# 第一章　魏晋南北朝学术的变迁

公元 220 年,汉献帝刘协无奈地禅位于魏王曹丕 400 年汉祚至此告终,汉灭而魏兴。两汉大一统的国家政治架构,也随之被多王朝和分裂割据的社会现实所取代。直到公元 589 年,隋帝杨坚灭陈、俘后主陈叔宝,重新建立起统一的隋王朝止,首尾共计 370 年,史称魏晋南北朝。

在中国古代的整个帝王更替年表中，魏晋南北朝是以分裂和动乱为其特色的。作为国家的整体来说，魏晋南北朝时期的综合国力显得十分虚弱，这尤其是当它和位于其前后的汉、唐两大强盛王朝比较起来,就更是如此。但是,魏晋南北朝又有它特殊的价值,有它自身存在的合理性。它在中国学术文化发展中的独特地位并不会因汉、唐盛世而湮没,反之,中国学术史正因为有了这一期学术而显得更富魅力和更加丰富多彩。

## 一、时代的话题

以玄学的兴衰和儒、释、道三教初步融合为标识的魏晋时代的学术,在整个中国学术史上扮演了一种非常有个性的角色,对中国学术文化的影响是非常深远的。如此独具个性的学术能在这一时期生成、发展和流行，并不是一个简单的偶然事件，而是有着深刻丰富的思想内容、文化内涵和历史机遇的。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

## 1 历史的回溯

中国学术曾经是以“道术”的面目呈现的。《庄子·天下篇》云“道术将为天下裂”,并因其裂而将天下道术分成了墨家、宋尹派、彭蒙田骈慎到派、关尹老子派、庄子派和以惠施为代表的名家等。在这里,除了墨家和惠施名家外,其余都统属于道家。尽管后来慎到被归于法家,但《史记·孟荀列传》说他本是学黄老道德之术的。由此可见先秦道家兴盛的局面。当然,《天下篇》对学派的概括与它本来基于道家立场而描述“天下”有关。因而,尽管其中未提及儒家,儒家的存在和发展却是不能忽视的。

自孔子创立儒家开始,先秦儒家学派虽然号称“显学”,但其实只是百家之一,在当时的整个社会思潮中并不占有主导的地位。孔子死后,儒家因其分裂而势力明显衰落,所谓天下之言不归杨则归墨。后来韩非子概括为儒分为八,但其中真正具有影响的不过是孟子和荀子两家。司马迁作《史记》,在“仲尼弟子”而后,只为“孟子荀卿”作传,便是最明显的证明。虽说孟子“辟杨墨”有再造儒家之功。但是孟子的努力并不能从根本上扭转战国儒家传承的颓势。《汉书·艺文志·六艺略》记述说:

> 昔仲尼没而微言绝,七十子丧而大义乖。故《春秋》分为五(《左氏》、《公羊》、《穀梁》、《邹氏》和《夹氏》),《诗》分为四(毛、齐、鲁、韩),《易》有数家之传。战国纵横,真伪纷争,诸子之言,纷然淆乱。至秦患之,乃燔灭文章,以愚黔首①。

内部的纷争加上外部的打压,使得儒学发展在整体上一直处于不景气的状态。直至“汉兴,改秦之败”②,儒家学术才开始出现了转机。

与儒家的消沉和再兴相伴随的战国后期到汉初这一阶段,在中国

① 《汉书》卷30。

② 同上。

整个学术发展史上却具有非常重要的意义。自那时开始，在中国社会出现了一批对后来学术文化的发展有深刻影响的标志性成果，其中便有阴阳家邹衍“五德终始”的尚变之说，《中庸》“车同轨，书同文，行同伦”的尚同之说，董仲舒“天、道不变”和“独尊儒术”的将不变与同一熔铸为一体之说等。这些看起来前后似乎并没有什么连续性的主张，却既对维持中国政治架构的运转，也对中国学术发展的路向，起到了非常特殊的定向的作用。

“五德终始”的核心是尚变。在中国历史上，它第一次以理论的形式说明，任一历史朝代的合理性都不是永恒的。如同阴阳五行的盛衰消长一样，每一朝代都有自己发生、发展和消亡的历史，并必然地为反映德运要求的新生的朝代所代替。在这里，变虽然是针对不变（常）而言，但它作为必然的存在，本身就又具有“常”的意义。因而，“常”不仅仅是指尚具有合理性而存在的朝代自身，也是指它必然为新的朝代所取代的“变”的大势。

