

徐斌 著

# 魏晋玄学新论

上海古籍出版社

W  
e  
i  
j  
i  
n  
x  
u  
a  
n  
x  
u  
e  
x  
i  
n  
f  
u  
n

**图书在版编目(CIP)数据**

魏晋玄学新论/徐斌著. —上海:上海古籍出版社,  
2000.12

ISBN 7-5325-2827-8

I. 魏… II. 徐… III. 玄学-研究-中国-魏晋南  
北朝时代 IV. B235.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 53255 号

**魏晋玄学新论**

徐 斌 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 常熟市印刷二厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 9.625 插页 5 字数 241,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印数:1-3,000

ISBN 7-5325-2827-8

B·324 定价:17.10 元

## 绪 论

也许,今天的人们很难想象历史上曾经有过如此一幕。汉末魏晋之际,生活着这样一批卓尔不群的名士。他们生在名门足以养尊处优,却不以此为得意,整日陷于忧世愤俗不能自拔;他们贵为皇亲国戚,仕途通达无碍,却不知珍惜转而钟情于思想自由,个性张扬;他们身居高位,甚至位极人臣,却不安本份,喜欢探究些不合统治当局口味的义理玄谈;他们明知自己的行为前程险恶,却不愿屈从苟且,义无反顾地走自己的路。

他们以极大的学术热情探索着世界的真谛,关注着宇宙与自然、社会与人生、群体与个体、道德与人性等等当时重要也是历史永恒的课题,最终创建出一套极有价值的理论体系——玄学。玄学的出现在中国思想文化史上,是一大创新,一座高峰,也是一次转折。正如王国维先生在《汉魏博士考》中所说:“学术变迁莫剧于三国之际。”玄学的特殊地位使之成为历来学术研究的热门话题,而在评价上更是见仁见智,毁誉不一。

用现代学术眼光系统地研究玄学肇始于汤用彤先生。他以“熔铸今古,会通中西”(季羨林语)的新方法,考镜源流,梳理脉络,辨析析理,探幽入微,发前人之所未见,把玄学的来龙去脉,意趣宏旨清晰地呈现于学人面前,为当代玄学研究奠定了基础。二十世纪八十年代中期,李泽厚先生发表了《魏晋风度》一文,标志着玄学研究超越了五、六十年代唯心、唯物简单两分的思想框架,学者们开始用理解的态度,对话的方式看待玄学,进而从多方位、多侧面展开研究;系统考察魏晋玄学演变的全过程、论析儒道与玄学的交

融关系、探究魏晋思潮与士人心态、专题考察清议与清谈等等，由此推出了一大批可观的成果，不仅拓展了玄学研究的广度与深度，也意味着玄学研究进入了“百花齐放”的新阶段。

虽说研究取得了可观成果，然以玄学之体大思精，目前对它的研究只能说是刚刚拉开了序幕，需要进一步破解的奥秘还有许多。如，从古代思想文化的流程看，魏晋玄学是夹于两汉儒学与宋明儒学之间的一个思想阶段，两汉儒学机械而僵化，陷于经学加神学之途，属于经验主义范畴；宋明儒学转入哲理化，跨入理性主义境界。那么，连接双方的桥梁——玄学，是以什么样的方式和力度影响并改变了古代思想文化的韵调呢？又如，玄学既是思潮又是魏晋二百年间影响社会方方面面的现实存在，双方存在着明显的整体和互动关系。选择怎样的理论框架，能够比较合理地在总体上把握玄学的这种特质呢？玄学的流派繁多，整个思潮的演进过程也是跌宕起伏，阶段分明。每个流派，每次起伏的产生都有其合理性。各个流派和各个阶段之间，是否具有内在的统一性和外在的整体性？如果说存在统一性，各自的分殊何以解释，若说没有统一性，又该怎样说明玄学思潮的基本取向？再如，都说玄学系汉末魏晋之际时代精神的产物。玄学存在过、活跃过，其发生发展的必然性是显而易见的，然而，它又在实际影响达到高峰之际迅速退潮、消亡。它是否全面代表了时代精神，在古代“道德为本”的社会结构中，玄学立足的依据在哪里？这中间，还存在着尚未被完全说明的复杂关系。如果上述问题具有规律性可寻的话，后来的研究者应该努力作出自己的解答。正像玄学具有历史的恒常价值一样，对它的研究也是无止境的。

