

中华道德五千年

魏晋南北朝的道德理论与德育实践

冯克诚 蒋卫杰 宋武 主编

⑨

中国文史出版社

中华道德五千年

<9>

学术顾问:王炳照 阎国华

执行主编:冯克诚 蒋卫杰 宋武

魏晋南北朝的道德理论与德育实践

中国文史出版社

(京)新登字第 107 号

图书在版编目 (CIP) 数据

中华道德五千年/冯克诚编. —北京: 中国文史出版社
1998. 3

ISBN 7-5034-0922-3

I. 中… II. 冯… III. 伦理学-历史-中国 IV. B82-092
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 04078 号

出版发行: 中国文史出版社

社 址: 100811 北京太平桥大街 23 号

印 刷: 北京通县京华印刷制版厂

装 订: 密云渔家台装订厂

经 销: 新华书店经销

开 本: 787×1092 毫米 32 开本

印 张: 100 个印张 字数: 2000 千字

印 数: 1—3000

版 次: 1998 年 2 月 北京第 1 版 第 1 次印刷

定 价: 128.00 元 (全套 20 本)

文史版图书如有印、装错误, 工厂负责退换。

◇ 目 录 ◇



魏晋南北朝的道德理论与德育实践

概 述	(1)
魏晋南北朝的人生论与道德	(6)
魏晋南北朝的名教论与道德	(21)
魏晋南北朝的修养论与道德	(33)
玄学思潮的道德理论与实践	(42)
何晏、王弼的“因性自然”的圣人理想	(49)
嵇康“越名教”“任自然”的人格德化	(55)
向秀、郭象“名教即自然”的道德理想与圣人	(73)
徐幹的“明哲为先”	(77)
佛教中的道德理论与德育实践	(79)
佛教的道德修行原则与方法	(88)
牟子学佛、信佛、成佛的修行	(94)
康僧会“以佛正心”的道德修行方法	(100)
释道安与佛徒修行规则	(102)
慧远的三昧修行法	(107)
天台宗“止观并重”的修行原则与方法	(112)
禅宗见性成佛的行修路径	(118)
净土宗念佛的修行方法	(123)

道教中的道德理论与实践·····	(127)
《太平经》的道德理论与德育实践·····	(127)
葛洪的道德理论与修道方法·····	(137)
寇谦之以礼度为首的修德方法·····	(163)
陶弘景学道成仙的修行方法·····	(168)
吴筠“守静去躁”的修行方法·····	(173)
魏晋至隋唐时期儒家道德的理论与实践·····	(176)
刘劭“兼才”的道德与修养·····	(177)
傅玄的礼义之教·····	(184)
颜之推的家庭德育理论·····	(192)

魏晋南北朝的道德理论与德育实践

概 述*

东汉末年，农民起义席卷全国，接着地方军阀连年混战，逐渐形成三个较强的地方性政权（魏、蜀、吴），东汉王朝名存实亡。公元 220 年，曹丕代汉称帝，继而蜀、吴各自称帝，正式形成三国鼎立的局面。公元 265 年，司马炎代魏称帝，改国号为晋，并在此前后分别灭蜀、吴，建立了统一而短命的政权，史称西晋。公元 317 年，北中国陷入了各民族统治者的争夺混战之中，晋室被迫南渡，偏安江南，史称东晋。从此形成了南北对峙的局面。继东晋之后，南方先后出现过宋、齐、梁、陈四个小王朝，史称南朝。西晋之后，北方先是少数民族纷争割据，建立了许多大小不等的国家，史称十六国，后统一于北魏，随又分为东魏、西魏，又演变为北齐、北周，统称为北朝。直到公元 589 年，杨坚灭陈，隋朝统一全国，才结束了我国长达 360 多年的分裂割据时期。这段历史被史家称为魏晋南北朝时期。

从以上的历史概貌，我们可以看出，魏晋南北朝确实是我国历史上的“离乱”时代，但这并不意味着它是中国历史

上的黑暗时代，不能认为当时社会停滞不前，属于黑暗一团。相反，在这个动荡的时代，新事物不断萌生，所以范文澜先生称之为“继汉开唐”的时代，确是很有见地的。就德育和德育思想而言，魏晋南北朝时期，有许多值得挖掘、探讨和借鉴的东西。

