

燕園論學集

北京大學出版社

燕園論學集

汤用彤先生九十诞辰纪念

北京大学出版社

燕园论学集

北京大学出版社出版

(北京大学校内)

新华书店北京发行所发行

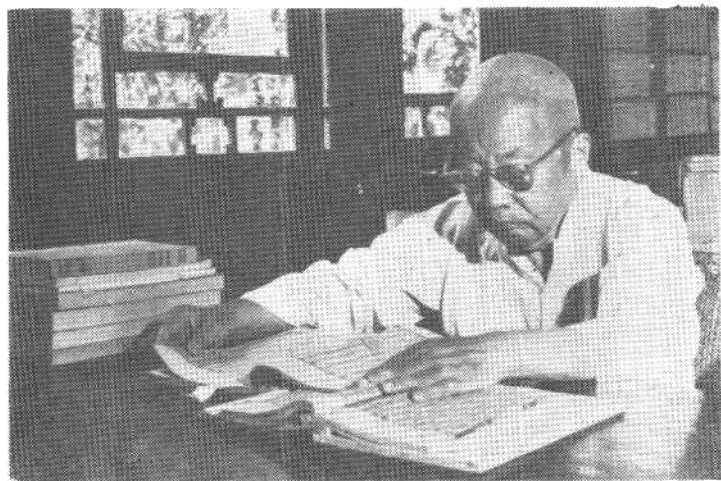
1202工厂印刷

850×1168毫米 32开本 16印张 350千字

1984年4月第一版 1984年4月第一次印刷

印数1—8,000册

统一书号：2209·20 定价：平装本：1.95元
精装本：3.00元



汤用彤先生

秋吾古書之文此即論
 本古諸書以爲文此即論
 經各有其理其理之方或
 有七種神時之理其理之
 新與古之不同其理之
 本與末之不同其理之
 一與二之不同其理之
 三與四之不同其理之
 五與六之不同其理之
 七與八之不同其理之
 九與十之不同其理之
 十一與十二之不同其理之
 十三與十四之不同其理之
 十五與十六之不同其理之
 十七與十八之不同其理之
 十九與二十之不同其理之
 二十一與二十二之不同其理之
 二十三與二十四之不同其理之
 二十五與二十六之不同其理之
 二十七與二十八之不同其理之
 二十九與三十之不同其理之
 三十一與三十二之不同其理之
 三十三與三十四之不同其理之
 三十五與三十六之不同其理之
 三十七與三十八之不同其理之
 三十九與四十之不同其理之
 四十一與四十二之不同其理之
 四十三與四十四之不同其理之
 四十五與四十六之不同其理之
 四十七與四十八之不同其理之
 四十九與五十之不同其理之
 五十一與五十二之不同其理之
 五十三與五十四之不同其理之
 五十五與五十六之不同其理之
 五十七與五十八之不同其理之
 五十九與六十之不同其理之
 六十一與六十二之不同其理之
 六十三與六十四之不同其理之
 六十五與六十六之不同其理之
 六十七與六十八之不同其理之
 六十九與七十之不同其理之
 七十一與七十二之不同其理之
 七十三與七十四之不同其理之
 七十五與七十六之不同其理之
 七十七與七十八之不同其理之
 七十九與八十之不同其理之
 八十一與八十二之不同其理之
 八十三與八十四之不同其理之
 八十五與八十六之不同其理之
 八十七與八十八之不同其理之
 八十九與九十之不同其理之
 九十一與九十二之不同其理之
 九十三與九十四之不同其理之
 九十五與九十六之不同其理之
 九十七與九十八之不同其理之
 九十九與一百之不同其理之

汤用彤先生遺稿

原北京大学副校长、哲学系教授汤用彤先生，字锡予，湖北黄梅人，生于一八九三年，病逝于一九六四年，是我国当代著名的学者和教育家。

汤用彤先生自一九二二年起，先后在南京大学、南开大学、中央大学哲学系任教。一九三〇年后一直在北京大学哲学系任教，并先后兼任哲学系主任、文科研究所主任、文学院院长等职。北京解放后，先任北京大学校务委员会主席，一九五一年起至逝世前任副校长。汤用彤先生从事教育事业四十余年，辛勤耕耘，鞠躬尽瘁，为我国文化教育事业培养了大批的人材。在他的学生中，有许多人现在都已是学有成就的著名专家学者了。

