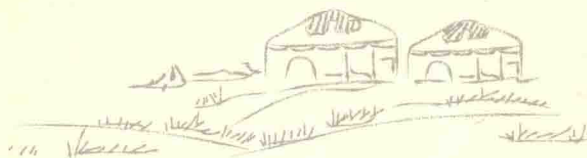


内蒙古哲学社会科学丛书



魏晋玄学道德哲学研究

尚建飞 著



人民出版社

内蒙古哲学社会科学丛书

魏晋玄学道德哲学研究

尚建飞 著



人民教育出版社

责任编辑：段海宝
封面设计：畅想传奇
版式设计：汪莹

图书在版编目（CIP）数据

魏晋玄学道德哲学研究 / 尚建飞 著. — 北京：人民出版社，2013
（内蒙古哲学社会科学丛书）

ISBN 978-7-01-012002-7

I. ①魏… II. ①尚… III. ①玄学—研究—中国—魏晋南北朝时代
②伦理学—研究—中国—魏晋南北朝时代 IV. ①B235.05
②B82-092

中国版本图书馆CIP数据核字（2013）第084431号



魏晋玄学道德哲学研究

WEIJIN XUANXUE DAODE ZHEXUE YANJIU

尚建飞 著

人民出版社 出版发行
（100706 北京市东城区隆福寺街99号）

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2013年12月第1版 2013年12月北京第1次印刷

开本：710毫米×1000毫米 1/16 印张：15.75

字数：210千字 印数：0,001—2,000册

ISBN 978-7-01-012002-7 定价：35.00元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街99号

人民东方图书销售中心 电话：（010）65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：（010）65250042

主编 赵东海

编委 包庆德 陈 智 陈亚明 段海宝 方国根
郭晓丽 李之美 乔还田 任玉凤 王金柱
许占君 张吉维

总 序



1957年，新中国在少数民族地区创建第一所综合大学——内蒙古大学，时任国务院副总理、内蒙古自治区人民政府主席乌兰夫任首任校长，北京大学等十余所名校的学界精英响应国家号召，从四面八方，汇聚于斯，博学鸿儒，思敏文华。建校之初，内蒙古大学就特别重视哲学课程建设和教学实践。1971年在“文革”期间恢复招生时，内蒙古大学文理科各开设一个专业，文科只开设了哲学专业。1978年12月经内蒙古自治区人民政府批准，教育部备案，内蒙古大学成立哲学系，2008年2月成立了哲学学院。期间，1979年开设哲学专业研究生班，1980年开设哲学专业本科班，1981年面向蒙古族学生开设蒙哲专业本科班，1998年设立科技哲学专业硕士点，2002年设立马克思主义哲学硕士点，2010年设立哲学一级学科硕士点。佛学大家杜继文先生、哲学家冯友兰亲炙弟子郝逸今先生等名师先后在此任教讲学，躬耕学术。五十载风雨兼程，传道授业，拓荒耕耘，孜孜求索，追随先哲脚步，融汇草原民族和地区特色，内蒙古大学哲学学科形成了敦品砺学、笃实践行、开放包容的优良学术传统，为国家和自治区培育了一大批知识积淀厚、理论素养高、思辨能力强的各民族优秀人才，为中西哲学在边疆民族地区的传播发展作出了突出贡献。

新时期，内蒙古大学在国家“211工程”、省部共建和中西部高校综合实力提升计划的支持下，各项事业蓬勃发展。内蒙古大学哲学学科也迎来新的发展局面，在马克思主义哲学与社会发展研究、中国哲学与传统文化的现代性研究、西方哲学知识论及其逻辑研究、北方民族哲学与宗教文化研究、生态哲学研究和技术哲学与地方性知识研究等领域取得了一系列成果。通过挖掘原典，会通现实，审视科学，彰显人文，使内蒙古大学的哲学研究既有思辨理论历史渊源的生长点，又具时代精神现实指向的创新点，为哲学学术发展作出了自己的贡献。

本丛书是哲学学科教师近年来学术研究成果的一次汇集，内容涉及马克思主义哲学、中国哲学、外国哲学、伦理学、逻辑学、宗教文化、科技哲学研究等诸多领域，体现了内蒙古大学哲学学科教师继承传统、反思现实、批判创新的深入思考，是内蒙古大学哲学人思想的一次系统阐发，读来受益良多。

