

汤用彤评传

麻天祥、著



百花洲文艺出版社
BAIHUAZHUO LITERATURE AND ART PRESS

國學大師叢書

趙景初題



汤用彤评传



上架建议：学术·传记

ISBN 978-7-5500-1177-9



9 787550 011779 >

定价：34.00元

汤用彤评传

麻天祥 / 著



百花洲文艺出版社
HUNDRED FLOWER CULTURAL AND ART PRESS

國學大師叢書

图书在版编目 (CIP) 数据

汤用彤评传 / 麻天祥著. -- 南昌: 百花洲文艺出版社, 2014.12

(国学大师丛书)

ISBN 978-7-5500-1177-9

I. ①汤… II. ①麻… III. ①汤用彤 (1893 ~ 1964) - 评传 IV. ①K825.4

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第283431号

汤用彤评传

麻天祥 著

-
- | | |
|-------|--|
| 出 版 人 | 姚雪雪 |
| 统 筹 | 毛军英 |
| 责任编辑 | 张 越 童子乐 |
| 书籍设计 | 方 方 |
| 制 作 | 何 丹 |
| 出版发行 | 百花洲文艺出版社 |
| 社 址 | 南昌市红谷滩新区世贸路898号博能中心A座9楼 |
| 邮 编 | 330038 |
| 经 销 | 全国新华书店 |
| 印 刷 | 江西千叶彩印有限公司 |
| 开 本 | 850mm × 1168mm 1/16 印张 20.25 |
| 版 次 | 1993年8月第1版
2015年3月第2版
2015年3月第2次印刷 |
| 字 数 | 290千字 |
| 书 号 | ISBN 978-7-5500-1177-9 |
| 定 价 | 34.00元 |
-

赣版权登字 05-2014-304

版权所有, 侵权必究

邮购联系 0791-86895108

网 址 <http://www.bhzw.com>

图书若有印装错误, 影响阅读, 可向承印厂联系调换。

《国学大师丛书》编辑委员会

《国学大师丛书》顾问(以姓氏笔画为序):

王永兴	石峻	任继愈	刘桂生	汤一介
阴法鲁	张岱年	季羨林	周一良	庞朴
赵朴初	姜义华	龚书铎	戴文葆	戴逸

组织编辑委员会成员:

桂晓风	熊向东	刘国藏	邓光东	周榕芳
朱焕添	王志斋	范卫平	关小群	钱宏
彭开天	傅伟中	李晃生	朱光甫	毛军英
尹飞舟	赵焜森	刘义林	董士伟	王守常
方鸣	钱文忠	傅修延	陈晋	宋志明
景海峰	赵丽雅	李晓岗	陈娟	黄卓越
陈骏涛	刘烜	魏漫伦	刘庆生	

丛书封面题签 赵朴初

丛书总体编辑 钱宏

丛书肖像木刻 颜仲

总序

张岱年

中华学术，源远流长。春秋战国时期，诸子并起，百家争鸣，呈现了学术思想的高度繁荣。两汉时代，经学成为正统；魏晋之世，玄学称盛；隋唐时代，儒释道三教并尊；到宋代而理学兴起；迨及清世，朴学蔚为主流。各个时代的学术各有特色。综观周秦以来至于近代，可以说有三次思想活跃的时期。第一次为春秋战国时期，诸子竞胜。第二次为北宋时代，张程关洛之学、荆公新学、苏氏蜀学，同时并兴，理论思维达到新的高度。第三次为近代时期，晚清以来，中国遭受列强的凌侵，出现了空前的民族危机，于是志士仁人、英才俊杰莫不殚精积思，探索救亡之道，各自立说，期于救国，形成中国学术思想史上的第三次众说竞胜的高潮。

试观中国近代的学风，有一显著的倾向，即融会中西。近代以来，西学东渐，对于中国学人影响渐深。深识之士，莫不资西学以立论。初期或止于浅尝，渐进乃达于深解。同时这些学者又具有深厚的旧学根柢，有较高的鉴别能力，故能在传统学术的基础之上汲取西方的智慧，从而达到较高的成就。

试以梁任公（启超）、章太炎（炳麟）、王静安（国维）、陈寅恪四家为例，说明中国近代学术融会中西的学风。梁任公先生尝评论自己的学术云：“康有为、梁启超、谭嗣同辈……”



欲以构成一种不中不西即中即西之新学派……盖固有之旧思想既根深蒂固，而外来之新思想又来源浅狭，汲而易竭，其支绌灭裂，固宜然矣。”（《清代学术概论》）所谓“不中不西即中即西”正表现了融合中西的倾向，不过梁氏对西学的了解不够深切而已。梁氏自称“适成为清代思想史之结束人物”，这未免过谦，事实上梁氏是近代中国的一个重要的启蒙思想家，诚如他自己所说“为《新民丛报》、《新小说》等诸杂志……二十年来学子之思想颇蒙其影响……其文条理明晰，笔锋常带感情，对于读者别有一种魔力焉”。梁氏虽未能提出自己的学说体系，但其影响是深巨的。他的许多学术史著作今日读之仍能受益。

章太炎先生在《葑汉微言》中自述思想迁变之迹说：“少时治经，谨守朴学……及囚系上海，三岁不覿，专修慈氏世亲之书……乃达大乘深趣……既出狱，东走日本，尽瘁光复之业，鞅掌余间，旁览彼土所译希腊德意志哲人之书……凡古近政俗之消息、社会都野之情状，华梵圣哲之义谛、东西学人之所说……操齐物以解纷，明天倪以为量，割制大理，莫不孙顺。”这是讲他兼明华梵以及西哲之说。有清一代，汉宋之学争论不休，章氏加以评论云：“世故有疏通知远、好为玄谈者，亦有言理密察、实事求是者，及夫主静主敬、皆足澄心……苟外能利物，内以遣忧，亦各从其志尔！汉宋争执，焉用调人？喻以四民各勤其业，瑕衅何为而不息乎？”这是表示，章氏之学已超越了汉学和宋学了。太炎更自赞云：“自揣平生学术，始则转俗成真，终乃回真向俗……秦汉以来，依违于彼是之间，局促于一曲之内，盖未尝睹是也。乃若昔人所谓专志精微，反致陆沉；穷研训诂，遂成无用者，余虽无腆，固足以雪斯耻。”太炎自负甚高，梁任公引此曾加评论云：“其所自述，殆非溢美。”章氏博通华梵及西哲之书，可谓超越前哲，但在哲学上建树亦不甚高，晚岁又回到朴学的道路上了。

王静安先生早年研习西方哲学美学，深造有得，用西方美学的观点考察中国文学，独辟蹊径，达到空前的成就。中年以后，专治经史，对于殷墟甲骨研究深细，发明了“二重证据法”，以出土文物与古代史传相互参证，达到了精确的论断，澄清了殷周史的许多问题。静安虽以遗老自居，但治学方法却完

全是近代的科学方法，因而取得卓越的学术成就，受到学术界的广泛称赞。

陈寅恪先生博通多国的语言文字，以外文资料与中土旧籍相参证，多所创获。陈氏对于思想史更有深切的睿见，他在对于冯友兰《中国哲学史》的《审查报告》中论儒佛思想云：“佛教学说，能于吾国思想史上发生重大久远之影响者，皆经国人吸收改造之过程。其忠实输入不改本来面目者，若玄奘唯识之学，虽震动一时之人心，而卒归于消沉歇绝……在吾国思想史上……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。”这实在是精辟之论，发人深思。陈氏自称“平生为不古不今之学，思想囿于咸丰同治之世，议论近乎曾湘乡张南皮之间”，但是他的学术成就确实达到了时代的高度。

此外，如胡适之在文化问题上倾向于“全盘西化论”，而在整理国故方面作出了多方面的贡献。冯友兰先生既对于中国哲学史进行了系统的阐述，又于40年代所著《贞元六书》中提出了自己的融会中西的哲学体系，晚年努力学习马克思主义，表现了热爱真理的哲人风度。

胡适之欣赏龚定庵的诗句：“但开风气不为师。”熊十力先生则以师道自居。熊氏翼翼独造，自成一家之言，赞扬辩证法，但不肯接受唯物论。冯友兰早年拟接续程朱之说，晚岁归依马克思主义唯物论。这些大师都表现了各自的特点。这正是学术繁荣，思想活跃的表现。

百花洲文艺出版社有鉴于中国近现代国学大师辈出，群星灿烂，构成中国思想史上第三次思想活跃的时代，决定编印《国学大师丛书》，以表现近代中西文明冲撞交融的繁盛景况，以表现一代人有一代人之学术的丰富内容，试图评述近现代著名学者的生平及其学术贡献，凡在文史哲任一领域开风气之先者皆可入选。规模宏大，意义深远。编辑部同志建议我写一篇总序，于是略述中国近现代学术的特点，供读者参考。

1992年元月，序于北京大学

重写近代诸子春秋

《国学大师丛书》在各方面的关怀和支持下，就要陆续与海内外读者见面了。

当丛书组编伊始（1990年冬）便有不少朋友一再询问：为什么要组编这套丛书？该丛书的学术意义何在？按过去理解，“国学”是一个很窄的概念，你们对它有何新解？“国学大师”又如何划分？……作为组织编辑者，这些问题无疑是必须回答的。当然，回答可以是不完备的，但应该是明确的。现谨在此聊备一说，以就其事，兼谢诸友。

一、一种阐述：诸子百家三代说

中华学术，博大精深；中华学子，向以自强不息、厚德载物之精神著称于世。在源远流长的中国学术文化史上，出现过三个广开风气、大师群起的“诸子百家时代”。

第一个诸子百家时代，出现在先秦时期。那时，中华本土文化历经两千余年的演进，已渐趋成熟，老庄、孔孟、杨墨、孙韩……卓然颖出，共同为中华学术奠定了长足发展的基脉。此后的千余年间，汉儒乖僻、佛入中土、道教孳生，中华学术于发展中渐显杂陈。宋明时期，程朱、陆王……排汉儒之乖、融佛道之粹、倡先秦之脉、兴义理心性之学，于是，诸子百家时代再现。降及近代，西学东渐，中华学术周遭冲击，文

化基脉遇空前挑战。然于险象环生之际，又一批中华学子，本其良知、素养，关注文化、世运，而攘臂前行，以其生命践信。正所谓“铁肩担道义，妙手著文章”，康有为、章太炎、严复、梁启超、王国维、胡适、鲁迅、黄侃、陈寅恪、钱穆、冯友兰……他们振民族之睿智，汲异域之精华，在文、史、哲领域筚路蓝缕，于会通和合中广立范式，重开新风而成绩斐然。第三个诸子百家时代遂傲然世出！

《国学大师丛书》组编者基于此，意在整体地重现“第三个诸子百家时代”之盛况，为“第三代”中华学子作人传、立学案。丛书所选对象，皆为海内外公认的学术大师，他们对经、史、子、集博学宏通，但治学之法已有创新；他们的西学造诣令人仰止，但立术之本在我中华从而广开现代风气之先。他们各具鲜明的学术个性、独具魅力的人品文章，皆为不同学科的宗师（既为“经”师，又为人师），但无疑地，他们的思想认识和学术理论又具有其时代的共性。以往有过一些对他们进行个案或专题研究的书籍面世，但从没有对他们及其业绩进行过集中的、整体的研究和整理，尤其未把他们作为一代学术宗师的群体（作为一个“大师群”）进行研究和整理。这批学术大师多已作古，其学术时代也成过去，但他们的成就惠及当今而远未过时。甚至，他们的一些学术思想，我们至今仍未达其深度，某些理论我们竟会觉得陌生。正如第一代、第二代“诸子百家”一样，他们已是中华学术文化传统的一部分，研究他们，也就是研究中国文化本身。

对于“第三代诸子百家”及其学术成就的研究整理，我们恐怕还不能说已经充分展开。《国学大师丛书》的组织编辑，是一种尝试。

二、一种观念：一代人有一代人之学术

纵观历史，悉察中外，大凡学术的进步不能离开本土文化基脉。但每一代后起学子所面临的问题殊异，他们势必要或假古人以立言、或赋新思于旧事，以便建构出无愧于自己时代的学术。这正是“自强不息、厚德载物”之精神在每一代学子身上的最好体现。以上“三代”百家诸子，莫不如是。《国学大师丛书》所沿用之“国学”概念，亦当“赋新思于旧事”而涵注现时代之新义。


 汤川彤
评传

明末清初，王（夫之）、顾（炎武）、黄（宗羲）、颜（元）四杰继起，矫正道统，斥宋儒，首倡“回到汉代”，以表其“实学实行实用之天下”的朴实学风，有清一代，学界遂始认“汉学”为地道之国学。以今言之，此仅限“国学”于方法论，即将“国学”一词限于文字释义（以训诂、考据释古文献之义）之范畴。

《国学大师丛书》的组编者以为，所谓国学就其内容而言，系指近代中学与西学接触后之中国学术，此其一；其次，既是中国学术便只限于中国学子所为；再次，既是中国学子所为之中国学术，其方式方法就不仅仅限于文字（考据）释义，义理（哲学）释义便也是题中应有之义。综合起来，今之所谓国学，起码应拓宽为：近代中国学子用考据和义理之法研究中国古代文献之学术。这些文献，按清代《四库全书总目》的划分，为经、史、子、集四部。经部为经学（即“六经”，实只五经）及文字训诂学；史部为史志及地理志；子部为诸子及兵、医、农、历算、技艺、小说以及佛、道典籍；集部为诗、文。由此视之，所谓“国学家”当是通才。而经史子集会通和合、造诣精深者，则可称为大师，即“国学大师”。

但是，以上所述仍嫌遗漏太多，而且与近现代学术文化史实不相吻合。国学，既是“与西学接触后的中国学术”，那么，这国学在内涵上就不可能，也不必限于纯之又纯的中国本土文化范围。尤其在学术思想、学术理论的建构方式上，第三代百家诸子中那些学贯中西的大师们，事实上都借用了西学，特别是逻辑分析和推理，以及与考据学有异曲同工之妙的实证方法，还有实验方法、历史方法，乃至考古手段……而这些学术巨子和合中西之目的，又多半是“赋新思于旧事”，旨在建构新的学术思想体系，创立新的学术范式。正是他们，完成了中国学术从传统到现代的转型。我们今天使用语言的方式、思考问题的方式……乃得之于斯！如果在我们的“国学观念”中，将他们及其学术业绩排除在外，那将是不可理喻的。

至此，《国学大师丛书》之“国学”概念，实指：近代以降中国学术的总称。“国学大师”乃“近现代中国有学问的大宗师”之意。因之，以训诂考据为特征的“汉学”，固为国学，以探究义理心性为特征的“宋学”及兼擅汉宋者，

亦为国学(前者如康有为、章太炎、刘师培、黄侃,后者如陈寅恪、马一浮、柳诒徵);而以中学(包括经史子集)为依傍、以西学为镜鉴,旨在会通和合建构新的学术思想体系者(如梁启超、王国维、胡适、熊十力、冯友兰、钱穆等),当为更具时代特色之国学。我们生活在90年代,当取“一代人有一代人之学术”(国学)的观念。

《国学大师丛书》由是得之,故其“作人传、立学案”之对象的选择标准便相对宽泛。凡所学宏通中西而立术之本在我中华,并在文、史、哲任一领域开现代风气之先以及首创新型范式者皆在入选之列。所幸,此举已得到越来越多的当今学界老前辈的同情和支持。

三、一个命题:历史不会跨过我们这一代

中西文明大潮的冲撞与交融,在今天仍是巨大的历史课题。如今,我们这一代学人业已开始自己的学术历程,经过80年代的改革开放和规模空前的学术文化积累(其表征为:各式样的丛书大量问世,以及纷至沓来名目繁多的学术热点的出现),应当说,我们这代学人无论就学术视野,抑或就学术环境而言,都是前辈学子所无法企及的。但平心而论,我们的学术功底尚远不足以承担时代所赋予的重任。我们仍往往陷于眼花缭乱的被动选择和迫不及待的学术功利之中难以自拔,而对自己真正的学术道路则缺乏明确的认识和了悟。我们至今尚未创建出无愧于时代的学术成就。基于此,《国学大师丛书》的组编者以为,我们有必要先“回到近现代”——回到首先亲历中西文化急剧冲撞而又作出了创造性反应的第三代百家诸子那里去!

经过一段时间的困惑与浮躁,我们也该着实潜下心来,去重新了解和领悟这一代宗师的学术生涯、为学风范和人生及心灵历程(大师们以其独特的理智灵感对自身际遇作出反应的阅历),全面评价和把握他们的学术成就及其传承脉络。唯其贯通近代诸子,我们这代学人方能于曙色熹微之中,认清中华学术的发展道路,了悟世界文化的大趋势,从而真正找到自己的学术位置。我们应当深信,历史是不会跨过我们这一代的,90年代的学人必定会有自己的学术建树。

我们将在温情与敬意中汲取，从和合与扬弃中把握，于沉潜与深思中奋起，去创建有中国特色的社会主义新文化。这便是组织编辑《国学大师丛书》的出版宗旨。当我们这代学人站在前辈学术巨子们肩上的时候，便可望伸开双臂去拥抱那即将到来的中华学术新时代！

钱宏（执笔）

1991年春初稿

1992年春修定

008



汤用彤
评传

序

汤一介

汤用彤先生(字锡予)生于1893年,今年恰好是他的百年诞辰。为纪念他,北京大学出版社将出版《国故新知——汤用彤先生诞生百周年纪念文集》,季羨林先生为此文集写了一篇序,在序中有这样一段话:

中国十九世纪末至二十世纪初叶学术发展有一个大转变。俞曲园能熔铸今古;但是章太炎在熔铸今古之外,又能会通中西。……太炎先生以后,几位国学大师,比如梁启超、王国维、陈寅恪、陈垣、胡适等,都是既能熔铸今古,又能会通中西的。……我认为,汤用彤(锡予)先生就属于这一些国学大师之列,这实际上是国内外学者之公言,决非我一个人之私言。

季先生对用彤先生的评价提醒我们:对用彤先生这样的国学大师有必要作系统、深入的介绍和研究。江西百花洲文艺出版社颇有眼光和胆识,即将推出《国学大师丛书》,麻天祥同志为这套丛书撰写了《汤用彤评传》。麻天祥同志和百花洲文艺出版社的钱宏同志几次来信,嘱余撰序。对我来说,这自



然是责无旁贷之事。在本书出版之前，我想据自己的一些切身体验和近人的记载，从为学与为人等方面再谈谈我对先父用彤先生的一些认识和看法。

用彤先生之所以能成为近现代国学大师，我想是因为他一生抱定了一条为学宗旨，即“昌明国粹，融化新知”，而这一宗旨正是上述季羨林先生所谈的近现代国学大师们的共同特点。

大凡用彤先生那一代学者都有家学渊源，为学与为人都颇受家风影响。我的祖父汤霖，字雨三，晚年号颐园老人，光绪十六年进士，做过甘肃省渭源知县，为官时间很短，丢官后曾在兰州、北京设教馆。雨三公素喜汉易，亦喜吟诗诵词，平常最爱吟诵《桃花扇》中的《哀江南》和庾信的《哀江南赋》。用彤先生幼时寡言，但三岁那年，他有一天突然一字不差地背出《哀江南》，雨三公很惊异。用彤先生由此得以很早进入雨三公的教馆接受早期教育，“幼承庭训，早览乙部”，自幼便对历史产生了浓厚兴趣，而且养成了以同情之眼光理解历史人物及史实的读书习惯。

辛亥革命那年，雨三公的弟子二十多人及用彤、用彬（我伯父）先生一行人在万生园（今动物园）为雨三公庆祝六十一寿辰。当时正是盛夏，离武昌首义还有几个月，但雨三公已预感“时事迁流，今后变幻不可测”。在离都归湖北黄梅老家之前，雨三公诏示弟子儿辈以“事不避难，义不逃责，素位而行，随适而安”等“立身行己之大要”，告诫弟子儿辈“毋戚戚于功名，毋孜孜于逸乐”。雨三公的告诫均载于《颐园老人生日燕游图》（由雨三公门人吴本钧绘），对用彤先生影响甚深，他们一直珍藏着这幅长卷。用彤先生任教于东南大学、支那内学院时，曾请一些名士、友人如欧阳竟无、柳诒徵题诗于上。1938年，在用彤先生的传世名作《汉魏两晋南北朝佛教史》刊布之前，用彤先生在该书的跋中还非常感念地记述雨三公对他的影响：“先父雨三公教人，虽谆谆于立身行己之大端，而启发愚蒙，则常述前言往行以相告诫。”

用彤先生毕生潜心于学术研究，尤爱史学，自然是因为早年雨三公“常述前言往行以相告诫”，并得以“早览乙部”。辛亥那年，他考入了清华学校，据用彤先生的挚友吴宓记载，初入清华时，用彤先生就已立下从事学术研究之志，并告之以吴宓。此前，他曾与梁漱溟先生在北京顺天学校共读印度哲学

及佛教典籍，在清华时，更是“寄心玄远之学，居恒爱读内典”。清华学校当时对学生施以全面的洋化教育，资金来自庚子赔款奖学金，师资、教材、学制均采自美国，用彤先生除学好功课外，又与吴宓、闻一多等人进入当时新设的国文特别班，研习中国文化典籍，足见全面洋化教育并未消解他早年养成的对国学的酷爱。这一点很发人深思，使我想到了：爱国主义必须建立在对祖国文化的深入了解的基础上。如果由于某种原因，例如由于要加强意识形态方面的控制，只照搬、灌输外来的思想，不考虑本民族文化的地位，对传统文化一概施加批判的大棒，甚至采取“除恶务尽”的粗暴态度，从而造成年轻人在文化认同方面的危机，甚至造成文化真空。那么，不管我们如何向年轻人灌输爱国主义思想，也会变成空洞无力的口号。“文革”后曾出现过多种危机，这些年又曾出现过“世界大串连”，年轻人唯恐闯不出国门，其原因诚然有物质生活方面的考虑，但在某种程度上，又不能不归咎于那些年造成的文化真空。物质的匮乏固然可怕，认同感的阙如同样会导致恶果。所以，我认为用彤先生当年能积极参加清华国文班决非出于对全面洋化教育的盲目排斥，而是出于一种文化认同感，出于对民族文化理智的反思和热爱。1914年，在当时对宋明理学的研究尚欠深入的情况下，用彤先生曾在《清华周刊》上发表长文《理学谥言》，立论以为理学是中华民族之真文化、真精神，全文阐王进朱，以弘扬民族文化为己任。今人也许会对此持特别种看法，但我认为用彤先生当时在全面洋化的教育氛围中能特立独行是难能可贵的，同时也说明他在国文特别班的学习既深化了他的学养基础，也培养了他独立思考的能力。因此，当他于1916年夏天毕业于清华学校，并考取官费留美，却因治疗痧眼未能成行时，清华学校便聘请他以学生身份充任国文教师。钱穆先生因此赞叹道：“其时锡予之国学基础已可想见。”（见《燕园论学集·忆锡予》）

初入清华时，用彤先生还曾与吴宓合作撰写长篇章回小说《崆峒片羽录》，“全书旨在写吾二人之经历及对于人生道德之感想”（见吴学昭《吴宓与汤用彤》，收入《国故新知——汤用彤先生诞生百周年纪念文集》），不久，他们感到只写小说还不能满足自己参与民族文化重建的宏愿。当时吴宓希望能编辑出版一种杂志，“然后造成一家之学说，发挥国有文化，沟通东西事


 汤用彤
 评传

理，以熔铸风俗，改进道德，引导社会”（见《吴宓日记》1915年2月16日）。这也是他们二人相互切磋后的共同想法。虽然办杂志的想法未能即刻实施，但用彤先生与吴宓共同发起成立了“天人学会”。吴宓1916年4月3日在致好友吴芳吉的信中说：

宓自昨冬以来，联合知友，组织一会，名曰“天人学会”。此会用意则欲得若干性情、德智、学术、事功之朋友，相助相慰，谊若兄弟，以共得其所志……会之大旨：除共事牺牲，益国益群外，则欲融合新旧，撷精立极，造成一种学说，以影响社会，改良群治。又欲以我辈为起点造成光明磊落、仁慈侠骨之品格。必期道德与事功合一，公义与私情并重，为世俗表率，而蔚成一时之风尚。（见《吴宓诗及其诗话》，第210—211页）

吴宓后来曾回忆道：“天人学会最初发起人为黄华，会名则汤用彤所赐，会员前后共三十余人。方其创立伊始，理想甚高，情感甚真，志气甚盛。”（同上）可见用彤先生早年即已立志于以文化、学术工作改良社会、风俗、道德，并在与吴宓等人的合作中逐渐明晰地表述了其为学宗旨：在弘扬民族文化，吸收、融会外来新文化的基础上形成、建设中国新文化，也就是“昌明国粹，融化新知”。

如果说用彤先生在清华所受的是中国文化大背景下的洋化教育，那么，当他于1918年赴美留学时，则完全是接受欧风美雨的洗礼了。但这种洗礼同样没能使他变成西方文化的盲目崇拜者，他仍然是特立独行的知识和真理的追求者。留美的头两年，他在汉姆林大学（Hamline University）学习的尽是西方哲学、心理学课程，成绩优异。但当他在1920年有机会自由选择学习专业时，他却进入哈佛大学研究院专攻梵文、巴利文和印度哲学，这在当时是较为冷僻的学科。用彤先生作出这样的选择大概是基于他的多元主义的文化观，也与当时美国兴起的以白璧德为代表的新人文主义思潮有关。18、19世纪，当工业革命和现代化在英法等国蓬勃展开时，在西方一些相对落后的国家如德国就出现了一批思想家，他们反对工业强国对人性的蛮性冲决及对其

他弱国的野蛮掠夺，强调文化的民族性及各种民族文化的价值，一时间“民族文化”、“民族精神”成为这些思想家最爱探讨的话题，对各民族风俗、礼仪、禁忌、文化的研究也呈现异常活跃的气氛。至20世纪初，以白璧德为代表的新人文主义者们更力持反对自培根以来的科学主义和自卢梭以来的浪漫主义，亦即反对滥用理智和滥情主义，强调以古典时代的道德约束人性中本能的冲动，希望从文化传统中吸取精华，建立一种自省的新文化，以克服自然主义和泛情主义给西方文明带来的祸害。因此，白璧德主张：必须先能洞悉人类古来各种文化的精华，涵养本身使成为一有德守之人文学者，然后从事专门研究，并会通各种文化中普遍永恒的人文价值和精粹，建立与颓败的近代文明相抗衡的新文化体系；中国人则必须深入中西文化并撷采其中之精华而加以施行，以求救亡图存，不蹈西方之覆辙，并为解决全球人文困境作出新贡献。白璧德对印度佛教也颇为推崇。用彤先生早年在清华时就著文强调须有德守方能工文章，也曾以奥塞战争（一战）为例，说明科学主义带来的精械利兵不足以救国，这些看法以及他与吴宓创办的“天人学会”之宗旨均与白氏颇为契合。因此，当他的好友梅光迪、吴宓向他介绍哈佛教授白璧德的学术思想时，用彤先生便转哈佛，作出了如上选择。他还与陈寅恪、吴宓去拜访过白璧德。此后，用彤先生在学术领域、治学态度和文化观等方面都颇受白氏影响。白璧德对在哈佛的陈寅恪、吴宓和用彤先生也寄予厚望，他们三人也不负其望，认真苦读，被称为“哈佛三杰”。

1922年回国后，用彤先生主要还是研究印度佛教、中国佛教，并作为社员积极参加《学衡》杂志的活动，将一系列成果发表在《学衡》上。他曾先后执教于东南大学、南开大学、北京大学、西南联大。当时国内兼通中西的学者并不太多，像用彤先生那样兼通中、西、印三大哲学的则更是凤毛麟角。由于他视野开阔，功底厚实，又精通多种外语，他的研究成果便具有很高的学术价值和权威性，在当时的学术界曾引起众人的无限钦佩，就连“文学革命”的旗手胡适先生也由衷地赞叹其权威性。胡适曾用彤先生校读《汉魏两晋南北朝佛教史》，1937年1月17、18日，胡适在日记中写道：“此书极好。锡予与陈寅恪两君为今日治此学最勤的，又最有成绩的。锡予的训练极精，工具也好，


 汤用彤
评传

方法又细密，故此书为最有权威之作。”“锡予的书极小心，处处注重证据，无证之说虽有理亦不敢用。这是最可效法的态度。”（见《胡适的日记》下册，中华书局，1985年版。）后来，贺麟先生在《五十年来的中国哲学》一书中，又从另一角度高度评价了用彤先生对中国佛教史的研究，他写道：“写中国哲学史最感棘手的一段，就是魏晋以来几百年佛学在中国的发展，许多写中国哲学史的人，写到这一时期，都碰到礁石了，然而这一关却被汤用彤先生打通了。”也就是说，用彤先生填补了学术上最困难而又最重要的一项空白。贺先生认为用彤先生的成果有如此崇高的价值，原因在于“汤先生以缜密的头脑，渊博的学问，熟悉东西方哲学文学，学习过梵文巴利文，以治印度哲学，承继他家传的佛学，并曾在支那内学院听过欧阳竟无先生讲佛学，同时他又得到了西洋人治哲学史的方法，再参以乾嘉诸老的考证方法。……所著的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书，材料的丰富，方法的谨严，考证方面的新发现，义理方面的新解释，均胜过别人”（见《五十年来的中国哲学》，辽宁教育出版社1989年版，第22页。）。

胡适、贺麟两位先生对用彤先生的高度评价明确地说明以下事实：用彤先生的研究成果贯彻了“昌明国粹，融化新知”这一治学宗旨。这一点同样可以证诸用彤先生对印度哲学、魏晋玄学、道教的研究。这里，我只想举《魏晋玄学论稿》一书为例。关于魏晋玄学，学术界一般都以为它具有浓厚的个性特色，章太炎早年就曾看到汉魏学术各不相同，对魏晋学术、精神都颇为欣赏，但他没能深入细致地分析汉魏学术有何不同。用彤先生一方面认为“汉魏之际，中国学术起甚大变化”（《汤用彤学术论文集·读〈人物志〉》，中华书局1983年版），但又不滞留在这个简单的结论上。他认为，由于品评人物、检形定名的名学之兴起，导致“言意之辨”这一新方法、新眼光在思想学术界的流行。“言意之辨”作为一种新方法，在当时有其解放思想的重要作用，它像奥康的剃刀（Ockam's Razor）一样剃除了汉代学术中繁琐的象数之学，使人们从有名有形、可说的具体事物中迈向无名无形、不可说的抽象的本体世界，分别建立崇无或贵有的哲学体系。因此，汉魏学术的根本差别在于：汉代学说乃是儒家学说与阴阳家、道家思想的杂糅，谈名教，重元气，

对天地万物的总体现，没有超出宇宙生成论（Cosmology）的水平，以元气为宇宙生成之质料；而玄学则贵尚玄远，论天道则不拘构成质料，而进探本体之存在，论人事则忽有形之迹，而专期神理之妙用，从哲学高度来看，汉代思想向魏晋玄学的演进实质上是从宇宙生成论（Cosmology）进展到本体论（Ontology）。在《崇有之学与向郭学说》一文中，用彤先生更指出贵无崇有皆为玄学，即都是有无之学、本末之学，都主张体用一如，不同的是，以王弼为代表的贵无论以无为哲学最高本体，落实在人生哲学上则主张“不废名教而任自然”，以郭象为代表的崇有论则以有为“真实”（Reality），在人事上则主张“调和名教与自然”。但二者都是本体论。

从用彤先生的手稿《魏晋玄学讲义》大纲看（见《书林漫录》第二集），他计划撰写的《魏晋玄学》一书是以问题为中心的断代中国哲学史，虽未能最终成书，但《魏晋玄学论稿》已清晰地勾画出魏晋玄学的起源、发展、流变的全部脉络。通观整个《论稿》，其中既有对资料的全面、认真的爬梳，也深蕴着用彤先生对往哲深刻的同情了解，更包含着用彤先生对西方哲学方法、范畴的精熟的运用。可以说，《魏晋玄学论稿》是“昌明国粹，融化新知”这一为学宗旨又一辉煌的体现，至今仍是学者们难以逾越的关隘之一，可见其价值确乎是历久弥醇。对其中的另一些发明和贡献，我不想再一一赘述。下面，我想再谈谈用彤先生的治学方法和态度。

用彤先生是位非常严谨、勤奋的学者，他治学最大的特点就是扎实、认真。1922年他回国后就在东南大学、支那内学院讲授中印佛教，后来撰写成《汉魏两晋南北朝佛教史》、《隋唐佛教史》讲义，1930年来北大后除讲授西方哲学（主要是大陆理性主义、英国经验主义）、印度哲学外，主要还是讲授中国佛教，他每次讲课都要重写讲义，原因正如他对钱穆先生所说的一样，他对以前的讲义总是心感不满，总觉得有很多地方需要修改。直到卢沟桥事变后，由于担心会遗失手稿，他才考虑以其中一部交付出版，这就是1938年出版的《汉魏两晋南北朝佛教史》，而《隋唐佛教史》则一直未付刊布，80年代由我整理后才得以出版。1954年，用彤先生患脑溢血，此后一直在病中，可是只要身体许可他就尽力作些研究。我记得他在写作《论中国佛教无



“十宗”》和《中国佛教宗派问题补论》时，几乎花了两三年时间翻阅了《大正藏》、《续藏经》和《大日本佛教全书》，统计起来有上千卷了。他在论证他的观点时，不仅利用对他有利的材料，而且能对那些与他的观点有出入的材料一一作出合理的分析和解释。用彤先生之所以花费那么多精力，抱病研究这个问题，原因之一是想消除日本学者的一些错误观点在学术界的广泛影响，正本清源，还历史以本来面目。用彤先生30年代对日本几位权威学者的错误观点的批评也是非常有力量的（见《大林书评》），他做这项工作，“时当丧乱”，日本军国主义者大有倾覆整个中国之势，想到中国文化面临的厄运，“缅怀往昔”，用彤先生颇有“自愧无地”之感，可见他的一些工作确乎出于“为往圣继绝学”的怀抱。

我想再举一个例子说明用彤先生的学风。他曾写过一篇短文《何谓“俗讲”》，全文仅一千余字。邓广铭先生说：几十年来，研究“俗讲”，发表了那么多文章，对何谓“俗讲”都不大明确，但汤先生这篇短文，可以说把问题说清楚了。类似的意见，汪钱先生在生前也曾对我讲过。用彤先生并不是研究“俗讲”的专家，他能在一篇短文里对“俗讲”作出较合理的说明，原因亦在于他读书十分认真、仔细。他阅读《大正藏》时，发现日本沙门圆珍在《佛说观普贤菩萨行法经记》中有一条关于唐代“俗讲”的记载，很多学者都忽略了这条重要的史料，用彤先生正是根据这一史料对“俗讲”作出了合理解释，可见他读书既认真仔细，又非常广泛，而且善于从中发现问题。

用彤先生治学严谨勤奋，每立一论都要考镜源流，而且平情立言。但他决不只是皓首穷经的雕虫匠人。事实上，用彤先生非常注重从史实中求史识，以切实的历史研究解决一些重大的文化理论问题。1922年，他曾发表《评近人之文化研究》，这篇文章在当时的文化争论热潮中，不啻为一种颇为独特的声音。他反对在中西文化之间作一些大而无当的拉杂比附和不甚深刻的价值判断，认为“文化之研究乃真理之探讨”，希望将文化研究导入较客观的科学堂奥，在深入、全面、准确地了解各民族文化的基础上取精用宏，建设新的文化。后来，在深入探讨中西印哲学的历史及其相互影响的基础上，用彤先生对文化移植问题作出一些颇有说服力的结论。他认为外来文化和本

土文化发生接触后，必须适应新的环境，才能在与本土文化的冲突中生存流行，因而它必须先改变自己的本来面貌；另一方面，正由于它改变了自己固有的特色与形式，因而适应了新的环境，它也就被本土文化吸收融化，成为本地文化中的新成分。用彤先生据此进而具体勾画出外来文化与本土文化接触融合的步骤或阶段：“（一）因看见表面的相同而调和，（二）因为看见不同而冲突，（三）因为发现真实的相合而调和。”（见《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第186页。）用彤先生的这些结论又都基于对以下事实的承认：即每个民族文化都有其客观存在、决非可以一笔抹杀的特点，“须先承认一个文化有它的特点，有它的特别的性质，根据这个特性的发展，这个文化有它一定的方向”（《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第200页。）。在《魏晋玄学和文学理论》（载《中国哲学史研究》1981年第1期）一文中，用彤先生也曾强调过文化思想的民族性，因此，可以说他的文化观迥异于西方中心主义，具有多元主义倾向。但他又坚决反对以民族性作守旧之屏障，他深刻地认识到：正是由于文化的民族性或多元性，各种文化思想或传统都“往往有一种保守或顽固的性质”。这无疑是在告诫那些在文化引进方面急于求成的人必须考虑到民族文化的保守性，针对这种保守性做切实可行的引进或移植工作。美国学者艾恺（Guy.S.Alitto）在《世界范围内的反现代化思潮》一书中，一方面认为中国民初的反现代化思想不但不保守，其进取精神反而很明显；另一方面却对后来的学衡派（用彤先生是《学衡》社员之一）一概贴上“反现代化”这一具有浓厚价值判断色彩的标签，我认为这是值得商榷的。我认为学衡派一些成员所做的工作不但不是“假古董所放的假毫光”（鲁迅语，鲁迅先生撰《估学衡》时仅看了《学衡》的创刊号），相反，这些成员虽然持守成主义的文化观，却在各个领域都曾散绮焕彩，成就卓著，他们的声音虽与新文化运动不甚和谐，但他们对“新文化”的构想也有很值得今人研究、吸取的地方。我向来主张中国文化要充分现代化，但这是一项需听取各种声音、共同创建的伟大工程。单音构不成恢宏的现代化交响曲，只会导致沉闷甚至可怕的沉寂。

文章千秋业，道德万古事。下面我想再谈谈用彤先生的道德。



用彤先生为人平和宽厚，有海纳百川之度。新文化运动后，学派的对垒，思想上的分歧使一些学者之间形同陌路，甚至水火不容。用彤先生因与世不争、心胸开阔，赢得了各方人士的尊重和深厚的友情。钱穆先生在《师友杂记》中曾记述他与傅斯年在北大共事时的一些尴尬场面，用彤先生却与他们二人都有很深的私交；抗战前在北大教书时，与用彤先生常相往来的有熊十力、蒙文通、钱穆、梁漱溟、林宰平等。他们相聚时，熊十力、蒙文通就佛学、宋明理学发生争论，“喋喋辩不休”，熊十力与梁漱溟两位先生又常为政事深谈辩论，用彤先生常常是沉默不发一语。这决不是因为他无思想、无主见，而是因为他“不喜争”。所以钱穆先生说：“孟子曰：‘柳下惠圣之和。’锡予殆其人乎。……锡予和气一团，读其书不易知其人，交其人亦绝难知其学，斯诚柳下惠之流矣。”（见《忆锡予》）

用彤先生与胡适先生的关系更值得称道。胡适与学术界首要人物梅光迪在美国留学时就曾屡打笔仗，思想交锋已呈白炽化，胡适认为他的文学革命主张就是梅光迪逼出来的。那时用彤先生与梅光迪、吴宓思想契合，私交很深。回国后，用彤先生成了《学衡》杂志社员，治学方法、文化观与胡适不甚相谐，但他们两人却没有像熊十力之与胡适，相反，他们却愉快相处，共事过很长一段时间，原因亦在于用彤先生生性平和宽厚。《胡适的日记》中有段生动的记述，可以说明他们二人为什么能求同存异，和乐相处。1937年1月17日，胡适为用彤先生校读《汉魏两晋南北朝佛教史》稿本，次日到北大与用彤先生畅谈。胡适一直倡导“大胆假设，小心求证”，用彤先生学风与此迥异，自然不敢苟同，但他在谈话中却不以争个优劣长短的口气相逼，只是说自己胆小，“只能作小心求证，不能作大胆假设”，胡适对此虽很敏感，却由衷地承认这是用彤先生的“谦词”，而且不得不承认用彤先生的治学态度“最可效法”。胡适先生是全盘西化论者，用彤先生在文化观上可以说是位“守成主义者”（有人亦称保守主义，但这个用语易被认为有政治色彩），强调要从各民族文化中吸取精华，融会而成新文化，但在与胡适的交谈中，他同样是以协商的温和口气阐述自己的文化观，如他对胡适说：“颇有一个私见，就是不愿意说什么好东西都是从外国来的。”胡适也很机智，鉴于用彤先生研究

印度佛教成就斐然，乃以调侃的口气说道：“我也有一个私见，就是说什么坏东西都是从印度来的。”于是二人大笑。这一笑意味太深长了，现在的年轻人应该从中学到很多可贵的东西。如果学派的对立，思想的分歧能如此存在、展开，我想对各方都将是其益无穷的。今人争则必求胜，一些人门户观念太深，盛气凌人，动辄诉诸非学术手段，以势压人，搞大批判，以求压制对方，学界的“霸气”、“匪气”和“山头主义”实在应该休矣。

用彤先生因学术地位的提高，也曾被推举做一些行政工作，他做过北大哲学系主任、文学院院长，新中国成立后还做过首任北京大学校务委员会主席，后任北大副校长。他主持哲学系工作时，向来是“无为而治”。除他任主任外，仅设一助手，他也只管管课程设置、教员的聘用、学生选课等事。兼文学院院长时，亦复如此，但行政效率却很高。季羨林先生曾说过，“汤先生那时聘请教授都是一人说了算，没人反对”，原因在于他客观公正，又深知用人之道，有威望。

用彤先生在对子女教育方面也很独特，他很少言教，而颇得道家精神，任孩子自然发展，唯其如此，长子一雄方能在大后方西南联大做了地下党员。他虽少言政事，但对子女的选择不干涉。用彤先生对我的引导更偏重于身教，他读书的勤奋、治学之认真严谨均给我留下了不可磨灭的印象。在我的记忆中，他对我的言教仅有两次。一次是在我就读于重庆南开中学时，因对文史有点兴趣，写了一点有关中国哲学思想的文章寄给他看。当时他在西南联大执教，他给我回了一封信，大意是说：作学问如登山，要努力往上攀登，爬得越高才能看得越远，看到别人看不到的方面。这是他对我的一次言教。用彤先生颇喜用湖北乡音读《桃花扇》中的《哀江南》和庾信的《哀江南赋》，另一次言教便是他让我读《哀江南赋》。小时我因常听他读《哀江南》，虽也能熟背，却无深刻理解，后来才有些意会。我想用彤先生让我读《哀江南赋》，除了寄托在“大厦将倾”之时的哀时之情外，还有一点希望，就是希望子女传承“家风”（在《哀江南赋》中，庾信写道：“潘岳之文采，始述家风；陆机之辞赋，先陈世德。”），在道德文章方面都有所成就。现在，我也为人之父，也做了祖父，也让儿女、孙子背诵这两篇名作。但他们都落户美国，且学有所

成，虽能背诵，心情与用彤先生当年自然大大不同了。当年用彤先生留学美国，四年而归，于家风卓然有所发明，对民族文化作出了重要贡献，而今我的儿孙却成了异国公民，俗语谓，“穷不过三代，富不过三代”，看来家风也难再传了，他们只能在异国做“爱国华侨”，为人类的科学技术作出自己的贡献了。在国内时，他们的爱国热情无人接受，甚至连上大学也曾几度受阻，最后只能远走高飞，虽情系祖国，也只能忍痛离乡。谁之过？问苍天欤！天若有情天亦老。我只愿年轻人能在自己的国土上摆平一张书桌，能读自己愿读的书，写自己愿写的文章，做自己愿做的事，谱写人类文明的新篇章。唯有如此，我们的先辈才能含笑九泉，我们的后代才能永受文明之福。

是为序。

012



汤川彤
评传

1993年3月8日

于北大中关园

PRÉCIS

(英文提要)

Mr Tang Yongtong was a philosopher, educationist, an expert of Chinese Buddhist history in the contemporary age. He was also the first president of Beijing University in P.R.C and one of scholars who enjoy high prestige in the world. His work, *Buddhist History between Han, Wei and East, West Jin, South, North Dynasty*, is regarded as the Reference Book and Guidance with the Highest Value. He is excellent in the study of Wei Jin Dynasty Metaphysics and Indian philosophy.

This book traces back to his life story and inquires emphatically into the establishment of cultural ideology and its far-reaching influence on his academic research.

Tang's life can be divided into four stages: the family education in the childhood; the Qinghua stage; the study stage abroad U.S.A. and the academic stage after returning Homeland. The Change of the academic ideology corresponded with above-mentioned. They are traditional education; enlightenment by science knowledge; admittance of New Humanist of Buddhism and the formation of his Cultural ideology. At the same time the ideology that had formed guided directly his academic work, otherwise it is

tested and verified by works.

The book focuses on analysing and stating content on the research of Chinese Buddhist history,Wei Jin Dynasty Metaphysics and Indian philosophy such as the scientific comparative theory,textual criticism during Qian-Jia times,the method to combine history with comment,and the influx,prosperity of Buddhist,interpretation of Buddhist books,Buddhist revolution and construction of Chinese Buddhist;the world outlook,Methodology,Aesthetics of Metaphysics,and so on.

Author believes that Mr Tang had a good traditional education during the childhood and went abroad to take systemic education of western culture in his youth.So Mr Tang can apraise justly and objectively the traditional and new cultfire in controversy about Chinese and Western culture.He put forward to an ideology about culture transformation of sino-western supplementing each other,New-old coexisting simultaneously,heritage-innovation and increase-decrease.He takes the ideology as a guiding ideology in his study of philosophy history and affirms the ideology by his researchs.

The book comments overall on Mr Tang's academic achievement in the research of Chinese Buddhism,Wei Jin Metaphysics and Indian philosophy by comparative and logical methods.It shows that Mr Tang had established a system and theory frame of Chinese Buddhist history which could go beyond the bounds by no one to this day.However his ideology of cultural transformation has being neglected by academic circle.A main purpose of the book is to catch scholars' attention to his cultural philosophy.

The book shows it is outstanding for Mr Tang to conduct himself in society as well as in his learning.Mr Qian Mu acclaimed Mr Tang was Brilliant and Golden Mean (Zhong Yong).Mr Tang has not only an academic ideology on his own but also keeps in dependent personality and intellectuals' dignity from beginning to end.Precisely because of this he can be admitted by both political powers.For similar reason he had to leave the post of the president.



There are altogether 250,000 words and includes eight Chapters in this book.

First Chapter

His life and development of the ideology.

Family Education in the childhood, In Qinghua, In U.S.A.

Then returning homeland.

Second Chapter

Construction of Systematic ideology of culture.

Laying a foundation and beginning stage, selecting and finishing stage in U.S.A.

Putting into practice and perfecting stage after returning homeland.

Third and Fourth Chapters

On study of Chinese Buddhist history I, II comparative theory: with Huang Lao school in Han Dynasty, with Metaphysics in Wei-Jin Dynasty, between Buddhist sects, with Neo-confucianism after Song Dynasty. Textual criticism: events, persons, books, schools or factions. comment with historical materials.

Fifth Chapter

Comparative study on Mr Tang's Buddhist history and other scholars'

to Mr Jiang Weiqiao'S

to Mr Liang Qichao'S

to Mr HuShi'S

Sixth and Seventh Chapters

On study of Metaphysics during Wei-Jin Dynasty: start, stage, schools or factions, politics, methodology, artistic ideology, look out on life and world and so on.

Eighth Chapter

A Brief introduction to study of Indian philosophy history.

Offer the book respectfully to the centenary of Mr Tang's birthday.

前 言

清末民初，即19世纪末、20世纪上半叶近百年的时间，是中国历史由中古向近现代转化的重要历史阶段。道咸以降，清朝统治者内政不修，八旗子弟顽劣骄惰，初创时期奋发图强的英姿和康乾盛世的风流年华，已经丧失殆尽。资本主义列强乘虚而入，用战舰、大炮，冲开了以闭关锁国名世的东方帝国的大门。在政治上，在社会生活中，那是一个悲风骤至、与梦为邻的凄苦岁月。但在学术思想领域，随着统治阶级的没落，其尊奉并赖以钳制天下的固有的文化模式，以及千百年来积淀而成的文化心理结构，也逐渐在龟裂、崩溃和瓦解；同时，代表西方近代文明的精神和物质，大如哲学、宗教、制器，小至煤油、鸦片、火柴，由已经被冲决的堤岸，奔涌而至。受到冲击的传统在变异，也在调适和顺化，洋务派的自强运动，改良派的维新运动，革命派的辛亥革命，直至五四时期的新文化运动，便是传统文化在欧风美雨荡涤下，不同阶段、不同形式的文化转化的形式。其间保守主义、自由主义、激进的社会主义，均脱颖而出，无论在哪一个时期，它们都在同一框架中运作，顽强地表现自己，试图以各自的思维模式重铸中国文化的未来。因此，在每一个阶段，都在同一层面上构成了不同内容的张力和冲突，形成了一个百花齐放、百家争鸣的思想解放的局面，这是中国思想文化史上的又一个黄金时代。



不可否认，近百年来，先进的中国知识分子围绕着中西文化问题，掀起了一场又一场的激烈争论，他们以不同的学术视角，基于不同的理论基础，在文化领域各逞才辩，打破了思想界千余年来万马齐喑、独尊儒术的局面。自由派、激进派联手，从经济史观入手，以进化论为理论依据，强调西方的物质文明，无情地鞭笞传统文化在政治生活中的历史惰性，主张欧化或西化。保守主义独立支撑，以人文主义的眼光看待中西文化，提出类文化的观念，标明中西文化为独立平行的两大文化系统。他们基于文化具有相对稳定性及因革损益的传续性，肯定儒家思想近代转化的科学价值，主张中西互补，以固有文化为主体，积极整合外来文化；在新旧文化争论中，与西化派形成了表面上针锋相对的两极，共同促进了新文化的启蒙运动。

事实上，在这相续不断的、表面看起来是中西文化之争，实质却是新旧文化的讨论中，无论是自由主义、激进的社会主义，还是保守主义，他们的研究都具有重大的历史意义，他们思考和力图解决的同样是如何评价传统、学习西方和建设新文化的根本问题。因此，他们的协同作用总是大于拮抗作用。这场讨论或争论的结果，也就逐步形成了近代文化的统一格局：以西方文明发展经济，以儒家文化保障传统，用佛教思想补充理性思维的缺憾。这种不中不西、即中即西的文化杂糅是新文化建设的必由之路。因此，近代学术界古今中西之争的意义并不在于如何提供一种新的文化模式，而在于打破了尊儒重道的文化典范，促进了绵延千余年经学时代的终结，形成了自由讨论的学术空气。

还应当看到，由于争论使双方相互攻讦，各执其偏，自由派、激进派从根本上否定文化发展的内在承续性，因而“拼命走极端”^①，采取了民族虚无主义，企图用西方文化全盘取代民族传统；保守主义过分强调传统文化的超稳定性，缺乏批判旧文化所必需的心理承受力，视觉焦点主要在用国粹激励种性，措词未免与前两派格格不入。争议双方似乎越走越远。黄梅汤用彤，20世纪20年代初保守主义重要流派——学衡派主要人物之一，自始至终

^① 胡适：《独立评论》142号《编辑后记》。

经历了新文化运动，但却没有参加这场互相攻讦的文字之争，而是从另一条道路楔入。他以稳健、中庸、谦和的态度，确凿雄辩的历史事实，科学严谨的治学方法，典雅厚重的文辞，以及乾嘉诸老的风流文采，阐明文化因革推移，悉由渐进的文化转化观念，在印度哲学、玄学，尤其是中国佛教史研究中，追溯文化发展的内在契机，中外文化冲突调和不可惑疑的史实，展望新文化建设的未来，充分表现了保守主义承担“昌明国故”的历史使命和在文化史上的科学前瞻性。汤用彤不是那个时代的风云人物，却创造了超越时代的历史价值。他的佛教史研究虽成为传世佳作，但他的文化观却未引起人们重视。五四新文化运动至今九十余年，人们重提中国文化向何处去的课题，显然还要重新估价当时的是非功过。因此认真总结汤用彤的思想和学术成果，无论从哪个方面说都是必要的。

汤用彤先生通今博古，学贯中西，于中国、印度、欧美文化都有相当高的造诣，其研究所涉及者遍于哲学、文学、美学，尤以史学为专长。20世纪20年代以后，他专门从事印度哲学、魏晋玄学研究，特别以中国佛教史研究享誉海内外。今人盛称“国人研究佛教史而卓然成家者，舍汤用彤先生之外，当难再觅第二人”，“欲觅一能与汤先生比肩之我国学者，恐尚难得其人”^①，实在非纯粹溢美之词。

他的印度哲学研究是国人系统整理外来文化的伟大尝试，魏晋玄学研究尽发前人所未发。他对欧洲大陆理性主义、经验主义的探索，启迪后学者逻辑思维能力，这些都与他的佛教史研究有直接的关系。仅以后者而言，晚清以来，国内外研究者虽屡见不鲜，诸如梁启超、章太炎、夏曾佑、欧阳渐、太虚、胡适一流，俱以乾嘉遗风，考订佛教史上佚事或一经一典的真伪，间或探寻佛教在中国发展的轨迹。其中，除梁氏成果尚可资参考外，余皆散漫零落，在史学研究上大多无可取之处。至于对佛教史的系统整理，除汤氏之外，仅黄忏华、蒋维乔等二三人而已。然而黄氏《中国佛教史》多取旧传佛教史籍，无甚创见，实在是“著书不如抄书”的实践。蒋氏《中国佛教史》则是依日

^① 蓝吉富：《汤用彤先生及其魏晋南北朝佛教史》，《现代佛学大系》27册前言。



汤用彤
评传

本境野哲《支那佛教史纲》改撰增补而成，同样缺乏独立研究的学术价值。梁启超虽有志于此道，但其传世的仅个别章节，留给后人的却是望梅之叹。其他如胡适的禅宗史研究，作为近代一种新的研究范型，虽然有振聋发聩的作用，但重在“大胆假设”的基础上信口道来，往往失去了历史的真面目，不能使人折服。汤用彤的佛教史研究则不然，他博采古今，关涉中西，在浩如烟海、芜杂晦涩的三藏经典中，如剥茧抽丝，慎思明辨，清理出中国佛教变迁兴衰之迹，且以“同情默应”的“心性体会”，“综合全史，而有所陈述”^①，实在是划时代的精品。他的平生力作《汉魏两晋南北朝佛教史》等，享誉海内外半个多世纪，国外学者誉为“价值至高的工具与导引”^②。当然，这仅仅是对其在佛教史领域重要地位的肯定，而他“有所陈述”的“深弘”之“道”，并未引起人们的注意。至于以后的同类著作，也只是在其原来的间架上有所增益，不仅没有重大突破，反而尽失其人文主义的立场，因革推移的总体文化观尤其变得面目全非，以买椟还珠讽喻，也可以说大体无差了。当然，从根本上反对汤氏人文主义立场的，则另当别论。

汤用彤本不是宗教徒，他尽洗僧人远离尘嚣的出世之姿。他也不是奉持菩萨戒的居士，对佛祖自然无顶礼膜拜的虔诚信仰。他又不是以佛理作为经世武器的政治活动家，没有康、梁诸君意气风发的参政意识。当然，他更不是饱食终日、斗鸡走马的纨绔子弟，借佛门圣洁的气氛附庸风雅。然而，他却在浩瀚的学海中，选择了冷僻的佛教史作为研究对象，不能不说这反映了他与众不同的价值取向。他的著述，无论说理，或者述史，即使一则小小的插曲，也都显示其“同情默应”之心态，而无曲意回护之托词。其中既有娓娓道来、如聆梵音的历史事实，又有知识分子深刻的生死感怀和兴亡继绝、创造民族乃至全人类最佳生活方式的超越追求。在他的身上，我们可以看到现代保守主义以“昌明国故，融化新知”为历史使命的立场，却没有当时争论双方“拼命走极端”的偏激情绪。汤用彤是以其平和的心性、深刻的理论素养、高尚的道德修养，努力用无可置疑的事实，阐明他那文化转化的思想。钱穆

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

② E. Zurcher, *The Buddhist Congress of China*, leiden, 1959.

用“极高明而道中庸”^①概括汤氏的人品，这一评价同样也体现了汤氏的学术思想和治学方法。然而可惜的是，他的佛教史研究虽饮誉海内外半个多世纪，令治斯学者无不叹服，而他的总体文化观却湮没在这灿烂的史学研究成绩之中，在那场表面上以自由派、激进派胜利告终的中西文化之争后的数十年中，早已被人遗忘了。经过前一阶段文化热潮的熏蒸，我们在全方位思索中西文化差异优劣及其与现代化的关系时，不能不认真反思文化在近代史上历史转化的得失，不能不重新评价各个流派的思想价值。汤用彤学术思想研究尤其应当在各个维度上展开并予以深化。

^① 钱穆：《忆锡予》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

目 录

总 序 张岱年/001

重写近代诸子春秋 钱宏(执笔)/004

序 言 汤一介/001

英文提要/001

前 言/001

第1章 生平及思想发展的路向/001

1.1 幼承庭训/001

1.2 清华学堂/004

1.3 大洋彼岸/022

1.4 故国新论/028

第2章 文化观念的系统工程建设及其学术思想的催化与

导引/044

2.1 奠基与初创/045

2.2 选择与完成/049

2.3 实践与调燮/064

001

目
录



第3章 中国佛教史研究(上) / 074

3.1 比较宗教学研究 / 077

第4章 中国佛教史研究(下) / 130

4.1 乾嘉考据之学的应用 / 130

4.2 史论结合的表述形式 / 158

第5章 近代中国佛教史研究详略得失之比较 / 166

5.1 汤用彤、蒋维乔中国佛教史研究之比较 / 166

5.2 汤用彤、梁启超佛教史研究及佛学观念之比较 / 175

5.3 汤用彤、胡适禅宗史及禅学研究之比较 / 181

第6章 魏晋玄学研究(上) / 188

6.1 魏晋思想的渊源、发展和流别 / 191

6.2 玄学的政治思想 / 215

6.3 玄学的自然观 / 231

6.4 玄学的人生观 / 236

第7章 魏晋玄学研究(下) / 242

7.1 玄学的方法论——言意之辨 / 242

7.2 玄学与音乐、绘画 / 256

7.3 玄学与文学理论 / 259

第8章 印度哲学史研究简介 / 267

8.1 印度哲学的起源与发展 / 269

8.2 印度哲学的形态与特征 / 274

附录 汤用彤学术行年简表 / 280

后 记 / 286

第1章 生平及思想发展的路向

光绪十九年，经历了两个半世纪草创、兴盛，转而衰落的大清帝国，在西方列强的坚船利炮的威胁下，在政治、哲学、宗教以及经济等欧风美雨的冲刷中，整个基础在陷落而开始坍塌，已经到了气息奄奄、朝不虑夕、非变不可的地步了。这正是19世纪最后十年的第三个年头。这一年的8月、10月、12月，中国这块坚实的土地上，相继诞生了三个伟大人物，即汤用彤、梁漱溟和毛泽东。毛泽东用他那扭转乾坤的大手，把中国导向了一个西方列强再也不敢觊觎的历史时代。梁漱溟以南方文化重义理、追求学术自由讨论的精神特征，达观于世界之外，他作为东方文化派的代表，活跃于20世纪上半叶的文化学术界。显然，汤用彤并非出生在时无英雄的年代，在那豪杰并起、英雄辈出之时，他既有南方人的聪明智慧，又有北方人的敦厚纯朴。他不可能像毛泽东那样，用自己的思想去改造世界。他只是一个胸襟洒脱、嶷崎磊落的学者，以第一流的水平，做第二三流的事业，认真地反思过去，冷静地观察现实，精审地展望未来，忠实地记述历史，并在历史的兴衰变迁之迹中，充盈着创造文化的热情。

1.1 幼承庭训

汤用彤，字锡予，祖籍湖北黄梅。其父汤霖，字雨三，光绪十六年（1890年）进士。光绪二十三年，即1897年，戊戌变


 汤用彤
 评传

法的前一年署甘肃渭源。^①任上颇有政绩。次年卸任，先后在兰州、北京设馆教授。渭源耆宿裴建雄、张锡鹏、翔九均系其及门弟子。张氏新中国成立后任甘肃省文史馆馆员，是渭源县最后故世的晚清秀才。

汤用彤于1893年8月4日（农历六月二十三日）生于甘肃渭源，在父任上束发修学，启蒙于父亲任教的学馆，接受了严格系统的传统教育。渭源硕儒杨筱霞既是汤氏总角之交，又是其同窗好友。据汤氏回忆：

彤幼承庭训，早览乙部。先父雨三公教人，虽谆谆于立身行己之端，而启发愚蒙，则常述前言往行以相告诫。彤稍长，寄心于玄远之学，居恒爱读内典。顾亦颇喜疏寻往古思想之脉络，宗派之变迁。^②

据此，我们可以理出汤用彤幼年时期四条主要线索：

一、幼承庭训，启发愚蒙。说明出身于仕宦之家的汤用彤，自幼接受严格的家庭教育，开始铸就其传统文化的心理模式。

二、谆谆于立身行己，告诫以前言往行。着重于儒家诚心正意、修身齐家的内在道德修养以及圣贤经传的启蒙教育。这与其在清华就读时崇尚理学，视之为救国之良药的思想，有着内在的因果关系，与其“昌明国故”的现代文化保守主义也有着必然的逻辑关系。

三、早览乙部，喜疏寻往古思想之脉络。说明他自幼接受史学教育，并受清儒“六经皆史”的影响，又“继承了乾嘉以来的考据之风”^③，为其在近代复古主义的大潮中，投身史学研究，特别是思想史研究，初创了学术基础。

四、爱读内典，寄心于玄远之学。吸引他把学术兴趣驰向佛学、玄学、印度哲学等形而上的空旷原野。汤氏以后之所以能够在冷僻艰深、微妙难知的佛学领域，创造出众口皆碑、无人超越的成就，无不得力于此。

汤用彤生前曾提及，其父汤霖虽无著作传世，却以“汉易”为其终生的

① 汤霖，湖北黄梅人，进士，光绪二十三年署。参见《渭源县志》卷七《职官志》，第229页

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

③ 汤用彤：《往日杂稿·前言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

学术兴趣。显而易见，乾嘉诸老的风流文采也已泽及汤氏家族。至于当时士林好佛之风炽盛，汤用彤佛学的造诣似乎也应有家学渊源。况且易、佛相通，汤霖既治幽深玄远的易学，自当与不可思议的佛学亦有不解之缘。贺麟说汤氏“承继他家传的佛学”^①，大概有相当的根据。

按理说，自汤用彤出生至1897年，正是汤霖金榜题名、加官晋爵、春风得意的日子。但是，屡经丧乱、内外交困的清王朝风雨飘摇、江河日下的末世光景，使他难免有楚囚相对、“举国有山河之异”的亡国殷忧。而且他在渭南知县任上不足一载，即卸职重操舌耕旧业，其中原委固不得其详，但结合当时的政治背景，及其生平最爱咏吟《桃花扇》之《哀江南》一曲，大体可知其曲折的心境。这里既有忧世伤时之情，也有借悼念亡明之音，抒发其夷夏之防的民族情绪。其卸职似乎在百日维新之后，显然与康梁之新政有不少瓜葛。

《桃花扇》系清初孔尚任所作的传奇剧本，所谓：“白骨青灰长艾蒿，桃花扇底送南朝，不因重作兴亡梦，儿女浓情一旦消。”该剧就是借离别之情，写兴亡之感，因而与《长生殿》齐名，有清代戏剧双璧之称。《哀江南》是描写南明倾覆之后，作者凭吊金陵、寄托兴亡的一套曲子。汤用彤自三岁起即随父背诵《哀江南》，日后也常吟此曲。这不仅反映了汤氏对词曲的爱好和较高的韵律素养，更重要的是，由此可见其家教的烙印和少年时期汤用彤思想发展的路向。为了说明这一点，兹摘录如下：

〔北新水令〕

山松野草带花挑，猛抬头秣陵重到。残军留废垒，瘦马卧空壕；村郭萧条，城对着夕阳道。

〔沈醉东风〕

横白玉八根柱倒，堕红泥半堵墙高，碎琉璃瓦片多，烂翡翠窗棂少，舞丹墀燕雀常朝，直入宫门一路蒿，住几个乞儿饿殍。

① 贺麟：《当代中国哲学》，重庆：重庆胜利出版公司，1947年版。



〔离亭宴带歇指煞〕

俺曾见金陵玉殿莺啼晓，秦淮水榭花开早，谁知道容易冰消。眼看他起朱楼，眼看他宴宾客，眼看他楼塌了。这青苔碧瓦堆，俺曾睡风流觉，将五十年兴亡看饱。那乌衣巷不姓王，莫愁湖鬼夜哭，凤凰台栖枭鸟。残山梦最真，旧境丢难掉，不信这舆图换稿。诌一套哀江南，放悲声唱到老。

整套曲子文辞典雅，读来却悲怆苍凉，铿锵激越，不见一点儿女情思，而充盈着“鹃血满胸”的兴亡之恨。曲中“残军”、“废垒”、“瘦马”、“空壕”、“乞儿饿殍”的萧瑟气象，以及“放悲声唱到老”的悲歌兴亡的忧患意识，都能寄托他忧国忧民的无限情思。

可以这样说，汤用彤虽出身于一个末代王朝下层官僚的家庭，就其自幼接受的教育来看，仍然是一个中国旧知识分子的传统范型。这里既有立德、立言、修己安人的内圣外王之道，又有生死感怀、超越时代的形而上的思索；既有个人道德和心性的修养，又有乾嘉学派治学方法的严格训练。当然，原来基于政治上的忧患意识到后来的文化黄金时代，则变成了兴亡继绝、承担创造新文化重任的使命感了。

1.2 清华学堂

然而时代毕竟不同了，新世纪的曙光已经升起。汤用彤出生的年代正是新旧交替的年代，是中西交汇，新学、旧学并陈的年代。1895年，欧阳中鹄力主废除八股。1896年，张之洞奏请选派学生出国留学。清廷下令各地书院改为高等、中级和小学堂，兼习中学西学。1898年，梁启超上书都察院，请明诏停止八股试帖，推行经制六科，同年八股废，学校兴。处在这个时代潮流中尚且幼小的汤用彤，尽管随其父的教馆自兰州迁往北京，但绝不可能再固守读经入仕的传统，也不可能固守晚清新学家以经术求治术、变法维新的传统。辛亥革命前，未及弱冠的汤用彤，便离开父亲的学馆，求学于北京顺天学堂，自此开始接受新式教育，思想上开启了面向新世界的

窗口。民国元年，汤氏考入清华学堂，此时正是汤氏意气风发的弱冠之年，清华无疑成为其新思想和其他文化观念孕育的温床。

清华学堂是清廷利用美国总统西奥多·罗斯福（Theodore Roosevelt）退还的庚子赔款的一部分，于辛亥年四月建立的一所留美预备学校，是现在清华大学的前身。它是西学东渐也是中国传统教育革新的产物。清华学堂基于培养赴美留学人才的思想招考学生，日常教学时侧重外国语言与西方科学知识的传授与训练，并在此基础上，选派留学深造的学生。汤用彤在清华受学时，正是周诒春任校长的时期，也是清华初创的关键时期。周诒春不仅热情传播西方文化，而且以耶鲁大学的精神，确立了清华的校风——认真读书，工作负责，处事有条理，决不懈怠草率。汤氏自1912年入学至1916年毕业，在清华攻读五年，接受了西方文化的基本训练，并濡染了美国耶鲁大学严谨求实、认真负责的校风。这不仅为其留学美国、获哲学硕士学位打下了扎实的语言学和科学的基础，而且为其日后的学术思想、治学方法打下了扎实的基础。

清华时期，汤用彤与同学吴宓、柳诒徵志趣相投，结为契友。他们都受过系统的传统教育，又正在接受西方文化的熏陶，因此民族主义和建设世界性新文化的朦胧意识，更增强了他们以天下为己任的使命感。吴宓曾有一首《示锡予》的七言律诗，充分表现了他们的友谊：

风霜廿载感时迁，憔悴三郎发白先。
心冷不为尘世热，泪多思向古人涟。
茫茫苦海尝忧乐，滚滚横流笑蚁膻。
醉舞哀歌咸底事，沧桑砥柱励他年。

三郎^①指汤用彤。由这首诗可以想见，汤用彤及其清华学友，在青年时期，虽负笈求学，却先天下之忧，无时不关注着醉生梦死的社会，无时不以古圣先贤相互砥砺，致使鬓发先白而生沧桑之叹！

① 汤氏兄妹三人，汤氏最幼。

汤用彤
评传

1916年，汤用彤以优异成绩完成清华学业，同时考取官费留美，但因治疗眼疾未能成行，而留校教授国文，并担任校刊《清华周刊》总编之职。考取官费留美并留校任教国文，足见汤氏是一个契符清华精神的佼佼者，也足见其深厚的国学基础。这些都可以从他在清华期间发表于《清华周刊》的一系列文章中得到资证。

然而，清华毕竟不是耶鲁，更不是哈佛，汤用彤毕竟是传统文化熏陶出来，并铸就其文化雏形的中国知识分子。他虽然不可能固守科举入仕、半部《论语》治天下的思维模式，但也绝不可能改变民族文化在他心里深层的积淀。此时，他孜孜汲取的西方文化知识，也只能是对国学缺憾的补充和修正。换句话说，此时他走的路子基本上没有突破中体西用的樊篱。即使以后，他也始终没有像自由派胡适、激进派的陈序经一流力主西化而打算同传统决裂，而是把他那实现传统文化转化的思想变得更加完整绵密。

从汤氏就读清华时期发表的一系列文章来看，其中有对西方文化的介绍和阐发，诸如哲学、生物学，以及为当时知识界津津乐道的社会进化观念，但更为显著的是阐述其理学救国的学术思想。在“幼承庭训”的传统教育的基础上，他开始形成“昌明国故，融化新知”的保守主义文化观念。当然，这也同当时用国粹激励种性、增强国民道德的时代思潮相吻合。

清初诸儒，有鉴于亡国之失，痛感理学之兴，使儒者浸淫其说。他们指出：理学家徐言缓步，吮毫嚼笔，致虚守寂，论性谈天，以致将大好河山拱手相让于外夷之骄兵悍将。于是他们抛弃明心见性之空谈，专讲经世致用之实务，兴起一股复古求是的学风。至乾嘉之际，汉学终于压倒宋学，相继有常州学派崛起，以公羊经说为标帜，力图在考证学的基础上，重建“经世致用”之学。百余年来，宋儒的心性之学，虽有统治阶级倡导，仍然湮没于清儒崇尚的实学风气之中。偶尔一二治心性之学者，也不过是乾嘉诸老茶余饭后讪笑的资料而已。洪杨起事前，虽有湖湘曾国藩、罗罗山以宋学相砥砺，与汉学分庭抗礼，然而由于新学兴起，今文经学的经世致用和乾嘉汉学求是的治学方式重现欣欣向荣的气象，宋学也不过不绝如缕而已。总而言之，清末民初，宋学二字实为学界大雅所不道。诚如汤用彤所言：

自海禁大开，群言龙杂，学者沦于圆滑之习，风俗遂陷于嚣躁之域。于是，见不合时宜者恶之，见不同流俗者恶之，见理学先生则尤恶之。自入京师即遇某理学先生，亦与同侪××大斥之者屡。^①

由此可见，青年时期的汤氏在初入京时，对宋明理学同样怀着轻蔑的态度。对理学先生，尤有不愿与之为伍的敌意。即使翻阅理学书籍，也“格格不相入”^②。他说对理学先生“斥之者屡”，表现了与梁启超骂那些“道貌岩岩”、“却专以殖财为事”、“眼睛常常盯在两庑的几块冷猪肉上”^③的理学先生，所流露的是同样的感情。

然而，他很快就把“自强自胜”、“救亡图存”的希望，寄托在“中国四千年之真文化真精神”^④的“鞭辟近里”之学即理学之中。由是“而溺于理学之渊矣”^⑤，他首先写出了《理学谥言》的长篇论文，发表于《清华周刊》之上，阐王、进朱，表现了振兴国学的坚定精神，以救中国危亡之本——精神之弱的社会观念。另外，他还在《清华周刊》上发表了《理论之功用》、《新不朽论》、《植物之心理》、《快乐与痛苦》、《谈助》、《说衣食》等论文多篇，以及类似小说体裁的事实报道——《孤婆泣》，还有外国文学著作评论四则，尽其对西方文化的了解，展开了中西文化的比较研究。文中无不直抒其崇尚程朱理学之胸臆，表现了重视东方精神文明，重视内在道理修养，以清心寡欲涵养坚忍不拔精神的保守主义倾向，标志其文化观念发展变化的第一个阶段。

从上述文章中，我们可以看出汤氏这一阶段的思想内容。

① 汤用彤：《理学谥言》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

② 汤用彤：《理学谥言》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

③ 梁启超：《中国近三百年学术史》，见《梁启超全集》第5册，北京：北京出版社，1999年版，第104页。

④ 汤用彤：《理学谥言》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

⑤ 汤用彤：《理学谥言》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。


 汤川彤
评传

一、重视传统，崇尚理学

汤氏进京前后，正值清王朝处在由衰而亡的重大历史变迁之中。新的政体虽已建立，时局却在不断的动荡之中。思想界在持续半个多世纪的中西文化之争及经历了“三千年未有之大变局”后，中国文化向何处去的问题变得尤为显著，也尤为复杂了。中国社会文化心理一味批判中学，追求西化的单向演进趋势，在重新审视传统价值、反复比较中西文化的过程中呈现多元选择并向传统回归的新的价值导向。先进的中国知识分子也不再尽呼“尽变西法”、“唯泰西是效”了，有的甚至明显折向传统，摭怀旧之蓄念，发思古之幽情。他们基于中国不仅是一个政治实体、经济实体，而且从根本上看是一个文化实体的观念，认为文化危机是比民族危机更加本质、更加深刻的危机，翼护传统才是求富求强、自立于世界民族之林的根本保证。国粹派的中坚章太炎在提出“用宗教发起信心，增进国民的道德”的同时，又以“用国粹激动种性，增进爱国的热肠”为标帜，正反映了当时国粹派的文化心理。曾经倡导新学、讴歌维多利亚式的西方文明的梁启超，此时更未超出国粹派的范畴。他的东西互补、儒佛结合的东方人生观，不过是借西方文化屏障传统的文化运思而已。就连批判旧文化最烈的新文化运动中的主将鲁迅，也认定19世纪的西方文明重物质、轻精神而难免偏伪，20世纪新文化无须对之顶礼膜拜，无意中表示了他对传统的眷恋。

上述文化思潮的嬗变，正与汤氏自幼在严格的家教传统中所滋长起来的民族文化心理相吻合。《理学谥言》可以说是汤氏这一时期文化心理的集中表述。

文章开宗明义，断然指出：

理学者，中国之良药也，中国之针砭也，中国四千年之真文化真精神也。

理学何以为良药、为针砭？何以为真文化真精神？汤氏是立足于文化

社会学的角度，从精神的层面看待这个问题的。像当时的国粹派一样，他认为道德危机、文化衰象是比国家民族危机更为严重，且具有普遍性的根本问题，国家民族危亡只是文化侵衰的结果。所以他强调：“非有鞭辟近里之学不足以有为，尤非存视国性不足以图存。”也就是说，只有发扬民族的精神，翼护文化伦理体系，才能在世界民族之林中争得一席之地并且有所作为，才能够由弱而强，使外人不敢有覬觐之意。

他的话，他的用意显然是对于时弊有感而发。他说：

时至今日，上无礼，下无学，朝无鯁直之臣，野无守正之士，加以西风东渐，数千年之藩篱几破坏于一旦，而自由平等之说哄动天下之人心，旧学既衰，新学不明……潮流荡漾水生黑海之波，风云变幻雨洒西方之粟。名世者不出，苍生益陷于涂炭。于是乃风俗猖披，人情诡诡，奸伪阴险书尽南山之竹，暴戾恣睢洗秽东海之波。

上无礼下无学，亦即文化侵衰造成了整个社会道德沦丧。道德沦丧又加重了文化侵衰，结果是时无英雄，苍生涂炭。人心不古，朝野尽是奸诈谗佞之徒；世风日下，国家唯有积贫积弱之实。究其原因，实在是由于“道德之不修”、“学问之不讲”，中国自孔子以来积淀而成的民族精神湮灭。所谓旧学既衰，实在于此。

然而，汤用彤又把旧学衰颓的直接原因归诸西学东渐、自由平等之说兴起，则未免有些偏颇。但是他强调当时欧风美雨咄咄逼人，有志之士饥不择食，尽取西法以救败亡之世，致使新学不明却是切中时弊的。他形象地说明，当时“以薄弱之心胸随器张之乱风，加以新风之潮流，于是人心如水然，决诸东方则东流，决诸西方则西流”。青年学子“虚浮之习尤不能免”，“物质之文明，日日回旋于其脑中”，耳濡目染皆“机械之巧，器物之精”，只知发达心智，健壮体魄，而关于“人身之源”，所谓“心性之学者，乃无暇入其心中”。在汤用彤看来，如此“取毛取皮”学习西方物质文明的结果是使人心薄弱，而趋于嚣张、虚浮，“骛于技巧之途，而人心趋于诡诈，驰于精美之域，而

人心流于侈靡”。因此“欲救轻浮之弊，必先去其机械侈靡之心，而使之及于真正之心理文明，则物质文明相得益彰，可大可久矣”。

这里，他没有指明真正的心理文明到底为何物，但他对西方文化的了解，显然与当时的大多数人一样，仅仅将其看作是机械之巧、器物之精、发达心智、长育体格的物质文明。因此他把中国传统文化，特别是理学视为补偏救弊的良药，针砭则是顺理成章的事了。所以他的结论是：“心学理学因以朱王为巨擘，盍试以求之欤？”

旧学既衰，自然应当使之重新振兴。新学不明，又须以理学补偏救弊。汤氏重视传统，向古代民族文化折向的理由大体在此。

同时，他还基于民族文化的不同特征，从社会心理对异族文化的拒斥角度，说明发展新文化“求之于外国不合国性，毋宁求之本国”，进一步从社会学的观点，突出了传统文化无论在政治层面，还是在学术领域中的重要地位。接着他又着重指出“本国之学术实在孔子。孔德之言心性者，实曰理学”，推导出理学即儒学即传统的逻辑结论，把理学提高到振兴中华根本精神的高度，并从历史上兴衰治乱的关系中，证明这一逻辑结论。他说：

吾国于世界上号称开化最早，文化学术均为本国之产，毫不假外求，即或外力内渐，吾国民亦常以本国之精神使之同化，而理学尤见吾国之特性。

他显然是强调中国文化之悠久，学术思想源远流长，强调它的超稳定结构，以及善于汲取外来文化之长，甚至使之同化的兼容能力。同时他又强调了理学在传统文化中的突出地位。接着他又说：

宋室以来，人心风俗进退消长厚薄之本末，天下国家安危兴替治乱之因果，均执于讲学者之手。自胡文定之后，鹅湖白鹿风靡天下，如是天下之秀咸趋而进教于讲学者之门，于是乃无事。



同时他还指出：“程子沈潜，至晦庵而其学益密；陆子高明，至阳明而其学益精。”他们分别酿就了宋、明两代文化，形成持续几个世纪的时代思潮。这里他强调的则是人心风俗进退消长，天下国家安危治乱，均受文化观念的影响。国家安定，人心思定，天下英才则又趋于文化兴盛之途。这是一个由文化决定的社会良性循环过程。其关键在于借讲学之力而使民族精神得以发扬光大，所以他说“一代精神集乎讲学”。

诚然，他对历史的探讨尽管失之疏漏武断，鹅湖白鹿之风也并未使天下相安无事。但“一代精神”确系集于讲学者之手，理学宰割天下的局面历经宋元明清数代而无大改。汤氏不过借此作为他文化救国思想的历史佐证罢了。

二、阐王进朱，理学救国

《理学谥言》“申论”有几句慷慨流涕的话：“青年学子天性未凿人欲未滋，今日之书生后日之栋梁也。中国而亡则已，不亡则学生之赐必矣。”汤氏有鉴于“青年界之趋势日即于败”，故引申朱王之说，“明其得失，详其利害，以备最有希望之清华同人观览焉”。这里不仅同样表现了天下安危系于讲学者之手的文化决定论，而且表现了慷慨天下、以救亡图存为己任的历史使命感。

民国五年，即1916年，汤用彤与吴宓均自清华毕业，吴也因故未得游美，留校任文案处翻译及文牍职事。其时因汤用彤南下探亲，吴氏有《送锡予归省》数首，在其不言的侘傺怅惘之意中，充分展示了他养心省克、励精图治以救时艰的思想感情。其中一首这样写道：

毋为伤短别，已有岁寒盟。
远举图鹏奋，深心耻鹭争。
结庐云水好，砺志箪瓢清。
沧海行睽隔，悬怜怅望情。


 汤用彤
评传

诗中尽管难免伤别之情，但重心还在高飞远举的岁寒之盟。他以天将降大任于斯人，必先苦其心志，箪食瓢饮，洁身自好，与汤氏相砥砺。另一首诗中“斯文吾道尊，平生铅椠业”，进一步表现了他们承继传统、创造文化的热情。汤用彤重视传统，崇尚朱王，正因为它是拯救中华民族的根本保障。

汤用彤由民族危机看到了文化危机，并由文化危机感到了青年学子文化救国的历史重任。他说：“中国之危中国人之弱也。中国朝野上下无不犯一弱字，洪范六极之一曰弱，弱之不能存，于天然淘汰中久矣。恹恹暮气弥漫于国中，欲国之不亡不可得也。”他还指出，弱有体质之弱和精神之弱，前者虽与国力之弱有密切关系，为民族存续的无穷隐忧，而后者则“为吾国百事不整之原因”。他深有感触地说：“至于精神上之弱，尤可触目心寒。”然而士大夫以弱为文，遍于朝野，工商农“作辍无常，习于荒怠”。即使青年学子立志救国，平日所学，也不过发达心智，“未发助其任事才力”，“志行亦流于薄矣”。他概括精神之弱为荒惰无恒，志行薄弱即“无定主无精神”而趋于虚浮。结果是“国中所谓能力者，百不得一焉，求所谓才士者，千不得一焉。求柱石栋梁能一身任国家之重者，遍国而可数也”。他痛心疾首地感慨“是则学人之多而有用者之少也”，指出当今社会“无人不可以有为也，而无人可有为者”，实在是诸如无恒之心、荒惰之风、虚浮之习此类的精神衰弱之症造成的可悲局面。在汤氏看来，精神衰弱又是一种典型的文化衰象，于是文化——精神——民族——国家、社会本质、社会心理、社会内容和社会形式，构成了一个由文化制约，并与文化同步发展的统一社会结构。文化救国的理论由是成立，宋明理学则成为其与众不同的价值选择。他说：

