

引 论

先秦诸子是中华文化的主要内容和活水源头，其在后世的融合和发展导致了学术文化格局的衍变。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒学成为文化正统，先秦非儒学派则被排斥、吸收和改造，或消或长，基本处于异端地位。晚清以来，随着社会历史条件的深刻变化和西学东渐，诸子学说的研究逐渐兴起和发展，宏扬非儒学派蔚成风气。当时及后世的一些人士称之为“诸子学的复兴”。显然，这是先秦诸子演变和发展的重要现象，也是近代学术文化不可忽视的方面。事实上，充分认识和阐释“诸子学复兴”这一现象是全面而深入理解近代文化传统的基本前提，也是建设民族新文化必须注意的历史遗产。

长期以来，学术界集中研究了先秦诸子学说本身，而对其后世的变化、发展注意不多。近年来，这种状况有所改变。而这类新著又集中于研究儒学，对非儒学派涉及甚少。就近代诸子学而言，只发表过有关墨学和荀学的几篇论文，少数研究人物的论著提到了傅山、章太炎、梁启超等人的子学成就，其余则是一片空白。这与众多的儒学史论著形成鲜明对照。因此，系统而深入地研究近代诸子学成为学术文化史领域亟待进行的课题。本书试图对近代诸子学兴起、发展的过程进行系统的考察和分析。正如学术和思想不可能绝然二分一样，学术史与思想文化史也存在千丝万缕的联系。近代诸子学尤其如此。本书从中西交流和文化变革的历史背景中评析诸子学的衍变，并试图揭示近代诸子学与新文化之间的深刻关联。

这种关联丰富了诸子学的现代意义，也有助于认识儒学和非儒学派在孕育新文化过程中的不同地位。

中国学术史上曾以经、史、子、集四部分类。就整理、研究传统学术而言，这较之近代西方学术系统亦有优长。它能切合传统学术的实际内容，减少因中西附会而产生的隔膜和偏差。诸子学领域更是如此。当然，无庸讳言，“诸子”也历来是众说不一的问题。就传统的四部而言，“子”部涵盖的内容相当广泛。《隋书·经籍志》子部包括儒、道、法、名、墨、纵横、杂、小说、兵、天文、历数、医等家。清代《四库全书》中，子部不仅基本包括先秦诸子，而且包揽秦汉以后的诸家著作，共分儒家类、兵家类、法家类、医家类、天文算法类、术数类、艺术类、谱录类、杂家类、类书类、小说家类、道家类、释家类等。显然，如此不分轻重地以子学包揽众多门类，不仅在学术上存在明显局限，而且反映了尊崇、凸显儒家经学的思想倾向。对于近代诸子学这一论题来说，如此包罗万象是既不可能又不必要的。这里，近代学术史家的论述为我们提供了借鉴。章太炎说：“所谓诸子学者，非专限于周秦，后代诸家亦得列入，而必以周秦为主。”^①章太炎论述诸子学说只涉及先秦各家，不及秦汉以后诸子。这是很有见地的。梁启超更明确地认为：“汉以后无子书。”^②从而严格地界定了诸子学的范围。两位学术大师的立论显然是有所根据的。这不仅在于先秦诸子与汉以后诸家的历史次序不可同日而语，更重要的是，先秦诸子对于中国文化特质的形成和深远影响都是汉以后诸子不能望其项背的。基于此，本书的“诸子学”正是以先秦诸子为核心和基本内容。

然而，先秦诸子的范围也相当广泛，历来有所谓九流十家的说

^①《诸子学略说》，《章太炎政论选集》，上册第285页，中华书局1977年版。

^②《西学书目表后序》，《饮冰室合集·文集之一》第12页，中华书局1936年版。

法。最早论述先秦诸子的《庄子·天下篇》列举了一些派别的代表人物，但并未按后世的九流分类叙述诸子各派。直到司马迁作《史记》引司马谈《论六家要指》始列举先秦六家之名。司马谈认为“六家之言”，天下一致而百虑，同归而殊涂。夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳”。《史记》最先评析了六家优劣，轻重适当，分类也比较精确。“诸子”一词出自西汉末年刘向、刘歆等编校的《七略》。该书的《诸子略》在《史记》六家之外又增加了纵横、杂、农、小说四家。东汉班固著《汉书》据《七略》而成《艺文志》序列六经篇目，又述儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说等十家源流，申述诸子出于王官论。班固认为：“诸子十家，其可观者九家而已”，认为小说家言为“道听涂说之所造”，“閭巷小知者之所及”，不足观。从思想史而言，这无疑是正确的。