哲学是人类的诉求和创造。具有两千多年发展历史的哲学对人类文明的发展具有不可替代的作用，在整个人类文化体系中占有至关重要的地位。哲学提供给人类自我发现、自我批判、自我超越的力量，启蒙时代，教化人心，反思当下，放眼未来。正如马克思所言，哲学作为时代精神的精华，乃优秀民族一刻也不能离开的理论思维。每一时代的个体心灵都受到哲学的影响，每一时代都在书写影响下一历史进程的哲学。哲学在中国的发展不仅深刻影响着中国社会的历史进程，改变和丰富了中国文化的构成与内涵，也促进了中国人思维方式的变革。作为引领未来时代知识体系和精神航标的哲学社会科学，在认识世界、传承文明、创新理论、咨政育人、服务社会等方面都发挥着不可替代的作用。哲学更为大学提供思想的源泉、反思的利器、批判的激情、践行义理的逻辑、慎思明辨的气质、入世而不为俗世所累的定力。无论是“象牙塔”还是“服务器”，从人才培养到学术研究，潜移默化、润物无声中，高屋建瓴的哲学在大学都发挥着不可或缺的根本作用，哲学与具体科学的

互动共生促进着大学人才培养和学术研究的升华。

北宋理学大家张载所教“为天地立心、为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，诚乃学术大道，更堪称哲学人的座右铭。哲学当直面现实，返本开新，然思想繁复，创新维艰，前程远大而任重道远。我们共同期许，当代内大哲人，在关切当今内蒙古、当今中国和当今世界中，师古圣先贤，隔世俗浮华，甘于寂寞拓荒，在独立精神和自由思想中，冷峻而庄严求索，传承精神火炬，开创美好未来。

（作者系内蒙古大学校长）

序

杨国荣

魏晋时期，以名教的式微、社会的动荡失序为历史背景，价值系统的重建逐渐成为时代的问题。从先秦开始，儒家便更多地注重人道原则和人文价值，与此相应，儒学始终将化“自然”为“当然”放在首位，这种价值取向无疑有其历史的意义。然而，随着儒学的正统化，体现人文价值的“当然”逐渐衍化为名教，并趋于外在化、形式化，从而开始失去其实际的约束力。与规范约束的松弛相联系，注重实利的倾向开始滋长，这种状况在东汉末年以后愈益严重，从曹操的求贤令中，便不难看到这一点：“或堪为将守，负污辱之名，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。”（《举贤勿拘品行令》）在这里，功利、实用的追求，已被置于价值原则之上。如何克服以上偏向？这一问题构成了魏晋价值体系重建的重要方面。

从伦理学的层面看，在名教的形式下，“当然”之则的外在化，同时意味着将道德的形式之维推向极端；推重实利，则趋向于片面地消解普遍道德规范的制约。这里无疑涉及“当然”之则的合理定位问题。具体而言，问题在于如何既避免普遍规范流于外在形式，又避免对普遍规范本身的简单拒斥。在玄学之中，以上问题的处理，与“当然”和“自然”之辨存在着理论的联系。通过强调化当然为自然，玄学中的一些人物试图将普遍的道德规范或原则内化于主体，使之与主体的深层意识融合为一，从而成为人的第二天性（自然）。这种“自然”不同于出于本能的

自发：作为“当然”的转化形态，“自然”已成为德行的内在本原。以化“当然”为“自然”为前提，“当然”之则的外在性似乎也得到了某种扬弃。

魏晋时期关于“当然”与“自然”等辨析诚然也存在某种偏向，如由于突出“自然”，魏晋的一些哲学家往往表现出忽视“当然”的倾向，在“越名教而任自然”的提法中，便可注意到这一点，而以仁义规定天性、以安名分为任自然等，则蕴涵着“自然”的某种变形。然而，在“当然”与“自然”之辨的形式下，魏晋哲学家对道德规范或道德原则的普遍形式与现实作用方式之间的关系，毕竟做了不同方面的考察，这种考察对于在道德系统中如何既避免普遍规范的外在化、形式化，又避免消解普遍规范本身，无疑提供了有意义的思考。

