

晚清老學與儒、佛會通

鄭錫道

中文提要

本文考察了俞樾《老子評議》和于鬯《老子校書》等典型考證學方法的老子理解，以及強調義理的同時，追求與經學及佛教比較闡釋的宋翔鳳《老子章義》和楊文會《老子道德經發隱》等，晚清《老子》具有文化意義相互融合的基本內涵，這種文化意義的相互融合是通過“會通”的理解方式實現的。

俞樾以《老子》每一章和每一章的部分句子為對象，通過校勘和訓詁的方法，完成了意義校正工作。俞樾繼承了戴震、段玉裁、王念孫、王引之等皖派考證學，所以比起“救古”，更強烈地表現出“救是”的傾向。從文字、音韻和訓詁的方法，到歸納性邏輯思維的廣泛運用，從語言文字的理解，到老子本義的追溯，于鬯的老學研究，可以視為將研究對象擴大至諸子學的乾嘉考證學更進一步的發展形態。

宋翔鳳的《老子章義》以文化創造者黃帝為基準，以《歸藏》為媒介，將儒家(孔子)和老子的思維融合溝通，將其解釋為具有同一根源和指向性的思想，是一種歷史文化學的闡釋。楊文會利用“以佛解老”，將老子的“有無觀”和“生死觀”與佛教的形而上學融合起來。楊文會的老子闡釋在為佛學傳統通過老學實現近代轉型方面提供了重要契機，在重新發現老子形而上學的思維方面，具有一定價值。

關鍵詞：晚清，老學，儒佛，乾嘉考證學，會通

* 鄭錫道：成均館大學校東洋哲學文化研究所研究員(nodo5@hanmail.net)。

一、引言

在晚清學術潮流中，更為細密的變化之一就是老學的興起。乾嘉考證學與諸子學相結合，形成所謂“乾嘉諸子學”之時，尤其關注了墨學和道家的“學”。晚清時期對《老子》的闡釋主要有魏源《老子本義》、黃裳《道德經講義》、宋翔鳳《老子章義》、朱敦毅《道德經參互》、丁傑《道德經直解》、裕英《道德經淺解》、高延第《老子證義》、魏錫曾《校老子》、德園子《道德經證》、陳澧《老子注》、張燦《太上道德經述義》、曾和端《老子集辨》、易順鼎《讀老子劄記》、郭階《老子識小》、陸心源《道德經指歸校補》、黃傳祁《道德經大義》、孫詒讓《老子劄錄》、楊文會《道德經發隱》、嚴復《老子道德經評點》、吳汝綸《點勘老子讀本》、易佩紳《老子解》、文廷式《老子技語》、純陽呂仙《道德經注釋》、俞樾《老子評議》、于鬯《老子校書》、陳三立《老子注》、劉師培《老子韻表》、《老子劄補》等，大部分與考證學方法相關聯。考證學的考證方式就是實現“通”的方式。“通”的邏輯與學術文化相關聯之後，就具體化為“會通”的邏輯。因此，晚清老學是以當時的主流、非主流學問和老子的“會通”為根據的。其中，德園子的《道德經證》與楊文會的《道德經發隱》展現了與佛教之間的“會通”，黃裳的《道德經講義》呈現了與道教間的“會通”。宋翔鳳的《老子章義》向我們展示了儒道會通，是最具代表性的作品。

從當時正統儒家的立場來看，受到關注的諸子學處於異端位置。其中從整體思想的角度來看，老學在諸子學之中也存在與儒家社會秩序相反形態的秩序，所以作為兩種思維結合的契機，考證學的老學研究雖然沒有獨立地探究老子思想，但也有充分值得引起注意的因素。不管從儒學還是老學的觀點來看，當時的學術轉型乃至學術文化的轉型都具有特別的文化意義（價值）。

首先，晚清老學的文化意義在於晚清學術的繼承。雖然老學在晚清時期得到復興，但這一說法卻蘊含著相對意義，它並不意味著老學成為包括晚清在內的清代學術的主流學說。但是以考證學為媒介的儒家和老子思維的結合，與以前朝代相比，具有與眾不同的特別意義。值得一提的是，清代初期這種結合就已開始，到了晚清時期，對老子的理解和闡釋表現得更為活躍。

其次，晚清老學的文化意義還在於批評精神的發揚。考證學從語言學和文字學的體系出發進行研究，所以是一種最重視實證和客觀邏輯的研究方法。用這種方法闡釋老子思維時，現有老子的理解必然成為批評的對象。依據嚴密的文字和音韻考證、訓詁和校勘等考證學方法，包括王弼注釋在內的很多注釋都重新得到了檢證。通過這樣的過程或方法，是否更為準確地理解了老子思維並不重要，重要的是批評的觀念明確登場。

最後，與前述晚清老學的兩種文化意義(即“晚清學術的繼承”和“批評精神的發揚”)緊密相關，晚清老學特別立足於與儒家的“會通”融合，是以此為基礎的道家人文精神的表現。以晚清儒教和佛教教養為基礎的《老子》研究中，傳統學術通過老學得到自然延續，從以老學為主體的角度來看，老子思維通過與儒、佛的“會通”，創造出了獨特的人文精神。

本文從以上文化意義的認識出發，分析“會通”目的的考證學方法在《老子》研究中如何發揚光大，繼而闡釋《老子》中蘊含的義理，分析與儒、佛的“會通”實現轉型的實例。

二、從乾嘉考證學到諸子學的“會通老學”

乾嘉考證學在明末清初經世致用考證學基礎上發展起來，是具有文獻實證主義性質的學問。進入乾隆、嘉慶時期，考證學並沒有超越原來經典研究的實證研究方法，而逐漸發展為兼具方法論和理致的學問，支配了整個清代學術界。由此，考證學被稱為乾嘉考證學，被評價為能夠代表清代學術真實面目的主流學問。乾嘉考證學的研究傾向也直接反映在晚清諸子學研究中。乾嘉考證學與諸子學融合起來形成了乾嘉諸子學。乾嘉諸子學就是在晚清時期活躍起來的儒家考證學與先秦諸子學“會通”的學問。¹ 晚清時期的大部分《老子》研究都直接或間接受到乾嘉諸子學“會通”的考證方法或考證學義理解析方法的影響。²

