

中国孔子基金会文库

刘蔚华 主编

儒道会通与正始玄学

高晨阳 著



鲁书社

中国孔子基金会文库

名誉顾问： 谷 牧 赵健民 赵志浩 宫达非

学术顾问： 张岱年 杨向奎 任继愈 吴富恒

编委会主任： 韩喜凯

编 委： （以姓氏笔划为序）

丁冠之 方克立 孔 繁 吕绍纲

刘示范 刘蔚华 牟钟鉴 杨国荣

李宗桂 陈 来 赵吉惠 俞荣根

姜广辉 郭齐勇 阎 韬

总 序

刘蔚华

中国孔子基金会经国家批准于1984年在山东成立，这是“文革”结束后思想文化领域拨乱反正的产物。创办孔子基金会的宗旨是积极推动关于孔子、儒学和中国传统文化的学术研究，为实现中国的现代化、建设有中国特色社会主义服务，为促进海内外的文化学术交流服务。其中的服务形式之一，是以《中国孔子基金会文库》的形式，组织和资助出版符合本会宗旨学术著作，为缓解学术著作“出版难”尽一点绵薄之力。

当然，我们出版《中国孔子基金会文库》，并非出于权宜之计，而是着眼于学术长远发展之需要，是有意识地积累一批富有创见的和活跃着时代精神的、有较高水平的学术著作。从青年学者富于生气的叩门之作，到老年学者传世的杜门之作，我们都欢迎。

21世纪来临。中国文化经过20世纪百年的跌宕起伏和中西文化反复撞击之后，终于进

入了振兴阶段。中国人民已经能够以开放的胸怀正确把握时代精神，也能够满怀自信地、成熟地对待自己的民族文化了。我们可以做到自己把握自己文化的命运，无需人云亦云地褒贬中国的古典文明，也绝不会卑怯地认为只有全面进行文化的大换血，才是实现中国的现代化出路。

因此，我们对出版这套《文库》的基本要求是：在充分占有翔实学术资料的基础上，以深邃的思想性和鲜明的学术观点，通过创造性地阐述，以体现：

1. 促进中华文化由传统性向现代性的转化——中华文化是世界上唯一保持一脉相传而从未中断过的悠久的历史文明。21世纪，将是中国特色社会主义社会全面建成的时代，是中华现代文明全面形成的时代。我们既不能等待本国传统文化自发地长入现代社会，我们也不能期待从“西方化”中获得自己所缺少的那种现代性。这就必然要一次再次地经历深刻的对内对外的文化选择过程，实现植根于现实社会的独立地文化创新，实现对优秀传统文化向现代文明的创造性转化，实现对外来优秀文化中现代文明成果的选择、消化和吸收，并出色地完成来自现实与传统、本国与外国一切优秀文化要素的完善的会通和融合。这可能是我国人民长期以来在文化建设方面做的一个梦，但是可以预期，这是一个在21世纪能够基本实现的梦。

2. 实现中华文化价值理性与工具理性的统一——中华文化在其长期历史发展中，十分突出人文理想的追求，高度重视文明的教化功能，因此价值理性极为高超，影响力也最大。这是中国传统文化的长处。它虽然不排斥发展科学技术所必不可少的工具理性，却总是把它置于从属地位，以至在客观上不适

应于近现代社会科学技术突飞猛进发展的需要。毋庸讳言，这是我国传统文化的一个突出的弱点。不能因为在明朝中叶以前，中国在世界古代科技发展中长期占据领先地位，而忽视这个弱点。现代社会的进步，以科学技术为第一生产力，工具理性实际上早已被置于主导地位，从而在西方社会出现了因价值理性的衰落而社会问题丛生。一个时期以来，西方某些发达国家以“人权”价值观为标签，到处兜售新干涉理论，而实际上则是推行以武力相威胁，甚至暴力征服和种族灭绝为特点的国际霸权主义。这一现实从反面告诉我们，依靠高度发达的科学技术把自己武装到牙齿的国际超强势力，如果他们在处理国际关系时，不能正确地实现价值理性与工具理性的统一，对于世界来说那将是一种多么可怕的危险！

