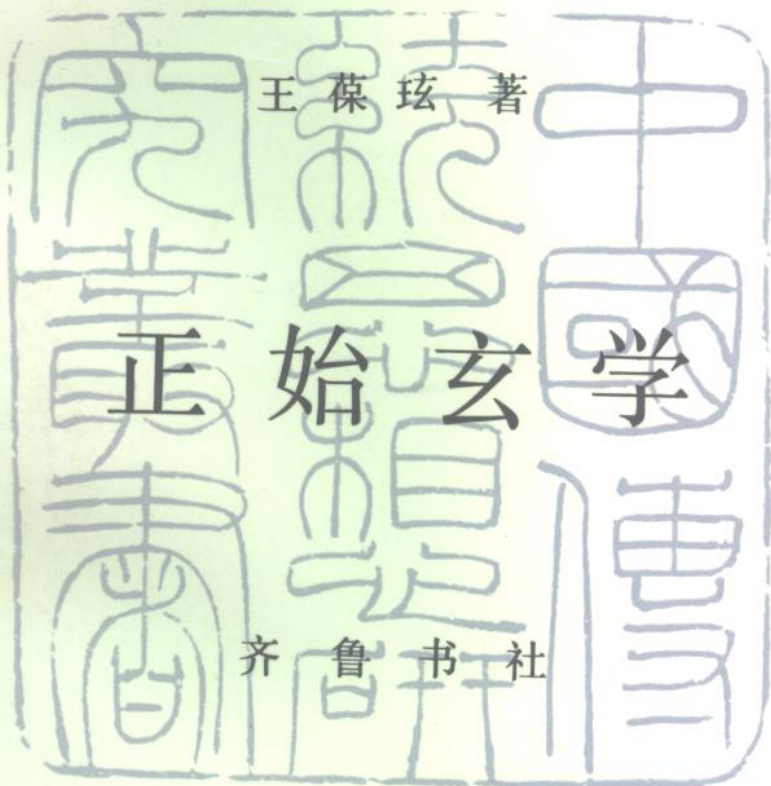




中国传统思想研究丛书



王葆玹 著

玄学正始

齐鲁书社

王葆玟 著

正始玄学

出版前言

中国是一个历史悠久的文明古国，灿烂文化，源远流长。中国优秀思想文化不仅哺育着中华民族的成长，也对人类历史发展作出了伟大的贡献。用马克思主义观点、方法，开展中国传统思想文化的科学研究，是时代提出的迫切课题。《中国传统思想研究丛书》即是适应时代要求编辑出版的一套学术研究系列专著，这套丛书重在思想与研究，学术价值，是它的生命。

这套丛书的出版，必将有利于中国社会主义学术事业的发展，有利于中国传统思想文化研究在深层次、高水平上的展开，有利于中国传统思想文化发展规律的发现。并且通过编写实践，促进中青年学者的成长，壮大中国传统思想文化研究队伍。

从先秦到近代（1949年中华人民共和国成立之前），凡属中国思想文化史上的各种思潮、各种学派、各种专题的学术研究著作，只要史料翔实，具有独到的观点与深刻、新颖的见解，均可辑入。

编辑这套丛书的一个重要原则，是尊重和承认既有的研究成果，从现实出发去建立整套丛书的一定的系统，下列十个方面的著作将得到优先考虑：一、儒家思想及其在中国思想文化中

的地位的研究；二、学派研究；三、思潮研究；四、范畴研究；五、断代哲学、思想史研究；六、比较研究；七、地方文化思想史研究；八、典籍研究；九、问题研究；十、方法论研究。同一选题可以有数种不同路数的著作并行。

