

古代文学与思想文化论稿

卢盛江 著

GU DAI WEN XUE YU SI XIANG
WEN HUA LUN GAO

天津人民出版社

目 录

玄学形成问题余论·····	(1)
《抱朴子内篇》与中国道教文化·····	(27)
《文心雕龙·辨骚》辨析·····	(57)
风骨异议·····	(66)
日本研究《文镜秘府论》概述·····	(90)
日本人编撰的中国诗文论著作——《文镜秘府论》·····	(107)
《文镜秘府论》“九意”作者考·····	(116)
《文镜秘府论》日本传本随记·····	(172)
《文镜秘府论》对属论与日本汉诗学·····	(188)
初盛唐诗对怪奇美的朦胧追求·····	(206)
柳冕生卒历宦作品系年考·····	(224)
韩文系年考述·····	(239)
平实中求深刻·····	(280)
古文论研究还原历史的思考·····	(291)

玄学形成问题余论

关于玄学的形成产生,我在《魏晋玄学与文学思想》一书中所论及。此外还有一些零星问题,片断想法,作为余论记于此。

—

一个问题是,玄学产生与汉魏之际尚浮华士风的关系问题。

尚浮华,重交游,是汉魏之际士风的一个重要特点。徐干《中论·谴交篇》对此有详细描述:

桓、灵之世其甚者也,自公卿大夫,州牧郡守,王事不恤,宾客为务,冠盖填门,儒服塞道,饥不暇餐,倦不获已,殷殷汙汙,俾夜作昼,下及小司,列城墨绶,莫不相商以得人,自矜以下士,星言夙驾,送往迎来,亭传常满,吏卒传问,炬火夜行,闾寺不闭,把臂扼腕,扣头矢誓,推托恩好,不较轻重.文书委于官曹,系囚积于囹圄而不逮省也。

徐干生活在灵、献帝时,应当耳闻目睹了这种情况,所以描述得这般生动具体。浮华交游的一个结果是结党。党人之议,起于甘陵南北部周福、房植二家宾客互相讥刺,各树朋徒(见《后汉书·党锢

列传序》)。由于州郡交游结党成风,至熹平年间,朝廷为此专门制订“三互法”。《后汉书·蔡邕传》:

初,朝议以州郡相党,人情比周,乃制婚姻之家及两州人士不得对相监临,至是复有三互法,禁忌转密,选用艰难,幽冀二州,久缺不补。

李贤注:“三互谓婚姻之家及两州人不得交互为官也。”用这种方法来加以限制,效果如何,史无明文记载。州郡尚交游结党,京师也如此。京师之太学此风尤甚。太学本来是讲习儒经,培养经术之士的场所,但这时人们却认为,到京师太学来,务交游,好宾客是正常现象,不务交游反而觉得奇怪。《后汉书·循吏列传》写了这么一件事:

(仇)览入太学。时诸生同郡符融有高名,与览比宇,宾客盈室。览常自守,不与融言。融观其容止,心独奇之,乃谓曰:“与先生用郡壤,邻房牖。今京师英雄四集,志士交结之秋,虽务经学,守之何固?”览乃正色曰:“天子修设太学,岂但使人游谈其中!”

《后汉书·儒林传序》也记载,本初元年(146年)以后,游学增盛,太学生多至三万余人,“然章句渐疏,而多以浮华相尚”。这里的“浮华”,便指交游结党。

浮华交游之风不仅所及范围广,而且延续了很长时间。本来,交游结党是很多朝代都有的现象,在汉朝,朝臣以朋党或党附的缘故而被贬斥的事便不少。但作为一种社会普遍好尚的风气,似起于和安帝以后。《后汉书·王符传》:

自和、安之后，世务游宦，当涂者更相荐引。

到桓、灵帝时，交游结党之风最甚。上面所引的徐干《中论》的一段话，论述的就是桓、灵之世的情景。《后汉书·儒林传序》所说的三万太学生“多以浮华相尚”，也在这一时期。这一时期，为矫正时风，朱穆写了《绝交论》，刘梁写了《破群论》。东汉最大的二次党禁事件也发生在桓、灵之世。党人集团的形成，与交游风尚实有密切关系。

