“道家哲学主干说”探赜

——一种超越“道家”术语的分析

杨清琦

武汉大学哲学学院　湖北武汉

【摘要】超越学术史的“道家”术语来分析“道家哲学主干说”，可以将其蕴含的哲学问题显题化，有助于避免“主义”之争，致力于探索背后的思想逻辑与哲学价值。陈鼓应以“文化的儒家与哲学的道家”立论，明确了“道家哲学主干说”的考察范围，由此展开对中国哲学史的反思；基于中国哲学的样态引出“主干”问题，立场不局限于学术史中的“道家”，还包括所有的“道”论系统开拓者；运用“概念丛”的方法实现对学脉的把握，使不同的“主干说”之间实现和谐互补；由回顾过去的“道家哲学主干说”引出展望未来的“新道家”，视野开阔而包容，合于倡导多元、开放的“新子学”精神，为我们提供了一条学术史与哲学史并重的解决哲学问题的思路。

【关键词】“道家哲学主干说”；术语；学术史；哲学史；学脉

【收稿日期】2026 年 9 月 29 日　　【出刊日期】2026 年 10 月 21 日　【DOI】10.12208/j.ssr.20260341

An exploration of the “Dominant Role of Daoist Philosophy”

——An analysis beyond the terminology of “Daoism”

Qingqi Yang

School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, Hubei

【**Abstract**】Moving beyond the terminology of “Daoism” in academic history to analyze the theory of the “dominant role of Daoist philosophy” can bring its underlying philosophical issues to light. This approach helps to avoid debates centered on “isms” and focuses instead on exploring the intellectual logic and philosophical value behind the theory. Chen Guying established his argument on the premise of “Confucianism as culture and Daoism as philosophy,” clarifying the scope of inquiry for the “dominant role” theory and thereby launching a reflection on the history of Chinese philosophy. By considering the forms of Chinese philosophy, the issue of “dominance” is raised; the stance is not confined to “Daoism” within academic history but includes all pioneers of “Dao”-oriented theoretical systems. The method of “conceptual clusters” is employed to grasp scholarly lineages, enabling harmonious complementarity among different theories of “dominance.” Looking back at the past theory of the “dominant role of Daoist philosophy” leads to a vision for a “New Daoism” in the future. This perspective is broad and inclusive, aligning with the spirit of advocating for a pluralistic and open “New Studies of the Masters” (Xin Zixue). It provides us with an approach to solving philosophical problems that gives equal weight to both academic history and the history of philosophy.

【**Keywords**】“Dominant Role of Daoist Philosophy”; Terminology; Academic history; History of philosophy; Scholarly lineage

陈鼓应是享誉海内外的知名道家学者，其于上世纪 90 年代提出的“道家哲学主干说”曾引发学界的热烈讨论。在热议声中，既有合理的质疑，也存在着对陈先生观点的一些误解。自此以后，陈鼓应历经数年，不断对“道家哲学主干说”的理论进行完善和论证，直至 2023 年中华书局出版了《道家哲学主干说》一书，其间汇集了陈先生从多方面展开的系统性解释，得以揭开此说的完整面纱，正如书中所言：“自从 1990 年提出‘主干说’这一观点之后，我前后经历了三十三年，从史论、概论和方法论等方面进行了系统地论证，形成了现在的这本书，这是我多年来理性思维的结晶，我为此花了很多心血，下了很多功夫。”[1]

尽管“道家哲学主干说”并不是一个新提出的议题，但以往对此说的诘责多是针对一般意义上的“道家”而言，忽视了“哲学”的中心地位，没有去细察陈鼓应背后的思维与逻辑，更像是儒家、道家学者之间的“主义”之争；另外，关于此说的辩难也多是据于陈先生的部分论作而言，缺乏对“道家哲学主干说”这一议题整体的逻辑性把握[①]。因此，随着《道家哲学主干说》的出版，有必要对此说背后的理论依据进行探究，超越狭隘的学术史上的“道家”术语，显露出其间潜藏的问题意识，从中发掘“道家哲学主干说”的逻辑方法与哲学价值。

1 文化的儒家与哲学的道家——“道家哲学主干说”的立论缘起

“道家哲学主干说”的明确提出始于陈鼓应，而周玉燕、吴德勤 1986 年在《哲学研究》发表的《试论道家思想在中国传统文化中的主干地位》被一些人视为此说之先声——文中指出，中国传统文化的表层结构是以儒家为代表的政治伦理学说，深层结构则是道家的哲学框架，正是因为有道家思想作为哲学基础，儒家的政治伦理才能成为一种民族意识沉淀下来。该文认为，道家思想建构了中国传统文化的框架，道家提出的抽象的“道”使人们形成了一种人与宇宙、自然合一的整体意识，这种“道”论以不同的形式贯穿于秦汉、魏晋、宋明思想家的理论中，作为哲学根据的道家思想使儒家的政治伦理得以不断发展；道家重视直觉、强调体悟的认识方法从哲学、艺术等方面构成了中国传统思维的特征；佛教等外来文化也因与作为中国文化深层结构的道家思想相融，得以历经汉末、魏晋时期渗入中国，并在宋明时期形成了禅宗[2]。

周玉燕、吴德勤的论证并未引起广泛的影响，直至陈鼓应 1990 年在《哲学研究》发表《论道家在中国哲学史上的主干地位——兼论道、儒、墨、法多元互补》一文，正式提出“道家哲学主干说”的议题之后，关于“主干”一说的议论方才热烈起来。有人将前者视为后者之先声，或将二者统称为“道家主干说”，实则并不妥当——“主干”问题的出现自然是由前者抛砖引玉而来，但“哲学主干”的问题则通过陈先生显题化，二者并不能简单地混为一谈[②]。陈鼓应提出“道家哲学主干说”并非是为了推翻“儒家文化主干说”，甚至陈先生自己也承认：“从维护礼制文化这一重要特点而言，无疑地儒家是中国文化的主导者。虽然晚近有不少学者认为：儒道两家代表着文化的表层结构与深层结构。儒学不仅在中国文化史上居于主导地位，在伦理学史上更居于主导地位。”[1]由此可见，周玉燕、吴德勤之文继承自晚近一些学者对传统文化结构的看法，并将这种说法中的“道家文化主干说”显题化；陈先生则是从哲学的角度考察中国哲学史的主线及主体思想，从而提出“道家哲学主干说”。