秦的统一王朝的诞生是以“同”为标识的，从墨家的“尚同”到法家讲“要在中央”，为“三同”的实现提供了必要的政治和权威的基础。“车同轨，书同文，行同伦”所突出的“同”，虽然要求规范统一的社会国家秩序，但它又不是僵化不变，而是以经济文化的普遍交流为前提的。其中尤其是“同文”、“同伦”二“同”，对形成统一的中国学术文化的作用，是无论怎样估计也不会过分的。

从哲学上说，“同”通常是与“和”相对立的范畴，但二者的对立并不具有绝对的意义。它们中也存在着相互的交流，原因就在于“变”的调节机制。从“变”出发，“和”便可以适用于“同”与“和”的概念本身。“同文、同伦”正是以不同之文、不同之伦的和合为基本的前提的。当然，如此的“同”文化又是附着于常在不变的规范管理秩序上的，一世、二世、以至万世。虽然秦仅二世而亡，但“汉承秦制”，不常中又有常，中央集权的国家制度继续了下来。

但是,以法家思想为主导的强大的秦帝国仅二世而亡,带给中国人的思维教益是十分深刻的。汉初流行的是刚好对应于严酷秦法的清静无为的黄老政治,司马谈总结当时的学术,便有阴阳、儒、墨、名、法、道德六家的划分,其中道家处于六家的集大成者的地位。所谓‘因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要’① 也。在司马谈、迁父子,虽说是‘先黄老而后六经’,但与《庄子·天下篇》相比,毕竟已有了很大的不同。儒家尽管还不及道家,但却能在从百家概括出的六家中,占有了自己的一席之地。

与此相应,汉初以陆贾、贾谊、郦食其等为代表的一大批儒生,一直在对秦亡汉兴和汉的长治久安问题进行认真的思考。从汉高祖刘邦得天下开始,陆贾等针对刘邦以为天下乃‘马上’得之、哪里需要儒家说教的观点,提出了一个十分尖锐的诘难,即“马上得之,宁可以马上治乎?”② 这一诘难及由此而来的对儒学功能的相关系统论证,对刘邦和随后的汉统治者带来的思想震动是非常大的,促使他们对治国之策重新进行思考,最终明白了‘马上得之’不能‘马上治之’,得天下与治天下面临的是不同的社会矛盾、因而需采用不同的国策这样一个根本性的道理。从而,治国指导思想实现了又一次影响深远的变革。

在这一过程中,汉武帝和儒家思想代表董仲舒起到了十分重要的作用。作为秦亡汉兴之后的儒家大师,董仲舒为了统一国家的长治久安,认真地总结秦专任法家而亡的教训和汉初黄老无为政治流行所带来的流弊。他从‘《春秋》公羊学’的‘微言大义’入手,推重阴阳五行学说以复兴儒学,最终将以‘同’为标识的法家思想改造为以‘统’为特色的儒家学说,并为此构造出了一整套以天人感应为基调的哲学理论,成为当时的‘儒者宗’。与此同时,他从维护社会等级秩序的目标出发,吸

① 《史记》卷 130《太史公自序·论六家之要旨》。

② 《汉书》卷 43《陆贾传》。

收包括法家在内的各家主张,概括出了处理君臣、父子、夫妇关系所必须遵循的“王道之三纲”。三纲是永恒的绝对原则,其实质是以等差的形式来实现君权和国家的“一统”。三纲之义源出于天:“天不变,道亦不变”①。董仲舒坚守天、道不变的信念和主张,因为天是宇宙的根基,而道则是据于天而生的社会政治制度,如此的制度本是至善:“万世亡(无)弊”,弊者,道之失也”②。有弊者也就不是道了。

但是:“万世亡弊”的不变之道,在更大程度上还是理想,因为不变(常)毕竟是与变相伴而生的,董仲舒深知,从来不可能有绝对不可变更的事物存在。他已看到“春秋之道,有常有变”,变与常“各止其科,非相妨也”③。变与常各有自己的适用范围,不仅不互相妨碍,而且正好相互发明。其所以如此,在于董仲舒本是春秋公羊学家,他必须面对一年四季天道变化的现实:“天地之理,分一岁之变以为四时”④。四时之常本是在天地之理的变化中形成的,五行的变化在这里起着至关紧要的作用。由于天人感应的内在机制,天变必然要反映到人事上来:“五行变至,当救之以德”。他为此提出了因应木、火、土、金、水各变而采用不同的救变方法的主张。事实上,无论任何存在,都是要在变中求生存的:“人主以好恶喜怒变习俗,而天以暖清寒暑化草木”⑤。只有如此,才能反映客观之“势”的要求,适应天道变化的本性。

