

明代的《老子》研究

李 慶

On the Study of "LAO TZU" (Lao Zi) in Ming Dynasty
Li Qing

- 一、明代《老子》研究著作的现状
- 二、明朝政府对道家的政策变迁和明代《老子》研究的发展概况
- 三、明代《老子》研究的主要流别
- 四、明代《老子》研究在《老子》研究史中的地位

《老子》一书自先秦至今，一直在中国流传。

对于道家和《老子》的研究，是中国思想史研究中的一个热点。但是，如果我们翻阅一下有关的文献，就可以看到，有关明代《老子》流布、注释的研究，和其他时代相比，处于尚未展开的状态。(注1)本人因稍查阅了一些这方面的资料，想对此作一些探讨。

一、明代《老子》研究著作的现状

作为研究的出发点，我们先将有关明代《老子》研究文献的主要著录情况作一回顾：

比较完全的最早纪录，当然是《千顷堂书目》(注2)。

《千顷堂书目》著录《老子》的著作41种。(包括列在稍后的朱得之《老庄通义》、吴伯輿《老庄因然》潘基庆《老庄解》归起先《老庄略》)。

《明史艺文志》著录《老子》的著作11种。都是《千顷堂书目》著录者，书名、卷数稍有出入。

《四库全书总目提要》著录明代的《老子》的著作仅一种。

《存目》有一种。

这可以说清代关于明朝《老子》著作著录的主要情况。其他私家藏书目录等的著录大多支离，不繁征引。

到了近代以降，有关的研究，有所发展：

王重民著《老子考》(注3)基本上按《千顷堂书目》，又据地方志和《道藏》等所收，补16种。这增补的具体是：

危大有《道德真经集义》10卷(《道藏》本)

无名氏《道德真经解》2卷(《道藏》本)

无名氏《道德真经次解》2卷(《道藏》本)(#)

王一清《太上道德经释辞》2卷(《道藏辑要》本)(#)

程以宁《太上道德宝章翼》2卷(《道藏辑要》本)(#)

李登《篆文道德经》2卷(明刊本，《八千卷楼书目》著录。)

董懋策《老子翼评点》(《董氏丛书》本)(#)

归有光、文震孟《道德经评注》2卷(《汉魏丛书》本)(#)

周如砥《道德经集以》2卷(《山东通志·艺文略》，丁丙《善本书室藏书记》著录)，佚。

朱孟尝《道德经说奥》2卷(《四库总目提要》的“存目”)未见。

璩光岳《老子解说》(见《江西通志》)佚。

傅占衡《老子私笺》(见《江西通志》)佚。

《印散玄人老子尺木会旨》(发现了抄本，原藏北平京师图书馆)

袁一虬《老庄辑注》(见《苏州府艺文志》)佚。

周士竦《道德经注疏》(见《江西通志》)佚。

袁崇有《老子注》(见《广东通志》)，未见。

其中，认为《千顷堂书目》中的“龚锡爵《道德经略疏》”已亡。对此书，是否亡佚，严灵峰似有一点疑义(见《无求备斋老子集成前言》)。又发现抄本《印散玄人老子尺木会旨》(原藏北平京师图书馆)，为其一成果。此抄本《印散玄人老子尺木会旨》也未被收入严灵峰的《无求备斋老子集成》。

其后，严灵峰编《无求备斋老子集成》，收录明代47人的著作(不包括日本的4种)。又指出有邵弁、马自强、吴伯舆、郭子章、吴汝纪、龚锡爵等不知存亡，未收。(见《前言》)

据笔者对校，《无求备斋老子集成》所收47种中，有32种为《千顷堂书目》未著录，32种中，有5种为《老子考》已收(见上所列《老子考》所补16种目录后

有“#”者), 余下27种是:

何道全《述注太上老子道德经》4卷(日本刊本一作5卷)

许宗鲁校刊《老子道德经》4卷

沈津《老子道德经类纂》2卷

施尧臣校刊《道德真经》2卷

谢汝韶校刊《道德真经》2卷

张登云《老子道德经参补》2卷

陈深《老子品节》2卷

冯梦楨校《老子道德经》2卷

吴勉学校《老子道德经》2卷

彭好古校《道德经》1卷

杨起元《道德经品节》2卷

凌以栋批点苏子由《老子注》2卷(附《老子考异》)

陈懿典《道德经精解》1卷

孙矿《评王弼注老子》2卷

钟惺《老子文归》2卷(又有《老子汇函》1卷)

赵统《老子断注》4卷

洪应绍《道德经测》2卷

龚修默《老子或问》2卷

郭良翰《道德经荟解》2卷

陈仁锡《老子奇赏》2卷

陈继儒《老子隼》2卷

金堡《老子道德真经奇赏》2卷

闵齐伋《校刊老子音义》2卷

顾锡畴《道德经解》2卷

八仙洞主《太上道德经解》2卷

牟目源《订吕岩道德经释义》2卷

陈元贇《老子经通考》2卷

陈鼓应《老子今注今译》后所附明代研究著作30种。叶程义《帛书校刘师培

《老子斟补》疏证》后附引用书目，所列明代的注《老》著作，也都是《无求备斋老子集成》所收者。

上述的明代《老子》著作，共有84种(《千顷堂书目》著录《老子》的著作41种，再加上列的43种)。

最近见到熊铁基等所编著的《老学史》(注4)，列有明清《老子》研究的简表，共收明代《老子》著述104种，主要是从《千顷堂书目》《无求备斋老子集成》的目录移录。又有一些补充，所补的数字为24种，具体如下：

赵有钦《道德经解注》

赵枋《道德经注》2卷

赵特峰《注老子》7卷

郑棫《道德经正解》

王世懋《老子臆解》

张邦奇《释老子》

杨元斌《老子经通考》上下卷

玉枢子《道德经疏义》

黄懋《校正老子道德经》

叶向高《老子类函》1卷

金邦柱《老子绎》2卷

汤宾尹《老子品粹》

沈宗沛《道德附言》2卷

郑圭《老子解》(佚)

黄文焕《老子知常》2卷

杨宗业《纯阳吕仙道德经注》2卷

汪定国《老子褒异》

刘贞远《道德经解》2卷

黄省曾《老子玉略》(佚)

贺沚《道德经集注》(佚)

吴德明《老子真诠》1卷

无名氏3人：《道德经筌解》《道德经希言》《道德经旁注》俱为2卷。

其中注明已佚者3种，余多注“不详”。因俱未注明出处，笔者根据其顺序前后考之，疑“郑棪《道德经正解》”就是《千顷堂书目》所著录的“郑瓘《道德经正解》”之误。“杨元斌《老子经通考》上下卷”当系“陈元贇《老子经通考》”之误。(注5)除此2种，实际增加22种。