况治弱病，必择学术中之最严谨，行动言语之间丝毫不使放松，无可推诿无可怠惰，日日慎独，时时省身则可。如此之学术舍理学外罕见其他，故理学者医弱症之良方也。

欲求实学，欲求毅力首在道德，求之本国，舍朱王何以哉！

同时他又指出，朱子之学反躬实践，无时无地不用功夫，正是反弱而强

的药剂。王阳明之学知行合一，即知即行，不行不知，坚确专一，实为荒惰无恒者的绝好针砭。这就是汤氏为积贫积弱的中华民族开写的长期医嘱。

然而，对于朱王之学，汤氏并非等量齐观的。简单地说，他以晦庵格物穷理、固天理退人欲的道德修养振奋精神，以阳明知行合一、致良知的功夫增长任事之才干，而且重在苦其心志的道德涵养，借以疗治积重难返的国民道德颓丧之疾。所以他特别强调：“故欲救吾国精神上之弱，吾愿乞灵于朱子之学。”也就是说他所崇尚的国民精神，尤其偏重于晚清以来被非议最多的程朱理学。还是在《理学谗言》中，他以绝大的篇幅，一则阐王，一则进朱，表现了明显崇朱抑王的情感。这与前此以往的新学家，如梁启超、章太炎及当时自由派一流绝不相同。他们虽认为王学空疏，却崇奉其自贵其心能与“泰山压卵”的满洲相抗，多少表现了自强自立的民族精神，而道貌岩岩、依草附木的程朱之盛，实在是学术界的大不幸。汤用彤虽首肯阳明，却将其置于朱子之下。他说：

王门之每不如宋儒之循循规矩者，抑亦不为时时为克己工夫耳。晚近学子辄谓日本强于王学，欣然欲振之祖国，而岂知王学不宜于今日中国之薄俗也耶。

晚近学子显然指章太炎、梁启超一流。这里，汤用彤鲜明地标出了与新学家甚至国粹派截然不同的价值取向。从表面看，他似乎认为，整个国家民族久病积弱，不宜以王学痛下针砭，而宜于以朱学滋补强壮。事实上，他强调的在于增强道德，提高国民的文化素养，以坚定精神救国图强。他说：“世人惟其不知在良知上之必须作功夫，故不知谨独而放僻邪侈，不知戒惧而流连荒忘，无所谓信义，更无所谓礼仪。且也自以为风雅倜傥，而自笑人之守礼者为迂阔，远于事情，其亦知阳明即天理之说乎？”意思就是说朱王相通，并行不悖，不在王学致良知上下工夫，也就不可能知礼义廉耻，而趋于嚣张虚浮，反以理学家为迂阔，这显然是对理学批判的批判。他还说，阳明之学，“胸襟洒落即身广也，即坦荡荡也，而非谓逾闲破矩不加检束

也”，重在说明“阳明亦存朱子根本之说”。然而，“阳明之学救世人支离，眩鸢华而绝根之病”，“今日之救药在乎收放心，不能用阳明之精微”，“此犹不加病躯以药石，而先投以甘旨；不援溺者登岸，而先投以衣食也”。可见，他还是把朱子精神作为当时社会起衰救弊的最佳方案。但也不能否认他陈述的理由是不能令人满意的。后面他又说“至如朱王之异同优劣，记者所不能言，亦不敢言，使释一端之争执而同进于大道……莫虚勘三教异同，且先辨人禽两路”，正反映了他崇朱而不愿抑王、矛盾遽惶的心情和增进道德、文化救国的真旨。这篇文章最后的几句话，和盘托出了汤氏这一真旨：

固不必朱子，不必阳明，而要以道德为指归，以正确之目光坚强之心胸为准则的，树德务滋，除恶务尽，自强自胜，则虽未学晦庵阳明之学，亦实晦庵阳明之所许也。记者之作《理学谥言》亦非欲人人从二人之学，实仅欲明道德之要……

“明道德之要”，清华时期汤用彤的学术思想，即以此为圆心而展开。长篇说理文章自不必重复，短篇评论亦如是。哲学如是，文学亦如是。即使是介绍西方自然科学知识也以发明道德之要为中心。

学术界无人不知，作为一个史学家，尤其是研究令人望而生畏的佛教史领域的史学家、思想家，汤用彤的论著以史料考证确凿、思想深邃明睿见长，文章古朴典雅，读其书有如聆孤磬梵音之感。但很少有人知道，青年时期的汤用彤兴趣广泛，博览群书，不仅对文学理论和中外文学著作有相当高的造诣，而且还擅长形象思维，曾经创作出催人泪下的文学作品——《孤嫠泣》。它通过典型环境中的典型人物，借深挚不易的母子之情，揭示道德沦丧造成老年人晚景凄凉，青年人英年早逝，带有普遍意义的社会问题，以明文化救国势在必行的道理。

《孤嫠泣》是一短篇纪实小说，它描写了母子形影相吊的一家。金儿为子不肖，夜间席卷家中所剩的衣物，与杀父仇人聚赌。老母倚闾而呼，望穿泪眼。子入夜复归，取仅有的聊可蔽体的冬衣而去，“儿之歌声起，而母



之哭声纵矣”，把儿之不肖及母之肝肠寸断描摹得深刻入微。金儿于赌场中被杀父者打得体无完肤，“声息亦几不可闻”，母亲坐于榻侧竟夕，虽百计以求减其痛苦，然而家徒四壁，无可求医，唯有以泪洗面，看着他在痛苦中溘然毙命。金儿死前于母亲的抚慰中，似乎复其天性，但为时已晚。几日后在其新坟侧又添一新冢。

汤用彤的意思是不言而喻的。他说：“金儿之失以性相近习相远，无足怪，其事亦平平无足述，顾我不能已于言者，则持戒为人子者也。”金儿之戒者何？道德沦丧不仅害己、败家，而且足以丧国家，误天下。他还指出“金儿近墨而黑之速”，说明孟子性善之说乃“誓言”也，它掩盖了人性变恶的可能性。其在慈母无微不至的关怀中幡然知悟，又否定荀子性恶的偏见。总之，汤氏意在证明，环境熏染，后天教育，即文化对道德的决定作用。“生公说法，顽石点头”说的已非佛法“万物皆有佛性”的本意，而在于文化的潜移默化、塑造人性的功能了。

在谈到文学创作时，汤用彤以为“诗穷而后工”或“多懊恼则诗工”，东西说法虽异，但“其大意不过谓工诗不可无真情性，情性之真者，不必识字，不必读书，不必繁征博引，即可以为诗”，“是所谓天籁也”^①。天籁不是直抒胸臆，更不是信口雌黄，它是由内在道德修养所制约的真情纯性。所以他首先说明，“无道德者不能工文章，无道德之文章，或可期于典雅，而终为靡靡之音”^②。视道德文章为一路，也是中国传统价值观念。即使在评述外国文学作品时也以此为准绳，他说法国文豪器俄（现译雨果Victor Hugo）《九十三年》（有《九三年》译本）“大意在表彰人道”，“以伸天理，而其末章言私义公理人道革命之位置，甚有分寸”。同时还指出：“研究一时之历史，不如研究其时之文学较易得真相。”^③不仅说明道德在文学中的社会作用，并突出了道德对社会发展的直接影响。所有这些，不仅反映了汤氏以道德律文章的文学价值取向，同时也反映了汤用彤青年时期，甚至终生的超越追求。

① 汤用彤：《谈助》，见《清华周刊》，1916年2月—3月。

② 汤用彤：《谈助》，见《清华周刊》，1916年2月—3月。

③ 汤用彤：《九十三年》（书评），见《清华周刊》第75期，1916年5月。



汤用彤
评传

如前所述，汤用彤自幼就有一种悲歌兴亡的忧患意识，《理学谥言》中鲜明地表现了他以天下为己任，在文化上“为往圣继绝学”的历史使命感。因此，青年时期的汤用彤即怀着“天将降大任于斯人”的豪情，而滋生“苦其心志”的壮志，他说中国不亡，必学生之赐，因而呼吁清华同人“不当以衣食粗恶为耻，尤不当以衣食精美为的”^①。一则饿其体肤，空乏其身，涵育坚忍不拔、勇往直前之精神；二则借以摆脱个人苦乐观念的束缚，献身于救国、新民——“救中国之民德”艰苦卓绝的事业而造福于社会。为此，他专门撰写了《快乐与痛苦》的哲学论文，发表于《清华周刊》第30、31期，以与清华同学共勉。文章从心性问题上谈养心省克、淡泊宁静与报国救民的内在联系，并从心理学上分析苦乐观之源及其与道德才智的关系。此文虽未能终篇，同样反映了汤氏思想上理学的烙印及理学救国社会观念。当然这篇文稿充盈着更多的佛学气息。他首先立论道明：

古今中外恒无宁日也，生存竞争之事烈也，图谋欲望之愿烈也，人心之火烈也，世运之推移磨转而生之热尤烈也。

简捷地说，由于人的欲望导致生存竞争，由生存竞争导致社会动乱，“庄严华之世界”充满杀机，即所谓“对于世界有世界之事业为世界之图谋，而世界不得宁；对于人类有人类之生存为人类之图谋，而人类不得宁”。所以他的结论是：

是故苦乐者乃善之动机也，亦万恶之所出也。

由此他认为，要想使天下至公至平，至静至安，必须注重人的内在道德修养，如“孔孟之教以苦乐为警钟”，牢记“生于忧患，死于安乐”的圣贤遗训，如佛说超越苦乐之尘俗。否则，只知谋生自顾个人之忧乐，自私自利于一己之祸福，“则不暇谋及社会也”。他还说有人认为中国之所以“腐败贫

^① 汤用彤：《说衣食》，见《清华周刊》第78期，1916年5月。

弱，由于遍国门户墙壁之所大书，童孺妇女之所咸识之福字，其也语妙天下耐人寻味矣”，即把中国之落后归于中国人追求安乐的文化观念。此语虽失之偏颇，却更突出了文化救国、道德救国，也即理学救国的思想，所以他更进一步指明：

故欲救中国，欲救中国之民德，无他，即破除快乐与痛苦之观念是也。

吾辈不欲效武侯之报国则已，如欲之则养心省克即在今日矣。

这是关于心性问题的探讨，显见他受佛教影响甚深。其中既有人生皆苦的思想认同，又有无明观念的种种阐释。此时，汤氏对佛教偏重于信仰，而非以后学术研究时侧重于理性分析与评判。但这同样是他的保守主义文化观念的理论基石。此是后语，原不属本章讨论范围。

三、介绍西方科学知识，贬抑西方物质文明

近代中国，由于西方的强盛和民族的危亡，有志于救国的仁人志士逐渐把视觉的焦点转向西方。其时办洋务，废科举，兴学校；旧学与新学结合，中体西用，群体变用，自由为体，民主为用，诸如此类的中西文化杂糅的口号风起云涌，集中反映了先进的中国人对西方文化的选择与学习，介绍西方文化蔚成时代之风尚，而且几乎到了饥不择食，凡是西方东西不管什么都学的地步。从学习坚船利炮的器物层次到仿效西法的制度层次以及生物进化论、社会进化论，以至于德先生、赛先生等诸多的思想文化层次。但正如梁启超所言，这些知识来源浅陋，汲而易竭，加之中国知识分子的思想受传统影响根深蒂固，因此，不能否认，他们对西学的了解是肤浅和片面的。尤其是19世纪末叶，连维新派的领袖人物，也“还不知新学为何物，亦不知如何去学”^①。只会大声疾呼向西方学习，对西方的东西，无论草根树皮，冻

^① 梁启超语。


 汤川彤
评传

雀腐鼠罔不甘之。如此非但不能裨补国事，反而加重了民族文化的危机。因此，辛亥革命前后，一部分像汤用彤这样直接接受西方文化教育的青年学子和欧游归来的学者，一方面更深入更全面地传播西方自然科学和社会学说，另一方面力主以分析的态度，重新审视中西文化的优劣异同。当时“中体西用”的口号虽然日趋消歇，但中体西用的流风遗韵在思想学术界一直居于上风。国粹派在主张尽可能学习外国，并以较高的新学素养介绍外国文化的同时，更以“用国粹激动种性，增进爱国的热肠”为标帜。维新派的思想家则从保国保种的思想转向根本改造国民性的“新民”理论。他们同时都抓住相辅相成的两个方面的内容，即如梁启超所言“淬厉其所本有而新之”，“采补其所本无而新之”。换句话说，就是以中国传统文化为本位，吸收和整合西方文化，“化合”而成一种新的文明。他们都不再醉心欧化，而表现出明显的贬抑西方文化的倾向。

自幼传统的家庭教育，深深植根于圣贤经传中的同情默应，不可避免地使汤用彤也带有这样的时代烙印。他一方面大力介绍西方文化知识，借西方文化屏障传统的文化伦理秩序，另一方面无情抨击西方文明的没落，表现了现代保守主义的文化立场。

汤氏对西方文化知识的介绍可以直接从当时发表的一些文章中看出。其大者如法国学者麦支尼哥的新不朽论，推许长生不死之说；小则由植物细胞运动而猜想植物有思想感情的心理活动。汤氏介绍更多的当然还是西方哲学思想和社会学说，诸如亚里士多德、苏格拉底、达尔文、斯宾塞、德国诗人荷特（即歌德）、法国文学家器俄等人的学术观点。其间尽管不乏惊世骇俗的观点，然而今天看来，即使同汤氏以后的思想相比较，他对西方文化的理解与时人同样不甚了了，仅止于表面而已。但其重视理论，思路开阔，显然是西方文化影响的结果。他在《理论之功用》^①这篇短文中引经据典，反复说明“理论者实事之母”的道理。然而可惜的是，世人往往与此背离，“戚戚然觅一手段以对付现状”，重于实际，短于理论。即使在人才济济的美国，求一

^① 载《清华周刊》第15期，1914年10月。

哲学家则几不可得。接着他指出，现在推重西方科学，只是利用其服务于现实的功用，如泛舟渡海，火车行陆，机械制物，无视科学之发明，乃理论上突破的结果，“哲学理论不惟可定实际之效果，能使或阻一方法之进行已也，且可于人当困难之境，解决各端”。有理论，人群才得以进化，才显现人畜之分野，文野之界限。所以他说：“欲推长久之实际，莫若先深究理论之为得也。”汤以后转向哲学史、社会思想史的研究，莫不得力于此。

关于思路开阔，在其文中可见其好发奇想，如由麦支尼哥的新不朽论和开罗博士细胞生长之实验，遽以为“如能发明药品，能去人身自发之毒，则人必可不死”^①，由植物细胞刺激运动，推测“以后之发明，或可证明植物有思想有感情有意思，亦未可定”^②。这与汤氏“寄心于玄远之学”相得益彰，为他以后的佛教思想、玄学等形而上的研究提供了相应的基础。

然而，清华时期的汤用彤，更多地表现了对西方文明为害的批判。他在《理学谵言》中阐王时惇惇告诫：

自西方各国以物质文明致富强，物质后进之中国，乃遂欲急起直追，救国于积溺之中，而所谓理化算数日灌输于全国人之脑中，行之四十年，而其弱如故，且又甚焉。则因理化算数者，无坚固之良知盾其后，适足为亡国之利器也。

汤氏何以说出这样的耸人听闻之言，当然是基于道德救国、文化救国的立场。他确信“国之强系于民德，而不系于民智。人心不良，理化者适助其日日制杀人之具，算数适增其机械计谋之毒”，“世以理化算数相轩轻，则巧诈之心日缘以生，久之天性泯没，遂为狼戾险嫉之人”。这些既表现了他崇尚道德、视文化危机为民族危机之由的文化决定论的思想，同时流露出他对西方物质文明发展导致世界性灾难的深恶痛绝之情。

总的来看，对西方文化持批判的态度，是清末民初中西文化观念转化

① 汤用彤：《新不朽论》，《清华周刊》第20期，1914年11月。

② 汤用彤：《植物之心理》，《清华周刊》第27—29期，1914年12月—1915年1月。


 汤用彤
评传

的重要标志。它一方面说明处在时代浪头的中国知识分子对西方文化和民族危机认识的深化，另一方面也显示出他们对传统文化发展前景和民族复兴所充盈、燃烧着的坚定信念和热情。汤用彤也不外于此。

像当时许多先觉的知识分子一样，汤用彤对西方文化弊端的认识，首先是由感性触发的。当然也同绝大多数保守主义者一样，是基于民族主义的立场而发的。他看到，西学输入历经半个多世纪，中国不仅没有从灾难深重的茫茫苦海中超脱，而且民族危机日甚一日。由物质文明而起的“千万人之战争屠杀”使中华民族深受其害，致使中国金瓯不圆，陆沉有日。坐而思之，对咄咄逼人的欧风美雨，难免不发生怀疑：西学既然可以救亡致强，“而国何犹至于此极也？”^①答案是不言而喻的，即前面所述，西学若无坚固的良知为后盾，只能滋长机械侈靡之心。“泰西各国物质文明达于极点，而道德遂不免缺乏”^②，人心险吝，日日以杀人为事，“适足为亡国之利器”。汤氏这里所说良知，实际上是传统思想的代名词，也就是说西学若离开中学的导引，势必走入歧途，充其量也不过是逾淮之橘，给人们带来的只是苦涩而已。

当时对西方文明持批判态度最有代表性的著作，还是梁启超欧游归来后撰写的《欧游心影录》。他说，美国著名记者赛蒙氏听说他要把西洋文明带些回去，则不无感慨地说“西洋文明已经破产了”。还有更多的先觉之士“着急怀抱无限忧危，总觉得他们那些物质文明，是制造社会险象的种子”。这是1920年的事，而汤用彤在1914年就开始撰文抨击西方文化给人类社会造成的危难。他说，当世物质文明之弊在于：“文化徒重机械，宗教只重形式演说，学会只重声华外观，精神上之组织俱受物质所影响，而失其义。”^③他还借西人之口说：“今日美国汽车之发达，不仅有妨人民之生命，且有关人民之脑力。”^④力陈西方文明之害。

汤氏对西方文明批判最力的还是自由、民主观念的浸淫所带来的负面

① 汤用彤：《理学谥言》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

② 汤用彤：《理学谥言》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

③ 汤用彤：《时象》（书评），见《清华周刊》第75期，1916年5月。

④ 汤用彤：《市》（书评），见《清华周刊》第75期，1916年5月。

影响。他不仅指出理化算数相轩轾则导致人的机械侈靡之心，而且强调自由平等之说兴起，遂成放荡不加检束的嚣张之习。“不法律之自由”，“不道德之平等”，“使人人失其天真，而流于放纵”。“恶理学而乞灵科学，是弃精神而任形骸也。国人皆恶理学，则一国之人均行户走肉耳。”^①他把西方这种重视物质文明及由此而生的自由民主的社会学说称之为“神经过敏之症”，指明在矫治中国“神经衰弱之病”的同时，切勿重蹈“西人过敏之途”^②。

在批判西学弊害的同时，他还揭示了中国人学习西方的盲目性。他认为当时人学习西方既有饮鸩止渴的危险，亦有浮光掠影之浅薄。时人学习西方“无深入之理想，取毛取皮而不究其根源，即如国学之不振，亦未尝非由于此病”。他还指出自西学东渐，国土因此而“昧于西学之真谛，忽于国学之精神，遂神圣欧美，顶礼欧学，以为凡事今长于古，而西优于中，数典忘祖莫此为甚”^③，对于醉心欧化，却又对西方文化表里精粗不甚了了的人骂得也实在够可以的了。梁启超有一篇脍炙人口的《新民说》，其中有这样几句很带感情的话：“自由之说人，不以之增幸福，而以之破坏秩序；平等之说人，不以之荷义务，而以之蔑制裁；竞争之说人，不以之敌外界，而以之散内团；权利之说人，不以之图公益，而以之文私见；破坏之说人，不以之箴膏肓，而以之灭国粹。”他们的话乃至对西学的批判不在于拒斥西方文化，而在于明西方之利害，起国人的信心，翼护传统，益以西学，并以之疗治社会的膏肓之疾而已。所以汤氏又说：“吾人或将为此新潮之重要人物，自不可不明其利害。”^④

需要说明的是，汤用彤当时对西方文明的批判，对现代科学发展在一些具体事例的认识上是落后于时代的，甚至与时代精神是相牴牾的，这既有其历史的局限性，也有对西方文化了解的片面性，更重要的是基于一种强烈的民族自尊自强的情绪，其言词之激烈、思想之偏颇也在所难免。

① 汤用彤：《理学谥言》，见《理这·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

② 汤用彤：《理论之功用》，见《理学·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

③ 汤用彤：《理学谥言》，见《理这·佛学·玄学》，北京：北京大学出版社，1991年版。

④ 汤用彤：《时象》（书评），见《清华周刊》第75期，1916年5月。



汤用彤
评传

综上所述,清华时期的汤用彤,他那国家民族危机的忧患意识,救亡图存的伟大抱负,已经开始由单纯的政治实体的存亡绝续,转向了文化层面上来。他不仅看到了亡国灭种的政治危机,更多、更深刻感到的是“我国如亡,则东方将随之消灭”^①的文化危机,因此强调救国必须从文化入手,从国民道德入手,即所谓“非有鞭辟近里之学不足以有为,尤非存视国性不足以图存”。他逆科学救国、实业救国之风,提出了“理学救国”口号,可以看出,辛亥革命前后思想学术界传统祈向的文化保守主义的兴起。汤氏重视传统,崇尚理学,引介西学而又批判西学,实为其以后的思想,即学衡派“昌明国故,融化新知”之滥觞。不过,这时的汤用彤,较之哈佛归来的汤用彤,其对传统更执着,显示出信仰过于理性、承继重于批判的色彩,而对于西方文化则是审慎的、批判的和理性的。他虽然没有标出“中体西用”的思想指导,却以文化救国的思想,复归传统,从根本上沿袭了“中体西用”的精神。

1.3 大洋彼岸

汤用彤清华时期的同学,以后足可以称为学衡派主将的吴宓、梅光迪、胡先骕等先后均游学美国,并在大洋彼岸获得硕士学位。特别是吴宓,与汤用彤同年毕业,又与汤氏同时留清华任职。汤氏任国文教师,兼任《清华周刊》总编,吴氏则任文案处翻译。1917年,他们又都用庚子赔款奖学金留学美国。汤用彤正是从这一年开始才接受了真正的西方文化的教育。吴宓有《感事》七言律诗一首,题下注云:“予毕业未得游美,任清华学校文案处翻译及文牍职事,凡一年。”而汤用彤留美,一般认为在1918年,事实则不然。杜维明在《中国文化的认同与创新》一文中曾经提到汤氏赴美情况的调查结果。他自哈佛大学获得了汤氏成绩单的影印件,并说:

成绩单最后附有一条:汤用彤来自美国中西部的哈姆莱大学,也就

^① 汤用彤:《谈助》,见《理学·佛学·玄学》,北京:北京大学出版社,1991年版。

是说是用庚款在一九一七年就去美国了。

后来，他又从哈姆莱大学获得证据，汤氏于1917年确实就读于这所大学，学习政治学与社会学两门功课，后由于成绩优异被推荐到哈佛大学。当时的哈姆莱大学校报还有两篇关于汤用彤情况的报道。

显而易见，汤用彤毕业后留校任事一年左右至1917年，与吴宓同年赴美。吴宓就读于弗吉尼亚大学，后转入哈佛。汤用彤则先受学于美国中西部的一所普通大学——哈姆莱大学，专攻政治学和社会学。那年汤氏25岁，正是风华正茂的岁月，其学习成绩优异，且颇受舆论界的重视，而后被保举到著名的哈佛大学学习，其年是1918年。这大概是认为汤氏1918年赴美留学的依据。

汤用彤在哈佛学习两年，1920年入哈佛研究院，完全沉浸在沉静的哲学思维之海，学科涉及西方哲学、印度哲学。正如乐黛云教授分析的那样，原就读于芝加哥西北大学、弗吉尼亚大学以及加州贝克莱大学的梅光迪、吴宓、胡先骕，慕白璧德（Irving Babbitt）教授之声名，先后转入哈佛，以白璧德为师，并非白璧德塑造了他们的思想，而是他们早已形成的思想雏形，与白氏新人文主义取得了共识，因而共同选择了白氏^①。汤用彤同样在白氏新人文主义的吸引下，系统地接受了白氏基于个人道德完善的“同情加选择”的人文思想，并受白氏重视佛教研究的影响，兼治佛教史研究所必需的梵文、巴利文。研究院学习期间，汤氏刻苦攻读，博采东西，并览今古，成绩优异，提前完成学业，于1922年获哲学硕士学位，与其清华、哈佛学友，以后的学衡派中坚成为我国第一代系统接受近代科学训练并正式灌注西方文化知识的学者。他与吴宓、陈寅恪被誉为“哈佛三杰”也得力于此。

白璧德“同情加选择”的新人文主义是20世纪现代保守主义的核心。他认为16世纪以来由培根创始的科学主义发展而为视人为物、泯灭人性、急功近利的功利主义；18世纪卢梭提倡的泛情主义演变而为放荡不羁的浪漫主

^① 乐黛云：《世界文化对话中的中国现代保守主义》，《中国文化》创刊号。



义和无检择的人道主义，使人只有追名逐利的物欲而放弃内在的道德修养，因而提出“慎思明辨，尊尚传统”的论事标准，并强调人的规范和德性。他认为文化乃至整个人类的进步有赖于有聪明才智的秀异分子，而不是凡庸大众。因此可以说新人文主义是对近代科学民主潮流的反拨。汤用彤及其清华哈佛学友对白氏的选择，无疑反映了中国近代学术思潮的转向。

白璧德，1865年出生于美国俄亥俄州，1889年毕业于哈佛大学，1894年到1933年执教于美国哈佛大学，教授法国文学，是一位对东西方文化均有深刻理解，于印度佛学、梵文、巴利文深造有得，且对中国文化和中国近代困境深切关注的人文主义学者。他与执教哈佛大学的梵文教授莫尔（Paul E. More），以西方贤哲、东方孔佛之说，改造当世文化自任，共同发起了现代新人文主义运动。与旧人文主义不同，他首先界定人文主义（Humanism）与人道主义（Humanitarianism）的根本不同。他指出人文主义——Humanism不能被误以为是希腊人的博爱——Philanthropy，它包含有规训与纪律之意。它不是指芸芸众生，而是指少数的社会优秀分子。所以白氏强调“人道主义重博爱，人文主义重选择”^①，力主“同情与选择必须持其平”^②的人文思想。《文学与美国大学教育》（*Literature and the American College*）中《释人文主义》（*What is Humanism?*）一章中有一段话集中表述了白氏同情加选择的人文思想。他说：

人文主义者常徘徊于同情与训练、选择两极端之间……执两端之中而择其当。更言其大凡则即巴斯喀尔所云“人类美德之真标准乃其融合各种相反之德性而全备其间之各等级之能力”……人类偏颇之失殆属前定（指情感与理智之冲突。本书作者注），欲其合于人文，惟有战胜此先天之缺憾，以相反之德性互相调剂，而期于合度耳。其目的乃安诺德（Matthew Arnold）所谓“观察人生审之谛而见其全”^③。

① 吴宓：《白璧德的人文主义》，见《学衡》第19期，1923年7月。

② 白璧德：《释人文主义》，徐振谔译，文中强调“人文主义”其爱人也必须加以选择，而不是纳众生于怀抱，接全球以一吻的人道主义。

③ 白璧德：《释人文主义》，徐振谔译，见《学衡》第13期。

这里，他一方面要求执其中而得其当，另一方面又强调人类偏颇之失，因此必须以理智战胜情感而期于合度。他还把这种“合度”思想，谓之“人生之金科玉律”的“合度律”（Law of Measure）。由此不难发现白氏“持平”的思想同样带有明显的倾向性。下面这段话尤能反映其“持平”思想的倾向性。

不必复古，而当求真正之新；不必谨守成说，恪遵前例，但当问吾说之是否合乎经验及事实；不必强立宗教，以为统一归纳之术，但当使凡人皆知为人之正道。仍当行个人主义，但当纠正之，改良之，使其完善无疵。^①

白氏虽然主张不必复古，但不是标新立异，而是层层递嬗而为“真正之新”；尽管无须恪守成法，但必须符合由人类历史经验长期积淀而成的“人事之律”；思想固然不必强求一律，但必须使人类同行一正道；个人主义亦可行之当世，但尤应加以规训，力戒任性纵欲，而使人性达于完善。总之，白氏所谓的新旧今古、人欲与道德、物质与人事、同情与选择的诸多“持平”，最终都还是倾向于后者的。因此表现为重道德训练、重人事昌明、重传统阐扬的保守主义特征。概括起来说即重少数秀异分子选择的精英文化思想。

首先，白氏从心性方面阐明道德规范的重要性。他把人的本性分为高下相殊的三种品位，即神性、人性和兽性。神性渺不可及。人性是人类共同创造的普遍永久价值在自我的体现，是一切时代共同的智慧。因此，只要用超越个人生存意识、克制纵欲的本能，并以普遍永久的价值实行教育和规范，就能避免沦为兽性，而从较低的自我升华到较高的自我。

其次，他又从社会学的角度，划分“物质之律”和“人事之律”，突出传统在社会生活中的重大作用。他指出，人事之律是人类智慧和历史经验积淀而成的社会观念。人类不仅要利用物质之律，创造物质财富，而且要在人事之律的支配下，增强个人的道德和智慧。然而20世纪以来“人事之律受

^① 白璧德：《中西人文教育说·吴宓附识》，见《学衡》第3期。


 汤用彤
评传

科学物质之凌逼”，使人变成事物的奴隶而丧失了作为人的人性。若要使人复归人性，只有崇尚传统，昌明人事之律，才能建设真正的世界文明。

关于传统，他进一步强调：“为人类之将来及保障文明计”，“必先能洞悉古来文化之精华”，“以见人类所留遗之最高尚之思想言行，陆离彪炳，铭刻其中”，“显示人生之要理”，使“古人之灵明睿智既得传于今，而今人本其新得之经验，亦可以其灵明睿智并传于后”^①。进一步强调传统的承续性在社会发展史上的重大作用。

上述三个方面集中表述了白璧德“重选择”的人文主义，本质上即通过传统教育和道德规诫，遏制物欲，即由科学刺激而起的功利主义；逆转兽性，即由民主唤起纵欲的感性主义。

在中西文化的问题上，白氏“持平”的态度确实无明显倒向，而能从会通中西、建设世界性新文化的高度讨论传统以及如何吸收外来文化这一时代课题。他认为，中西文化传统“在人文方面，尤能互为表里，形成我们可谓之集成的智慧的东西”^②。他指出“儒家泛爱众而亲仁则近于人文派矣”^③，孔子的“克己复礼”和亚里士多德及其他希腊哲人的人文主义亦相一致。因此，“凡能接受人文主义的纪律的，必趋于孔子所谓的君子或亚里士多德所谓的‘持身端严者’”。他主张在中国学府“应把《论语》与亚里士多德的伦理学合并讲授”；在西方讲坛“也应该有学者，最好是中国学者来教授中国历史与道德哲学”，从而促进东西方知识界领袖间的了解和东西文化的交流，希望造就一个“人文国际”的世界文明。借此在西方推进人文主义运动，而在中国开展一个“以扬弃儒家思想里千百年来累积的学院与形式主义的因素为特质”的“新儒家运动”^④。

虽然，白璧德在西方推进人文主义运动的愿望徒成画饼，但他致力于阐扬儒家道德哲学和在中国开展“新儒家运动”的热情，则通过汤用彤及

① 吴宓：《白璧德的人文主义》，见《学衡》第19期，1923年7月。

② 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

③ 吴宓：《白璧德的人文主义》，见《学衡》第19期，1923年7月。

④ 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

其清华、哈佛、《学衡》诸友，乃至其后各式各样的新儒家而付诸实践，此是后话，俟以下有关章节详述。但他对中国近代学术的古今中西之争的深刻见解，与其说塑造了汤用彤诸友，倒不如说是契合了中国近代复古主义的文化思潮。他说：“在中国已开始的新旧之争，乃正循吾人在西方所习见之故辙。”他既反对“完全抛弃中国古昔之经籍而趋向欧西极端卢梭派之作者”，也不赞成“不承认他国文化之成绩”的夜郎自大的排外主义。他要求“中国在力求进步时，万不宜效欧西之将盆中小儿随浴水而倾弃之”，而“必须审慎保存其伟大之旧文明之精魂”，“宜博采东西，并览今古，然后折衷归一”，把柏拉图、亚里士多德和释迦、孔子等东西方贤哲之前言往行“加以变化，施之于今日”^①。这一尊崇传统、会通东西的人文思想，恰恰与汤氏崇尚理学、文化救国的志向在同一个层面发生了共振，为汤氏以后“昌明国故，融化新知”的学术思想奠定了理论基础。

白璧德也特别重视佛教，每提及传统，总是把释迦、孔子、亚里士多德并称。他说佛与耶稣之宗教教理，孔子及亚里士多德之人文学说“价值之高”、“影响之巨”无可比拟，并称“此四圣者，实可谓为人类精神文化史上最伟大之人物”^②。他在年轻时，不仅从各方面了解中国，而且希望能在本源上了解佛家的真谛，曾刻苦攻读梵文和巴利文。他认为“佛教的本来形式特别接近我所谓的现代精神，也便是实证与批评的精神”。因此他相信佛教这一古老的信仰至今“仍为一股活的力量，对现代产生影响”^③。

基于他对佛教思想的兴趣和佛教对现在影响的肯定，其教人不仅坚持“使学生先成为人文学者，而后始从事于专门”^④，而且要求“中国学生亟宜学习巴利文（今留美学生中，习之者已有二三人），以求知中国佛教之往史，且可发明佛教中尚有何精义可为今日社会之纲维”^⑤。由此可知，白氏对佛法的探求决非超凡脱俗、远离社会生活的禅思，而是为了取佛法之精华

① 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

② 吴宓：《白璧德论欧亚两洲文化》，见《学衡》第38期，1925年。

③ 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

④ 吴宓：《白璧德的人文主义》，见《学衡》第19期，1923年7月。

⑤ 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。


 汤用彤
评传

而律之于社会。他说的留美学生习巴利文之二三人，显然包括了汤用彤。如前所述，清华时期，以“新潮之重要人物”自况而慷慨天下的汤用彤，已初步形成保守主义的思想，这使他和他的同志选择了白璧德。而白璧德对佛教研究的兴趣，以及对中国学生的期望，不能不说直接影响了这位留美的青年学子。汤用彤归国以后，虽戎马生郊，中西文化之争尤烈，他却以醇儒的清高，保持着“知识分子的距离”。他既不像旧学家“以为欧美文运将终，科学破产”，也不持新学家之态度，“以国学事事可攻，须扫除一切”^①，而加入那场笔墨之战。但他也决不是象牙塔中的学者，他的心中始终存着对国事尤其对民族文化的忧思。因此，他既没有卷入当时的政治大潮而“与世浮沉”，赶做政治、社会思想问题的时髦文章，也没有以绝对超越的精神，忙于建立自己的思想体系。三四十年教学南北，且以同情之默应致力于冷僻的佛教史研究。他精考事实，平情立言，“非谓考证之学可济时艰”，仅在于“俾古圣先贤伟大之人格思想，终得光辉于世”^②，这显然是白氏“发明佛法精义，为今日社会之纲维”的再版。由此而形成汤氏立足传统、因革推移、悉由渐进的文化转化观念，无疑都是白氏选择思想演化而来。

1.4 故国新论

1922年，汤用彤载誉归国。其时新旧文化、中西文化、问题与主义、科学与玄学之争日益深化，学术界无不沉浸在古史考证之中，为自己的观点寻找或创设历史依据。梁漱溟《东西文化及其哲学》于1921年年底发行，于是掀起了一场如何重建中国文化的轩然大波。由学衡派创办的《学衡》杂志于1922年1月首刊。他们针对新文化运动只关心政治实体存亡，漠视传统文化绝续，企图以近代西方文化全面取代中国传统的偏颇之弊，标出“论究学术，阐求真理，昌明国故，融化新知，以中正之眼光，行批评之职事，无偏无党，不激不随”的学术宗旨，与以胡适为代表的新文化运动倡导者们展开了

① 汤用彤：《评近人文化之研究》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

激烈的辩论。同年7月欧阳竟无在金陵刻经处祇洹精舍的基础上创办支那内学院，为近代佛学之勃兴起到了推动的作用。汤用彤就是在这样的学术风气中，不仅顶着硕士的光环，更重要的是挟西方文化，具体说主要是白璧德新人文主义之利器，并以深厚而扎实的佛学研究基础，登上中国近代学界这个大舞台，也登上了中国新式教育的讲坛。他应梅光迪、吴宓之邀，首先任教于南京东南大学，继而于天津南开大学、南京中央大学（原东南大学）执教，任哲学系教授、系主任等职，前后九年左右。

归国后的汤用彤，尽管难免时代大潮的裹挟，但他还是竭力保持他那知识分子的风骨。高等学府为他提供了学院式的专业史家的环境，吴宓、梅光迪等《学衡》诸友也为他开辟了学术研究的领地，使他那已经形成的人文主义思想大有用武之地。

就目前所知，汤用彤为中西文化讨论直接发表的仅有两篇文章：一是1943年1月发表于《学术季刊》第一卷二期的《文化思想之冲突与调和》，另一篇就是汤氏自哈佛初返国土不久，发表于《中华新报》的《评近人之文化研究》，1922年12月出版的第十二期《学衡》头条全文转录。如果说其后的《文化思想之冲突与调和》以其人文主义为指导，从文化人类学的角度系统阐述了民族文化因革推移、悉由渐进的转化理论，那么，《评近人之文化研究》则是针对当时中西文化论战中的谬误有感而发的。他首先借西哲之言，说希腊文治之末世，患神经衰弱之症（Greek Failure of Nerves）。内则学术崩溃，外则魔教四侵，今日中国重蹈希腊神经衰弱之故辙。一则固有精神湮灭，二是饥不择食，崇拜欧美，“所谓文化之研究，实亦衰象之一”，率先表述了他对当时中西文化论战的不同见解。具体而言，他以为若无深入的学术研究，不了解民族文化之往史而又不能洞察欧美之实状，妄谈一些不着边际的中西文化问题，只能加重文化之衰象。所以他对此从不再做任何笼统之见，而主张“居今之世，志古之道”以“通古今之变”，把学术兴趣集中在文化史的研究，并通过中外文化接触调和的历史事实，阐明他的文化转化观念。由此便不甘寂寞，把他的毕生精力，献身于学术事业之中。20世纪20年代则是他学术道路的起跑线。



汤用彤
评传

可以这样说，汤氏学术道路是由讲学、著述、译介三路并进的：

其一，在大学讲坛上讲授“中国佛教史”；

其二，译介西方哲学和印度哲学；

其三，同时着手“中国佛教史”的撰著。

总之，游学归来的汤用彤立即将其人文主义思想付诸学术实践。他不仅把西学引入旧学领域，促进了传统文化的近代转化，而且更重要的是，以西学屏障传统，借以保存中国文化，发扬民族精神。如果说，清华是汤氏文化观念的摇篮，哈佛则是助其成长的舟楫，而归国后系统表述其人文主义文化观念的汤用彤，无疑是腾跃龙门之鱼，搏击长空的海燕了。

讲授“中国佛教史”自不必详述，被国外学者被誉为“价值至高的工具与导引”的《汉魏两晋南北朝佛教史》和《隋唐佛教史稿》两部精品力作，都是在此基础上成书的。正如汤氏所说：“十余年来，教学南北，尝以中国佛教史授学者。讲义积年，汇成卷帙。”^①《隋唐佛教史》讲义，亦有20世纪20年代在中央大学的油印本。由此足见，汤氏对佛教史研究的选择，是早在哈佛已经确定了的。

晚清佛学的勃兴可以上溯至乾嘉年间的彭绍升。龚自珍、魏源以今文经学家兼治佛学，分别开创了近代佛学思辨和经世之路。石埭杨仁山继其后，创刻经处于金陵，究心佛乘，兴学育僧，广求佛典，使佛学由缙众而流入居士长者之间。金陵刻经处早已成为近代佛学之重镇。欧阳竟无继承师志，于汤氏归国的同年，在金陵刻经处的基础上创办支那内学院。“民国十一年七月十七日，内学院开学于南京公园路，始讲唯识抉择谈，学人云集。梁启超且来受业兼旬，张君劢亦负书问学”^②。汤用彤在南京授课之暇，也在内学院旁听欧阳氏讲授唯识学，以达到其广搜精求、触类旁通之目的。钱穆对此有较深刻的记忆，他说：“锡予在南京中大时（当为十一年或稍后，笔者注），曾赴欧阳竟无之支那内学院听佛学，十力、文通皆内学院同时听讲之友。”^③稍

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

② 盛正：《欧阳大师渐传》，《内学年刊》。

③ 钱穆：《师友杂忆》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

后，内院设研究部，汤氏即被聘为研究部导师，与吕澂、邱虚明、王恩洋等分别指导研究僧学习佛学。1924年上半年，汤氏同时兼任巴利文导师，指导“文典长阿含游行经演习”。同年9月至12月，讲授“金七十论解说”及“释迦时代之外道”诸课目。这些课目的讲义，以后均收入其《印度佛教史略》及其他书籍之中，有的当时已见诸《学衡》、《内学》等杂志。

汤用彤对西方文化的译介，无疑也是基于“昌明国故，融化新知”的学术宗旨。汤氏汲汲于灌输新知，同样是针对当时“以西人为祖师”的维新者和“借外族为护符”的守旧者对外来文化“仅取其偏，失其大体”^①的偏颇之弊而发的。他坚信要了解不同文化在接触中冲突和调和的具体情况，非要弄清它们的本来面目不可，对中国人来说，若要取得中西文化讨论的发言权，就应当系统、全面地了解西学。所以在他一踏上故国的土地，在教学和学术研究的同时，便致力于西方哲学、印度哲学的引介。截至1931年汤氏转入北京大学之前，即其主要在南京执教的十来年时间里，先后在《学衡》、《内学》、《史学》等杂志发表了《亚里士多德哲学大纲》、《希腊之宗教》、《印度哲学之起源》、《释迦时代之外道》、《佛教上座部九心轮略释》、《南传念安般经》等论文，宏通平正地介绍了西方（包括印度）哲学、宗教思想。

1923年5月至12月，汤氏关于《亚里士多德哲学大纲》和《希腊之宗教》的译文，在《学衡》十七、十八和二十四期相继发表。前者系英人Edwin Wallace所著*Outlines of the philosophy of Aristotle*（英国剑桥大学出版社印行），是一部关于亚里士多德学说大旨的通俗读物。它完整而又简要地介绍了亚里士多德的生平事迹及其著述，介绍了他的伦理哲学、自然哲学、道德哲学、政治哲学以及本质论、心理学和美学思想，它是了解西方哲学的最佳入门读物。汤氏在《学衡》十七期首次发表该书译文时就说：“亚里士多德之书，必永为伦理及哲学之最好著手处。”他说的伦理和哲学当然是指西方的伦理和哲学了。

《希腊之宗教》的译文发表在1923年《学衡》的最后一期，它是英人

^① 汤用彤：《评近人之文化研究》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。


 汤用彤
评传

R.W.Livingston编辑之*The legacy of Greece*一书中的第二篇。第一篇，吴宓译之为《希腊对于世界将来之价值》，发表于《学衡》二十三期。作者认为，在西方占统治地位的宗教——基督教，渊源于希腊哲学、神话及秘密宗教。希腊哲学对于欧洲中世纪之神学、哲学以及文学艺术的发生发展亦至关重要。换句话说，即希腊文化为西方文化的中坚或精华。我国学术界了解西方文化，首先应注意古希腊精神智慧所留遗于后世者，“借古镜今”仍然是汤氏及其《学衡》诸友介绍西方文化的最终目的。

佛教原非中华民族所本有，中国佛教也是中外文化接触和涵化的结果，是印度佛教东传并经过数百年调适、顺化，最终在传统文化的整合下新的民族文化形态。因此，研究中国佛教史，尤当留意佛教发展的源头，译介印度哲学及其起源，更是汤氏义不容辞的重任了。

1924年6月，他撰写的《印度哲学之起源》一文在第三十期《学衡》上发表。文章详细分析了自释迦至商羯罗一千余年诸宗哲理赖以兴起的四个方面的学术背景，条分缕析“印度哲理进化之迹”。同时指出印度民族兼有希腊人的哲理和犹太人之出世观念，以及统治者奖励学术讨论，不滥用威力，此言论自由之功，足使“印土哲理之能大昌至二千年者”则属于历史方面的原因。“金十七论解说”、“胜宗十句义解说”则是数论派、胜论派的基本论典的翻译详释。同年发表于《内学季刊》的《释迦时代之外道》进一步把与佛教有关的数十家学说分为三系予以详说。这年2月，载于《学衡》第二十六期的《佛教上座部九心轮略释》，是汤氏参照巴利文原本译介佛教上座部学说的文章。它以九心轮释生死流转与解脱之道，该文同时还有英文译文。至于《南传念安般经》却是对佛经原典的翻译与校释。安般禅原有后汉安世高所译《佛说大安般守意经》，禅法因与当时道术契合，故安译遂为汉魏学佛者所崇尚。汤氏则根据巴利文《中阿含经》原本，就其中一章“念安般经”译成《南传念安般经》，于1927年发表于《内学年刊》第四辑，它不仅比较了南北传佛教的异同，而且穷源究委，探索魏晋禅数的源头。

汤用彤从20年代初，即自回国之日起即开始撰著《中国佛教史》。《读慧皎〈高僧传〉札记》首先成文，于1930年9月发表在《史学杂志》第二卷

三、四期合刊上。他认为慧皎“用功虽勤”、“搜聚甚富”，但“采录间似有误差”。因此，汤氏就慧皎据以成书的79种史料，详细考订僧传内容。对慧皎书中竺法护卒年卒地、道安避乱之年、佛图澄本姓、魏太武帝毁法等问题提出质疑，并将它们分作12个专题，条分缕析，提出了确凿可信的结论，首次表现了汤氏考证与科学比较的功夫。

汤氏从撰著佛教史一开始，就特别注意佛教思想的变迁兴衰之迹。他不仅广搜精求、详实考订历史资料，而且能从庞杂散乱的原始材料中理清思想发展演化的脉络。1931年4月在《史学杂志》第二卷五、六期合刊上发表的《摄山之三论宗史略考》以及1932年3月发表于北大《国学季刊》三卷一期的《竺道生与涅槃学》，均属这一类的著述。后者虽发表于他调入北大之后，但依前后时间分析，该文亦当成于调入北大之前。至于1931年5月发表于《学衡》第七十五期的《唐太宗与佛教》，则充分揭示了佛教兴衰的政治背景及其与世俗趋合的特点。

可以这样认为，汤氏《汉魏两晋南北朝佛教史》及《隋唐佛教史稿》是在他著述《中国佛教史》这一鸿篇巨制的宏伟计划中，首先搜集资料，认真分析考证，然后将讲义纲要、单篇论文“汇成卷帙”，最终经过初稿修改补正而成书的。据汤一介回忆，汤用彤于20年代末就完成了《中国佛教史》的初稿，当然包括两汉至隋唐的佛教史实。其中既有他发表过的单篇论文的内容，更主要的是他在中大时汉魏两晋南北朝及隋唐佛教史的讲义。与此同时，于1929年，汤氏即开始写作印度思想史讲稿，此即以后在北大成书的《印度哲学史略》，当然它包括了这一时期汤氏介绍印度哲学的文章。

1930年，时值蒋梦麟继蔡元培之后接任北京大学校长职务。次年夏，北大以英庚赔款补助特聘教授名义，延请汤用彤北上，任哲学系教授。同时至北大的还有钱穆，任教历史系，贺麟当时则与汤氏同系。至抗战爆发前，汤氏在北大除承担中国佛教史、印度哲学史、魏晋玄学等课程的讲授外，主要致力于《中国佛教史》修改、补充工作。如前所述，他在20年代末，即在南京中大时期，就已完成了这部前后跨越近一千年有关佛教传入、兴起、鼎盛而至衰落的史实著作。调入北大后，他对初稿进行了一次全面系


 汤用彤
评传

统的修改补充。自1933、1934年始，又花了近四年的时间，才使《汉魏两晋南北朝佛教史》定稿。1937年，抗战全面爆发，汤氏随北大转移长沙，继至昆明西南联大。其时虽值国变，戎马生郊，汤氏随校避乱南迁，水陆兼程，备尝艰辛，然而著述甚勤，操觚不辍，终于在1938年元旦，将《汉魏两晋南北朝佛教史》一书在长沙付梓，成就了近代学术界的又一伟业。

据钱穆回忆：“民国二十年夏，余在苏州得北京大学寄来聘书”，“与余同年来北大者，尚有哲学系汤用彤锡予。本任教于南京中央大学，北大以英庚赔款补助特聘教授之名义邀来”^①。他与汤用彤同时被邀北大任教，又于同时避乱南下，情同手足。五十一年后，年近九旬的钱穆，羁旅台湾地区，回忆前尘，多处涉及其与汤用彤的密切交往，特别是在北大期间。这些虽不足以弥补资料不足的缺憾，却可了解汤氏在北大生活、工作以及待人接物之一斑。

汤氏以特聘教授身份应邀北上，与老母诸家眷同居南池子寓所。钱穆初至北京，居西城潘佑荪寓邸，距北大甚远。汤氏曾赴西城潘宅专访钱穆。次日汤母继访钱穆，并说：“锡予寡交游，闭门独处，常嫌其孤寂。昨闻其特来此访钱先生，倘钱先生肯与交游，解其孤寂，则实吾一家人所欣幸。”钱穆说“自是余与锡予遂时相往返”，开始了他们数十年的莫逆之交，即使后来远隔重洋，仍然是神交不断。至1982年《燕园论学集》出版，钱穆在海外专门撰写了纪念文章《忆锡予》，高度评价了汤用彤的道德文章，即其为人和学术思想，情真意切地悼念亡友，饱含生死茫茫、相对无言的凄凉。

非如其著作恢弘精当，汤氏为人谦谨而落落寡合，实在是一个醇儒型的学者。在北大期间，除钱穆外，其交游者仅熊十力、蒙文通、林宰平、梁漱溟、陈寅恪，以及同系的贺麟和当时由中大转至清华的吴宓数人而已。1932年榆关事变，钱氏奉母返苏州故里，汤母亦随行南京。1933年春，钱氏只身返京，迁居南池子汤氏寓所，每日与汤氏一家共进晚餐。其时，支那内学院听讲之友熊十力自杭州来京，蒙文通亦在汤氏举荐下自开封河南大学至北大历史系任教，四人则得以时时相聚。后又有林宰平、梁漱溟间隔

^① 钱穆：《师友杂忆》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

加入。虽然是志同道合、情意殷殷，却也难免学术上的歧见。然而，汤氏从不介入口角之战，也不阻止这些学术论争。钱穆在回忆此段生活时娓娓道来，有不少可资参考的史料。他说：

文通初下火车，即来汤宅，在余室，三人畅谈，竟夕未寐。曙光既露，而谈兴犹未尽。三人遂又乘晓赴中央公园进晨餐，又换别一处饮茶续谈。及正午，乃再换一处进午餐而归，始各就寝。凡历一通宵又整一上午，至少当二十小时。不忆所谈系何，此亦生平惟一畅谈也。

自后锡予、十力、文通及余四人，乃时时相聚。时十力方为《新唯识论》，驳其师欧阳竟无之说。文通不谓然，每见必加驳难。论佛学，锡予正在哲学系教中国佛教史，应最为专家，顾独默不语。惟余时为十力、文通缓冲。又自佛学转入宋明理学，文通、十力又必争。又惟余为之缓冲。

从中不仅可以看出汤氏平日交往，且在交往中，即使于己专行也能保持沉默而不参与争论，尤能显示他温厚、凝重的醇儒风度。这也是在当时学术界无人能超脱的中西文化论争中，汤氏始终保持论究学术、阐求真理、无偏无党、不激不随的傲岸态度和纯学术精神的缩影。当然，这是以其所建立的以古论今的独特文化整合系统为后盾的。

另外钱氏谈到他们生活中的一段插曲，读起来也别有一番兴味。说一家传三世的善相之人，曾两次在梁漱溟及汤氏家钱穆居室为其三人及熊十力相，“所言皆能微中”。相士谓熊氏“麋鹿之姿”，梁氏“恐无好收场”，钱氏“精气神三者皆足”，“当能先后如一”，唯独未提及汤氏。相士之言，神秘兮兮，固然无稽，但其于四人之中独不言汤氏，或许另有隐衷。而汤氏深藏若虚，也令仅谋面两次的善相之士难测深浅，恐怕也是事实。1934年7月，在佛教史研究的同时，汤氏指导研究生王维诚完成了《老子化胡考》的全部工作。此书充分体现了科学方法和考据之学的结合，不仅证成“化胡说”的伪出，而且揭示了伪经出现的社会原因，透见佛道之争的文化背景。其取材之详备、论据之周密，引起了学术界的高度重视。


 汤用彤
评传

1935年，汤氏任北大哲学系主任，以哲学史和佛教思想把握北大哲学系的方向。致力于学术事业的汤用彤，自然难得“杨柳岸晓风残月”的名士情怀，居京七年，可以确知者，仅两次出游。一次与钱穆、熊十力、蒙文通三位志同道合的老友夜宿清华大学一农场。冥冥之中，白杨萧萧，凄婉动人，四人同座，至深夜始散。钱穆说：“至今追忆，诚不失为生平难得之夜。”另一次在1936年夏，汤氏在庐峰牯岭，为其母择宅避暑，曾与钱穆同游岭上佛寺，并在方丈陪同下于竹荫蔽天的后厅中品茗，大有胜却人间无数之感。然而汤氏终日居家奉母，近在咫尺的匡庐真面目，也仅得探寻一次。

显而易见，汤用彤于抗战前北大工作期间，除积极从事文化教育事业以外，致全力于中国佛教史的撰述及其文化整合系统的构建。继《竺道生与涅槃学》之后，又在各种杂志上发表论文、书评札记以及年会报告等十数篇。其中有《释道安时代般若学述略》，1933年5月载《哲学论丛》；《释法瑶》，1932年载《国学季刊》五卷四号；《评唐中期净土教》，载1934年3月17日《大公报》；《读〈太平经〉书所见》，1935年载《国学季刊》五卷一号；《评考证法显传》、《唐贤首国师墨宝跋》、《矢吹庆辉三阶教之研究》，1936年1月载《微妙声》三期；《汉魏佛学的两大系统》，1936年9月载《哲学评论》七卷一期；《关于肇论》，1936年载《哲学评论》七卷二期；《评日译梁〈高僧传〉——日本国译一切经史传部第七》，1937年5月载《微妙声》第八期；《中国佛教史零篇》，1937年12月载《燕京学报》二十二期。另外还有发表在哈佛燕京学社主办的*Harvard Journal of Asiatic Studies*1936年4月号上的《〈四十二章经〉之版本》，由美国学者J.R.Ware翻译的英文全文。仅由这些文章不难看出汤氏著述之勤及其佛教史研究的大致范围。这些文章以后大多为1938年所成《汉魏两晋南北朝佛教史》一书的章节内容。同时我们还注意到，基于佛教史研究的需要，汤氏已开始注意汉代道教的研究，并转向魏晋玄学的领域。至于对日人中国佛教典籍翻译的评述，既可以透见其佛教史研究多维比较的特点，也可以推测出，汤氏在此时，或在此以前当读过日人境野哲所著的《支那佛教史纲》，并受到蒋维乔1928年出版的《中国佛教史》的影响。这是汤氏未尝提及的。

1937年七七事变发生，抗战全面爆发，北大南迁。同年10月，汤用彤与钱穆、贺麟一行三人南下天津，数日后乘船直抵香港。在香港小住近旬，转程北上广州，又数日抵达长沙。其时日机轰炸长沙，一家于婚礼中祸从天降，尸体残骸犹挂树端，惨状令人目不忍睹。当时西南联大文学院在南岳半山圣经书院旧址，汤氏等不得不在随时都可能遭受飞机轰炸的长沙连宿三宵后，又在车站候车至深夜才得登车南下。次日午至衡州，尽管人困马乏，饥渴难忍，然而湖南风味的饭菜还是使他们难以下咽。南岳山势绵延，积雪中常见虎迹。且书院狭陋，常四人拥居一室，一灯如豆，置之座前，或读书撰著，或备课抄写，条件艰难，可想而知。然而也正是在此时即1938年元旦，汤用彤于南岳掷钵峰下，将《汉魏两晋南北朝佛教史》最后定稿付梓，由商务印书馆在长沙印行。同时在南岳文学院的还有冯友兰、闻一多、吴宓、沈有鼎等。

1938年春节前，校方决定由陆路步行赴昆明，部分学生经香港，海行赴越南入滇。汤用彤等教授则由广西政府分两车载往游桂林，继分水陆两种抵阳朔，途经广西南部诸城镇，穿过镇南关而至越南河内，并由河内转赴昆明。西南联大文学院设在旧日法租界蒙自，当时已是人去楼空，仅有希腊老夫妇一对开设小旅馆一爿，守此终老。携家带口的教授皆寓居旅馆之中，汤氏等只身来联大者则两人一室，住在校舍之内。一日，北大校长蒋梦麟于重庆经昆明来蒙自，北大教授集会欢迎，会上竟言联大种种不平，尝有支持汤用彤出任文学院院长之动议。

同年夏，联大文学院自蒙自迁返昆明，钱穆因爱宜良山，决定一人卜居宜良。汤用彤、贺麟也念蒙自环境幽雅，故留校小住。于是他们约请吴宓、沈有鼎等共七人，借居旧时法国医院。此去空军基地不远，乃空袭危险地带，沈氏占易，得节之九二，有“不出门庭凶”的讖言。所以，汤氏七人遂晨起出门，携带干粮、茶水，择野外林石佳境，各出所携书阅读，至午后4时始归。后来果然遭受敌机空袭，城区多处轰毁，蒙自安然无恙。汤氏等在蒙自尽管日日如避乱之难民，岩居穴处，连续经旬，然而其中也有一番健身怡情的深切感受。秋季开学，汤氏、贺麟送钱穆至宜良北山岩泉下寺，遂赴昆明


 汤用彤
 评传

任事。由是获数日流连清静。

时至寒假，即1939年初，汤用彤曾偕陈寅恪同访钱穆于宜良山寺。钱穆又曾约汤氏、贺氏在宜良至昆明途中一湖附近做一日游，见湖水平漾，却无舟楫，知湖中有漩渦曾吞没两个驾舟探险的法国人，不禁谈湖色变，废然而归。另钱氏因游路南而食羊乳，归昆明告汤氏同赴城外某酒肆品尝此风味小吃，汤氏一饱口福，甚赞不绝。如此亦是学者们忙中偷闲的一段佳话。

寒去暑来，1939年暑假将至，其时昆明屡遭空袭，汤氏利用假期赴沪接从北平南下的眷属至昆明，钱氏也于此时赴香港交《国史大纲》与商务印书馆付印，再转上海归苏州探母。二人又得同行。他们绕道河内，乘海轮抵达香港，继而北上抵沪。汤氏又伴钱至苏州省亲。因钱决意在苏州奉养老母，两日后，汤氏只身返沪，并携眷南下昆明。

离昆明以后，汤用彤尝与钱穆谈及治学之事，据钱穆追忆：

锡予询余：“《史纲》（即《国史大纲》，笔者注）已成，此下将何从事？”余询锡予意见。锡予谓：“儒史之学君已全体窥涉，此下可旁治佛学，当可更资开拓。”余言：“读佛藏如入大海，兄之《两汉三国魏晋南北朝佛教史》，提要钩玄，阐幽发微，读之可窥涯矣，省多少精力。盼兄继续此下隋唐天台、禅、华严中国人所自创之佛学三大宗，则佛学精要大体已尽，余惟待君成稿耳。”

锡予谓：“获成前稿，精力已瘁，此下艰巨，无力再任。兄如不喜此途砧研，改读英文，多窥西籍，或可为兄学更辟一新途径。”余言：“自十八岁离开学校，此途已荒，未治久矣。恐重新自ABC开始，无此力量。”

在苏州两日，汤氏曾伴钱穆同游苏州书市，见公私书籍满街流散，甚至有一书摊，尽是西方书籍，均为东吴大学散失之书。汤用彤为钱穆择购三本，钱氏意多购，汤氏解释说：“兄在北平前后购书五万册，节衣缩食，教薪尽花在书架上，今已一册不在手边。生活日窘，又欲多购西书何为？且以一年精力（指钱氏预备在苏州逗留一年，笔者注），读此三书足矣。”

这是钱穆在《师友杂忆》十数则有关汤氏记载中唯一披露汤氏对治学发表的个人意见，也是汤氏唯一直抒己见之处。1943年钱穆任四川华西大学文学院教授，暑期居灌县灵岩山寺，曾就寺中方丈处借读《指月录》，加深了他对唐代禅宗终于转归宋明理学的认识。后来，他又因读胡适关于神会和尚的论述，不禁操觚为文，撰长文《神会与坛经》，投寄《东方杂志》。抗战胜利后，他又去昆明续读智圆书，在香港读宝林书及少室逸书。迁居台北以后，钱氏更读宗密《原人论》诸书，及日本禅学家铃木大拙关于禅学理论的书籍。他终续为文，一意相承，重点在于禅宗思想和理学思想传承之一大公案，同时言外旁及天台、华严两宗。这些应当说都与汤氏在1939年的那一席话有关系。所以钱穆在述及这些往事时，终难忘与汤用彤的学术切磋。他说：“余昔曾屡促锡予为初唐此三大宗作史考，锡予未遑执笔。余此诸文，前后已历三十年之久，惜未获如锡予者在旁，日上下其议论也。”读起来令人总有一种“此恨终成追忆”之憾。当然，这里钱穆所述关于隋唐佛教汤氏“未遑执笔”，大概是指最终定稿付梓，因为事实上汤氏早在中央大学时期已有《隋唐佛教史》讲义的油印本，南下前已有北大铅印本了。只不过直到最后才由后人整理成书发表罢了。

汤氏自沪返滇后，继续在联大文学院任教并担任北京大学文科研究所主任之职。其所著《汉魏两晋南北朝佛教史》与陈寅恪《唐代政治史述论稿》同时获得抗战时期教育部学术研究一等奖，其间汤氏此书又曾在重庆出版发行（只是纸质甚劣，字迹模糊）。

如前所述，汤氏完成中国佛教史初稿后，即已开始转向魏晋玄学之研究。1938年，即在西南联大时，便着意著述魏晋玄学，至1947年在北京复校先后完成其中九篇，并在《国学季刊》、《学术季刊》、《哲学评论》、《清华学报》、《学原》、《大公报·文史周刊》发表。同时开设魏晋玄学纲领和专题等课。汤用彤自己说：

我原在抗日战争初期就想写《魏晋玄学》一书，但以后因在国民党反动政府统治下，生活颠沛流离，无法写书，只能写些短篇论文发表。现



在出版的这本书就是这些论文的汇集，而不是一本系统的著作。至于原来计划，本在《流别略论》一章后，应有“贵无”学说数章，除王弼外，还应有嵇康和阮籍、道安和张湛等人的“贵无”学说；对向、郭崇有义本应多加阐述；原来计划还包括《玄学与政治理论》、《玄学与文艺理论》两章。这些本都在西南联大讲过，但未写成文章。^①

汤一介在整理汤用彤遗著时说：“汤先生的《魏晋玄学》一书虽未完成，但仍留下大量研究成果。”^②这些包括四种讲课提纲，其中《魏晋玄学纲领》和《魏晋玄学专题》两种都是在西南联大时的讲义。汤用彤在西南联大关于玄学的讲授，至今有据可查的尚有1942年或1943年的《魏晋玄学和文学理论》以及《贵无之学——道安与张湛》的授课提纲等。

值得注意的是，汤氏在西南联大时，正值日寇铁蹄南侵、山河破碎、民不聊生之际。自幼深怀忧国忧民忧患意识的汤用彤，自然又涌起《哀江南》之思。但此时的汤用彤再也不会仅仅以低回吟咏悲歌兴亡所能满足，而表现出深沉的哲人气息。他既不顾欧风美雨的侵袭，也不持中西文化关系问题的笼统空洞之见，而究心于中国学术的内在生命力与内在逻辑性的探索，并寓悲愤于超逸的情怀之中，把学术研究转向了魏晋玄学领域。他推崇王弼、郭象，更欣赏僧肇，但于国家兴亡时局成败的关切，他则强调阮籍、嵇康才是魏晋名士风流的典范。在讲授玄学时一再说明他们纵情诗酒，均有所为而发，阮籍假酒回避权势，嵇康非汤武而薄周孔都表现了他们立身处世的特点。于此，也可以说汤氏同样是有所为而发的。所以他虽有忧国伤时之情却难得溢于言表，常常假魏晋名士言谈之妙，虽不减否人物，却在娓娓道来的玄学演讲中动人心弦。

1945年，抗战胜利，北大已有复校之议，当时聘胡适为校长，因胡氏留美未归，由傅斯年暂代。同年《印度哲学史略》出版发行。1946年暑假，北

① 《魏晋玄学论稿》“小引”，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

② 汤一介：《理学·佛学·玄学》前言，北京：北京大学出版社，1991年版。

大由昆明正式迁返北平，汤用彤亦随校复员并开始任北大文学院院长之职。此后除继续他的研究外，还在百忙中为哲学系开设魏晋玄学、英国经验主义、欧洲大陆理性主义、印度哲学史四门课程。1947年荣膺中央研究院第一届院士、评议员兼任历史语言研究所北平办事处主任。

北大复校直到北平解放，正是北大学潮迭起、光明与黑暗斗争的关键时刻。汤用彤对时局既不抱什么希望，也没有任何失望，始终融凝如一，独立不倚，保持着“知识分子的距离”，沉浸在其学术研究之中，同时也沉静地审视这时局的变化。1947年夏，他应美国加州贝克莱大学陈世襄教授之邀，专程赴加州讲授《魏晋南北朝思想史》、《魏晋玄学与文学理论》等。1948年夏，哥伦比亚大学又邀汤氏讲学，但是拳拳赤子之心和爱国之情，最终还是使他婉言谢绝了哥伦比亚大学的邀请，于同年9月自美国启程，返回烽火连天的华北平原。

美国讲学归来，汤氏专程赴无锡江南大学访钱穆。据钱氏回忆，汤氏“告余，倘返北平，恐时事不稳，未可定居。中央研究院已迁至南京，有意招之，又不欲往”^①。充分显示了他那“独立不倚”的人格，以及在风云突变中的矛盾遽惶状态。但是，当北平围城战役打响，胡适乘机退走南京，国民党政府派飞机接人，胡适又来电促汤氏南下，并遣人送来全家机票时，汤氏毅然拒绝离开他的学术园地，离开这块生养他的热土。钱穆在追忆他与汤氏无锡一别时，曾无限感慨地提及这次“竟成永诀”的“一时小别”，生动地述及了汤氏拒绝离京的情形。他说：“时适有戚属一女，肄业辅仁大学，锡予促其顶名行，仓促间足上犹穿溜冰鞋，遽赴机场，得至南京。后在台北告人如此。”^②

1949年1月31日北平和平解放，2月，汤氏被委任为中华人民共和国第一任北京大学校长（当时称北大校务委员会主席），直至1951年9月。可以认为，北大校务委员会是一个过渡性的临时机构。正因为汤用彤是一个醇儒的典范，一个始终保持着知识分子操守而且享有国际声誉的学者，但又不完全处在象牙塔中，而是以全部心力关注着国家民族命运和前途，所以他能够在那巨变的历史条件下，新旧交接之际，被各方面所接受。也正是同样

① 钱穆：《师友杂忆》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

② 钱穆：《师友杂忆》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。



原因，1952年以后，他便离开了这一临时职务，而以分管财务、基建的副校长之职终其一生。同时也就离开了他熟悉的讲坛，再也未发挥他的文化观念和学术系统。他那学兼中、印、欧的学术思想，也未能再投向更大的学术工程，而不得不转向土木工地了。

据钱穆云，1937年离校前，自己曾将二十万卷的藏书寄宅主家中，抗战胜利后，未能移书南下。后北平解放，宅主托汤氏将藏书转北大存放。汤氏踌躇再三，不得不让一个与钱氏相熟的书贾以百石米价取去存藏。由此一则小事可见身为一校之首的汤氏处事之谨慎，其在当时社会生活中待人接物当可知矣。院系调整后，与汤氏共事的人以“忠厚长者”^①的美誉称颂这位副校长，也足见其醇儒的学者风范了。

1954年，汤氏积劳成疾，患脑溢血卧病不起，病中有特护护理。脱离危险后，仍悉心指导青年教师及研究生的教学研究工作的，甚至在病床上为研究生讲课。同时在尽可能的条件下做了一些资料整理工作，以之为后学提供学习和研究条件。其中有《校点高僧传》、《汉文印度哲学史资料汇编》、《汉文印度佛教史资料选编》。另外还做了一些道教史研究工作。病中十年，仅有一些短文问世。1961年3月，应《新建设》杂志之约，集为《康复札记》，以文集形式付梓。“虽将迟暮供多病，还必涓埃答圣民”，题于《康复札记》题头下的这一诗句，充分表现了汤氏在迟暮之年还抱着为人民尽涓埃之力的赤诚之心。

1963年五一节晚，汤氏应邀在天安门城楼观看烟火，周恩来总理关切地问起汤氏健康恢复状况，并向毛泽东主席引见。毛泽东同样不无关怀地对他说：你的病好了，你的文章我都看了，身体不大好，就写那样的短文好了。据任继愈回忆，汤氏那天回来十分兴奋，表示要更好地把他的知识献给人民。直到他逝世，虽然在学术上他未再有显著贡献，但确实实现了“还必涓埃答圣民”的诺言。

新中国成立后，汤用彤还兼任中国科学院历史考古专门委员、哲学社

^① 江隆基语，见邓艾民：《汤用彤先生散记》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

会科学学部委员。他还是第一届全国政治协商会议委员，第三届政协常委，第一至三届全国人民代表大会代表。

1964年汤氏脑血管病再发，5月1日，这位在教育界辛勤耕耘数十年的中国近代学术巨子，以公正、平实、精当著称的文化思想家与世长辞了。

综前所述，汤氏幼承庭训，接受了系统的传统教育，植入了往圣先贤的前言往行及忧国忧民的情思。二十岁以后在清华接受的新式教育，不仅没有使他同传统割裂，而且加固了他对传统文化的感情，面对近代西方文明的挑战，力图以西学翼护传统，逐渐形成反躬自省、坚定精神的理学救国思想。也正是这一思想，使他和他的同志选择了近代保守主义大师、新人文主义者白璧德。五年间异国文化的熏陶又为其文化救国的国粹思想找到了他乡故知。儒家的道德伦理哲学，白璧德“同情加选择”的人文主义，在文化层面上的认同纯化而成为一种“昌明国故，融化新知”的理论。这一理论，在其归国后的二十余年中逐渐系统化而成为一种以古论今、中西互补、因革损益的文化整合系统和全面立论、分疏事实、传统考证、科学比较的治学方法。同时他受白璧德、莫尔的影响，选择了中国佛教为研究对象，刻苦攻读梵文、巴利文，并提出了同情默应、心性体会、广搜精求的治佛教史的思想，在中国佛教史研究方面，创造出前无古人、至今也未有人超越的成就。他对传统洞悉入微，却没有丝毫守旧之士大夫积习。他是号称“哈佛三杰”之一的美国留学生，而不露少许时髦之学者风度。因此在中西争论的大潮中融凝如一，既不以西人为祖师，赶作一些政治、社会思想的时髦文章，也不以本族为至善，视传统为无可变革的单一体系。他借雄辩的历史事实，阐明因革损益的文化转化观念而异军突起，同时表现了他“独立不倚”的人格和学术思想。20世纪20年代至40年代是中国学术巨变的年代，也是汤用彤学术思想的黄金时代。可惜到50年代收获季节，他和梁漱溟这两位近代学术巨子，都被他们的同龄人——毛泽东的神圣光彩淹没得黯然失色了。

第2章 文化观念的系统工程建设及其学术思想的催化与导引

根据汤用彤思想发展的路向，不难追溯其文化观念形成的轨迹。他的汉唐佛教史研究，魏晋玄学、印度哲学史及欧洲哲学著述无不表现了中西互补、以古论今、因革损益的文化整合思想，并受其催化与导引。

汤氏文化观念的生成与发展，明显分为三个时期。就思想内容而言，这一观念的形成，无疑是内、外文化，即中、西文化两支潮流交汇的结果。

这三个时期是：

- 一、基于传统的开始阶段——昌明国故，理学救国。
- 二、并览今古的完成阶段——博采中西，融化新知。
- 三、文化整合系统的实践与完善阶段——中西互补，因革推移，悉由渐进。

国内文化，即传统文化的潜移默化包括：

- 一、家庭教育形成的心理素质。
- 二、生死存亡的国家民族危机与孱和在思想深处的忧患意识的认同。

三、民族精神衰颓的切肤之痛加深了对文化衰象的认识，引生了文化救国的思想。

四、佛教文化的勃兴与中国化及其对儒家文化的冲击和丰富，决定了他那异质文化互补的观念与中国佛教史研究的取向。

国外文化，即西方文化的摄取吸收主要有以下四个方面：

- 一、白璧德“同情加选择”的新人文主义。
- 二、博厄斯(Franz Boas)批评派的文化人类学。
- 三、蔡勒尔(Zeller)、文德尔班(Windel bomd)西方哲学史研究。
- 四、印度哲学重视本体、实现人生、追求解脱的观念。

当然,还有乾嘉学派的流风余泽,不过那主要还是对其治学方法的影响,拟在其他章节中分别说明,本章不再赘述。

2.1 奠基与初创

——理学救国的现代保守主义

清代学术界鉴于亡明的教训,认为理学家“无事袖手谈心性,临危一死报君王”,把锦绣河山拱手相让外族,致使神州荡覆,宗社丘墟,因此对理学流弊痛加针砭,使清代学术舍空谈而趋于实践。先是乾嘉汉学考据之风大兴,继之今文经学经世之说迭起。有清一代,宋学二字为大雅所不道。虽然曾国藩、罗罗山在道咸之交独以宋学相砥砺,然而毕竟是不能抗拒时代思潮的偏锋支流。至帝制倾覆,封建赖以存亡续绝的经学,也由变异、调适而日趋终结。曾经宰制天下、为世人共同奉守的伦理观念的理学,尤为学者们所厌弃。清初有“以理杀人”之说,近人有礼教“吃人”的呐喊。就连“教宗贤首,行在弥陀”的居士杨仁山也以理学不符孔子之说而操觚笔伐。正如汤用彤所说,时人“见理学先生则尤恶之”^①,可见,理学在清末民初的学术界,更不是昔日光景了。然而,汤用彤学术思想的初创却是建立在理学救国的基础上,这不能不重视汤氏文化观念的形成从一开始就有其特殊的价值取向。

汤氏文化观念的形成应当追溯到20世纪初叶,也就是开始于宣统逊位,即帝制灭亡前后。除其自幼受传统文化的熏陶外,国家民族危机、社会道德沦丧、西方文明冲击,势必与其文化观念的初步形成有密不可分的关系。

辛亥革命以后,国内剧烈的民族冲突已不再是主要矛盾,民族文化的

^① 汤用彤:《理学谥言》,见《汤用彤学术论文集》,北京:中华书局,1983年版。



复兴自然也不再以排满相标帜。然而国家、民族的一切病象并未因帝制的崩溃而缓解。所以文化向传统折返的内容和背景也与清末大体相同。汤用彤理学救国的文化观念的提出，也是基于他对民族危机的独特认识和对传统文化的甄别和选择。

首先，西学东渐的冲击波在清末有增无减，师夷长技，中体西用，在光绪年间已演成西化的趋势。然而，如潮水般涌来的西方文化同时又受到守旧派的顽强抵制，因而始终不能得到传统文化的能动整合，中西文化的这一冲突引发了人们对传统价值的重新审视。19世纪末中国文化走向表现为对“唯泰西是效”的单向选择，至20世纪初，代之而起的已是同时向传统回归的双向选择了。维新派的主将，力主引介西方政治制度的梁启超这时已经不怕外国学术不能输入，“惟患本国学术思想之不发明”^①了。国粹派高呼“用国粹激动种性，增进爱国的热肠”^②，一时之间，国粹二字被视为“大善”，也像西学一样风靡起来。辛亥革命后，排满虽不再是保存国粹的目的，但抵拒西方文化的进袭同样需要对传统文化的重新估价。汤用彤就是在这样的文化背景中选择传统的。他说：

试问今日之精械利兵足以救国乎？则奥塞战争，六强国悉受其病；试问今日之学堂学校足以救国乎？则行之数十年未收效果也。盖俗弊国衰之秋，非有鞭辟近里之学不足以有为，尤非存视国性不足以图存。^③

此话正确与否姑且不论，但这段话很显然表明了汤氏在中西文化交汇中有意昌明国故的价值取向。在他看来，西学不仅不能救国，反而使人们“骛于技巧之途”，“驰于精美之域”，使人心趋于诡诈，流于侈靡。科学也不过是“自然界之律例，生物之所由，驭身而不能驭心，驭驱形骸而不能驱

① 梁启超：《饮冰室合集·文集》第一册，北京：中华书局，1989年版。

② 章太炎：《在东京留学生欢迎会上的演说辞》，见《章太炎政论选集》，北京：中华书局，1997年版。

③ 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

精神”^①。所以，西学东渐的结果，不仅未能使国家求富致强，反而是四夷交侵、割地求和。思想界既“昧于西学之真谛”，又“忽于国学之精神”，^②神圣欧美，顶礼西学，整个社会每况愈下，患严重的“神经衰弱之症”，这便是汤氏向传统折返的社会背景。

晚清以降，除少数醉心欧化的学者外，进步的思想家无不以为中国之患首在人才匮乏，人才的突出问题是人心昏昧，因此，魏源早已喊出“寐患去而天日昌，虚患去而风雷行”^③的警世之言。严复也在批判西学“专言功利致人类涂炭”的同时说：“中国之弱，其原因不止一端，而坐国人之弱，人才之乏为最重。”^④另外，梁启超有“新民”之说，章太炎有“用宗教发起信心”之论；近代佛学勃兴用以对治妄心，都是基于对近代社会道德衰亡、民智不开的思想认识而展开的。汤用彤把这种现象谓之神经衰弱，指明它的具体表现是“荒惰无恒”、“志行薄弱”、“虚浮圆滑”等种种恶习劣点，这些才是国家民族“百事不整”的根本原因。正如钱穆所言：“一切病象皆由文化所引生。”^⑤汤用彤及其他近代思想家对人心、道德的重视，正反映了这种文化决定论的思想倾向。显而易见，汤用彤也把道德危机看成人才匮乏的根本，而民族危机则是文化危机的必然结果。因此，解决国家民族危机的从人之途，即对治神经衰弱，首要的是弘扬民族文化，振奋民族精神。汤氏所谓“欲求毅力首在道德，求之本国，舍朱王何以哉？”^⑥说的就是这个道理。

国家之弱在于道德颓丧，民族之危机在于文化侵衰。因此，弘扬文化、增强道德是挽救国家民族危机的必由之路。这就是汤氏文化救国的逻辑推论！他还认为中国在上世界上“开化最早，文化学术均为本国之产，毫不假外求，即或外力内渐，吾国民亦常以本国之精神使之同化”^⑦。这是主张重

① 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

② 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

③ 魏源：《海国图志》。

④ 严复：《与熊纯如书》，见《学衡》1922年6月。

⑤ 钱穆：《忆锡子》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

⑥ 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

⑦ 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。


 汤用彤
评传

新评价传统的现代保守主义的共识。所以，寻求救国的文化与其求之于国外而不合国情，毋宁求之于本民族“自身递转数世、数十世、数百世血液所浇灌，精血培壅”^①的民族之花，这实际上也是汤氏折向传统的思想基础。汤氏还强调：“本国之学术实在孔子，孔德之言心性者，实曰理学。”^②宋明学术实在是形而上的儒家之言，它长于格物、致知、正心、诚意、修身、齐家，“日日慎独，时时省身”，既是道德实践，又是伦理哲学，更能体现民族文化的精髓。因此，文化救国，舍理学别无他求，文化救国就是理学救国。他进一步论证说：

晦庵之反躬实践，无时无地不用工夫，斯非正弱之反而耶；而阳明之知行合一，即知即行……为荒惰无恒者之绝好针砭。故欲救吾国精神上之弱，吾愿乞灵于朱子学。^③

总之，汤用彤文化观念形成的初始阶段已经明显地开始向传统折返，表现出昌明国故的思想倾向。这一倾向以典型的传统教育奠基，在中西文化交汇的大潮中，趋向于以传统整合西学的思想。也就是说，清华时期的汤用彤的思想，已经初具了文化整合系统的雏形。他一方面强调国家的危弱，关键在于国民精神的衰颓，精神衰弱尤植根于国学之不振。另一方面认为民族精神丧失殆尽是人们对西学盲目崇拜、取毛取皮、食积不化的结果。他强调，凡事“今”不一定长于古，“西”也不一定胜于中；既不要顶礼欧西之学，更不要数典忘祖。救亡图存还是求之于数千年血肉浇灌的传统文化学术，以文化启蒙为振奋国民精神、改造社会的唯一途径。由此可见，汤氏思想的发展从一开始就表现了执著于文化学术的纯学者的态度。这又是和稍前的维新派、国粹派热衷政治的社会改良主义或民族主义很不相同的。

然而也必须承认，初创时期的理学救国思想，虽然已具整合系统的雏

① 钱穆：《国史大纲》，上海：商务印书馆，1940年版。

② 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

③ 汤用彤：《理学谥言》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

形,但它毕竟还是幼稚的、不完善的。它向传统的复归和对西学的批判,是清末民初文化观念由单向选择到双向选择、重新审视传统的重要标志,但这种复归和批判表现得都较以后执著且偏激。它执著于传统的继承,仍不脱圣贤经传的樊篱。他对西方文化的批判虽然是理性的、审慎的,但毕竟由于西方历史、科学知识的欠缺及过分强调精神作用,也不脱当时士大夫的浅隘。可是,这时的汤用彤已经凭借自幼孕育起来的忧患意识,透过亡国灭种的民族危机,把视觉焦点放注在文化危机上,力图通过文化启蒙运动,重铸内圣外王的民族英魂,并以此改造社会,强盛国家。这一文化救国的思想不仅为其文化整合系统奠定了基础,而且使汤氏选择了同样注重传统和道德自我完善的白璧德的新人文主义,也为其思想体系的形成和发展探索到一条足以向前开拓的道路以及借以翼护传统的新学理论。

2.2 选择与完成

——化洽中西的新人文主义

如果说汤用彤的思想早在清华时期奠基和初创,那么,这一时期萌发的理学救国的现代保守主义便使他在留美期间选择了白璧德的新人文主义。当然这一选择并非单纯对白璧德个人思想的选择,而是对整个西方文化的选择性吸收。比如批评派的文化人类学,以洛克《人类理解论》为代表的英国经验主义,以斯宾诺沙《伦理学》为代表的大陆理性主义,从苏格拉底到亚里士多德的希腊哲学,以及与东方哲学较为接近的叔本华唯意志论,乃至印度哲学。但是,白氏“同情加选择”的新人文主义毕竟与他那重视个人道德完善、主张新旧并存而向传统折返的理学救国思想更为默契,因此选择了白氏思想作为他正致力建设的文化系统的主干,进而形成他那化洽中西的文化转化理论。这一选择,从形式上看,是吸取西学以与当时国内“唯泰西是效”的单向文化选择对衡,借西人对传统的重视,突出新旧并存的必要性。在内容上就是要映衬文化传统的历史作用,以期对整个世界的文化作系统的反思,借此促进中国文化的创造性转化;在自我道德完善



的前提下，又含蓄地表述了“以少数贤哲维持世道”^①的精英思想。至于汤氏对中国佛教史的研究，则可以是在与白氏取得文化上的共识后，而由白氏直接塑造起来的。

遗憾的是，汤用彤生前没有留下关于这一阶段思想递进的文字资料，我们也无法获得其在美国哈姆莱大学、哈佛大学学习的具体情况及他撰写的文章和有关他的报道。汤一介先生曾提及要到美国收集包括汤氏硕士论文在内的一些著作，这无疑对研究汤用彤思想是一件幸事，但此尚在悬想之中。因此对汤氏文化观念的选择和形成，只能依靠其学术著作与白氏思想认同的内容，以及刚归国时发表的文章加以分析，提出论证。此节亦有待以后获得更多直接资料时再予补充、修改，谨此说明。

