



如

如果您无法看到FLASH, 请下载并安装Flash插件

[首页](#) | [社科基地](#) | [博士后流动站](#) | [人才培养](#) | [学术交流](#) | [《宗教学研究》](#) | [宗教研究资料](#) | [英文版\(English\)](#)当前位置: [首页](#)>>[学术交流](#)>>[学术动态](#)

双击自动滚屏

[关闭窗口](#)

户川芳郎先生和生成论研究

2003-5-29 14:02:50 钦 伟刚 阅读1302次

研究和讨论古代中国人对宇宙、自然界和人类社会的“生成”（天地人是如何生成的等）问题的看法，从思想的角度去研究所谓的“生成论”（不同于西方思想中的“创世论”“创造论”）的问题，是很重要的。但是，长期以来，在中国哲学史研究的领域里，却很少有人从事这一课题的研究。

如果我们翻开冯友兰在1934年完成的《中国哲学史》时就会看到，冯友兰曾在研究西汉黄老系统的著作《淮南鸿烈》的章节中，提及了“宇宙论”的问题（第一篇第十五章“《淮南鸿烈》之宇宙论”），并简单地介绍了《俶真训》《天文训》《精神训》和《诠言训》中有关宇宙、天地万物和人体的生成的论述。虽然如此，但是他并没有对这些论述进行哲学史和文献学意义上的探索和论析，而且冯著《中国哲学史》以后的章节都没有触及到（关于宇宙和人类发生的）“生成论”的问题（冯著《中国哲学史》第二篇第三章“两汉之际谶纬及象数之学”，引用了易纬《乾凿度》中与“生成论”有关的内容，但是冯著只论述了《乾凿度》中阴阳之数与历法、音律的关系，忽略了“生成论”的课题，当然没有由此去论及中国古代“生成论”思想在东汉以及魏晋文献中的演变和发展的实态）^①。

当然，从学术史的角度来讲，冯友兰的著作是摆脱了经学框架和学案体裁后，中国第一部用西方的哲学观点（新实在论、逻辑实证主义和黑格尔哲学）对中国哲学的发展和演变作出系统完整阐述的哲学史专著，如果在这部具有开创之功的著作中没有研究和顾及到某一个思想问题，是可以理解的。但是在冯友兰之后，在许多有影响的中国哲学史专著中（如侯外庐《中国思想通史》、任继愈《中国哲学史》、张岱年《中国哲学大纲》、唐君毅《中国哲学原论》、罗光《中国哲学思想史》等），都没有能找到关于中国古代“生成论”思想的专门和完整的论述。这至少说明，在很长的时期里，有关“生成论”的问题，并没有进入到中国哲学史研究者的思考范围之内。

户川芳郎先生，是日本研究中国汉魏经学史、汉魏学术史和汉唐训诂学的专家。户川先生曾在1976年11月发表过一篇题为“帝纪与生成论”的论文（载《中国哲学史的展开与摸索》创文社），在这篇论文中户川先生利用他哲学史、经学史和训诂学的丰富的学识，详细考察和论述了《淮南鸿烈》以后中国古代生成论思想在班固《白虎通义》、易纬《乾凿度》郑玄注、张揖《广雅》释天篇和皇甫谧《帝王世纪》等东汉及魏晋文献中的演变和发展。户川先生的研究，应该说是触及到了中国哲学史上的一个很少有人研究却又非常重要的思想问题。

