

# 宋代理学家与《老子》的关系及其历史意义

许晓晴

(集美大学 马克思主义学院, 福建 厦门 361021)

[摘要] 宋明时期注《老》群体愈发庞大,但宋代少见为《老》作注的理学家,在对老子思想“明斥暗合”的主基调中,惟见吕祖谦和林希逸两人注《老》。面对佛道两家思想,宋代理学家对道家老子的态度,整体呈现出一个演进的过程:从接纳《老子》,到在批判中予以吸收或严厉批判,再到汇通儒老而注《老》。吕祖谦、林希逸《老子》注本的问世,标志着南宋时期理学界内已经出现“为《老》正名”的先声。

[关键词] 宋代理学家;《老子》;明斥暗合;汇通儒老

[中图分类号] B 244

[文献标识码] A

[文章编号] 1008-889X (2023) 04-0033-07

## 一、引言

自魏晋南北朝起,中国思想界便处在儒释道三家并立的对话与思考之中,面对“三教共时”的学术环境,学者试图在各派的学说义理之中,寻求各自认同的思想主张来回应三教问题。将北宋新儒学复兴的渊源上溯至韩愈、李翱,已是宋代思想史研究的通识,唐末陆希声则以“儒道和合”的做法谈论复性问题。熊德基等指出:“宋代儒家思想家不得不在形上的本体范畴方面进行深入精密的思想研究,以与佛教和道教的思想学说进行对抗。”<sup>[1]303</sup>严格来说,三教问题并非自宋代有之,只是自宋以降,思想界开始处理和讨论三教关系。

世称宋明理学为新儒学,其“新”即在于透现道德生命,尤重心性修养之方。宋代理学家在印度佛教中国化的文化冲击中,在道家思想影响下,一方面批评佛教,另一方面又充分消化整合佛教思想而回归孔孟,儒学遂得复焕生机。在理学初立的北宋时期,以邵雍、周敦颐、张载、程颢、程颐为代表的“北宋五子”已身居“三教共时”的历史环境中。面对佛道两家思想,宋代理学家对道家老子的态度,整体呈现出一个演进的过程:从接纳《老子》,到在批判中予以

吸收或严厉批判,再到汇通儒老而注《老》。正如冯达文所言:“儒家只有借助知识论或对知识论的破斥并建构起自己的形上学,才有可能使自己的伦理-政治学说获得真正的普遍有效性。”<sup>[2]234</sup>他将程朱理学和老学的关系概括为一种张力,说:“道家中的老子、王弼一系建构本体论的宗旨,原是为帮助人们摆脱现存现实社会的困迫、苦难而在心灵境界上获得自由,而程、朱参照道家建构本体论的目的,却在于确认现存现实社会的合理性并力图有所承担,这就使他们具有道家色彩的本体论与具有儒学特色的伦理-政治思想处于一种紧张的关系中。”<sup>[2]251</sup>换言之,程朱理学家吸收道家思想中的本体追求、处世境界、宇宙观等方面的学问,必须在坚守以儒学为正道、以儒家伦理价值和责任担当为主要追求的基础上,来定立理学的思想体系。

## 二、接纳《老子》:以邵雍和周敦颐为例

宋代中央王朝对儒释道三家思想予以不偏不倚的评价,不作正统或异端的区隔,上自帝王(如宋徽宗)、卿相(如王安石),下至普通官吏、僧人道士、儒者文人,研习《老子》蔚然成风。北宋邵雍与周敦颐作为理学创立阶段的代