如前所言，白璧德的新人文主义是对近代科学民主潮流的反拨，他既反对视人为物、急功近利的科学主义，又不满于放荡不羁的浪漫主义和不加选择的人道主义，主张“慎思明辨，尊尚传统”的论事标准，重视人的道德修养，坚持少数贤哲治世的精英政治。这些既契合了汤用彤文化救国、向传统折返的思想倾向，更能唤起像汤氏这样出身于仕家的知识分子重塑内圣外王理想人格的传统意识。而白璧德直接对中国文化的称道尤其吸引了这些具有现代保守主义倾向的海外游子。*Humanistic Education in China and the West*（《中西人文教育谈》）和*Literature and the American College*（《文学与美国大学教育》）可以说是白氏新人文主义的代表作，也是汤用彤这些海外游子接受白氏思想的登堂入奥之途。

白氏在*Literature and the American College*一书中设专章*What is Humanism?*解释他的新人文主义。他首先指出，Humanism“带有若干佳美之意义者，恐将为各种理论家所借利用，各求其鹄，而凭空增添许多绝不相侔之观念”。因此，当时“社会主义之梦想者用之，最新而合于时尚之哲学家亦用之”，诸如锡娄（F.C.S.Shiller）、雷纳（Ernest Renan），乃至抱乌托邦理想者，自述其未来的梦境也为人文主义。白氏断然否定包括

① 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

卢梭在内的这些人是人文主义者，只认为他们是“特热心于人道主义者（Humanitarian）耳”。自然，单就这一咬文嚼字的形式来说是不足取的，然而，关键在于他对这一词所赋予的新的内涵。他说，二者是有本质区别的，“凡人表同情于全人类，致信于将来之进步，而亟欲尽力于此事者，但可谓人道派，不当称之为人文主义者”。人道主义者重知识，表同情于人类，即希雷尔（Johann Christoph Friderich Schiller）所谓“纳众生于怀抱，接全球以一吻”。人文主义则不同，其爱人必加以选择。换句话说，人文主义对人类之爱不是平等无差别的泛爱，而是有所拣择并加以训练的“亲仁”。诚如白氏之言：“仅有广普之智识与同情犹为未足，苟欲化之以人文则必以训练与选择调和之。”由这些话可以知道，白氏的人文主义突出了四点，即具有人道主义的知识 and 同情，并在此基础上予以训练和选择。他说：“真正奉行人文主义者，于同情与选择二者必持其平。”就是说，他的人文主义是知识、同情、训练、选择同时并举。然而，事实上白氏人文主义的天秤上，在训练和选择这一边无疑多放上了一个砝码。他说：

近今之人，虽好古如卜铁龙者，犹不免失之偏重同情。反是，古人如希腊人与罗马人，则概舍同情而专重选择。盖留斯力言人文非博爱而乃规训与纪律之义……古代人文主义实带贵族性，区别极严，其同情心甚为狭隘。而其轻蔑一般未尝受教之愚夫愚妇固势所必然矣。常人咸谓漫无甄别之普遍同情，即所谓四海之内皆兄弟之义，实自耶教之兴而始，前此固无之也。推尊仁爱与同情为至高具足之原理，而不必更以规训与纪律为之辅，此种思想行事，惟当近今人道主义盛行之世，始有之耳。

为了说明规训和纪律的重要性，即选择的基础，他把耶教也归于“极重选择”的人文主义行列。他说耶教的同情只限于受同一训练者，对异教徒不仅不相亲爱，反而“深恶痛绝而谋加害”。显而易见，白氏这一大段说明，就在于借古代贵族式的人文主义，说明选择和训练的重要性，而不是普通的人类之爱。因此他思想中的贵族性也就在所难免了。其力主少数贤哲治世



的精英文化，无疑也是由此涌出的。

当然，白氏一再强调真正的人文主义“常徘徊于同情与训练、选择两极端之间”，“执两极端之中而得其当”。他还指出：“人类偏颇之失殆属前定，然欲其合于人文，亦惟有战胜此天定之缺憾，以相反之德性相互调剂而期于合度。”他把这一合度之律（Law of measure）视为人生之金科玉律。他的这些话都是针对当时科学、民主潮流有感而发的。他是用同情之心反对知识扩张的功利主义，反之又以训练与选择来反对感情扩张的泛爱思想。他反复强调的合度之律、中和之道，就是要把人们引向道德自我完善的“君子人”（Gentleman），而不是因机械之发达、个性扩张，致使人类“向大战场而行”^①。换句话说，他认为要实现人文主义，既不能走知识扩张而发达科学的道路，也不能蹈感情扩张而表泛爱的覆辙，而要调剂理性与感情两种相反的德性，以期于合度，在同情与选择之间保持平衡。所以他特别称赏孔子的“中庸之道”和佛教“一切极端悉为谿道”的中道思想。据此，他又详细论述了“一”（Unity）和“多”（Plurality）平衡的中和关系，从理论上和历史实际中说明：人文主义既要从中世纪“神学侵袭”中解放出来，也要与今日之“物质科学的侵袭”作斗争，对神学和科学的同时拒斥充分表现了白氏现代文化保守主义的立场。

当然，白氏所谓同情加选择的持平思想，本质上还是偏重于选择。他反对不无差别的人类之爱，极力推崇孔子的见解之完善，因为“孔子并不指摘同情心为不当，不过应当加以选择限制耳”^②。他还指出，孟子攻击墨子“爱无差等”之言，“亦可用于今日”，其重视选择的思想尤其溢于言表了。最能反映白氏这一思想的是，他极赞赏孔子“泛爱众而亲仁”的话，这与其“同情加选择”的新人文主义，无论在形式上，还是在内容上都无处不得以吻合。

白氏重视选择的文化观念，从个体看就是强调高尚意志的决定作用和道德的自我完善，从群体看则是贤哲治世或精英治世的贵族文化。他强

① 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

② 胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

调人所应当服从的“非超越人上之神圣之意志，而为此人内心中之高尚之部分耳”。故佛教删除宗家所笃信的神灵，而独讲“人之内心中高尚之部分（即道德之意志）”，一切立说“全本于此心”，并以此心制止“放纵之情欲”^①，唯有如此，才能实现道德的自我完善，才能以人文化世。这就是他认为孔子所具有的“克己”、“知命”的中庸之道。

为了进一步说明这一点，白氏还比较了孔子、亚里士多德、苏格拉底的思想。他说：“亚里士多德与孔子，虽皆以中庸为教，但亚氏‘究心自然科学’，为‘学问知识之泰斗’，孔子则是‘道德意志之完人’。”苏格拉底专务道德的观念虽与东方习性无不同，然而却有过重理智之弊，致使欧西近世“不复遵守东方首重意志之训”，“不以苏格拉底之教，以知识为道德，且更笃信培根之说，视知识为权力”。孔子则不同，他认为，“理智仅附属于意志而供其驱使”。他不仅反躬自省，进行自我道德修养，同时强调以“礼”制止放纵的情欲，而使其人文主义的理想行诸四海。白氏解释说，“礼”“显示意志之一端”^②，可见，意志和道德，就是白氏个人选择的基础或前提。

强调高尚意志的决定作用和道德的自律作用，目的就是要证成贤哲治世的贵族文化。他认为，人文主义“皆主少数贤哲维持世道，而不依赖群众，取下愚之平均点为标准”，追求孔子所谓的“君子”与亚里士多德所谓的“沉毅”，指出中国传统文化“所以可贵者，以能见得文化非赖群众所可维持，又不能倚卢梭之所谓公意及所谓主体之平均点，而必托命于少数超群之领袖”。其实，这种精英政治从主观上讲是选择的目的；从客观上看，则是其所谓选择的必然结果。据此，他还特别申明，中国“昔日科举制度，虽甚不完备，然其用意固多可取者。盖于千万应试者，欲服官而治国者，必以人文的学问为标准而加以严格的选择”。他这一以平民主义为本，又联合贵族和平民的“选择精神”^③，由此亦可见一斑了。

正因为如此，白氏对东方文化，尤其是中国文化，包括中国佛学，都有

① 吴宓译白氏 *Democracy and Leadership* 第五章 *Europe and Asia*（《论欧亚两洲文化》）。

② 吴宓：《白壁德论欧亚两洲文化》，见《学衡》第38期，1925年。

③ 胡先骕译：《白壁德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。



汤用彤
评传

特别的偏爱。他深信当今中国人“于旧日之教育尽可淘汰其浮表之繁文缛节”，“即经籍亦有宜改易之处”；同时“宜吸收西方文化中之科学与机械等，以补中国之所缺”。他另一方面又强调“中国旧学中根本之正义则务宜保存”，其原因是孔子之道“有优于吾西方之人文主义者”，中国文化所持“自制之礼”足与当时“物质之接触而精神仍涣散崩离”的机械主义和“感情扩张”的人道主义相抗衡。因此他要求中国人万万不可“忽略道德，不可盲从今日欧西流行之说”，不可因电话、汽车等新式机械之精美，“冒进步之虚名而忘却固有之文化”。他唯希望“中西学问家联为一体”，“求中和礼让之道”，如此，“中国必将有一新孔教之运动”^①，“西方专骛速度与权力”，“如疯如醉”^②的扩张局面才能在“亚洲古昔精神文明”下得以遏止。基于此，白氏不仅推尊孔子、孟子，而且盛赞“并取孔子释迦之说”、与圣亚规那（St. Thomas Aquinas）遥相辉映的朱熹，要求“中国学生亟宜学习巴利文，以求知中国佛教之往史，且可望发明佛教中尚有何精义，可为今日社会之纲维”。他特别说明：“今留美学生中习之（巴利文）者已有二三人。”这显然包括汤用彤在内，由此亦可见，哈佛时期的汤用彤已注重佛教史研究的基础训练了。

通过上述引介，白氏思想可集中概括为：

1. 重视传统，并览今古；
2. 重视道德，博采东西；
3. 重视选择，精英政治；
4. 重视东方，推尊儒释。

正是这四个方面的内容吸引了汤氏及其他《学衡》诸子，实际上也影响了其后的新儒家运动。当然，白氏的新人文主义无疑强化了汤氏道德救国、文化救国、向传统折返的心理，并在其选择的过程中，完成了他那化洽中西的新人文主义和因革损益的文化转化观念。

首先，就白氏人文主义发生的动因而言，它直接影响了汤用彤“求真”、

① 胡先骕译：《白壁德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

② 吴宓：《白壁德论欧亚两洲文化》，见《学衡》第38期，1925年。

“求是”的文化观念。这是由白氏对科学、民主思潮反拨的思想引发的，具体表现为反对崇拜欧美，力主“统计全局，不宜偏置”，把文化的研究视为“真理之讨论”的理想追求。这既是一种超越生存的意识，也是向传统折返的心理写照。

白氏认为，自16世纪以来，西方文化发展的趋势为极端之扩张：知识扩张重功利而崇信机械；感情扩张则注重个性之表现。其结果是“人类以种种机械联为一大团体，同时精神上乃有相离而背驰之趋向”，遂因旧文明之失落而“下坠于机械之野蛮”，甚至把人类卷入空前野蛮的战火之中。^①所以西方近代文明并非近代社会发展的楷模。当时中国也正处在新旧中西文化的激烈争论之中，维新者面向西方，守旧者固守传统，相互攻讦，喋喋不休。1922年，刚刚游学归来的汤用彤针对这一形势，在《学衡》第十二期（1922年12月）上发表了《评近人之文化研究》，旗帜鲜明地提出“文化之研究乃真理之讨论”的口号。他尖锐地指出，当时的文化研究，犹如“希腊文治之季世，得神经衰弱症（Greek Failure of Nerves）”，其表现“曰浅，曰隘。隘浅则是非颠倒，真理埋没”，当时学人“饥不择食，寒不择衣”，“维新者以西人为祖师，守旧者借外族为护符”，把欧美同作崇拜的偶像，于政客之媚外有过之而无不及，致使“中国固有之精神湮灭”，这一迷信西方物质文明的单向选择，实在是文化的衰象。由此可见，汤氏完成期的文化观念，也不是机械、物质或力的追求，而是向求真求是的超越意识的大幅度倾斜；不是盲目崇拜西方，而是在“统计全局”、“中西并陈”的思想指引下，进一步向传统的折返。

汤氏认为，近人诋薄国学，显然是受西方因知识扩张而重功利思想的影响，不知文化研究的最终目的在于真理之探讨。因此，他着重批判了功利主义的文化观念。他指出，这种功利主义“略有二说”：一“谓中国不重实验，轻视应用，故无科学”；二“谓中国非理论精神太发达”，即玄学精神太发达，故一“趋重神秘”，二“限于人生”。前者“不容理智施其作用”，后者

^① 胡先骕译：《白壁德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。



“言事之实而不究事之学。重人事而不考物律。注意道德心性之学而轻视自然界之真质。此亦与科学精神相反”。针对上述功利之说，汤氏以求实的精神进一步指出：“按之事实，适得其反。”

就第一种浅隘之见而言，汤氏认为，科学的兴起与发展，“非应用之要求”，“其动机实在理论之兴趣”，“立言之旨，悉为哲理之讨论”。换句话说，科学的本身，就是对真理的求索，而非以制造汽舟汽车、毒弹毒气为鹄的。据此，汤氏批评梁启超西洋文明丢掉了高的理想之说，“实混工程机械与理想科学为一”，也是一种时学之弊。接着他又指出：“华人立身讲学，原专主人生，趋重实际”，因此“处中国而倡实验以求精神及夙尚理想之发展”，这种“提倡实验精神，以为救国良药”，实在是“以血洗血，其污益甚”。由此表明，汤氏不仅不认为文化的优劣不在于机械或物质的发展与否，而且强调中国传统本来就趋重实际，若再以实验和应用作为全面发展并进及先进文明之途，无疑是缘木求鱼了。

审视第二种浅隘之见，汤氏认为梁漱溟之说可以与梁启超的观点互为表里。梁漱溟突出非理论的玄学精神在中国太盛而与科学精神相悖，言外之意，亦有“痛邦人夙尚空谈，不求实际”之责难。汤氏举例驳斥说，梁氏谓之玄学精神，一是“乞助神权为迷信之作用，二则推测因果为理解之搜探”。一方面由于宗教性的发展，崇拜天然物，占星遂流为天文，丹铅也演进为化学，因此不能说是不考物律。另一方面，理性发达，迷信遂弱，推测因果，也非轻置自然界之真质。这里不仅指明传统文化既具有趋重实际的生存意识，更多的还是表现了求真的超越精神。

通过对第一种浅隘之见的分析，汤氏强调传统文化非如某些人所言缺乏科学精神，而是本诸人生，强调实践。但这是一种真善美的追求，而非单纯物力之扩张，恰恰体现了求真的科学目的，从侧面印证中国文化符合科学求真的宗旨。由第二种浅隘之见，汤氏深探精求，正面肯定传统文化既把握事物发展的规律，又追求自然真质的理性精神。这里既充盈着汤氏求真求的是的文化观念，同样也表现了他向传统折返的思想倾向。

虽然文化研究乃真理之探讨，科学的目的也不外于自然、人生真质之

搜求，但不同的文化毕竟还有各自的特质，即汤氏所说：“世界宗教哲学各有真理^①，各有特质，不能强为撮合。”然而近代文化研究，因浅因隘，对“中外文化之材料未广搜精求”，“故求同则牵强附会之事多，明异则入主出奴之风盛”，于是取西学比附中学，不伦不类；或者中西门户森严，人则附之，出则污之，这些都背离了求真求是的目的。汤用彤对近代中西文化问题首先是从文化的终极关怀上阐明他自己的看法的。他举例说：

叔本华一浪漫派哲学家也，而时人金以为受印度文化之影响，其实氏之人才非如佛之罗汉，氏言意志不同佛说私欲，其谈幻境则失吠檀多真义，苦行则非佛陀之真谛。印度人厌世，源于无常之恐惧，叔本华乃意志之无厌。庄周言变迁，初非生物进化论，实言人生之无定，人智之狭小，正处正味，讥物论之不齐，其著眼处决不在诠释生物生长之程序。

汤用彤借上述例证说明文化的差异，指明每一种文化，即使同一学理，也“因立说轻重主旨不侔，而其意义即迥异”，进而说明中西文化优劣比较，即当时的中西文化之争，诸如“新学家以国学事事可攻，须扫除一切，抹杀一切；旧学家则以为欧美文运将终，科学破产，实为可怜。皆本诸成见，非能精考事实，平情立言也”。曲折地表现了他那文无古今、中西并举的整合思想。

当然，汤氏发表于1922年底的这篇文章，虽然提出“文化研究乃真理之讨论”的口号，但它毕竟还只是评述当时的文化研究得失的短文，因而文中对这一论点的阐释难免语焉不详，但他对文化研究所作的肯定性结论是不容置疑的。他在同一时期发表的为数不多的著述和译文中都申明了这一求真求是的精神。这一精神也始终凝聚在汤氏以后的学术生涯之中。总之，在汤氏看来，集中反映了人类文明的文化，无论是希腊哲学还是印度宗教，无论是本质论还是知识论，或者“以求知而谈哲理”，或者“因解决人生而先探真理”^②，它们都是教人“节信真理为吾友，而又信真理之知识非不可

① 这里汤氏意谓不同文化对真理各有自己的信念。

② 汤用彤：《印度哲学之起源》，见《学衡》第30期，1924年6月。



达到”^①为文化的本质，从根本上为文化作出了一个确定的界说。

第二，汤用彤确认，文化代表一种特殊精神。在他看来，文化不是狭隘的机械器物而是蕴含在物质文明中，或超越物质文明之上的精神文明。前述指明汤氏文化观念中突出的是对“真”和“是”的追求，无论是自然界的真质，还是社会、人生的真谛。而在这里，汤氏则强调文化集中体现了拥有它的群体的特殊精神。正是这一特殊精神，赋予或者说是使一个民族、国家或某个地域的人群迸发出与其他人群不同的气质风貌，维系了他们的完整性与统一性。汤氏在归国初期发表的译文及《印度哲学之起源》中着重阐述了这一观点。

1923年第二十四期《学衡》杂志发表了汤氏翻译英人W.R.Inge所著*The legacy of Greece*一书第二篇曰《希腊之宗教》的长文。文中明确指出：“吾人所论之希腊非一种族，乃一文化，一语言，一文学，并且为一种人生观。”换句话说就是，作为一种文化，希腊是寄流风余泽于这一特殊语言文学，并表现为一种生命哲学的“人民精神”。这一“人民精神”在希腊自由之日，属于“希腊都邑之国民”，而亚历山大以后，则指接受希腊文化者。它包括犹太、阿拉伯、考卜提(Copt)^②、叙利亚以及英国乃至罗马化的西班牙人。实际上也就是说，希腊文化乃西方文明的源头，是他们那个世界的“一种人文之永久规范”。他还引用布拉克(Blake)的诗句：

煦日之光，普照下土，凡具慧根，悉能享受。

进一步说明希腊文化的精神涵盖性。据此，他还把西方的宗教、哲学、科学、文学、教育、政治这些具有特殊精神的观念形态，皆视作希腊文化之根而产生的精神之树。

如果说这一翻译文章还只是借洋人之口，吟出他自己的心底之音，那么，1924年6月发表在《学衡》第三十期的《印度哲学之起源》一文，便是他用自己

① 汤用彤译：《希腊之宗教》，见《学衡》第24期，1923年。

② Copt今译哥普特，指古埃及人。

那如椽巨笔铺锦列绣，直抒其胸臆了。文中，他处处把精神作为文化的核心，对印度文化进行了详细的论述。如确信“希腊”是一种文化一样，他强调，代表一种特殊精神的“印度”一语，“非指政治之一统”，“非指纯一民族或统一国家”，而是“代表了一种文化”。这种文化“因神之德衰而有宇宙之论”；“因婆罗门之德重形式、失精神，而有苦行绝世之反动”；“因灵魂之研究，而有神我人生诸说”；“因业报轮回出，而可有真我无我之辨”。一句话，代表一种特殊精神的印度文化，因精神式微而转向，并围绕求“真”求“是”的理想而重建，进而形成兼具希腊和犹太民族富理想、重出世或救世的印度精神。

显而易见，汤用彤不认为物质形式是文化的全部内容，更不是文化的主要内容。文化是存在于宗教、哲学、政治、教育、文学、科学等上层建筑，并寓于美术、音乐、建筑以及其他物质形式中的观念。它的发生以求真为动因，并借这一精神作为实现超越的动力。即如白璧德借英人缪莱（John Middleton Murry）之口所言：“此次大战，非人类可惊之奇变，实为英国工业革命以来人类之物质欲望愈益繁复，窃夺文化之名积累而成之结果。”因此，“今日之文化舍繁复之物质发明外别无他物”^①。可见，文化优劣的争论，自然不能局限在“物”和“力”的狭隘范围之内。如此便为他那文无古今、中西并举的思想创立了理论前提。

当然，这种理论前提自然有其哲学基础。汤氏在这一时期发表的《叔本华之天才主义》^②和盘托出了他的哲学思想。他在谈到叔氏学说时“谓一切现象（Phenomena）无论是心理的或物理的，皆属于思想，心物不可偏废，二者相合即为现象。一方面谓世界本质为意志，非理性所可管束”。这里从本质高度强调世界的实质是不受时空限制和因果律支配的精神力量，因此，以求真为目的并体现人类文明成果的文化代表的是特殊精神这一结论也就顺理成章了。尽管汤氏认为叔本华意志苦恼之说“亦有大缺点”，但其思想显然还是接受叔氏世界本质之说的。由此亦可见，汤用彤文化观念的

^① Murry, *Evolution of an Intellectual*, 转引自胡先骕译：《白璧德中西人文教育谈》，见《学衡》第3期，1922年。

^② 见《文哲学报》第三期（1923年、1924年）。另见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。


 汤用彤
评传

建设，不仅受白璧德新人文主义的影响，而且也是在西方古今人文主义的影响下铢积寸累、博采旁收而起的。

第三，把文化视作特殊精神的主要表现是当时中西文化之争中向传统折返的主要特征，因此也就具有更深刻的历史意义。汤用彤在此基础上进一步说明代表特殊精神的文化还具有表现其地域特征并维系其稳定结构的延续性及不同文化的相互渗透性。这就表现了他与当时国学家不尽相同的思维方式和西方文化铸就的深刻印记。这便是汤氏完成期文化观念的第三个特征。

汤氏在论述印度哲学时着意强调“印度最古典籍首推《黎俱吠陀》。《吠陀》所载多为雅利安民族颂神歌曲”，而雅利安人则来自北方奥匈捷克国境，因此，代表一种“特殊精神”的“印度”“固非指纯一民族或统一国家”^①。他还借英人之口说“借罗马人之力以流布”的希腊文化，因其构成“成分不一”而非“种族主义”（Racialism）。其北方为小而善战的斯巴达之民，雅典则隶属于地中海民族，再加上最初殖民者对希腊文化的影响，所以说“希腊学非一特殊民族之心理”，自然“亦非一特殊时代之心理”^②。在此，他首先强调了多元文化接触所形成的地域特征，以及不同的地域文化又有其自身的源头。其流风余泽，则赖所处这一地域的民族或一个国家的思想、文学、美术、音乐、建筑乃至社会习俗而得以长保。不仅如此，汤氏还从另一面说明，文化的地域性亦非凝固不变，它们在同外来文化的广泛接触中，势必造成相异文化间的相互渗透与调和，即所谓“自多元趋于一元”^③。上述文化的地域性、渗透性，正是汤氏重视传统、推尊儒释，且力主博采东西、中外互补文化实践的理论基础。

当然，在历史长河中荡涤的文化也有其时代的特征，但它并不完全受时代的局限。它既有对旧时田园诗般生活的追忆，也有摆脱历史偶然的超前觉悟。汤用彤视文化“非一特殊时代之心理”实际上就是突出了文化在

① 汤用彤：《印度哲学之起源》，见《学衡》第30期，1924年6月。

② 汤用彤译：《希腊之宗教》，见《学衡》第24期，1923年。

③ 汤用彤：《印度哲学之起源》，见《学衡》第30期，1924年6月。

历史纵轴上的普遍认同性。《亚里士多德哲学大纲》的译文，更多表述了文化跨越今古的历史观念。他说：

凡哲学家无古无今，其学说均资前人思想而有生发……盖哲学究恒有进步，虽其问题常相同，而实义则绝非全似。且每一问题经一次之解决，此方面变为稍易，他方面变为更难。亚里斯多德之解决柏拉图之困难，亦犹柏拉图之补足苏格拉底缺点，亦犹苏格拉底之对待前人之学说。陈述不同，而其情形固相类也。

接着他指出，在苏格拉底以前诸哲学家“解决世界秘密恒于物质方面求之”，如Thales视水为原质；Anaxmenes则以世界为空气之现象；而Pythagoras进而归所有现象于数，故有物理哲学家之称。“洎乎苏格拉底及诡辩家(Sophists)则更自外境之搜讨，流为内性之研究。”至柏拉图因补前人之缺，则以概念(idea)为实在(Real)。亚里士多德因柏拉图以思想世界与感觉世界截然为二之失，一反柏拉图用遍及解说个物，而“依个物以说遍及”并独创了论理学。这里讲的虽然只是哲学，但足以反映汤氏对于文化发展的总体认识：一、每个时代的学说均基于前人思想而有所生发；二、不同时代的文化都是对前代文化的补缺和发展。第一点说明文化具有维系其稳定结构的延续性，第二点则突出了文化又有在稳定性的基础上不断转化的可发展性。前者陈述“因”，后者突出“革”，这又与白璧德在*Democracy and leadership*一书的第五章中关于文化弥补缺陷之说极为相合，充分表现了这时汤用彤在白氏影响下已经形成稳定不易的“并览今古”、“因革损益”的文化观念。因此，他在谈到印度哲学起源时，尤其注重“选择损益”之说。

显然，汤用彤在强调文化是特殊精神集中体现的同时，着力从历史的纵轴和民族、国家、地域乃至整个世界的横向比较中，客观地呈示文化传统的延续性、历史的发展性和人类的普遍认同性。正是基于对文化这样的一种认识而构建了他那中西互补、并览今古、因革损益的文化转化观念，从而使他的整个学术研究在纠缠不清的西学、中学争论之中翘然独秀，也使


 汤用彤
评传

近代文化研究开拓了一个新的视野。由此，我们也已经可以窥见汤氏在治学方法上所持的“纵的叙述”和“横的叙述”相结合的科学比较法，以及关于中国传统文化统一性、国际性、系统性、自主性论述的思想基础。

第四，在具体学术领域中，汤氏显然受到白璧德对佛教批评精神的肯定和对佛学有关知识，包括梵文、巴利文研究热情的启发，便由理学而向佛学挪位了。

白氏虽然以教授法国文学而供职于哈佛大学，但他与莫尔共同发起和领导的新人文主义运动，鲜明地表现了对“伟大的旧文明”的眷恋，尤其对东方立国之基——道德的推崇，使他不仅热衷于儒学、理学的研究，而且对包括印度佛学在内的佛教文化同样具有推陈出新的热忱。他尝就欧亚文化优劣异同进行比较说：“今之稍具常识者，决不谓东亚之道德远出西方之上。然西方文化之大病，厥为理智与信仰之交争，东亚则未尝见此病也。释迦我佛与孔子既能谦卑又能自立而具批评之精神，兼斯二者实可为今人所取法。”他还针对西人把佛与柏格森以“变化的哲学家”相提并论的谬误，尖锐批评柏格森“虽言变化”，却“主张任情纵欲”，“实为帝国主义之发端”；赞扬佛学“力求逃出变幻无常之罗网”，既以“宁静、智慧、涅槃为修养之鹄的”，又奉行“拒恶行善，正心即佛”治心治世之道，言词中洋溢着他对佛家人文主义的倾慕^①。

正是由于这种确定不移的信念，或者说是这一思想初具的朦胧意识，他在“少时以欲研究佛教而苦攻巴利文与梵文时，吾每觉本来之佛教，比之中国通行的大乘佛教，实较合于近日批评之精神”。更因为这种认识，他要求“中国学生亟宜学习巴利文，求知中国佛教之往史，且可望发明佛教中尚有何精义，可为今日社会之纲维”，并指出今留美学生中已有二三人“习之者”，这显然包括了当时留学大洋彼岸的青年汤用彤。《印度哲学之起源》一文就是汤用彤在白氏“求知中国佛教之往史”的思想直接影响下写成的，并为其以后的学术生涯奠定了一块理论基石。

① 吴宓：《白璧德论欧亚两洲文化》，见《学衡》第38期，1925年。

《起源》一文，既表现了汤用彤求真、求是、重视精神层面的文化观念，同时也开始了他对佛教往史细大不捐、追根溯源的学术实践。他首先指出：“世界各宗教，类皆自多元趋于一元”，“诸神之信仰既衰，而遂有一元宗教之趋向”。根本不同的是，印度宗教“盖由哲理讨论之既兴，玄想宇宙之起源。于是异计繁兴，时（时间）方（空间）诸观念、世主、大人、Purusha^①诸神，《吠陀》诗人迭指为世界之原，盖皆抽象观念……实为哲理之初步，而非旧日之宗教信仰也”。在这里不只肯定了由多神向一神转型的宗教特征，而且突出了由信仰向玄想升华的哲学性质。故其谓《奥义书》等系宇宙起源玄想的“思想之新潮”，虽无宇宙构成的学说，却“已可测思想之所向”。汤氏佛教史研究始终贯穿“佛教既非纯粹哲学，也非普通宗教”^②，即“非宗教、非哲学”的宗教哲学思想，他就是循上述思路通向世界文化殿堂的。

为了探求中国佛学的源头，汤用彤条分缕析了印度哲学起因的四个方面：探求宇宙大本的哲学思维，真我、无我之辨，无我轮回之说，出世与人生的辩证统一。这些均表现了汤氏佛学研究与宗教徒迥异，也与其他学者、居士不尽相同的思想特色。

汤用彤在探索神德衰而玄想出这一起因中，确信印度人所言所行“全以灭苦为初因，解脱为究竟”，说明印度哲学重人生的基本特征。同时他还指出因吠陀教的颓落，“神人救苦之信薄，遂智慧觉迷之事重”，“因解决人生而探求真理”。宇宙起源之说既兴，遂有大梵一元的本体论产生。继而吠檀多以梵为真知、世间为假立，形成外法幻有的观念。僧伽派则视梵为自性、世间为现象，此为转变之说。更有胜论顺世，立四大极微，成积聚之说。终乃大乘“我法皆空，蕴界悉假”更精于体用之说。这一理性发展的趋势表现了对世俗社会认识的不断升华。

对宇宙的玄想不是印度哲学唯一的特点，因此，受灵魂人我学说影响的印度宗教，不仅表现为“明人之学说”，同时也表现为“俗人之迷信”。然

① 似为梵文Purusa，或译原人。婆罗门教神名，千头千眼千足，知晓过去、现在、未来的一切，即“不朽的主宰”。

② 汤用彤：《隋唐佛教之特点——在西南联大演讲》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。


 汤用彤
评传

而，迷信之权皆落僧侣掌中，而且变成了“用以谋生之具”。他们蔑视廉耻，索受金钱酬赠“亦为常人所痛恨”。加之天人崇拜、仰望皆衰、厌世苦行之说反动而起，既有六师绝世而轻蔑道德的人生哲学，又有释迦厌世而救世、度脱众生的入世精神，与此相应的便是无我轮回的生命哲学。

据上所述，汤氏认为印度民族兼具希腊人的哲理和犹太人的出世（即参与精神或称作入世），这就是其以后佛教史研究中，始终贯穿的重本体而不离人生的反本之说。另外他还提到“印度哲理之能大昌至二千年者，言论自由之功固不可没也”。此话虽然一带而过，但被其视为促进印度哲学进化的两个历史原因之一，足见其对文化发展的社会因素也不是不予重视，当然也就可以透见其思想中蕴含的历史唯物主义。

2.3 实践与调燮

——并览今古、中西互补、因革推移的文化转化观念

应当说，汤用彤以其原有的国学基础，选择吸收了白璧德的新人文主义，在归国以前已经大体上完成了他那并览今古、中西互补、促进传统转化的文化系统工程建设。归国后，他在中央大学、北京大学、西南联大及后来返回北大的三十多年的时间里，以此系统的文化观念为导引，开创了他的学术黄金时代，并在开创中把他那付诸学术实践的文化理论，不断地予以调燮、完善或充实。可以这样说，20年代、30年代、40年代，甚至包括50年代，是汤用彤学术上硕果累累以及文化观念系统完善的年代，即学术和理论并进的年代，只不过没有人留意后者罢了。汤氏的学术黄金年代，不仅是其文化系统工程对其学术研究的导引和熔铸，而且他的中国佛教史、魏晋玄学流别的演变，还有印度哲学、西方哲学的个类研究又是对其文化观念的阐发和印证。

诚如钱穆所言：“居今之世，而一涉及学问，一涉及思想，则不能与人无争。而锡予则不喜争。”但“绝不可谓锡予无学问，亦绝不可谓锡予无思想……锡予和气一团，读其书不易知其人，交其人亦绝难知其学”，“徒读

其书，恐将终不得其为人。徒接其人，亦终将不得为其学。锡予之为学为人，则已一而化矣”。为了说明其为人学“一而化”的特点，钱穆还着重强调人性、品格的差异，即使如“伊尹之任，伯夷之清”，“亦易有争”，汤氏则“独能与人无争”，“诚柳下惠之流矣”。他又分世界思想为欧洲“主进”型的“伊尹之任”、印度“主退”型的“伯夷之清”以及中国“执两用中”型的“柳下惠之和”，借以说明汤氏为人为学与世无争而又纵论今古、燮理内外的大家风范，实在是一位“有意于致中和之中国学人矣”^①。钱氏对汤氏道德学问如此高的评价，正可透视汤氏文化系统的凝重，以及其学术上“统计全局”、“平情立言”的胆识与忠诚。

毫无疑问，汤用彤所处的时代是一个因政治上剧变而促使社会进行重新整合的年代，也即旧的国家日渐没落、新的国家嬗变兴起的年代。中国传统文化基以实现的民族形态和国家形态的崩溃，势必导致民族心理结构和整个文化深层积淀的裂变。旧伦理的动摇如大厦将倾，新思潮的酝酿势如百川争流，形成了春秋、魏晋南北朝之后又一个文化史上的黄金时代。以天下为己任的中国知识分子已由关注国家的兴亡转而思索文化的存废。他们注意到，中华民族因中西文化交争而受外族欺凌，因而不得不认真考虑“文化的前途到底如何的问题”^②。于是新旧中西各执异说，在中国近代历史这个大舞台上，各种文化评断纷纷崭露头角。有人以为中国百不如人而主张全盘西化，又有人认为民族的兴衰除物质以外还有文化一途而大张本位文化之说。这就是“居今之世，而一涉及学问，一涉及思想，则不能与人无争”的道理。其实，近世西化和本位文化之争，既反映了思想学术领域自由讨论的空气，同时，争论双方本质上都在关心着中国文化的前途，都存在着如何正确评价传统、怎样引介西学的问题。汤用彤虽然不喜与人争，但在众说纷纭的中西文化之争中，直接抓住了犹如百川归海的本质问题，以其对中西文化的深刻理解、扎实的国学基础和先进的“史料学”的方法，精考事实、

① 钱穆：《忆锡予》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。

② 汤用彤：《文化思想之冲突与调和》，见《汤用彤学术论文集》，北京，中华书局，1983年版。

平情立言，阐述了他对传统和新学，尤其是对中国文化发展前途的真知灼见。发表在1943年1月《学术季刊》一卷二期文哲号的《文化思想之冲突与调和》犹如出水芙蓉，以其自然清新的姿态引起了学术界的关注。这是汤氏直接介入近代古今中西文化之争的唯一文章，也是他完成期的文化观念在实践阶段的公开披露。文章一开始就指出：

自日本发动侵略战争以来，世界全部渐趋混乱，大家所认为最高的西洋文化产生了自杀的现象。人类在惨痛经验之中渐渐地觉悟到这种文化的本身恐怕有问题。

由帝国主义侵略引发的对西方文化否定的学术思想，当然不是这时才产生的，它显然受到了白璧德对现代科学反拨的新人文主义的影响。汤氏虽然说“这个问题太大”，而“不能加以讨论”，但把当时人类所罹的毁灭性灾难归之西方物质文明发展、个性的扩张还是溢于言表的。如此，也就决定了汤氏向重视精神、重视个人道德完善的传统折返的必归之途。

但是，这并不等于说汤氏完全拒斥外来文化而与本位文化派唱和。事实上，他只是以一个对西方文化利弊俱悉的学者身份，对“全盘西化”的“走极端”之说进行补偏救弊罢了。从普遍意义上来讲，无论何种文化，都是它基以实现的民族形态，特别是民族精神的集中表现，都有其自身的价值和存在的合理性，既不可能完美无缺，也决不至于一无是处。这篇文章实际上是就外来文化与本有文化接触时“发生的问题”，说明任何一种文化都具有维持其相对稳定结构的承继性，不同文化又有因它们所具有的共性而表现的共存和相互间的渗透性。

对这个问题，汤用彤尽量抛开当时学者所执着的感情色彩，就“应不应该接受外来文化”的“价值评论”和“能不能接受外来文化”的“事实问题”，诚恳而又客观地申述了自己的意见。他既不就事论事，又不发一些空洞的议论，而是以中外文化接触的历史事实，印证并发挥不同文化冲突调和的观念，即所谓“居今之世，志古之道，所以自镜也”。同时他还引入了“文



化移植”这一概念，既以理服人，又以事通情，充分表现了汤氏的“和气一团”、“平情立言”、“为学必重全体系、全组织，丝毫不苟”^①的大家襟怀。

他首先指出了一个人人皆知的事实作为他立论的基点，这就是一种文化必定有它自己的特点，“有它的特别性质”，并“根据这个特性发展”，而且“有它一定的方向”。因此，当外来文化与本有文化接触时，本有文化则面临如何选择并吸收新的成分，以求在冲突的背景中生存和发展，因此，不同文化的相互“影响”也就在所难免。这应当是当时学者的共识。可是，这种接触是否会改变传统，即本有文化的特征和方向，人们的认识则大相径庭了。他取中印文化接触的历史，把两种完全相反的意见，等量齐观地摆到桌面上来。他说：

照宋明儒家的说法，中国文化思想有不可磨灭的道统……中国虽经外来思想所谓佛学捣了一回乱，但宋明儒学仍是继承古国固有的道统。中国原有的文化特质并没有失掉，中国文化的发展自三代以来究竟没有改换它的方向。但是照另一种说法，却是与儒者意思相反。他们说中国思想因印度佛学进来完全改变，就是宋明儒家也是阳儒阴释，假使没有外来的佛学，就是宋明儒学也根本无由发生。

如何正确评价这两种完全不同的看法，汤用彤并没有表示简单的肯定或否定，而是根据文化人类学，就文化移植的三种不同学说进行比较而作出其结论的。在此，他提出了文化冲突与调和的命题。

他指出，早期的演化说认为“人类思想和其他文化上的事件一样，自有其独立之发展演进”，“是民族或国家各个生产出来的，完全和外来的文化思想无关”。后来流行的播化说则与之相反，强调“一个民族或国家的文化思想都是自外边输入来的”，甚至有的文化人类学学者提出世界文化同源（埃及）的学说。他们说任何民族或国家的文化只有一个来源，因此每一种文化的主要骨干都是外来的，“文化的发展是他定的而非自定的”。由此可以推定：“外方思

^① 钱穆：《忆锡予》，见《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版。



汤川彤
评传

想总可完全改变本来的特性与方向。”但此结论“推得太大太深”，与独立发展演进的演化说同样偏颇。由是出现了批评派和功能派的主张^①。他们认为，不同文化的接触，所受的影响是双向的。两种文化虽然不同，“但是必须两方面有符合的地方”，这就是文化的共性问题。一方面是外来文化对本有文化发生影响，给本有文化注入新的因素，同时“必须适应本地的文化环境”；另一方面，因要适合本有文化的需求，外来文化也有一个适者生存的问题。事情何以如此？“当然因为本地文化思想有本地的性质和特点，不是可以随便放弃的。”这就是汤氏着重强调的文化转化观念的理论前提。

接着，汤用彤明确指出：作为一种地域文化，“往往有一种保守或顽固性质，虽受外力压迫而不退让，所以文化移植的时候不免发生冲突”，“本地文化虽然发生变化，还不至于全部放弃其固有的特性，完全消灭本来的精神”。另一方面因外来文化须适合固有的传统，“故必须两方调和”，才能在本地生根，进而发挥大的作用。汤氏所谓的这种冲突和调和实际上是以批评派关于文化接触（Culture-contact）、涵化（acculturation）以及融合（convergence）的理论为基础的。正因为如此，他说：

关于文化的移植，我们赞成上面说的第三个学说。

汤氏在上述引申了不因外来文化影响而随意改变或放弃的地域文化的特性、相异文化因生存的需要而调适和趋合的发展性，以及它们在接触中双向影响的渗透性这三个方面的内容，最终在于说明不同文化接触所导

① 演化说今译演进论或进化论（Social evolution），自孔德创始，至19世纪斯宾塞（Spencer）系统论述以来，已成为文化人类学的重要流派。此派基于人类心理一致，物质大同小异，任何民族都会产生自己的文化，即独立发明说（theory of independent invention）、单线发展说（Unilinear development）和并行说（Parallelism）。其实他们并非否认文化传播（diffusion）的事实，只是强调文化自身的演进而对传播不加注意罢了。播化说今译传播论，由德国格雷布内尔（F.Graebner）创立，他们反对演进论的各种立论观点，认为各民族文化大多可以用历史上的接触发生的传播或借用（borrowing）来解释，即大多由传播而来。此派由于对文化源头的执见不同而分德国的多元派和英国的一元派。批评派和功能派，现在谓之批评派或历史派。他们对前两种理论均予以批评，并提出了建设性的历史方法，故有此名（Critical or historical school），他们注重因文化特质多寡有别而形成不同的文化带，不同文化带有不同的文化生成和发展的方式。他们集中探索文化接触的历史深度和地域广度，追溯文化特质的流播，并研究它们的相互浸淫和同化等。

致的冲突与调和为本有文化在不改变其根本性质和方向的前提下，创造了实现自身转化的可能性和必要条件。

尽管汤用彤反复申明，文化接触中的影响和改变是双向的，本地文化“也不至完全根本改变”。但这毕竟还只是见仁见智的一种思维方式。在当时的中西文化优劣之争中，除上述关于文化人类学的各种学说外，学者们还引进了社会学、生物学等不同理论，用来支持各自的见解。所以汤氏并不止于上述的空洞议论，而是用具体事实来阐明这一观点。他先是从当时人们津津乐道的物质层面谈起，指出由西域移植来的葡萄“究竟不是西域的葡萄”，西印度引进的棉花“究竟不是印度的棉花”，其原因就在于它们能适应中国的环境，“也就变成中国的了”。他进而又由此推及印度佛教中国化的过程，用以“证明外来文化思想到另一个地方是要改变它的性质与内容的”。也就是说，文化接触中，总是外来文化适应本地文化的性质而改变它的内容。他举了两个例子。

其一，中国的灵魂和地狱观念不完全是从印度来的。他说：

佛经里面讲的鬼魂极多，讲的地狱的组织非常复杂。我们通常相信中国的有鬼论必受了佛经的影响。不过从学理上讲，“无我”是佛教的基本学说。“我”就是指着灵魂，就是通常之所谓鬼。“无我”就是否认灵魂之存在。我们看见佛经讲轮回，以为必定有一个鬼在世间轮回。但没有鬼而轮回，正是佛学的特点，正是释迦牟尼的一大发明。

这就是说，印度佛学中的“无我”之说，在与中国本有文化中的灵魂、地狱观念接触时，传统文化的生命和人生哲学虽然受到了影响，但并未改变其灵魂不灭的性质，因而在原有的鬼神观念的基础上重铸了中国人的生命观念——以灵魂为主体，福善祸淫的三世轮回的中国民间佛学。

其二，通常中国佛教信徒念阿弥陀佛也“失掉了印度本来的意义”。他说：

“念佛”本指着坐禅之一种，并不是口里念佛（口唱佛名）。又佛经中

有“十念相续”的话，以为是口里念佛名十次。不过“十念”的“念”字乃指着最短的时间，和念佛坐禅以及口里念佛亦不相同。中国把“念”字的三个意义混合，失掉了印度本来的意义。

作为一种修行方法的念佛，和意指时间瞬间的念，由印度跋山涉水来到中国，却被口念佛名、以祈福泽的传统观念融化成为一种新的学理了。

显而易见，这就是汤用彤力图证明，并在学术实践中进一步调变、充实、完善的因革损益的转化观。

接着，汤用彤又把文化接触中的转化过程概括为三个阶段：

- (一) 因为看见表面的相同而调和；
- (二) 因为看见不同而冲突；
- (三) 因再发见真实的相合而调和。

他还指出这三个阶段的冲突和调和，最终使外来文化被吸收而使之“加入本有文化的血脉中”，既导致了外来文化的同化，也促进了本有文化的转化过程。印度佛教向中国文化的渗透，“成功为中国佛教”的历史，就是因革损益、中西互补的明证。另外他还以法相宗作为地道的印度货色而行之不远的事实，从反面验证了一个国家民族的文化思想是不会从根本上改变自己的特性的。

汤氏在佛教史研究的一开始就突出强调“尤当致意于其变迁兴衰之迹”^①，这句话在四五十万言的书中渺如沧海之一滴，但实在反映了他力图推论往史、把握文化发展规律的全部思想。

汤用彤的汉唐佛教史研究始终贯穿这一思想——从中国佛教的兴衰变迁之迹中，展现中国文化发展的承续性和在印度文化影响下的创造性转化。这就是从汉代佛道思想的结合中看佛教的传入和中印文化的冲突与调和；从魏晋南北朝佛玄思想的比较中看儒、道、释三家思想的渗透和调适；从隋唐佛教各宗的源头追溯和比较中看佛教中国化的历程。即使在《五代

^① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1988年版。



宋元明佛教事略》的短文中，汤氏也通过佛教文化内外因素对佛教兴衰的影响，展望了传统文化在近代转化中的必由之途。其所谓“清代士人研究佛学者渐多”，王船山、彭绍升、罗有高损益佛法，龚自珍、魏源、杨仁山直至欧阳渐，兼容儒释，以经术为治术，完全把佛学融汇在中国文化传统之中了。尽管由于汤氏学术生涯的有限而为后世学者留下了无限的遗憾，但他仍然在荆棘蔓延的荒野中，给我们开拓出一条通向未来的探幽之径。

尤其值得注意的是，汤用彤在西南联大的一次演讲中，专门讲述了隋唐佛学的特点，其实也就是中国佛学的特点。这一演讲，不仅勾画出民族文化或者说地域文化自身固有的特点，而且展示了不同文化融合，或者说本有文化选择吸收外来文化后所表现的兼容和转型，着重说明文化自身具有维系稳定结构的机制和承续性。

他根据“分久必合，合久必分”、“盛极必衰”的阴阳消长以及佛教生住异灭的历史循环论，指出隋唐佛学与其视为“最盛”，不如称作“高潮的一刻，也正是下落的一刻”，它的鼎盛“乃因在这时期有了很高的合”，“在合的里面又含有以后分的趋势”。也就是说，一个历史阶段的意识形态，都有其承前启后的内在逻辑关系。他最先说明的统一性既是前此以往北方重行为信仰的平民佛学和南方崇玄理尚空谈的士大夫佛学的“合”，又是导引宋明诸儒杂取禅机而形成理学的发端。这里由汉末道佛式佛学、魏晋佛玄式佛学，而向“破斥南北，禅义均弘”，完全中国化的隋唐佛学，诸如天台、华严，特别是禅宗发展的过程，更是助益儒学向更高层次发展的过程。这种不改变自身特质的纵向深入或提高，进一步揭示了文化的相对稳定结构。

通过横向比较所展示的隋唐佛学的国际性，正表明了文化的调和渗透。汤用彤决不囿于一个国家、一个民族，而是希望从世界文化的峰顶把人类文明尽收眼底。在他看来，印度佛学不仅逐渐变成了别开生面的中国理论，中国佛学又奏起了向朝鲜、日本诸国东进的序曲。隋唐佛学跨国界、超民族的渗透作用，无疑为其文化互补的理论提供了历史的佐证。

汤用彤还指出，隋唐佛学既不借皇帝士大夫的提倡，也不再依傍道术和玄学“便能继续流行”，首先是因为它完全受到中国传统的逼迫性改造和同


 汤用彤
评传

化，而使之成为中国文化的要素，作为独立的文化系统在中国这块文化厚土上与儒、道系统鼎足而立。上述系统性和独立性既是它兴盛的原因，又是它衰落的因子。自主的教会组织，关在寺院里的理论，因其精微而行之不远，“生死问题的解决也变为迷信”而受到社会的限制；只有表现在诗文方面的佛理和审美意识，尚可在士大夫中吟咏。至于作为一种系统的禅宗，明心见性，简易直截，既符合中国的理论，又迎合华夏民族的习俗。既能满足宦海浮沉的知识分子理性思维的需求和恬淡幽隐的审美心态，又能点燃在无尽苦难中拼死挣扎的劳苦大众的希望之光，因而在大江南北广为流行。法相宗则因其印度性质不改，终于在昙花一现之后绝响千年。如此以古证今，他那以传统为本位、选择吸收外来文化、促使自身转化的文化观念也就尽在不言之中了。

直到1937年以后，汤用彤在他的玄学研究中才明确提出“文化学术虽异代不同，然其因革推移，悉由渐进”的因革损益论，表明他那文化转化的理论至此已经在调变、充实的基础上得到完善。他说：“魏晋教化，导源东汉”，“汉代经学衰，而魏晋玄学起，故玄学固有其特质，而其变化之始，则未尝不取汲于前代前人之学说，渐靡而然，固非骤溃而至”^①。渐靡之说，申明文化学术发展“常具继续性”。在这里，他引章太炎为同调，反对“骤溃”之说，进一步揭示文化特质不仅在启后中保持其稳固不易的地位，而且也取汲于前代前人思想的精髓，“从迹以至”，“渐靡而然”。至此，汤氏兼容中西、并览今古、因革损益、创造性转化的文化观念便在其学术实践中完善、具体并进一步系统理论化了。

“前事不忘，后事之师”，这是汤用彤借古人之言，曲折地表达了他研究佛教史、魏晋玄学乃至印度哲学等的良苦用心——推论已往的历史，把握传统文化的现状和未来。难怪钱穆要说“读其书不易知其人，交其人亦绝难知其学”。但我们毕竟还是要透过其书，切实了解汤氏是怎样理解中西文化的现状和促进中国文化未来建设的学术思想。

自1922年归国直到1964年去世，汤用彤无论在其汉唐佛教史的撰述，

^① 汤用彤：《言意之辨》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

还是在魏晋玄学研究的全部过程中，特别是1949年以前未兼任校长职务时，始终坚持认为一种文化具有区别于他种文化的特质而呈绵延不绝的承续状态；不同文化在表面或内涵所具有的程度不等的共性而发生双向影响的相互渗透作用。对前者的认识，决定了汤用彤对文化遗产的重视因而向传统折返；对后者的甄别则导引他的学术思想在广袤的世界文化领域中的驰骋。他的印度哲学、大陆理性主义、英国经验主义、叔本华的天才主义等研究，不只是对国外东西文化的引介，更重要的是对文化接触中冲突调和，也即转化理论的进一步发挥和印证。20世纪60年代初，汤氏虽然曾对其治学方法进行反思，并略持否定性批判，但我们仍然不能因此而否认，其数十年学术生涯，还是以上述认识为基础而形成的并览今古、兼容中西、因革损益、建设中国文化未来的系统工程为框架并指导其前进的。同时，这一系统的文化工程也在其学术实践中不断充实、完善并巩固起来。从根本上讲，汤用彤坚持的传统承续性、不同文化相侵的同化作用，还是传统教育的潜移默化和白璧德同情加选择的新人文主义的熔铸，进而形成对古今中外文化选择吸收并促进本有文化现代转型的理论概括。就具体学术研究而言，汤用彤无疑以其所形成的文化观为指导，建立了一整套包括治学态度在内的系统的治学方法：

同情默应；

心性体会；

广搜精求；

多维比较。

所谓同情默应、心性体会就是强调对优秀文化遗产发自内心的重视和呼应。在此基础上广搜精求，系统比较，探寻文化的真谛和发展的历史脉络，选择吸收来自各方面的精华，有意识地做好文化转化的工作。这些将在以后各章中具体论述。

第3章 中国佛教史研究（上）

如果说白璧德的新人文主义是铸就汤氏文化系统工程的理论基础，并从整体上强化了他向传统折返的选择意识，那么汤氏的中国佛教史研究便是耸立在这一基础上的中央大厦，在具体研究领域中的每一个环节上都展示传统文化因革转化的必要性和可能性。汤用彤以汉唐佛教史为研究中心的学术道路，立意于斯，起步也于斯。

印度佛法东渐，于纪元前后传入中国，在与中国本土儒、道乃至民间习俗交汇、拒斥和互相渗透中，经历了近两千年的损益，形成了独具特色的中国佛教文化。在中国传统中，它虽从未占据统治地位，但京都重镇、市井乡里、名山大川，无处不寺院林立，缁衣云集；翻译佛典，经论爰述，浩如烟海；上自王公贵胄，下至贩夫翁媪，口称阿弥陀佛者比比皆是，虔心向佛者也不乏其人；如来真身，十室之邑，必有一席香火之奉。它与基督教、伊斯兰教鼎足而立，构成了世界宗教文化的三元色彩。然而由于中国僧徒素乏历史观念，即使佛门大德，也对自身的发展缺乏系统的认识。更由于禅宗不立文字、道断语言的修行方式，尤其难能对佛教文化进展的里程进行系统的整理。其间，虽然自梁慧皎著《高僧传》，后经唐道宣、宋赞宁、明如惺相继有历代高僧传记资料传世，于经、律、论三藏外，补上了史的阙失，但它们均依梁传体例，多为个人传记材料，且奇诡怪异，前生来世充斥于字里行间，“往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作

用”^①。本来的佛教往史被涂抹得妖祥杂兴，类同荒诞不经的传奇故事和魂飞魄降的神话传说。加之《封神演义》、《西游记》的艺术夸张与民间鬼神崇拜的契合，几乎使佛教文化与超生送死、地狱天堂的民间信仰趋于—途。因此仍可以说，20世纪之前佛教史的研究始终未能登上学术的殿堂，即使在寺院的藏经楼中也难得占一席之地。

时至19世纪末叶，由于国家民族救亡图存、兴衰振敝的需要，佛教文化沿着自身发展的道路，重新出现了盛唐以后的勃兴局面。对佛教义理新的诠释，引起学者们对佛教史籍如痴如狂的求索，以及对经典真伪开始了锲而不舍的考证。由此进一步引发了学者们对佛教往史研究的连带兴趣。上述由政治转向学术、由哲理扩展到史学领域的佛教文化研究，既是近世文化黄金时代的表征，也与科学史学兴起相同步。

20世纪初，寺僧、居士，尤其是侧身于中西文化交争的学者，其中不少人属意于佛教兴衰变迁之迹的研究，为史学领域增添了异样的光彩。维新派的臣子、反清革命的志士、新文化运动各壁垒中佼佼者与佛门四众中那些博雅好古之士，对佛教输入、发展的历史资料详征博引，条分缕析，甚至借资东籍，求诸欧西，开始在佛教史领域中纵横捭阖。诸如梁启超、章太炎、夏曾佑、蒋维乔、欧阳渐、释太虚以及胡适之一辈，俱以乾嘉流风遗韵，钩稽靡密，从不同角度考订中国佛教植根与发展的佚事，或辨识一经一典的真伪与成书年代，间或探寻佛教在与中国传统文化交汇冲突中发生和转化的轨迹。然而这些研究均散漫零落，于个别史料或某一经籍辨述过详，甚而有三纸无驴之嫌，于宏观的历史研究仅得补缺而已。梁启超虽于20世纪初即有志于《中国佛教史》的著述，而且精心结撰各种论文三十余篇。然而毕竟功亏一篑，留下了西西弗斯（Sisyphus）之憾。而且其常带感情的笔锋也难免使其语涉武断。汤氏之前真正能称得上佛教史著述的仅蒋维乔、黄忏华二氏之书。然而诚如前言，黄著多取旧传史料，蒋著依日人撰述改写增补而成。他们的功在将历代中国佛教往史予以系统整理，但无甚创见而

^① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。



缺乏独立研究的价值是严重的缺憾。1938年汤氏《汉魏两晋南北朝佛教史》问世，该书综合全史，有所陈述，中国佛教史才成为一门系统的科学而登上了学术舞台。它既立足于史料之精详缜密，并以史为鉴，欲把握中国文化的未来，又非纯依陈迹之搜讨，实以心性体会与佛教文化的精髓同情默应，客观公正地评价过去。它既是历史的，又是逻辑的。它既铺排着历史的真实，又不乏中肯的评价，因此也就无愧于“价值至高的工具与导引”的盛誉了。

有人说，汤氏的佛教史研究是“考证研究体”^①，其意在区别蒋、黄二氏记述体的两部佛教史著述。其实近代学者在治学方法上无不受乾嘉考据之风的影响，梁启超诸人誉之以“科学实证法”，即此风影响的具体表现。在佛教文化研究中，此风也弥散在整个学术领域，梁启超、章太炎、欧阳渐、太虚诸人的《大乘起信论》、《四十二章经》，汉明帝永平求法等考证以及胡适的《神会和尚传》，均是这一“科学实证法”在治佛教文化研究方面的实践。蒋、黄二氏的《中国佛教史》尽管是陈述形式，但其间也充斥着大量考据的学问。至于“研究”则更无特指的含义。但“考证研究体”的内涵还是突出了汤氏佛教史研究与其他人不同的特点：与蒋、黄不同的是以考证为基础的多维比较，与梁、胡不同的是系统的历史诠释。因此，准确地说汤氏佛教史研究应当是“考证比较诠释体”。

就方法而言，汤氏一再说明他的佛教史研究是凭借考证之学而展开的。这显然得力于乾嘉治学的流风遗韵。他又是受过系统西方文化教育的中国学人，因而西方科学史学、社会学乃至文化人类学的治学方法也可信手拈来。故其研究中又多用系统的比较方法。白璧德新人文主义的影响自不必重复，只其强调“仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真”，所谓“言约旨远”、“见道深弘”，自然要对它的现实意义“有所陈述”^②了。可见，汤氏中国佛教史研究不仅提供了“可信的材料”，“提出了中国佛教史发展变迁的一般线索”，“揭露中国佛教史上某些重要现象”，同时也建设了一整套社会科学的系统治学方法。当然它所体现和印证因革转化的

① 蓝吉富：《现代佛学大系》第27册前言，台北：弥勒出版社，1984年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

文化观念,更是汤氏通览全史、有所陈述的“深弘之道”。

事实上,前章所述同情默应、心性体会是就方法而言的指导思想,换句话说,就是治学过程中对客体的深刻理解。这既是传统人文主义的精神,也是学术道路上的选择前提,或者说是选择的可能性。而广搜精求、多维比较则是“选择”的实施,即在大量史料中,通过不同方位的比较与考订而选择出历史的真迹。故其方法可集中概括为比较与考证两个方面,而逻辑的阐释则是以比较和考证为基础的。汤氏在《隋唐佛学的特点》的一次演讲中指明,历史研究有纵的叙述和横的叙述。在《隋唐佛教史稿》一书的绪言中又强调“当先明了一时一地宗风之变革及其由致,进而自各时各地各宗之全体,观其会通”。这两种方法的说明,显然把其治斯学的方法具体化也进一步系统化了。所谓纵的叙述,就是以可信的历史文献,从社会发展的纵轴上,阐述民族文化的延续性及逻辑发展的必然性。横的叙述则是就同一时代不同地域各种宗风的历史断面的比较和诠释,表现地域文化的差异、宗派间的冲突与渗透,进而把握不同文化的特殊性、普遍性以及时代转型的可能性。由此可见,不仅汤氏并览今古、中西互补、因革损益的文化转化观念是一个系统的工程,而且其考证、比较与诠释相结合的治学方法同样也是一个系统的工程。正因为如此,他的学术成果才能经得起历史的考验,才能享“价值至高”的盛誉。其后至今治斯学者,无不取之为蓝本而只能在其原有的间架上有所增益。

据此,本章就比较、考证、诠释三个方面对汤氏中国佛教史研究予以系统的透析,力图展现汤氏学术思想和治学方法的全部风貌。同时还拟以专章同梁启超、蒋维乔、胡适佛教史研究进行多方位的比较,借以说明汤氏学术与众不同的特色和在文化史上的特殊贡献。

3.1 比较宗教学研究

白璧德新人文主义原本就是对世界古今人文精神的选择和集大成。从希波格拉底到柏拉图泊至亚里士多德,由孔孟到朱、王,自释迦旁涉基督,还有卢梭因感情扩张的个人主义、培根视知识为权力的科学主义等,都



是其思想上的借鉴之处。他尤其尊崇传统，视佛、耶、孔子和亚里士多德为“四圣”，每提及他们的人文学说，则情不自禁地称他们四人为“人类精神文化史上最伟大之人物”。这是对不同文化优良传统的选择，而这一选择实际上也是在比较中完成的。白氏在建设他新人文主义的过程中，对古今东西文化均有所扬弃。他既比较了传统和现代，比较了神学和科学，比较了印欧和中美等文化观念的优劣异同，而且在强调研究佛教往史以吸取其精义的时候，又多角度地同基督、伊斯兰乃至儒、道、墨思想进行了比较，有选择地吸收了各宗教中的人文精神而形成了他的人文主义。尽管这种比较是表层的，但作为科学思想建设的一种方法，不可能不影响汤氏以后的治学途径。事实上，科学的比较法以及比较宗教学的方法在西方学术界已经得到普遍应用，尤其是在哲学、社会学领域中的应用。

所谓比较宗教学就是对个别宗教的历史、社会心理以及与其他宗教相关内容进行比较，以揭示宗教的内容与本质的实证宗教学。它是从18世纪比较解剖学、比较心理学的领域中延伸发展起来的一门新兴科学。用宗教学 (science of religion) 创始人缪勒 (Müller, F.M) 的话说就是“只知道一种宗教的人什么宗教也不了解”，说明比较的方法对于宗教学研究的重要性。其实，19世纪对宗教史的考察就是建立在对不同宗教价值观比较的基础上。因此从广义上说，宗教史研究就是比较宗教学研究。汤氏的哲学、史学论文已经驾轻就熟地使用起这种科学比较法了。

当然，这并非说“比较”就完全是舶来品，其实，清初的朴学大师、乾嘉时期的汉学家所应用的考据之学同样寓比较于其中。清末王国维在治学方法上提出的“二重证据法”实际上就是重实证的考据之学，它同样含有比较、扬弃的内容。汤用彤佛教史研究更多地，也可以说系统地采用了比较法和比较宗教学研究，这虽然是对西方文化选择吸收的结果，但无疑也与传统的灌注有关，更得力于乾嘉汉学的治学功底。

所谓系统的比较，显然不是传统中采用的零星的或平面式的比较，而是有组织的、多维的或者说是整体多方位的比较。它包括时序上的前后比较以探源索流、自身发展变化的纵深比较以得其精髓，以及宗派间的风尚、

教外各家的异同乃至与世界不同民族文化的空间聚散离合、冲突渗透的多方位比较以观其会通和转化。后者又是在时间和地域、内容和形式、本质精神与理论框架等不同层面的比较中实现的。通过上述系统的比较，揭示文化发展的内在规律，反映不同文化的对峙以及在接触中的拒斥、吸引、渗透和互相推动的特征，以寻找文化变迁的脉络。

一、佛道思想的比较看佛教的传入与佛道思想的调和^①

汤氏学术从不囿于单一的领域，其佛教史研究亦然。他总是把佛教思想的发生、发展以及兴衰的变迁之迹放置在整个文化背景中进行考察，从而得出令人信服的结论。关于佛教初传之时，他经过一系列的考证，确认“在西汉，佛法当已由北天竺传布中亚各国。其时汉武帝锐意开辟西域，远谋与乌孙、大宛、大夏交通……佛法必因是而益得东侵之便利。中印文化之结合即系于此……武帝之雄图实与佛法东来以极大助力”，“传法之始当上推至西汉末叶”，而大月氏则为东汉时佛法东传的重镇。其时汉初盛行的黄老之学，已“由独任清虚之教，而与神仙方术混同”，“黄老之学遂成为黄老之术”。而且道教亦方萌芽，所以佛教传入必附庸方术才能得以流行，因而形成所谓佛道式的佛教。这些便是汤氏揭示的佛法东渐及其在中国这块文化厚土上植根、发芽，同时引起中国传统思想震荡并开始转化的社会背景，也是他进行佛道思想比较的客观前提。

事实上，汉武之际，尚雄强刚勇之风而尊儒术；另一方面汉武帝希冀长生久视之术，黄老之学则由盛而衰，讖纬之说亦代之而起。至纪元初阴阳五行、神仙方技，托名黄帝，道家方士亦以周之史官为教主，于是黄老之术与道教方术并行不悖。光武诸子均好鬼神方术，当时民俗甚至儒门学说均尚阴阳五行之事。崇尚清虚的佛教自然容易和它们实现多方面的认同。而且，道教作为中国土生土长的宗教，其时也刚刚破土而出。初入的佛教，初创的道教以及取代黄老之学而新起的黄老之术“分歧则势弱，相得则益

^① 本段及下段引文除注明出处外均见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》。



彰”，于是便在接触中转相资益、并驾前行了。汤氏就是在这一文化大环境中认识佛教传入，并比较它们的思想在文化发展中的作用和结果的。汤用彤根据汉代佛法之流布，列《佛道》专章，从生死观、道德观、修行方法、宗教仪式、经文教理、布道形式等方面比较了佛道乃至儒家的思想。

1938年，在《汉魏两晋南北朝佛教史》一书于长沙付梓时，汤用彤曾指出，佛法既是宗教，又是哲学，僧人学者无不具宗教情绪，“往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用。故如仅凭陈迹之搜讨”，“必不能得其真”。所以他说：“中国佛教史未易言也。”而佛教何时传入中国本土，探讨起来实在也非易事。因为这既不能不依靠那些真伪难辨、莫衷一是的“陈迹”，也难以“同情默应”之情去作心性的体会。佛法虽然在中国思想文化史上影响甚巨，但其初来时势力甚微，且被人视作异族信仰，故史籍缺载。其后又揣测附会，神化已说，因而盘根错节，使后世学者“实难确定”。正因为如此，他一方面强调“入华年代之确定，固非首要问题”，故“不宜强为之解”；另一方面又指出“治佛教史，尤当致意于变迁兴衰之迹”。也就是说重要的是结合当时的政治、经济、思想、文化背景，在考证比较中探索佛法输入、植根、孕育以至生成的机遇和条件，找出其发生发展的脉络。

首先，汤用彤以其所具的乾嘉考据之学的功力，对无稽散漫、精芜混杂的史籍和传说条分缕析，否定了汉明帝以前佛教入华的各种传说，即使如《魏书·释老志》所载，汉武帝时为“佛教流通之渐”，其时印度未有塑佛像之事等五证而“虚妄可知”。大致确定佛入中土当在汉明帝永平年中。同时他还指出“至若佛教之流传，自不始于东汉初叶”，但汉明帝求法亦“应有相当的根据”，而“非向壁虚造”，把佛教传入华夏视作由微而著的渐渍过程。至于后世必定以作始之功归之明帝，实在是出于自张其军，为僧伽增色的需要而已。

佛教传入中土的大环境确定之后，何以佛教能在此时输入？输入后的文化能否在新的环境中植根、发芽？这才是汤氏力图说明的，他选择的主要是比较文化或者说是比较宗教学方法。可以这样认为：考证是为了确定事实，比较则既为了辨析事实的真伪，也在于追溯变迁的缘由。

在这里，汤氏取争议较多的《四十二章经》为研究对象，并针对梁启超的“伪书晚出”之说，从内容到形式阐明佛教传入的契机，及其初传时的文化冲突与调和。

《四十二章经》即《佛说二十四章经》。相传在中国最早的寺院和译经道场白马寺译出，也是第一本汉译佛典^①。《高僧传》云：“汉地见存诸经，唯此为始也。”《历代三宝记》有言曰，印度高僧摄摩腾、竺法兰携梵文贝叶经入华，禅居白马寺，于寺内清凉台共同译出此经，明帝敕令藏于兰台石室（皇家图书馆）。《高僧传》作者慧皎也认为是他们二人共译，后尚行江左，但后世不少学者认为此经出世甚晚，而为中国人托名伪撰。梁启超即持此论，认为它“乃撰本而非译本”。汤氏则从此经源出西土，刘宋时已有两种译本，后又经历代改窜，特别就经的性质诸方面，说明《四十二章经》译于月氏，送至中夏，乃佛法植入的一个表征。不仅为佛法初传时期进一步提供了确证，更由其思想内容与当时社会思潮相合，阐明了文化融合的客观事实。

他指出：“古本《四十二章经》，说理平易，既未申大乘之圆义，更不涉老庄之玄致”，后世之修加，实在是“唐以后宗门教下之妄人，依据当日流行之旨趣，以彰大其服膺之宗义”。由此他进一步比较了《四十二章经》与当时文化习俗：

但取其所言，与汉代流行之道术比较，则均可相通。一方面本经诸章，互见于巴利文及汉译佛典者（几全为小乘）极多，可知其非出汉人伪造。一方面诸章如细研之，实在在与汉代道术相合，而其相合之故有二。首因人心相同，其所信之理每相似。次则汉代道术，必渐受佛教之影响，致采用其教义……经义与道术可相附会，而佛教在汉代已列入道术之林，此经因而为社会最流行之经典。故桓帝时，襄楷……引此与《太平经》及谶纬之说杂陈，且于西来之法与中夏之学，未尝加以区分也。

^① 杨衒之《洛阳伽蓝记》云：“白马寺，汉明帝所立也，佛入中国之始。”



汤氏不仅利用自己语言文字之长，取巴利文本与汉译佛典作比较，令人无可非议地信服《四十二章经》源出西土；更重要的是从认识发生的心理过程，追究不同文化所具有的共性在社会心理上的认同，以及文化接触中影响的双向性，即佛教对道术的附会，道术又取佛教义理而用之。他还特意指明，初传时期的佛教，不仅与道家方术，而且与杂取儒、道、阴阳的讖纬之说兼收并用了。这也正是汤氏关于文化移植的第一阶段，看见表面相同而调合。其实这里同样也包含有文化传播（即汤氏所谓的播化）的意思。

事实上，佛教传入时期，黄老思想为上流社会所崇尚，阴阳道术则为民间俗情，当时社会祭祀祈福大行其道。故佛教传入不仅要与道术趋合，而且还要受黄老思想的吸引或拒斥。因此，佛法必须适时地进行自身改造，以满足华夏民族心理乃至整个文化的需要，才能在一个新的地域植根或在华夏文化之树上嫁接而得新果。汤用彤同样注意到问题的症结所在，因而对初接触的中印文化进行了多方面的比较。

汤氏在《汉代佛法之流布》一章中，不厌其烦地说明中印文化接触过程中的趋合现象。一方面是：

光武诸子，类好鬼神方术。

光武及明帝，虽一代明君，均信讖纬。沛王辅亦善图讖。楚王、济南王均谓常造作图书。当时皇室风尚若此。

当时俗情儒术均重阴阳五行之说，鬼神方术，厌胜避忌，甚嚣尘上。

还有如楚王英斋戒祭祀，桓帝亦好神仙之事，甚至上溯《史记》已有“鼎湖仙去”之说。

另一方面则是：

（安世高）七曜五行，医方异术，以至鸟兽之声，无不综达，故俊异之声早被。

北之巨子昙柯迦罗则向善星术，南之领袖康僧会则多知图讖。

正因为如此，中国人仅视佛教为一种方术或者直接“孱以神仙道术之言。教旨在精灵不灭，斋讖则法祠祀。浮屠方士，本为一气”。而佛教之所以能在初传时期，其势力逐渐得以扩张，也“不能不谓因其为一种祭祀方术，而投一时风尚也”。

当然，初传时期的佛教，很难以原来意义上的佛教视之，自然也非后起之典型的中国佛教。汤氏在比较时即断然指出：“故方士求仙捷径，最初厥为礼祠鬼神，期由感召，而得接引”，与之趋合的汉代佛教“纯为一种祭祀，其特殊学说，为鬼神报应”。由此不难看出，不同文化接触中所发生的影响是双向的，外来文化因适应新的民族心理和民族理论的需要必然要进行自身改造，本土文化则常在不改变自己特质的前提下，吸收会通外来文化以实现自身的转化。这正是汤氏比较性阐释的用意所在。

无疑，道士方术，或者说黄老之术并不完全代表黄老之学，更不反映当时中国社会思潮的全部。内容上的趋合较形式上的趋合更有助于不同民族文化的交流和会通。佛法清静无为、省欲去奢的理论尤其与黄老之学同气。汉初黄老之学虽为人君南面之术，但清静无为的思想显然与佛家空无旨趣能一拍即合。即如道教，也多讲修心养性、无为而治。早期道教经典《太平经》以天地万物受之“元气”即受之虚无的自然，言阴阳、配五行、陈教诫之辞，治国治道“其所言上接黄老、推尊讖纬”在思想上同样能引导佛教的顺化，所以在山东及东海沿岸诸地，道教佛教同步流行，尤能显示思想上的认同对于文化调和的重要作用。另一方面，佛法在思想内容和行为方式上与当时的学术、道术相结合，又是百姓崇奉佛教的原因。如此辗转推助，佛教植入、生发，传统因之得以转化也就尽在不言之中了。

为了说明佛、道(包括黄老之学的道家，辟谷养气、长生久视的道术和道教)思想的认同对于佛教传入的吸附作用，汤用彤进一步在宗教旨意、仪轨和经说异同诸方面对汉代佛道予以微观的剖析和比较。

一曰精灵起灭。汤氏指出：



释迦教义，自始即不为华人所了解。当东汉之世，鬼神之说至为炽盛。佛教谈三世因果，遂亦误认为鬼道之一，内教外道，遂并行不悖矣。

此说包括两个方面，即神不灭和果报之说。被汉代推为至尊的儒家思想，虽然有“未能事人，焉能事鬼”之说，但仍讲“敬鬼神而远之”的话。而在整个大传统中，精灵不灭、魂升魄降之类的信仰却是根深蒂固的。汉武帝即位，尤敬鬼神之祀。至桓帝时，边韶更据“浴神不死”之理，沿用阴阳二气之义，提出“蝉蜕渡世”的精灵不灭论。其时佛家不得不将无我轮回的缘起理论暂搁一旁，而以魂灵轮回呼应当时的习尚，这大概是本来具有的鲜明辩证思维的因缘说长期被人误解为天堂地狱、神佛畜生轮回之迷信思想的缘起了。

与神不灭思想相应的便是因果报应之说。《易》有言曰：“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。”这便是传统中的“承负”之说。这本来与佛说果报有些类同，因而更容易被善于攀合的中国传统心理糅为一体了。《牟子理惑论》有“有道虽死，神归福堂。为恶既死，神当其殃”，《太平经》更以“承负”之说为根本义理之一，大讲先人流恶，子孙受承负之灾。总之道稟气以生而永存，佛尚神灵而有三世；道以老子叠为圣者作师，佛谓释迦过去本生，历无量数劫；道有承负之说，流及子孙，佛有果报之理，应至三世。总之改造后的佛家三世因果、六道轮回也就与之珠联璧合了。

二曰省欲去奢。

此则佛道异同比较尤为审慎。汤氏认为在摒除嗜欲方面，“固亦中外学说常有也”。这反映人类文化较普遍的特征，而佛道于此道更有相通之处。

无论道家还是道教，都以道法自然为准绳而贵尚无为。今译佛家涅槃，汉时即译无为。黄老之学本尚清静无为，道教则强调“不淫其性，返璞归真”。无为则摒除嗜欲，不淫其性乃不放纵个人性情也。道教追求的保性命之真是以“荡意平心”为入道之途的。它强调精神内守，不为外物所诱。汤氏引《淮南子·精神训》“五色乱目目不明，五声哗耳耳不聪”说明道家

传统同样视嗜欲为失性命之真的根本而持节欲去奢之精神。而省欲去奢原本即是佛教教化的基本方式和通达觉悟之境的主要道路,当时传入的《四十二章经》“全书宗旨,在奖励梵行……教人克伐爱欲,尤所常见”。汤氏轻易列举了十来条关于此方面的内容,说明汉代佛教“视财色为爱欲之根”与传统精神几可等量齐观。

另外,汤氏在此还指出了佛道的差异。他说:“沙门不近女色,中国道术所无(且汉时方士已有房中术)。”在民间甚至还有采阴补阳、夫妇双修之事。但这些在汤用彤看来也是“甚为时人所惊奇”的。襄楷认为佛教不近女色便是道教的“守一”,即如皇帝“淫女艳妇,极天下之丽”也有悖于黄老之学,说明当时社会思想占主导地位的还是去奢节欲的精神。汤氏还引述了《淮南子》“是故视珍宝珠玉,犹石砾也。视至尊穷宠,犹行客也。视毛嫫、西施,犹颠丑也”,借以证明当时克欲去奢的风尚。这一点实际上与佛教的不净观如出一辙,传统文化受西来思想影响亦可知也。后世道教全真派的戒律多取诸佛门,无疑为汤氏文化调和、推助的理论作了进一步的印证。

三曰仁慈好施。

儒家讲博施济众,道家则重己贵生,字面虽与佛家布施戒杀相类,其义实相去甚远。前者仅作为一种理想的政治内容,后者显然由爱己出发。中国人向以三牲为祭,所以汉代佛教传入前,戒杀乐施在中国罕见。由此观之,传统与慈悲为怀、好生恶杀的佛教大相异趣。“汉代方士,不闻戒杀”,“至若布施,则亦为治黄白术者所不言”。至于乐善好施之士,显然是佛教广为流传之后的事了。然而“仁善好施”作为一种教化,在随佛入华之时,却没有受到太多的拒斥,应当视为武帝时穷兵黩武,以及其后士族豪门穷奢极欲,鲸吞兼并在社会心理上的反馈。这点尽管汤氏未予说明,但他还是举出后汉时蜀中高士折象“幼有仁心,不杀昆虫,不折萌芽……谓盈满之咎,道家所忌,乃散金帛资产,周施亲疏”,用以说明“东汉奉黄老者,固亦有戒杀乐施者”。当然,单纯这一点还不足以说明佛教传入时在传统中的顺化,所以他又专取《太平经》与佛教进行比较,指出《太平经》虽反对佛教,“但亦颇窃取佛教之学说”。他说《太平经》“颇重仁道”,“常言乐施好生,则尤与佛家契



合”，足见道家甚至整个传统与佛法的趋合。当然，佛教更要受传统的影响而发生变异。比如《太平经》以五阴为元气，此中国传统的元气论亦为佛家所取而作为汉代佛教的根本义，就是一个典型的例子。汤氏引《六度集经》中《察微王经》借用的元气观：“元气强者为地，软者为水，暖者为火，动者为风”，佛家的四大在传统的吸附下，便被“元气”兼包并容了。

四曰讲经注经。

汤用彤说：“汉代儒家讲经立都讲。晋时佛家讲经，亦闻有都讲。似系采汉人经师讲经成法。但此制自亦有释典之根据，未必是因袭儒家法度。”为此他考察了佛家典籍，证明“佛家在汉魏间已有都讲，则都讲诵经发问之制，疑始于佛徒也”。尽管都讲之制是佛家因袭儒家还是儒家效法佛家不能得到确论，然而两相比较，同样显示了文化调和的痕迹。

综上所述，可见佛道有很多相似之处，或者是佛教在中国本土顺化的根本原因，或者说是佛教为适应传入民族的需要而进行自身改造的结果，兹列表以见端倪（见表3-1）：

表3-1 汉代佛道思想比较

道	佛
无为	涅槃
元气	元气
浴神不死	三世轮回
老子叠为圣者作师	释迦过去，本生历无量之劫
非身	无我
承负	果报
好生	戒杀
乐施	布施
守一	不近女色
清静无为	去欲戒奢

另外还有如黄老之学为君子人之术、浮图乃延祚之方等，实反映了佛

教初传时中印文化互相影响的真实情况。简单地说，由外来文化方面看，佛法因植入的需要而趋附传统，依傍黄老、道术以求发展。就传统而言，一方面因中西交通开辟，佛法继续东来，而不能不受新思想的影响，再则因译事未兴，国人仅得其思想之概貌及释迦教人行事之大端，推测附会，视之为与传统相合的道术，西来之人也顺水推船、推广其教，所以汉代佛教实在是道佛结合的一种思想和方术。“上流社会，偶因好黄老之术，兼及浮屠……至若文人学士，仅襄楷、张衡略为述及。”及至魏晋，玄风渐盛，中华学术面目为之一变，佛法则转而依附玄理，受到大夫的青睐，而得以在学术界广为流行。其时“牟子援引老庄以申佛旨，已足征时代精神之转换”。这种转换便是汤氏认为《牟子理惑论》“已弃道术而谈玄理”，而输入期依附黄老方术的道佛式佛教同时也就沿着佛玄结合的方向，开始推动中华文化的第一次转化了。

二、佛玄思想比较看佛教发展及儒、道、释的互相趋附

就中国思想发展史的主流而言，魏晋实乃玄学思潮氾埽的阶段，而三国时期则是清谈玄风滥觞的年代。据汤氏考，公元2世纪末，在牟子著《理惑论》前后，中国思想学术为之一变。一些思想家兼取释老，佛家玄风也于其中而见端倪。尤其到三国时，有识之士对于汉代长生久视之类的道家方技已不屑一顾，道家不死而仙、祠祀丹药、辟谷吐纳几为大雅所不道。可是还应该看到《老》、《庄》尚全身养生，虽为两汉方士所采，而顺乎自然却是《老》、《庄》的根本精神。它们对自然、人生的超越关怀和辩证思维方式，显然投合了屡经战乱的知识分子的情怀。于是汉代方技便在《老》、《庄》的根基上，辗转而为清谈之风。其时汉译佛典也有所增加，佛学的空无旨趣也随汉代佛教的植入而被世人所了解。于是“佛教乃脱离方士而独立，进而高谈清静无为之玄致……而为神仙方技枝属之汉代佛教，至魏晋之世遂进为玄理之大宗也”，佛与玄相辅相成而得以盛行，佛教也由初传入时被中国士子百姓误以为道术的道佛式佛教演进为崇尚自然礼法、本末体用之类清谈的佛玄式佛教了。毫无疑问，当时清谈之风借佛语而趋高尚，佛



学义理尤借士子玄风而求发达，西来僧人以及在中国本土诞生的佛门弟子无不袭取《老》、《庄》玄谈，弘扬空无旨趣。如慧远引“庄子为连类”以讲“实相义”^①；法雅、道安常引“三玄”之言，比附佛经义理；至如僧肇三论，更是以玄说佛的精品。汤用彤对此广搜精求，条分缕析，认真比较佛玄思想的形式内容、发生原因及社会结果等，阐述佛教思想在中国本土的深化以及儒、道、释三家思想冲突融合的大趋势。

(1)