笔者在日本求学期间，曾得到户川芳郎、沟口雄三和蜂屋邦夫三位教授的指导。其中户川先生指导我完成了学位论文。在跟从户川先生的两年时间里，主要在他指导下阅读六朝的经学著作皇侃的《论语义疏》（皇侃《论语义疏》唐宋时期就在中国失传，直到清朝时才从日本重新传回中国，现存有《知不足斋》丛书本）。在这段时间里，户川先生主要向我们传授文献学、训诂学的基本知识，告诉我们接近文献的研究方法，平时很少谈论有关“生成论”研究的思想课题。但是，我注意到，户川先生在1978年完成的论文“原初的生命观与气的概念的成立”（载小野泽精一、福永光司等编《气的思想》，东京大学出版会^②）中，详细论述了两汉魏晋的生成论思想在“气”概念的形成中所起的作用。同时，我还注意到，户川先生完成于1985年和1987年的两部著作《古代中国的思想》（广播大学教育振兴会出版）^③和《儒教史》（与蜂屋邦夫、沟口雄三教授合著，山川出版社），都设有专门论述“生成论”思想的章节（这些章节都反映了1976年论文的研究成果）。还有，户川先生1992年退休前在东京大学所作的最后一次公开讲义的课题，就是和“生成论”研究密切相关的有关魏晋玄学中“贵无和崇有”的问题^④。所以，我觉得户川先生从1976年开始，一直关心着“生成论”思想的研究，把它看成是中国思想史研究的一个重要的课题。

本稿想在以下的段落中，阐述和介绍户川先生的研究成果^⑤，并结合近年来中国思想史和中国宗教思想史研究的一些新的动向，来揭示出“生成论”思想研究的意义。

一般接触中国古代思想史的研究者，都会注意到《淮南鸿烈》中“道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生元气”（《天文训》）和“稽古太初，人生于无，形于有”（《诠言训》）以及“有生于无，实出于虚”（《原道训》）等有关“生成论”的论述，由此认为，中国哲学思想中的“宇宙生成”理论到了汉代初期才始具规模。而一般的研究者也比较多地关注了《淮南鸿烈》这部西汉文献与战国时期的道家（老庄）学派和稷下学派的思想关连。

但是，从上述的这些引文中也可以看出，西汉初期（《淮南鸿烈》中的）这些“生成”理论，在讨论“有”与“无”和“虚”和“实”的关系的时候，还是显得相当粗糙相当抽象，还是缺少具体内容和理论规定的。

在现行本（黄奭辑本或安居香山等辑《纬书集成》本）易纬《乾凿度》（卷上）中，有这样一段论述：“夫有形生于无形。……有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，始见气也；太始者，始见形也；太素者，始见质也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相混成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”。

一般的研究者认为，《乾凿度》的这段被人叫作“四始”说（太易·太初·太始·太素）的论述，典型地把中国古代的“自无生有”的“生成”理论（论述了“浑沦”“无形”的本体[“太易”]产生出“有”有限的存在，产生出万物赖以存在的内在动力[“气”]、存在形态[“形”一形相]和物质基础[“质”一质料]的理论）表述了出来。如果把《乾凿度》的这段有关“生成论”的论述和西汉初年《淮南鸿烈》中的那些论述相比，可以看出，《乾凿度》中的论述已经演变得相当完整和精细了。

户川先生认为，《乾凿度》是出现在西汉末年的哀帝、平帝时期的纬书⑥。如果是这样的话，该书中出现的“生成论”思想，应该说是代表了西汉末年的思考和理解水平的。同时也可以说，在《淮南鸿烈》中所看到的中国古代“生成论”的理论形态，到了西汉末年，已经发展演变得相当完整，相当深入了。

但是户川先生在研究了大量的两汉和魏晋的文献后指出，在西汉末年的社会思想条件下，在易纬《乾凿度》这样的文献中，还不可能出现前面所述的那种完整而系统的论述“从无生有”的“生成”理论。户川先生认为，在西汉后期出现的是把“元气”作为宇宙始元的“太极·元气—宇宙始原”的理论。户川先生敏锐地注意到，在以“元气”论（气一元论）为基础的中国古代“生成论”思想中，在“气一元论”受到突破之前，在“无”的概念和“太初·太始·太素”这些“元气生成”思想结合之前，存在着一个由“三气”（“太初、太始、太素”）始原状态单独构成的“生成”理论。这个属于过渡阶段的理论，叙述的就是从“气”的浑沌状态产生“气”（太初）“形”（太始）“质”（太素）这三种始原状态的过程。当然，这种理论和“无”的概念无关，与当时的“气一元论”思想是相合的。户川先生认为，如果易纬《乾凿度》是出现在西汉末年或东汉初期的文献，那么，它所叙述的“生成”论的理论形态，应该不是“太初·太始·太素”的“三气”加上“太易”（无形）的“四始”说，而是不冠以“太易”（无形）的“三气”说⑦。

