

論語注疏解經卷第一

學而第一

何晏集解

經典釋文卷第一

莊子音義上

周易注疏卷十

莊子音義上

唐國子博士兼李中允贈齊州刺史

魏王弼注

唐陸德

子曰學而時習之不亦樂乎

內篇

字從竹從升者草名耳非

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

內者對外立名說文云篇

兌亨利貞音義

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

字從竹從升者草名耳非

兌亨利貞音義

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

字從竹從升者草名耳非

兌亨利貞音義

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

字從竹從升者草名耳非

兌亨利貞音義

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

字從竹從升者草名耳非

兌亨利貞音義

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

字從竹從升者草名耳非

兌亨利貞音義

疏

子曰學而時習之不亦樂乎

字從竹從升者草名耳非

兌亨利貞音義

浣

云集

孫以楷 著

象注夫小大音之場

當反丁浪

其分符問比真

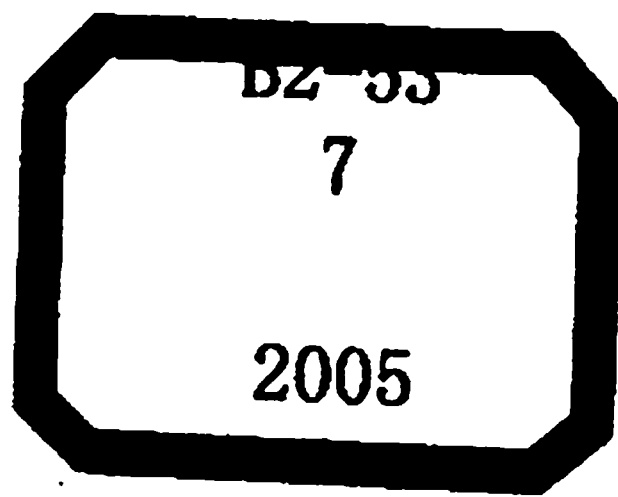
莊子音義上內篇

失說者也說以先民民忘其勞說之大民勸矣哉音義

剛中而柔外利

兌亨利貞音義





庸堂文存(五)

本书获安徽大学中国哲学与安徽思想家研究中心赞助

浣云集

孙以楷著

安徽大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

浣云集/孙以楷 著. —合肥:安徽大学出版社,
2005.9
ISBN 7-81110-083-5
I. 浣... II. 孙... III. 哲学史—中国—文集
IV. B2-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 106908 号

浣 云 集孙以楷 著

出版发行	安徽大学出版社	经 销	新华书店
	(合肥市肥西路3号 邮编230039)	印 刷	中国科学技术大学印刷厂
联系电话	编辑室 0551-5107145	开 本	850×1168 1/32
	发行部 0551-5107784	印 张	16.5
电子信箱	ahdxchps@mail.hf.ah.cn	字 数	414 千
责任编辑	鲁 林	版 次	2005 年 10 月第 1 版
封面设计	孟献辉	印 次	2005 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7-81110-083-5/K·88定价 26.00 元

如有影响阅读的印装质量问题,请与出版社发行部联系调换

目 录

论道家哲学在中国哲学史上的地位与作用

——《道家与中国哲学》(六卷本)前言	(1)
涡淮流域——道家文化的摇篮	(23)
淮河流域道家文化研究	(31)
老聃——中国哲学之父	(61)
老子是宋国相人	(65)
老学是楚学	(74)
老子简传	(86)
“不尚贤”说解	(96)
“贵己”与“拔一毛而利天下不为”	(100)

文子与墨子	(104)
稷下学宫考述	(112)
稷下人物考辨	(135)
先秦哲学研究的新突破	
——读《稷下学研究》	(145)
庄子楚人考	(151)
主客消融——庄子生态理想的追求	(157)
《吕氏春秋》——先秦诸子的集大成	(165)
刘安与《庄子》	(172)
绝代奇书《淮南子》	(185)
老子学说对孔子的影响探析	(189)
从郭店楚简看早期儒道仁义圣智观	(207)
老子与《易传》	(226)
《大学》与道家	(240)
《中庸》与道家	(245)
孟子与道家	(254)
荀子与先秦道家	(267)
朱熹与《太极图说》	(283)
“有教无类”辨	(291)