历代史籍所载诸子范围不一。先秦九流十家中，其思想价值和历史地位亦各不相同。事实上，具有丰富的思想价值且对后世文化影响甚大的先秦诸子还是《史记》所举的六家。阴阳家对后世哲学及社会思想产生了深远影响，但至近代，它已不受学者和思想家的重视甚至遭到否定。因而，阴阳家在近代学术文化史中已无足轻重。这样，本书的“诸子学”是指先秦诸子中思想丰富且对近代影响较大的儒、道、墨、法、名等五家学说。不过，对于儒家又应区别不同情形。先秦儒家，包括孔、孟、荀本来均属诸子之列。然而，三家在后世的文化地位差异甚大。本书涉及的近代诸子学基本上没有包括孔孟在内，主要是因为：一方面，长期以来，“诸子学”是相对于经学而言的学术门类。孔孟在先秦虽属诸子之列，但在后世则不是这样。不难发现，随着儒学成为封建正统文化，唐宋以后形成尊崇

《太史公自序》，《史记》卷一百三十。

《艺文志》第十，《汉书》卷三十。

孔孟的惯例 四书五经成为士大夫诵读的经典。孔子成为“圣人”，孟子成为“亚圣”。有关孔孟的学术研究已从一般的“子学”中分离出来，上升为“经学”。历来的事实明显反映了这一变化。《隋书·经籍志》中，《论语》和孔子均未列入子部儒家，而是列入经部。清代《四库全书》的子部也未包括孔孟和《四书》。它们均被列入经部。所以，在清代学术领域中，士大夫提到子学时，往往是与孔孟不相干的。如俞樾的《诸子平议》便没有涉及孔孟著作。当时的多数考据家都基本如此。因而，清代的诸子学实际上是指十三经之外的先秦诸子。五四以后，孔孟的独尊地位遭受冲击。30、40年代的一些学者逐渐把孔孟纳入诸子学的范畴，以平等的眼光看待先秦各家。但也不是所有的学者都如此。另一方面，近代诸子学的研究不能离开思想文化氛围的分析。就此而言，近代诸子学实质上是一种非正统的学术。它的兴起和发展是与对正统儒学的冲击和批判密切相联的，因而显然不应包括居于正统地位的孔孟在内。事实上，梁启超等人所谓的“诸子学复兴”主要是指先秦非儒学派的崛起。清末民初的一些学者、文化人也往往把儒学与诸子学分开讨论。如国粹派代表人物邓实，五四新文化的健将胡适、易白沙等人提倡的诸子学实际上是指先秦非儒学派。但是，同属儒家的荀子则与孔孟有所不同。荀学在秦汉以后基本上不居正统。宋明理学盛行时期荀学更是被视为异端而遭排斥。清代的考据家都是把《荀子》归入子学中加以研究，而他们对荀学的阐扬更需要相当的胆识。因此，当我们涉及近代诸子学的考据成就时，理应包括《荀子》。

诸子学的泛围虽广，而近代诸子学的核心内容当属道、墨、法三家。在西学的影响下，近代学人关于先秦名学的研究取得了引人注目的成就，甚至丰富和发展了先秦逻辑学。然而，这里主要不是基于先秦名家的研究（有的学者如胡适根本不承认古代有名家），而是缘于《墨经》研究的兴起和繁荣。道、墨、法三家事实上成为近

