



中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列
The Selected Works of CASS · Philosophy and Religion

何晏王弼玄学新探

A NEW RESEARCH ON HE YAN AND
WANG BI'S PHILOSOPHY

— 余敦康 / 著 —



方志出版社



中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列

The Selected Works of CASS · Philosophy and Religion

何晏王弼玄学新探

A New Research on He Yan and Wang Bi's Philosophy

余敦康 著



方志出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

何晏王弼玄学新探/余敦康著. —北京: 方志出版社,
2007. 4

(中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列)

ISBN 978 - 7 - 80238 - 020 - 2

I. 何… II. 余… III. ①何晏 (190 ~ 249 年) - 玄学 -
研究②王弼 (226 ~ 249 年) - 玄学 - 研究 IV. B235

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 045916 号

· 中国社会科学院文库·哲学宗教研究系列·

何晏王弼玄学新探

著 者: 余敦康

责任编辑: 夏红兵

出版者: 方志出版社

(北京市建国门内大街 5 号中国社会科学院科研大楼 12 层)

邮编 100732

网址 <http://www.fzph.org>

发 行: 方志出版社出版发行部

(010) 85195814 85196281

经 销: 新华书店总店北京发行所

法律顾问: 北京市京城律师事务所

排 版: 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷: 北京印刷集团有限责任公司北京印刷二厂

开 本: 787 × 1092 1/16

印 张: 18.75

字 数: 313 千

版 次: 2007 年 4 月第 1 版 2007 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 80238 - 020 - 2/B · 4

定价: 45.00 元

· 版权所有·翻印必究·

《中国社会科学院文库》

出版说明

《中国社会科学院文库》（全称为《中国社会科学院重点研究课题成果文库》）是中国社会科学院组织出版的系列学术丛书。组织出版《中国社会科学院文库》，是我院进一步加强课题成果管理和学术成果出版的规范化、制度化建设的重要举措。

建院以来，我院广大科研人员坚持以马克思主义为指导，在中国特色社会主义理论和实践的双重探索中做出了重要贡献，在推进马克思主义理论创新、为建设中国特色社会主义提供智力支持和各学科基础建设方面，推出了大量的研究成果，其中每年完成的专著类成果就有三四百种之多。从现在起，我们经过一定的鉴定、结项、评审程序，逐年从中选出一批通过各类别课题研究工作而完成的具有较高学术水平和一定代表性的著作，编入《中国社会科学院文库》集中出版。我们希望这能够从一个侧面展示我院整体科研状况和学术成就，同时为优秀学术成果的面世创造更好的条件。

《中国社会科学院文库》分设马克思主义研究、文学语言研究、历史考古研究、哲学宗教研究、经济研究、法学社会学研究、国际问题研究七个系列，选收范围包括专著、研究报告集、学术资料、古籍整理、译著、工具书等。

为迎接中国社会科学院建院三十周年，我们将历届院优秀科研成果奖中的部分获奖著作重印出版，作为《中国社会科学院文库》的首批图书向建院三十周年献礼。

中国社会科学院科研局

2006年11月

自序

在中国哲学史上，关于传统与现实、继承与创新的关系问题，历代都存在，但是历代都没有被这个问题所难倒，而是处理得圆融无滞，解决得十分妥帖。曹魏正始年间，何晏、王弼依据传统而又不囿于传统，通过对《老子》、《周易》、《论语》三部传统经典的解释所创建的玄学体系，就是一个成功的范例。把这个范例拿来研究一下，摸清他们的思路，总结他们的经验，也许会对我们今天的哲学思考有所启迪。这本小书就是抱着这个目的而写的。这也可以算是这本小书的主题吧。书名题为“新探”，是因为其中可能流露了我对玄学的某种过分的偏爱，说了许多似乎不够客观公正的溢美之辞，与时下流行的看法不尽相同，但又不敢自以为是，以为发现了玄学的真谛，只是作为一种个人的探索提出来向广大的读者请教。“新探”也者，自谦之谓也。

实际上，我所从事的不过是一种常规研究，是在汤用彤先生学术工作的基础上起步的。汤用彤先生于20世纪40年代写成的《魏晋玄学论稿》，站在哲学的高度，指出汉魏思想发展的基本线索乃是从宇宙论向本体论的转变。这个看法使我受到很大的教益和启发，我只是把这个看法向社会政治的领域延伸，试图证明玄学本质上是一种以本体论的哲学为理论基础的内圣外王之道。这种不同于汉代经学思潮的新的内圣外王之道，凝结了当时人们的哲学追求和价值理想，成为那个时代的时代精神的精华。

