 10, 13, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 34, 38, 40, 41, 50, 63, 71, 81

总计包括33人的论说。其中，主要是引用了苏子由(80次)、吕吉甫(全部)、李息斋(62次)，三人之作。而有重点参考了陆希声(8次)，王元泽(13次)，吴幼清(15次)，李宏甫(贇，15次)的论说而成。所以《四库提要》所谓收“六十四家”之说，当是未具体细考，仅据目录而论的结果。

对于这些引述的著作，笔者进行了分析，就其资料情况，认为可以大致分为这样三类：

- 1, 所选的大多为《道藏》所收，如：李约、李荣、苏子由、吕吉甫、王元泽(王雱)、李息斋、章安、董思靖、赵志坚、林希逸、杜道坚等。他们的著作在《道藏》中都收录，当是如焦氏在《自序》中所说，利用了《道藏》的结果。

2, 和王安石一系的解老说有关的著作。

王安石自己的著作当然就不用说了,其他如,苏子由、陆农师(即陆佃,《目录》作师农,误。)、吕吉甫,王元泽(安石之子王雱)等。

3, 明代的解老之作:薛蕙、王纯甫(王道)、李宏甫(李贽)。这些人中,如薛蕙、王道、是当时颇为学者所知的《老子》研究者。而李贽之说,当是由于和作者有相当的共鸣,故多被收入。

从这样的资料取材情况来看,笔者认为很能反映作者的思想倾向。特别是那些所引次数在五下,乃至只引一次之作,当然是作者有意识选择的结果,作者是“述而不作”,用这些资料来表述自己想要说的意思。

那么,在《老子翼》中,反映出焦竑的哪些思想呢?具体而论,有如下几个方面:

道体观

“道”和“体”这是中国古代思想是研究中的重要范畴。“道”,用现在的话说,就是指世界的本原、宇宙根本的法则。“体”,是具体的万物。以及道之用。

道和体的问题,在《老子》中,第一,十一、十四、十五、十八、十六、三十七、四十、四十二章中,有较多的论说。包括,道的定义和内涵,道和有、无的关系,道的作用等等问题。历代多有论说,此不赘引。

焦竑在这些章中,列出了诸家之说,对《老子》一书的基本意义进行诠释。他认为“道”是一切的根本:

“物生以道生,物灭以道灭。万物皆作于道,万物皆归于道。”(三十二章,卷二,30页)

关于“道”和“一”“二”等的关系,他在在四十二章的解中,引苏子由注:“夫道非一非二。”李息斋注:“道生一方其为道。则一亦未生。”“要其本,则必归于道,道者,未有一之谓也。”

也就是认为“道”这一本原,是和具体的一、二、相不同的更高的存在。

笔者想指出的是,在这样的引述中,焦竑在两个问题上,颇有特色:

第一是对“道”的运动和“反”的强调。这主要表现在对第四十章的解释。(14)在这一章中,他特地引用了赵志坚之说和王安石之说。赵志坚之说在《老子

翼》全书中仅引一次，王安石之说在全书中有两条，此处是两条之一。

赵志坚强调的是“反”，和道之“动”。曰：“反，归本也。凡人以移故就新为劫。为道者舍末反本，故云道之动。”

有意思的是，王安石在该章的解释中，也说：“反非所以为动，然有所谓动者，动于反也。”其他强和弱，动和静，有和无，都是如此。也是强调了“反”和“动”的作用。

焦氏自己对四十章的解说是：

“天下万物生而为有，所谓有名万物之母是已。有生于无，所谓无名万物之始是已。无必生有，是故贵其反。反者反于无也。有生于无是故贵其弱，弱者无之似也。”（下篇，卷三，四十章，8页）

可见三者有着一致性，他们都重视道的“动”和“反”。虽说焦竑的表述不能说很明确，但明显可以看出强调了事物本原（本体、或根本法则）和具体事物的联系，他特别强调指出了“一”、“二”这样的具象都要回归于本原，也就是认为具体和本原有着不可分的一面。同时，强调了作为本原的道，有着“动”的内蕴，有着变化的因素。

第二，和道体观相关联，焦氏对“有”和“无”进行了较多的论说。而这一点，又和对《老子》第一章如何断句有关。

《老子》第一章中，有曰（下仅列文字，不断句）：

“故常无欲以观其妙常有欲以观其微

此两者同出而异名同谓之玄玄之又玄众妙之门”

对这两句的句读，自宋代以来就有较多的论争，对此，笔者有专门的论说。要之，在唐代以前的本子，解老著作，第一章多作“有欲”“无欲”断句。宋代开始，有的学者如司马光、王安石、等提出了新的见解。认为当作“有”“无”断句，“欲字下属。”（见毕沅《考异》）于是，就存在着两种对立的看法。魏源《老子本文》指出：

“无名无欲四句，司马温公、王安石、苏辙、皆以有无为读。河上公诸家、皆以‘名’字、‘欲’字为读。”

