

※文哲論壇※

二十世紀中國大陸道家研究綜述

譚明冉*

道家研究，作為中國哲學研究的重要組成，體現了中國哲學研究的特點。它與中國哲學研究一起起步、蕭條與繁榮，共同走過了二十世紀。

二十世紀中國哲學研究大體上經歷了三個階段：一九〇〇至一九四九年，受新文化運動的衝擊，以西方哲學的模式來梳理中國哲學；一九五〇至一九七九年，以馬克思主義為指導，進行中國哲學研究，中國哲學成為批判的對象；一九八〇至二〇〇〇年，中國哲學研究呈現出泛文化的趨勢，越來越注重探求人類面臨的現實問題。

在研究特點上，張岱年先生總結為三：一、繼承了清人考據學的貢獻，從胡適開始即是如此。二、運用西方哲學的觀點來研究，如胡適的實用主義、馮友蘭的新實在論、張岱年的唯物辯證法，呈現出融合中西的傾向。三、五〇年代後，受蘇聯日丹諾夫的影響，強調唯物、唯心的鬥爭和階級鬥爭，把思想弄得很僵化，目前方逐步回到了正軌上^①。

據此，我們基本上可將二十世紀的道家研究分為三階段：基礎期(1900-1949)、蕭條期(1950-1979)、發展期(1980-2000)。

一、基礎期(1900-1949)

這一時期的研究總體可分為兩個方面：繼承清代考據學的方法和貢獻，繼續對道家著作點校注釋；運用西方哲學觀點研究老、莊諸子，開拓思想性研究。有些學者的著作可能同時兼顧這兩個方面。

* 譚明冉，北京大學哲學系博士生。

① 張岱年：〈近百年來中國哲學史研究〉，《文史知識》，1999年第3期，頁6。

（一）《老子》

1. 點校注釋

對《老子》點校注釋大體上可分為四種情況：以儒解老、以老解老、以佛解老、和引先秦諸子、經史書、一九〇〇年以前和同時代諸家注老說作解。目前尚可見到的二十世紀最早研究《老子》的著作是楊文會的《道德經發隱》。他以佛教義理闡釋了「道可道」、「谷神不死」、「出生入死」三章。其後，朱芾煌《老子述記》雜採儒、佛說以解《老子》，並引莊、列諸家說。余祖言《道德經通釋》以莊子及佛說解老。以儒解老者，張其淦《老子約》、楊增新《補過齋讀老子日記》皆謂老子之書獨與易道相為表裏。其他如區大典《老子講義》、李哲明《老子衍》、徐紹楨《道德經述義》、方覺慧《老子道德經解》皆以儒解老。蔡廷幹《老解老》、汪桂年《老子通詁》，皆以老解老、證老。其他釋老者，大抵多引先秦諸子，經史書以及以前和同時代諸家注老說作解，其尤著者，有孫詒讓《老子札迺》、于鬯《老子校書》、馬其昶《老子故》、羅振玉《老子考異》、馬敘倫《老子覈詁》、奚侗《老子集解》、陳柱《老子集訓》、楊樹達《老子古義》、高亨《老子正詁》、蔣錫昌《老子校詁》、張純一《老子通釋》等^②。

2. 思想研究

此處所述思想研究大抵指以西方哲學的方式來解釋道家著作之原義和思想學說者，大體可分為注釋和思想研究兩個方面，而注釋往往是為了思想研究。

最早以西洋學說解《老子》者，當屬嚴復。嚴復《老子道德經評點》依王弼注本，以西學參注《老子》。對其自由、民主思想闡釋無遺，特別是他以孟德斯鳩的民主學說闡發老子無為而治的思想和小國寡民的社會理想。之後，繆爾舒《老子新注》、陳夢家《老子分釋》、熊十力《老子哲學之解釋》均受到嚴復方法論的影響^③。然而，西方哲學的影響主要在於對《老子》的思想研究，學者們運用西方哲學的形式，撇開對《老子》本文的訓詁注釋，直接從人生觀、宇宙觀、知識論等方面對《老子》的思想加以闡釋。其尤著者有：胡適《中國哲學史大綱》從《老子》考老子的時代、無為、名與無名、天道和人生哲學等方面闡釋老子的思想。胡適認為，道家起源於春

^② 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》（北京：中華書局，1993年），第1冊，頁273-351。

^③ 同前註。

秋時代的隱者，老子乃道家的創始人。老子是第一個提起本根問題的人，其所謂的道，實即究竟規律或究竟所以；其見於行爲，在於守柔、謙退。由於老子認爲道在天地之先，故老子的宇宙論可謂是一種客觀唯心論。胡適主張將老子放回他處的時代，結合當時的時勢和思潮來理解和詮釋《老子》^④。梁啓超《先秦政治思想史》指出，道家以自然界爲中心，以自然界理法爲萬能，以道爲先天的存在且一成不變，人類只能順著自然界，不能有所創造。據此，強調無成心的放任。道家之大惑，在以人與物同視。梁以道家與盧梭比較，以西學框架解釋道家^⑤。程晔金《老子哲學的研究和批評》以《老子》爲哲學詩。郎擎霄《老子學案》把老子與西方無政府主義會通起來，其重心仍然是自由、平等思想。孫思昉《老子政治思想概論》從本體論、無爲論、放任論、體合論、民本論、相對論、調和論、互相論、法術等方面闡釋《老子》^⑥。

一九三三年，馮友蘭著《中國哲學史》，較嚴復、胡適等更徹底地仿效西方哲學的模式來建立中國哲學的系統，標誌著一個新的學術典範的確立。馮友蘭依據崔東壁、汪中、梁啓超等人的觀點，指出《老子》不能早於《論語》、《孟子》，當爲戰國時之作品，老學之首領當爲戰國之李耳。老子是第一個予道以形上學之含義者，老子學說的根本在於君人南面之術。漢初之所謂的道家，實際上就是老學，「小國寡民」乃是其理想社會^⑦。

同年，呂思勉《先秦學術概論》中指出，道家出於史官，「清虛以自守，卑弱以自持」，實爲道家之最要之義，主道家早出說。說：「所謂道德五千言者，實（周）藏室中之故書，而老子著之竹帛者耳。」認爲老子之「小國寡民」與孔子之大同社會無別；老子之所攻擊者，並非物質之進步，而在於社會組織之不合理^⑧。胡懷琛《老子學辨》亦主張老子所述乃君王南面之術，對老子學說之來歷、內容、由政治變爲哲學、道與玄、南面術之價值等作了探討。徐昂《老子說》持儒、道合一，認爲老子之道出於黃帝。錢穆《老子辨》則認爲《老子》晚於《莊子》。李宗吾《老子與程明道》論述了老子之無爲，兵法與其他諸子及宋學中含老學最多等，