本书试图在前人研究的基础上，从一个新的视角考察玄学的价值取向和文化底蕴。就研究方法而言，着重注意了这样几个方面：

玄学与儒道综合分析，究源察新。玄学思想来自于先秦诸子

又超越于先秦诸子,当它在魏晋成为思想文化主潮的时候,并未游离于古代思想文化的主体之外,更没有中断互相之间的渊源关系。尤其是儒道两家学说,自始至终充当着玄学的思想母体。所以,关注儒道学说的互动关系及其对玄学的影响,就构成了考察玄学演变的一条重要线索。儒家和道家两种学说各具正面价值和负面价值,在不同的历史背景和时代需求下,处于此起彼伏,变幻交错的状态中,形成多种不同的组合模式,而玄学的一个重要使命便是力图从更高更抽象的本体论层面上,将儒道双方的正面价值整合为一,实现对儒道学说的超越。考察儒道学说与玄学的关系,实际上也就是对玄学的来龙去脉,本质特征和文化定位,在历史的纵向上给予把握。

理论与实践相互映证,整体关照。玄学的问世属于高级的思维活动,杰出的理论创造。然玄学又不仅仅停留在抽象思辨的层面上,它体现在当时的治国方针中,更表现于士人的观念行为间,不失为魏晋之际大规模的社会实践活动。从汉末陈蕃、李膺的“裁量执政”,建安“三曹”、“七子”的开国创业,再到“正始改革”的出台,“竹林之放”的面世,以至王导、谢安的“宽简”政治,无不负载着玄学的价值取向。玄学思潮在理论与实践方面构成了相辅相成的互动关系。从汉末清议到江左玄风,玄学思潮的每一步发展,无不在理论与实践的碰撞和激发中完成。何晏、王弼以“贵无”学说回应魏初儒道并用所遇到的政治与人格双重价值标准的矛盾;嵇康、阮籍又用“越名教而任自然”,对付礼教回潮的挑战。他们的“异行”与“疾言”一样,同为玄学精神的载体。所以,密切结合玄学家的现实活动,立体考察,相互映证,整体关照,有助于对玄学思想更透彻地了解。

人物与思潮点面并重,相互发微。汉末魏晋之际,是新思潮波澜壮阔的时代,也是思想家、艺术家群星璀璨的时代。思潮孕育和造就思想家,思想家又推动和提升着思潮的发展水平。从汉末清

议起,社会酝酿的新矛盾和提出的新需求,以及由此汇聚而成的“时代精神”始终成为书中关注的重点。同时在此基础上,考察各个阶段的玄学代表人物对时代呼唤的回应情况,并着重总结他们在前人的基础上所作出的理论贡献。这样,不仅能加深对玄学家与思潮互动关系的了解,也可对玄学在古代社会中的存在依据和曲折命运有更多的认识。

通过上述几个视角,本书从玄学思潮中梳理出思想关怀、社会关怀和人格关怀三条脉络。思想关怀体现为对本体哲学的追问,社会关怀表示对政治哲学的关注,人格关怀则集中在人生哲学的探求上。三大关怀概括了玄学思想的主要方面,构成三位一体的理论框架。“贵无”的本体论思想是为三大关怀的哲学基础,也是玄学思潮的核心与灵魂,政治哲学和人生哲学为三大关怀中的实际内容,它不仅是思想关怀的必然延伸,还是玄学思潮的现实目的。说到底,玄学不是空对空的“清谈”,也非出世的幻想,其本质是积极入世,有针对性地革除名教弊端,创建自己理想社会和理想人格的学说。正是在这个意义上,三大关怀集中表现了玄学内在的统一性,缺少其中的任何一环,都不能算作完整的玄学,甚至会偏离玄学的本义。

三大关怀在具有内在统一性的同时,也表现出它的外在整体性。自汉末子家学说中初现三大关怀的理论框架,其后玄学思潮的各个发展阶段上均清晰地展示出三条发展脉络,虽说每个阶段各有其关注重点和思考深度,但三大关怀的精神一以贯之,反映出思潮的整体性特征。魏晋玄学之所以构成一段完整的思想文化阶段,与这种外在的整体性不无关系。在一定意义上讲,三大关怀代表了人类共同的基本价值追求,只是在魏晋玄学阶段表现得比较清晰而已。

