

中国哲学史新编

冯友兰

人民出版社

中央社会主义学院

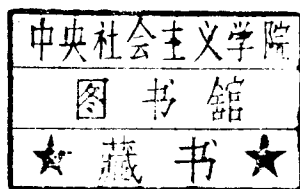
★ 藏书 ★

35/6
63379

061015
中国哲学史新编

第四册

冯友兰



人民出版社

封面设计：倪天煦

中国哲学史新编

ZHONGGUO ZHEXUESHI XINBIAN

第四册

冯友兰

人民出版社出版 新华书店发行

北京新华印刷厂印刷

850×1168毫米32开本 10.875印张 249,000字

1986年9月第1版 1986年9月北京第1次印刷

印数 0,001—7,000

书号 2001·325 定价 3.00元

05/10/05

1

第四册 自序

我的《中国哲学史》两卷本在三十年代发表以后，我总觉得其中的玄学和佛学部分比较弱，篇幅不够长，材料不够多，分析不够深。在四十年代，卜德先生翻译下卷的时候，我曾经对其中的玄学部分作了一些补充，所以这一部分的英译本和通行的中文本不相符合。这一点卜德先生在英译本中已经作了说明。

在《新编》的这一册中，我改写了玄学和佛学部分。经过改写的章节与两卷本的有关内容比较起来，材料没有加多，篇幅没有加长，但是分析加深了。其所以能够如此，因为我抓住了玄学和佛学的主题，顺着它们的主题，说明它们发展的线索。

玄学的主题，是有、无的关系。我以《老子》第一章帛书本的读法为根据，认为有、无是“异名同谓”，分析下去，说明玄学发展的三个阶段，这就“要言不繁”，一切问题都迎刃而解了。

在佛学部分，关于佛教和佛学的材料，真是浩如烟海。如果抓不住其中的主题，那就要沉没于海中，不能自拔。我发现，佛学和佛教各派别的斗争，从哲学上看，就是主观唯心主义和客观唯心主义的斗争，这就是它们的主题。以此为线索，说明了中国佛学发展的三个阶段。这样的说明既合乎中外哲学史中唯心主义发展的一般规律，也合乎隋唐佛学各派别在当时发展的具体情况。因此，也就“要言不繁”，一切问题都迎刃而解了。在两卷本的《中国哲学史》中就已经有这个意思，不过隐而未发，现在把它明确地提出来。

自从开始写《新编》以来，我逐渐摸索出来了一个写哲学史的方法：要抓时代思潮，要抓思潮的主题，要说明这个主题是一个什么样的哲学问题。能做到这几点，一部哲学史就可以一目了然了。《新编》的这一册就是有意识地照着这个方法作的。我认为它是成功的。

在第四十五章讲僧肇的《肇论》的时候，我讲了“般若”和“涅槃”的确切意义。这是佛教和佛学的两个基本概念。在一般的资料中，这两个概念都笼罩着神秘的气氛或宗教的灵光。我扫除了这种气氛，戳穿了这种灵光，用现代常用的语言说明了它们指的是什么。这可能是一个发现，也可能是一个错误。希望佛学的专家们予以印证。

以上所说，似乎是“自夸其谈”，是否真正如此，那就看读者的意见了。

在这一册的写作过程中，有朱伯昆同志、李中华同志、陈来同志、张跃同志帮助看稿子，收集资料，查对资料，对于这部书他们都付出了辛勤的劳动，花费了宝贵的时间。

借此出版机会，谨向他们表示谢意。

冯友兰

目 录

第四册 自序

第四册 绪论	1
第一节 门阀士族的形成与发展	1
第二节 门阀士族为什么叫士族	3
第三节 东汉末伦理教条的没落	7
第四节 南北朝的分裂和隋唐的统一	10
第三十六章 玄学的先河——刘劭的《人物志》和 锺会的《四本论》	12
第一节 汉魏之际的名实问题	12
第二节 刘劭的《人物志》	14
第三节 锺会的《四本论》	22
第四节 从名实到名理	26
第三十七章 通论玄学	29
第一节 玄学的主题	30
第二节 玄学的方法	33
第三节 玄学中的派别和发展阶段	40
第四节 玄学与抽象思维	42
第三十八章 王弼、何晏的贵无论——玄学的 建立及其发展的第一阶段	45
第一节 王弼、何晏的生平与著作	45
第二节 何晏的《道论》	47