从而,天、道的不变只是一种总体的样态,它实际上仍是由变化来支撑的,甚至天变还需要人事的救助才能转危为安。那么,从五德德运的终始变化,到五行之变而救以人事,思想家们都已意识到天并不存在不变的可能性。事实上:“弊者,道之失也”本也披露了道的可变性。而

① 《汉书》卷56《董仲舒传》。
②董仲舒:《举贤良对策三》,同上书。
③董仲舒:《春秋繁露》卷2《竹林》。
④ 《春秋繁露》卷7《官制象天》。
⑤ 《春秋繁露》卷11《王道通三》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

道有变,作为其根基的天自然就动摇了起来。到东汉后期,随着政治腐败的加剧和社会矛盾的尖锐化,黄巾起义爆发,而起义的领导者们正是以天变、变天作为其口号和政治纲领的:“苍天已死,黄天当立”,也就是五行德运之木运(色尚苍)已绝而土运(色尚黄)当兴。德运在这里越过了代表汉王朝的火运(色尚赤),是因为作为起义理论指导的道教典籍《太平清领书》已经把木、火直接联系在了一起。火既为木生,“厌木”则“衰火”①,而土却可以克火。从而引出了“汉行已尽,黄家当立”② 的革命性结论。

以“黄天”代“苍天”,可以说是五德终始理论的实践和检验。农民起义虽然未能得到正果,自身之天没有能够确立起来,但毕竟以“黄天”瓦解了“苍天”,“黄天”与“苍天”实际上是同归于湮灭。这说明以“德运”的机制来解释社会治乱和统治的兴衰,虽然具有相对的性质,但它毕竟打破了“不变”之天不可变的神话。人对于天不是无能为力,而是可以主动地选择。由此给后来的学术发展,提供了一个非常难得的机遇。这就是既然汉天子“大一统”的不变权威可以被推倒,依赖于这一“天”的支持的道,也就没有理由说不能变化。从而,学术的发展步入多元的格局,由“天不变,道亦不变”走向它的反命题“天变则道亦变”。

可是,变与不变(常)又不是绝对对立的东西。变是相对于烦琐僵化的汉代经学而言,它的特点是破旧,但破旧总是与立新共生的。同时,变也有自己内在的制约机制,这就是各家各派都要求以自己的思想去规范和治理天下,即变中又有不变的一面。鉴于汉代经学沉溺于现象比附甚至是荒唐比附的研究方法已经走到尽头,学术要想发展,就必须另辟蹊径,另寻出路,超越现象层面的研究而契入到背后的根源和抽象的义理,寻求永恒的不变。

①参见万绳南:《魏晋南北朝史论稿》,安徽教育出版社 1983 年版,第 5 页。

② 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》注引“《魏书》”。

结合历史的发展来说,另寻出路并不是无中生有,历史的发展具有它自身的连续性。一代学术总是站在前人提供的思想资源的基础之上，在对过去历史的继承中走向前进的。只是这种继承的重心不断经历着重新的选择。

在形式上,变与不变的纠结,又表现为一统与分殊的轮替。秦、汉无疑都实现了国家的政治和思想统一,秦以法家,汉以儒家,两朝所尚学术不同,但排他而专一的价值观却完全一样。只是秦的‘三同’变成了汉的‘大一统”。对于或‘同’或‘统’而与其他学派发生的矛盾,秦王朝采取了焚书坑儒的极端措施来解决，汉王朝虽然没有走向这一极端,但其‘独尊儒术’的国策与秦的‘一断于法’在本质上并没有两样。秦汉时期学者企盼的一致百虑、同归殊途的学术理想，实际上并没有真正实现。