本篇概述，意在简单勾勒出该时期德育及德育思想的总体状况。我们知道，德育和德育思想作为上层建筑的一个组成部分，必然是社会经济关系的反映，同时又是与政治和思想文化状况紧密相联系的。因此，在对德育和德育思想作出描述之前，我们必须认真分析一下与之紧密关联的一些因素。

首先分析一下该时期经济关系的状况。该时期先后出现过屯田制、庄园制、占田制、均田制等多种经济关系的形式，名目似乎多有变动，但从根本上来说，封建经济关系并没有发生根本变化。

屯田制是曹魏集团实行的一种经济形式，是政府采取超经济的强制手段，使得丧失土地和家园的农民以政府隶农的身份与土地重新结合起来，政府直接充当“地主”的角色。与之并存的是门阀士族的庄园制，庄园是独立于国家之外的经济实体，它主要凭借以血缘为纽带的宗法家长制的形式组成，在经济剥削的同时，部曲、佃客等对于门阀士族来说还有很强烈的人身依附关系。西晋就是代表门阀士族利益的政权，它实行的占田制即是鼓励士族大量侵占土地，扩大庄园规模，将自耕农变为他们的部曲和佃客。北魏所实行的均田制，是将大量荒芜的土地重新授于农民耕种，政府充当最大的“地主”，农民向政府提供赋税和劳役，年老免役和死后将土地归还国家。由上可见，该时期经济关系有以下特征：第一，土地归地主阶级所有，庄园主是地方性大地主，国家是全国性大地主；第二，农民耕种土地，必须交纳各种形式的地租，甚

至以生命为抵押（庄园制），是被剥削的阶级；第三，以土地为中心的农业经济，一切经济形式都围绕土地展开，为数不多的手工业很大程度上是农业的附属物。所有这些特征决定了变中的不变，即封建的经济关系没有变，各种变动不居的经济形式，只能被看作是乱世的产物而已。

就政治状况而言，封建的政治制度也具有了若干新的特征。首先，这个时期，稳定持久的封建中央政权一直没有出现过，政治形势总的来说是动荡不宁的。这是因为，该时期的社会矛盾异常复杂、激烈。不仅有农民阶级与地主阶级的基本社会矛盾，而且地主阶级内部又有士族与庶族的矛盾，僧侣地主与世俗地主的矛盾，还有汉族地主与少数民族贵族之间的矛盾，这些矛盾彼此交织，而且常常上升到武力解决的地步。这种政治动荡显然对封建的政治制度，是一次沉重的打击。其次，从政治体制上来看，该时期君主专制政治有所松动，其突出表现是尚书、中书、门下三省制与尚书省六部制的形成。三省六部一方面对国家权力进行必要合理的划分，避免了权力过分集中于个人的情况；另一方面，三省六部直属宰相管辖，从此开外朝台阁制之先例，一定程度上制约了皇帝的绝对权威。再次，在治国方略上，三国时期的开明政治家比较完整地贯彻了“德主刑辅”的方略，并且侧重于法治的推行，这对于以后封建国家的法制建设和法理研究都有一定的积极意义。

再看看该时期的思想文化状况。首先，魏晋时期出现了一种相当风行的社会思潮——玄学，玄学是由汉末的清谈演变而成的，它并不是一个严格意义的派别，没有自己独立的经典，玄学家们专靠发挥道家《老子》、《庄子》和儒家的《周易》等来阐述自己的思想，但他们有一个共同的思想倾向，即崇尚自然。这实质是当时政局多变、斗争残酷、生死无常