理论界一般认为,人类的一切文化创造,都可以归结为对于真善美的追求。人类行为的关系多种多样,基本上可概括为真善美

三种价值取向。本书将三大关怀视为魏晋文化的基本价值追求，那么，是否可以对应为真善美的价值追求呢？的确，真善美已经成为被用俗用泛的概念，而且学者各有解读，持论不一，所以简单地套用未免有牵强附会之嫌。但笔者在研读了学界考察中西文化真善美源流的最新成果之后，<sup>①</sup>觉得真善美的价值取向在玄学思潮中是能够成立的。

在宽泛的概念范畴上，真善美有着两种通常的说法：“真是思想的最终目的，善是行为的最终目的，美是感受的最终目的。”<sup>②</sup>“真指的是人们对宇宙人生的正确认识；善指的是人们的行为方式与社会利益目标相契合；美指的是具体形象或实践活动引起人们的情感愉悦。”<sup>③</sup>参照上述定义，玄学的三大关怀与之是比较接近的。

传统文化求“真”的思想关怀，在经历了先秦儒家“仁”的伦理本体和道家“道”的自然本体之后，正是到了魏晋时期，才超越了两汉神学与经学中先验世界的神意和经验世界有限的思维空间，使求“真”的意识进入高级阶段，确立了终极的、绝对的、生命本原的“真”，推论出理念世界里的真实本体——无，即玄学本体论的“真”。这个理念世界抽象的顶点，成为“大象无形”，“大音希声”的极善极美的理念，因而也就确立了统一善与美的哲学基础。

“善”在先秦思想中包含着“德行”之小善与为政之“大善”两重意义。《大学》云：“大学之道，在明明德、在亲民，在止于至善。”即主要指为政之善，着重关注个人与社会、国家的关系。东汉末年，主昏政乱，士人的社会关怀集中于对“善政”的期盼和追求上。范滂在党锢之祸中悲叹：“欲使善善齐其情，恶恶同其行，谓王政之所思，不悟反以为党。”这里的“善”，主要反映着他的社会关怀。当然，这也正是汉末魏晋士人的共同心声。

将人格关怀与美的价值联系起来，不仅是中国文化人文精神的体现，也是魏晋玄学人格价值取向的鲜明表征。中国传统文化，

属于哲学智慧、道德理想与艺术才性相结合的文化,展现出一种艺术性的人格精神。玄学思潮的发展中,士人不断挣脱名教虚伪、呆板的伦理枷锁,表现出独立自主、率真任情、贵生适性、重文尚艺的气质风貌,让人格朝着重情重才的自然人格和艺术人格转化。其所造就的“魏晋风度”正是用自然本色和艺术情操重塑的人格模式。以传统文化人文精神的眼光看,“魏晋风度”实属才情并茂人格美的典范。所以,说这一时期通过对人格的塑造负载着对美的价值追求,是合乎逻辑的。

当然,任何抽象与概括,在带来创新与明晰的同时,也不免存有牵强与缺漏的局限。因此,从真善美的角度审视、解读玄学,不妨视为一种有益的尝试,欠准欠妥之处,只有等待方家批评指正了。

#### 注释:

- ① 刘志山《真善美起源初探》,《人大复印资料·外国哲学》1998.11。卞敏《终极关怀:中国传统文化的哲学意蕴》,《江苏社会科学》1999.5。单纯《“真善美”探源》,《浙江社会科学》1999.11。
- ② 见马克思为《新亚美得加百科全书》撰写的“美学”条目。
- ③ 见《终极关怀:中国传统文化的哲学意蕴》,《江苏社会科学》1999.5。

## 第一章 汉季清议

正始玄学的发生，是特定时代与社会的呼唤，并不可避免地要经历一个萌芽、出现、发展和成熟的过程，这个过程依次展现为汉季清议——建安风骨——正始之音。

两汉经过数百年的名教之治，其所有弊端在汉末总爆发。史载：“逮桓、灵之世，主荒政谬，国命委于阉寺，士子羞与为伍。”（《后汉书·党锢列传》）东汉王朝摇摇欲堕，无药可救。汉代尊崇儒术，儒家是最讲究纲常秩序的，到头反结出个上下无序的恶果来，这是立教者始料未及又无可奈何的事情。