玄学在魏晋时期是一股汹涌澎湃的思潮。从宏观的角度看，玄学思潮的发展和经学思潮迥然不同。经学思潮从西汉中叶到东汉末年，一直是停滞不前，缺乏创新，理论结构和基本面貌都没有什么改变。玄学思潮的发

展则是异军突起，复杂多变，令人目不暇接。一个学派刚刚建立起来，立刻被另一个学派所取代，不仅广泛地向外渗透到文学艺术和其他的精神领域，改造了那个时代的思维模式和精神生活，而且具有极大的同化力，吸收各种思想特别是外来的佛教思想来丰富充实自己。这种不同固然是由于二者根本性质上的差异，一个是立足于信仰的神学，另一个是立足于理性的哲学，同时也因为玄学思潮有着比经学思潮更为深刻的内在和外在的矛盾。如果没有这些矛盾的推动，玄学思潮的发展是不会呈现如此绚丽多彩、仪态万千的景象的。

就外部矛盾而言，如果说经学思潮的社会功能主要在于维护当时业已建立的封建大一统的格局，玄学思潮则是适应于重新建立这种格局的需要，着重于批判和调整，因而玄学思潮和王权的关系就不像经学思潮那样和王权结为一体，而是若即若离，始终存在着一定程度的矛盾。虽然它声势浩大，蔚为风尚，在整个思想领域居于主导地位，却一直没有被统治集团奉为官方哲学。许多著名的玄学家的命运都不美妙。何晏、嵇康、裴頠三人惨遭杀害，王弼不为曹爽所喜，阮籍纵酒佯狂全身避害，郭象依附权势苟全性命。这种情形并不说明玄学不愿与统治集团合作，站在它的对立面，而是因为统治集团陷入毫无思想原则的权力争夺，无法接受玄学对它的批判和调整。司马炎统一中国不久，很快就腐朽了。这种统一带给人们的不是理想的实现，而是理想的破灭。当时人们把开国皇帝司马炎比作汉末的桓、灵二帝，可以想见失望之深。在这种局面下，人们不能不对理想与现实、哲学与政治的关系做更深入的反思。同时，由于政局动荡，环境恶劣，“天下多故，名士少有全者”，人们迫切需要一个安身立命之道，对精神境界的追求也更为强烈，所有这些，都错综交织而成为玄学发展的动力。

另一方面，玄学思潮虽然没有经学思潮那样的幸运，被统治集团扶植为官方哲学，但却摆脱了官方的桎梏，获得了经学思潮所无法梦想的自由。玄学思潮不像经学思潮那样必须承认某种外在的权威，而只以玄理本身的逻辑力量为权威。当时的知识分子热心于清谈。所谓清谈，就是以玄理为主题的学术座谈会。许多不同资历、不同年龄的人聚会在一起，进行自由辩论，往往是年轻的驳倒了年长的，地位低的驳倒了地位高的。《世说新语·文学》记载：

何晏为吏部尚书，有位望。时谈客盈坐。王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：“此理仆以为极可，得复难不？”弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。

裴成公作《崇有论》，时人攻难之，莫能折。唯王夷甫来，如小屈。时人即以王理难裴，理还复申。

这是玄学思潮中的两场十分重要的辩论，前者是贵无论内部的辩论，后者是贵无论与崇有论之间的辩论，尽管针锋相对，有胜有负，但却洋溢着一种自由的气氛。在中国封建社会的历史上，能够享受这种学术自由的历史时期，除了先秦，就只有魏晋了。玄学思潮与王权的矛盾使它不能形成具有权威性的官方哲学，这是它的不幸，也是它的大幸。