尽管“哲学”与“文化”的概念具有相通性，二者的定义向来也不绝对，但它们毕竟有所不同，明确概念的定位才能准确把握“主干说”的立论。关于“哲学”的定义，文德尔班说：“所谓哲学，按照现在习惯的理解，是对宇宙观和人生观一般问题的科学论述。”[3]由此定义可以看出，哲学与宇宙、人生问题相关。那么，何谓中国哲学呢？冯友兰说：“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。”[4]虽然此说存在附和西方哲学的倾向，但哲学问题本身是可以相通的，正如陈鼓应所言：“哲学是对宇宙人生作整体性的思考和根源性的探究，它通过对人与自然之关系、万物存在之依据、人生之究竟意义等问题的反省，建立起一个系统性的世界观及人生观。上述定义基本上也适用于中国哲学。”[1]有学者认为陈先生的思考并未突破西方思辨哲学的局限[5]，这种质疑显示了不同哲学样态存在特殊性的问题。自中国哲学学科创立以来，就一直伴随着不同的声音，既有学者质疑中国哲学的合法性，也有学者反对采用“以西释中”的方法解读中国哲学，这反映出中西哲学虽然都

[①] 陈鼓应曾发表《论道家在中国哲学史上的主干地位——兼论道、儒、墨、法多元互补》（《哲学研究》，1990 年第 1 期）、《道家在先秦哲学史上的主干地位》（《道家文化研究》第十辑，上海：上海古籍出版社，1996 年 8 月）等文章（亦收录于《道家哲学主干说》一书中），文章要意在于从哲学史的整体架构上立论“道家哲学主干说”，学界关于此说的议论也多出于“道家”二字，鲜有人对陈先生在更多“哲学”细节方面的论证给予回应。

[②] 如李存山在《道家“主干地位”说献疑》中说“这一观点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，但真要确立道家的‘主干地位’也‘多少有些偏狭’”（《哲学研究》，1990 年第 4 期，第 54 页），张立文在《道家思想与中国传统文化——兼评儒家或道家思想主干地位说》中说“从文化的角度，探讨道家思想在中国文化中的地位，引起了学术界的关注……否定儒家思想为中国文化主干地位，主张道家文化思想主干说”（《传统文化与现代化》，1994 年第 2 期，第 18 页），此外，赵吉惠、干春松、付小莉等人的论作题目亦称“道家主干说”，学界普遍采用了这种提法。虽然一些学者是就哲学问题来讨论的，但“道家主干说”或“道家文化主干说”的提法既可能造成对原意的误读，也容易导致概念的混淆。近十年来，仍多采用这种提法，如袁青《“道家主干说”述评——兼论老子所实现的哲学突破》（《商丘师范学院学报》，2013 年第 7 期），黎进深、张立新《中国传统文化主干说的争论与评析》（《贵州社会科学》，2014 年第 9 期）。

有对宇宙及人生的思考与探究，但也在诸多方面相异。然而，路径的不同与优劣无关，凸显中国哲学或西方哲学的特殊性并非归途，哲学的任务是要在特殊中找出普遍适用于人类的价值，“道家哲学主干说”正是对中国哲学史的重新审视，意图把握“中国哲学”动态的普遍性意义，不能与“中国文化”的概念相混淆。

哲学脱胎于文化领域，但文化并不一定都能产生哲学。“文化”是一个非常宽泛的概念，殷海光曾以文化学家罗威特的话来说明文化的难以定义：“在这个世界上，没有别的东西比文化更难捉摸。我们不能分析它，因为它的成分无穷无尽；我们不能叙述它，因为它没有固定形状。我们想用文字来范围它的意义，这正像要把空气抓在手里似的：当着我们去寻找文化时，它除了不在我们手里以外，它无所不在。”[6]就中国而言，最早在《易传》中就有“观乎人文，以化成天下”（《贲卦·彖传》）的说法，“文”“化”二字的连用则始于汉代的刘向：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”（《说苑·指武》）可见“文化”一词有文治教化之意，主要涉及人的行为习惯、社会的典章制度等。陈鼓应说：“若从文治教化的观点来看文化的主要内涵，则中国文化史当以儒学为其首要地位……前者（即艺术风格与神话）其文化因素近于道家，后者（礼仪类型、亲属关系）近于儒家文化。然而，我个人以为中国文化所以与世界其他各国文化最大的不同，便在于它的‘礼制文化’——这从殷周之际便开始建构的一个相当完整的礼制体系及其文化。”[1]在陈先生看来，儒家对礼制的维护构成了传统文化的重要特点，道家文化则浸润了中国士人的审美心理。

将陈鼓应之论与周玉燕、吴德勤之论相比较，可以窥见他们在“主干”观点上的异同：一方面，陈鼓应赞同道家思想在审美原则上的主导作用，也认可在佛教传入中国的过程中道家所起到的接引之功①，这种认识思维上的肯定更偏向于哲学的层面；另一方面，虽然陈鼓应认为中国哲学体系建构方式的形成应归功于道家，但他仍承认儒家在中国文化史与伦理学史上的主干地位，并将封建专制政体与文化专制主义的出现归结于秦始皇、汉武帝与董仲舒等人的政治活动，以及儒学本身的排他性②，称“假若当时的主政者能接受《吕氏春秋》与《淮南子》知识群所体现的宽容开放的思想格局，而不是采取文化专制主义的手段，那么中国思想史与文化史必然会是另番不同的景象”[1]，不同于前者所说的中国文化发展史“是以道家思想为哲学根据的儒家纲常名教不断丰富、完善、发展的历史”[2]，体现出陈鼓应与前者在文化观上的分野。

高扬道家之学、以其为百家之最的说法，早有前人行之，如汉初的司马谈谓“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。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”（《论六家要指》），近代的吕思勉称“道家之学，实为诸家之纲领，诸家皆专明一节之用，道家则总揽其全。诸家皆其用，而道家则其体”[7]，至周玉燕、吴德勤之文发表，“道家主干”的问题得以在学界显题化。尽管中国历史上不乏道家与道教的拥趸，以道家学说为“主干”的观念也并不新鲜，但需要注意到，“道家”是一个用以阐释思想家的学派归属的学术史上的术语，因而将“道家”或宽泛的“道家之学”作为“主干”一说的对象难免有些模糊，陈鼓应先生提出“文化的儒家与哲学的道家”[1]的“道家哲学主干说”，明确了考察和论说的范围，是对前人“道家主干”命题的继承、修正，并于哲学领域进行扩充，在这样的前提下立论，展开对中国哲学史的反思。