表人物,对老子的思想较为接纳,呈现出儒、老“和而不同”的特点。

邵雍终其一生不仕,追求“怡然有所甚乐”的逍遥生活和自然天地间的观物之乐,著书《皇极经世书》十余万言而刊行于世。将天地万物的变化规律(阴阳消长)和人世社会的发展变化(古今治乱)自然地结合起来,在对万物之理的穷究探索中推明大中至正之道。邵雍言:“《老子》五千言,大抵皆明物理。老子知《易》之体者也。”<sup>[3]501</sup>他认为老子明悉天下事变的终极规律(易道、太极),属形而上范畴,体而非用。邵雍还运用象数诠释的方法来说明体用合一的理论逻辑,指出“尽物之性”与“尽人之能”实为一体两面,是宇宙道体本源在天地万物这里全然相合的发用和呈现。儒家仁礼义智、圣贤德化的关怀所在,莫过于使天地万物各得其所,各复其根(尽物之性),亦使人所赋予的天地万物的价值和意义不落于小我之私,使人对天地万物的认识全然同其本有的模样。概言之,邵雍对老子评价不低,认为《老子》的天道自然思想与《周易》的本体论相呼应,此其优长所在。但邵雍对人性层次与境界的思考并不离儒家立场,故有“尽人之圣者谓之化,尽人之贤者谓之教,尽人之才者谓之劝,尽人之术者谓之率”<sup>[3]473</sup>的表达,明确坚持以“仁”为最高层次的儒家道德伦理。

周敦颐在从政的同时,始终潜心于儒家学说的研究和传授,继承了儒家经典《周易》和《中庸》的思想,在人生理想的追求上开新儒家风气,并吸纳佛道两家的一些观点,如阴阳、五行等术数观念。周敦颐认为,人因气禀刚柔不齐,五性感动而善恶相叛,圣人知此则“立人极”,试图定立不悖于天道的人道,其修养工夫论旨在改变人的气禀之偏,以“无欲、主静、诚之”来实现“中”和“诚”。这一修养工夫论虽与老子所言“致虚极,守静笃,……夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命,复命曰常”(《老子》第十六章)的“守静”之说有共同之处,但其所倡导的人道内涵(中、正、仁、义),仍不尽同于老子对天道自然无为的阐发。此间区别在于,周敦颐在《通书》中明确指出:“圣人之法天,以政养万民,肃之以刑。”<sup>[4]144</sup>他

从人世现实出发,把老子所述天道顺化“无欲无为”与孔子所论人人“迁善改过”统一起来,主张圣人、圣王“立人极”的治世之道,需要礼治与刑治相互补充,由法天之序来确立人世的秩序。

严格而言,周敦颐、邵雍两人“理学家”的身份是由朱子建构起来的。譬如,朱子在编订周敦颐著作集时,对周敦颐涉二氏的文字一律删去,即已说明问题。关于这方面的讨论,已有专门的研究成果。例如,刘述先提出,宋代理学的道统由朱熹所建构,周敦颐本无籍名,只因他在二程年轻时做过他们的家庭教师,而《太极图说》又为朱子所欣赏,于是周敦颐被朱子尊为宋代理学的开祖,此后并无异议<sup>[5]2</sup>;方旭东指出,朱熹认为邵雍的观物说近“释”、似“老”,于是引入好恶之说来解读“以物观物”,为邵雍观物说找到儒家经典依据<sup>[6]52-53</sup>。由此可旁证,邵雍与周敦颐虽被学界归为“北宋五子”,但两人并未像张载、二程那样持强烈地排斥二氏的立场。

### 三、“明斥暗合”:以张载、程颢、程颐为例

宋代理学和老子的关系,总体上呈现出“明斥暗合”的特点。对此,学界已有诸多研究。刘固盛论证了老学本身的理论活力,彰显道家思想在朱子哲学体系中所占的重要地位<sup>[7]29</sup>,指明宋代老学反映出儒、道、释思想的互相包容与深度融合,并肯定了宋代老学发展对理学的影响<sup>[8]109-111</sup>。李若晖则提出,宋代理学吸收了道家体用论,在老子思想中加入“道体冲虚”的观念<sup>[9]4</sup>。代表思想史上新篇章、新突破的程朱学派,多以辨明儒老二者界限为主张,尊奉儒家道统,绝不混淆儒道佛之界。他们对佛道两家思想的考虑和见地不可谓泛泛,但他们必须谨慎地对待新儒学形成和发展中的固有张力。因此,多数理学家既未注《老》,学说中还多含批评老子的论断。换言之,即便理学新思潮是受佛道两教影响下的产物,但在为儒学融入形上本体、用儒家经文证成自我学说的过程中,程朱理学家的当务之事终究需要守住儒者的身份,进而阐明理