就内部矛盾而言，玄学思潮中的一系列成对的范畴，诸如有无、体用、本末、一多、母子、自然与名教等等，存在着各种可能的结合方式，只要提供了一种结合方式，就能建立一个玄学系统，但是这个系统是不稳定的，很快陷入解体而为另一种结合方式所取代，因而玄学思潮中的学派运动就像走马灯似的，和经学思潮中的板结现象有很大的不同。经学思潮首先肯定有一个至高无上的天神，自然和社会都得服从天神的支配。这是一个神圣的教条，只许信仰，不容怀疑，人们的思维只能在这个固定的模式之内进行。经学思潮的内部固然始终存在着理性与信仰、哲学与宗教的矛盾，但是只要传统的天神观念没有被否定，这种矛盾就不会破坏系统的平衡。玄学思潮直接探讨世界统一性的原理本身，至于世界究竟是统一于有、无或者其他的什么，并没有固定的模式和必须服从的教条，人们可以凭自己的理性各抒己见，可以从《老子》、《庄子》、《周易》或者佛教中广泛地吸取营养来丰富并论证自己的思想。从这个角度来看，经学思潮是一个封闭的系统，玄学思潮则是一个开放的系统。开放系统的矛盾当然要比封闭系统大得多，它不能保持平衡，使自己长期稳定在一种状态，而且它的演变复杂多样，充满了随机性。但是，唯其如此，玄学思潮也就比经学思潮有着更大的发展前途和开拓精神，其中每一个学派与其说是提供一个研究结论，毋宁说是提供一个研究纲领，给后继者以启发，随着学派的推移流转，人们的认识也不断地朝着宇宙的本质和内心的精神深化。在中国哲学史上，玄学思潮所积累的精神财富是经学思潮无法比拟的。

按照汤用彤先生的说法，玄学思潮的发展可分为四期：（1）正始时期；（2）元康时期；（3）永嘉时期；（4）东晋时期。近年来，我围绕着这四个时期的各个学派断断续续写了一些文章，零零散散谈了一些看法，但是语焉不详，缺乏统贯。现在呈献给读者的这本小书仅只论述了正始玄学。如果时间精力允许，能够接着把以下三个时期的玄学写成专著，我就可以对玄学思潮获得一个整体性的看法了。这也是我的一点渺小的心愿吧！

附在书后的一篇对话体的文章，表达了我对近年来哲学史研究的一些问题的看法，特录以备考。

庚午年冬于北京陋室

目 录

自 序	(1)
第一章 导 论	(1)
一 贵无论玄学的基本特征与哲学意义	(1)
二 经学思潮与玄学思潮	(10)
三 贵无论玄学的时代背景与思想渊源	(23)
第二章 何晏、王弼的生平与著作	(50)
一 何晏的生平与著作	(51)
二 王弼的生平与著作	(66)
第三章 何晏的玄学思想	(75)
一 本体论思想的确立	(75)
二 对本体与现象相互联结的探索	(83)
三 何晏玄学思想的缺陷	(94)
第四章 王弼的解释学	(100)
一 中国哲学对理解的探索	(100)
二 王弼解释学的基本思想	(108)
三 《老子指略》	(116)
四 《周易略例》	(127)
第五章 王弼的《老子注》	(149)
一 《老子注》的整体观	(149)

二	整体观的几个逻辑支点	(157)
三	《老子注》的思维模式	(170)
四	《老子注》的内圣外王之道	(179)
第六章	王弼的《周易注》	(187)
一	《周易注》的社会整体观	(187)
二	卦义与爻义——客观形势与主体行为	(204)
三	政治秩序与政治伦理	(223)
四	《周易注》的谋略思想	(240)
第七章	王弼的《论语释疑》	(251)
第八章	王弼的玄学体系	(265)
附录	关于传统与现代化的思考	(277)

第一章 导 论

一 贵无论玄学的基本特征与哲学意义

曹魏正始年间，由何晏、王弼所创建的贵无论的玄学在中国思维发展史上引起了一场划时代的大变革。这场变革最终结束了统治两汉时期达数百年之久的经学思潮，开创了贯穿整个魏晋南北朝时期的一代玄风。贵无论玄学不同于经学思潮，无论在理论形态、概念范畴、思维方法以及由此而向其他文化领域扩展渗透所形成的时代的精神风貌方面，都是带根本性的。但是，在哲学史上，变革和继承是矛盾的统一体，没有继承，也谈不上变革，这就是所谓扬弃。如果从继承的角度来看，贵无论玄学与经学思潮并不是截然对立的，其间一脉相承的逻辑线索仍然清晰可辨。