2 中国哲学史中的“道家”——“道家哲学主干说”的立场辨析

“道家哲学主干说”围绕“哲学”一词展开，因而可将其视为“道家哲学”与“哲学主干”的组合，前者即学术史中的“道家”——之哲学，后者即哲学史中的“哲学”——之道家（主干），这种道家（学术史术语）与主干（哲学史主体）的关系动态地贯穿于中国哲学史的发展过程中，兼具学术史与哲学史的意义。面对“中国哲学史”的主题，陈鼓应说：“西方哲学一般从科学的洞见中提供宇宙论、人生观的理论基础，并在形上学

① 陈鼓应在《道家哲学主干说》中谈到：“东晋时期玄学与佛教趋于合流，显示了佛学传入后道家的接引之功。在老庄及玄学的影响下，首先产生了般若学，而庄、禅是相通的，两者在破对待，空物我，泯主客，齐死生，反认知，重解悟，亲自然，寻超脱等方面，特别是在艺术领域中，常常浑然一体，难以区分。”（第 13 页）由此可见道家重直觉、重体悟的艺术思维对佛学传入的帮助。此外，在谈及禅宗与宋明儒学等问题上，陈鼓应也多次谈到道、佛的相融，如“禅宗可以说是庄学化的佛学”（第 277-278 页）、“宋明理学在理论构架方面受道家（及佛学）的侵染颇深”（第 15 页）、“研究北宋五子应该超越‘理本论’的框架，正视儒学气化论一派，并考虑到儒学对道家或佛学的吸收”（第 387 页）。

② 陈鼓应在《道家哲学主干说》中指出，“文化单边主义正是整个儒学最为美中不足之处”（第 142-143 页），“董仲舒依仗皇权镇制力的介入，使儒家取得了独尊的地位，却扼杀了数百年来民间自发性的文化孕育成长之生机，从而导致整个民族创造心灵的衰竭”（第 142 页）。

中去探索哲学的核心。而中国哲学则更多地把宇宙看成人生的背景，主要通过对现实人生的反思，建立起一种系统的人生哲学。当然从形态而言，中国哲学仍以天人之学为主，建立起一种系统的人生哲学。”[1]陈先生意图从中西哲学史的比较中凸显出中国哲学的特色，李存山则对这种借助西方哲学观点的方法进行了质疑：“从比较哲学的观点看中国哲学史，不应以西方哲学的‘主流一直是形上学与知识论’为标准来称衡儒道两家在中国传统哲学中的地位，而应重点探讨中国传统哲学的形上学与知识论何以不如西方哲学那样发达，也即中国传统哲学区别于西方哲学的特殊性质是怎样被决定的。”[8]这实际上仍是前文中提到的哲学的特殊性与普遍性的问题。

胡适的《中国哲学史大纲》一般被认为是第一部用现代方法撰写（即具有专业学科属性）的中国哲学史，书中说：“若有人把种种哲学问题的种种研究法和种种解决方法，都依着年代的先后和学派系统，一一记叙下来，便成了哲学史。”[9]依胡适的说法，可以将中国哲学史视为中国人面对哲学问题的方法史，其定位区别于一般的思想史，正如牟宗三所言：“哲学史属哲学系课程，思想史则属历史系课程，二者的问题及基本态度不同。”[10]这种问题与态度上的差异，张岂之的解释较为清楚：“如果说哲学史的对象是人们对于自然、社会、思维一般规律的认识史，主要侧重于世界观、认识论和逻辑问题的话，那么思想史则包括人类社会思想意识的各方面内容，包括一般规律的认识史，也包括对现实社会具体问题的认识史。在思想史研究过程中，不是从个别方面，而是从社会思想的整体方面去揭示每个个别的思想体系，探究它们的整个发展过程。”[11]哲学是思想史的主干，是政治、法律、经济、教育等思想的理论基础，在思维方法上起着引领作用，因此，将中国的哲学、思想和当时的社会环境紧密联系起来，从中找寻特殊性是思想史研究的重点，但就哲学史而言，从中国人的思维与逻辑中发掘具有普遍性价值的观念及方法论更为重要，找寻特殊性的路径也并非只有一条。

陈鼓应认为道家哲学为中国哲学之主干的立场，正是源于其对中西哲学中普遍性价值的重视。西方哲学史专家韦伯“哲学是对自然界的全部的研究，是期望对事物作一个普遍性的解释”的说法对陈先生产生了深刻的影响，陈先生认为西方哲学是一种“超自然形上学”，中国哲学则为“自然宇宙观”，由此出发，孔子的伦理学说不能被称为哲学，而老子贯通天、地、人的道，对宇宙及人生进行了一种“普遍性的解释”——突出“自然”这一特性正是道家的特色[1]。陈鼓应经考证确定老子为中国最早的哲学家，“老子哲学既有对宇宙本体的探讨，又有丰富的辩证法思想……创立了最早的哲学体系”[1]，其学说不仅发展出了杨朱、列子、庄子、稷下道家及《易传》学派，也对“轴心时代”的先秦诸子都产生了不同程度的影响。就中国哲学体系的基本成分而言，陈先生指出“道”“德”“有”“无”“理”“气”“太极”“无极”“心”“性”等概念、范畴有的由道家首创，有的虽出现于老子之前，但赋予其形上学意义、将之作为构成哲学体系的成分，则始于道家[1]①。

对于“孔老先后”的争论，有学者认为这一问题对“主干说”而言并无必要，如张立文说：“文化思想主干地位的确定，并不取决于孔、老的孰先、孰后，况且孔老先后问题，聚讼已久，与主干地位之争，性质不同。一种文化思想主干地位的确立，并不是决定于某家思想提出的先后或某家创始人的早出，而是取决于对社会政治、经济、制度、思想的渗透和影响力，取决于对人们伦理道德、行为方式、心理习惯、思维方法、价值观念所产生效用的程度，即满足现实社会需要的程度。”[12]“孔老先后”更像是历史学与文献学上的问题，陈鼓应自己也承认“对于以道家为中国哲学史主干的主张并不具有十分关键的意义”[1]。事实上，陈先生的观点与张先生并不冲突：（1）张立文所说的“思想文化主干”不同于“哲学主干”，哲学是政治、经济等思想的理论基础，但现实社会需求的满足并不仅仅由哲学决定，这属于文化史上的问题；（2）尽管“孔老先后”的考证在哲学学科上并不那么关键，但对中国哲学体系开创者的探寻在未来哲学史的书写上同样有其重要性；（3）陈鼓应受尼采的启发，在治学中运用文献与哲学并重的“谱系学”的研究方法，探讨学术源流的发展、哲学问题的由来、理论系统的建构以及哲学概念命题的形成，解析思想脉络关系：“一则在文献学的基础上，可对问题做出较客观的判断认定，并对典籍的原义和流脉给予较确当的理解；二则在进行哲学理论说明时，可