据、应对质疑，因而不为二氏“代言”，更无意于为其注解。

北宋理学家自张载起，对老子道家的批判则愈加严厉。张载早年出入释老而后返诸六经，力主划清儒与佛、道的界限，然而他仍旧是在对道家的批判中开展思想“对话”，多少暗合老庄的思想。张载之学以《周易》为宗，以《中庸》为本<sup>[10]385-386</sup>，在解释易卦时指出：“天行何尝有息？正以静，有何期程？此动是静中之动，静中之动，动而不穷，又有甚首尾起灭？自有天地以来以迄于今，盖为静而动。天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？”<sup>[10]181</sup>“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’此是也……天地则何意于仁？鼓万物而已。”<sup>[10]184</sup>张载认为，宇宙天地是生生不息、变化无穷的自然过程，天之至德在其“法自然”。这一解释巧妙融合了老子所言“道生万物”的一贯主张。然而，张载还提出“有无混一”的观点，将天地本源追溯于太虚，诠释天地从“虚”中来，此太虚乃“至虚之实”（无即是），从而反对老子“有生于无”的思想。张载批评老子说：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。”<sup>[10]8</sup>张载认为，太虚气化自有其循环的过程，如万物之气散而为太虚（气之本体），太虚之气聚而为万物。太虚原初之气为纯然“湛一”之性，受物欲习染则有“攻取”之性，故人需穷理尽性后方得悟“民胞物与”“天下无一物非我”。可以说，张载对天赋人性的看法始终站在儒家的立场上，将万物的性命之理（一源之性）都概言为“仁义”，他说：“天体物不遗，犹仁体事无不在也。‘礼仪三百，威仪三千’，无一物而非仁也。”<sup>[10]13</sup>因此，他明确批评老子“圣人不仁，以百姓为刍狗”（《老子》第五章）的说法：“圣人岂有不仁？所患者不仁也。天地则何意于仁？鼓万物而已。圣人则仁尔，此其为能弘道也。”<sup>[10]184</sup>足见其忧患思虑于当以“仁”来法天下，此亦儒家圣贤对天地万物的最大责任感和对万民百姓的用心所在。

程颢与张载一样，尝泛滥诸家而立志于孔孟之道，经历了由出入释老几十年而后返诸六经的学理求索过程。程颢指出，《老子》“谷神不死”

章透露出天道流行、万物生生不息的表达，他说：“老子亦曰：‘三生万物’。此是生生之谓易，理自然如此。”<sup>[11]225</sup>程颐虽然也曾称此章为最佳，不过，在二程兄弟看来，社会秩序、人道伦等亦为天理，如“君臣父子之间皆是理”，在个人修养上则表现为“灭私欲而天理明”“性即理”。换言之，二程天理的提出始终在为儒家的价值理想作论证。在二程兄弟中，程颢将“浑然与物同体”的儒家之“仁”视作最高价值追求，极为推崇“情顺万事而无情”“物各付物”的境界，将儒家的道德范畴与老子的“道法自然”巧妙糅合。相较之下，程颐对老子的批评要严厉得多，主要集中在否定老子“以无为为本，有生于无，气生于虚”的思想。程颐认为，阴阳开阖相因，无所前后，圣人寂然不动，感而遂通，无思而有所为，不落于动静之某一偏。正如吴澄所言：“至宋朝二程、横渠出，力辟老氏‘自无而有’之说为非，而曰理气不可分先后。”<sup>[12]</sup>除此之外，程颐说：“老子语道德而杂权诈，本末舛矣。……申韩原道德之意而为刑名，后世犹或师之。苏张得权诈之说而为纵横，其说益远矣，是以无传焉。”<sup>[13]</sup>特别指出《老子》中混杂了甚多的权诈之术，此即老学失其传、后学重权诈而走向没落的内在原因。