第三节	王弼、何晏关于“无名”的辩论·····	51
第四节	王弼关于一般和特殊的关系的几种说法·····	54
第五节	王弼在《周易略例》中论“一”和“多”的问题·····	56
第六节	王弼关于常、变、动、静的理论·····	60
第七节	王弼关于社会人生方面的理论·····	66
第八节	王弼、何晏关于“圣人”有情、无情的辩论·····	70
第三十九章	嵇康、阮籍及其他“竹林名士”·····	75
第一节	从黄老到老庄·····	75
第二节	嵇康论精神境界的第一层次——“越名教而任自然”·····	77
第三节	嵇康论精神境界的第二层次——“心不违乎道”·····	81
第四节	嵇康论音乐·····	86
第五节	嵇康对于当时社会迷信的态度·····	93
第六节	阮籍的《大人先生传》·····	100
第七节	阮籍的《达庄论》·····	104
第八节	“达”与“作达”·····	107
第四十章	裴頠的崇有论和欧阳建的言尽意论——玄学发展的第二阶段·····	110
第一节	裴頠和他的《崇有论》·····	110
第二节	裴頠全部哲学思想的自述·····	112
第三节	裴頠所提出的贵无论的社会根源·····	114
第四节	裴頠所说的贵无论的社会影响·····	115
第五节	裴頠总论有无·····	117
第六节	所谓“言意之辩”·····	120
第七节	欧阳建的《言尽意论》·····	121
第八节	从王弼到郭象·····	125
第四十一章	郭象的“无无论”——玄学发展的第三阶段·····	128
第一节	向秀的《庄子注》和郭象的《庄子注》的关系·····	128

第二节	郭象关于“有”、“无”的理论	135
第三节	郭象关于“性”、“命”的理论	142
第四节	郭象关于动、静和生、死的理论	148
第五节	郭象关于“无对”和“有对”的理论	151
第六节	郭象关于“有言”和“无言”的理论	158
第七节	郭象关于“无心”、“无为”、“无待”的理论	162
第八节	郭象关于“圣人”的理论	170
第九节	郭象关于“名教”与“自然”的理论	175
第十节	郭象的《庄子序》和《庄子注序》	181
第四十二章	魏晋之际玄学以外的唯物主义和 进步的社会思想	186
第一节	曹植的唯物主义思想	186
第二节	杨泉的《物理论》	189
第三节	鲍敬言的“无君论”	192
第四十三章	玄学的尾声及其历史的功过	197
第一节	《列子》和《列子注》	197
第二节	玄学与孔丘	201
第三节	玄学历史功过的哲学根源	205
第四十四章	通论佛学	208
第一节	所谓儒、释、道三教	208
第二节	佛教和佛学的主题——神不灭论	210
第三节	佛学的方法	212
第四节	中国佛教和佛学发展的阶段	213
第五节	一个辩论,一个问题	215
第四十五章	佛学在中国发展的第一阶段——“格义”	217
第一节	僧肇及其著作	217
第二节	慧远的《神不灭论》及其他	225
第三节	道生的诸“义”	231

第四节	谢灵运的《辩宗论》	236
第四十六章	中国佛学发展的第二阶段——教门	239
第一节	三论宗	239
第二节	《大乘起信论》	246
第三节	玄奘的《成唯识论》	249
第四节	华严宗的三个“义”	252
第四十七章	中国佛学发展的第三阶段——“宗门”	258
第一节	禅宗出现的历史意义	258
第二节	慧能和神秀——禅宗中的客观唯心主义和 主观唯心主义	260
第三节	禅宗的“不道之道”	264
第四节	禅宗的“无修之修”	266
第五节	禅宗中的派别	275
第四十八章	隋唐佛学向宋明道学的过渡	278
第一节	所谓“三教合流”	278
第二节	韩愈、李翱在过渡时期的贡献	285
第三节	柳宗元的唯物主义思想和反迷信的斗争	300
第四节	刘禹锡的唯物主义和法制思想	327