代诸子学的核心是历史的必然。儒、道、墨、法对中国文化的不同层面影响不一。其文化地位亦因时而异，但其思想价值和现代意义总体上无分轩轻。在漫长的封建社会中，儒学畸形繁荣而道、墨、法相对衰落了。撇开文化地位的巨大反差不说，儒经的注释、校训异常繁荣，儒学思想代代演进，高潮迭起。道家、法家则相形见绌，墨学更是尘埋千载，无人问津。学术文化中的这种缺陷和不平衡为子学复兴提供了巨大的潜力。在中学嬗变、西学东渐的历史契机中，墨、道、法三家的著作和学说自然会引起许多学人的浓厚兴趣，从而成为诸子学复兴的中心。此其一；子学复兴实质上是相对于正统儒学的异端学派的崛起，是一种思想解放潮流。真正的思想解放不仅需要发展、改造正统学说，而且必须肯定、阐扬有价值的非正统思想。在先秦诸子中，只有道、墨、法三家可以与儒学抗衡。因而，传统学术文化格局中儒学与子学的消长基本上依赖于对道、墨、法的发掘和阐扬。如果说乾嘉学派还只是从学术门径中重视三家著作（这也是对传统经学的偏离），不自觉地彰显了诸子学的价值，那么，晚清国粹派和五四新文化健将则已自觉地阐扬道、墨、法的思想价值和现代意义，并使之成为批判正统儒学的思想武器。因而，道、墨、法成为近代“以复古为解放”思潮中的学术中心。此其二。近代学术问题的阐释离不开中西文化交融的历史背景。西学东渐不仅冲击了落后于时代的文化正统，而且推动人们发掘传统学派中与近代西学相通或相似之处，从而融合中西，创造新文化。道、墨、法三家是最能与西学沟通的先秦学派，尽管其契合点不大一致。晚清以来，以西方自由、平等思想阐释老庄学说，会通墨学与社会主义思潮，阐发法家现代意义的言论流行一时。援西入中，融合中西是传统文化在近代的基本趋势。而道、墨、法与西学的会通尤其引人注目。这丰富和发展了三家学说，并使之成为近代诸子学的中心。此其三。

近代诸子学与研究先秦诸子学说本身不同。其重心在于近人关于诸子著作研究的学术成就。这既涉及对子书文字的校勘、训诂、注释等考证研究，也包括人们对诸子思想学说的重新阐述。按传统的说法即涵盖了考据之学与义理之学。当然，两者在近代经历了巨大的发展和变化，其地位因时而异。另一方面，相对于传统经学和儒学而言，近代诸子学的兴起具有丰富的文化意义。因而人们对诸子学说的宣传和提倡也是必须涉及的。这类言论、活动彰显了诸子学说的文化价值和现代意义，成为诸子学复兴的表现之一。本书将围绕这些方面进行探讨。

第一章 从经学到子学

诸子学兴起于晚清，而清初到乾嘉时期的学术衍变则是晚清诸子学兴起和发展的前奏。近代诸子学的考证之学直接基于和承续清学传统，阐扬诸子的思想苗头也已在清前期出现。因而，探本溯源，考察清前期的诸子学是十分必要的。

宋明时期，理学风行天下。虽然几经变化，而多未脱离空谈性理的学术旧辙。然而，当阳明学盈满天下之时，背离或批判理学的思想言论便已出现。吕坤指斥理学家的著述于“国家之存亡，万姓之生死 身心之邪正 毫无益处。李贽更激烈地否定‘咸以孔子之是非为是非’”。批判理学思潮为晚明学术由虚返实开辟了道路。于是，与东林党人、复社成员倡导经世实学的同时，陈第等人在学术上摒弃心性之谈，而转向儒经的考证。两者的共同之处则是其儒学重心由‘四书’转为‘五经’。这不仅拓展了士大夫的学术领地 而且开乾嘉学派之先河，影响明清之际的学术转变。

梁启超曾经指出：清初一批学者“对于明朝之亡，认为是学者社会的大耻辱大罪责，于是抛弃明心见性的空谈，专讲经世致用的实务。……（他们）宁可把梦想的‘经世致用之学’依旧托诸空言 但

吕坤：《谈道》，《呻吟语》卷一 明刊本。

李贽：《藏书·世纪列传总目论》。

求改变学风以收将来的效果。黄梨洲、顾亭林、王船山、朱舜水便是这时候的代表人物。他们的学风都在这种环境中间发生出来。’ 把明清之际的学术巨变完全归因于王朝更替的政治影响虽然偏颇，但明亡之痛确实促使一些士大夫反思明代学术的弊端，从而推动考据学的发展。具有代表性的顾炎武在批判心学的空疏学风时，不是回到程朱，而是同当时一些学者那样回归儒家六经。全祖望指出顾氏‘晚益笃志《六经》’谓‘古今安得有所谓理学者经学即理学也。’，顾炎武以经学代理学的主张兆示了清初以后的学术趋向，并产生了深远影响。