#### 四、严厉批判：以朱熹、陆九渊为例

南宋理学集大成者朱熹，南宋后期继朱子之后的理学正宗传人真德秀以及与他齐名的魏了翁，皆对老子持批判否定的态度，并将佛道两教一并视作异端。他们援引北宋诸子的批老之语甚多，在以儒家为宗的卫道立场上较前人更进一步。

朱子明确提出三纲五常、人类道德伦理秩序的必要性，他说：“佛老之学，不待深辨而明。只是废三纲五常，这一事已是极大罪名，其他更不消说。”<sup>[14]3014</sup>朱子对老子的批评主要体现在以下4个方面：（1）朱子认为虽然老子的养身之道具有合理性，但老子只看到个人保养延寿、实现完满的一面，而缺失匡扶济世以及对他人的悯恤关怀。在《朱子语类》中，朱子对老子的养



生思想作如下解释:“死生有命,当初稟得气时便定了,便是天地造化。只有许多气,能保之亦可延。且如我与人俱有十分,俱已用出二分。我才用出二分便收回,及收回二分时,那人已用出四分了,所以我便能少延。此即老氏作福意。老氏惟见此理,一向自私其身。”<sup>[15]43</sup>“自谓能明其德而不屑乎新民者,如佛、老便是”<sup>[16]379</sup>。(2)朱子批评老子的学说只说大本,将“道体”玄化、实体化,以一个空无的物事来使人徒劳求索,无从体知其奥。于是,朱子选择以实际例子来诠释“道”与“德”:<sup>[15]231</sup>“道者,古今共由之理,如父之慈,子之孝,君仁,臣忠,是一个公共底道理。德,便是得此道于身,则为君必仁,为臣必忠之类,皆是自有得于己。”朱子认为吾儒对性体的解读诚然不可学佛老那一套,而应当在性体所发之情端,即在恻隐、羞恶、是非、辞逊的情感中切实体认人人本有的性体(仁义礼智)。朱子曰:“如今人说性,多如佛老说,别有一件物事在那里,至玄至妙,一向说开去,便入虚无寂灭。吾儒论性却不然。”<sup>[15]92</sup>(3)朱子反对老子专守虚静的修炼工夫,认为道家老子静修之“无为、守静笃”常落于三偏:一为后学流弊有体而无用,如“默坐以心缩上气而致闭死”<sup>[14]3003</sup>;二为自私之巧(占便宜、不犯手)而使人心冷无情,或沦为变诈刑名、设心措意的术数,如“人当纷争之际,自去僻静处坐,任其如何。彼之利害长短,一一都冷看破了,从旁下一着,定是的当。此固是不好底术数”<sup>[17]2913</sup>;三为“贪生”的流弊,如巫祝祈祷长生不死。(4)朱子批评老子以“无为”为全无事事,出伦理之外而害伦理。朱子认为,生生不已的自然天道即是“仁”,并非老子所推奉的自然无为原则,圣人的“无为”乃“未尝不为”之德化,譬如舜的无为而治实乃为政以德。南宋后期,真德秀、魏了翁皆祖述朱子,大力宣扬朱子之学,并在朱子学立场上批判老子“语道德而杂权诈,任术数而尚阴谋”,批判老学之流专事清谈,糟粕五经,灭弃仁义礼之本,徒慕神仙荒诞之术。