④ 胡適：《中國哲學史大綱》（上海：商務印書館，1926年），頁53-54。

⑤ 梁啓超：《先秦政治思想史》（北京：東方出版社，1996年），頁122-125。

⑥ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第1冊，頁294-315。

⑦ 馮友蘭：《中國哲學史》（北京：中華書局，1992年），上冊，頁210-238。

⑧ 呂思勉：《先秦學術概論》（上海：東方出版中心，1996年），頁27-32。

頗有新解^⑨。

一九三七年，張岱年先生著《中國哲學史大綱》基本上繼承了胡適、馮友蘭的觀點，所不同者，他以問題的方式，從無為、道論兩個方面論述老子^⑩。一九三九年，一署名「歷劫餘生」者，著《老子研究與政治》，採取中外耶、釋、道諸家說，對老子學說加以論述。一九四四年金聲《老子哲學之研究》對老子的宇宙論、人生觀、政治思想等有所研究。一九四七年，熊十力於其《老子哲學之解釋》中指出，「一切萬有皆道之顯現」，從本體論的角度解說《老子》。一九四九年大同的《老子哲學》從老子之主義、思想宇宙觀、人生觀、觀物方法、處世方法、與佛之相通點等解說《老子》。之後，張起鈞、吳康遷居臺灣，分別著《老子哲學》、《老莊哲學》，對老子的形而上學、人生哲學、政治哲學、知識論等進行論述，可謂這一時期的結束^⑪。

（二）《莊子》

1. 點校注釋

《莊子》的點校注釋可分為三種情況：以佛解莊、以儒解莊、以先秦諸子、經史書、一九〇〇年以前及同時代之各家注莊說作解。二十世紀最早注莊者是楊文會的《南華經發隱》，大抵以佛解莊。其次，廖平《莊子敘意》援儒入莊，分〈尊孔〉、〈宗經〉、〈砭儒〉等十九節。同年，王先謙《莊子集解》採各家說，並附己意作解，以儒治莊。黃元炳《莊子內篇新疏》以易解莊。其他注家大抵引早先之注疏及同時代之注疏作解，其尤著者有：吳汝綸《莊子點刊》、章炳麟《莊子解故》、陳毓崧《莊子集注》、劉文典《莊子補正》、馬敘倫《莊子義證》、高亨《莊子今箋》、聞一多《莊子內篇校釋》、王叔岷《莊子校釋》、張默生《莊子新釋》、錢穆《莊子纂箋》。另有岑仲勉著《讀莊發微》，放棄往舊注說，別求新解，引波斯、于闐、梵文、維吾爾等文字，以考證莊子之義，別具一格^⑫。

2. 思想研究

一九一六年，嚴復著《莊子評點》，實肇以西方哲理解莊之濫觴。嚴復之後，

⑨ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第1冊，頁318-326。

⑩ 張岱年：《中國哲學史大綱》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁281。

⑪ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第1冊，頁328-360。

⑫ 同前註，第2冊，頁230-277。

秦毓璠《讀莊窮年錄》、王治心《莊子新式考證注解》亦採西方科學學說解莊。然而，大多數學者卻更偏重於研究《莊子》的思想義理，王樹枬《莊子大同學》謂：「莊子自言其道術與老子同科，其確證也。莊子為孔子再傳弟子，專明孔子大同之道。」^⑬

一九一九年，胡適著《中國哲學史大綱》，指出莊子的學說只是一個「出世主義」，中國古代的出世派至莊子始完全成立。莊子哲學的起點，只在一個萬物變遷的問題。胡適立足於西方進化論、邏輯學來理解莊子^⑭。

蘇甲榮《莊子哲學》從宇宙觀、生死觀、命定論、本真論、知識論、養生、處世等方面解說莊子。支偉成《莊子校釋》、陳柱《莊子》皆對莊子傳略、思想、文義、學說、文學作了介紹。郎擎霄《莊子學案》分十三章介紹莊子，包括：〈莊子事蹟〉、〈篇目〉、〈本體論〉、〈自然進化論〉、〈人生哲學〉、〈政治哲學〉、〈辯證法〉、〈文學〉、〈諸子比較〉、〈述評〉等^⑮。

一九三三年，馮友蘭從天、道、德、哲學、幸福觀、自由觀、生死觀等方面論述莊子。馮友蘭指出，莊子之思想屬於楚文化系統，莊子講道、德，與老子所講的道、德同意，莊子的「天」乃自然意義，莊子的哲學乃變的哲學。馮友蘭以郭象的「足性即逍遙」來解釋莊子的幸福觀，認為苟物各實現其自然之性，則幸福當下即是。馮友蘭認為，莊子主張絕對的自由，「凡物皆無不好，凡意見皆無不對，此〈齊物論〉之宗旨也」。馮友蘭用詹姆士的純粹經驗以及斯賓諾莎的神秘主義來解莊，認為莊子的心齋、坐忘等，即是詹姆士的純粹所覺。莊子的神秘主義與斯賓諾莎的思想相合^⑯。

呂思勉《先秦學術概論》指出：「莊子之學，與老子相似而實不同，……老子之主清虛，主卑弱，仍係為應事起見，所談者多處事之術；莊周則意在破執，專談玄理。莊子之論世界乃以為不可知，而其自處之方乃順時而安命。」^⑰劉斯楠《莊學小識》、蔣錫昌《莊子哲學》皆對莊子的哲學、思想有所論述。葉國慶《莊子研究》對莊子的事略、版本、各篇著作年代、學說、注莊派別等十四節，分別論述，

⑬ 同前註，第2冊，頁242。

⑭ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁255-256。

⑮ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第2冊，頁246-257。

⑯ 馮友蘭：《中國哲學史》，頁277-304。

⑰ 呂思勉：《先秦學術概論》，頁35-36。

頗為扼要¹⁸。

一九三七年，張岱年的《中國哲學史大綱》，以問題的形式，講述莊子的思想。指出：「道家的人生論，至莊子而大成，……由無為而逍遙，以遊心於四海之外，而與天地萬物為一體，是莊子的理想生活，但莊子思想之出發點，仍在於保全自身。」¹⁹張岱年主張楊朱先於老、莊說。一九四一年，曹受坤著《莊子哲學》，論述莊子基本思想，宇宙觀、人生觀等，偶採笛卡兒、伯格森、羅素各家說，並對內七篇作「內篇解說」，引郭象、馬敘倫，王念孫，劉師培各家說，並自附按語。一九五一年，吳康著《莊子哲學》，分序說、形而上思想、知識論、人生哲學、政治哲學等，未附〈莊子自然主義〉及〈莊子文說〉，解說莊子文。一九五四年，吳康又著《莊子文說》，引西方哲理、科學及史事以為印證，對莊子各篇章進行解說。此為嚴復之後，用西方學說解《莊子》之較著者²⁰。

（三）其他道家諸子

1. 《列子》的研究

《列子》研究幾乎仍停留在校釋解說上，主要有：楊文會《沖虛經發隱》、于鬯《列子校書》、張之純《評注列子精華》、胡懷琛《列子張湛注補正》、陶光《列子校釋》、王叔岷《列子補正》²¹。專門對《列子》進行思想研究的甚少，其可見者，呂思勉《先秦學術概論》說：「《列子》今本出於晉張湛，此書蓋佛教初輸入時之作，然作者於佛家宗旨，並未大明，故所言仍以同符老、莊者為多。」²²

2. 楊朱思想的研究

楊朱思想散見於先秦諸子書中，如《孟子》、《莊子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等。《列子》中有〈楊朱篇〉，一般被當作偽作，不能代表楊朱的真正思想，故各家討論楊朱思想，大抵以先秦、前漢諸子書中的論述為準。梁啟超《先秦政治思想史》指出：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。」其意不過是排斥干涉主義，以為只要人人絕對的自由，天下自然太平。故曰：「人人不