当然，三国时代也可视作时代精神转换的分水岭，而佛、道的转型均可在《牟子理惑论》中找到依据。汤氏首先从两汉三国不同时代的佛道思想比较中，勾画出过渡时期思想转化的形式，同时比较了佛道平行发展中的异同。

汤用彤指出，两汉方士企求生死不死的惑人之术在三国时已信誉扫地。

“牟子鄙养生辟谷”，“讥道家‘不死而仙’之妖妄”，魏武帝虽“奉行桓帝故事”，“笃好方术”，其子曹丕、曹植却作文斥神仙道术。曹丕《典论》言“生之必死，成之必败”，“逝者莫返，潜在莫形”，指斥道家的不死之法乃惑者所为。曹植有《辩道论》，“佛徒恒引之”，“其旨在指斥方士”。被后世誉为“天下英雄谁敌手”的孙仲谋，虎踞江东，《吴志》载其好神仙符瑞，然其任支谦为博士，使与韦昭共辅东宫；为康僧会立建初寺，三国时佛教两大家均盛行江左，佛法开玄化之端，不能不说有孙吴之功。这一前后转型的比较，说明了佛教在理论上谋求发展——“非复东汉斋祀之教矣”。这是其一。

另一方面，汤氏凭借这一过渡时期佛道平行发展过程的横向比较，进一步说明社会思潮在不同文化作用下实现创造性转化的复杂关系。这里主要还是围绕对粗俗的道家方术的扬弃和对形而上辩证思维的强化而展开的立体式的比较。

汤氏着重指出：“汉末洛都佛教有二大系统。至三国时，传播于南方。一为安世高之禅学，偏于小乘……二为支谶之《般若》，乃大乘学……二者

^① 《高僧传》卷六本传。

虽互相有关涉，但其系统在学说及传授上，固甚分明也。”正是基于这样的认识而展开了他的系统比较。

他说，支谦传支谶之学，僧会注世高之经。二人均在魏初，并生中土，俱受华北，同住建业。其译经均“尚文雅”，且“常掇拾中华名辞与理论，属人译本”。然而他们的思想显然不尽相同。支谦之学主神与道合，主明本，重智慧；僧会之说主养生成神，主养神，重禅法。前者“颇附合于（老子）五千言之玄理”，与当时玄学同流，乃大乘般若之学。后者“虽亦探及人生原始，但重守意养气，思得神通，其性质仍上承汉代之道术”，具有小乘的特点。据此，汤氏告诉我们，“是亦已见汉代以来，旧佛道之将坠，而两晋新佛玄之将兴”，“两晋以还所流行之佛学，则上接二支。明乎此，则中国佛教在中国之玄学化始于此时，实无疑也”。具体说，支谦即是开佛教玄学化之端的大家，由是也理清了中国佛教发展史的端绪。

汤氏着重比较了两者在思想上的差异。他指出：“汉代以来，中国阴阳五行家言盛行元气之说……故汉魏佛徒以之与‘五阴’相牵合。”而安世高之学，“禅数最悉，禅之用在洞悉人之本原。数之要者，其一为五蕴”。康僧会上接安世高之学，其所持之阴，“仍承袭汉代佛教神明住寿之说”。康僧会强调行安般禅法旨在“制天地、住寿命”，就说明了其思想实乃汉世佛法的余绪。汤氏因此明确指出：“道家养气，可以不死而仙。佛家行安般，亦可以成神。”康僧会佛教思想，撇开禅定追求解脱而入涅槃的玄理，撷取道家重得神通的一面，仍然受道家成仙思想的影响，实为保性命之真的养生成神之理。

支谦的学说则不然，他重学问，趋向于人生本真之探讨。汤氏所谓的神与道合，无疑是反本或者说是达本之说。他指出支氏“常用之名辞与重要之观念，曰佛、曰法身、曰涅槃、曰真如、曰空。此与老庄玄学所有之名辞，如道、如虚无（或本无）者，均指本体，因而互相牵引附合”。为了说明这一点，汤用彤广取《牟子理惑论》、阮籍《老子赞》，以及边韶、何晏、王弼、裴頠等关于道的论述予以比较。他引述曰：



汤川彤
评传

车子云：佛乃道德之元祖。

道之言导也。导人致于无为。

佛与道之关系，车子虽未畅言，然于佛则曰“恍惚”，曰“能小能大”。于道则曰“无形无声”，曰“四表为大，蜿蜒其外，毫厘为细，间关其内”。则佛之与道，固无二致。

阮籍曰：归虚返真。

与道俱成。

支谦则云：

夫体道为菩萨，是空虚也。斯道为菩萨，亦空虚也。

菩萨心履践大道。欲为体道，心与^①道俱无形，故言空虚也。

如此比较，汤氏据此指出，“支谦实深契《老》、《庄》之说”，“车子所言，支谦所译，与步兵之文，理趣同符……实则因老庄教行，诸人均染时代之风尚，故文若是之相似也”。同时他仍以诸玄学家“以无为本”之说，进一步说明支氏“无形故空虚”的论点，亦即玄学家乐此不疲的本无思想。

上述佛教玄言，借老庄道义扶摇而起，足见不同文化因相似而趋于调合。但汤氏并未满足大传统内之比较，他还把这一理论上的牵合，同西文基督教化兼容犹太、希腊文化的现象作以对比，他说西方基督徒也曾合耶稣与希腊哲学之Logos为一体，而Logos，即理，即道。借此说明佛与中国传统观念在理论上的趋合也有世界历史文化的前鉴。

另外汤氏还作了求法与传法的比较，朱士行西行求法，“弘法不惜生命者”，正因《般若》、《方等》适来中华，其空无旨趣恰投时人所好。但先时传经，率凭口译，且音训畅义难通，“意义首尾，颇有格碍”，因而“誓志捐身，远求大品”，使佛教思想在学术上更向上跨越了一步。

概而观之，图3-1可以透视这一立体比较。

① 原出支氏《大明度无极经》，此处本作“为”，汤氏解释应为“与”。



图3-1 汉末佛教两大系统

(2)

其次，汤用彤又从佛学、玄学两种思潮的载体——名僧和名士的趋合上，看佛法在魏晋时期顺化和发展的社会助因。他指出：“《高僧传》曰‘孙权使支谦与韦昭共辅东宫’，言或非实。然名僧名士之相结合，当滥觞于斯日。”指明三国时期僧人与士子共同参与社会活动的历史事实。接着他又说：

其后《般若》大行于世，而僧人立身行事又在在与清谈者契合。夫《般若》理趣，同符《老》、《庄》。而名僧风格，酷肖清流，宜佛教玄风，大振于华夏也。

这里说明不同文化在接触中思想上的认同而引起的形式上的结合，形式上的结合又推动了思想的发展。而其结合之处，则在朱士行以后提倡的般若学了。为了说明上的便利，兹将汤氏的比较勾勒如下：

其一是七道人与竹林七贤牵合：

竺法护→山涛（风德高远）

竺法乘→王戎（施舍钱财）

于法兰→阮籍（傲独不群）



汤川彤
评传

于道邃→阮咸(高风一也)

帛法祖→嵇康(轻世招患)

竺道潜→刘伶(旷大之体)

支遁→向秀(风好同矣)

其二是释子名士共入一流，时谓八达：

陶靖节《群辅录》载董昶、王澄、阮瞻、庾敳、谢鲲、胡毋辅之与沙门支孝龙、光逸为八达。《晋书》谓胡毋辅之与谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚、光逸为八达。

其三是名僧与名士的交流：

竺法护有助手聂承远、道真父子。竺法首、谏士伦、孙伯虎、虞世雅，均中华学士而与佛教名师接近者。

竺叔兰醉酒，与清谈领袖乐广酬对。

阮庾与支孝龙为友。

清流巨子石季伦奉佛甚至。

一代名僧支道林与东晋名士，诸如王洽、殷浩、孙绰、袁弘、王羲之、谢安相结为友。

上述名僧与名士交游，皆因其发展的需要而染清谈习尚，其风神亦类谈客也。

应当看到，上述名僧与名士的趋合，一则是因为佛法般若性空的旨趣与老庄玄理相符，更重要的还是当时的社会原因所造成中国士子的避世佯狂之风与佛教追求超越精神在形式上的吻合。所以汤氏又着重说明，当时天下多故，名士少有全者。故而成“厉操幽栖高情避世”——嘉遁；或“佯狂放荡，宅心事外”——任达。而佛徒也多以此行事，以保持与社会协同发展的关系。由此可见，魏晋佛法为了发展的需要而沿袭传统，兼采老庄，国

内名流则没有必要去深究佛理，故汤氏说：“名士之未能尽解佛理，亦可想见。”其实，未能尽解佛理，甚至可以说无意尽解者，何止当时名士，即使佛教文化鼎盛时的隋唐，中国士人对佛法精奥也不甚了了，仅取其皮毛而已。只是到了晚近，才出现了学者、居士在佛经中探赜索隐之风。明白了这一点，也就可以认识到文化接触和转化过程中，无疑还是以本地固有文化为中心而向前推进的。这大概又是汤氏的良苦用心。不过我们还是可以看出，晋时“佛道门户之见不深，无大抵触。实尤因当时名士好玄学，重清谈，认为佛法玄妙之极，而名僧风度又常领袖群伦也”。

(3)

上述由宏观上的比较，说明魏晋佛法转型的特点。继之，汤氏尤以更大的篇幅从微观上比较了晋及其后佛教在思想学术上的发展。简而言之，即由般若性空之理比较六家七宗以及其与儒道文化的异同；由罗什之学看佛教南北的分野以及地域文化在其发展中所起的作用。汤氏借释名僧与高僧之概念，强调名僧和同风气，使佛法灿烂于当时；高僧特立独行，使佛法泽继彼于未来，说明东晋以下，佛教与以前相比又能有所创获而独步一时，并发挥佛陀精神，亦不全借清谈之浮华，实赖高僧之学识。故其比较也以高僧为主轴，而以其他佛教史实作附证。其中释道安、鸠摩罗什之德望功绩最著。他们讲学译经，集僧门英才，造就了魏晋南北朝佛学的一代宗风，故汤氏不惮其烦，详细比述了他们的思想在不同方向上发生的不同影响。

远在鸠摩罗什之前，玄风飏起，般若学亦附之而光大，中国学术思想的绝大变化，也全赖般若学的推助。而释道安卓著辛劳，其影响遍及燕赵荆襄、中原关中，故本期般若学亦多与道安有所关涉。其后有僧睿作《毗摩罗诘提经义疏》序之曰：“自慧风东扇，法言流咏以来，虽日讲肄，格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实。”不仅说明道安性空之义影响广久，而且指明当时僧界学术上的偏颇。汤氏据此在以下两个方面进行了比较。

其一，汤氏自道安扬弃译经中的格义之法，与其前译方式的不同，看魏



晋佛教不依傍时流、志在弘扬教理而谋独立发展的趋势。

格者，量也。具体说即以中国思想比拟配合，或者说融合中国传统观念于佛教义理之中，此为初期译经师所创。至竺法雅而成系统。竺法雅以代表佛家名相条目的“事数”拟配中国学术的传统概念，目的无非是为了打鬼借助钟馗之意，以便被输入民族了解佛理进而发展佛学。但其迂拙牵强，难免有失本义，故为有识者所不取。汤氏特别强调：“迨文化灌输既甚久，了悟更深，于是审知外族思想自有其源流曲折，遂了然其毕竟有异，此自道安、罗什以后格义之所由废弃也。”他还说：

自道安以后，佛道渐明，世人渐了然释教有特异处。且因势力既张，当有出主入奴之见，因更不愿以佛理附和外语。及至罗什时代，经义大明，尤不须借俗理相比拟。

这也就是说，道安前后的佛教相比，前为形式上的牵会，后是思想上的发展，其独立性、思想性都因格义的废弃而日渐加强。

其二，道安般若性空与六家七宗其他各家的相互比较，看佛学与儒道本体观的融合。这里取汤氏所构图式，阐述各自的思想内容在时代中的学术位置（见表3-2）。

表3-2 六家七宗般若性空说比较

六家	七宗	主张之人	内蕴
本无	本无	道安	静寂说真际
	本无异	法深、法汰	偏于虚豁之谈
即色	即色	支道林（郗超）	色不自色 以三界为大梦 世谛诸法皆空 } 色空
识含	识含	道壹 于法开 (于法威 何默)	
幻化	幻化	道壹	
心无	心无	支愍度 竺法蕴 道桓 (桓玄) (刘遗民)	无心于万物 万物未尝无 空心不空境
缘会	缘会	于道邃	亦重色空

据此可知，般若各家因对性空本无之义解释各不相同而有六家七宗之分。基于对本体认识的差异，又可将他们分为三派，即解释本体空无的本无派，悉主色无的即色派，空心不空境的心无派。其后僧肇著《不真空论》破斥的三种偏向即此三说。

为了说明文化融合的基础及其在学术思想上的转化，汤氏还专门就本末真俗与有无之辨展示中印文化在本体观念上的融会贯通。他说：

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。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。本末之别，即后世所谓体用之辨。

如此，作为本体之学的魏晋玄学便上接周秦儒、道二家，魏晋佛学的本体观便可以与儒、道二家平行相较了。汤用彤实际上从本体与玄思、核心观念、学术习尚三个方面观察佛与儒、道、玄相互吸引的理论基础。他反复比较说：

魏晋玄学祖述《老》、《庄》，竞尚空无，贵无贱有。本无末有乃玄学中心。

佛教义理，先与道家合流，般若诸经，均言“本无”乃“真如”之古译，本末者即“真”“俗”二谛之异辞。

传统本体之说不离人生，以实现本性为第一要义，即所谓反本。归真、复命、通玄、履道、体极、存神均反本之异名。

佛乃解脱之道，与人生关系尤切。传入期佛教解脱之方在息意去欲，识心达本以归无为。魏吴佛说神与道合，主张禅智双运，由末达本。汉代佛法达本在探心识之源，魏晋佛玄反本亦有心空之说，其实均以实现人生为要义。



晋代名僧名士逍遥任达，轻忽人事，行为风格，尤属同气。僧人言谈举止，学术理论与所习用名词，“无往而不可与清谈家一致”。

总之，般若学在道安等的倡导下，已脱离对传统概念的比附而独立发展，更与儒、道、玄同气相求，同声相应，在清谈之风中扶摇而起了。

般若之学，多与道安同时，六家七宗的异同，主要是在历史的断面上所作的横向比较。鸠摩罗什之学理趋幽邃，敷扬至教，广出妙典，境界极高，僧肇《什法师诂文》说他使“法鼓重振于阎浮，梵轮再转于天北”。其门下有四圣、八俊、十哲者。其中有三论之祖僧肇，涅槃之圣道生，成实师宗之始僧导、僧嵩，足见其学说所被之广，流布之久远。故汤氏比较已不局限在某个时代，而循不同学说发展的脉络，予以独立叙述，并在时间、空间、地域诸方面比较大乘思想的飏起和深化。

汤用彤着重说明，罗什之学博大精深，今古罕匹。而且因关内兵祸频仍，名僧四散，其弟子相率南渡，进而造成风气益形殊异的南北佛学。他指出：什公门下“多尚玄谈”，“宗奉空理，而仍未离于中国当时之风尚也”。然而，“义学南渡，《涅槃》、《成实》相继风行”，《涅槃》“已自真空入于妙有”，《成实》“实不免于沙婆多之有说”。故而北方有“解空第一”的僧肇，“融会中印之义理，于体用问题，有深切之证知”。南方涅槃，成实相代而起，行有无之辨，而主本有之说，形成了典型的南北佛学分野的学术局面，其比较以下详细叙述。此处仅从僧肇之学看汤氏佛玄、佛学各家以及中外文化的各种比较所揭示的佛学思想在当时的理论升华。

汤氏指出：

肇公之学，融合《般若》、《维摩》诸经，《中》、《百》诸论，而用中国论学文体扼要写出。凡印度名相之分析，事数之排列，均皆解除毕尽……而于印度学说之华化……均有绝大建树……命意遣词，自然多袭取《老》、《庄》玄学之书。因此《肇论》仍属玄学之系统。概括言之，《肇论》重要理论，如齐是非，一动静，或多由读《庄子》而有所了悟。

显而易见，他对僧肇之学的认识是在比较了中印思想、佛学与老庄玄学的基础上而产生的。之后，他便就肇论之比较而比较，详细分析了僧肇的体用观念。由此也可看出他的思想与道安时代般若学的不同。

汤氏说：“肇公之学说，一言以蔽之曰，即体即用。”此即后来中国佛教的重要理论，也是近代思想家构建哲学体系的主要支柱（如熊十力翕辟成变的本心本体论）。汤氏显然对此持肯定的态度。他从空有、动静两个方面，同般若学的本体观和西方哲学进行了比较，衬托了僧肇不偏不二之说的划时代意义。

“从来佛家谈空，皆不免于偏。僧睿曰‘六家偏而不即’是矣。”这就是汤氏比较肇论与六家的前提。他指出支愍度等的心无说“旨在空心”；支道林的即色“从物方面说空”，“均有所偏”，道安等的本无“即本空”，“亦不免于虚无”。僧肇自称其学为“不真空”，提出“本体无相，超于有无”“有无皆不真”的非有非无之说，以高度的辩证思维破斥三家在本体论方面的偏执之说。为了说明本体，也即佛家所言“空”的性质，汤氏进一步解释僧肇理论，以本体无相说明万物的性质，“不能偏于有，亦不能偏于无”。同时他还指出“一切决定即是否定”这一命题，把肇论同Spinoza之说——To call anything definite is a denial in part——相比较，从中透见佛家说空即否定之否定的性质。

《物不迁论》是从动静性质上谈体用关系的。这里他同样采取了比较的方法（见表3-3）：

表3-3 僧肇的动静观和其他动静观的比较

普通人	玄学家	肇论
惑于有物流动	以静释本体	法无来去 无动静者

同时，汤氏还将这一比较与西方相应的思想作以对照，指出僧肇“皆加呵斥”的动静观“若如古希腊哲学家Parmenides主一切不变，又如Heracleitus执一切皆变，而即所谓两家之‘调和派’谓本质不变，而变属于现象，似亦与《物不迁论》之主旨大相径庭”。由此而显示僧肇高度辩证思维的理性性格。


 汤川彤
 评传

通过上述空有、动静观念的比较阐述，鲜明地突出了僧肇即体即用、体用一如的体用理论。据此，汤氏说这一体用之说仿佛Spinoza所谓的immanent cause，进一步展示了世界文化发展即或有先后的不同，但在核心观念上总还是有许多相通相似之处，这种比较无疑为其中西互补的文化观提供了事实依据。

其实，僧肇非有非无、即动即静、即体即用的体用理论是中国佛学，即以大乘思想为核心的中国化佛学，理论上的板块结构，也为传统中国哲学的升华，提供了足资参考的辩证思维资料。以后佛学的中道思想，当体即空，即心即佛，无不与僧肇体用如一的思想相一致。自宋至明，理学家辨理、辨心，尤其近代思想家，构筑新的哲学体系，显然都自觉不自觉地吸纳了这一观念。难怪汤氏说“其所作论，已谈至‘有无’、‘体用’问题之最高峰，后出诸公，已难乎为继也”。

(4)

魏晋佛学南北风气悬异早已成为定论，尽管当时学者对佛教传入路线有所争议，但“其受地方思想之熏染，益有不可诬者”^①。也就是说佛教植入中国本土，因地域文化差异而表现出不同的学术风貌。梁启超向持此论。汤用彤历来持文化各具地域特性，故对佛法南统、北统的区别及其与地域文化的趋同性尤予以详细论证，只不过他与其他《学衡》诸子一样^②，不取梁氏“谓江淮人对于玄学最易感受，故佛教先盛于南”的说法罢了。

总的说来，汤氏认为南方佛教专精义理，与玄学合流；北方佛学则偏重行业，与经学俱起。为了说明这一点，他引证唐僧神清《北山录》云：

宋人魏人，南北两都。宋风尚华，魏风犹淳。淳则寡不据道，华则多游于艺。夫何以知，观乎北则枝叶生于德教，南则枝叶生于辞行。

① 梁启超：《佛教之初输入》，见《中国佛教史研究》，台北：新文丰出版公司，1984年版。

② 柳诒徵著《梁氏佛教史评》说汉代西北人多学黄老，“与梁氏所臆定之江淮学风，大相悖戾”。

汤氏还解释华、淳二意曰：“晋宋高僧艺解光时，弘阐教法，故曰华也。元魏高僧以禅观行业据道，故曰淳”，“由此言之，则唐世已有分佛教为南北二系也”。汤氏佛教南北二系之比较，大致如下（见表3-4）：

表3-4 魏晋佛教南北二系思想比较

南统	北统
重玄谈	尚行事
风华	风淳
与玄学合流	与经学俱起
体道探玄，探源返本	通经致用，杂讖纬知方术
佛道之争，在理论	佛道之争，在权力
纯用笔舌，以义理较长短	每从治道立说，以武力毁灭对方
上承魏晋玄谈之风	下启隋唐佛家宗派

当然还有，诸如南方涅槃、成实，北方般若、毗昙，北方传法途径主要是陆路而分南北，南方主要经海程亦染北方之风气等，其不同也并非纯以地域相划。南方玄风实由名士渡江、北方义学南趋推助。北方谈玄亦如南朝名流习尚。而在传统佛学基础上发展而成的隋唐宗派亦颇采江南之学。如此同中存异，异处求同，在南北系统的地域比较同时，更注意不同文化流派的思想内容的剖判。这种在比较中有比较、多方位展现不同文化纵横内外各种关系是汤氏学术研究的显著特点。

就佛教的南统而言，汤氏通过黑白、夷夏、本末之争以及形神因果的辩论，揭示南方佛义与玄学同流和孔、释之异同。他说：

南朝佛法之隆盛，约有三时。一在元嘉之世，以谢康乐为其中巨子，谢固文士而兼擅玄趣。一在南齐竟陵王当国之时，而萧子良亦并奖励三玄之学。一在梁武帝之世，而梁武帝亦名士笃于佛事者。佛义与玄学之同流，继承魏晋之风，为南统之特征。

他还以《南史》为据，证明“南统偏尚义理，不脱三玄之轨范。而士大


 汤用彤
评传

夫与僧徒之结合，多袭支（道林）、许（询）之遗风”。特别指出，元嘉名士，“文章之美，江左莫逮”，“故《涅槃》之学，顿悟之说，虽非因其提倡，乃能风行后世”。谢灵运一生常与佛徒发生因缘，著《辨宗论》，申道生顿悟之义，又尝注《金刚般若》，其诗“融合儒、佛、老，可见其濡染之深”。与谢氏以词章齐名的颜延之颇习佛理，著书立说，辨析异同，往复终日，宋武帝笑称其“无愧支许”。足可见当时风气与魏晋一脉相承。所以汤氏又说：“当时名士之所以乐与僧人交游，社会之所以弘奖佛法，盖均在玄理清言，与支、许、安、汰之世无以异也。”至于齐季萧子良，“少有清尚，倾意宾客”，“齐梁二代之名师，罕有与其无关系者”。其学“首以大乘玄理为本……志在‘总校玄释，定其虚实’”。梁武帝舍道归佛，在位四十八年，几可谓佛化治国。朝臣更趋附人主，僧人亦染名士华而不实、柔靡浮虚的风格，均见佛玄合流的迹象。当时“风气所趋，积重难返，直至隋平陈之后，始扫除之”。

不仅如此，汤氏还不惮其烦地以当时的本末之争，反映佛玄合流的立命之所。他认为魏晋以来“释、李之同异，异说之争辩，均系于本末源流之观念。党释者多斥李为末，尊李者每言释不得其本”。其与周孔名教的区别在本末，于是伪造故事，定其先后，争论骤起。学者们也从学术上参与此争论。一说“致本则同”，一说本一末殊，异计繁兴，不一而足。汤氏通过反复比较而言：“魏晋玄学以《老》、《庄》为大宗，圣人本无，故《般若》谈空，与二篇虚无之旨，并行不悖，均视为得本探源之学……刘宋以后，儒学渐昌……然其谈儒术仍沿玄学之观点，与王弼注《周易》、何晏解《论语》固为一系。”此说不仅说明佛玄合流的汇聚点，而且从探本的角度揭示了儒道佛三家的牵合，从而也显示出南统与北统的相通之处。

然而更重要的还是，汤用彤比较了佛儒异同，从中透见文化接触过程中因看见不同而冲突的事实。

他首先从总体上比较而言：佛入中华，或偏于教，或偏于理。“南朝人士偏于谈理，故常见三教调和之说。内外之争，常只在理之长短。”时学通于玄风清谈，“说体则虚无之旨可涉入《老》、《庄》，说用则儒在济俗，佛

在治心，二者亦同归而殊途”。既说明佛教与传统的相合而互补，同时也展现其与传统的相异而冲突和在冲突中的发展。

汤氏引慧琳《白黑论》的白黑之争，重申慧远、宗炳等孔、释“虽同归而实殊途”之旨。他说：“琳以为佛教仁慈，劝人迁善，与周孔以仁义化天下者其方不同，其旨在挽救风俗则一……因而六度可与五教并行，信顺无妨与慈悲齐立也。”

其次，汤氏又以形神因果的辩论，重点阐明儒、佛入道之途的不同。汤氏开宗明义，引宗少文之说，“谓精神不灭，人可成佛，其事渺茫，于周、孔书典，又未明言”，周、孔所述“笃于始形，而略于终神”。他还据樵王《论孔释书》说：“因果之理，不见于周、孔典谟。”至南齐范缜《神灭论》出，把形神因果的辩论推向高潮。他指出：“儒教主祭祀祖先之神，则意在从孝子之心，而厉渝薄之意。世俗虽传有妖怪鬼神，但决非神不灭因而有鬼也。”可见，这已经不只是同归的殊途，其核心观念也因大不同而导发了中国文化史上著名的神灭神不灭的争论。然而，汤氏并不拘泥于这一冲突的表面现象，还是说明“精神之理，亦间见于中华书卷。盖世之疑结，首在暗于形神之别”，指出“神固资形而生”，形神一如的无神论，主旨在破除因果，表现了汤氏透过文化冲突表面所看到的更深刻的意蕴。

另外，汤用彤还从夷夏之争的角度宏观地描绘了东西文化交相影响的历史画面。他指出，随着佛教在中国的发展，“佛道二教分流，而夷夏之争以起”。自王浮作《化胡经》起，南方佛道之争虽不像北方以武力相侵，但“其争论至急切则用学理谋根本推翻”。自晋简文帝时，尼道容反对清水道师王濮阳，至宋末顾欢作《夷夏论》，双方伪造经典，自张其军，屡起屡歇。其中根本倾覆佛说者，除神灭外，夷夏之防则是道家杀向佛门的重要武器。其大旨在“中印国民性之殊异，而言西方之教不可行于中国”。汤氏引顾欢之言曰：“端委搢绅，诸华之容。翦发旷衣，群夷之服……棺殡槨葬，中夏之制。火焚水沉，西戎之俗。”“今以中夏之性，效西戎之法……下弃妻孥，上废宗祀……舍华效夷，义将安取？”顾氏黜佛之意，溢于言表。汤氏还利用顾之比较而比较。



佛教文而博	道教质而精
佛言华而引	道言实而抑
佛经繁而显	道经简而幽
佛是破恶之方	道是兴善之术
佛迹光大，宜以化物	道迹密微，利用为己

顾氏虽然信道，但这里已很难看见崇道抑佛的迹象。所以汤氏说“夫华人奉佛，本系用夷变夏……深智之夷人，与受教之汉人，形迹虽殊，而道躯无别”，而玄佛合流，亦“必使夷夏之界渐泯也”。汤氏在此又再一次折向他那文化冲突、中西互补的文化观念。

作为佛教的北统，显然与南方不同，自东晋末，姚秦僭号关中，沮渠称王陇右，继而拓跋氏入主中原，北方佛教屡遭兵残。故汤氏由当时政治与佛法兴衰之关系，看佛学与经学俱起，剖析重宗教行为的北方佛教特征，以及开隋唐佛教宗派竞起一统的局面。

汤用彤在这里还比较南北佛教兴衰的根由。他说：“南朝佛法以执麈尾能清言者为高。其流弊所极，在乎争名，而缺乏信仰。北朝佛法以造塔像崇福田者为多。其流弊所极，在乎好利，而堕于私欲。”北方佛法一则以利诱人，致使信仰者趋之若鹜；二则因求福田，出家猥滥僧徒流风之坏，朋比匪人，而致变祸迭起。兴则九天之上，衰则九地之下，无不与社会政治有密切关系，因而也与儒家治国平天下的学说交相影响，并驾齐驱。

西晋末叶，天下大乱，兵祸迭起，乱世祸福，至无定轨。永嘉名士相继渡江，朝廷南徙，政治上形成南北对峙的局面。北方先经五胡之乱，其后诸帝，享国日浅，祸乱相寻，故不如南方相对稳定的局势利于佛法和平发展，佛法的兴衰多与人主的好恶相关切。北方佛教更多染政治色彩而与南方玄佛合流的佛法各异其趣。汤用彤认真分析了当时社会状况，包括两次大的法难以及其与经学俱起俱弘的历史事实，说明佛法兴衰亦与统治者的鼓励或限制尤其与治道立说有绝大关系。

汤用彤首先指出：“北魏诸帝，虽渐被华化，然其奉佛则与中国南方之君主不同。”落笔即道出北方佛教与统治者的关系及其与南统佛教的区别

之由。他举例说魏献文帝“雅薄时务，常有遗世之心，在位六年而禅位于太子宏”，其所信虽不专在佛教，“但因信道而至于禅位，则其对宗教之热情，似又非南朝帝王爱好玄理者所可比也”。而于佛理有所研求并予以提倡者，首推孝文帝。其后“北魏义学僧人辈出”，“宣武帝笃好佛理，每年常于禁中亲讲经论”，“魏世诸王亦多有奉佛者”。故“自孝文帝提倡义学以还，至宣武、孝明之世，而译经讲论之事颇盛。然朝廷上下之奉佛，仍首在建功德，求福田饶益。故造像立寺，穷土木之力，为北朝佛法之特征”。至孝静帝立，魏分东西，虽经变乱，立寺之风犹存。北齐诸帝于佛法仍循前规。北齐文宣帝、武成帝、后主都礼敬僧人，奖励译经，建寺立塔。此时造像刻经，较元魏更有过之而无不及。可见北朝佛法之兴，自然借助君主推荐之力。

当然，统治者的倡导也不是唯一的原因。乱世中人们冀求解脱，求得安身立命之所，才是驱动人们向佛的社会心理，这既可以说是信仰，也可说是动机。汤用彤认为：“僧徒游手而得衣食，又可托命三宝，经营私利……即可避免租税力役，故天下愈乱，则出家者益众。”他又说：“通常事佛，上焉者不过图死后之安乐，下焉者则求富贵利益。名修出世之法，而未免于世间福利之想。故甚者贪婪自恣，浮图竟为贸易之场（如僧祇粟之诛求）。荡检逾闲，净土翻成海淫之地。究其原因，皆由其奉佛之动机，在求利益。信教虽或虔至，便终含商业性质。”汤氏这里说的“动机不纯”、“信仰不真诚”，虽有以偏概全之嫌，但却可以看出他对客观历史考察的科学精神。1955年，汤氏在《汉魏两晋南北朝佛教史》的《重印后记》中自我批评说，他“只是孤立地就思想论思想，就信仰论信仰，这显然不能正确地认识佛教在中国文化思想领域中所起的反动作用”，这如不是过分谦虚之辞，则必定是违心之谈。这里他不只谈了佛教兴盛的社会政治背景，同时又一针见血地指出了佛教在中国文化史上的反动作用，也即其在当时，事实上也是以后空门寂落的自身因素。魏太武帝、周武帝毁法使南北朝佛教跌入低谷。

诚如杨銜之所述：“逮皇魏受图，光宅嵩洛。笃信弥繁，法教愈盛……招提栴比，宝塔骈罗……金利与灵台比高，广殿共阿房等壮。”^①北朝法雨普

^① 杨銜之：《洛阳伽蓝记·序》。



汤川彤
评传

及，百姓崇信之广，仅龙门、云冈石窟造像，则可见当时佛法之盛况。这“一方固可表现宗教之热情，但一方亦可窥见其目的专在功德利益之希冀”。另外，寺院又侵夺民居，广占田宅，“史称冯熙一人于州郡造寺有七十二所，则天下立寺之多，可以知也”。“此皆竭国家之力，惨澹经营”，劳民伤财。且寺院幽深，藏污纳垢，成为逋逃之藪，已到了非限制不可的地步了。

据此，汤氏说：“北朝帝后，虽多奉法，然因僧伽之腐败，不能不加以限制。”孝文帝虽尊崇佛法，但是基于励精图治的需要，“故于整饬僧纪，极为注意”。即位后第二年，就“下诏沙门不得浮游民间”。但因提倡大法的政策，历代相沿，故屡禁不止。只有魏太武帝“锐志武功，每以平定祸乱为先务”，因在长安寺搜得私藏兵器，疑与叛乱者通谋。加上崔浩毁佛思想的煽动，于是下诏尽诛长安沙门，焚毁经像。至北周、北齐佛道二教徒侣半天下已成国计民生之毒，周武帝“深知沙门病国，欲革其弊”，又因佛道辩论中僧人智炫“直言抵触武帝之短”，于是次日下诏说：“国治不在浮图。唐虞无佛图而国安，齐梁有寺舍而祚失。”敕断佛道二教，并令沙门道士还俗。这两次被僧徒称之为法难的事件，给沙门以沉重的打击。

无论是佛教的发展还是受挫，均与传统的儒家思想有关。所以汤氏认为北朝佛教是与经学并行的，当时排佛文字亦多从治道立说。汤氏在谈到魏齐之际北方义学颇重谈论与南风从同时，又特别指出：“魏帝信佛，始于道武，而道武即重经学。北方佛义之兴由于孝文，而孝文帝并益崇儒术。”北朝文治，实赖儒佛而大兴。他还指出：“经学、佛义虽少交互影响，但经术与佛理俱起俱弘，儒师遂不免与僧徒发生学问上之因缘。”正因为如此，北朝佛教亦承汉代之风而杂讖纬之术，元魏僧人兼知术数。阴阳讖纬，为北朝经师和释子所共习。而当时的立国治道大都承秦汉通经致用之义，反佛者尤多出儒门，“其言论亦崇礼教，重文治”，皆引中国固有学术而非议之。他们或强调“五经治世之模，六籍轨俗之本”，“王者宜兴辟雍，陈礼乐，以风化天下”^①；或批评佛教“损六亲，舍礼义”，“弃华即戎”^②。尊儒家文化为“堂堂之政”，

① 《魏书》卷六十九。

② 《魏书》卷六十六。

视西来之说为“鬼教”，均反映了当时孔、佛并陈的文化格局。而魏太武帝和周武帝毁法，既承袭三统五德之余绪，更立于励精图治之需要，北朝儒释冲突调和，而又独立发展的态势与南方自不相同。

(5)

除上述之外，汤用彤还认真比较了南北方的禅法、净土、戒律，南北涅槃佛性、成实与三论立异等。其意正在说明文化植入过程中相异文化因见解不同而冲突，当然冲突出自自有调和和渗透的文化转化的第二个阶段。综上所述，汤用彤又针对南北佛教各自发生变化的特点和归宿作了一个仍带比较性质的总结说明：

中国溯自汉兴以来，学术以儒家为大宗，文化依中原为主干。而其所谓外夷之瞿昙教化，方且附庸图讖阴阳之说，以争得地位于道术之林。汉末以来，世风渐变，孔教衰微，《庄》、《老》兴起。中朝文物，经乱残废。北方仕族，叠次渡江。于是魏晋释子，袭名士之逸趣，谈有无之玄理。其先尚与正始之风，留迹河、洛。后乃多随永嘉之变，振锡江南。由是而玄学佛义，和光同流，郁而为南朝主要之思想。返观北方，王、何、嵇、阮，本在中州。道安、僧肇，继居关内。然叠经变乱，教化衰熄，其势渐微，一也。桓、灵变乱，以及五胡云扰，名士南渡，玄学骨干，不在河、洛，二也。胡人入主，渐染华风。而其治世，翻须经术，三也。以此三因，而自罗什逝世，北方玄谈，转就消沉。后魏初叶，仕族原多托身于幽、燕，儒师抱晚汉经学之残缺于陇右。而燕、陇者，又为其时佛法较盛之地。则佛教之与经学，在北朝开基已具有因缘。及北方统一，天下粗安，乃奖励文治，经术昌明。而昌明经术之帝王，又即提倡佛学最力之人。于是燕、齐、赵、魏，儒生辈出，名僧继起，均具朴质敦厚之学风。大异于南朝放任玄谈之习气。盖其所谓儒学，仍承秦汉通经致用之义，终成北周之政治。而致用力行，乃又北方佛子所奉之圭臬也。元魏经学，上接东都，好谈天道，杂以讖纬。而阴阳术数者，乃北方佛子所常习，则似仍延



汤用彤
评传

汉代“佛道”之余势者也。及至隋帝统一中夏，其政治文物，上接魏周。而隋唐之佛理，虽颇采江南之学，但其大宗，固犹上承北方。于是玄学渐尽，而中华教化以及佛学，乃另开一新时代。

这一说明，不仅比较了南北佛教的各方面的不同及各自特点，更重要的是说明了佛教文化在魏晋南北朝这一阶段的来龙去脉，分头并进终至会归为一的中华全体文化的转化历程。汤氏就是这样将中印文化两大系统，在地域上比较，并把不同地域中的思想、派系、立说、矛盾冲突与统一相互穿插、重叠而进行多维比较，把发展期的佛教，基本上可以名之为佛玄式佛教在中国文化史上的地位、作用表述得无微不至。他述及的义学南趋，北方佛教兼采南方玄理，学术交流更随着政治上的统一而日趋频繁，奠定了佛教一统的基础，于是也就拉开了中华佛教诸宗纷呈奇葩，自酿成而至鼎盛的历史序幕。

三、佛教各宗比较看佛法鼎盛与佛学中国化的内在契机^①

汤用彤在《隋唐佛教史稿》一书的绪言中解释其断代为史与宗教时期之划分不完全契合时说：“学者于区分佛教史之时代，当先明了一时一地宗风之变革及其由致，进而自各时各地各宗之全体，观其会通，分划时代，乃臻完善，固非可依皇祚之转移，贸然断定也。”这里说明他的隋唐佛教史研究是以一时一地、各时各地宗派发生发展及其相互关系为中心而展开的。

“纯粹之中国佛教”也是建立在这种变革基础上而实现的。他指出：就一宗而言“不惟有南北之分”，而且系中有派，如“东山法门与曹溪血脉亦复异其趣”。就各宗而言，其传承、源流，则更不相侔。诚如其言：

三论之学，上承般若研究，陈有兴皇法朗，而隋之吉藏，尤为大师。
法相之学，原因南之摄论，北之地论，至隋之昙迁而光大。律宗唐初智

① 本段引文除另注外均见汤用彤《隋唐佛教史稿》，北京：中华书局，1988年版。

首、道宣，实承齐之慧光。禅宗隋唐间之道信、弘忍，上接菩提达摩。而陈末智曷大弘成实，隋初昙延最精涅槃，尤集数百年之英华，结为兹果。又净土之昙鸾，天台之智顓，华严之智俨，三阶佛法之信行，俱开隋唐之大派别。

上述十个方面，均与隋唐十大宗派有密切关系。所以，尽管汤氏以势力消长、传译、撰述、宗派、传布五章论述隋唐佛教，但仅宗派一章占全书一半，仍然是以宗派传承、发展、流布、思想内容、行为方式、相互关系等为核心而进行比较的。从中既可窥见陈隋以后，独立发展的佛教走向鼎盛的历程，又向人们展示了佛教在中国文化转化中自成系统的鲜明特色。

(1)

为了确定其研究的对象，汤用彤界定了“宗”的两种含义，据此对隋唐及其以前的佛教进行断代比较。如此既追溯了隋唐佛教宗派的源头，又把握了派别发展在不同阶段的区别和隋唐宗派与两晋学派的内在联系。

他指出，在中国佛教史上有所谓“十宗”、“十三宗”之说^①，然皆出传闻，实非真相。他认为“宗”本含二义：“一指宗旨之宗，即指学说或学派”，“一指教派，即指有创始人、有传授者、有信徒、有教义、有教规之宗教团体”。前者“如中国僧人对印度般若佛学之各种不同解释，遂有所谓‘六家七宗’。此所谓‘宗’者，即家也，如‘儒家’、‘道家’之‘家’”，后者“如隋唐时之天台宗、禅宗、三阶教等，此皆宗教之派别”。汤氏以其考据训诂之长，释“宗”二义，区别其不同的内涵和外延，指明鼎盛期隋唐佛学与魏晋南北朝佛学两相轩轻的特点：

隋唐以前中国佛教主要表现为学派之分歧。隋唐以后，各派争道统之风渐盛，乃有各种教派之竞起。

^① 至20世纪尚有此说，如杨仁山持十宗说，蒋维乔有十三宗之论。


 汤用彤
 评传

也就是说，所谓宗，在魏晋南北朝时，佛门只有不同的学派，其争论仅止于学说。隋唐佛教，则教派竞起，与以前相比除学说分歧外，尚有道统之争。据此，汤氏比较了佛教在不同历史阶段不同的特点，也规定了其隋唐佛教史研究的中心内容。

汤用彤比较说：东晋佛学尚清通简要，主张得意忘筌，故僧人以清谈玄理见长。逮至齐梁，僧人务求兼通众经，讲学盛行，故释子则以讲说经论知名。道生注《法华》仅止二卷，刘虬《法华注》已有十卷，足见讲经之风愈吹愈劲。经论讲习之风既盛，所据经论以及对经典含义的解释也因人而异，遂成各种学说之不同派别，此即学派。然而当时义学僧人照本宣科，仅擅讲说而无开创新说，故其弟子也非必承其师说，其实也无说可承。接着汤氏又以自道安、周顛至隋炀帝时的六节资料相佐证，说明南北朝时“仅有不同学说之流行，而尚无宗教派别之建立也”，至于“六家七宗论”以及“三宗论”所列，仅明学说上所有之派系，而非宗派也。及至隋唐，佛教日盛，译经益多，讲师辈出，理论上的分歧自我作古，入主出奴，遂形成道统之争，门户之设。于是“有创始、有传授、有信徒、有教义、有教规”的宗教团体，便在学理和道统之争中分别诞生了。他先取成实论师，三论师与天台宗相比较，阐明学派与教派的不同。他说成实论师为齐梁时一大流派，“然其并无一统一之理论，不成系统，既无创始者，亦无发祥地”，最著名的三大法师庄严、开善、光宅“于佛教理论并无统一之解释”，如庄严、开善二家不解人有利根钝根，一个说佛果出二谛外，一个说佛果不出二谛外，均是片意，作义不成，故古人称之为“风流二谛”。

三论师既有共同学说，又自称正教，虽无系统组织形成，但渐具教派性质。其实就是说它是一种学派向教派转型的过渡形式。

天台宗则不同，其创始人智顛“为建立其体系，费力甚勤，而极少涉及当时其他学说”，而且“所重在‘止观法门’”，“智顛徒党甚众……晚年在天台传法，其时已为僧众立制法，定忏仪，俨然一代教主”。从经论说，智顛以讲《法华》而闻名于世，而且其判教更有所创新，在研究前人种种学说

后，建立了他的“四教义”。于禅定，“智颢将佛经种种禅法纳于其止观理论而建立一复杂系统”。于戒律，天台宗倡导菩萨戒，并将其作为宗门的重要活动。可见，自理论、修习方法到行为规范，天台宗均自成系统而有门户之设，既与成实派不同，也与由三论师因讲说而演进为三论宗的教派不同，完全是一个新兴的、中国化的佛教宗派。

当然，从比较这一形式要求，所列成实三论资料似尚欠缺。然而，汤用彤的意指是明确的，即成实作为学派既不具备天台宗在理论上的创新，更无作为教派的行为规范、道统继承和门户之见。为了进一步说明学派与教派之间的区别，汤氏又从“传法”这一形式，突出隋唐佛法与以前不同的特点。同时全面比较了各教派与民间宗教的亲合，既说明了学派向教派转型的社会基础，也勾画出佛教中国化在民间表现的形式和与学界不同的内容。

他说：“印度佛教部派，只重学说之同异，而甚少言及师承（如《异部宗轮论》）。”汉晋之际，“僧人有师徒关系而无传法之说”，“而中国佛教于隋唐以后，师资传授乃渐受注意”而形成传法之道统。汤氏考证，佛经中原有遗嘱、咐嘱之说，“唐代前所谓付法者，盖指可继续其师讲经论之僧人，所付者为经论之讲解或所著述之义疏，至或以麈尾付嘱以为象征”，后因禅宗“禅定盛行之影响，传法遂有神秘之意义，与名相解释之学不同。天台特重因禅发慧……受业心观，得法华三昧……而禅宗顿教，更是以心传心，秘密相传，不著一字”，说明诸宗之间又有传法和传心的不同。总之，隋唐佛教因对经义理解、阐发不同而设立门户，它们之间壁垒森严，分头并进，入主出奴而形成道统之争。为了维护自己的正统地位以便大张其军，出现普遍带有宗法性质且又各不相同的传法形式。这也是中国佛教与印度佛教不同的地方。

汤氏还认为，隋唐佛教因教派形成而出现的鼎盛，既有“政治之因”，又有“世风之故”。宗派之兴起，既与“统治阶级当权者之提倡”有关，“亦在于广大民众之信仰”。如禅宗不立文字、立地成佛的顿悟之说，“因之易于在大众中流行”。天台及其他宗派与民间流行的神灵崇拜相互趋奉，故吸引了广泛的民间信仰。天台崇奉的观音、华严推尊的文殊、净土口念心观的弥勒，都在民间成为崇拜的偶像。可见宗派的形成与“世风”关系尤切，而


 汤用彤
评传

佛教之所以能够中国化，实际上也离不开对民俗的趋附。汉魏如此，隋唐尤甚。中国佛教在知识阶层和民众中发展的两条道路，其中具有更普遍社会意义的还是在基层社会广泛渗透的神灵崇拜、惩恶扬善、顿悟成佛之类简易直捷的观念。

最后，汤用彤详细考订了日本佛教学者圆珍、空海、凝然的著作并同中国僧人如宗鉴的《释门正统》、志磐的《佛祖统纪》等佛教史传相比较。他指出中国佛教宗派之说，多受日本学者的影响，特别到清末，日本关于中国佛教宗派十宗、十三宗之说在中国得以流传。“石埭杨文会（仁山）因凝然所著《八宗纲要》重作《十宗略说》。”在比较的基础上，他指明日本与中国记载差别甚大，问题在于日本人将成实、摄论等学派也划作宗派，涅槃、毗昙亦为宗矣，故有十三宗之数。根据他自己的界定，中国佛教宗派划分应从宗鉴、志磐，有天台、禅宗、法相、真言、律宗、三论、三阶、净土八宗。其中净土之说因各宗兼习，“是否为一教派实有问题”，但他还是把它作为一宗专章论述。八宗之说，现代学者已成共识，汤氏之功不可没也。当然汤氏的目的一则在于说明不同历史时期的学术转型也即文化转化，二则在于界定他比较的范围和内容。

《隋唐佛教史稿》（简称《史稿》）20年代末在中央大学的油印讲义中更有这样一段提纲：

研究佛教史者，不但须了然于各宗之源流，而尤必详知各时学说之风格，故综论为至要，但兹事体大，无暇述及。爰述三项略示学者研究应循之程序：（一）综论各宗之判教，并推及其异同；（二）叙述各宗之消长，并其原因；（三）并列各宗事实，作编年总表。

由这段话可以发现，各宗源流、学说风格、判教异同、消长变化、历史事实五个方面的比较是他对佛教史研究的要求，其实也是他研究隋唐佛教所遵循的基本方法和程序。不过其治学绵密如剥茧抽丝，前述学派和教派的比较重点揭示了学术转型的过程，也略涉各宗之间的异同，并为其他比

较作出了原则性的规定。

《史稿》绪言：“隋唐佛教，承汉魏以来数百年发展之结果，五花八门，演为宗派。且理解渐精，能融会印度之学说，自立门户，如天台宗、禅宗，盖可谓纯粹之中国佛教也。”

这里告诉我们，隋唐佛教上承汉魏，融会印度文化而成纯粹之中国佛教，不同于前此以往的道佛式或佛玄式佛教，它是自成体系兼采中印思想的一种新的文化系统。所以在汤氏的研究中，各宗的源流判教及其异同的比较仍然是其主要内容。

汤氏分别就各宗之传承进行了详尽的考证，理清了各宗的道统及其主要学说和重大事件。它们的不同是显而易见的，汤氏也就没有必要再予以一对一的直接比较。但是，为了让治斯学者准确把握隋唐佛教在中国文化史上的地位及特点，汤氏还是在分别叙述的同时，从宏观上予以必要的比照说明。

汤用彤认为，佛教传法的道统，实际上是涉及源流、教相判释诸问题的宗派史，当与南北朝的道佛之争有关，《老子化胡经》是代表道教道统的著作。南北朝时均有叙述佛教法统的著作，如《付法因缘传》等。至隋唐教派兴起，势力益盛，壁垒森严，固定的法统思想和道统形成转而巩固。当荆溪之世，禅宗正宗之争弥漫天下的时候，天台宗定祖传统之说也随之兴起，汤氏引《佛祖统纪》之说，对照了各宗的道统观念。

自唐以来，传衣钵者起于庾岭（指禅宗），谈法界（指华严宗）、阐名相（指法相宗）者盛于长安。是三者皆……侈大其学，自名一家。然而宗经弘论，判释无归。讲华严者唯尊我佛，读唯识者不许他经。至于教外别传，但任胸臆而已。师追援其说，辨而论之，曰《金铉》，曰《义例》，皆孟子尊孔道、辟杨墨之辞。

这段话道明各宗人主出奴、自名一家的门户之设，批评他们侈大其学、判释无归、党同伐异的倾向。同时却又暴露了作者志磐尊崇天台“故抑


 汤用彤
评传

他宗”的道统思想。因此汤用彤也据实将批评者纳入了比照之列。

道统之争，在禅宗内部表现尤烈，故汤氏比较亦尤详。所谓禅宗自谓教外别传，如来拈花、迦叶微笑即是付法，在传承上表现了更多的神秘色彩。唐金陵沙门智炬《宝林传》具载禅宗传法之伪说，实因“六祖以后禅宗各派相争之出产品”。且《宝林传》属慧能一派，“慧能本不识字，故又加密相传不立文字之语……故其所言，恒为南宗张目也”。与此同时，汤氏比较了慧能和神秀的学说，由神秀的渐教“仍守达摩本意”，进而说明“慧能之学说要在顿悟见性”，“实于达摩禅学有重大发展，为中华佛学之创造也”。此说为其后治佛教史者所沿用，也是其文化转化观念的明证。

不仅如此，他还指出：“六祖虽创顿门，然其宗实至荷泽始盛。”当时，两京之间，皆从神秀渐门，“及神会至，渐修之教荡然，普寂之门衰歇，而南北宗之名由是始起”。也就是说，禅宗南北对峙，顿、渐相向，非起自慧能而是由其弟子神会发难。尽管当时神秀“为武则天迎入长安，亲加跪礼”，其弟子普寂也备受中宗恩宠，炙手可热，顿悟之说还是在神会的张扬下大放异彩。与汤用彤同一时代的胡适亦持此说，并撰写《神会和尚传》、《中国禅学史》等，称神会是南宗北伐的总司令，是禅宗史上的一段佳话。

律宗自唐以后，作为一个教派自然也有道统之争。而且由于“持戒”是大乘各宗修行主要方法“六度”之一，无论任何教派都与戒律有相伴始终的共生关系，加之各宗对其所奉守的律藏选择和理解的不同，于是道统之争又和大乘小乘、新疏旧疏、心法戒体与色法戒体之争孱和在一起，律宗内外各方面的比较叙述也就势在必行了。为了便于把握汤氏的比较方法，特撮要如下（见图3-2）：

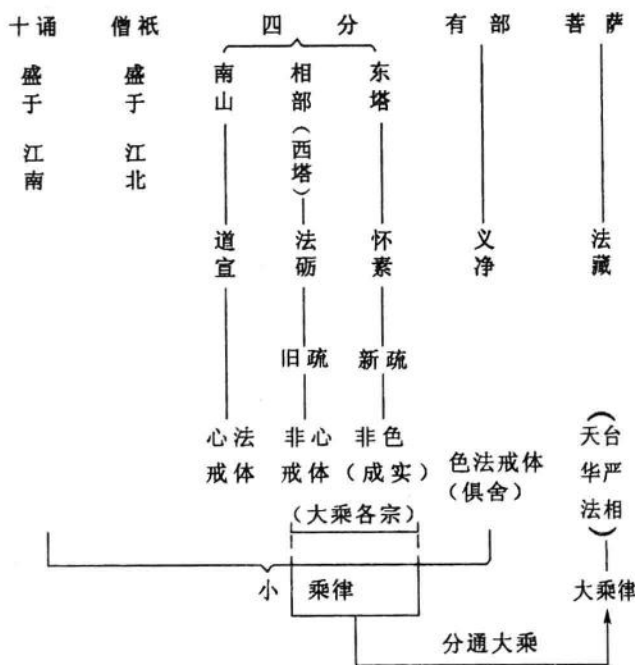


图3-2 律、律学与律宗

如前所述,各宗的差别是显而易见的,因此汤用彤重点不是进行教派间一对一的直接比较。但在各宗的每一小节中,其学说风格及此与以前的学派、印度佛教乃至传统文化的比较还是俯拾皆是的。前引禅宗、律宗的例子,也包含了教派自身的对照说明。另如《华严经》晋唐译本的比较(《史稿》158—159页),华严之北方地论学者与南方三论学者的比较(159—163页);法相宗三学(法相、唯识、俱舍)其中唯识有窥基、圆测二家,俱舍普光、法宝二说,以及因明学的比较(152—153页);弥勒净土与弥陀净土,以及净土在士大夫中隆盛的原因(玄理契合、文字因缘和死生恐惧)之比较等。通过各宗的分别论述,进一步揭示各教派各自的核心观念,正本清源,反映隋唐佛教在前代发展的基础上,不同学术思想争奇斗艳而呈现鼎盛的局面。

上述源流、道统、学术风格的比较，只是从佛教自身，大而言之也不过是学术自身探寻或展示文化发展的内在因素。除此而外，汤用彤还指明学说的兴起与世风和政治的关系，也即因群众的信仰、士大夫的趋尚和帝王的好恶而消长。隋唐诸帝对不同宗派的崇奉，使佛教势力日趋扩张。而开皇、开元之禁令，三阶教则因之而亡。会昌法难，下至周世宗毁法，宗门由盛转而寥落，这些都说明佛法的兴衰与社会政治的关系，其本意也在于揭示学术思想演进，或者从更广泛的意义上讲，即文化转化的政治背景。即如当时的士大夫反佛，也多从统治阶级的现世利益出发。而他们在诗文方面的审美情趣与佛法超越精神的认同，则是佛法长足发展的助因。

为了说明隋唐佛教势力之消长与社会政治，特别是帝王好恶尊抑的关系，汤用彤在《史稿》绪言中提纲挈领地予以概括：



汤用彤
评传

及至唐末，唯识、俱舍虽有学者，相部、东塔虽相争执，然其极盛之时均约在开天年间。禅宗兴起，势力甚盛，然唐末大起分化，而五派并立。德宗至文宗时，湛然、澄观、宗密更兴天台、华严之教，然不久遭武宗之法难，即其经典亦埃灭少存。密宗自金刚智、不空二人弘法之后亦大张，至唐末日本僧人圆仁、圆珍相继来学，然武宗以后，亦遂式微。盖会昌法难至为酷烈，且继以五代之乱世，及周世宗之毁法，因而唐代灿烂光辉之佛教，再不能恢复矣。

如此，汤氏便把佛教各宗置于隋唐社会政治的大背景中予以比较，从中展现佛法鼎盛的壮阔场面，并揭示其由盛而衰的外部力量。

应当说明，汤氏认为会昌法难、周世宗毁法使佛教蹶而不起，灿烂光辉的唐代佛教再也不能恢复。此就学术发展而言，比如佛典翻译理论创新、宗派设立等有目共睹的具体事实，无疑是正确的。但从整个文化来看，事实上佛教并未因帝王的毁抑而衰歇。它在思想上的渗透和在文化各个领

域中的浸渍是显而易见的。换句话说,隋唐以下的佛教不是衰落,而是在社会的各个层面各个角度的广泛扩散。已形成的系统思想的潜移默化,民族心理的补充与重铸,代替了显而易见的典籍译介和理论探索。更何况,近代学者、居士于佛学在思想上独辟蹊径,转出世为入世,变超越为参与,在物质方面,搜索流通经典也不亚于隋唐。只不过山门清寂,释子平庸,再不如五代以前之盛罢了。

下图(图3-3)大致可勾画出佛教各宗同诸帝好恶的关系。其左是对不同教派的助长,其右则是对佛法的消减。

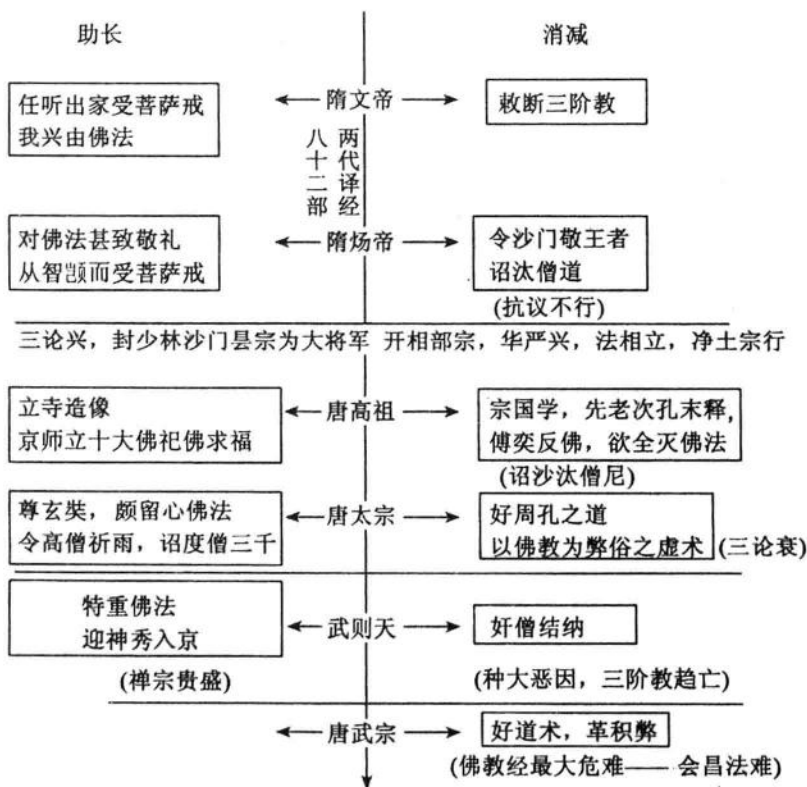


图3-3 隋唐帝王好恶与佛教消长


 汤用彤
评传

上面所列，可见一斑。其实，唐代诸帝除武宗外，都有不同程度崇佛甚至佞佛的倾向。正如隋文帝少时得尼智仙抚养而言“我兴由佛法”一样，唐代开国得少林寺僧之助，立国之初，就与佛家结下了不解之缘。即使他们在因国家利益而引起的文化冲突中欲对佛教加以限制，也有所顾忌而手下留情。高、中、睿、玄、代、宪、穆、敬、文，包括法难后的二帝，均信佛法，甚至屡屡饭万僧于禁中。然而，毕竟隋唐二代以儒学为治国之本，以六经为治世之道，加之诸如迎佛骨之诸多佛事劳民伤财，释子贵盛，终于引起以儒家道统自居的士大夫的强烈不满，遂导致儒、释的剧烈冲突。韩愈谏迎佛骨，一封朝奏，夕贬潮阳，正反映了儒释冲突中，佛教鼎盛的事实。汤氏在这里指出此类冲突的本质：

故韩文公虽代表一时反佛之潮流，而以其纯为文人，率乏理论上之建设，不能推陈出新，取佛教势力而代之也，此则不逮宋儒远矣。

此事一方面可以看出佛教由汉代对道术的依附，魏晋与玄学合流，乃至南北朝时期独立与经学并起俱弘，而至唐代与传统相抗，备受尊崇，足见文化移植过程中，不同文化冲突调和的曲折与反复。外来文化在不断冲突中逐渐完成自身改造而自成系统，并因之而贵盛。另一方面也可以看出，本有文化若不能从外来文化中发现真实相合，从理论上兼取其长，重铸其思想体系，就不能战而胜之。唐儒的悲剧也正在此！然而他们在批判佛家之说的同时，却无意地受到佛家辩证思维的影响，为宋儒杂取佛理，构筑博大精深的理学体系开启了道路。汤氏所谓“不逮宋儒远矣”正说明了这个道理。后来他在西南联大的一次演讲中又直接表述了这个意思：“……使我们自然的预感到宋代思想的产生。”但他认为隋唐宗派形成的独立文化系统，自主的教会组织“实在是盛极必衰的因子”^①，同样也只适于学术方面的可见部分。至于思想上的潜移默化，实在是由高峰向社会广泛扩散，在社

^① 汤用彤：《隋唐佛教的特点》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

会心理深层持续渗透。宋明理学的产生，三教合一的倾向以及积淀在民众心里和传统文化不同层面上的佛家义理和超越精神，完全可以证明这个结论。同样也可以证明汤氏关于文化转化之第三阶段——因发现真实相合而调和，外来文化加入本有文化血脉之中——的正确性。

另外，作为一种文化，知识分子的态度是决定其能否更顺利流布以及在理论上升华与创新的主要环节。知识分子在统治阶层的代表——士大夫更与帝王有唇齿相依的关系，他们对佛教的好恶自然也是佛教的消长的因缘。汤用彤因之又比较了唐代士大夫和文人学士两晋六朝名士和宋儒对佛教所采取的不同态度及其原因，进一步展现了鼎盛期佛教与其他时期不同的特点。

他说：“魏晋六朝，天下纷崩，学士文人，竞尚清谈，多趋遁世，崇尚释教，不为士人所鄙。而其与僧徒游者，虽不无因果福利之想，然究多以谈名理相过从。乃至李唐奠定宇内，帝王名臣以治世为务，轻出世之法。而其取士，五经礼法为必修，文词诗章为要事。科举之制，遂养成天下重孔教文学，轻释氏名理之风，学者遂至不读非圣之文。故士大夫变六朝习尚，其与僧人游者，盖多交在诗文之相投，而非在玄理之契合。文人学士如王维、白居易、梁肃等真正奉佛且深切体佛者，为数盖少。此诸君子信佛，原因殊多，其要盖不外与当时之社会风气亦有关系也。”

这一大段话其实也就是说明李唐佛教文化与两晋南北朝时期的不同及士人对佛法所取的不同态度。换句话说就是，由于士大夫及文人学士对佛法的兴致所在不同而形成两个时期完全不同特点：六朝士子尚清谈、趋遁世与佛家名理亲合，佛借玄风而起。唐代名臣雅士则分途而进：士大夫重文治务实事，以五经取士，轻释家玄理之谈，形成一股反佛潮流；文人雅士则以文章诗词相尚，与僧人多结文字之缘，佛又借风流儒雅的习尚而得以长足发展。这也就是说，李唐佛教文化因政治问题而与传统相撞，另一方面则依世风而扶摇直上。

为了说明唐宋士大夫对佛家所取态度及其结果的不同，汤氏还引述了朱熹的一段话。其中，批评韩愈仅在语言文字上下工夫，而于“本然之全体



则疑其所未睹”。汤氏明确指出，唐代知识分子，无论反佛还是信佛，在理论上均无建树，走的只是佛法的偏锋，间接表明了宋明理学对佛家义理的融会贯通，完成文化转化的历史功勋。事实上，自宋以后，佛法不仅在义理上为儒家兼收并蓄，佛家祥和凝重的空灵神韵也因其语言文字之优美流畅与文人学士审美情趣的趋合而弥散在文学艺术的各个领域，即使在政治上，特别到了近代，佛法更变得与儒家经世之谈并行不悖，在改天换地的革命中，与经术同为有力的武器。由此可见唐代佛法真正在政治上的顺化还有一段漫长的历程。表3-5可见汤氏对比之要点：

表3-5 六朝、唐、宋知识分子同佛法之关系

六朝	名士	崇尚玄谈	佛玄合流	名理契合
唐	士大夫	治世为要	反佛	轻名理、儒释冲突
	文人学士	文章诗词	崇佛	诗文相投，结文字之缘
宋	理学家	名理与名教并重	儒佛互补	兼取佛家名理而成理学

(3)

任何一种学术思想，都有其奉为圭臬的典籍，作为其立言行事的规范。中国儒家有十三经，基督教有福音书，即使专讲为己的杨朱学派也有不传世的著述。主张不立文字的禅宗，不仅有《坛经》、《灯录》，更有多如牛毛的机锋公案以文字的形式传世。汤用彤汉唐佛教史研究自始至终都注意到佛家经籍、撰述的介绍与考订。为了进一步说明隋唐佛教之鼎盛，他特别强调：佛教源出西域，故传译则成为首要问题。一则可开发宗派，二则决定盛衰。而义理发挥，则在于本土撰述，它表现了中国僧人对佛理的契合。因此，汤用彤还侧重比较了佛典的传译与各宗的注疏与论述。

关于佛经传译，除了分别介绍著名译师及他们西行求法的情况外，汤氏着重采用断代比较，突出隋唐佛教兴盛的直接原因。他指出唐代翻译之所以佳胜，与前代相比约有四因：一人才之优美；二原本之完善；三译场组织之精密；四翻译律例之进步。具体比较见表3-6、表3-7、表3-8、表3-9：

一、关于人才:

表3-6 隋唐佛典翻译同前代比较——人才

前代	隋唐
东晋道安,擅文辞,长理论,而译梵须假手胡人。姚秦罗什,通胡梵,善教理,而译华文取助叟、肇	凡译经大师,类华梵俱精,义学佳妙。非听言揣义,故着笔时无牵就,不模糊,名词确立,遵为永式,文言晓畅,较可研读。彦琮开先导,玄奘广弘大乘,义净专重律藏,不空盛传密典,其文字教理之预备,均非前人所可企及

二、关于原本:

表3-7 隋唐佛典翻译同前代比较——原本

前代	隋唐
每多口授,传者意有出入,所译自不精当。稍后有本,且出梵本,则多取自西域。西域传大乘经本,偏于保守,历久相承,鲜有损益	所译原本,多系华人自西方携来,既合印土需要,又直接原本,且不经西域媒介致有失真。(印度各家注论释经,各有相承之本。经文既因传承派别有异,故前后学说改易,所传又有歧本。)

三、关于译场组织:

表3-8 隋唐佛典同前代比较——译场组织

前代	隋唐
南北朝以来,翻译渐成国家大事,依敕举行	专设经院,译场组织渐备,制度益臻完密。主译者统摄始终,无虞歧异。职司有九:译主、笔受、度语、证梵本、润文、证义、梵呗、校勘及监护大使。隋唐盛时,帝王敕集全土之英彦以入译场,故所出精审

四、关于翻译律例:

表3-9 隋唐佛典翻译同前代比较——律例

前代	隋唐
律例虽有讨论,均莫详于隋唐	隋彦琮著《辨正论》以垂翻译之式,建八备之说(详见《史稿》76页)。如诚心爱法、筌晓三藏、义贯两乘、旁涉坟史、襟抱平恕等。大亮、玄奘法师各立“五不翻”之说,玄奘之说有:1.秘密故;2.含多义;3.此无故;4.顺古故;5.生善故

如此比较,充分展示了隋唐翻译之精审及其盛况。他在谈到彦琮的八备之说及玄奘的“五不翻”时,还特别强调了他们在中国翻译史上的卓越贡献。汤氏认为彦琮关于翻译的垂式,“即执以绳现代之翻译,亦为不刊之言”。从玄奘翻译的律例看,“则知译露西亚不如用俄罗斯,而论理学实不如逻辑,此均足觐译事之进步也”。

由此还可以看出,汤用彤之所以能够成为一个融贯中西的大家并在中西文化优劣争论中独辟蹊径,自成一说,与他在汉唐佛教史研究中语言文字翻译的深厚功力是分不开的。

纵观佛典翻译,先是有安世高“五不易,三失本”之说,继而又有格义与会译之不同,唐代翻译已如前述,近代严复在翻译问题上提出的“信、达、雅”原则,都说明翻译本身是一个再创作的过程。汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》的第六章中就曾指出,佛典翻译的初期已经“不惜牺牲信实,而力求美巧,此亦其学问途径,已甚与华化相接近。如近人严又陵之译哲学,林琴南之译小说,皆因其风格偏于中华文化,故言虽雅而常不可信也”。经典翻译尚且如此,注疏、论著更是个人的理解与发挥。于是百家争鸣,意见繁兴,各家虽自奉一经或数经,但唐代宗派竞起的根本实不在经和律,而在注和论。汤氏指明:“因义理渐彰,见解分歧,树立宗派者恒以一经论为主干”,“而往往一经同派之疏解,亦各分门户”。于是他又比较了



各宗的不同：

三论宗——《中》、《百》、《十二门》

贤首——《华严》

天台——《法华》

禅宗——《楞伽》、《金刚般若》

法相——《瑜伽》、《唯识》

《唯识》又分窥基、圆测二记

即如《四分律》也有法砺、怀素旧疏新疏的区别。至于论著，乃是问题之讨论，对佛理的发挥更非注疏可比，无疑更能显示中国人对印度文化的理解和实行，也就是说更能显示佛教中国化的特征。汤氏特别指出，“通论”“标本宗义，自建法门”，“隋唐各宗因均有其根本之论文，类为教祖开宗明义之作，而后人迭加疏解，遂为一宗章疏之主体”。如：

华严宗有法藏的《华严——乘教义分齐章》、宗密的《原人论》

天台宗有智顛之大、小《止观》与《四教义》

净土宗有道绰之《安乐集》

禅宗顿教有《六祖坛经》

三阶教有信行《三阶集录》

至于专论，他就佛性、因果、形神、翻译、僧伽、仪式以及护教诸方面比较了各宗异同及与传统文化的关系。比如说《通命论》“意在显发儒宗，助宣佛教，导达群品，咸奔一趣”（引《续高僧传》语），《通极论》“破世诸儒不信因果，执于教迹”，《辨教论》“明释教宣真，孔教必俗”，《通学论》“劝诱世人，遍师孔释，令知内外，备识真俗”（引《房录》、《内典录》语）。这种比较既显示了儒释在冲突中的调和以及佛教不断中国化的发展变化，更突出了各宗分途并进、争奇斗艳的盛况，使佛教鼎盛之势尽收眼底，使佛教作为传统文化的一个组成部分的文化转化态势历历在目。


 汤用彤
评传

四、佛教内外因素之比较看佛法的渗透与其发展的休歇^①

汤用彤汉唐佛教史研究始终着眼于印中文化接触过程中的冲突与调和问题，揭示了不同文化双向影响导致双方渗透、互补终至文化转化的逻辑必然性。唐代佛教各宗竞起的鼎盛局面，既说明外来文化为适应新的民族的理论、习俗，在自我改造、自我完善的过程中，实现了自身转化的一面，同时还孕育着传统在外来思想的冲击和荡涤中进行无痕换骨改造的因子。汤氏在关于隋唐佛学特点的一次演讲中强调指出，鼎盛期佛教形成的独立文化系统，自主的教会组织，尽管如鲜花着锦，烈火烹油，实在也是盛极必衰的标志。一方面是中国性质多的佛教，也即能适应中国传统文化的宗派思想，因其得以广泛渗透而“渐趋兴盛”，另一方面，印度性质多的则相反。总之，本期佛教在其思想发展至顶峰后休歇，但其思想却在社会各层面浸渍，并凭借帝王尊崇而盛行，即使略加限制也不过短暂式微。无论怎样，它已具有“别开生面的中国理论”，“思想也是中国化了”。来自印度的佛教已变成“中国出产”的佛教，完全融汇在中国文化的血脉之中，所以他又说“自然的预感到宋代思想的产生”。中国传统文化在经历了印度佛教文化的冲击后，再也不是碎义难逃的两汉经学，也不是醉心于名教与自然的魏晋玄学，而是呈现出“变为中国本位理学”^②的趋势。也就是说，中国传统文化自两汉之交第一次同外来文化接触，历经魏晋南北朝、隋唐一千年的冲突调和，渐至顺化，至宋最终完成了自身的转化。原来作为印度文化的佛教，也在传统的影响下改变了性质，变成了中国文化的一个组成部分。

汤用彤在论述释慧远的地位时，曾强调佛法教化之礼能移风易俗，其精神卓绝，至德感人，致“天下靡然从同也”。然而，“暨乎晚近，释子偷惰，趋势附利，迎合时流，立寺以敕建为荣，僧人以恩赉为贵，或且外言弘道，内图私利，日日奔走于权贵之门，号称护法，不惜声誉，而佛法竟衰颓

① 引文除注明外均见《五代宋元明佛教事略》，《隋唐佛教史稿》，北京：中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《隋唐佛学的特点》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1988年版。

矣”^①。这里说的是佛教内部因素与盛衰的关系，指出近世佛教倾颓的表现形式。他在《五代宋元明佛教事略》一文中，进一步发挥了这一思想，条分缕析并比较了影响佛教发展的内外诸多因素，从侧面向我们展现文化转化的连续性。

当然如前所指出，汤氏对宋以后佛教的认识，同样是基于衰落而持否定态度，但在谈到具体史实时则又非衰落二字所能概括。事实上衰落二字显然指的是思想发展的休歇，影响其发展内外因素之比较，恰好说明佛法之渗透。

汤用彤在《事略》一文之首，将六朝、隋唐及五代以后的佛教进行了对比，指出了隋唐以后佛教由盛而衰的基本趋势。他说：隋唐以前，世乱多忧生之嗟叹，西域之教因之扩张，以至于帝王学士高谈名理；隋唐二代，国家安定，华化渐张，佛教凭借自身的真价值而不待外援，教理昌明，组织完备，其兴盛远在六朝之上；隋唐以后，外援既失，内部就衰，虽有宋初之奖励，元代之尊崇，然精神非旧，佛教仅存躯壳而已。固然，他着重指出隋唐佛教不待外援，但还是说明国家安定的政治局面对佛法顺化的促进作用。可见他不仅注意到文化在发展过程中，摆脱外在的偶然而呈现的逻辑必然性，而且也不是“没有认识佛教思想的发展和它当时的社会历史条件是分不开的”^②。也就是说，任何一种文化，都具有不受外在偶然所左右的真价值，同时又是这一文化的载体——民族或国家——以当时当地为背景正在进行系统反思的时代精神。所以，汤氏在探讨文化转化规律时，内外因素评判常居于首要。《五代宋元明佛教事略》（其实还包括了清代）尤其把佛教衰颓的原因归结为“外援既失，内部就衰”的两个方面，并就这两个方面不同的具体内容，在历史纵轴上与佛法兴替的关系进行了宏观的比较，逻辑地展现了文化不断转化的态势。

所谓外援，一是历代帝王对佛法的崇抑；二是有影响于佛学东渐的中西交通之通阻；三是本有文化的排斥，包括理学的影响；四是国家的治乱。

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1988年版。

② 汤氏在《汉魏两晋南北朝佛教史》1955年重印时写的后记中的自我批评语。



汤川彤
评传

其中第三点作为影响佛教发展的外在因素，表明不同文化在互补、转化中此起彼伏的冲突，亦可视作文化转化过程中旧思想衰减、新思想兴起的内在素质，尤其是因袭取佛理而呈现新的生机的理学。

首先，汤氏历数了历代君主对佛教的态度与佛法兴衰的关系。他指出，五代之末，周世宗即位的第二年，对印度僧尼悉加限制，废佛寺三千三百三十六，诏毁天下铜像以铸钱，对佛法虽未禁绝，然而“五代之世实六朝以来佛法极衰之候”。自此，曾经绚烂隋唐的佛教，“再不能恢复矣”。事实上这仅指佛教思想在传承和创造性发展上休歇的一面，而思想上的渗透和组织上的扩张却在历代君王护法政策的羽翼下炽如烈火，这不仅重铸了中华民族的人生哲学和社会习俗，而且无论在山林还是在民间，甚至在宫廷禁苑，都可闻钟鼓梵呗之音，可见如来香火之奉。

梁、后唐、晋、汉、周，继唐之后相代占有中原，北有强大契丹，南有南唐吴越，“凡此诸朝君主，均常取护法政策”。他举例说：

梁末帝敬礼沙门归屿。

唐庄宗听刘后之言佞佛最甚，诸臣亦喜浮屠。

晋高祖敕国忌行香饭僧永为定式，天和节道释赐紫衣二百二十六人。少帝敕为高祖写大藏经。

汉帝优异僧照、道丕。

周太祖以在京潜龙宅为佛宫，赐额天胜禅寺，赐中印土僧法进紫衣。

契丹建开教寺，其后诸帝奉佛日谨。至1024年，诸路奏饭僧尼三十六万。至宋时，兴宗、道宗致力刻经。

在南方，钱氏历世奉佛，今日西湖上佛寺多与有关（雷峰塔为吴越王修），宋初名僧如天台诸僧及延寿赞宁多为所庇翼。南唐则因酷好浮屠为世所讥，废政事，糜国帑，后主于围城中听经不辍，国亡而不知悔悟。

由此可知，所谓五代为佛法极衰之候，实在指的是思想上创造性发展

的一面。宋以后佛教在民间传播炽如烈火，刻经、求法、礼敬三宝、卖牒鬻僧、佛法东传日本与高丽等，更不能就普遍意义上说是佛教衰落的象征。帝王对佛教的尊奉较前朝实有过之而无不及，不过以后再也没有隋唐创宗立说的盛况了。诸如：

佛法至宋初中兴，太宗奖励尤甚。太祖首先解除显德（906年）毁法之令，佛寺重兴，铜像复出，诏普度童行八千。太宗即位之年，诏普度天下童子十七万。立寺设斋，礼佛听经，史不绝书。

北宋诸帝，多承祖宗成规，保护佛法。真宗诏天下诸路皆立戒坛，编修大藏经录名《大中祥符法宝录》，每岁上元亲诣寺观三十余处计百拜以上，建寺礼僧不减前代。仁宗稍抑佛法，但仍礼敬三宝。北宋中国僧尼数目有增无减。

南宋余杭佛事更兴。高宗常为国乱祈福信任道法。孝宗以后，事佛亦谨。孝宗召回果宁遣散道民，均为佛事张目。时奉佛之华侈书中屡有记述。

与宋同时的金，早已信奉佛法。世宗时，寺观纳钱请赐名额。宣宗时更是鬻名号紫衣度牒，以备军储，则知僧人数必不在少数。

元代喇嘛教代之而兴，忽必烈奉八思巴为帝师，历代天子即位俱受其戒，后妃公主亦无不膜拜顶礼。

汤用彤还指出：“喇嘛教者，实为元朝灭亡之一因也。”由此足见元代喇嘛教作为佛教的一个支脉之盛，亦可见汤氏对元代佛法之隆盛的看法。至明代，更因太祖幼时为僧，对佛教崇奉保护尤过于前代。太祖不仅百计千方谋佛教兴隆，而且，选高僧侍诸左右。如：

僧道衍侍燕王，后，燕王篡国为成祖，道衍为太子少保，复俗姓姚。又加西藏僧哈立麻尊号，统领天下佛教。僧人智光历事六朝，宠冠群僧，仁宗赐号大国师，锡以金印；英宗加号西天佛子，锡以玉印。宪宗度僧


 汤川彤
评传

五十万，且交纳喇嘛。武宗更好佛事，学经典通晓梵语，自称大庆法王，造新寺于内苑，升四寺禅师为国师、法王。尤其待四大师出而领航，更为佛教增色不少。

清代诸帝虽然对佛教多有限制，释教式微。仅有的宗派全乏朝气，但清代世人研究佛学者渐多。清初王船山治法相学，乾隆时彭绍升、罗有高笃信佛法，后龚自珍学于彭绍升^①，晚受菩萨戒。魏源亦兼修佛典。清末杨仁山深通法相、华严两宗，而以净土教学者。以下又有杨弟子桂伯华等大开风气，欧阳竟无继其师志，为今日治斯学之泰斗。

在这里，汤用彤简要地介绍了清代佛教与帝王的关系，比如雍正自称圆明居士，以人主和教主双重身份参与僧净；乾隆组织大藏经编纂印行等。但仍然可见清代佛学在社会各层面的广泛渗透，同时他还把握了晚近佛学由缁衣流入学者、居士之间，致使佛学又出现了一个新的飞跃，进一步说明文化转化在不同时期的不同表现形式。

当然，帝王的尊崇，不仅使佛教勃兴，而且增长了中国人西行求法的热情，更吸引海外沙门来华取经的欲望。至于刊印大藏，是宋以后佛教文化广泛渗透的表征。汤氏列举了两宋时西行求法僧人43名及其同行者近500人。日本僧人奝然谒五台，乞赐大藏经以归。高丽遣36僧受道法于永明寿禅师；义天来朝，上表乞传华严等，使后来绝于中国的典籍、宗派反行于海外，亦反映中国佛教在国际上的渗透。

汤氏说明：“宋初奖励佛法影响之最大者，为刊全藏一事。”其实也是本期佛教显著的特色。其固然与科学技术进步有直接关系，佛教在社会心理中稳固不易的地位，佛教文化在思想学术界的深刻影响，不能不说与之有必然的因果关系。汤氏说，在印刷史上，最早的材料有四，“此四者均为佛典也”。雕版印刷则以宋时蜀中刻版为最。971年，宋太祖敕高品张从信雕大藏经板，至983年版成。此即最早的大藏经蜀板。其后国内刻经十三

① 此误，龚学佛于江沅，江学佛于彭。

次，朝鲜二次，日本六次，均导源于蜀板。至明，太祖刻南藏于南京蒋山，成祖刻北藏于北京，还有清代乾隆时的龙藏，均可见佛教文化的普及已成社会的普遍要求了。

当然，汤氏也取帝王时佛教排抑的史料同上述进行比照，诸如周世宗的毁法，宋仁宗“减度僧人”，宋徽宗“奉道抑佛”，宋高宗“不许度僧”，金人“对佛法未特优礼”，明世宗“命毁京师寺院”，满人“限制僧人”，康熙二帝对佛教“未尝有所尽力”等，均使佛教在一定时期和特定的范围内受到限制，但从总体上看，全国名刹如林，僧尼如蚁，经忏拜佛、如来香火之奉日盛一日。正如蔡元培所言，“自唐以来（应当说自五代以下，周世宗毁法以后）大规模的毁寺杀僧之举未闻”^①，汤氏也说：“会昌以后，国家颇不大行毁法。”这致使空门日益膨胀，比如五台峨眉佛事至宋时大盛，余杭在南宋佛事大兴。至清末，全国僧尼人数多达八十万之众，还有那些居家修道的居士，虔心五戒六度的善男信女更是无计其数。单以再也未发生毁寺杀僧的法难来看，佛教的信仰权威已在中华民族的文化中确立起来了。

与此同时，汤氏也还提到了国家的治乱同佛法兴替的关系。乱则佛法受其“影响”，治则佛事渐多，这是汤氏的基本观念。具体而言则又非上述简单对比所能准确表述。国祚日促既可使“佛教在学术界之势力日薄”，也可使帝王“为国乱祈福”，致佛教借机滋长。至于国乱相寻，人们在佛门中寻求安心立命之所更是学者们公认的事实。这里汤氏主要是把国家治乱同中西交通阻隔联系在一起，当然与国家的财力和帝王粉饰太平等因素也多有关系。

