**第四章 魏晋南北朝时期的哲学思想**

**本章教学目的和基本要求： 掌握魏晋时期玄学思潮的主要特点和论争主题， 掌握主要思想家的观点。**

**学时分配：2课时**

**第一节 魏晋南北朝时期的社会状况和哲学思想概述**

春秋战国是中国哲学史上诸子蜂起、百家争鸣的时期。魏晋南北朝时期则是各派相互吸纳，从汇综和融合中求发展，并重建新学派的极为重要的阶段。

　　魏晋南北朝指公元220年曹丕代汉至公元589年杨坚灭陈的369年的历史阶段。这个时期，是封建国家长期分裂、门阀地主阶级加强统治、科学技术有了新的发展的时期。这时期哲学上玄(深奥、玄妙)学与反玄学及有神论与无神论之争，反映了这一时代的特点。

　　一、魏晋南北朝时期的社会状况

在中国的历史上，魏晋南北朝是十分混乱、黑暗的时期。政治上是东汉豪强地主发展起来的门阀士族地主阶级专政统治，统治者占有大量土地，拥有大批奴婢、佃客、家丁等，享有免税、免役等特权，而且腐化堕落、争权夺利、互相残杀，使社会经常处在分裂变乱中，农民起义和民族战争不断，人口伤亡，物质和精神文化均受破坏，尤其中原地区更加惨重。不过，在北方，曹魏、西晋初年及后来鲜卑拓跋魏统一时期，结束了中国自董卓之乱以后，长达90年的分裂割据的混战局面：经济上实行了屯田、占田、均田政策，晋武帝司马炎在位26年中很重视增加中原的人口，用行政办法将大量流动人口安置到土地上去进行生产，并注意开垦荒地、兴修水利。这些都对恢复和发展生产起了积极的作用。所以，这时期中国在物质、精神发展上并没有完全停滞。特别是江南还有二三百年的偏安时期，农业、蚕丝业有了进一步发展，代替中原成为全国的富庶地区。

魏晋南北朝时期社会经济的主要特点：第一，南北经济趋于平衡。江南迅速开发，中原发展相对缓慢。黄河流域是中国经济发展的中心，秦汉时期，南北方经济发展差距很大。到魏晋南北朝时期，由于大规模的战乱多发生在北方并且时间持续很长，使得北方经济遭到严重破坏。而南方则相对稳定，使得南方经济得到迅速发展。这样南北经济开始趋于平衡，以北方黄河流域为重心的经济格局开始改变。第二，士族庄园经济和寺院经济占有重要地位。由于士族制的发展和统治者崇信佛教，导致地主庄园经济和寺院经济恶性膨胀，造成土地和劳动力的大量流失。第三，商品经济总体水平较低。由于战乱，不少城市遭到严重破坏，加上南方刚刚开发，商品经济发展缓慢。第四，各民族经济交流加强。由于民族融合的加强，魏晋南北朝时期各民族之间的联系密切，并逐渐融合为一体。各族相互学习，取长补短，促进了经济的恢复和发展。同时也为隋唐时期的繁荣奠定了基础。

　　魏晋南北朝时期文化的突出特点：第一，科学技术成就突出。如祖冲之的圆周率的计算，郦道元的《水经注》，三国时张仲景的《伤寒论》，刘徽发明了重差术(《九章算术》注解)，北魏时贾思勰系统总结了中国农业生产经验，著有《齐民要术》。第二，思想界异常活跃。道教系统化，佛教和反佛斗争激烈，佛儒道三教开始出现合流的迹象，文学、绘画、石窟艺术等打上了佛教的烙印。第三、体现民族融合的特色。具有代表性的文化和成就，体现民族特色和不同的民族风格。第四、带有分裂割据的烙印。此时期中国社会处于分裂割据的状态下，不同的地域文化，带有不同的特点，具有明显的差别，尤其是南北文化差异很大，南北民歌风格炯异。

二、魏晋南北朝时期的哲学思想概述

（一）魏晋南北朝时期的哲学思想特点

这时期哲学思想的特点之一是玄学的兴起。它是与儒学、史学、文学并立的一个学科。所谓玄学，其广义泛指一切抽象的理论，也称“形而上学”，即研究超经验东西的学说；其狭义就指魏晋玄学。“玄”指虚无玄远、高深莫测，它起源于《老子》的“玄之又玄，众妙之门”。