1 乾嘉諸子學是指以乾嘉考證學的方法，對先秦諸子的典籍和學說進行校勘、注釋和義理闡釋的學問。乾嘉諸子學是乾嘉考證學的學者們背離和舍棄宋儒的“望義生義”、“增學解經”等弊端而形成的。乾嘉考證學重視“古訓”、“古音”、“古本”等客觀性資料，通過研究古代儒家和同時代的諸子書，尋找經典作品的本來意義，一般作為參考和證明的資料使用。諸子學初期只是經學的附屬品，但是隨著清王朝的衰落和西學的盛行，經書與子書的研究越來越界限模糊，“正道與異端”的區別消失。乾嘉諸子學研究著名學者有傅山、汪中、章學誠、孫星衍、張惠言、盧文弨、王念孫、王引之、俞越、孫詒讓等。乾嘉考證學始於明末清初的經學家傅山(1607-1684)，他的諸子學研究雖然不無牽強附會之處，但果斷打破了“子不治經”的偏見，通過與諸子書的互證和經學的方法，引領了諸子學研究的潮流。倡導乾嘉考證學的代表性人物汪中(1744-1794)否定將儒學奉為正統的概念以及宋儒的道統說，從諸子學的淵源、地位和主張等方面，主張諸子學與儒學平等。俞樾是汪中倡導的乾嘉諸子學的中堅人物。張斌峰，《近代墨辯復興之路》，頁28-30。

2 當然也存在例外情況。比如丁傑的《老子道德經直解》直接解釋《老子》，而不是側重於語言學為依據的事無巨細的闡釋，但也並非因此就沒有提出文字闡釋的依據。與同時代老子研究相比，可以說其與考證學方法的距離相對較遠。曾和瑞的《老子集解》以朱熹的評論為主，同時在程頤、真希元、魏華父、黃東發、王伯安、羅允升、呂叔簡、何子元等宋明諸儒的評論之中加入自己的見解，以此種方式對老子的思維進行闡釋。這種情況在方法和內容方面與乾嘉考證學的傳統存在些許差異，此外還有包括嚴復《老子評點》等研究成果，不能說這些研究與乾嘉考證學的研究方法完全一致。

1、“形似而誤”，“形近而誤”：俞樾《老子評議》

俞樾(1821-1907)是清代考證學派最後的代表人物，同時也是乾嘉諸子學的中堅人物。他繼承了皖派戴震和王念孫的研究方法，撰作《諸子平議》，提出了諸子學具有“以子證經”和“聖人之道”的性質，在考證和義理方面肯定了諸子學的價值。《老子評議》相當於《諸子平議》的第8卷，將《老子》原文的文字及字義進行了校勘和考證。³《老子評議》校勘的具體內容為：字誤(17次)、衍文(8次)、脫文(9次)、倒文(5次)，共計39次。訓詁方面主要是通假(13次)、詞義(5次)、句義(1次)等共19次。⁴

俞樾首先著眼於《老子》各章之間的意義相關性來糾正文字，實現了《老子》內部意義表達的統一性。對於《老子》第1章的“道可道，非常道；名可名，非常名”，他根據《史記·衛綰傳》、《漢書·賈誼傳》、《賈子·宗首篇》的記錄，指出古代“常”與“尚”通用，“尚”實為“上”之意。所以將意思更正為“言道可道，不足為上道，名可名，不足為上名，即上德不德之旨也。”這樣在區分為“道經”和“德經”的河上公本《老子》中，上篇的首句“道可道，非常道”與下篇的首句“上德不德”之間的宗旨就統一起來了。⁵ 15章的“士”也是根據河上公更改為“上”，這是由“士”與“上”的文字形態相似而引起的。⁶

對於《老子》第5章“穀神不死”中的“穀神”，俞樾以“通假字”為中心主張，依據各種典籍，展開了歸納性的訓詁研究：

樾謹按，《釋文》：河上本穀作浴，云：浴，養也。然浴字實無養義。河上本浴字當讀為穀，《詩·小弁》篇、《蓼莪》篇、《四月》篇竝云：民莫不穀，毛傳竝云：穀，養也。穀亦通作穀，《爾雅·釋天》：東風謂之穀風。《詩》正義引孫炎曰：穀之言穀，穀，生也，生亦養也。王弼所據本作穀字，穀之假字。河上古本作浴字，穀之異文。王弼不達古文假借之義，而有中央無之說，斯魏晉之清談，非老氏之本旨。⁷

從上述引文可以看出，對於“穀神”的含義，俞樾同時參照河上公和王弼的注釋，糾正了理解的不足和誤會，闡述了老子的本意。其結論是如果認為老子思維與魏晉清談思想相似，那就沒有準確闡明老子的本意，這種結論的前提是王弼解讀老子時，在字義解釋方面是失敗的。暗示因為字義的解釋不準確，所以最終整體思想含義也發生了變質。俞樾的這種有條理的考

3 《諸子平議》共35卷，對先秦兩漢時期道家、法家、儒家、墨家、雜家等15個學派的典範著作進行了校釋。具體評議的諸子典籍有：第1-6卷：《管子評議》第7卷：《晏子春秋》第8卷：《老子評議》第9-11卷：《墨子評議》第12-15卷：《荀子評議》第16卷：《列子評議》第17-19卷：《莊子評議》第20卷：《商子評議》第21卷：《韓非子評議》第22-24卷：《呂氏春秋評議》第25-26卷：《春秋繁露評議》第27-28卷：《賈子評議》第29-32卷：《淮南內篇評議》第33卷：《揚子太玄評議》第34-35卷：《揚子法言評議》。李香平，《俞樾〈諸子平議〉研究》，頁4-5。

4 李香平，《俞樾〈諸子平議〉研究》，頁5。

5 俞樾，《老子評議》，頁665。

6 俞樾，《老子評議》，頁667。

7 俞樾，《老子評議》，頁666。

證方式，正是繼承了皖派戴震及其弟子王念孫的研究方法和治學態度。戴震主張在闡釋經典時，應以小學為基礎，將文字、音韻和訓詁三方面緊密結合，先解釋字義，後通達經義。戴震的弟子王念孫繼承和發揚了戴震的學風，強調“小學明而經學明”。⁸他對元明兩代儒者的思想認知仍未從宋代理學的束縛中擺脫，經典的注疏大部分仍然沿用古人的現象進行了批判。王念孫主張尊重古人，但是不能迷信古人，他批判性地吸收了前人的研究成果，從而提出了具有獨創性的新見解。⁹通過上面引文中俞樾糾正王弼對老子的闡釋，可以看出他繼承了王念孫治學態度的事實。