桓、灵之后，浮华交游之风仍绵延不绝，以至发生一次又一次打击浮华之风的事件。曹操当政时就提出“破浮华交会之徒”的问题（见《后汉书·孔融传》）。他之任用毛玠典选举，也有意“拔贞实，斥华伪，进逊行，抑阿党”（《三国志·毛玠传》注引《先贤行状》）。建安二十四年诛魏讽。魏讽属浮华之辈，《三国志·武帝纪》注引《世语》称他“潜结徒党”。《刘廙传》注引《廙别传》说他“不修德行，而专以鸠合为务，华而不实”。魏明帝太和四年，董昭上疏，又一次指出，“当今年少，不复以学问为本，专更以交游为业”；“合党连群，互相褒叹，以毁誉为罚戮，用党誉为爵赏，附己者则叹之盈言，不附者则为作瑕衅”。是年以浮华罪，斥免诸葛诞、邓飏等（见《三国志·董昭传》）。

浮华交游之风，确实弥漫于整个汉魏之世，但浮华结党的具体情况却很复杂。一些士人之好尚交游，不过为了趋利附势。徐干《中论·遣交篇》说：“详察其为也，非欲忧国恤民，谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已。”这些士人的品格也较低下。王符《潜夫论·交际篇》说他们“分背之日，既得之后，则相弃忘。或受人恩德，先以济度，不能拔举，则因毁之”。有些士人则比较正直，如桓、灵之际遭到党锢的那些士人，他们之结党，更多地包含向外威宦官势力

抗争的意识,思想品格也不能与一般俗士同日而语。此外,如顺帝时赵腾,史称他“上言灾变,讥刺朝政”,后来“章下有司,收腾系考,所引党辈八十余人,皆以诽谤,当伏重法”。张皓曾为此事上疏进谏。从张皓上疏看,赵腾之结党,也并非趋势求利,赵氏之为人也是正直的(见《后汉书·张皓传》)。浮华结党的士人中,正直的当亦不少。

《后汉书·党锢传序》以为党人之议起于甘陵南北部党之争。范曄此论当有他的根据,就具体问题而言,这或者便是当时交游结党之起因。如果考究整个汉魏之世的浮华交游之风,其原因恐怕复杂得多。

原因之一,或与东汉选举之弊有关。东汉取仕,主要通过征辟、察举,而以社会名声为选择标准。没有一定的考核制度,人物的察举,全靠评议,靠社会舆论。而评议人物,又往往操纵在少数人手中,要踏入仕途,谋取利禄,一条捷径就是依附权势,通过交游求得党援,在社会上获得好的名声。当时很多人就指出了这一点。比如顺帝阳嘉二年(133年)李固上疏便说:“致声名者必加迁赏,其存宽和,无党援者,辄见斥逐。”(《后汉书·李固传》)后来徐干在《中论·遣交篇》中谈得更具体:

世之衰矣,上无明天子,下无贤诸侯,君不识是非,臣不辨黑白,取士不由乡党,考行不本闾閭,多助者为贤才,寡助者为不肖,序爵无听证之论,班禄采方国之谣,民见其如此者,知富贵可以从众为也,知名誉可以虚华获也,乃离其父兄,去其邑里,不修道艺,不治德行,讲偶时之说,结比周之党。

与徐干同时的曹丕在《典论》中也指出了这一点:“桓灵之际,……干禄者殚货以奉贵,要名者倾身以事势,位成于私门,名定于

横巷，由是户异议，人殊论，论无常检，事无定价，长爱恶，兴朋党。”（《意林》卷五引）

东汉选举，不但没有一定的考核制度，而且取士之名目繁多，荣路太广，也给请谒交游以可乘之机。范曄在《后汉书·左周黄传论》中谈到这一情况，他说：“汉初诏举贤良方正，州郡察孝廉、秀才，斯亦贡士之方也。中兴以后，复增敦朴、有道、贤能、直言、独行、高节、质直、清白、敦厚之属。荣路既广，觖望难裁，自是窃名伪服，浸以流竞，权门贵仕，请谒繁兴。”交游结党，趋势求利，往往就是通过请谒货贿的手段。