汤用彤先生学识渊博、学风谨严，论著精深。汤先生一生致力于中国哲学史(主要是魏晋玄学)和中国佛教史的研究。但是，他对西方哲学史(特别是欧洲大陆理性主义和英国经验主义)、印度哲学等也都有广博的知识和很高的素养，这些都是他经常讲授的课程。汤先生还精通多种外语，尤其是梵文和巴利文，又长于考证和比较研究。因此，他对中国哲学史和佛教史的研究多有独到、精辟、深刻的见解。他对魏晋玄学和中国佛教史的系统研究，是这方面的开创性工作，而他的专门论著，如《魏晋玄学论稿》、《汉魏两晋南北朝佛教史》等，至今仍为中外学者所称道。

汤用彤先生为人忠厚正直，热爱祖国，热爱党，并且努力学习马列主义，不断追求进步。因此，他生前得到党和人民的信任，得到全校师生的爱戴，历任一、二、三届全国人民代表大会代表、全国政协委员和第三届全国政协常务委员。

今年是汤用彤先生的九十诞辰，为此我们特编辑这部文集，以志纪念。

论文集的编辑，得到了汤用彤先生生前友好、学生及其长子汤一介同志的热情关怀和支持。特别需要提到的是，汤先生生前挚友钱穆先生闻知此事后专门撰文寄来，对此我们表示深深的谢意。

《汤用彤先生纪念论文集》编辑委员会

一九八三年三月

目 录

崇有之学与向郭学说	汤用彤 (1)
忆锡予	钱 穆 (23)
汤用彤先生治学的态度和方法	任继愈 (28)
回忆汤用彤先生的治学精神及其内篇逸稿	石 峻 (50)
汤用彤先生散忆	邓艾民 (61)
严师——汤用彤先生	张岂之 (67)
忆在汤老身边学习的岁月	许抗生 (73)
“文化之研究乃真理之讨论” ——读汤老两篇旧文	楼宇烈 (79)
论庄子	张岱年 (85)
秦汉之际学术思潮简论	萧蓬父 (107)
关于东汉史的几个问题 ——清议、党锢与黄巾	陈启云 (123)
佛教和佛学的主题——神不灭论	冯友兰 (142)
中国古代死后世界观的演变	余英时 (177)
魏晋玄学中的体验思想 ——试论王弼“圣人体无”观念的哲学意义	杜维明 (197)

王弼与郭象哲学的比较分析	汤一介 (214)
南北朝至唐代佛教寺院的音乐活动	阴法鲁 (240)
农民起义所称的李弘和弥勒	王 明 (250)
“瞎巴三千生啖蜀子”解	周一良 (260)
十六国时期的兵制	何兹全 (268)
理学探源	任继愈 (301)
陈亮反儒问题辨析	邓广铭 (339)
王守仁的一生	邓艾民 (360)

“人是万物的尺度”

——柏拉图和亚里士多德对于普罗泰戈拉

的批判	汪子嵩 (408)
评新黑格尔主义的神秘主义	张世英 (430)

《梨俱吠陀》的招魂诗及有关问题	金克木 (445)
补足汉传本《瑜伽师地论》两段缺文	韩镜清 (461)
西藏传本世亲显明三性论	韩镜清 译注 (470)
七句义论	胜者寂日造 王森译 (487)

汤用彤先生译著目录	汤一介编 (501)
-----------------	------------

崇有之学与向郭学说

(《魏晋玄学讲义》第九章)

汤用彤

〔整理者按：本章是根据汤用彤先生的两种讲课提纲和两份当时学生听课笔记整理成的。原提纲虽较为简略，但更能代表汤先生的研究成果，是我们整理成文的主要依据，而以听课笔记作为参考。由于主要根据的是提纲，并力求保存原意，故整理成文有些地方难免简略。〕

本章内容共分八节，先述“有无之代兴”，以明汉魏晋南北朝时期学术思想之演变；次及当时“崇有之学”，以明当时学术思想演变之因；而主要部分将分析向郭之贵玄崇有，以明向郭在玄学中之地位。