评价孔子必须破除“上层建筑决定论”	(308)
孔子——圣之时者	(325)
先秦儒家人性学说的逻辑发展	(333)
论柳宗元哲学思想的历史地位	(350)
论韩柳哲学思想的斗争	(363)
韩愈、柳宗元与佛教的关系	(381)
论柳宗元的辩证法思想	(403)
柳宗元与佛教及佛学的关系	(417)
柳宗元的师德观	(432)
论二程人性学说的历史地位	(439)
道学南传：游定夫的学术命运	(454)
朱子理学——礼学的本体提升与普适效应	(462)
熊伯龙无神论思想渊源及其历史地位	(475)
戴震与新安理学	(488)
孙诒让《墨子间诂》点校前言	(491)
论孙中山民生史观的唯物主义性质	(498)
毛泽东伦理思想之民族特性试探	(510)
庸堂后序二	(520)

论道家哲学在 中国哲学史上的地位与作用

——《道家与中国哲学》(六卷本)前言

—

中华优秀传统文化源远流长,博大精深,不经过长时间濡研,很难入其堂奥,而只能知其皮毛。自西汉独尊儒术以来,历代统治者和正统学者,以其强大的政治支配权和制度文化约束力量,在经史典籍中浸透着儒学的政治观念、伦理观念,充盈着儒臣、儒将、儒医、儒士……数不清的儒学实践典范形象,致使后人读史,只知有儒,罕知其他。“五四”运动的精英,在对传统文化的批判中,高举批孔大旗,其方向基本正确,其勇气可嘉,但也恰恰给后人留下了儒学就是传统文化,批儒就是批判传统,孔子就是儒家,批孔就是批儒,这些颇为偏斜的观念。赵吉惠先生说:“近百年来随着封建社会的瓦解,虽然经学已经解体,但是‘经学正宗’思想的影响还在文化领域不同程度的存在着,有些人总喜欢把儒学视为中国文化的代表。”^①赵吉惠先生所说的“有些人”,应当是指少数精通中国

^① 赵吉惠:《简论道家与中国文化结构》,《老子与中华文明》,52页,陕西人民教育出版社,1993。

文化史、中国哲学史而偏爱儒学的学者。这些大师级学者在他们的著作中,把中国传统文化与儒家文化画上了等号,这是其师承使然,也不一定是“经学正宗”思想作怪。且不说冯友兰、钱穆先生,就是以马克思主义史学家著称的侯外庐先生,当他以“智者气象”称西方哲人,而以“贤人作风”称中国古代哲人时,实际上也是用儒家哲人代替了中国古代哲人。这些大师们的经典著作影响了上个世纪一代又一代的学人。但是,恰恰是学者们往往并不简单地把中国传统文化归诸儒家文化,偏偏是一般群众天真地以为儒学就等于传统文化。要知道,新文化运动对中国传统文化的理解影响了上世纪几代读书人。为什么一般群众,一些具有中等学历对中国文化史稍有了解的人,更是把儒学视同中国传统文化?这恐怕不是学术本身的原因,不是文化观念的原因,而是历代政治需要造成的。“五四”新文化运动之所以未能准确诠释传统文化的内涵与外延,也是受政治因素左右的结果。学术文化的政治化,障蔽了学术文化的真实面目。那么,今天当我们需要正确认识中国传统文化的结构与内蕴时,应当避免种种政治情绪的干扰。

《哲学研究》1986年第9期发表了周玉燕、吴德勤《试论道家思想在中国传统文化中的主干地位》一文,之后,1990年第1期又发表了陈鼓应的《论道家在中国哲学史上的主干地位》,批评了以儒学代表中国传统文化与传统哲学的错误观念。周、吴的文章指出:“中国传统文化从表层结构看,是以儒家为代表的政治伦理学说;从深层结构看,则是道家的哲学框架。”陈鼓应先生赞同周、吴的观点,可能为了缩小讨论的范围,更准确地界定道家与儒家在中国学术史上的作用与地位,他把“道家思想在中国传统文化中的主干地位”说改换为“道家在中国哲学史上的主干地位”说。

这两篇文章,特别是陈鼓应先生的文章发表后,引起了中国哲学史界文化史界学者们的广泛兴趣。学术界在上世纪80年代已经取得的对传统文化内涵与结构的认识基础之上,又深入探讨了