魏晋玄学是对汉代经学的扬弃。东汉王朝被推翻后，传统儒学威严扫地，魏晋统治者试图以老庄解释儒经，把《老子》、《庄子》、《周易》三本书(即“三玄”)抬出来，以“玄谈”为其腐朽的生活方式辩护，魏晋玄学便应运而生，并且迅速发展。第一阶段是以著名的玄学首领人物何晏、王弼的“贵无论”，开创了“正始玄风”、“天下万物皆以‘无’为本”的玄学。第二阶段是以乐广、裴委对“以无为本”进行了修正，提出了“崇有”论的玄学。第三阶段是以郭象《庄子注》中的“独化”论，综合了“贵无”和“崇有”的主张，把玄学推向了顶峰，为门阀士族垄断政权提供了理论支柱。

　　玄学与反玄学之争除有无之辨外，还有言意之辨。玄学家们利用认识过程的复杂性，片面夸大言意的差异和矛盾，以论证其虚无本体论，欧阳建则以“言不尽意”论戳穿了虚无本体论。

这时期思想的特点之二是道教和佛教的出现。东晋时，儒、道、佛已经鼎立。由于社会长期混乱，许多人感到无法掌握自己的命运，只好到宗教幻想中去寻找安慰。魏晋玄学到南北朝时期逐渐衰落下去，加上统治者提倡儒道佛合流，道教、佛教盛行，在理论上发展成为道教哲学和佛教哲学。道教由张道陵创立(公元141年)，其中心思想是幻想长生不死，成为神仙。道教尊奉中国古代思想家老子为教主，吸收儒家的纲常名教和佛教的轮回之说，经过长期融合演变而形成。东晋哀帝(公元362～365年)就是个笃信道教的皇帝，平日喜欢服食“长生不死”之药，以致中毒不能处理朝政。东晋道士葛洪，主张以神仙养生为内功，以儒术应世为外功，从而建立了一套崇道成仙的完整理论，对这时期道教的发展产生了重要影响。葛洪神仙道教的最高概念是“玄”。他把“玄”叫做“道”和“一”，认为玄是世界万物生成运动的根源。他说：“玄者，自然之始祖，而万物之大宗也。”(《抱朴子•畅玄》)他还认为，玄和道是最高的精神实体，它存在于人体内，就是“元一”或“真一”，是人体内的神秘的灵物。人如果修炼“守一”，使自己与“元一”合而为一，那么“守一存真，乃能通神”，就能永生，成为具有非凡能力的神仙。所以道教成仙的哲学依据就在“玄”字上。

印度佛教于汉代东传中国，其基本思想是精神不灭、生死轮回、因果报应。但与中国本土文化颇多抵触，需要中国化的过程才形成中国佛教。魏晋时期，佛学的中国化表现为玄学化，以适应门阀士族的需要，诱使人民安于现状，顺其统治。南北朝时期，佛教代替玄学成为占主要地位的思想。中国佛教的因果报应、三世轮回、天堂地狱等，劝人为善，诱人追求来世进入佛国乐土，在民间广泛流行。但从佛教哲学理论讲，都是建立在精神不灭的玄学基础上的。东晋的慧远(公元334～416年)就是极力维护神不灭论的典型代表，认为形有聚散，精神却可以脱离形体而永恒存在。他说：“火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。”(《沙门不敬王者论•形尽神不灭五》)这里的火被说成可以脱离物体而永存的神秘之物。而人的精神犹如火，人的形体犹如薪。薪经过燃烧，成为灰烬，而火却从此薪传到彼薪，永恒不灭。同样，人的形体死亡了，精神也从前一形体传到后一形体，永恒不灭。这种神不灭论也是建立在玄之又玄的“玄”字上的。对神不灭论，南朝宋代(公元420～479年)的何承天等和南朝齐梁代(公元479～557年)的范缜等进行了驳斥。尤其是范缜的《神灭论》，对形神关系上的朴素唯物论有了深刻的论述，把无神论提高到崭新的水平。