至于中西交通阻隔的比较，如前所述，在很大程度上，汤氏认为与国家的治乱有关。他指出：“我国在唐末悟空西行，般若东来以后，国乱相寻，西域道梗，佛教史中西交通几全断绝。及至宋初，国威稍振，而求法传教之事渐多矣。”并列举了两宋43名求法传教者。由此亦可见，这里所指的盛衰还是指对佛教的创造性转化而言。他还指出：“中国与东亚各国之交通”为“北宋时代佛教史上之重要事件”，其结果是已经中国化的佛教东传高

^① 蔡元培：《佛教护国论》，见《蔡元培全集》，北京：中华书局，1984年版。


 汤用彤
评传

丽、日本，使某些衰歇的宗风“反盛行于海外”（如法眼宗），国内散失的典籍得以保存，“足资参考之处甚多”。如此中国佛教在国际的传播，同样揭示了佛法渗透的普遍意义，也为我们指明了晚清佛学复兴中，由日本借来的“东风”的文化根源。

汤氏还提及因袭取佛理而出现生机的传统文化对佛学的反馈。他特别指出，宋代“道学渐盛，佛教受其影响。徽宗奉道抑佛……诏毁佛法”，“朝廷上下每奉儒教”^①，佛教在精神上“受孔教复兴之排斥”，所以，自宋以下“释教益式微”，“在学术界之势力日薄”。汤氏的意思就是说不同文化在接触中的冲突及其对外来文化的阻抑。其实，他忽视了佛教作为一种外来文化对本有文化的渗透、补充，而产生了博大精深且占据统治地位近千年的理学，如果说佛教形式上衰减还有一定道理的话，认为它在思想文化领域式微日薄则就不尽为事实了。

所谓内部因素，汤氏主要谈了宋以后佛徒自身素质的衰颓而致佛教走入左道。同时，正如他自己所言，“过分强调了佛教史中个别历史人物所起的作用”^②，取大德高僧对佛教发展的推动作用与之相比较，从而透视本期佛教表现的多种形式。与此相应他还指出，佛理精微，“行之不远，只能在庙里”则是佛学研究日趋淡化的内在原因。“生死问题的解决也变成迷信”，无疑是佛教在民间取得信仰权威地位的心理因素。

汤氏指出，宋初，尚行试经制度以保证僧人的素质，但纳钱卖牒之举使自宋以后的僧众日趋猥滥，加之私度僧尼及宗法思想的影响，出家漫无限制，致使僧材摧萎，僧纪荡然。僧人既乏学力，且多坏戒规。特别是元代重佛，甚至“根于佛教的主义而更定国宪及刑法”，以喇嘛为帝师，使佛教势力在政治上炙手可热，卒致弊害百出，喇嘛僧欺男霸女，藏污纳垢，“横暴直不可以理喻”。他们“强夺民田，侵占财物，而奸恶之徒，乃从而附其势焰，以脱于罪网，由是赏罚之途废”。结果导致了元朝的覆灭。一则可见佛教真精神的

① 汤用彤：《隋唐佛学的特点》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》重印后记，北京：中华书局，1988年版。

丧失，二则也可从侧面看出，佛教在政治领域的渗透显然是宗教力量对社会的征服或在其中弥散的结果。至于清代，由于宗法思想的长期直接熏染，僧人或衣食于原有之田庄，或租赁余屋以卒岁，募化为生，超亡送死。汤氏说晚近佛教“精神非旧”、“仅存躯壳”，从这个意义上说是非常贴切的。这大概是由于其精神已脱离空门，消融在整个世俗社会之中。清末居士佛学勃兴，学者公然为佛弟子而研习佛理实在也是历史的必然趋势。

另一方面，汤氏在谈到明代佛教的景况时，特别述及憨山德清、紫柏真可，以及袞宏、智旭等高僧的伟大人格及其游教天下、艰苦卓绝的弘法精神，与上述僧纪荡然对比鲜明。先是袞宏大扬净土之教，并辟利玛窦传入的耶教，以抵制外来文化的渗透；继而憨山敷扬华严，并与真可共同赞助万历版大藏的刊行；其后又有智旭调和各派的教理流行。汤氏这一比较恰好说明，成熟的思想在渗透过程中，也会有某些发展和突破。同时也可以看出，佛教文化已经完全变为中国的，而与西方文化开始了新的接触。另外在内外因素比较的同时，汤用彤还把红教、黄教置于比较之列。红教(samar)娶妻生子传其教。宗喀巴创格尔格(Gerg)，黄衣黄冠，不娶妻，以化身转生传其教，俗称黄教(saser)。明中叶以后，红教全衰，黄教兴隆。“清朝为怀柔藩部计，政策上遂加以保护尊崇”，并制定抽签法为达赖、班禅转生标准。由此显示佛教在少数民族地区的传播、发展及转化的历史。

总之，汤氏通过佛教内外因素的分析与比较，重点突出了已经系统化、中国化的佛教，从政治到经济，从学术到民俗，普遍向中国各社会阶层广泛渗透。隋唐以前追求发展与创新的历史使命已经完成，因此而表现为休歇的状态。再加上宗法思想的影响，因而导致僧纪荡然，宗风衰颓，佛门失去昔日精神。佛法由缁衣流入居士和学者之间也就成为历史的必然了。尽管汤氏对宋元明清佛教只作了提纲挈领的论述，有些结论的语义尚且模糊，但为其后治斯学者既作了一个典型的范式，也凿开了一条通向未来的小路。

第4章 中国佛教史研究（下）

4.1 乾嘉考据之学的应用

历史是过去的事实的论述，所以治史者最大的忌讳，也是最根本的错误就是失实。佛教史既然属于历史学的范畴，它同样要遵循信而有征的真实性原则。中国佛教史又与其他的历史学科不同，它常常带着浓厚的宗教特色，“往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用”^①。如此，佛典中鱼目混珠，真伪莫辨，甚至怪诞陆离的虚幻情节俯拾皆是。所以，治佛教史者，更不能“仅凭陈迹之搜讨”^②，尤须对自己所凭借的典册、史料之真伪，进行认真的分析，对勘比较，去伪存真，去粗取精，才能依据历史的真面目而有所陈述。作为一个历史学家，尤其是佛教史学者的汤用彤，对此是有深切体会的。他的《汉魏两晋南北朝佛教史》跋的第一句话就是“中国佛教史未易言也”。

众所周知，汤用彤自幼接受了系统的传统文化教育，乾嘉诸老的流风遗韵在他身上有着深刻的印记。在他的文化观念形成及其治学道路发展过程中，尽管学术界鄙弃乾嘉汉学之死滞，考据之学的繁琐，但作为一种治学方法，还是被同光时期甚至一直延续到民国初年的学者们广泛应用。新派人物梁启超也曾盛誉考据之学是“科学的实证法”，王

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》，北京：中华书局，1988年版。

国维并因之发展为兼具近代科学之致密的“二重证据法”，足可以说明考据之学在当时流行之深广了。加上清末、民初的疑古之风，学者们对古书、古史包括过去已成定见的大家之言、师门之说，均采取慎思明辨、重新评价的态度，奉守“孤证不信”的科学治学态度。当时学界典籍真伪之辨，特别是佛典，诸如《四十二章经》、《大乘起信论》、《老子化胡经》、《牟子理惑论》的真伪、作者、时代的辨析、探讨，一时间蔚为大观，就连《红楼梦》这样的文学作品也不断有人冥探幽讨。汤用彤也就更不能例外，正如他以后常说的那样，他是以乾嘉汉学的治学方法作为他治佛教史研究根底的。他还指出，他的《汉魏两晋南北朝佛教史》“勉付梓人，非谓考证之学可济时艰”云云，足见此书是以考证之法为基础的研究之作。前述比较宗教学研究若不依真实史料、史实为据，又何异于痴人说梦？汤氏汉唐佛教史研究之所以能成为治斯学者的工具与导引，至今近一个世纪尚无人能出其右者，重要的原因就是由于他搜求之广、考订之详，以及建立在考证基础上平实的结论。

在汉唐佛教史研究中，汤氏引证参考了几乎与之有关的所有历史文献。从被称为正史的二十五史，到稗官野史；从哲学著作到笔记体小说；由历代僧传到各种索隐；自内典因明至诸子百家；前及周世传说，后至近人《佛典泛论》；上有帝王诏书，下有俚俗之谈；既有巴利文、梵文原典，又有英美日本的历史文献。粗略统计，仅《汉魏两晋南北朝佛教史》第十五章，汤氏引征的译本、前贤注疏撰述，包括经藏、伪书、史地、传记乃至鬼神之作，达千种之多。这是汤氏研究信而有征的物质基础，也是他精考事实的先决条件。

当然，被梁启超、胡适诸君誉为科学实证法的乾嘉考据之学，不过是在长期学术活动中逐步形成的一种相对严谨的治学方法。它以校勘厘正本本文，以训诂贯通字义，如此考核辨正古籍中的文字音义及古代的名物典章制度，为乾嘉之世盛极一时的学风。其长处在于“每一事必详其始末，参以


 汤用彤
评传

佐证……引据浩繁而抵牾者少”^①，其弱点则是以书本证书本，重字音字义考察的书斋式的治学方式。其后甚至脱离清初朴学大师通经致用的精神，走上了为研究而研究的道路，很难谈上科学与实证。其极端则重蹈了繁瑣蔓衍、皓首穷经的汉学旧路。所以近代学者起而反动，并在疑古之风中，对乾嘉诸老训诂名物的考据之学进行了扬弃，即取其不尚空谈重证据的务实精神和方法，利用近代科学成就，兼采西方的治学方法熔之一炉。如前述王国维的二重证据法，胡适之实证以及刘师培利用社会学的方法治小学或者说以小学进行古代社会学研究等，都是在乾嘉考据之学的基础上发展起来的。兼具中西文化知识且力主中西互补的汤用彤更不例外，他在汉唐佛教史研究中主要是以史料考证为其立论依据，固然未脱乾嘉诸老的习气，但其考证之严密精审，资料引证之广博，则又远在汉学家之上了。譬如其对历史事件的考证，在取材之后，首先分疏事实，其次比照，继而叠证真伪，最终提出论断。如此条分缕析、泾渭分明，其结论也就显然非如某些汉学家著书满室的向壁虚造之谈。后起之研究者唯有在其间架上有所增益而终无突破，正是由于他精考事实而无懈可击。后来汤氏学生王维成作《老子化胡考》为同类成果中的上乘之作，同样说明汤氏在考证方面的扎实功底及其对后世学者的影响。

汤用彤中国佛教史研究所采用的考证之法粗略可分为考事件、考人物、考书籍、考地理、考道统等，至于辨析字的音义，订正错讹，更是乾嘉汉学之长，汤氏在必要时也间或用之。

一、考证事件

首先以佛教传入年代考察为例，以见汤氏考证的具体方法。

“佛教入华，果在何时？传说纷歧，实难确定。”《汉魏两晋南北朝佛教史》起首就提出了佛法传入中华的时间问题。汤用彤解释说佛教在中国文化思想上虽有重大影响，但“方其初来，中夏人士仅视为异族之信仰，

^① 《四库全书总目提要》卷一、一九子部杂家类三《日知录》。

细微已甚，殊未能料印度佛教思想所起之作用，为之详记也”。《牟子理惑论》虽记载汉明帝求法之事，但作书之时距永平之世已逾百年。其后更因佛门博物好奇之士，取书卷中异闻影射附益；信徒又引上古逸史、周秦寓言，俾证佛之早出；加之佛道相争，大造伪书，谓西周时佛陀应迹震动中华，结果是揣测附会，莫衷一是，“佛教始入汉土诸传说，遂少可信”。尽管汤氏强调佛教史“尤当致意于其变迁兴衰之迹，入华年代之确定，固非首要问题”，但不辨清诸说真伪，理清佛教传入的大体时间，也很难把握印度文化移植中华的各种情况及移植过程中与传统的碰撞和调和，当然也就无法把佛教变迁兴衰之迹尽收眼底。加之与此有关的一些经典，《汉魏两晋南北朝佛教史》各章又多作立论的依据，故汤氏不惮繁难，以三章篇幅，详细列了入华年代并考证了与之有关的典籍的真伪。^①

他首先对汉武帝之前佛教入华诸传说进行考证，辩说前此以往佛教传入之说的虚妄不实。

1. 刘宋宗少文《明佛论》曰：“伯益述《山海》：‘天毒之国偃人而爱人。’……偃爱之义，亦如来大慈之训矣。固亦既闻于三五之世也。”

伯益，亦称益、翳，舜时东夷部落的首领。相传助禹治水有功。天毒即天竺，古印度之谓。既云伯益知有佛，故佛传入中华当在三五之世。

汤氏指出，《山海经》为禹、益时书，初只十八篇，上述“偃人爱人”之语仅见于其后增加的《海内经》中。他说“世人早疑其伪。且《海内经》原文曰：‘东海之内，北海之隅，有国名曰朝鲜、天毒，其人水居，偃人爱人。’朝鲜、天毒同谓在东海之内、北海之隅，其荒诞无稽，盖亦可知也。”

上述短短数语，汤氏从资料源自伪书，及其文义之荒谬两个方面，说明三皇五帝时佛即传入中国之说纯属无稽之谈。

2. 三国时谢承《后汉书》说佛生于周庄王十年甲寅（公元前686年）四月八日，以后佛、道互争释、老先后，佛陀生日愈推愈远，《穆天子传》、《汉法本内传》、《周书异记》、《列子》以及唐法琳的《破邪论》，均谓佛生于周

^① 以下引文除注明出处均见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第一、二、三章，北京：中华书局，1988年版。


 汤用彤
评传

昭王之世(公元前1000年),而且行于中国。

汤氏首先指出谢承的说法在时间上的错讹——庄王十年,岁非甲寅。《周书异记》等“自系伪书”,《破邪论》引自《周书异记》,《感应记》又是“抄袭《列子》伪书之言”,如此以讹传讹,“其作伪之迹,盖极显也”。这里汤氏主要依据时间的考订和底本的追溯,既指明资料的错误,又排列出传闻出自相同的伪书。如此,周世佛法已传入只不过是虚假的传闻罢了。

3.《列子》有“丘闻西方有圣者”云云,后世佛徒据此而言孔子亦知有佛。汤氏指出:“《列子》一书,乃魏晋时人所伪造。而其孔子所称之西方圣者,以至周穆王时之西极化人,亦或指西出关之老子。故六朝人士多不引《列子》以证孔子之尊佛。”他还举例说:元魏时道士姜斌与昙谟争论,昙不引《列子》。牟子也不引《列子》答尧舜周孔不修佛道之问。还有宗炳亦“称周孔子佛所未尝言”等,进一步说明《列子》之伪,六朝人已皆知之。从而破斥了孔子已知有佛的谬说。

4.《拾遗记》谓燕昭王即位七年沐胥国尸罗荷锡持瓶,指端出浮屠,借此说明战国时佛教已入中华。

《拾遗记》乃晋王嘉所撰,文多亡佚,后“经梁肖绮搜检残遗,合为一部”。前九卷记自上古至东晋时异闻,末卷记昆仑蓬莱等灵境仙山,宣扬神仙方术,多荒诞不经之谈。

汤用彤不仅指明书中所载燕昭王之事已非晋时原文,“抑梁时改窜”,它们的荒谬之处,“《晋书》已称其事多诡怪”。另外他还引证《史记·封禅书》、《水经注》等分析了此谬流传的原因。他说:“燕昭王卑身厚币以招贤者”,“广延方士”,“此均由招贤事附会而来,因是而起种种诡怪不实之故事也”。

5.宗炳《明佛论》根据传说有阿育王寺遗址,并于寺址处凿得佛骨于石函银匣之中,故断言“有佛事于秦晋之地久矣”。

汤氏认为,阿育王造塔八万四千于宇内,纯属虚构,其时印度也无佛陀造像,但“因宗教之热诚”,又“经好事者之附会”,此说风传当世,各种故事在社会上流传蔓延,“其失实自不待多辩”。这又是根据历史事实结合

社会心理说明此则不过好事者附会而已。

6.唐法琳引释道安、朱士行《经录》曰：秦始皇时即有外国沙门一十八贤者，赍持佛经来华。此事不仅涉及古时传闻，而且当时学者也信之为实，故汤考订尤详。

第一，汤氏先说明，“此事南北朝前无人道及”，即如僧祐、慧皎也未有称述。及至“隋费长房《历代三宝记》卷一始载之”，“然未言其出于释道安及朱士行《经录》”。况且，“费长房自言亦未见其书。《三宝记》芜杂凌乱，谓朱士行曾作录，实不可信”。如此釜底抽薪，法琳之说已成为无根之谈了。

第二，梁启超认为，始皇与阿育王同时，阿育王派人于各地传教，有人来中国未尝不可能。而且，传教缅甸，然后由缅甸经海道传入汉土也在其推想之中。汤氏根据文献记载，指出“阿育王传教虽远及西北，而东北方面则绝无文记”。又参照V.A.Smith之著作Asoka^①证明缅甸在此后三百年才有佛教，所以他说，梁氏之论“亦太远于事实也”。

第三，汤氏根据《史记》、《说文》、《甘石星经》以及《诗》等史、地、天文、语言文字训诂之学，详证《史记·始皇本纪》中“禁不得祠明星出西方”，“实与佛教无关”，显示了他受乾嘉治学方法的深刻影响。

他说：“禁不得祠”，日人某（似系藤田丰八）谓“不得”为“佛陀”之对音，所禁者乃佛祠也。汤氏强调“不得”乃虚字，“乌能指为佛陀？”而明星实指长庚，《史记·天官书》谓太白主兵事，故秦人禁民间私祀。可见，把“不得”训为“佛陀”而引申出秦始皇禁祀佛的结论实在是差之毫厘，谬以千里。至于宗炳说佛法绝灭于焚书坑儒，则更不可信了。

7.《魏书·释老志》言汉武帝时佛法始通中国，此与张骞使大夏有关。汤氏说《史记》、《汉书》于浮屠“均未记其有所称述”。“始闻浮屠之教”云云，实在是魏收依通西域事而臆测之词，“并非述骞所言也”。至唐时则改窜此文，“以魏氏臆断之词改为张骞所说”，张骞知天竺有浮屠之教，于是成立。

① 实为A'soka（阿育王）。

其虚妄不实固已可知。他还指出：“名僧如此，则无聊僧人之作伪可知。”

8.《汉武故事》记帝礼金人，暗指佛教，故《世说新语》、《魏书·释老志》均引申其说，“此则佛道流通之渐也”。

汤用彤考《史记》、《汉书》，获金人事在元狩三年春，及秋，昆邪王始来降。前后倒错，魏收所记已有错误。“而列之甘泉宫，烧香礼拜，则全不见于《史记》、《汉书》。”至于金人“并非佛像而为祭天神主”，足证此事与佛教无涉。汤氏又引日人羽溪了谛大正七年著文论及“武帝时代，印度尚未有佛像之制作”，金日磾无奉佛之事；甘泉宫乃象紫微宫之十二星，金人乃象太一神威，并考《括地志》，同时参考日人关于休屠故地之文，证明休屠金人与径路神祀同另在一地。“由此五证，《释老志》所言之虚妄可知也。”

另外，汤氏还考证了东方朔与佛以及刘向说，百家之中，有七十四人已在佛经。前者《高僧传》言“朔并未识劫灰”，后者“盖由后人所属”，“历经道士改窜”。以上十个方面的考证，或以正史驳斥无稽之传闻；或以底本之伪说明传说之妄；或多方求证，以雄辩的事实推翻臆断；或训诂名物，以书籍本义证成前人释义之错讹。如此，在汉武帝以前佛教传入中土的各种传说不待破而自破，中印文化的接触也就限制在一定的范围，也即一定的文化背景中了。

接着，汤氏又以两章的篇幅，分别考证了中国佛教史上的一个重要事件——永平求法，及一个最早的经典——《四十二章经》，最终确定了佛教入华的大致年代。

清末民初，中国学术界疑古思潮勃起，今文学家为了实现其变法的主张，提出“托古改制”的问题，因此对古书、古史均持怀疑的态度。民国时期的学者也主张对一切重新评价。佛教史研究中也出现了佛经辨伪存疑之风。梁启超尽管不主张托古改制，但其师门疑古的精神及当时学界辨伪之风对其还是有深刻影响的。梁启超对关于佛教初传的典籍及其所载事实，几乎认为一切皆伪，并强调：“治佛学史者，顺将此段伪掌故根本祓除，庶以察思想进展之路不致歧谬也。”同时断言，佛教之初纪元“当以汉末桓



灵为断”^①。如此，佛教初入汉土之年，便被他向后推了一个多世纪，其接触的文化背景也就不尽相同了。汤用彤主要是针对梁氏这一类佛教晚出南来之说进行考证的。如果说他对前述传说立足于辨伪，而对永平求法的疏理则立足于证真了。

“汉明帝时，始有佛法”，这是两千年来公认的史实，梁启超虽承认这一看法的普遍性，但“殊觉其不然”^②。汤用彤则一反梁氏之“武断”，分疏事实，比照异说，从七个方面辨正永平求法之真。他以东汉末牟子所作《理惑论》为底本，对其他书籍所载相关文字逐句进行比较。为了节省篇幅仅举一例，其余参见原书11—14页。

牟子《理惑论》：

于是上悟，遣使者张骞、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人，于大月支写佛经四十二章。

在张骞下，汤氏夹注：丽本据晚出传说改此四字为中郎蔡愔，此依宋元宫本。《世说新语》注引《牟子》却无张骞名。汤氏也对《理惑论》三个不同版本进行了认真考察。当然，更重要的是，他就上述一段，同其他书籍相同部分予以认真的对照。他说：

《经序》、《真诰》略同。前者作“羽林中郎将”。

余多仅言遣使，不书人名。

南齐王琰，谓使者仅蔡愔一人。

《祐录》七，王僧孺《慧印经序》曰：“王遵之得《四十二章》”。

《僧传》求法者为郎中蔡愔、博士弟子秦景。《释老志》从之。

《真诰》原注有：“遣侍中张堪或郎中张愔，并往天竺，写致经像，并

① 梁启超：《佛教之初输入》，见《中国佛教史研究》，台北：新文丰出版公司，1984年版，梁氏辨伪待下章与之详细比较。

② 梁启超：《佛教之初输入》，见《中国佛教史研究》，台北：新文丰出版公司，1984年版。



汤川彤
评传

沙门来。”

《后汉记》则不言遣使，仅谓明帝问其道术。

《后汉书》则谓遣使天竺，问佛道法。

《化胡经》所载独不同，其言曰：明帝即遣张騫等穷河源，经三十六国，至舍卫，佛已涅槃，写经六十万五千言，至永平十八年乃还。

据此，汤氏指出《化胡经》不过欲言“佛在汉时成道，于明帝时入灭。因浮图既后于老子，则化胡之说有根据也”。

上述一例，足见汤氏引证之博，考订之详，据此立论，自然也就言之凿凿了。

通过所引异说比照，汤氏指出永平求法之说略分三系。

一、牟子系。其下有《四十二章经序》、《真诰》、《水经注》、《伽蓝记》等。

二、《化胡经》系。

三、《冥祥记》系，包括《高僧传》、《汉法本内传》等。僧佑《出三藏记集》则“依违一三两说之间”。

基于上述引述、比照、分析，汤氏又多方面考察此事的真伪。

其一，“当时朝堂已闻佛法”，故“佛法不始于明帝”。

其二，牟子作论引汉明帝故事，实就《四十二章经序》修改增益而成，故《四十二章经》远在汉末之前早出。

其三，求法之说“毋宁谓语多增饰，不可即断其全属于虚乌有”。

其四，蔡愔、摩腾故事既不见于正史，又未为佛家称述，故其说不可信。

其五，长房以前，法兰所出，概不为谱录家所信，故竺法兰译经事无证。

其六，《化胡经》实采取佛书，故求法事非王浮所造。

最后，汤氏顺理成章地推导出如下结论：

汉明求法，吾人现虽不能明当时事实之真相。但其传说应有相当根据，非向壁虚造。至若佛教之流传，自不始于东汉初叶。

经过这一番详审的考证，汤用彤在确立了永平求法相对真实的前提下，提出佛教传入中华早在东汉以前。而他对《四十二章经》的考证，不仅从时间上进一步证实了这一佛教传入之说，而且在内容上，展示佛法在汉代已入道术之林，从文化的冲突调和上，反证了佛教初入的时代，为他那不同文化接触时冲突、互补、转化的理论开拓了广阔的论述之地。

其次以西行求法考证为代表，观其资料梳理的普遍应用。

基于上述一系列考证，汤用彤认为，印度佛法东来，与汉武帝锐意开辟西域有绝大关系。他说：

但在西汉，佛法当已由北天竺传布中亚各国，其时汉武帝锐意开辟西域……而自印度传播之佛法必因是而益得东侵之便利。中印文化之结合即系于此。故元狩之得金人，虽非佛法流通之渐，但武帝之雄图实与佛法东来以极大之助力。^①

由此，汤用彤又进一步得出结论——佛教来华，多由陆路，并由地理、方志证得，西汉虽有海上交通，安息善海上贸易，但均无陆路之盛，且也“非全由海道”。中西交通首由西域之大月氏、康居、安息诸国，经凉州、长安而入洛阳。永平十三年，楚王英获罪南迁，“佛教或因之益流布江南”。即在两晋，天竺僧徒来华亦大多数不取海程。^②此说又与梁启超佛法经海道传入江淮的意见相左，因而汤氏更有进一步西行求法的考证。

这种考证与上述不同，主要是通过各种资料的爬梳直陈事实。汤氏考证，传法道路，大致如图4-1所示：

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第四章，北京：中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第四章，北京：中华书局，1988年版。

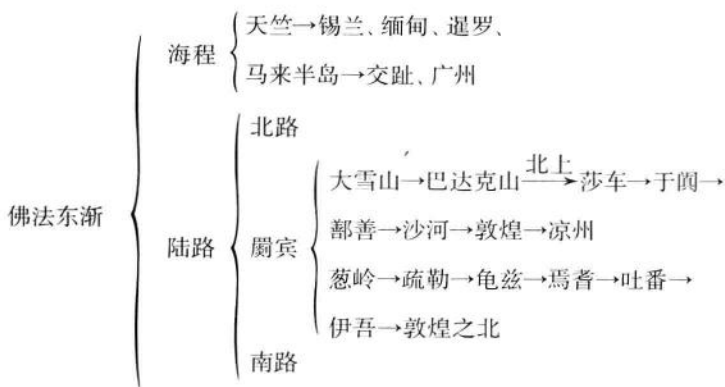


图4-1 佛法东渐路线

他还指出，海程主要传来南亚诸国流行之小乘巴利文佛教。陆路因印度西北乃大乘盛行之地，故传至北方者，多般若方等。《发智》、《毗婆沙》诸要籍均在北方传译。于阗因流行华严，故慧远弟子支法领得华严三万六千偈以归南方。

尽管如此，佛典来华，还是以陆路为主。或是西域僧人之东来，或是我国僧人之西行。所以，汤氏对历代西行求法者进行了重点考察。上自汉末朱士行，中有晋宋法显等，唐代又有玄奘、义净等，直至两宋西行求法僧人近千人。将其西行动机、路线、时间、传译经典及其他经历撮要、摘录，俱陈于书，为中印文化交流展示了一个双向运动的真实历史画面。具体内容参见有关章节，不再赘述。

最后还可以通过汤氏对某些事件不同侧面的考证所作的各种结论，而透见其严谨的治学态度。汤氏治学既不囿于已定之见，也不作泛泛之论，更不作以偏概全之说。他对历次法难及谏迎佛骨的公案，不拘一端、实事求是的态度就是鲜明的例子。

关于魏太武帝毁法，汤氏根据《魏书》之本纪、《释老志》、《崔浩传》、《高允传》，以及《通鉴》、《北史》、《高僧传》、《北山录》、《集古今佛道论衡》等，从三个方面分别说明。

就寇谦之而言，其集道教方术之大成，依傍佛典，兼修儒教，窃三统五德说之余绪，“以长生仙化之术眩人主，又用继古圣王道统之说，上干拓跋氏之君”。寇氏“本以佛得道”（《释老志》语），故不欲毁灭佛教。

就魏太武帝而论，其“锐志武功，每以平定祸乱为先务”，英武而有壮志，所以嘉纳谦之之言。其罢毁沙门“以从征役”，也是基于治国之道的。汤氏引其446年诏曰：“承天之绪，欲除伪定真，复羲农之治”，说明魏太武帝“自以为继王者之统，用寇、崔之说”。正因为如此，太武帝于崔浩被诛后“颇悔前事”。

崔浩则不然，他虽以谦之为师，“尤不信佛。与帝言，数加非毁”，一意孤行，“说帝悉诛天下沙门，毁诸经像”。

汤氏就上述三种不同思想导致的中国历史上第一次毁法事件作出如下总结：

1. 太祖毁法，固亦可谓佛道斗争的结果；
2. 毁谤胡神具有张中华王道正统之义；
3. 毁佛与改历以从天道用意相同，实欲“除伪从真，从应新运”^①。

简而言之，太武帝毁法从本质上讲并非如常言佛道斗争之结果，实在是文化移植过程中，佛、儒的冲突与碰撞的必然。

关于会昌法难，他说：唐武宗雄谋勇断，决革积弊，即位初“去山野台邑四万所”，“罢私邑山房一千四百六十所”。当时日本僧人名圆仁者在长安求法，身遭法难而还俗，冒险归国后著《入唐求法巡礼记》，对此“所述极详”。汤氏主要依据此书，贯通这一事件，同时又参考其他史料，订正《巡礼记》的错讹。如其中言：

《巡礼记》又称八月中，太后郭氏信佛法，每条疏僧尼时皆有词谏，帝进药酒杀之。又太后萧氏貌美，帝欲纳为妃，不从，遂射杀之。

^① 以上引文均见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十四章，北京：中华书局，1988年版。


 汤用彤
评传

汤氏据《新唐书》指出《巡礼记》的错误。他说，郭后即宪宗懿安皇后，死于大中二年。萧后指穆宗贞献皇后，卒于大中元年。也就是说，二太后均在武宗死后而死，活人不可能被死人所杀。况且，《新唐书》载武宗对太皇太后、皇太后均甚敬重，故“圆仁所记，乃僧人之谣传也”^①。

既然圆仁亲历其事，所述或者另有根据，汤氏考证正确与否也难凭信。但由此而显示出来的独立思考、广泛求证、不囿一家之言的精神既是其汉唐佛教史研究特色，也是他在学术上成功的秘诀。

关于唐代敕迎佛骨及士大夫反佛，汤氏考证尤详。他旁征博引，小至佛指骨的情状：

据《剧谈录》云：“骨长一寸八分，莹净如玉，以小金棺盛之。”

大至朝廷多加殊礼的盛况：

太宗特建寺宇，加之重塔；高宗迁之洛邑；天后荐以宝函；中宗纪之国史；肃宗奉之内殿；德宗礼之法宫。据本传必三十年一开，则玉烛调、金镜朗，氛祲灭、稼穡丰。（张仲素《佛骨碑》）

至于迎佛骨那疯狂景象，汤氏则考之以《杜阳杂编》及《剧谈录》，既向后人展现佛教在社会各阶层的深刻影响，又揭示了当时士大夫反佛的真实原因。懿宗迎佛骨时，上御安福寺，亲自顶礼。幡花幢盖之属，罗列二十余里。缁徒梵诵之声，沸聒天地。民庶间有发嬉笑欢腾者，有悲怆涕泣者。有军卒断左臂于佛前，手执之一步一礼，血流洒地。至于肘行膝步，啮指截发，不可胜数。暴露了历次迎佛骨“都人若狂，糜费极多”的真实情况。自然士大夫反佛“代有其人”，其目的并不在于反对佛教文化本身，而在于这一如醉如狂的信仰所造成的结果。

① 以上引文见汤用彤《隋唐佛教史稿》第一章，北京：中华书局，1988年版。

汤氏引证了傅奕、狄仁杰、李峤、张廷珪、苏瓌、韦嗣立、桓彦范、李义、辛替否、宋务光、吕元泰、裴灌、姚崇、张镐、高郢、常袞、李叔明、彭偃、裴垍、李岩、舒元褒，以及韩愈、崔蠡、萧傲、李蔚、孙樵等十代近三十人的谏书，表明了他们反佛的意图所在。即：

1. 以害政为言；
2. 求国祚悠久；
3. 求治弃乱；
4. 佛殿为贸易之场，寺刹作逋逃之藪。

正因为如此，以韩愈为代表的唐代士大夫，反佛用力虽不小，却因急功近利，均无甚精造。汤氏同时引用宋时理学集大成者朱熹之言，证明唐代儒家反佛“未能卓然有以自拔于流俗”，“率乏理论上之建设”，也指出了佛家义理在宋代调适转化的新的发展方向。

二、考证人物

正如汤用彤对他自己的评价：他的佛教史研究中，特别强调“个别历史人物所起的作用”。而且，事实上，他也常常是以人物为中心，考察佛教兴衰变迁之迹的。因此，他对人物的考证也就更加重视。他从传说中最早译经的摄摩腾起，遍及汉魏两晋、南北朝、隋唐五代、元明历代高僧大德，诸如安世高、支谶、支谦、康僧会、朱士行、释道安、佛图澄、竺法雅、支道林、于法开、支愍度、鸠摩罗什、僧肇、佛陀跋多罗、慧远、法显、道生、菩提达摩，以及隋唐各宗派创始人吉藏、道宣、玄奘、杜顺、法藏、怀素、法砺、神秀、慧能、神会、怀让、道绰、不空、善无畏、金刚智、信行，还有宋元以下的如憨山德清、紫柏真可、云栖祿弘、藕益智旭等，均予以认真和必要的考察，其中取材广泛、内容翔实者十余个。他不仅精心考证了他们生卒年月、生平经历及其在中国佛教史上的地位，而且考察了他们的学术源流和支脉。对其中真伪难辨的部分尤其给予精心的辨析。但与前述考证事件不同，他主要是在对史料广搜精求的基础上，直陈己见。正如他在《佛教大事年表》前的说明中解释的那样，“取一较合理之说法，有必要时则列举他


 汤川彤
评传

说”。据此而制成的年历或者学历、事迹，给人以确凿不易、条理清晰的印象。仅以道安为例，汤氏分年历、居河北、南行、居襄阳、经典整理、戒规确立、净土信仰、长安译经及佛学上地位九个部分，逐条进行考证。引用文献计有篇名者，中文一百，外文中文译本一，超辰表一，《高僧传》不同版本四。他以道安生平活动为中心，分别考证了道安的生卒年月，生活的时代背景，译经撰述及其社会交往。同时涉及人物、地理、时间、岁星、中国尼产生之年代、西方僧人在华情况、经典之存佚等。兹撮要引述如下：

1. 生卒年月考。

《高僧传》丽本：道安卒于晋太元十年二月八日，年七十二。

汤氏考：宋、元、明本均无“年七十二”四字。《太平御览》卷六五五引《高僧传》及《名僧传抄》均有此四字。据《中阿含经序》道安约死于苻坚八年（建元二十一年）。《四阿含序》及《毗婆沙序》均有“八九之年”之语。二经之出在建元十八年八月至十九年八月。二序之作，或在建元十九年中，自言七十二岁。故道安死于二十一年二月，则七十四岁了。

另据近人考订，道安死日不应在二月八日。《祐录》十《僧伽罗刹集经后记》云：此经“至二十一年二月九日方讫”。道安《增一阿含序》说二十一年春译讫后，道安又校定历四十日，当在二月八日之后。汤氏据上述数证，说明道安之死当在佛教圣日二月八日以后，由此推断其生于晋永嘉六年（312年）。

2. 行状考。

《高僧传》记道安避难濩泽、隐飞龙山，至太行、恒山，西去王屋、女林等。汤氏说慧皎谓道安避难、隐居均在石虎去世之前“实太讹误”。他说：

石虎死于晋永和五年。

道安在濩泽至早亦在永和三年。佛图澄死于永和四年。道安在濩泽已在永和四年以后。

慧远见道安于太行、恒山，时石虎已死，当为永和十年。

《僧光传》云，因石氏之乱，隐于飞龙。石氏之乱显然指石虎死后之

乱。(僧光与道安同隐飞龙)

《法和传》也谓石氏之乱，卒徒入蜀。

据上述，汤氏得出结论说：“故飞龙山隐居，洩泽避难，太行立寺，均当在石虎死后。”此说显然在于订正《高僧传》的错讹。

汤氏说，道安五十三投襄阳，订正了《高僧传》及《世说新语》言其事在慕容儁时，“计之，当在再前十余年，与安公在襄阳十五年之说合”。又指出《名僧传抄》说道安在襄阳立檀溪寺年五十二“乃五十三之误”。

至于说道安“家世英儒(《高僧传》)，婴世乱(《名僧传抄》)，早失覆荫(《僧传》)”，一句一证，均属这一类考证。

汤氏在说道安在襄阳时“有僧众数百”，随即引习凿齿、谢安及《浙备经序》二证证之。至于“声望日隆”，当地“名人习凿齿极为倾倒，先已致书通好”。其下即有考证云：

书载《弘明集》中。《僧传》云，习见安称云，四海习凿齿。安曰，弥天释道安。(详见《金楼子》)按习与安书有曰：“弟子闻天不终朝而雨六合者，弥天之云也。弘渊源以润八极者，四大之流也。”云云。《僧传》故事，疑本由此文演化而成。后复与谢安书曰……

上述一语四证，亦可见汤氏“广搜精求”、“平情立言”之说不虚也。

3. 相关事件考。

《弥勒净土之信仰》一节中述及“苻坚曾送结珠弥勒像至襄阳”。汤氏考之曰：

《僧传》云，送像五尊，又谓安在襄阳造铜佛像，《广弘明集》载有慧远《晋襄阳丈六金像序》，疑代安公作。传并言时有一外国铜像，其髻中得舍利。又《珠林·敬佛篇》言，道安造弥陀像一躯，叙事显出附会，不可信。如言像上铭云，大元十九年造。但其时安公已卒于长安矣。



汤用彤
评传

又是一语四证，其意在证明道安“特崇弥勒”。但对附会之传闻还是以客观公正的评说。

4. 治学考。

汤氏对道安的学术路径考证甚详。首先他对道安的佛典翻译作出评判。比如“每至滞句，首尾隐没”，“章句层叠，而意义前后殊异”，“辞句复质，首尾互引”，“胡语尽倒”，“旧译间甚朴质，而多有谬误”。据此，汤氏认为道安“寻文比句功夫最深，乃能钩深致远”。通滞文而能析疑，窥隐义乃加甄解，察全旨而作经科判。

汤氏还证明，道安“于经典之搜集颇为努力”，校阅群经，辨识真伪，最终“乃创合本之法”。如《首楞严》用支谦修改之支谶本、支法护本及竺叔兰本，《维摩经》用支谦、法护、法兰三本，校阅异译，在校勘学和翻译史上都具有极其重要的意义。其中所引之文及考订程序不再一一述及。道安寻文比句、析疑、甄解、搜集异本考证真伪乃至合本之法，显然也与汤氏的乾嘉考据之法多相契合。

5. 经籍考。

如汤氏在谈到道安“校阅群经，论录传译”，“遇残出残，遇全出全”时说：“所谓《汉录》、《朱士行录》等均非真。《支愍度录》虽在前，然安公必未得见。”

又如汤氏对《毗婆沙》一经数名也不厌其详地予以引述。他说：“《僧传》称此为《阿毗昙毗婆沙》，《祐录》称为《杂阿毗昙毗婆沙论》（或云《杂阿毗昙心》），或又简称为《毗婆沙》。”当然，因其有十四卷，故又称《十四卷毗婆沙》。

应当说明，佛经因一经数译，加之译名较长，或简或详，均致一经有不同的译名，对于治斯学者无疑增添了一些麻烦，所以汤用彤考证经名不是没有意义的。

6. 人名考。

如僧伽提婆亦作禰婆或提和，难陀即昙无难提，赵整亦作赵政或赵

正。长沙太守滕含之，丽本作腾含、宋元明本滕含之，《名僧传抄》作长沙太守荆州胜舍，《珠林·弥陀部》作滕峻，甚至他还对传说中的人物定名。当谈到道安死前有异僧来告其须浴圣僧时，汤氏则引 *Journal Asiatique*, 1916, *Leviet chavannes, les seize Arahats* 的中译本冯承均《法住记及阿罗汉考》，说明此异僧即不入涅槃在世护法的阿罗汉——宾头卢。

7. 地名考。

如：扶柳，《晋书·地理志》属安平国。

濩泽，晋县，属平阳郡。

飞龙山一名对龙山。

冀部疑冀都之误，冀州治于邺。此云还冀部，疑即再至邺都也。

牵口山，《水经·浊漳水篇》“白渠水出钦口山”即此，在邺西北。

王屋女林山一作女休或女机，应在王屋附近。

陆浑洛阳之南：大阳一作太阳，误。晋属河东郡，今山西平陆县境。

又如“沿沔东下”，汤氏注“沔”曰：“诸本俱作江，此依元本。”

“遇疾停阳口”，其下又作注：“《水经·沔水注》扬水又北注于沔，谓之扬口。”

除上述几项以外，汤氏还有考中国尼出现的年代（《晋书·载记》石季龙纳诸比丘尼有姿色者，与其交褻而杀之。这是亦当时河北已有尼之证）；考岁星正误（据汪日楨超辰表计算，太元四年岁星鹑首，上引二文岁星均误也）；考汉译原文，如所谓“鬪宾鼻奈”者，言鬪宾之善《鼻奈耶》（律）者也（*Vainayika*）；考不同命名（支愍度编合本、道安创合本之法，通常称会译，陈寅恪称合本）。也有考西方僧人在华情况（道安《增一序》有外国乡人，咸皆善之一语，可见长安外人实在不少）。此处“外人”不能与西方僧人作替换，在逻辑上有失严谨，但均反映了汤氏考证广泛和精细，可见其人物考证



已采用了考据之学的各方面内容了。^①

如果说对道安的考证，主要是在爬梳各种文献的基础上重视历史真貌的话，汤氏对达摩的考证则是在历史和神话之间，去伪存真，证明达摩实有其人，且着重从学术上证明其对中国佛教发展的贡献和深远影响，这已经不仅在历史的范畴之内，而具有玄学的意义了。

汤用彤首先指出，唐代时晚出禅宗史记，所叙达摩生平不可尽信，真正可根据的史料一是杨衒之《洛阳伽蓝记》所载，一为道宣《续高僧传》之《菩提达摩传》。他说，杨与达摩同时，道宣去之亦不远，此二者“应非伪造”。其学说有昙琳所记之《入道四行》（收入日本《续藏》中），且为道宣引用（亦载入《少室六门》）。据此，汤氏认为：菩提达摩（亦作达摩），南天竺人（《续高僧传》）或波斯人（《伽蓝记》），于宋时达中国，后又北渡至魏。先趋嵩洛，或曾至邺。常以四卷《楞伽》授学者。天平年（534至537年）前灭化洛滨，或遇毒卒（《旧唐书》之《神秀传》及《宝林传》）。

汤氏依前述史册，指明达摩一脉，宗奉宋译《楞伽》，其学与时人不同，号称“南天竺一乘宗”。他说：“南天竺者，乃龙树空王发祥之域。佛法自大众部之小空，以至《般若》之大空，均源出南印度”，达摩“故受地方学风之影响”。其所修大乘禅法，名曰壁观，其所证则真俗不二之中道，其入道之途又分“理入”和“四行”。他主张体用一如，真如与万有本无差别，真如无相，不可以形事显，不可以言说求，故禅宗自达摩以来即主张忘言。如此既从学理上判定达摩为禅宗初祖，同时也为禅宗后辈道断语言找到了学术源头。

汤氏还指出，达摩宗奉《楞伽》、慧能偏重《金刚般若》，似乎古今禅宗有法相与法性之别。汤氏曰不然，“达摩玄旨，本为《般若》法性宗义”，并由六证（参见《汉魏两晋南北朝佛教史》569页）“可知北方禅宗与摄山《三论》有默契处，二者均法性宗义，并崇禅法”，“禅宗在弘忍之后转崇《金刚般若》，亦因其受南方风气之影响……此宗后裔每失无相之本义，而复于心上着相……此经（指《楞伽》）遂亦变成名相，于是哲人之慧一变而为

^① 以上引文均见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第八章，北京：中华书局，1988年版。

经师之学，因而去达摩之宗愈远”。接着汤氏又根据Dasqupta之*History of Indian Philosophy*中说奥义书文字简短，解释时文字上之拘束甚少，可自由发挥，说明《金刚般若》言简意深，故慧能舍《楞伽》而取《金刚》“亦是学问演进之自然趋势”。所以汤氏的结论就是：“六祖谓为革命，亦可称为中兴。革命者只在其指斥北宗经师名相之学，而中兴者上追达摩，力求‘领宗得意’，而发扬‘南天竺一乘宗’本来之精神也。”这一番考证，这一番革命与中兴相结合的议论，既从性相、哲人经师两个方面分清了禅宗南北之学，也为南禅的心性学说找到了源头之水。可惜的是后人研习禅学和禅宗史者，并未留意这一学术上的差别。^①

三、考证书典

任何一种学术思想，均赖典册的流通而得以长存。而对于学术史研究而言，书籍真伪的辨识至关重要，更何况，乾嘉考据之学，也即汤用彤佛教史研究中考证方法的应用无论是对事、对人，还是对宗派道统，都是从书本到书本，在文字堆里寻找证据的。只不过是要文字的实证，而不是在字里行间索求其隐义罢了。所以，书典的考证，是一切考证的根本。当然，其参考的范围与其他方面有所不同，重点在于书目的探索、版本的异同，特别是真伪的辨识。后者对治史者而言尤为重要，因为只有史籍真实，其所载事迹、人物、学说等才有可能符合历史。尤其是佛道相争，伪书叠出，加之年代久远，书史缺失，如欲了解历史的真相，书典搜求及辨伪存真，便是首要的问题。所以，汤用彤汉唐佛教史研究中对书典的考证俯拾皆是。除书中处处可见的引述考证外，每书设专章而且几乎每章都设专节对佛典之翻译、注疏以及撰述予以详尽介绍、审查和校注。如《汉魏两晋南北朝佛教史》的第十五章《南北朝释教撰述》、《隋唐佛教史稿》的第四章《隋唐佛教撰述》，以及对道安之经典整理、什公之译经、道生之著作、南北朝之译经、毗昙之翻译等进行的分析研究，都是对书典考证的力作。汤氏对

^① 以上引文见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十九章《菩提达摩》节，北京：中华书局，1988年版。


 汤用彤
评传

《四十二章经》的辨说，大体上可见这类考证的全部内容。

相传，印度僧人摄摩腾、竺法兰于东汉携梵文贝叶经来华，禅居白马寺奉佛译经，于清凉台译出四十二章经。梁《高僧传》有记云：“腾译《四十二章经》一卷，初藏于兰台石室第十四间。”《出三藏记》卷二曰：“《旧录》云：《孝明皇帝四十二章》，安法师所撰《录》阙此经。”并解释说，汉明帝派使者到西域求法，“于月支国遇沙门竺摩腾译写此经还洛阳”。由此认为这是中国的第一部汉译佛经。至今白马寺尚以此经自炫。此经所传版本较多，有三种较为流行。其一《高丽藏》所收本；其二宋朝真宗注本，明《南藏》始用之；其三宋朝宋遂注本，明智旭解，了童补注，道需指南均依此本。然而至近代佛学勃兴的大潮中，受疑古之风的影响，佛经辨伪之风也随之而起，《四十二章经》也被某些学者划在伪经之列。如梁启超就断言：“汉明求法，羌无故实，腾摩二人，子虚乌有，此经托命之点，已根本动摇。”^①因《四十二章经》之考证，与佛教入华年代、初入路线、植入期的形式和内容均有至关重要的联系，故汤氏便以专章对其予以详细考察。

汤用彤在篇首即剖判异说：

1. 依慧皎言，乃摩腾与竺法兰二人共译，《历代三宝记》引梁宝唱曰：“是经竺法兰所译。”僧祐作录则不著竺法兰之名，可见“梁时于本经译出之人本无定说也”。

2. 《僧传》谓经出洛阳，僧祐谓于大月氏译讫还国，“是梁时于本经译出之地亦无定说也”。

3. 若据《牟子》，“斯经译于月氏，送至中夏也”。

4. 《经序》、《牟子》均言译经四十二章，《祐录》、《旧录》均有此经名。

前二项说明传述互有异同，后二项表明此经决非子虚乌有，申述了考证的前提和必要性。接着便以译经时间、文体结构、版本比较以及经的性质，并比照巴利文原典证明《四十二章经》是最早译出的汉文佛典。

就第一个方面说，他针对当时“出世甚晚”的伪经之说，认为《四十二

^① 梁启超：《四十二章经辨伪》，见《梁启超全集》第13册，北京：北京出版社，1999年版。

章经》非中国人所撰。

1.《旧录》不知为何人书，但其言经系“外国经抄”，自非中土编撰。此则用梁启超引文驳斥梁氏“撰本非译本”之论。

2.查今日巴利文佛经，亦不乏此种类似《孝经》之文体。驳斥梁启超类似《孝经》之说。

然后，他又举巴利文佛经Suttanipata集合佛说多章而成，其中诸章见于《阿含》及其他大部中，故也可谓之“外国之经抄也”，而且“魏晋诸师，言外国常抄集大经以为要略，固有其人”。所以，孝明皇帝时书亦系从大部中，撮要抄为《四十二章经》，不得因其类似《孝经》，而谓为中国所撰也。

继之，汤氏又取证汉末其他经典，印证此经之早出。

1.最早引用本经有东汉襄楷（延熹九年，166年）（参看《观古堂刻宋真宗注《四十二章经》，叶德辉序）。

2.三国时《法句经序》（《祐录》七）、东晋时郗超《奉法要》（《弘明集》）已引本经。

3.汉末《牟子理惑论》亦曾援用。

由此，汤氏说：“汉晋间因有经四十二章，为佛学界所诵读。”

汤氏还考证了《旧录》的作者为支愍度（此证未免缺乏有力旁证），据此分析了安《录》缺此经的原因，这里不再详引。

第二个方面，汤氏就梁启超疑为伪书的根据——“不似汉译文体”——提出译本有二。他说：“刘宋时，《四十二章》犹存二译。一者汉代所译，一者吴支谦所出。别录作者谓此二本少异。汉译文句，想极朴质。而支谦所译，‘则文义允正，辞句可观’。”汉译辞劣，早已亡佚，吴译行文优美因得流传，加之古人写经，不著译人，“而摩腾译经为一大事，因遂误以支谦所出即是汉译，流传至今，因袭未改”。这里，汤氏虽然肯定了摄摩腾译经的事实，但却未提出证据。然而，据此认为梁氏所见本是吴译故说只能“于三国两晋时求之”，还是顺理成章的。所以汤氏又指出《四十二章经》汉译“源出西土，非中华所造”。

第三个方面，汤氏指出《四十二章经》版本有十数种，如前所述，略析


 汤用彤
评传

三系。丽本出自宋初蜀板。但自明以来，世间流行的主要是宋真宗注本及宋守遂注本，“二者皆失真，经后人所改窜者，而守遂注本为尤甚”。

汤用彤取巴利文佛经与上述各本对照，发现丽本常合乎原本，“守遂本则依意妄造”，“凡此数端^①，均可确证原译《四十二章经》，实根据印度原文”。而守遂本“则不悉原文，妄加臆测”，“最可异者，不在文字之删改，而在新义之增加”。他撮要列出十条，证明《四十二章经》修加“必是唐以后宗门教下之妄人，依据当日流行之旨趣，以彰大其服膺之宗义”。

他特别指出，《四十二章经》说理平易，既未申大乘之圆义，更不涉老庄之玄致。“现今流行之本，原为禅宗人所伪造。《宝林传》晚唐僧智炬所撰，为造谣作伪之宝库。”“新改之本，不仅加入大乘新义，而其言可与玄理相附会，则宋人已先梁任公先生言之矣。”这不仅说明宋人已注意到改窜之本所增之新义，而且指出，若据改窜之本而言《四十二章经》“为魏晋人伪作，必不可也”。

通过上述三个方面求证，汤氏认为，《四十二章经》原出小乘经典，与巴利文相合处极多，且与汉代流行之道术均可相通，故“可知非出汉人伪造”。他的考证不仅从文字源流上探索了中印文化的交流，而且从文化背景上肯定了佛教传入的历史环境，《四十二章经》伪书之说也就黯淡失色了。^②

与《四十二章经》考证不同，汤用彤对《牟子理惑论》的考证，首先辨明作者实有其人，其次考其所载史事“历历与正史相符契”，然后从文中字里行间印证与时代精神的趋合，由此申明《牟子》非伪。

汤氏集中了东西学者对《牟子理惑论》一书的聚讼：疑伪者梁启超、法人Maspero、日人常盘大定；谓真者孙诒让、法人伯希和、周叔迦、余嘉锡。他认真清理比较了上述诸人不同的见解，认为“疑为伪书者，所持理由多不确实”，还援引陈援庵《史讳举例》，证明此书原名《治惑论》，“理”字系唐人避讳改，《牟子》以作者得名。《隋志》注“汉太尉牟融撰”之牟融，

① 取证比较文见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1983年版，第28—29页。

② 以上引文除注明出处外均见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第三章，北京：中华书局，1988年版。

“与在灵帝撰论之牟子自非一人”，“汉牟融”三字“自系晚近人所加”。汤氏详细考证不再转述，但他指出，“牟子援引《老》、《庄》以申佛旨，已足征时代精神之转换”^①，同样说明汤氏不只是在考据之学里兜圈子，重要的还是在于证明佛道向玄佛转化的时代特征。

汤氏对书典的考证，表现在对伪书的探本索源上，又显出其与众不同的特色。他不仅考察了伪书以及学者辨伪的历史，他说：“六朝造伪书之风盛行，亦多伪造之佛典。在道安作目录时，即有疑伪经之发见。”而且他还考证了伪造佛经的原因。他查找史籍，追寻原始：

1. 伪造由于神授，常见于史书。如汉建安末济阴丁氏妻中疾，自为胡书，胡人云是经蒯；南齐江泌女尼子，九岁至十六岁时出经二十一种；北魏孙敬德，梦见一沙门教诵《救生观世音经》，至刑时刀砍不伤，后此经因名《高王观世音经》等。其实，这与其说是神授，倒不如说是人授，是形式而不是原因，不过是要在伪经上增加一层神秘的光彩罢了。

2. 伪造出于欺世诈财。他举例有梁郢州头陀道人妙光，造《萨婆若陀眷属庄严经》一卷，后梁武帝烧毁其经。此说可与上项互补。

3. 佛道争先后邪正而造伪经。王浮之《化胡经》后，又有《清净法行经》、《周书异记》、《法本内传》等。

4. 祸乱中多信神求福，人世罪恶受之既切，兵患又感之既深，有正法灭尽，已近末日之感。于是有《佛说决罪福经》（原为一卷，敦煌本为二卷）；《像法决疑经》、《小法灭尽经》或《法灭尽经》、《为法舍身经》等伪经流行。但汤氏说这些“皆浊世必有之出产品”，未免有点危言耸听。其实，这也不过是在人们心无所归的时候，欲迎合世人寻求慰藉而树立起的一种信仰权威罢了。

四、考证道统

道统，有人认为系伊斯兰教名词，或以为儒家受佛门影响而起之概念。

^① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第四章，北京：中华书局，1988年版。


 汤川彤
 评传

其原初不可确考。但究其实质，乃学说授受、圣道传统的系统。佛教至隋唐鼎盛，宗派竞起，为了争得和维护自身的正统地位，于是出现了传法的道统。他们常引《付法藏因缘传》及《萨婆多部记》为争法统的依据。他们或以衣钵相传，或以麈尾付嘱，拈花微笑便是带着神秘色彩的传法故事。加之各派为了自张其军，把自己的道统上溯至很久，且臆入了许多真伪难辨的情节。所以，研究佛教史，特别是研究教派史，考证道统则成为首要的事情。它既是对历史的追溯，也是对学术思想的识别和清理。汤氏对佛教道统的考证更是一项艰巨繁难的任务。

汤氏在《论中国佛教无“十宗”》及《中国佛教宗派补论》中详细论证了中国佛教的宗派，他说：在中国佛教史料中，“有所谓‘十宗’、‘十三宗’之说，本出于传闻，而非真相”。并在区分了学派和教派之后，从多方面证实了他的结论。

他指出，十宗、十三宗之说“多系抄袭日本”。据圆珍《诸家教相同异集》云，日本有八宗：南京六宗、上都二宗，即华严、律宗、法相、三论、成实、俱舍、天台和真言。至九世纪，安然作《教时诤》又加禅宗合为九宗。（《大正藏》卷七十五）。至十三、十四世纪，日本华严学者凝然撰《八宗纲要》、《三国佛法传统缘起》，叙述日本自中国传入之八宗，书末又附有禅宗、净土，于是成十宗之说，但于中国则依弘传次第举十三宗：毗昙、成实、律宗、三论、涅槃、地论、净土、禅宗、摄论、天台、华严、法相、真言。汤氏还说明，其中毗昙包括俱舍。

中国史料，在中唐至北宋之间虽无明确记载，但可以从判教中分疏事实。

汤氏引1958年日本出版《敦煌佛教资料》220页无题失名残卷二十二行云“世间宗见有三种”。他考证“此文与八世纪法成、昙旷所言略同，或为九世纪初之作品”，但“可注意者则无成实、俱舍、涅槃等义也”。

至南宋，宗鉴著《释门正统》，志磐作《佛祖统纪》，二人均以天台为正宗，并及达摩、贤首、慈恩、真言、南山五宗和净土之史实。二书均早于凝然。至明天启元年，吹万老人著《释教三字经》只述七宗，“实沿志磐之说，

即天台、净土二教及达摩五宗也”。

及至清末，海禁大开，国人得见日本所存中国已佚之佛典，日人之说自此在中国流传。杨文会因凝然《八宗纲要》重作《十宗略说》，此后凝然之说便得流行。

汤用彤以中日宗说之比较告诉我们：“日本与中国之记载差别甚大。”主要是由于日人把经论，如成实、摄论、俱舍、地论、涅槃等学派也视为教派，遂有十宗、十三宗之说。汤氏还指出，若以这些学派为“宗”，那也就不止十三宗了。

汤氏根据宗鉴、志磐之说，认为隋唐佛教宗派除天台外，还有禅宗、华严、法相、真言、律宗和传世甚短的三论一宗，以及流行于民间的三阶教，另有一个值得商榷的净土宗。也就是说，汤用彤根据他自己定的宗派概念及中国佛教史资料，考证出中国佛教除各宗兼修的净土之外，实有八宗，但其研究则以九宗为对象。这实际上便是至今佛教史和佛学研究界沿习的宗派之说。

至于对其谓之的学派考证更不止一端，前有般若学的六家七宗，鸠摩罗什系之弟子；南方有涅槃佛性诸说、成实二系及其与三论之争；北朝末有禅法之大观及昙鸾之弥陀净土等，不一而足。汤氏对判教之考证，涉及北方四宗，论证绵密如剥茧抽丝。他说隋唐章疏，如吉藏《大乘玄论》、《中论疏》，慧远《大乘义章》及《天台法华玄义》、《华严探玄记》等均述北方之四宗说。或谓地论师云（《大乘玄论》），或谓光统（慧光）之说（《法华玄义》及《中论疏记》），也有的说是昙隐（《探玄记》及《分齐章》，安澄《中论疏记》）或魏时道辨“略标四宗”。

接着汤氏考证了四宗之名，并据慧远《大乘义章》剖析了北方佛学之风。

他说四宗乃因缘（又谓立性宗）、假名（又名破性宗）、不真（又名破相宗或诳相宗）、真（又名显实宗或常宗）。初谓《毗昙》，二谓《成实》，三谓《般若》四论，四谓《涅槃》、《华严》及《地论》。除《般若》四论外，均为北方之显学。然后，汤氏自毗昙因缘宗对四宗逐一考证（文见《汉魏两晋


 汤川彤
评传

南北朝佛教史》602—604页)。最后指出“《大乘义章》本为其时佛学之概论。而四宗之说，包举各宗，则又北朝佛法概论之概论也”^①，亦可见汤氏考证入手之处即提纲挈领也。

当然，汤氏对道统考证成绩卓著者，还是在隋唐九宗方面。他对各宗之宗祖及其世系与传承均有严谨的考察。其结论基本上为当代治斯学者所遵奉。仅以禅宗为例，可见一斑。

他从灵山会中如来拈花、迦叶微笑说起，然后由迦叶初祖秘密相传，至二十七祖般若多罗授法菩提达摩。达摩来华，成中国禅宗初祖，而慧可、僧璨、道信、弘忍，终至六祖慧能，及其与神秀南北分宗。此是传说中禅宗的定祖之说。

然后他指出禅宗传灯史所据的《续法记》及《宝林传》均系伪书。尤其是唐智炬所著《宝林传》“伪撰之拙，实甚明显”，“禅宗传法之伪说，具在其中”。“唐神清《北山录》注引《宝林传》多处，而斥之以‘乖误极多’，并希‘后之学者宜更审之’也。”

因此，汤氏特别注意对禅宗的伪史考证。他认为，由于六祖以后各派相争，传说定祖之说纷至沓来，莫衷一是。或谓秘密相传，以示神异，或云不立文字，为南宗张目。尽管他说“详考太繁，兹不再赘”，但引证资料之详博，还是令人叹为观止的。

当然，更为重要的还是他对禅宗史实的正面考证，比如：

达摩禅法教理，惠可、道育以后渐流天下。

道信之徒法融开牛头宗。

弘忍发挥《金刚般若》之义旨。

上座神秀，武则天迎入长安，亲加跪礼，闻风来拜者日至数万。

《坛经》于达摩禅学有重大发展，为中华佛学之创造也。

特别是汤氏指出的：“六祖虽创顿门，然其宗实至荷泽始盛”，“及神会

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第二十二章，北京：中华书局，1988年版。

至，渐修之教荡然，普寂之门衰歇。而南北宗之名由是始起”。对于禅宗史研究，可以说抗先贤而冠群哲了。胡适1926年作《神会和尚传》，提出神会是南宗北伐的总司令，很可能是受此启发而作的。为了节省篇幅起见，转录汤氏禅宗世系表如下（见图4-2）：^①

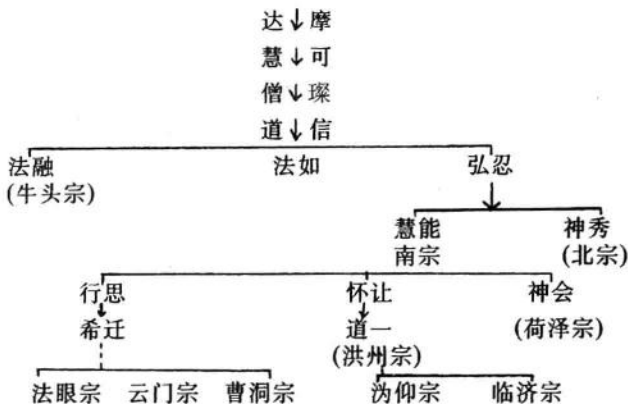


图4-2 禅宗世系表

考证除了上述四个方面以外，还有朝廷对僧伽的法令、荣典以及僧职、僧制等。比如在谈到三阶教之无尽藏时，辄引宋僧道诚《释氏要览》，谓寺院有长生钱，律云无尽财，盖子母辗转无尽故。同时还引陆游《老学庵笔记》云：“今寺僧辄作库质钱取利，谓之长生库，至谓鄙恶。”^②至于文字音韵的考证训释，也常在叙论过程中，作画龙点睛之笔。汤氏自谓其书为“考证之学”，正说明其佛教史研究受乾嘉之学影响之深，应用之广了。

当然他的考证也有评略失当和错误的地方。比如前述《四十二章经》考证，开始说译人无定，后又确认“摩腾译经为一大事”^③，前后矛盾而又缺乏证据；禅宗伪史论述不详且又以表图对前五祖传承之传说予以肯定。在考证三阶教无尽藏时又与前说“唐之寺舍，或已有之”^④不同，资料表明

① 引文及表均见汤用彤《隋唐佛教史稿》第四章禅宗节，北京：中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第一章，北京：中华书局，1988年版。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第三章，北京：中华书局，1988年版。

④ 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第一章，北京：中华书局，1988年版。


 汤用彤
评传

“无尽藏实始于梁武帝”^①。至于说龚自珍学佛于彭绍升则是资料引证的片面所造成的明显错误。但这些毕竟是瑕不掩瑜，汤氏对佛教史资料的搜集、整理、考证之功，既非前此以往及与之同时的研究所能比拟，而且至今也未能有人有所突破。

4.2 史论结合的表述形式

汤用彤汉唐佛教史研究立足于从客观上把握历史的真实，小心求证，客观比较，力图避免主观臆断，使后学者有一种重现历史的真实感受。但这也决非陈迹的搜讨，资料的垒砌。他认为，佛教既是宗教，亦是哲学，因人心存宗教情绪，“往往以莫须有之史实为象征，发挥神妙之作用”，若“无同情之默应，必不能得其真”。而且“哲学精微，悟入实相”，“言约旨远，取譬虽近，而见道深弘。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获者其糟粕而已”。所以他在考证比较的同时，强调同情默应的心性体会，由此“综合全史而有所陈述”，这是其把握真实、获得精华的思想根源。这里也就更能体现汤氏中西互补、古今并陈、因革损益的文化转化观念，以及重视选择的精英思想和人文精神。这一方法主要用于原因的搜讨、结果的判断、事物间相互的关系以及一些具有特殊内容的规定性前提。诸如此类，简要予以说明。

汤用彤对汉唐佛教在不同历史阶段兴衰沿革原因的论述，大致可分为四个方面：一是与传统文化和社会条件契合的佛教自身的素质；二是历代帝王对佛教的好恶；三是与士大夫审美情趣的趋合；四是社会政治原因，也正是他自己说的政治和世风两方面原因。当然还应当加上佛教文化对人心及社会各方面的浸渍作用。帝王态度在前面已多方引述。至于士大夫的审美情趣，在魏晋六朝，也因“天下纷崩”的社会条件，文人学士竞相清谈，多趋遁世而崇尚释教，名僧与名士“多以谈名理相过从”；及至李唐玉宇澄清，偃武修文，一则以五经礼法取士，二则以文词诗章相尚。总之，无

^① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第四章，北京：中华书局，1988年版。

论六朝还是盛唐，僧与士大夫互相推助，使佛法由“细微已甚”而至席卷宫廷陋巷，山林大邑。所有这些，均不再分别评述，仅就其对魏晋佛法兴盛原因的综论，蠡测其探源究委的论述方法。

汤氏对魏晋佛法兴盛原因之分析，集中概括了五个方面，其实这也是他对佛教之所以能够植入并趋鼎盛终至转化为中国传统文化的一个组成部分的总体认识。由此也可以看出汤氏对于文化自身、文化环境以及主宰文化的少数贤哲在文化发展，或者索性说是历史发展中的决定作用的认识，也即白璧德新人文主义对他的深刻影响。他指出：

1.佛教入华以来，其精灵报应之说，行斋戒祠祀之方，依傍方术之势深入民间。汉末世乱，又罹五胡之祸，求福田饶益，更为平民之风尚。“论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之佑。敦厉引导，劝行人所不能行，逼强切勒，勉为人所不能为。”（引道恒《释驳论》）说佛教本身固有起信之要端，所以“在民间煽惑力已甚强”。

2.从另一方面看，乱世祸福至无定轨，人民常存侥幸之心，占卜之术，易于动听。僧人既悯念苍生，又戒当权者凶杀，“蒙其益者十有八九”，“是则释氏饶益即未验于来生，而由澄公已有征于今世”，“于是中州晋胡，略皆奉佛”。这里说的是佛教因符合社会心理而弥散开来。

3.西晋天下骚动，士人承汉末谈论之风，三国旷达之习，约言析理，发明奇趣，祖尚浮虚，佯狂遁世，与释氏智慧、空门旨趣相合，沙门更以正始遗风，推波助澜，“几执名士界之牛耳”。加之“贵人达官，浮沉乱世，或结名士以自炫，或礼佛陀以自慰，则尤古今之所同”，“贵介子弟，依附风雅，常为能谈玄理之名俊，其赏誉僧人，亦固其所”。名士、达官、贵胄趋之若鹜，“此则佛法之兴得助于魏晋之清谈”，这里论述佛法因与社会风俗的相合而得以长足发展，其所谓“尤古今之所同”，可见非仅指魏晋。

4.汉魏之时，氐羌杂居关中，继而五胡之乱，中原异族错居，“佛教本来自外域，信仰归依，应早已被中国内地之戎狄”。加之西晋倾覆，胡人统治，佛教便借助民族融合和少数民族统治者的提倡“益以风行”。这里告诉我们，民族的融合导致文化交融。


 汤用彤
评传

5.佛教自汉传入以来,禅法、般若及大乘经典之翻译分途并进。至道安集上述三者而推进,发明教理,厘定佛规,保存经典,培养讲译人才,开启后来,为佛教兴盛奠定了基础。这里强调的是少数贤哲对佛教文化兴盛的决定作用。

上述五点^①,除了第四个方面,主要论述了文化自身的素质与文化环境认同对于历史发展的内在推动力,换句话说即文化发展的内在逻辑性,反映了汤氏具有文化决定论的学术思想和历史观念。尽管在每一条原因中,他都没有忘记具体的社会政治因素,诸如汉末之乱,五胡之祸,天下骚动,民生凋敝,达官浮沉等,但这些均被作为外在的偶然因素而附为诱因。可见汤氏的论理也力图摆脱外在的偶然,而追求其内在的逻辑关系。毫无疑问,这种分析和论断,对于把握文化发展的自身规律和内在联系,其洞见正确性和普遍性远在其他方法之上。但对于具体历史条件,也即文化发展的物质基础,在社会发展史上的作用,或多或少有忽视的倾向。这正是他在1955年元月《重印后记》中所作的自我批评指出的,尽管这一自我批评有一些严苛。

基于上述原因的分析,汤用彤必然注意外来文化在移植过程中与本土文化的冲突与调和,并把它视作文化发展转化的根本原因。所以,每提及佛教文化在不同时期发展、兴盛时,都会出现有关这一原因的史论结合式的论述。

先看佛法初入时的汉代:

光武帝及明帝,虽一代明君,均信讖纬。沛王辅亦善图讖。楚王、济南王均谓常造作图书,当时皇室风尚若此。俗情儒术均重阴阳五行之说,鬼神方术、厌胜避忌甚嚣尘上。西汉黄老之学遂成为黄老之术。其时道教亦方萌芽,纷歧则势弱,相得则益彰。而且佛教教旨清静无为,省欲去奢,也与汉代黄老之学同气,浮屠与黄老之学、道教方术相结合,它尤为百姓崇奉之主要原因,道佛式佛教也就成为传入期佛教的显著特点。这些便是汤氏

^① 汤氏分讲四因,本质上讲的是五条。见汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第八章,北京:中华书局,1988年版,第134页。

对作为印度文化的佛教，以中国传统文化为厚土，植入时原因的追溯，其结论——传入期佛教是道佛式的——也就尽在不言之中了。至于说牟子援引《老》、《庄》以申佛旨，足征时代精神之转换，则又在于说明道佛向佛玄式佛教转型的文化背景了。

其次看佛法传译时代的六朝：

汉魏之际，中国学术为之一变，道教方术已为有识之士所讥，佛教自然脱离方士而独立，进而高谈清静无为之玄致。更由于其时国法严峻，文人学士常犯忌讳以至杀身，名士少有全者，是以士大夫蹑迹全生，见几远害。或厉操幽栖，高情避世；或佯狂放荡，宅心事外。故学界以《老》、《庄》相尚，守恬淡之性，观无为之行，以《老子》之要旨，譬佛经之所说，越名教，尚清谈，与造化同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成。总之，魏晋名士，争谈玄虚无为之理，辩驳本末体用之道，恰与释典空无旨趣相呼应，于是佛理风行，支谦内外备通，开魏晋佛教玄化之风。僧人立身行事又在在与清谈者契合，名僧风格，酷肖清流。老庄与般若并谈，玄理盛于正始之后，《般若》则附之光大。贵无贱有，反本归真，实为六朝佛法与玄学的精义，名僧与名士趋合以求发达，佛法借玄学得以风行。魏晋佛教兴盛原因昭然若揭，佛玄式佛教的立论也就不言而喻了。

再看佛教鼎盛阶段的隋唐：

李唐奠定宇内，帝王名臣以治世为务，而轻出世之法。天下重礼教文学，轻释氏名理之风。但是上因人君推崇，下有百姓信仰，士大夫则因诗文情致相投多与僧人交往。加之教理昌明，教派竞起，原来的印度文化因适合儒家治世的需要而发生转向，因而出现诸如天台、华严、禅宗等典型的中国式佛教。隋唐佛教的鼎盛首因这一文化长期渗透、积淀而重铸了民众的心态，次因升平环境中社会对学术活动的大力支持，更重要的原因则是各种力量协同作用下所造成的文化转型，进而促进了佛教宗派竞起、禅门五叶齐芳的全盛局面。如此对原因的论述，充分展现了佛教文化向中国化转向的逻辑程序，从而印证了他那因革推移、中西互补的文化转化观念。

除上述对原因的分析综合外，几乎在每章之首或尾，间或也在行文中，


 汤用彤
评传

都有一段言简意赅的精彩论断。它或者是对该章内容的概括或总结，或者是对前景企盼和展望。这种建立在完备史料考证基础上的结论，不仅为当时学者心悦诚服，而且至今也未能有总体突破的新的见解。

梁启超对中国思想史常分南北两系，佛法也因地域不同各具特色。汤用彤、柳诒徵批评梁氏此说“皆须穿凿附会，以合其说”^①，“亦均不可通之论”^②。但汤氏对中国佛教思想的南北分野也持论甚详。

汤氏指出，自元魏统一北方，南北对峙之局持续近一百五十年，南北风化，显有殊异。永嘉以来，南方承三国玄谈之风。罗什、慧远之后，南北佛学亦渐分途，各异其趣。佛教南统偏尚义理，不脱三玄之轨范；北方佛教重宗教行为，不脱汉世色彩。

在南方，大法昌明主因乃士大夫与佛教的唱和，佛理谈玄，二方同趣，则又增进文人学士之崇奉。其时名士所以乐与僧人交游，社会之所以弘奖佛法，盖均在玄理清言。因尚空学，故盛弘《成实》。学问之终极，在于体道通玄，亦可谓之探源反本之学。僧人因有名士风味，故乏笃实之精神，他们多擅文词，旁通世典。士大夫亦兼习佛理，又因僧寺清幽，尤其为游观唱和之地。僧人与文人学士在文字上结下不解之缘。学风如此，世风也柔靡浮虚，不求实际，佛子亦乏刚健朴质精神。梁武帝困于侯景，尚且斋戒不废，卒时卧净居殿，口苦索蜜不得而死。汤氏据史实而言，“夫净居为戒行之名，蜜食为佛徒医物之一，武帝诚可谓身殉其教也。但世人每以侯景之乱，专归咎于佛法。实则国力之衰，首由于风尚之文弱浮华。而当时政事学术以及佛教无不有浮弱之表现，专罪佛法，实因果倒置。”^③汤氏认为南方佛教偏重义理，探本溯源，与梁氏实无不同。但汤氏对南朝政事、学术以及佛教三者之间关系的论述则可以说是独具慧眼，首出群伦；对于佛教的偏袒也溢于言表，虽然他认为佛法受世风影响，而非影响世风尚有一定道理。

在北方，朝廷上下奉佛，首先在建功德，求福田饶益，故特重禅定、研

① 柳诒徵：《梁氏佛教史评》，见《学衡》第2期，1922年。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1988年版，第60页，尽管他驳斥的是梁氏佛教南来之说，对南北分野也颇有微词。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第十三章，北京：中华书局，1988年版。

求戒律、造像立寺,穷土木之力,为北朝佛法之特征。在学术上,偏于说有,而尚《毗昙》,治学常先叙《毗昙》,次及《成实》,而归结于《地论》、《涅槃》之学,意在由小有而及小空、大有和妙有。在宗教实践上,因北方处动乱的社会之中,人们深怵因果报应之威,而汲取于福田利益之举,致禅法、净土与戒律普遍流行。其礼敬三宝、施佛施僧、宅心慈悲、救济穷困、延寿益算之说与道教长生久视同科。故其上不脱汉世佛教色彩,下接隋唐之宗派。特别是他认为达摩《楞伽》的法性之学,既是六祖所创典型的中国化禅宗中兴的源头,又是其指斥北宗经师法相之学的理论依据。所有这些精辟的见解,至今也未能有人突破。

汤用彤在谈到慧琳之黑白论之争时,更有一番字字珠玑、启迪后人的论述。他说:

在佛法,教理互用,不可偏执。而在中华,则或偏于教,或偏于理。言教则生死事大,笃信为上……最重净行,最重皈依。而教亦偏于保守宗门,排斥异学。至言夫理,则在六朝通于玄学。说体则虚无之旨可涉入《老》、《庄》,说用则儒在济俗,佛在治心,二者亦同归而殊途。南朝人士偏于谈理,故常见三教调和之说。内外之争,常只在理之长短,辩论虽激烈,然未尝如北人信教极笃,因教争而相毁灭也。

佛教仁慈,劝人迁善,与周、孔以仁义化天下者其方不同,其旨在挽救风俗则一……二教既殊途而归,因而六度可与五教并行,信顺无妨与慈悲齐立也。^①

这里又从理与教的侧重不同,分述了佛教南北之不同。同时又指出了儒、道、佛三家调和的理论基础以及党同伐异、宗教形成的条件。由此也展开了中印文化冲突、融合以及佛教中国化的历史事实对其文化观念的实证作用。

^① 两段引文均见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十三章,北京:中华书局,1988年版。



汤川彤
评传

不能否认，汤氏的汉唐佛教史研究，重点在于历史的求证，要客观地重现历史的真貌，力图避免主观臆断和繁琐的说理。但他还是强调要在“精考事实”的基础上“平情立言”，因此在原因的分析、结果的判断和前途的展望时不能不赋之以思想上的评价和理论上的概括，而且在客观事实分析综合时，也不能不对其方法及所用资料进行选择，这种选择尤其需要主观规定性。这是治史者终难避免的。所谓“一切历史都是思想史”，其实也包含了治史者的主观意志。汤氏说，研究佛教史者“综论为至要”，并显示学者研究应循之程序：

- (一) 综论各宗判教，并推及其异同；
- (二) 叙述各宗之消长，并其原因；
- (三) 并列各宗事实，作总编年表。^①

这里所谓综论、推及异同并其原因等，难免有其思想的偏向和对前提的主观规定性。汤氏对隋唐宗派的认知，就是以其独特的规定性，也就是说与国内传统观点和日本学者的看法不同的内容为前提的。

他说，“宗”在汉文资料中有二义：一曰宗旨，指学说或学派，如“六家七宗”之宗，其与“儒家”、“道家”之“家”同义；二曰教派，即指有创始人、有传授者、有信徒、有教义、有教规之宗教团体。因此，隋唐以前中国佛教主要表现为学派之分歧。隋唐以后，各派争道统之风渐盛，因而有各种教派之竞起。六朝佛教学派之出，实因经论讲习之风甚盛，于经典解释各异而演成不同派别。隋唐宗派之设，则是继经论讲习之后，各派有新理论之创造进而形成道统之争。为了进一步说明学派与教派的不同，更为了突出隋唐佛教鼎盛及中国化的特征，他又合乎逻辑地提出了宗派的三条规定性：

- 其一，教理阐明，独辟蹊径；
- 其二，门户见深，人主出奴；
- 其三，时味说教，自夸承继道统。

据此三条，他判定“南北朝实无完全宗派之建立”。他举例说，北方虽

^① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》油印稿，见该书200页下注。

弘三论，大说空理，然门户之见不深，攻击之事不烈，与第二条规定性不符，故无所谓宗派。南方虽弘成实，但齐、梁僧人，均未以承继道统自诩，与第三条不合，亦不能说形成宗派。至于慧导拘滞，疑惑大品；昙乐偏执，非拨法华；僧渊谤涅槃，法度创异议，虽有点宗门色彩，但其争执限于一时，玄教仅行一方，充其量也不过是过渡形式。由上述说理而引出了他的结论：“故中国旧说，谓六朝时有三论、成实、涅槃诸宗，严格论之，实过言也。”^①

正是以这种规定性为前提，日本学者及近代的一些中国佛教史家所提出的十宗、十三宗之说的依据，从根本上发生了动摇。汤氏关于中国佛教宗派的划分，也就成为不刊之论，至今在中国思想史领域，包括高等院校教学中，仍然遵循其说。因此可以说，汤氏出自主观的规定性和理论上的论述，是继浩如烟海的史料收集、选择、考证、分析、比较、综合之后，在思想上的集中概括和理论升华。所以他的研究成果不仅因为资料翔实而能成为“工具”，而且因为其言之凿凿，别出机杼，事理交融，令人折服而不愧为“导引”了。

^① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第四章，北京：中华书局，1988年版。

第5章 近代中国佛教史研究详略得失之比较

中国佛教史的系统研究及通史的撰述,开始于20世纪20年代初。梁启超基于创造文化的热情以及对信仰在社会生活中作用的认识,在其佛学研究相继成篇之后,20世纪初即产生撰著《中国佛教史》的构想。1921年和1922年,他首先在《改造》等杂志上发表了先此以前撰写的《佛教之初输入》、《佛典之翻译》等文,并名之为《中国佛教史》的第二篇第一章和第五章。尽管他佛学研究的文章有二十余篇,但最终还是未能将这一构想付诸现实。1928年6月,蒋维乔根据日本学者境野哲所著《支那佛教史纲》修正补充,成《中国佛教史》一书问世。汤用彤的佛教史研究则是在其自美国归来后开始撰写的。其生前出版的仅有1938年长沙版《汉魏两晋南北朝佛教史》一书。黄忏华的佛教史主要是旧传史料的收集整理,本书不打算涉及。这里仅取蒋氏书与梁氏研究成果与汤氏佛教史研究相比较,兼及胡适的禅宗史研究,以观汤氏汉唐佛教史研究的特色及其在中国学术史上的贡献。

5.1 汤用彤、蒋维乔中国佛教史研究之比较

蒋氏在《中国佛教史》一书的序言中指出:

一切学问,均有学理的研究与历史的研究二种,于佛教何独不然。然我国佛教自汉代输入以来,于教理方面

特别发达……至于历史，则数千年来，事实复杂，向无有系统之典籍可供参考……研求教理若有历史为依据，则所得结果必益精确。是则历史之研究，实足为教理之辅助……乃借资于东籍，竭余年心力，以成此书。

此序写于1928年6月，也就是说，此书结撰始于1926年末或1927年初。其动机显然在于补史之阙，并以史明理。凡例中他还解释所依据的蓝本是日人《支那佛教史纲》，检阅《正续藏经》予以改正、补充。他还补叙了南北石窟造像、石经及清代、民国三章。

汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》跋中，同样说明了其撰述的原委。他认为，哲学精微，见道深弘，缺乏心性体会，无同情默应之心，仅凭陈迹搜付，必不能得其真，而且“研究佛教史必先之以西域语文之训练，中印史地之旁通”，否则难免挂一漏万，甚至“所获者其糟粕而已”。加之当时中西文化之争的时代要求，他对佛教史研究的总体评价及结论，也就表现了他与众不同的初衷和终极关怀：