① 张立文曾对此表示怀疑，指出这些概念或范畴并不见得都首创于老子及道家（参见张立文：《道家思想与中国传统文化——兼评儒家或道家思想主干地位说》，《传统文化与现代化》，1994 年第 2 期，第 20-21 页），概念的抽象化或许在老子之前便有了一个逐渐形成的过程。不过，如果《老子》文本早于诸子文本一说成立，就运用这些哲学概念、范畴构成整体的哲学系统来说，则可谓始于老子，并成为以后哲学家们创建形上学理论的基本框架。

从概念、范畴的分析，整理出学脉间的内在联系与相互关系，并从范畴与命题的演变，探寻出各家学脉的关联。”[1]由此三点可知，虽然对老子其人其作的考证并不能决定“道家哲学主干说”是否成立，但有助于摆明陈鼓应的研究立场，正如李约瑟曾说“中国如果没有道家，就像大树没有根一样”[13]，如能确定中国哲学之主干（道家）系统的主根（老子），自然也是更为科学的。

老子创建了完整的哲学体系，实现了哲学之突破，从而生长出“中国哲学”这棵大树。陈鼓应指出，老子之前的思想家多关注于物，而老子从宇宙的规模思考人的存在，建立道论作为万物生成的根源及存在依据，首创本原论、生成论，并建立起雏形的本体论（在魏晋玄学“有”“无”之争中进一步完善）——道物关系涉及形上与形下、本体与现象、体与用等关系的哲学议题，经历了由庄子气化论至宋明理学理气论的发展，这种道物关系贯穿了整个中国哲学史[1]。中国哲学史中的概念、范畴所形成的观念丛，多由先秦道家延续至宋明：以宋明理学中的“理”为例，庄子以气化论弥补了“道”“物”之间的中介环节，也予“理”以万物运行法则的哲学意涵，并首谈“天理”（《养生主》《天运》）、“万物一理”与“万物殊理”（《则阳》），首次将“理”“性”并提，与宋明理学的“理一分殊”“性即理”相合①，《说卦》提出“穷理尽性”则发挥了庄子之命题；王弼“以无为本”与郭象“独化论”则分别着眼于总体之“理”与分殊之“理”；成玄英将“理”提升至本体论范畴；到程朱理学，“理”最终发展成了哲学体系之核心。

那么，“理”究竟有何意蕴？陈鼓应指出，“理”是“道”落实于“物”层面的说法，是“道”之形上与形下的关系；同时，也体现为“一”与“多”的关系，万物分受“道”之“德”，内化于“理”（条理）与“性”（仪则），这种“道”之理序也影响着气的阴阳动静，宋明理学家在此基础上形成了理气动静关系的讨论，而在程朱学派标举“道统”之前的周敦颐与张载等人，他们的宇宙论等思想亦来源于道家与道教[1]。事实上，北宋诸子是一个庞大的学术群体（濂学、关学、洛学、新学、蜀学等），并不能以单一的“道统说”囊括，南宋程朱学派以单一化的儒学传统谱系来抗拒佛、老，借之占据当时的学术话语权，却也将新学排除在外、将关学边缘化，这是一种文化单边主义的做法，并不符合史实原貌；以部分新儒家为首的一些学者仍然延续了“道统”意识，这种对中国哲学史单一化倾向的叙述仍然占据于现代学术研究中②。

陈鼓应的“道家哲学主干说”自提出以来，一直都存在着质疑声，其中固然有诸多合理的意见，这些声音也帮助陈先生多年来不断地完善其理论，但也有一些争议是因片面地误解了陈先生的立场所造成的，这种混淆界限的献疑或许会造成“无的放矢”的结果。从他对中国哲学史的考察可以看出，陈鼓应并未因其道家哲学的立场去否认历史上儒者的文化身份，亦未以道家哲学来剥夺儒学在伦理政治体系中的主体地位，他仅仅是从中国哲学史的发展结构上引出“主干”一说，指出这种包括宇宙论、本体论在内的“天人之学”的哲学框架创建于老子及道家。“道家主干说”不同于“道家哲学主干说”——前者的立场是学术史意义的“道家”，有着刻意从文化、身份等方面抬高道家群体的嫌疑；后者的重点则是“哲学”而非“道家”，意味着动态发展中的中国哲学以一种道家思维模式的形态发展，形成了中国历史中的“哲学”这棵不断生长的大树，而其主干即是道家式的哲学样态，主干之主根则源于老子的哲学体系。如果我们超出学术史的阐释学术语的“道家”概念来考察“哲学主干”之“道家”，就不难理解陈鼓应考察中国哲学史的立场——先是“道”，然后才是“家”，所有以“道”论及其原创系统在哲学上进行开拓创新的人，均可谓之“道家”。当然，陈先生因其人生际遇与学术志趣上特别的道家情怀，肯定亦有“感性的同通”[1]，但他并非是要创立新的“道统说”，而是基于一种多元互补的精神——这也正合于道家对专制与权威的消解、叛逆精神。

3 对学术史术语的再审视——“道家哲学主干说”中的“道”与“家”

从超越解释学的学术史意义之“道家”来看，围绕

① 《庄子·则阳》称“理不可睹”“无穷不止”，可视为“万物一理”。在《庄子》一书中，“理”出现多达三十多次，而《论语》《孟子》等儒家典籍却无一“理”字。

② 唐代的一些儒者就早已开始强调儒学的“道统”意识，如韩愈在《原道》中就自觉有承继道统之责，感叹“轲之死，不得其传焉”，对佛老要求“人其人，火其书，庐其居”。《宋史·道学传》说“孔子没，曾子独得其传，传之子思，以及孟子，孟子没而无传……至宋中叶，周敦颐出于陵，乃得圣贤不传之学”，这一谱系说形成了浓厚的“纯儒”意识，排斥佛老和其他宋学支派。“道统”意识的影响一直渗透到现代学术中，如冯友兰的《中国哲学史》就将中国哲学的发展史“变成了一部儒家思想发展史”（詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，武汉：华中师范大学出版社，2006 年，第 2 页）。