首先，何晏、王弼所依据的《周易》、《论语》、《老子》这三部经典，其中有两部是经学思潮所依据的传统的儒家经典。《老子》属于道家，但是大约从西汉末叶开始，儒、道兼综，《易》、《老》互通，已逐渐演变成经学思潮中的一种流行的风尚。扬雄的《太玄赋》说：“观大易之损益兮，览老氏之倚伏。”范升“九岁通《论语》、《孝经》。及长，习《梁丘易》、《老子》。”折象“通《京氏易》，好黄、老言”。翟酺“四世传《诗》”，“好《老子》”。向长“好通《老》、《易》”。马融、虞翻、钟繇、董遇等人都曾为《老子》作训注。因此，何晏、王弼奉《老子》为玄学的经典，实际上是继承了经学思潮中的这种风尚，并非别开生面的独创。

其次，何晏、王弼的贵无论的玄学实质上是一种天人之学，这也是直接继承了经学思潮发展而来的。董仲舒说：“天人之际，合而为一。”（《春秋繁露·深察名号》）汉代的经学思潮依据不同的经典来探讨“天人之

际”，提出了各种说法，治《春秋》的有“春秋阴阳”说，治《书》的有“洪范五行”说，治《诗》的有“四始五际”说，治《礼》的有“明堂阴阳”说，治《易》的有“阴阳卦气”说，所有这些说法，都可概括为天人之学。何晏、王弼的贵无论的玄学，和汉代的经学思潮一样，也是以“天人之际”为主题的。《世说新语·文学》说：

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。”

天人之学在中国的传统思想中源远流长，从西周的天命神学开始，天人关系问题始终是各种思想关注的焦点。这种天人之学从不脱离人道去孤立地探索天道，也从不脱离天道来孤立地探索人道，而是把世界的统一性看做是一个自明之理，着眼于探讨天与人、主与客、自然与社会的相互关系，企图通过这些探讨来找到某种带规律性的东西，用来指导人事，特别是政治。尽管人们对天人关系持有不同看法，有的是宗教的看法，有的是哲学的看法，有的强调人道，有的崇奉天道，但就其同为天人之学而言，却是凝聚着中国人所特有的思维模式，表现了中国传统思想的基本精神。如果说西周时期的天命神学是这种天人之学的萌芽的形态或者发展的源头，那么春秋战国时期的每一个重要的哲学流派都以西周的天命神学作为自己所依据的思想前提，受到它的强烈的影响，同时也继承了它的思维模式和基本精神。因此，整个先秦时期的思想发展，都是围绕着天人之学这根主轴而展开的。《庄子·天下篇》的作者曾十分精辟地把握了这个发展线索，但却站在道家的复古主义的立场，把它看做是由统一走向分裂而不是由幼稚走向成熟。《庄子·天下篇》说：

古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。其明而在数度者，旧法世传之史尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之。

天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如

耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《庄子·天下篇》的这一段话，提出了几个值得注意的要点：

第一，它把古代的天人之学概括为“内圣外王之道”，也叫做“道术”。内圣是对天道的理解，外王是把这种理解运用于人事。古代圣人的学问之所以完备，一方面在于他对天道有深刻的理解，能够“配神明，醇天地”，同时也在于他能够“育万物，和天下，泽及百姓”，在实际的生活中发挥最大的作用。内圣与外王不可割裂，理论与实践紧密相连，这是一种统一的无所不包的整体性的学问，不仅“明于本数，系于末度”，全面地把握了自然与社会的各种本末关系，而且“六通四辟”，在广袤的空间与绵延的时间之中广泛地参与运化。

第二，它认为，这种古代的天人之学并没有消亡，仍然保存在礼乐制度和世传的史籍之中，保存在儒家所崇奉的几部经典之中，也常常为诸子百家所称道引述。就《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》这几部经典而言，尽管各有不同的侧重点，但都是从不同的角度来阐发天人之学的。邹鲁之士搢绅先生崇奉这几部经典，因而对古代的天人之学大多能明晓，至于百家之学有时也偶尔称道引述。

第三，它认为，由于“天下大乱，贤圣不明，道德不一”，社会的分裂导致学术的分裂，造成“内圣外王之道暗而不明”的可悲局面。学者们往往是从自己个人的喜好出发窥见道术的某一个方面，虽然各有所长，能在某种局部的范围内发挥作用，但和古人的那种统一的、无所不包的、整体性的天人之学相比，都带有很大的片面性，只能称为“一曲之士”。因此，它认为，这种“百家往而不反”的分裂的局面不能再继续下去了，今后学术发展的趋势应该是由分而合，全面地而不是片面地窥见“天地之纯，古人之大体”，以形成一种统一的而不是分裂的道术。