《老子》各章意思的連貫性最終使《老子》整體的訓詁內容避免了矛盾之處，從而具有了一貫性。邏輯一貫性是俞樾考證學性質的《老子》理解的特徵之一，比如對於《老子》32章的“道常無名”，他認為“常與尚通，說見首章。道尚無名者，言以無名為貴也。”他指出第1章的“尚”具有“上”的含義，因此“道尚無名”就是“無名而貴”，它的意思並非“道常無名”，而是與《老子》第37章的“道常無為”的含義相通。最終他認為王弼和河上公對“道常無名”的理解全部錯誤。實際上，老子思維中的“道常無名”和“道常無為”的指向性意義區別不大，都反映了“道”的屬性，可以說一脈相通。但是，如果仔細推敲，“道常無為”比“道常無名”更具有實質性的政治屬性，所以在老子的整體思想中，特別是闡明其理念性質的時候，可能會得出完全不同的結論。從這一點來說，俞樾的訓詁與梁啟超評價王念孫的治學精神時所說的“雖廣泛引用漢人之學說，但不能無條件接受”的觀點具有一脈相通的特性。¹⁰

俞樾考證學性質的《老子》理解的特徵還表現在，採用了綜合考慮文字的校勘、通假、句子的韻律乃至答語形式，對文字和含義進行同時糾正的研究方法。關於《老子》第52章“塞其兌”中“兌”的考證，他認為首先“兌”應該念“穴”，“《文選·風賦》空穴來風，注引《莊子》空闕來風，闕從兌聲，闕可假作穴，兌亦可假作穴也。”通過通假字的文獻實例，校正其文字和意義。最終以校正的文字在同一章中與答語和內容(意義)相通為依據，來確保校正的邏輯正當性，即“塞其穴，正與閉其門文義一律。”

晚清時期，乾嘉諸子學復興標志著學術文化的轉型，上文在此文化背景下，考察了對《老子》的考證學闡釋。俞樾以《老子》每一章和每一章的部分句子為對象，通過校勘和訓詁的方法，完成了意義校正工作。因此通過《老子評議》，對他所理解的老子思想宗旨一目了然並非易事，但是這一點正是考證

8 王念孫在此稱讚段玉裁的研究成果，認為“訓詁聲音明而小學明，小學明而經學明，蓋千七百年來無此作矣。”王念孫，〈序〉，段玉裁，《說文解字注》，1989。

9 王念孫的這種精神，在其子王引之的文章中可以得到確認。《經義述聞·自序》中，他曾記述到：“大人又曰：說經者期於得經而已，前人專注不皆合於經，則擇其合經者從之，其皆不合，則以己意逆經意而參之他經，證以成訓，雖別為之說，亦無不可。……故大人之治經也，諸說並列，則救其是。字有假借，則改其讀，蓋熟於漢學之門戶而不囿於漢學之藩籬者也。”

10 梁啟超，《清代學術概論》，頁36。

學極度重視實證性和客觀性的特點。俞樾繼承了戴震、段玉裁、王念孫、王引之等皖派考證學，所以比起“救古”，更強烈地表現出“求是”的傾向。¹¹“求是”超越了單純引用舊文獻，糾正了後代的錯誤做法，闡述某種意義時，其（意義）也能夠適用於其他著作，即重視這種意義的普遍性。

2、從“異字同義”到“歸納”，于鬯《老子校書》

于鬯(1854-1910)字禮尊，號香草，平生致力於經史研究，著書有20餘部，其中重要著作有《香草校書》、《香草續校書》、《香草文鈔》、《戰國策注》、《說文職墨》、《讀周禮日記》、《讀儀禮日記》、《卦氣直日考》等。對《老子》的校書是《香草續校書》中的第一部，是于鬯通過乾嘉學派的文字、音韻和訓詁方法，考證《老子》字句的作品。¹²

首先他認為《老子》第1章的“無名天地之始”中的“始”字應讀為“胎”，如此才能與“有名萬物之母”相呼應。即“無名天地之胎，有名萬物之母”中“胎”和“母”在意義上相互對應。這是典型的通假考證，依據《老子》第11章的解釋，“始”與“胎”的差異實際上並不大，正如于鬯所闡釋的那樣，“始”的意義本來是“人之初”，“胎”的意義可以解釋為“始”（《爾雅·釋詁》云：胎，始也）。¹³但是，“始”與“胎”的意義差異不大，是意義派生的關係，與“始”相比，“胎”之後出現“母”在意義上存在更為合理的可能性。這是因為，“胎”具有直接與女性肉體相關聯的意義，同時還內含與“母”相關的“生產”之意義。

《老子》第1章的通假闡釋，看似有些勉強，但是據此可以明確的一點是，傳統經學的學問態度適用於以何種形態理解老子的思維。傳統經學是某種文本批評，首先通過文字的訓詁研究，準確把握聖賢想表達的意思。于鬯的闡釋讓我們想起清代考證學兩大學派之一的皖派。¹⁴皖派不拘泥於漢代的注釋，提倡自主的考證方法，認為通過古代音韻體系的闡釋，可以展開相關考證研究。雖然經文文字的“形”一樣，但“音”和“義”可能不同，因此不能解讀為同一意義，反之即使相互不同的文字標記，如果在意義上存在關聯性，或者具有同音和音韻轉化的關係，也可以總結出相同的系統關

11 梁啟超在其《清代學術概論》中指出：“戴、段、二王之學，其所以特異於惠派者：惠派之治經也，如不通歐語之人讀歐書，視譯人為神聖，漢儒則其譯人也，故信憑之不敢有所出入。戴派不然，對於譯人不輕信焉，必求原文之正確然後即安。惠派所得，則斷章零句，援古正後而已。戴派每發明一義例，則通諸群書而皆得其讀。是故惠派可名之曰漢學，戴派則確為清學而非漢學。”評價惠派的漢學是“求古”而戴派是“求是”。

12 于鬯，《老子校書》，頁676。

13 于鬯，《老子校書》，頁676-677。

14 吳派和皖派都重視考證批判朱子理學的經典解釋，但是考證的方法存在差異。如果說吳派尊重漢代的訓詁和箋注，那麼從戴震開始，段玉裁(1735-1815)、王念孫(1744-1832)、王引之(1766-1834)皖派考證學者們並不拘泥於漢代的注釋，探尋經典闡釋的新方法。皖派評價源於江蘇地區的惠棟(1697-1758)為代表的吳派的學問傾向為“求古”，將自己的研究方法稱為“求是”。