中国历朝历代都演绎过从兴旺到衰败，由盛世而末世的故事。尽管人们熟视了这种治乱兴衰，在读史读到东汉末年时，还是有种别样的感受。同是君昏臣贪，汉末的贪官更透着一股“伪”气；同是吏治败坏，汉末的官吏中却有一大批奋死抗争而颇获声誉的名士；同是人心混乱，汉末的混乱中却有严肃的思考，更不乏探求新路的声音。汉末的统治危机伴随着思想危机，思想危机之中又孕育出思想生机。这就是汉末乱世的特点，当然也就是日后玄学之所以兴起的前因。

这些“羞与为伍”的士子，当属亲眼看到并亲身经历了名教沦丧过程的那部分良心未泯的士族知识分子。他们原本也是儒家正统思想的传人，遵奉维护朝纲的价值准则。但现实的危机使原价值准则失去了说服力、凝聚力乃至约束力，迫使他们不得不发生怀疑、进行反思，继而开始价值转换过程。汉末之际的社会批评新思潮（下简称汉末新思潮）由此生发。

综观东汉之际学术思潮的演变,尤其是子学由暗转明的发展路径,可发现新思潮的价值转换集中于三个相互关联的层面上:思想关怀、社会关怀、人格关怀。这,也就构成了新思潮走向魏晋玄学的三条脉络。

### 第一节 举端自理:思想关怀的基调

思想关怀,在中国思想文化中,通常包含两层意思:一是对世界本体、本质的探究。物质世界真实的存在到底是什么?即对“真”的追求。在这个问题上,“仁”构成了孔子思维空间中的最高本体,道家则树立了一个更高的自然世界本体——道。儒道混合,于两汉间形成了宇宙生成论。中国思想文化中的思想关怀,具有一定的哲学上的超越性,但不够彻底,它总是与人世的事情相互关联,内含着浓浓的人文精神。二是争取求“真”求“道”的权力,用今天的话来说,就是争取思想解放,思想自由。思想关怀的这一层意思与求“真”求“道”的追求是密不可分的,并且,往往是它的先声和必要条件。范曄在《后汉书·王充王符仲长统传》中对这三位东汉子学代表人物的一句评语比较准确地概括了当时思想关怀的内涵:“举端自理,滞隅则失。”“端”即本质、根本,而“隅”的意思是死守一术一说。东汉子学就是要通过理论的重新探讨,来求得更真实的道理。从思想自由始,最终归宿于求“真”求“道”,汉末新思潮以至于玄学都是沿着这条路径发展的。

#### —

西汉初年之前,中国历史走过了一段很长的文明之路,在如何认识世界,怎样治理社会,又用什么尺度调节人与人的关系等等基本问题上,总是在不停探讨,不断深化,并未形成统一的万古不变的学说。因此,学术思想一直相当活跃。尤其是先秦时期,出现了

诸子并兴，百家争鸣的局面。司马谈在《论六家要旨》中对此作了精妙的分析：

《易大传》曰：“天下一致而百虑，同归而殊途。”夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。

当时的观念普遍认为，各种学说无所谓对错是非之分，尽管它们之间相互辩驳，各不服气，但大家都像在一个场地间展开竞争的运动员。统治者虽像主教练一样根据自己的需要选择运动员，也就是“与俗推移，因势立教”，但无权充当是非输赢的仲裁者。“主教练”甚至可同时选择几种不同风格，不同位置，不同作用的“运动员”，合成一个整体阵容。如家庭伦理用儒家，施政吏治用法家，南面之术学道家等等。是谓“道并行而不相悖，万物并育而不相害”。孔子、孟子、荀子、商鞅、韩非子等不同学派的立说者，都曾周游列国，推销自己的主张，有的被接受运用，有的则碰壁而还。但不论哪种情形，统治者使用的都是选择权，而非判定对错输赢的仲裁权，更遑论兴废存亡的生杀权了。