综合以上所收，共为106种。

这106种解老著作，大约有70种左右现存。

就笔者目前所知的对明代《老子》著作搜集的主要发展状况，大致如此。

下面，我们就根据这些现存的著作和前他有关资料，对明代的《老子》研究发展的流变等问题进行探讨。

二、明朝政府对道家的政策变迁和明代《老子》研究的发展概况

明朝政府对道家的政策和明代社会对道家的态度，是明朝《老子》研究的背景状况。就大致的变化，简单地介绍如下：

明初朱元璋持支持肯定的态度。

在明朝建立之初，就得到龙虎山正一派的支持。朱元璋封其首为“真人”。多有优遇。(注6)

明成祖永乐，虽说对儒学大加提倡，但在政治斗争中，也曾依靠道教的力量，用道教关系查访传说是出逃的建文帝，便是一例。道士张三丰就是因此出名。(注7)

宣德、正统、弘治时期的调整。

宣德时，曹端著《夜行烛》，明言“老氏以虚为道，非率性之道”(注8)

正统年间，李时勉主掌国子，讲儒学。(注9)

比如，弘治初，张有功上书，认为不当醮斋(注10)。此后，儒臣等多次上疏，要整顿社会学风。(注11)

又如弘治10年，大学士徐溥等上疏，言道教之不可信，“金石之药，性多酷烈”，唐宪宗宋徽宗“其祸可鉴”。(注12)

皇帝对于大臣们的意见当然也不是完全不听，但由于各种原因(包括宫内的情况等方面的因素)，对于道教还是非常相信的。如弘治12年，“清宁宫成”，皇帝派人到武当山、泰山等处，行道教仪式。(注13)

所以，在这一时期，对于道教和道家思想，基本上就是处于这种在主流的儒家思想之下，也允许其存在和流布的状态。

明代道教泛滥的嘉靖时期。

明正德帝，是一个不讲什么礼法之人。在位16年，31岁死。从弟文献王子，入继皇位，是为嘉靖皇帝。

嘉靖皇帝，是道教的狂热信奉者。

“大礼仪”之争，使他对一些儒生大为恼火。而对于方士，多加信用。如嘉靖19年，嘉靖帝的父亲“永陵”建成后，信道士段朝用，炮制“不死之药”，太仆寺卿杨最，则因“谏炼丹，予杖死。”为炼丹养性，几乎被宫女弄死。(注14)

因此，终嘉靖之世，道教猖行。这是明代道教最发皇的时期。

隆庆时期的严禁。

隆庆一即位，就下令把那几个道士统统处死。(注15)但他在位只有6年。

万历以后的放任。

万历初，张居正执掌权柄，对讲学之风加以弹压。但对道教的态度有所放宽。《明史职官志·三》云：“隆庆间，革‘真人’，止称提点，万历初复之。”可见其中变化。

直到他死以后，讲学复兴，党争不断，社会处于自流状态，三教合一之风日盛，关于《老子》的著述才又涌现。(注16)

万历以降的社会，处于越来越失控的状态。党争，边患，内部各地农民、流民的蜂起。知识界的党争狂热和无可奈何的失望，讲佛、讲道、讲出世、讲权谋，明代后期的《老子》研究，就是在这样的历史大背景下展开的。

所以，明代的解《老》著述的展开，不是直线形的，而是有着波澜起伏。

从明代的《老子》注解著作发展的过程来看，可以分为：前期(正德以前)，中期(万历以前)和后期(万历以后)这样三个阶段。下面对各个时期的主要著作和特点作一些说明：

1, 前期(正德以前)

主要的著作有：

朱元璋的《御注》

元末道士何道全《述注太上老子道德经》4卷(日本刊本一作5卷)此书《和刻本诸子大成》收录。(注17)当是在元末战乱时代,道教一派的孳遗。

当时人的著述,据《千顷堂书目》所载,还有:

朱升《老子旁注》

郑瓘《道德经正解》二卷

这二种,《明史艺文志》已不收。

黄润玉《道德经注解》二卷,未见,或已亡佚。

危大有《道德真经集义》见《道藏》。有《自序》认为《老子》“非特道经之祖也,三教诸经,亦岂外此而别有其理哉。”此书又有“三十四代天师,三洞弟子张宇初”的序。殆也是道教一流之作。

可以说,在明初,由于朱元璋对道教采取依靠利用的政策,道教的地位相对较高,再加上他本人的注解,所以,《老子》一书在社会上还是有一定地位。

这一时期的《老子》注释,主流是带有较浓的宗教色彩的著作。这些著作多被收入《道藏》这一事实的本身,也就说明了这一点。当然,朱元璋的《御注》,则是从政治角度对《老子》的诠释。

2, 中期(万历以前)

这是对《老子》进行学术性探讨著作占主导地位的时期。主要的代表性著作有:

薛蕙《老子集解》二卷,据高叔嗣《序》云,此书“成于嘉靖九年”。(注18)

此书在明代就很受学者重视,如焦竑《老子翼》,收录历代注《老子》著作64家,其中明代只收4家(包括他自己),此书在其列。万历间权臣、曾据相位的沈一贯著《老子通》,在《自序》中批评宋代以来诸儒的《老子》研究,将此书王道的《老子亿》和宋代的苏辙(子由)、元代的吴澄并举。范氏《天一阁见存书目》钱氏《述古堂书目》,项氏《万卷堂书目》都著录。清代有《惜阴轩丛书》本。

此书可以说是元代吴澄以后,现存的明代学者最早的《老子》研究著作。薛蕙在书《自序》中曰:“予早岁嗜神仙长生之术,凡神仙家之说,无不观也。晚读《老子》而好之。当是时,余方蕲向圣人之道,致思性命之理。盖久之,而若有所得,考诸《老子》无异也。迺知昔之所嗜者,第方士之小术,而非性命之学也。复知《老子》之道,惟导人反其天性,而非异端之流也。性命者,道也,天

下之一本也。”这很能反应他撰述此书的原因和思想。

同时，联系到当时的社会环境，（嘉靖的好道教，重养生。）这《序》中，也反映出有一部分知识人对当时潮流的反拨（即想对道教化解释《老子》的倾向加以反思，用他们视为正道的“性命之理”，对道教奉为教典的《老子》加以解释）的动向。

这一点，在他稍后的王道的《老子亿》和其他著作中，也反映了出来。（注19）

王道的《老子亿》，在明代也很受学者重视。但清代以后，烟没无闻。直到本世纪30年代，在日本的前田氏“尊经阁”中，被“发掘”出来，影印行世。在中国的天津图书馆，日本的秋田市图书馆中也发现了藏本。（注20）

王道，字纯甫，号顺渠，山东武城人。据焦竑《国朝献征录》卷26有严嵩作的《神道碑》，他生于成化丁未（1487），卒于嘉靖丁未（1547）。正德辛未（1511）进士，曾先后主掌南、北国子监。屡引疾辞官，非肆力追逐名利者。官至吏部侍郎。又据《明儒学案》卷42所载其传曰：“先生初学于阳明，阳明以心学语之，故先生从事心体，远有端绪。前后，因众说之淆乱，遂疑而不信。”则知他曾受阳明学之影响。