“道家哲学主干说”的一些过往争议，能以“物无非彼，物无非是”（《庄子·齐物论》）来释怀了。学术史的“道家”仅是一“物”，这种解释学意义下的“道家”术语有助于学术研究的开展，能使学界同仁找到志同道合之友，但同时也狭隘化了“道家”的含义，使人不自觉地出现所谓“成心”，导致了儒、道之间的争论，这种学派上的对立也呈现于“主干说”的争论中。事实上，在先秦诸子的语境中，并无“道家”这一学派——《庄子·天下》将道家学人分为四派，一派为宋钘、尹文，一派为彭蒙、田骈、慎到，一派为关尹、老聃，一派为庄周；而荀子在《解蔽》篇中将宋钘、慎到、庄周分别进行批判，在《非十二子》篇中不仅分派别批判了更多不同的道家人物，还将墨家之墨翟与道家之宋钘置于一起①。学派不同于学脉，对先秦诸子派别的划分只是一种开展研究的方便法门，或是各类文化身份的集中体现，任何人物本身都并非一个单一、扁平的面貌，对学脉的把握并不能以派系为绝对的依靠，因而超出学术史术语看待“道家哲学主干说”方能发掘其真正价值，也更为符合道家开放、博大之精神。

孙以楷曾以“哲学根基说”来替换“哲学主干说”：“根不是主干，道家根基说是对中国古代哲学的准确把握。”[14]然而，哲学之“道家”的学脉发展是在历史上各个派系的辩论中推进的，是一种动态的生长；从学术史的角度看，自汉武帝“独尊儒术”以后，中国哲学史的推进时常由儒生（士族）群体主导，因而将“道家”视为一种“根基”固然可行，但就剥离狭隘“道家”术语的哲学层面来说，道家之样态的哲学思维与理论架构方式成为中国哲学史的线索，是一种“主干”，老子的“道”论系统则充当了“主干”的“根”。陈鼓应说：“在文化方面，儒家是主导、主流；但在专业哲学方面，道家是主体、主根。”[1]“主体”（主干）是就哲学史而言，“主根”（根基）则是就学术史来说，具有哲学史与学术史的双重意义。仅仅依靠学术史及群体身份上的“X 家”这种单一的文化符号来争论孰是主干的问题，其意义已经不大了，超出狭隘学术史术语的“道家”、尽可能脱离“成心”的束缚，于“哲学”的维度中分析，才能理解“道家哲学主干说”背后的思想逻辑。

陈鼓应“道家哲学主干说”的议题由三个重要的子议题组成，分别为中国哲学的开端问题、理学的开山祖问题与《易传》的归属问题[1]。相较于前两个议题，陈鼓应将通常被视为儒家典籍的《易传》一书视为道家典籍，此说对于超越学术史术语的“道家”的考察有更重要的启发意义。另外两个问题在前文中已经谈及，二者就对“道家”术语的考察而言，也算不上什么难题——作为中国哲学体系开创者的老子无论是从学术史还是哲学史的角度来说，其都被归之于“道家”；尽管周敦颐被视为宋明理学的开创者，但如果抛开前辈们因循的“道统说”来看，无论是从他闲适恬静的渔樵志趣、超脱放达的精神境界上看，还是从其信道悟道的哲学情怀、“无极而太极”“主静立人极”的宇宙论与工夫论上看，亦不难窥见其超出学术史视野外的“道家”学脉，除朱熹学派外的理学家及现代新儒家亦多承认其哲学体系的架构与道家、道教之间的渊源[1]。超越学术史术语的分析方法是理解“道家哲学主干说”内在价值的有效途径，而关于《易传》的归属问题，在陈鼓应之前很少被人质疑，更无人将之视为道家典籍，借助陈鼓应对《易传》之归属的分析方法，可以较好地明确“道家”概念的界限。

对“三玄四典”学脉关系的考察是陈鼓应多年来的重要学术研究工作之一，“三玄”涉及四部典籍，即《易经》《易传》（二者合称《周易》）、《老子》《庄子》。经陈先生的考证，认为四部典籍撰写顺序为：《易经》（西周初年）→《老子》（春秋末年）→《庄子》（战国中期）→《易传》（庄孟之后至战国末期或稍后）[15]。《易经》本是卜筮之书，从易学史的角度来说，春秋时期史官解易阶段为西周古经至战国传文产生的重要环节，但如果就哲学史的发展来看，《易经》催发了老子哲学的诞生，庄子则继承了这一学脉，在《天下》篇中就有“《易》以道阴阳”的说法，而在以孔孟学说为主的四书儒典中未见“阴阳”概念，儒家典籍更注重的是道德人伦上的推广。“天人之学”是《老》《庄》《易》共同的主题②：《易经》是占筮之书，其蕴含着丰富的

① 从学术史的划分来看，宋钘一般被归为道家，亦有人将其归为墨家；慎到一般被认为是法家，却也无法忽视其与黄老道家的关系。此外，《庄子》经常将杨朱学派与墨子学派这两大当时的显学并列，《骈拇》篇将曾参、史鱼（鰌）并提，《天下》篇不以老、庄为一派，足见当时对学派的看法不同于后之览者。尽管《天下》篇认为庄子自成一派，但学脉的发展并不能以学派归属为绝对可靠的依据，《天下》篇亦盛赞老子为“古之博大真人”。

② 陈鼓应将《老》《庄》《易》的哲学议题主要分为四点：其一是道物、道器及道气（理气）关系问题，其二是阴阳气化论议题，其三是太极说议题，其四是变化观与变通说议题，这些议题历经魏晋、宋明而成为历代哲学中的主体部分。（参见陈鼓应：《道家易学建构》，北京：中华书局，2015 年，第 217-218 页）。

哲理，但未成体系，老子受其影响，创建了中国哲学史在真正意义上的形上学系统；在老庄自然观的影响下，《系辞》引“道”入易，谓“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞上》），又言“一阴一阳之谓道”（《系辞上》）；《彖传》继承了《庄子》“消息盈虚”（《秋水》）、“与时消息”（《盗跖》）、“终则有始”（《秋水》《知北游》）等天道观、自然观上的重要命题。另外，陈鼓应将儒家、道家哲学上的观念丛与《易传》比照，发现其中重要的哲学命题多出自于道家，而儒家的重要概念要么未出现于《易传》中，要么在其主体思想中未有显著反应[①]。前文亦有谈及《说卦》等文“穷理尽性”的道家理路，于此不再细述。