原因之二，或与政局变化有关。东汉和安帝以后，外戚宦官相继专权。他们当中，有些本来就出身豪族，需利用自己的地位，进一步扩张政治势力；有些则出身微贱，特别是宦官，政治上没有根基，不结党就无法巩固自己的政治地位。因此，树朋结党便伴随着这些人的专权应运而兴，一些品格低下的士人也就乘势附于其门下。比如，和帝时窦宪专权，“尽树其亲党宾客于名都大邑”（《后汉书·袁安传》），“步兵校尉邓叠，河南尹王调，故蜀郡太守廉范等群党，出入宪门，负势放纵”（《后汉书·宋均传》）。安帝朝，帝舅大将军耿宝，皇后兄大鸿胪阎显，也“更相阿党”（《后汉书·宦官列传》）。桓帝时梁冀党徒宾客更众多。史载，梁冀被诛时，“故吏宾客，免黜者三百余人，朝廷为空”（《后汉书·梁冀传》）。宦官也一样，史载他们专权时，“皆剥割萌黎，竞恣奢欲，构害明贤，专树党类”（《后汉书·宦官传叙》）。这种情况对士风影响很大。一些品格低下的士人纷纷趋附于这些权贵门下，成为他们的宾客党徒。更多的士人不是这样。一方面，外戚宦官专权，尽树党类，影响了士人的仕进；另一方面，士人有一种清高傲岸的精神，又羞与腐朽集团与伍。在这种情况下，互相题拂，互相援引，交游结党，与外戚宦官势力对抗，实在是维护士人集团利益的需要。

在经学思潮向玄学思潮的演变中,这种浮华士风起了怎样的作用呢?我以为,首先,它打破了经学—利禄的道路,从而促成了经学的衰落。经学之极盛,与利禄对士人的引诱分不开。西汉不少士人靠习经术而获得高官厚禄,有一位经学家叫夏侯胜的便说过这样的话:“经术苟明,其取青紫如俯拾地芥耳。”(《汉书·夏侯胜传》)班固在《汉书·儒林传叙》中也说,汉经学之盛,“盖利禄之路然也”。但到东汉后期,士人们似乎更愿意走交游党援的仕进道路,不再皓首穷经。葛洪在《抱朴子》外篇《审举篇》便谈到这种风气对经学衰落的影响,葛洪说,在浮华士风影响下,“凡夫浅识,不辩邪正,谓守道者为陆沉,以履经者为知变。俗之随风而动,逐波而流者,安能复身于德行,苦思于学问矣”。又说,“桓灵之世,更相滥举,故人为之语曰:古人欲达勤诵经,今人图官勉治生”。风气之变确是打破了经学—利禄的道路。

其次,浮华交会之行是与浮华虚无之言联系在一起的。东汉史书之言浮华,包含二层含义。一层含义,指我们上面论述的交游结党之行。另一层含义,指浮华之言。浮华指浮华之言,如《后汉书·安帝纪》载安帝永初二年诏:“间令公卿郡国举贤良方正,……而所对皆循尚浮言,无卓尔异闻。”还有下面将引证的材料,都可证明这一点。现在已无法查考这种浮华之言的具体内容,不过可以从零星材料中推测它的大致倾向。它大概是一种与经学正统思想不一致的言论。如《后汉书·樊准传》载樊准延平年间上疏:“博士倚席不讲,儒者竞论浮丽。”博士不讲经学,反而论浮丽,可见所论是经学正统以外的思想。或者,它还与打破经学传统师法有关。《后汉书·鲁丕传》载鲁丕永元十一年上疏便说:“臣闻说经者传先师之言,非从己出,不得相让,相让则道不明,若规矩权衡之不可枉也。难者必明其据,说者务立其义,浮华无用之言不陈于前,故精思不劳,而道术愈章。”他所说的“浮华无用之言”,显然指有背于经

学严格师法的言论。王符《潜夫论·务本》一段话也可帮助我们理解这一问题。他说：“列士者，以孝悌为本，以交游为末。……今学问之士，好语虚无之事，争著雕丽之文，以求见异于世。……今多务交游以结党助，偷世窃，以取济渡。”这里所说的“今学问之士，好语虚无之事，争著雕丽之文”，与上引樊准说的“博士倚席不讲，儒者竞论浮丽”，指的是同一现象。而这里说的“虚无之事”，指老庄之虚无思想当无疑问。另外，这里明白地把“语虚无之事”与“务交游”并提。从这段话我们又可推知：一、当时的浮华之言不仅有背于经学传统思想，而且包含了老庄虚无思想；二、这种浮华之言是与浮华交游之行紧密联系的。或者，不满经学正统，有意打破师法，走向老庄虚无，正是一些士人浮华交会的思想基础。