明雷礼的《国朝列卿记》卷29、《吏部左右侍郎年表》、凌迪知《古今万姓统谱》卷49、清徐开任《明名臣言行录》、道光年撰《山东通志》卷28等，俱有他的记事。

王樵，字明逸。据《千顷堂书目》“别集类”“王樵《方麓居士集》十四卷”条下载，为“金坛人，南京右都御史，太子少保，谥恭简”。又，《传是楼书目》有“恭简集16卷”。

所作《老子解》，收在所撰《方麓居士集》卷十。日本静嘉堂文库收有一钞本，严氏《无求备斋老子集成》就是据钞本影印。未见刻本。又，静嘉堂文库又有16卷本《方麓集》，《四库珍本三集》有16卷本影印本。

此书并非对老子全部的解说，只有王弼本的1、11、71、3、39、13、50、16、10、26、共10章的解说，且不按原书排列。殆是据日常所作札记列出。但解说的内容也是对流行的神仙家说加以反论。

朱得之，自号“参玄子”，《明儒学案》卷25，有《传》曰：“字本思，号近斋。直隶靖江人。贡为江西新城丞，邑人称之。从学于阳明。所著有《参玄三

语》。其学颇近于老氏。”

朱得之《老子通义》，有嘉靖44年序刊本。其《自序》曰：“予所企及而能记者”，只有宋代的林希逸、元代吴澄、薛蕙和王道的著作。“四君亦有未同者，如知雌守雄，将欲喻之？以正治国生之徒之类，义颇相远。方士李道纯以三元牵和附会，名曰道德会元，则去老子之旨尤远矣。”又在第5章的注解中引薛、王二人之语，则当作于薛、王之后甚明。

此书王重民撰《老子考》时未见。阅此书，其解说颇有繁冗处，但，有的论者认为此书，是“泛泛之作”，似可再斟酌。

陆长庚《老子道德经玄览》2卷

或云，江苏兴化人，其详待考。

前有“昆丘外史”“万历庚辰中秋日”的《序》，此本当是万历所刊。又有陆长庚在“嘉靖44年”闰10月25日自己写的《序》。称在“乙丑”年(1564年)，始读《老子》，后用时三月，脱稿。则所著时间明矣。

又有赵拭子(子岩)的《序》，称“陆君长庚，吾玄友也。潜心斯学，廿载有奇夷。”称此书“窺道德之根宗，得仙师之口授”为宋代林希逸、明代薛蕙等所不能及。

此书有《陈继儒家藏汇秘籍本》现存日本尊经阁文库。严灵峰编《无求备斋老子集成》，乃据明刊《方壶外史》本影印。

质言之，在嘉靖年间的这些解《老》著作，相互之间的影响和先后次第，较为明显，而且都表现出对《老子》一书思想的认真思考探讨，表现出对把《老子》“道教化”，“世俗化”的反拨。这是明代中期《老子》研究的一个特点。可以说反映出当时知识界和思想界的一种动向。

3. 后期(万历以后)

这一阶段留存下来的著作最多，色彩也最斑驳。这当然有时代较近、留存下来的典籍较多的原因，但更重要的原因，恐怕是由于这一历史时期思想界较为活跃的结果。

明代万历的后期，反对张居正对书院的弹压，讲学之风大盛。再加上党社竟立，各种思想都社生会上表现出来。《老子》研究领域中的情况也是如此。

据笔者所见，主要的研究著作有：

归有光、文震孟《道德经评注》2卷

归有光，《明史》有传。他生于正德2年，卒于隆庆5年，故所编《道德经》的注，当在万历以前。

文震孟，《明史》卷131有传。他是文征明曾孙，为官严正。

此书上卷从“体道第一”到“为政37”，下卷从“论德38”到“显质81”，显然是唐宋以后的编排体式。自称采数十家说。但笔者觉得比较有意思的，主要是所录茅坤、王畿、杨用修等人的评注，为现在较难一下子收集，或不可见。其本人的见识等，实在仅居次要地位。

而在书中又有李贽，焦竑的评注，当系归有光以后人所加。从这些引文，可知成书当在万历以后。

李贽《老子解》2篇

近来对李卓吾研究著作甚多，如，容肇祖《年谱》，张建业《评传》等，可参见。但对他，似还有进一步研究的余地。

《无求备斋老子集成》或是《李氏丛书》中的文字。现日本尊经阁文库存之。

此书仅1卷，严氏作《无求备斋老子集成目录》中“2卷”似误。

据焦氏《老子翼》所附《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”，可知是刻子由《老子解》后一年所作。又，同书载李氏《子由老子解序》注明为“万历二年东十二月二十日”所题。可知，《解老》二卷当成书于万历三、四年间。容肇祖《李贽》未载，记此，或可补年谱。

此书所著时，当然还是张居正当权时，李贽尚在南京一带。殆有开当时《老子》研究先风的作用。由此也可看到当时的文化氛围。

焦竑《老子翼》多收其解，由此可见二者的关系。

焦竑《老子翼》4卷

焦竑，见《明史文苑传》。

《老子翼》4卷，有“万历丁亥(1587年)自序”。从其《自序》文所署时期来看，当是和林兆恩之作成于非常近的时期。

此书前有《采摭书目》列韩非子、河上公，唐玄宗等汉唐以来的64家和自己

的《笔乘》，共65家。后有附录，列历代注《老子》者的略传。又有《考异》。

此书对以后的《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(注21)，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。

《四库全书》删传了明代的王元贞《序》。

有和刻本，见《和刻诸子大成》。但版本稍有出入。和刻多“戊子(1588年)清明”王元贞《序》。殆系原貌。

沈一贯《老子通》2卷

《明史》卷218，有传。为万历时党争的“浙党”的代表性人物。

《老子通》，据其《自序》，可知此书是

“万历丁亥，一贯请告归省。既获命矣，会上方静摄，未果辞。”因行李已上船，家中无书，便取《老子》，参以诸家笺，在归途中成书。后有蔡贵易、王道显《跋》，也作于“万历丁亥”。可知成于是时。

此书近年有铅字排印本，也为一家之言。

林兆恩《道德经释略》6卷

《闽书》卷129有传。关于林氏生平，近年中外研究者，间有考究(注22)日本存其《年谱》的明刻本。所创“三一教”，在东南亚颇有流传。

《道德经释略》6卷，收入《林子全书》。据其万历“戊子(1588年)腊日”《自序》，“余初读《道德经》，懵然而无知，近一、二年来，稍有所悟，慢撰《道德经释略》，以就正诸有道之君子云。”可知是万历年间所作。此书收入《林子全书》的“亨集”，有明万历刊本。日本内阁文库藏。

王一清《道德经释辞》2卷

有“万历丁酉(1597年)春上元日”姚孟昱的《序》。则其书当成于万历间。

其生平，在自己作的《叙道德经旨意总论》中有曰：“余自蚤岁知学，长讨玄章，虽则志慕清虚，心犹惑妄。”于是就“戴黄冠，帔鹤氅，东游两浙，遍历三吴。忽忆母老，遂幡然归。未几，慈帏见背，子亦长成。更历三四寒暑，始壮岁割恩离俗，决志抵历终南。自湖阴沂流湘汉，到武当山，”后又到京师，于白云观，邂逅“御马监右监承虚玄段公”，故有是书刊刻之议。当时刻否，不详。