3. 在繁荣多元文化的基础上向全球文化迈进——随着科学技术的高度发展，世界经济普遍联系的形成，世界信息化与空间技术的全面扩展，世界必然出现全球化趋势。实现全球化趋势的现实途径是世界的多元化过程，人类将在各个国家和民族共同发展的基础上走向全球化。这是一条和平的共同繁荣、人类得益的道路。但是在现实国际关系中早已出现另一种图谋，个别超强国家企图用暴力手段阻挠多极化过程，全面推行其独霸世界的单极化野心。这是一条给人类带来灾难的、血腥战争的道路。落脚在文化方面，高度重视对中华文明的研究、创新和弘扬，推动世界各国多元文化的繁荣，使世界文化的全球化过程避免单极化灾难，是21世纪的重要历史任务。

我们热忱地期望，《中国孔子基金会文库》能够同它的作者与支持者一道，为上述目标的实现，共同努力。

前 言

玄学是中国哲学史发展进程中一个重要时期的产物。它以与汉代经学迥然不同的理论形态和学术风格出现在历史舞台上，在魏晋时期形成一股强劲的思潮，不仅征服了时人的心灵，渗透到了社会生活的方方面面，而且波及到南北朝时期，甚至对后世也产生了重大的影响。但对于玄学的研究，相对于先秦哲学和宋明理学来说，不能不说是一个薄弱环节。这种情况，显然与玄学的重要地位不相应。我对玄学的关注，始于读书期间，当时硕士论文的选题是郭象的《庄子注》。后来，一直没有放弃对玄学的研究。之所以如此，盖缘于我对玄学在传统哲学和传统文化中重要地位的认识。

研究玄学，首先关涉于对玄学本质的理解。对此，研究者可以各有各的看法，但可以肯定的是，其中汤用彤先生和台湾学者牟宗三先生的看法最值得注意。汤用彤先生在四十年代所作的《魏晋玄学论稿》中，首次提出玄学

是以本末有无问题为中心而与汉代宇宙论之学不同的本体论之学。牟宗三先生在《才性与玄理》一书中，进一步发挥了这一观点，认为魏晋玄学所弘扬的“玄理”即是先秦道家之理，并断定玄学是“境界形态”的形而上学。两位前辈的看法使我深受启发和教益，我对玄学的研究就是沿着他们所铺垫的理路而进行的。

玄学作为本体论哲学或境界形态的形而上学所关涉的问题甚多，如有无、本末、体用、母子、一多、动静、自然与名教、有情与无情及孔老优劣、圣人人格等。这些问题，都是“玄理”所特有的内容。从横面上看，魏晋玄学家对这些问题有不同的理解，使玄学在思想内容上表现为不同的理论形态；从纵面上看，玄学的思想内容具有多变的特点，表现为一个新旧更迭的动态过程。这就提出一个问题：玄学如此复杂多变，其主题是什么？据我当前的认识，玄学的主题是自然与名教之辨。自然与名教之辨涵盖两项基本内容：一是依据何种原则才能发挥名教的治世功能？二是在名教中人的心灵能否获得自由与幸福。前者关涉于人的外部的生存环境，后者关涉于人的内在的精神生活。二者皆与人的生命存在息息相关，触及到人类存在的本源处，因而它是一个真正的哲学问题。玄学家对此问题之所以有清醒的意识，既与特定的历史机缘有关，又有哲学自身发展的内在逻辑。汉代特别提倡以名为教，注重德化，名教确实起到维系人心、调适人伦政治关系的功能，但名教之弊也随之而生。在汉末之世，名教日趋虚伪而走向堕落，成为士人竞名争利的工具，竟丧失了它应有的功能。到魏晋之世，这种情况越发严重，当权者利用名教以阴谋篡权、打击政敌，以