陆九渊力主彻底划清儒道界限,他对老子的严厉批判主要体现于如下3个方面:(1)反对老氏之“无”,他说:“老氏以无为天地之始,以有为万物之母,以常无观妙,以常有观窍,直

将‘无’字搭在上面,正是老氏之学”<sup>[18]28</sup>,并称“其流为任术数,为无忌惮”<sup>[18]28</sup>以至败坏伦理三纲。在陆九渊看来,老子之“无”乃凭空建构而出的范畴,其后学私术之风盛,亦源于老子之学本身含带的缺陷,吾儒皆须明辨于此,万不可陷溺其中。(2)陆九渊和朱子一样认为老子之道有所“偏”,反对老子单纯的静修工夫,专言静为天性。同时,陆九渊又提出一套静坐而发明本心的工夫论主张,教人扫除、剥落物欲和邪见,以保“吾心之良”。(3)反对由老子之学延伸而来的天人二分之说,尝言:“若天是理,人是欲,则天人不同矣。此其原盖出于老氏。”<sup>[18]395</sup>

## 五、汇通儒老:以吕祖谦、林希逸注《老子》为例

上文已论,宋代理学家“斥老子”多就老学流弊而言,虽然他们未加推崇《老子》思想,但实际上或多或少地吸取了老庄思想中的成分来丰富开展自身的学说体系。在宋代理学家中,对《老子》有专门注述者迄今惟见吕祖谦和林希逸两人。

与朱子、张栻并称“东南三贤”的吕祖谦,为学多得益于家学,在以儒家为宗的基础上深受佛老影响,他思想博杂、博取众长而少有门户之见,这是他学术思想所呈现的特点之一。吕祖谦主张经史致用、明理躬行,反对空谈“性命”,曾邀集“鹅湖之会”,意欲调和朱陆之争。他认为,天理赋予人本然之性,而人能成圣成贤、行为合于天理的必要条件,则是使主宰之心在做涵养工夫的“渐修”过程中得以发挥作用(发而中节)。他对道家老子的态度虽然有所抨击,但整体较为平和,甚至对河上公《老子道德经注本》进行校勘,作《音注老子道德经》。《音注老子道德经》现存宋麻沙本,1932年故宫影印该本行世,《天禄琳琅丛书》第一辑所收即为此本。吕氏音注共183条,其中反切156条、直音22条、辨别声调者5条。吕祖谦深受老子思想影响,在其《东莱左氏博议》《丽泽论说集录》等论著中,多次化用老子的辩证思想。(1)吕祖谦深受老子之“道法自然”、道生万物又复归

于道的思想影响,认为“道”在天地万物中居于本体的地位。无论天下治乱兴衰,道皆恒常存在,不曾断绝,区别仅在于“道”是否为人所用,致使“道”在世道中是否得以显现。(2)吕祖谦试图将老子之“道”、朱子之“理”、陆九渊之“心”相调和。他说:“举天下之物,我之所独专而无待于外者,其心之于道乎!心外有道,非心也;道外有心,非道也。”<sup>[19]240</sup>吕祖谦认为,无论天理还是天道,皆为宇宙本体,若能遵循天理,则一切自然无妄,符合老子之“道”。与此同时,天命之为性,人性向善固然有其先决条件,但问题在于,人的后天行为能否合于天理天道,仍需做“养心”的功夫。(3)吕祖谦的思想融入老子“反其道而行之”“弱者道之用”“夫唯不争,故天下莫能与之争”的主张,在对历史规律的洞察中揭示弱胜强、争必败的道理,认为至明之人方晓“无我而天下治”的道理。吕祖谦提倡世人应当放开眼界,不居功自傲、争强好胜,要像大禹那样,将个人之功视作天下之功,摒弃个人在功名上的私心计较,其结果则是天下大治,成就天下大功。正所谓“故致强之道始于弱,致弱之道始于强。非忘强者,孰能真知强弱之辨哉!”<sup>[19]57-58</sup>(4)吕祖谦吸收老子“有无相生”等矛盾双方一并共存的说法,认为矛盾的对立面常常会相互转化。他说:“物以顺至者,必以逆观。天下之祸不生于逆而生于顺。……彼以顺至,我以逆观。停著于大嚼之时,覆觞于剧饮之际,惟天下至明者能之。”<sup>[19]534</sup>意思是说,我们在观察问题时,不仅要从事物之“顺”的方面看,还要从事物之“逆”的方面看,如同大食剧饮之时应当适时停下一样,凡事过犹不及,宜反其道而行之。又说:“无贤者,则不肖者不能独立。无智者,则愚者不能独存。”<sup>[19]291</sup>“盖盈虚、消长、成败常相倚伏”<sup>[20]27</sup>。吕祖谦指出,世间恒常存在矛盾的对立面,如贤肖、智愚、盈虚、消长、成败,并且矛盾的对立面会此消彼长或相互转化,应有居安思危的意识。