大体说来，从清初到乾嘉的学术主流是儒经考据之学的兴起和发展，绝大多数士大夫都没有摆脱儒学的束缚。相对于理学而言经学注重实证具有较大的包容性。因而在此脱离理学、回归儒经的学术潮流中，先秦诸子已不同程度地成为一些学者的研究领域。因清初和乾嘉时期的学术氛围不同，两个时期的诸子学重心也大不一致。清初的诸子学集中于老庄的阐释，而乾嘉学派的子书考证范围较广。

一 清初的老庄研究

在先秦诸子的非儒学派中老庄对士大夫的影响最大。姑且不论道家思想对魏晋玄学和宋明理学的巨大影响，仅就历代的老庄注释和阐述而言也远胜其他诸子。老庄之学往往是有识之士批判正统儒学的思想武器。如晚明的李贽著有《老子解》、《庄子解》、《墨

梁启超：《中国近三百年学术史》第14页，《饮冰室合集·专集之七十五》。

全祖望：《亭林先生神道表》，《鮑琦亭集》卷十二。

子批选》等书，且在思想上归依道佛，批判儒学。同时注解老庄的学者不一而足。然而，自韩愈、杨黼“辟释老”号召天下，宋明时期的正统儒家更是视老庄为异端邪说。从晚明到清初，注解老庄者虽然不少，但老庄作为文化异端的地位并无根本改变。因而，有的学者提到此时“老庄之学复兴”似不妥当。这不仅从李贽的命运可见一斑，而且可以从清初的老庄之学加深认识。

顺康至乾隆初年注解老庄的著作有：顺治十三年清世祖御注《道德经》二卷、清初理学家张尔岐著《老子说略》二卷、徐大椿撰《道德经注》二卷。还有胡与高的《道德经编注》二卷、汪缙《读道德经私记》二卷、黄元御《道德经悬解》二卷。《庄子》有张坦著《南华评注》、吴世尚《庄子解》、孙嘉淦《南华通》、林仲懿《南华本义》、徐廷槐《南华简钞》、张世荦《南华模象记》等。不难发现，清初注解老庄者以理学家为多。这时，理学有很大影响，又得到官方扶持。老庄思想是理学的重要渊源，一些固守理学的士大夫从不同角度注解老庄是不足为怪的。然而，他们的研究成就并不大。上述著作除张尔岐的《老子说略》和徐大椿的《道德经注》学术价值较高外，其他则无可称道。如黄元御“多以养生家言训释《老子》于原文章次多所变更”。张世荦则“以禅解《庄子》”。《四库全书总目》“提要”吹捧顺治帝御注《道德经》“皆即寻常日用亲切阐明，使读者销争竞而还淳朴，为独超于诸解之上。”这也是不实之词。这些注本或者把老庄看作修身养性之书，或者以陈旧的理学解老庄，而对其重要的哲学思想和社会思想没有阐发。

可见，清初煊赫一时的理学思潮实质上并未推动诸子学的发展。相反，这时对老庄研究有所贡献的是那些批判理学的思想家。方以智和王夫之在此时可谓双峰并峙。

方以智(1611—1671年)在崇祯时曾任翰林检讨。明亡后出家为僧。他早年究心“质测”之学,讲求自然科技。出家后,重心移向“通几”之学,即对哲学问题的阐述。他认为两者相辅相成:“质测即藏通几者也,‘不可以质测废通几,不可以通几废质测,或质测或通几,不相坏也。’,研究诸子就是其‘通几’之学的重要内容。《诸子燔膏》和《药地炮庄》是其代表作。前者已佚,从后者来看,方以智实际上批判性地吸取了老庄思想。“药地”为方氏别称;“炮”即炮制。他是要像“炮制”中药一样,“烧煮”《庄子》,去其毒性,汲其精华。此书荟集前人的《庄子》评注,参以己见,评述全书。这时,他生活上虽已逃禅,而哲学上并非归宗禅、道。他说:“以通几护质测之穷,何所碍乎!”秩序条理,本自现成,特因几务而显耳……故吾以庄子谈虚无,而乃曰‘极物而止’。”显然,他“炮庄”谈虚无,究心“通几”都是为了“护质测之穷”,进一步格物致知,极物之理。因而,他对《庄子》虚玄、神仙、鬼魂之类的说法予以摒弃,而在辩证法、知识论方面多有发挥。例如,针对《庄子·在宥篇》黄帝“筑特室”语,至道“勿佐五谷即得!”这与宋明以来一些人面壁坐禅式地解《庄子》是有所不同的。《药地炮庄》也有一些不当评语,但方以智融会“质测”之学,批判性地阐评《庄子》,较之前人不乏进步意义和学术价值。