从魏晋玄学的研究状况看，相对而言，已有的研究往往比较多地从本体论等层面加以考察，对其内在伦理思想的分析则较为薄弱。尚建飞博士的《魏晋玄学道德哲学研究》一书在这方面无疑迈出了值得注意的一步。该书系作者在博士论文的基础上修改而成，全书具体地考察了汉末及汉魏之际名教衍化所蕴涵的形式主义及功利主义趋向，分析了玄学在克服这种趋向方面所作的理论努力，指出了玄学通过沟通自然之性与道德原则而为后者寻找形上根据、由此建立社会之序的伦理进路，并肯定玄学的这一基本立场使“自然之性”中所蕴涵的个体性原则、自愿原则受到空前重视。与此同时，作者也指出了玄学在重建价值秩序的过程中所暴露的内在理论缺陷，包括未能对广义的价值与道德价值作清晰的界定、淡化了人伦规范的必要性，等等。全书资料翔实，考察细致，注意从不同的维度考察有关问题，并分析其中蕴涵的内在意义，对所讨论的某些问题的分疏，具有一定的新意，表现了作者已具有一定的独立研究的能力。尽管作者对魏晋玄学在伦理学上得失的论述，还可进一步从理论上加以深化，关于相关论题的阐释，也可以更深入的方式展开，但本书从伦理学的层面对魏晋玄学所作的研究，对于拓展魏晋玄学的研究，无疑具有积极的意义。

目 录

序 杨国荣 /001

导 论 /001

第一章 汉魏之际的主流道德哲学思想论略 /027

第一节 三纲五常与形式化伦理 /028

第二节 《人物志》与政治的德性向度 /042

第二章 自然之性与贵无论的道德形而上学 /053

第一节 早期贵无论的价值取向 /054

第二节 道法自然：自律原则的确立 /061

第三节 以无为用与成德实践 /069

第四节 圣人与政治实践 /077

第五节 唯道是从与圣人的德性 /080

第六节 圣人与道德理想 /084

第三章 虚无主义与竹林玄学的价值重建 /089

第一节 虚无主义根源于名教 /091

第二节 自然一体与和谐 /098

第三节 越名教而任自然 /104

第四章 独化论与道德相对主义 /114

第一节 放诞与崇有 /115

第二节 足性逍遥的价值原则 /119

第三节 无为：任其自为与任其自得 /123

第四节 独化与人性 /127

第五节 无为而自治的社会理想 /132

第五章 自然之性的宗教化与东晋佛道伦理 /139

第一节 张湛的《列子》注与玄佛道合流 /141

第二节 仙道与人理：葛洪神仙道教伦理思想引论 /146

第三节 诸法实相与彼岸生存 /160

结 语 /182

附 录 /187

主要参考文献 /227

索 引 /232

后 记 /241

导 论

一、魏晋玄学主题研究现状概述

玄学作为魏晋时期所独有的思想文化现象，不仅批判地继承了两汉经学的学术成果，而且也是其后儒、释、道三教合流的开端。从魏文帝黄初元年（公元220年）至宋武帝永初元年（公元420年）的两百多年间，一流的思想家直面当时混乱、动荡的社会环境，先是援道入儒，而后又融会玄佛，其共同的目标是为了给苦难的现实人生提供意义之源，从而试图构建起适合人的本性（自然之性）的价值秩序。虽然，玄学家们的沉思和探索最终因过于注重天性的完美和精神境界而为现实所否定，但他们以其开阔的视野、精深的思辨和特立独行的人格形象，在中国思想文化发展史上留下了无法磨灭的印迹，使后世常常被其风度、气质所折服，并产生无限向往之情。然而，在肯定魏晋玄学的学术成就和精神境界的同时，现代以前的学者也指出其有清谈误国之弊。步入现代之后的中国学人用融贯古今中西的广阔视野，对玄学的精神实质、基本的致思取向展开了全新的评价。大体上来讲，现当代学界认为玄学的主题涉及

以下几个方面：本体论或形而上学、价值论（包括伦理学、政治哲学和美学）、宗教哲学（道教、佛教）。

（一）玄学与本体论

众所周知，玄学思潮是通过诠释《老子》、《庄子》和《周易》等经典而得以展开的。正如颜之推所言，玄学家们“直取其清谈雅论，剖析微，宾主往复，娱心悦耳”^①。也就是说，玄学家们不仅在理论上热衷于形而上的沉思，同时也使得辨名析理成为其日常生活的主要内容。因此，无论是从理论根源，还是就其在世方式而言，玄学的中心议题在很大程度上都与本体之学有着内在的关联，但现当代的学者对于玄学本体论的理解却各有不同。