儒道两家的历史地位与作用。杨宪邦先生认为“老子创立的道家文化一直在中华悠久文化中起着不可或缺的重大主干作用”^①。这似乎是对陈鼓应先生“道家主干说”的响应与支持。李存山先生在《哲学研究》1990年第4期发表了《道家“主干地位”说献疑》，在肯定陈文“对于我们进一步认识儒学的局限性和中国传统文化的丰富性有很大裨益”的同时，指出“真要确立道家的‘主干地位’也‘多少有些褊狭’。”张智彦先生认为中国传统文化的主干应当是儒道互补，她在《老子与中国文化》一书中重申了这一看法：“从中国文化发展的全过程来看，从先秦到宋明，其间都贯穿着儒道互补的内涵，从而使中国文化不断得到丰富和发展。”^②赵吉惠先生也认为“中国文化虽然是多元互补结构，但其主体结构却是儒道二家。”^③朱伯崑先生非常坦诚地说：“在我过去的教学和研究中，由于长期受教条主义和形式主义的影响，对老子思想否定过多，今天看来，有必要重新评估老子的历史地位。”^④朱先生重新评估老子后所得出的结论是：“不论讲儒道结合或儒道互补，总之，在中国悠久的历史上，儒道两家可以说是双峰并峙，二水分流，这种矛盾的对立统一，形成了中国文化。”任继愈先生也指出：“儒道两家的思想主导了中国两千多年思想文化的发展。”^⑤

诚如陈鼓应先生所说，关于中国哲学史主干问题的讨论，有三种不同的看法，即儒家主干说、道家主干说、儒道互补说。多数学者似乎倾向于中国哲学与传统文化的主干由儒道互补构成的观

① 杨宪邦：《老子思想的世界历史地位》，《老子与中华文明》，38页，陕西人民教育出版社，1993。

② 张智彦：《老子与中国文化》，167页，贵州人民出版社，1996。

③ 赵吉惠：《简论道家与中国文化结构》，《老子与中华文明》，53页，陕西人民教育出版社，1993。

④ 朱伯崑：同上书15页。

⑤ 任继愈：同上书10页。

点。我们认为结论应当从史实中得出,探讨这一问题,不能从某种成心(先入之见)出发。绝大多数学者都确实是从历史的回顾中寻求问题的答案的。不过,基本上还只是粗线条的勾勒。但是这种勾勒已经提出了一种大的框架,启发我们去做进一步深入的细致的探讨。为此,我们撰著了六卷本的《道家与中国哲学》。顾名思义,我们是想把道家作为一个哲学学派放在中国哲学史长河中加以考察,即考察道家哲学的形成,它的基本理论,以及它对儒、墨、名、法、阴阳、佛的影响,也反向考察儒、墨、名、法、阴阳、佛给予道家的影响,但以前者为主。我们希望通过这种历史的考察能够对中国哲学主干问题,作出自己的回答,同时也给学术界的朋友提供批判的材料。

二

要探讨道家与中国哲学的关系,首先要明确什么是道家,什么是道家哲学。

“道家”一词首见于汉初。《史记·陈丞相世家》:“始陈平曰:‘我多阴谋,是道家之所禁。……’”道家作为一个学派最早由司马谈提出并论述其学术主旨与特点。《史记·太史公论六家要旨》:“道家使人精神专一,动合无形,瞻足万物。其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要。与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜。指约而易操,事少而功多。”司马谈所说的“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”的道家,实际是指汉初作为治国哲学的黄老道家,并不是原始道家。原始道家,班固在《汉书·艺文志》中有所论述:“道家者流,盖出于史官,历记成败、存亡、祸福、古今之道。然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人

南面之术……及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚，可以为治。”出于史官，揭明道家人物的先驱多为史官。他们熟悉历史，总结历史成败存亡教训，“执古之道以御今之有”，为治世服务。沿着这些先驱的学术轨迹，后继者更深入“秉要执本”，提出自然清虚之道，这当是指老聃与关尹。“绝去礼学，兼弃仁义”的“放者”当指庄子，而“放者”并非最早之道家。原始道家，当指春秋末期的老聃与关尹。《庄子·天下》把老聃、关尹学说的主旨概括为：“建之以常、无、有，主之以太一。”常，指常道或道常，即道之恒常本性，亦即自然。无、有，指道的存在状态，是无形无声不可名状的恍惚，又是实存。这正是《老子》五千言的核心思想。“太一”，由关尹提出，郭店楚简中有《太一生水》，李学勤等先生认为是关尹所著，甚是。太一，亦即大一，或一，也就是道。所以道、一、太一，是老聃、关尹学说中的最基本概念、最高范畴。在老子学说中，道是天地万物的本原，同时也具有天地万物本体的意蕴。先秦诸子均论道，但都是具体的形而下的人事之道，以道作为天地万物本原和形而上本体的，只有老子。因此后人以道家名老子学说及其学派。从陈平称“道家”看，“道家”之称应当在先秦就有，惜无典籍可据。综合班固、司马谈之说，我们可以断言，先秦史籍中，春秋末战国初，虽无道家之名，确有道家学派之实。