林希逸师从陈藻,理学精湛,他是南宋末年的最后一位理学家,亦是艾轩学派的传人,但他并不拘泥于程朱理学的正统立场,反而为道家典籍注解。林希逸所著3本《口义》,即《老子虞

斋口义》《庄子虞斋口义》《列子虞斋口义》,皆收录于道藏中。对于老子,林希逸给予“同情”的理解,采用“以佛解老”“以儒解老”“以心解老”并行的义理诠释方式而作《老子虞斋口义》。林希逸对《老子》文段的解释层次分明,在注解字意的基础上诠释句意,多次引用其他理学家的评语来阐释儒老对比与融汇之用,将《论语》《孟子》与《老子》进行对比并详细剖析,指出不同,并找到儒老之间在某些义理上的相通之处。比如,林希逸指出,老子所言“死而不亡者寿”(《老子》第三十三章)与孔子所言“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)之意相通,表明对天道的终极追求可以超越生死的界限;“夫乐杀人者,则不可得志于天下矣”(《老子》第三十一章)与孟子所言“不嗜杀人者能一之”(《孟子·梁惠王上》)两句旨意相同,皆蕴含对世人的大爱之心。林希逸还借鉴一些理学家对《老子》的评价之语,如在注释第六章“谷神不死”时,他肯定了程颐、朱熹等理学家对此句中所蕴含的“生生之意”的把握,同时又指出《老子》第六章并非劳攘而贪生之语,不仅仅是养生之论。

除此之外,林希逸还征引佛经文献、典故和佛家的概念、命题来指明佛老异同所在,该注解方式深刻影响了后世的注《老》学人。譬如,在明代王阳明后学焦竑、杨起元、陶望龄的解《老》著作中,皆有融入“以佛解老”的诠释角度。而王阳明后学朱得之,作为南中王门的代表人物之一,他的注《老》方式如其自述曰:“此书古注,虽多至千家注本而止,予所企及而能信者,元儒林虞斋《口义》、吴草庐《注》、近时薛西原《集解》、王顺渠《亿》而已。”<sup>[21]269</sup>换言之,朱得之的《老子通义》深受4个注本的影响,分别是宋元时期的儒者林希逸的《老子虞斋口义》、元代儒者吴澄的《老子道德真经吴澄注》、明代薛蕙的《老子集解》以及明代王道的《老子亿》。由此可见,朱得之所取信的前人注《老》作品之一,正是林希逸的这部《老子虞斋口义》。举例而言,林希逸在《虞斋口义》中,多以“无容心”这个概念来诠释老子思想,全书共现13处,这是他的独创。“容心”为有形且有限,反之,“无容心”便是无限与无形。天道无容心,说明天道的性状就是虚而“无容心”,圣人顺天道而