第四册 绪 论

第一节 门阀士族的形成与发展

从东汉以来，地主阶级内部逐渐形成了一个特殊的阶层。在封建社会中，地主阶级是当时的专政阶级，但并不是所有的地主都能直接掌握国家机器。因此就有当权派与不当权派之分。其直接掌握国家机器的是当权派；不直接掌握国家机器的是不当权派。在当权派中，除了皇室以外，都不是世袭的。秦始皇灭了六国，同时把六国的世袭贵族都消灭了。照秦始皇的原则，除了皇帝可以一世、二世、三世，世代传下去以外，其余政权结构中的人都是皇帝可以随时任免的官僚，都是他的臣。无论多么大的官僚，就其为臣这一方面来说，同老百姓是一样的。这个原则在西汉就没有完全实行。地主阶级当权派总有些特权，但这些特权还不是世袭的。到了东汉，当权派的有些特权，就已于无形之中实际上成了世袭的了。在这种情况下，这些当权派就不仅是当权派，而是一种新兴的贵族了。这是地主阶级内部新形成的贵族，也是地主阶级内部的一个新的阶层。按其阶级性质说，应该称为地主阶级贵族。魏晋时期称为门阀士族或门阀世族。跟它相对待的，魏晋时期称为庶族。应该特别指出的是，无论是士族或庶族，都是地主阶级内部的差别，劳动人民并不包括在内。荀况说：“持手而食者，不得立宗庙。”（《荀子·礼论》）从地主阶级的立场看，劳动人民连祭祀自己祖宗

的权利都没有,说不上什么族。因此,不能把当时所谓庶族同劳动人民混为一谈。

门阀士族在政治上的特权是很明显的,他们实际上世代代掌握国家机器。更重要的是他们在社会上的特权。士族的社会地位是优越的,它同庶族之间有一条不可逾越的鸿沟。

王充自己说:“充细族孤门。或嘲之曰:‘宗祖无淑懿之基,文墨无篇籍之遗,虽著鸿丽之论,无所禀阶,终不为高。夫气无渐而卒至曰变,物无类而妄生曰异,不常有而忽见曰妖,诡于众而突出曰怪。吾子何祖?其先不载,况未尝履墨途,出儒门,吐论数千万言,宜为妖变。安得宝斯文而多贤?’”(《论衡·自纪》)这是专从王充的门第来否定《论衡》的价值。意思是说,照王充的门第,他不会写出有价值的东西来,如果他写出的东西真有价值,那就更奇怪了,那只证明他不是正常的人,而是“妖怪”。这种批判的办法,说明当时的门第偏见已经很普遍。这种偏见认为,不仅士族的政治、社会上的特权是世袭的,就是聪明才智也是世袭的。王充针对这个偏见,反驳说:“士贵故孤兴,物贵故独产。文孰常在,有以放贤。是则澧泉有故源,而嘉禾有旧根也。”(《论衡·自纪》)“文孰”两字无义,据考证“文孰”应作“文族”(参看刘盼遂《论衡集解》)。文族指有文化的家族,意思就是说,不一定士族的人才能著书立说。王充的回答,不仅是他自己的《论衡》辩护,实际上是对于士族的批判。

《世说新语》有一条说,周浚作安东将军的时候,有一次出去打猎,遇见暴雨,在一个姓李的人家避雨。那一家很富足,可是男人都出去了,只有一个姑娘叫络秀在家。这个姑娘看见贵人来了,就带着一个丫环,预备了几十个人的丰盛的饭菜。周浚偷看,只见一个年轻的姑娘,“状貌非常”。周浚很赏识这位姑娘的才干,就向李家