近人朱谦之《老子校释》引王应麟说曰：

“首章以‘有’‘无’字断句，自王介甫始。”

到了明代，主流是作“有欲”“无欲”断句。如薛蕙、王道、焦竑等，但朱得之、释德清、陈深、陶望龄、作“有”“无”断句。（俱见上列各人之作）

清代以降，作“有”“无”断句者，几成定论。

《四库全书》所收清代乾隆《御注》、张尔岐《说略》、徐椿《注》等，都作“有”“无”断句。

日本明治后的一些研究者，也有作如是观者。如浅井正纯的《老子哲学的长短》（1943年刊救护会出版部）

近代以来，中国治《老子》者，如易顺鼎、俞樾、梁启超、刘师培、马叙伦、于省吾、陈柱、高亨、冯友兰、朱谦之、严灵峰、陈鼓应、叶程义等，都主“有”“无”断句。

当然，也有一些反对的意见，比如，黄钊、张扬明、日本的福永光司、等等，但就当今中外治《老子》者的大势而言，主张“有”“无”断句者乃是主流。（15）

焦竑《老子翼》对这个问题的看法是：

“有‘常无’‘常有’为读者，有‘无欲’‘有欲’为读者。《庄子》曰，建之以常无有，正指《老子》此语。则于‘常无’‘常有’断句似也。然《老子》又曰‘常无欲可名於小’是又不当以《庄子》为证。据《老子》以读《老子》可也。”

又说：

“徼，读如‘边徼’之徼，言物之尽处也。晏子曰，徼他者，德之归也。列子曰，死者，德之徼。皆指尽处而言。盖无之为无，不待言已，方其有欲之时，人皆执以为有。然有欲必有尽，极而无所更往，必复归于无，斯与妙何以异哉？”

也就是在断句问题上，根据版本，他认为当作“无欲”“有欲”。然而，在全书的阐述中，他却更关注的是对“有”“无”的论说。他对于“有”“无”的概念，表现出更大的热情。在《序》中，他明确表示：“老子”非言无之无也。明有之无也。无之无者，是舍有以适无者也。其名为轘断。有之无是即有以证无者也。其学为归根也。”此外，在《老子翼》的各章中也多有引述、论说。

这是一个很有意思的现象。由此可看到，他处于一种很微妙的地位。

他既谈到了传统的“有欲”的断句，同时也并非无视“有”“无”的断句，在不少的场合，重点对“有”“无”进行了论说，强调这是《老子》一书的主要问题。表现出对文本诠释的转折。

我想，这种转折不是偶然的，反映了社会上，在一定的知识层中，以《老子》为话题——正如现在有的人以“思想史”或“文学史”或其他某些被大家所知的经典为“招牌”，而实际上用诠释的方法，来表述自己的主张一样——对形而上的、抽象的存在论问题进行思考的动向。

于是中国传统的思想中的经典，古代的《老子》便又被作为新形势下的思想道具，加上了新的内容。

心性观

心和性，虽不是《老子》一书的主要命题，但在《老子翼》中，焦竑则以此作为重点，进行了论述。因为在他看来，《老子》一书，是对性命之说作专门探对之作。

他认为“道”是“我之性宅”（卷二，30页，三十二章）。而“性命之理，孔子罕言之，老子累言之，释氏则极言之。”（16）他的主要内容包括这样一些看法：

1，认为性本自然。一切都应顺其自然。

在对二十三章“从事于道者”以下四句的解释中，焦氏曰：

“道以自然为至。而世希言之者，喜于作也。有作心有辍，恶能久乎？”

“从事于道者不然。从事于道，则自然矣。自然则本无可得，亦复何失？”

无得无失，而随世之得失，故为得为失，皆信其所至。而无容心焉，无不同矣。无不同，亦无不乐，乃其理也。”（卷二，13—14页，二十三章）强调了道就是“以自然为至”。

2，和王阳明以来的“性无善无恶”论相似，强调了性和心的一致而不可分，本无善恶。

他认为：“性本无善也。彼为善者，虽异于恶，而离性则一。”（卷二，二十章，7页）这一看法，和他在其他著作中的论说是一致的。如，他曾说：

“善自性也；而性非善也。谓善为性则可，谓善为性，则举一而废百矣。”

（17）他还说过：“心性原无分别。然既有此二字要说，分别亦得。”“一切种种心，一时顿悟尽。心无其心，性体自现。”（18）都是本着“心”“性”一体的观念。

3，和李卓吾所主张的“人伦物理”，就是“穿衣吃饭”说相通。（19）

他曾这样谈到“中庸”之道：“无隐可索，无怪可行，无道可遵，无学可学，著衣吃饭之日用，担柴运水之神通”。这一思想其实也和佛教的思想有相通之处。(20)