可见王氏当是道教中人物。

现所见，为其后人刻于清代者。有清初“顺治辛丑(1661)季春廿日第四代孙月阳子慎轩”字样，可证。

陶望龄《解老》2卷

见《明史文苑传》，甚简。他和李卓吾，三袁等，交往甚多。

《千顷堂书目》作“陶望龄陶周望《老子解》2卷”“周望”为陶望龄字。明万历43年，有陶履中所辑的《老庄合解》。《解老》2卷实际是收在陶履中所辑的《老庄合解》本中。严氏《无求备斋老子集成》据此影印。

陶望龄解《老子》，在当时似颇流行。日本“享保17年”(1732年)阜谷东赞所考订的《道德经王弼注》中，多引陶说，可见一斑。尤有意思的是，到本世纪60年代，冯友兰和关锋等争论老子是“唯物”还是“唯心”时，也引陶望龄之说为根据。(注23)

释德清《老子道德经解》2卷

据荒木见悟先生考证，作于他61岁时。(注24)也就是他刚被恩赦，却又因寺院纠纷被逮。生活最波折之时。如是，当为万历34年(1606年)。

他的《老子道德经解》2卷，收在《憨山德清梦游全集》中。(见《续藏经》)光绪13年，金陵刻经处有刊本。

陈继儒《老子辨》2卷(《和刻本诸子大成》，为“明和7年”，1770年所刊。陈继儒又有《老子隽》2卷)

陈继儒，《明史》卷298有传。

陈氏为明末的名流。所作《老子辨》，在每一章对文字加以注解外，在书上栏中，另加评论，略有文人评点气味。

陈元赞《老子经通考》2卷

明末亡命日本。近已有人考其生平著述。(注25)生于万历十五年(1587)。少喜老庄之书和袁宏道诗文，万历四十七年(1619)附商船到达日本长崎。后就居于日本。卒于日本宽文十一年(1671年，时为康熙十年)。在中日文化交流史上是一个和朱舜水齐名的人物。

所著《老子经通考》2卷现日本静嘉堂文库有藏本。《和刻本诸子大成》，据之影印。前有《自序》，署“庚戌之西候。大明武林既白山人陈元赞拜撰”。

考此“庚戌”，当为清康熙九年。可知为其晚年所作。且不署清代年号，以表示自己的政治立场。

抄本《印散玄人老子尺木会旨》

此书未见。据王重民先生所录《自序》，有“我高皇帝序《道德经》”云云，当为明代人。其中还谈到《老子》一书的流传史，“自马迁以老韩同传，而老氏之门人失纪，班固载老子传说四家，亡之久矣。唐艺文志所载四十家，张道相所集凡三十家，杜光庭笺注六十余家，至崇宁间，校藏中仅存玄宗、河上公、严遵、陆希声四家注及傅奕所传《古本道德经》耳。董思靖所记，复一百二十二家，多散佚。最后如《老通》所征，尚五十家，《老翼》所收，乃六十四家”，他正是在这样的基础上，撰写了《老子尺木会旨》。

关于“尺木”之义，他这样说：“夫取诸人不为口唾，发诸已不为杜撰，质诸经不为，”“至简出于至繁，至要出于至详，切理一宗，文无两可”此“尺木之义也。”

从以上诸家，我们大致可以看出万历以后有关《老子》注解的概况。

三、明代《老子》研究的主要流别

每个时代的人，总是根据本身所处的历史的环境，对《老子》，或者说对各种古典进行研究，阐述，在究明其原有的教义的某个方面的同时，也总要在研究，阐述中，给古典抹上一点自己的颜色。在中国这样一个有悠久文献记载传统的文化圈中，更是如此。

在大致纵览了明代的《老子》研究历史变迁以后，我们再从这些著述的内容上，探讨一下，他们是如何、是从怎样的角度对《老子》进行注释、解说的。笔者认为，主要有如下5类：

1、政治权术派：

朱元璋的《御注》据《千顷堂书目》注云“洪武七年成”。其《自序》中曰“见《本经》云‘民不畏死，奈何以死而惧之’，当时天下初定，民顽吏弊，虽朝有十人而弃世，暮有百人而仍为之。如此者，岂不应经之所云？朕乃罢极刑而囚役之，不数年而朕心减恐。”

又曰：“朕虽菲材，惟知斯经乃万物之至根，王者之上师，臣民之极宝，非

金丹之术也。”（《道藏本》）

沈一贯《老子通》2卷

蔡贵易《跋》：“公意在剂岁海内，而不欲以口谕，故因解老氏，微见其旨，使人择而趋焉。”沈氏之作，是否有这位颇能奉承的地方官所说的那么大的作用，姑作别论，但从他的话中，可看出沈一贯这位倒了台的宰相，当时注老的目的，是带有“济世”的政治目的，这恐怕倒是确实的。

在注文中，也可以反映出这一点。

他们注老，并不在于探讨《老子》的文义和玄旨，而在于阐述《老子》一书中所包含的可为现实社会斗争所用的方法策略思想。

《老子》一书中，确实包含有处世和权术的谋略因素，这在前人也已有论说。朱元璋，沈一贯之作，只不过是在新的历史环境中，在这一点上加以新的诠释罢了。

其他如叶向高《老子类函》，汤宾尹《老子品粹》，笔者未见。此二人在明代万历时期，是或曾入直内阁，或身居高位，且为党争中人，所著或也属此类？存此备考。

2、以儒释老派

虽说同是以儒学诠释《老子》，但因儒学本身又有不同的流派，所以对《老子》的认识和诸多章句的解说，也多有不同。这一状况，在明代表现得特别明显。如：

薛蕙《老子集解》二卷

这是明代现存最早的以儒解老著作。

他在采他人之解的同时，在最后，也对章节内容作了解说。

他的解说，多带有当时正统观念的色彩。从对“民不畏死”一章，采朱元璋《御注》的《序》，第36章的解说，引程子之语，否定其中有“权诈”之意等处，可以看出。虽说他也间有对朱子的话表示不同意见处（54章等处），但他的主要倾向，决不是为了对程朱之学表示不敬或自立异端。

他的目的，是要在当时社会上强烈的否定道教师的风潮中，强调《老子》和道教的神仙说的区别。同时，把老子的学说，归入当时的正统理学之中。他所说

的“今夫《老子》之书，盖皆性命之说”，就是这个意思。（见《自序》）

正是在这样的指导思想支配下，他实际是用理学的“正心诚意”“格物致知”“修身、齐家、治国、平天下”的体系来解说《老子》。

这种站在所谓的儒家的立场，一本正经地探讨，是明代中期士大夫对待《老子》一书的代表性态度。薛君采的著作在明代多为人所引用，其原因在于此，但就其本身的思想创见而言，实在有限。其书后来渐渐消匿，其原因恐怕也在于此。

