

## “形神”不定：魏晋南北朝思想的一个面向<sup>\*</sup>

刘梁剑

摘要：“形神”不定（“神”不定，形神关系不定）构成了魏晋南北朝思想的一个重要面向。魏晋时期，神灭论者认为神是精气，形神之间是地位相等的两种实体间的合同共处关系；神不灭论者如慧远以神为灵魂，认为它是轮回业报之主体。南北朝时代，神不灭论者如梁武帝、沈绩，从成佛的根据讲神识不灭；神灭论者范缜说的“神”，主要指人的精神活动。因为两派讲的“神”不是同一概念，范缜的神灭论并没有在佛性论层面与梁武帝、沈绩思想形成实质意义的交锋。不过，他们都共享了体用思维：一方面，范缜认为形神关系是形体与功用之间的相即关系；另一方面，梁武帝、沈绩以体用范畴论证湛一不变的神明与因境而起、无明无常的心识之间的关系，在体用关系上主张体独立于用而支配着用。

关键词：形神；神灭论；神不灭论；业报；体用

中图分类号：B235.9 文献标识码：A 文章编号：1000-9639(2013)03-0133-07

魏晋南北朝时，儒、道、释三家鼎立，既彼此对抗，又相互影响。梁代僧祐所辑《弘明集》、唐代道宣所辑《广弘明集》和《集古今佛道论衡》等文献集中反映了三家的思想交锋。其中一个重点，在于神灭、神不灭之争。高僧慧远、名士宗炳、梁武帝萧衍等佛教思想家基本上主张神不灭。与之相对，佛教之外的一些哲学家如何承天、范缜等对此提出了理论上的回应。

神灭、神不灭之争在一定意义上又是形神之争，因各家立论，往往立足形神关系，而以形神是否可离为焦点。神灭论者主张形神相即不离，神不灭论者主张神可离形而在。形神相即则神灭，形神可分则神不灭，由此可见，诸家显然以形灭为共许的预设。形是有生有灭、其生灭可视可见的肉身，诸家于此似无异议。但是，形神关系究竟为何，乃至与形相对之神究竟为何，则是众说纷纭。实际上，形神关系上的意见分歧，关联着对神的不同理解；而对神的不同理解，关联着不同的追问形神关系的问题意识。“形神”不定（“神”不定，形神关系不定）构成了魏晋南北朝思想的一个重要面向。

### 一、魏晋时期：以慧远为中心的考察

在形神问题上，东晋高僧慧远（334—416）的《沙门不敬王者论》（《弘明集》卷5）是一篇带有总结性质的重要文献。该论引述前此的神灭论者之说云：

神形俱化，原无异统。精粗一气，始终同宅。宅全则气聚而有灵，宅毁则气散而照灭。散则反所受于天本，灭则复归于无物。反复终穷，皆自然之数耳，孰为之哉？……神之处形，犹火之在木。<sup>①</sup>

\* 收稿日期：2012—11—11

基金项目：华东师范大学教育部人文社会科学重点研究基地中国现代思想文化研究所重大项目“汉语与中国思想的特质”（11JJD720012）

作者简介：刘梁剑，华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所副教授（上海 200241）。

① [梁]僧祐《弘明集》，上海：上海古籍出版社，1991年，第32页。按，该书与[唐]道宣《广弘明集》合为一册。

神灭论者以气化说神,认为神是精气,形则是粗气。形神的差别只是气的品质或粗或精。形、神具有同源关系,“原无异统”。而且二者因同源而共处,“精粗一气,始终同宅”。先秦《墨经》曾经区分四种“同”:“同,重,体,合,类。”《经说上》解释如下:“同:二名一实,重同也;不外于兼,体同也;俱处于室,合同也;有以同,类同也。”<sup>①</sup>据此分类,形神之同乃是“合同”之同。换言之,形神之间是不同实体间的合同共处关系。论者复设喻以明之“神之处形,犹火之在木。”这里的薪火之喻试图强调,木(薪)与火是两种不同的实体,皆自然而然,即各自成其自身,二者除了共在关系之外别无其他诸如一者主宰支配另一者的关系(孰为之哉?)。由此,形神之间是地位相等的两种实体间的合同共处关系。