从客观层面说,汉代的统治秩序是按照儒家的理想建立起来的,其基本的‘软件’就是纲常名教。作为国家政治运转的指导原则,纲常名教是有为,是具体,但具体有为的纲常名教由于统治者自身的怠慢和破坏,其声誉已是江河日下,日趋衰落,这就使得人们对儒家学说的权威性和有效性产生了怀疑，不约而同地发出了变革的呼声。具有广泛的社会基础和深刻的思辨性的道家学术，由此获得了新的生机并重新确立起理论的生长点。与此相应,农民起义对汉家政权的反抗,本来也意味着对作为其思想基础的儒家纲常本身的批判。而批判的武器，就是道家的虚无玄远之道。

### 2、玄之又玄与‘性与天道’

老子说过“玄之又玄,众妙之门。”① 意味众妙亦即万物生成的门径是虚无玄远。同时,老子这一对后来影响深远的经典语句,还可以引

① 《老子·一章》。

出另一方面的联想 那就是只有那些在历史上处于‘ 玄 ’乃至‘ 又玄 ’层次的学术和思想,才可能为后人留下再诠释和出‘ 众妙 ’的空间。诸子百家的思想学术,实际上都可以看做是这‘ 众妙 ’的不同表现形式。一种思想学术要想得以流传,往往不在于它本身说明了什么,而在于它的叙述可能为后人暗示着什么,从而激发后来者的求知欲和好奇心,并由此使可能断裂的历史和学术传承了下来。

站在这一角度看,以纲常名教来维系的社会政治秩序,由于其本来的身分只是‘ 众妙 ’的组成部分,所以它们自身不能作为自己存在的理由,它们只是无为之道的具体末节和表现,是自然之糟粕或‘ 糠秕 ”。显然,直接从这些‘ 糠秕 ’中是很难找到圣人思想的精髓的。圣人思想的精髓在糠秕之外,在‘ 性与天道 ”。

《论语·公冶长》中有孔子学生子贡的一段感慨‘:夫子之文章可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也。’这一段话历来解释各异,但字面上的意思还是清楚的。即它是说孔子的言谈举止是弟子们可以感知到的,但孔子关于‘ 性与天道 ’方面的知识,弟子们却未听说过。在这里,可以引申出来的一个问题,就是包括孔子言论在内的儒家经典与“ 性与天道 ’是不相干的,它们本属于不同的层次,即‘ 微言 ’不可得而知也。但如此的理解不可以绝对化，因为圣人似乎还有更多的考虑。在儒家经典《周易 ·系辞上》中,便有圣人所谓‘ 立象以尽意 ”‘ 系辞焉以尽其言 ’之说。它可以简单解释为《周易》的卦象已充分揭示了圣人立卦之意,《周易》的卦爻辞则充分表达了圣人想说之话。合起来,即《周易》的象、辞与圣人内心所想是完全统一的,不存在象、辞之外的意或性命之理。

然而,对《周易》所载孔子的这一段谈论,也可以做出不同的理解。汉魏之际的学者荀粲,便结合《系辞上》同处的孔子所谓‘ 书不尽言,言不尽意 ’阐发说：

盖理之微者,非物象之所举也。今称立象以尽意,此非通

于意外者也,系辞焉以尽言,此非言乎系表者也 斯则象外之意,系表之言,故蕴而不出矣。①

荀粲这番使‘当时能言者不能屈也’的话表明,事物内在的本性或《周易》所说的‘性命之理’,并不是外在的物象能够揭示出来的。既然叫‘立象以尽意’,那就是说该意并不包含那些象外之意 既然叫‘系辞焉以尽其言’,亦就是说该言并不包含那些辞外之言。而这象外之意、辞外之言,总而言之即言外之意,本深藏于圣人心中而并未表达出来。而且,正是因为如此,它才显示了自己的独特价值,即圣人不曾言说的部分才真正是其‘大义’所在,也就难怪子贡们见闻不到‘性与天道’了。而所能见闻到的东西,譬如儒家经典,由于未能摄入隐微的性理即圣人思想的精华,所以只能归之于‘糠秕’一类了。那么,问题的中心,也就不能不由言中取意走向言外寻意。

在这里,荀粲所谓‘非物象之所能举’的‘理之微者’,或他所追求的言外之意,实际上也就是先秦老子所说的‘非常道’的‘道’。所谓‘粲诸兄并以儒术论议,而粲独好言道’② 已说明,只有在‘道’上有所突破,才能适应时代的要求。当然,道‘玄之又玄’,不能直接感知,它只能通过内心的直觉反观才可能与之合一即达到所谓‘玄同’。但道之可道不可道,人之可闻不可闻,本身也是相对的,它们应适应于老子自己关于有无相生、难易相成、前后相随的对立互反的规定,道与器的鸿沟正是因此而可能被跨越。也就是说,‘可道’是‘不可道’的必要的和必须的补充。无论道的形上性怎样被强化,它总可以有接近和把握的办法,所以孔子才可能以‘闻道’为最高的价值指向和终极的理想。

