

# 道家文化研究

第十九輯

『玄學與重玄學』專號

陳鼓應主編

生活·讀書·新知三聯書店

# 道家文化研究

第十九輯

『玄學與重玄學』專號

陳鼓應主編

## 圖書在版編目(CIP)數據

道家文化研究·第19輯,玄學與重玄學專號/陳鼓應著.  
-北京:生活·讀書·新知三聯書店,2002.6  
(道家文化研究)  
ISBN 7-108-01657-5

I .道… II .陳… III .①道家-文化-研究②玄  
學-研究-中國 IV .B223.05

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2001)第 087303 號

**責任編輯** 孫曉林  
**封面設計** 海 洋  
**出版發行** 生活·讀書·新知三聯書店  
(北京市東城區美術館東街 22 號)  
**郵 編** 100010  
**經 銷** 新華書店  
**印 刷** 河北新華印刷二廠  
**版 次** 2002 年 6 月北京第 1 版  
2002 年 6 月第 1 次印刷  
**開 本** 850×1168 毫米 1/32 印張 13.375  
**字 數** 320 千字  
**印 數** 0,001-4,000 冊  
**定 價** 25.00 元

## 《道家文化研究》編委會

- 督 辦 侯寶垣
- 統 籌 羅智光
- 主 編 陳鼓應
- 副 主 編 張智彥 李中華 王 博 張廣保
- 編 輯 部 陳 靜(主任)張智彥 趙建偉 白 奚 沈紅宇
- 編 委 湯一介 余敦康 李養正 薛 華 許抗生
- 馬西沙 牟鐘鑾 成復旺 王葆琰 盧國龍
- 蕭蘆父 熊鐵基 周立昇 陳耀庭 李 剛
- 魏啓鵬 馮達文 余明光(以上大陸) 劉笑敢(旅新)
- 丁原植 丁 煌 陳麗桂 李豐楙(以上臺灣)
- 福井文雅 小林正美 池田知久 蜂屋邦夫(以上日本)
- 李康洙 金勝惠 鄭在書(以上韓國) 王介英(馬來西亞)
- SARAH QUEEN 桂思卓 STEPHEN R .BOKENKAMP 柏夷
- HAROLD ROTH 羅浩(以上美國) ROBIN YATES 葉山
- CHARLES LE BLANC 白光華(以上加拿大)
- CARINE DEFOORT 戴卡琳(比利時)

RUDOLPH G. WAGNER 瓦格納(德國)

KRISTOFER M. SCHIPPER 施舟人(荷蘭)

BARBARA HENDRISCHKE 芭芭拉(澳) 鄭國強(香港)

鄧立光(香港)

支 持 香港道教學院

編輯部地址：100080 北京海淀芙蓉里 5-115

聯 絡 人 陳鼓應

## 編者寄言

重玄學是隋唐之際成立的道教哲學體系。它上承魏晉玄學的發展脈絡，後啓宋明理學的哲學思考，在中古學術史上，具有重要地位。

從目前已有的中外研究成果得知，重玄思想誕生於玄學內部，是為克服玄學中存在的問題而做出的努力。在其發展過程中，佛學中觀學、涅槃學起到了積極的推動作用。但是，這一思想主張因時代的變化而轉移至道教內部哲理性的建構，成為道教的思想主流。南北朝時的道教理論家通過大量的對《老》、《莊》的道家原典的注釋，為道教哲學的趨向成熟奠定了基礎，同時，使道家學說具有了新的形態。初唐道教哲學家成玄英，在先後期的注《老》與疏解郭象《莊子注》的創作中，完成了道教老學向莊學的轉變。他以重玄為根本的方法論和精神追求，實現了道教哲學由本體論到心性論的歷史性突破。因此，我們有理由認為，相對於先秦老莊、魏晉玄學，還存在着隋唐重玄學這樣的第三期發展。