係，解釋為相同的意義。段玉裁主張“聲義同源說”，證明形聲字中聲部一樣的文字，大多具有相同的意義，王念孫綜合了形聲字和發出同類聲音的所有文字，運用“因聲求義”的方法，尋找古代語言的意義。因此他們總結出語言變化的規則，將關注點放在恢復古代韻母和聲母的體系上，闡明作為考察對象的文字在體系中的分類，以及文字的本義和轉變為通假字的原因。這種對音韻的關注和研究意味著清代考證學的新發展，為經學闡釋提供了新的方法和理論框架。¹⁵

當時，將傳統經學的考證學方法論應用於諸子書，特別是老子思維時，並不能確保其闡釋意義與老子的意圖相一致。考證學家們認為只有完全闡明了語言體系，對文字和文章構成原理也進行了說明，對於經典的準確闡釋才有可能實現，為了闡明聖賢之言蘊含的意思，對文字的訓詁研究必須先行，但是通過精密的訓詁研究，真的能夠準確闡明聖賢們想表達的意思和義理？在訓詁與義理闡明的關係中，以傳統經學為對象雖有局限，但基本上是值得肯定的。這是因為，闡明語言(文字)所構成的聖賢之義理，最重要、最先要做的必然還是準確的語言闡釋。

但是老子的思維與其他儒家經典不同，常常表現為哲學詩的形態，很難完全肯定。于鬯闡釋《老子》采用的是典型的乾嘉考證學方法。值得注意的一點是，雖然第1章的訓詁研究中多少有些勉強的部分，但對老子思維本身的考證還算比較充實。即並沒有將老子的思想強行儒家化，使用了很多文獻資料和語言文字文獻作為考證根據，同時主要運用了儒家經典但並沒有過分偏重儒家經典。乾嘉考證學將研究對象擴大到諸子學，其目的是經學的擴散，換言之，開始將考證諸子文獻作為經學考證的根據。從這一點來看，老子的思維儒家化的可能性很大。事實上，通過儒家經典，考證老子思維的過程本身，就已經蘊含了儒家闡釋的可能性。

但于鬯的《老子校書》還是以豐富的小學考證，相對集中於老子思維意義的闡釋，這一點通過他對《老子》下篇第1章也就是38章分章問題的關注中可以看出：

鬯案：此可明分章之出自後人，非《老子》原書所有，否則既別下篇，合仍依上篇例，標一章起，何得以三十八章續上篇邪？¹⁶

上面引文的重要特點是通過邏輯論述首先提出意見，對於《老子》的分章問題，認為如果《老子》本來就分為上下兩篇，那麼上篇接下來是下篇或第1

15 戴震強調經典研究中最重要的是忠實於文字小學，雖然要闡明的內容是聖賢之言，但也要從基本的文字闡釋開始。戴震《戴東原集》卷十《古經解詁序》：“經之至者道也，所以明道者其詞也。所以成詞者未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志。譬之適堂壇之必循其階而不可以躐等。”

16 于鬯，《老子校書》，頁683。

章，在邏輯上存在合理性。當然，後面提出的邏輯根據中也並沒有完全排除古典文獻的內容。但是，于鬯在此並沒有經過考證學最基本的文字訓詁或校勘，而是直接提出邏輯主張，這也是不爭的事實。與上述引文相通的，也是《老子校書》中具特徵性的考證方法之一，就是歸納法，他雖然沒有排除經典或文獻而得出邏輯依據，但在《老子校書》的很多章節中，卻出現了很多僅通過邏輯本身就可能具有充分說服力的主張。這與傳統考證學概念之一的“比例而知”相通。¹⁷

比如，對於《老子校書》第43章的“無有入於無間”，他認為“無有上當出於二字”。即，“無有入於無間”應該是“出於無有，入於無間”的對句形式才能表達老子的本義。他首先從《淮南子·原道訓》中尋找邏輯依據，即“《淮南子·原道訓》引老聃之言，正作‘出於無有，入於無間’，是其明據。”他所重視的並不僅僅是將與意義溝通相關的對句作為文獻根據，而是通過歸納性邏輯思維來闡釋。在對句的層面上，他揭露王弼注釋存在的問題，同時對其他句子中的例子進行補充和綜合，闡釋老子思想所具有的對句特性，之後由此為據，闡明與老子意圖相吻合的準確意義。因此，其書中雖然有很多以矯正王弼注釋為敘述形式的內容，但這並不是將魏晉玄學的老子理解本身當做問題，而是將關注點集中在特定句子闡釋中的邏輯問題上。總之，于鬯對老子的考證學理解，從精煉成熟的角度可以看做是晚清老學的代表性成果。從文字、音韻和訓詁的方法，到歸納性邏輯思維的廣泛運用，從語言文字的理解，到老子本義的追溯，于鬯的老學研究，可以視為乾嘉考證學更進一步的發展形態，而這一發展形態將研究對象擴大到了諸子學。

三、由義理解釋向比較會通發展的老學

晚清老學研究中，考證學方法占很大比重是不爭的事實，但是更加偏重“義理”方面也是一個重要特徵。考證學並非僅以文字訓詁貫穿其中，通過文字訓詁而後闡明義理，似乎是一個自然現象。但是晚清老學的研究傾向中不僅僅包含考證學範疇的研究，還有以今文經學的“微言大義”闡釋《老子》意圖的研究，宋翔鳳的《老子章義》就是其典型代表。有的研究還以佛學而非儒學闡釋老子思維，楊文會的《老子道德經發隱》是典型代表。兩者分別以儒家思想和佛教思維來闡釋老子，即分別為“以儒解老”和“以佛解老”的研究成果。

17 所謂“比例而知”，是分析歸納各種語言，總結規則和原則之後，人們可以用此規則和原則準確順利閱讀典籍的方法。王念孫和王引之父子就采用了典型的歸納方法。梁啟超在《經傳釋詞》中曾說：“閱讀此書十卷，使人冰融霧釋，歸納研究之法亦可習得，乃智慧學問之名著。”梁啟超，《中國近三百年學術史》，頁341。

1、今文經學的“微言大義”：宋翔鳳《老子章義》

宋翔鳳(1779-1860)是清代今文經學常州學派的著名學者，“他通訓詁名物，志在西漢家法，微言大義。著有《論語說義》和《過庭錄》等二十餘種。”¹⁸《過庭錄》是考證經史的劄記，《老子章義》即《過庭錄》的第13卷，是關於《老子》的論說。宋翔鳳依據文獻考證，通過歸納性闡明義理的經文經學治學方法，對老子思維進行了重新闡釋。