王夫之(1619—1692年)与方以智经历相似。崇祯末年中举人,任职永历政权。后隐居湘南的石船山,专心著述。船山之学,博大精深,被称为清初三大师之一。而且,他又比顾炎武、黄宗羲更重

方以智:《物理小识·自序》。

方以智:《愚者智禅师语录·示中履》。

《药地炮庄·在宥篇评》。

视哲学构建，成为当时最重要的哲学家。他著述甚丰，诸子方面有《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》及《吕览释》、《淮南子注》。王夫之尖锐地批判《老子》表示要“入其垒、袭其辎、暴其恃、而见其瑕矣。见其瑕而后道可使复也。夫其所谓瑕者何也？天下之言道者，激俗而故反之，则不公；偶见而乐持之，则不经；凿慧而数扬之，则不祥。三者之失，老子兼之矣。故于圣道所谓文之以礼乐以建中和之极者，未足以与其深也。”这就是说老学偏激、片面、穿凿附会，不合符儒家“礼乐”、“中和”之旨。所以王夫之要暴露其立说根据，袭取其有用之辎。王夫之虽以儒评老，但并未如理学家一样简单地斥为“异端”，而是深入地剖析老学，有所去取。相对而言，他对庄子评价较高：“凡庄生之说，皆可因以通君子之道，类如此。故不问庄生之能及与否，而可以成其一说。”，他所谓“君子之道”，仍主要指儒家仁义礼智、中庸之旨。因而，他认为庄子之学“盖亦内圣外王之一端。”可见，他扬庄抑老，体现了援庄入儒的倾向。

王夫之的老庄三书均重义理阐述。事实上，他对老庄均有所批判，又有吸取和改造。综观之，王夫之对老庄的社会思想，尤其是菲薄“圣人”、“仁义”之类的说法坚决否定。如他把《庄子》中的“圣人不死，大盗不止”解释为“圣人不可死者也。大盗不可止者也。”，又一再申述“仁义”的重要，认为“不取仁义，将焉用道？”，这既是由于儒学影响，同时也是对老庄盛行后“君可弑、国可亡、民可涂炭，解散披离，悠然自得，尽天下以不仁，祸均于洪水猛兽而抑甚

王夫之：《老子衍》，《自序》 船山遗书（下同）

王夫之：《庄子通》，《自序》。

王夫之：《庄子解》卷二十三。

《庄子通·胠篋》。

《庄子通·马蹄》。

焉”的社会现状不满。他对老庄的批评包含了从学术上反思明亡之痛的意蕴。另一方面，他在哲学层面重塑老庄。他吸取庄子“通天一气耳”的思想，并与张载的“气”论结合起来，形成了船山的“气”本体论。尤其是他吸取老庄辩证思想，对善恶、美丑、动静诸范畴多有发挥。他认为：“多寡、长短、轻重、大小、皆非耦也。兼乎寡则多，兼乎短则长，兼乎轻则重、兼乎小则大，故非耦也。”^③“耦”即是对立。王夫之看来，这些对立属性都可以转化，并非绝然对立。他进而指出：“大小、长短、修远已不能定，而况于万物乎？”这里他不仅注重调和矛盾，甚至有些相对主义的倾向。在此思想基础上，他表现了对儒墨之争的宽容性。他说：“夫其所谓是非者，岂是非哉？彼此而已矣。……两相排而益引其绪，以相因而生，则立此而彼方生，使无此而彼不足以生矣。故有儒而后有墨兴，有墨而后儒之说盛。”^④在当时，王夫之能认识到不同学派共生共荣的意义是难能可贵的。