从陈鼓应对《易传》归属的论证可以看出，其使用的一个重要方法即是通过哲学上的“概念丛”（Cluster of concept）[1]来探索三玄之间的学脉关系，这也是其谱系学研究方法的重要组成部分。汤一介说：“在哲学史上，比较重要的哲学家在建立其哲学体系时，必然要使用一系列的概念、范畴；因此，研究其概念、范畴相互之间的关系，是我们深入解剖其思想体系的基本要求。”[16]由此来看，陈先生在对《易传》归属的研究中，“学脉”味儿更甚于“学派”；换言之，哲学“概念丛”通过范畴、命题的形式展开，在这种哲学的分析过程中可以尽可能地避免掉一些文化立场上的成见，道家观念丛与《易传》观念丛的相合亦隐晦地表明学术史与哲学史的概念存在区别。任何一部著作的归旨都并非是单向度的，就《易传》而言，其自然也不只是受到道家的影响，道、儒、墨、法等思想流派在发展的过程中也绝非互不相干的平行线，各家都在争鸣、交锋中不断完善自身的思想（甚至各家自身也不止一派）。我们习惯以学术史的阐释术语对各家展开“分门别类”的研究，但事实上的界限并不是如此泾渭分明的。因此，呈现学脉谱系的“哲学主干说”自然也并不是鼓吹学派地位的“主干说”，陈先生从哲学的“概念丛”入手，依此来判断《易传》在哲学上属于“道家”，这种思路是可行且能自圆其说的。

“主干说”的争议至今已过去多年，回顾这场论争，学界多持批判态度，如有学者认为：“通过昭示传统文化的主干来分析传统文化的优与劣，这种做法实际上是不利于传统文化的现代转换的。传统文化，就其本身来说存在着明显的时代的痕迹，其中当然存在着优秀的成分和落后的成分。无论哪家哪派在其中占据主要地位，这种优劣的组合共生都是明显的，但又同时塑造了中华民族的民族精神。”[17]“主干”的争议当然有诸多值得反思的地方——如果争执的目的在于延续旧“道统说”或是捏造一个新“道统说”出来，以求在学术“较量”中谋取更多的话语权，这样的“主干说”自然是应该被批判的。成见过深不利于研究的健康开展，但也应谨防出现将“无立场”等同于“求客观”的情况，中国学者自近现代以后才开始按西方学术研究的范式将中国传统学问分类，仿照西方学科来进行中国学科的建构，古代中国并未有现代学科的划分，不明“哲学”（源自古希腊的“爱智”之学）这一专业名词，若能超出狭隘的学术史的“道家”与“儒家”术语，从“概念丛”入手探索中国哲学或中国文化的发展脉络，得出“道家哲学主干说”或是“儒家文化主干说”的结论，即便其中存在一些瑕疵，也并不妨碍其为哲学、文化等领域的多元、创新之发展贡献力量，就此而言，同样可谓“儒道互补说”；此外，超出学术史的解释学术语，也能帮助我们以更开放、包容的心态面对世界的多元文明。

杨国荣说：“无论是中国哲学，抑或西方哲学，其意义首先在于为哲学问题本身的解决提供思想的资源。在此意义上，我一直十分赞赏王国维在 20 世纪初所提出的‘学无中西’这一观点。在同样的意义上，我既不刻意地以中国哲学为‘底本’，也非将西方哲学作为‘底本’。我一直以为，在历史已经超越地域性而成为世界历史的背景下，单纯地以某种哲学传统为哲学研究的‘底本’，已经失去了历史意义。”[18]超出学术史的解释学意义之“道家”能帮助我们更好地在中西哲学史中发掘与道家哲学相通之精神——以陈鼓应为例，身为一名饱含逃难、流离、思乡之情的台湾学者，尼采的酒神、日神精神和《庄子》“任其性命之情”“安其性命之情”的心境共同赋予了他思索的动力，从这个层面来说，尼采哲学与庄子哲学给他带来的精神是相通的，换言之，可以说尼采也是一名“道家”，庄子哲学中亦有浓厚的“冲创意志”[②]，正如海德格尔所说：“假如哲

[①] 陈鼓应曾整理《彖传》《系辞》中的重要哲学概念与道家的关系简表，参见陈鼓应：《易传与道家思想》，北京：中华书局，2015 年，第 261-271 页。

[②] 尼采的“der Wille zur Macht”（英译“the will to power”）在国内通常被译为“权力意志”，并被一些人理解为“强权即公理”。陈鼓应认为这是一种误译，并以“冲创意志”译之——在传统加速崩溃的世界中，“冲创意志”体现为自我创造和自我超越的意志。（参见陈鼓应：《尼采新论》，北京：中华书局，2015 年，第 43-44 页）。

学家为存在者之存在所召唤，才就存在者存在而去道说存在者是什么，那么，我们与哲学家的讨论也就必定是由存在者之存在所唤起的。我们本身必定通过我们的思想而与哲学向之行进的那个东西相遇。我们的言说必须响应于那个召唤了哲学家们的东西。”[19]“道”彰显了哲学的普遍性，“家”则意味着这种普遍性根植于哲学的特殊性中。

4 多元、开放的“新子学”精神——“道家哲学主干说”的学术视野

陈鼓应说：“中国哲学的发展历史当是各家互补，未来新文化的建设也应该是如此。对传统文化的反思绝不能限于一家一派，而应该从现实的观点出发，对诸学派尤其是影响较大的道、儒、墨、法各家给以新的解释，取其长，去其短，在诸家多元互补的基础上来创造现代文化。”[1]这种多元互补的精神，正体现出陈先生“道家哲学主干说”并非是以学派之道家占据话语权为归途，而是“从中国现实政治、经济、文化的建设的需要出发，只有取各家长而补各家短，才能创造出全面的有利于中华民族健康发展的意识形态”[1]，体现出一种博大、涵容的气象。过往徒以学术史的“道家”“儒家”等术语展开的包括“主干说”在内的诸多论争，并不能体现出“道家哲学主干说”的积极精神，这些术语仅起到一个学术研究上的解释学的作用，只有超越狭隘的“道家”术语去考察陈先生的思想逻辑，才能体现此说的真正价值，将其中蕴含的深刻的、围绕“哲学”展开的问题意识展示出来。

超越“道家”术语的解读能使“哲学主干说”中的一些哲学问题显题化，如：（1）哲学的普遍性与特殊性问题，可从思想史与哲学史研究的区别上探求——思想史的研究与特定时代的社会思潮相关，重在发掘哲学样态的特殊性，而哲学作为思想史的主干，其要意在于从特殊中寻找普适的观念及方法论价值；（2）学派与学脉的关系问题，关乎对文化观与学术史术语的阐释、以及对哲学思想本身脉络的推理——“学派”或是文化身份的表征、或是学术磋商中的划分，在推进文化与学术进展的过程中亦狭隘化、单一化了思想的面向，对“学脉”动态的掌握更能揭示哲学体系的发展；（3）主观立场与客观论证之间的问题，需要从对问题切磋的理解上入手——胡适曾批庄子“把一切是非同异的区别都看破了，说太山不算大，秋毫不算小；尧未必是，桀未必非：这种思想，见地固是‘高超’，其实可使社会国家世界的制度习惯思想永远没有进步，永远没有革新改良的希望”[9]，这番话对庄子思想的把握未必准确，但其展现的严谨态度可以对学界有所警示，客观论证的前提要有立场，不能对诸如“主干说”等问题采取各打五十大板的态度，在反思的同时亦要肯定其价值。这些问题既出于对“道家哲学主干说”理解上的差别，亦出于哲学观、文化观的不同，与中国哲学在思想现代转型的过程中所要面临的诸多难题是一致的。