¹⁸ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第2冊，頁263-265。

¹⁹ 張岱年：《中國哲學史大綱》，頁292。

²⁰ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第2冊，頁268-276。

²¹ 同前註，第1冊，頁29-36。

²² 呂思勉：《先秦學術概論》，頁42

損一毫，人人不利天下，天下治矣。」²³呂思勉《先秦學術概論》進一步發展了梁的觀點，認為楊朱之說，乃萬物各當其位之說，原與儒家相通²⁴。

馮友蘭《中國哲學史》認為，楊朱之「貴己」、「為我」，亦即《淮南子》所說「全性保真，不以物累形」之義。楊朱乃由春秋時隱者之流而出，這些隱者至楊朱始有一貫的學說。楊朱之後，老莊之徒繼楊朱之緒，而其思想中，卻卓然有楊朱所未發者，於是楊朱之名遂為老、莊所掩²⁵。馮友蘭的思想觀點為張岱年所繼承，張岱年說：「楊子的學說，為我實即不為君，不為天下。人惟當以自己為目的，以全我之性，保我之真，……楊子之主要意思，實在於教人不作君主之工具，所以孟子批楊子為『無君』。楊子可以說是中國思想史上第一個注重個人的，『為我』是真實的自愛之意，並非損人以自利，更非縱情肆欲。」²⁶

3. 稷下思想研究

梁啟超《先秦政治思想史》認為，慎到乃物治主義，應用於政治，捨人取法²⁷。馮友蘭《中國哲學史》認為，彭蒙，田駢、慎到之說，以齊萬物為其學說之第一義，其學說一方面與《莊子·齊物論》之旨有相同處，其不同處，即在於「塊不失道」這一點，老、莊雖亦講「知不知」，但老、莊卻以為「不知」之境界，非即如真正「無知之物」也。莊子言「忘年忘義」，「忘」字最可注意，忘者非無有也，特忘之而已。此老、莊之理想人格之所以異於塊也。又「彭蒙等之學，注意於全生免禍之方法，……是其學亦出於楊朱也」²⁸。張岱年則指出：「田駢、慎到之道的觀念，是由老子得來的，齊萬物的思想是田駢、慎到之獨創，後來惠施、莊周都深受其影響。田駢、慎到之人生論，『棄知去己』、『至於若無知之物而已』兩句，足以總括之。其『於物無擇，與之俱往』之說，頗有與物同體的傾向，至莊子乃發展為萬物一體的思想。」²⁹

²³ 梁啟超：《先秦政治思想史》，頁139

²⁴ 呂思勉：《先秦學術概論》，頁42-46。

²⁵ 馮友蘭：《中國哲學史》，頁170-173。

²⁶ 張岱年：《中國哲學史大綱》，頁282。

²⁷ 梁啟超：《先秦政治思想史》，頁137。

²⁸ 馮友蘭：《中國哲學史》，頁169-198。

²⁹ 張岱年：《中國哲學史大綱》，頁290-291。

二、蕭條期(1950-1979)

五十年代以來，中國哲學史研究主要受蘇聯日丹諾夫的影響，強調唯物、唯心的鬥爭，用階級鬥爭的觀點來分析古代思想家。於是，對《老子》的思想有唯心和唯物的爭論，而對《莊子》思想，則有唯心論、相對論、消極論、虛無論之說，甚至有人稱莊子為滑頭主義。

(一)《老子》

五〇年代以來以馬克思主義研究道家思想的始作俑者，當是蘇聯人楊興順。他著《中國古代哲學家老子及其學說》，論及老子其人其書以及道德學說之唯物論本質。之後，楊柳橋《老子譯話》於附錄〈老子的哲學是唯物主義的嗎？〉一文中，謂「老子極端反動，極端唯心」。一九五九年，《哲學研究》編輯部編《老子哲學討論集》收錄任繼愈、關鋒等有關老子之論文十六篇，內分「唯物」與「唯心」兩派之爭論文字。認老子為唯物論者，以任繼愈、馮景遠為代表；認老子為唯心論者，以關鋒、林聿時為代表^⑩。任繼愈將老子思想定性為唯物主義，代表了春秋時期農民小私有者的思想。《老子》書中的反對剝削、主張平均的思想以及小國寡民的社會理想，都反映了當時農民小私有者的願望。老子的「道」具有物質實體及其規律兩方面的含義，從唯物主義的觀點給世界的生成、變化找到了一個物質總根源^⑪。關鋒、林聿時則認為老子的「道」是絕對精神，因此，其辯證法、認識論都是唯心主義的。在辯證法方面，老子以絕對的道封閉了他的辯證法，在認識論方面，老子否定感覺和經驗、否認理性，是一種先驗直觀的神秘主義^⑫。一九六一年，馮友蘭著〈《老子》二十一章解〉，認為老子的道是物質，並批駁關鋒、林聿時二人之觀點^⑬。但是，一九六四年，馮友蘭卻修正了他的觀點，將老子定性為客觀唯心主義，代表著當時的沒落奴隸主貴族和他們的知識分子的思想。這些人害怕鬥爭，

^⑩ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第1冊，頁360-365。

^⑪ 任繼愈：《中國哲學史》（北京：人民出版社，1985年），第1冊，頁44-48。

^⑫ 關鋒、林聿時：《春秋哲學史論集》（北京：人民出版社，1963年），頁310-320。

^⑬ 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第1冊，頁366。

因此他們以退爲進、以不鬥爭爲鬥爭。他們的辯證法只是用來對付新興勢力和聊以自慰的手段^{③④}。

侯外廬《中國思想通史》集這種唯物、唯心的鬥爭之大成。侯認爲，老子的道是唯心主義的，《老子》書中的道或無，不論肯定或否定方式，是比不可知的上帝沒有多了什麼內容的。老子的歷史觀是倒退的。他消極地重消解而不是重鬥爭，想通過消極地消解使歷史的車輪倒退，從而在歷史方面否定了發展。老子的理想社會是「小國寡民」式的氏族公社社會，在老子看來，人的社會秩序應適應物的自然秩序，並聲明說：「著者現在同意楊興順在這一點上的意見，即老子代表沒落的公社農民。」^{③⑤}

（二）《莊子》

一九六一年，關鋒著《莊子內篇譯解和批判》，以「共產八股」入《莊》，用階級鬥爭的觀點評解莊子的思想，乃至妄肆謾罵^{③⑥}。馮友蘭則認爲〈齊物論〉和〈逍遙遊〉是《莊子》的思想核心。〈逍遙遊〉是莊周保全自己的理論和方法。〈齊物論〉所講的齊是非、齊生死等乃是爲這種理論和方法提供哲學的根據。可以說〈齊物論〉是莊周哲學的相對主義和不可知論的一個總結性的概論。莊周哲學接觸到哲學中的兩個重要問題：一個是人與自然的問題（無以人滅天），一個是自由與必然的問題（無以故滅命）。莊周的歷史觀是倒退的，他對人類的社會、政治制度和文化生活採取了全盤否定的態度^{③⑦}。任繼愈主張外篇爲莊子本人思想，而內篇爲莊子後學的思想，認爲莊子從唯心主義的角度歪曲了老子道的學說，強調道是脫離一切事物的神秘精神。莊子天道無爲的主張，雖然擺脫了目的論，反而陷入了宿命論。在認識論上，莊子認爲認識的事物的性質、人的認識能力以及認識的標準都是相對的、不可知的，因此主張齊一萬物^{③⑧}。侯外廬認爲，莊子思想源本於老子或關尹，而更把老子唯心主義的思想推至極端。老、莊一派，其思想脈絡可尋，未可以〈天下篇〉中分別論述，即以爲老自老而莊自莊。侯外廬以慎到的「塊不失道」