薪与火是二种实体的合同共处关系,薪尽火灭的现象固然可以支持神灭论,但神不灭论者同样可以薪尽火传的现象来支持自己的观点。实际上,慧远就反驳说“火之传于薪,犹神之传于形。火之传异薪,犹神之传异形。前薪非后薪,则知指穷之术妙。前形非后形,则悟情数之感深。惑者见形朽于一生,便以为神情共丧,犹睹火穷于一木,谓终期都尽耳。”(《沙门不敬王者论》)<sup>②</sup>慧远的反驳相当有力。从关系论的角度看,慧远反驳的要义在于:究其实质,合同共处是一种相对稀薄的关系——更确切地说,外在关系。A与B具有外在关系,则A或B在进入此关系的前后并不改变自身的性质<sup>③</sup>。由此出发的一个推论则是:A或B即便脱离彼此的关系也可以存在,且不改变其性质。神灭论者的薪火之喻表明,他们的确将形神关系理解为一种外在关系;慧远的有力反驳则说明,以形神关系为外在关系的理解稍加引申便难免自相矛盾。

细究起来,神灭论者的上述言论实际上隐含着对形神关系的另一种理解。所谓“宅全则气聚而有灵,宅毁则气散而照灭”,这里的“宅”既是形神合同共处的“空间”,又隐喻形神之间的“关系”。“宅全”意味着形、神进入关系;一旦进入关系,则神有“灵”“照”;一旦脱离关系,则神无“灵”“照”。关系项进入关系则改变自身性质,这正是内在关系区别于外在关系的基本特征。在此意义上,我们可以说,神灭论者已经在一定程度上——或许是不自觉地——将形神关系理解为一种内在关系。但是,这一理解最终让位于薪火之喻所代表的外在关系论。

慧远一方面批评当时的神灭论,另一方面正面提出神不灭的主张。他的《明报应论》(《弘明集》卷5)一文答桓玄,阐明了形神一体、以神为本的形神观:

请寻来问之要,而验之于实。难旨全许地水火风,结而成身,以为神宅,此即宅有主矣。问主之居宅,有情耶?无情耶?若云无情……若果有情……因兹以谈,夫神形虽殊,相与而化,内外诚异,浑为一体。自非达观,孰得其际耶?<sup>④</sup>

慧远及当时一般佛教徒所讲的“神”又有“精神”、“魂神”等等不同的叫法,其义之所在,不是精气,而是灵魂。如牟子《理惑论》云“魂神固不灭矣,但身自朽烂耳。”<sup>⑤</sup>又如,袁宏《后汉纪》卷10概述佛教宗旨的一段文字,代表了佛教初传时期人们对佛教的基本理解“人死精神不灭,随复受形,生时所行善恶皆有报应。故所贵行善修道以炼精神而不已,以至无为而得为佛也。”<sup>⑥</sup>可见神不灭即灵魂不灭;灵魂不灭,则灵魂在个体的生前死后保持同一;灵魂的这种同一性确保了灵魂成为报应的主体。

佛教传入之前,中国已有善恶报应思想。顾炎武《日知录》卷2“惠迪吉从逆凶”条:

善恶报应之说,圣人尝言之矣。大禹言“惠迪吉,从逆凶,惟影响”,汤言“天道福善祸淫”,伊尹言“惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃”,又言“惟吉凶不僭在人,惟天降灾祥在德”,孔子

① [清]孙诒让撰、孙启治点校《墨子闲诂》上册,北京:中华书局,2001年,第351页。

②④ [梁]僧祐《弘明集》,第32,34页。

③ 参见金岳霖《内在关系与外在关系》,刘培育编《道,自然与人:金岳霖英文论著全译》,北京:三联书店,2005年,第17—39页;郁振华《金岳霖关系理论研究》,《哲学研究》1993年第9期,第49—57页。