（二）魏晋玄学的形成

魏晋玄学，是指魏晋时期以老庄思想为骨核、糅合儒家经义而形成的哲学思潮。玄学的学术基础是对《论语》和“三玄”（《老子》《庄子》《周易》）等经典的阐释，逻辑基础是汉魏清议风气所带来的名实之辩。魏晋玄学既是其时特殊历史背景和社会形态的产物，又是先秦以来学术融合趋势的延续。魏晋玄学的主要代表人物有何晏、王弼、阮籍、嵇康、向秀、郭象等。

玄学在魏晋时期产生并发展为统治思潮，有深刻的社会与思想根源。

1、魏晋玄学是在汉代儒学衰落的基础上，为了弥补儒学不足而产生的。由董仲舒到《白虎通》所神化了的儒家思想是汉代占统治地位的官方哲学，由皇帝钦定并颁布天下，有至高无上的权威。东汉末年由于阶级矛盾的激化，爆发了黄巾起义，摧毁了东汉王朝，儒学也受到沉重的打击，致使得“旧居之庙（指孔庙），毁而不修，褒成之后，绝而莫继，阙里不闻讲颂之声，四时不睹蒸尝之位”（《三国志•魏书•文帝纪》）。随之两汉经学也衰落下来。由于汉代经学烦琐的经注使人不得要领，粗糙的神学又易为人们识破。魏晋时期的统治阶级就不能再沿用它，必须建立新的理论来克服这些毛病。魏晋玄学以简约的精致的思辨哲学而著称，一方面它在政治上继承了汉儒尊崇孔子的思想，另一方面在哲学上抛弃了汉代的天人感应的神学目的论说教，而用改造了的老庄哲学对儒家名教作新的理论上的论证,从而调和了儒道两者的思想,弥补了汉代儒学的不足。

2、魏晋玄学是汉代道家思想黄老之学演变发展的产物。两汉时代除官方儒学外，道家思想也有很大发展。西汉初年的黄老之学曾经一度赢得了统治地位，成为官方支持的哲学。自汉武帝独尊儒学之后，道家受到排斥。但道家思想并未因此窒息，它作为官方儒学反对派的思想继续得到发展。例如西汉末年的严遵、扬雄、桓谭、东汉的王充、仲长统等，他们在反对官方儒学的神学目的论说教时，一般都在不同程度上，吸取了道家崇尚自然无为的思想。扬雄主张吸取老子清静无为的“道德”学说，反对老子废弃仁义、绝灭礼教的观点。王充尊崇黄老，反对天人感应的官方儒学。他继承道家的天道自然无为思想，抛弃了“老子”“无中生有”说，提出天道自然无为的学说，以批驳天能赏罚、天有意志的官方儒家神学。一般说来，汉代的道家思想有两个特点，一是崇尚自然无为，二是维护尊卑上下的等级制度（即名教）。魏晋玄学正是紧紧抓住了这两个特点，展开了自然与名教之辩，用道家的自然无为学说，来论证贵贱等级制度的合理性，调和儒道两家的思想。

3、魏晋玄学是汉末魏初的清谈直接演变的产物，所以玄学被称为谈玄（清谈老庄）或“玄谈”。汉末魏初的清谈，一般偏重于人物的品题和与人物品题有关的才性问题的讨论。东汉末年外戚、宦官弄权，朝政腐败，一些地主阶级知识分子，各树朋党，互相吹嘘，以求取声名与官禄，自此臧否人物成为风气。之后，清谈由品评具体人物发展为讨论才性问题与圣人标准问题，从而产生了魏代的才性之学。刘劭的<人物志>提出了鉴察人物，必须首先要弄清人的材质的问题，认为圣人具有“中和之质”的特点。“中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节。”刘劭的才性之学直探人物的本质，为魏晋玄学的产生开辟了道路。而何晏、王弼的玄学清谈比刘劭的清谈更进一步，它从更抽象的角度，远离人物品题及才性等具体问题的讨论，跃进到宇宙观的高度,直探世界的本质,并用老子的虚无哲学来解释世界的本体，用老子的无为政治来补充儒家的名教之治。对以往清谈思想作出了重大发展。