生死观

生死问题是《老子》讨论的一个重要课题。焦竑《老子翼》中，对此也作了论说，认为：

“夫有生必有死，是生固死之地矣。”“老子于十者之中阙一自拟，其旨微矣。然圣人无生，非故薄之也。本无生也。昔人云，爱生者可杀也。爱洁者可污也。爱荣者可辱也。爱完者可破也。本无生，孰杀之？本无洁，孰污之？本无荣，孰辱之？本无完，孰破之？知此可以出人造化，游戏生死。”(卷三，五十章，23页)

和这样的生死观念相似，李卓吾在《焚书》《答自信》中有曰：“故知原无生者，则虽千生总不妨也。何者？虽子生终不能生，此原无生也。使原无生而可生，则不得谓之原无生矣。故知原无死者，则虽万死总无碍也。何者？虽万死终不能死，此原无死也。使原无死而可死，则亦不得谓之原无死矣。”此外同书的《五死篇》等也有论说。(21)

可见非常一致。把生死参得很透彻。

但是、焦竑并非仅停留于这样透彻的认识上，便任情放纵，而是理智地来处理人生的各种具体问题。他说“君子之率性之为道而修之，故无时而不中，小人率性而已，自以为中庸，而无复忌惮。此正如近世谈无碍禅者。”(22)，可见对“谈无碍禅者”有所微言。

这一点上，李贽和他相似，李贽曾有信给他曰：“客生（庆按，梅国祯）曾对我言‘我与公大略相同，但我事过便过，公则认真耳。’……今兄之认真，未免与仆同病……”。(23)

可见，他们不是不重视生，不认真地生，也不是不明白不必过于执着，而正是在比其他人更看透这一点的基础上，不把生死等作为自己人生的负担和包袱。

虽说在现实生活中他和李贽的表现形态有所不同，但在他们思想中的生死功利观，应该说有非常多的相似之处。显出一种坦荡的解脱精神。我认为，这正是晚明以后，中国知识界精神解放的最可宝贵的要素之一。

功利观

在焦竑的《老子翼》十三章的注释中，引用了苏子由之注：“古之达人，惊宠若惊辱。知宠之为辱先也。”并对功利宠辱作了很有见地的论说：

“人情率上宠而下辱。不知辱不自生，生于宠也。则宠为下矣。宠为下，故得宠失宠，皆若惊。”

“有身者最有大患也。贵身与贵患同则何患？夫不以身视身，无身者也。而顾可以无患。所谓后其身而身先，外其身而身存也。譬而言之，如不轻以身为天下者，天下反可寄。惜以身为天下者，天下反可托。则知不有其身而身反可保也。”（卷一，十三章，22—23页）

他不是不知一般的人情欲望，不是一般的反对求宠入世；而是主张要超越这种“宠若惊辱”的庸人的价值观念。认为：只有超越出那种一般的“上宠而下辱”的观念，看到它们之间的对应转化关系。才可托以天下，“而身反可保也。”

还有，关于功利的问题，他在三十九章解释中，引李贽语：“侯王不知致一之道，与庶人同等，故不免以贵自高。”“庶人非下，侯王非高，在庶人可言贵，在侯王可言贱。”（卷三，7页）

这里表现出一种较彻底的无视社会等级，看到现实的社会等级不断变化的思想因素。

李贽在给他的一封信中，对耿定向等想当“大圣人”而“必欲人人皆如此乃为圣人大用”，也就是想教导人们都跟着他的路子，去当所谓的“圣人”的做法表示不满，(24)焦竑也有“状元”只不过可以“吓鬼”之谈(25)。他们不想如一些庸人腐儒那样，斤斤计较于眼下一时的等级高下，以此为人生的根本追求，而是从更宏观的视野去省察人生的意义和价值。反映了一种以个人本位，以“自然”为目标的更开放的生活态度。

我想，这是当时知识人的一种进步——也是他们和耿定向等人的区别所在。

学问观

《老子》的学问观，一般都认为是主张“无知”。如第四十八章的“为学日益，为道日损”说等等。

在这个问题上，焦竑的表述也很有特色。一方面在四十八章的解释中引用了

苏子由注：“不知道而务学，闻见日多而无以一之，未免为累也。”

又在二十章的解释中说“人之为学，忧不得善也。吾能绝学，则奚忧之有？”
(卷二，二十章，7页)

强调：“古人论学道功夫，亦已详尽，若非反求诸心，出人口耳间，定复何益？”
(26)

同时，他又有着反对“狂禅”的另一方面。对四十八章的解释中，他特地引了一条黄茂才之解（也是全书仅此一处）：“无所不知，然后可以言学。故学欲日益。益者已化，然后可以言道。故道欲日损。”本来被有些解说者视为是对立的“道”和“学”的关系，在这样的解释中，就变成了因果的关系。“道”成了“学”的结果。

他指出：

“心斋先生以修身为格物，故其学独重立本。是时谈良知，间有猖狂自恣者。得此一提掇为功甚大，故阳明门人先生最得力。”(27)

又说：“人之会道，常于至约，而非博学不能成约。”(28)