到了秦始皇手里，开始发生一些变化。秦国信奉“以法为教”，实践结果表明，这个选择是行之有效的，秦王“扫六合”，天下归一统。但秦始皇似乎过于钟情他的“一统梦”了，地域上的天下一统还不能满足他的权力欲，“一统梦”做到了思想文化领域之中，他不仅要当文化仲裁者，还在中国历史上首次扮演了思想领域生杀予夺者的角色。他按照韩非的主张：“故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”（《韩非子·五蠹》）下令“焚书坑儒”。他的想法是，先秦诸侯林立，主要是因为人们追求不同，想法各异。所谓“私学而相与非法教之制，人闻令下，则各以其学议之”（《史记·李斯列传》）。目前天下归一，皇帝统一了法令，如果再让人们的想法都和皇帝一个样，那还用愁秦王朝不传至万世么？

秦以政治秩序取代文化秩序的结果是：二世而亡。打天下甚

灵的法家,用而坐天下就暴露了种种弊端。思想干涸了,统治能力随之丧失生机。秦始皇砍杀学术的刀最终也落到秦朝政治系统的身上。

西汉初年,有鉴于“暴秦”之先辙,学术自由的风气有所恢复,诸子学说纷纷抬头,统治者选中了有利于“休养生息”的黄老之术。宽松的气氛一直延续到文景时代。司马谈的那一番高论,便代表了当时人们的普遍看法。

然而,汉初的“好黄帝、老子之术”,只是先秦时代思想多元并存的“回光返照”。很快,又一位“雄才大略”的皇帝——汉武帝登基了。他接受儒学大师董仲舒的建议:“抑黜百家,独尊儒术”,以独到的“大一统”理念,欲将思想文化一而统之。董仲舒在《举贤良对策》中将此举的作法、目的说得明明白白:

《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上无以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一,而法度可明,民知所从矣。

董仲舒的“独尊儒术”并不简单地只遵奉孔子的儒学,而是根据统治需要添加了许多自己的“私货”。从思想关怀的角度看,他提出了一个具有绝对权威的“天命”观念。

“六合之外,存而不论”。本来,孔子对“天命”、“天道”一类思想命题是敬而远之的,他在构建自己的儒学理想时,是从学者的角度,以学术的态度诚心追求的。儒学在孔子那里,还是一个开放的体系,既未确立一些绝对的概念,也没硬性排斥其他学说。孟子时有所变化:提出“尽心知性则知天”的“天人合一”观点,但这个“天”,也还没达到绝对至上的地步。董仲舒大大强化了“天”的地位,他说:“天者,百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也。”(《春秋繁露·郊祭》)“天”成为一个有人格、有意志、至高无上,可以主宰

一切的神。“天”主宰着万物运行，即“道之大原出于天，天不变，道亦不变”。“道”代表着终极真理，不可怀疑，也毋须再思想了。

此举与秦始皇相比，更有三点不同。一是力度不同。秦始皇企图通过“焚书”以统一思想，只是一种愿望，还谈不上成熟的纲领，也缺乏明确的目标，而汉武帝则两者俱全。二是内容不同。秦始皇选择的法家属于长处明显短处亦明显的学说，作为治世理论，不全面也不成熟。而儒学经过董仲舒糅合神学和法术的加工，从天道、君臣到人性、人伦，构成一套完整的政治伦理体系。三是理想不同。秦始皇“以法为教”，“法”是作为统治术来对待的，这就决定了灌输的重点是官吏阶层，运用的范围侧重于政治领域，其穿透力和覆盖面是有局限的。汉武帝“尊儒”，视为“经”学，加上儒家本身所具有的哲学和道德色彩，使其影响覆盖所有臣民，并渗透到他们的世界观之中。不仅要治国治世，还要治人治心。所谓“春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也”（《汉书·王吉传》）。如果说秦始皇的作为是以政治秩序取代文化秩序的话，那么汉武帝的思路则是政治秩序与文化秩序融合为一，既用政治系统统摄文化系统，又以文化系统浸润、导引政治系统，彻底贯彻了君师政教的高度统一。

立教者的出发点似乎是相当圣洁的，“众圣辅德，贤能佐职，教化大行，天下和洽，万民皆安仁乐谊，各得其宜”（《举贤良对策》）。中国后来的历史表明，儒学是一种比较适应国情的统治思想，它的被选中自有其必然的道理。但是，某种学说一旦被“仲裁者”树为与“天”共存的不变之“道”，并且“抑黜百家”，独尊为“经”，这个“经”又不止于诵在口头，而要指导一切，落实到所有领域和所有行为之中，那么，学说本身就会陷入“力不从心”和“身不由主”的双重误区。