^{③④} 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1995年），第2冊，頁36-43。

^{③⑤} 侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1995年），卷1，頁262。

^{③⑥} 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，第2冊，頁280-281。

^{③⑦} 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第2冊，頁109-131。

^{③⑧} 任繼愈：《中國哲學史》，第1冊，頁154-162。

的思想解釋《莊子》，認為「莊子並不主張毀滅，而是把現存的人間社會關係，同一於現存的無知覺的大塊自然，自存自毀」。進一步，侯外廬指出，莊子的天道觀是一種遊戲論，是和上帝玩耍的逍遙論。莊子雖然談變化，但其變化不是我們所說矛盾的鬥爭，只是形影相移、無時不動而已³⁹。

（三）楊朱

馮友蘭基本上承襲了他在三十年代的思想。馮認為「拔一毛而利天下」可以有韓非的「輕物重生」與孟子的「為我」兩種解釋。兩種解釋可能都是正確的，各說明楊朱思想的一個方面。在生活態度上，楊朱派主張「天生人而有貪有欲」，人在生活中欲望得到適當的滿足，這就是生命得到最好的發展⁴⁰。侯外廬指出，在先秦諸子中所記載的楊朱的資料中，孟子的記述不如韓非子、莊子的可信。然在思想上，楊朱派的主旨是「為我」、「貴己」、「輕物重生」。侯外廬以「極端個人主義」、「縱欲主義」解釋「為我」、「貴己」，認為楊朱一派的後期之所以與道家合流，乃是由於二者均驚怖於現實世界階級鬥爭而亟欲潔身引退於矛盾之外。侯外廬指出，楊朱派提出一個唯物主義的命題——人只是一個感覺體，而個人利益只是一個科學實事，堅持從人的感覺物質去說明道德，而用不到假定天志和先王觀作為道德論的基礎⁴¹。

（四）稷下道家

馮友蘭、任繼愈和侯外廬均認為，黃老之學是道家向法家的轉化，其在學術上的承轉價值高於其思想價值本身。養生和治國乃是黃老之學的要點。黃老學派用「氣」來說明「道」，認為道就是氣或精氣，一切物質現象和精神現象都是氣變化的結果；據此，稷下黃老學派首次對形神關係作出了唯物主義的解釋，但馮友蘭指出這種解釋並不能正確解決物質和意識、形體與精神的關係。侯外廬指出，此道、此氣為形而上的本體。宋尹學派將它們倫理化，使之失去物質的含義，因此，宋尹學派的道德觀雖保留了道家的自然天道觀的形式，而在實質上卻以道德本體偷換了

³⁹ 侯外廬：《中國思想通史》，卷1，頁312-330。

⁴⁰ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第1冊，頁244-246。

⁴¹ 侯外廬：《中國思想通史》，卷1，頁337-349。

形而上的自然本體^{④②}。就此種倫理而言，一方面折衷於墨家利天下的實際行動；另一方面又折衷於儒家內心存養的道德情操，司馬遷父子謂道家兼採儒、墨之善，在宋尹學派中表現得最為明顯。馮友蘭說，彭蒙、田駢、慎到的中心思想還是「爲我」，他們特別注重全生免禍的方法，是沒落奴隸主貴族在沒落過程中怕被消滅的悲觀情緒的反映。然而卻又認爲，在此過程中，慎到逐漸分化出來，把楊朱和他自己的全生保身的思想加以改造，應用到治國，並將之提到了哲學高度，提出了「大道」的觀念，作爲論證新興地主階級統治的哲學根據^{④③}。

三、發展期(1980-2000)

近二十年，人們逐漸從五、六十年代的唯心、唯物的僵化思維中走出，開始對道家思想的各個方面作全面的研究。熱度不斷上升，成果也日益增多，一系列專業會議不斷召開，民間開始出現《周易》熱、老莊熱、氣功熱，顯示出道家文化研究不斷走向發展繁榮。下面，筆者擬就四個方面概述這二十年道家研究。

(一) 思想流派研究

由於新視角、新思想的運用，對道家人物和思想流派的研究已遠遠突破了以往的老學和莊學，人們更廣泛地探討起先秦諸子及稷下黃老道家。

1. 《老子》

首先，人們探討了《老子》的思想特徵，李德永說：「縱觀《老子》的演變發展史，最值得我們珍視者，在於其所強調的『唯道是從』、『知常曰明』，在於他尊重規律，應用規律。」^{④④}張舜徽則指出道家思想的基本是它的南面術^{④⑤}，並從南面術的角度重新爲《老子》作注。其次是探討老子的思維方式。湯一介認爲老子的思維方式爲「否定思維方式」^{④⑥}。王士章進一步倡導湯一介之說，認爲「否定思維

④② 同前註，頁353-359。

④③ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第2冊，頁186-193。

④④ 李德永：〈筆談老子研究〉，《求索》，1986年第1期，頁64。

④⑤ 張舜徽：《周秦道論發微》（北京：中華書局，1982年），頁2。

④⑥ 湯一介：〈論《道德經》建立哲學體系的方法〉，《哲學研究》，1986年第1期，頁29。

方式是老子學說的深層結構方式，是貫穿和支配老子思想全過程的一條主線」^{④⑦}。肖漢明、嚴漫萍則認為，老子的思維方式在於「重直覺」，「老子將認識物件推到人們日常所感知的範圍之外，這是人類認識史上的一次巨大的變革」^{④⑧}。

關於道家思想的起源，或老子思想的起源，詹劍峰通過將老子之言同其他先秦古籍一一對照，肯定老子思想來源於古之學術^{④⑨}。蕭箏父指出：「關於道家的起源，似可概括為出於史官的文化背景，而基於隱者的社會實踐。」^{⑤⑩}劉綱紀則承襲侯外廬的觀點，認為老子的整個思想直接與原始氏族社會的觀念相聯繫，老子思想的種種局限性，來源於原始氏族社會的狹隘性、封閉性^{⑤⑪}。其他值得注意的著作還有，張松如《老子校讀》和《老莊論集》、許抗生《帛書老子注譯和研究》、陳鼓應《老子注釋及評價》等。

2. 《莊子》

最早是張恒壽先生《莊子新探》對莊子的身世及《莊子》各篇的時代、真偽以及與《老子》的關係，作了詳細的考訂，為以後學者的進一步研究奠定了基礎。劉笑敢則從單音詞和雙音詞的應用上對內、外、雜篇作了區分，認為內篇早於外雜篇，為莊子所作，並將莊子後學分為述莊、無君、黃老三派^{⑤⑫}。崔大華從自然哲學、人生哲學、社會批判、認識論、思想外貌和內容上對莊子哲學思想進行全面分析，認為《莊子》的特點是對自然的洞察和對自由的追求^{⑤⑬}。其他有關《莊子》的著作還有：陳鼓應《莊子今注今譯》；陸永品《老莊研究》；孫以楷、甄長松《莊子通論》；張松輝《莊子發微》等。