这套丛书计划出版一百种。每种都是一部独立的学术专著。每部著作十几至二十几万字(必要时也可达三五十万字)。从1987年开始，预计在不是很长的时间内完成。

《中国传统思想研究丛书》实行主编负责制。由学者、专家组成的编委会对这套丛书的学术质量负责。编辑工作，实行委托编辑制，并由责任编委负责审稿、主编终审。

《中国传统思想研究丛书》由齐鲁书社出版。

《中国传统思想研究丛书》

编 辑 委 员 会

1987年3月30日

绪 论

关于魏废帝齐王芳正始年间的玄学，国内学术界有丰富的研究成果，也存在着一些引人注目的问题和争论。首先，“玄学”这个词本身就引起过怀疑，因为它不见于正始，而是后起的。而且，何以称为“玄学”而不称“道学”、“义理学”等等，也没有经过认真的讨论。正始时期玄学是否为官方哲学的问题曾经引起人们的兴趣，因为当时玄学著作毕竟没有立于学官，而且曹魏受禅曾以五德终始说为依据，其建立朝祚的理论基础究竟是五运、三统等说还是玄学，实在是一个重要的、必须正视的问题。关于玄学的自然观，汤用彤先生在本世纪四十年代提出创见：汉代哲学为宇宙论而王弼哲学为本体论。这精致的见解一度将玄学研究推向高峰，并在近半个世纪的中国哲学史界享有巨大的权威。然而近年的研究成果表明，“汉人有时也讲本体论，王弼也讲宇宙论”这个命题也是可以成立的。正始玄学家的通行见解是“贵无”，人们常说“无”是本体，但这论断不能阻止人们继续提问：“无”作为一个概念的内涵是什么？外延是什么？近年冯友兰先生曾就此提出新说^①，但陈

^①见《魏晋玄学贵无论关于有无的理论》，载于《北京大学学报》（哲学社会科学版）1986年第1期。

来提出了反驳^①，这就显示出问题的尖锐性。另外，关于王弼易老两注的异同、何晏王弼学说的异同及言意之辨、才性之辨等等，也有大量的问题存在。这些问题相互关联，不但需要解决，而且需要系统的解决。

笔者自然不敢抱有这样的奢望，即提出一种十全十美的方案，将上述问题一劳永逸地解决掉。这部小书的撰写意图，只是尝试以曹魏改制为契机，从一些新的角度进行探索，以求逼近全面彻底地解决问题这一理想的目标，并起一些抛砖引玉的作用。在笔者看来，玄学是一门曾以该名立于学官的特殊学科，与汉代经学、隋唐佛学、宋明理学都有不同。它以汉末的清议、清谈为先导，以三玄、《太玄》等等为渊源，以新出现的、不断变化的名士阶层为基础，形成于正始时期。而与它关系最密切的，要算是魏初和正始的改制运动。

曹魏受禅与两汉之交的王莽受禅有很多共同点，两者同是代汉，同处土德，同是摹仿唐虞禅代，同以虞舜为祖先，同样热衷于带有复古色彩的改制。其中的区别在于，王莽宗祧虞舜只是在名义上，他的改制乃是以三代制度、尤其是周礼为蓝本；而曹魏宗祧虞舜既是在名义上，又是在实质上。对于汉儒提倡的“改正朔，易服色”等等，魏初和正始时期的统治者不很热心，他们认为这种对“三代改制”的摹仿意义不大，而上古三皇五帝的“无为而治”才是值得效法的。“改正朔，易服色”以汉代流行的五运三统两说为依据，两说又以汉代宇宙构成论的阴阳五行说为基础，魏文帝受禅时不改正朔，已有否定

^①见《魏晋玄学的“有”“无”范畴新探》，载于《哲学研究》1986年第9期。

三统学说的意味，而正始时期的统治者则完全跳出五德终始与三统循环的圈子。他们不满足于正朔、服色的变更，而要从事更深刻的变革；不满足于五运三统说和阴阳五行说，而要建立更深刻的理论。这变革就是正始时期夏侯玄、何晏等人倡导或参与主持的改制，这理论就是夏侯玄、何晏创立的玄学。

从曹魏改制越过三代而追慕上古这一点来看，晋人称其为“通远”乃是中肯的评价^①；从正始时期夏侯玄、何晏等人越过五行三统而探究玄理这点来看，后人称其“玄远”、“深远”亦是精确的评语。在这里，“远”就帝王系统而言就是“古”，就理想与现实的关系而言就是“虚”，就逻辑性和思辨性而言就是“深”。用今天的语言表示，就是超脱和抽象。如果将正始玄学分为天、人两部分，前者是复古主义、理想主义的政治理论，后者类似于古希腊的形而上学。

这种形而上学又分性、理或性、道两个方面，它作为心性之学是超越伦常的，与伦常色彩浓厚的宋明理学有别；它作为义理之学是超越象数的，与象数系统复杂的两汉哲学亦大不同。它也讲天人之际或天人合一，但不是象汉人那样简单地将天文历法与人事政治加以比附，而是探索不同社会历史阶段的形势并扩充为宇宙的各种基本形式。这种形式不是汉人讲的宇宙构成模式，而完全由人事关系和政治关系的形势阐发而成。不难看出这形式是一种拟人的、直观的、有唯心论倾向的理论发明，具有落后的、荒谬的因素，但它没有汉代某些学说那种