历史上的任何学说，都是创立者及其学派从某个角度对世界和社会的独到认识与把握，在有其独特深刻性的同时，也难免存有

片面之处,长与短总是共存的。我们可将之概括为正面价值与负面价值。对后世影响最大的两家学说——儒家与道家亦是如此。儒家学说以家庭伦理关系为基准,推及对整个社会的把握。关心社会、积极用世,向往德政的济世情结;自强不息,“知其不可而为之”,舍小我而树大我的理想人格;求仁存和,关心他人的博爱精神;文质彬彬,儒雅通艺的尚文风范,是其正面价值。与此同时,它又具有将伦理关系绝对化,崇尚等级,畏权敬上,繁文缛节等负面因素。道家学说,本是以修身养性为宗旨的,但也推及对整个世界、社会的认识。其正面价值在于从整体把握世界,顺乎自然,尊重事物规律的自然观;无为而治,予民宽松的社会政治主张;以及重视个性自由、看重生命创造与生活情趣的人生观。但对于社会来说,它亦存在着重小我而遗落世事,不拘小节甚而忽略社会道德规范的弱点。两家学说关注的问题是各有侧重的,儒家着眼济世安民,道家旨在修身养性,前者本属社会伦理学,后者归于生命哲学。如果任学说自然存在,而社会在选择时又能各采其长,那么,儒学在调节人与人的关系方面,道家在修身养性,提供创造灵感上,都是可以各显神通,裨益于世的。这就是学术多元化的意义所在。问题是,在后来的历史演进中,社会对他们的选择或者说需求,并不仅仅囿于道德调节和修身养性方面,而是被当作统治思想以及士人安身立命的精神家园。这就难免要陷入两种误区之中。首先,它关照的对象从某个领域扩大到整个世界,被当作解释和解决各种问题的依据,其理论上的捉襟见肘便在所难免的了。于是就很容易走向强词夺理,片面绝对,从而偏离学说的主旨。这叫作“力不从心”的误区。另一种则可称为“身不由主”的误区。受社会变迁,形势发展以及统治者的偏好等种种因素影响,对学说内容的需求总是有所侧重有所取舍的,不可能在任何时候任何条件下都原汁原味地照本宣科。这主要是一种体制化和意识形态化的改造,根据政治需要来定调,来选择的。一方面儒家和道家在选择、

设计社会,另一方面,社会又在选择和设计儒、道学说。社会是变化的,人心是活动的,学说之于社会和人心,也是多有身不由主的时候。

由于这两种误区的关系,儒道两家学说很少有机会以自身原始、完整的面貌问世,各自的正负价值经常处在此起彼伏,变幻交错的状态中,形成了多种不同的组合模式。有正正组合,负正组合、负负组合等等。而透过每种组合,都能折射出当时的时代精神、社会风貌和思想走向。

“独尊儒术”之后,儒家道德伦理的价值准则势必不讲边界而四处蔓延,整个社会笼罩于泛道德主义的网络之中。其内在缺陷和负面作用便会凸现出来。儒家伦理,发轫于血缘亲情关系,这个关系圈内需要营造的是谦让而又敬上的温馨氛围,斤斤计较也好,平等公正、责任制约也罢,都不是它所关注的命题。应该说,它是一种适用于特定范围内的价值取向。现在,它借助政治力量无限制地扩张、引申、放大,其作用的领域,不仅逸出家庭、家族的局限,也超越了一般社会道德所应覆盖的范围。既统摄政治、法律,又规范经济、文化,不分边界,不讲对象,也不区分职能,统统一个标准。道德价值成为无所不在,无所不管的“道”,因而也就成为一切领域,一切事务,一切行为的价值准则。

曾有学者提出,中国历史上长期存在着道德全能主义倾向,即用道德的尺度衡量一切,用道德的办法运作一切。<sup>①</sup>笔者认为,这看法是有道理的。道德功能被视为包医百病的灵丹妙药,任何事务无不打着道德的旗号开展,按照道德的方式进行。久而久之,其他领域自身的规律和自身的职能不能不受到损害和扭曲,无法正常发育。比如,维持基本的社会秩序,不贪不占,未被视作当官为政的基本职责,而是给予百姓的“德政”和“恩惠”;经商赚钱,等于“见利忘义”,总也得不到心安理得的感觉;从艺为文,须要微言大义,文以载道,否则就是淫丽浮华,难登大雅之堂……铺天盖地的