在《老子章義》開頭，他以“老子著書以明黃帝自然之治”闡述了老子思維與儒家思維的一致性。接著以“黃老學”和孔子六經為基礎的治世方略進行了內外一致的整理，“即《禮運》篇所謂大道之行，故先道德而後仁義，孔子定六經，明禹、湯、文、武、成王、周公之治，即《禮運》所謂‘大道既隱，天下為家’，故申明仁義禮知救斯世。故黃老之學與孔子之傳，相為表裏者也。”¹⁹

宋翔鳳將老子思維界定為黃老學，才有可能以此為前提，將老子思維定義為黃帝的自然之治。因此，老子思維“人君南面之術”的性質得以具體化。“《老子徐氏經說》六篇，字少李，臨淮人，傳老子，又曰道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此人君南面之術也。”²⁰“人君南面之術”本是設定統治者即君王與臣下之間關係的理論，也被視為儒家“無為”政治的典範。因此宋翔鳳將老子的“人君南面之術”與舜帝的“人君南面之道”進行對比，試圖尋找老子思維與儒家思維之間的同一性。²¹他認為老子思想以無為的“人君南面之術”為媒介，與儒家思想具有共通的道德根源和指向性，可解釋為“黃帝之道”。

利用儒家(孔子)來解析老子思維的方式，開始於《老子》第1章出現的對“道”的概念闡釋。“道者人之所由也”，宋翔鳳將老子的“常道”概念解釋為“不可變易之道”後，將其與《中庸》的“天命之謂性”和“率性之謂道”相結合。即“常道者不可變易，所謂民之乘夷也，不可變易之道，命乎天，率乎性，而不可須臾離，是之謂常道。”²²老子“道”的概念與“性”和“天命”相關，自然被擴大至道德性的人倫關係中。他根據《中庸》的思想，將老子“道(常道)”概念之下又分為“達道”與“達德”，是以君臣關係和人倫關係等為基礎的。“達道”也稱為“君臣”、“父子”、“夫婦”、“昆弟”、“朋友之交”等，“達德”是指世上必須實踐的三種品德，即“知”、“仁”、“勇”，這裏的“達道”意

18 宋翔鳳，《過庭錄》，頁1。

19 宋翔鳳，《老子章義》，頁185。

20 宋翔鳳，《老子章義》，頁185。

21 “合於堯之克讓，《易》之謙謙，一謙而四益，此其所長也。即放者為之，則欲絕去《老子》之言，皆人君南面之道。《論語》釋為政以得，又言：道之以德，齊之以禮，有恥且格，道之以政，齊之以刑，民免而無恥。又言：無為而治者，齊舜也與。夫何為哉？恭以正南面而已矣。皆通於老氏之旨。”宋翔鳳，《老子章義》，頁185。

22 宋翔鳳，《老子章義》，頁185。

思就是“知常道”。後來，宋翔鳳接著引用《中庸》的句子，通過歸納邏輯思維方式，最終將老子的“道(常道)”概念與“中和”和“致中和”融合在一起。²³宋翔鳳依據《中庸》思想邏輯，將老子的“道”重新解釋為形而下學的具體實踐性概念，而非形而上學的抽象概念。

對於老子的“名”概念，與“道”概念的闡釋一樣，也是立足於孔子的“名”概念，即“正名論”進行重新闡釋的。本來老子倡導的是所謂的“無名論”，孔子的“正名論”是語言和社會關係相關的理論，用現代的學術用語來說，就是語言社會學理論。根據孔子的主張，“名”字超越了單純區別事物的語言學層面，伴隨著道德和責任，是具有社會意義的“結晶體”。特別是與社會身份相結合的姓名之中，已經蘊含了道德責任，所以端正姓名才能糾正姓名之中蘊含的社會關係(“君君、臣臣、父父、子子”)。老子的“無名論”與孔子的“正名論”不同，作為“道”概念雙重屬性之一，特別與強調“道”概念的“時初性”意義相關。

《老子章義》中“名”的概念以孔子的“正名”理論為基礎，闡明了“黃帝之法”。黃帝賦予了天下所有事物以名字，令倉頡造字。“文字造而《歸藏》出”，“名”與老子的萬物生成論“道生一，一生二，二生三，三生萬物”具有邏輯上的關聯性而最終歸結為《歸藏》。²⁴即老子的“道”和“名”概念中內含的事物生成和存在相關內容，最終歸結為《易》中的“乾坤”概念。從“《說文解字》曰：惟初大始，道立於一，造分天地，化生萬物，即無名天地之始也。字始一終亥，一生二，二生三，三生萬物，坤為母為地，至哉坤元，萬物資生，故云萬物之母。此首坤之義也”中可以看到這一點。²⁵

宋翔鳳通過“以儒解老”或“以孔解老”的解經方法，重新闡釋老子思維，其《老子章義》的中心邏輯就是《易》的邏輯。其中，通過“黃帝之易”《歸藏》的邏輯思維，闡釋了老子的概念意義。因此《老子章義》以文化創造者黃帝為基準，以《歸藏》為媒介，將儒家(孔子)和老子的思維融合溝通，將其解釋為具有同一根源和指向性的思想，是一種歷史文化學的闡釋。具體來說，宋翔鳳通過儒家觀念和老子思維(概念)的結合來解讀老子。

23 “《中庸》記曰：天下之達道五，所以行之者三，曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者天下之達道也。知，仁，勇，三者天下之達德也。所以行之者一也。鄭注云：達者，常行百王所不變也。是知常道即達道也。五常之道，實生於天地之始，非人之所設，故曰命，曰性，性命之精，藏於無而見於有，原其始而要其終，天下由之，百姓由之，而莫窮乎道之量，是之謂不可道。《中庸》記又曰：喜怒哀樂之未發之中，發而皆中節謂之和。未發之中，即天命之性，所謂仁義禮知信也。中節之和，即率性之道，所謂君臣父子夫婦昆弟朋友之交。故曰：中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地為焉，萬物育焉，此道為最初之道，唯聖人能知之。使別為一說而求異焉，斯為小道，可得而知其量者，烏可以為常道乎？”宋翔鳳，《老子章義》，頁185。