^①见《晋书·傅玄传》（金陵书局本）引傅玄评魏文帝语。参见本书第二章第二节中《汉魏禅代及其与新莽受禅的比较》一小节。

人格神、目的论的色彩，从一定程度上说又有着较高的哲理性和抽象性。

正始玄学家对汉代的宇宙发生论取轻视甚至否定的态度，如王弼认为形下范围的天地阴阳是无始无终的，重要的不是物质性的始原，而是形象世界背后的义理。而对于汉代存在过的那种宇宙构成论，正始玄学家却不是弃置不顾，而是加以继承和改造。其所以如此，乃是由于宇宙构成论探索天地间阴阳五行的布局和人、物内部阴阳五行的结合，这与亚里士多德哲学中与质料对待的形式有相似之处，与正始玄学中的义理或形式有相通之处。不论对宇宙构成论如何改造，都不能不承认这种构成有深浅不同的层次，如阴阳是较深的层次，五行是较浅的层次。那么玄学的义理自然也有同样的划分，如易有六十四卦，每卦六爻，共三百八十四爻，爻有爻义，是较浅的形式；卦有卦义，是较深的形式。卦义、爻义又都是分殊的形式，在它们之上存在着一般的、绝对的形式，那就是“至理”、“至道”，亦称“理之极”、“道之极”，用传统的术语说就是“太极”。这样，正始玄学家便在改造汉代宇宙构成论的基础上，构筑了一个比较复杂的义理的体系。过去对玄学有两种评价，一是简约，一是精致。简约即在于以义统象、以理御事，抑制了事象系统的过度繁衍；精致即在于以逻辑清晰的义理系统代表了庞杂的事象系统。

所谓玄学、汉学、理学，乃是古代学术的类别，每一类都是自然观、政治学等等的复合体。在汉代哲学中，自然观、政治学、伦理学、人性论都以比附的方式相联系，都以阴阳五行作为比附的媒介，如说阴阳在政治则为君臣，在家族则为父子、

夫妇，在个人则为性情。正始玄学中自然观、政治学、人性论等等也是用比附的方式联系起来的，但比附的媒介不是阴阳五行，而是义象理事。义象理事的内在联系是义理统御事象，故有本末体用之辨，堪称为本体论；义象理事分属形上形下，遂成有形、无形之辨和有为、无为之辨，是某种自然观和政治学；义象理事在个人修养上表现为心性与物情，为性情之辨，大意是讲性静情动，性体情用，以性统情，是某种人性论；义象理事在人伦鉴识上表现为性质与材料、性德与才能，为才性之辨，内有异、同、离、合之争，是某种人材论；在方法问题表现为言意之辨，内容是讨论圣人之言、圣人所立的象与圣人之意的关系，为认识论；在循名责实等问题上表现为名理之辨，内容是由名、形探索法理、玄理，涉及到逻辑学；在伦常名教方面体现为道德之辨，内容是以道为义理本体，以德为伦常名教，由道得德，以道统德，为政治学、伦理学的复合体。从思想体系的结构来说，正始玄学与汉代哲学的差别较大，与宋明理学的差别较小，可说是理学的先导。

考虑正始玄学中各种辨析的相互关系，可得出一些前所未有的结论。如言意之辨过去一般分为“言尽意”、“言不尽意”两派，下面通过义象理事之辨与言意之辨的比较，将说明至少还有“立象尽意”、“微言尽意”、“微言妙象尽意”、“妙象尽意”和“寻象忘象存象尽意”五派。分析这在以往被忽视的五派，不但可以揭示魏晋认识论的发展规律，还可使魏晋期间书法、绘画、音乐、玄言诗及山水诗的兴起得到系统的解释。又如道德之辨是以往未被注意到的，现在从义象理事的角度考察，可看出正始玄学家如王弼所讲的道德与汉人不同，

汉人讲的道德是道家哲学中的至道和玄德，王弼讲的道德是指义理和名教。在王弼哲学中，道德之辨与性情之辨恰是一内一外，道无善恶，德有善恶，都在心外；性无善恶，情有善恶，都在心内，两种辨析可以互证。又如有无之辨，过去仅从本末体用的角度解释，较为模糊，现在从义象理事的角度考察，可知“无”就是义理的无形，与宋明理学的“理无形”说相似，与《系辞传》“形而上者谓之道”的命题相承，由此可以更明确地肯定玄学就是形而上学。另外，很多同志以为玄学有运动观方面的动静之辨，而从义象理事的角度看却可得出不同的结论。汉人从阴阳角度论述动静，可算是运动观，玄学家将动静系属于义象理事，主张性静情动，以静为本体，动为事象，乃是在运动观范围内承认动是永恒的，在更大的范围内又认为动是次要的，如王弼《周易·恒卦注》就说阴阳终始往复是“无穷”的，而这循环运动却不如“常道”根本。这与汉人和今人所理解的运动观大不相同，它实际上已不限于运动观，而是关于义象、理事、性情等关系的描述。