的现实状况的观念反映。其次，西汉以来形成的儒家独尊的思想局面被打破。这一方面由于儒学在两汉被引向了谶纬迷信和烦琐考证的死胡同，失去了理论活力，因而不得不丧失自己的理论统治地位。另一方面，玄学尚自然与老庄是一脉相承的，它的风行很大程度上使道家思想突现出来。同时，此时道教和佛教亦十分流行，宗教思想得到相当普遍的传播，这些外部条件也在瓦解着儒家的独尊地位。然而值得注意的是，儒家的独尊地位虽然丧失，但当时活跃的各家各派学说当中，还没有一派能完全代替儒学的作用，所以儒学虽然衰微，但并没有退出历史的舞台，特别是在教育领域还起着相当主导的作用。而且，儒学在这段历史时期，在与各种思想交锋的过程中，不断进行自身的理论调摄，扬长避短，去粗取精，因而还得到了一定的发展，在一定的程度上为以后的宋明理学奠定了基础。

总的说来，这是一个动荡的时代，新事物不断萌生，陈旧的东西不断被打破，但变中有不变，封建的经济政治制度，以及意识形态仍以有利于封建统治为目的，这些深层次的根本性的东西没有变。基于对该时代这样的一个总体的认识，我们来概括一下该时期的德育和德育思想的总体状况。

从德育的教育体制来看，该时期德育的主要渠道是私学，官学处于时兴时废的状态。这主要是由社会的动荡性质所决定的。所谓官学，是指由政府有计划地招收和培养人才的一种教育体制，它最早产生于西汉；而私学则是指部分学问家以私人身份接受弟子并加以培养的一种教育制度，早在春秋末期，私学就开始出现，孔子就是一位出色的私学教育家。产生于西汉时期的官学在两汉都有较大的发展，逐渐形成中央官学与地方官学两大类，初等教育（庠、序）、中等教育（学、校）和高等教育（太学）三级别的基本格局。这种完善的官

学体制对于两汉统治阶级实施德育是相当有利的。然而官学的稳定发展必然要以国家的稳定为基本前提。但魏晋南北朝时期，封建割据战争频繁，王朝不断更迭，国家的稳定无从谈起，因此，官学势必出现时兴时废的局面。这样，德育必然更多地借助于私学的渠道。当然，我国古代，官学从来没有发展到完全占据教育领域的地步，私学的补充作用从来没有消失过，只不过与其他时代相比，这个时期的私学显得尤为重要罢了。

从德育的指导思想和内容来看，该时期是相当混乱和复杂的。这与当时思想文化领域里派别纷呈有密切联系。玄学、道教、佛教，它们都在该时期占有一席之地，是重要的思想文化思潮，它们必然要对教育的一个重要的方面——德育提出自己的见解，也必然会将自己的政治观、伦理观、人生观等纳入德育内容当中。私学的发达，正为他们推行德育方针，实施德育内容，提供了可以利用的渠道。无疑，在这个过程中，儒学在德育中仍是处于中心地位的。纵观魏晋南北朝时期的官学，传授、研习儒学经典仍是其主要内容，即使是玄学盛行的魏晋和佛教盛行的南朝，儒学作为经典从来没有从官学中消失过，这足以说明儒学的中心地位。而且，即便在私学教育家中，传授儒学的也不乏其人。这种现象是因为，德育是教育中最具政治性的一个部分，而从封建统治的长远利益来看，儒学无疑是最有利的，这就决定了封建社会的德育须臾离不开儒学。

应当指出，该时期德育的理论研究亦相当活跃，各家各派都围绕着德育提出过自己的主张和见解，并曾就一些重要的德育理论展开争鸣。这些争鸣既包括在德育的大方向问题上的不同意见，例如玄、佛、道、儒之间的争论；又包括对德育的一些具体范畴的不同理解，例如在人才的标准问题上。

该时期就曾出现过有名的“才性之辩”。理论争鸣无疑对德育和德育思想的发展有积极的进步意义。

值得一提的是,该时期德育思想还有一个显著的特点:具有代表性的玄、佛、道、儒四家在彼此争鸣的基础上,并不是简单地相互排斥,而是相互吸收对方有利于封建统治的因素,并融合于自己的理论当中。由此使得该时期德育思想呈现出某种内在的融合趋势,学派虽异,但在维护封建统治这一点上确有相通之处。例如,道教德育思想家葛洪说:“为道者当先立功德。……欲求仙者,要当以忠孝和顺仁信为本,若德行不修而但务方术,皆不得长生也。”(《抱朴子·对俗》)。这里提倡的“以忠孝和顺仁信为本”的德育思想,完全从儒家名教德育思想中吸收过来的。类似的情形还很多。这个特点说明,德育具有较强的政治性,魏晋南北朝虽然是动荡的时代,但封建统治的性质没有变,德育必然要为封建政治服务,德育思想的争鸣固然很多,但能逃脱这一规律的却是微乎其微的。