据于“道家哲学主干说”的“道家哲学”逻辑及其多元互补的精神，陈鼓应从构建理论体系、实现观念突破、提出创新见解的哲学的角度将一些现当代的学者列为“新道家”，这些人或为具有道家情怀的哲学史家、或为儒道融通的哲学家、或堪称“当代新道家”[1]，这种划分既是学派上的、亦是学脉上的，既有主观的立场、亦有客观的依据，有着学术史与哲学史的双重意义，是透过对中国哲学史的重新审视，由学术之道家发出的对哲学之道家的呼唤，并对未来有所展望。“新道家”一词源于冯友兰对魏晋玄学家群体的称呼[20]，而“当代新道家”由董光璧提出，他将“那些基于当代新科学的世界观向东方特别是道家某些思想归复的特征，提倡一种以科学新成就为根据的、贯通古今、契合东西的新文化观的学者”[21]称为“当代新道家”，把李约瑟（Joseph Needham）、汤川秀树（Yukawa）、卡普拉（Fritjof Capra）纳入其中，具有世界眼光，而结合“使用‘当代新道家’是出于与‘当代新儒家’对应的考虑”[21]的学派划分来看，则体现出一种学术史及文化身份上的“儒家”“道家”意义，“新”为其注入了时代的要求。学术史的“儒家”“道家”术语有助于学术研究的开展，文化身份有助于慕道者们寻找志同道合的朋友，但因这类术语对概念的狭隘化，亦应谨防出现与某些围绕“哲学主干说”出现的囿于狭义术语展开争论的类似情况。面对当下“新 X 家”“新 X 学”的提法，苟东锋说：“表面上来看，种种‘新 X 学’的出现造成了一种‘百家争鸣’的现象，似乎值得表彰，实际上却暗藏危机。因为随着争鸣的进一步发展，原本属于‘问题’之争的局面就会变成‘主义’之争。”[22]这就需要超越学术史的解释学术语来解构“主义”之争，无论“哲学主干说”也好，还是“新 X 家”“新 X 学”也好，学者既要坚持立场，也要避免因立场带来的意气之争，将精力用到对问题的研究中去。

方勇提出的“新子学”可以为我们带来启示。他在《“新子学”构想》中说：“随着近代学术的日益发展，子学实际上已逐渐成为‘国学’的主导，这也弥补了经学作为单独力量存在时的种种不足……在当今社会，我们倡导子学复兴、诸子会通，主张‘新子学’，努力

使之成为‘国学’新的中坚力量，非为发思古之幽情，更不是要回到思想僵化、权威严厉的‘经学时代’，而是要继承充满原创性、多元性的‘子学精神’，以发展的眼光梳理过去与现在，从而更好地勾连起未来。”[23]先秦的诸子之学曾呈现出百家争鸣的盛况，“子学的活力，不仅在于它对王官之学的创造性继承，更在于其‘入道见志’（《文心雕龙·诸子》）的思想载体与其理念自身所具有的生生不息的开放性特征”[23]。如果我们将“子学”的对象扩大化，那么汉代的陆贾、贾谊、刘安、杨雄等，魏晋的“贵无派”“崇有派”“竹林派”等，隋唐大兴的佛教、道教等，宋明的濂学、关学、洛学、新学、蜀学以及程朱理学、陆王心学等，明清至近代一些主张“经子平等”[23]的学者，甚至引入“民主”“科学”理念的新文化运动倡导者，都可以被纳入其中。

陈鼓应评价“新子学”说：“近年来，我一直努力来做的事情，是站在当代立场上阐发历代道家的人文情怀。和通常的说法有所不同，我愿意强调道家思想中人文和自然相互蕴含的特质。实际上，不仅仅是道家，先秦哲学的特质都在人文精神上……面对现代中国的复杂境况，子学还应该在世界哲学的背景下，紧紧抓住中国哲学的特质，开拓出新境界。由此，方勇教授提出的‘新子学’主张就特别具有学术创新与思想变革的意义。”[24]他还谈到，“民国时期，章太炎、梁启超、胡适等学者写作哲学史、学术史、思想史，就是在这些基础上再吸收西方观念来完成的。而到了我们的时代，多元文明的观念成为常识，学术眼光与境界本应更为开放，而不应该再把经学、子学高下作为前提，也不必拘泥于六家或者九流之说。先秦经典是不同源头思想融汇的成果，不应该分高下，也不要存门户之见，唯有一视同仁，观其会通，才能有一通达的了解。发掘早期文明之幽光，熔铸现代中国之魂魄，‘新子学’的气象理应如此”[25]。十余年来，方勇一直致力于阐发“新子学”的时代意义，而这种多元、开放的“新子学”精神，与陈先生“道家哲学主干说”“新道家”之精神不可谓不相通[①]。就学术史的角度来看，“子学”比“儒家”“道家”囊括范围更广，而超越学术史术语、拓宽其外延，并注入时代之“新”，可以弥补对于儒、释、道等在研究态度上的厚此薄彼，使研究者既不丧失立场，亦能平等地开展学术交流，以自信、开放的心境面向世界文明。

从“道家哲学主干说”到“新子学”的提出，这种视野是开阔而包容的，用一种海纳百川的胸怀面对中国文明、世界文明的多样性。以超越学术史术语的眼光来看待“新子学”，对于探索前文从“道家哲学主干说”总结出的三个哲学问题都具有适用性：（1）“新子学”意味着从种种“子学”的特殊形态中寻找能回应新时代普遍问题的思想观念及方法，此即哲学的普遍性与特殊性问题；（2）“新子学”能促进“新儒家”“新道家”等学派基于“问题”的蓬勃发展，在推进文化与学术进步的同时防止“主义”的过分渗透，此即学派与学脉关系的问题；（3）“新子学”包容和支持学术立场的多元化，“我们倡导‘新子学’，正是对诸子思想的重新解读和扬弃，也是借重我们自身的智慧与认识对传统思想的重新寻找和再创造”[23]，此即主观立场与客观论证之间的问题。“道家哲学主干说”是对过去哲学样态的审视，而与之一脉相承的“新道家”“新子学”尚处于一个探索的过程，面向的是当下和未来——陈鼓应、方勇等人为我们提供了一条学术史与哲学史并重的解决哲学问题的思路，但种种具体问题的解决还需学界共同献策。