求婚，要这位姑娘为妾。姑娘的父兄不同意，络秀就自己说话了。她说：“门户殄瘁，何惜一女？若连姻贵族，将来或大益。”她的父兄同意了。后来姑娘生了两个儿子，都成了名人。她对两个儿子说：“我所以屈节为汝家作妾，门户计耳。汝若不与吾家作亲亲者，吾亦不惜余年。”所谓亲亲，就是说，周李两家应该成为对等的亲家，她的两个儿子都答应了。“由此李氏在世，得方幅齿遇。”（《贤媛》）就是说，李家在社会上就公然和周家处于对等的地位。

这个故事，有人说是符合历史的事实，但总是当时的一种传说吧。传说不能证明所说的那些事一定有，但可以反映一定的社会情况，在其中可能有所说的那类事。照《世说新语》所记载的传说看起来，周李两家的社会地位有根本的不同。周家的地位高，是士族；李家的地位低，是庶族。这就是李络秀所说的门户问题。李家也是很“富足”的。李络秀能于仓促之间，办出来几十个人的饭食，可见李家也是一个不小的地主。但李络秀还是说李家“门户殄瘁”，可见这个问题不是专在贫富上决定的。李络秀为了要改变李家的社会地位，就不惜到周家作妾。一直等到他所生的两个儿子都成了名人之后，她才向他们提出要求，并以死相要挟。儿子们照办了，李家的社会地位也就公然与周家对等了。

第二节 门阀士族为什么叫士族

这种新兴的地主阶级贵族，为什么称为门阀，道理是显然的，因为它是靠门第（即李络秀所说的门户）以维持它的社会地位。称它为世族，道理也是显然的，因为它的社会地位是世袭的。称它为士族，道理就不很显然，可是，它的社会意义，就在这个“士”字上。

当权派和不当权派之间的矛盾，中国地主阶级有一种自我调

整的办法。当权派常吸收不当权派的人参加各级政权机构,这是当权派对于不当权派的一种照顾。这在中国封建社会中称为“选举”。选举主要有两个渠道,一个叫“征辟”;一个是考试。汉朝用的办法是征辟。考试的办法有时也用,象汉武帝策问贤良,那就是考试。这是一种特殊情况,主要渠道是征辟。中央政府的大官和地方政府的长官都有权任用他们自己衙门的官吏。他们都可以选择自己认为有才干的人做自己本衙门的官吏。中央政府也可以设立各种称号,叫各地方推荐合乎这些称号的人才,以备一般的任用。皇帝也可以特别下诏,征辟他所认为有才干的人。这是当时民间的人进入政权机构的主要渠道。这些有征辟之权的人,在征辟的时候,所用的标准是什么呢?在原则上说,主要的是“乡评”。就是说要看被征辟者的家乡对他的议论,也就是他在家乡的声名。一个人的声名越大,他被征辟的机会越多,他被征辟去所担任的职务就越高。

这是一个很不容易掌握的标准,在这个标准的掩饰之下,有征辟之权的人,实际上可以凭着他们自己的主观判断,征辟同他有一定关系的人。这些人不一定是有能力的人。

当权派定规了一些名号,叫下边推举合乎这些名号的人。可是,下面所推举的,往往可能正是同这些名号相反的人。王符嘲笑说:“或以顽鲁应茂才,以桀逆应至孝,以贪饕应廉吏,以狡猾应方正,以谀谄应直言,以轻薄应敦厚,以空虚应有道,以囂闇应明经,以残酷应宽博,以怯弱应武猛,以愚顽应治剧。名实不相副,求贡不相称,富者乘其材(财)力,贵者阻其势要,以钱多为贤,以刚强为上。”(《潜夫论·考绩》)这里所说的“茂才”、“至孝”、“廉吏”等都是政府所立的称号,政府对下边所推举的合乎这些称号的人才给以重任,而下边所推举的恰好都是与这些称号相反的人,这就叫“名