焦竑在学问视上，也从佛教的思想模式中取得启示。他对七十一章的解释：“知以道入，以不知化。知即释氏之知无也。不知，即释氏之无知也。”

他还在其他地方说过：余意理须顿悟，事则渐修。顿悟易，渐修难。”(29)

“吾人未能知性，须默默参求。”(30)

“顿悟”“渐修”等等，是袭用佛教用语。用的是佛教概念，而所要说的还是一个意思。

当时对于学问，主要有两种态度，一是以为“万事俱备于我”只须反思于自我，便俱可知。直指心性。这是阳明一派的主要倾向。一种主张“格物致知”由对外界的认识而致知。这是正统的程朱理学的主张。（注，至于阳明、程朱之本意如何，在此不具体论说。）

前者是在对后者的批判中产生的。在一定的程度上当然有其作用。但在当时，也出现了一种完全否定“学”的“狂禅”倾向。

而后一种，往往会产生只见局部而不识大体，只罗列资料而看不到其中的关键所在，只见外在的现象而不识自身本体，看不到规律性的变化的倾向。

对于这两种倾向，他都是批判的。他当然是站在强调学问应自“心”出，否

则“闻见日多而无以一之，未免为累也。”但是，同时又很现实地指出了要“立本”，知“道”，要有一个学习的过程。

综上所述，可以说，《老子翼》是最能反映他思想的作品之一。

其中所涉及的这些问题，都是当时社会和文人关注的问题。焦竑的这些议论，也正是当时社会思想的一个缩影。

四、《老子翼》的特点

本节中，想概括的探讨一下《老子翼》的特点。并由此来探讨焦竑的思想倾向。

《老子翼》有那些特点呢？

第一，《老子翼》不把《老子》仅仅视为和“形而上”有关的玄谈之书，而且视为一本包含着治国之理的经典。这也可以说是明代文人研究《老子》的一个特点。

当然，焦竑自己的见解，在上篇比下篇多。据统计，所列《笔乘》共18条，上篇11条，下篇7条。但他在“下篇”中，引用了不少宋代人的论述，多涉及有关现实的治国济世方法。其中，有这样几点很有特色：

- 1， 讲求“无为”。主张不要为了“作为”而害道。这实际反映了他的一种政治主张。

在《老子翼》卷二的注释中，焦竑引薛蕙语：“物各有自然之性，岂可作为以害之？是以圣人去甚去奢去泰，惟因其自然而已。圣人所谓甚奢泰者，非后世夸淫逾侈之事。凡增以有为于易简之外者皆是也。《汉书黄霸传》‘凡治道去其泰甚者耳’其言本此。而意实不同。事有大过者去之，小而无害，不必改作。此汉人之意也。物有固然，不可强为。事有适当，不可复过。此老子之本意也。”（卷二，二十九章，25页）

焦竑当是同意薛氏对此章的解释的。也就是主张一切当按照事物本来之性而行之。

他在全书中特地引用了刘平仲一语（全书中，也是仅此一次）：“以智治国国之贼，不以智治国国之福”（卷四，13页，六十五章）我想，这更不是偶然的，而是出于对此有着强烈同感之故。

- 2, 讲求“爱民”，提倡以民众为本。在四十九章的注释中，焦竑说：“夫圣人曷尝有善信之心哉？一以百姓之心为善信故也。”

又引李贽语：“圣人无常心，以百姓之心为心也如此。此太上治世之大旨，所以能为无为者哉。”（下篇，卷三，21页）都是强调顺应民意民欲。

- 3, 和前面已说过的功利观有关，在面对社会时，表现出一种超越社会等教，主张平等的观念。在三十九章的解释中，引李贽语曰：“庶人非下，侯王非高。在庶人可言贵，在侯王可言贱，特未知之耳。”（下篇，卷三，7页）反映了一种等级平等的思想。这种思想，是在专制体制下知识人，或者说是人文精神中最可宝贵的东西。

- 4, 当然，在另一方面，也有一种要“使民无和”的士大夫倾向。见五十四章所引“息斋”注等。因为他毕竟是个明代的文人。

他的这些主张，联系到万历八、九年间的实际社会现实，可看出其中包含有一定的对当时现实政治的批判因素。

第二，用佛教思想解《老子》，把佛教思想和《老子》沟通起来的倾向。

从《老子翼》的资料来源上就可以看出。他多取王安石一系的解老之说，王安石一系，就最有着以佛解老的倾向。如苏子由，“解老子，亦时有与佛法合者”（31）

《四库提要》认为《老子翼》“大旨主于佛老同源”（子部“《道德经解》二卷”条）也是看到了这一点。

《老子翼》中确实有不少力图用佛教的思惟方法，沟通佛道的倾向。如：焦竑对二十三章的解说：“或曰《首楞严》言，非因缘，非自然。而老氏以自然为宗，有以异乎？余曰，无以异也。夫所恶夫自然者，有所自而自，有所然而然也。有所自而自，有所然而然，则是自然也。在有物之上，出非物之下。是释氏之所诃也。老聃明白自然矣。独不曰‘无名天地之始’乎？知无名，则其自也无自，其自也无自，则其然也无然。其自无自，其然无然，而因若缘，曷道囿之？故曰，精觉妙明，非因非缘，非自然，非不自然。离一切相，即一切法，盖所谓不可道之常道知此。”（卷二，13—14页）其他在第一、第十六、第二十一等章中，也多可见力图把《老子》的说法和《首楞严经》等佛典沟通的解释。