道家是一个历史范畴，它在发展中经历了不同的存在形态。

道家形成的第一阶段——原始道家。

老子、关尹是道家学派的理论奠基者和创始人。他们以道作为学说的最高范畴，道是天地万物的本原、本体，也是天地万物运动的总规律。张岱年先生说：“道家在中国哲学史上的最大贡献，是开创了哲学本体论。”他又说：“老子的道论是中国哲学本体论

的开始,这是确然无疑的。”^①我们认为老子之道不仅是中国本体论之始,也是中国无神论和自然本原论的开始,更是本原本体与规律论的统一。这是老子哲学对中国哲学与世界哲学的巨大贡献。

老子、关尹创立学说之后,形成了一个道家学派。除老子、关尹外,这个学派在春秋末和战国初的主要成员有:老子的弟子文子、杨朱,关尹的弟子列子,文子的弟子范蠡,以及《黄老帛书》的作者。从第二代道家学者起,道家学说就向两个不同的方向发展。

道家发展的第二阶段——道家哲学体系建构的完成与黄老学的形成。

杨朱、列子继续从形而上学的本体论高度,深研自然之道,并由修道、体道而转向养生养性之学。他们的学术路线到战国时被庄子所继承,并发扬光大。庄子在传承生成本原论的同时,又给予形而上本体论以逻辑论证,更进而由养生养性说深入到心性说,构建了道家的人生学说。至此,道家学派基本上完成了本体论、认识论、人生论的理论建构。

文子则着重发展老子学说中救世之弊的一面。他注重总结历史经验,从自然无为的天道中推引治国救世之道,应物变化,“立俗施事”。他表现出采儒墨之善的理论自觉。我们从残损的竹简本《文子》可以窥见道家的这一更加务实的理论转向。范蠡则着重运用老子的辩证法,在治政治军方面有极卓越的实践,他最后又实践了老子的“功成身退”的教训。《黄老帛书》是黄老学的标志性作品。在这一著作中突出了道生法的思想。法,是圣法,它体现的是人类社会的根本规律和普遍原则,而不是某一政治力量的意志。道生法的实质是自然与社会的同构合一,是自然决定社会,因而治理社会国家的最高原则就是因顺自然之道。在春秋战国之际

^① 张岱年:《道家在中国哲学史上的地位》,《道家文化研究》第6期,上海古籍出版社,1995。

的人的心目中,黄帝是统一与铸造了中华民族的英雄圣人,是治世的最高典范。老子的自然无为之道只有和黄帝的治世之道结合起来,才能救世,才能实现人的社会理想。《黄老帛书》成功地找到了自然无为之道与社会治道的结合点——法,同时又高举黄帝的历史大旗。当时人遂把自然之道与社会治道结合的道家新形态,称之为黄老学。道生法或因道全法,则是黄老学理论的根本标志。表现了老子学说采儒墨之善、撮名法之要的现实转向的文子与范蠡,曾经在齐国居住过一段时间,在齐国应当有其学说的传承者。这就是稷下学宫中黄老学派。慎到田骈学派、管仲学派(其著作保留在《管子》中)重视道法关系的研究,宋尹学派也从人生哲学角度逐渐转向对名法的探讨。可以说,稷下学宫中的道家是北方的黄老学派。在南方江淮之间,《黄老帛书》之后,庄子后学中一部分人传承了黄老学。战国末期,淮河西楚之地的鹖冠子则把庄子的气本原论发展成元气论,并在道法结合,因道全法以建构理想社会方面,对黄老学做了深入发展。

战国后期,中国社会走向统一的发展趋势,要求构建一种更完整的融合百家的统一理论。理论的融合和终结,是这一时期理论的特色,与这一理论特色最为一致的,是黄老学。曾经是战国学术交流中心的稷下学宫,黄老学是人数最多学术成就最高的学派,正是这一时代精神的表现。稷下学宫衰微后,秦相吕不韦门下集中三千多门客,成了学术交流融合会通的中心。《吕氏春秋》就是这一理论融合的最后成果。它以道家法天地为原则,以稷下黄老学派的精气说为基础,以修、齐、治、平为目的,以月令图式为框架,按阴阳五行运行法则构建了贯通天地人三者的和谐的理论体系。它最充分地体现了司马谈所总结的道家“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”的理论特色。所以《吕氏春秋》既是先秦道家学说的总结,也是先秦诸子学说的集大成。