作为具体的例证，户川先生揭示出，东汉初期的班固编写的《白虎通义》（卷九·天地篇），在叙述元气产生天地万物的过程时，叙述了“始起，先有太初，后有太始，形兆既成，名曰太素”的过程，似乎认为，表现气、形、质的始原形态的“三气”（太初·太始·太素）是一个总的统一的概念，这时《白虎通义》引用的易纬《乾凿度》的原文，就是“太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也”这样的不冠以“太易”（无形）的“三气”说。

同时，户川先生又根据诗纬《推度灾》（《太平御览》卷一〈天〉一所引）论述的以阳雄、阴雌、物魄三元气的消息来解释“三气”（太初、太始、太素）的内容，根据魏晋太和年间（227-232）的博士张揖编纂的辞书《广雅》〈释天篇〉中把诗纬《推度灾》的观点和气形质三元气的观点重合起来的论述，而确认《白虎通义》引用的《乾凿度》中关于不冠以“太易”的“三气”（太初·太始·太素）论说的引文，是易纬《乾凿度》的文献原形，也是东汉初期“生成”理论的始原形态。

也就是说，户川先生在参证了易纬《乾凿度》成形时期的大量相关文献以后，确认了西汉末年以后《乾凿度》中有关“生成论”论述的文献形态。

在这些严密考证的基础上，户川先生又认为，在从东汉初期的“三气”说过渡到“太易”加“三气”的“四始”说以及后来的“五始”（太易、太初、太始、太素、太极的“五运”）说的过程中，受到扬雄影响的张衡（78-139）起了重要的作用⑧。

张衡在《灵宪》中说：“太素之前，幽清玄静，寂漠冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟物”（载《续汉书·天文志上》）。张衡使用“太素”这个用语时，和纬书不同，不把“三气”看成为一个整体，仅用其中的“太素”来论述天地生成的过程（当然，“气一元论”所叙述的浑沌暧昧的状态不一样，太素是属于和“惟虚”的层面相对的“惟物”层面的）。张衡把“太素”以前的“虚无”状态称作“道根”，把“太素”的气的始萌未分的相对状态称作“道干”，论述了“道根既建，自无生有”的观点，也就是确立了“太素”以前的“无”生出“太素”以下的“有”的生成论思想。张衡的观点说明，他是试图在“虚无”的本体中去寻求宇宙生成的根元。户川先生认为，张衡在《灵宪》中的论说，是关于这些观点的最清晰的说明。张衡的思想也是当时的宇宙论的代表（张衡的好友王符在生成论上也持有与张衡相类似的观点，见《潜夫论·本训篇》）。户川先生还尖锐地指出，张衡、王符的观点（“太素”以前的“无”产生出“太素”以后的“有”的思想），对东汉后期的生成论思想（宇宙构成理论）的演变，产生了很大的刺激和影响。

户川先生认为，如果说《乾凿度》的“三气”说，是重视气、形、质的始原和尊重万物的始原的“太极·元气”思想的表现的话，那么它又是重视宇宙生成作用的“‘气’一元论”的归结点。

户川先生指出，在张衡著述《灵宪》前后开始，也就是在东汉的中后期，在中国的宇宙生成论的框架中就纳入了“自无生有”的理论，这样，思辨的拓展就可以把以前在理论上论述的以“‘气’一元论”为基础的“气、形、质”的（这些具体完整的）万物生成的理论过程囊括成一个“有”有限的相对世界，并把它对置在形而上的本体之下，这样，现实相对的宇宙秩序就可以（在不是抽象的，而是相当具体的理论层面上）获得绝对不变的存在根据了。户川先生肯定，后来才冠于“三气”说之上的“浑沦”“未形”“未见气”的“太易”的概念，就是这样获得的。