他还说过：“夫佛氏所云不断灭者，以无地万物皆我心之所造，故真空即妙有，向若为天地万物分疏，便是我心之障，何尝不欲消煞得尽？”(32)对程明道之说进行了反驳。

在明代，“三教合一”思潮是一重要的思想潮流。对此，还要进一步研究，在此不具体论说。

虽说明代有不少学者对“三教合一”这一大原则是同意的，其实有关的论者，对佛教的态度，并不相同。如，王道是以佛解道，然后归之于儒家的传统。(33)焦竑的解脱，则比较多的带有将“三教”思想等同视之，融汇成一炉，把佛教和儒家的“心性”说结合起来的倾向。

他反对一般论的反对所谓的“三教合一”说，强调三者都是为了“明道”，认为：“释氏之所疏，孔孟之精也。”“知佛则知孔老矣。后世源远流分，三教鼎立，非圣人意也。”“道无三也。三之未尝三。道无一也，一之未尝一。”(34)因而，表现出一定程度的儒、道、佛三者都有其道理，把三者并列的态度。

这里正是他和耿定向最合不攏之处。在《澹园集》中，就有他和耿天台关于对佛教态度争论的信件。

耿天台曾对他有所不满：对他的儿子说：“世上有三个人说不听，难相处。”问曰“为谁？”曰：“孙月峰，李九我与汝父也。”(35)这也当是一个原因。

笔者认为，焦竑在接受佛教思想，和道家本来所有的“辩证”的，对立面的转化反复的观念相结合，显现出相当的彻底性。对有和无，动和静、高和下、生和死、荣和辱等等的论说中，都可以看到这样的影响。这里也正是晚明不少文人思想超越当时正统观念的一个通道。

第三，表现出乖离正统“理学”的倾向。

《老子翼》中，焦竑并没有专门对朱子等进行直接的批判。

但他选用的吕氏注，正是朱子明确加以批判的对象。朱熹认为吕乃是“无忌惮者”，所论多错。(36)王安石一系人物大抵如此。

焦竑所采用的资料多是脱离正统理学人物的论说，那么，他的倾向和态度不也就很明白了吗？

不仅如此，如果我们细读焦竑《老子翼》的议论，可以看到其中对“理”的冷落，把“理”置于一边，不加关注。

“理”是当时正统的程朱之学的核心范畴。如果说，在王阳明那里，还在一定程度上论述了“理”（见《传习录》上卷“心即理”条等），这是为了要对当时流行的所谓“理学”的反拔，阐明自己强调的“心”的重要，要说明和流行的“理”这一概念的不同。

但到了焦竑这里，他在《老子翼》中和有关的论学文字中，申说的重点在于“性”“心”“道”等。论述这些概念的内涵和相互关系，由此来阐发自己的理论。而“理”基本上未被论说。

如果说《老子》一书不多谈理，所以《老子翼》中不谈“理”，或还有情可原；但在《崇正堂答问》《古城答问》《明德堂答问》中，都很少谈“理”，我想，这就不能说是一种偶然了。这只能说明，他对“理”的一种轻视，说明在他的心性论中，思维模式的转换。由程朱之学重点的范畴“理、气、性”，经过元代郝经、吴澄的“道”、“心”、“气”，到王阳明的“心”、“性”、“理”，到王艮、罗汝芳、赵大洲、李卓吾、焦竑等多谈“心”“性”“道”，而“理”的被冷落，我们不难看出这其中思维模式逐渐演变的轨迹。（37）

我这样说，并不是认为焦竑是反对理学的，而是想指出，在当时，就象他这样的知识人，也已经明显地感到了正统的“理学”的不足，已表现出对正统理学的乖离，已在自觉地，或不自觉地从另外的角度去探索思想发展的道路了。

五、焦竑在明清学术思想史中的地位

最后简单地谈一谈焦竑在明清学术思想史中的地位。

焦竑在当时，是具有一定代表性的学术人物。徐光启序其集，称其：“钜儒宿学，北面人宗。余言绪论，流传人间。”朱彝尊引李文友诗，称他“文章南国多门下，翰墨西园集上材”。（38）

清代以来，在论及焦竑时则多纷纭，或以“博洽”称许，或以“疏漏”批评。多数则指其学问“无所考核”（《四库总目提要》卷八十七《国史经籍志》条）“学识未高”（王鸣盛《十七史商榷》卷一）“识力不逮郑樵”（章学诚《校讎通义》内篇二）。姚名达《中国目录学史》，日本长泽规矩也《支那书籍解题》等，也基本如此。