（三）魏晋玄学探讨的主要问题

1、名教自然之辨。

2、本末有无之辨。

3、言意之辨。

4、神灭与神不灭。

（四）魏晋玄学的演变

1、魏正始年间王弼、何晏的贵无说。

主要代表人物有何晏与王弼。何晏重要著作：《道德论》、《论语集解》；王弼重要著作：《老子注》、《老子指略》、《周易注》、《周易略例》。

这时的玄学，以老学为主。在他们看来，整个世界“以无为本”、“以有为末”，认为“无”是世界的本体，“有”为各种具体的存在物，是本体“无”的表现。并认为世界的本体“无”是绝对静止的，现象的“有”是千变万化的，运动着的万有最后必须反本，归于“虚静”。他们崇尚老子的无为而治，认为儒家的名教出于道家的自然，治理社会要以道家的自然无为为本，以儒家的名教为末，主张调和儒道两家的思想。

2、魏后期阮籍、嵇康的“越明教而任自然”之说。

主要代表人物为阮籍与嵇康。嵇康重要著作：《声无哀乐论》、《养生论》、《释私论》；阮籍重要著作：《通易论》、《通老论》、《达庄论》。

他们从道家自然无为思想出发，提出了“越名教而任自然”的主张，带有强烈的反儒倾向。同时他们又都欣赏庄子的遁世逍遥的思想，希图以消极的手段反抗司马氏的强权政治。所以他们在老学之外，同时重视对庄学的研究。阮籍、嵇康的老庄学，为玄学从老学向庄学的过渡起了承前启后的作用。

3、西晋中期裴頠的崇有论。

代表人物是裴頠，其著作：《崇有论》。

裴頠指斥时弊，批评“越名教而任自然”的风气，重新肯定名教的作用。哲学上提出“至无者无以能生，始生者自生也”的观点，反对在万有之外去寻找事物的本体，认为万物是“自生而必体有”，没有别的东西作为其存在的根据，从而完成了从贵无向崇有的过渡。

4、西晋后期郭象的独化论。

代表人物是郭象，其著作：《庄子注》

郭象的玄学，是在魏晋之际向秀《庄子》注思想基础上发展起来的。郭象的玄学,以庄学为主,以反对何晏、王弼贵无论玄学的面目出现，提出了自己的玄学崇有论思想。他主张“有”之自生独化说,以此否定“无中生有”说和“以无为本”说，认为“有”是自生自化的，并不需要一个“无”作自己存在的根据。由于他割裂了事物之间的联系，把自生独化说成各自孤立的毫无联系的东西，最后得出了神秘主义的独化于玄冥之境的思想。郭象提倡名教即自然的儒道合一说，认为逍遥外与从事名教世务，本是一回事,因此逍遥游并不要遁世。

5、东晋时代的玄、佛合流。

它的主要代表人物有道安、支遁、僧肇等。

自西晋短暂的统一之后，从永嘉丧乱开始至东晋时代，社会处于动荡与分裂之中，给佛教的发展提供了良好的土壤，两晋时期佛教得到了很大的发展。佛教的大乘空宗思想又与老庄玄学思想类似，一个讲“空”，一个讲“无”。在玄学盛行的形势下，佛教徒们为使佛教得到更大发展，便纷纷以玄学来解释印度佛学，于是产生了佛教玄学。

其中尤以僧肇的思想影响为最大。僧肇著有《不真空论》与《物不迁论》等文，对当时的佛学，尤其是从思想上对魏晋玄学作了总结。他认为玄学的贵无思想与崇有思想都是各执一偏的理论。真谛应当是合有无为一。“虽有而不有”，“虽无而非无”，“有无异称,其致一也”。这是说，从真谛说万物性空为无，但无并不绝虚，还有着因缘和合而生的假有；从俗谛说万物为有，但有是因缘所生的假有，其性为空，并不是真有，所以万物应当是亦有亦无、有无一如的。僧肇的佛教玄学最后完成了魏晋玄学思维发展的一个三段式的发展过程，即从贵无到崇有再到合有无为一的认识过程。