如果以上分析接近事实，再看浮华士风对正始玄风的影响，有些问题就比较清楚了。正始玄学代表人物之一的何晏，便既好老庄之言，又与邓颺，丁谧，毕轨，李胜等为浮华友。这种风气，正是汉魏浮华士风的蔓延发展。

二

玄学产生的时间。

一种看法，认为在魏明帝太和初年(227)，荀粲与傅嘏谈议之时，可看作玄学产生时间。这有《三国志·荀彧传》注引何劭《荀粲传》云：“太和初，(荀粲)到京邑与傅嘏谈。嘏善名理而粲尚玄远，……”又云：“粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，……”这条材料《世说新语·文学》篇注引作：“粲诸兄儒术论议，各知名，粲能言玄远，……”从两条材料看，“道”“玄远”与儒术相对，荀粲所谈当是老庄之道。并且时间在“太和初”。

何劭《荀粲传》又记载荀粲与其兄荀侯讨论言、意问题。荀侯

主张言尽意，荀粲主张言不尽意，说：“善理之微者，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，固蕴而不出矣。”言意关系是玄学的一个重要问题，此说据此认为，荀粲时已产生玄学。

荀粲在生活情趣上也倾向于道家。《三国志·荀彧传》注引何劭《荀彧传》又载荀彧论其父荀彧不如从兄荀攸，因为荀彧“立德高整，轨仪以训物”，倾向于儒家，而荀攸“不治外形，慎密自居而已”，倾向于道家。这便看出荀粲自己的倾向。荀粲还重情不拘礼。《世说新语·惑溺》篇载：“荀奉倩与妇至笃。冬月妇病热，乃出中庭，自取冷，还以身熨之。妇亡，奉倩少时亦卒。”又记载荀粲说：“妇人德不足称，当以色为主。”

荀粲在政治上介于傅嘏与玄学人物何晏两派之间。《世说新语·识鉴》：“何晏、邓飏、夏侯玄并求与傅嘏交，而嘏终不许，诸人乃因荀粲说合之，谓嘏曰：‘夏侯太初一时之杰士，虚心于子，而卿意怀不可。交合则好成，不合则致隙。’”《三国志·荀彧传》注引何劭《荀彧传》也说：“粲与嘏善，夏侯玄亦亲，……”可见是介于两派之间，并倾向于何晏。

这种看法虽有以上根据，但值得商榷。

荀粲以及在太和初年的那些浮华人物（如《三国志·曹爽传》记载的太和四年被魏明帝抑黜的夏侯玄、何晏、邓飏、丁谧、毕轨等）确在玄学形成过程中起了重要作用，但玄学产生不当在太和年间。理由是：一、没有材料证明夏侯玄、何晏在太和初年提出了玄学理论。他们是浮华之党，多数人于太和四年遭魏明帝抑黜，前面有过分析，玄学产生确与汉魏之际尚浮华之风有关。但是，一般的好老庄，尚浮华，与创立玄学理论还有区别。二、荀粲与其兄荀彧讨论的言意关系、言不尽意虽然是玄学的一个重要问题，但仅凭这个问题的提出，就断言玄学已经产生，也是可怀疑的。

确立玄学产生的时间,关键是确立什么是玄学,确立一个标准。是以向往老庄的生活方式?还是理论上以老庄释儒,改造儒家思想或者理论上提出“玄”的概念,还是注《老》、《庄》、《易》?

如果以生活理想、生活方式的转变根据,那么,荀粲之前,东汉末年仲长统作《乐志论》说,“使居有良田广宅,背山临流,沟池环匝,竹木周布”,“安神闺房,思老氏之玄虚,呼吸清和,求至人之仿佛”,“消摇一世之上,睥睨天地之间”,则已露端倪。再往前,是郑玄的老师马融,他作有《长笛赋》,向往老庄生活,并且前面讲经,后有伎乐,与汉儒一板正经讲经,生活情趣已有不同。

如果以老庄释儒为标准,那么刘劭《人物志》,再往前的郑玄注经,很多地方都用老庄思想解释儒教。至于在论著中提出老庄思想,就更多了。桓谭《新论》提出,《老子》、《周易》、孔子、玄为一体。冯衍《显志赋》,张衡《归田赋》、《髡髻赋》等都表述了老庄思想。