24 “黃帝正名百物，命其史倉頡造字。古者曰名，今世曰字。孔子言：必也正名，亦明皇帝之法。……三生萬物，而象形、會意、形象、轉注、假借之法不窮，謂之六書，皆不可太之名也。其終亥之義，則《歸藏》之說也。宋翔鳳，《老子章義》，頁185。

25 宋翔鳳，《老子章義》，頁186。

宋翔鳳的《老子章義》中值得注意的一點考證內容是，楊雄在《太玄》中所說的“玄”起源於老子的事實（“雄所謂《玄》，本於老子，非雄自創也”）。這樣的結論與《歸藏》存在相關性。²⁶

在《老子章義》末尾，宋翔鳳將《老子》中的“是以萬物莫不尊道而貴德，道之尊德之貴，夫莫之命而常自然”解釋為“此即黃帝獨宏大道德，故號自然之意”。宋翔鳳的老子理解中，老子有名的“自然”概念具有與“黃帝之語”相關的意義。²⁷ 這與老子的本意存在差異。他將黃帝的道德，即儒家的道德觀念應用於老子的“道”和“德”的概念之後對其進行闡釋，通過這一點，我們也能夠看出，《老子章義》對老子的理解超越了老子與孔子的思想合一，而是在儒家觀念中加入了老子思維。其中，《易經》的思想，特別是《歸藏》的邏輯思想也同時出現。對於老子“天下有始，以為天下母，既得其母，以知其子”的表述，宋翔鳳將其解釋為“母，坤也；子，乾元也。坤體立而乾元凝，故云既得其母，以知其子也。”

以上簡略分析了清代經學家以自身學問為基礎，對老子思想進行的闡釋。雖然宋翔鳳對老子的闡釋並不能代表整個晚清時期的老子闡釋，但是，他從經學的角度闡釋老子，可以說代表了當時今文經學派（公羊學派）的最高水平。在今文經學的學問基礎日漸紮實的情況下，以今文經學為語言學基礎，即以校勘和訓詁為基本方法，關於義理的相關研究大量湧現，同時得益於以老子思維與儒家思維相銜接的研究方式，晚清時期諸子學逐漸復興，老子思維與墨子的思維一起受到關注。可以說，宋翔鳳的治學方法與常州今文經學派（春秋公羊學）的魏源（1794-1857）的治學方法具有緊密的前後連貫性，魏源的老子解析（《老子評點》）也被稱為晚清時期老子研究中經世學闡釋方面的轉折點。²⁸

26 “其義則備於《太玄》，凡孟喜、京房、楊雄之學，皆《歸藏》之學，雄所謂《玄》，本於老子，非雄自創也。”宋翔鳳，《老子章義》，頁187。

27 “按：《白虎通義》曰：黃帝有天下，號曰自然。自然者，獨宏大道德也。此云百姓皆謂我自然，正述皇帝之語。下文云：希言自然，又申自然之義，曰：故從事於道者，道者同於道，德者同於德，即宏大道德之謂也。他書作有熊，形近而誤，且有熊無宏大道德之義，又《列子》記皇帝遊華胥氏之國，屢言自然而已，故知自然為黃帝有天下之號。”宋翔鳳，《老子章義》，頁188-189。

28 19世紀初，隨著清朝的衰退跡象日漸明顯，考證學作為學問研究的方法，與經世學重新結合，經世實學的復興時代重新到來。19世紀初考證學界中，作為經世學的研究對象，最先受到關注的是新疆、蒙古和西藏等西北歷史地理學。以徐松為中心的北京西北歷史地理學研究團隊中有常州今文經學派（春秋公羊學）的龔自珍、魏源以及蒙古研究家張穆等。鴉片戰爭之後，以歐洲為中心，向中國介紹世界的世界曆歷史地理書陸續出現，其代表性著作就是魏源的《海國圖志》，它的出現是西北歷史地理研究的延續和經世實學擴大之後的結果。經世學與考證學在中國近代初期發現西方科學與民主的價值方面，發揮了重要的媒介作用。郭麗萍，《絕域與絕學——清代中葉西北史地學研究》，頁150-193。

2、“以佛解老”：楊文會《老子道德經發隱》

楊文會(1837-1911)，號仁山，安徽石埭(今石台)人，曾設立金陵刻經處，募款重刻方冊藏經，著有《大宗地玄文本論略注》四卷、《佛教初學課本》並《注》各一卷以及《十宗略說》、《莊子發隱》、《列子發隱》、《孟子發隱》等。他自學音韻、曆數、天文、地理及道家等學，同治年間因病而研究佛教。²⁹《老子道德經發隱》是其1903年的作品，作為佛學家，楊文會的《老子》闡釋相當短小精闢。但其從形而上學的觀點出發，對老子的創作意圖進行了重點闡釋。楊文會和其他晚清時期學者們一樣，以自身學問為背景，以前代的注釋或解釋與老子本義不符為前提，嘗試把握老子的真義。尤其對《老子》“出生入死”的解釋，他認為前代的各種闡釋都沒有準確把握其真義，所以他運用佛教的義理進行闡釋，向人們闡明老子的真義。³⁰

首先，對於《老子》首句“道可道，非常道。名可名，非常名”這一精煉含蓄的句子中所包含的超越語言的表達，楊文會進行了充分的肯定，認為“若以不可道者謂是常道，不可名者謂是常名，則活句翻成死句矣。”又云“洋洋五千言，無一而非活句”，將“有”和“無”的概念比擬為《心經》的“色”和“空”。最終“有”和“無”都是“玄”，從“重玄”的角度試圖與佛教的教理相銜接。接下來將《老子》的“穀神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤”中的“穀神”，與佛家的“如來掌”做了比較闡釋。通過空的“穀”中所蘊含的生命之源和變化之中的不變，與佛教的緣分和變化關聯，將其解釋為“不變隨緣，無生而生，隨緣不變。生即無生，生相尚不可得，何有於死耶？”將“玄牝”這一概念與佛家的“阿賴耶”聯繫起來，認為其含有“隱微”和“出生”的意義。³¹

上述楊文會的老子理解，從現代研究方法來看，可以看作是比較哲學或比較闡釋學，這種解析方法是以他對佛教的研究為基礎的。他的佛教研究與經學有關，清末佛教知識分子們部分地受到了古典學術的影響，當時古典學術最典型的表現形式就是“經學”。因此，經學的方法論自然成為佛教研究的一個分支，即形成了所謂的“佛教經學”。將近代性融入中國近代佛教研究的龔雋認為，晚清以後，佛教經學的出現是中國佛學發展的最直接結果之一。³²由此，經學的研究方法擴散到佛教研究之中。楊文會之所以採用了作為傳統佛教經典闡釋方法的經學方法，是因為他在南京主導設立“金陵刻經處”，目的是對佛教著述進行經學校勘和出版。“金陵刻經處”校勘的優秀經典的陸續出版，使晚清佛教史研究活躍一時。