汉初七十年,刘汉王朝治国的理论基础就是黄老学。《淮南

子》是在《吕氏春秋》之后对黄老学的更高层次的理论总结。它与《吕氏春秋》不同之处在于《吕氏春秋》不仅是先秦道家学说的总结,也是先秦诸子学说的集大成,而《淮南子》在继承保持吸收儒墨名法阴阳学说特色的同时,更偏重于黄老学。或者说它是先秦秦汉道家哲学的终结。

道家发展的第三阶段,黄老学的分化:与士林儒学的结合——走向玄学,与纬学及方仙道结合——走向道教。

汉武帝采取“罢黜百家,独尊儒术”的政策后,儒学开始成为官学。范文澜说:“自汉武帝立官学,两汉学术上只有儒学派别之间的争辩,不再有儒与非儒不同学派的斗争,这是封建国家统一以后自然产生的结果。”^①这只是就汉代官学而言,实际上黄老学走向民间,向两个方面发展,一是与士林儒家学者结合,回到老庄,为士林儒学政治、伦理学说提供本原本体论基础。“依老子庄周之指,著书十余万言”^②的严遵坚持道家之说,其道家思想被大儒扬雄所吸收,形成了扬雄《太玄》的道家精神。桓谭、王充都以“天道自然无为”为其学说的基础,王充认为“黄老之家,论说天道,得其实也”^③,他公开称自己的学说是“依道家论之”^④。王充用大量实证来验证道家自然之说,既有效地批判了官方的天人感应神学目的论,又丰富发展了道家的自然论。两汉士林儒学的自然无为的天道观既影响了经学家,使他们逐渐摆脱神学阴影,更构成了东汉名士清流人生观的哲学基础。这一股清新学术潜流,最终导致了两汉神学的衰亡和魏晋玄学的兴起。

汉武帝采取“罢黜百家,独尊儒术”意识形态政策,完全是强

① 范文澜:《中国通史简编》,5页,人民出版社,1965。

② 《汉书·王贡两龚鲍传》。

③ 王充:《论衡·自然》。

④ 王充:《论衡·自然》。

化中央集权制的政治需要。“独尊”只是第一步,儒学宗教化,建立儒教,才是独尊儒术的目标。儒学一旦独尊,儒家经典就变成了不可易其一字不可犯其一义的圣经。儒学为什么是“经”?汉王朝为什么是不可改易的?其最终的解释只能是神。董仲舒用天人感应的神学目的论作为封建王权、政治制度、政治观念、伦理观念……一切上层建筑的终极依据,用神意诠释经学的纬学便应运而生。但是,儒学的本质精神是人文的,是经验理性的,它立足于宗法的血亲关系,儒学的基础是宗法的人性与亲情,儒学的思维方式是务实而缺乏超越。这些都决定它难以演化成为一种以超越的缺乏亲情人性的彼岸世界为追求目标的宗教。东汉的神学完全是不同政治集团的工具,不同政治力量的攻讦,表现为不同神学宣示的互相攻击,互揭老底,完全暴露出虚妄荒唐的本色,为通明之士所讥笑。古文经学虽然坚持其实证的学术风格,但其繁琐与陈腐,也窒息了原始儒学的生命活力。儒学发生了信仰危机。

谁来拯救儒学?是道家,是玄学。

走向民间的黄老学的另一支,侧重发展了养生思想,以迎合世人养生延命的要求。他们进而与方士神仙之学、民间巫鬼道结合,从养生、治病、延命逐步演化成为一种社会下层的互济团体,从治病救人、济危救困发展为对社会现象的评判和政治批判。这部分黄老学者具有一定的医学知识,有一套治病养生之术,他们的养生延命之说也得到一部分王室亲贵甚至皇帝的采信。在北方逐渐演化为太平道,在蜀中有张道陵创建了五斗米道。这就是最早的道教。

道教因“道”而得名,他们把老子奉为教主,又以《老子》为经典。因此,道教与道家的联系是不容否认的事实。但是,道家与道教之间又存在本质区别。牟钟鉴先生把道家与道教的关系称为二元一体。所谓一体是指:(1)道家使道教获得了对终极真理——道的关切,使它具有了形而上学的哲学基础,若无道家,道教只能停留在有教而无学的民间信仰的水平上;(2)道家向道教提供了