(一) 有无之代兴

玄学者有无之学，亦即本末之学，亦即后人谓为体用之学也。魏晋玄学有时“贵无”，有时“崇有”，一般以魏晋玄学家皆崇

尚虚无，实属误会。王弼何晏、嵇康阮籍、张湛道安皆贵无，“无”即本体；向秀郭象均崇有，“有”即本体。虽向郭与王何，一为崇有，一为贵无，其实甚接近，都以“体用如一”论之。有无之辨在对世务人事方面说，有另一意义。贵无者讲“自然”，贱滞于“有”者，以人事世务为累。崇有者则讲“名教”，非“自然”，以人事不可忽略，而其中有一部分人根据“自然”而崇“名教”，是真正的崇有。崇有而不忘“无”（自然），故这部分人所说仍为玄学。魏晋南北朝之时，“贵无”、“崇有”交替代兴，兹简述之于下。

(1) 汉之学说最重要的为儒家之经学，但不纯粹为儒家，而仍有阴阳家道家学说之渗入。讨论的问题在精神上与魏晋不同，崇名教，谈元气。

(2) 名学（名理之学），是准玄学，以道为根本而谈名教，如刘邵《人物志》与傅嘏、钟会、李丰、王广之才性问题的讨论等。

(3) 正始玄学，王弼何晏贵无。《晋书·王衍传》谓“魏正始中，何晏王弼祖述老庄，立论以为，天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形。贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”然王弼注《易》，何晏撰《论语集解》，虽可谓为新经学家，而其精神与汉时大异。

竹林玄学，嵇康阮籍亦为贵无，“越名教而任自然”，“非汤武而薄周孔”，时之玄学家（名士）多与王何不同，多与儒家脱离关系也。

(4) 元康玄学，时王戎当政，放达之风已盛，如胡毋辅之之流竟至裸裎。由嵇阮至此时，玄学已由重老子精神（王何）进而为重庄子之精神。嵇康阮籍虽首唱“越名教而任自然”，由于出身

于大家贵族，他们所受的教育仍为礼教之薰陶，根本仍从礼教中来。他们的学说乃是精神上的、心理上的放达，而不只限于外表也。

元嘉之时，东海王越当政。先是向秀已唱“崇有”，谢康乐谓“向子期以儒道为一”，而郭象于元康元嘉之际继向秀之后讲“崇有之学”。向郭所讲虽仍为庄子之学，不过他们两人与当时的潮流确有不同之处。在此狂放愈甚的潮流中，向郭的思想可说是此潮流中之反动。

(5) 佛学之变迁

《世说新语·文学》注引《续晋阳秋》说：“正始中王弼何晏好老庄玄理之谈，而世遂贵焉，至过江佛理大盛。”而所谈佛理亦未离有无之辨。(甲)东晋之初，般若学盛，王治《与支道林书》谓“今本无之谈，旨略例坦”，此所言“本无之谈”，即谓般若性空也，故“本无”一义既几为般若各家所通用。(乙)其后有部出，僧伽提婆特善毗曇，译出《阿毗曇心论》，而竟风靡一时，王珣为提婆立精舍，王弥(珣弟珉、字僧弥)自讲《阿毗曇心》。(丙)鸠摩罗什至，再译《般若》大小品及其释论《大智度论》，又译《中论》、《百论》、《十二门论》等，而谓“物无定相，则其性虚”，“一切诸法毕竟空寂”，盖亦贵无。(丁)至晋之末叶，刘宋之初《涅槃经》出，而为“有”。(戊)萧齐之世而《成实》大盛，为“有”。(己)梁陈则三论复兴，而为“无”。

刘勰《文心雕龙·论说》中说：

“魏之初霸，术兼名法，傅嘏王粲，校练名理。迄至正始，务欲守文，何晏之徒，始盛玄论，于是聃周当路，与尼父争涂矣。……然滞有者全系于形用，贵无者

专多于寂寥。徒锐偏解，莫诣正理。动极神源，其般若之绝境乎。逮江左群谈，惟玄是务，虽有日新，而多抽前绪矣。”

东晋以为有新见解者多为佛学。谓涅槃学崇有者，中国人说涅槃也，认法身非不可说，不从无名无相方面说，而是积极地描述本体。宋齐之世，崇有之风较盛，在文学方面，“宋初文咏，体有因革，庄老告退，山水方滋”，在经学上有干宝谈《易》，已非如辅嗣，而思想较为平实。梁陈之际，则又贵无，《颜氏家训》、《金楼子》等痛疾玄虚，多以梁陈之士为代表。总南北朝之时，北方承汉学余绪，道教、佛教、经学较玄学为盛。