如果以理论上提出“玄”这个概念为标准,那么,可以提出西汉末年的扬雄。扬雄的《太玄经》,就以“玄”为理论核心。

如果以注《老》、《庄》、《易》为根据,那也在正始以前。向秀想注《庄》,嵇康反对,说当时注《庄》已有十几家。这些都早于向秀。汉代治《老子》的有几十家,著名的有西汉末年的严遵,著有《老子指归》。至于好《老》、《易》者在东汉更多。

玄学产生的标准仍应是明确提出本体论的思想,认为宇宙有一个本体,万物都由这个本体统摄。与这个本体论相适应,提出包括得意忘言在内的以约执博,以简驭繁的思维方法。本体论和新的思维方法的提出,才标志玄学的产生。

这样看,玄学的产生就只能是正始年间(240-249年),正始年间玄学的主要人物有:夏侯玄(209-254年),何晏(190-249年),王弼(226-249年)。这三个人,在正始玄学产生过程中起了

不同的作用。清谈中谈玄，何晏是主要组织者（另有曹爽）。何晏是吏部尚书，有位望，因此当时“谈客盈坐”（《世说新语·文学》）。夏侯玄、王弼都没有这个条件。王弼在清谈中压倒何晏，但不是组织者。在理论阐述上，夏侯玄比何晏早。何晏《无名论》引夏侯玄“自然以天地运，圣人以自然用”的一段话，这段话，有论者认为即夏侯玄的《本玄论》。何晏引夏侯玄的话，证明夏侯玄著论比何晏早。王弼也比何晏早。《世说新语·文学》：“何平叔注《老子》，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》三论。”这《道》《德》二论，一说即今存之《无为论》、《无名论》。可知王弼在何晏之前已注《老子》，并且王弼注十分“精奇”。这三个人，理论贡献最大的当然是王弼。确立“无”为本体，提出崇本息末思想，注《易》《周易略例》等提出种种新的思维方法。总之，有了王弼，正始玄学才形成完整的理论体系，才标志正始玄学的产生。

三

玄学讨论哪些问题？

有论者据《南齐书·王僧虔传》引王氏《诫子书》，以为玄学讨论的问题有七个方面：《老子》、《庄》、《周易》、论注百氏、荆州《八帙》、才性四本、声无哀乐。又有论者认为，包括本体论、方法论（如言意之辨）、人生问题、才性四本、圣人无情无情、养生论、宅吉凶摄生论等等，都是玄学问题。

这里有些疑问。

“才性四本”算不算玄学问题？如果算，那么，论才性四本的钟会、傅嘏算不算玄学家？还是作为名理家参加玄学问题的讨论？或者说，“才性四本”本身就既是一个玄学问题，又是一个名理问

题,是当时社会普遍议论的思想理论问题,不过玄学家用玄学思想给予了解释?何晏有《论语集解》,王弼有《论语释疑》,那么,《论语》是不是玄学讨论的问题?是不是当时玄学家讨论的问题都是玄学问题?是不是讨论了玄学问题的都是玄学人物?

魏晋时期大量史料记载了玄谈的史实,却并未记载玄谈的具体内容,只记载谈论问题时表现的玄远情趣,玄微的论辩特点,表现清谈者的思想机敏,语言犀利,擅长辞令。那么,是不是可以不顾及当时谈论的具体内容,只要谈及玄远、玄微,反映出这方面的思维、论辩特点,就可以称之为玄谈?如果可以称之为玄谈,可不可以称之为玄学?

玄学和玄学思潮是不是一回事?一些士人并没有玄学言论,只是行为放达,生活方式尚玄,如阮咸、乐广。他们的行动反映出的生活情趣、理想,算不算玄学思想的内容?这些人算不算玄学人物?比如,竹林七贤是否都是玄学人物?

玄学讨论本体论,那么,是不是这一时期所有关于世界本原的讨论都是玄学问题?比如,《晋书·纪瞻传》记载的纪瞻、顾荣在赴洛阳的路上讨论《易》太极的问题,顾荣赞成“太极”是“有物混成,先天地生”的说法,反对“太极”即“天地”,“天地自生,无生天地者”的观点。纪瞻则认为宇宙万物不是“无”产生出来的,而是自然的存在。象这样讨论的关于世界本原的问题,算不算玄学问题?