笔者关于正始玄学的这些说明，都以王弼易学为主要例证。王弼易学在正始玄学各派当中，系统性、抽象性最强，具有典型的意义。然而在研究这种思想体系的同时，不应忽视对汉魏哲学的演变和正始玄学的发展的研究。考察宇宙论中宇宙起源与宇宙中心的关系问题，分析象数系统中天地之数与大衍之数的关系问题，讨论版本学中《道经》与《德经》的关系问题，都有助于说明汉代哲学到正始玄学的转变是怎样完成的。考察正始玄学家的生平事迹，推断正始玄学著作的成书时间，都有利于说明正始玄学是怎样发展的。这种发展变化的趋势与古希

腊罗马哲学的发展趋势正好相反。古希腊的柏拉图探索分殊的理念，在分殊理念的基础上建立起最高的理念；亚里士多德探索分殊的形式，由分殊形式推导出最高的形式。而到罗马帝国时期，普罗提诺只对宇宙间最高的太一感兴趣，对分殊的理念或形式不大关心。这种由分殊到统一的发展，乃是分散的城邦共和国过渡为统一的大帝国这一历史过程的理论表现。而在魏齐王芳正始时期，玄学家进行改制，力图建立一种既能避免过分集权、又能防止政治等级制度形成的体制，与中央集权的汉朝相比有着分权的倾向，因而当时玄学的发展是由探索终极的道理演进为探索分殊的义理。当时学术界重视《易》、《老》、《庄》在其次。《老子》反复申说那种终极的道，在《周易》六十四卦却有着发明义理的可能，因而正始玄学发展史在著作形式上表现为先注《老子》，后注《周易》，如王弼就是如此。就玄学的影响及其获得的评价而论，也是老学在先，易学在后。自魏正始至东晋末年，何晏、王弼的老学影响很大，其易学则未能与王朗、王肃抗衡。至宋齐之际，玄学的易学著作才成为《周易》的权威注释，而其老学仍然盛行。到了唐代，玄学易学趋于极盛，其老学已经衰落。

现在有些学者认为玄学的高峰期不在正始，而在向秀、郭象注《庄子》之后。这看法恐不尽然。实际上，南朝官学中的玄学著作主要是王弼作品，向、郭《庄子注》的地位不很显著。梁武帝父子讲论三玄是以何、王为主，不是以向、郭为主。唐代立学官的玄学著作主要是王弼《周易注》，向、郭应在其次。北宋程颐等开创理学，重视《周易》，主张先学王弼、胡瑗、王安石三家，而对向、郭庄学似无承继关系。可以这样讲，何

晏、王弼著作与东晋南北朝玄学的关系，有似先秦六经与汉代经学的关系。在两晋南朝崇尚玄虚的士人心中，何、王既是玄学的开创者，又是玄学的祖师爷；而在玄学史上，正始玄学既是初创期，又是高峰期。

正始玄学对后代影响如此之大，所获评价自然也高，所引起的争议自然也多。按照今天的评判标准，它其实是得失参半。就它的理论体系本身而言，其得在于以思辨的方式提高了中国古代哲学的思维水平，使当时的哲学思考进入更深、更抽象、更精致的层次，为佛学和理学的兴起铺平了道路；其失在于有唯心论倾向，理论内容含混，理论表达晦涩，招致不少误解，使后代思想的发展走了一些弯路。若就它的政治含义和在当时的现实意义而论，其得在于是一种主张改制的理论，这种改制力图避免士庶等级制的形成并摆脱过分集权的弊病，有着不容忽视的进步意义；其失在于它的改制理论不够全面，不够科学，对改制失败的结局应负一定的责任，而这结局又使玄学成为一朵未结果实的花。东晋南朝有不少人把中原倾覆归咎于正始玄学的影响，唐代亦有人将南朝的覆亡说成是效法正始玄风的结果，这些当然是误会。正始玄学在本质上是支持改制的，是积极的，两晋南朝玄学不具备这种积极因素，自然要流于消极而覆朝亡国了。将两晋南朝玄学的过咎归于正始玄学，显然是戴错了帽子。然而正始玄学的含混、晦涩都容易引起消极的解释，从这点上看，它受到过多的指责不能不说是咎由自取。这些功过得失对我们今天的理论工作来说，应是值得借鉴的。