与该时期“继汉开唐”的总趋势一样,德育思想也呈现出这种承上启下的过渡性质:虽然德育思想流派众多,但源于孔孟,形成于两汉的传统儒家德育思想没有中断,而且它与道、佛诸家相互影响和吸收,为唐代“三教归一”局面的形成,以及宋代理学德育思想的创立奠定了基础。

魏晋南北朝的人生论与道德*

人生论是关于人生观的理论,它包括人生本质论、人生价值论、人生态度论、理想人格论等诸多方面。人生论虽然以哲理阐释的形态表现出来,但它亦是一定范围内用以指导

人们人生行为的准则。魏晋南北朝德育思想在人生论方面有十分丰富和独特的内容。

魏晋南北朝是一个动荡分裂的历史时期，战乱频仍，山河破碎，不仅广大下层人民流离失所，饱尝人生艰难，就连帝王将相、达官显贵和文人学士也朝不保夕，人生道路异常坎坷。在这样的历史条件下，汉代儒家德育思想所确立并得到广泛认同的“修、齐、治、平”的人生论已失去了现实的土壤。取而代之的是玄学和佛学德育思想的人生论。它们汲取老庄道学和印度佛学的思想成分，紧贴现实生活，在探究人生本质，确立人生价值，寻求理想的人生道路等方面作了相当精密、深入的研究和分析，从而使魏晋南北朝德育思想在人生论范畴上一反两汉儒家人生理论的独尊地位和僵化局面，开辟了一个众说纷纭、繁荣活跃的新时期。

1. “圣人无喜怒哀乐”和“因性、无为”

魏正始年间(公元240—249年)，何晏(约公元190—249年)和王弼(公元226—249年)首创玄学，祖述老庄，立论以为：“天地万物以无为本，无也者开物成务，无往不存者也。”(《晋书》卷四十三《王弼传》，第1236页)他们将《老子》、《庄子》、《周易》融合在一起，合称“三玄”，并以此解释《论语》，共同开创了影响整个魏晋南北朝时代的玄学，其玄学思想同样渗透到德育人生论当中。何、王的德育人生论思想，用他们自己的话来说，分别叫做“圣人无喜怒哀乐”和“因性”“无为”。

(1) “圣人无喜怒哀乐”。德育人生论首先要回答人是什么，人之为人的根本原因在哪里，这就是人生本质论所要解决的问题。中国古代，人生本质论是通过“人性”这个范畴展开讨论的，并往往表现为对性、情关系的理解，即性情

说。所谓人性，即指人的本质属性，是区别人和动物的根本标志。先秦时代，无论是告子的“生之谓性”论，还是孟子的“性善”论，荀子的“性恶”论，虽然其对“人性”的理解不尽相同，但对于人皆有“性”、“性”是人之为人的根本原因则取得了共识。“情”是与“性”紧密相联的一个概念。《荀子·正名》篇提出：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情”。然而“情”这个由“性”派生出来的概念，并没有得到和“性”同等的认知“待遇”，相反，它却被许多思想家作为人的后天物质之欲而加以贬斥。于是，“圣人”有“情”还是无“情”便成为思想家们热烈争论的一个问题。何晏正是通过对这个问题的回答提出了自己的性情说，从而步入了德育人生论的思想领域。何劭所著《王弼传》对此有所记载：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精。”“圣人无喜怒哀乐”正是何晏的德育人生论命题。何晏究竟是如何论证“圣人”无“情”的，并没有具体记载，但依据一些相关的材料及当时的思潮，我们仍可以大致理出它论证的脉络。