道德说教使社会的方方面面都涂上一层温情脉脉的色彩。与之相对应的是，责任意识发育滞后。因为，道德约束的规定性，叫作“应该”而非“必须”，道理悦耳动听，身体力行起来亦美好感人。但如果只说不做或者承诺多于行动的时候，也无需承担硬性的责任。所以，在漫长的历史中，中国始终没有真正负责任的政府，缺乏积资本求发展的商人，也难以见到超越道德意识为艺术而艺术的文化成果。这些缺陷和负面作用在两汉期间都显露了出来。从而对董仲舒式的“道德立国”和“礼教治国”提出了质疑，当然，也就构成了中国数千年历史中始终纠缠不清的难题。在东汉末年，自然是新思潮反思的对象。

独尊为“经”的另一个负作用是，儒学本身的思想生机也难免陷入僵化与枯竭。某种思想一旦成了“经”，在传统的封闭社会里，自然要滋生三种特性，这三种特性最终会把“经”本身拖入死胡同之中。

一曰守旧性。“经”，顾名思义，是绝对正确的东西，只能永远遵奉，不得稍加变更。当“经”成为政治行为的理论基础时，就更是这样。在《汉书》和《后汉书》的皇帝诏书中，频频引用五经，朝臣上书言必称经，施政凡有举措，或褒或贬，无不以五经为依据，打圣言“语录”仗的事也时有发生。不看时代变化，也不顾事情的新旧，一概以古为训，以“经”为准。皮锡瑞《经学历史》概括当时情形说：

元、成以后，刑名渐废。上无异教，下无异学。皇帝诏书，群臣奏议，莫不援引经义以为依据。国有大疑，辄引《春秋》为断。一时循吏多能推明经意，移易风化，号为以经术饰吏事。历史上的《春秋》决狱，在先秦只是理想，至汉代则变为现实。

守旧倾向的另一表现是严守师说，达到一字不可更动的地步。一代代儒生倾毕生学力，只是背书诵经，对儒家经典做重复性的解释工作，并在思想上认同此说为终极真理。思想关怀中失去了怀疑功能，更谈不到创新功能了，完全变成一种封闭型的思维模式。

皮锡瑞分析道：

汉人最重师法。师之所传，弟之所受，一字母敢出入，背师说即不用。（《经学历史》）

这样，儒生们虽然自我标榜“仲尼再生”、“颜回重生”，但与先秦诸子相比，已然失去了独立思考的能力和追求真理的热情。对所谓“道”的求索，不过是图解先圣成说，博取利禄功名。在如此的守旧思想氛围中，汉代自董仲舒后的统治思想几乎没有什么实质性的新发展。

二曰排他性。“经”既被树为终极真理，那么，就容不得怀疑，容不得挑战，其他学说的身份变成了异端，处于被“罢黜”的地位。如果不是这样，还像先秦那样“百家争鸣”，“经”的权威性便无从树立。对其他学说的排斥，即是对“经”的维护。建武四年，韩歆上书议立费氏《易》与左氏《春秋》博士，范升上疏反驳：

臣闻主不稽古，无以承天；臣不述旧，无以奉君。……今费、左二学，无有本师，而多反异。先帝前世有疑于此，故京氏虽立，辄复见废。……愿陛下疑先帝之所疑，信先帝之所信，以示反本，明不专己。天下事之所以异者，以不一本也。《易》曰：“天下之动，贞乎一者也。”又曰：“正其本，万事理。”（《后汉书·范升传》）

可见，汉代的“罢黜百家”决不是纸上谈兵，是实打实地执行着。所以，两汉期间，儒学以外的学术思想严重受挫，不仅失去了在场面上公开谈论的机会，即便作为私学生存亦困难重重。先秦时“百家争鸣”的气象荡然无存。其后果，曾经丰富而活跃的“诸子百家”，有的从此消失，如墨家，有的融入儒学，如法家，有的则转为暗流绵延不绝，如道家、兵家、刑名家等。从汉代始，中国学术思想走向一家独尊，这是中国思想文化发展里程中的重大转折。

三曰异化性。有“经”就有解“经”与注“经”。“经”的特点往往是言简意赅，微言大义，遵奉“经”的后学们为了应付现时的提问，