笔者的这些论点可能不全是正确的，下文对这些论点的论

证和阐述亦难免有缺点错误，希望得到学术界前辈和同志们的
指正。

王 葆 玕

一九八七年春

《中国传统思想研究丛书》

主 编

辛冠洁

编 委

| | | | |
|-----|-----|-----|-----|
| 丁冠之 | 马振铎 | 王德有 | 冯天瑜 |
| 冯增铨 | 许抗生 | 阎 韬 | 牟钟鉴 |
| 步近智 | 辛冠洁 | 余敦康 | 肖万源 |
| 周立升 | 周继旨 | 赵宗正 | 赵丙南 |
| 姜广辉 | 衷尔钜 | 徐远和 | 钱 逊 |
| 蒙培元 | 谭 天 | | |

目 录

| | |
|------------------------------------|----|
| 绪 论 | 1 |
| 第一章 玄学名义考辨 | 1 |
| 一、南朝官学中的玄学科目 | 2 |
| 二、三玄及其品次问题 | 7 |
| 三、《太玄》学与荆州学 | 17 |
| 四、夏侯玄的《本玄论》 | 23 |
| 五、玄学渊源 | 27 |
| 第二章 正始玄学的社会政治背景和玄学家的 改制运动 | 33 |
| 一、正始玄学的社会政治背景 | 35 |
| (一) 汉代的“士庶”与门阀 | 36 |
| (二) 九品制度的建立和士庶之科的形成 | 39 |
| (三) 士的分化和名士的产生 | 45 |
| (四) 东汉名士与豪族的对立 | 50 |
| (五) 九品制度下的名士和亚圣 | 54 |
| (六) 汉末名士的清议 | 60 |
| (七) 九品制度对清议的扼制和改造 | 65 |
| 二、正始玄学家的改制运动 | 68 |

| | |
|-----------------------------------|-----|
| (一) 汉魏禅代及其与新莽受禅的比较 | 69 |
| (二) 曹魏改制理论从五行三统两说向玄学的 转变 | 75 |
| 1. 魏文帝对五行三统两说的取舍 | 75 |
| 2. 魏明帝对五行三统法则的全面肯定 | 81 |
| 3. 五行三统法则的终结和玄学政治理论的兴起 | 83 |
| (三) 正始改制的酝酿、实施和结局 | 87 |
| (四) 选举制度的改革 | 94 |
| (五) 官制的改革 | 99 |
| (六) 行政方式的改革 | 102 |
| 第三章 正始玄学的创立、著作和分期 | 107 |
| 一、玄学清谈的发生发展 | 107 |
| (一) 清议、清论、清谈和玄学清谈 | 107 |
| (二) 玄学清谈的酝酿过程 | 110 |
| (三) 正始期间玄学清谈的形成和分期 | 112 |
| 二、正始玄学著作 | 117 |
| (一) 夏侯玄的生平及其著作 | 119 |
| (二) 何晏生卒年、生平事迹和著作 | 123 |
| 1. 生卒年 | 123 |
| 2. 生平事迹 | 126 |
| 3. 关于《私记》、《讲疏》的讹传 | 129 |
| 4. 《老子道德论》 | 130 |
| 5. 《老子杂论》 | 133 |
| 6. 《韩白论》 | 133 |
| 7. 《论语集解》 | 134 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| 8. 《魏晋谥议》的问题····· | 134 |
| 9. 《魏明帝谥议》····· | 135 |
| 10. 《官族传》····· | 135 |
| 11. 其它····· | 137 |
| 12. 引《易》文字····· | 137 |
| (三) 阮籍易老二论等著作的先后····· | 139 |
| (四) 管辂易学的玄学内容····· | 142 |
| (五) 钟会生平及其著作先后····· | 146 |
| 1. 钟会政治经历的分期····· | 146 |
| 2. 钟会的思想转变和著作先后····· | 150 |
| (六) 王弼生平及其易老学····· | 154 |
| 1. 王弼家世及其政治活动····· | 154 |
| 2. 王弼的学术渊源····· | 158 |
| 3. 王弼易老两注的先后····· | 163 |
| (七) 王弼著作····· | 166 |
| 1. 《老子道德经注》····· | 166 |
| 2. 《周易注》和《周易略例》····· | 169 |
| 3. 《道略论》和《老子杂论》····· | 172 |
| 4. 《老子指略例》和《道德略归》等····· | 173 |
| 5. 《周易大演论》····· | 176 |
| 6. 《周易穷微》、《易辨》及《易传纂图》的 讹传····· | 177 |
| 7. 《论语释疑》····· | 181 |
| 第四章 汉魏哲学中宇宙起源和宇宙中心的矛盾 及其解决····· | 184 |