（五）魏晋玄学的特点

1、内容方面看

第一，从宇宙生成论到本体论；第二，从自然的变化来观察人事；第三，醉心于个人任性；第四，儒道合流。

2、从方法方面看

魏晋玄学摆脱了简单比附和烦琐注经并以此为满足的方法， 而是采用思辨方法， 以本末体用为基本范畴进行理论上的论证，并且主张“得意忘言”，由此又带有艺术色彩。

3、从学风方面看

汉代学风是求甚解的，魏晋时不同，主“不求甚解”，即意在领会精神，用精练的语言表达丰富的思想。

（六）魏晋玄学的地位和影响

魏晋玄学在中国哲学发展史上占有重要的地位。它不仅上承先秦两汉的道家思想，克服了汉代经学的弊病，开创了糅合儒道学说的一个新的哲学时期，还对尔后的佛学，乃至宋明理学都产生了深远影响。它提出的“本末”、“体用”等宇宙本体论思想，与西汉讨论宇宙生成论的哲学相比，在理论思维上是一个很大进步。

第二节 魏晋玄学探讨的主要问题

一、名教与自然之辨

名教与自然问题是魏晋玄学所讨论的核心问题。 名教就是名分教化， 指封建社会的礼乐制度和道德规范。自然即自然而然、自然无为，它是道的特性和法则。所谓名教与自然的关系，实际上就是纲常礼法和自然无为的关系。代表性的观点有：王弼的“名教本于自然”；嵇康的“越名教而任自然”；郭象的“名教等于自然”。

（一）王弼：名教本于自然

王弼，字辅嗣，生于公元 226 年，卒于公元 249 年，魏晋玄学的创始者之一。著作有：《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微旨略例》和《论语释疑》（今佚，部分散见于皇侃的《论语义疏》和邢昺的《论语正义》中）。

王弼认为名教制度是大道离散的结果，因而其出现有其必然性，不可避免，但不是最理想的；理想的状态是回到自然无为的状态，统治者应当用自然无为的办法统治天下，这样才能实现稳固持久的统治。在此意义上，他认为名教是末，自然为本，治理天下的根本原则是“崇本息末”。 他要求统治者能清静无为于上,「以无为为君,以不言为教」。长短、尊卑自然「各有定分」。因此，在上的最高统治者只要做到设官分职，定好名分，就可长久地坐享其成了。

（二）嵇康：越名教而任自然

字叔夜。生于公元 233 年，被杀害于公元 262 年。著作有《嵇康集》十卷。魏晋之际，司马氏篡夺了曹魏政权，宣扬以孝治天下，实际是打着名教的幌子，罗织罪名，排斥异己，使大批名士遭到杀害，于是有稽康的「越名教而任自然」的思想出现，名教与自然由相互融合变成二者之间的对立。

名教与自然是有本质的冲突，两者不可能互相协调。嵇康认为六经、礼法、名教束缚人性，与人的本性相对立。所以他公开否认「六经为太阳,不学为长夜」，坚决反对「立六经以为准」，「以周、孔为关键」，认为越名教，除礼法，才能恢人的自然情性。

（三）郭象：名教等于自然

字子玄，约生于公元 252 年，卒于公元 312 年。好老庄而善清谈，西晋著名的玄学家。著作保存下来的为《庄子注》，此书是在向秀所作《庄子注》的基础上完成的。

郭象主张万事万物各自变化，各自发展，不会互相影响。凡存在皆属自然，而名教是存在，当然亦是自然。郭象认为「道」是「冥」，宇宙万事万物是「迹」，但是两者并非截然二分，是互相圆融在一起，「冥」是要通过宇宙万事万物的「迹」才能显现，而「迹」亦须透过「冥」才能掌握。名教是自然的一部分，它并非可以脱离自然，只是自然中的不同表现。由此郭象还进而提出「各安其性」，主张人人要安于自己的本分，地位和命运。认尊卑上下、大小等级，不可逾，不可错乱。贤人、君子居于统治地位，享受爵禄，都是合乎「天性」。