他的解说，大多较为平实，如，解“三十辐共一毂”一章，他说：“章内虽举有无而言，顾其指意，实即有而发，明无为贵也。盖有之为利，人莫不知，而无之为用，则皆忽而不察，故老子借数者而晓之。”解第29章“是以圣人去甚去奢去泰”，曰：“圣人所谓甚奢泰，非为后世夸淫口侈之事。凡增有对于易简之外者，皆是也。”俱为其例。他的解说，对于我们理解《老子》，对于认识当时社会的思想动向，还是很有参考价值的。

王道的《老子亿》，可说是明代以儒学解《老》的代表性著作。比起薛蕙的平实来，他就要显得肆扬一些了。王道曾从王阳明学，后因对“良知”等说有不同看法，又改其学。可见此人颇有独特之见。这在《老子亿》之中也表现出来。

比如，在第八章的解中，曰：“上言不争者，水也。此不争者，若水之人也。人惟好恶太明，刻核太过，不能随顺方便以处斯世，故不免人我对立而有争端。”非只解老，而且指斥世人。又如对第六章“天地不仁，以万物为刍狗”的解说，认为“不知者不睹其真，而徒与我哓哓也。”在二十三章解的最后，叹曰：“悠悠千古，向谁晤语”，都可见其剽削独特之气。

应该注意的是，他在以儒解老时，不时批评宋代诸儒，对于朱老夫子，甚至孟子韩非等等，有时也不那么恭敬。而他这种对宋儒诸说的反驳，读来，和薛蕙的著作，令人有明显的不同感觉。在他看来，宋代，甚至更早的解《老》之作，都未必可信，而他自己的解说才是正确的。

比如，在第十章的解中，曰：“章首‘载营魄’一语，乃此书中一大公案。古今注释甚多，率皆支离牵强。朱子辨之是矣。但其所自为说，亦非后学所能尽晓。今略疏其可疑者于此，俟与知者共讲之。”此后列出四条可疑之处，对朱子之说进行了尖锐的批判。第十一章批判王安石，第十九章批“宋儒”视老子为异

端，俱其例。恐怕是和当时社会上对宋代学问的崇敬心理有所波动，也就是和阳明学的兴起，有一定的关联吧。

他的解说中，多引用《周易》中有关“太极”的思想，这当是沿袭宋代以来融汇《易》《老》的思潮的反映。

还有，他的文字也颇流畅，每一篇解说，上下通贯，非仅鉅釘章句。这在明代的解老著作中也是不多见的。

王道的《老子亿》，不仅对于认识明代中期的《老子》的研究状况，而且对于认识明代思想潮流变迁的状况，都有相当的参考价值。

王樵的《老子解》，主要是以《朱子语类》之说为基础来理解《老子》。比如，第1章解引《朱子语类》“庄仲问道”语，对“有欲”等的解说。第13章解，引朱子“言宠辱细故而得之犹若惊焉”等说，以为“诸家于此章多妄解。朱子此解极发越，可谓深得老子之意”同时，进一步加以补充。50章解中，引朱子“出生入死章，诸家说皆不惬人意”之说，加以发挥。皆可见他站在宋儒的立场对《老子》加以阐述的情况。

此人之作，可以说是以朱子学解老的典型。可惜只有数条。

朱得之《老子通义》，则多有从阳明学，或者说心学的角度解老处。如，第一章注解中有曰：“二欲字，言志欲如此。二观字，言良知。妙字，言体之蕴心也。”这里所说的“良知”“体之蕴心”很明显是阳明学的术语和发想。

又如，解第三章，曰“此章言道体在人者也。故就人心可见处直指明之。”曰：“盖吾身者，道之躯壳，吾心者，道之精神。德行者，道之英华，嗜欲者，道之尘垢。反观内照，一念之动，道之锐也，百感交加，道之纷也。美善显著，道之光也，不绝嗜欲，道之尘也。……尽忘其众寡净垢之念，然后天人合一。恍恍惚惚，似有一物存于知觉之间者，此言道之体也。当次之时，虽欲穷其始，无可端倪，故曰，吾不知谁之子。……天地自我立，其余安足论。……首二句言本体，次四句言工夫。”

用“体用”“工夫”来解第三章的内容的思路，以自我为中心，把天地和“道”，视为自我外化的理念，凡此，都可以见阳明学思想的影响。

他的解说，还有一个颇有趣的特点，就是力求探讨每一章之间的关系，也就是想把《老子》解释成是一部有内在联系的完整的体系性著作。这也是明代研究《老

子》的一种倾向，对此当作如何认识，也许是《老子》研究中可以探讨的问题。

3. 宗教派

说到宗教派，主要是道教和佛教。

先看道教。

何道全的《太上老子道德经》是站在道教的立场上来进行解说的。比如，书前有《老氏圣纪图》《混元三宝图》《初真内观静定之图》《金丹之图》等。弥漫着神秘的气氛。在《前言》中，更有老子是“周时，复托神李母，剖左腋而生。生即皓然，号曰老子。老子之号，因玄而出，在天地之先，无衰老之期，故曰老子。”之说，把老子神格化。

正文是在每章后有解说，并附韵文诗句。多从“养神保精”等道教的教义来解释《老子》。

如第二章后曰：“此章教人教人美恶两忘，绝去六对，无为安神，惜气养命。”第五章“不如守中”句下，注解曰：“不如保守神气于中宫”。第二十一章后有曰“无念虚心得自然，便见太上真玄妙。”最后《赞》曰“太上开明九九章，言言提挈达真常。学人向此留真意，渐入玄元大道场。”由此可见该书的主旨和述注方法。

但此书在对《老子》章义具体解说时，倒也未必都那么“道教化”，间有可以参考之处。如，对于历来争论极多的第二十三章的解说，认为，“失者同于失”，就是“任己失人者，与失同也。”之意，沿河上公本，不删“故从事于道者”后的“道者”二字，笔者认为其说都较为平实。

陆长庚的《老子道德经玄览》也是以道教解《老子》之作。

在他的“上篇”的的说解中曰：“汉兴以来，笺疏老子，代不乏人，略记百有余家。得其旨者，庄子《南华》之外，指不可以多屈。概自河上之说，已属可疑。其散焉者，则狃于儒说之支离”，后“遭圣师诲谕”读了《阴符》《参悟》等书，才明白“是经根极性命”。不可等闲视之。对第一章“无欲可以观其妙”的解说中，认为“释氏所谓真空，儒者所谓未发，皆不出此。”都明显地表明了他欲以道家之说，包括儒、释的立场。

王一清的《道德经释辞》，也是道教之流的解《老》之作，在《叙道德经旨

意总论》中曰：“五千文之道，在于尚柔弱，务慈俭，去奢泰，戒盈满，为无为，事无事，味无味，致虚笃静，不呈聪察，不衔智能，无欲无求。”颇有一点出世的飘逸，反映在感觉到社会动荡之时，一部分人的生活态度。