不过,既然问题已集中在‘不可得而闻’的玄理的探求上,那以六经为代表的原始儒家典籍就只有《周易》符合这一选择,其他五经也就不

① 《三国志》卷 10《魏书 · 荀彧传》注引何劭《荀粲传》。

② 同 上 。

得不被割爱。《周易》主要是《易经》,原本是一种公共资源,后来成为儒家的六经之一。事实上，儒家经典中也只有它具备了从中发掘出“众妙”的最大可能而享有与《老子》、《庄子》相折衷的资格,以共同体现那虚无玄远之道、性命之理。所以,《周易》与《老子》、《庄子》这“三玄”[①]就顺理成章地取代了儒家经典的至上地位而成为人们争相谈论的主题。

### 3 儒学沉沦与学术的转向

“三玄”替换儒家经典,如此文本转换的意义,无疑是巨大的,它意味着当时的整个社会从两汉经学的证实走向了魏晋玄学的尚虚。而这一转换所以可能，是与儒家自身在学术研究中的沉疴分不开的。早在西汉初,司马谈在《论六家之要旨》中说明,儒家“经传以千万数,累世不能通其学,当年不能究其礼,故曰‘博而寡要,劳而少功’。若夫列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别,虽百家弗能易也”。即儒家的长短表现在经学的烦琐和礼义伦常的必要。但这两方面,后来都向恶性发展,又焉能不被司马谈所赞之作为各家之总结者的道家所取代呢？

就经学的烦琐化来说，汉时有不少思想家都对此提出了尖锐的批评。两汉之际的桓谭,在他的《新论》中就已经揭露了当时经学家烦琐学风的登峰造极,即他们解释《尚书》的“尧典”二字就用了 10 万字,解释开篇的“曰若稽古”亦花了 3 万字。之所以如此,无非在于所谓的“微言大义”。但他们的做法,其实刚好是背道而驰;“大义”不是靠章句的诂训,而是靠思想的发挥才能真正有所创获的。后来,班固在《汉书·艺文志》中总结说“与古之学者三十而五经立的情形相比;后世经传既已

①尽管“三玄”是魏晋时期讨论的主题，但“三玄”的称谓似乎出现较晚。南北朝时颜之推在《颜氏家训·勉学》中回顾“何晏、王弼祖述老庄”,以为“洎于梁世,兹风复阐,《庄》、《老》、《周易》,总谓‘三玄’”。

乖离,博学者又不思‘多闻阙疑’之义,而务碎义逃难,便辞巧说,破坏形体。说五字之文,至于二三万言,后进弥以驰逐。故幼童而守一艺,白首而后能言。安其所习,毁所不见,终以自弊。此学者之大患也。”之所以会如此,就在于学者对本来不懂的问题妄加附会,肆意穿凿,而且专好在一些偏冷生僻之处巧言立说,以逞其己意。甚至不惜拆散、破坏汉字本有的字义和形体,而从根本上丢弃了孔子慎重、严肃的“多闻阙疑”的学风。

同时,经学家也缺乏真正的探求学问的精神,只是固守自己熟悉的旧套,对于不熟悉的则妄加毁伤,这就最终使得学术的发展越来越陷入了死胡同。因而,从东汉初年开始,传统的经学道路便已经出现了危机,历史提出了变革的要求。章句训释开始由繁杂向简明转化,整个经学研究的删繁就简已逐渐成为一般的趋势[①]。

当然,危机的暴露和由繁化简的趋势并不是一蹴而就的。从整个社会的大模样说,经学在当时还是很盛的,尽管这只是浮华的表面现象。因为治学者其实真心并不在乎学问本身,而在于从国家的优厚俸禄中获得好处。亦即班固所言:“自武帝立五经博士,开弟子员,设科射策,劝以官禄,讫于元始,百有余年,传业者浸盛,支叶蕃滋,一经说至百余万言,大师众至千余人,盖利禄之路然也。”[②] 国家以官禄相劝,师弟子欣然而往,如此盛大的经学场面,在国家能集中丰富财力的情况下尚无问题,即使这种学问不一定为国家所切用。但一当中央政权衰弱,国家财力不济时,便很难维持下去了。