也有的学者把焦竑视作“古学复兴”的先声。或以考据之“博”“约”来评价

他。(39)

笔者认为，这些评论当然都有一定的道理，但似有点表面化。因为论人应当及其全体，评价必须把握历史潮流的变化。所谓“知人论世”是也。

从焦竑著述来说，他当然是“博”的，在明代，他的著述之博，仅次于杨慎。但是否“博”就是学问呢？

还有认为他“空疏”无识，而这里的“识”又是指什么呢？

或者说，是否“博”而有所考核，或有所谓的“识”就当于以评价呢？

我们怎样来评价焦竑，涉及到对于学术和思想研究的评判观念。

这里有一个问题，为何晚明时期阳明学派、泰州学派的人物大多少有著述，而焦竑以博洽见称？在这种表面研究形态和著述的现象之下，存在着什么样的实质上的变化呢？

质言之，我认为，不能简单地只从是否从事考证的角度去看待明代学问和清代学问的转折。

在明清学术思想流变过程中，更重要的是应该看到这一时期学术思想发展中思维模式或思维框架的变化。从这样的视点出发，才能明确焦竑的地位。

思想和学术的发展，大致有两种情况，一是按照旧的模式，对其中的研究方法加改进，对旧的概念作出新的解释和阐述，因而为旧的思想体系注入新的内容。

二是脱出或改变旧的思维模式，提出新的概念，构筑新的理论框架。因而显出新的发展。

如果从这两方面来看焦竑的思想和学术的话，就比较明确。

从方法上看，笔者认为《老子翼》是明代《老子》研究中的“考证集释派之作”。也就是说，它不是采取对《老子》的文本，仅按自己的理解来表面地阐述一通的方法，而是从历史的发展角度，把它作为历史上思想传承的产物，加以研究。

具体而言，就是尽量地收集有关的资料，加以排比对照，进行分析。先进行版本的对校，以尽可能地确定较正确的文本。然后收罗历代有关的著述，辨明此书研究发展的流变。在此基础上广采诸家之说，对前人之说加以引用和辨析，最后把自有关的看法也都列入。这应该说是科学的文献研究方法。对当时的学界的浮躁之风，颇有反拨作用。

《四库总目提要》对明代学术，对焦竑的其他著作多加贬斥，唯对此书，颇有

好评。殆是肯定这一点。

但是，他的方法和汉魏以来的传注文不同，并不是无限地把所有的资料罗列出来了事，以眩“博”为目标，或对一些支节的异同辩论不休。而是抓住关键（当然，他所认为的关键，也是可以再讨论的），加以阐发。他的考证，不是个别字语异同，不是大量有关资料的罗列，而是着重于阐明论著的本旨。

从内容上来说，他对于旧的“道”“性”“有”“无”等概念作了新的诠释，脱出了以阐述“经典”为宗旨的理学家的藩篱。

这正是他和耿定向等人的差别，也正是和李卓吾感到意气相投，思想一致之处。

更重要的是对传统思维模式的改变。

他的研究，没有单纯地被困于传统的学问之中，而是把视野扩展开去，这种扩展，表现在从正统的儒家一元的思想体系，扩展到佛、道，甚至和西方来华的传教士也有交流。他和利玛窦等传教士的交往，绝不是偶然的。（40）

研究的内容不只限于官方的科举教材——《四书》的范围，或传统的学问，如当时社会上喧哗一时的“七子”所鼓吹的诗文（当然，对于这一些他也并不完全拒绝）等。而是脱出了现实的功利追求，向许多在当时是未开拓的领域展开。对《道藏》的引用，对民间传说（如“关公”信仰）的关注，对流传的《西厢记》的兴趣等等。从广阔视野，重新审视了有关社会和人生的各种问题，有所突破。

可见，他接受了阳明学思潮的影响，但并没有停止于只是对“心性”或有关理学观念的论争，而是走出了单纯的理学或阳明学的圈子，从实践上进一步地发展了思维，开拓了新的学术和思想。

虽然他在不少具体领域的研究上，在具体问题的考证上，会有不周乃至错误。造成这种情况有各方面的原因：有的是因为客观的条件，如《国史经籍志》是作为国史来修撰的，而该国史，不久也就被停修，当然不能如清代修《明史》那样经过多年多人之手的反复考订。（而即使如此，后来的研究者不也指出了《明史》的误讹吗？）国史的《艺文志》，自有一定的体例，无法详论。所以也不能如后来的目录学家姚振宗等那样详加考证。也有主观上注重的角度等条件的不同，如对《国史经籍志》，他学问的关注点，在于类别的区分。这一点，已有多位学者作了论说，不赘。