在他的解说中，时引宋代程子、杨龟山、吕希哲等儒家语，比起上述的两家“道教”的解说来，更多可以看到儒道交流的一面。

可见，虽说同是以道释老，但各家的说法、观念还是有很大的区别。

再看以佛诠释派。

释德清的《老子道德经解》，可以说以佛诠释派的代表。

在所作《自序》中说：“或曰，子云禅贵忘言，乃尧？于世谛，何所取大耶？予曰，不然，鸦鸣鹊嘈，咸自天机。蚁聚蜂游，都归神理。是则何语非禅？何法非道？况释智忘怀之谈，讵非入禅初地乎？”如是观之，则天下万物，皆归于佛家禅理矣。

不仅此书，他在另一篇《观老庄影响论》中说得更明白：“老氏所宗虚无大道，即《楞严》所谓晦昧为空，八识精明之体也。”（注26）老子的“道”成了佛教“阿赖耶识”的表现形态。这样的发想，从教派的实际发展历史来说，当然是荒唐的。但是，如果再进一步思考他为什么会这样说，我们是否可以从道教和中国佛教思维方式的深层，找到一些相通的东西呢？当然，这个问题已超出本文的范围，在此不进一步展开了。

除了象释德清那样确实的佛教大师以外，在如陶望龄，潘基庆那样的一般的知识人，或“居士”所撰的解《老》著述中，也时而夹有以佛解说之语。如陶望龄注12章曰：“释宗旋返六根，获三千功德，与此不谋而合。”潘基庆注40章“天下万物生于有，有生于无”曰：“此即《楞伽经》以无故成有，以有故成无。”当然，他们未必可称之为佛教派，但在他们身上，有着佛教的倾向，当为不争之事实。

其他宗教观念中的解《老》之作。

这里主要谈林兆恩的《道德经释略》。

林兆恩为明代开创“三一教”的教主。近年来，对他已有一些研究。

此书收在《林子全集》中。从他的说解中，可以看到，既多引用王道的《老子亿》；同时，又夹有宋代吕虚白那样的养性神仙之说。

也就是说，在他的解说中，包含有思辨性和神秘性两个方面的因素。这恐怕和他同样受到过阳明学的影响。同时，又想要构筑自己的“三教合一”的宗教体系的宗旨有关。

关于林兆恩注解《老子》的基本思想，他的弟子曾这样说：“吾师三教先生倡道渡世，大都以心为宗。以自性真经为教，而非他也。”（陈标《跋》）

另一弟子又说：“若我师龙江先生，每以道一教三，度世度人。总持儒道释之统而序列之，一开天下万世之迷。”“近又撰著《道德经释略》凡六卷，二百四十余条，其间又玄之又妙深远之实义，真足以破百家似是之非。虽谓谓之以老子而释老子可也。”（陈大道《跋》）

由此可见其解老之大旨。

4. 考证集释派

焦竑的《老子翼》，《四库全书总目提要》称其：

“体例特为近古”“去取亦特精审，的旨主于阐发元言，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。

细辨其所列诸家语，虽说号称64家，实际所引，并不足此数。且多采李贽语，其态度也可由此而略知之。

陈元潯《老子经通考》2卷

此书在中国国内影响似不大，但对日本江户时代的《老子》研究，颇有影响。长泽规矩也在影响此书的《解题》说：“河上公注，传有稀见的室町时代的写本，‘体道’这样的篇名没有一定。江户时代无刊本，只有柰良圣语藏的古钞本(不全)影印本，作为通行之本来说，除此可以窥得外，别无他法。”由此可见一斑。

虽说同样是“考证集释派”，但仔细分析，他们所持的基本看法，也还是有区别的。比如，焦竑的解说，就比较多的带有将“三教”思想融汇成一炉的意味，尤其是在论述到“生成论”时，多可以看到力图把《老子》的说法和《首楞严经》等佛典沟通的解释(见1、16、21、23等章)，较注重义理的追究。但陈元潯

《老子经通考》，则对每篇的文字，详列诸家之说，加以比较。且带有较多的区别释老异同色彩(见16章解)。

5. 评点派

主要有：

归有光，文震孟《道德经评注》2卷

钟惺《老子文归》2卷

陈继儒《老子辨》，有《和刻本诸子大成》本。又陈继儒有《老子隽》2卷。

凌以栋批点苏子由《老子注》2卷(附《老子考异》)

陈懿典《道德经精解》1卷

孙矿《评王弼注老子》2卷，等。

这些书，大多是用一种本子，在一些章句上，或是摘录先人评语，或是自己作一些评点式的解说、感想。

如，归有光，文震孟《道德经评注》2卷第二章“养身”中，在“功成而弗居”上，归氏注曰：“每用结句，一发千金”。这样的评点，直如塾师，讲评范文。文震孟曾说：“归震川之阅《庄》也，亦以文章而阅之已矣。”(见《道德经评注》卷一所引)对《老子》也是如此。从思想史研究的角度言，多不足观。

但这些评点摘录的有些评论文字，现在也已难见，起到了保存资料，便于研究者查阅的作用。如，归有光也多引王龙溪语，引杨复所语，为现在一般人所难见材料。

顺便说一下，从所引王龙溪语中，也可以看到归、文等人和阳明学派的一些关系。笔者曾对归有光等文人和阳明学的关系，作过一些论述，(注27)此《评点》中的情况，可作为二者关系的又一证明。

陈继儒《老子辨》中的评点，和上面那些情况有些不同。他虽也录有一些他人之语，但主要是自己的评论。这些在书上栏的评论，和他在每一章中的注解，合成一体，成一家言。要而言之，注解是对原文的疏通，而评论，这是他的看法。如在“大道废有仁义”一段上，评曰：“老子以仁义等名，皆因乱而为有，岂知仁义忠孝，出于真性。此老氏之家所以不齿于吾儒也。”可见，和上面的一些评点不同。由此也可见他主张儒家的持论态度。

以上，是有明一代注释《老子》一书的主要流派。

四、明代《老子》研究的有关问题及其在中国思想史中的地位

对每个时期诠释的研究，也就是对这一古典研究，同时又是这一时期思想史研究不可缺的组成部分。在这一部分中，想谈谈明代《老子》研究所涉及到一些问题。

1、道教和道家

道教和道家是两个概念，这一点，在魏晋一前的中国思史、宗教史的研究中，是很明确的。但唐宋以后的情况如何呢？

有人认为此后已无所谓道家。

有的则把所有的有关炼丹养性之说，全部归“道家”。

这一观念，在《千顷堂书目》中就有反映，其中设有“道家类”，从老子的注释书，到“金丹方”之属，俱归此类。当然，在排列上还稍加区别。而到《明史艺文志》中，则更把二者完全混成一体。

国外的一些研者，在思想史研究中，把二者视为同一的倾向也很流行。如著名的韦伯的《儒教和道教》（见日本创文社，1993年刊木全德雄氏的日译本）则把此二者完全一律视之。不仅如此，最近不少学者还把“儒学”也一律视作宗教。