近来国内外学者，经历年之努力，专题之讨论，发明颇多。然难关滞义，尚所在多有。故今欲综合全史，而有所陈述。

由这几句简短的话可以看出，汤氏认为当时佛教文化研究尚属专题讨论性质，难关滞义，使人对中国佛教史难得系统的理性认识。因此，他要以通史的研究，既理清佛教在中国社会发展的兴衰变迁之迹及其思想对中国文化的影响，同时陈述不同文化在接触过程中冲突、调和、转化的普遍文化现象。

对于日本学者著述《支那佛教史纲》，汤氏在书中以及其他任何地方均未提及。但汤氏著作中屡引当时日本佛学界的研究成果，有些内容又与蒋氏大致相同，《史纲》影响的痕迹也历历可寻。可以推测，汤氏与蒋氏同样也参考了《史纲》一书。不同的是，汤氏既未囿于该书见闻，更不因循其说，而是独辟蹊径，走出了一条自己的道路。

汤用彤和蒋维乔创作动机的相同点，是将中国佛教发展历史系统化，



其不同之处是显而易见的。蒋氏认为中国佛教在教理方面特别发达，故立意在于借历史陈迹辅助教理的阐扬；汤氏则认为佛学的难关滞义比比皆是，历史的考察既要透见其深弘之道，使古圣先贤伟大人格光辉于世，更要以古镜今，综合佛教全史，对文化发展的普遍规律有所陈述。换句话说，蒋氏仅是就史论史，汤氏则以其新人文主义为指导，在对往史的追溯中，通古今之变，穷天人之奥，力图把握文化通向未来的道路。蒋氏一则借资东籍，二则多以史论史而少创获。尽管其自传入至当世洋洋洒洒数十万言，但在学术界早已湮没无闻，他们著作之间的悬殊也就可想而知了。此处不再详述，仅就他们的著作在具体内容方面的异同作一简单的比较。

第一，对佛学核心理论认识不同。

在汤用彤看来，佛学原为追求解脱而觉悟之道，故其与人生的关系至为密切，即以人的本性实现为第一要义。这一实现本性，或探人生之本真的终极追求，便是使之与中国传统趋合的反本之学。其在自然问题上，有本末、体用、有无、真假之辨，贵无贱有，反本归真；在社会生活中，则息意去欲，反观内照，识心达本。“汉代佛法之返本，在探心识之源。魏晋佛玄之反本，乃在辨本末无有之理……反本之说，即犹今日所谓之实现人生。人以心灵为主。故汉代以来佛徒说色空者多，而主心空者极少。”唐代法相宗说“万法唯识”，禅宗专主从自心中顿见真如本性，从正反两面说明佛法就是要透过佛的佛性而彻见人的人性这一反本之说。

另外，汤氏认为佛家所谓空，既非无，也非有，而是无和有辩证统一的否定关系，即其所指的斯宾诺沙之言：To call anything definite is a denial in part，因而形成了中国佛学体用一如的观念。

正因为如此，汤氏明确指出佛法亦宗教亦哲学，实际上是一种人生哲学，因而历史研究必须以心性之体会，才能去伪存真，才能弃其糟粕，取其精华。

蒋氏对佛学的认识，尽管也是从哲学角度立言，但他基于对宗教“殆无不对宇宙之大原，从事考察”，因此对佛教理论的认识也着重在宇宙生

成、现象与本性之间关系的问题上,把佛教总结为泛神论、缘起论和实相论三大理论支柱。^①他在《中国佛教史》的第六章也进一步阐明了他对佛学的理性分析。他把佛法分为空间的因果法(俱有因,士用果)和时间上的因果法(同类因,等流果)。概而言之即一大因果——异熟因,异熟果。所以他说,“因果二字,足以包括佛教全体”。他还指出,小乘以因果论显示世界之所由成,大乘则以实相论、缘起说表明世界之由成及三界唯心的理论。

他们之间在理论上认识的显著差异,尽管书中涉及甚少,但汤氏赋予佛教鲜明的世俗化色彩,尤使其在资料搜集和阐释时富有更多的现实意义。

第二,佛教系统观念的不同。

由于对佛学核心理论认识的不同,加之他们的指导思想,也即他们研究所基之理论的不同,他们形成了各不相同的佛教系统观念。简而言之,蒋氏根据佛学理论上的差异而取二分的系统;汤氏则在其文化观念的指引下,特别强调佛教文化在地域上的差别,即佛学的南统与北统。

蒋维乔自印度大乘佛教龙树、世亲二系,下及中国佛教空、有二宗,以及由此而导出的天台、华严两大思潮。他说:

印度大乘佛教,分为龙树空宗、世亲有宗二大教系。此二教系,自昔即立于相对地位,纵欲合而为一,亦有所不能。自此二教系传于中国,其所推阐之理,乃层出不穷。空宗云者,谓一切万有,乃因缘所成,定非实存,即消极说也。有宗云者,明其因缘所成意义,归于三界唯心,故其致力处,各有不同,即积极说也。

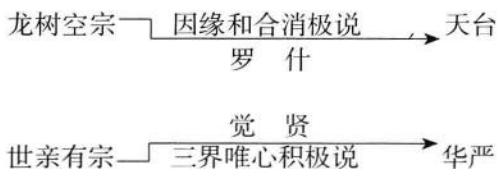
……

若以在中国之大乘教言之,认罗什、觉贤所传者,为二大潮流之发源,则谓前者为龙树系,后者为世亲系,亦可。则谓中国佛教史之初期,由大乘教二大思潮并传而成,亦无不可。盖中国佛教,虽立多宗,当以二大思潮为其中心,至于其极,则一方成天台宗,一方成华严宗焉。

^① 蒋维乔:《佛学概论》,上海:中华书局,1930年版。



这段话概括起来即是：



同时，蒋氏还指出不同戒律与此二大思潮的关系。他说，罗什空宗与十诵律并传中土。觉贤专务禅法，有僧祇律之译，“二派所传，在戒律上自生派别”。十诵律流行南北，本固枝荣，“发展之重要教义，则有二大宗，即天台、禅宗是也”。僧祇律，专行关中，其后又有觉贤系慧光及其弟子，盛弘四分，“与华严系统并兴而渐盛于北方”。由此更见其系统观念（见图5-1）：

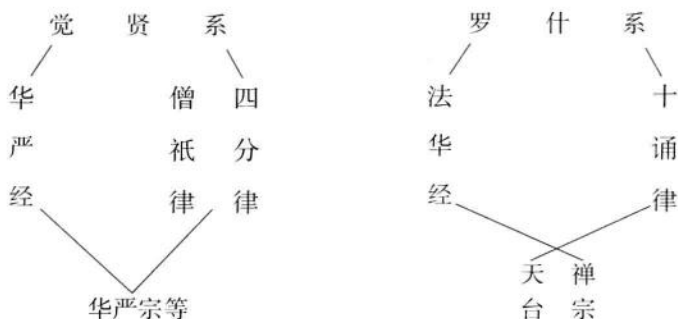


图5-1 蒋维乔的佛教二大系统

蒋氏以空有二宗划分中国佛教系统尚属可取，觉贤、罗什二系条理分明，秩序井然，但其以戒律划分华严、天台二系则未免有点言不副实，强人就己。即使他自己也未能将隋唐以前的各种学说和隋唐的不同宗派纳入他所划割的二大思潮之中^①。

汤用彤在系统论上与蒋氏完全不同。他虽注意到空宗、有宗的分野，指出“释迦之教，空有两轮”^②，但他是将其视为大乘佛教互相补充的两个不

① 蒋维乔：《中国佛教史》第六至七章，上海：上海书店，1989年影印本。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第十七章、二十章，北京：中华书局，1988年版。

同方面,或者因“学者渐趋于妙有之途,而真空之论渐息”,或者“真空妙有,契合无间”^①,或者把它们视作地域性的差异:“南方空学较盛,北方偏于有学。”^②他虽然也提到罗什和觉贤的不同,但那又是以提婆之毗昙、觉贤之禅法、罗什之三论成鼎足之势而谈东晋之佛学大业的,并不认为他们是中国佛学之流的二大源头。他更不以戒律来划分佛学系统。事实上,汤用彤更重视文化的地域特色对外来文化的吸附和消融作用,所以他特别强调佛学南北色彩,这一点他又与梁启超颇为相近,尽管他批评梁氏“常分中国思想为南北两系”。概括起来即认为南方佛学尚玄谈,重义理;北方法则崇实行,尊禅法,至隋唐会归为一,成为中国佛学之一大系统。这些前数章已多言及,不再赘叙。

第三,宗说的同异。

对于中国佛教宗派的认识二氏所见略同。蒋氏在其《中国佛教史》第六章中指出:

自佛教来华,所开宗派,罗什而后,凡十三种,即毗昙、成实、律、三论、涅槃、地论、净土、禅、摄论、天台、华严、法相、真言是也,此说为日本凝然大德所著之《三国佛法传通缘起》及《内典尘露章》所载。若此说信然,则隋唐以前,罗什以后,当已有毗昙、成实、律、三论、涅槃、地论、净土、禅、摄论九宗。此种问题,大可研究。盖隋唐以前,实尚未有所谓宗派。

由此可见,蒋维乔及其书所依据之蓝本《支那佛教史纲》的作者境界哲是否定隋唐以前中国佛教有宗派之说法的,对于凝然的十三宗之说也持否定态度。

汤用彤则更明确地指出:中国佛教中“所谓十宗、十三宗之说,本出于

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第十七章、二十章,北京:中华书局,1988年版。

② 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》第十七章、二十章,北京:中华书局,1988年版。


 汤用彤
评传

传闻，而非真相”，这些说法，“多系抄袭日本”。同时，他还考察了这些传闻发生的历史演变过程，同样说明《八宗纲要》及《三国佛法传通缘起》之宗说对于中国佛学界的影响。在此基础上，汤氏强调，南北朝时，“实仅有不同学说之流行，而尚无宗教派别之建立也”^①。

为了说明隋唐前没有宗派之设立，二氏均作了进一步解释。蒋氏言：

喜研究《三论》者，可谓为以《三论》为宗，然非可称为“三论宗”也。当时讲经之人，尚有以讲《四论》为主者。讲演《成实论》者有人，玩索《涅槃经》者有人，专心《法华经》而说之者有人，宣扬《维摩诘经》者有人，弘传《地论》、《摄论》者有人。凡此皆限于探究一种经典，非如后世所谓宗派宗旨也。

汤用彤则以其乾嘉考据之长，训宗二义，分说宗旨之宗（或谓之学派）与教派之宗的不同内涵和外延，据此而划分“隋唐以前中国佛教主要表现为学派之分歧，隋唐以后，各派争道统之风渐盛，乃有各种教派之竞起”。他说，南北朝时，“经论之讲习甚盛”，但“当时所谓义学僧人，只擅长讲经，并未开创新说”，“并无统一之理论，不成系统，既无创始者，亦无发祥地”，“仅可称之为学派”。隋唐之世，继经论讲习之后，经师们“非但有新创造之理论，且形成新起之宗派集团”，并各守门户，党同伐异，“自以为是传法之道统”，于是教派分立，与以前的学派大不相同。也就是说，隋唐以前仅有学说或理论上的分歧与争论，隋唐宗派则由于理论分歧形成的门户之见终导致道统之争。

上述比较说明汤、蒋二氏关于中国佛教之宗说大致相同。这里汤氏受境界哲影响的痕迹也历历可寻。

但他们的不同之处也是显而易见的，对隋唐以前，蒋氏着重二系的论述，汤氏则突出南北地域文化的差异，对当时所谓的六家七宗、三宗、四

① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第四章第十节，北京：中华书局，1988年版。

宗均以前述学派的定义为规范，予以详细的概说。比如对般若学六家七宗之说，蒋氏认为昙济《七宗论》“其七宗不详”，僧叡“六家偏而未即，六家亦不明”，仅取本无、心无、即色三说，指明当时空的争执，只不过是其谓之“道安罗什系统”；汤用彤则详考了六家七宗及其学说的异同，只把它们视作当时般若性空的不同学派^①。对隋唐宗派，蒋维乔分天台、华严二大思潮，汤氏则视之为中国佛教之一大系统。他们的宗派分理亦不尽相同：

汤氏宗说	蒋氏宗说
天 台	天 台
华 严	华 严
禅 宗	禅 宗
法 相	法 相
真 言	密 教
律 宗	律 宗
三 论	三 论
三 阶	
净 土	念 佛

从简单的形式对照看，二者实大同小异，但他们在具体问题的理解上还有相当的差距。比如汤氏把净土视作各宗兼具之说，“是否为一教派实有问题”^②；蒋氏则认为因其“最初即不与上流社会接近以博下级人民之信仰”，故“位置高尚之僧侣，继承法统者，此宗甚少”^③。蒋氏一再强调华严与罗什系之念佛、禅宗之对立，乃至出现不能自圆其说的观点，这些则是汤氏所无的。

第四，对宋以后佛教的评价名不同而实无不同。

总的说来，汤氏认为，隋唐以前，帝王学士，高谈名理，世乱则多忧生之嗟叹，故佛教因之而扩张。隋唐二代，华化渐张，教理昌明，佛法盛于六

① 详见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第九章，北京：中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第四章第十节，北京：中华书局，1988年版。

③ 蒋维乔：《中国佛教史》第十四章，上海：上海书店，1989年影印本。



朝。隋唐以后，外援既失，内部就衰，佛教精神非往昔可比，仅存躯壳而已。蒋氏则认为，会昌法难，继以五代战乱，佛教气运大衰，然而宋兴以后“佛教前途，欣欣向荣，如春花之怒发”。他们所作的一般性结论显然是不同的。但通观汤氏《五代宋元明佛教事略》及蒋氏佛教史相应部分，他们引述的内容和所作的具体结论又大同小异。今取之相对照即可明此。

表5-1 汤用彤、蒋维乔对宋以下佛教史研究比较

	汤氏《事略》	蒋氏《佛教史》
宋代	至宋祖、太宗而中兴，太宗奖励尤甚。解除显德毁法之令，佛寺重兴，铜像复出。礼佛听经，史不绝书。宋初奖励佛法影响最大为刊行全藏。北宋诸帝，多承祖宗成规，保护佛法	太祖志在振兴文教，于佛教亦然。诏诸路寺院未毁者不毁，遗留佛像命之保存，屡令书写金银字藏经。太祖遣张从信往益州雕大藏经。宋兴以迄于亡，除徽宗稍排佛外，累代俱保护佛教
元代	喇嘛教代之而兴。其势力日益强大，卒致弊害百出。信佛之刘秉忠甚有功于帝	保护喇嘛教，可谓为喇嘛教时代。因保护之甚，酿成弊害。秉忠因助世祖立大功之人也
明代	明太祖幼时为僧，即位后遂大崇佛教而加以保护，同时又监督僧侣，以谋其兴隆 成祖擢道衍为太子少保，复俗姓姚，赐名广孝 太祖于南京蒋山刻南藏，至成祖于北京刻北藏 武宗更好佛教，学经典通晓梵语，自称大庆法王 世宗崇道而排佛，由是佛教渐衰。憨山大师出为佛教生色不少，现身说法，足迹遍天下 株弘在杭州大扬净土之教 藕益宗旨在调和各派，著述极多	太祖少失两亲，入皇觉寺为僧，即位后颇保护佛教。以为不约束佛子行为则不得望佛教之兴隆，凡欲为僧者，必考试经典，给度牒，不许任意出家。帝即位后，道衍为左善世，更擢为太子少师，复俗名姚广孝 太祖集大德于蒋山校刻藏经，是为南藏，太宗复重刻于北京，是为北藏。更刻一藏于石 武宗极尚佛教，学经典通达梵语，自号大庆法王 世宗极嫌弃佛教，溺于道教。后服道士丹药而崩 憨山大师叹六祖旧址废颓，再兴之，其著述颇多，化度至盛，株弘弘扬者多属净土 藕益倡诸宗融合一致论
清及民国	清代士人研究佛学者渐多	光绪年间，士人竟谈变法，研究佛学之风亦勃然兴起

由上述比较可以看出,佛教在五代以后,虽然在理论、思想的发展上转入休歇,但其已经系统化的理论方式和思维方式在社会各阶层的渗透则呈全方位的发展。其组织形式也与思想广泛渗透相适应而呈现极度扩张。至民国初年仅僧徒人数已多达四百万之众,居士和口念阿弥陀佛的善男信女更是无计其数。笼统而言佛教衰落则难描摹宋元明清及20世纪初佛教在中国的真实状况。

由这里还可以看出,汤氏似受《支那佛教史纲》的影响。

除了上述四个方面以外,汤著与蒋著具体内容的不同则比比皆是,这里也不必一一对举了。

5.2 汤用彤、梁启超佛教史研究及佛学观念之比较

梁启超于青年时代,即1891年当他19岁的时候,因得康有为的指导而闻“精奥博大”的佛教义理。后又受夏曾佑、宋恕以及禅学大师吴雁舟的影响,与谭嗣同诸君更涉猎佛教经论,在空旷的禅学领域纵横驰骋。即使在那剑拔弩张、无一刻暇的变法运动中,仍然坚持读经“以重起善心”。变法失败后,他流寓海外,其后虽然在政治上偶然再露头角,但已决非此前人海奔走的情状了,原来政治上参与的热情化作文化创造的动力了。所以他一方面向林宰平、欧阳渐学习并深究佛理,另一方面,于原始资料信手拈来,假其常带感情的笔锋,直抒其胸臆,陆续写成佛学研究二十余篇。在此基础上他便萌发了撰著中国佛教史的构想,同时把以前的单篇论文纳入其拟想中的佛教史的某些篇章之中。梁氏这一构想虽然未能付诸实现,但这些文章后来均收入其《饮冰室合集》之中。后人又曾以《佛学研究十八篇》为书名,将其论文多次发行,近人在台湾以《中国佛教研究史》出版。汤用彤则与之不同,在美国因受白璧德思想之影响,即有意于佛教史研究,归国后以中国佛教史授学者,同时在刊物上陆续发表研究文章。1938年“讲义积年,汇成卷帙”而成《汉魏两晋南北朝佛教史》。他的隋唐佛教史讲义及其他,也由其家人整理成书出版。可见梁、汤二氏佛教史研究的起始不同。梁因信手拈来的单篇论文之积累,兴之所至而生《中国佛教史》的构想,成果


 汤用彤
评传

也只是零散的典籍考证及进退佛理的说理文章。真正能称得上史作的仅有《佛教之初输入》和《佛教兴衰沿革说略》二篇。汤用彤于此蓄志甚久，十余年的中国佛教史教学为之打下了扎实的基础，系统的佛学史观早已形成。而作为他的佛教史研究成果——《汉魏两晋南北朝佛教史》及《隋唐佛教史稿》——虽然也由不少考证、比较、诠释性文章汇集而成，但却是系统完整、条理清晰的断代史研究。阅读梁氏所有关于佛学研究的文章，只能概见其佛学的观念及其对一些具体问题的认识，从中无从发现中国佛教兴衰之迹、嬗变之由，对整个的历史面貌百不窥一。因此，严格地说，梁氏之作只可概称为学，而不可谓之史。所以梁氏与汤氏尽管在思想上有许多不谋而合的地方，比如重视佛教在中国文化史上的地位，强调文化的地域性特征以及中西互补且向传统折返的文化观念，但真正可资比较的却屈指可数。这里仅就佛教初输入的考证，比较他们认识上的差异。

梁启超在《佛教之初输入》一文中，开宗明义提出了“外来之佛教，曷为而能输入中国且为中国所大欢迎耶？输入以后，曷为能自成中国的佛教耶？此答案非求根柢于历史焉不可也”。也就是说，梁氏探求历史并非本意，其史实考证目的在于揭示佛教输入及其为中国传统同化的原因。这实质上是在于探讨不同文化接触过程中实现自身转化的机制。从文化的总体观念上讲，汤氏更重视文化接触的问题，他曾经提出“应不应该接受外来文化”的“价值评论”和“能不能接受外来文化”的“事实问题”两个方面，回答了不同文化在接触中冲突调和的现象。但具体就治佛教史而言，他特别强调“尤当致意于其变迁兴衰之迹”。所以他不仅注意到佛教入华时的文化背景，而且详征博引，精考事实，理清了佛教入华的端绪。正因为如此，梁文多带感情色彩，汤文则更显示出客观性价值。

关于佛教初传，梁启超主要依据《后汉书·西域传》及学识渊博、最富批评精神的王充所著《论衡》，从正反两方面“足证两汉时人鲜知有佛”，“故语佛教之初纪元，自当以汉末桓灵以后为断”，“佛教之来，非由陆而由海，其最初根据地不在京洛而在江淮”。汤用彤首先摒弃伪说，继而对印度和西域历史、地理，汉代中西文化交流以及有关典籍的真伪、宗旨、性质

等进行了一系列考证,据此提出:“译经并非始于《四十二章》,传法之始当上推至西汉末叶。”“佛教入华,主要者为陆路”,“影响所及,仍以江淮以北为盛”。可见二氏对佛教初传的时间地点各执异说。但是他们的见解也非绝不相同,即使在这明显的差异后面,也包含着惊人的相似之处。

梁氏说,佛教入华虽以桓灵以后为断,“但前此史迹,于此间消息,固亦有可窥一二者”,“育王所遣高僧,或有至中国者。其事非不可能”,我青年学子对月氏使臣“从而问业,亦意中事”,“中国人之信仰佛教见于载籍者,自当以英为首”,“故教义输入,不得不溯源于西汉之季也”。于此,二氏在佛教初传入时间上也就没有什么异议了。兹就二氏所考,作全盘比较(见表5-2):

表5-2 汤用彤、梁启超二氏佛教初传考

	汤 考	梁 考
秦始皇与佛教	朱士行《经录》曰:“始皇之时,有外国沙门释利防等一十八贤者,赏持佛经来化始皇。始皇弗从,乃因防等。”按此事南北朝前无人道及……乃为佛徒伪造。梁任公则以为可信	朱士行《经录》称:“秦始皇时,西域沙门室利防等十八人,赏佛经来咸阳,始皇投之以狱。”秦始皇实与阿育王同时,所遣高僧或有至中国者
伊存授经	佛教传入中国之记载,其无可疑者,即为大月氏王使伊存授《浮屠经》事。此事见鱼豢《魏略·西戎传》,《三国志》裴注引之。伊存使汉,博士弟子景卢受经,或较为确实也	鱼豢《魏略·西戎传》:“汉哀帝元寿元年,博士弟子秦景宪从大月氏王使伊存口授浮屠经。”此事虽为孤证,然而闕宾实当时佛教极盛之地,青年学子从伊存问业,亦意中事
楚王英奉佛	英少好游侠,交通宾客,晚节更喜黄老学,为浮屠斋戒祭祀。永平八年,诏报曰:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠。”英信方术,在光武诸王中并非特出。明帝诏中称“仁祠”,言“与神为誓”,可证当时佛教只为祠祀之一种	《后汉书·楚王英传》云:“英晚节更喜黄老学,为浮屠斋戒祭祀……”诏报曰:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠。”此为正史中最大最真之佛教掌故,中国佛教见于载籍者自当以英为首。故教义之输入,不得不溯源于西汉之季
襄楷奏议	延熹九年(公元166年)襄楷上书:“又闻宫中立黄老浮屠之祠。”在襄楷心目中,黄老浮屠同属一体,亦已甚明,浮屠为道教之一部分,确然无疑	《后汉书·襄楷传》载:延熹七年楷上疏云:“闻宫中立黄老浮屠之祠”。此语见于诸奏牍,必为事实无疑,帝王奉佛,盖自此始

	汤 考	梁 考
	<p>1. 汉明帝永平年中遣使往西域求法，是我国公认佛教入中国之始。吾人现虽不能明当时事实之真相，但其传说应有相当根据，非向壁虚造。至若佛教之流传，自不始于东汉初叶。吾人不可执其疑点，以根本否认其故事之全体</p> <p>2. 永平求法，最早见于《牟子理惑论》、《四十二章经序》及《老子化胡经》。《化胡经》实采佛书，以为释迦死于明帝之世以成就老子化胡之说。是求法之说，非王浮所伪造</p> <p>3. 王度上石季龙奏议曰：“汉明感梦，初传其道。”历代人士多从此说。韩文公后，此说更成为定案</p> <p>4. 《四十二章经序》所记与《牟子》所载事实仅略有出入，文字亦且大同小异。依今考之，《牟子》实本于《经序》。《章经》于桓帝以前译出，《序》或已早附入，距永平不及百年。故其记载虽有虚饰，但不应全属无稽、无中生有</p> <p>5. 《理惑论》常引《四十二章经》，其所言汉明故事，则就《经序》修改增益者</p> <p>6. 《汉法本内传》当系南北朝末伪造之书，且复于求法译经之外，更加与道士角力之怪事</p> <p>7. 世人据《后汉书》谓永平十六年前，汉与西域交通中绝者六十五载，故永平十六年前求法为必无之事。但西域交通中绝一语系指汉不置都护而言。中国国际交通并未断</p> <p>8. 求法之说，毋宁谓语多增饰，不可即断其全属于虚乌有。明帝求法，正当像法之初，佛教流传，自不始于东汉之初</p>	<p>1. 直谓汉明求法事，全属虚构，其源盖起于释道阍争，道家捏造谰言，欲证成佛教之晚出。释家旋采彼说，展转附会，谋张吾军。两皆乡曲不学之人盲盲相引，其先后涂附之迹，历然可寻</p> <p>2. 汉明永平求法说，最初见者为西晋王浮之《老子化胡经》，王浮盖一妖妄道士，造为老子出关西渡流沙，指彼佛陀为老子弟子者也。稍有识者皆知其妄</p> <p>3. 东晋初年，王度奏议“汉明感梦，初传其道”二语，其言极简单，不过姑沿传说而已。</p> <p>4. 《四十二章经记》记此事渐铺张扩大矣。《章经》实吴晋间人伪作，其记又当在经后，殆出东晋无疑</p> <p>5. 踵此记而增饰之者，则《牟子理惑论》矣，此书实东晋刘宋间人伪作</p> <p>6. 《汉法本内传》述此事，益极荒诞。明帝集道士与摩，兰赛法，道士惭死等，作伪至此，叹为观止矣</p> <p>7. 考《后汉书·西域传》，有“王莽篡位……西域自绝六十五载”。永平七年，西域受胁，匈奴构乱猖獗之时，距十六年复通且十岁，安能有遣使经三十六国入印度之时。汉明求法说已根本推翻</p> <p>8. 汉明求法，乃一羌无故实之谈。其始起于妖道之架诬，其后成于愚秃之附会，而习非成是</p>



续 表

	汤 考	梁 考
《四十二章经》	<p>1.依上所论,《牟子》所传,决非全诬,据其所言,斯经译于月氏送至中夏。东汉时本经已出世,盖无可疑</p> <p>2.外国经抄自中土编撰,巴利佛经亦不乏此类《孝经》文体。孝明皇帝时书亦系从大部中撮要抄为一部《四十二章》,不得因其类似《孝经》而谓为中国所撰也</p> <p>3.按现存经录,以僧祐《出三藏记集》为最早,《四十二章经》已见著录。其言曰:“《四十二章经》一卷,旧录云《孝明皇帝四十二章》,安法师所撰录阙此经。”旧录指愍度所作,其录在《安录》之前或且作于江南。安公治学严谨,非亲过眼则不著录,故自知道漏者不少,即谓“值残出残,遇全出全”。《章经》为常日所不备,安公固未见之,遂未见录,亦意中事。且《安录》判自汉灵之世,《章经》出于灵帝之前,故未录也</p> <p>4.旧日此经,固有二译,其一汉译,文极质朴,早已亡失。其一吴支谦译,行文优美,固得流传。古人写经,不著译者。摩腾译经为一大事,因遂误以支谦所出即汉译,流传至今,因袭未改</p> <p>5.此经历经改窜,其大乘教理,与梁氏所指之老庄玄学,乃后世所妄增,非唐以前之旧文也。新改之本,不仅加入大乘佛教义,而其言可与玄理相附会,则宋人已先梁任公先生言之矣</p>	<p>1.如前文所考,汉明求法羌无故实,腾兰二人子虚乌有,此经托命之点已根本动摇</p> <p>2.引隋《长房录》有“旧录云:‘本是外国经抄。’”,非根据梵文原本比照翻译,实撮取群经精要,摹仿此土《考经》、《老子》别撰成篇,乃撰本而非译本。只能向三国两晋著作家中求之</p> <p>3.现存经录最古者为僧俗之《出三藏记集》,《章经》之著录即始于彼(引文同左)。此经既不著于安录,则可断言为道安所未见。安既不见此经,则其出固当在东晋之中晚矣。所谓《旧录》,殆即支愍度之《经论都录》,《章经》著录,实自支录始矣。愍度盖有抄经癖,所谓“撮经引俗”者,实其专长,此经即出愍度手,亦未可知。《长房录》于支谦条下亦列有《四十二章经》,指为谦作亦近情理</p> <p>4.文字优美者,故其不能于汉代译家中求之,只能向三国两晋著作家中求之</p> <p>5.在大乘教理输入以后,而其人颇通大乘教理者及深通老庄之学,怀抱调和释、道思想者</p>

续 表

	汤 考	梁 考
《牟子理惑论》	<p>1.《弘明集》首载《理惑论》三十七篇，称为汉牟融撰，陆澄《法论》始见著录，称为《牟子》。此文之见重视，多在其记佛法初来史事</p> <p>2.章帝时为太尉之牟融，字子优，与在灵帝时撰论之牟子自非一人。汉牟融系晚近人所加。牟子系苍梧人，未为太守，且无意仕宦。《牟子》一书，至迟刘宋初年，已以“传”名矣</p> <p>3.牟子作论，兼取释老，佛家玄风已见其端。该书引《老》、《庄》已申佛旨，足证时代精神之转换。即汉代方术与魏晋玄风之交换</p> <p>4.引明胡应麟、清末孙诒让等语云：“其文虽猥浅，而词颇近东京”，“实为传文”，虽多牵缀经典，阐扬佛教，于儒术不无离合。要其文字渊古，援证奥博，非《辨证》、《破邪》诸论所能及</p> <p>5.牟子表现之佛法亦可于当时交州文化证之。交州被中华教化未久，思想比较自由，且为东西海程中心，因能吸收异教殊俗，思想较中州能自由开发。故牟子学问能兼收并蓄，实充分表现五方杂处，交通频仍之地方精神</p>	<p>1.《理惑论》三十七篇，全文见《弘明集》卷一，题汉牟融撰，《隋书经籍志》有牟子二卷</p> <p>2.融字子优，其为太尉在明帝永平十二年，史不称其有著书。本书称“孝明帝云云”决非太尉融所撰。即汉末有同名同姓者，据其自序，则苍梧平民非太守也</p> <p>3.此书断断辨夷狄之教非不可用，盖在顾欢《夷夏论》出世前后，颇以调合三教为职志，故断为晋后伪书</p> <p>4.此书文体，一望而知，为两晋六朝乡曲人不善属文者所作。汉贤决无此手笔。稍明文章流别者自能辨之</p> <p>5.著书之地，托诸交趾，盖当时中印交通实以日南为孔道也</p>



上述比较虽然不能说是以斑窥豹，但毕竟不是全部内容，更有一些语焉不详之处也不便引证。但这一比较足可以看出二氏对佛教初传研究的状况及其学术思想的特点。他们的研究取材大致相同，在佛教传入的地点问题上虽然各有侧重。但在佛教初传时间问题上并无二议，尽管他们考证具

体问题时的具体结论常相抵牾。可以这样说,关于佛教初传的研究,二氏是同途异说,最终化归为一。另外的一些考证论说,大多具有此种特点,如求法运动与西域文化地理,佛法递嬗与传统因革等。其实他们对佛教史研究的更大差异则在于:

梁氏力图从宏观上把握佛理及佛教的发展规律,重铸其知不可而为、尽性主义的东方人生哲学,充实完善其尺进寸退、循环发展的唯心史观和学术思想;汤氏则是通过系统的佛教往史研究,印证并实践其中西互补、古今因革的文化转化观念及建设证体达本、去妄归真,求人生之本真的人文主义。

这些均不在本书论述之列。

5.3 汤用彤、胡适禅宗史及禅学研究之比较

近代佛学研究,无论是立足信仰的立场,还是基于理性的认识;无论是对大千世界的形上思辨,还是作芸芸众生的解脱之道;或直接借用,或以己意进退佛说,或借佛理认知自然和人生,最终的目的还在于改造现实社会和实现人的自身价值,总是被作为实现某种政治愿望的工具而应世的,因而形成经世致用、反观人生的鲜明特征。汤用彤的中国佛教史研究虽然与前此以往的佛教学者不尽相同,虽非基于信仰而基于理性,虽无以己意进退佛说之迹而表现出客观的历史态度,但仍脱不掉对社会、对人生的反思,尤其对文化转化现状的系统反思。胡适则不然,作为近代新文化运动的先锋和国故整理的著名学者,起初,他对佛教信仰完全持否定态度,对佛学也没有多少好感,只是由于中国哲学史研究的需要而接触佛学并引发他研究禅学和禅宗史兴趣的。正因为如此,他对佛学既不取以经术求治术的经世思想,也不在玄妙难知的佛教哲学体系上下工夫,甚至也无意借禅宗的心性之学对人的自身价值进行纯理论的探索。他只是把佛教史视作一种古籍整理工作,中国历史上的一种文化现象,至多视之为启迪人们智慧、促进人们创造性思维的一种工具而已,即其所谓的“从没办法


 汤川彤
 评传

中找出办法”^①。这与他在新文化运动中强调文化的功利性，也即工具合理性，而忽视价值合理性的思维方式是一致的。建立在这样的思维方式的基础上，以后他对禅学、禅宗史的研究和其他佛教史籍的考证，都能别开生面，自成一家，既揭示了宗教非神圣形象异化的本质，也反映了他对佛教文化态度的转变和对文化自由创造的热忱。尤其是他对禅学完全世俗化，更确切地说是日常生活化的剖析，使佛学呈现出焕然一新的面目而使世人有并不陌生的亲近之感。尽管他的结论常常语涉武断而令学者们在莫名其妙中瞠乎其后，但不能否认，胡适的禅宗史与禅学研究在近现代学术领域中，同样占据着重要的地位。他与汤氏和其他学者学术思想的异同，足以反映那个时代的学术氛围。“但开风气不为师，龚生此论吾最喜。同是曾开风气人，愿长相亲不相鄙”，这首胡适回赠章士钊的诗同样表现他对佛学研究中不同观点自由讨论的豁达气度和科学精神。此乃题外之谈，另当别论。

胡适与汤用彤在禅宗研究方面，就文化发展的总体趋势而言，可以说是殊途同归。也就是说，一些根本问题的结论是相同的。他们一致肯定佛教在中国思想发展史上的重要地位及其对中国传统文化的补充和重建作用，肯定禅宗的创建是中国思想史上的一次革命运动。同时他们指出中国禅宗的创建，不仅使佛教理论产生了一个质的飞跃，而且促进传统文化在宋明时期实现了一次大的转化，即儒家杂取佛、道而成宋明理学。所有这些，早已成为思想学术界公认的定论。

但是，汤、胡二氏的研究，无论在思想内容，还是在工具使用方面，其差别仍然是非常显著的。

首先，他们对佛教的认识始终不同，而且，追寻原始，几乎是背向而驰。

可以这样说，胡适对佛教本来既无好感，更不愿深究，甚至有蔑视态度。即使到30年代初，其时，他虽早已开始禅宗史的研究，但在他的《中国中古思想史》一书中还说天台宗创始人智顓所做的工作“不过是当时中国人整理佛教材料的一种运动，一种烦琐神学”；说玄奘从印度带回来的是

^① 参见柳田圣山主编：《胡适禅学家》，见《胡适说禅》，北京：东方出版社，1993年版。

“最下流的法宝”。他甚至在为王季同《佛学与科学》一书所作的序中，信马游缰，斥“佛家的立场是迷信”，“一切唯识的心理学和因明的论理学，都只是那最下流的陀罗尼迷信的掩眼法。其实迷信咒术，崇拜生殖器，与七识、八识有何交涉？”客气一点的还有，“万法唯识，那百法，五百四十法，不过是变把戏而已”等等。说明他在究心于禅学和禅宗史研究时，对佛教的某些形式和内涵，其态度仍无大改。他对日本著名禅学家铃木大拙“整体悟性”的观念大不以为然，公开指责那全是些“骗人的”的鬼话，因而引起了双方的争论（当时也推进了他们的学术交往）。然而，胡适上述的那些话也不能尽信，在中西文化争论中，他也常采取矫枉过正的手段，在文字语言上常走偏锋而持激烈之语。上述胡适对佛教的骂詈也应作如此理解。他在谈到自己研究佛教的初因时曾说：“佛法只是人类某一部分在某时代倡出的思想和信仰。”这句话大体反映了他对佛教文化的基本态度。直到他的禅宗史研究初具规模时，他才肯定了禅宗，实际上也就是肯定了佛教在中国思想史，及在人类认识史上的积极作用。他说：“禅宗是一个运动，是中国思想史、中国宗教史、中国佛教史的一个革新运动，也可以说是中国佛教史的革命运动。”^①至此，胡适对近代崇尚佛学思潮的逆反心理大概也才荡然无存。据此，说他的禅学思想与汤用彤的佛教史研究殊途同归，也自有一定道理。

汤氏对佛教的态度基本上是肯定的。他之所以借古镜今，就是要“俾古圣先贤伟大之人格思想终得光辉于世”，从总体设计上即强调对佛教“同情之默应”，对佛法进行“心性之体会”，所有这些都一一重述了。

其次，他们佛学研究的触发动机不同。这一点是显而易见的。

据胡适自己讲，他在研究中国哲学史的过程中，特别是当他接触到东汉以后，魏晋南北朝思想流别及其发展时，充分注意到佛教思想对传统文化的渗透及其在社会各阶层的深刻影响，深感研究中国思想史要想回避西来的佛教文化则是不可能的，由是开始了他的佛教学术研究。

^① 参见柳田圣山主编：《胡适禅学案》，见《胡适说禅》，北京：东方出版社，1993年版。


 汤川彤
 评传

显然，胡适的禅学研究并非出于对古德的崇敬和对佛法的同情理解，也不是想要在大师的语录中觅求改造当时社会的纲维，当然，更不是前代附庸风雅的文人学子，借禅门幽深清远、恬淡旷达的情趣而醉心于一种与世无争的林下风流。他是把佛教作为中国传统文化不可缺少的一个组成部分而进行研究的。这与其整理国故，尤其是其晚年“为中国文化传统作狮子吼”^①的总体构想也是并行不悖的。以后，他有不少关于佛学的论文相继问世，而且大多都关涉禅学研究。所有这些都表现了胡适对佛教非信仰的理性认识，以及对当时经世致用、反观人生的学术思想的反拨。他说：

民国十三年，我试作《中国禅学史》稿，写到了慧能，我已很怀疑了；写到了神会，我不能不搁笔了……今日所存的禅宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、赞宁、契嵩以后的材料，往往经过了某种篡改和伪造的手续，故不可深信。^②

因此，胡适要“作一部禅宗的信史”，以订前人之妄而正学术界之视听。1926年，即其萌发撰写“禅宗信史”思想后的第二年，胡适欧游英法，于巴黎图书馆发现《神会语录》的敦煌写本，于伦敦见《神会显宗记》等。次年，他于其归国途经东京时，又从日本学者那里得知大英博物馆所藏敦煌写本《坛经》。根据这些胡适撰写了《神会和尚遗集》、《胡适禅学案》等而传诵一时。以后，当他在回忆这段往事时曾经志得意满地说：

这一发现影响之大则非始料所及，因为他牵涉到要把禅宗史全部从头改写的问题。^③

① 梁实秋：《梁实秋怀人从录·胡适先生二三事》，北京：中国广播电视出版社，1991年版。

② 胡适：《神会和尚遗集·序》，见《胡适说禅》，北京：东方出版社，1993年版。

③ 胡适：《自传·从整理国故到研究和尚》，见《胡适说禅》，北京：东方出版社，1993年版。

所谓“非始料所及”，所谓“全部改写”，根本原因就在于他认为禅宗的真正创始人、《坛经》的作者不是慧能而是他谓之“北伐总司令”的神会和尚！此结论固然武断而令人难以接受，然而却有振聋发聩之效，足以反映胡适禅学研究与众不同的特色。胡适禅学研究由初发到成书，其所作的一切标新立异的结论，均可证明他的触发动机与汤氏“以古镜今”并力图在佛教兴衰变迁之迹中寻找并把握文化转化契机的学术宗旨绝不相侔。

应当说明，他们对禅宗史上的一些具体看法也有相通之处。比如，他们都确信过去已成定论的禅宗传灯史大多是伪作，都强调神会在禅宗史上的重要地位。但胡适只是强调“推翻道原、契嵩等人妄造的禅宗史”。汤用彤则指明：“凡此伪史，以情推之，盖皆六祖以后禅宗各派相争之出产品。”而且早在唐代便有沙门智炬及托名宝唱的伪禅宗史。对于神会在禅宗史上的作用，胡适、汤用彤均有惊世骇俗之语。胡适说：

神会是南宗的第七祖，是南宗北伐的总司令，是新禅学的建立者，是《坛经》的作者。在中国佛教史上没有第二人比得他的功勋之大，影响之深。^①

胡适这一如巨石投水的结论，不仅引起了学术界的一场轩然大波，而且也招来了僧俗各界学者们的非议。汤用彤对此则审慎得多，然而基本事实实在还是沿袭传统的看法。他说：

六祖虽创顿门，然其宗实至荷泽始盛……及神会至，渐修之教荡然，普寂之门衰歇，而南北宗之名由是始起。^②

上述比较可见，胡适禅学研究能另辟蹊径且多妙语危言；汤氏之说则

① 参见柳田圣山主编：《胡适禅学案》，见《胡适说禅》，北京：东方出版社，1993年版。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第四章，北京：中华书局，1988年版。


 汤用彤
评传

信而有征，思深义密。

其三，对禅宗依据之经典看法不同。

胡适认为，达摩至神秀全是正统的楞伽宗，而汤用彤则解释说：达摩虽以四卷《楞伽》授学者，慧能偏重《金刚般若》，似乎古今禅学有法相法性之别，其实不然。他指出：

禅宗在弘忍之后，转崇《金刚般若》，亦因其受南方风气之影响也。再者达摩原以《楞伽经》能显示无相之虚宗，故以授学者。其后此宗禅师亦皆依此典说法，然世人能得意者少，滞文者多。是以此宗后裔每失无相之本义，而复于心上着相。至四世之后，此宗遂亦变成名相。于是哲人之慧一变而为经师之学，因而去达摩之宗愈远。^①

汤氏的这段话就是说，达摩玄旨本为般若，而《楞伽》能显示无相的法性之义，故以之教学者，但并非是楞伽宗的法相之学。只是其后滞文失意，把本来的性宗变成了相宗，使哲人的慧思，变成了经师的条文，结果背离了达摩思想之本旨。汤用彤特别说明，《金刚般若》者言简意深，意深则赅括虚宗之妙旨，言简则解释自由而不拘于文字。诚如Dasgupta之*History of Indian Philosophy*，取最小之Māndūkya奥义书作颂，以敷扬吠檀多宗新义，实因其文字简短，可自由发挥自己的思想。南宗取《金刚经》而用之，正与其事相似。对此，汤氏的见解也远在胡氏之上。他说：

大鉴禅师舍《楞伽》而取《金刚》，亦是学问演进之自然趋势。由此言之，则六祖谓为革命，亦可称为中兴。革命者只在指斥北宗经师名相之学，而中兴者上追达摩，力求领宗得意，而发扬“南天竺一乘宗”本来之精神也。^②

① 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第十九章，北京：中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第十九章，北京：中华书局，1988年版。

这里，汤用彤重点强调六祖禅学革命实在是达摩玄旨的中兴。古今禅学要义不仅没有区别，而且南宗思想上追般若性空之义，致使南天竺一乘宗的精神得以光辉于世。“革命”是针对四世以下北宗经师的法相之学而言，“中兴”二字则更能表现南宗的本来面目。此说显然较胡适的“佛学革命”更鞭辟入里。胡适只是突出禅宗在中国思想史上的催化作用，视禅宗使佛教教义简单化，印度佛学中国化，并区分中国禅和印度禅，是中国思想史上的一次革命运动，就学术价值而言，较汤氏“中兴”之说自然也就相形见绌了。这也正是二氏研究不同的第四个方面。

其五，他们的研究方法即分析工具也不同。

汤、胡二氏俱承乾嘉之学的流风余泽，从史料入手，对佛教史上重大事件、人物、典籍真伪等进行考据学的处理，但他们处理的方法仍然有很大的差异。胡适“大胆的假设，小心的求证”的治学方法同样被其应用到禅学和禅宗史研究领域中来了。所谓“大胆的假设”则是以对前人的史料怀疑为基础的。如此，也就围绕建立在怀疑基础上的大胆假设，开始了他那重心偏移的“小心求证”。也就是说，他的考证带有明显的主观意向，而且其取材也多受其实用主义的影响，甚至有“孤证”的现象。所以，尽管他常常出语惊人，引起学界的巨大反响，但其主观随意性所得出的武断结论，也多招致佛教研究者的非议。汤氏则不然，他不仅强调“同情默应”，而且忠实履行“广搜精求”的原则，故其结论信而有征，令人叹为观止。当然胡适对佛教完全世俗化，或者说日用化的阐释，也为佛学研究拓开了一个新的方向。它既是近代佛学入世转向的进一步开掘，同样也彻底地揭示了非神圣形象异化的本质。比如，他把禅学的方法归纳为不说破、疑、悟、贵在自得等，着重强调受者的“自得之乐”。“鸳鸯绣取从君看，莫把金针度与人”，他把禅门的“正法眼藏”、机锋、公案等一切神圣形象和神秘色彩，剥脱得一丝不挂。这些也就非汤氏及其他始终保持着知识分子情操的学者们所能企及的了。

第6章 魏晉玄學研究（上）

魏晉南北朝從公元220年曹丕稱帝到589年陳朝滅亡，歷時369年，其中只有西晉短暫的35年統一時期。這是中國封建社會自秦以後，分裂時間最長、動蕩最劇烈的時期，是我國歷史上少有的亂世。然而，正是這段亂世，使中華民族獲得了一次更新，形成了一次空前的思想大解放，為後來的文化高潮奠定了基礎。因此，研究這一時期的思想文化有助於人們明了中國文化發展的內在邏輯。

本來，在北大任教期間，湯用彤就講授過“魏晉玄學”。當時，我國學術界對這一特定階段的文​​化思想，還沒有形成一個固定的名稱，有的稱為“清談”之學，有的稱為“思辨之學”等等，湯氏第一次用“魏晉玄學”這一名稱概括了這一時期的哲學特點，至今已​​被多數哲學史家所採用。為了紀念這一年開始講授“魏晉玄學”的課程，湯氏還把其小兒子起名為“一玄”^①。因此，湯用彤到西南聯大後，轉向魏晉玄學的研究，並非重起爐灶，而是將過去的講課提綱進一步充實、提高並將自己的研究心得公​​布於世。

1933年，湯用彤完成了其傳世名作《漢魏兩晉南北朝佛敎史》，然而，在研究佛敎史的過程中，有一系列問題亟待解決。例如：佛敎作為一種外來宗教，它是如何為中國人所接受，並成為中國傳統文化的固有構成成分的？玄學的產生是否受了外來佛敎的影響？等等。要回答這一系列問題，僅

^① 《燕園論學集》，北京：北京大學出版社，1984年版，第44頁。

靠研究这一时期的佛教是不够的，而“非得先明了魏晋时代特有思想（玄学）生成和发展不可”。只有这样，才能使佛教史的研究更加深入。因此可以说，汤氏是基于佛教史研究的需要开始研究魏晋玄学的。

对魏晋玄学的研究，也是汤氏自身学术兴趣的必然结果。据汤用彤自己回忆说：“彤幼承庭训，早览乙部……稍长，寄心于玄远之学，居恒爱读内典。顾亦颇喜疏寻往古思想之脉络，宗派之变迁。”魏晋玄学，发言玄远，崇尚清谈，具有很强的思辨性、抽象性，这种玄远之学，正是汤氏“寄心”之处和兴趣所在。魏晋玄学之所以能成为汤用彤致力研究的领域，恐怕与其“寄心于玄远之学”的秉性有所关联。

汤用彤在30年代转向魏晋玄学的研究同时也是时局突变的启示和激发。抗战爆发后，国民党政府腐败无能，节节败退，最后偏处西南一隅。官僚政客们趁机大发国难财，物价飞涨，“淮南米价惊心问，中统银钞入手空”，大学教授们生活十分清苦。同时，国民党政府又加强言论控制，使知识分子有一种窒息感。想到中国历史上晋、宋、明都曾经南渡，而无一生还，这次移居西南，能否北归，实难预料。想到此，一种悲凉之感不禁油然而生。一些历史感很深的学者甚至沉入了绝望的边缘，吟咏着“南渡自应思往事，北归端恐待来生”。此景此情，使自幼深怀忧国忧民之心、具有深层忧患意识的汤用彤，自然又涌起吟咏过的《哀江南》之思。此一时，彼一时也，此时的汤用彤不仅仅以低回吟咏“鹃血满胸”的兴亡之恨和“放悲歌唱到老”的悲歌兴亡的忧患意识为满足，而表现出哲人的气息，寓悲愤于超逸之中。因此，他借发言玄远且极具抽象性、思辨性的魏晋玄学，来表达其内心的悲愤，释放其忧愁，并以此来“昌明国故，激励民心”。所以在魏晋玄学的研究中，他推崇王弼、郭象的哲学体系，更欣赏僧肇，但在立身处世方面，他却嘉许阮籍、嵇康，指出他们才是魏晋名士的真正典范和代表人物。阮籍假醉回避权势，不拘丧礼；嵇康愤世嫉俗，非汤武而薄周孔，但却作《家诫》以忠义勉励子弟不须作小小卑恭，小小廉耻。他反复阐述，阮嵇


 汤用彤
评传

的纵情诗酒、蔑视礼法，不是为放达而放达，“亦似有疾而为，非以乱道”^①。由此，我们也可见，汤用彤研究魏晋玄学，突出阐发阮嵇的立身处世，也是有所为而作，有所感而发。决非“无的放矢，为学术而学术”。但汤用彤“能站在独立远思的超然立场，不顾现实权势的干扰，所以能坚守学术的客观立场而不落‘影射历史’的俗套”^②。

对魏晋玄学的研究，据汤用彤自己说：“我原在抗日战争初期就想写《魏晋玄学》一书，但以后因在国民党反动政府统治之下，生活颠沛流离，无法写书，只能写些短篇论文发表。”^③这就是1938年至1947十年中所写的有关魏晋玄学的研究文章，它们是《读〈人物志〉》、《魏晋玄学流别略论》、《向郭义之庄周与孔子》、《王弼大衍义略释》、《王弼圣人有情义释》、《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》、《谢灵运〈辨宗论〉书后》等，这些文章分别发表于当时的报纸杂志上，如《图书季刊》、《学术季刊》、《哲学评论》、《清华学报》、《北京大学四十周年纪念论文集》、《学原》、《大公报·文史周刊》等，其中发表于1943年《图书季刊》的《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》，曾由奥人李华德先生译成英文，登载于1947年美国《哈佛亚洲研究杂志》。这八篇文章后来连同没有正式发表的《言意之辨》和关于《魏晋思想的发展》的演讲稿，一起收入《魏晋玄学论稿》一书中，1957年由人民出版社出版，1962年由中华书局再版，1980年台湾台北育民出版社出版的《玄学·文化·佛教》，将《魏晋玄学论稿》与汤用彤的另一部著作《往日杂稿》合编在一起，这是国外较为流行的《魏晋玄学论稿》本^④。

《魏晋玄学论稿》只是一本“论文的汇集，而不是一本系统的著作”^⑤，按照汤用彤原来的计划，“本在《流别略论》一章后，应有‘贵无’学说数

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，见《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983年版，第208页。

② 《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版，第198页。

③ 《魏晋玄学论稿》“小引”，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

④ 《燕园论学集》，北京：北京大学出版社，1984年版，第210页注④。

⑤ 《魏晋玄学论稿》“小引”，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

章，除王弼外，还应有嵇康和阮籍、道安和张湛等人的‘贵无’学说；对向、郭崇有义本应多加阐述；原来计划还包括《玄学与政治理论》、《玄学与文艺理论》两章。这些本都在西南联大讲过，但未写成文章”^①。后来由于种种原因（时间、地点和其他事务的干扰），《魏晋玄学》一书始终未能完成，这不仅是汤用彤终生的遗憾，也是我国学术界的一大损失。书尽管没有完成，“但仍留下了大量研究成果”，它们包括四种讲课提纲：一是在西南联大讲课用的《魏晋玄学纲领》和《魏晋玄学专题》；一种是抗战胜利后在北大讲课用的《魏晋玄学讲课提纲》；一种是在美国加利福尼亚大学讲课用的《魏晋玄学》英文提纲。从《魏晋玄学论稿》和汤一介先生整理出来的《魏晋玄学讲义》纲目来看，汤用彤对魏晋玄学有关的一切重大问题，如玄学的产生与发展、玄学的流别、玄学的自然观、玄学与人生观、玄学与政治思想、玄学与文艺理论、玄学与音乐和美术等都进行了研究，其研究之博深、逻辑之邃密、见解之卓绝、持言之公允，深为世人所叹服，有许多结论至今仍具有权威性。

6.1 魏晋思想的渊源、发展和流别

一、渊源

任何一种学术思想的产生必有一个逐步积累的过程，由量的积累才引起质的飞跃。魏晋玄学作为一种新的哲学形态，成为一个时代的一种新的思潮，固然有着自己的特质，但决非骤然而起，“其变化之始，则未尝不取汲于前代前人之学说，渐靡而然，固非骤溃而至。今日而欲了解玄学，于其义之所本，及其变迁之迹，自不可忽略也”^②。因此，不明了玄学产生的缘由，不探讨魏晋思想的渊源，就不能彻底了解玄学，也不可能明白中国学术文化发展的内在逻辑。

^① 《魏晋玄学论稿》“小引”，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版。

^② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第214页。


 汤用彤
评传

汤用彤素“喜疏寻往古思想之脉络，宗派之变迁”，因此，他在建构研究整个魏晋玄学的基本体系框架时，首先就抓住魏晋思想是如何产生的这一基本问题，展开对魏晋玄学其他问题的一系列研究。

汤用彤认为“汉魏之际，中国学术起甚大变化”^①，然而当时的著述多有散失，存者甚少，唯有三国时魏刘劭的《人物志》幸存，这是刘劭关于才性问题的重要著作，共三卷十二篇。南北朝时西凉儒林祭酒刘昉为之作注，隋唐志均列入名家，唐刘知几《史通·自序》篇及李德裕《李卫公集·穷愁志》均有称述，宋人阮逸刻书并广泛流传，但其序却误列之为“史部”，《四库全书总目提要》说：“其书主于论辩人才，以外见之符，验内藏之器，分别流品，研析疑似，故《隋志》以上皆著录于名家。”这部书不仅包含了刘劭的政治思想和哲学思想，而且反映了汉魏之际的学术思想内容及其变迁。“吾人读此书，于当世思想之内容，学问之变迁，颇可知其崖略，亦可贵矣。”^②因此汤氏就从刘劭的《人物志》入手，来探究魏晋思想的渊源。

1939年，汤用彤在昆明《益世报》读书双周刊第119至121期发表《读〈人物志〉》一文，1940年又以《读刘劭〈人物志〉》之名，发表在《图书季刊》新二卷一期上。这是关于魏晋思想探源的专门论文。

在这篇论文中，汤用彤首先叙述了《人物志》的大义，他认为书中大义可值得注意之处有八点：“一曰品人物则由形所显观心所蕴”，“二曰分别才性而详其所宜”，“三曰验之行为以正其名目”，“四曰重人伦则尚谈论”，“五曰察人物常失于奇尤”，“六曰致太平必赖圣人”，“七曰创大业则尚英雄”，“八曰美君德则主中庸无为”。从这一提纲挈领的叙述中，我们可以看到，《人物志》已经接触到了两个重要问题：一为才性问题，即识别人物的原则和标准，正是这一问题后来发展为“才性四本”的讨论，并衍变成了天道与人道哪个更为根本的宇宙本体论问题；一为“有名”与“无名”问题，也就是《人物志》中提出的“英雄”与“圣人”的区别。“聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄”，“英雄”有胆有识，能拨乱反正，创大业，但不能致太

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第196页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第196页。

平。“圣人”不能为一般人所识，是“奇尤”之人，“圣人”具有中庸之德，而“中庸之德，其质无名”，“凡人之质，中和最贵。中和之质必平淡无味，故能调和五味，变化应节”。这开了以老庄思想解释儒家“圣人观”的先河。正是这两个问题构成了魏晋玄学的理论骨架。正是顺着这条路径，汤氏采取解剖麻雀的办法，从《人物志》来推论汉晋之际的学术变迁。

在汉代，朝廷选官实行“察举”、“征辟”并行的制度。所谓“察举”就是由地方官吏对士人的才能品行作出评价向中央进行推荐，然后由中央政府审核考察，授以一定官职。“征辟”即由中央指名征召，选拔官吏，而“察举”是基本的方式。因此，乡举里选实际上操纵着普通士人在仕途上的进退，被察举或被征辟的人必须取得当地舆论的支持，并由当地有名的官僚和士人给以好的品鉴。由于这类品鉴对于热衷仕途的士人来说是有力的荐举，“有名者入青云，无闻者委沟渠”。为力求一好品鉴，一些士人或悖情违俗以延名誉，或要挟名士以致虚声。曹操未成名时，就曾胁迫当时以善人伦而与郭泰齐名的许劭为己品鉴。许劭说曹操是“清平之奸贼，乱世之英雄”（《后汉书·许劭传》，《世说新语·识鉴》作“治世之能臣，乱世之奸雄”），操大喜而去。政府官员为求一好评，也卑词厚礼交结当时的名士，史称“自公卿以下，莫不畏其贬议，屣屣其门”（《后汉书·党锢列传序》）。这样，早期作为与中央腐朽势力对抗的地方势力的人物品鉴就成为纯粹的标榜。《后汉书·党锢列传序》就曾说：“自是正直废放，邪枉炽结，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，言其能导人追宗者也”。这样，就产生了严重的名实不副的现象，正如当时一首民谣所讽刺的那样：“举秀才，不知书；举孝廉，父别居；寒素清白浊如泥，高第良将怯如鸡。”东晋葛洪在其所著《抱朴子·名实》篇对此有一番评论，他说：“汉末之世，灵献之时，品藻乖滥，英逸穷滞，饕餮得志，名不准实，贾不本物，以其通者为贤，塞者为愚。”因此，“天下人士痛


 汤用彤
评传

名实之不讲，而形名之义见重”，致使“汉魏间名法家言遂见流行”^①。

东汉末年，社会批判思潮的代表人物王符、仲长统等就名实问题展开了讨论，王符曾说：“圣王之建百官也，皆以承天治地牧养万民者也。是故有号者必称于典，名理者必效于实，则官无废职，位无非人。”其用意在于纠正当时选拔和任用官吏的弊病，主张循名责实，名副其实，求供相称，这实际上是一个政治问题，而不是哲学问题。也就是说，王符还局限于具体的事物，还未将名实问题提到哲学的抽象上。仲长统针对当时士人交游标榜追求虚名的现象，指出“天下之士有三可贱。慕名而不知实，一可贱”（《全后汉文》卷八十九）。崔寔也指出：“且观世人之相论也，徒以一面之交，定臧否之决。”（同上，卷四十六）魏初，徐干继续讨论名实问题，他说：“名者，所以名实也。实立而名从之，非名立而实从之也。故长形立而名之曰长，短形立而名之曰短。非长短之名先立，而长短之形从之也。仲尼之所以贵者，名实之名也。贵名乃所以贵实也。”（《中论·考伪》）在这里，徐干探讨了名实孰先孰后的问题，他认为，先有长短之实，然后才有长短之名，贵名也就是贵实，只要有了实，名也会自然随之而来，正如植物的四时生长一样，“无为而自成”。因此，君子只应该追求实而不追求名，只要有实，也就会“不闻为闻，不显为显”，这也就是最大的名。这里徐干已从名实问题入手迈到了魏晋玄学的大门口了。

而“《人物志》者，为汉代品鉴风气之结果”，“其书宗旨，要以名实为归……可称为名家言也”^②。它最系统地反映了当时考核名实、品鉴人物的思想，提出了品鉴人物的基本理论。第一，根据人物的外形，以观察人物的内心，提出了考核人才的普遍原则，而不是讨论具体的个别的人物；第二，它跳出了东汉品鉴人物的传统，不涉及门第出身，只就人物本身而论人物；第三，以人的生理条件论述人的才能的高低，并认为这种能力生来如此，无法改变。这实际上是继承了东汉末年王充的宿命论思想^③。正是在这种

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第203页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第204—205页。

③ 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第13页。

理论的导引下，后来才有了才性的辩论。

才性之辨，一般来说就是才能与德行的辨析，当时参加这一辩论的有中书令李丰、尚书傅嘏、屯骑校尉王广、侍郎钟会。王广、李丰主张才性离、才性异，傅嘏、钟会主张才性合、才性同。这一争论后来被钟会以《四本论》为题，作了总结。此四人都精于识鉴，善于识别人物，与刘劭为同类人物。这种讨论，随着时间的推移，必然进入抽象的原则和原理的讨论，何劭《荀粲别传》云：“太和初到京邑，与傅嘏谈。嘏善名理，而粲尚玄远。”《世说新语·文学》篇云：“傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远。”其注引《傅子》曰：“嘏既达治好正，而有清理识要。如论才性，原本精微。”汤氏认为傅嘏所善谈者为名理，而名理即才性，所谓虚胜即不关具体实事，而注意抽象原理，玄远乃为老庄之学，更不近于政事实际，为正始以后，谈者之主要学问。这样，学理的“自然演进”导致了魏晋玄学的产生。

同时，汤氏指出魏晋玄学的产生也是曹魏政权和司马氏政权对名士的迫害所造成的。曹操为了建立以中小地主为基础的新政权，多次颁布“唯才是举”的求贤令，其目的就是为了打击豪门世族。魏晋禅代以后，司马氏掌权，他打着名教的幌子，罗织罪名，诛除异己，名士少有全者。为避免引火烧身，祸从口出，士大夫们乃不评论时事，不臧否人物，以放达为务，阮籍就是这方面的典型的代表。《晋书·阮籍传》说：“籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣为常。”《世说新语·德行》篇注引李乘《家诫》，言司马文王云：“天下之至慎者，其惟阮嗣宗乎。每与之言，言及玄远，而未尝评论时事，臧否人物。”这种时势就造成“谈者由具体事实至抽象原理，由切近人事到玄远理则”，从而使魏初学术不同于正始以后，正如《世说新语·言语》篇所说：“刘尹与桓宣武共听讲《礼记》。桓云：‘时有入心处，便觉咫尺玄门。’”刘曰：‘此未关至极，自是金华殿之语。’”所以汤氏指出：“魏初清谈，上接汉代之清议，其性质相差不多。”^①因为“魏初，一方承东都之习尚，而好正名分，评人物。一方因魏帝之

^① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第205页。



好法术，注重典制，精刑律。盖均以综核名实为归。名士所究心者为政治人伦。著书关于朝廷社会之实事，或尚论往昔之政事人物，以为今日之龟鉴，其中不无原理。然纯粹高谈性理及抽象原则者，绝不可见”^①。这样，就确立了区别魏初清谈与玄学清谈的根本原则和标准。这是汤氏充分分析汉魏之际的学术变迁后所得出的坚实结论，具有相当的科学性和指导性，也是其科学比较研究法在魏晋玄学中的充分体现。

魏晋玄学的产生，还与当时“老子之学影响逐渐显著”^②密切相关。汤氏认为，正始以后的学术“兼接汉代道家（非道教或道术）之绪（由严遵、扬雄、桓谭、王充、蔡邕以至于王弼）”^③，道家本是先秦时期的一个学派，其主要特点是以“道”为根本法则，主张“无为而治，清心寡欲”，秦汉时期，演变成黄老道，由于汉初采取“休养生息”的与民休息方针，统治者十分提倡黄老之学，因此，道家学说流行起来。不少学者也开始用道家的老子之学来建构自己的哲学体系，如汉代的扬雄呕心沥血，集毕生精力而作的《太玄》就以《老子》之“玄”为中心，并将《周易》与《老子》相结合，着重阐发“玄”的概念，用以代表宇宙的来源和本体；王充也融合儒道，并以道家的理论作为自己天道观的依据。这样就使老子之学的影响进一步扩大，并为魏晋玄学准备了理论基础。这一趋势在《人物志》中充分体现出来了。

《人物志》本为“鉴人序材”之书^④，然其中却参用道家思想，主要内容：一为立身之道，一为人君之德。关于立身之道，《人物志》中有言曰：“老子以无为德，以虚为道”，“君子知屈之可以为伸，故含辱而不辞。知卑让之可以胜敌，故下之而不疑”。“君子之求胜也，以推让为利锐，以自修为棚橧，静则闲嘿混之玄门，动则由恭顺之通路。是以战胜而争不形，敌服而怨不构。”刘劭在这里指出，人应以卑弱自持，才能屈伸自如，游刃有余。此

① 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第205页。

② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，见《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第205页。

③ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第205页。

④ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第201页。

义与整个《人物志》所论并无多大关系，而刘劭在书末加上这点，一方面可以看出老子之学的影响在不断增大，另一方面也说明刘劭对“《老子》之说深为契赏”^①。

同时，刘劭还对理想君主进行了探讨。他认为，理想的君主应该为圣人，只有圣人才能平治天下，知人善任，《英雄》篇说：“聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄……英、雄异名，然皆偏至之材，人臣之任也。故英可以为相，雄可以为将……故一人之身，兼有英、雄，乃能役英与雄。能役英与雄，故能成大业也。”“英”从性情上来讲，得阴气多，而成为“玄虚之人”，“雄”从性情上来讲，得阳气多，是一种“明白之士”，故皆为“偏至之材”。只有圣人“阴阳清和”、“能兼二美”，具有中和的品德，“中和之质必平淡无味，故能调成五材，变化应节”。所以圣人能统筹兼顾，不偏不倚。

中和也叫中庸。中庸本出于孔家之说，但刘劭用道家老氏之学加以解释，《人物志·体别》篇说：

夫中庸之德，其质无名。故威而不猛，淡而不醑，质而不绩。文而不绩，能威能怀，能辩能纳，变化无方，以达为节。

主德者，聪明平淡，总达众材，而不以事自任也……若道不平淡与一材同用好，则一材处权，而众材失任矣。

圣人具有中庸之德，平淡无名，不偏不倚，无适无莫，故能与万物相应，照明一切，不与一材同用好，所以众材不失任，而这也就是一种无名。圣人能够平淡而总达众材，所以不以事自任，从而达到无为而治。汤氏认为这点对魏晋玄学影响很大，晋裴顾本以善名理见称，并作《崇有论》以尊名教，与喜玄虚者不同，然在其上疏中却说：“故尧舜劳于求贤，逸于使能，分业既辨，居任得人，无为而治，岂不宜哉！”此乃为“魏初学术之余响”^②，郭象《庄子注》也有类似说法，“夫在上者患于不能无为而代人臣之所司，使咎

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第211页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第211页。



汤用彤
评传

繇不得行其明断，后稷不得施其播殖，则群才失其任，而主上困于役矣”。王弼《老子注》中也说：“夫天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能者，能者与之，资者取之，能大则大，资贵则贵，物有其宗，事有其主。如此则冕旒充目而不惧于欺，黻纆塞目而无戚于慢，又何为劳一身之聪明以察百姓之情哉？”这些都与刘劭对圣人无为而治的解释如出一辙。可见刘劭《人物志》中老氏之学的解释对魏晋玄学的影响。

知人善任，本为名家要旨，而中庸应变乃道家学说，刘劭综合名、道两家，将君德无名仅用为知人任官之本，而没有进一步从哲学的层次进行探讨。形而上者谓之道，形而下者谓之器，“依宇宙说，道无名无形，而器则有形有名。就政治说，君德配天，上应天道。故君亦无名，不偏，而能知用众材，百官则有名而材各有偏至。器以道为本，臣以君为主”^①。依此，汤氏比较了刘劭与王弼对君德的阐释。他指出，王弼所说的“中和质备，五材无名”（见皇侃《论语疏证》卷四），对圣人德行的称美，文意与《人物志》全同。但王弼阐述了圣德的“形上学之根据”^②，也就是说从抽象的哲学层面对此进行了论证。如《老子》曰：“朴散则为器，圣人用之则为官长。”王注曰：

朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长，以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。

道无名，而器有名，圣王亦无名，但因天下百行殊类而设官分职，从而有各种各样的名。这就从器源于道的角度说明了臣统于君的道理。又如从道因万物之自然，圣人法道，从而无为而达到至治，也是如此，王弼《老子》三十八章注曰：

载之以道，统之以母（无名无形）。故显之而无所尚，彰之而无所竞。用夫无名，故名以笃焉。用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第212页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第212页。

以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。仁义，母之所生，非可以为母。形器，匠之所成，非可以为匠也。

圣人因天道，成天功，从而达到至治。正因为如此，汤氏认为，刘劭、王弼所陈君德虽然相同，但互相的阐释却旨趣大异，《人物志》仅从政治立论，而王弼《老子注》却从哲学的高度进行综合论证，所以“劭以名家见知，而弼则为玄学之秀也”。《人物志》也只为名家之作，而非玄学之作。“这种‘圣人’的观念，从意义上讲，便是以老庄（自然）为体，儒学（名教）为用。道家（老庄）因此风行天下，魏晋‘新学’（玄学）随着长成了。”^①这种条分缕析，使人更加明了魏晋玄学与汉魏之际学术的继承关系和相互的根本区别，可以说前者是量的积累，而后者是质的飞跃。

学术的传播和发展除了思想的继承之外，还必须要有相应的物质条件，否则，真有“巧妇难为无米之炊”之叹。因此，汤用彤又从汉魏之际的政治形势，分析了当时学术变化的必然性，在《魏晋玄学中的社会政治思想略论》一书中，汤氏指出，董卓之乱前，洛阳是全国的文化中心，文物图书多萃聚于此，史载“光武迁都洛阳，其经牒秘书，载之二千余辆。自此以后，参信于前”^②。董卓退兵洛阳，纵兵焚掠，滥杀无辜，不仅使中原的经济遭到惨重的破坏，也使中国文化蒙受了巨大的损失，《后汉书·儒林传》记载此事说：

及董卓移都之际，吏民扰乱，自辟雍、东观、兰台、石室、宣明、鸿都诸藏典策文章，竞共剖散。其缣帛图书，大则连为帷盖，小乃制为滕囊。及王允所收而西者，裁七十余乘，道路艰远，复弃其半矣。后长安之乱，一时焚荡，莫不泯尽焉。

在这种情况下，汉代的章句之学就失去了其物质基础，已无法恢复，通经人才也很难找到，旧学已经完全失去了势力和影响。史载：“正始中有诏议闾

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第301页。

② 《汉书·艺文志》。


 汤用彤
评传

丘，普延学士。是时郎官及司徒领吏二万余人。虽复分布，现在京师者尚且万人，而应书与议者略无几人。又是时朝堂公卿以下四百余人，其能操笔者未有十人。”四百余人的中央官吏中，能提笔写文字者却不到十人，京师中万余名太学生，能通古礼者却寥寥无几，可见当时的王官之学衰败到了何种程度。“学术到了这种境地，不得不变了。”^①

“王官失学，学在四野”，由于战乱，学术中心就从京师转到地方。当时刘表占据的荆州和刘璋占据的四川境内都比较安定，但巴蜀势险路远，刘璋暗弱无能，文人学者多萃集到了荆州，形成了一个新的学术文化中心。当时学者多讲“天人相应”之学，特重“天道”，奉《易经》为典要，并形成了江东（以虞翻、陆绩等人作代表）、荆州（以宋忠等为代表）、北方（以郑玄、荀融等人为代表）三派，其中“荆州一派见解最新”^②。其著作直到南朝仍不失为清谈家必读的课本，其中玄学思想成分可以想见。汤氏考察了王弼的家世和学术倾向，认为王弼“即是接受荆州学术传统的”^③，是“上承荆州一派《易》学‘新经义’的大师”^④。因此，王弼解《易》时，主张“得意”鄙视汉代的“象数之学”，抛弃阴阳五行等旧说的传统，“我国学术由此发生重大的变化，王弼因此奠定魏晋‘新学’（玄学）的基础”^⑤。汤用彤关于王弼与荆州之学的关系论断，发前人所未发，独具创见，至今仍为学术界的大多数人所接受。

二、发展

汉魏以来，士大夫们为了建立正常的封建秩序，实行全国的大一统，在实践上和理论上进行了艰苦的探索，并把问题集中到了怎样才是理想君主这个焦点上，当时具有各种不同思想倾向的人都把道家的无为思想作为理

① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第9页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第298页。

③ 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第10页。

④ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第298页。

⑤ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第300页。

想君主的素质。如刘廙主张推行名法之治，但反对君主“多疑而自任”，认为“人君诚能知所不知，不遗灯烛意昏之见，故无不可知而不知也”。桓范主张刑德并用，但推崇道家的“闭情无欲”，并以此作为君主的崇高美德（均见《群书治要》卷四十七）。杜恕属于儒家，却说：

夫君子欲政之速行，莫如以道御之也。皋繇喑而为大理，有不贵乎言也；师旷盲而为太宰，有不贵乎见也；唯神化之为贵。是故圣王冕而前疏，所以蔽明；黜纣充耳，所以掩聪也。观夫弊俗偷薄之政，耳目以效聪明，设倚伏以探民情，是为以军政虜其民也，而望民之信向之，可谓不识乎分者矣。（《群书治要》卷四十八）

主张以道御政，神化为政。刘劭基本上是儒家学者，然爱好“清谈”，“清静之人慕其玄虚退让”^①，主张君主“总达众材，而不以事自任也”^②，这样，就形成了“名教”与“自然”之辩的思潮。汤用彤依据士大夫们对“名教”的态度，把当时整个思想界分为“温和派”和“激进派”。整个魏晋思想也就以“名教”与“自然”的不同关系为主题而发展。这是汤氏考察魏晋思想发展的一个主要依据和总的理论原则。

汤氏指出，从对“名教”的态度来看，王弼、何晏等可算作“温和派”，他们本来都出身于礼教家庭，如何晏，祖父何进为东汉大将军，父为何咸；王弼，曾祖王龚历任东汉司隶校尉、太仆、太常、太尉，祖父王畅为东汉党人名士领袖，与陈蕃、李膺齐名，历任太守、尚书、尚空等职，父亲王业正始初年任尚书郎，兄长王宏于魏末为尚书郎、给事中，在晋武帝时历任太守、卫尉、河南尹、大司农、司隶校尉等职。这样的家庭出身，使他们从小就深受传统的儒学熏陶，早读儒书，然从事学术活动时都以研习《周易》、《老子》而著名。《文心雕龙·论说》曾称何晏“二论”（《道论》、《德论》）为“玄论”之精英。《世说新语·文学》篇载：“何平叔（晏字）注《老子》，

① 《三国志·魏书·刘劭传》。

② 刘劭：《人物志》



汤川彤
评传

始成，诣王辅嗣。见王注精奇，乃神伏曰：‘若斯人，可与论天人之际矣！’因以所注为《道德二论》。”这种学术倾向使何、王“虽不怎样特别看重‘名教’，但也并不公开废弃‘礼法’”^①。所以这一派算作“温和派”。但历史发展到了魏晋禅代之时，司马氏集团利用名教“诛夷名族，宠树同己”，“名士少有全者”，这种状况使对时代精神感受最灵敏的知识分子的心灵上蒙上了一层阴影，促使他们的思想发生某种变化。其中阮籍和嵇康堪为代表。他们从理想与现实的比较，对名教展开了猛烈的批判，揭露现实名教的荒谬、狡诈和残酷。嵇康指出当时的现实是：

季世陵迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心，竭智谋国，不吝灰沉，赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄盈肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸崇丘山。刑本德暴，今以胁贤。昔为天下，今为一身。下疾其上，君猜其臣。丧乱弘多，国乃陨颠。（《太师箴》）

阮籍也指出当时的现实是：

造音以乱声，作色以诡形，外易其貌，内隐其情，怀欲以求多，诈伪以要名；君立而虐兴，臣设而贼生。坐制礼法，束缚下民……汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳！（《大人先生传》）

因此，他们主张“越名教而任自然”，“非汤武而薄周孔”，彻底抛弃名教，冲决一切网罗，并提出了自己的理想，如嵇康就说：

古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治。君静于上，臣顺于下，玄化潜通，天人交泰……大道之隆，莫盛于兹，太平于业，莫显于此。（《声无哀乐论》）

① 《汤川彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第301页。

阮籍也提出：

昔者天地开辟，万物并生，大者恬其性，细者静其形。阴藏其气，阳发其精。害无所避，利无所争。放之不失，收之不盈。亡不为夭，存不为寿。福无所得，祸无所咎。各从其命，以度相守。明者不以智胜，暗者不以愚败；弱者不以迫畏，强者不以力尽。盖无君而庶物定，无臣而万事理。（《大人先生传》）

因此，他们“彻底反对‘名教’，思想比较显著浪漫的色彩，完全表现一种《庄子》学的精神”^①。所以称之为“激烈派”。这一派，在立言上多“言及玄远，而未尝评论时事，臧否人物”（《世说新语·德行》注引），阮籍是也。在行事上多讲究放达，“不与世事”，嵇康是也。这种放达之风对后世影响很大，在社会上已成一种风尚，当时许多名士就对此大为不满，《晋书·乐广传》载：“是时王澄、胡毋辅之等皆以任放为达，或至裸体者，广闻而笑之曰：‘名教自有乐地，何必乃尔。’”东晋戴逵在《放达非道论》中对这种放达之风作了一定程度的具体分析，他说：“竹林之为放（达），有疾而为矜者也；元康之为放，无德而折巾者也。”《后汉书·郭太传》说“（郭太）尝于陈梁间，行遇雨，巾一角垫，时人乃故折巾一角，以为林宗巾，其见慕如此。”《竹林七贤论》中戴逵又说：

竹林诸贤之风虽高，而礼教尚峻；迨元康中，遂至放荡越礼，乐广讥之曰：“名教之中自有乐地，何至于此。”乐令之言有旨哉！谓彼非空心，徒利其纵恣而已。

戴逵认为，竹林之放达与阮康之放达根本不同。竹林时期，阮籍、嵇康是对

^① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第301页。


 汤川彤
评传

司马氏利用名教打击、迫害名士的严重的不满，而以“放达”的形式表示他们对现实的义愤，因此，他们是“反抗旧礼教的”（鲁迅语），而元康时期，王衍、胡毋辅之之流只是一味追求“放达”，忘本逐末，“放”而不“达”，仅得“放达”之皮相，是自甘堕落。《晋书·王衍传》载，王衍“妙善玄言，唯谈老庄为事。每捉玉柄麈尾，与手同色。义理有所不安，随即更改，世号‘口中雌黄’。朝野翕然，谓之‘一世龙门’矣，累居显职，后进之士，莫不景慕放效。选举登朝，皆以为称首，矜高浮诞，遂成风俗焉”。

元康名士的“越名教而任自然”，“非汤武而薄周孔”，后来流行成为一些名士“放浪形骸”的根据，他们不守礼法，行为放达，对巩固地主阶级的统治十分不利，而且在哲学上没有什么建树，这样，社会现实要求必须进一步解决“自然”与“名教”的关系。永嘉时期向秀、郭象对此进行了探索和综合。向、郭通过给《庄子》一书作注，运用“寓言出意”的理论，“从根本上去调合孔、老（或儒道）两家的冲突，即是进行取消‘自然’与‘名教’的对立”，向秀在《难养生论》中说：

有生则有情，称情则自然，若绝而外之，则与无生同。何贵于有生哉？且夫嗜欲，好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵，然富贵，天地之情也，此皆先王所重，关之自然，不得相外也。又曰：富与贵，是人之所欲也，但当求之以道义。

夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也。但当节之以礼耳。

郭象在《庄子·逍遥游》注和《大宗师》注中，认为，现实中的“圣人”也就是“神人”，因此，圣人是不超越现实的，“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”，可以“戴黄屋，佩玉玺”，“历山川，同民事”，圣人能够“无己而顺物，顺物而王矣”，能让每一事物都按其自然本性而各安其位，在上者安于上，在下者安于下，“若天之自高，地之自卑，首自在上，足自在下，岂有递哉”（《齐物论注》）。这样，圣人无心于天下，而天下却得以大治，“常游

外以弘内”，“自然”即是“名教”，“外王”必然“内圣”，儒、道两家从根本上合二为一了。经过这番改造、调整，老、庄化为孔丘，孔圣人又穿上了玄学的道袍，所以谢灵运《辨宗论》说：“向子期（秀）以儒道为一。”《世说新语·文学》篇说：“初注《庄子》者数十家，莫能究其旨要，向秀于旧注外为解义，妙析奇致，大畅玄风。”《晋书·向秀传》也说向秀《庄子注》出，“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛”。魏晋玄学发展到此时，已达到了高峰，并成功地解决了理想与现实的矛盾问题，为当时的思想界树立了一块新的丰碑，所以汤用彤给向、郭二人以高度评价，认为“向秀、郭象二人，确是这个时代杰出的人才，他俩的《庄子注》可算是玄学中第一等名作”^①。

东晋时期，玄学的发展基本上已近尾声，但这时佛教却在我国流行起来。佛教作为一种外来宗教，能在这时期得到发展，汤用彤精略地分析了其中的原因，他认为主要原因是：第一，名士与名僧“在生活行事上彼此本有可以相投的地方，如隐居嘉遁，服用不同、不拘礼法的行径，乃至谈吐的风流，在在都有可相同的互感”，如西晋支孝龙与当时名士阮瞻、庾凯等结为知交，呼之为“贫达”，东晋孙绰作《道贤论》，以七名僧与竹林七贤相比拟；第二，“佛教跟玄学在理论上实在也有不少可以牵强附会的地方，何况当时我国人士对于佛教尚无全面的认识，译本又多失原义，一般人难免不望文生解，当时佛学的专门术语，一般大都袭取《老》、《庄》等书上的名辞”。据史书记载：竺法护“博览六经，尤善老庄”；支遁“雅尚老庄”，注《逍遥游》；慧观“注《法华经》，探究老庄”。当时的名僧大都既懂般若学，又熟谙老庄之学，因此，佛教大为流行，晋道安《毗比奈耶序》说：

于十二部，毗目罗部最多，以斯邦人老庄教行，与方等经兼忘相似，故因风易行耳。

“毗目罗”之学为方等（或“方广”，大乘经之总称），般若学属于方等，因

^① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第302页。


 汤用彤
 评传

此，般若学的盛行，与玄学有一定关系。正因这样，所以汤氏认为当时“佛教也不过是玄学的‘同调’罢了”。但“佛学给予玄学很丰富的资料，很深厚的理论基础”。因为佛教早期最流行的是般若学，道安在《渐备经叙》中说：