3. 《列子》

關於《列子》一書的真偽是歷代爭訟不已的公案。以前，大多數學者認定該書乃魏晉間人的偽託之作，近年來在「道家熱」的推動下，不少學者對《列子》進行

④⑦ 王士章：〈論老子的否定思維方式〉，《中國哲學史研究》，1989年第2期，頁35。

④⑧ 肖漢明、嚴漫萍：〈論老子玄鑑和靜觀和直覺主義認識論〉，《哲學研究》，1986年第9期，頁58-64。

④⑨ 詹劍峰：《老子其人其書及其道論》（武漢：湖北人民出版社，1982年），頁85-101。

⑤⑩ 蕭箏父：〈道家、隱者、思想異端〉，《江西社會科學》，1989年第6期，頁57。

⑤⑪ 劉綱紀：〈老子思想論綱〉，《江西社會科學》，1989年第6期，頁63-68。

⑤⑫ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988年），頁1。

⑤⑬ 崔大華：《莊學研究》（北京：人民出版社，1990年），頁142-195。

了重新考辨，反駁了自柳宗元《列子辨偽》以來斷《列子》為偽書的觀點，傾向於認為《列子》是先秦古籍，是道家學派的作品。胡家聰指出辨別《列子》是否偽書的關鍵在於鑑定劉向敘錄是否後人偽造，「《列子》新書」這一專用詞語，證明敘錄不偽，乃劉向自撰^{⑤4}。

4. 稷下黃老學派

白奚認為《管子》四篇的心氣論由於受孔子學說的影響而具有一定儒家倫理的色彩，反過來啟發了孟子言心性。孫開泰從政治、經濟、軍事、哲學上詳述了孟子所受的影響，認為孟子的「浩然之氣」淵源於稷下黃老的精氣說，孟子的「心之官」也對稷下黃老之學關於心的學說有所改造^{⑤5}。胡家聰以尹文遊學稷下為黃老思想之發端。尹文以老子道治學說為主，強調無為簡易，同時也吸收了儒家的仁、義、禮、樂；墨家的兼愛、互利；法家的法術、權勢等觀念，其中尤其重視名和法的作用，形成了一種有個性的黃老學派。趙吉惠認為荀學從整體上看已經脫離了孔、孟儒學，而成為「採儒、墨之善，撮名、法之要」的稷下黃老之學^{⑤6}。胡家聰指出尹文道家、荀況儒家，儘管學派不同，但同受稷下學主流派——齊法家的影響，因而二者之間多有相通相近之處^{⑤7}。

（二）地下出土文獻的研究

自從二十世紀七十年代以來，一些古墓的發掘導致大量的先秦兩漢文獻的出土，尤為著名的有，一九七三年湖南長沙馬王堆漢墓出土的帛書，包括《老子》甲本和乙本，以及前後面所附古佚書；一九七三年河北定縣四十號漢墓出土竹簡中有《文子》殘簡；一九九三年，湖北荊門郭店楚墓出土竹簡文獻十六篇，其中屬於道家的部分有《老子》甲、乙、丙三本、〈太一生水〉。這些出土文獻給學者們一個全新的視角，引起了廣泛的討論。

^{⑤4} 胡家聰：〈從劉向的敘錄看《列子》並非偽書〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》（上海：上海古籍出版社，1995年），第6輯，頁80-85。

^{⑤5} 孫開泰：〈稷下黃老之學對孟子思想的影響〉，同前註，頁150-159。

^{⑤6} 趙吉惠：〈論荀學是稷下黃老之學〉，同前註，頁103。

^{⑤7} 胡家聰：〈道家尹文與儒家荀況思想有若干相通之處〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》（北京：三聯書店，1997年），第14輯，頁279-289。按：《道家文化研究》自第11輯起改由北京三聯書店出版。

1. 郭店楚簡《老子》

三組《老子》各有自己不同的主題，具體地說，丙的主題是治國；乙的主題是修道；甲的主題則有兩個：一個是道與修道，另一個是治國。對於具體的文句，如「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」皆與通行本「絕仁棄義」、「絕聖棄智」異。據此，裘錫圭和陳鼓應均認為這一區別有著重要的思想意義。陳鼓應據此指出：「簡本應該代表較早的老子思想，這思想並不是針對儒家提出，並未反對仁義。」此外，「有狀混成」提醒人們更關注《老子》的道與象的關係⁵⁸。郭沂指出，老聃與太史儋並非一人，與孔子同時且年長於孔子的老聃確實存在，簡本出自老聃，今本《老子》出自太史儋⁵⁹。針對郭店竹簡的意義，陳鼓應說：「簡本《老子》的出土以實物證據打破了流傳在學界的老子晚出說。可以讓我們重新思考老子對周代德治思想的繼承態度，並重新認識老子對仁慈忠信等所持有的肯定立場。」⁶⁰

2. 〈太一生水〉

李學勤認為可能是關尹一系的文獻。賀碧來認為，〈太一生水〉的宇宙生成模式是雙向的，與儒家僅講的「順」的過程不同，該篇與後來的道教都要談到「逆」是一致的⁶¹。許抗生認為，這是一個以水為中心的系統，可以與占主流的氣論傳統作比較⁶²。王博認為，太一概念的提出，一方面是道家關於道的思想演變的結果。另一方面也許與神話和宗教有關⁶³。

3. 帛書《繫辭》等佚書

張岱年認為，帛書《易傳》所謂的道指自然之道，顯然受老子的影響，但帛書《易傳》不贊同老子「貴柔」之說，而高揚「剛健」，這是對老子學說的改變⁶⁴。朱伯崑指出：「此文獻證明《繫辭》文，先秦已有之。帛書本可以校通行本中個別文字傳寫之誤，並為通行本《易傳》的形成提供了一條線索。」⁶⁵許抗生、余敦

⁵⁸ 王博：〈美國達慕思大學郭店《老子》國際學術討論會紀要〉，《道家文化研究》，第17輯，頁6-7。

⁵⁹ 郭沂：〈從郭店楚簡《老子》看老子其人其書〉，《哲學研究》，1998年第7期，頁53。

⁶⁰ 陳鼓應：〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉，《道家文化研究》，第17輯，頁64。

⁶¹ 賀碧來：〈論太一生水〉，同前註，頁332-337。

⁶² 許抗生：〈初讀太一生水〉，同前註，頁306-310。

⁶³ 王博：〈美國達慕思大學郭店《老子》國際學術討論會紀要〉，頁9。

⁶⁴ 張岱年：〈初觀帛書《繫辭》〉，《道家文化研究》，第3輯，頁5。

⁶⁵ 朱伯崑：〈帛書本《繫辭》文讀後〉，同前註，頁46。

康、陳鼓應均認為，帛書《繫辭》「大恒生兩儀」的「大」與「恒」正是老子對宇宙本源「道」的作用和性質的釋詞。大恒即道，「太極」二字是由「大恒」二字轉化而來。《繫辭》宇宙論是對《老子》宇宙論學說的發揮。廖名春認為帛書本少於今本的許多章節、段落和文字，在帛書《繫辭》的祖本中原是存在的，帛書《繫辭》是〈易之義〉、〈要〉的材料來源。〈易之義〉強調陰陽和諧相濟，它與「天尊地卑」說有明顯的距離，而與戰國後期黃老思想倒很相近。〈要〉的記載則反映了孔子對待《周易》的態度有過相當大的變化，對認識孔子思想的發展和解決某些經學史上的懸案是有啓發的⁶⁶。