到了东汉后期郑玄（127-200）注释纬书时，易纬《乾凿度》的面貌就已经变成现行本的形态了。现行本易纬《乾凿度》的上卷和下卷，针对“夫有形者，生于无形，（则）乾坤安从生？”这样的设问，同时列举了“四始”（太易·太初·太始·太素）的论说，作出了前面论述过的“‘太易’者，未见气。‘太始’者，气之始。……”的回答。这样，“太易”加“三气”的“四始”说，在东汉后期才定形的易纬《乾凿度》的文本（现行本）中，完成了自己的理论形态。郑玄为这种文本的《乾凿度》作注时，针对上述各段落的论述，又作出了“以寂然无物，故名之为‘太易’”（《乾凿度》卷上注）和“太易之始，漠然无气可见者”（《乾凿度》卷下注）的注释。户川先生指出，是郑玄在它的注释中，通过在“三气”阶段之上所作的“未见气”前的“寂然无物”阶段的设定，把“无”的概念导入到了只有一个思想层面的“气一元论”生成论体系中。可以说，郑玄的思辨努力和探索产生了很大的影响（高诱的《鸿烈解》注大约完成在郑玄逝世之后，高诱注中的观点，和郑玄的观点相当一致），并获得了理论上的成功（可参考后面将要论述的郑玄的理论与魏晋玄学的关系）⑨。

从上面的阐述和介绍中我们可以看出，是经过户川先生长期研究、探索和阐述，湮没在两汉和魏晋时期纷繁复杂的文献中的中国古代“生成”理论的本来面貌才变得清晰起来了。

从户川先生阐发出来的两汉魏晋时期的“生成”理论中，我们可以看到，这种理论是一种精细完整而很有深度的理论。在这种理论中，“无”的本体，产生出的不再是“有”（或“物”）那种抽象空洞的存在全体（如同“有生于无，实出于虚”的论述），“无”的本体产生出的是“气”（动力）“形”（形相）“质”（存在物的质，物质基础）这些个体存在物赖以生存的存在根据，当然，有了这些存在根据，有了“气·形·质”（内部动力、外在形式和物质基础）这些存在的规定条件，存在物就有了“自生、自存”的可能性，存在物才成了能够独立生存的真正的个体。在这样的理论中，由于“无”所“生”出的存在物，已经有了“气·形·质”这些存在规定性，已经成了有限的个体，那么，与这种“存在物”（有限个体）相对置的绝对无限的本源“无”，就有了和个体存在物的有限性完全不一样的真正的超越性，这样，超越的“无”和被限定的“有”之间才产生了真正的理论意义上“断绝”。

使人觉得意味深长的是，郑玄在给《乾凿度》作注，把“太易”解释成“寂然无物”，把“太易”设定为“三气”阶段之上的“寂然无物”阶段的时候，还提出了这样一个疑问：“‘太易’既自‘寂然无物’矣，焉能生此‘太初’哉？”从这个疑问中我们可以看出，郑玄在思考“生成”论问题时，显然已经意识到了超越的“无”和被限定的“有”（存在物）之间所产生的真正的“断绝”。可以说，郑玄产生出这种意识，表明了他在理论上所达到的深度。

户川先生引用了郑玄在《乾凿度》注释中提出的这个问题时，除了指出郑玄意识到了“无形”的本体没有能力产生出有形有物的相对世界，意识到“有”和“无”的关系是截然隔绝开来的以外，更多的是注意到了郑玄对“寂然无物”的“太易”怎么能生出“始见气”的“太初”这个问题的回答：“则‘太初’者，亦忽然而自生”。

应该说，郑玄意识到的中国古代“生成论”思想中“无”的本体和“有”有限的存在界之间的“非连续性”的问题，是中国哲学史上的一个带有“异质”色彩的问题，从这种思考开始，其实可以引发出许多新的哲学探索。但是，郑玄对这个问题的回答“则‘太初’者，亦忽然而自生”，他的“忽然自生”说，把这种理论的可能性减弱甚至取消了。户川先生认为，郑玄提出的这种“忽然自生”说，最终完成了将“无形”安置在存在的根基中的“无一有”存在论，并且认为这种学说是在魏晋时期发展起来的（王弼等人的）“无”的存在论的理论根据。《老子》第四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”《庄子·庚桑楚》篇说：“有不能以有为有，必出于无有。”户川先生认为，只有根据前面所述的郑玄那样的解释，人们才能够自觉地认识出《老子》《庄子》这些论说中的生出万物的“有物”和作为其本体的“无物”之间的关系，并认为魏正始年间的何晏和王弼，是在这些思想的基础上提出了自己的“贵无”的本末理论的。应该说，户川先生的见解是很正确的。