至发生了“天下多故，名士少有全者”的惨局。险恶严峻的现实不仅给时人的肉体生命造成了极大的威胁，而且也给时人的精神生命造成了巨大的压力。但人的生存既需要一个稳定、安全的社会环境以安身，又需要一个稳定、安全的社会环境以安心。这两种源自于人类本性层面的要求，必促使当时的士人对名教加以重新反省。但儒家所关注的名教思想在汉世流传了数百年，它已深入人心，凝结为一种文化心理定势，因此，人们不可能对之采取全盘否定的态度，而只能以它为文化底据去思考和解决问题。此时，恰值儒家经学衰落，道家乘机而起。儒家尚名教，而道家贵自然。玄学本质上是道家之学。它虽然以自然为重，但却不能对名教置之不理，更不能排斥名教，而只能重新解释自然与名教的关系。这样，自然与名教之辨便不可避免地成为玄学的主题，亦即成为时代的中心课题。按照玄学的根本理路，从客观政治实践方面说，只有顺应自然，对名教不执不著，反而能最大限度地发挥名教的治世功能；从主观心灵方面说，只有顺应自然，反而可在名教现实中获得精神的自由。尽管魏晋玄学内部存在着不同的派别，但就其致思的基本倾向看，大体上可以说是这样理解自然与名教之关系的。

玄学中的其他问题可以说从属于和服务于自然与名教之辨这一主题。其中最需要注意的是有无之辨和言意之辨。玄学家喜言本末有无，尽管他们对二者的关系及其意蕴往往有不同的理解，但归根到底，皆在通由有无之辨为解决自然与名教关系提供一个本体论的依据。言意之辨本质上是一个解释学的问题。玄学以《老子》、《庄子》、《周易》为谈资，前二书是道家的经典，《周易》历来为儒家所重，无论就每一部典籍自身内

容看，还是就三书的关系看，都表现为儒道两家思想的冲突。这一冲突，说到底仍然是一个自然与名教的关系问题。因此，如何理解和重新解释“文本”，调和二者的关系而使儒道思想统一起来，自然为玄学所关注。玄学的言意之辨，即是旨在为这一问题提供一个解释学的原则，确定解决矛盾的方法。玄学的主题及为其服务的本体和方法，构成了玄学的基本内容和骨架，其他玄学问题，可以说皆是绕此而展现其内容的。

我根据自己的这一理解，复参之东晋袁宏《名士传》之说，三酌之当前学界的观点，把玄学的发展分成三期：（一）正始时期；（二）竹林时期；（三）元康时期。但需要指出，在正始之前的魏明帝曹叡“太和”年间，清谈一度兴盛，其所谈包括“玄理”方面的内容。不过，此时玄学尚处于萌发状态，其内容没有充分展开，不可以作为一个独立阶段看，可以称之为“前玄学”阶段。东晋时期，玄谈之风仍然很盛，强度不逊于其前，但在内容上很少有创新，既没有超过“正始之音”者，也很少有“拔理于向（秀）、郭（象）之外”者，因此，亦不可把此时的玄学作为一个独立阶段看，可以称之为“后玄学”阶段。对“前玄学”，特别对“后玄学”不是不可以进行研究，但需要了解这一历史事实。

我原来的计划，重点是对玄学三个阶段的“玄理”进行探讨，写成一部著作。从本书的“总论”一章可以看出我的这一想法。但在研究及构思过程中，受南京大学“中国思想家评传中心”之托，我先撰成《阮籍评传》。此书虽以阮籍为传主，但内容实及整个竹林时期的“玄理”。如果我仍然施行原来的计划，势必造成文字上过多的重复。这种情况，使我不得不打

破原来的计划，把正始时期的玄学作为一个独立对象进行研究，到王弼那里打住，其结果便是读者现在所见到的样子。这本小书，我原来题曰《正始玄学哲学研究》。但后来考虑到玄学的主旨重在调和自然与名教的关系，若着眼学派之间的关系，这一问题又可以概为儒道关系，因此，我索性把书名改定作《儒道会通与正始玄学》。至于元康时期的玄学，如果条件允许，我也将单独写成专著。这样，我研究的一点心得便可以全貌呈献于读者面前。