实不相副，求贡不相称”。其所以如此，因为推举者都是那些有钱有势的子弟。

晋朝的葛洪说：在汉末的时候“时人语曰：举秀才，不知书。察孝行，父别居。寒清素白浊如泥。高第良将怯为鸡。”（《抱朴子·审举》）“秀才”本来应该是能够掌握笔杆子的人，可是当时举出来的“秀才”，还不认识字。被举为“孝行”的人，把他的父亲赶出家门，另外居住。号称为“寒清素白”的人，实际上同泥一样浊。住在大房子里边，号称为“良将”的人，实际上比鸡还胆小。葛洪说：这就叫“名不准实，贾不本物”（《抱朴子·名实》），就是说，名一定要同实相符合，就好象买卖东西一样，一分价钱一分货。

魏文帝曹丕为了纠正这种情况，开设了一种专门评定人才的独立机构，称为九品中正。负责这一机构的官吏把他所认为是人才的人分为九等，以备各级政府的任用。这些中正官，以什么为标准来区分那些等级呢？还是那个难以掌握的标准，即使这些中正官真正中正，也还是要以被评定者的声名的大小为标准，至于那些不十分中正的中正官，那就还是以被评定者的家庭地位的高下以及被评定者与他的关系为标准。所以，实行“九品中正制”的结果，还是“上品无寒门，下品无士族”。

“上品”的人，“官官相护”，世代传下去，这就成为“门阀”，为什么称为“士族”呢？

在中国奴隶社会中“士”是最低级的贵族，在战国时代“士”是一个特殊的阶层，在政治上和文化上有很大的活动能力。在中国的封建社会里“士”是四民之首，由于在政治上和文化上有较大的活动能力，“士”在乡里之中比较容易有声名，也善于为自己制造声名。在政府的征辟中，他最容易露尖子，他在征辟制度下有优越的条件。在开始的时候，也许是客观情况起主要的作用，到后来又加

上主观的成分,被征辟的人又成为有征辟之权的人,他们在行使他们权力的时候,不免要照顾他们的宗族和同类。这样世代相传下去,这一类人就成为贵族了。他们就成为门阀。这种门阀是以“士”为主体的,所以称为士族。因为他们是以“士”为主体的,所以他们不仅是政治上的贵族,而且是文化上的贵族,精神贵族。

上面所说的东汉末年的那些情况,可以说明当时的士的活动能力之大。

当时有点名气的人,一般称为“名士”。“名士”们又互相吹捧,建立一些称号。范曄说:“海内希风之流,遂共相标榜,指天下名士,为之称号。上曰‘三君’,次曰‘八俊’,次曰‘八顾’,次曰‘八及’,次曰‘八厨’。犹古之‘八元’、‘八凯’也。君者,言一世之所宗也。俊者,言人之英也。顾者,言能以德行引人者也。及者,言其能尊人追宗者也。厨者,言能以财救人者也。”(《后汉书·党锢列传》)这些名士得到老百姓的拥护,因为他们敢于批评当时的政治。因为敢于批评,他们逐渐成为当时政府的反对派。他们本来是征辟的对象,后来逐渐成为被打击的对象。政府说他们是党人,把他们禁锢起来。所谓禁锢就是使他们永远不能成为征辟的对象,而且在社会上不能出头露面,终身成为“黑人”。这就是东汉历史中所说的“党锢之祸”。这是在征辟制度之下进行的政治斗争。

不过这种敢于斗争的人毕竟是少数。大多数有被征辟资格的人,仍然循规蹈矩地接受征辟。随着东汉政治上的腐败,征辟制度越来越不象样子,如上边所引王符和葛洪所说的那种情况。

从魏晋以后,中国的封建社会一般地说是地主阶级专政,分析起来是军阀和士族联合统治,在三国时期,曹操、刘备和孙权都是军阀,他们都联合他们所占领的地区之内的士族进行统治。在隋唐统一全中国之前,换了几个朝代,那些朝代的皇帝也都是军阀,他