修道的基本方法,即清静无为,一切道教练养术均以此为起手处,积精炼气亦从道家中来;(3)道教吸收道家,又偏离道家,改造道家,又返回道家,特别是后来的全真道,会通儒、释、道……大减道教本色而更像道家;(4)道家思想在玄学以后主要依靠高道来传承发展,教内之学强于教外,这样,不仅道教离不开道家,道家后来也离不开道教,有其相得而益彰的一面。所谓二元是指:(1)两者生死观不同,道家“顺其自然”,淡于生死,道教“逆乎自然”,企图超出生死大限;(2)两者鬼神观不同,道家高唱天道自然无为,道教崇拜神灵仙人;(3)两者存在方式不同,道家只是一种社会意识,道教却是社会综合体系,拥有物质力量。^① 牟钟鉴对道家与道教同异之处的概括,我们基本赞成,但认为称作“二元一体”似不太妥贴。道教形成之前只有道家,谈不上二元一体。只是在道教形成以后,始可称作“二元一体”。除此之外,我们想强调指出,道教并不仅仅是道家的宗教化。道家的理论只是道教形而上的宗教哲学基础,道教的伦理观、社会观基本来自儒家和墨家,道教的教规教仪受儒家礼制礼仪的影响很大,道教的斋醮仪式则源于中国古代宗教祭祀仪式,道教神人相通的理论基础,则是天志、明鬼和天人感应。道教养生延命以及炼养成仙之说既以道家的清静寡欲为入手,又与秦汉方仙术有密切的传承关系。道教之所以在东汉形成,离不开统治者试图建立宗天神的儒教的大背景。道教在形成过程中不断受到谶纬神学的刺激并吸收其神学说教。因此,道教是中国古代传统文化的聚合体,是中国古代传统文化的宗教形式的载体。儒学宗教化失败了,而以道家的超越理论为宗教哲学基础的中国古代传统文化宗教化却成功了,这就是道教的本质。

早期的道教对道家哲学并没有什么贡献。无论是《老子想尔注》还是葛洪、寇谦之、陶弘景,他们的主要工作:(1)把道家的超

^① 参见牟钟鉴:《道教通论·卷前语》,《道教通论》,7页,齐鲁书社,1991。

越理论予以宗教诠释,神化道,神化老子,把道家的养生之说与成神之术联系起来;(2)改革与完善宗教管理体制(包括构造神仙谱系)。他们主要是宗教理论家,不是道家哲学家。

道家发展的第四阶段:玄学。

两汉走向民间的黄老学与士林儒学结合,少了一些君人南面之术,多了一些自然无为之道,推进了道家本原本体论的发展,至魏晋,演变成玄学。玄学是向老庄的回归,又是在更高层次上对老庄哲学的深入发展。玄学的发展经历了由注《老》到解《庄》的过程。正始玄学的代表物王弼、何晏、夏侯玄,主要是汲取老子哲学的精华,围绕有无、言意、本末、体用、名教与自然等问题确立玄学旨归及价值取向,完善了由老子提出的宇宙本体论理论体系。竹林玄学以解《庄》为主,更多关注人性、生命价值与自由问题,其代表人物是嵇康、阮籍、向秀等。从现象上看,他们似乎淡漠世事,尤其是政治,所追求的只是个人的逍遥放逸,实际上他们所冷淡的只是魏晋官场虚伪,所谓“越”名教而任自然,也可以解读为超越魏晋社会现实回归自然名教。由此也就引发了西晋末年郭象的自然名教说。

总之,如果说黄老学还主要是理论结构上的道儒结合的话,那么,魏晋玄学则是更深入更内在的更本质的儒道结合。

道家发展的第五阶段:重玄学与金丹道哲学。

重玄学萌发于东晋,在隋唐形成与发展。重玄学源于老子的有无统一论的“玄之又玄”,以及庄子“无非无”的本体论与心性学说,是对魏晋玄学有无之辩诸命题的提升,也是对郭象独化论的深化。重玄学的创始人是孙登,中经佛学中观说的催化,借助佛学“双遣二边”的方法,激活了《老子》的双重否定的思维方式,从理论上消解了主客二分,达到了道家一贯追求的天人合一境界。显然,重玄学是道家融摄佛学后在哲学上的重大发展。唐代成玄英、李荣的道性论,王玄览的道体论,司马承祯的“坐忘论”,吴筠的