在本书的撰作过程中，我常有“眼前有景道不得，汤、牟二作在前头”之感。其实，何止是汤用彤、牟宗三二位先生之作，其他一些玄学之作也常使我感到可畏。但我还是斗胆把自己研究的一点之得说出来，这既便于接受方家、读者的批评和指教，又便于自策前进。

作者

己卯年春于济南陋室

目 录

前 言.....	1
第一章 总论：玄学与儒道关系的重建.....	1
第一节 玄理与玄学的对象.....	2
第二节 玄学的主题：自然与名教之辨.....	15
第三节 玄学本体论：有无之辨.....	30
第四节 玄学的学术思想倾向：以道融儒及道家的本质.....	47
第五节 玄学的派别与演变：二系与三期.....	64
第二章 正始玄学的产生.....	79
第一节 社会文化背景：名法与名教的冲突及无为之治的凸现.....	80
第二节 名理学的演进：名实、才性与玄理.....	92
第三章 荀粲与玄学的萌发.....	110
第一节 思想之玄远与行为之通脱.....	111
第二节 言不尽意之发现及其革命意义.....	120
第四章 何晏与正始玄学的创立.....	136
第一节 何晏与正始玄风.....	137

第二节	有无之辨与玄学本体论的确立.....	147
第三节	何晏对本末关系的探索及其理论局限.....	166
第五章	王弼之逸辨与正始玄学之最强音.....	183
第六章	崇本息末与王弼老学.....	199
第一节	崇本息末：创造性的解释学原则.....	200
第二节	以无为为本：崇本息末观的本体论根据.....	215
一	解《老》的理路	215
二	有与无之辨.....	220
三	有德无主之辨.....	231
第三节	崇本息末：境界与工夫.....	239
一	崇本息末.....	241
二	舍本逐末.....	249
三	息末反本.....	252
四	得本知末.....	255
第四节	名教本于自然的理论归宿.....	259
一	因道立教.....	260
二	离道执教.....	265
三	越教归道.....	272
四	即道全教.....	275
第七章	援道人儒与王弼易学.....	281
第一节	以传解经与以老释易的学术思想倾向.....	281
第二节	崇本息末与解易方法.....	293
第三节	崇本息末与易学思想.....	322
一	以有显无的理路.....	323
二	名教本于自然的义理.....	328

三 性情之辨与道家的心灵 362

附录 自然与名教关系的重建：玄学的主题及其路径 368

第一章

总论：玄学与儒道关系的重建

魏晋之世，在学术思想论坛上出现了一股强劲的玄学思潮，人们称之为“玄风”。它由哲学领域渗透到社会的方方面面，泛化为一种生活方式。玄风的盛行，使传统的思维模式、价值取向和标准及行为方式发生了根本性的变化，并对后来中国哲学和中国文化的发展产生了深刻的影响。玄学既不同于其前的汉代儒家经学和黄老之学，又别于后来的宋明理学，而是承接先秦老庄道家的基本精神，同时又汲取了儒家的思想，并根据时代的需要予以修正和发展。它是传统与现实相结合的产物，体现着魏晋时期士大夫阶层的特定追求、理想和信念。无论在理论形态上，还是在思想内容上，

玄学都有自身的特性。从总体上对魏晋玄学的基本特点予以考察和分析，揭示它所凸现的时代精神风貌，这是本章的首要工作。

第一节 玄理与玄学的对象

玄学是一门哲学。哲学是说“理”的学问，即研究某种普遍性道理的学问。但哲学作为一种学问，可以有不同的形态和不同的性质。哲学的形态和性质不同，所研究的“理”也有不同的内容。也可以反过来说，不同的哲学可以侧重于不同的“理”，从而使哲学呈现为不同的形态，具有不同的性质。玄学之所以称之为玄学，是由于它所关涉的是“玄理”。《晋书·裴秀传》说裴秀“善言玄理”，《晋书·谢朗传》说“（谢）朗善言玄理”，《梁书·萧伯游传》说萧伯游“善言玄理”。这些史料所说的“玄理”，指的都是玄学所研究的“理”。