4. 帛書《老子》

余明光從是否避劉邦的諱上的區分甲、乙本帛書《老子》的年代，認為甲本《老子》不避劉邦的諱，所以這本書抄寫的年代約為西元前二〇六年到西元前一九五年之間。乙本《老子》將「邦」改為「國」，避劉邦的諱，故時間上應晚於甲本，估計抄寫時間當在西元前一九四年到西元前一八〇年之間⁶⁷。尹振環通過逐句比較帛書《老子》與今本《老子》，雖然完全相同的文句並不多，但這種「不同」，多數是大同小異的，文義是相同的⁶⁸。然而，張豈之卻認為，這種文字、思想上的差異，其意義超出了文獻學⁶⁹。陳鼓應引嚴靈峰語：「如果從其內容上加以探究，帛書《老子》卻具備了訛字、脫文、衍誤、錯簡之諸種缺點，明白地說：『是一種從來最古的本子，但卻不是最好的版本。』」據此，陳鼓應引帛書本《老子》中三點以訂正現行王弼本。陳指出，帛書本《老子》「高下相盈」在通行本為「高下相傾」，原是避漢惠帝劉盈的諱。帛書本《老子》「夫兵者，不祥之器」，證今本「夫佳兵者，不祥之器，」之「佳」屬衍文。帛書中「聖人常無心」，優於今本「聖人無常心」。在思想上，帛書出土後，學者多以「無欲」、「有欲」斷句，然嚴靈峰獨排眾議，認為「老子觀物方法，以虛靜為本。常常有欲之人，自難虛靜，何能『觀妙』、『觀微』，是知帛書雖屬古本，『也』字應不當有」⁷⁰。張松如《老子說解》對帛書本《德經》在《道經》前給了解釋，說：「按《老子》所講的

⁶⁶ 廖名春：〈帛書〈要〉簡說〉，同前註，頁205。

⁶⁷ 余明光：《〈黃帝四經〉與黃老思想》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年），頁71-72。

⁶⁸ 尹振環：〈帛書《老子》與含義不同的文句〉，《道家文化研究》，第10輯，頁145-158。

⁶⁹ 張豈之：〈五十年中國古代思想史研究〉，《中國史研究》，1999年第4期，頁12。

⁷⁰ 陳鼓應：《老莊新論》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁94-97。

『道』，多屬宇宙論與本體論範圍，所講的『德』，多屬於人生論與政治論範疇，由『德』昇華為『道』，再以『道』衍生出『德』，《德經》在前，《道經》在後，實當符合古義。」^①又，學者普遍認為，帛書《無能子》的出土，便於還原《老子》的真相，也便於準確理解其內容。

5. 帛書《黃帝四經》

《黃帝四經》指湖南長沙馬王堆三號漢墓所出帛書中的四篇佚書。唐蘭首先提出此四篇佚書即《漢書·藝文志》所載《黃帝四經》，它成書於戰國早中期之際。余明光、陳鼓應則認為它成書於戰國中期，因為從單音詞與複合詞的發展順序上，《黃帝四經》僅有單音詞，而無複合詞。李學勤、余明光、王博則從「氣」、「因」等概念上，考訂《黃帝四經》早於《管子》四篇，成書年代當為戰國中期。余明光說：「《黃帝四經》的出土，使我們清楚地認識到漢初流行的所謂『黃老』思想，並不是《老子》之學，而是黃帝之學，也就是黃學。」^②裘錫圭則獨唱反調，說：「從內容上看，四篇的思想有積極進取精神，『撮名法之要』的特點很明顯，同《隋書·經籍志》以之與《老子》並提，並許之為『最得』、『去健羨，處沖虛』之『深旨』的《黃帝四經》顯然不能相合，魏晉以前古書所引黃帝之言都不見於四篇佚書，這也可以證明它們並非是《黃帝四經》。」^③

6. 其他

漢簡《文子》的發現，證明了《文子》不偽。阜陽漢簡《周易》有今本《周易》所沒有的附屬卜辭二一六九字，這些卜辭可彌補《史記·龜策列傳》所缺乏的有關筮占的部分內容。它的異文不僅是研究《周易》異文的重要資料，而且有助於確定《周易》某些字詞的含義。最有意義的是它僅存的五個卦畫是由一和八組成的數字卦，它提供了《周易》從數字卦到符號卦演變的一個環節。

（三）道家在中國傳統文化中的地位

目前，人們逐漸將目光從原來對老、莊的研究轉向更廣闊的視野。道家在傳統

^① 張松如：《老子說解》（濟南：齊魯書社，1987年），頁3。

^② 余明光：《〈黃帝四經〉今注今譯》（長沙：嶽麓書社，1993年），頁36。

^③ 裘錫圭：〈馬王堆帛書《老子》乙本前古佚書並非《黃帝四經》〉，《道家文化研究》，第3輯，頁249。

文化中的地位、道家與儒家的關係、道家與宋明理學的關係、道家和道教的關係都得到學者們的廣泛關注。

1. 道家思想主幹說的提出

周王燕、吳德勤二人最先從兩方面論證道家文化是中國傳統文化的主幹：首先道家建構和規定了中國傳統文化的整個結構和功能。其次道家的認識方法構成了中國傳統思維特有的重直覺思維^{⑦④}。陳鼓應更明確地認為：中國哲學史是以道家為主幹，道、儒、墨、法諸家互補發展的歷史。中國哲學史中的多數重要概念、範疇都出於道家，如：道、德、理、氣、心、性等；而且中國哲學發展的每一重大階段及每一重大學派無不深受道家的影響，特別是在理論架構方面。儒學以政治倫理學為主體，不能擔當哲學之名，而道家思想則與西方哲學處於同等且對立的層面，被西方思想家視為中國真正的哲學^{⑦⑤}。這種觀點並不為大多數學者所認同，張岱年先生說：「近人喜談『儒、道互補』其實是儒學始終居主導地位。道家作為儒家的補充，其間並非平衡、對峙的關係」^{⑦⑥}李存山則直接對陳鼓應提出質疑：「探討儒家還是道家在中國哲學史上占有主幹地位，不應以誰首先建立完整的哲學框架為標準，也不應以西方哲學的主流一直是形而上學和知識論為標準，而應重點探討中國哲學之區別於西方哲學的特殊性質是怎樣決定的。」^{⑦⑦}陳紅英亦說：「陳鼓應先生用韋伯的哲學史觀比較儒、道之地位，沒有突破西方思辯哲學的局限，沒有深入發現儒家以政治倫理安頓社會人生主張的背後所包含的哲學精神。」^{⑦⑧}後來，陳鼓應對自己的學說加以界定，說他承認中國文化的主要特徵是「禮制文化」，但道家之為中國形而上學之主幹是無可爭議的^{⑦⑨}。

2. 先秦時期的道家與儒家的關係

隨著近年出土文獻的增多，特別是郭店竹簡、馬王堆帛書的公諸於世，人們對

^{⑦④} 周王燕、吳德勤：〈試論道家思想在中國傳統文化中的主幹地位〉，《哲學研究》，1986年第9期，頁19-21。

^{⑦⑤} 陳鼓應：〈論道家在中國哲學史上的主幹地位——兼論道、儒、墨、法多元互補〉，《哲學研究》，1990年第1期，頁103-106。

^{⑦⑥} 張岱年：〈文化體系及其改造〉，《中國哲學史研究》，1989年第3期，頁3。

^{⑦⑦} 李存山：〈道家主幹地位說獻疑〉，《哲學研究》，1990年第4期，頁55。

^{⑦⑧} 陳紅英：〈道家主幹說得失簡評〉，《哲學研究》，1992年第1期，頁77。

^{⑦⑨} 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，《道家文化研究》，第10輯，頁7-13。

儒、道關係又作了新的探討，提出了先秦儒、道並不互相對立，而是互相吸收的觀點。

從郭店竹簡看儒、道關係，陳鼓應說：「簡本《老子》『絕偽棄詐』、『絕智棄辯』與王弼本『絕仁棄義』、『絕聖棄智』不同，說明簡本《老子》並沒有直接與孔子學說對立，反對仁義聖智。說明儒、道最初並不對立，對老子反仁義的觀點應重新考慮。」⁸⁰張立文通過對簡本《老子》甲、丙本的比較，指出老子與孔子一樣，具有入世的關懷和擔當意識，他不僅不否定儒家的仁義道德，而且對儒家的思想從負面進行補充⁸¹。李存山傾向於認為通行本《老子》四十二章是後來補入的，這可能是《老子》思想與當時流傳的易學思想相互交流，相互作用的結果，因此對道家早期思想的「反儒」性質應重新估定⁸²。