从 20 世纪 30 年代开始，学者们以西方思想文化为参照系对玄学本体论进行了逐步深入的剖析。容肇祖用自然主义来诠释玄学的宇宙论、人生哲学与政治学说，但只是简要地梳理了玄学发展的脉络。^②其后，刘大杰将玄学的整体特征概括为浪漫主义。他指出：“魏晋的学术思想，是汉代经学的反动，是紊乱时代的反映，是老庄哲学的复活，他们研究学问的态度，是怀疑的、解放的，他们的人生是浪漫的、放任的，这种精神，我们可以称为浪漫主义的精神。”^③所谓的浪漫主义便是解放和自由精神，它是魏晋学术研究、文艺创作、伦理道德的共同特征。在 1949 年之前，汤用彤最早用本体论来理解魏晋玄学的主题，并且这一观点也成为随后玄学哲学研究的理论前提。汤先生在 1938 年至 1947 年期间，发表了 8 篇关于玄学的论文。这些文章与一篇讲演记录稿被合成文集，于 1957 年由人民出版社出版，现已编入由河北人民出版社出版

① 王利器：《颜氏家训集解》，中华书局 2002 年版，第 187 页。

② 参见容肇祖：《魏晋的自然主义》，东方出版社 1996 年版。

③ 刘大杰：《魏晋思想论》，上海古籍出版社 1998 年版，第 40 页。

的《汤用彤全集》第四卷。汤先生在《魏晋玄学流别略论》一文中指出，玄学有别于汉代哲学，“已不复拘拘于宇宙运行之外用，进而论天地万物之本体。……脱离汉代宇宙论（cosmology or cosmogony）而留连于本本之真（ontology or theory of being）”；“夫玄学者，乃本体之学，为本末有无之辨”。^① 汤先生的这一观点不仅开启了玄学研究的新视野，而且依据本体论又厘清了玄学的发展历程（即正始、元康、永嘉和东晋等四个发展阶段）。20世纪60年代，牟宗三深化了玄学本体论研究。牟宗三认为，魏晋时期所弘扬的玄理是先秦道家的玄理。玄理即形而上学或本体论，但道家和本体论“实只是圣证之主观性所达至之境界之客观姿态，而不真是分解撑架地在客观真实方面真有如此之‘实有’，真作如此之‘实有’之肯定。故不是积极的本体论，而是‘境界形态’之本体论，此只是消极的，亦曰主观的本体论”^②。

新中国成立至改革开放之间的三十多年里，用马克思主义哲学解读玄学成了大陆学者们的一种政治任务。虽然阶级分析法有助于澄清玄学的社会历史背景，但在玄学本体论研究领域中却并未出现经典之作。直至20世纪80年代中期，冯友兰以其对西方本体论哲学的精确把握和中国哲学的深厚功力，使学界对玄学本体论的理解达到全新的高度。他指出，玄学的方法是“辨名析理”，即“就一个名词分析它所表示的理，它所表示的理就是它的内涵”^③。因此，作为玄学主题的本体论其实质是讨论共相与殊相、一般和特殊的关系问题。时至今日，仍有学者沿着本体论这一线索，通过分析有无概念的深层意义来理解玄学的中心议题。^④ 然而，进入21世纪之后，有一些学者开始反思用本体论解读玄学的传统方式所存在的问题。许抗生先生指出：“除了何晏、王弼

① 汤用彤：《汤用彤全集》第四卷，河北人民出版社2000年版，第41—50页。

② 牟宗三：《才性与玄理》，广西师范大学出版社2006年版，第226—227页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》（中卷），人民出版社2003年版，第405页。

④ 参见康中乾：《有无之辨》，人民出版社2004年版。

主张‘以无为本、以有为末’的宇宙本体论外，玄学家嵇康、阮籍并不讨论有无与本末问题，向秀、郭象更是主反本体论的。因此，用宇宙本体论来概括玄学哲学的基本特征似有缺陷。我们认为玄学哲学的普遍共性，并不是宇宙本体论，而确切地说，应是讨论宇宙万物的自然本性论问题，王弼‘明自然之性’，郭象讲‘自足其性’，阮籍谈‘明于天人之理，达于自然之分’，皆是围绕着探讨自然本性而展开自己哲学的论说的。至于王弼玄学哲学的基本特征，则仍是可以宇宙本体论‘以无为本、以有为末’的思想来概括的。”^①许先生的这一观点可谓是空谷足音，为当今魏晋玄学研究开辟了一条新的路径。

（二）玄学与价值论

玄学家不仅通过注解《老子》、《庄子》、《周易》等经典来确立其本体论，同时对传统的仁义、礼乐和“六经”等传统观念进行了批判，所以，西晋末年的放诞之风与这种致思取向也不无关系。由此我们就不难理解范宁为何会指责王弼、何晏“二人之罪，深于桀纣”（《晋书·范宁传》）。但范宁的批评正好说明，玄学家在考察、分析以儒家为核心的传统价值观念（名教）的同时，也力图在自然原则的基础之上重建新的价值体系。并且，这种努力对当时的士人产生了巨大的影响。正如汤用彤在将玄学定义为本体之学的同时，又揭示出，“魏晋时代‘一般思想’的中心问题为：‘理想的圣人之人格究竟应该怎样？’”^②汤先生对玄学的创造性诠释表明，玄学不仅是探求有无本末之理的本体论，而且也与现实人生的意义问题即价值论具有十分密切的关联。