⑤ 石峻、楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》第1卷,北京:中华书局,1981年,第7页。柏拉图对话录《斐多篇》(Phaedo)等也讨论了肉身可朽而灵魂不死的问题。

⑥ [晋]袁宏撰、李兴和点校《袁宏〈后汉纪〉集校》,昆明:云南大学出版社,2008年,第123页。

言“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃”。<sup>①</sup>

龚自珍《壬癸之际胎观第六》:

有域外之言,有域中之言,域外之言有例,域中之言有例。有以天为极,以命为的;有不以天为极,不以命为的。域外之言,善不善报于而身,历万生死而身弥存;域中之言,死可以休矣,善不善报于而胤孙。<sup>②</sup>

龚自珍这里明确指出了中国传统的善恶报应观与佛教报应观之间的基本差别:前者是子孙受报,后者是自己的来生受报。因此,中国传统善恶报应观的主体没有同一性的要求,而佛教报应观必须以报应主体的同一性作为前提,而它的同一性乃是在三世轮回过程中的同一性。倘若神随形灭,则因为缺乏轮回的主体而报应之说无由成立。僧祐的《〈弘明集〉后序》明确指出当时人对佛教的疑惑之一,正是疑“人死神灭,无有三世”<sup>③</sup>。实际上,佛教之报应说基于“业”(karma)这一核心概念。一个人作业或造业,就必须以承受这个业所带来的祸福后果的方式为这个业负起责任(responsibility for one's own conducts)。人必须自作自受,他人无可替代。东晋郗超(336—377)的《奉法要》(《弘明集》卷13)基于佛教之业报说对中国传统的善恶报应论进行批评:“是以《泥洹经》云:父作不善,子不代受;子作不善,父亦不受。善自获福,恶自受殃。至矣哉!斯言允心应理。”<sup>④</sup>《无量寿经》则说“善恶报应,祸福相承。身自当之,无谁代者。”<sup>⑤</sup>在此意义上,人是终有报应者。更确切地说,人是其所作之业的终有报应者。

然则,以神为灵魂、为承担轮回报应的主体,此恐非佛教之究竟义。唐代宗密的《华严原人论》即认为“佛为初心人,且说三世业报,善恶因果。”<sup>⑥</sup>这是说,因果报应说是以刚刚发心向佛的信徒为言说对象的方便教法。以“诸法无我”这一基本要义(所谓“三法印”之一)观之,似乎不应有轮回主体的问题。或者说,对轮回主体的困惑与追问本身起于“我执”,它们一开始就偏离了佛学所试图提示的思考方向。

## 二、南北朝时期:以梁武帝(及沈绩)、范缜为中心的考察

随着涅槃学的传入及佛性问题的兴起,在梁武帝(464—549)时代,形神之辨关联着佛性论问题,而不仅仅关联着因果报应问题<sup>⑦</sup>。《弘明集》卷9收录了梁武帝的《立神明成佛义记》以及沈绩所作的注。梁武帝开篇便指出,佛教的正解在于“神明以不断为精,精神必归妙果”<sup>⑧</sup>。沈绩注曰“神而有尽,宁谓神乎?故经云:吾见死者,形坏体化而神不灭。随行善恶,祸福自追,此即不灭断之义也。若化同草木,则岂曰精乎?以其不断,故终归妙极。”<sup>⑨</sup>这里明确主张形尽而神不灭,其立论的依据之一,为“随行善恶,祸福自追”,这是以往神不灭论者提到过的业报轮回主体的角度。梁武帝、沈绩还把神不灭同“归妙果”、“归妙极”联系起来。所谓“归妙果”或“归妙极”也就是成佛,“以其不断,故终归妙极”。有神不灭,才有成佛,神不灭是成佛的原因或前提。沈绩在下文又说“神识之性,湛然不移,故终于妙果矣。”<sup>⑩</sup>“神识之性,湛然不移”正是神不灭的诗意表述。值得注意的是,“神”具体化为“神识”,它的含义从灵魂漂移到了心识(沈绩“识者,心也。故《成实论》云:心、意、识,体一而异名。”<sup>⑪</sup>)。神不灭不是灵