高明則認為，「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」與「絕仁棄義」並無區別。張岱年先生承認「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」是《老子》原本說法，但指出竹簡中也有「大道廢，有仁義」這句話，說明老子對仁義還是反對的⁸³。

從帛書《繫辭》重新審視先秦的儒、道關係：張岱年認為，《易傳》所謂道乃指自然之道。顯示受到《老子》的影響，這說明儒、道是相通的⁸⁴。余敦康說：「現在看來，不僅『無極』二字出於《老子》，『太極』二字是由『大恒』二字轉化而來，大恒即道，同樣出於《老子》。這個發現對揚儒抑道的思維傳統當是一劑清醒劑。」⁸⁵許抗生指出，帛書《繫辭》「大恒生兩儀」的「大恒」直接來源於老子。《繫辭》宇宙論對《老子》宇宙論學說的發揮，當然不能只強調儒、道之相通，還要重視其間之差異⁸⁶。

3. 道家與宋明理學的關係

(1) 道家思想在宋明理學中的地位：一般有兩種流行的觀點。首先是道為主、為內說。陳鼓應認為「理學有著以儒家倫理思想為核心，糅合佛、道思維方法而形成

⁸⁰ 陳鼓應：〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中的思想〉，頁69-70。

⁸¹ 張立文：〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉，《道家文化研究》，第17輯，頁131。

⁸² 李存山：〈從郭店楚簡看早期道儒關係〉，同前註，頁423。

⁸³ 王博：〈張岱年先生談荆門郭店竹簡《老子》〉，同前註，頁23。

⁸⁴ 張岱年：〈初觀帛書《繫辭》〉，《道家文化研究》，第3輯，頁5。

⁸⁵ 余敦康：〈帛書《繫辭》「易有大恒」的文化意蘊〉，同前註，頁20-26。

⁸⁶ 許抗生：〈略談帛書《老子》與帛書《易傳繫辭》〉，同前註，頁55。

三教歸一的特點，但究其實是外儒而內佛、老」⁸⁷。類似地，馮達文認為理學從哲學本體論架構到精神境界及人性論都是道家式的⁸⁸。吳重慶則直接謂理學為「新道家」，其理由是：在對人與萬物及人性的看法上，理學是站在道家的立場而非站在儒家的立場；理學依照道家的天成秩序觀，把禮義人倫自然化、無為化。其次是道乃對儒的補充說。馮友蘭肯定理學來源的三條路線中，首先是儒家本身，其次才是道與佛。任繼愈認為「理學」是以儒家的理論為中心，吸收的佛教、道教的一些宗教修行方法。張立文認為「理學以儒家倫理思想為核心，吸收道家有關宇宙生成、萬物化生的觀點和佛教的思辯哲學」。林繼平也持這種觀點，「理學攝取佛、老的精華，以奠定形上學的結實基礎，最後仍歸本儒家治平事業之大用，所謂出入佛老，返諸《六經》，正是他們全部學程的最佳寫照」⁸⁹。

(2)對理學宇宙生成論和理氣論的影響：一般認為，理學的生成論模式無一例外地源自道家。馮達文認為程、朱理學在建構本體論時借取了老學途徑，其意義就是使儒學的倫理——政治主張獲得了某種客觀普遍必然性的意義⁹⁰。孫以楷認為，朱熹「無極而太極」源於老子的無形而有物、有無相生的思想⁹¹。關於王陽明與道家的關係。唐亦男指出，就形上學言，陽明對宇宙萬物及其本質的看法與道家同，但他所採取的態度及立場則是儒家的、道德的、有心有為的⁹²。

(3)對宋儒心性論的影響：馮友蘭曾援老子「道德」論解釋「天命之性」，認為「儒家所說天與性之關係，與道家所說道與德的關係相同。蓋天為含有道德之宇宙的原理，而性則天所命於人，人所分於天者也」。吳重慶認為道家主張天為無欲的人性論也是一種性善論，儒家的性善是指人心天生地是有仁、義、禮、智的自覺意識，道家的性善則指人心天生地澄明無蔽，理學接受道家的看法，認為人本質上是無我、無欲、無為的，人心究其本然應是虛明的，理學把道家的心本虛明的人性論

⁸⁷ 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，《中國文化研究》，1995年第2期，頁14。

⁸⁸ 馮達文：〈程朱理學與老學〉，《道家文化研究》，第6輯，頁265。

⁸⁹ 孔令宏：〈道家、道教和宋明理學的關係研究述要〉，《河北學刊》，1998年第3期，頁37-40。

⁹⁰ 馮達文：〈程朱理學與老學〉，頁265。

⁹¹ 孫以楷，〈朱熹與《太極圖說》〉，《孔子研究》，1992年第3期，頁36。

⁹² 唐亦男：〈陽明「出入佛老」辨析〉，《論浙東學術》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁156-161。

確立為更為根本的性善內容。孫以楷認為程朱為了克服傳統儒學性善、性惡的矛盾，吸收道家本體論思想，以靜為太極之體、動為太極之用，由此推出了人性是以靜為體⁹³。

(4)對宋明理學工夫論的影響：林繼平從三個方面說明理學的工夫受老莊影響，即主靜、主敬、主一。主一即心無外馳，實即《莊子·逍遙遊》的「其神凝」。從本體與工夫的角度研究理學與道家之間的溝通渠道，應該說深得理學之旨⁹⁴。另外，崔大華說：「理一分殊的理論觀念實際上也正是莊子道的思想觀念，是莊子的『道通為一』和『道無所不在』兩個思想觀念的疊合。」⁹⁵陳少鋒指出，王陽明的良知說基於本體與主體合一的原理，並經良知的自然發用而完成體用合一的圓融方法論，其哲學結構與方法受道家（尤其玄學）哲學的影響清晰可辨，其道德哲學智能化與道家殊途同歸⁹⁶。

4.道家與道教的關係

隨著道家研究熱潮的逐步發展，學者們對道家與道教的關係日益重視。一種觀點是越來越傾向於把二者視為一個整體。有的學者認為二者是理與教的關係，如胡孚琛認為，道家與道教有共同的文化淵源：母系社會的原始宗教觀念。道家將原始宗教沿著理性的路數上升到哲學，提出道的範疇並建立了一套宇宙論、認識論、辯證思維的形而上學體系。道教則是原始宗教綜合了流傳下來的巫術、禁忌、民間信仰等，以道家黃老之學為旗幟和理論支柱，雜取各家中的自我修養和宗教倫理觀點而形成的宗教體系⁹⁷。有的學者則認為二者是源與流的關係，認為《老子》、《莊子》中的先秦隱士以及書中的某些玄妙成分都是道家思想轉變為道教的重要原因⁹⁸。有的學者則將之概括為教無學不立、學無教不行。曰：道家理念使道教超越了迷信水平，道教實踐推廣了道家思想。