（注28）

这样，对宋元以后的《老子》研究，现实的老子（当然，对是否有老子其人也还有争论，姑且不论），就和“原始天尊”“太上老君”变成了一个东西。造成了混淆二者的情况。

我以为，这是应该进一步讨论的。

事实上，就明代的文人来说（当然不仅是明代文人），他们的观念中，“道教”和“道家”是有明确区别的。比如上述的朱元璋、沈一贯、薛蕙、王道、王樵、焦竑等自不用说，就连王一清那样的道教信奉者，在所注的《老子》中，也很清楚认识到自己并非和“黄冠”道士一样。

薛蕙在《自序》中说，“予早岁嗜神仙长生之术，凡神仙家之说，无不观也。晚读《老子》而好之。……迺知昔之所嗜者，第方士之小木，而非性命之学

也。”

朱得之曰：“方士李道纯以三元牵和附会，名曰道德会元，则去老子之旨尤远矣。”

都是明确的自觉地把自己的解说和“方士”“神仙家”区别开来的表现。

他们的着眼点，都不是把《老子》作为什么可以廉价地到达神秘彼岸的宣教书，而是把它作为一本包含有现实哲理的古典，在认真地理智地探讨它的内容和思想。

无论是从他们本人的生平活动或思想著作来看，都是和当时流行的上清派或全真派道教有非常明确的区别的。把这二者混为一谈，是西方学者对中国文化整体认识上的一种误解。是简单地把西方中世纪社会模式套到中国社会上的一种表现。

当然，我并不否定二者有着历史的渊源和密切的联系，但毕竟不是等同的。

不要把“元始天尊”和《老子》的研究者都放到“炼丹炉”中溶化成一体，把“太上老君”，交给宗教研究者们去琢磨，思想史家们则应更多地关注一下《老子》，如何？

2. “世俗化”(Secularization)和“文人化”

这是和上一个问题有关的问题。

现在中国思想文化史的研究领域，有一种倾向，那就是对14世纪以来的中国文化“世俗化”(Secularization)的重视，认为，元代以后，中国的新道教兴起。以全真教为代表，道教等都和欧洲中世纪的宗教一样，出现了所谓的“世俗化”(Secularization)的倾向。(更进一步追究的话，其中恐怕也有马克斯·韦伯的影响(注29))

这一倾向在其他思想领域，表现为佛教禅宗的临济和曹洞的思想、净土宗的扩展(当然，是否有“净土宗”，这也是一个有争议的问题)，儒学中阳明心学的出现和分化等。在文化的其他领域，如通俗话本、小说、散曲和传奇的流行，新的绘画、书法流派的活跃，俱为其表现。(注30)所以，对于这一时期的研究，多注重“世俗化”的一面。

“世俗化”这样的倾向，当然是存在的，任何一种观念，在它从社会中产生以后，要被社会所接受，总要有一个从文人的书斋，走向社会的过程。有一个逐渐向社会底层渗透的过程。这一方面的研究，对于展现这一时代思想的流变，非常必要。

问题在于，从14世纪下半叶以来的中国思想文化界的潮流，是否就只有这一个方向呢？

明代《老子》一书的研究史，比较清楚地说明，还存在着另一种倾向。

明代《老子》的研究著作，当然也有如何道全、林兆恩式的面向下层庶民的说教。如，何道全在解说最后，用说唱式韵文来概括每一章的要义，显出“世俗化”的倾向。此外，明代的“评点派”，在形式上，也有面向一般大众的意味。

但在上述的诸多著述中，也多有着对于《老子》一书要旨，乃至每一章，每一句话的理性的细致的探讨研究。这表明，在知识阶层，他们也有着自己的传承和文化生态。

这和“世俗化”倾向，是明显不同的。在知识阶层中，有着注重对于传统古典的“格义”性研究——学术性地究明其本意、或者是从自己的角度，对其进行阐述的倾向。

对于他们的思考模式、思想途径，基本观点，在社会上展开的状况，乃至在思想发展史上的地位等等问题，在至今为止的明代思想史研究或道家思想研究中，作了多少研究呢？在我看来，基本上处于未展开的阶段。至少，和“世俗化”方面的研究是不相称的。

任何一种思想在现代社会和历史中的展开，不会是多层次的。总会有多层次的发展和变化，对每一层次思潮都不漏脱地加以研究，进而辨明各个层次相互间的交流变成情况，是我们思想史研究的必要前提。如果把在玉佛寺烧香拜佛的老太太(当然，她也可能就是教授)，和宗教研究所撰写《佛教史》的教授(当然也包括有老太太，那作别论)，混为一谈，无视其层次的差异，恐怕是可以再思考的吧。

3. 生成论还是人生论

和这一问题密切关联的是关于《老子》第一章中断句的争论。这可以说是从宋代以来，《老子》研究中的最大的公案之一。

回顾一下《老子》一书从先秦以来发展的流变，可看到：宋代以后，《老子》第一章中的断句，几乎成为所有注释者关注的问题。对于这个问题，笔者拟另文专门探讨。这里简单地概括一下：

在唐代以前的本子，明确的解老著作，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。当作“有”“无”断句，“欲字下属”（见毕沅《考异》）

到了明代主流是作“有欲”“无欲”断句。上述的薛蕙、王道、焦竑，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》所收的张尔歧、徐椿、乾隆御注都作如此解。

近代以来，作“有”“无”断句者，在海峡两岸的中文著作中，也占有绝对的多数。如；俞樾、朱谦之、高亨、冯友兰、严灵峰、陈鼓应、叶程义、黄登山、等等、在60年代，冯友兰和操着马克思列宁主义枪法的关锋、林聿时，还围绕着是作“常”“有”“无”还是作“常有无”断句，大战过一场。（注31）

当然也有认为当作“有欲”“无欲”断句者，比如台湾的张扬明、大陆的黄剑等。为少数。（注32）

这实际是一个如何认识《老子》一书主旨的问题。《老子》一书主要是谈的存在论，还是存在论包括人生论，甚至是主要讲人生论也包括谈到存在论？

我以为，《老子》主要谈的是人生论问题。也就是人如何对待自身，如何处理人和社会、和自然的关系的问题。第一章的断句作“有欲”“无欲”较妥。明代的研究者们对此问题的认识是很有可取之处的。当然，这个问以后还可继续争论。（俱见各人所著书。具体书名省略。）

其实，注释总是注释者思想和时代的反映。与其要论定这两种断句何者正确，不如更进一步探讨为什么会产生这样的争论何不同的见解更为重要。这种不同时代的主要断句倾向的深层，不正存在着那个时代思想潮流的变化吗？从明代这些著作的争论中，我们不正可以看到当时对于人生论的关注吗？

讲到具体的《老子》一书的内容和解释的争论，问题还有许多：《老子》一书的分章和结构（如，有的作81章，有的作64章等等），《老子》中每一章的题目（原来有没有题目，题目的沿革，与此关联的是，老子一书，各章的关系问题），

前面提到过的第10章，第23章，还有第71章等等的解释理解，明代学者，也有论说。鉴于篇幅，不再展开了。

4. 三教合一思潮的流变。

讲到明代的思想变化，“三教合一”是一热门话题。但到底如何“合一”，“究竟是儒家的人跑到道教的圈子里去了呢？还是道教的人硬向儒教的樊篱钻呢？”（注33）常引起人们的疑惑。