何晏认为，“性”与“情”是对立的，“性者，人之所受以生也”（何晏《论语集解·公冶长注》），根据他的世界观，“所受”自然是指“所受”于道，即人之“性”禀诸道；而“情”则是感物而生的。“性”禀诸道，故顺乎自然，无为而自化；“情”感于物，故随喜怒而迁，有为而乱真。“圣人”与“道”为一，因而他们的行动完全符合人的“性”，顺乎“道”的自然流行，不受物的干扰而生喜怒哀乐之“情”。可见，“圣人无喜怒哀乐”是由魏晋玄学这个前提得出的必然结论。当然，对于“圣人”以下的“贤人”、“凡人”，何晏是不能一概而论的，他说：“凡人任情，喜怒违理，颜渊任道，怒不过分。迁者，移也，怒当其理，不移易也。”（何晏《论语集解·雍也注》）颜渊是次于“圣人”的“贤人”。何晏这里的意

思是指，“圣人”纯乎天道，故无情；“贤人”是有情的，但能以性控制情，使情当其理；至于普通的“凡人”，则往往会背性任情而违理。

透过何晏的圣人无情思想，我们认为，他的德育人生论至少包含以下几方面内容。首先，从本质上来说，他认为人的“性”是禀诸“道”的，人本质上是“天道”的产物。这是理论上的，也是理想中的人，何称之为“圣人”，培养“圣人”应该是德育的最终目标。但是，现实生活中，大多是次一等的“贤人”，更多的是“凡人”。其次，何晏认为，德育在很大程度上是要将背性任情的“凡人”培养为“贤人”。由此，他又主张，对于个体来说，关键在于“任性”、“任道”，切不可“任情”，必须以性制情，这才是理想的人生之路。但是，何晏的德育人生论思想又存在着深刻的矛盾。何晏主张人应当顺乎自然，而一般地说，人的感情正是一种自然流露出来的东西；况且何晏本人也不是一个“任性”之人，而是“任情”的人。据记载，何“动静粉白不去手，行步顾影”（《三国志·魏书·诸夏侯曹传》），活脱脱一个轻佻放浪公子。因此，何晏的德育人生论在逻辑和现实生活中都陷入了自相矛盾的难堪境地。沿着何的德育人生论思路前进，并进一步加以发展和完善的，正是被何晏叹为“若斯人者，可与言天人之际乎”（何劭《王弼传》）的王弼。

（2）“因性”“无为”。王弼也是通过性情问题而进入德育人生论领域的。在“圣人”有“情”还是无“情”的问题上，王弼持与何晏相反的观点，认为“圣人”与普通人一样都具有“五情”。在答荀融问难时，他说：“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔子之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。”（何劭《王弼传》）王弼拿孔子

对待颜渊的态度作为驳斥“圣人”无情说的论据。颜渊的思想品格，孔子是完全了解的。但当他遇到颜渊时，不能抑制自己的快乐，颜渊死时，亦不能免除悲痛。这就足以证明，像孔子那样能够“寻极幽微”的“圣人”，也不能去掉“情”这种“自然”赋予的属性。

由此，王弼匡正了何晏将“性”和“情”截然分开的观点，认为“性”和“情”有某种内在的相通性，这种相通性集中表现为制约和被制约的关系。首先，“性”与“情”是“静”与“动”的关系。人性本静，而情是动的，“静”能制“动”，故应以“性”制“情”。王弼说：“情动于中，而形于言”，人对于外物“应感而动”而生“情”，“但近性者正”，“能使之正者何？仪也，静也。”（皇侃《论语义疏》引《论语释疑》）其次，王弼认为，如“情”能体现“性”则“正”，反之则“邪”。他说：“不性其情，焉能久行其正？此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨有是欲！若逐欲迁，故云远也；若欲而不迁，故曰近。”（皇侃《论语义疏》引《论语释疑》）“性”其“情”，就是“情”体现了“性”，这是“情之正”；“流荡失真”，即“不性其情”，便会陷入“情之邪”。这里显然还隐含这样的意思：受“性”制约的“情之正”是不可怕的，而不受“性”制约的“情之邪”则是祸水，应予否定。同时，“情”与“欲”必然有一定的联系，但只要“情近性”，不以“欲”来迁移“性”，则“何妨有是欲。”总之，王主张以“性”来制约“情”，并把能否做到“性其情”作为区分“情”之正邪的界限。