事实上，中国学术的发展和中國历史的发展一样，是在分久必合、合久必分的循环往复中曲折地前进的，这也是符合辩证法的正、反、合的发

展规律的。如果说西周的天命神学是正，春秋战国时期的百家争鸣就是反，今后的学术必然是伴随着诸侯割据称雄时代的结束而趋向于合。这个合并不是简单地向着西周的天命神学复归，而是总结了百家争鸣时代所积累的思想成果，把处于萌芽形态的天人之学推进到一个更高的发展阶段。汉初经过七十余年酝酿而形成的经学思潮，就是这个意义上的合，这是适应汉代封建大一统的政治局面对先秦时期的天人之学的一种总结。如果把汉代的经学思潮看做是正，那么东汉末年以王符、崔寔等人为代表的社会批判思潮以及三国初年诸子之学的勃兴就是反，到了何晏、王弼所生活的正始年间，学术的发展又趋向于合了。从这个角度来看，何晏、王弼的天人之学不仅继承了汉代的经学思潮，而且承接了中国哲学的发展源头，与先秦时期的天人之学息息相通。

但是，由于人们对天人关系的认识在不断深化，对内圣外王之道的阐述在逐渐完备，再加上人们看问题的角度不同，相互之间经常发生激烈的思想斗争，因而天人之学在各个不同的时代都呈现出不同的风貌，变革是和继承结为一体，交错进行的。

拿西周的天命神学来说，本身就是变革的产物。殷人的天神观念来源于原始社会自发产生的自然崇拜宗教。这个天神虽然也主宰人间的事务，已经附上了一定程度的社会属性，主要还是反映了自然界的不可制服的神秘威力，如同一个没有理性的任性的暴君，威权很大而喜怒无常，人们只能诚惶诚恐地屈服于它的威权，而不能根据某种理性的原则去领会它的意旨。殷人的天神观念也反映了殷人自己的处于蒙昧状态的思维水平，同时又反过来作为一种异己的力量压制殷人的理性，迫使殷人放弃人事的自主活动，把自己完全置于天神意志的支配之下。周人改造了殷人的这种天神观念，提出了“以德配天”的天命神学思想。周人把天神想象成无限关怀人世统治的有理性的最高主宰，不仅是自然界的百神之长，也是社会界的政治和道德的立法者。这个天神的意旨是可以认识的，它只保佑有德的君主。因而君主必须“以德配天”，才能不辜负天神的期望，永远保持统治疆土臣民的权力。周人的这种天命神学思想，一方面宣扬天命是不可抗拒的，天命决定人类的命运，另一方面却又重视人事上的主观努力，认为搞好人事也就是顺从天命。在中国思想史上，这是最早上升为理论形态的天人之学。周人体察天意，目的是搞好人事，为了搞好人事，又不能不去体察天意。周人自觉地从事意识形态的生产，就是从认真地探讨天人关系问

题开始的。他们以天人关系为主题，按照巩固政权的需要，把宗教、政治、道德三者紧密结合在一起，组成了一个完整的意识形态。这个意识形态也就是《庄子·天下篇》所说的“内圣外王之道”。

西周的天命神学可以说是一种统一的无所不包的整体性的学问，它所囊括的内容在《尚书·洪范》中有具体的说明。所谓“洪范九畴”，“五行”、“五纪”、“庶征”是关于自然的，“五事”、“五福”、“六极”是关于人生的，“三德”是关于道德的，“八政”、“皇极”、“稽疑”是关于政治的。这个囊括了自然、社会、人生各个方面的“洪范九畴”，是天神赐予的“彝伦”（即常道），也就是说，它的最高根据是天。因此，君主必须时刻警惕，小心谨慎，遵循“洪范九畴”的常道。《尚书·多方》说：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”圣狂之别，只在一念之差，而作圣的目的就是永远保持常道，使自然、社会、人生各个方面的关系处于协调状态而不致败坏。这种内圣外王之道虽然看来显得非常幼稚而不成熟，但就发展的源头而言，它的思维模式和基本精神对后来的影响是十分深远的。

西周的这种以宗教思想的形式表述出来的天人之学统治了整整一个时代，它的理论形态、概念范畴、思维方法不仅在当时的思想领域居于支配地位，而且扩展为一种广义的文化，规定了那个时代的精神风貌。但是到了春秋战国时期，这种天人之学解体了。这是一个社会急剧变革的时期。人们适应社会变革的需要，对天人关系有了新的理解，对内圣外王之道有了不同的要求，于是纷纷构筑新的思想体系以与传统的天命神学相对立，而且彼此之间也展开了激烈的斗争。这就是《庄子·天下篇》所说的“天下之人各为其所欲焉以自为方”，社会的分裂导致了学术的分裂。