行之,融物我为一体,不囿于个人狭隘私心,“是以圣人常善救人,故无弃人,常善救物,故无弃物”(《老子》第二十七章)。如此一来,《老子》中倍受儒士诟病之处(如“圣人不仁”“万物刍狗”等),亦可以用天地圣人“无容心”来进行辩护,由此澄清理学家视《老子》为“异端”的误读。林希逸提出,老子学说在大本大源上同于儒家,后世不应将老子视作法家思想的源头,历代注家皆未能真正读懂《老子》,因此有必要探析《老子》的本旨原意,进而试图融贯儒老。

## 六、结 语

宋代儒学的发展注重主体的“内在道德性”,将人的身心安顿于敬天爱民、践仁成圣的道德实践中。冯达文先生将老学的基本特点概括为:主一、主静、倡去欲、斥知性,认为老子本体之“道”具备对于物的先在性,程朱理学家在确立本体论时,亦借取老学一途,使儒学的发展进入新的阶段。譬如,程朱理学注重体认而非知性,提出本体亦在器物之先,阐发理的无对待性和整全性,主张守静、持敬、去欲的工夫。但与此同时,富有儒学特色的入世承担、伦理政治思想,和具有道家色彩的本体论之间也一直存在张力<sup>[2]241-251</sup>。宋代理学家多从老子之“用”上展开批评,对儒、老两家进行划界与辨析,他们对老子的批评有趋同的一面。譬如,二程兄弟视《老子》为权术、权诈之学;朱子认为,老子之术虚静无为,退而无争,“无物”乃其理,本有此天理,然而老子却落入只从个人角度立足的狭隘一边,“须自家占得十分稳便,方肯做”<sup>[14]2986</sup>,由是批评老子冷眼看他人纷争而作壁上观,终归是“不好底术数”(无仁爱之义),实易陷入“捡便宜”(有权诈之术)的弊端之中;南宋后期的两位理学家真德秀与魏了翁,则批评老学之流专事清谈,糟粕五经,灭弃仁义礼之本,而徒慕神仙荒诞之术。

事实上,就学术思想发展的脉络来看,宋代理学本身是同佛道两教碰撞中的思想产物,用何种态度来对待儒老关系和定立怎样的学问思想体系,始终是宋代理学家无可回避的课题。只是宋代理学家鲜有注《老》现象,当时对老学思想有

过明确赞赏,并化用老学为己之用的理学家并不多见,惟见吕祖谦、林希逸两人对《老子》的文本思想予以专门的著述。宋明理学界对《老子》态度的演进表现为几个阶段:从较为接纳到“明斥暗合”或严厉批判,再到汇通儒老而注《老》。事实上,儒释道三教本是“几千年来中国人智慧积累而得的大本原、大传统,它们具有内在的‘沛然莫之能御’的潜力”<sup>[22]83</sup>。我们在宋代程朱学派对老子道家思想“明斥暗合”的主基调中,反观南宋吕祖谦、林希逸《老子》注本的问世,可以从中看到南宋时期理学界内已现“为《老》正名”的先声。从宋代到明代,道家理论的发展在与理学、心学的碰撞中,带有不可分割的思想连续性,自吕祖谦、林希逸注《老》以来,明代心学家对老子的融摄亦更进一步。

### [参考文献]

- [1] 熊德基,马良怀,刘韶军. 中国老学史[M]. 福州:福建人民出版社,2008.
- [2] 冯达文. 中国哲学的本源:本体论[M]. 广州:广东人民出版社,2001.
- [3] 邵雍. 皇极经世书[M]. 北京:九州出版社,2012.
- [4] 周敦颐. 通书[M]. 张文瀚,注. 开封:河南大学出版社,2018.
- [5] 刘述先. 张载在宋代理学的地位重探[J]. 唐都学刊,2013(6):1-7.
- [6] 方旭东. 邵雍“观物”说的定位:由朱子的批评而思[J]. 湖南大学学报(社会科学版),2012(6):51-56.
- [7] 刘国盛. 论朱熹的老学思想[J]. 上饶师范学院学报,2007(1):24-30.
- [8] 刘国盛. 论宋代老学的思想价值[J]. 长安大学学报(社会科学版),2017(4):104-113.
- [9] 李若晖. 虚妄的“道体”:思想变迁下的经典诠释[J]. 人文杂志,2017(6):2-8.
- [10] 张载. 张载集[M]. 北京:中华书局,1978.
- [11] 程颢,程颐. 二程集[M]. 北京:中华书局,1981.
- [12] 吴澄. 吴文正集:卷三[M]. 清文渊阁四库全书影印本,上海:上海古籍出版社,1987.
- [13] 胡广. 性理大全:卷五十七[M]. 清文渊阁四库全书影印本,上海:上海古籍出版社,1987.