西晋时,阮修、阮瞻还讨论了鬼神有无的问题。卫玠、乐广讨论过梦的形成的问题,卫玠认为,形神不接便有梦,梦是精神脱离形体的独立活动。乐广认为,梦是“想”,是人醒着时想过或做过的事,因此没想过,没做过的事就不会做梦。那么,这些算不算玄学问题?

笔者认为,这些问题,有些不一定是玄学问题,如鬼神有无,梦的形成。另有些问题则可用多层次的观点去看待。玄学是一个多

层面的概念。它的核心，当然是有无本末的本体论，言意之辨的思维方法，所要解决的中心问题是名教与自然的矛盾。王弼、何晏、郭象、张湛、阮籍、嵇康当然是核心人物。但玄学理论体系形成以后，它要解决的又不仅是这些核心问题，它还用这个核心理论考察、解决其他问题，如养生、声无哀乐等等。这是又一个层面。再一个层面，则是玄学风气。一种社会思潮，以玄学为思想归宿，是一个层面。一些问题本身并不一定是玄学问题，但玄学家们用玄学理论去解决，这是又一个层面。不从单层面上去界定玄学，可能更接近于历史原貌。

四

玄学的产生有它学术上的原因。从学术上看，玄学产生有它的思想渊源。

玄学最主要的思想渊源当然是《老子》、《庄子》、《周易》。玄学的许多论题都可以从《老》、《庄》、《易》中找到根源。重要的有三：一、本体论的影响。老、庄讲道，道是最高哲学本体，《易》讲太极，讲太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。“太极”也带有世界本源本体的性质。玄学本体论与《老》、《庄》、《易》的本体论有区别，但影响是明显的。二、思想方法的影响。《周易》讲忘象，《庄子》讲得意忘言，对玄学思想方法影响很大。三、是老庄无所系念，超脱现实的思想影响。

《老》、《庄》、《易》，向来被称为“三玄”，似乎它们本身就是玄学。其实，玄学家们只是通过谈、论、注这三部经典来表述他们的玄学思想。这三部书只是对玄学影响最大，联系最密切的三部典籍，是玄学产生的三个重要思想渊源，它们本身并不是玄学。

这三部书对玄学的影响，有些通过了汉人这个中间环节，有些

并没有通过汉人。汉人并不重视《庄子》。《庄子》在思想界发生重要影响是从魏晋开始。汉人治《老》有很多,作为一种风气,对魏晋有影响。汉人治《老》的方法、思想,看不出对魏晋玄学家治《老》有什么影响。但是,汉人治《易》与王弼《易》学却有直接的渊源关系。汉人治《易》有几派,一派搞繁琐章句,象数,一派比较简明。王弼《易》学主要继承了后一派的方法。主要有两方面。远则继承了费氏《易》。汉代费氏《易》是古文学派中的一家,它的情况虽无法详知,但从现存史料看,可以知道它的一个重要特点是以传解经。以传解经,就重义理,这与重象数不同。近则与荆州学派的思想有渊源关系。东汉末年,刘表为荆州牧,在荆州经营二十多年,好文爱士,大量文士因而来此游学,其中不少重要的经学家,易学家,如宋衷、李膺等,这就形成荆州学派。以刘表为首的“荆州八顾”的思想,直到南齐还被作为清谈的资料。这一派的《易》学的特点,也是“删划浮辞,芟除烦重”,玄学《易》学就与荆州学派的《易》学有密切关系。王弼的祖父王凯、族祖王粲当年就避乱荆州依刘表。刘表把女儿嫁给王凯,所以刘表又是王弼的曾外祖。荆州学派还有一个人物蔡邕的作用也值得注意。蔡邕是著名学者,很赏识王粲,晚年把自己所藏的几车书都给了王粲。王粲两个儿子都死于魏讽之难,因此让王凯的儿子王业作了王粲的继子,这些书因此又全给了王业。王业就是王弼的父亲,这些书后来应该给了王弼。王弼能少年有成就,成为玄学创始人,开一代学风,与这样一个家学渊源,学术环境分不开。