唐君毅先生依据于“理”的不同意义，把它分为六类，并相应地把学问分成六种：

一是文理之理，此大体是先秦思想家所重之理。二是名理之理，此亦可指魏晋玄学中所重之玄理。三是空理之理，此可指隋唐佛学所重之理。四是性理之理，此是宋明理学家所重之理。五是事理之理，此是王船山以至清代一般儒者所重之理。六是物理之理，此为现代中国人受西方思想影响后特重之理。此六种理，同可在先秦经籍中所谓理之涵义中，得其渊源。

牟宗三先生对唐说进行了修正，根据“理”的意义，把学

问亦分成六种：

1. 名理：此属于逻辑，广之，亦可概括数学。
2. 物理：此属于经验科学，自然的或社会的。
3. 玄理：此属于道家。
4. 空理：此属于佛家。
5. 性理：此属于儒家。
6. 事理（亦摄情理）：此属于政治哲学或历史哲学。

无论是唐君毅先生的分类法，还是牟宗三先生的分类法，都没有提及汉代经学。照笔者之见，汉代经学属于儒学，但又与宋明理学所关注的性理不同。就汉代经学的本质看，它所讨论的多是政治人伦之理，应该属于“事理”学的范畴；就其形态看，它重在经验的层面上讨论事物之理，又当属于牟宗三先生所说的“物理”学的范畴。问题是否如此，可暂且不论。但可以肯定的是，玄学所关注的理既与佛学空理不同，又与宋明理学所彰明的性理不同，还可以说与汉代经学之理不同，它所关注的乃为玄理。玄学探讨的是玄理，其作为学乃“玄理之学”，与先秦老庄道家属于同一类型的学问。

这一“玄理之学”的一个重要特点是崇尚“玄远”，因此可以直接曰之为“玄远之学”。《晋书·陆云传》载：

（陆）云……至一家便寄宿，见一少年美风姿，共谈《老子》，辞致深远，向晓辞去。行十许里，至故人家，云：此数十里无人居。云意始悟，却寻昨宿处，乃王弼冢。云本无玄学，自此谈老殊进。

陆云原为吴人。晋灭吴，陆云由吴入仕晋，后在“八王之乱”

中被杀。在这条史料中，有两句话最值得注意：一是“共谈《老子》，辞致深远”，二是“云本无玄学，自此谈老殊进”。这说明，玄学以《老子》为谈资，具有“深远”的特点。玄学始行于北方。吴地未平前，流行的仍然是传统经学。经学为儒者所尚，所以又称之为儒学。传统经学比较质朴平实，不似玄学“辞致深远”。陆云在南方长大，深受经学之风熏陶，入洛之前大概没有接触过玄学。后与王弼谈，对玄学始有悟解，故史书说“云本无玄学，自此谈老殊进”。

王弼在《老子指略》中说，“玄也者，取乎幽冥之所出也”；“深也者，取乎探赜而不可察也”；“远也者，取乎绵邈而不可及也”。玄学重“探赜”，其理深奥难识，故曰“深”。玄理“绵邈”，无关乎实际，有异于具体事物之理，故曰“远”。“玄”取“幽冥”，涵盖“深”义。从王弼之说可以看出，《晋书·陆云传》所说的“深远”，亦可以直称之为“玄远”。玄学作为一门学问，则为“玄远之学”。

魏晋乃至南北朝时期的士人就是这样看待玄学的。《晋书·阮籍传》载：“（阮）籍虽不拘礼教，然发言玄远，口不臧否人物。”《世说新语·规箴》载：“王夷甫（衍）雅尚玄远。”《南齐书·陆澄传》载陆澄《与王俭书》说：“晋太兴四年，太常荀嵩请置《周易》郑玄注博士，行于前代。于时政由王、庾，皆俊神清识，能言玄远。”

玄学作为“玄远之学”，可以有不同的表现形式。它体现在言谈论辩中，则为“玄言”、“玄谈”、“清言”、“微言”；体现在论著文字上，则为“玄论”、“玄注”；体现对玄理的理解或体悟上，则为“清识”、“远识”、“精解”；体现在行为方式