① 参见[清]顾炎武著,[清]黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点:《日知录集释》,上海:上海古籍出版社,2006年,第66页。顾亭林紧接着写道“岂真有上帝司其祸福,如道家所谓天神察人善恶,释氏所谓地狱果报者哉!”这里涉及施报应者问题。亭林对佛教不甚了然,以一般不确切之常识(或民间佛教信仰者所持之见解)揣度之。实际上,佛教业报论,施报应的主宰者为业本身,亦非有人格之鬼神也。

② [清]龚自珍《龚自珍全集》,上海:上海人民出版社,1975年,第17页。

③④⑨⑩⑪ [梁]僧祐《弘明集》,第96,88,55,55,55页。

⑤ 陈林译注《无量寿经》,北京:中华书局,2010年,第200页。

⑥ 石峻、楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》第2卷第2册,北京:中华书局,1983年,第388页。

⑦ 佛性是涅槃学的一个核心议题。作为梵文“Buddhatā”的汉译,“佛性”一词有多重含义:众生成佛的根据与可能性;佛的体性与特质;世界的形上本体;等等。可参见赖永海《中国佛性论》,南京:江苏人民出版社,2010年。

⑧ “精神”不是名词,而是神处于精的状态之义。依前句,精者,神明不断也。故,“精神”即神明不断或不灭之义。

魂不灭,而是神识不灭,这是梁武帝、沈绩和此前的慧远等神不灭论者大不相同的地方。进一步的区别,则是不再从业报轮回的角度讲灵魂不灭,而是从成佛的根据讲神识不灭。梁武帝引经为证“心为正因,终成佛果。”沈绩注曰“略语佛因,其义有二。一曰缘因,二曰正因……正者,神识是也……神识是其正本,故曰正因。”<sup>①</sup>

梁武帝、沈绩的神明成佛义还引入了新的论题,那就是神识与无明的关系。实际上,也许正是神识与无明的关系,才真正构成梁武帝、沈绩神不灭论的直接出发点。他们需要解决的困惑是“妙果体极常住,精神不免无常。无常者,前灭后生,刹那不住者也。若心用心于攀缘,前识必异后者,斯则与境俱往,谁成佛乎?”<sup>②</sup>无常之精神随外境而动,也就是无明。心识有无明的状态,这是否就否定了神明,从而否定了成佛的正因——所谓“心随境灭”者?对这个问题,梁武帝、沈绩引入体用关系,论证虽有无明而神明永在。沈绩说“心随境动,是其外用。”<sup>③</sup>随外境而动的心识、无明是用,神识是体。体(本)是一,用可以万殊。神识之用可以是无明,也可以是明。梁武帝强调,无明之用或明之用都无损或无益于神识之体“夫心为用本,本一而用殊。殊用自有兴废,一本之性不移。”<sup>④</sup>神识是本,本独立于用。本具有相对于用的超绝性。沈绩说得更明白“既有其体,便有其用。语用非体,论体非用。用有兴废,体无生灭者也。”<sup>⑤</sup>这里可注意者,其一,以体用论神明与无常无明之心识的关系<sup>⑥</sup>;其二,体与用之间的本体论差异。沈绩以此体用论批评“心随境灭”之惑“夫体之与用,不离不即。离体无用,故云不离。用义非体,故云不即。见其不离,而迷其不即。迷其不即,便谓心随境灭。”<sup>⑦</sup>这里通过强调体用的“不即”面向,论证神明相对于无明的自在独立性。从而,如梁武帝所言“无明即是神明,神明性不迁也。”“以其用本不断故,成佛之理皎然。”<sup>⑧</sup>这正是梁武帝神不灭论的问题意识之所在。