从明代的这些《老子》的研究著述中，我们可以看到，对这一问题的回答，是必须根据各人的情况作不同的回答。

有的是站在儒家的“樊篱”之中，把道家老祖宗的教义纳入自己家中，如，薛蕙、王道，朱得之等，

有的是用无边的佛法来笼罩儒道，如德清，

也有的则是恪守道家的祖训，兼采儒教佛教（这样的人似较少），陆长庚在解释“无欲”句时说：“盖当无欲之时，至静无感以观其妙，则见清静之中，一物无有。释氏所谓真空，儒者所谓未发，皆不出此。”便是一例。

他们都在指责对方，但似乎也都在实际上承认着对方的存在权利。在互相吸收，互相补充。

自然还有陈继儒那样兼采各家的文人。完全是“以我为中心”，按自己的需要，在不同的人生阶段，不同的场合，“信奉”着不同的教条。

在这样的争论中，当然也有指对手为荒谬绝伦的斥责，有对“异端”的镇压，但就整个社会的文化氛围而言，和清代的动辄指对方为“异端”，大逆不道，欲伐而灭之的思想方法，形成了颇为有趣的对照。这种在争论和斗争中允许不同学派共存的心态和气度，多少对我们也还是有借鉴作用的吧。

对“三教合一”的具体研究，是明代思想史研究的一个课题。

我以为，不仅应笼统地讲“三教合一”，应该探讨当时的人们，是通过怎样的思想材料，经过怎样的思路，来达到他们各自不同的所谓的“三教合一”的。明代的《老子》研究著作，为我们提供了这方面的资料。

最后，谈一谈明代老子研究在我国《老子》研究史和道家研究、思想史研究中的地位。

梁任公曾说，有清一代，对诸子用力甚多。对于《老子》这部书，清代人“没有大用过功夫”。(注34)

而在笔者看来，明代人，如果说对于“五经”，对于其他诸子，用力不多的话，对于《老子》则恐怕是一例外。此外，有明一代，对道家、道教文献也多加整理。

如：成于正统年间的《道藏》、是现在最流行的文献。

焦氏《老子翼》、陈元贇《老子经通考》，是近代以前，对《老子》一书研究汇总得最好的著作。

所以，无论是从对于道家、道教的研究，还是从现存的有关《老子》和道家的文献资料来说，明代都是一个不可忽视的时期。可以说是近代以前，《老子》研究的总结性时代。

实际上，明代的研究，反映了各种思潮流派对《老子》的认识。直到现代，对《老子》一书的诠释的流派，基本上都可以在那时找到其端绪。

这个时代的老子研究，并不具有令人激动的“闪耀性”或“轰动效应”，明代也不是什么特别具有独创性的时代，但如果读一下这一时期的解《老》之作，却可以感到其中有着不少学者对问题的认真思考和细腻探讨。而平实冷静的探讨，不正是深入研究的必要条件吗？

我以为，正是在这样的角度上，明代的老子研究，有着值得重视的必要。

通过以上简单的回顾，我们对于至今在资料的整理上(在研究上就更不用说了)和其他时代相比处于十分落后状态的明代的道教、道家思想乃至学术文化研究，是否应该有一点新的认识呢？

1996年5月31日初稿，6月15日，11月25日修改。

注释

(注1)朱越利在近10年前所写的那篇《37年道教学研究》中，对明代的道家思想研究几乎未见涉及，可见一端。该文见《中国文化与哲学》第一辑，深圳大学编。

(注2)《千顷堂书目》，黄虞稷编、瞿凤起、潘景郑整理本，上海古籍出版社，1990年版。以下所引概出此本，不另注。

(注3)王著为《中华图书馆协会丛书》第一种，1928年，

(注4)福建人民出版社，1995年版。

(注5)《老学史》注明“杨元斌”为“江苏武林”人，据笔者所知，“武林”并非属江苏，且有明一代也无“江苏”省，而陈元贇为武林人，即今杭州一带。

(注6)见《明史职官志·三》“道录司”条。中华书局标点本。下同。

(注7)见商传《永乐皇帝》137-139页，北京出版社，1989年。又晁中辰《明成祖》209页以下，人民出版社，1992年。张三丰传，见《献征录》卷118等。

(注8)《明通鉴》卷21，中华书局标点本。下同。

(注9)《明史》卷163，《明通鉴》卷23。

(注10)《明通鉴》卷36卷

(注11)见《明文海》卷49、卷51所载张宁、程敏政等的奏疏。中华书局影印本。

(注12)见《明史徐溥传》，《明通鉴》卷38等。

(注13)《明通鉴》卷39。

(注14)见《明史世宗本纪》，又见《明史后妃传世宗方皇后》。

(注15)《明通鉴》卷63。

(注16)见《明史职官志·三》所载，又参见沈德符《野获编》卷27等。

(注17)此人一作元代人。或云死于明洪武初，故归此。

(注18)薛蕙《明儒学案》卷53，“诸儒学案”有传曰“字君采，号西原，亳州人。正德甲戌(1514)进士。授刑部主事。”后曾以“大礼议”下狱。“嘉靖辛丑(1541)正月卒，年五十三。”

(注19)案，《老子亿》37章的解说中，引“亳州薛氏”语，可证较薛氏后出。

(注20)见影印本《解说》。

(注21)此书又作《新刻三续玄言道经精解评林》，注明为“太史漪园焦弱候夫纂，太史如园陈懿典孟常父校”，东京大学东方文化研究所有藏本。

(注22)如日本的间野潜龙《明代文化史研究》、中国林国平有《林兆恩与三一教》等，可参见。

(注23)见冯友兰《中国哲学史论文集二集》(上海人民出版社版，1962年)

(注24)《憨山德清的生涯及其思想》，载《阳明学的展开和佛教》，见该书151页。

(注25)如日本小松原涛的《陈元贇研究》，1962年，东京雄山阁出版。

(注26)见《憨山大师梦游全集》卷45。

(注27)1989年，笔者在日本国际东方学会发表。后部分内容发表在《金泽大学教养部论集》。全文可见上海外语大学编《中国文化与世界》4辑。

(注28)日本汉学界多有持此说者。如加地伸行有《何谓儒教?》(收入《中公新书》)，关于这一点，容以后再详论。

(注29)参见日译本《儒教和道教》，又苏国勋《理性化及其限制——韦伯思想引论》第三章16节以降(上海人民出版社，1988年版)

(注30)参见余英时《士与中国文化》第8章(上海人民出版社1988年版)，又，拙译《气的思想》(上海人民出版社1990年版)中《桐城派中的气》一节等。

(注31)见冯友兰《中国哲学史论文集二集》所载关于老子的文章。(上海人民出版社版)

(注32)台湾的张扬明有《老子校正译释》(台湾维新书局，1973年版)，大陆的黄有《帛书老子校注析》(台湾，学生书局1991年版)

(注33)柳存仁先生语，见上海古籍出版社《和风堂文集》836页。

(注34)见梁启超《三百年学术史》，复旦大学出版社1985年版，363页。