通过对“性”、“情”关系的分析，王弼提出了德育人生论的基本主张：“因性”和“无为”。所谓“因性”，就是因循人的“自然之性”。因为“性”与“情”不是截然分开的。为

了不使“因性”发展为顺情纵欲，王弼又提出“无为”的主张来加以约束。王认为，既然天地万物都以无为为本，无为无造，任乎自然，人生当然也应这样，以无为为本，以虚为心，抱朴守一，自然无为，如此，则“贤者恃以成德，不肖者恃以免身”（《晋书·王衍传》），德育活动就算达到了自己的目的。王弼又进一步提出，人生要做到自然无为，就要去欲，与世无求，“不以物累其真，不以欲害其神”（王弼《老子注》），还要不竞、不争，“安身莫若不竞修己莫若自保”（王弼《周易注》）；至少也要与时偕行，与世无违，“不为事始，须唱乃应”（王弼《周易注》），“有事则从，不敢为首”（王弼《周易注》）。这样就可以安身保己，“入军而不害，陆行而不犯”（王弼《老子注》）。显然，王弼的这些理论观点正是何晏德育人生论的进一步发展和完善。因此，如果说，何晏在德育人生论领域只是稍有涉足的话，那么，王弼则将“贵无”的玄学宇宙论比较系统地引入了德育人生论之中，从而真正开创了一代玄学德育人生论。

以上论述了作为玄学德育思想的探索者——何晏、王弼的德育人生理论。为什么在汉末曹魏时期会出现以何、王为代表的玄学德育人生论？从历史背景来看，汉末曹魏时期，社会动荡，不仅军阀混战连年不断，而且君臣易位也习以为常，广大士人或无可奈何、苦闷异常，或卷入是非，朝不保夕，这必然使他们产生顺性自然无为自保的人生观，而这些人生观又必然会通过一些思想家之手而以理论形态表现出来。从思潮源头看，作为两汉统治思想的儒学德育思想日趋衰落，这是因为一方面，就德育的社会功能来说，它没能培养出足以使汉朝江山万年永固的文武人才，另一方面，此时儒学德育思想所设计的“修、齐、治、平”的人生理想亦走进了死胡同；与此同时，在汉代一直屈居“在野”的老庄德育思想却

迎合了社会的需要，“乘虚而入”，在魏晋时期产生了相当大的影响。

2. “达生任性”和“清虚静泰”

继何晏、王弼之后，在玄学德育思想史上又出现了两位具有代表性的人物：阮籍（公元210—263年）和嵇康（公元223—262年）。阮、嵇二人不仅是伟大的政治思想家和文学家，而且，其著作也富含着德育思想的内容。在德育人生论方面，阮籍和嵇康的思想分别可概括为“达生任性”和“清虚静泰”。

（1）“达生任性”。阮籍“达生任性”的德育思想是针对儒家德育对人性的压抑和损害而提出来的。阮认为，儒家德育所确立的仁义礼法之教是和人的自然本性相违背的。他首先考察了作为个体的人，认为人生天地之中，体是自然之形，身是阴阳的精气，性是五行的正性，人之情、欲，也是自然产生的。同时，他又考察了人类的历史，认为在远古时代曾有那么一个“太素之朴”未散、符合人性的理想时期：“善恶莫之分，是非无所争”（阮籍《达庄论》），“无君而庶物定，无臣而万事理”（阮籍《大人先生传》），万物各用情从欲，社会太平。后来出现的所谓仁义礼法之教，不过是暴君贼臣“竭天地万物之至，以奉色无穷之欲”（阮籍《大人先生传》），又惧怕人民知其然而制造出来束缚下民的。因此，阮认为，符合人性的人生道路应该是任乎自然的，因而要打破儒家德育思想对人们的束缚；同时，教育者也应该使受教育者各从其命，“达生任性”，各取其乐。可见，“达生任性”既是阮籍关于人生问题的思想，同时又是他所提倡的一种德育方法。

如何做到“达生任性”呢？在阮籍看来，“达生任性”并不等于恣意纵欲，所谓“任性”是指任人的自然之性，而人