与梁武帝同时代而持相反之论者有范缜(约450—515)。范缜主神灭论。但是,首先就要注意的是,范缜所说的“神”,主要指人的精神活动,包括知痛知痒的知觉以及知是知非的思维“是非痛痒虽复有异,亦总为一神矣。”<sup>⑨</sup>相形之下,梁武帝、沈绩所讲的“神”虽然也是心识,但实际上乃是佛性。正因为范缜的“神”与梁武帝、沈绩所讲的“神”,问题意识不同,不是同一概念,范缜的神灭论并没有在佛性论层面与梁武帝、沈绩的思想形成实质意义的交锋<sup>⑩</sup>。

范缜《神灭论》之精义在于开篇的四个问答:

问曰:子云神灭,何以知其灭邪?答曰:神即形也,形即神也。是以形存则神存,形谢则神灭也。

问曰:形者,无知之称;神者,有知之名。知与无知,即事有异,神之与形,理不容一。形神相即,非所闻也。答曰:形者,神之质;神者,形之用。是则形称其质,神言其用,形之与神,不得相异。

问曰:神故非质,形故非用,不得为异,其义安在?答曰:名殊而体一也。

①②③④⑤⑦⑧ [梁]僧祐《弘明集》,第55,55,55,55,55,55,55页。

⑥ 值得注意的是,沈绩的论述非常接近于《大乘起信论》的“一心二门”结构。《大乘起信论》在中国思想史上具有重要地位。龚隽教授认为:如果说《肇论》代表了印度佛学本体论中国化的一座里程碑,那么,《起信论》则是印度佛学心性论中国化的里程碑。《起信论》提出的“一心二门”的心性架构和“心性本觉”的思想,为隋唐中国化佛学的创宗立旨,乃至宋明理学的形成,提供了思辨张力(参见氏著《〈大乘起信论〉与佛学中国化》,台北:文津出版社,1995年)。《起信论》之真伪未有定论,或云马鸣菩萨所造而真谛所译,或云真谛或中国僧人所作而托名马鸣。无论如何,真谛于梁武帝时来华,与沈绩约略同时。沈绩的上述思想至少表明,梁武帝时,类似于“一心二门”的思想不限于《大乘起信论》。

⑨ 石峻、楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》第1卷,第316页。

⑩ 这一点或许有助于我们对某些习见加以纠偏。对范缜神灭论的一般评价,可以任继愈主编的《中国哲学史》为代表“梁武帝这种有神论有广泛的代表性,它是范缜神灭论直接批判的对象。”“中国古代精灵不灭,人死变为鬼的迷信思想与佛教轮回报应的因果思想混淆一起,形成一种综合的迷信学说。梁武帝为首的这一派佛性学说,所宣扬的就是这种迷信观点,范缜所全力驳斥的也正是这种迷信观点。”(任继愈主编《中国哲学史》第2册,北京:人民出版社,2003年,第281页)此处可以商榷之处有二:其一,范缜的神灭论能否对梁武帝佛性论意义上的神明不灭论构成直接批判?其二,梁武帝所讲的“神”是否为灵魂?

问曰：名既已殊，体何得一？答曰：神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？<sup>①</sup>

范缜开宗明义 提出自己的基本观点：形谢神灭。其理由则是形神二者的“相即”关系。所谓“相即”更具体地说，则是体用（“质用”）关系：形为体，神为用。用譬喻来说，形体神用相当于刃体利用：有刃之体方有利之用，无刃之体则无利之用；同样，形存则神存，形谢则神灭。

前面提到，慧远之前，神灭论者曾有薪火之喻<sup>②</sup>。南朝宋何承天（370—447）亦以薪火之喻论证神灭论“形神相资，古人譬以薪火，薪弊火微，薪尽火灭。虽有其妙，岂能独传？”（《弘明集》卷3《宗居士炳答何承天书难白黑论》）<sup>③</sup>薪、火是两种不同的实体，而刃与利则是实体与作用的关系。因此，刃利之喻以体用关系理解形神。形神不再是两种合同共处、恒常伴随的实体；二者乃是形体（entity）与功用（function）的关系，即形质而神用。