- [14] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第八册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [15] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第一册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [16] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第二册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [17] 黎靖德, 编. 朱子语类: 第七册 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [18] 陆九渊. 陆九渊集 [M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [19] 吕祖谦. 吕祖谦全集: 第六册 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2008.
- [20] 吕祖谦. 吕祖谦全集: 第二册 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2008.
- [21] 赵平略, 陆永胜, 主编. 王学研究: 第三辑 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2015.
- [22] 牟宗三. 中国哲学的特质 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.

## Relationship between Song Dynasty Neo-Confucianist Scholars and *Lao Tzu* and Its Historical Significance

XU Xiaoqing

(School of Marxism, Jimei University, Xiamen 361021, China)

**Abstract:** In the Song and Ming Dynasties, the group of people who annotated *Lao Tzu* increasingly expanded, but few Neo-Confucianists annotated *Lao Tzu* in the Song Dynasty. And in the tone of “explicit denouncement and implicit agreement” for *Lao Tzu*’s thoughts, only the annotations of *Lao Tzu* by Lu Zuqian and Lin Xiyi can be found. In both Buddhism and Taoism, the attitudes of Song Dynasty Neo-Confucianist scholars toward Taoism and *Lao Tzu* evolved over time; from accepting *Lao Tzu*, to absorbing it amid criticism or severely criticizing, and finally to commenting on it by integrating knowledge of Confucianism and *Lao Tzu*’s thoughts. The publication of Lu Zuqian and Lin Xiyi’s commentary on *Lao Tzu* marked the first words on “restoring the name of *Lao Tzu*” among Southern Song Neo-Confucianists.

**Key words:** Neo-Confucianists in the Song Dynasty; *Lao Tzu*; explicit denouncement and implicit agreement; integrating knowledge of Confucianism and *Lao Tzu*’s thoughts

(责任编辑 冯庆福)

(上接第 32 页)

## The Value of *Caolu Wenda* in the Library of Sun Yat-sen University

WU Lingjie<sup>1</sup>, CHEN Li<sup>2</sup>

- (1. School of History, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China;
2. The Library, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China)

**Abstract:** Kim Jong-deok’s *Caolu Wenda*, the only surviving text in China, is in the library of Sun Yat-sen University. The birth of this book is inextricably linked to the Kim’s admiration of Zhu Xi’s thoughts and to the situation of internal and external troubles faced by Korea at that time. Kim quoted the Confucian classics to explain the words and chapters in Zhu Xi studies, took the form of drawings to identify the profound disputed parts, and refuted the increasingly corrupting folkways of Korea then and the habit of using the rituals debate as an opportunity to cause partisanship and dissension. At the same time, this book broke the dilemma of monotonous, low-quality and repetitive Zhu Xi studies in Korea, and pushed the relevant research toward refinement, making Zhu Xi studies shift from copying the original texts to textual self-awareness, which is a reflection of the change of Korean style in Zhu Xi studies in the 18th century, and provides a creative blueprint for later scholars.

**Key words:** Sinology outside China; *Caolu Wenda*; Sun Yatsen University Library; Overseas Zhu Zi Studies

(责任编辑 陈蒙腰)