（二）崇有之论

王何之学为老子之学，老学主抱一；嵇阮讲《庄子》，庄学主逍遥。所谓“逍遥”并非表面上不守礼法，不留心世务，而有玄心者始能任达，得意者乃能忽忘形骸。西晋之初有傅咸劾王戎曰：

“戎不仰依尧舜之典谟，而驱动浮华，亏败风俗。”

元康以后，放达以破坏礼教为高，非真正的放达。阮浑虽要学嵇阮，而阮籍说他是不配，盖只有外表的放达是不行的，东晋戴逵《竹林名士论》谓：“籍之抑浑，盖以浑未识己之所以为达也。”放达及乎末流，只讲表面上的浪漫，而并无任达之心胸。乐广为大名士，亦痛恶此风，谓“名教之中自有乐地”，“乐令之言之有旨哉！谓彼非玄心，而徒为放恣也”。（同上）戴逵又作《放达非道论》说：

“古之人未始害名教之体。……若元康之人可谓好

遯迹而不求其本，……竹林之为放，有疾而为颦者也；

元康之为放，无德而折巾者也。”

为纠正此种风气，乐广裴頠乃有愤激之言，是亦向郭注《庄》之宗旨也。而同时如陶侃、卞壶等则以不能忽忘形骸，反对虚无。陶、卞皆事功中人也。东晋江淳“每以为君子立行应依礼而动，憾显殊途，未有不伤礼教者也。若乃放达不羁，以肆纵为贵者，非但动违礼法，亦为道之所弃也，乃著《通道崇检论》。”（《晋书》本传）王坦之则著《废庄论》，非时俗放荡不敦儒教。然江淳兼深孔老，王坦之说与向郭同，谓“孔父非不体远，以体远故用近；颜子岂不具德，以德备故膺教”。二人皆当世之名士。向郭在此种风气之中，虽所讲仍为庄子之学，与嵇阮所讲的是一样的，不过他们与此潮流有不同处。在此狂放愈甚的潮流之中，和儒家学说仍未脱离很远。他们仍以尧舜周孔为圣人，并无诽谤之意。他们注重“有”的方面，其意义有二：一从形上讲，以“有”为真实(reality)；一从人事上讲，调和“自然”与“名教”，以不必脱离人事而亦可以逍遥，故向郭可说是调和派。

裴頠善名理，主张不忘世务，是名教中人。在人事上主张“崇有”，并为“崇有”找根据，故著《崇有论》。然裴頠之学说，虽“崇有”亦并不放弃无为之论，又著《贵无论》（已佚）。君德中庸无名，无为而治，圣人宅心玄远，本合于道，故其《上疏言庶政宣委宰辅》中谓：“尧舜劳于求贤，逸于使能。分业既辨，居任得人，无为而治，岂不宜哉”。盖无论讲“有”、讲“无”，都是从人事政治出发，贵无者想往出世，所以崇无；贵有者重生，故不能脱离现实世界以逍遥，所以必资于有。裴頠以为人生必资于有，没有“有”就没有生，所以他说：“生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者

也。”虛无既为“有”之所遗，则虛无不为“有”所资，故世界上的一切无不资于“有”，除非它脱离现世界。既然脱离了现世界，就可以打破一切礼教，放僻邪侈，任所欲为，然而这种世界并不是真正的世界。而要想在真正的世界中生存，则必资于“有”。此为“崇有论”最重要之动机也。崇有之起乃贵无之反动，然亦并未全弃贵无之论。盖世事虽资于“有”，而心应虛无。老子之所以谈“无”，乃“收流遁于既过，反澄心于胸怀”。老子并不是说世界都是虛伪，乃教人采行玄虛，而旨在全有。人心既是如此，政治亦应如此。故裴頠之学说是得意而不必忽忘形骸。这种学说与嵇阮自不相同，但与王弼仍有相近处，而郭象则为此种学说（得意而不忽忘形骸）找一形上学的根据。