王夫之和方以智都在哲学层面重释了老庄。他们的阐述是理学家望尘莫及的。然而，他们主要研究了老庄，涉猎诸子学的范围还比较狭窄。而且他们都是批判性地研究老庄，未能改变儒学正统的偏见。在清初，敢于自称老庄信徒，并倡导诸子复兴的只有傅山一人。

傅山（1607—1684年），字青主，山西阳曲人（今属太原市），年少不习举子业，广读十三经及诸子百家书。康熙十七年，清朝开博学鸿儒科，傅山被荐，但他坚辞不就。晚年在山西隐居不出。傅山博

王夫之：《读通鉴论·齐郁林王》。

《庄子·知北游》。

《庄子通·逍遥游》。

《庄子通·天地》。

《庄子解》卷二《齐物论》。

学多才 经史诸子、书画医学、诗文杂剧 无所不通。他著述很多而佚失不少。诸子方面 他评注过《老子》、《庄子》、《列子》、《墨子》、《荀子》、《公孙龙子》、《管子》、《邓析子》、《鬼谷子》、《亢仓子》、《尹文子》、《鶡冠子》、《淮南子》等。其中多已散佚。《霜红龕集》保存了部分内容 近年整理出版了《荀子评注》、《庄子批》等手稿。

傅山讲求经世实学。全祖望评论他“思以济世自见，而不屑为空言”。傅山激烈地批评宋学：“宋人议论多而成功少 必有病根，学者不得容易抹过。”他认为 沿袭程朱 毫无创见是一大病根。“明王道 辟异端 是道学家门面 却自己只作得义袭工夫。”他进而揭露宋人学统并非孔孟真意：“今所行五经四书注 一代之王制 非千古之道统也。” 他对空虚宋学可谓深恶痛绝。

傅山批判宋学的突出之处在于：不像一般人士那样否定宋学回归儒经 而是突破儒学门户 提倡先秦诸子。他不满独尊儒学排斥“异端”的文化格局 指出：“无如失心之士 毫无餐采 致使如来本迹大明中天而不见，诸子著述云雷鼓震而不闻。盖其迷也久矣！” 他不仅对诸子学说长期尘埋不以为然，而且试图从学理上论证经子平等：

经子之争亦未矣。只因儒者知六经之名，遂以为子柳如经之尊，习见之鄙可见。即以字求之；经“本”“丕”字；一“即”“天”；“《则》川。”《说文》：“丕”水脉也，而加“工”焉，又分二为天地，“一”以贯之。“子”则“一”而已，古“子”字作“𠂔”，“𠂔”“子”皆从“𠂔”者何也？“𠂔”即“川”者 水也。“则”无不流行之理。训诂者以“𠂔”上之“𠂔”为发形 亦浅矣。人 水也，

全祖望：《阳曲傅先生事略》，《霜红龕集》，《附录一》（丁宝铨刻本）

《杂记一》，《霜红龕集》卷三十六。

《重刻释迦成道记叙》，《霜红龕集》卷十六。

“子”之从“𠂔”者 正谓得 𠂔 之一而为人也。与“丕”之从“𠂔”者 同文。

这里 傅山从文字源流考证经、子两字从“𠂔”即水而来。因而，经、子同源 本来相通 并无尊卑之分 当然也无需互相排斥。儒者尊经贬子 只是“习见之鄙”。傅山还不能从社会根源上分析经尊子卑的实质，字源考证亦非尽善，但他主张经子平等的思想却是难能可贵的 且为清初学者所仅见。

傅山博通诸子 而老庄是其重心。他明确声称：“老夫学老庄者也 于世间诸仁义事实薄道之 即强之 亦不能工。”^② 他排斥儒家“仁义”道德 而对老庄研究自视甚高。他说：“五十以后细注《老子》 而觉前辈精于此学者 徒费多少舌头。” 可惜他留下研究老庄的著作不多 我们只能从《霜红龕集》的片段和近年整理的《庄子批》手稿中窥见一斑。

关于老庄对傅山哲学思想的影响，近年已有学者论及。 这里无需赘述。以下仅就傅山的道论及其老庄学特色略加分析。“道”是老派的根本观念 含义甚多 具有统摄道家思想的意义。因而 深入阐释“道”是研究道家的关键。傅山的道论不同于宋明理学家的伦理阐述 而具有精气论特征。《老子》二十章 王弼注本 云：“孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮 其中有物。窈兮冥兮 其中有精。其精甚真 其中有信。自古及今 其名不去 以阅众甫。吾何以知众甫之状哉 以此。”傅山详释此章说：