二、本末有无之辨

在魏晋玄学这里， 本末有无之辨虽然所讨论的内容属于抽象的哲学本体论问题， 但其实有和无的概念在当时有着非常具体的含义。有既指有形有名的事物，也指有为和名教；无既指无形无名的本体，也指自然无为。因此，有无之辨是名教和自然之辨的抽象化和理论延伸。代表观点有：王弼的贵无论；裴頠的崇有论；郭象的独化论；僧肇的不真空论。

（一）王弼：贵无论

王弼的基本论点是"以无为本"，"以无为体"，把"无"当作世界的根本，当作世界统一性的基础，当作"有"的存在根据。他们认为在形形色色的多样性的现象背后，必有一个同一的本体，否则多样性的现象就会杂乱无章，无以统一，并认为这个本体即是无。在他们看来，"有"不能作为自身存在的根据，必须依赖本体"无"。

王弼说:"天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。"又说:"富有万物，犹各得其德，虽贵，以无用，不能舍无以为体也。" (《老子注》)这是说，万有是无的外部表现和作用，天下万物的存在以无为本。但是，无也离不开有，因为无不可以无"明"，必明于有。所以，要"崇本"，也要"末"。贵无派关于"有无"的观点在一定程度上揭示了现象与本质的关系，诠释了老子、道家所谓的"无形无象"即现象的本质。

（二）裴頠：崇有论

反对“无能生有”的观点，无不能生有，有是自生的。

其“崇有论”矛头直接指向正始玄学的“贵无论”，为名教的合理性作辩护。裴頠认为“夫总混群本，宗极之道也”，群本就是万有之本，离开了万有，道便不复存在。万有区分为不同的品类，各有自身特点，彼此之间相互联系。“有”产生于自身，“始生者，自生也”，万物以“有”为本体，便不能以“无”为本体。他分析贵无论思想产生的根源，指出其对政治和社会道德的危害，提出应以礼节制欲望。裴頠的崇有论的提出，起到了纠正前代玄学偏颇的作用。

（三）郭象：独化论

1、万物自生而没有造物主。“上知造物无物，下知有物之自造也。”“生物者无物，而物自生耳。”“天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然者也。”

2、事物独立生灭而不互相联系。“物各有性，性各有极”。“夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣。故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。”即表面上看来“有所分”或“偏无自足”的具体事物，其实都是自足的、圆满的、绝对的，既然如此，那么它们之间就没有生灭相互制约、相互依赖的关系，每个事物可以独立的生存和变化，“物各自造而无所待也。”

3、每个事物都是独立的实体，既不依赖前因，也不产生后果，“彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。”事物的产生或出现是“突然而自得”，“初未有而有”。

4、“天地之生有何不并，万物之得又何不一哉？”各个事物看上去虽然千差万别，其实它们都是独立自足的实体，圆满无缺，绝对无待，就这一点来说，万物是齐一的。

（四）僧肇：不真空论

生于公元 384 年，卒于公元 414 年，东晋时期北方的一个重要的佛教哲学家，般若学的重要代表。其论文和书信被后人编辑为《肇论》一书。他认为一切事物都是不真实的：1、事物不能自异；2、事物自虚；3、名实互不相当；4、缘起而不真。

三、言意之辨

到了汉魏之际，烦琐的经学随着汉王朝的覆灭而衰败，人们不再用教条主义的态度和烦琐哲学的方法对待儒家经典，而是要求突破经典中文字章句的限制，把握经典的言外之意，亦即把握经典的精神实质。于是经典中的言和意的关系就成为人们讨论的话题。另外，当时社会上流行着一种风气，就是品评人物。品评人物有一定的名目和准则，这些名目和准则，在当时就叫做“名理”。如何确定名理，即给某个人物以一定的名目时，是根据他外在的仪表举止，还是根据他内在的精神气质？外在的仪容举止可以言表，内在的精神气质则可意会而不可言传，因此在品评人物和谈论名理时也涉及言意关系的问题。总之，经学的学术变迁和鉴识人物风气的流行，直接促进了魏晋时期言意之辨的兴起。