成玄英的重玄學思想對唐宋（金元）的思想家有着廣泛的影響。正因為成玄英的成就，在道教內部形成了重玄學的獨立學術派別。就哲學的一般意義而言，重玄學是以道家思想為主體的中國傳統思維在當時的繼續。就道教的特殊的理論建構來看，則是擺脫以往思辯性不足的新形上學體系。它是道教理論家以實現自

己的終極關懷為目的，容納道教修煉手段達到天人合一理想境界的理論說明。

由於過去缺乏對重玄學的研究，造成不僅對魏晉玄學發展的認識存在着不足，而且對宋明理學來源之一的道教思想研究出現了空白。現在看來，重玄學不僅對玄學有所推動，有所發展，而且在本體論、心性論等方面，對宋明理學的建立，確實提供了借鑒批判的具體成果。這就說明，隋唐五代并非佛學一枝獨秀，還存在着實現老莊學第三期發展的重玄學。

同時我們認為，在唐初成玄英與李榮之後，對於中唐的道教學者諸如王玄覽、司馬承禎及吳筠等的理論思想，還須進一步發掘，以展示“重玄學”的理論如何影響了五代及宋元明時期道教哲學的成熟，並且成為過渡到宋明理學的理論環節。我們樂於見到將來有更多關於後期“重玄學”的新作。

1996年8月在北京舉行的“道家文化國際學術研討會”上，有十幾位作者為大會提交了有關重玄學的論文，並進行討論。本輯主題，有賴本刊編輯常委湯一介教授的規劃和支持。湯一介先生並且培養了幾位博士生對“重玄學”進行深入的探討，本期所發表的數篇文章即是幾位年輕學者的博士論文的有關部分，希望對此一具有開創性的學術領域的研究，能引起學界的回應。

《道家文化研究》編輯部

重玄學是隋唐之際成立的道教哲學體系。上承魏晉玄學的發展脈絡，後啓宋明理學的哲學思考，在中古學術史上，具有重要地位。初唐道教哲學家成玄英以重玄爲根本的方法論和精神追求，實現了道教哲學由本體論到心性論的歷史性突破。相對於先秦老莊、魏晉玄學，隋唐重玄學是道教哲學的第三期發展。本輯以上述討論爲主題，希望對這一具有開創性領域的研究，能引起學界的回應。



道家文化研究第十一輯

“道教易”專號（已出）

道家文化研究第十二輯

“道家易”專號（已出）

道家文化研究第十三輯

“敦煌道教文獻”專號（已出）

道家文化研究第十四輯（已出）

道家文化研究第十五輯（已出）

道家文化研究第十六輯（已出）

道家文化研究第十七輯

“郭店楚簡”專號（已出）

道家文化研究第十八輯

出土文獻專號（已出）

道家文化研究第十九輯

“玄學與重玄學”專號

道家文化研究第二十輯

“現代新道家”專號

ISBN 7-108-01657-5



9 787108 016577 >

# 目 錄

編者寄言 .....	1
論魏晉玄學到初唐重玄學 .....	湯一介 1
《老子》的道德學說與魏晉時期的道德重建之關係 .....	馬良懷 23
王弼論“理”與“心” .....	[韓國] 鄭世根 36
向秀《莊子注》與魏晉玄學 .....	王曉毅 51
向秀、郭象《莊子注》中的“性”“心”之學 .....	陳少峰 78
<hr/>	
道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題 .....	李 剛 91
重玄學說的論理傾向 .....	李大華 115
對於孫登問題的一個淺見 .....	[韓國] 崔珍哲 127
<hr/>	
成玄英《老子義疏》的重玄思想 .....	[馬來西亞] 胡興榮 134
成玄英論“有無” .....	李 剛 167
重玄學的心性論	
——以成玄英的莊學為中心 .....	[韓國] 崔珍哲 184
論成玄英的心性學說 .....	李 剛 208
成玄英建立重玄學的方法 .....	強 昱 251