们都联合当时的士族进行统治。

隋唐开始用考试的渠道替代征辟，这是军阀打击门阀士族的一个重要步骤。宋、元、明、清都用这个办法，考试制度越来越严密，也越来越机械。在这种制度下，士虽仍不失为“四民之首”，但不能成为门阀，也不是贵族了。

第三节 东汉末伦理教条的没落

到了东汉末年，西汉建立起来的道德准则和伦理规范逐渐成为教条，称为名教，或礼法。在精神文明领域内，一种规范如果成为教条，它就没有生命力了，成为一种死的条条框框，容易被冲破，而且实际上是一定要被冲破的。在东汉末年，出现了一些冲破名教和礼法的言论。

曹操出身于宦官家庭。在当时，皇帝的大权往往落在宦官手里，宦官的权有时很大。但是宦官家庭的社会地位很低，为士族所不齿。曹操在开始争夺政权的时候，他的最大政敌是袁绍。袁绍的家庭是当时的一个大门阀士族，四世三公，门生故吏遍于天下。曹操灭了袁绍，又杀了当时几个大名士，以立他的威权。被杀的人中，有大名士孔融。

曹操要杀孔融，叫一个名叫路粹的人揭发孔融的罪状。路粹报告说，孔融说：父亲对于儿子有什么亲？按父亲本来的意思，不过是发泄自己的性欲。儿子对于母亲有什么关系？比如一个东西寄在一个瓶子里，当那个东西出来以后，就跟瓶子分开了（“父之于子当有何亲？论其本意，实为情欲发耳。子之于母亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣”）（《后汉书·孔融传》）曹操在宣布孔融罪状中引用路粹所说的一段话。不过他说这些话是诬陷宣传孔融的

话,大概因为称衡比路粹有名。此外又加了一段。曹操说:孔融说,在荒年时候,一个人的父亲如果不是好人,他宁可把粮食养活别人。(“若遭饥而父不肖,宁嘱活余人。”)《三国志·魏书·崔琰传》注引《魏氏春秋》曹操根据这些据说是孔融的话,判定说:孔融“违天反道,败伦乱理”。于是把孔融一家全都杀了。

当时还有一个传说的故事,说是有一个叫管秋阳的人,同他的弟弟还有一个伙伴一起逃乱。在路上遇见大雪,所带粮食已经吃完。管秋阳同他的弟弟商议说:如果不把这个伙伴吃了,三人都要死。管秋阳就同他的弟弟把这个伙伴杀吃了。孔融评论说:管秋阳爱护他的父母所给他的身体,把他的同伴杀吃了也没有什么不妥的。(“管秋阳爱先人之遗体,食伴无嫌也”。)另一个很有名的人,荀彧同孔融辩论说,管秋阳贪图他自己的生命,而害了别人的生命,这不是犯罪吗?(“管秋阳贪生杀生,岂不罪邪?”)孔融回答说:这个伙伴并不是管秋阳的朋友。他所杀的不过是一个会说话的禽兽。一个狗咬死一个猫,一个猫咬死一个鹦鹉,这又有什么可以奇怪的?(“此伴非会友也……向所杀者特鸟兽而能言耳。今有犬齧一狸,狸齧一鹦鹉,何足怪也?”)(杨泉《物理论》,马总《意林》卷五引。一说:这是傅玄《傅子》中的话。)

本书提到这些故事,并不是肯定它们,更不是宣传它们,只是用以说明在东汉末年社会上的思想是很混乱的,门阀士族的放纵以及玄学家们的反名教,都是当时社会风气的一种表现。有些历史家以为,玄学家冲破名教的束缚,自我解放了。有些历史家认为士族比较接近平民。其实士族是一种贵族,他们自以为生来就和一般人不同。

照《世说新语》的记载:“王戎丧儿万子,山简往省之,王悲不自胜。简曰:‘孩抱中物,何至于此?’王曰:‘圣人忘情,最下不及情;