29 楊文會，《老子道德經發隱》，頁526。

30 楊文會，《老子道德經發隱》，頁527。

31 楊文會，《老子道德經發隱》，頁527。

32 龔雋，《近代中國佛學研究方法及其批判》，頁120。

楊文會在闡釋老子思維時，雖然不是積極運用經學方法，但是他的《老子道德經發隱》中最突出的部分就是對於“出生，入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生勤之死地者亦十有三。夫何故？以其生生之厚”（通行本《老子》第五十章）的解釋。依據《釋典》中的“生者諸根新起，死者諸根壞沒”和“無不從此法界流，無不還歸此法界”，闡釋了“生”與“死”的問題，即“出生入死”。他依據佛教的解釋，認為生與死是一個在“法界”中持續而後回歸“法界”的連續過程。老子的“出生入死”是某種類比表達，與植物從土地上長出來，隨著時間的流逝，重新被吸收到土地裏的循環過程相類比。“生”字的本來意義是植物從土中生根發芽，對“出生入死”的闡釋大體上與生命的死亡和養生相關聯。相反，楊文會佛教角度的老子闡釋在解釋“出生入死”時，將被稱為“法界”的宇宙論、存在論層面的空間與“生”和“死”聯繫起來。由此將老子的思維還原為形而上學，從“生之徒”（“生之徒十有三，死之徒十有三，人之生勤之死地者亦十有三”）的角度進行理解。他認為對“生之徒”的意義闡釋最為困難，“須用華嚴十世法門釋之”才能準確闡釋，《釋典》曾論及“三世”，包括“過去”、“現在”和“未來”，“華嚴”卻主張“十世”，所以只有通過“華嚴”的時間觀念才能準確理解這個句子。“於過去世中說三世，所謂過去過去，過去現在，過去未來。於現在世中說三世，所謂現在過去，現在現在，現在未來。於未來世中說三世，所謂未來過去，未來現在，未來未來。共成九世，攝歸一念，則為十世。”³³“一念”即“無念之念”，他的這種邏輯思維最終歸結為通過“無念之念”實現“生死超越。”

老子上述句子常被解釋為養生論，楊文會從佛教時間觀出發，將其轉換為形而上學的思維。尤其“生”與“死”是佛教重點探究的問題，所以楊文會絕不會在通過佛教概念進行闡釋時將其從老子解釋中遺漏，問題是這樣的解釋是否符合老子本意。對此，有必要參照現有的相關見解。佛教史家陳寅恪認為在“經學翻譯”過程或以後對譯文的解讀中產生的語言誤解，導致各種思維分支出現，在理解“隔意”佛教時，此方法也比較有用。他的方法論是比較語言學的方法，但是陳寅恪的比較語言學方法論並不是為了指責現有理解的錯誤。“王輔嗣、程伊川之注傳，雖與《易》之本義不符，然為一種哲學思想之書，或竟勝於正確之訓詁。”³⁴據此，可以看出誤會和解釋會產生新的思維。

《老子道德經發隱》的特徵還在於其政治性闡釋表現得不明顯。當然，通過佛學理解的老子政治性介入的空間本來就不大。其與同時代的佛教研究相比，實驗性並不突出。對於晚清知識分子們來說，佛教是新的思維實驗。從譚嗣同、梁啟超、章太炎等人可以看出，佛教具有相當強的政治性。梁啟超在《清代學術概論》中，稱譚嗣同的佛教研究為“應用佛學”，這裏所

33 楊文會，《老子道德經發隱》，頁530。

34 陳寅恪，《大乘義章書後》，頁164-165。

說的“應用”是指其佛教研究所具有的政治性和社會性。不管是通過佛教進行近代啟蒙的梁啟超，還是通過佛教煽動革命的章太炎，雖然他們的意見和方式不同，但都面對社會現實，進行過自問自答。這種政治佛教的作用，通過辛亥革命而被終結，政治或社會狀況已經巨變到傳統思維無法容納和解釋的程度。知識分子們已經掌握了更為先進和有用的西方政治理念和社會思想，至少在政治領域中，佛教的活動空間已消失殆盡。其結果是辛亥革命後，佛教知識分子們大部分都埋頭於學術領域。

從最終結果來看，包括楊文會老子闡釋在內的晚清時期老學考證學研究傾向，都追隨當時的文化影響，固執於具有明顯實驗性的傳統方式，事實上這與其立足於自身形而上學的解釋有關。這是因為，考證學研究雖然是重視客觀性、邏輯性的實證研究，但在概念的解釋上，還是很難避免依據自身形而上學的思維而非考證方法進行闡釋的研究慣性。這種現象並非特定個人的問題，而是與學術方法根源緊密相關。即在對經典的解釋中，僅運用考證來闡釋哲學概念，必然帶有根本性的局限。考慮到老子不認為有必要將自身思想和概念進行存在論的正當化闡釋，《老子》的解釋對新的解釋方法持隨時開放和歡迎的態度。楊文會利用“以佛解老”，將老子的“有無觀”和“生死觀”與佛教的形而上學融合起來。在此重要的一點不是探討這樣的方式和結果是否符合老子的意圖，而是考察其在時代和文化脈絡中所具有的意義。楊文會的老子闡釋，在為佛學傳統通過老學實現近代轉型方面提供了契機，同時在重新發現老子形而上學思維方面，具有一定價值。

四、結語

晚清時期是諸子學迎來新發展的時期。諸子學之中，對於老子的研究相對比較突出。清代的考證學風對老子研究產生了巨大影響，在對哲學意義的解釋中，宋明理學時代的道教化傾向轉變為晚清的實證傾向。但是與其他諸子書的教義一樣，道家相關研究的目的大體上是通過諸子書來考證和校正儒家經典。本論文從“會通”的角度，闡明了傳統文化與近代文化轉折期的晚清時期老學研究的基本性質。特別對俞樾的《老子評議》和于鬯的《老子校書》以及宋翔鳳的《老子章義》和楊文會的《老子道德經發隱》進行了重點分析。在此，將晚清老學與儒、佛會通的實在和學術價值做簡要總結。