符号、语言和意义的关系怎样？语言和符号能否表达意义？应当如何把握意义？这些问题是魏晋时期所讨论的另一个重要问题，关于这个问题的讨论就是所谓的“言意之辨”。言意之辩是如何认识真理，掌握世界意义的方法论问题。从语言学的角度来看，其辩论内容有：人类的语言概念从何而来？ 形象的语言和抽象的语言有什么作用？ 语言所描绘的境界是什么境界 ？人的认识目的是什么？此问题既涉及认识的问题，也涉及方法论的问题。经学的学术变迁和魏晋时期鉴识人物风气的流行，直接促进了魏晋时期言意之辨的兴起。 代表观点有： 荀粲的言不尽意说； 欧阳建的言尽意说； 王弼的得意忘象说。

（一）荀粲：言不尽意说

生于公元 209 年，卒于公元 238 年，三国时期魏国人。他认为语言不能完全表达意义和思想。这派观点认为“言”与“象”都属语言层面的东西，都会受语言规则的限制，对于人内心复杂的思想是不能完全表达。认为“象外之意，系表之言，固蕴而不出矣”，“非物之象所举也”。尤其是圣人之意，是象外之意，更是不能通过通俗的语言和物象表达出来。

（二）欧阳建：言尽意说

生于公元 267 年，卒于公元 300 年。他认为语言完全可以表达思想，“苟其不二，则言无不尽矣。”

（三）王弼：得意忘象说

1．“言生于象，象生于意”，“象者，出意者也；言者，名象者也。”象是表达思想的，言是用来说明象的，二者都是得意的必要工具，是不可缺少，也是不可否定的。

2．“意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象忘言；象者所以存意，得意而忘象。”

3．“是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。……然则忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”“言不尽意”对打破经学烦琐方法的意义；对把握文学的审美规律的重要意义。

四、神灭与神不灭

形神关系问题，即人的身体和精神的关系问题，更具体地说，人的身体死亡以后，人的精神是否随之消灭？一直是中国古代哲学家们所关注的问题之一。代表性的观点有：慧远的形尽神不灭说和范缜的神灭论。

（一）慧远：形尽神不灭说

慧远（334—416)，东晋时期的佛教思想家，著名高僧道安的弟子。本姓贾，雁门楼烦(今山西宁武附近)人。著有《法性论》《沙门不敬王者论》《庐山记》等。他对佛教理论的贡献，主要在于结合中国本土的观念，对佛教的因果报应说作了创造性的解释。正是为了说明因果报应的根据，他提出了“形尽神不灭”的观点。一方面，他通过“神”与“物”的区别来说明物化而神不灭。另一方面，为了说明精神是如何通过物质的变化而流传的，他又把身体和精神的关系比作木柴与火的关系，从而得出“形尽神不灭”的结论。慧远的“形尽神不灭”说在当时的确雄辩有力，在范缜的“神灭论”出现之前，一直没有被人驳倒，所以说他的观点虽然有违佛教的原意，但是却可以解决佛教在中国遇到的具体问题。

（二）范缜：神灭论

范缜(约450-515)，字子真，汉族，南乡舞阴人。南北朝时期著名的唯物主义思想家、道家代表人物、杰出的无神论者。

范缜生活的时代，是南朝佛教兴盛的时代。轮回报应的宗教思想，存在于社会的各个角落。唐朝诗人杜牧在《江南春》一诗曾生动地勾画出当时信佛的景象：“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”大量的人力物力用在佛寺僧塔的修建之中。统治阶级中一些上层人物，也信仰佛教。齐竟陵王萧子良，他在府邸聚会名僧，讲论佛典，自东晋以来所未有。他甚至不惜有失宰相的身份，亲自为僧侣端茶上菜。萧子良还有交游宾客，聚会文学名士的雅好。他在京都鸡笼山西邸官舍礼贤纳士，萧衍（即梁武帝）、沈约等“八友”，以及范缜等士人，都游于其门。但在这些名士中，几乎多是佛门信徒。笃信因果报应，认为前世、今世所行的善或恶，在来世必然要分别得到富贵或贫贱的报应。唯有范缜对这此嗤之以鼻，他大唱反调，盛称无佛。