而从另一方面即本为儒家所长的人伦纲纪方面看,到东汉后期的“桓、灵之间,君道秕僻,朝纲日陵,自中智以下,靡不审其崩离”[③]。就

①参见罗宗强:《玄学与魏晋士人心态》,浙江人民出版社 1991 年版,第 56 页。

② 《汉书》卷 88《儒林传·赞》。

③ 《后汉书》卷 79 下《儒林传·论》。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

是下愚之人,也能看出当时儒家所维护的纲纪秩序的衰颓。但是,由于经学“所谈者仁义,所传者圣法也。故人识君臣父子之纲,家知违邪归正之路”①,强大的惯性使得人们仍然小心翼翼供奉着昏主(汉献帝),谁也不愿背上大逆不道的篡逆恶名,弃汉而另立新朝。范晔总结说:“迹衰敝之所由致,而能多历年所者,斯岂非学之效乎!故先师垂典文,褒励学者之功,笃矣切矣。”② 这直到汉实在是维持不下去了,“人神数尽”,袁术、曹操一辈人才最后顺势终结了汉祚。

在这里,讲求纲常人伦的博学儒生不敢离圣人之书半步,然其固执、迂腐的治学态度又使得他们很难有真正的成就。而那些真正正直之人,在当时恶劣的政治环境下,得到的往往只能是悲惨的结局。譬如,反对宦官专权、重视名节并以天下名教是非为己任的“党人”范滂宁死不屈,但在临刑前,却对其子辈说:“吾欲使汝为恶,则恶不可为;使汝为善,则我不为恶。”③ 意思是说,我想让你做恶事,但恶事不可做;我想让你做善事,则我就是榜样——因做善事而被杀。其言之悲切可见。其时“行路闻之,莫不流涕”。可以说,品行正直的清流名士,大都落到了同样的下场。这说明儒家的纲常名教虽然给清流们以力量,但却不仅无力挽救当时的社会,而且连自身的性命也无法得全。

因而,汉学的失败,其教训是深刻的。它不但导致了儒学的沉沦和于事无补,而且由于人的心灵的扭曲而造成了对于学术发展的动力的窒息。在此情形下,大批的儒生也就只能走向了东躲西藏、明哲保身的道路。而从社会批判的角度来说,既然气节凛然的党人、清流无法挽救社会,作为全部社会苦难的最终承受者的下层农民,起来杀宦官、烧官署就成为了必然的选择;而对此进行镇压的士族豪强的起兵割据,也成

① 《后汉书》卷 79 下《儒林传·论》。
② 同上。
③ 《后汉书》卷 67《党锢列传·范滂传》。

为了当然的补充。这两种社会力量虽然目的不同,但手段却一样,即都抛开了于事无补的儒家礼义。所以“唯才是举”的曹操,他的《求贤令》就完全跳出了被选者是否是“廉士”的窠臼。道理很简单,是否是“廉士”与能否辅助他完成平定天下的“大业”,并没有必然的联系。

同时,对于作为学术研究主体的人才来说,其评价标准就不可能再执著于儒家的纲常,而必须更多地将人的才识考虑在内。学术的传承,也就不能仅以一般的连续性来考量,而是也应将后来者对先前者的反叛和断裂行为包容于其中。完全的循规蹈矩是不会有学术的发展的,断裂和创新是学术发展的内在灵魂。建安曹氏集团在政治上和学术上的登台,正是这一必然性的真实写照。

在那个时候,品评人物最有名气者是许劭及其堂兄许靖,他兄弟二人“俱有高名,好共核论乡党人物,每月辄更其品题,故汝南俗有‘月旦评’焉”①。许劭盛名远播,无人不想得其品题。尚未当政的曹操,亦经常“卑辞厚礼,求为己目”。但许劭因不满曹操的为人,而不愿评之。曹操暗中伺机胁迫许劭,许劭不得已,只好说“:君(曹操)清平之奸贼,乱世之英雄。”曹操获其品评“,大悦而去”②。曹操要干一番平治天下的大事业,而这品题正应了“乱世”遇“英雄”的传言,所以他并不介意将他与奸贼联系在一起。反之,正可以利用许劭的评价来壮大他的名声。而对于他自己所征求的人才,则是公开宣称“负汙辱之名,见笑之行,或不仁不孝而有治国用兵之术,其各举所知,勿有所遗”③。被污辱、见笑甚至不仁不义之人,只要有才,就会被任用。这说明,儒家选拔人才的价值标准已经不能制约曹操的言行。作为一国的统治者,曹操的行为直接影响着社会的风气。魏晋之际的傅玄曾言此情形说“:近者魏武好