如以其非主要之作，非着重研究之处来进行论说，并以此一点为根据，加以评判，自然就得出正确的结论。就象按这样的方法，我们只从诗歌创作，或为人品德等角度去评判王鸣盛，或其他乾嘉考据家的话，那肯定得不出正确的结论一样。清代的学者，有时有着只及一点而以偏概全，否定明朝人的不良倾向。

焦竑研究的对象是人的主体和世界的本源等带有根本性的问题。是对理学的根本思维模式的思考探索。在这一些问题上，他肯定远比单纯以“学问”以“博”或“识”自负的考据家有见识，有创造。

清代乾嘉是代不少学者，在这些根本问题上，基本上是匍伏在正统的说教之下，不教越雷池一步，或者根本还没有思考这些问题的勇气和能力，只是列出资料，对外在客体的事实或概念的排比。或对一些具体的学术领域（如章学诚对史学体例等）进行探究。所以虽然也是在说“博”，也在讲求“识”，但只是对具体资料，或具体学术领域的判断（如史学、如目录学、方志学、诗学），而缺乏就思维模式等形而上的概念和内容的思考，缺乏对“人”主体的内在的性、理等的研究探索，因而也就鲜有如他在论说中那样的通畅淋漓。当然如戴震等那些杰出的学者除外。因为这些学者之所以杰出，正是由于在“心”“性”等问题上，有着独特的思考和创新之故。

所以，如果不对所谓的“博”“考据”“见识”，这些概念的内涵进行探讨，仅以此来对明代和清代的学术思想进行判断，有时就会把两个不同层次上的问题混为一团，是讲不清楚的。

前面我已提到过，焦竑《老子翼》对四十八章的解释，引苏注：“不知道而务学，闻见日多而无以一之，未免为累也。”

他的学生也说：“先生之学，以知性为要领、而不废博综。”⁽⁴¹⁾这是他学问观的主旨所在，我们也应从这样的角度去认识他。

还应当指出，他的这种在阳明学思想基础上的转变和发展，不是单纯的个人的行为。而是当时的一种社会思潮的一部分。

他对王道的推崇，和陈第的交往，对李贽著作的推广，对徐光启的提拔；在此同时或稍后的方以智，李时珍、宋应星、徐霞客等等一批关注自然科学的人物的出现；在这一时期前后，袁宏道思想的变迁，东林党诸人的主张的提出，明末刘宗周，黄宗羲，乃至王船山、顾炎武、钱谦益等人的学术和思想中，其实都可

以看到这的一种社会思潮的反映。

这一思潮是在阳明学理基础上产生的，但又不同于阳明学。是在阳明学思想基础上，进一步的发展。不仅仅从研究方法上，而是思维模式上，有新的突破。到清代前期，一度因专制政治的镇压，这种思想和学术的发展，在正统的官方学术中，只在研究方法上表现出来，从形式上表现为明代的学术讲求心性而清代重考据，因而，不少的学者把明清的学术和思想看成是对立的。只从焦竑考据的一面，认为他是开了清代学术的先河。实标上，明清思想和学术的变化，又何仅止于此？重要的是思维模式的改变。这种变化作为社会思想的潜流，一直在延续地发展。如果我们从有关人的观念，有关对世界本体的认识等角度去探索，就可以看到这两个时代之间发展的清晰的脉络。而焦竑和上面谈到的其他的学者，正是处在这样的一个时代的交接点上。

如果不是明清之际政治的突变，这种思想和学术的发展，或许会得到更自由的展开。但人类思想的进步，是不可能被专制扼杀的。后来的思想的发展，也还是在这样的延长线上。

如果从这样深层的角度来探讨，我想，或可以对焦竑的思想和学术地位，对明清以来学术和思想的变化有比较更正确的认识。

主要征引文献：

焦竑《老子翼》（日本富山房《汉文大系》本，1974年增补版）

焦竑《澹园集》（北京中华书局校点本，1999年5月）

焦竑《国朝献征录》（上海书店影印本，1985年）

焦竑；《焦氏笔乘》（正、续集。《粤雅堂丛书》本）

李贽《焚书》《续焚书》（北京中华书局校点本，1975年）

黄虞稷《千顷堂书目》（上海古籍出版社瞿凤起、潘景郑整理本）

钱谦益《列朝诗集小传》（上海，古典文学社排印本，1957年）

陈田《明诗记事》（中华书局标点本）

黄宗羲《明儒学案》（中华书局标点本，1986年）

谈迁《国榷》（中华书局标点本）

《四库总目提要》（中华书局影印本）

《明史》(中华书局标点本)

马端临《文献通考经籍考》(华东师大出版社, 1985年)

容肇祖《焦竑年谱》(后增改为《焦竑及其思想附年谱》, 收入《容肇祖集》。齐鲁书社, 1989年)

注释:

(1) 关于焦竑的生卒年, 有不同的说法。对此, 本文不拟作进一步的探讨。今取友人李剑雄校点本《澹园集》所附《年谱》之说。

(2) 载本《论丛》第1辑, 又见《道家文化研究》第15辑(三联书店出版, 1999年)。

(3) 涉及焦竑研究的学者, 中国有容肇祖、嵇文甫、吴之英、费海玘、昌瑞卿、张学智、李焯然(香港)、林庆彰(台湾)等。日本有: 长泽规矩也(《支那书目志解题》, 载《著作集》第九卷) 沟口雄三《中国前近代思想的屈折和展开》, 佐藤练太郎(《关于李卓吾和紫柏达观的死》载《山根幸夫退官纪念论集》), 井上进(见《方志的位置》, 载《山根幸夫退官纪念论集》), 浜口富士雄见《清代考据学的思想史研究》, 内田健太《焦竑〈国史经籍志考〉》, 载《东洋古典学研究》第8辑)等。

(4) 关于焦氏的著作, 李剑雄考有五十六种, 其中略有尚待确证者。(见《澹园集》后所附《著述小考》。中华书局校点本, 1999年5月) 题焦竑之名的书, 在日本江户时代就有刊本(如《明四先生文范》, 日本元文三年。熊耳山人徐承裕刊刻。有的书是否实为焦竑所著, 有持疑者。

(5) 蒋星煜《明刻本西厢记研究》, 卜健《焦竑的隐居交游及其别号龙洞山农》, 载《文学遗产》1986年第一期。

(6) 《老子翼》日本富山房《汉文大系》本, 1974年增朴版。以下所引, 未加说明者, 概出此版, 不另出注。

(7) 见《明儒学案》卷三十五, 又, 参见容肇祖《李贽年谱》, 以下有关李贽生平, 多参考此书, 不另注。

(8) 《李贽年谱》45页引于雍正《帝京景物略》卷八。

(9) 信见《续焚书》卷一, 13页, 此信诸家都认于作于万历九年。见容肇祖《李

贽年谱》，张建业《李贽评传》（福建人民出版社，1981年）等。

(10) 见《澹园集》所附《著述小考》。

(11) 参见拙文《明代的〈老子〉研究》，见上注释(2)。又参见《千顷堂书目》子部道家类。

(12) 见《全国善本书目》子部道家。只著录一残本。

(13) 见所作后跋。《和刻诸子大成》本，170页。

(14) 此章，马王堆帛书《老子》甲、乙本都作四十一章，和四十二章相连。此处作四十章，乃按《老子翼》之旧。

(15) 关于这一问题的展开，请见拙作《“有欲”“无欲”还是“有”“无”》载本《论丛》第2辑。

(16) 《焦氏笔乘续集》，卷二《支谈上》。

(17) 《古城答问》，《澹园集》737页。

(18) 《明德堂答问》，《澹园集》741瓦。

(19) 见《焚书》卷一《答邓石阳》。

(20) 《崇正堂答问》，《澹园集》719页。佛教有关说法，参见《临济录》。

(21) 《答自信》，《焚书》170页。《五死篇》，同上书，163页。

(22) 《古城答问》，《澹园集》737页。

(23) 《焚书》63—64页。

(24) 《续焚书》卷一，16页。

(25) 见李剑雄《焦竑年谱、澹园集》1298页。

(26) 《明德堂答问》，《澹园集》746页。

(27) 《明德堂答问》，《澹园集》746页。

(28) 《焦氏笔乘续集》卷一《读论语》。

(29) 《崇正堂答问》，《澹园集》714页。

(30) 《古城答问》，《澹园集》728页。

(31) 《文献通考经籍考》“苏子由注《老子》二卷”（华东师大出版社，891页，1985年）

(32) 《明儒学案》830页（中华书局标点本，1986年）。

(33) 见拙作《论王道及其〈老子亿〉》。载本《论丛》第3辑。

- (34) 《焦氏笔乘续》卷二，《支谈上》，3—4页。（《粤雅堂丛书》本。）
- (35) 焦氏给耿定向的信，见《澹园集》卷十二《答耿师》等诸书，耿定向的回信可见标点本《澹园集》附录。耿定向的话，见《明儒学案》卷三十五，832页。
- (36) 《文献通考经籍考》“苏子由注《老子》二卷”条。
- (37) 关于这一变化的过程，可参见拙作《中国文化中人的观念》第五章第三、第四节（学林出版社，1996年）。
- (38) 徐光启《澹园续集序》，见《澹园集》1217页。朱彝尊所引语，见《明诗综》。
- (39) 嵇文甫《晚明思想史略》（东方出版社重印1943年《前锋报社》版，1996年）第七章中有所论及。又见台北林庆彰《明代考据学研究》（台北，学生书局，1986年）第七章。
- (40) 见法国传教士斐化行（Bernard, Henri, 1897—?）《利玛窦司鐸和当代中国社会》（Le Pere Matthieu Ricci et la societe chinoise de son temps, 1552—1610）第一册（王昌译，1943年上海震旦大学史学研究所出版）
- (41) 陈懿典《尊师澹园先生集序》，见《澹园集》1214页。