成玄英的“理學”和宋明“理學” .....	
..... [韓國] 崔珍哲	271
李榮《老子注》的重玄思想 .....	[馬來西亞] 胡興榮 287
成玄英李榮著述行年考 .....	張 昱 318

---

論宋代重玄學的三大特徵

——以陳搏、陳景元為中心 .....	李遠國 331
論陳景元的道家學術 .....	盧國龍 357
論陳景元《莊子注》的思想主旨 .....	盧國龍 374
陳搏佚文匯編 .....	李遠國 393

# 論魏晉玄學到初唐重玄學

湯一介

如果我們把先秦道家看成是道家思想的第一期發展，把魏晉玄學看作道家思想的第二期發展，那麼我們能否說初唐重玄學為道家思想發展的一個新階段呢？如果說，中國本民族的宗教——道教在初唐以前還沒有較為系統和完善的道教哲學理論，那麼能否說重玄學是道教的一種較為系統和完善的哲學理論，並為後來的內丹心性學奠定了基礎呢？本文試圖討論上述兩個問題。

## 一 魏晉玄學是先秦老莊思想的新發展

為了說明魏晉玄學所討論主要是本體論問題，而漢朝哲學主要是討論宇宙生成論問題，以說明玄學發展的特點，應是有意義的。

漢朝哲學講宇宙生成論問題大體有兩類：一是講宇宙如何由原始狀態（最初狀態）自然演化而有天地萬物等等。例如《淮南子·天文訓》中說：“太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠，清陽者，薄靡而為天；重濁者，凝滯而為地。”宇宙在開始產生時呈現為全無規定性的無所不包的存在狀態；從這種未分的狀態分化出時間和空間，有了時間和空間之後纔有其中的未分的實體（元氣），有元氣就有一定的界限了（即可產生有規

定性的東西)，其輕清的上揚而爲天，重滯的凝結而爲地。這是《淮南子》所描述的宇宙生成的過程，漢朝許多著作大體上都有相類似的關於宇宙生成的說法。如《孝經緯·鈞命訣》中說：“天地未分之前，有太易，有太初，有太始，有太素，有太極，是爲五運。形象未分，謂之太易。元氣始萌，謂之太初。氣形之端，謂之太始。形變有質，謂之太素。質形已具，謂之太極。五氣漸變，謂之五運。”所謂“五運”是說“元氣”變化發展的五個階段；由未分到開始發生，再發展到形成一定的形狀，而後有固定的質體，最後形成具體的事物。又如王充也有類似觀點，他說：“天地合氣，物偶自生。”（《論衡·物勢》）又說：“天地合氣，萬物自生。”（《論衡·自然》）這都是說，天地之氣相互交合，萬物就自然而然地產生了。在這裏，王充主要是爲反目的論而說的，但都說明萬物皆由元氣的相互作用而生成的。這是漢朝哲學對宇宙生成發展的一種理論。另外還有一種宇宙生成論的理論認爲，萬物是由“天”有目的產生的，如董仲舒的《春秋繁露》中說：“天者，百神之太君也。”“父者子之天，天者父之天。無天而生，未之有也。天者，萬物之祖，萬物非天不生。”又如《易緯·乾鑿度》開頭藉黃帝之口說：太古之時，百皇開闢宇宙，拓破洪蒙（使天地有分），這樣就有了伏羲氏。伏羲知道天有好生之德，從而造化百源，如此等等。這都是說，天地萬物是由天神有目的造就的。

魏晉玄學作爲一種哲學在基本形態上和漢朝的哲學很不相同，它主要不是討論宇宙如何生成的問題，而是討論宇宙的本體問題，即天地萬物存在的根據問題。魏晉玄學如何產生，其原因是多方面的，例如時代的變遷、儒學的衰落、學風的轉變等等都會影響一種新的思潮的產生，在這裏不必多討論（可參見拙著《郭象與魏晉玄學》第一章，湖北人民出版社，1983年），這裏