① 《后汉书》卷 68《许劭传》。

② 同上。

③ 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》注引《魏书》。

法术,而天下贵刑名 魏文慕通达,而天下贱守节。’① 说明的正是当时社会的实际情况。

而所谓刑名法术，在司马迁的时候就已经认为是与老庄一脉相承的,所以他将申、韩与老、庄放在了一起,以为申韩之学都是本于黄老的。的确,韩非是第一个注解《老子》之人,可以察觉他对老子及其学说的推崇。但是，老庄与申韩毕竟有重大的差别。司马迁自己亦清楚说明老庄尚无为自然,申韩重名实是非,可最终仍以‘皆原于道德之意’而将其统合为一体。事实上,如果从老庄、申韩都反对仁义教化来说,倒是上下一以贯之的。那么,曹氏父子贵刑名法术,在客观上也呼应了自汉末以来的道家思想的流行。

### 4 尚俭与中庸

魏晋时期，道家的主张为历史所选择并成为玄学的主要思想来源，是在与其他各家学派、学说的比较中，在社会的实际需要中脱颖而出的。但是，这并不就意味着社会对其他各家学术思想的排斥。事实上，曹魏并不单纯贵刑名,社会的需要也不就限于老庄,除了儒家仍在社会和学术上保留有自己的确定地盘之外，墨家在这时的一定程度的复兴，也是一个值得注意的现象。

曹操所以需要取墨，是因为墨家提倡的兼爱、尚贤有利于广征人才，而其尚俭的主张则有助于节省民用和匡正世风。汉魏之际的社会，是‘魏承汉乱,风俗侈泰’②，于立国创业十分不利。故曹操以身作则，带头节俭。史称他‘雅性节俭,不好华丽,后宫不衣锦绣,侍御履不二采,帷帐屏风,坏则补纳,茵蓐取温,无有缘饰’③又说他‘愍嫁娶之奢

① 《晋书》卷 47《傅玄传》。
② 《三国志》卷 23《魏书·和洽传》注引孙盛曰。
③ 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》注引《魏书》。

侈,公女适人,毕以皂帐,从婢不过十人。’① 在这里,曹操倡俭,除了在思想学说方面由墨家的兼爱节俭而引起的共鸣外，更重要的是他看到了‘生民废业,饥馑流亡,公家无经岁之储,百姓无安固之志,难以持久’② 的严峻现实。所以，对四方贡献的财物，他力求“与天下共之”而不纳为己有，尤其是对基于礼制的繁文缛节十分反感。“常以送终之制，袭称之数，繁而无益，俗又过之，故预自制终亡衣服，四箧而已”③。

在曹操的身体力行的号召下，主管举用人才的毛玠“务以俭率人，由是天下之士莫不以廉节自励，虽贵宠之臣，舆服不敢过度’④。曹操对此情形颇感欣慰,叹曰:‘用人如此,使天下人自治,吾复何为哉!’⑤ 但是,简单地搬用墨家的节俭并不足以解决复杂的社会问题,早在司马谈那里，就已指出了单纯或过分地节俭是有问题的。故有必要对此加以改造，将节俭与自然无为联系起来。身为曹操丞相府属官的和洽便及时提出,过分节俭,约束自身是可以的,但以此来责求百官,则恐怕得不偿失:‘夫立教观俗,贵处中庸,为可继也。今崇一概难堪之行以俭殊涂,勉而为之,必有疲瘁。古之大教,务在通人情而已。凡激诡之行,则容隐伪矣。’⑥ 事实上，当时的朝廷已经出现了假充廉节以作伪的风气。在这里,和洽注入了从儒家提取的‘处中庸’‘通人情’的指导方针,而不赞同‘一概难堪’的过分简约。但他的‘处中庸’‘通人情’又不简单是儒家的思想,他看到了‘民穷于役,农业有废’而不利于国家统治的情形,这特别是在魏明帝之时是如此。所以‘方今之要,固在省息劳