### 三、形神与体用

神灭神不灭之争旷日持久，诸家对于关键词“神”的用法也不尽相同。概而言之，约有四种：一者，神是灵魂，如前文所引牟子《理惑论》之说“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”；二者，神相当于佛性，如梁武帝所立“神明成佛义”；三者，神是精微之气，如慧远《沙门不敬王者论》引反对者之说：神与形“精粗一气，始终同宅”；四者，神是人的精神活动。以上四义，后二义为神灭论者所主，前二义为神不灭者所主。神不灭义对于佛教思想之所以必要，最初是用灵魂来说明业报轮回的主体。随着涅槃学的传入及佛性论的兴起，佛教思想家所立神不灭义往往是说佛性不灭，故成佛有可能。

晋宋间，在形神问题的争论上，神灭论者与神不灭者共享了体用思维：一方面，主神灭论的范缜，认为形神关系不是两种实体之关系，而是形体与功用的关系，形神相即，形质而神用；另一方面，持神不灭论的梁武帝、沈绩则以体用范畴论证湛一不变的神明与因境而起、无明无常的心识关系。就体用关系而言，体独立于用而支配着用；体之于用，不离不即，因为离体无用，用义非体；用有兴废，而体无生灭。

体用问题乃魏晋南北朝思想之重心。汤用彤先生讲道：

魏晋以迄南北朝，中华学术界异说繁兴，争论杂出，其表面上虽非常复杂，但其所争论，实不离体用观念。而玄学佛学同主贵无贱有，以无为本，以万有为末。本末即谓体用。<sup>④</sup>

本末之分，内学外学所共许。而本之无二，又诸教之所共认<sup>⑤</sup>。此无二之本，又其时人士之所共同模拟追求。模拟未必是，追求未必得。但五朝之学，无论玄佛，共以此为骨干。一切问题，均系于此。因此玄学佛教固为同气。其精神上可谓契合无间。其时之佛玄合一，而士大夫之所以与义学

① 石峻、楼宇烈等编《中国佛教思想资料选编》第1卷，第314—315页。

② 《弘明集》卷5有《新论形神》一篇，以烛火喻形神。学者钟肇鹏考订《新论形神》为东汉桓谭之作。参见钟肇鹏、周桂钿《桓谭·王充评传》，南京：南京大学出版社，1993年。

③ [梁]僧祐《弘明集》，第19页。

④ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，北京：中华书局，1955年，第333页。

⑤ 本是一，道是一，理是一。一个有意思的课题是“一”的观念史考察。柏拉图的共相也是一种特定的“一”。斯塔斯认为“柏拉图已经明示一的观念，若绝对排斥杂多于其外，便是一个不可能的抽象。就连说‘一在’，这句话也就包含着的一的双重性质。‘绝对的存在’断不能是一个抽象的统一，而是一杂多之中的统一。却是普罗提诺一着手便抹杀了这个最为重要的哲学原理。他转回到东方一元论的较低的水平，认为上帝是绝对的‘一’，其统一纯然存于杂多之外。在上帝内里，决没有多，决无运动，决无区别。”（[英]斯塔斯著《批评的希腊哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2006年，第298页）这里提示了柏拉图共相意义上的“一”与印度思想可能存在的关系。同时，这段关于“一”的文字，有助于理解庄子的“道通为一”、孔子的“一以贯之”、王夫之的“一致百虑”，以及由内在之“一”向外在之“一”的转化（佛学传入中国之后发生的变化）与体用范畴的产生与意义。

僧人交游,亦为玄理上之结合。此南朝佛教之特质,吾人所当注意者也。<sup>①</sup>

汤用彤此说,实以本末体用为魏晋南北朝时思想界所共同接受的基本思维范式。中国近代思想家张东荪谈中国古代思想的转变,专举“体用”:“体”“用”因翻译佛书而创出;体用二字已见于《系辞》,但用为对待名词则始于印度思想入来以后。“对于本体而有所理会乃是由印度思想而唤起。”“宋明理学完全是被佛学所刺激而起的。”<sup>②</sup>张氏此说虽然过于绝对,不过,我们似乎不得不承认,魏晋时代开始兴起体用思维,其中包含的某些思想特质不能不说受到了源自印度的佛学思想的深刻影响。