大品（即《放光般若波罗密经》和《光赞般若波罗密经》）出后，虽数十年，先出诸公略不综习，不解诸公何以尔？……但大品此来东西诸讲习，无不以为业。

般若学的根本思想，即是说明“二谛义”，阐明“真谛”与“俗谛”的关系，道安就常以“可道”、“常道”与“二谛”相比，这与当时玄学的本末体用之辨相关；再者“法身”的学说，讨论圣人“人格”的问题，这也是当时玄学家所要讨论的。这是从佛教本身的理论而看，“若论佛学与其他思想的争论，或‘内学’与‘外教’的关系，其主要问题还是‘自然与名教之辨’，乃至‘圣’与‘佛’的性质各是如何？”^①由于玄学受佛学的影响，当时人们的圣人观产生了变化，因为按印度佛教来说，佛是要出世，要解脱，用玄学的话说，就是“内圣”不一定要“外王”，因此，当时“名教”与“自然”又产生了分裂，儒、道又分道扬镳了。慧远在《沙门不敬王者论》中说：“不顺化以求宗”，即“体极者”可以“不顺化”。这样又导致了自然与名教的对立，汤氏认为，之所以如此，佛教起了重要的作用。

这样，汤氏认为整个魏晋时期的思想，可以粗略地分为四个时期：（一）正始时期，以何晏、王弼为主要代表人物，主要精研《周易》与《老子》；（二）元康时期，《庄子》学说影响加剧，因而不拘礼法、非薄汤武，“越名教而任自然”的“激烈派”思想流行，代表人物为阮籍和嵇康；（三）永嘉时期，出现了以向秀、郭象为代表，主张“名教”与“自然”合一的“新庄学”；（四）东晋时期，这时期佛教由依附于玄学而逐渐独立，获得很大发展，因而也可称为“佛学时期”^②。汤用彤这一划分基本上仍为当今学术

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第303页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第304页。

界所采用。

三、流别

魏晋时期，佛学依附于玄学而发展，当时，佛学在中国流行的主要是般若空宗。般若学属于大乘佛教，其经典在汉末魏晋时期已译为汉文传到了中国。这一派主要讨论人生的根本道理，以为要在使神反本真，而与道合，后来，般若学在中国形成了本无、心无、即色、识含、幻化、缘会等“六家”，而本无又分为本无与本无异两派，即“七宗”。鉴于这种特点，汤氏“详研魏晋僧俗之著述”，并将僧、俗著作加以比较，条析出玄学的四大最重要的派别。

第一，王弼之学，般若学的本无义学派与此相似接近，因此在俗“为王辅嗣之学”，“释氏则有所谓本无义”^①。

王弼主要著作作为《老子注》，主张“以无为本”，《晋书·王衍传》说：“何晏、王弼立论，天地万物皆以无为本。”此无对之本体，叫着无，而非有无之无。天下万物都以此无为根本，在无之外，没有另外的任何实体，与之相并存，“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也”（《老子注》第四十章）。由于无为万物之本，为道之全，因此“不温不凉，不宫不商。听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈”^②。这种理论用于政治上，就是要强调君主无为，反对统治者立功生事，自作聪明，采取任何行政手段来阻碍事物系统自然调节作用的发挥，“物皆各得一以成。既成，而舍以居民。居成，则失其母”（《老子注》三十九章）。“执一家之量者，不能全家。执一国之量者，不能成国。”（《老子注》四章）因为居成与执一都失却了以无为本的宗旨，不能充分发挥“无”的作用，这样就必然导致政治动荡、社会混乱，使整个有序状态变为无序状态。因此，为政者一定要遵循天道，不自居于成，不自有于量，舍

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第235页。

② 王弼：《老子指略》。


 汤用彤
评传

有穷之域，从而反乎天理之本，而这本，就是以无为体。只要以无为体，就能以无为用，从而达到无为而治，以保社会秩序的有序性。

汤氏认为王弼此义与“西晋释氏所谓本无宗者，义当相似，而不免失之太偏”^①，本无义分为“本无宗”与“本无异宗”两种，前者以道安为代表，后者以竺道潜为代表，但两者大同小异，无实质性区别。

“本无”乃“真如”的古译，佛教徒以此作为万物生成之本体，《名僧传抄》引昙济《六家七宗论》说：“无在元化之先，空为众形之始，故称本无。非谓虚豁之中，能生万有也。”“空无”产生“万有”并非“虚空”，而是说“空”或“无”才是“万有”的本体，它先于“万有”而存在，用佛教语言来说，本无是指诸法之本性，无名无性之本体。而本性是超于一切现象之外，无法用语言来进行描绘表述的，但它又是语言和现象得以表达和显现的依据。言象的问题，又属于佛教所说的因缘。由于本性空寂，所以称作本无。因此，释慧远在解释本无义时说：“因缘之所有者，本无之所无。本无之所无者，谓之本无。本无之与法性，同实而异名也。”按照本无义学说，以真如法性为本无，因缘所生为末有，而佛教徒尝把玄学的“本末”当作佛典所说的“真谛”二谛，因此，佛教徒把道安本无作为真谛，末有作为俗谛，“世俗者可道之道。无为（真谛）者，常道”这与老子所说“道可道，非常道”十分接近，可见，道安本无义学说的根本宗旨，仍取证于《老子》。而王弼的学说，以《老子注》为其骨干，主张以无为本。这样，本无义学说与王弼之学说可谓同流也。但本无义学说“着眼在实相之崇高”，造成了本末的对立，道安就认为“无”在“有”之外，“至无者，故能为万变之宗主”，“不生者，故生物之宗”，也就是说“万有”之上有一个超现实的绝对作为产生“万物”的宗主，这样，就与王弼的看法大相径庭了。王弼认为“无”虽是“有”的本性，但“无”并不是在“有”之外另为一物，“无不可以无明，必因于有”；本体和实用是结合在一起，不可分离的，“以无为用，不能舍无为体”，道安虽然也讲本无，但把“无”作为“万有”之先的宗主。这样就造

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第236页。

成了本末的对立和冲突。所以僧肇在《不真空义》中就对“本无义”提出了批评，他说：

本无者，情尚于无多，触言以冥无。故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳。何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉！

在这里，僧肇的意思是说，“本无义”偏好于“无”，并把它作为一种实在的本体，一切立论都以“无”作为根据，所以，他们不承认“有”，“以无为本”，“有”离不开“无”；同时，他们不把“无”看成“无”，认为“无”也离不开“无”，即执著于“无”，把“无”当作“真无”。然而，根据佛经的本意，“非有”就是说“有”不是真的“有”，“非无”就是说“无”也不是真的“无”。因此就不一定非要说“非有”就是有这个“有”，“非无”就是没有这个“无”。所以汤氏认为本无义学说与王弼的学说“义当相似”，但前者“失之太偏”。这样，既分析了两种学说的共同点，又着重指出了它们的差异，对人们进一步明了当时学术发展的趋向大有帮助。

第二，向秀、郭象的“独化”说与支道林的即色义。

向秀、郭象的主要著作作为《庄子注》，通过注解《庄子》，向、郭提出了自己独化论的玄学思想，并批判了“有生于无”的论点。郭象说：

世或谓罔两待景，景待形，形待造物者。请问夫造物者有耶？无耶？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形，而后始可与言造耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。故造物无主而物各自造。物各造而无所待焉，此天地之正也。（《齐物论》注）

郭象认为，世界上没有任何造物主，无不能生出有，有也不是事物的本体，“无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生，然而生者谁哉？块然自生耳”（《齐物论》注）。天下一切事物都是无意识地自然而然地生成的。


 汤用彤
评传

“有”之所以为“有”，没有什么使之“有”，而是“自生”、“自有”。因此，汤氏认为，相对于王弼来说，向、郭可谓崇有论者。因为向、郭主张万物“自生”、“自有”，没有任何造物主，所以，向、郭将先前人们作为万物起源的天、道、无等都作为一种物的实体，如向秀就说：“天也者万物之总名也”（《弘明集》罗含《更生论》）。郭象也说：“夫天籁者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。”（《齐物论》注）道、无也是如此。向、郭认为，有不能生有，无更不能生有，一切事物都在玄冥之境中得到统一。这种玄冥之境就是一种绝对的无，是一种至无。而老庄反复说“无”，其目的就在于说明“生物者无物，而物自生耳”。

接着，汤用彤更进一步比较了王弼与向、郭玄学思想的异同。汤用彤指出，王与向、郭都是有感于体用不通，从而探求体用合一开始其哲学思想的建立，所以，王弼主张万物本无，但体用如一，两者并不相互排斥，向、郭主张万物的自生、自有，而没有别的实体。由于王弼注重于事物的本体，所以多讲宇宙的统一性，而向、郭着重于事物的自生、自有，因此着力区别万物的不同。这样，王弼与向、郭的立意虽同，但推论却迥然而异。表现在自然观上，王弼主张以无为本，向、郭却主张事物独化自生。不仅如此，在“自然”的含义上，王弼与向、郭二人也有所不同，王弼主张天地万物不管怎样纷繁复杂，但最后都归宗于无，“物无妄然，必由其理。故繁而不乱，众而不惑”（《易略例·明象》），因此王弼所说的“自然”就是“无妄然”，也就是说具有一定的秩序性；而向、郭重万物之性分，物各有性，性各有极，一物都有自己的宗极，具有自足性，而没有什么东西使之如此，因此，向、郭所说的“自然”就是自然如此，也就是所谓块然、掘然、突然。由此，汤氏更进一步指出，王弼的自然之义，与佛教徒的因果之义不相冲突，所以，魏晋的佛教徒经常是自然与因果并提，慧远的《明报应论》就是如此；向、郭的自然之义与佛教的因果相悖，一些反佛的思想家就以自然论来反对佛教的因果论，范缜在《神灭论》中就是以自然论来反对有神论。因此，汤氏认为神灭与神不灭这一魏晋南北朝时期整个思想界的主要课题之一，“其源盖

系于立义之不同”^①。基本情形和王弼与向、郭学说的差异相似，同时亦与“王与向、郭形上学说之不同”，密切相关。

支道林（支遁）是通庄名家，孙绰作《道贤论》将之比作“竹林贤士”向秀。他主张“即色义”，据载其著作有《释即色本无义》、《即色游玄论》、《妙观章》、《逍遥论》等二十来种，但大多佚失，仅存其片断。《世说新语·文学》篇注引其《妙观章》文（全文已佚）说：

夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰“色即为空，色复异空”。

又慧达《肇论疏》引其《即色论》说：

支道林法师《即色论》云：吾以为“即色是空，非色灭，空”（《维摩经》文），此斯言至矣。何者？夫色之性，色不自色，虽色而空。

汤氏认为，支道林所说的“色不自色”，就是说事物的现象没有自性：“不自”就是无支持（support or substantum）的意思，也就是说事物背后没有自体或者说没有一个本体（substance）。既然事物没有自性，那么事物千差万别的现象虽然存在，但这种存在却是不真实的，是一种假有。假有者“虽色而非色”，也就是“空”，“空”在魏晋时期，往往译为“无”，人常以此作为事物的本体，这样，支道林的观点就和郭象、向秀相似，有现象而无本体，故曰“色复异空”。色既然无体，没有自性，故曰“色即是空”。但并不因此认为“色”消灭了以后，才发现空无之本体（reality），所以说“非色灭，空”。僧肇《不真空论》叙述即色义说：

夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉。（唐元康疏云，此文

① 《汤用彤学论文集》，北京：中华书局，1983年版，第239页。

乃肇述支公语意，并非破即色之言)

这里说的色不待色而后为色，就是说色不待色之自性。色虽是假象，但此假色即是色，并非另有色的自性。郭象在《庄子·知北游》注中有：“明物物者无物，而物自有物耳”，“既明物物者无物，又明物之不能自物，则为之者谁哉，皆忽然而自尔耳”。支道林之义，与郭象之义完全相同，其不同点只是郭注粗称曰万物，支道林《即色论》析言曰形色尔。南朝齐周《三论论》称支道林“即色义”为“不空假名”，并说：“不空假名者，但无性实，有假世谛，不可全无，为鼠啖栗”（《大乘玄论》卷一），这就是说，法无自性，但有假名。俗世的一切虽然存在，但都是一种假象，并非真实的实体，“空”具有自足性，没有什么使之成为“空”，但“空”也有名字——假名。这就好比老鼠吃栗，掏去栗肉，而栗壳仍然存在一样。

对于《世说新语》所载支道林对《逍遥游》的理解与向、郭理解的差异，汤氏也作了进一步分析，提出了自己的看法。

据《高僧传·支遁传》载：“刘系之等谈《庄子·逍遥游》云：各适性以为逍遥。遁曰：不然，夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。于是退注《逍遥游》。”从向、郭的《庄子·逍遥游》注来看，他们认为“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也”。虽则如此，但向秀主张有待，然后才能逍遥，而郭主张无待而逍遥。有待，在社会中即指芸芸众生；无待，却只有神人和圣人。有待者自足，无者至足。支道林认为至足才能逍遥，他说：

夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言大道，而寄指鹏。鹏以营生之路旷，故失适于体外。以在近而笑远，有矜伐于心内。至人乘天正于高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物，则逍遥不我得；玄感不为，不疾而速，则逍遥靡不适，此所以为逍遥也。若夫有欲，当其所足，足于所足，快然有似天真，犹饥者一饱，渴者一盈，岂忘烝尝于糗粮，绝觴爵于醪醴哉！苟非至足，岂所以逍遥乎？



汤氏指出，支道林此义“实就二家之说，去其有待而存其无待”^①，更加重视圣人与凡人的区别，所以支道林所说的逍遥之义，表面上看起来与“向、郭立义悬殊，此则亦不尽然”^②。这种观点，尽管目前学术界有人提出异议，但汤氏的论断有理有据，启发了人们的思路，有助于魏晋玄学研究的纵深发展，其功实不可没。

第三，有无之辨与心无义、不真空义。般若学传入中国后，到东晋时形成了许多派别，玄学所讨论的“本末有无”问题实际也代表了当时般若学各派所讨论的问题，东晋僧肇作《不真空论》，将当时各派分为心无、即色、本无三家，南朝齐周颙又将当时各派分为不空假名、空假名、假名空三宗。不空假名与即色实属一系，空假名与本无相同，这是魏晋南朝的主要学说。心无宗，仅在晋代流行，成为当时思想界颇可注意之学说。

当时思想界对有无的注释，多偏重于空形色，而不空心神。如六家七宗的识含宗以三界为大梦，而神位登十地；幻化宗认为世谛一切现象皆为假象，皆为空，唯独心神是真的；缘会宗主张色相灭坏，即色宗就色谈空等等。从表面上看，这几大宗派对“无”的注释千差万别，而实质上都着眼于色，因此，汤氏认为这几宗都可以称为“色无义”宗。唯有支愨度创始的心无义宗，立“心无义”，空心而不空色，与当时思想界流行的学说大相径庭，成为一支异军。据《世说新语·假谲》篇注曰：

旧义者曰：“种智是有，而能圆照。然则万累斯尽，谓之空无。常住不变，谓之妙有。”

无义者曰：“种智之体，豁如太虚。虚而能知，无而能应。居宗至极，其为无乎。”

从这里可以看出，旧义与无义的差别主要是一以心神为实有，一以心神为

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第240页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第240页。



虚豁。心无义一方面主张空心，但不空形色。尽管心无义宗各师对心无的解释有所不同，但共同的特点就是承认色不空，唯有心空。所以僧肇《不真空论》认为：“心无者，无心于万物，而万物未尝无也。”吉藏《二谛论》也说心无宗“色不可空，此义为失”。从佛教传入中土以来，讲佛者历来主张住寿成道，神明不灭，苦练以成佛。若心神空无，那么，成佛也就失去了根据，这样就使佛教丧失了最后的归宿和依托。所以当时即使精于玄理的僧俗，对于心神虚豁之义，都不敢明言。到鸠摩罗什东来，译出《中论》、《百论》后，神性空之义才开始为学术界所接受。所以心无义在当时成为了一种骇俗之论，引起了整个佛学界巨大的震动。南方为心无义主要的流行地，执心无义的沙门道恒在荆州时，竺法汰就以此为邪说，大集名僧，与道恒辩论，历时二日，最后以道恒“麈尾扣案，未即有答”（《高僧传·竺法汰传》）而告终。但心无义学说仍然流行，连激烈批判心无义的僧肇也承认“此得在于神静”。可见心无义学说的生命力。

因此，汤氏反复强调心无义为当时思想界“新颖可注意之学说”^①。

第四，僧肇不真空义。

汤用彤指出，玄学是一种本体之学，在探讨这种本体的过程中，玄学家展开了对本末有无的辩论，致使本体之义大相径庭，崇有论者，“沉沦于耳目声色之万象，而所明者常在有物之流动”。而贵无论者，“则流连于玄冥超绝之境，而所见者偏于本真之静一”，这样就形成了“一多殊途，动静分说，于真各有所见，而未尝见于全真”的情况，于是僧肇的《不真空论》得以登场。

《不真空论》是《肇论》的重要篇章之一，文章文笔优美，逻辑严谨，博得历代不少佛教学者的称赞，有着深远的影响。僧肇指出，般若认识与世俗认识完全不同，前者靠智慧来体验真如本体，后者靠感官与外物接触，《不真空论》说：“夫至虚无生者，般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”但僧肇又不主张脱离万物的存在追求超越的本体，“寻夫不有不无者，岂谓涤

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第241页。

除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易”。也就是说，要获得真谛，并不是要把万物从人的认识中排除出去，而是承认万物有生有灭地存在着，但这种存在是一种假象，不是真的，“非无物也，物非真物；物非真物，故于何而可物”。既非无物，故曰非无。物非可物，故曰非有，只有认识了这“非有非无”的道理，才算是认识了最后的真理，获得了真谛。所以汤氏指出，僧肇所说的“有物之宗极”是体用一如，即体即用的本体论。正是在这种本体论观点的支配下，僧肇指出当时宣传般若学说的许多学派都不了解体用之一如，实相之无相，而分割有无，将有、无执为实物。因此，心无论主张心无是不知圣人“即万物之自虚，故物不能累其神明也”，本无论者贵尚于无，而离于有，并且以有为伪，无为真，是不知佛典所说之“幻”为一种假象，“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也”。即色论偏于崇有，执著于有无，乃堕入了名象之城。汤氏由此指出：“肇公继承魏晋玄谈极盛之后，契神于有无之间，对于本无论之著无，而示以万法非无。对于向、郭、支遁之著有，而诏之以万法非有。深识诸法非有非无，乃顺第一真谛，而游于中道矣。”^①更进一步，汤氏认为僧肇的理论虽然“颇具谈玄之趣味，而其鄙薄老、庄，服膺佛乘，亦几突破玄学之藩篱矣”。这样，也就预示了魏晋玄学走完了自己的历程，完成了历史使命，整个思想界将发生转向，魏晋玄学将被另一种新的思潮和理论所代替。

6.2 玄学的政治思想

政治思想主要是一定阶级或集团对待国家政权的态度和主张，即关于国家的产生、性质和作用，以及如何维持国家政权的理论观点和政治主张。魏晋玄学崇尚玄虚抽象，表面上看来是不涉世务的空论，实际上魏晋玄学作为一种内圣外王的政治哲学，与当时的现实政治有着千丝万缕的联系，包含着丰富的政治思想，也就是说，魏晋玄学代表了玄学家们关于国家、社

^① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第244页。



会制度、社会改造以及通过国家机关和强力处理人与自然的的关系和人与人的关系的理论，这种理论有着一定的社会背景，并对实际政治发生了重大影响。因此，研究魏晋玄学的政治思想就成了玄学研究中的重头项目。

魏晋玄学政治思想的研究是汤用彤《魏晋玄学》一书原有的计划，在西南联大时期，汤氏曾以《玄学与政治理论》作过讲授，只有讲义没有写成专文。在50年代，任继愈根据汤氏原有的讲演提纲，用新的观点加以研究，写成了专书，这就是1956年由上海人民出版社出版的汤用彤、任继愈著的《魏晋玄学中的社会政治思想略论》一书。

这是一本专门研究魏晋玄学的社会政治思想的专书，在书中，汤氏指出，魏晋玄学虽以老庄思想的面貌出现，却不是先秦老庄思想的再现。实际上它是在不背弃儒家伦理的基本观念的条件下，吸收了汉以来的名家、法家的学说，而以老庄思想为标志的哲学思想。同时，崇尚玄虚、抽象、不涉世务，只是玄学的表象，实际上它与当时的现实政治有着紧密的依附，其理论决非玄虚，而具有一定的实际意义。

汤氏认为“名教”与“自然”的概念贯串着魏晋玄学中的政治问题，并抓住这一线索，依据玄学家们对“名教”与“自然”的相互关系，按照历史顺序，依次考察了王弼与何晏、阮籍与嵇康、向秀与郭象的政治思想，着重分析了他们的玄学理论的实际意义以及与现实政治的依附关系。

一、何、王“无为”论

首先，汤用彤分析了何晏、王弼为代表的“正始之音”所提出的“无为”论的政治意义。

汤氏就正始时期的社会现实和政治作了一番分析，他指出，曹魏政权从公元220年建立到曹芳继位时，由于曹氏集团励精图治，实行了一系列的有效谋略，社会秩序经过了一个相对安定的时期。但在这一安定时期中却出现了新的矛盾，曹魏政权的根基并不牢固。第一是寒门与豪门的矛盾。曹魏政权在建立伊始就面临着这一矛盾，曹操当政时，志在破除豪门世族的根基，打击其势力。因此，曹操一反汉代的察举标准，提出“用人唯才”的

政策，用法律、政治的权力使寒门即中、小地主登上政治舞台，并以他们为核心来打击那些名满天下又不肯效力于曹魏政权的豪门世族。如曹操铲除了曾经势倾天下、四世五公的汝南袁氏；又逮捕了汉末与袁氏齐名、世代为公侯的弘农杨彪；杀掉了钻入曹氏集团内部的杨修；捕杀了海内负有重望的名士孔融和清河大族崔琰。这样，豪门世族的势力受到了重创，地位开始下降，而中、小地主经过这段相对安定时期的发展，逐步积累了财富，掌握了文化，与旧的豪门世族的差别逐渐缩小，但是由于政治系统的不同，他们与豪门世族之间还存在着一定的矛盾。同时，这些掌握政权的新贵族，已经忘掉了他们的家世，对比他们更新的贵族不屑一顾，如《三国志·魏志》卷九《夏侯玄传》记载：“玄……尝进见，与皇后弟毛曾并坐，玄耻之，不悦形之于色。明帝恨之。”第二，曹魏名法之治使特权阶层感到不便。曹操在建立曹魏政权之初，实行严刑峻法，崇尚法治，重视考核，所以《三国志》的作者陈寿说曹操“揽申商之法术，该韩白之奇谋”，傅玄《上晋武帝疏》也说：“近者魏武好法术，而天下贵刑名。”曹操旨在打击豪门世族的势力，因此，豪门世族对此感到非常不便。同时，由中、小地主发展而来的新贵族也觉得曹魏高度集权的君主专制限制了他们的经济势力的扩张，因此，他们对中央政权是一种强大的离心力。这样，曹魏的名法之治就增长了分裂的因素，破坏了整个国家系统的平衡。曹丕掌权时，企图就此作一番调整，黄初五年，他下诏说：

近之不倭，何远之怀？今事多而民少，上下相弊以文法，百姓无所措其手足。昔太山之哭者，以为苛政甚于猛虎，吾备儒者之风，服圣人之遗教，岂可以目玩其辞，行违其诚者哉？广议轻刑，以惠百姓。（《三国志·魏志·文帝纪》引《魏书》）

曹丕认为曹操的名法之治，流弊甚大，是一种比猛虎还要残暴的“苛政”，必须将政治路线转移到儒家的轨道上来。于是，他一改曹操“唯才是举”的选才政策，实行“九品官人法”，肯定这些贵族名士享有政治、经济特权，


 汤用彤
 评传

缓和了他们与曹魏政权的关系，到正始年间这种缓和的关系又趋于紧张，而这时中央政权已无力控制，无计可施了。第三，“修浮华，合虚誉”的出现。浮华交流，树立朋党，本来是东汉末年地主阶级的代表人物为了直接干预政府的用人权和行政权而产生的一种党派性集团，因此，当时清议之风十分盛行。对这种尚虚声、慕浮华的风气，曹操深恶痛绝，志在必破。他曾在与孔融书中说：“孤为人臣，进不能风华海内，退不能风德和人，然抚养战士，杀身为国，破浮华交会之徒，计有余矣。”（《后汉书·孔融传》）表明了曹操摧抑与政府对抗的舆论的决心，使旧日的豪门世族无力与政府相对抗。然而，经过曹魏政权相对安定的发展，贵族地主的势力越来越大，在魏明帝曹叡时，就又开始出现了“修浮华，合虚誉”的现象。所谓“修浮华，合虚誉”就是“联合一部分地主阶级上层人物，对政府的措施提出指摘，对政府的用人权进行干涉（用他们制造的舆论来干涉）”^①。这正是统治阶级内部权力之争的征候。这些修浮华交流的人，大部分是曹魏统治集团中的人物，他们的这种议论和干涉，妨害了当权者的利益，因此，魏明帝对这帮浮华之徒采取了坚决打击的措施，如《三国志·魏志·诸葛诞传》载：“诸葛诞……与夏侯玄、邓飏等相善，收名朝廷，京都翕然。言事者以诞、飏等修浮华，合虚誉，渐不可长。明帝恶之，免诞官。”其注引《世说新语》说：“是时，当世俊士散骑常侍夏侯玄、尚书诸葛诞、邓飏之徒，共相题表，以玄、畴四人为四聪，诞、备八人为八达……帝以构长浮华，皆免官废锢。”《三国志·魏志·曹爽传》载：“爽弟羲为中领军，训，武卫将军，彦，散骑常侍侍讲，其余诸弟皆以列侯侍从，出入禁闕，贵宠莫盛焉。南阳何晏、邓飏、李胜、沛国丁谧、东平毕轨咸有声名，进趣于时。明帝以其浮华，皆抑黜之。”这样，使这些浮华之徒刚刚出现，就被镇压下去了。然而，到曹芳做皇帝时，情况就大大变化了。因为曹芳是一个长于深宫的小孩，他做皇帝，实际上是一个摆设和傀儡，政权实际上落到了一部分亲贵大臣如曹爽等人的手中，因此，政府已无力控制政治，打击浮华之徒。如曾被明帝抑黜的浮华

① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第17页。

之徒何晏、邓颺等，这时被曹爽“任为腹心”（《三国志·魏志·曹爽传》）。又由于曹爽实行“守文”的政策，追踪上古，仿效尧舜的“无为而治”，这样，在曹爽周围就集聚了大批浮华之徒。作为“正始之音”的玄学“恰是这些浮华之徒当政时期的学术风气，他们在玄学的政治思想中提出了‘无为’的政治理论”^①。

“无为”论的代表人物，汤氏认为在朝的有夏侯玄、何晏，在野的为王弼。

夏侯玄是“上接太和中名法之绪，下开正始玄理之风”的重要人物。何晏，为曹操之婿，正始十年（249年）被司马懿所杀，是魏晋玄学家的领袖人物。他们两人都是当时的实权派。王弼一生中只担任过品阶较低的黄门郎，但王弼却也热衷于仕途，据《魏志·钟会传》注引《王弼传》载，王弼觐见曹爽时“请问”，“与论道移时”，表示了自己从政的愿望。由此看来，正始时期的玄学家都具有政治家的身份，对现实政治有着浓厚的兴趣。因此正始玄学家一方面宣扬道家的无为，如何晏就曾说“天地万物以无为为本”，又说“道不可体，故志之而已”（《论语集解》），并引用夏侯玄的话，“天地以自然运，圣人以自然用”，“自然者道也”（《无名论》），主张“无为”，认为皇帝应“除无用之官，省生事之故，绝流通之繁礼，反民情于太素”（《文选》卷一一）。与何晏同时被司马氏所杀的名士桓范也认为“尧以无事焉而由之圣治”（《世要论·为君难》），主张臣下应当“辅千乘则念过管晏，佐天下则思丑稷禹”（《世要论·臣不易论》）。另一方面，玄学家又积极参与当时的政治活动，如何晏十分留心儒家的丧祭服制，通晓历代的典制，服膺孔子，并作《论语集解》一书。曹爽失败后，司马懿命何晏治曹爽之狱，何晏竟“穷治党与，冀以获宥”（《三国志·魏志·曹爽传》注引《魏国春秋》），做吏部尚书时又请人占卜，希望做到“三公”的官职，又“耽好声色”，服五石散，希求长生不死。因此，汤氏指出“我们不能设想剥削阶级当权派的何晏，他会崇尚脱离实际的虚无，对政治不发生兴趣”^②，也就

① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第18页。

② 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第20页。



汤川彤
评传

是说，何晏等倡导的无为理论有着现实的社会政治背景，绝不是凭空产生的；更进一步，汤氏又指出何晏“无为”论的实际政治意义，是一种“儒、道兼综的，大臣专权、人君拱默的‘无为’”，是为其政治利益而服务的。并且，这种“无为”论与汉初实行的黄老“清静无为”根本不同，后者是在农民起义后，国力疲弊的情况下，对农民采取让步政策的一种理论，起到了“与民休息”的作用，从而巩固了中央集权，发展了社会经济；而前者的根本目的在于打破君主集权制的束缚和限制，架空君主，使大臣握有实权，最大限度地满足了豪门世族的利益和欲望。

王弼尽管不是当权派，但由于他热衷于仕途，与当权派关系密切，在政治见解上与何晏一致，很受何晏赏拔，正始时期何晏就曾议用王弼任黄门侍郎。因此，人们常常将何晏、王弼并称为“王、何”。在正始期间，王弼的学术地位虽然不及夏侯玄、何晏，但对后世的影响却远远超过他们。他发展了魏初的形名思想，建立了其唯心论的哲学体系，提出了其政治理论。他认为，政治、“名教”，是“自然”的必然产物，在其《老子注》中充分表达了这一政治理论，他说：

朴，真也，真散则百行出……圣人因其分散，故为之立官长（《老子》二八章注）。始制官长，不可不立名分以定尊卑。过此以往，将争锥刀之末（《老子》三二章注）。

在这里，王弼将“无为”作为最高的政治原则，但在实际政治中，又将孔子尊奉为理想人物，《弘明集》卷六周颙《重答张长史书》说：“王、何旧说皆云老不及圣。”何助所作《王弼传》记载王弼见裴徽说：

（裴徽）问弼曰：夫无事，诚万物之所资也。然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？弼曰：圣人曰体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。（《三国志·钟会传》注引）

承认孔子比老子高明。由此，汤氏指出，王弼援老人儒的政治意图，一方面借儒学来加强和巩固儒家的伦理名分，一方面借道家老子学说要君主拱默无为，并对现实政治的严刑峻法提出批评，他说：“甚矣，害之大也，莫大于用其明矣。”“夫以明察物，物亦竟以其明应之。以不信察物，物亦竟以不信应之。”“若乃多其法纲，烦其刑罚，塞其径路，攻其幽宅，则万物失其自然，百姓丧其手足。鸟乱于上，鱼乱于下。”（《老子》四十九章注）这种政治意图恰好反映了曹魏时期一些贵族特权阶级的要求，前面已经说过，在这一时期，贵族特权阶级随着经济势力的增长，在政治上也要掌权，曹魏的专制政权使他们感到十分不便，于是代表其利益的思想家、理论家就提出了道家“无为”的政治理论，为贵族特权阶层掌权制造舆论，鸣锣开道。因此，王弼在其传世之作《老子注》中，反复强调“因而不为”，所谓“因”，就是因顺自然，君主少用刑罚干涉，而并非效法尧舜，而且这种因顺自然、不能违背儒家的伦理名教，“去故取新，圣贤不可失也”（《易·鼎卦》注）。因而对不得行其道的儒家圣人深表惋惜，“文王明夷，则主可知矣；仲尼旅人，则国可知矣”（《易·乾卦》注）。

王弼虽然反复强调君道“无为”，但不像何晏一样，主张臣要大权在握，而是主张臣道明哲保身，在《论语释疑》中王弼说：“圣人通远虑微，应变神化，浊乱不能污其洁，凶恶不能害其性。”“……择地以处身，资教以全度者也，故不入乱人之邦。”王弼坚持这种明哲保身的理论，汤氏认为其中的缘由主要是：第一，王弼的政治地位与何晏不同，何晏是当时的实权派，因此，他在权力问题上主动出击，采取积极的“进攻”方式，而王弼尽管与当权者关系密切，但基本上没有掌握政治实权，属于在野派，这样，就决定了王弼在当时的实际斗争中，不可能与何晏这些当权派一样，而只能依附其势力来保护自己的利益，即使“动天下，灭君主而不可危也”（《周易略例·明卦》），只要能保住自己的利益，君灭国危也无足顾。这种轻君重己的思想，此前汉儒所不敢言，此后宋儒更不敢道。这也反映了魏晋时期地主阶级基本上控制了上层统治集团，所以他们对君主不存有过多的依赖，相反，皇权的转移倒要先取得他们的支持这一历史特点。第二，曹魏时期，争


 汤用彤
评传

权斗争十分激烈，倾轧残酷，既然有斗争，就有成败，有成败，就有死生。一旦成功，顷刻就可享受荣华富贵；一旦失败，则身首异处，性命不保，《三国志·魏志·曹爽传》就反映了这一残酷的现实。据记载，当曹爽与司马懿展开斗争时，“爽兄弟犹豫不决。（桓）范重谓羲曰：‘当今日，卿门户，求贫贱，复可得乎？’”在这种残酷的政治现实面前，人们产生了一种人生忧患之感，何晏就有“常畏失网罗，忧祸一旦并”的人生忧患。到王弼时期，曹魏政权斗争已彻底明朗化，司马氏已成为曹魏政权的主要敌对势力。在这种大变革的前夜，比较有名望、有地位的知识分子不得不选择他们的政治阵营，他们既不能隐居，也无法逃避，更不能中立，阶级的利益迫使他们卷入这场政治斗争的漩涡，王弼一方面想依附何晏求富贵，另一方面又深刻地认识到斗争的残酷性，因此，他的人生忧患之感更强烈、更深沉。“既失其位，而上近至尊之威，下比分权之臣，其为惧也，可谓危矣。唯夫有圣知者乃能免斯咎也。”（《易·大有》注）“处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，动不失其位，艰而能贞，不失其义，故无咎也。”（《易·泰卦》注）因此，他告诫人们，行动一定要慎之又慎，“夫时有否泰，故用有行藏”，“动静有适，不可过也。犯时之忌，罪不在大。失其所适，过不在深”。这不仅是王弼本人的处世之道，也是当时整个地主阶级的自处之道。因此，王弼所产生的广泛影响，决非由于他“天姿神迈”、“独标悬解”，而是其理论道出了正始时期处于统治集团斗争中的知识分子的共同心声，这也是王、何“无为”学说能够轰动当时的真正原因。

由此，汤用彤指出，王、何“无为”政治学说的实际意义“就在于使皇帝无所作为，而大臣得以专政”^①，但在具体问题上，王、何又有着细微的差别。

二、嵇、阮“名教”与“自然”之对立

正始中后期，司马氏与曹魏集团的夺权斗争愈演愈烈，嘉平元年（249年），司马氏暗中布置兵力，以迅雷不及掩耳之势，一举铲除了曹爽及其党

^① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第19页。

羽何晏的势力，诛杀曹爽等八族，“支党皆夷及三族，男女无少长，姑姊妹女子之适人者，皆杀之”（《晋书·武帝纪》）。这就是历史上有名的“高平陵事变”，这样曹魏政权就遭到了致命的打击，从而逐渐衰落，也就从这一事件后，司马氏开始了诛锄异己的活动，其斗争之惨烈，史所罕有。自公元251年起，在短短的十二三年中，屡诛大族，将曹魏的势力彻底打垮了。265年，司马炎篡魏，自立为帝，建立了新王朝——西晋。这种“诛夷名族，宠树同己”的残酷斗争，在当时知识分子的心灵上蒙上了一层阴影，促使他们的思想比正始时期名士的思想有更大的转向和变化。嵇康、阮籍的政治思想就反映了当时的时代特色，是曹氏与司马氏两大政治势力斗争的产物。

司马氏打着名教的幌子，罗织罪名，诛锄异己，使天下名士少有全者，把名教变成了残酷毒辣的权力争夺的工具。在这种情况下，阮籍、嵇康等名士一方面要表示自己的政治态度和意见，另一方面又要避免因此招来的灾祸，因此，他们便假借老庄的放达和老庄的政治社会学说来抨击司马氏集团腐朽的、虚伪的名教和政治。阮籍主张一切政治措施，应当以自然为范本，他说：“昔者天地开辟，万物并生，大者恬其性，细者静其形。阴藏其气，阳发其精。害无所避，利无所争；放之不失，收之不盈；亡不为夭，存不为寿；福无所恃，祸无所咎；各从其命，以度相守。明者不以智胜，暗者不以愚败；弱者不以迫畏，强者不以力尽。盖无君而庶物定，无臣而万事理。”（《大人先生传》）一切人为的政治和社会都只能给人带来灾害，而不能给人以幸福。比如立君就会“兴虐”，设臣就会“生贼”，有了道德，有了贵势就会“上下相贼”，有了严刑重赏，就会有“亡国戮君溃败之祸”，揭露了名教中的种种荒谬、虚伪、狡诈和残酷。嵇康也表明了同样的思想，他说：“圣人不得已而临天下，以万物为心……穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，向万国，恬若素土接宾客也……岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉？”（《嵇中散集·答向子期难养生论》）一切都应顺应自然，“崇简易之教，御无为之治”（《声无哀乐论》），并提出了“越名教而任自然”的口号，表明了他对名教的激烈否定和对自然的执著追求的心态。实际上，阮籍和嵇康并不是真正不要名教而一味地顺


 汤用彤
评传

应自然，主张“无政府主义”，他们所反对的只是当时的假名教，反对司马氏的篡位，他们深知，封建伦理制度的败坏，将会给整个封建地主阶级带来灾害，他们认为封建社会最需要的是上下尊卑的等级制度，必须用名教、上下等级来限制、来保障经济的剥削制度。阮籍就说：“刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼。人安其生，情意无哀，谓之乐。”“礼逾其制则尊卑乖……乐化其内，礼乐正而天下平。”而司马氏所谓的维护名教在他们看来，恰恰是在挖封建制度的墙脚。他们的要求实际反映了一般未享特权的中、小地主阶层的要求。

在当时，司马氏政权是代表着豪门世族集团的利益，最高统治集团中已没有中、小地主插足的余地，因此，代表其利益的名士阶层力量十分薄弱。尽管他们不满意司马氏的政治阴谋，但又不敢公开反对，只能以消极的讽刺和佯狂的行为来表示他们软弱的抗议。《晋书·阮籍传》载：“有司言有子杀母者，籍曰：‘嘻，杀父乃可，至杀母乎？’坐者怪其失言。帝（司马昭）曰：‘杀父天下之极恶，而以为可乎？’籍曰：‘禽兽知母而不知父。杀父，禽兽之类也。杀母，禽兽之不若。’”《三国志·魏志·李通传》注引王隐《晋书》说阮籍为天下至慎之人，“每与之言，发言玄远，而未尝评论时事，臧否人物”，嵇康为躲避司马氏的联姻，大醉四十九天而不醒，并“不与世事，酣饮为常”。表面看来，嵇、阮忠于曹魏，旷达超俗，不涉世务，汤氏指出，如果这样看的话，与实际情况是不相符的^①。实际上，以嵇康、阮籍为代表的名士，他们所真正关心的，“并不是什么皇室的正统，乃是谁能满足他们眼前的经济利益和谁能保证他们长远的利益”^②，因此，嵇康以其与曹氏集团的亲戚关系而坚决地站在曹氏一边，阮籍尽管苦心地企图避免沾染上司马集团的色彩，并曾作《首阳赋》以伯夷、叔齐自况但却又流于媚俗，屈于司马氏的淫威，“求为东平相”，并替郑冲起草劝进表，结果，嵇康惨死，而阮籍却得以保全性命于乱世，“他们两人的道路，也正是当时一般地主

① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第31页。

② 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第34—35页。

阶级知识分子所必须选择的两条道路。他们的苦闷和矛盾,也说明了儒家封建伦理的忠君这一概念的欺骗性和对于现实政治的妥协性”^①。

汤用彤在分析嵇康、阮籍“名教”与“自然”对立的政治意义时,认为他们在指责统治阶级当权派的同时,提到了“百姓”的利益,说出了百姓的一些要求,尽管在魏晋玄学的政治思想中,主要是统治阶级内部的分争,而其根本上也不是为了百姓的利益,但在当时,嵇康、阮籍的政治思想中所反映出来的人民性,仍然具有其进步意义。

三、向、郭“名教”即“自然”

最后,汤用彤分析了以向秀、郭象为代表的“名教即自然”的政治意义。

西晋政权的建立,使豪门世族的经济利益得到了相当的发展,巩固了其经济基础,从而也使他们更加腐朽、奢侈、荒淫、残忍。晋武帝后宫近万人。石崇与王恺斗富:“王君夫(王恺)以糒糒澳釜,石季伦(石崇)用蜡烛作炊。君夫作紫丝布步障、碧綾里四十里,石崇作锦步障五十里以敌之。石以椒为泥,王以赤石脂泥壁。”(《世说新语·汰侈》)石崇每宴宾客,常要美人劝酒,宾客如果饮酒不尽兴者,“使黄门交斩美人”。王济宴客,为了吃饭方便,竟用人作为流动的桌面。整个西晋社会从皇帝到豪门世族都过着这种醉生梦死、纸醉金迷的生活。为了使这种生活合法化,他们必须寻找一种理论根据。向秀、郭象的政治学说,就在于“替当时地主阶级当权派、替豪门世族寻找人剥削人的理论根据”^②。

向、郭出身寒微,但他们都热衷于富贵功名,把做官看得很重要,向秀曾在难嵇康的《养生论》中说:“或睹富贵之过,因惧而背之,是犹见食噎而终身不餐耳。”(《嵇中散集》卷四附)将富贵看得与吃饭一样,必不可少。左太冲《咏史诗》也说:“郁郁涧底松,离离山上苗。以彼径寸茎,荫此

^① 汤用彤、任继愈:《魏晋玄学中的社会政治思想略论》,上海:上海人民出版社,1956年版,第34页。

^② 汤用彤、任继愈:《魏晋玄学中的社会政治思想略论》,上海:上海人民出版社,1956年版,第37页。



汤川彤
评传

百尺条。世胄躐高位，英俊沉下僚。地势使之然，由来非一朝。”（《文选》卷二一）因此，向、郭完全站在司马氏一边，替新王朝歌功颂德，为司马氏篡魏和整个豪门世族的剥削制度制造和寻找理论工具。《庄子注》一书就是反映西晋时期地主阶级当权派政治思想的著作。

向、郭首先替司马氏篡魏作了理论上的论证，寻找到了历史根据，在《庄子·天地》篇注中，向、郭说：“夫禹时三圣相承……故考其时，而禹为最优。计其人则虽三，圣故一尧耳。时无圣人，故天下之心，俄然启归。夫至公而居当者，付天下于百姓，取与之非己，故失之不求，得之不辞……是以受非毁于廉节之士，而名列于三王，未足怪也。”这里是说，尧、舜、禹政权的转移，是出于处自然，所谓“失之不求，得之不辞”，这样，即使受到了一些廉节之士的非议，但并不影响尧、舜作为圣人。但在尧、舜、禹三人之中，唯有禹“最优”，因为他把禅让得来的天下传给了自己的儿子，打破了传贤的传统，这正是他的“大公无私”的表现。这种理论正是司马氏所需要的，只有这种理论，才能使司马氏的篡魏行动得到合理地说明，从而不必因其违背儒家伦理而惴惴不安。

《庄子注》集中体现和说明了向、郭的政治思想。他们不同于何晏、王弼主张的有生于无，名教出于自然；也不像阮籍、嵇康等人一样主张“越名教而任自然”，认为名教与自然完全对立和互斥。他们试图从理论上证明，名教与自然是完全一致的，政治本身就体现着天道，名教与自然不仅没有高下之分，相反，只有在实际的政治活动中才能更好地体现出自然。汤用彤通过对《庄子注》的精细分析，将向、郭的政治思想概括为四个方面。第一，名教即是自然，甚至名教正是最能反映自然的工具。向、郭把人的一些自然本能（如“求食”、“思室”等）和社会生活中的一些要求（如“富贵”、“荣华”等）看作是一种“自然之理”，向秀曾说：“有生则有情，称情则自然……夫嗜欲好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。”“夫人含五行而思，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也。”（《难养生论》）这些要求得到满足，与“名教”并不矛盾，“名教”也不可废弃，正如“实由文显，道以事彰”一样，“自然”的属性只有通过“名教”来显现，名教与自然

是一体的两个方面：“夫理有致极，外内相冥。未有极游外之致而不冥于内者也……故圣人常游外弘内，无心以顺有。故虽终日摆形，而神气无变，俯仰万机，而淡然自若。”（《庄子·大宗师》篇注）如果废弃“名教”，就犹如“有雌无雄”，“自然”也就无从表现。这就给门阀世族的腐朽、享乐大开方便之门，使他们追求权势、热衷享乐的行动更加冠冕堂皇，有恃无恐，在《庄子·逍遥游》篇“藐姑射之山有神人居焉”句注中，向、郭把这一理论表述得更彻底、更露骨、更直接。他们说：

夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其载黄屋、佩玉玺，便谓足以纓绂其心矣；见其历山川、同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉？

在这里，向、郭否认了有所谓的“神人”，而只有具有理想人格的“圣人”。作为“圣人”并不需要“出世”，他可以“身在庙堂之上”，关键只要他“心无异于山林之中”就行了。但是世人并不认识这种“圣人”，往往只见其“载黄屋、佩玉玺”，并认为这些东西会扰乱他们的心神；看到他们“历山川，同民事”，又认为这些活动会使他们的精神憔悴，实际上“圣人”并不受这些影响。这样，向、郭就把当时豪门世族荒淫、放纵、虚伪、豪奢的丑恶面目“盖上了一层美丽的面纱”，说明了“名教中自有乐地”，告诉人们要达到理想境界，追求理想人格，用不着“出世”，在现实理想生活中就可以实现，可以达到，所以不必废除“名教”，从而使儒道合二为一。统治者也从这里找到了为自己行为辩护的理论工具，并借此来掩饰自己的卑鄙龌龊。王弼、何晏主张“名教出于自然”，嵇康、阮籍强烈反对“名教”，揭露名教的虚伪，主张“越名教而任自然”。这种理论使那些“载黄屋、佩玉玺”、身居庙堂之上的“圣人”，对于真正的山林之人物多少有些敬慕，并有所心往，因此经常使这些庙堂之上的“圣人”对山林人物内怀“惭德”，而向、郭主张名教即自然，这就使身居庙堂之上的“圣人”既可得清高之名，又有享乐之实，两全其美，不亦乐乎！因此，向、郭的理论适应了统治者的需要，深受统治


 汤川彤
评传

者拥护和赞扬。第二，一切现存的事物都是合理的，必须存在的。政治机构、社会组织也是如此。向、郭认为“有”是唯一的“存在”，它是一个个的具体的“存在物”，它以本身作为其存在的根据，也就是说，事物的存在以其“自性”为根据是不可改变的。他们说：“物各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性？”（《齐物论》注）而事物的这种“自性”是“块然自生”的，没有主使者，“物之生也，莫不块然自生也”（《齐物论》注）。因此任何存在的事物都有其存在的价值和理由，都是不可少的。将这种观点运用到现实政治中来，一切存在的都是合理的，必然的，必不可少的，“故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得来。一理不至，则天年无缘得终”（《大宗师》注）。也就是说，对现存社会的任何改革都是多余的，不必要的，因而西晋政权的存在也是合理的，尽善尽美的，统治者荒淫无耻的生活，敲骨吸髓的剥削，强取豪夺的政权争夺也是必然的，必不可少的。相反，没有了这些，人们就会无法生活，天下就会大乱，这样，就构成了向、郭“极端反动的政治理论”^①，充分体现了其政治思想的阶级属性。在向、郭以前，玄学家们或多或少都对当前的实际表示过不满，如王弼指责了曹魏名法之治的流弊，主张“崇本以息末”，“崇本以举末”，要求君主“无为”而治；嵇康揭露了司马氏统治时期社会的腐败和黑暗，“季世陵迟，继体承资，凭章恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私”。这些玄学家为了地主阶级的利益，都要求改革政治中的某些不合理现象，而到了向、郭时期，向、郭却认为现实政治不仅不需改革，而且是尽善尽美的，这也充分体现了玄学的阶级性，以及司马氏政权对名士的高压和软化作用。第三，上下之分是自然的，所以也应各安其本分。儒家思想在任何时候都是封建统治者的法宝，其宗法等级制度是维护封建统治阶级的有力工具。魏晋时期，尽管表面上看来是《老》、《庄》思想得势，实际上儒家思想一刻也没有消失，玄学家们在更多程度上思考的是如何齐儒、道，而不是绝对地排斥儒家。向、郭认为一切存在都是“独化”，都是

^① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第40页。

合理的，因而豪门世族对人民的巧取豪夺也是必需的、合理的。人们等级的不同也是自然的，而不是人为的。各个等级的人应安于现状，否则就是违背了“自然”，违背了“天理”。“臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣、上下、手足、外内乃天理自然，岂直人之所为哉？”“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣，若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有递哉？”（《齐物论》注）向、郭认为既然生在头的地位，就只能做头；生在足的地位，就只能在下，生来是做臣妾的份，就应当服服帖帖地当奴才。这都是天理之自然，没有什么可说的，也没有什么可抱怨的。也就是说，处在被剥削被压迫的下层人民，不要考虑如何改变现状，应该对现状心安理得，心满意足。如果都能够顺应天理自然，那么天下就会太平无事。“夫任自然而居当，则贤遇袭情，而贵贱履位。君臣上下，莫非尔极，而天下无患矣。”（《庄子·在宥》注）既然这种上下维系的统治关系，是天理自然而成，因而向、郭主张国家“须圣道以镇之”（《庄子·胠篋》注）。他们不像何晏、王弼一样提出与君主分权，反对刑法，反对以智治国，而极力证明统治阶级的一切都是合理的，认为圣道不可无，圣道不可去，“群知不亡而独亡圣知，则天下之害又多于有圣矣。然则有圣之害虽多，犹愈于亡圣之无治也。虽愈于亡圣，故未若都亡之无害也”（《庄子·胠篋》注）。从此可以看出，向、郭的这种“自然”的观点，“反映了当时门阀世族统治下的上下尊卑的剥削制度所谓名教、伦理的实际意义”^①，其理论的本质在于消弭人民的反抗斗志，以确保西晋王朝的长治久安。第四，无为而治。郭象在《庄子注》中，改造了庄周的“无为”，并对此作出了新的解释。郭象认为，从事物自身方面来看，只要是“任性自为”就是“无为”，或者说“率性而动”就是无为，“夫无为也，则群才万品各任其事而自当其责矣”，也就是说，“无为”就是万物都各自做它应当做的事，尽它应尽的责。在《天道》注中郭象又说：

夫工人无为于刻木，而有为于用斧；主上无为于亲事，则有为于用

^① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第41页。


 汤川彤
评传

臣。臣能亲事，主能用臣；斧能刻木，而工能用斧，各当其能，则天理自然，非有为也。若乃主代臣事，则非主矣；臣乘主用，则非臣矣。故各司其任则上下咸得，而无为之理至矣。

君臣只要各尽其责，各当其任，就是无为，广而言之，剥削者只要顺应天理自然，被剥削者也出于自然地被剥削，“各当其能”、“各安其分”，这样就算得到了自由。这样，郭象通过有意歪曲庄子的原意，掩盖了人剥削人的铁的事实，“‘无为’一个名词，到了郭象手中成了压迫人民的工具”^①。同时，郭象认为圣人只要“无心而任化”就是“无为”，或者说“任物之自为”就是“无为”。他认为圣人的无为“不是拱默乎山林”，而是以不治为治，他说尧就是以不治为治，从而使天下“治”。“夫能令天下治，不治天下者也。故尧以不治治之，非治之而治者也。”（《逍遥游》注）由此，他进一步扩充，认为尧、舜、汤、武都是无为的，他们不过“随时而已”，所以他说：“居下者亲事，故虽舜、禹为臣，犹称有为。故对上下，则君静而臣动；比古今，则尧、舜无为而汤、武有事。然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也？”（《天道》注）这就为司马氏政权所采取的一系列政治措施找到了最堂皇、最响亮的辩护理由。依此，郭象认为君主不可一日而无，他说：“千人聚，不以一人为主，不乱则散。故多贤不可多君，无贤不可以无君。此天人之道，必至之宜。”（《人间世》注）从而肯定了西晋王朝君主制存在的合理性和必要性，说明了西晋政权的合法性。

郭象作为一名有影响的玄学家，对司马氏政权尽唱赞歌，一味歌颂功德，表现出了与何晏、王弼、阮籍、嵇康迥然不同的理论风格和特色，其中缘由何在呢？汤氏指出：这一方面是由于郭象本人出身低微，又热衷仕途，权力欲颇强，想要跻身贵族之列，这样就不得不竭力向统治阶级当权派逢迎，来实现其愿望。除了个人因素以外，郭象的这套“反动的政治思想”，还有着深刻的阶级根源。“它充分反映了西晋初期，豪门世族阶层对司马氏

^① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第43页。

政权的衷心拥戴,也说明了司马氏能够篡魏成功的原因”。因此,汤氏指出:“我们必须透过这一反动思想的现象来认识当时腐朽透顶的豪门世族这一阶层反动的面貌和实质。”^①

通过对魏晋玄学政治思想的分析,汤用彤认为透过玄学家政治思想的表层,可以了解其深刻的阶级根源,从王弼、何晏“无为”思想,可以“看出当时中、小地主政治实力的上升和取得政治特权后的堕落”;嵇康、阮籍的思想,反映了“中、小地主阶层在豪门世族的压力下软弱的抗议和最后的屈服”;向秀、郭象的政治思想,说明了“豪门世族所需要的政治理论和它反动的政治意义”^②。

6.3 玄学的自然观

关于玄学的自然观,汤用彤在《王弼大衍义略释》一文(该文发表在1942年《清华学报》十三卷二期上)中作了详尽的论述,并提出了玄学的自然观是本体论的创见,这一观点在当时大大地推进了魏晋玄学的研究,一度将魏晋玄学的研究推向高峰。后来,汤氏又在《王弼圣人有情义释》(发表于1943年《学术季刊》一卷三期)和《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》(发表于1943年《图书季刊》新四卷一、二合刊)二文中反复申明了这一观点。

汤用彤认为从汉代经学过渡到魏晋玄学有两个主要因素。一个是名学,一个是易学。前者偏重于人事,是由东汉清议转变为清谈的关键,易学主要探讨天道问题,在汉末著名哲学家扬雄又仿《周易》而作有《太玄》,援《老》解《易》,这样,汉魏之际易学十分发达,而且派别众多,如江东的虞翻、荆州的宋忠、北方的荀爽等。正是这种易学的变迁,产生了王弼的义理之学,从而建立了其本体论的哲学体系。因此,汤氏指出,要明了“汉代宇宙学说如何演变为魏晋玄学之本体论者,须先明汉魏间易学之变迁”。

汉代《易》学,以孟喜、京房为代表,是一种象数之学,其主要特点是

^① 汤用彤、任继愈:《魏晋玄学中的社会政治思想略论》,上海:上海人民出版社,1956年版,第43页。

^② 汤用彤、任继愈:《魏晋玄学中的社会政治思想略论》,上海:上海人民出版社,1956年版,第44页。


 汤川彤
评传

主张以奇偶之数 and 八卦所象征的物象解说《周易》经传文，以卦气说解释《周易》的原理，并利用《周易》大讲阴阳突变，这种象数学到东汉有了更进一步的发展，许多有名的经师都纷纷注释《周易》经传，其代表人物有马融、郑玄和荀爽。《后汉书·儒林传》说：“建武中，范升传孟氏易，以授杨政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融受郑玄，玄作易注，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。”并由此产生了虞翻的月甲纳体说，荀爽的卦变说和升降（乾升坤降）说。魏晋时期，多用《老》、《庄》解释《周易》，采用义理，摒弃象数，这样，新、旧《易》学之间“思不相参”，冲突迭起，管辂本以阴阳名家，自以为久精阴阳，对何晏之释《易》多鄙薄轻视，“若欲差次老、庄而参爻、象，爻微辩而兴浮藻，可谓射侯之巧，非能破秋毫之妙也”（《三国志·魏书》本传注引《辂别传》）。何劭《王弼传》也载：“太原王济好谈，病老、庄，常云：‘见弼《易注》，所悟者多’”，又说，“弼注《易》，颍川人荀融难弼大衍义，弼答其意”，可见当时新、旧易学斗争之尖锐和激烈。汤氏认为王弼解《易》时，摒弃象数，专阐玄旨，发挥义理，推陈出新，这一特点，在其对大衍义的解释中表现得最突出、最明显，因此，他认为何劭所作《王弼传》中的大衍义是何传所记王弼玄理三事（大衍义、答裴徽语、圣人有情说）中最重要的一项，所以，汤氏就大衍义来阐释王弼本体论的建立，从而说明玄学的自然观。

王弼作为魏晋玄学家的主要代表人物，对汉代的这些易学理论十分熟悉和了解，他在《易略例》中就说“处璇玑以观大运”，就是援引的马融北辰居中不动之说。但是王弼在解《易》时，却没有一味援引旧说，而是扫除旧说，专阐玄理，从而使汉学与玄学泾渭分明，判然有别。由于史载有阙，我们无法详知王弼对天地之数与大衍之数的关系作何解释，但关于大衍之数何以其一不用的析解，在韩康伯《系辞注》中得以保留下来，而这也就是荀融所难之大衍义，王弼说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无

不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。^①

按韩康伯的注，天数五为奇，地数五为偶，天地之数也就是天奇地偶之数。王弼认为，推演天奇地偶之数，要依赖于五十之数，并以此来解释“天衍之数五十”。又用“其一不用”解释“其用四十有九”，并以此不用之“一”作为太极，实际上这一观点源于马融，马融曾说：“易有太极，北辰是也……北辰居位不动，其余四十有九，转运而用也。”（《周易正义》引）王弼的“其一不用”说就来于这种“北辰居位不动”说。但是王弼对“一”或太极的解释，与汉代易学家截然不同。马融以北极星为太极，郑玄以元气为太极，这都与汉代易学的卦气说联系在一起，将“一”与“四十九”分为二截，“绝无体用相即之意”^②。王弼一扫这些旧说，既不以太极为物象，也不以太极或一为数学上的一，因为一为数的话，就有形象可言，就不能成为太极，所以说“不用而用之以通，非数而数之以成”。王弼将此一作为世界的本原，也就是玄学家所说的“无”，而“无”不可能用“无”来加以说明，必须凭借有形有象的具体事物才能显示其作用，这就像筮法中的“一”一样，一定要通过四十九根蓍草的数目及其变化才能显示自己的功绩。因此说：“夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之极而必明其所由之宗也。”这样，王弼通过解释大衍之数，提出了自己的太极观，体现了其鲜明的玄学特色，并以此建立了自己的本体论自然观。

王弼这种本体论的自然观，汤用彤称作“体用一如”的自然观，“用者依真体而起，故体外无用。体者非于用后别为一物，故亦可言用外无体”^③。这种自然观与汉代迥然有别。在汉代人们大多主张世间万物都依靠元气而生，元气为一切事物的根本和核心，东汉末年的王符就系统地表述了这种观点。他说：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第251页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第252页。

③ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第249页。



生两仪。天地壹郁，万物化淳，和气生人，以统理之。”也就是说，在没有万物之前，元气就早已存在，而在万物毁灭之后，元气仍然存在，保持不灭。这样一来，元气不仅永远作为一个实物存在，而且似乎在万物之外、之后另外存在着一个实体，这样，就使体和用分为了二截。而玄学却主张万物的本体与具体万物同时并存，本体并非某一具体的事物，但它又不能脱离具体事物而存在，也就是说，只有通过有形的、具体的万物才能显示本体的作用，所谓“夫无不可以无明，必因于有”，因此玄学的体与用是即体即用，“实不谓无用而有空洞之体也”^①。

王弼认为“无”是天地万物之本，本者，本体也，也就是魏晋时期人们常说的“宗极”，这个宗极就是王弼大衍义中所说的太极。太极无体，非物则无所系无所待，但万物“由之以始以成”^②，宗极冥漠，无所不穷，无所不包，但不随于所适，“于是指事造形宛然如有”。但事物之用依本体而起，在本体之处不存在另外的用，一切万物都由无所构成，但无离不开万物。有生于无，万物由无而有，所以王弼说：“本其所由与极同体。”（《老子》六章注。《列子》注引作“与太极同体”）这样，宗极就不是在万物之后之外而另有一个实体，宗极就与太极同体，两者合二为一了。

汤用彤指出，当时的研究者多据复卦王注来阐明玄学的自然观，实际上，王弼在解释《周易》大衍义时，就已经说得很明白了（前面已引，此不赘引）。这种解释认为万物依太极而通，本太极而成，与太极同体，也就是说体用一如，而不是各为独立的实体，这种解释摒除了汉代的宇宙构成说，而与汉儒断然有别。阮籍在《通老论》中也说道者“《易》谓之太极，《春秋》谓之元，《老子》谓之道”（《太平御览》二）。也就是说道与太极、元等同，这种说法表面上看来与王弼体用一如的自然观很相似，实际上却大有区别，因为阮籍认为万物的变化就是气的盛衰，并以人身为阴阳之精气。在《达庄论》中，阮籍说：“人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之精气也。”“一气盛衰”，“至人者，心气平治”等。嵇康也有类似说法，“夫元气

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第249页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第250页。

陶铄，众生禀焉，赋有多少，故才性有昏明”（《明胆论》），“浩浩太素，阳濯阴凝，二仪陶化，人伦肇兴”（《太师箴》）。把宇宙的本原归结为“浩浩太素”的元气。实际上，将太极、元、道三者相提并论，本来就是汉人的思想，《汉书·律历志》就有“太极元气，涵三为一”之说。所以，阮、嵇的思想“实未脱离汉儒之通义”^①。所以，汤氏认为在魏晋时期“扫尽宇宙构成之旧说，而能用体用一如之新论者，固不得不首称王弼也”^②。

王弼对太极所作的这种新解释，遭到了当时一些人的反驳，荀融就曾作文发难，顾荣也曾著文反驳，据《晋书》卷六十八载，纪瞻与顾荣赴洛阳途中，论《易》太极，顾荣曰：

太极者盖混沌之时蒙昧未分……老子云“有物混成先天地生”，诚《易》之太极也，而王氏云太极天地，愚谓未当。夫两仪之谓，以体为称则是天地，以气为名则是阴阳。今若谓太极为天地，则是天地自生，无生天地者也……

顾荣依据元气来解释太极，并认为天地生于太极，而太极非天地，本来就是汉儒的观点。汤氏指出，在王弼的著作中，天地的用法有二种，一就体言，如《老子》七十七章注“与天地合德”，这时天地就是本体的别名，所以太极也就是天地，即顾荣所云“王氏云太极天地”。一就用言，则为实物，如复卦注所说“然则天地虽大……寂然至无，是其本矣”，也就是说天地之用并非离开本体而独立存在。这样，在王弼的理论中，太极与天地就有一种体用关系，即体即用，那么天地也就是太极。顾荣依据汉代旧学来评判王弼的太极新解，自然不能了悟，由此也可以推知荀融难王弼大衍义之所在了。这样，汤氏通过对王弼著作中“天地”二字的不同用法，进一步阐明王弼大衍义的意义，并指出“王弼太极新解为汉魏间思想革命之中心观念”^③，这

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第252页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第252页。

③ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第253页。


 汤用彤
评传

种新解“立论极精，扫除象数之支离”，并对后世易学的发展具有深远影响，为中国古代本体论哲学的建立和发展作出了重大的理论突破，所以汤氏盛赞王弼释大衍义“诚中华思想史上之一大事因缘也”。

正是依据这种体用一如的自然观，王弼正确地解答了圣人情性之说，建立了自己完整的理论体系。

6.4 玄学的人生观

人生观是伦理学研究的对象之一，它是指关于人生目的、态度、价值和理想的根本观点，主要是解答什么是人生、怎样对待人生和实现人生价值这样一些重大问题。人生观是一种社会意识的存在形式，是一定的社会生产力和生产关系发展的产物，在阶级社会中，它表现着一定的社会关系和阶级利益。在生活中，人们可形成自发的人生观，但这种人生观往往不系统、不明确、不稳定，而在一定的哲学基础上所形成的人生观，往往是系统的、明确的、稳定的，即一种自觉的人生观。这正是人们研究的主要内容。

关于玄学的人生观，汤用彤未作专文予以论述，只是在一些文章中提及，尽管如此，我们仍然可以看出汤氏的基本观点。

一、“反本为鹄”

魏晋时期整个社会处于激烈的动荡之中，各种政治势力相互倾轧，在这种激烈的社会动荡和政治倾轧中，阶级利益迫使魏晋名士不能完全站在政治斗争的圈外，他们既不能隐居，也不能中立，因此，在这种社会变革的前夜，这些名士们如何选择自己的政治道路，确立自己的政治立场，就成了摆在他们面前的严峻现实。如果选择正确，即可长享荣华富贵，一旦失足，立刻就会招来杀身之祸，性命不保，身首异处。《三国志·魏志·曹爽传》曾记载爽与司马懿斗争时，“爽兄弟犹豫未决。（桓）范重谓羲曰：‘当今日，卿门户，求贫贱，复可得乎？’”就是在这种患得患失的情形下，这些名士产生了一种深沉的人生忧患感，被称为“正始之音”的代表人物何晏所作《拟古》诗就表现了这种深沉的忧患感和沉闷的危机感，据《世说新语·规箴》

篇注引《名士传》：

鸿鹄比翼游，群飞戏太清。常畏失网罗，忧祸一旦并。岂若集五湖，
从流唼浮萍。永宁旷中怀，何为怵惕惊。

这里何晏借飞翔的鸿鹄来表达自己对超脱的憧憬和对人类恶意的逃避，据《名士传》说，何晏作此诗是“曹爽辅政，识者虑有危机。晏有重名，与魏姻戚。内虽怀忧，而无复退也。著五言诗以言志”。何晏的夫人是魏武帝曹操的女儿，他本人也在宫中长大，曹爽当政时，何晏得到重用，官至尚书令，属于当权派，因此即使他已有某种不祥之感，但他又无法真正超脱和逃避，于是就极力享受当前的荣华富贵，追求现实的快乐，贪图眼前的安逸，“且以今日乐，其后非所知”（《初学记》所收何晏失题诗）。但好景不长，仅数年后，何晏就因曹爽垮台而被司马氏所杀。“正始之音”的另一位代表人物王弼也存在着同样阴沉的危机感，并且表现得更加突出：

既失其位，而上近至尊之威，下分比权之臣，其为惧也，可谓危矣。
唯夫有圣知者能免斯咎也。（《易·大有卦》注）

处天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革，而居不失其正，
动不失其应，艰而能贞，不失其义，故无咎也。（《易·泰卦》注）

这是由于王弼出身高门，本人又十分热衷于仕途，所以在当时，他一方面要依附当权派何晏来求取富贵，另一方面他又以其哲学的思维、深邃的目光，洞悉到了斗争所带来的灾害，认识到自己正处在“君子道消之时”，深感“天地之将闭，平路之将陂，时将大变，世将大革”。在这样恶劣的情势之下，如果要“居不失其正，动不失其应”，就必定时刻有一种生命的危机感，“心存将危”，这种危机感迫使人们小心翼翼，谨慎从事，不能莽撞、盲动，只有这样，才能够保全性命，得以善终。王弼主张，只要能够保全自己，不影响自己的利益和安全，“动天下，灭君主”都在所不惜。“动天下，灭君



主而不可危也。”（《周易略例·明卦》）这种极端重视个人利益而轻视君主的思想，不仅汉代的儒生不敢说，更是宋代的理学家们所不敢想的事情。应该说，这是中国中古思想史上的一朵奇葩。这也反映了当时的“地主阶级基本上控制着上层统治集团，所以他们对君主不存有过多的依赖，相反地，皇权的转移倒要先取得他们的支持”^①的政治现实。这样，与王弼在政治上的“无为”理论，就互相配合，联成一体。这个“无”是道之全，超乎言象，无名无形，而不是有无之无，《周易》王注曰：

凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。

因此人不能自居于成，不自宥于量，“居成，则失其母”（《老子》三十九章注）。应该舍有穷之域，法天法道，反乎天理之本，而反本，就是以无为体，只有这样，才能“无穷而无不载矣”，“体冲和以通无”，达到一种人生的理想境界。据此，汤氏认为王弼“其形上之学在以无为体，其人生之学以反本为鹄”^②。

二、达生任性

随着司马氏对名士迫害的加剧和政权性质的变化，一些代表中、小地主利益的名士或隐居山林，远离尘世，或放驰为达，佯狂自适，来保全性命，发泄怨恨。前者以嵇康为典型，后者以阮籍作代表。

嵇康为“竹林七贤”之一，在魏晋政权激烈斗争的漩涡中，强烈反对司马氏的假名教，提出“越名教而任自然”的观点，不守礼教，不与当政者合作，主张“人性以从欲为欢”。然而政治决定了嵇康的命运，他成了司马氏政权的异端分子，放弃了在自己所生存的社会中使生命得到充实和获得

^① 汤用彤、任继愈：《魏晋玄学中的社会政治思想略论》，上海：上海人民出版社，1956年版，第25页。

^② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第235页。

调和感的目标，却把遨游仙界作为自己精神世界的至上境地。要想遨游仙界，在人生中就不得不寡欲、知足，摒弃一切世俗之乐。因为欲与生互相对立，彼此矛盾，“夫嗜欲虽出于人，而非道之正，犹木之有蝎，虽木之所生，而非木之宜也。故蝎盛则木朽，欲胜则身枯，然则欲与生不并久，名与身不俱存，略可知矣”（《答难养生论》）。因此对待富贵名利应无所求，从而保持“醇百独著”的“神气”。要真正做到无所求于富贵名利，最根本的就是要“意足”。“意足者，虽耦耕圳亩，被褐啜菽，岂不自得。不足者，虽养以天下，委以万物，犹未愜然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏。无所须，故无适而不足。不以荣华肆志，不以隐约隐俗，混乎与万物并行，不可宠辱，此真有富贵也。”（《答难养生论》）只有这样才能颐养天年，长享富贵，摒弃“外乐”，实践“内乐”。所谓“外乐”即一切世俗之乐，“皆无主于内，借外物以乐之”。“内乐”是一种道德之乐，“有主于中，以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣”。外乐会乐极生悲，而且乐越大，悲越剧；内乐却能“不祈喜而有福，不求寿而自延”（《答难养生论》）。只有实践了“内乐”，才能达到“心无措乎是非，而行不违道者也”（《释私论》），也只有这样才称得上是君子。这种君子很显然不是庙堂上的世俗君子，而是遁迹山林中的避世君子。嵇康极想做这样的君子，离开善恶相对的人世，去一个世上所有矛盾都不存在的绝对天地，然而，险恶的政治环境，多舛的人生命运，刚直的个人性格，使他像意欲超俗的鸾鸟一样为网罗所制，坠地不起，使自己极力营建的玄虚世界彻底崩溃。因此颜之推严厉地批判了嵇康的错误：“嵇康著《养生论》而以傲物受刑；石崇冀服饵之征，而以贪溺取祸。往世之所迷也。”（《颜氏家训·养生》）

阮籍目睹了乱世的残酷，多少名士死于非命，因此他主张从欲，并经常在酣饮中韬晦不问世事，企图从这种放诞的异端之道中谋取生的调和，避免旁人的挑拨和来自自己内心的骚扰，以求得一种平衡。他认为，世界上的万事万物都是以满足自己的本性为自然的，“昔者天地开辟，万物并生，大者恬其性，细者静其形”（《大人先生传》），“鸾凤凌云汉以舞翼，鸬鹚悦蓬林以翱翔，螭浮入滨以濯鳞，鳖娱行潦而群逝，斯用情各从其好，以取乐



焉”（《答伏羲书》）。人为万物之一，也应像鸾凤、鸬鹚、螭、鳖一样，用情从欲、各逞其好，达生任性，各取其乐。因此，人不应受礼法的限制，不受世俗的约束，“夫人之立节也，将舒网以笼世，岂樽樽以入罔？方开模以范俗，何暇毁质以适检”（《答伏羲书》）。阮籍的这种旷达从欲说，给后来士人带来了很大影响。继阮籍而后的旷达名士，他们为纵欲而纵欲，为任诞而任诞，《世说新语·德行》注引王隐《晋书》曰：“魏末阮籍，嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。其后贵游子弟阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之之徒，皆祖述于籍，谓得大道之本，故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽。甚者名之为通，次者名之为达也。”这与阮籍借旷达以避祸，并发泄其对社会的不可同日而语的。到向秀、郭象时代，西晋王朝已经建立，司马氏的势力已经取得绝对优势，在这场统治集团争权夺利的斗争中，有的士大夫被杀，有的被软化，就连素称旷达的阮籍最后也不得不“求为东平相”，并替郑冲起草劝进表，沾上了司马氏集团的色彩。有的士大夫慑于司马氏的淫威，完全站到了司马氏一边，死心塌地为司马氏政权服务，向秀、郭象就是这种类型的代表。因此在他们的人生观中浸透着安于现状、听天由命、逆来顺受、不思改变的安命论思想。

三、“主安分”

向秀、郭象在其代表作《庄子注》中承认命的存在，认为命是独立于人们意志之外，于冥冥之中左右着人们的“圣”物。他们说：“不知其所以然而然谓之命。似若有意也，故又遣命之名以明其自尔，而后命理全也。”（《庄子·寓言》注）这种命决定了事物的本性和特点，大者生于大处，小者生于小处，陆者安于陆，水生者安于水，天地万物，泰山秋毫，彭祖朝菌，大椿蟪蛄，“大小之殊，各有定分”，这种“定分”既“不可逃，亦不可加”（《养生主》注），世界上的万事万物都由这种命决定，并自己满足自己，“长者不为有余，短者不为不足”，“庖人尸祝，各安其所司，鸟兽万物，各足于所受，帝尧许由，各静其所遇”（《逍遥游》注）。对于这种差异，向、郭叫人们不要有什么不满或非分之想，而只能安于现状，维持现状，完全接受“命”对

你的安排。要明白既然生在头的地位，就只能做头，只能在上；既然生在足的地位，就只能做足，只能在下，这没有什么可抱怨的。既然生来是臣妾的材料，就应当服服帖帖地当奴才，这也没有什么可说的，“臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣，故知君臣、上下、手足、外内乃天理自然，岂直人之所为哉？”（《齐物论》注）因此，你不要羡慕“贤人君子”的爵禄，更不要以下冒上，以小倾大，否则就会“物丧其真，人忘其本，则毁誉之间，俯仰失籍矣”（同上）。“若无睹大而不安其小，视少而自以为多，将奔驰于胜负之培，而助天民之矜夸。”（《秋水》注）对于生和死也应如此，要明白生和死，都是“我”的不同形态，生和死，都是命中注定的。“生为我时，死为我顺，时为我聚，顺为我散，聚散虽异，而我皆我之！则生故我耳，未始有得，死亦我也，未始有丧。”（《德充符》注）只有这样，你才能逍遥自在，快乐无比，“夫安于命者，无往而非逍遥矣”（《庄子·秋水》注）。

向、郭的这种人生理论是其哲学“独化”论的自然延伸。汤氏称之为“安分”论^①，这种理论实际上是叫人们遵守封建的名教规范，服服帖帖地听从统治者的剥削和压迫。这一方面为统治者提供了毒害人民的麻醉剂，另一方面又为失意的士大夫们，寻找到了—种精神安慰。因此，这是一种完全为西晋统治者服务的人生理论。

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第237页。

第7章 魏晉玄學研究（下）

7.1 玄學的方法論——言意之辨

一、歷史的傳承

玄學是用思辨性較強的方法對宇宙存在的本原作抽象的理論探討，因此，論天道則不拘於構成質料（Cosmology），而直探宇宙的本體存在（Ontology）；論人事則忘形骸，而專期神理之妙用。具體的跡象，可道、可言，有名，而抽象之本體，不可道、不可言，無名。這樣一來，就產生了言意關係的辯論，更進一步，把言意之關係普遍推廣，使它成為一切論理的準則。玄學家就是發現了這個新方法，從而建立了玄學的系统。這種方法在王弼表現為“得意忘言”，在郭象表現為“寄言出意”。

一種新方法的出現，絕不是偶然的，一定有著自己的發展和完備的過程。湯氏分析了言意之辨產生的原由指出，玄學言意之辨的方法，“詳溯其源……實亦起於漢魏間之名學”，“名理之學源於評論人物”^①。在漢代鑒識人物往往是由外表的差異來推測體內才性的高低，最著名的就是所謂“骨相”法。王充《論衡》中專有《骨相》篇，他說：

人命稟乎天，則有表候見於林。察表候以知命，猶察斗斛以知容矣。表候者，骨法之謂也……非徒富貴貧賤

^① 《湯用彤學術論文集》，北京：中華書局，1983年版，第215頁。

省骨体也，而操行清浊亦有法理。贵贱贫富，命也；操行清浊，性也。非徒命有骨法，性亦有骨法。

王符《潜夫论·相列》篇也认为：

人身体形貌，皆有象类；骨法角肉，各有部分，以著性命之期，置贵贱之表。

按照这种说法，人们的贫富贵贱和内在情形都可由骨相推知。汉末的月旦品题仍然大都从外貌来评论人物的优劣和才性的高下，并往往用形象加以说明，如郭林宗评黄宪，就说他“汪汪如万顷之波，澄之不清，扰之不浊”；评袁闳则说他“譬诸泛滥，虽清易挹”。刘劭《人物志》也继承了此风，认为人物的高下优劣是由性情决定的，“盖人物之本，出乎性情”。这种内在的性情，“甚微而玄”，难以认识，但人是“禀阴阳以立性，体五行而著形”。这样一来，就可以通过人的外形来察知人的内在精神，所以他说：“故其刚柔、明畅、贞固之征，著于形容，见于声色，发于情味，各如其象。”形容、声色是外在的东西，情味是人的内在精神的表现，而内在的东西却难以认识，这样鉴识人伦就逐渐变为重视神气，“物生有形，形有精神，能知精神，则穷理尽性”（《人物志·九征》）。《世说新语·赏誉》篇谓李元礼“謏謏如劲松下”，“庾子嵩目和峤：森森如千丈松，虽磊砢有节目，施之大厦，有栋梁之用”；《容止》篇谓“嵇康身长七尺八寸，风姿特秀。见者叹曰：‘萧萧肃肃，爽朗清举。’或云：‘肃肃如松下，高而徐引。’山公曰：‘嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之独立；其醉也，傀俄若玉山之将崩。’”这样，评论人物就不能仅仅拘泥于外表，因为质美者未必优于事功，志大者而又常识不足，况且以形貌取人必失于皮相，而这正是一般人对人伦的品鉴，唯有知人善使的圣人才能瞻外形而得其神理，视之而会于无形，听之而闻于无音，从而做到品评人物时万无一失。而这种神理只可意会，不可言传，正如《抱朴子·清鉴》篇所说：“区别臧否，瞻形得神，存乎其人，不可力



为。自非明并日月，听闻无音者，愿加清澄，以渐进用，不可顿任。”正是在这种识鉴人伦的过程中产生了言意之辨。这样，曹魏之后，“言不尽意”的思想大为流行。晋欧阳建《言尽意论》就反映了这种情况，他说：

世之论者以为“言不尽意”，由来尚矣。至乎通才达识咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟、傅之言才性，莫不引此为谈证。

蒋济著《眸子论》，以为观人的眼睛就可以认识人的神气（神味），钟会、傅嘏辩论才性的同合，都是名理上最有名的讨论，他们都引“言不尽意”作为谈证，更可见言意之辨“源于名理之研求，而且始于魏世也”^①。

辨析名形，本为名家原理，但是却由此引起了言不尽意之说，最后归宗于无名无形；由综核名实，推及无名，最后汇通于道家。欧阳建虽主言尽意，然其论中亦述及不尽意之义，其文曰：“夫天下不言而四时行焉，圣人不言而鉴识存焉。形不待名而方圆已著，色不俟称而黑白已彰。然则名之于物无施者也，言之于理无为者也。”名虽由形而起，而形不待名，言虽由理而起，而理不俟言。这样，在人物评鉴方面援用言意之别。玄学家们，特别是王弼，却从事物的体、用关系采用言不尽意之义，并引用庄周筌蹄之言，加以变通，提出了“得意忘言”的主张，这样一来，“名学之原则遂变而为玄学家首要之方法”^②。

“言不尽意”出自《周易·系辞》，其文曰“子曰：书不尽言，言不尽意，然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”。这也就是说只有在“言不尽意”的情况下，才“立象尽意”，如果言能尽意，则“立象”、“系辞”皆无必要，也就是说，易建爻象，应能尽意。王弼以老庄解《易》，于是将《庄子·外物》篇的筌蹄之言，与《周易·系辞》结合起来，作《易略例·明象章》，对传统的“言不尽意”说进行了一种新的解释，提出了“得意忘言”的新解说。《庄子·外物》篇说：

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第215页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第216页。

筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。

王弼将此引进《易·系辞》，提出自己的新解，他说：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言，言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。

所谓“象”是指《周易》之卦象，用来象征某一类事物；“意”指义理、哲理而不是一般之理。王弼认为意要由象才能表达，象要由语言文学来表达，由于言、象能够表达意，所以说：“意以象尽，象以言著。”但王弼以老庄解《易》宗旨在于说明言、象只是得意的工具，而非目的，所以他又说：

然则言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。象生于意而存于象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象得也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。

言、象仅为得意的工具，而非意本身，因此，不能以言为意，固守言、象，即所谓“存言”、“存象”，否则，言、象本身也失去了意义。只有忘象才可得意，忘言才可得象。所以王弼认为“重画以尽情，而画可忘也”。画即指卦象，圣人设卦象以尽情伪，是用占卜表示事物规律，而得意得情之后，卦象的作用也就终止了。因此在解《易》时，人们就不要滞于名言，应该忘言、忘象，体会其中所蕴含的大义，这样，圣人之意才昭然可见。所以王弼“得意



汤川彤
评传

忘象”和“得象忘言”的根本目的就在于使意经过言、象而又摆脱言、象，成为绝对的抽象。这样一来，“意”就成为了绝言超象之“无”。王弼正是依靠这种方法，将汉代流行的象数之学荡涤尽净，汤氏认为此方法犹如 Ockam's razor（奥卡姆的剃刀）“尽削除汉人之芜杂”，“将汉易象数之学一举而廓清之”^①，并认为这奠定了汉代经学转为魏晋玄学的基础。

王弼“得意忘言”之说，起于“言不尽意”已经流行之后，汤氏进一步指明了两者的异同，他认为，“言不尽意”所注重的是“意会”，“得意忘言”所注重的在得意，尽管两种说法都重“意”轻“言”。但“言不尽意”说认为言几乎等于无用，故荀粲说：“然则六籍虽存，固圣人之糠粃。”（《三国志·魏志·荀粲传》注引）张韩作《不用舌论》，而王弼“得意忘言”却认为言象乃用以尽意，故曰：“尽象莫若言”，“尽意莫若象”，此为异。言不尽意主张，如果言不尽意，则自可废言，故圣人无言，而以意会，王弼主张言象为得意之工具，而非意之本身。所以不能以工具为目的，否则反失本意，可见两说均终主得意废言，此为同。