① 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》注引《傅子》。
② 《三国志》卷 12《魏书·毛玠传》。
③ 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》注引《魏书》。
④ 《三国志》卷 2《魏书·毛玠传》。
⑤ 同上。
⑥ 《三国志》卷 23《魏书·和洽传》。

烦之役,损除他余之务,以为军戎之储。'即采取的措施,应当是减少国家干预,崇尚自然无为,而这也正是他所理解的'中庸'。

那么,由墨家的节俭到奢与俭之持中的儒家的中庸,再联系到道家的自然无为,说明从节省财用、爱护民力层面出发的治国的大政方针,其重点已向儒道和合的情势转移。当时以'清介'知名的沐并,他的思想脉络便明白地披露了这一趋势。在他为后事所做的安排中,虽其基本点仍在节葬,但其指导思想,却首先是儒墨的和合。他强调:'夫礼者,生民之始教,而百世之中庸也。故力行者则为君子,不务者终为小人,然非圣人莫能履其从容也。是故富贵者有骄奢之过,而贫贱者几于固陋,于是养生送死,苟窃非礼。'① 圣人从容中道,不奢不陋,是实践礼的典范。如此的讲法,显然已由墨家向儒家过渡。

但是,沐并的最终导向却不是儒家而是道家。因为儒家中庸的'拨乱反正、鸣鼓矫俗之大义'固然重要,但更重要的,却是'穷理尽性、陶冶变化之实伦'。而后者在他眼中,便是由道家所提供的。所以:'若能原始要终,以天地为一区,万物为刍狗,该览玄通,求形影之宗,同祸福之累,一死生之命,吾有慕于道矣。'② 在他这里,《易》、《老》、《庄》'三玄'已合而为一。道之当慕,在于其玄通恍惚、变化无形,道已使'身沦有无,与神消息,含悦阴阳,甘梦太极'。因而,沐并之节葬,已经不限于节省财用,而是已推广到因循自然,生死与天地同流上。虚伪的厚葬礼制,实际上才是对死者的真正桎梏。

当然,道家的因循自然、适时变化能够被看中,其实不仅仅是一种人生的选择,对于统治者而言,它更是一种积极的政治谋略。起初,曹操在与袁绍谈论如何平定天下、并展望其事业的前景时,袁绍认为若事不济,可以凭借其山河之险退而固守。曹操却不以为然,因为他对前途

① 《三国志》卷 23《魏书,常林传》注引《魏略·沐并传》。

② 同 上 。

充满了信心。声称“吾任天下之智力,以道御之,无所不可。”① 曹操的信心来自依道而任智,他已将法家的法术与道家的权术融合在了一起。道与智都属无形,而险与固却都是有形,无形可超越有形,所以无难不可以克服。他的道理在于“若以险、固为资,则不能应机而变化也。”② 险、固既已成形,则不能再变化,而只有变化才可能求得发展,使事业获得成功。在这里,变化需要“应机”,说明了此变化不能是人刻意为之,而是应当适应形势,顺从自然。

可以说,在曹魏统治集团中,注重道家的思想是始终一贯的,并以此去克服纯用法制所带来的弊病。他们从事实层面明白了“法令滋彰,犯者弥多;刑罚愈众,而奸不可止”③ 这些老子早已指出的道理。譬如,严刑峻法在曹叡看来,“非所以穷理尽情也”④。那么,曹魏的重道,也就有以此克服专任法制的弊病的意味。而作为对严刑峻法的调节的儒家仁爱思想,与道家的无为虽然有积极和消极的区别,但也正因为如此而有了合作的可能。重要的是,不能以法律为陷阱而专与民作对。

而且,对于社会风气的变化,儒家是有着自己的特长的:“世之质文,随教而变”也⑤。国家必须要施行教化来引导和稳定社会。所以,即便是曹操本人,也已看到了这一点。他下令要求各地兴办学校,置任校官,选俊秀青年以教学之,以求重兴仁义礼让之风。到曹丕,则进一步任用孔氏后裔,重新修复孔庙和兴办儒学。这都可以看出,尽管儒学相对于道家无为已下降到次要的地位,但曹操却不可能离开孔子和儒学而使国家得到治理。

① 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》。
② 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》注引《傅子》。
③ 《三国志》卷 3《魏书·明帝纪》。
④ 同上。
⑤ 同上。

需要全本请访问 www.ertongbook.com