5 结语

《道家哲学主干说》一书是陈鼓应对自己多年来道家哲学研究径路的总结，以学术史与哲学史上的“道家”为线索，对中国哲学史予以全面的反思，并由此展望未来“新道家”与中国哲学的发展，他自己也说“这将是我的最后一本学术专著”[1]。多年来的“主干说”之争引发了不少误会，“问题”的探讨演变为了“主义”的争斗，对此采取超越学术史的“道家”术语的分析方法，可以消解“主义”上的纷争，也能使“道家哲学主干说”中的哲学问题显题化，由此探索背后的思想逻辑与哲学价值。

从“道家哲学主干说”的立论缘起来看，“道家”是一个用以阐释思想家的学派归属的学术史上的术语，将“道家”或宽泛的“道家之学”作为“主干”，既易产生考察对象上的歧义、亦有抬举身份之嫌，陈鼓应以“文化的儒家与哲学的道家”确定考察的范围，继承和修正了前人“道家主干”的命题，于哲学领域展开对中国哲学史的反思；通过辨析“道家哲学主干说”的立场，可以发现“道家哲学主干说”实则是围绕“哲学”而非“道家”展开，可将其视为学术史意义之“道家哲学”与哲学史意义之“哲学主干”的组合，陈鼓应并未因其

[①] “新子学”引发了陈鼓应进一步的思考，他对自己早年看待儒学的态度进行了反省，“我年轻时候激烈地批评儒家，认为儒家是专制政权的帮凶；现在，我能比较平和地看待儒家了，‘独尊儒术’的儒家要反对，但儒家本身的良好的一面也要继承，这是应有的态度。保持开放的态度非常重要，中华文明应当有这样的器量”（陈鼓应：《放眼世界，开拓“新子学”》，《名作欣赏》，2017 年第 3 期，第 13 页）。

道家哲学的立场否认儒学在伦理政治体系中的主体地位，而是从动态的中国哲学史的哲学样态中引出“主干”问题，如果超出学术史的阐释学术语的“道家”概念来分析，就不难理解陈鼓应“哲学主干”之“道家”的立场并不仅限于学术史的“道家”，还包括所有以“道”论及其原创系统在哲学上进行开拓创新的人，这种说法基于多元互补之精神，消解了具有文化单边主义色彩的“道统说”；对学术史上的“道家”术语进行再审视，可以发现这种术语的使用虽然有助于学术研究的推进，但也使“道家”狭隘化，导致了学派上的对立，陈鼓应使用哲学“概念丛”的方法，可以实现学脉的、而非学派的把握，有助于在坚持立场的前提下摆脱学术研究与文化身份上的偏见，在此意义上的“道家哲学主干说”或“儒家文化主干说”能实现一种和谐互补，亦可谓之“儒道互补说”。

超越“道家”术语的解读使“哲学主干说”中的哲学问题显题化，如哲学的普遍性与特殊性问题、学派与学脉的关系问题、主观立场与客观论证之间的问题等，这些问题出于研究者哲学观、文化观的不同，与中国哲学在实现现代转型的过程中所要面临的难题一致。陈鼓应由回顾过去的“道家哲学主干说”引出展望未来的“新道家”，这是一种开阔而包容的视野，与倡导多元、开放的“新子学”精神相合——面对当下正面临的、未来将面临的种种问题，陈鼓应等人提供了一条学术史与哲学史并重的解决哲学问题的思路，但具体问题的解决还需研究者们的共同努力。

参考文献

[1] 陈鼓应.道家哲学主干说[M].北京:中华书局,2023: 序 2, 总序 3, 8-11, 16, 19-20, 36, 51, 93-94, 100-103, 132, 206-207, 209, 211, 361-405, 407-408.

[2] 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[J].哲学研究, 1986(9):21.

[3] 文德尔班.哲学史教程:特别关于哲学问题和哲学概念的形成和发展(上卷)[M].罗达仁,译.北京:商务印书馆,2017:5.

[4] 冯友兰.中国哲学史[M].北京:中华书局,2014:18.

[5] 陈红兵.“道家主干说”得失简评——陈鼓应《老庄新论》读后[J].哲学研究,1992(1):77.

[6] 殷海光.中国文化的展望[M].北京:商务印书馆,2011:25.

[7] 吕思勉.先秦学术概论[M].上海:上海古籍出版社, 2009: 476.

[8] 李存山.道家“主干地位”说献疑[J].哲学研究,1990(4):55.

[9] 胡适.中国哲学史大纲[M].北京:中华书局,2015:2, 239.

[10] 牟宗三.时代与感受[M].台北:联经出版事业有限公司,2003:163.

[11] 张岂之.试论思想史与哲学史的相互关系[J].哲学研究, 1983(10):67.

[12] 张立文.道家思想与中国传统文化——兼评儒家或道家思想主干地位说[J].传统文化与现代化,1994(2):20.

[13] 李约瑟.中国古代科学思想史[M].陈立夫,主译.南昌:江西人民出版社,1990:198.

[14] 孙以楷,主编.道家与中国哲学(先秦卷)[M].北京:人民出版社,2006:前言 25.

[15] 陈鼓应.道家易学建构[M].北京:中华书局,2015:157.

[16] 汤一介.新轴心时代与中国文化的建构[M].南昌:江西人民出版社,2007:8.

[17] 黎进深,张立新.中国传统文化主干说的争论与评析[J].贵州社会科学,2014(9):164.

[18] 杨国荣.问题、视域与进路——对俞宣孟、张祥龙、陈少明教授的回应[J].哲学分析,2013(3):32.

[19] 海德格尔.海德格尔选集(上)[M].孙周兴,选编.上海:生活·读书·新知上海三联书店,1996:599-600.

[20] 冯友兰.中国哲学简史[M].赵复三,译.长沙:岳麓书社,2018.

[21] 董光璧.当代新道家[M].北京:华夏出版社,1991:2.

[22] 苟东锋.“新名学”刍议[J].思想与文化,2015(2): 16.

[23] 方勇.“新子学”构想[J].诸子学刊,2013(1):366-367, 362.

[24] 叶蓓卿,编.“新子学”论集(一辑)[C].北京:学苑出版社,2014:序 3-4.

[25] 叶蓓卿,编.“新子学”论集(二辑)[C].北京:学苑出版社,2017:序 2-3.

版权声明：©2026 作者与开放获取期刊研究中心（OAJRC）所有。本文章按照知识共享署名许可条款发表。
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

OPEN ACCESS