易纬《乾凿度》和郑玄注释所提出的以“无”的本体为根据的“三气”理论（“四始”说），因为包含着个体存在物形成时的“活力·形相·质料”（“气·形·质”）等的规定性，使它不仅规定了当时人们对具体事物存在形态的理解，而且使得魏晋时期的史学家，可以通过这些理论环节，（再在这些环节之上附加设置了“形质”具备的“太极”的阶段，形成了“太易·太初·太始·太素·太极”的“五运”说，以后，又在“五运”说的基础上）把“无”的本体和时间（不是“宇”和“宙”这样抽象而无规定性的空间和时间，而好象是有方向性的人类历史中的具体的时间）结合了起来，把宇宙生成论和人类的历史（即帝王的统治世纪）结合了起来。

户川先生引述了西晋的史学家皇甫谧所编著的《帝王世纪》的开头的部分：“天地未分，谓之‘太易’。元气始萌，谓之‘太初’。气、形之始，谓之‘太始’。形变有质，谓之‘太素’。[原注：太素之前，幽清寂寞，不可为象，惟虚惟无……]质形已具，谓之‘太极’。……天地开辟，有天皇氏、地皇氏、人皇氏。……自天地开辟，人皇以来，迄魏咸熙二年（西晋泰始元年 265年），凡二百七十二代，积二百七十六万七千四百四十五年。”从皇甫谧的这段论述中我们可以看出，确实就象户川先生指出的那样，在徐整《三五历记》和皇甫谧《帝王世纪》那样的魏晋时期的“古史”（和《汉书》那类断代史不同的古代通史）中，中国古典宇宙生成论和帝王的统治世纪结合了起来，思想史所描述的宇宙生成状况和人类史结合了起来^⑩。

从理论上讲，一个思想体系完全融入历史思考中时，这个体系也就会变得非常具体、成熟和完全，而且不容易再向前发展了。中国古典宇宙生成论，到了魏晋期间，经历了自己和历史结合的完成阶段后，就变得成熟和停滞了。（户川先生认为，这时，是王弼和郭象继承了东汉末年的古典生成论的思想遗产，并且展开了和“生成论”思想不同的新的理论探索。）户川先生在他的思想史专著《古代中国的思想》（南北朝以前的中国思想史）中，把探讨魏晋时期“古史”类著作的章节（人类历史的编纂）作为自己著作的最末一篇。这说明，户川先生不但看到了中国古代“生成”理论，在两汉魏晋时期的演变和发展，而且还看到了这一理论模式在南北朝以前的思想上的终结。我觉得，户川先生的这些见解是非常有深度的。

上面叙述的就是由户川先生阐发出来的中国古代生成理论的较完整的思想面貌和这一理论在中国思想史上的意义。

所幸的是，近年来，中国哲学史研究者们开始关心和注意到了这个研究课题。冯友兰在80年代完成和出版的《中国哲学史新编》第三册中，设立了〈纬书中的世界图式〉的章节，专门讨论了“《易纬》的宇宙形成论”问题。张立文、岑贤安等所著的《气》（中国人民大学出版社 1990年）还讨论了《白虎通义》中的“万物生成”思想。钟肇鹏所著的《谶纬论略》（辽宁教育出版社 1991年），也有讨论“生成论”问题的专门章节。葛兆光在2000年完成的《中国思想史》（复旦大学出版社）中，提出了中国思想史中的“宇宙支持系统”的说法，表明了他对“生成论”问题的关心。这些动向都说明，近年来研究者们都意识到了古代生成论问题是中国哲学研究领域中的一个不可避免和不可忽视的思想问题。