汤用彤先生对体用问题进行哲学史考察,提示体用之辨还可能表现为有无(先秦)、本末(玄学)或真俗(佛学)之别:

魏晋玄学者,乃本体之学也。周秦诸子之谈本体者,要以儒道二家为大宗。《老子》以道为万物之母,无为天地之根。(根本也。)天地万物与道之关系,盖以“有”“无”诠释。“无”为母,而“有”为子。“无”为本而“有”为末。(参看《老子》五十二章王注。)本末之别,即后世所谓体用之辨。(体用二字对用见于《老子》三十八章王注。)魏正始中,何晏、王弼祖述老庄。其立论以为天地万物皆以“无”为本。(《晋书·王衍传》。)及至晋世,兹风尤甚。士大夫竞尚空无。凡立言藉于虚无,则谓之玄妙。(裴頠《崇有论》语。)遂大唱贵无之议,而建贱有之论。“本无”“末有”,实为所谓玄学者之中心问题。学者既群趋有无之论,而中国思想遂显然以本体论为骨干。至若佛教义学则自汉末以来,已渐与道家(此指老庄玄理,而非谓道教方术。)合流。《般若》诸经,盛言“本无”,乃“真如”之古译。(支谶已用此语。谶虽在何、王之前。然般若是否对于正始玄谈有影响,则无事实证明。)而本末者,实即“真”“俗”二谛之异辞。真如为真,为本。万物为俗,为末。则在根本理想上,佛家哲学已被引而与中国玄学相关合。《安般守意经》曰,“有者谓万物,无者谓空。”释道安曰,“无在万化之前,空为众形之始。”本无一辞,疑即《般若》实相学之别名。于是六家七宗,爰延十二,其所立论枢纽,均不出本末有无之辨,而且亦均即真俗二谛之论也。<sup>③</sup>

汤先生的论述似有混淆之处。首先,正文言《老子》“‘无’为本而‘有’为末”,小注却说“参看《老子》五十二章王注”容易引起疑惑:以王弼思想代替老子思想?再者,就“本体”概念而言,周秦诸子所论之本体与魏晋玄学之本体,恐有所不同。周秦诸子所论之“本体”者,具有生成能力的本根状态也。就《老子》道物关系而言,道生万物,道是母、是本根。“本(根)”、“母”乃是先秦本体论的本喻。先秦本末之辨,乃木之本根与由此生发出来的条件枝叶之间的关系。相形之下,汤用彤所称述的魏晋玄学之本体论接近于西方哲学传统中的 ontology,本体则是 ontological foundation。比如,在王弼那里,道或无是存在的根据,万物是有、是存在,是道或无的表现。无是本,有是末,这里的本末呈现出决定与被决定的形

① 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》下册,第470页。

② 张东荪著、张汝伦编《理性与良知:张东荪文选》,上海:上海远东出版社,1995年,第369、370页。

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,第273—274页。

式关系或逻辑关系,先秦本体论的生成隐喻不再居于主导地位。另外,王弼又主张体用不二,本末不二<sup>①</sup>。“本”“末”的关系似乎又没有般若“真”“俗”之说那么明确的价值层级。先秦本体论与玄学本体论之异,意味着中国古代哲学传统的某种嬗变,而这一嬗变的发生或许不能不考虑到佛学的影响。

然体用内涵颇为丰富,略析有四:

首先,体与用,是本体与现象之关系。然所谓本体,周秦诸子所论之“本体”者,具有生成能力的本根状态也。魏晋玄学之本体论接近于西方哲学传统中的 ontology。

其次,体用关系,乃是实体与功用的关系。范缜持形谢神灭论,其理由正是形神二者的“相即”关系,即实体与功用的关系。用譬喻来说,形体神用相当于刃体利用:有刃之体方有利之用,无刃之体则无利之用;同样,形存则神存,形谢则神灭<sup>②</sup>。