從整體來看，晚清老學研究中，以考證學為方法的研究最多，這種考證學方法是儒家的學術研究方法，同時已經成為某種學問體系。或許可以將其評價為代表傳統學問的儒家思想，通過老子思想獲得了某種程度的持續或延續。不管這種評價是主觀還是客觀，重要的是在當時的老學研究中，將老子的思維視為比較的對象，而非獨立的研究對象，從而嘗試實現傳統學術

的改變。經學(考證學方法)與老子的思維相結合的契機或媒介就是“通”。“通”的邏輯與學術文化相關聯之後,就具體化為“會通”的邏輯。“會通”不僅在中國傳統文化的繼承和發展方面具有悠久的歷史,而且在晚清時期接受西方文化的時候表現十分突出。“會通”實際上是隱含於考證學方法的原理之一,這是因為考證學考證方式的最終目的在於實現相互的“通”。

晚清時期老子學術的變化,可以在與儒學和西學的關係考證中加以分析。但是,西學輸入引起傳統學術的變化,即與傳統老學的變化不同,老學的內在變化方式或儒、佛學擴張到老學的方式中,介入了“會通”的傳統方式。可以說,“會通”是為了解決文化差異而採用的學術研究方法。因此,本文考察了俞樾(《老子評議》)和于鬯(《老子校書》)等典型考證學方法的老子理解(“會通老學”),以及強調義理的同時,追求經學與佛教比較會通的宋翔鳳(《老子章義》)和楊文會(《老子道德經發隱》)等,晚清《老子》具有文化意義相互融合的基本內涵,而這種文化意義的相互融合是通過“會通”的理解方式實現的。

俞樾以《老子》每一章和每一章的部分句子為對象,通過校勘和訓詁的方法,完成了意義校正工作。俞樾繼承了戴震、段玉裁、王念孫、王引之等皖派考證學,所以比起“救古”,更強烈地表現出“救是”的傾向。于鬯對老子的考證學理解,從精煉成熟的角度可以看做是晚清老學的代表性成果。從文字、音韻和訓詁的方法,到歸納性邏輯思維的廣泛運用,從語言文字的理解,到老子本義的追溯,于鬯的老學研究,可以視為將研究對象擴大至諸子學的乾嘉考證學更進一步的發展形態。

宋翔鳳通過“以儒解老”或“以孔解老”的解經方法,重新闡釋老子思維,其《老子章義》的中心邏輯就是《易》的邏輯。《老子章義》以文化創造者黃帝為基準,以《歸藏》為媒介,將儒家(孔子)和老子的思維融合溝通,將其解釋為具有同一根源和指向性的思想,是一種歷史文化學的闡釋。楊文會利用“以佛解老”,將老子的“有無觀”和“生死觀”與佛教的形而上學融合起來。在此重要的一點不是探討這樣的方式和結果是否符合老子的意圖,而是考察其在時代和文化脈絡中所具有的意義。楊文會的老子闡釋,在為佛學傳統通過老學實現近代轉型方面提供了契機,同時在重新發現老子形而上學思維方面,具有一定價值。

參考文獻

- 陳寅恪，〈大乘義章書後〉，《金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1989。
- 龔 雋，〈近代中國佛學研究方法及其批判〉，《二十一世紀》(香港)，1997年第43期。
- 郭麗萍，《絕域與絕學-清代中葉西北史地學研究》，上海：三聯書店，2007。
- 李香平，《俞樾〈諸子平議〉研究》，暨南大學博士學位論文，2010。
- 梁啟超，《清代學術概論》，上海：復旦大學出版社，1985。
- 宋翔鳳，《過庭錄》，北京：中華書局，1986。
- ，《老子章義》，熊鐵基、陳紅星等編輯，《老子集成》第十一卷，北京：宗教文化出版社，2011。
- 楊文會，《老子道德經發隱》，熊鐵基、陳紅星等編輯，《老子集成》第十一卷，北京：宗教文化出版社，2011。
- 于 鬯，《老子校書》，熊鐵基、陳紅星等編輯，《老子集成》第十一卷，北京：宗教文化出版社，2011。
- 俞 樾，《老子評議》，熊鐵基、陳紅星等編輯，《老子集成》第十一卷，北京：宗教文化出版社，2011。
- 張斌峰，《近代墨辯復興之路》，太原：山西教育出版社，1999。
- 張麗珠，《清代義理學轉型》，台灣：台北裏仁書局，2006。

The Study of *Laozi* and Communication between Confucianism and Buddhism in the Late Qing Dynasty

JUNG Seokdo

Abstract

This article investigates the cultural meaning of mutual convergence focusing on the “communication” (*huitong* 會通) between Yu Yue’s *Laozi pingyi* and Yu Chang’s *Laozi jiaoshu* that understand *Laozi* within the context of the traditional study of ancient documents, and Song Xiangfeng’s *Laozi zhangyi* and Yang Wenhui’s *Laozi Daodejing fayin* that emphasize the interpretation of philosophical meaning in pursuit of communication between Confucianism and Buddhism.

Yu Yue analyzes phrases in each chapter of *Laozi* and corrects their meanings through the methods of collation and exegesis. Yu Yue inherits “Wanpai’s study of ancient documents” developed by Dai Zhen, Duan Yucai, Wang Niansun, and Wang Yinzhì; Yu has a strong tendency to pursue rationality rather than old material. Yu Chang pursues the original meaning of *Laozi* by extensively adopting inductive logic with a reliance on the methods of philology, phonology, and exegesis. Yu Chang’s research on the study of *Laozi* can be defined as a more advanced form of the Qianjia study of ancient documents; he extends research subjects of the Qianjia school to all philosophers.

In the Song Xiangfeng’s *Laozi zhangyi*, he establishes Huangdì, the creator of culture, as the standard and fuses Confucius’s and Laozi’s thoughts mediated by *Guizang*. His method that merges *Laozi*’s ideas with Confucianism, both of which have the same origin and orientation in Song’s view, can be seen as one of the cultural hermeneutics. Yang Wenhui interprets *Laozi* from a Buddhist viewpoint and fuses *Laozi*’s notion of “being and nonbeing” and “life and death” with Buddhist metaphysics. Yang Wenhui’s interpretation of *Laozi* is noteworthy in that it discovers new aspects of *Laozi*’s metaphysical thinking through Buddhist tradition.

Keywords: late Qing Dynasty, study of *Laozi*, Confucianism and Buddhism, Qianjia study of ancient documents, communication