日本的中国思想研究者们（以福永光司、蜂屋邦夫、吉川忠夫等人为首），在1990年共同写作出版了一部题为《中国宗教思想》（岩波讲座·东洋思想 第十三·十四卷）的论著。在这部从宗教的角度来讨论中国思想史的专著中，也有学者（松村巧）在讨论“宗教论”中有关“有和无”的问题时，专门讨论了两汉时期以“气一元论”为基础的中国古代“生成论”思想。旅居澳大利亚的中国学者柳存仁，在1993年发表的论文〈道教前史二章〉（载《中华文史论丛》第五十辑 上海古籍出版社）中，论述了徐整《三五历记》和道教“创世”思想的关联，叙述了道教经典《太上老君开天经》中“老君从虚空而下，为太初之师”、“为太始之师”、“为太素之师”等的道教“创世说”的内容。从松村巧的问题意识和柳存仁的研究和论述中我们可以看到，当“生成论”思想的发展停滞在魏晋“古史”这些“现世”领域中时，实际上它却在另一个层面上越出了“经学”“谶纬论”和“玄学”的范围，和中国思想中的宗教层面有了关联。我觉得，松村巧、特别是柳存仁揭示出的问题是很重要的，它似乎在为今后的中国古典生成论研究提供了一个方向。

我在日本求学期间，曾得到户川芳郎先生的指导。今后，我想通过对这些思想问题的研究，想通过将来可能获得的研究

成果来向老师表示感谢。

注

- ① 冯友兰著《中国哲学史》上下册，1934年由商务印书馆刊行。参见蔡仲德2000年11月的校勘本（华东师范大学出版社）。
- ② 小野泽精一、福永光司等编《气の思想》已译成汉语，并由复旦大学出版社出版（1992年）。
- ③ 户川芳郎《古代中国の思想》有姜镇庆中译本（北京大学出版社，1994年）。笔者曾遵户川先生之嘱，校阅过中译稿。
- ④ 户川先生在东京大学的最后讲义的内容，以“贵无と崇有”为题刊载于《中国哲学研究》四（东京大学中国哲学研究会，1992年）。
- ⑤ 本稿阐述和介绍的内容，主要以户川先生有关“生成论”的论文“帝纪と生成论”、“原初的生命观と气の概念の成立”以及《古代中国の思想》《儒学史》等专著中的有关章节为依据。请参照原著，并请参照“原初的生命观と气の概念の成立”（《气の思想》第一部总论）和《古代中国の思想》（第十四章、第十五章）的中译本。
- ⑥ 参见《中国古代の思想》（放送大学教育振興会 1985）P. 134，中译本P. 131。
- ⑦ 这一段落及以下两个段落的论述，参照《中国古代の思想》PP. 134-136“三气”，中译本PP. 131-132。
- ⑧ 户川先生所叙述的张衡在东汉后期“生成论”思想形成过程中所起的作用，参照《中国古代の思想》PP. 137-139“太素”“道と無”，中译本PP. 133-136。
- ⑨ 户川先生关于郑玄《乾凿度》注释的论述，参照《中国古代の思想》PP. 139-143“太易と無”“有と無”，中译本PP. 136-140。
- ⑩ 户川先生关于魏晋时期“生成论”思想与历史思想结合的问题的论述，参照《古代中国の思想》PP. 144-150“15 人間史のこと”，中译本PP. 141-148。

2001年6月22日

作者简介：

钦伟刚

1951年生于上海。1991年3月毕业于日本国立信州大学人文学部，获文学士学位。1999年3月于东京大学（人文社会系研究科）获文学博士学位。现华东神学院教师。

隼さん：

Email 已经受到，谢谢。按照指示对文稿作了修改。现将文告用Email 送出。如有不妥之处，请随时通知我。等你的回信。

钦 伟刚
2001年7月7日

四川大学道教与宗教文化研究所网站 版权所有(蜀ICP备05021117)

地址：四川省 成都市 四川大学道教与宗教文化研究所
邮编：610064 电话：8628-85412533 传真：8628-85412534

制作维护 成都华报网络有限公司 [管理入口]