祇討論魏晉玄學作為一種本體之學的理論問題。

《晉書·王弼傳》謂：“魏正始中，何晏王弼等祖述老莊立論，以為天地萬物皆以無為本。”就此可知，何晏、王弼的哲學是由先秦老莊思想發展而來，其基本命題是“以無為本”，即“有”（天地萬物）以無為本。為甚麼說他們的哲學的基本命題是“以無為本”呢？王弼說：“道者，無不稱也，無不通也，無不由也，況之曰道，寂然無體，不可為象。”“道”是沒有辦法說的，只能用“無”來說明，但是它貫通在一切之中，沒有不是由它而成就，所以祇能比方着把它叫作“道”；它恒常不變而不是實體，所以沒有形象。因此，王弼認為祇能用“無”來規定“道”。那麼王弼是如何論證“以無為本”這個命題呢？王弼有一篇《老子指略》，他通過對《老子》這部書的總體分析來闡明其“以無為本”的思想。在這篇文章中，王弼提出：聲音有宮、商、角、徵、羽等等聲音，如果是“宮”就不能同時又是“商”，是“角”就不能同時是“羽”；形狀，如果是“方”就不能同時又是“圓”。祇有“無聲”纔可以成就一切聲音，“無形”纔可以做成一切形狀。因此，無規定性的“無”纔可以成就一切有規定性的“有”。“無規定性的無”是甚麼意思，就像金岳霖先生說老子的“道”是“不存在而有”。也就是說，王弼的“以無為本”是說“無”是本而“有”是“末”，這就是魏晉玄學的“本末有無”問題的討論。

為甚麼說魏晉玄學是先秦老莊思想的新發展？我認為主要之點是，在王弼注解《老子》時，對《老子》中可以被解釋為“宇宙生成論”的思想，他往往給以本體論的解釋。如《老子》第四十章：“天下萬物生於有，有生於無”，王弼注說：“天下之物皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也。”意思是說，天下之物都是以有（有形有象的）而存在，萬有之所以

始成爲萬有，是以（無規定性的或無形無象的）“無”作爲其存在的根據。如果要成全“有”，就要返回到它的根本“無”。又如王弼對《老子》“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的解釋是：“萬物萬形，其歸一也，何由致一，由於無也。”萬物萬形總得有個統一性，如何能使千差萬別的萬物統一呢，祇能是由“無形無象”的“無”來統一。照王弼看，從衆多的有形有象的事物中應該找一個統一性，然而統一不可能由某種具體的有形有象的東西來實現，祇能由抽象的無規定性的“無”來實現，即由抽象的“一般”（共相）來統一具體的“個別”（殊相）。具體的事物（有）是經驗中的，而無形無象的“無”是超於經驗的。這樣，王弼就把《老子》中原來具有某種生成論的因素轉化而解釋爲本體論。這種例子很多，如對《周易·復卦》的注，《老子》第三十八章注等等，茲不贅述。由於王弼哲學是討論“無”和“有”的關係，並認爲“無”是“有”存在的根據（究極原因），因此被稱爲“貴無”派。不僅如此，王弼還提出，抽象的一般“無”是要由具體的“有”來體現的，他說：“夫無不能以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。”這就是說，“無”不可能由（無形無象）的“無”本身來表現，是需要通過（有形有象的）“有”來表現，所以要常常在有形有象的事物上，指示出它所根據的是本體之“無”。從這裏看，王弼哲學已經意識到“無”（一般）和“有”（個別）之間的辯證統一關係，“無”作爲“體”、“本”，“有”作爲“用”、“末”之間的辯證統一關係。因此，我們往往說王弼哲學是“體用一如”、“本末不二”的哲學。據此，我們可以看到在王弼的著作中常常用“崇本舉末”、“守母存子”來說明“無”和“有”之間的關係。