另一種觀點則更注意道家與道教的差異。有學者認為，道教在理論上依託於道家，只是假借道家之名，歪曲和利用道家思想。道教吸收道家思想更偏重形式而不

⁹³ 孔令宏：〈道家、道教和宋明理學的關係研究述要〉，頁37-40。

⁹⁴ 同前註。

⁹⁵ 崔大華：《莊學研究》，頁465。

⁹⁶ 陳少鋒：〈王陽明的良知說與道家哲學〉，《道家文化研究》，第10輯，頁336-355。

⁹⁷ 胡孚琛：〈道家、道教緣起說〉，《哲學研究》，1991年第4期，頁61-62。

⁹⁸ 李養正：〈老子、老聃與道教〉，《文史哲》，1990年第3期，頁60-61。

是內容，因為道教的服食、長生皆與道家的自然、坐忘相違背，反而多具民間方術的色彩。也有人指出道教理論最終還必須依靠道家思想之外的非理性的信念、信仰來加以說明。總體上說，道家與道教的關係尚處於初級研究階段。

（四）道家文化的現代意義

1. 當代新道家的提出

一九九一年，董光壁率先提出「當代新道家」這一術語。他將諸如李約瑟、湯川秀樹和卡普拉等當代知名科學家稱為「新道家」，並用這些人對道家的論述支援自己的觀點。在他看來當代新道家最典型的特徵乃是新道家與新科學的結緣。其基本內容可概括為四點，即道實論、生成論、循環論、無為論。當代新道家將自覺地引導一種世界意義的文化革命，最終將通過東西文化的有機融合建立起一種科學文化和人文文化平衡的新的世界文化模式。只有依靠這種新的世界文化模式才能最終解決當前世界面臨的各種全球性的難題，使人類從世紀末的困境中走出來⁹⁹。另外，金吾倫〈道家文化與當代科技發展〉認為，當代科學的觀念已從構成論轉向生成論，而「有生於無」恰是道家思想的核心，道家文明的「生成論」將要復興，其整體觀與動態觀將克服靜態還原分析方法的局限，為生命科學的研究提供一個新框架。王樹人指出，《道德經》「靈悟或直覺的中斷」的「象思維」傳統，能夠破除概念思維的束縛，給理性、科學、技術帶來新的思想發展的原動力¹⁰⁰。金、王二人的觀點無疑給予新道家以新的支持。

不過，這個名稱並沒有得到學界的廣泛認可。張豈之認為，「新道家」或「當代新道家」，似宜慎用，國外有些自然科學家受到《老子》、《莊子》書的影響，成為他們科學創造的觸媒之一，但還有其他觸媒，不好稱之為「新道家」，而且學術思想的價值並不體現在是否有後續的「家」和「派」，而是要看它在人類文明史上已經起了或將要起什麼作用¹⁰¹。

2. 道家思想與西方哲學的比較研究

在與德里達哲學的比較研究上，有的學者認為行走的意象支配著老、莊和德里

⁹⁹ 董光壁：《當代新道家》（北京：華夏出版社，1991年），頁1-4。

¹⁰⁰ 胡中孚：〈道家與西方學術研討會在澳門舉行〉，《哲學動態》，1997年第4期，頁11。

¹⁰¹ 張豈之：〈五十年中國古代思想史研究〉，《中國史研究》，1999年第4期，頁13。

達的思想路線，然而在對行走的詮釋上雙方遵循的文化邏輯不同。從解構的觀點看待老、莊，則老、莊哲學建立在自然與人為的本體論差別的基礎之上；而從道的觀念透視德里達，則解構哲學並未逃出西方文化的同一性邏輯。又有學者認為，德里達哲學通過攻擊所謂的西方言說中心主義並拒絕徵引以形而上學方式固定下來的現有存在，也同樣接近了莊子（特別是〈齊物論〉），以致現在有人稱之為「德里達道家」。還有學者指出西方後現代主義美學雖然沒有使用「道」這個詞，但其主要概念「本文」(text)，卻與「道」有著諸多相似之處¹⁰²。

在與海德格爾的比較研究上，葉秀山考察了古希臘哲學到海德格爾「人」才「會死」和對死亡的覺悟的思想，指出從社會和歷史的角度看，西方人亦認為死亡並不是「終結」而是一個新的「出發點」，這在哲學上和老子「出生入死」、「功遂身退」的道理是想通的¹⁰³。另有學者認為晚期海德格爾思想的核心內容是用冥想性思維取代表象性思維，徹底超越了西方形上學本體論。海德格爾不僅追溯西方文化的來源，而且吸收了老子的思想。還有一些學者分析了海德格爾和老、莊哲學共有的基礎辭彙「道」、「無」，及兩家都關注的語言問題、時間問題，指出海德格爾的思路與道家「道可道，非常道」的義理有合拍之處¹⁰⁴。

四、展 望

總的來說，二十世紀後半期的道家文化研究，雖然研究範圍擴大了，但是無論從思想上還是從模式上都沒有超出前半期的研究，例如：隱者說、史官說、南面術說、自由與必然、人與自然等，在民國期間均已得到研究。

然而，道家文化的研究畢竟展開了，道家文化的影響亦深入到社會的各個層面。首先，道家哲學萬物齊一，破除人類中心的自私心理，與試圖建立人與自然和諧關係的現代生態學思想不謀而合。同時，其思想本身固有的時代憂患意識和批判精神又為扼制和治療目前工業文明帶來的異化提供了方便。道家不以外物而喪失自身內心之和樂，對那些個人主義和拜金主義思潮無異是一道鎮靜劑。在管理上，其

¹⁰² 李昶：〈近十年來道家研究述要〉，《河北學刊》，1997年第6期，頁48-50。

¹⁰³ 胡中孚：〈道家與西方學術研討會在澳門舉行〉，頁11。

¹⁰⁴ 李昶：〈近十年來道家研究述要〉，頁48-50。

崇尚自然無為的學說，正暗含了目前企業界流行的「軟性管理」時尚。所有這些方面都有待進一步研究和發掘。

伴隨著對道家文化和整個傳統中國文化的研究的深入，人們也逐漸對從嚴復以來建立的以西學框架中國哲學的研究方法提出質疑。蒙培元說：「從中國哲學學科在本世紀初創立以來，如胡適、馮友蘭這樣的先驅者，一直試圖用西方哲學的方法來總結、概括中國哲學發展的歷史，這種方式始終是本世紀中國哲學研究的主流。近年來，人們用存在主義，甚至用後現代主義的方式來研究中國哲學史，或以他們的方式來提出問題，甚至試圖建立『中國哲學的解釋學』。同時對這種方式的批評也逐步升級，人們不斷質問，西方的方法是否能夠恰當地總結具有完全不同思維特徵的中國哲學，甚至說中國是否存在著類似於西方那樣的『哲學』，因為中國思想中顯然缺乏西方哲學探討問題所依據的語言和體系。」^⑩

可見，時代對研究方法提出了新的要求。在二十一世紀如何處理中西哲學和方法的地位以及如何正確地詮釋和應用道家思想將是我們必須面對的。

^⑩ 蒙培元：〈回顧與期待：新中國哲學五十年學術研討會綜述〉，《哲學動態》，1999年第12期，頁14。