一天，萧子良问范缜说：“你不信因果报应说，那么为什么会有富贵贫贱？”范缜说：“人生如同树上的花同时开放，随风飘落，有的花瓣由于风拂帘帷而飘落在厅屋内，留在茵席上；有的花瓣则因篱笆的遮挡而掉进粪坑中。殿下就犹如留在茵席上的花瓣，下官就是落于粪坑中的花瓣。贵贱虽然不同，但哪有什么因果报应呢？”萧子良不能驳倒范缜这番有理有据的答辩，无言以对。

经过这一次交锋，范缜觉得有必要将自己无神论的观点加以系统阐述，他遂写出了著名的《神灭论》。他简明扼要地概括了无神论与有神论争论的核心问题，即形与神之间的关系。

范缜在《神灭论》一开始就提出了“形神相即”的观点。他说：“形即神也，神即形也。”所谓“形”是形体，“神”是精神，“即”就是密不可分。范缜认为，精神与形体不可分离，形体存在，精神才存在；形体衰亡，精神也就归于消灭。在范缜看来，形体和精神是既有区别、又有联系的不能分离的统一体，即两者“名殊而体一”，或曰“形神不二”。

范缜在“形神相即”，“不得相异”的基础上，进一步提出了“形质神用”的著名论点。他写道：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异也。”即认为形体是精神的质体，精神是形体的作用；两者不能分离。他打了一个恰如其分的比喻说：“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？”这就是说，精神与肉体之间的关系，就好像刀刃与刀刃的锋利之间的关系，锋利指的不是刀刃，刀刃指的也不是锋利。然而，离开刀刃也就无所谓锋利，离开了锋利也就无所谓刀刃。既然从未听说过刀刃没有了而锋利还存在的，怎么能说肉体死亡后而精神还能存在呢？这就有力地证明了精神对形体的不可分割的依赖关系。 范缜对“质”和“用”的范畴也给予了深入浅出的论证。他提出，不同的“质”有不同的“用”，而且精神作用只是活人的特有属性，宣扬佛教的人以树木和人为例，说人和树木同是质体，但人有知觉，树木则没有，可见树木只有一种性质，人有两种性质，所以人的精神可以离开形体而独立存在。范缜反驳说：“人之质，质有知也；木之质，质无知也。人之质非木质也；木之质非人质也。安有如木之质而复有异木之知？”所以，质的不同，决定了人的“有知”和木的“无知”，即特定的质体具有其特定的作用，不可混为一谈。同时，范缜还从发展、变化的观点阐述了质与用、形与神之间不可分割的关系。他驳斥了佛教徒对“生形”与“死形”、“荣木”与“枯木”之间区别的故意混淆，说：“生形之非死形，死形之非生形，区已革矣！”人从生到死，木从荣到枯，形体发生了根本的变化，所以质的作用也随之而变化。所以，随着人的死亡，精神活动也停止消失了。

范缜不仅指出了“用”随“质”变，而且辩证地认为物体的变化有其内在的规律性。如人的生死，必是先生后死；木的荣枯，必是先荣后枯，顺序不可颠倒。他还认为，事物的变化有突变和渐变两种形式。突然发生的事物，如暴风骤雨，必然突然消失；逐渐发生的，如动植物，必然逐渐消灭。故他总结说：“有欻有渐，物之理也。”认为突变和渐变是客观事物自身的发展规律。

**复习与思考题**

1．魏晋玄学有何特点？

2．谈谈魏晋玄学的名教自然之辩。

3．谈谈魏晋玄学的本末有无之辩。

4．谈谈魏晋玄学的言意之辩

**拓展阅读书目**

1．《世说新语》，上海：上海古籍出版社 1982 年版。

2．《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局 1980 年版。

3．《嵇康集注》，殷翔注，合肥：黄山书社 1986 年版。

4．《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，北京：北京大学出版社 1997 年版。

5．《郭象与魏晋玄学》，汤一介著，北京：北京大学出版社 2000 年版。

6．《南北朝时期的道教》，汤一介著，西安：陕西师范大学出版社 1988 年版。

7．《魏晋玄学史》，余敦康著，北京：北京大学出版社 2004 年版。

8．《何晏王弼玄学新探》，余敦康著，济南：齐鲁书社 1991 年版。