然而王弼的哲學體系並不周全，在他的論述中（注《老子》和《周易》）仍然有“生成論”的因素。例如《老子注》第一章

對“兩者同出異名”一段的注說：

兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。……玄者，冥也，默然，無有也，始母之所出也。

按：“玄”即“道”，即本體之“無”，或曰“無有”（不是“有”）。“天地之始”和“萬物之母”同出於“玄”，則“本體”又在“萬有”之先，且成爲萬有之所由生者，所以第三十七章注說“萬物皆由道生”，這就是說，王弼仍和老子一樣未能完全把生成論的因素排除掉。從這個觀點出發，就會導致在王弼哲學中包含有“崇本息末”的觀點。這是因爲，在“道”產生萬物之後，萬物漸漸遠離“道”，例如人就產生了種種“私慾”、“巧利”之類，而背離了“道”，因此要“崇本息末”，以達到“反本”。

從這裏我們可以看到，在王弼哲學中存在着矛盾：根據他的本體論“體用一如”的要求，得出的應是“崇本舉末”；而根據他的生成論“萬物皆由道生”的要求，可以導致本末爲二，而有“崇本息末”的結論。當然從總體上看，王弼哲學雖有矛盾，而“以無爲本”的本體論仍是其思想的核心，是王弼哲學對老子思想的新發展。由於王弼的“貴無”思想強調的是“體用一如”，“崇本舉末”，比較注意的是事物的統一性方面，即共相方面，而相對地說，對事物的特殊性方面，即殊相方面則較爲忽視。因此，玄學由正始時期王弼的“貴無”發展到竹林時期則分爲兩支：一支是更加崇尚自然，強調事物的統一性，主張“崇本息末”，這就是嵇康、阮籍的哲學；另一支則是向秀的哲學，向秀強調的是萬物“自生”，這說明他注意到事物的特性。

王弼主張“體用一如”，故可要求不廢名教而任自然，而嵇康、阮籍提倡廢末歸本，故要求“越名教而任自然”。照嵇康、阮籍看，“自然”是一有序的和諧的整體，而人類社會開始時也是和諧的，但“名教”這類人爲的東西破壞了“自然”的和諧。



如嵇康在《太師箴》中所說：

浩浩太素，陽曜陰凝。二儀陶化，人倫肇興。厥初冥昧，不慮不營。……茫茫在昔，罔或不寧。赫胥既往，紹以皇羲，默靜無文，大樸未虧，萬物熙熙，不夭不離。……下逮德衰，大道沉淪。智慧日用，漸私其親。懼物乖離，攘臂立仁，利巧愈競，繁禮屢陳，刑教爭施，天性喪真。季世陵遲，繼體承資。憑尊恃勢，不友不師。宰割天下，以奉其私。

這就是說，社會由於各種智巧、爭奪、自私的產生而離和諧的“自然”越來越遠了，因此應破除那些違背“自然”的“名教”，使人類社會返回到符合“自然”要求的和諧統一的社會中去，即萬物應回到那種無分別的狀態（無）中去。故嵇康、阮籍提出“越名教而任自然”，正是沿着王弼“崇本息末”的思路發展的。嵇康、阮籍這一“越名教而任自然”的思想正是以他們的宇宙生成論為理論前提的。上引《太師箴》“浩浩太素，陽曜陰凝”一段正是說的宇宙由自然到社會的演化過程。又如《聲無哀樂論》中說的“天地合德，萬物資生，寒暑代謝，五行以成”，《達莊論》中說的“自然一體……一氣盛衰，變化而不傷”，都說明嵇康、阮籍的哲學是一種宇宙構成論。因此，可以說他們的思想是對王弼思想中由宇宙構成論因素導致主張“崇本息末”而發展成的。

向秀主張“以儒道為一”（謝靈運《辨宗論》），認為“自然”與“名教”並不對立，這就是說，他的思路是沿着王弼“崇本舉末”發展而成的。在向秀的《難養生論》中，他從批評嵇康《養生論》的觀點出發，提出“自然之理”和“人為之禮”並不矛盾，因為“實由文顯，道以事彰。有道而無事，猶有雌無雄耳”（《列子注》引向秀語）。從這裏看，向秀認為“道”和“事”是