二、应用领域

王弼发明了“得意忘言”新法之后，许多玄学家都用此作为方法论，来论证自己的思想观点，如嵇康有《言不尽意论》、《声无哀乐论》，并认为“能反三隅者，得意而忘言”。嵇叔夜作《阮嗣宗碑》云：“先生承命世之美，希达节之度，得意忘言，寻妙于万物之始；穷理尽性，研几于幽明之极。”“得意忘象”作为玄学所赖以建立的根本方法，魏晋人士用之极广，汤用彤认为，所谓“忘言忘象”、“寄言出意”、“忘言寻其所况”、“善会其意”、“假言”、“权教”等说法都是承袭王弼《周易略例·明象章》“得意忘言”而来。这种方法在当时成为了一种普遍的方法，渗透于各个领域。汤氏“归纳群言”，将其大致列为五个方面。

第一，解释经籍。

^① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第216页。

“经”指的是儒家一些重要典籍，在魏晋以前已有“五经”或“七经”之说，为了发挥经书中的“微言大义”，儒生们纷纷注经、作传，因此在汉代形成了古、今文经学两大派。两派之间尽管存在一系列差别，但往往都是一章一句照字面进行解释，形成了所谓的章句之学。这种方法对于名数的考证、训诂具有一定意义，但是十分繁琐，有时训一字达几万言，同时由于寻章摘句难以自由驰骋、有所创见。魏晋时期人们采用“得意忘言”之法，注重“通”，“通者会通其义而不以辞害意”。因此王弼作《论语释疑》（此书已佚。汤氏认为该书当系王弼取《论语》文义难通者为之疏抉，因此于《论语》十卷只有释疑三卷），创见屡现，新意迭出。汤氏指出，魏晋南北朝“凡会通其义而不拘拘于文字者皆根据寄言出意之精神也”^①。依据这种方法，可求意于言外，因此多有创见，尽管“颇乖于圣道”。

由于魏晋时人多用此法注解经书，因此“寄言出意之旨”就成为当时一个“通则”^②，这样往往使“魏晋注疏恒要言不烦，自抒己意”。书之大旨往往备于序文，如郭象注《庄子》之序文；学问之体要，往往具分述于“品目义”（即篇名下解释）中，如张湛《列子》之篇名注。即使是随文作注，亦多择其证成己意处会通其旨略。所以向秀观书鄙章句（颜延年《五君咏》），陶渊明好读书不求甚解，每有所会，欣然忘食（《五柳先生传》）。又据《世说新语·轻诋》篇注引《支遁传》曰：

遁每标举会宗，而不留心象喻，解释章句或有所漏，文字之徒多以为疑。谢安石闻而善之，曰：此九方皋之相马也，略其玄黄而取其俊逸。

支道林为东晋清谈名僧，遗漏章名，反被称颂，可见当时“得意忘言”之旨为士族所推重，也可见南方之习尚。《世说新语·文学》篇曰：

褚季野语孙安国云：“北人学问渊综广博。”孙答曰：“南人学问清通

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第217页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第218页。



汤川彤
评传

简要。”支道林闻之曰：“圣贤固所忘言，自中人以还，北人看书如显处视月，南人学问如牖中窥日。”

汤氏认为支道林的话语自是重南轻北，“而其归宗于忘言得意”则正是得意忘言宗旨的体现，也“尤见玄学第一义谛之所在也”^①。

第二，论证玄理。

玄学崇尚玄虚，主张贵无，虚者无象，无者无名。宇宙本体是无形无象，超言绝象的，是绝对的，因此不可言说，但本体体现存在着形形色色，“用”不能离开“体”而成为“用”，“虽贵以无为用，不难舍无以为体”，这样，本体论中所谓体用之辨也就是方法论中的言意之别，汤氏指出，这二者在言谈运用中虽然有所差别，但“其所据原则实为同贯”^②，因此，崇尚贵无的玄学家们，“莫不用得意忘言之义以成其说”^③。由于魏晋人士崇尚虚无者甚多，不能一一论列，汤氏选取了最早的二系：一为王（弼）、何（晏），一为嵇（康）、阮（籍）作为代表加以阐述。而前者“为通常人所熟识，无须具论”，这样汤氏就以嵇、阮系为代表加以阐述。

汤氏指出，嵇康宅心旷达，风格奔放，“其学与辅嗣（王弼）大异，然得意废言之旨，固亦其说之骨干”，并将其“浮杂难求其统系”之思想，概括为二大要点：一由名理论音声；二由音声之新解而推求宇宙之特性。

名理之学大在综核名实，辨析名理，后来却由于讨论言象而产生了无名之说。嵇康在其名篇《声无哀乐论》中引用了“得意”二字，其文曰：“吾谓能反三隅者，得意而忘言。”也曾说圣人鉴语人伦不借言语。也就是说，心不系于所言，言不足以证心。嵇氏又说：

夫言非自然一定之物，五方殊俗，同事异号，举一名以为标识耳。

在这里，言是心意的标识，是一种工具。意在定旨，而言语则可因风俗不同而有所区别。因此，声仅仅只有和音，但人心不同却可产生哀乐之情。这样

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第218页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第218页。

③ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第218—219页。

一来，嵇康就“托大同于声音，归众情于人心”^①，“和声无象”，不因为哀乐而改变自己的本性，汤氏认为这就犹如“得意当无言，不因方言而异其所指也”。这样就由校练名实进而论述音声。

嵇康由“和音无象”，更进一步推求宇宙的特点。他认为声无哀乐，即无名，所以由声可以产生哀乐不同的效果，“欢戚具见”，这就像宇宙本体超言绝象，而万物却表现着本体一样。这样，嵇康就由声音而推及万物的本性。因此，他认为自然界的八声，都是出于律吕的节奏，自然运行，本身没有任何感情色彩。阮籍在《乐论》中也表述了同样的观点，他说：“夫乐者，天地之体、万物之性也。”“昔者圣人之作乐也，将以顺天地之性，体万物之生也。”

通过对嵇康思想的两个主要方面的分析，汤氏认为嵇康（阮籍也是如此）“盖托始于名学而终归于道家，其论证本亦用忘言得意之义也”^②，由此说明了“得意忘言”是玄学建立其思想体系之根本方法。

第三，会通儒、道。

儒、道本为先秦时期的两大学派，从汉武帝独尊儒术后，儒家思想就成为了我国封建社会的正统思想，并且与封建社会的道德教化合二为一，成为一体了。三国、晋初，尽管由于国事混乱，社会动荡，但儒家礼教仍然未被废除，名士们仍研求儒经，推崇孔圣人，玄学家们对儒家也并未舍弃并写有大量著作，王弼作有《论语释疑》、《周易略例》等，何晏著有《论语集解》等，郭象撰有《论语体略》等，都号称一时名作。尽管其治学精神与汉儒迥然有别，但很少有人诽谤儒经，即使像阮籍、嵇康那样非尧舜、薄汤武，也只是为了反对“假礼教”而说了一些过激的言论，实际上他们并不想不要礼教，所以鲁迅说：“表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。”玄学家不仅很少诽谤儒经，而且还巧为之辩说，如子见南子之事，本来孔安国即有所疑，王充在《论衡·问孔》篇中大加非议，王弼虽然祖述老庄，但不赞同王充之问，并对子见南子之事巧为解释。他说：

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第219页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第219页。



案本传，孔子不得已而见南子，犹文王拘羑里，盖天命之穷会也。子路以君子宜防患辱，是以不悦也。

否泰有命，我之所屈不用于世者，乃天命厌之，言非人事所免也。重言之者，所以誓其言也。（皇侃《论语义疏》三）

这样王弼“阳尊儒道而阴已令道家夺儒家之席矣”。但书中诸如此类问题多处可见，尽管可依道家之说巧为解释，但儒、道毕竟是两种不同的思想体系，“孔子重仁义，老庄尚道德；儒书言人事，道家谈玄虚”，不仅在根本上不同，而且文句上也有冲突，因此必然寻找一种方法加以调和。这个方法是什么呢？汤氏认为“忘言得意之义是矣”^①。首先，汤氏对于儒道根本差异的调和进行了分析。玄学崇尚虚无，而孔圣人（子）却未尝致言。儒书言名教，老庄侈谈自然。凡是老庄玄学反复陈述的都很难在儒家经典中找到，儒、道两种学说全面冲突，很难调和。对于这种冲突，魏晋士人采取了两种办法，第一，指出虚无之义本为圣人所体，如王弼就曾说：“圣人体无。”（《三国志·钟会传》注引何助《王弼传》）郭象《庄子序》也表达了同样的思想；第二，以虚无为本，教化为末。前者与言意之辩无关，故汤氏未加论述，只着重论述了后者。以虚无为本，教化为末，本末实际上就是体用，儒家经典为用，玄学宗旨超言绝象为本体，用体现着本体，本体决定着用，“无不可以无明，必因于有”，“虽贵以无为用，不能舍无以为体”，因此，人们不能离开本体而徒言其用，也就是说不要执著于儒家的言教，而忘记了其象外之意。王弼在解释《论语》孔子“予欲无言”和“天何言哉”之语时，就充分体现了这一宗旨。他说：

夫立言垂教，将以通性，而弊至于湮。寄旨传辞，将以正邪，而势至于繁。既求道中，不可胜御，是以修本废言，则天而行化。（皇侃《论语义

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第220页。

疏》九)

晋人张韩作《不用舌论》引“天何言哉”，其解释也表述了同样的思想，采取了同样的方法，其文曰：

留意于言，不如留意于不言。徒知无舌之通心，未尽有舌之必通心也。仲尼云：“天何言哉，四时行焉。”“夫子之文章可得而闻也。夫子之言性与天道不可得而闻。”

这也就是说，孔子（圣人）也是主张得意废言的，尽管圣人用儒家经典来教化人们，但本质在于无言，也就是道家所说的“至道虚无”。张韩之意在于说明天本无言，所以自不得闻，如果执可闻之教、可道之道即用来穷理尽性，以用为体，则即是误指为月了。《楞严经》说：

如人以手指月示人，彼人因指当应看月，若复观指以为月体，此人岂亡失月体，亦亡其指。

所以张韩主张“留意于言，不如留意于不言”，也就是得意忘言。

由此看来，儒家经典立言设教虽然有训人之用，但天道性命却超言绝象，所以无言本来就是圣人所体，表面上来看，儒家圣人所言，与老庄径庭，但“于圣人无言处探求之，则虚无固仍为圣人之真性，与老庄之书所述者无异也”。魏晋士人用这种方法调和孔老，而实际上是“崇道卑儒”，以老庄为本，儒学为末。

总之，玄学家主张儒家圣人，所体者虚无；道家之书，所谈者象外。所以，儒家圣人不言性命与天道，老庄高唱玄之又玄。儒家所体本来就是道家所唱，这样，玄儒即儒道之间在根本上就已无差别。因此对二家的典籍亦应等量齐观。但是孔子经书，不言性道。老庄典籍，专谈本体。所谓“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无己者”（《王弼传》），所以，老庄虽不出自圣人（孔子）之口，然其地位自隐在六经以上。



汤氏指出，魏晋时期，名士们尽管推崇孔子，不废弃儒书，“而其学则实扬老庄而抑孔教也”。至于葛洪崇奉正经，以诸子之书为“筌蹄”（见《抱朴子·尚博》篇），与当时人说法不同，汤氏认为这是由于葛洪黜浮华奖礼教，以神仙为内，儒术为外，保留着汉人的旧习，而并非玄学家。

儒道之间的根本差异已经调和，但老庄之书绝圣弃智，儒家著作亦鄙薄诸子，这类显然冲突之文句，如何解决？玄学家们仍然采取了寄言出意的办法。

在诸子书中诋毁非难圣人的，莫过于《庄子》，儒家著作中轻薄庄老最具代表性的当为汉代扬雄所作之《法言》。因此向秀、郭象注《庄子》，李轨注《法言》都采用了寄言出意之法，对此加以调和。因此，汤氏以此为代表说明了玄学方法论在调和儒、道文句中的运用。

在《庄子·大宗师》中，庄子认为“游外”与“弘内”是对立的，所谓“内外不相及”，并崇尚游方之外的子桑户等人，而鄙薄游方之内的孔子。但郭象会通儒道，认为游外者必弘内，“游外”与“游内”是合二为一的，没有最能“游外”的也无法最能“游内”，由于圣人能够“常游外以弘内”，所以可以“终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若”。庄子不说孔子“内外相冥”，就是因为如果说孔子“游外以弘内”，那些不能把握事物本质的人就会根据一些表面现象而提出疑问，因此就寄托孔子于方内，而把子桑户等人看成是方外的。所以读《庄子》时，应忘言得意，即所谓“要其会归而遗其所寄”（《庄子·逍遥游》注）。只有这样才能了解“游外弘内之道”，明白庄子并无诋毁孔子之意。谢灵运谓“向子期（秀）以儒道为壹”（《辨宗论》），郭象也以此立义，来调和儒道。

扬雄仿《论语》而作《法言》，尊孔教而排击诸子。其《修身》篇中，将韩非与庄子并言。李轨注曰：

庄周与韩非同贯，不亦甚乎，惑者甚众，敢问何谓也？曰，庄虽借喻以为通妙，而世多不解。韩诚触情以言治，而阴薄伤化。然则周之益也其利迂缓，非之损也其害交急。仁既失中，两不与耳，亦不以齐其优劣比量

多少也，统斯以往，何嫌乎哉。又问曰，自此以下凡论诸子莫不连言乎庄生者，何也？答曰，妙旨非见形而不及道者之言所能统，故每遗其妙寄，而去其粗迹。一以贯之，应近而已。

所谓“遗其妙寄，去其粗迹”即是“得意忘言”的方法，在《君子》篇中也注曰：“此章有似驳庄子，庄子之言远有其旨。不统其远旨者，遂往而不反，所以辨之也。各统其所言之旨，而两忘其言，则得其意也。”凡是对于扬雄非议庄周之处，他都采用寄言出意之法，解释其抵牾，与向、郭《庄子注》中所用方法完全一样，而且李轨还认为无为之本为儒、道共同所宗（《问道》篇注），所以汤氏认为李轨“虽名注儒书，实宗玄学也”^①。

第四，生活之准则，理想之境界。

汤用彤指出“大凡欲了解中国一派之学说，必先知其立身行己之旨趣”，玄学崇尚玄远，追求象外之旨，固然可能造成流弊贻害国家，但玄学绝不是一种空疏不适用的哲理，其理论与其行事是互相贯通，彼此一致的。因此探寻“汉晋中学术之大变迁亦当于士大夫之行事求之”^②。

汉世实行“察举”之制，重名节，观人之法，多采用相法，由外貌差别推知其体内五行之不同，由此导致名实相乖。这样，人们就逐渐忽略“论形之例”而为“精神之谈”（《抱朴子·清鉴篇》）。言意之辨为此推波助澜，这种学风的转移，不仅仅是由于学术发展的结果，“而在在与人生行事有密切之关系”^③。

由于玄学追求远离事物的玄远世界，因此玄学家重神理遗形骸，学贵自然，行尚发达，在人生观上就表现为“或虽在朝市而不经世务，或遁迹山林，远离尘世。或放驰以为达，或佯狂以自适”^④。行事唯求风神萧朗，不必拘泥于形迹；读书唯求玄理所在，不必拘于文句。阮籍《答伏羲书》曰：“徒

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第225页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第226页。

③ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第227页。

④ 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第227页。



汤川彤
评传

寄形躯于斯域，何精神之可察。”卢湛《赠刘琨诗》曰：“谁谓言精，致在赏意。不见得鱼，亦忘厥饵。遗其形骸，寄之深识。”嵇康《赠秀才入军诗》有曰：“俯仰自得，游心泰玄，嘉彼钓叟，得鱼忘筌，郢人逝矣，谁与尽言。”言意之辨的理论，正合于其立身之道。只有这样才能做到虽在庙堂之上，心却无异于山林之中。“名教中自有乐地”，不必故意造作也。何劭《赠张华诗》中更有“奚用遗形骸，忘筌在得鱼”。此旨被东晋张君祖所深契，其《咏怀诗》云：“运形不标异，澄怀恬无欲”，“何必玩幽闲，青衿表离俗”。这样，沙门居山林，绝俗务，不但义学与玄理相通，即其行事也为名士所仰慕，不少沙门与玄学家被襟致契。因此晋代佛教盛行之时，竺法贲将遁居西山，张君祖特作诗加以嘲讽，认为牵于俗务，固未忘言，远遁西山，亦未必得意。居士若澄怀无欲，则在朝市中，亦可以忘筌。君祖有诗曰：

冲心超远寄，浪怀邈独往。众妙常所晞，维摩余所赏。苟未体善权，与子同佛仿，悠悠诚满域，所遗在废想。

这种学说不仅影响人们的立言行事，而且对文学、音乐、绘画亦有影响。

玄学家虽然宅心玄远，追求超世之理想，但他们认为这种超世之理想可在现实中实现，也可在现实中求得，因此，汤氏说玄学家的这种追求是“合理的(idealistic)与现实的(realistic)为一”。“其出世的方法，本为性格上的、内心上的一种变换，是‘结庐在人境，而无车马喧’，‘神虽世表，终日域中’，‘身在庙堂之上，心无异于山林之中’，盖‘名教中自有乐地’也，而非‘不识庐山真面目，只缘身在此山中’”^①。如具有此种心胸本领，即能发为德行，发为文章，乐成天籁，画成神品。这种理想境界，虽在现实生活中，但又不执著于现实世界，而超出现实社会生活，达到“得意而忽忘形骸”的结果。“得意”故能“忘形骸”，而得到一个自由的、超然的精神境界。

第五，黜格义之比附，唱法华诸经之会通。

① 《中国哲学史研究》1980年第一期。

此点在汤氏的文中没有专门论及，但文中已经谈及，为了更全面地反映汤氏的观点，笔者将其概括条列出来。

汤氏认为魏晋时期的佛学为玄学的支流，而且玄学的发达是中国学术自身演化的结果，佛学是依附于玄学而扩充其势力的。佛教从汉代中叶传入我国，到汉桓、灵之世，开始兴盛，作为一种外来文化，要在异国生根、发展，开始时只能比附于异国已有之理论，于是佛教把五阴（即五蕴）四大与中国本土的元气五行相比附，如《阴持入经注》释“五阴种”时说“五阴种，身也……又犹元气……元气相含长降废兴，终而复始，轮转三界，无有穷极，故曰种”。道安也将佛教之真谛俗谛比附于常道与可道。这种比附到两晋之间由竺法雅总其成，形成格义之法。这是当时汉学的一种遗风。

随着佛教的发展，在晋和南朝时，佛学就由最初的格义发展为会通，其所用的方法，就是玄学家所提倡的“寄言出意”。佛玄大师，首推西晋竺法护。他专弘般若之学，并以此译《法华经》。被当时名士推为名僧中之山涛。《法华经》本为般若学之羽翼。慧观《法华宗要序》引经颂曰：

是法不可示，言辞相寂灭。（《祐录》八）

意谓至道绝言超象，不可论说，文句只不过是圣人真意的糟粕。这样一来，大、小乘及一切教法“悉为权说”^①，依此义，可以会通儒、道、佛三教，因此人们不要滞于末而忘其本。这样一来，大乘义理之学开始兴盛，而小乘数学却由此消沉。佛教徒与魏晋名士解儒经态度完全相同，“均尚清通简要，融会内外，通其大义，殊不愿执著文句，以自害其意”^②。至苻秦末年，一切有部流行中国，不久鸠摩罗什来华，崇尚无相空宗，排斥有部毗昙。所以，其弟子尽管习有部，但十分轻视事数名相。僧叡《十二门论序》云：

正之以十二则有无兼畅，事无不尽。事尽于有无，则忘功于造化。理

① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第229页。

② 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第230页。



汤用彤
评传

极于虚位，则表我于二际。然则表我在乎落筌，筌忘存乎遗寄。筌我兼忘，始可几乎实矣。（《祐录》十一）

道朗《涅槃经序》云：

任运而动则乘虚照以御物，寄言蹄以通化。

或（惑）我生于谬想，非我起于因假。

因假存于名数。故至我起名数而非无。（《祐录》八）

昙影《中论序》（《祐录》十一）也表达了同样的思想，这种思想的产生，汤氏认为：“一方受什公反对毗昙之影响，一方亦源出玄学得意忘言之说也。”在摩罗什的弟子中，汤氏认为“持此说最坚，用之最广，而最有关系者为竺道生”。他深得维摩四依、法华方便之真谛。服膺般若绝言、涅槃超象之玄旨，其思想已“后开唐宋之来学矣”^①。

由于佛教徒采用了玄学家“得意忘言”之旨，解释佛经时略其名相，取其大意，所以晋人佛教撰述大异于隋唐之注疏，即使一向深得印度学精髓的僧肇，其文字也不用名相，而且与玄学家之论说同。亦正由于此，佛学得以大见流行。

7.2 玄学与音乐、绘画

魏晋时期作为一个文化的新时代，不仅仅表现在哲学方面，而且在文学、艺术等方面也有所表现。玄学所赖以建立的方法论——得意忘言，不仅仅适用于玄学哲学，也广泛应用于其他领域，如文学、艺术、音乐、绘画等。关于玄学与音乐、绘画的关系，汤用彤没有专门的篇章进行论述，但在《魏晋玄学与文学理论》一文中有所论述，从中可窥见汤氏的深邃蕴意。

关于玄学与音乐的关系，汤氏认为其理论基础是玄学的“得意忘言”

^① 《汤用彤学术论文集》，北京：中华书局，1983年版，第231页。

说。嵇康的《声无哀乐论》就是这一理论的产物。据载，嵇康妙解音律，《三国志·魏志·王粲传》注引《魏氏春秋》曰：“康临刑自若，援琴而鼓，既而叹曰：‘雅音于是绝矣！’”嵇康还能弹奏“声调绝伦”的《广陵散》。《晋书》本传说：“康将刑东市，太学生三千请以为师，弗许。康顾视日影，索琴弹之，曰：‘昔袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每靳固之，《广陵散》于今绝矣！’”嵇康妙解音律，在玄学思想的影响下，写作了包含较深玄学理论的音律篇章《声无哀乐论》。嵇康将音乐称为“自然之和”，“音声有自然之和，无系于人情”，音乐的自然本质或属性不以人的爱憎改操，哀乐改度，“夫天地合德，万物贵生。寒暑代往，五行以成。故章为五色，发为五音。音声之作，其犹臭味在于天地之间。其善与不善，虽遭遇浊乱，其体自若而不变更也。岂以爱憎易操，哀乐改度哉？”音声虽无哀乐，但可以诱发人的哀乐之情，“然声音和比，感人之最深者也。劳者歌其事，乐者舞其功。夫内有悲痛之心，则激切哀言。言比成诗，声比成音。杂而咏之，聚而听之。心动于和声，情感于苦言。嗟叹未绝，而泣涕流涟矣”。尽管声音可以与人的感情发生关联，但是声音是属于自然的，而哀乐之情属于主观，“夫哀心藏于苦心内，遇和声而后发，和声无象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎无象之和声，其所觉悟，唯哀而已。岂复知吹万不同，而使其自己哉”。在这里，和声只起一种媒介作用，本身不具有哀乐之情，也就是和声可以表现为哀乐，但哀乐不是和声，这样，就与玄学的“得意忘言”之旨完全相符。声无哀乐即无名，但由声而“欢戚自见”，就好像道体绝言超象（无名），而万象由之并存一样。所以汤氏指出，嵇康虽言“声无哀乐”，“盖其理论亦系于‘得意忘言’之义”。

嵇康《声无哀乐论》在当时影响很大，与《养生论》、《言尽意论》（一说为《言不尽意论》）成为玄学“三理”，到南朝时，仍然为“言家之口实”。

与嵇康同时的阮籍也受玄学影响，在音律问题上表达了同样的见解。在《乐论》中他说：“夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖。”也就是说，乐本为天地之体，万物之性，如果有充足的媒介，发成音乐，就可以充分体现天地之体，万物之性，展现乐的


 汤川彤
评传

自然本原。“若夫空桑之琴，云和之瑟，孤竹之管，泗滨之磬，其物皆调和淳均者，声相宜也，故必有常处。”犹如用琴瑟、管、磬等不同乐器，可以调和淳均，演奏协美的乐章一样，而“圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性也”。圣人制乐本来依本自然，所以“圣人立调适之音，建和平之声，制便事之节，定顺从之容，使天下之为乐者，莫不仪焉”。所以音乐只是一种表现自然的媒介。

音乐既然是一种表现宇宙本体、自然之道的媒介，所以音乐必再现宇宙的和谐，也就是说，音乐曲调之取得来自宇宙本体之度量，因此，如果“不执着其有限，忘言忘象，而通于言外，达于象表，则可‘得意’也”，了解音乐的实质。这正是玄学“得意忘言”之旨。

当时绘画也深受玄风影响，这种影响与人伦品鉴直接相关。在汉代，人们重视骨相，由外貌差别推知体内五行之差别。汉魏之际仍有此遗风，如刘劭《人物志》认为人物的高下优劣由其性情决定，尽管内在的性情难以认识，但人“禀阴阳以立性，体五行而著形”，这样就可通过人的外形而察知其内在精神，所以他说：“故其刚柔、明畅、贞固之征，著于形容，见于声色，发于情味，各如其象。”形体可知，神气难言，这样人伦识鉴就由重形体而变为重神气，而入于虚无难言的领域。当时的人物画也受之影响，重视传神，从顾恺之的画论中就可以窥知。顾恺之说“凡画，人最难”（张彦远《历代名画记》卷一）。《世说新语·巧艺》篇载：“顾长康画人，或数年不点目精。人问其故，顾曰：‘四体妍蚩，本无关于妙处；传神写照，正在阿堵中。’”余嘉锡《世说新语笺疏》转引《书钞》一百五十四引《俗说》云：“顾虎头为人画扇，作嵇、阮，都不点眼睛，便送还扇主，曰：‘点睛便能语也。’”这些表明传神之难，以及眼睛对传神之重要。因此，当时人物画不重在四体妍蚩，而重在传神写照，而这已经接近于“精神境界、生命本体、自然之美、造化之工”，能传天工，汤氏指出，顾恺之的画理，“盖亦根植于‘得意忘言’之学说也”，是玄学学说的表现。

绘画注重传神，但历来人物品藻多用山水字眼，《世说新语·赏誉》载：李元礼如劲松风下；邴原如云中白鹤；王夷甫（衍）岩岩清峙壁立千仞；

和峤森森如千丈松；周侯嶷如断山。玄学家用山水字眼来传人物之神，从而探寻生命的本源，摹写自然的造化。由此人们受到启发，“渐觉悟到既然写造化自然用人物画，而人物品藻常拟之山水，然则何不画山水更能写造化自然？”因此，导致了山水画的产生。《世说新语·巧艺》载：“顾长康画谢幼舆在岩石里。人问其所以？顾曰：‘谢云：一丘一壑，自谓过之。此子宜置丘壑中。’”谢云“一丘一壑”之事据《世说新语·品藻》载：“明帝问谢鲲：‘君自谓何如庾亮？’答曰：‘端委庙堂，使百僚准则，臣不如亮。一丘一壑，自谓过之。’”由于谢幼舆（鲲）自谓比庾亮“丘壑过之”，所以顾恺之画谢鲲在岩石里，用画山水来寄托老庄之思想情趣。从人物画到山水画的转变，汤氏认为这是晋人“为宇宙意识寻觅充足的媒介或语言之途径”，由于人们意识到这是“发掘生命之源泉，宇宙之奥秘”的更好媒介，所以这时“老庄告退，而山水方滋”。将这种媒介用之于诗，就兴起了所谓的山水诗。

7.3 玄学与文学理论

作为一个新时代的文化，其新表现不仅仅限于哲学理论，“而其他文化活动均遵循此新理论之演进而各有新贡献”，由此共同构成了新时代的文化内涵。魏晋玄学作为一种前不同于两汉，后又相异于隋唐的新时代文化，不仅在哲学上使中国思想发生了由宇宙构成论向宇宙本体论的转变，在文学上也别开洞天，带来了一系列新气象。因此，探讨玄学与这一时期文学之间的关系就成了玄学研究中一项十分重要而又必不可少的工作。

汤用彤所要写的《魏晋玄学》一书中，就有“魏晋玄学与文学理论”的专章。在生前，汤氏曾以此为题在西南联大作过讲演并写了开头几段，后来由于种种原因，未能全都写完，1947—1948年间，汤氏在美国加州大学讲《魏晋南北朝思想史》所存英文提纲中也列有此题，可惜，始终没有写成文章公之于世。后来，汤氏的儿子汤一介依照汤氏在西南联大的讲演提纲和加州大学讲课的英文提纲以及汤氏所写该文的开头几段加以整理，仍依旧题，将它发表在《中国哲学史研究》1980年第1期上，后又收入北京大学出版社出版的汤用彤著《理学·佛学·玄学》一书中。


 汤川彤
评传

一种哲学思想人们将它归纳称为属于某时代的原因，就在于这种哲学思想有特殊的方法形态，与前一时期相比有“新异之理论”，因此才能在整个文化史中出现新的分野。这种哲学思想所运用的特殊方法、理论，使这一时代的各种文化活动靡不受之影响，这样就使这一新时代在哲学、道德、政治、文学、艺术各个方面都有同方向的新表现，由它们共同构成了新文化的内涵，因此，要研究此一时代的特点，“自必详悉其文化各方面之新动向，而尤须考察此各方面之相互关系也”。魏晋玄学是前不同于两汉经学，后又相异于隋唐佛学的新文化，其哲学理论的方法必定影响到这一时代文化的各个方面。汤氏该文所论主要在指明“玄学与其时文学实同为此新时代之出品，而文学受玄学之影响其根本处何在”。

古今人们所论玄学对于文学的影响，主要就是玄学与文学的思想方面，即玄学与文学的内容方面，如檀道鸾《晋阳秋》曰：“正始中，王弼何晏好老庄玄胜之谈，而世遂贵焉，至过江佛理尤盛。”沈约《宋书·谢灵运传》论曰：“在晋中兴，玄风独盛，为学穷于柱下，博物只于七篇。”萧子显《南齐书·文学传》论曰：“江左风味盛道家之言。”当时著名文学理论家刘勰在《文心雕龙·时序》中也说：“自中朝贵玄，江左称盛，因谈余气，流成文体。是以世极连遭，而辞意夷泰，诗必柱下之旨归，赋乃漆园之义疏。”但文学不仅仅限于内容，还包括表现内容之技巧，而且文学的内容也不仅仅如上所说的那样，在命意遣词方面，依傍老庄，还包括文学理论，即文学批评也当受玄学之影响，“亦根源于玄学”。

“文学理论者，即关于文之何以为文，或其诗学者为何谓文学，何为文之特性，此盖为中国‘论文’之作，西洋所谓‘文学批评’之根本理论。”魏晋南北朝时期出现了不少文学批评的理论著作，如魏文帝曹丕的《典论·论文》，陆机的《文赋》以及刘勰的《文心雕龙》等，它们对文学的基本看法都与玄学多多少少有着深切的关系。《文赋》开头就说“中区以玄览”，“中区”即天地之中或宇宙之中，“玄览”本是老子静观的认识论，也是玄学深究万物运动变化消息，探寻宇宙奥秘，并借以剖玄析微的重要方法，陆机把“玄览”作为观察文学创作的方法，说明了玄学对陆机文学理论

的影响。刘勰《文心雕龙》也深受玄学影响，《原道》说：“文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形，此盖道之文也。”文德即为文用，王弼《老子第三十八章注》曰：“德者得也。”又说：“何以得德？由乎道也。何以尽德？以无为用。”说明德为道之用，文德为道之用，这样，体用就不可分离，所以文德可与天地并生，文章与道同为不朽。这里玄黄、方圆、日月、山川，都成为了万物之体——道的体现，即道之用。所以玄学对于文学的影响自然可以表现在文学内容充满老庄的辞意，也可以表现为行文不用老庄，“然其所据之原理固亦可出于玄谈”。刘勰《文心雕龙·明诗》曰：“老庄告退，而山水方滋。”也就是说，山水诗逐步代替了玄言诗，实际上这是从诗的内容着眼而言的。玄言诗自然是受玄学的影响，“溺于玄风”而成，但谢灵运怡情山水，又何尝不是清谈的表现呢？因为老庄的情趣向来在于丘壑，道家着重养生，要采药服食，就要到好山好水中间去，而隐逸、游仙亦与山水相关。所以清谈名流其精神境界在虚玄，而欣赏乐趣在山水，闲情逸致当在丘壑中，写景抒情，免不了就要涉及山水了。刘勰《明诗》篇谓江左诗“嗤笑绚务之志，崇盛亡机之谈”，实际上当时文学的玄学化不仅仅表现在其所崇所笑，而且表现在当时受玄学的影响，人们对“文学之所以为文之见解”，即文学的本质、功用及发展规律的认识。汤用彤在此文中没有摘引当时文论家们文中所引用的玄理，而着重研讨了当时的文学原理与玄学之间的关系，“盖因此种关系如能明了，则文、玄两者何以同具此一特殊时代之精神，或可得进一步之了解也”。

汤用彤从汉魏之际社会思想的转变着手，来分析、讨论文学原理与玄学的关系。他认为汉代末年以后，由于军阀割据，政治混乱，国家衰颓，人们为了逃避苦难，纷纷寻求安身立命之法，因此，汉初作为人君南面之术的黄老之学，这时候就转变为个人除罪求福的良方。儒家的经世致用，这时就转变为个人的逍遥抱一，从而造成了老庄学说的流行和佛教的兴盛。养生重在养神，导致人们注重精神而忽略形体，所谓“形之可见，非色之美；音之可闻，非声之善……是以微妙无形，寂寞无闻，然后乃可以睹窈窕而淑


 汤川彤
评传

清”（阮籍《清思赋》）。葛洪著《抱朴子》，倡神仙导引之法，注重内心的修炼，抛弃人间尘世。汉代儒家的齐家治国平天下，一变而为魏晋玄学的逍遥游放，风流得意。这种转变，就使人们的思想从儒学独尊的枷锁下解放出来了，从而造成思想界的一次自由解放运动。从这种转变中也可以看出，当时思想界的中心“不在社会而在个人，不在环境而在人心，不在形质而在精神”。这种转变也使魏晋士人的人生观发生了根本的变化，“其期望在超世之理想，其向往为精神之境界，其追求者为玄远之绝对，而遗资生之相对”。这种人生观从哲理的角度而言，即“所在意欲探求玄远之世界，脱离尘世之苦海，探得生存之奥秘”。既然是玄远的世界，就不可能有形有象；既然要脱离尘世即超世，就不是靠耳目所能达到的，而只能靠精神去体验；既然是一种精神体验，那就无可言说，也不能言说，故孔子曰：“予欲无言”，“天何言哉”。

正是由于这种转变，魏晋玄学家从名理学的“言意之辨”中发挥新旨，提出了“得意忘言”之说。“得意忘言”之学说，在当时对于扫除汉儒的象数学起了重大作用，汤氏称之为Ockam's razor（奥卡姆的剃刀），“尽削除汉人之芜杂”，也标志着玄学的开始。关于“言意之辨”学说的意义我们在前面论述汤氏关于玄学方法论时已作了分析，此不赘述。哲学上的言意之辨关系问题，促使文人学士研求文章原理，因此魏晋南朝文论特别繁荣，汤氏认为，这些文论都是力图“对于当时哲学问题有所解答”。

王弼发明“得意忘言”之旨后，文学家们也将这一新方法用于文学艺术。按“得意忘言”之旨，道绝言超象，而文即言，所以文学的功用只为道的表现，而并非道本身，庾阐《蓍龟赋》曰：“蓍者寻数之主，非神明之所存；龟者启兆之质，非灵之所生”，“神通之主，自有妙会，不由形器；寻理之器或因他方，不系蓍龟”，如果执著于语言，则失道，亦失却语言的功用。如果把这种有限的语言媒介当作无限的体现，而忘记其有限，那么就不会被语言本身所限，而达到一种无限的境地。欲达此目的，必须寻觅充足的媒介或语言，并善于运用它们。

刘勰曾说：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。”（《文心雕龙·原

道》)汤氏认为这里所说的文,就是一种表现“天地自然之充足的媒介或语言”,也是魏晋南北朝时期人们所说“文”之含义,这种表现天地自然之充足的媒介或语言,不仅仅限于辞章,而且包括音乐、绘画等,表现在音乐上注重“自然之和”,绘画上注重“传神写照”,在文学理论方面则提出了偏才、通才之说和文学的性质作用问题。汤氏认为这是当时玄学的理论影响于文论中最可注意的两点,但《典论·论文》似乎并未解决这两个根本问题。由于这两个根本问题未能解决,以后的文论作者都围绕这两个问题进行探讨,产生了大量的文论著作,其中以陆机的《文赋》、刘勰的《文心雕龙》最能体现“魏晋南北朝之思想特点”。

万物万形都来自本体,而本体不可言说。文是本体(道)的表现,但由于人们所秉五行不同,因而各有偏至。既然如此,那么文人如何用语言来表达其本原(道)呢?陆机主张“中区以玄览”(《文赋》),“中区”即宇宙之中或天地之中,“玄览”为老子静观的认识论,也是玄学深究万物运动变化消息、探寻宇宙奥秘、剖玄析微的一种重要方法。陆机主张要运用老子的认识方法来观察文学艺术现象,《文赋》强调文人(作家)为文一定要把握生命、自然、造化的奥秘,并使文章充分反映这种奥秘,“笼天地于形内,挫万物于笔端”,天地即形外,指客观世界,形内即主观精神,这样“笼天地于形内”就是庄子所说“天地与我并生,而万物与我为一”(《齐物论》)。只要作家精神得到充分发挥能够囊括宇宙,就能够“挫万物于笔端”。作家为文容量要大,含义要深,要能充分表现道,“课虚无以责有,叩寂寞而求音”。“虚无”乃“大象无形”,“寂寞”乃“大音希声”,它们都是当时玄学喻道的流行语言。这也就是说,文是虚无、寂寞(即宇宙本体或道)的表现,只有善为文者,才能笼天地,这才是“至文”。至文不能限于“有”(万有),不能囿于音,即“有”而超出“有”,于“音”而超出“音”,只有这样,才能体验出“弦外之音”、“言外之意”。文之最上乘者,乃“虚无之有”、“寂寞之声”,否则就不能“笼天地于形内,挫万物于笔端”。这也就是说,道为文之体,文为道之用,体用不可分割,只有这样,文章“才能同橐籥之罔穷,与天地乎并育”。陆机《文赋》中所体现的这种理论在


 汤川彤
评传

王弼的《老子指略》中也可以寻得。汤氏指出，王弼所论是总论天地，陆机《文赋》所论是专论文学，范围尽管不相同，“而所据之理论，所用之方法其实相同，均为‘尽意莫若象，尽象莫若言’，‘得意忘象，得象忘言’也”。本体为“一”，大音希声，为形而上者；万有为“多”，为宫为商，为温为凉，为形而下者，故陆机曰：“臣闻弦有常音，故曲终则改。镜无畜影，故触形则照，是以虚己应物，必究千变之容，挟情适事，不观万殊之妙。”“体有万殊，物无一量”，文人也是如此，所以为文也不同，陆机把当时的文体分为十种，每种文体各有所偏：“诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮，碑披文以相质，诔缠绵而凄怆，铭博约而温润，箴顿挫而清壮，颂优游以彬蔚，论精微而朗畅，奏平微以闲雅，说炜晔而譎诳。”陆机对此十种文体都以“缘情”、“托兴”来加以说明，与汉儒大不相同。

继陆机《文赋》之后，刘勰作有《文心雕龙》，形成了《文赋》无法比拟的文论体系，在首篇《原道》中，刘勰论述了文章的功能，他说：

文之为德，大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形，此盖道之文也。

文德即是文用，道为体，文德为道之用，体用不可分离，所以文德可与天地并生，文章与道同为不朽。在他们看来，文章虽然不是天地自然本身，但是它与“天地并生”，为“人文之原”，为“天地之心”，但这并非“文以载道”的意思，而只是说明“道”因文而得以表现。因此在魏晋南北朝时关于文章的功用就出现了两种不同的观点：一种是“文以载道”，一种是为文以寄兴。这两种观点都认为“文”是生活所必需的。但两者又有着明显的差别，汤氏指出“文以载道”是实用的，两汉文人多此主张，曹丕的《典论·论文》也没有完全脱离这种观点，所以他说：“文章经国之大业，不朽之盛事。”这种观点在唐代被“唐宋八大家之一”的韩愈大加提倡，并作为古文改革运动的基本理论。这种“文以载道”论实际上是把“人与天地自然为对立，而外于天地自然，征服天地自然也”。文以寄兴是美学的，把文章作为“感

受生命和宇宙之价值，鉴赏和享受自然”，认为文章应当“表现人与自然合为一体”，所以《文心雕龙·明诗》曰：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然。”《文赋》也说“诗缘情而绮靡”，又说“或托言于短韵，对穷迹而孤兴”。这也就是说，文章必须要有深刻的感情，寄兴并非为了达到某种目的的手段，只是为了自满自足，故刘勰曰：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。”（《原道》）在这里，汤氏不仅仅从文学的角度区分两种不同的文学观，而且将两种文学观上升到美学的角度来加以辨析，可谓慧眼独具，蹊径独辟。

文章既然与天地共生，而只有圣人才能成为通才，作出体现万物本体之至文，所以刘勰主张“必征于圣”，“必宗于经”，“经”平淡中正，无所不容，一切文体，都源自六经。由于万物的本源不断变化，所谓“天道兴废，自然消息”，作为“道”之表现的“文”也因“道”之变而变，所以当时有文因时而变之论。挚虞《文章流别论》谓“质文时异”，刘勰《文心雕龙》有《通变》、《时序》等篇，专论文体之变。《时序》曰：“时运交移，质文代变，古今情理，如可言乎！……歌谣文理，与世推移，风动于上，而波震于下……文变染乎世情，兴废系乎时序。”《通变》曰：“文律运周，日新其业，变则其久，通则不乏。”

文章本为遣怀，发抒怀抱而有文，因此，人遭遇不可违抗之命运时，就可以此自遣，陆机《文赋》曰：

遵四时以叹逝，瞻万物而思纷。悲落叶于劲秋，喜柔条于芳春。心慄慄以怀霜，志渺渺而临云。咏世德之骏烈，诵先人之清芬。游文章之林府，嘉丽藻之彬彬。慨投篇而援笔，聊宣之乎斯文。

在《愍思赋》中还说：

予屡抱孔怀之痛，而奄复丧同生姊，衔恤哀伤，一载之间，而丧制便过，故作此赋，以纾惨恻之感。


 汤川彤
评传

这也就是说，文章本身是一种精神作用，与自然相通，“在心为志，发言为诗”，“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然”。《文心雕龙·神思》曰：“文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载，悄焉动容，视通万里。吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色，其思理之致乎！考思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。”这里所说的神就是生命的源泉，宇宙之本，不能言说。所以说：“神用象通，情变所孕。”

神既为宇宙之本，所以无形无象，如何通过有形有象之文来表达神思之极，这就成了当时文学理论的一个重要问题。魏晋南北朝的文学家们所用的方法使文成为一种传达天地自然的充足媒介，通过此媒介来达天道，通神思，而不是执着于此媒介为天道。《文心雕龙·隐秀》对此作了充分说明。宋张戒《岁寒堂诗话》所引《隐秀》篇中两句“情在词外曰隐，状溢目前曰秀”，汤氏认为这两句即“《隐秀》之主旨”。所谓“秀”就是说“得意”于言中，“隐”就是说“得意”于言外。由此，汤氏认为，从陆机的“课虚无以责有，叩寂寞以求者”，到刘勰的“文外曲致”“情在词外”，这是魏晋南北朝文学理论所讨论的核心问题，“而刘彦和（勰）《隐秀》为此问题作一总结”。这种理论表现在运用典故上，不仅要用典恰当，更重要的在于必须注重意在言外，不能拘滞于表面文字，魏文帝所谓屈原“据托譬喻，其意周旋”就是这个意思。

经过上述分析，汤氏对魏晋玄学与文学理论作了总结。他指出，魏晋南北朝的文学理论的重要问题都是以玄学的“得意忘言”为基础。言象为意之代表，但不是意的本身，所以不能以言象为意；言象尽管不是意的本身，但尽意离不开言象，所以言象不可废；“得意”（宇宙之本体，造化之自然）须忘言忘象，以求“弦外之音”“言外之意”，故忘象而得意也。这样，汤用彤抓住“得意忘言”这一玄学的方法论，剖析了玄学与文学之间的关系，说明了魏晋时期作为一个文化新时代的真正原因。

第8章 印度哲学史研究简介

印度哲学史是汤用彤一生主要致力的研究领域之一。在20年代初期，汤氏开始研究中国佛教史，为了更深入、更全面地进行这项工作，他同时研究了印度哲学史。而且由于讲课的需要，汤氏系统地编写了一部印度思想史的讲稿，包括“绪论”和正文十四章。后来，汤氏受聘到北京大学教书，又对原稿进行了逐渐增补，改编成了十二章，并在1945年由重庆独立出版社出版，书名为《印度哲学史略》，但该书排印很坏，错字也相当多。后来，汤氏请人将错字改正，交中华书局重印。1960年由中华书局出版了重印书，书名仍旧。此书后来又由中华书局作为汤用彤的论著集之四于1988年4月出版。

印度古代通常把哲学称作“见”（Darsana），即哲学的学说或体系，也称为“探究的学问”（ānvisiki）。汤氏认为：

“印度诸见——原音达生那（Darsana），如印人马达伐之摄一切见集，实为一部哲学史。”之所以不把书名叫作“印度诸见史”而仍然把它叫作“哲学史”，其原因就在于“旧译佛经‘见’字单指邪见也，非西洋之所谓哲学，亦非其所谓宗教也”^①。

按照汤用彤的说法，他之所以在1945年将书交由重庆独立出版社出版，原因主要有两个：一是中印关系在当时复渐密切，天竺文化，国人又多所留意；二是汤氏自己曾经

^① 汤用彤：《印度哲学史略·绪论》，北京：中华书局，1988年4月版。


 汤用彤
评传

作过这方面的准备，书稿是现成的，只需做一些增补的工作即可。同时，国人研究印度哲学史，主要有这样两方面的困难：第一，国情不同、民性各异，了解十分艰难，传译更非易事。固有名词（或西洋哲学译名）多不适用，且每易援引西方哲学范畴妄相比附，导致更加淆乱失真；第二是学说演化，授受复杂，欲窥全豹，须熟知一宗变迁之史迹，更当了然各宗相互之关系。而印度以通史言，则如纪事诗已难悉成于何时；以学说言，则如佛教、数论实未能定先后。“而著者未习译事，见闻浅陋，生罹百忧，学殖荒芜，曷足语此。”正是在这种情况下，汤氏将过去的讲义，删益成十二章，勉取付印，以“为初学者之一助”^①。

《印度哲学史略》起自上古，迄于商羯罗，共十二章，主要论述了印度古代哲学和中世纪哲学。但对印度佛教的论述只稍有涉及，因为汤用彤认为：“佛法典籍浩博，与我国学术有特殊之关系，应别成一书。”^②在《汉魏两晋南北朝佛教史》一书中，汤氏就对佛教与我国学术的特殊关系作了详尽的论述。

在印度哲学研究方面，汤氏生前公开出版的专著只有《印度哲学史略》一书。因为后来汤氏把主要精力转向了魏晋玄学研究、隋唐佛教研究，新中国成立后又担任了一系列的行政工作，加之身体不适，视力严重下降，几近失明，所以再没有有关印度哲学研究的论著问世。但在印度哲学研究方面，汤氏仍给后世留下了大量的研究成果，据笔者目前所知，有关这方面的成果主要有：

(1) 《汉文中的印度哲学资料汇编》。这本资料汇编具体开始于何时，不能确论，但从汤氏在《印度哲学史略》的《重印后记》中所说，我们可以知道，1959年的时候汤氏就已经在从事这项工作。汤用彤说：“关于印度哲学在中国文学中所留下的资料，是可以推测印度哲学各时代发展的大体情况，并也可推测得出印度各地域流行的学派的不同。”并列举了从汉译《阿含经》到清辩、法护的著作中所包含的印度哲学的资料，提出如果“依派

① 汤用彤：《印度哲学史略·绪论》，北京，中华书局，1988年版。

② 汤用彤：《印度哲学史略·绪论》，北京：中华书局，1988年版。

别及年代整理出来，实可供中外学者研究印度哲学参考之用”，并说：“现在为着促进对印度哲学方面的研究，我正在编一汉文中的印度哲学资料汇编——在大藏经中广泛抄集，无论经论或章疏中的有关资料，长篇或零片均行编入。”这本资料集，在汤氏生前已大体编成，但未能出版。另外汤氏又从汉文《大藏经》中抄出了137条，编成《六师学说》、《顺世外道》、《耆那教》、《胜论》、《数论》、《吠陀》、《因明论》（《正理论》）及《各派综述》等22项。尚有备用卡片79张（有关“六师”、“吠陀”、“譬喻师”的）还没有抄出编入。现在这部资料集已由汤一介先生整理完毕，据悉将由商务印书馆出版。

（2）《有关印度哲学的资料》。这是一本读书笔记，是汤氏为研究印度哲学史所用的资料的摘抄。除抄录资料外，还有汤氏所写的许多“按语”。所写“按语”大体包括所阅读书的具体内容提要、应该注意的问题、书的评价以及一些简单考证等。

8.1 印度哲学的起源与发展

汤用彤十分注重对文化源流的探讨，其佛教研究、魏晋玄学研究是如此，印度哲学研究也是如此。汤氏曾作专文探讨印度哲学的起源和发展，这就是1924年6月发表于《学衡》第三十期上的《印度哲学之起源》一文。文章从四个方面阐述了印度哲学的内容及其发展。

第一，因人们对《吠陀》神崇拜的式微而导致了宇宙本体的讨论。印度河流域是印度文明的发祥地。据考古发掘，在公元前2750至公元前1500年的时候，当时定居在印度河谷的居民已经使用了青铜器，并开始从事农业、畜牧业、部分的手工业和商业，还创造了自己的文字——象形文字。当时，在这一带大概流行着对地母神、动植物和生殖器的崇拜，浸浴和土葬是重要的仪式，在有些被发掘出来的器物上，还绘有修行者的趺坐和冥想等形象。这些信仰和实践与后世印度的民间信仰具有一定的联系。这种文化发展的态势后来被原本居住在东亚细亚高加索一带的雅利安人部落所打断，使印度文明的发展显现了断裂性。约在公元前20世纪中叶，雅利安人部落


 汤川彤
 评传

由兴都库什山和帕米尔高原涌入印度河流域，雅利安人在推进中曾和印度的土著民族进行过长期的、残酷的斗争，最后终于征服了他们。雅利安人在未进入印度以前，其宗教信仰主要是崇拜自然神和祖灵，在天有日月星辰，在空有风雨雷电，在地有山河草木以及动物等等。雅利安人实行火祭和苏摩祭，小孩成年时要举行入门仪式，死后要用火葬等。诸如此类在印度最古老的宗教历史文献汇编《吠陀》中可以体现出来。

人们对自然现象的崇拜，主要是由于生产力水平和科学水平十分低下的结果。因此，在与自然的斗争中，人们常常意识到自然力量的不可抗拒，对一些自然现象感到十分惶恐，无法解释，于是便对这些现象进行了一种歪曲的反映。如印度雅利安人之所以特别崇拜因陀罗，主要是由于印度气候干热，雷雨对于农业生产有着最重要和直接的影响。但随着人们对自然征服力量的增强，神的威力在人们的信仰中就渐次减弱，这在《梨俱吠陀》中已有所表现，如该书卷十第一百十七篇，仅奖励人为善，而丝毫没有言及神，“盖似以神之德衰，非可凭准也”，“及至佛陀出世之时，对于吠陀宗教之怀疑者更多。神之堕落，其地位几与人无殊。其后弥曼差学者，解说祭祀之有酬报，非由神力。数论颂释力攻马祠之妄，而非神之说（或称无神Atheism），不仅见于佛书，印度上古、中古各派几全有之”。

对诸神信仰的衰弱，导致了宗教一元论的趋向。这种趋向在不同的国家，其表现形式是不一样的。“埃及之一元趋势，在合众神为一。犹太之一元宗教，始在驱他神于族外，继在斥之为乌有。”但印度于此独辟一径，盖“由哲理讨论之渐兴，玄想宇宙之起源，于是异计繁兴，时（时间）方（空间）诸观念，世主Prajapati大人Purusha诸神，吠陀诗人叠指之为世界之原”。汤氏认为这些观念都是一种抽象的观念，而不是《吠陀》所说的那种自然神崇拜，所以这些观念“实为哲理初步，而非旧日宗教之信仰也”。为什么会产生这种转变呢？其中变迁的关键，在初期的《奥义书》中已经显露。

《奥义书》旨在发明《吠陀》之哲理，而实则《吠陀》主宗教，甚乏哲理之研讨。宇宙起源的学说，在《梨俱吠陀》中已露端倪，尽管其中没有具体的宇宙构成学说，但已表现出一种怀疑论的思想。例如世界为何本（意

犹谓何种物质何种本质)所造,日与夜到底谁先谁后等等,其中以卷十的一二一篇以及一二九篇等最为有名、最具代表性。这种怀疑思想造成了很大影响。影响之一,使印度哲学由解决人生问题进而为探究真理,形成了印度文化“非宗教,非哲学”的特点;其二,宇宙起源说的兴起,使“大梵一元之论渐定”,所谓大梵,“非仅世之主宰(如耶教之上帝),亦为世之本体”。这样就使印度哲学突破了多神论的束缚,也突破了一神论的藩篱,形成了一种泛神论;第三,轻神而重人,由崇祭祀而变为究学原。吠檀多合人我大梵为一,僧佉立自性神我为二,胜论于五大之外,别有神我,大乘则于法空之内,益以我空,都表现了这种趋势,“对旧日所祈祝之因陀罗、阿耆尼,均漠视之”。

第二,因婆罗门注重形式而失掉了精神,从而有“苦行绝世之反动”。

阶级社会形成是人类迈进文明门槛的第一步,但印度在何时进入阶级社会,学界一直没有定论。汤氏指出,印度历史中,阶级原则的体现,“实不但《吠陀》初期有之,且恐远溯可及雅利安人侵入印度以前”。这一论断是符合历史事实的。因为根据莫亨约·达罗和哈喇帕古城遗址的发掘,我们可以发现,当时居住在印度河河谷的居民有了行业分工,而且出现了手工业和商业,有一定的宗教信仰,居民的住所不等,生产设备和占有的贸易资料也不相同。这就说明当时社会分工已经存在着生产资料的不平等和阶级的对立,表明当时社会已进入了早期奴隶社会。但是在印度早期,这种等级之制还没有形成如后来的等级制一样,这种阶级分别还没有进化为“固定种性”。如《梨俱吠陀》虽然有婆罗门、刹帝利这样的说法,但据书中所言,“帝王可为僧侣,牧童亦可参与战争”,由此可见当时的种姓制度并未固定。后来雅利安人征服印度土著居民后,原来“黑色土著遂降为奴隶”,成为印度的第四种姓,并由此逐渐形成了印度的等级制度。居于等级之首的就是婆罗门。但是婆罗门“观祈祷祭祀为魔术,上天之福田利益,固不视人之良朽而授与也”。婆罗门僧侣“为人做道场,其目的惟在金钱酬赠之丰”,这种现象在《梨俱吠陀》中已遭到了斥责,“降及佛陀时代,祭祀尤为智者所唾骂,而其索酬特高,亦为常人之所痛恨”,在这种情况下,“乃另发明



苦行法，以代祭祀，毁身炼志，摒绝嗜欲，于贪字务刈之净尽”，这种苦行主义是对婆罗门僧侣蔑视廉耻的一种反动，“其用意初固非恶，而其末流，则变本加厉，致旨不在除欲，而仅在受苦”。这种苦行行为，后来形成了一种学说，著名代表就是尼犍子派。此派以“大雄”（尼犍子若提子之徽号）为祖，守五戒之说，重业力，认为一切事物悉凭因果业报。所以《维摩诘经注》中说“其人起见，谓罪福苦乐，尽由前世，要当必偿，今虽行道，不能中断”，人生解脱之分全凭苦行。

由于宇宙论的兴起，苦行学说的出现，印度思想失去了崇拜的根基，所以厌世之说兴起。厌世又分为两种：一种是厌世而救世，一种是厌世而绝世。前者以释迦为代表，后者以六师为代表。绝世者轻蔑道德，并斥佛家为癫狂，其中极端绝世学说为顺世派。此派认为人无解脱之方，人因聚四大而成取，命终时，地水火风悉散而人败坏，知识亦全消灭，人生正鹄在享肉体快乐，日月不居，稍纵即逝，所以此派说：“生命如在，乐当及时，死神明察，无可逃避，若汝躯之见烧，胡能复还人世。”人生在世，唯行乐，除此绝无良方。汤氏认为这种学说“其兴起必为道德败坏之反动，尤必由痛恨婆罗门作伪者之所提倡，盖无可疑也”。

第三，对灵魂的研究产生了神我人生诸说。

汤氏指出，印度哲学诸宗，“不仅在革《吠陀》神教之败坏，亦且受灵魂人我学说之影响”。在雅利安人没有入侵印度以前，印度就已有了这种信仰，随着时代的演进，这种信仰分化为二种现象：一为俗人之迷信，一为明人之学说。

僧侣利用俗人的迷信作为谋生的工具和手段，但这种灵魂的观念却引起了关于灵魂问题学理的探求。正如汤氏所说：“学理中真我之搜求，实基于俗人鬼魂之说。真我是常，亦有借于灵魂不死之见。俗人对于灵魂无确定之观念，故学术界讨论何谓灵魂之疑问甚烈。”（着重号为原文所有——引者注）如《长阿含经》中有布吒婆楼与如来关于什么是灵魂的争论，《梵网经》中，历数关于神我诸计，或谓我是色（物质），四大所造，乳食长成，或谓我是无色，为想（知识）所造，或谓我也非想等，系发知识行为或享受

之本，而非知识行为或享受所构成，等等，都是有关上述问题的言论。本来宇宙与人我的关系，就是历代哲学家所要探讨的问题，也是哲学上的一大问题。但印度各学派，都是以解脱人生为目的，因此，对这一问题的研究更加深入。“吠檀多谓大梵即神我，梵我以外，一切空幻，梵我永存，无名无著，智者如此，即是解脱。僧佉以自性神我对立，神我独存，无缚无脱，常人多惑，误认自性，灭苦之方，先在欲知。至若瑜伽外道重修行法，正理宗派重因明法，而要其旨归皆不出使神我得超越苦海，静寂独存，达最正果也。”

第四，业报轮回学说的出现，产生了真我无我的争辩。

业报轮回学说是印度著名的学说，但这种学说的最后形成却很晚，在《梨俱吠陀》中，虽然已有报应不死之说，但“无依业报以定轮回之想”（着重号为原文所有——引者注）。

不少学者指出，轮回之说，是在雅利安人入侵印度以后而形成，汤氏对此抱疑议，但认为印度“厌世主义之受轮回说之影响，实甚合理”。宗教重不死，印度人尤其喜欢静寂常住，但现实往往与人们的主观愿望相差悬殊，在《般泥洹经》中有佛告比丘的一段话，佛说：“世间无常，无有牢固，皆当离散，无常在者。心识所行，但为自欺，恩爱合会，其谁得久，天地须弥，尚有崩坏，况于人物，而欲长存。”也就是说，烦恼生死，都是业果无常之苦。汤氏指出：“根据轮回，此所以印土诸宗，莫不以尽业缘、出轮回为鹄的。质言之，则皆以厌恶为出世之因，悲观（谓世间为苦海）为乐观（谓究竟可解脱）之方。”因此，汤氏说：“世谓印度民族悲观厌世，实非恰到好处之言也。”

有了轮回之说，就相伴着产生了有“何物轮回”的问题。如果仅有神我轮回，则人受生后必但有知者等，知识等必遂无根据，且数论等谓“我无缚无脱，实不轮回”，这样就将导致轮回永远存在于神我之外的局面，如数论所说的轮回者为细身就是明显例证。

但佛教另辟蹊径，标示立无我义，使人世轮回遂“徒依业报因果之律，而无轮回之身”。佛立说的根本，也非由于信仰灵魂不死的结果。佛教以为人为五蕴积聚，五者之外，没有神我，这就好像轴不为车，辘不为车，辐毂辘轳等都不是车，必须将它们完全组合在一起后才是一部完整的车一


 汤用彤
评传

样。但人生各个部分都是无常，无常即非我。

汤氏指出，如来对无常即非我之义所见实独精到，而外道对此“推论不彻底”（着重号为原文所有——引者注）。他指出，这四点为印度哲学得以形成的首要原因。而这四点“皆互为因果，各宗于中选择损益，成一家言，固甚烦杂”。在这篇专论印度起源的文章中，汤氏谈及除了这四点以外，如果从历史的角度来考虑，也还有其原因。因为任何上层建筑、意识形态中的东西必有一定的经济基础相伴随。汤氏认为，历史的原因主要有这样两点：“（1）为民性富于理想、重出世观念，希腊之人富于哲理，犹太人之最重出世，而印度民族兼而有之；（2）为奖励辩难利己利他，即帝王与学者问诘，亦不滥用武力，当依义理。相习成风，异计百出，印土哲理之能大昌至二千年者，言论自由之功固不可没也。”汤氏这段文字从历史的方面探求了印度哲学产生的原因，这种探究坚持了历史与逻辑的统一，可惜汤氏没有展开论述。

据此，汤氏对整个印度文化的变化作了一个分期：从印度的有史之初到婆罗门教的产生为印度教化之第一期；婆罗门教到小乘佛教暨尼犍子六师学说的产生为印度教化之第二期；从此至商羯罗为印度教化之第三期；其中阿瑜迦至商羯罗为印度哲学极盛时代，从此至印度教的产生为印度教化之第四期；到回教侵入，混和失真，遂成为印度教化之最近时期；到现代，由于受欧西教化的影响，欲改进旧风复兴旧教，印度教化另辟一新纪元。

8.2 印度哲学的形态与特征

在《印度哲学史略》中，汤用彤对印度古代、中世纪哲学进行了分析，这种分析基本上是按照时间顺序进行的。以下，我们依据汤氏的分析，简要地列出其主要论述。

（一）《梨俱吠陀》及《阿闍婆吠陀》。

《梨俱吠陀》是印度最古老的典籍，吠陀主要是关于神的颂歌和祷文的文集。汤氏指出，“吠陀一字古译为明，于今义为学。因其书渐受尊礼，而此字义转为圣典”。吠陀在我国古代典籍中有多种译法，音译有毗陀、围

陀、薛陀、吠驮、吠陀等，意译为明论、知论等。《成唯识论述记》中就说：

明论者，先云韦陀论，今云吠陀论。吠陀者，明也。明诸者实事故。

一般而言，吠陀包括四部，(1)《梨俱吠陀》，又名《赞诵明论》，共十卷，收集了对自然诸神的赞歌和祈祷文共1027首（一说1028首）；(2)《娑摩吠陀》，是将《梨俱吠陀》的极大部分赞歌配上曲调的歌曲集成旋律集，用在祭祀场合歌唱之用，除小部分颂歌外，其余的都取自《梨俱吠陀》；(3)《夜珠吠陀》，一译为《耶柔吠陀》，为祭祀最重要的典籍，说明在祭祀时如何应用这些诗歌和如何进行祭祀的集子；(4)《阿闍婆吠陀》，是巫术、咒语的汇集，共二十卷，主要记录了如何驱逐病魔、恶神，避免自然灾害反击宿敌暗害以及祈求战斗胜利、部族繁荣、事业发展、家族幸福、长寿健康等等的巫术和咒法。汉译《长阿含经》卷十四说《阿闍婆吠陀》：“如余沙门婆罗门食他信施行遮道法，邪命自活，召唤鬼神，或复驱遣，种种厌禱，无数方道恐热于人，能聚能散，能苦能乐，又能为人安胎出衣，亦能咒人使作驴马，亦能使人聋盲暗症，现诸技术，叉手向日月，作诸苦行，以求利养……或诵知生死书，或诵梦书，或相手面，或诵天文书，或诵一切音书。”与前三集相比较，《阿闍婆吠陀》成书时间虽晚，但其所叙宗教形成却较前三集古老。汤先生认为按照“宗教演进程序，早期者多咒语，信魔鬼，其后乃有颂歌崇拜神祇”，所以他对认为阿闍婆思想为魔教，较梨俱之神教为尤古和谓梨俱代表雅利安人之宗教，而阿闍婆则多土著之思想的说法，“言之虽无可征考，而理或然欤”^①。这种分析就区分了印度本土文化的真正起源与外来文化（雅利安）的关系和区别，说明了印度文化的真正根由。

（二）梵书及奥义书。

在公元前一千年中叶至公元前一千年，雅利安人从印度河上游向东推至恒河、朱木拿河流域平原之间，历史上称这个时期为“后吠陀时期”或

^① 汤用彤：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第12页。


 汤川彤
评传

“梵书、奥义书时期”。所谓梵书，即是对吠陀的解释，是说明吠陀本集有关祭祀的起源、目的方法和赞歌、祭词的意义等内容的文集。这种解释主要着眼于两个方面：“一在释圣经与祭祀之关连，一在释其中之象征。”^①吠陀的各个派别都对本集作了很多的梵书。梵书最后附有森林书，意思是说“深义密意须在森林寂静中传授”。在森林书的里面附有奥义书，这是纯粹的“推阐哲理之书”。

汤氏认为“婆罗门教根据吠陀，偏重于祭祀，为梵书之学说”。因此在“梵书之婆罗门教”中，汤氏着重分析了婆罗门教的形成与发展。自从雅利安人入侵印度以后，当时的土著民族就成为“第四阶级”，与此同时，在雅利安人中也分成了三级：僧侣、帝王、贫民。汤氏指出，这种区分“迹其始意，并非阶级”。阶级古译作种姓，也就是说，这种区分还不是种姓制度，按照汤氏的说法，“盖阶级者，重婚律，其义在保持血统之清洁，故婚嫁必限同级”。在佛典中，虽然有称誉种德婆罗门，但种姓原义并非阶级，“其限制结婚，在乎种族，而限于同级，且非婆罗门之各种族均可互婚，异种异色之结婚尤时有所闻，而所生之子，且可为武士或僧侣”。但阶级制度形成后，就没有此种现象了。尽管在当时，种姓制度还没有最后形成，但僧侣的权力在逐渐增大，愈到后来权力愈大，尤其是维护风俗礼教，渐渐成为了婆罗门的特权。这种特权，也导致了婆罗门教的衰败。

梵书主要是“敷陈礼仪”，属于“‘法’之事”；而奥义书深探哲理，属于“‘智’之事”。奥义书梵文为Upanisad，原义是“近坐”、“秘密地相会”，引申成为师生对坐所传的“秘密教义”。奥义书内容十分复杂、庞大，包括着不同时期、不同地区以及吠陀本集各个不同派别的宗教哲学和社会伦理思想。奥义书中最重要、最有名的为十三种，最早成书于佛陀出世以前。汤氏将奥义书概括为“梵即我是也”，也就是所谓梵我合一。

梵在梵文中原义为颂（魔术咒语即曼荼罗），为礼节，为唱诗僧；后来引申为礼节所得之魔力，再引申为世界的主宰或哲学的最高本体。在奥义书

① 汤用彤：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第12页。

中,梵被当作宇宙的本原,生命的根本,所有事物存在的原因。奥义书通过阿提茫(一译作阿特曼)将梵与我联系起来。阿提茫一词在吠陀中已多次出现,它或指世界之原质,或指个人之生命。但在奥义书中,阿提茫多指自我,“自我者,乃人类固定不变之本质,永住妙乐,如无梦眠,虽彼实无知而实知之。但彼所不知平常之知。(何以故)盖以其不灭,(平常之知有生灭)而知者之知无已时”。这样,梵我两个概念就等同起来了,也就是说作为外在的、宇宙终极原因的梵是和作为内在的、人的本质的阿提茫(自我)在本性上是同一的。“梵我同一”后来成为了吠檀多派有名的格言。

奥义书中还有所谓轮回解脱的思想。轮回之说,前已言及,在《梨俱吠陀》时期已有萌芽,到这时则被系统地提了出来。这种轮回业报的思想,“悉由无明”而起。轮回解脱的主要内容是:每一个人的灵魂在死后可以在另一个躯壳里复活,一个人重新转世的形态,首先是取决于他过去本人的行为——业(羯磨, karma),即取决于他奉行婆罗门、刹帝利的要求和保持那些树立在各种姓之间的界限认真到什么程度。汤氏指出,奥义书所说的解脱之道在于“智慧”,以智灭苦是印度各派学说的一个共同特点,这里所说的智慧“非为平常知识,乃彻底之觉悟,而得之禅定者”^①,也就是要达到梵我合一的境地。汤氏认为在印度哲学中,“智慧之见重,于此可见一斑。是亦印度哲学特性之一也”^②。

(三) 瑜伽论。

瑜伽是印度正统派六派哲学之一。它与数论关系十分密切,因此常常被相提并论,总称为“僧伽瑜伽”。僧伽(数论)可视为瑜伽学行之理论背景,瑜伽可视为僧伽学说之修行方法,两者之间最根本的区别在于是否承认自在天,瑜伽承认自在天,故称为“有自在(天)僧伽”,而数论则被称为“无自在(天)僧伽”。在论述瑜伽宗时,汤氏主要陈述了瑜伽宗行法(因瑜伽派别众多,汤氏所述主要为王瑜伽),包括瑜伽宗的来源、发展的经过及与数论的关系。

① 汤用彤:《印度哲学史略》,北京:中华书局,1988年版,第21页。

② 汤用彤:《印度哲学史略》,北京:中华书局,1988年版,第22页。



瑜伽是梵文Yoga的音译，在《梨俱吠陀》中已多次出现，其意义为“枷或驾（如服牛驾马之意）”，所以引申为联系、合一等含义，在我国古代典籍中译为“相应”（在汉晋佛教传入之时，曾译为“道”，以后又译为“禅”、“相应”等）。汤氏认为摄一切见集所说的“个人之我与胜义之我相合”，就是瑜伽。“盖人我沉溺罪欲，而与大我分散，故一切罪恶之根为分散，不统一，求去罪恶，须有精神之统一。”^①奥义书及世尊歌中反复阐明了这种意义，就是瑜伽。瑜伽本来是指一种修行的方法，从《梨俱吠陀》以来，宗教苦行或净行为人所重，所以瑜伽就成为“制服情欲方法之名称”，后来瑜伽偏重指“内心之修养，追求真际之智慧”^②，禅定修心的方法，渐被世人注重。苦行净行，也被认为是致神通之法。这样一来，瑜伽就与僧佉（数论）并称，这在《迦塔奥义书》、《白骑奥义书》及《慈爱奥义书》中表现得很清楚。僧佉主要致力于义理上之研究，瑜伽专指实行之功夫。在奥义书中，瑜伽已成为了专有名词，“确指禅那与三昧”。在《慈爱奥义书》中，将瑜伽分为六支：一调息，二制感，三禅那，四静虑，五思择，六三昧。但巴檀闍黎的《瑜伽经》分为八支：一夜摩，二尼夜摩，三坐法，四调息，五制感，六执持，七静虑，八三昧。二者虽然有所不同，但大体相似，《瑜伽经》除去夜摩、尼夜摩关于德行者外，仅用坐法代替思择。所以汤氏断言“在此奥义书时代，瑜伽宗行法已具有雏形”，并以禅定与思择的关系，推断“《慈爱奥义书》中瑜伽六支为最古之禅定学说，而为《瑜伽经》之先导”^③，这样，就阐明了《瑜伽经》的历史源头，使人明了印度这一古老学说的面貌。

更进一步，汤用形从瑜伽的修行方法与佛经的比较，认为瑜伽之学与佛教关系密切。汤氏列举了三个方面：第一，佛经（如中部一之十六）言信、精进、思维、定、慧，为通瑜伽之路。《瑜伽经》（一之三三）亦有此说。第二，二者均注重慈悲喜舍之四无量，而此说颇不见于印度他宗。第三，《瑜伽经》悲观意味甚重，亦有似佛教，而经中并有四圣谛（二之

① 汤用形：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第92页。

② 汤用形：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第93页。

③ 汤用形：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第93页。

十五十六十七)。瑜伽叙人生缘起，有似十二因缘，而无明特居首位。对瑜伽经与佛教的关系，汤氏在此只是略加提及，没有展开论述，因为在《汉魏两晋南北朝佛教史》中，汤氏对此要做专门论述。

关于瑜伽与数论的关系，汤用彤认为“就僧佉颂之数论，与瑜伽经之瑜伽言，数论自较瑜伽为早”。但这两种学说要成为一个系统，需要经过长时期的发展，在奥义书中就有数论和瑜伽之名及其学说，所以汤氏推论“或者在最初二者未分化成二固定系统，实原出一源”^①。古籍中所常说的“僧佉瑜伽”就反映了这一事实。两者分立的原因在于：“一方面受佛陀时代反对神教之影响，并重智慧，而演为僧佉宗。一方面受神教之影响，并偏重修持，而终组成瑜伽论。”^②因为两者同属一源，在基本理论上没有多少差别，但既然是两个派别，当然也还是存在着差别，汤氏经过仔细分析，指出两者最根本的区别就在于是否承认“自在天”。

接着，汤氏又根据瑜伽经详细叙述了瑜伽经的八支行法，说明了瑜伽宗的宗教实践及其所表现出来的哲学思想。

对吠檀多派、数论、胜论、正理论等，汤用彤都采用了同样的方法，先叙源流，后叙内容。从上面所述，我们可以发现，这种叙述方法能使人明白清晰地了解一种学说的发展情况，弄清楚其来龙去脉。

在分析了印度各派哲学后，汤用彤将印度哲学的特点概括为三个方面：一为业报轮回，二为解脱之道，三为人我问题。

① 汤用彤：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第95页。

② 汤用彤：《印度哲学史略》，北京：中华书局，1988年版，第95页。

附录 汤用彤学术行年简表

1893年8月4日(农历六月二十三日)

生于甘肃渭源。行三。“幼承庭训，早览乙部”，“稍长，寄心于玄远之学，居恒爱读内典”。

祖籍湖北黄梅。父霖，字雨三，光绪二十三年(1897年)署渭源。戊戌卸任，先后在兰州、北京设教馆，舌耕为业。汤氏随父辗转渭源、兰州、北京，受教于膝下，接受严格的传统教育，亦承乾嘉汉学风流文采。

1911年春

由北京顺天学堂考入清华学堂，借新式教育而窥西方科学思想。

梁漱溟乃其顺天学友，在清华，吴宓等与之最为友善。

1917年

毕业于清华，同时考取官费留美，因眼疾未能成行，留校任《清华周刊》主编，并教授国文。同年赴美，就读于汉姆莱大学，主修社会学、政治学。

先后发表《理学谵言》等文章，宣扬理学救国，介绍西方科学知识。

1918年

转哈佛大学研究院，以新人文主义者白璧德为师，主攻哲学及梵文、巴利文。接受了白氏“同情加选择”的新人文主义。

与吴宓、陈寅恪有“哈佛三杰”之称。1922年获哈佛大学哲学硕士学位并载誉归国。因吴宓之邀，任东南大学教授、哲学系主任。

讲授中国佛教史、印度思想史。课闲，至支那内学院听欧阳渐讲习法相唯识学，与蒙文通、熊十力同为听友。还兼任内院研究部导师。

发表《评近人文化之研究》，《学衡》十二期全文转载。揭时学之浅、隘，提出“文化之研究乃真理之讨论”，研究者自应统计全局，广搜精求，平情立言。

1923年

发表《叔本华之天才主义》、《释迦时代之外道》。翻译英国学者《亚里士多德哲学大纲》、《希腊之宗教》并在《学衡》上发表，译介西方哲学和宗教。

1924年

《学衡》二十六、三十期分别刊载《佛教上座部九心轮略释》、《印度哲学之起源》。

1926—1927年

任天津南开大学哲学系教授。

1927年夏

返南京，任中央大学（原东南大学）哲学系教授、主任。

1928年

《内学》载《南传念安般经解释》。与胡适讨论禅宗史研究。



汤川彤
评传

1930年

以特聘教授名义被延请至北大哲学系任教授。

《汉魏两晋南北朝佛教史》已完成，有《印度思想史》讲稿十四章（在北大授课时改为十二章），同时开始转向魏晋玄学研究。在京居南池子，与钱穆、梁漱溟、熊十力常相聚谈、切磋学问。钱穆对之有“与时而化”，“独立不倚，极高明而道中庸”之誉。《读慧皎〈高僧传〉札记》发表于《史学杂志》。

1931年

《唐贤首国师墨宝跋》、《矢吹庆辉〈三阶教之研究〉》、《摄山之三论宗史略考》、《唐太宗与佛教》相继发表。

1932—1933年

《竺道生与涅槃学》、《释道安时代之般若学述略》发表。

1934年

指导王维成完成《老子化胡说考证》。评《唐中期净土教》于《大公报》面世。

1935年

兼北大哲学系主任及文科研究所主任。

1936年

哲学年会报告《汉魏佛教两大系统》、《关于〈肇论〉》于《哲学评论》摘要刊登。

美国哈佛大学亚洲研究学刊载汤著（J.R.Ware译）*The Edition of the ss ŭ-shin-Ērh-chang-ching*。

1937年

随北大南迁，转道天津、上海、香港，经长沙至南岳掷钵峰。

有《中国佛教史零篇》、《大林书评》发表。

1938年

转道桂林，赴云南蒙自西南联大文学院，任哲学系主任、教授。有出任文学院院长长的动议。《汉魏两晋南北朝佛教史》四易其稿后在长沙发行。元旦跋识于掷钵峰下。后获重庆政府学术奖。

1939—1942年

执教于昆明西南联大，兼北大文科研究所主任。先后开设印度哲学史、欧洲大陆理性主义以及魏晋玄学等课程。全面开展魏晋玄学研究。

《读刘劭〈人物志〉》、《魏晋玄学两篇》、《王弼大衍义略释》公开发表。

1943年

《文化思想之冲突与调和》发表于《学术季刊》第一卷第二期。依据文化人类学批评派之学说，阐述文化移植过程中的冲突与调和，表明他“志古之道”的真实意图在于证明古今并陈、中西互补、因革损益的文化转化观念。

在西南联大演讲《隋唐佛学之特点》，进一步阐述因革推移、悉由渐进的文化转化思想。

1945年

《印度哲学史略》由重庆独立出版社出版。

1946年

随校北返北大，仍任哲学系主任并兼文学院院长。为哲学系开设魏晋玄学、英国经验主义、欧洲大陆理性主义、印度哲学史等课程。

《谢灵运〈辨宗论〉书后》在天津发表。

1947年

当选中央研究院院士、评议员，兼历史研究所北京办事处主任。

赴美加利福尼亚大学讲学。哈佛大学亚洲研究学报发表 *Wang Pi's new interpretation of the I ching and lun-yü* .

1948年

谢绝哥伦比亚大学邀请，于秋天返回国土。

1949年

新中国成立后任北京大学校务委员会主任，第一届全国政治协商会议委员。

1951年

改任北京大学副校长，分管基建、财务。兼任中国科学院历史考古专门委员，哲学社会科学部学部委员。以后又出任全国政协常委。第一、二、三届全国人民代表大会代表。

1954年

患脑溢血，近一月不省人事，经治疗逐渐康复。

1955年

《汉魏两晋南北朝佛教史》上、下册由中华书局重印发行。

1957年

《魏晋玄学论稿》由人民出版社印行。此乃1938—1947年十年间先后发表的七篇文章及两篇玄学文稿汇集而成。

1960年

《印度哲学史略》由中华书局重印发行。

1961年

病后有《康复札记四则》及关于印度医学、佛书音义两篇发表于《新建



设》、《光明日报》。

1962年

改唐诗二句“虽将迟暮供多病，还必涓埃答圣民”，表示对人民鞠躬尽瘁之意。

1963年

五一节与毛泽东主席等国家领导人同在天安门城楼观礼，与毛泽东主席握手言谈。

《魏晋玄学论稿》由中华书局再版。

再版的《佛教史》第二次印刷。

夏，招中国佛学史研究生。

1964年5月1日

因脑病复发，治疗无效而逝，终年72岁。

《读〈道藏〉札记》刊于《历史研究》第三期。

《隋唐佛教史稿》于1980年以后连载于《中国哲学》第三、四、六、七期。《五代宋元明佛教事略》刊登于第五期。

1981年

中华书局整理出版《汤用彤论著集》四种。另有三种及一部未完稿待出。

后 记

岁月蹉跎，从1893年到1993年，历史整整跨越了一个世纪的历程。在这一百年中，中国经历了戊戌变法、帝制崩溃、辛亥革命、军阀混战、抗日战争以及社会主义改造、文化大革命，直至最近几年的经济改革，九百六十万平方公里的大舞台上，上演了一幕幕可歌可泣的悲喜剧。

历史挣脱了封建的羁绊，诺亚方舟上的人们对于彼岸以及驶向彼岸的航线却没有取得共识。五四前后的新文化运动中，矢志于中华民族自立自强的有识之士，各逞其能，以自己的判断，力图把这一方舟导向自己理想的境界。他们都曾经想把握历史的舵柄，然而有的落伍，有的退隐，有的甚至在即将倾覆的漏舟之上被持桨奋力拼搏的水手们抛进了滚滚的波涛之中。正是那些把这只诺亚方舟导向富饶大岛上的历史伟人，谱写了中国这一百年的英雄交响曲。他们已经逝去，犹如巨星陨落，但他们力图改变已经争得的生存环境所做的各种努力，则还在被后来者进行千百次的尝试。改革开放的大潮重新掀起了类似近代的古今中西文化争论之波。要变，要面向世界，这同样是近代社会的一致取向。而精神与物质，功利与人文，传统与现代的碰撞也带有明显的传统近代转型的痕迹。单一的文化传统也面临着多元的选择。中国文化的走向如何？中国文化的未来究竟是什么样儿？政治家乃至经济领域中的有识之

士，尤其是人文科学的学者，也像近代学术界一样，在迷惘和困惑中追寻着这些社会文化问题的答案。

明年恰逢毛泽东、梁漱溟、汤用彤三颗巨星一百华诞，此书不仅缅怀他们对历史，对人类文化的贡献，更期望能从汤氏学术思想的剖判中，找到驶向彼岸航线的共识。当然这不是政治的，更不是经济的，而是历史的，也是与人类最佳生存方式直接相关的，在普遍意义上具有长期效应的观念的共识。

“重写近代诸子春秋”的深意，我的理解大体如此。

简而言之，近代社会思潮是以救亡图存为重心而勃发起来的。在学术界，则是以传统的变异和转向为基础，博采东西，兼揽今古，力图以历史的事实，逻辑的论证，把握中国文化的现状和未来。据此，我着手研究汤氏的学术思想。其间由于工作、生活的不安定，断断续续用了三年才完成此作，而且绝大多数时间花在汤用彤生平和文化观念形成的考究之中。该书自始至终都受到汤一介先生的支持、指导和具体帮助；博士研究生张运华积极承担了后两部分的内容；兰州大学图书馆张书诚先生也给予了无私的援助；又得钱宏先生鼎力相助，不嫌疏漏，将拙作纳入《国学大师丛书》的出版计划之中。值此书付梓之日，再致衷心的感谢。

遗憾的是，汤氏生前未有传记传世，而且很少与人言及自己的往事。留美期间及在加州讲学的资料也未能稍窥一二。以蠡测海，疏漏在所难免。既盼知情者及同道批评，更希望该书再版时予以补正。

谨以此书敬献：

中国历史、文化伟人一百周年诞辰。

麻天祥

1992年12月25日于海南大学