再次,王弼对名教危机的解决方案,同时意味着以体用关系理解儒道关系:道家是体,儒家是用。从《弘明集》等文献中,我们也看到,体用框架被用来处理夷夏之辨、礼教之争。至中国近现代,则有张之洞意义上的“中体西用”之说。

最后,汤用彤揭示了体用的另一重含义:本体与工夫。他在讨论支遁、道安顿悟说时讲道“顿悟之说,亦出于体用之辨。体者,宇宙实相,或称真如。夫真如绝言,无名无相。中土人或称之曰道,或称之曰理。道一而已,而理亦不可分。真如无相,理不可分,故入理之慧,亦应无二。于是则始求虽因可有三(就用言),终成必悟理不二。(依理言。)因是而支、安乃立顿悟义。”<sup>③</sup>这里,体是本体,或曰真如,或曰道,或曰理,或曰佛性,用则是工夫;本体是一,决定了工夫只能是顿悟。

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,许玉兰】

① 冯契认为“王弼在论证‘以无为本’的过程中提出了‘体’和‘用’的范畴,是中国哲学史上第一个明确提出这对范畴的哲学家。”(氏著:《中国古代哲学的逻辑发展》中册,上海:上海人民出版社,1983年,第492页)上文所引汤用彤说,以“体用二字对用见于《老子》三十八章王注”,而冯契所举文献依据正是王弼《老子》第38章注“故虽德盛业大而富有万物,犹各得其德。虽贵以无为用,不能舍无以为体也。”此段在哲学史上极重要的文字不无费解之处。楼宇烈认为有脱文,据《道藏集注本》等校补如下:“故虽[德]盛业大,富有万物,犹各有其德,而未能自周也。故天不能为载,地不能为覆,人不能为瞻。[万物]虽贵,以无为用,不能舍无以为体也。”(〔魏〕王弼著,楼宇烈校释《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008年,第94页)如此则文义大体畅通。“故虽[德]盛业大”之前,王弼曰“夫大之极也,其唯道乎!自此已往,岂足尊哉!”这是说,只有道为“大之极”,除此之外,无论是圣人、还是天、地、人、万物,都无道之大。“不能舍无以为体也”,冯契解作“以无为体”(氏著:《中国古代哲学的逻辑发展》中册,第492—493页)。如此,则本句既说“以无为用”又说“以无为体”,似不可解;同时也失去了上下文中与道之“大之极”相较而万物失其为大的意味。德国汉学家瓦格纳(Rudolf G. Wagner)注意到韩康伯注《系辞上》说的“圣人虽体道以为用,未能全无为体”(“全本作‘至’,据阮元说校改。参见〔魏〕王弼注,〔唐〕孔颖达疏《周易正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第270页),并据此将“舍无”校为“全无”,似于义为长。瓦格纳将“虽贵,以无为用,不能舍无以为体也”英译如下:“Although they highly esteem taking negativity as [the basis of] usability, they are unable to complete negativity to make it [completely identical with] their [own] substance.”(Rudolf G. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*, New York: State University of New York Press, 2003, p. 245)

② 童世骏教授向英文世界介绍过体用的如上二重含义: Like many other concepts or categories in traditional Chinese philosophy, *ti* and *yong* were taken from everyday language: *ti*, which has been rendered as substance, also means body (physical as well as human) and *yong*, function, refers to use or function. Even after becoming philosophical categories, vestiges of their everyday usage are still evident. Basically, this paired category refers to one of two kinds of relation: a relation between substance and manifestation and a relation between entity and function. With regard to the categories of *ti* and *yong* understood as substance and manifestation, it should be noted that in Chinese tradition *ti* or substance refers to both the objective laws of the natural world(“the cause which makes something as it is” and “the principle according to which something must be the case”) and the rules, values and ideals which prescribe human actions and interpersonal relations(“the rule according to which something ought to be the case”). (Tong Shijun: *The Dialectics of Modernization: Habermas and the Chinese Discourse of Modernization*, Sydney: Wild Peony Pty. Ltd., 2000, p. 130)

③ 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》下册,第656页。