唐长孺先生认为：“魏晋玄学家所讨论的问题是面对着东汉名教之

① 许抗生：《关于玄学哲学基本特征的再研讨》，《中国哲学史》2000年第1期。

② 汤用彤：《汤用彤全集》第四卷，河北人民出版社2000年版，第105页。

治的，因此玄学的理论乃是东汉政治理论的继承与批判，其最后目标在于建立一种更适合的政治理论，使统治者有所遵循以巩固其政权”^①。他根据玄学家与现实政治的关系而将其分为两派：一是调和有无，亦即调和名教与自然的正统玄学家；一是贵无贱有，反抗虚伪名教的别派玄学家。余敦康先生则指出，玄学的主题是自然与名教的关系：道家所推崇的自然，是指不以人的意志为转移的必然之理；儒家所主张的名教则用来表示受人的意志支配的应然之理。并且，“玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论的，他们围绕着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求”^②。李泽厚先生从美学史的角度提出，玄学的“无”或“无为”是立足于无限与有限的关系和人生的意义之上，试图“对人格理想作一种本体论的解释或建构，超越有限而达到无限——自由”^③。杨国荣先生从本体论与价值论相统一的角度提出，玄学的主题大致可以理解为名教与自然之辨，是人道（人文）原则与自然原则的关系。它在某种意义上表现为天人之辨的历史延续和展开。从整体上看，“尽管先秦道家的观念得到了某种复兴，但玄学的主流乃上承了儒学的传统”^④。此外，玄学价值体系的基本特征表现在崇尚自然、肯定个体原则、注重力命之辨，这些理论上的创新都使玄学能取代两汉经学而成为一代显学。

① 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，三联书店 1978 年版，第 289 页。

② 余敦康：《魏晋玄学史》，北京大学出版社 2004 年版，“序”。

③ 李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》（魏晋南北朝编），安徽文艺出版社 1999 年版，第 104 页。

④ 杨国荣：《善的历程》，上海人民出版社 2006 年版，第 174 页。

(三) 玄学与宗教

佛教在两汉之际传入之后，经过儒家、道家和神仙方术等中国本土观念的诠释，其基本的概念术语、形而上学思想和价值取向逐渐为中国士人所理解。并且，在玄学日趋衰落的东晋，佛学成了中国思想界的主导力量。与此同时，中国本土宗教——道教在回应社会危机的过程中，由葛洪构建起了一个贯通仙凡、融会儒道、内外双修、兼综修身与治国的宏大的思想体系。虽然玄学的产生与佛道并没有直接的因果关联，但在其随后的发展过程中却无法忽视后者的存在。

从整体上来看，玄学思想的主流并不以超脱生死轮回或长生久视为其终极目标。它只是想凭借形而上层面的沉思来论证如何成就德性、构建现实社会的和谐有序。然而，不可否认的是，玄学家当中确实有人认同佛道的学说，如阮籍、嵇康就以神仙为人格理想，这显然是受道教的影响；张湛所主张的至虚论与佛教有一定的关联。就玄学得以兴起的历史文化根源而言，汤用彤指出，玄学的生成有两个主要的因素：一是研究《周易》、《太玄》而发展出的一种“天道观”；二是当时偏于人事政治方面的思想，如现存刘劭《人物志》一类那时所谓“形名”派的理论，并融合三国时流行的名家之学。因此，玄学的长生与佛学无关，它是中国先秦两汉以来本土固有学术的自然演进。^①与汤用彤的观点相反，吕澂则认为，玄学创始人王弼的思想可能受般若学说的影响。他的依据是，支谦于公元 222 年至 241 年间译出《大明度经》，在这个时期之后正是王、何新义开始大行其道。因此，玄学与佛学两种思想发生交流，即玄学受般若学的影响并不是不可能的。^②此外，作为本土宗教的道教，虽然形成于东汉末年，以追求长生和社会的太平为宗旨，并成为指导汉

① 参见汤用彤：《汤用彤全集》第四卷，河北人民出版社 2000 年版，第 103—113 页。

② 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局 2002 年版，第 33 页。