《杂记三》，《霜红龕集》卷三十八。

《书张维遇志状后》，《霜红龕集》卷十七。

《杂记五》，《霜红龕集》卷四十。

见魏宗禹：《傅山哲学中的老庄思想》，《道家文化研究》第五辑 上海古籍出版社 1994年版。

道合首止为文，人之顶踵之义也。物也而有非物者传焉。非物之物，道之为物也。恍惚象物，象似之矣，而不可得。而确之以窈冥之精，非假。而或然或不然者，自初有一人以至于今，传之不息，以至于有我之身者，其何物也耶？此道也。传之于父，父受之于祖，祖受之于曾祖父，溯而上之，彻于天。天，大父也。

这里，傅山从道的字义特征引申出道与人的内在联系，并把“甫”解释为“父”，认为“道”存在于人体之中，世代相传。这较之王弼以万物释“众甫”显然不同。在傅山看来，“道”具有客观性和物质性。虽然“道”有时是无形之物，但他确实是物。这从“窈冥之精”得到了证明。傅山形象地指出：“道之所在，金之在矿也。显显隐隐，任读者遇之。”显然，他把“道”看作客观存在的东西。同时，在傅山看来，“道”又是流转运动而无常态的永恒存在。他在《庄子批》中说：“道本无封，言本无常。”又说庄子“天道运而无所积”一句，“运字妙，无所积更妙，惟无所积，始能妙。”可见，傅山所理解的“道”又是没有常态而运动变化的东西。

实际上，在傅山看来，“道”是有无两种特性的统一。它既是“非物之物”，而不可得“的无”，又是具有客观存在性的“有”。认识到“道”的有无统一性，可说是回到了《老子》思想的本意。老庄之“道”不仅具有实存性，而且包含了万物本原的涵义。在这一点上，傅山注解《庄子》“泰初有无”一段时指出：

阴阳交泰之初，何所有乎？有无而已，别无所有。然无而有者，无可得而名。确乎有其一。一之所起，有一而未形，不可

《老子二十一章解》，《霜红龕集》卷三十二。

《庄子批》《齐物论第二》，《庄子批》手稿原载《晋阳学刊》，1983年第3、4期。

《庄子批》《齐物论第二》。

《庄子批》《天道第十三》。

闻不可见。万物之生者皆由得此一以生。是之谓德……郭注“无不能生物”昧子始矣。此段庄生实有下手处。昔人混混说去。泰、太异乎？不异也。天为一大，太为大一。一即天一，生水之一。一水也，气也。

这里傅山肯定了天地万物生于“无”的观点。他明确否定郭象注庄“无不能生物”的说法，也与王弼的“以无为本”有所不同。在他看来，“无”并非“虚无”而是“不可闻不可见”的无形的“一”的状态。这种“一”即是“水”，也就是“气”。这里似乎具有气本原论的特征，与张载、王船山的思想存在相似之处。不过，其中仍有差异。傅山强调了“一”的“水”的特性。这实际上也是他对“道”的理解之一。

傅山的“道”论还不系统。总的来看，其中具有精气说的色彩。以精、气或精气诠释“道”的观点由来已久。《老子》、《庄子》已包含了这一思想雏形。古代医学名著《黄帝内经》已经论及精、气、水对于人的重要性，后世的医学完善、发展了这一理论。古代讲精气最多的著作还是《管子》。一些学者认为此书《内业》、《心术》两篇纯属道家之言。篇中明确以精气阐释“道”。郭沫若曾指出：这两篇“反复咏叹着本体的‘道’，以为其学说的脊干。这‘道’化生万物，抽绎万理，无处不在，无时不在，无物不有，无方能围。随着作者的高兴，可以称之为无，称之为虚，称之为心，称之为气，称之为精，称之为神。”值得注意的是，《管子》这两篇不仅以精或气释“道”，而且以精气合一来称“道”，并凸显精气与人的生命的联系。如《内业》篇云：

精也者，气之精者也。气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止。

《庄子（天地篇）‘泰初有无无’段解》，《霜红龛》卷三十二。

《郭沫若全集·历史编》第一卷第563页。人民出版社1982年版。