玄学思想渊源又一个问题是玄学与佛学的关系。

玄学与佛学有密切关系,玄学发展到东晋转为玄佛合流,对佛学有重要影响,这是清楚的。问题是玄学的产生是不是受到佛学、主要是佛学般若学的启发和影响。一种看法,认为虽不能说玄学贵无派承袭了早期般若学思想,但说它受到般若学的启发、影响还

是可以的。因为：一、般若思想在玄学产生之前六十年就传入中土，它的经典译过两遍，要说对玄学毫无影响不可理解。二、玄学的一些重要命题与般若学相似。般若学的理论支架是“本无”，王弼也讲贵无；般若学认为名言概念并非客观现实的反映，而是一种纯主观的假设，这与玄学“无名”、“言不尽意”相近；般若学说，“真如”的存在要以自然为条件，王弼讲名教要出于自然。三、般若学启发了玄学的抽象理论思辨的兴趣。

这个问题值得进一步研究。有二点疑问：一、佛教的真正风行在西晋中叶以后，从现存史料看，没有发现哪位重要的玄学家，特别是正始创立时期的玄学家读过佛教典籍。二、从创立时期的玄学著作、玄学家的其它著作看，也没发现佛学思想的痕迹。还有一个问题。玄学一些思想与般若学相同，可以解释为玄学受般若学的影响，也可以解释为早期般若学在翻译过程中借用了中国本土传统的术语概念，受中国本土文化的影响。所以，首先应该是早期佛教受到玄学的影响，至于玄学受到佛学的影响，那是以后的事了。

五

学术上与玄学产生密切有关的又一个是玄学与名理学的关系。

有几种看法。一种看法，认为玄学包含在名理之内，是名理的分支，玄学就是名理。比如，牟宗三《才性与名理》便提出，魏晋名理不过两类，一为才性，一为玄学，“名理一词乃概括之通称，而才性与玄理则是指谓之殊目。魏初一段谈才性者名为谈名理，只是该一段历史只有才性，尚无玄论。及至老庄易之玄论出，直接指谓名之，曰玄远、玄言、玄理、玄论，反省地以通称概括之，亦得曰名

理、思想、义言，则是名理一词乃提升为通称”。何启民《魏晋思想与谈风》则认为，此名理之名，在魏晋南北朝，是极流行的字眼，象名士、名胜、名言、名族、名阀、名辈、名望、名笔、名价、名德、名论、名检、名誉等一样。名理只不过是魏晋南北朝的某一时期中所出现的有名之理。照此推论，玄学自当为有名之理，玄学即是名理。唐君毅也认为，魏晋人之清谈与玄学亦或称之为谈名理之学。冯芝生《新原道》持同样观点，以为魏晋人于谈玄时所谈之理，谓之名理。善名理就是能辨名析理，专就名而分析理，不管实际，不管事实。

把玄学与名理看成一回事，有几点疑问：

一、在魏晋人那里，很多著名的玄学理论，如何晏、王弼的“贵无论”，郭象的“独化说”，向秀的“自生说”，阮籍的“通老论”，“达庄论”，先由阮籍提出，后由鲍敬言发挥的“无君论”，还有张湛《列子注》中的“贵虚论”等等，都不被称之为“名理”。

二、在魏晋史料中，人们多把“名理”与“玄远”、“玄学”对立而称，看作两个相对立，至少是有区别的东西，而且这种区别、对立，并不是因为一个指通称，一个指具体称呼。如《三国志·魏志·荀彧传》注引何劭《荀彧别传》：“太和初（荀彧）到京邑，与傅嘏谈，嘏善名理而彧尚玄远，……”这里，荀彧所谈是不是玄学当然有争议，但玄学也尚玄远，是没有疑问的。从这条材料看，名理不尚玄远，至少在这一点上，名理不同于玄学，也不包括玄学。

又比如，《晋书·孙盛传》记载，孙盛博学，“善言名理”，与殷浩谈论，“对食，奋掷麈尾，毛悉落饭中，食冷而复暖者数四，至暮忘餐，理竟不定”。据《晋书·殷浩传》，殷浩“尤善玄言”。一善名理，一善玄言，因而抗论不已，说明它们并不是一回事。

又一种看法，认为玄学和名理是魏晋清谈中的两派，一派谈名理，一派谈玄学。比如刘大杰《魏晋时代的清谈》指出，清谈一开