总之，魏晉之世，其时之主张有(1)得意忽忘形骸；(2)忽忘形骸为入达；(3)不能忽忘形骸；(4)得意不必忽忘形骸，是为乐广等“崇有论”之说；(5)不忽忘形骸的形上学根据，则为向郭的学说也。西晉南朝反对虛无之说有上(3)、(4)、(5)三种，而后两种仍是玄学家，其立场并非与王何嵇阮完全相反。

(三) 向郭《庄子注》

向秀和郭象各有一《庄子注》，而郭象注对向秀注则是“述而广之”，是根据向注而修改成。向郭之注虽大体一样，而郭注当比向注更完善。现向注已佚，故讲郭注即也包括讲向注。郭象注《庄子》是讲政治学说，至于其讲形上学(Metaphysics)乃欲完成其政治学说也。他们对庄子学说并不甚满意，乃因政治学说如此。

之故。庄子能知而不能行，故《庄子》书只可以为百家之冠，尚不能达到“经”的地步，唯孔子则能行，所以说郭象讲形上学为政治之根本。

向郭之《庄子注》可注意者有三：

第一、对放浪作反对之评论。以为孔子为圣人，孔子所提倡的“名教”（礼教）是有根据的，而放浪并非正道，即如裴頠之“深患时俗放荡，不尊儒术”，应在现世界中“绥理群生，训物垂范”，不应如阮籍超世而放浪。

第二、为“崇有”觅一形上学的根据。此即为“名教”找出一形上的根据。他们用“寄言出意”的方法，说庄子之学说即是“名教”的根据。认为其实庄子的形上学并不是“虚无”而是“崇有”，实在说起来儒道本为一。

第三、为“无为政治，宅心玄虚”找一新解释。向郭以为庄周之学能“经国体致”，所讲“无为”并不是不尊崇名教、不守礼法，其实其学乃讲名教之根本，乃讲名教之体也。自然为体，名教为用。老庄所说的为体，儒家所行的为用。老庄所发挥为体之理，而孔子能体而行之，所以老庄不如孔子，即在不能体而行之也。此实阳为儒教，而阴为老庄，即说老庄为体，而儒教为用也。向郭虽明说尧舜周孔高于巢许老庄，其实是把孔子学说放在第二位，包括于老庄学说之内，故自向郭注《庄子》后，“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉”。所谓“儒墨之迹”为“仁义”，“道家之言”为“自然”也。盖此原因有二：一则向郭之体系比任何讲《庄子》者都完备；二则他们把“名教”包括在“自然”之内，这比攻击孔教更为厉害。

(四) 向郭学之大意

“独化于玄冥之境”，此语颇难解，懂得此语即懂得向郭之学说。说此语时，向郭概指圣人。“独化”是“有”的一方面，“玄冥”是“无”的一方面。此语在调和“有”、“无”，调和“名教”与“自然”，“无为”非不管人事，倒是非常重人事。崇“自然”而遗“名教”为向郭所痛恶，此盖针对当时之时代病而发也。当时一般人讲“有”、“无”，多从人事方面说，而向郭则从形而上方面说，从形而上方面调和“有”、“无”。圣人无心，独化于玄冥之境，其骨子里是非常浪漫的。魏晋玄学之中心观念为“圣人”，向郭之《庄子注》亦然。谢灵运《辨宗论》谓“向子期以儒道为一”，即谓其调和“自然”与“名教”也。郭象《序》述全书之大意，要义亦在此点。郭象《序》先述庄子其人，庄子知“圣人”，而自己不是“圣人”。次述《庄子》其书，其书即在说“圣人”也，“夫庄子者可谓知本矣，故未始藏其狂言，言虽无会而独应者也”。知圣人而不是圣人，故哓哓不已。“会”者体会，与本无二；“应”者相应，二而相应也。“应而非会，则虽当无用；言非物事，则虽高不行”。圣人体“自然”而用“名教”，体用不二也。圣人之“自然”非无用，圣人之言行皆是物事，虽皆具体的有形的(concrete)而无非“自然”，如《论语》所载。若庄子者，则高而不行，以应而非会也，“与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣”。圣人寂然不动，时机一临，即刻顺应，照理之必然，从心所欲不踰距，故曰“不得已”也。若孔子者，“斯可谓无心者也，夫心无为则虽感而应，应随其