虽然如此，各个学派的思想核心仍然是一种天人之学。他们没有孤立地探索天道，去构筑一种纯粹的自然哲学，也没有孤立地探索人道，去构筑一种纯粹的社会哲学，而始终是以“天人之际”为主题，根据对二者相互关系的新的理解来展开他们的体系。

墨家关于人道的思想是“尚同”、“兼爱”，就是说主张“上同而不下比”，建立一种能实行兼爱以满足“农与工肆之人”利益的中央集权体制。但是，“尚同”、“兼爱”的合理性的根据不在于这种思想本身，而在于“天志”。墨家援引天道来论证人道，从社会存在的外边寻找其合理性的根据，虽然由此而展开的具体的思想内容与传统的天命神学相对立，但就思维模式和基本精神而言，却是与传统的天命神学相一致的。

道家的思想是侧重于天道的，但是从来也没有脱离人道。比如老子把天道理解为自然无为，由此而引申出一条关于人道的重要思想：“爱民治国，能无为乎！”庄子一方面写了《大宗师》，同时也写了《应帝王》，他的整个思想体系也是以“天人之际”为主题而铺展开来的。

法家的思想侧重于人道，主张“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”，把全国臣民置于君主一人的统治之下，建立一种绝对专制主义的体制。但是当韩非论证这种君权至高无上的思想时，也不得不援引天道。他说：“道无双，故曰一。是故明君贵独道之容。”（《韩非子·扬权》）

至于儒家，他们对西周的天人之学的继承与变革表现得更为明显。孔子的思想可以说是一种从宗教到哲学的过渡的体系，虽然人文主义的色彩很重，但是也没有割断与天的联系，认为“天生德于予”，“五十而知天命”。孟子的思想是一种较为纯粹的唯心主义的哲学，他主张尽心可以知性，知性可以知天，从政治伦理的角度把天与人紧密联系在一起。荀子吸收了道家的思想，把天理解为自然，在哲学上属于唯物主义，并且对天与人作了明确的区分。但是在论证礼的最高根据时，荀子又承认天人之间存在一种神秘的联系，认为天是礼的三本之一。《周易·说卦传》说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”这三个命题对西周的天人之学来说，既是完全意义的变革，又是完全意义的继承。

总起来看，在从殷周之际到战国末年的八百余年的思想长河中，天人之学始终是一道主流。尽管在各个不同的历史时期，这种天人之学的理论形态互不相同，有的是宗教，有的是哲学，有的幼稚粗糙，有的成熟精致，有的是由君主利用政治权力所构筑和运用的一种意识形态（比如西周的天命神学），有的仅是普通的哲学家所营造的一种思想体系（比如春秋战国时期的百家之学），但就其基本的精神而言，却是具有相当大的共同性的。这是一种高层次的思考，是对自然、社会、人生的整体性的把握，是一种囊括宇宙、统贯天人的完整的体系。同时这种天人之学并不仅仅停留于思考本身，而是为强烈的社会责任感所驱使，力图由内圣通向外王，要求干预生活，改变世界，发挥实践的功能。如果我们联系到各个不同历史时期的经济、政治和思想的具体的形势，从严格的唯物史观的角度来看；那么每一种形态的天人之学都体现了那个时期的人们的认识的深化和发展，同时也凝结着那个时期的人们对合理的社会存在的理想和期望，既具有认识论的意义，也具有价值观的意义。因而天人之学的继承与变革是和中国历

史是整个进程同步的。

汉代由董仲舒揭开序幕的经学思潮，其实质就是适应汉代封建大一统的需要，对先秦的天人之学的一种继承和变革。汉初的七十余年间，一些站在时代前列思考的人们，对天地构成、人物化生、社会结构、政治治乱、人性善恶、命运祸福等问题，都曾作了广泛的探讨。当时百家争鸣的余波未息，阴阳、儒、墨、法、名、道互争雄长。董仲舒站在儒家的立场，综合总结了各家的成果，以“天人之际”为主题，构筑了一套天人感应的神学目的论的体系，对人们普遍关注的问题作了系统的、全面的回答，因而反映了时代的精神，成为那个特定时代的不可超越的哲学。

董仲舒的天人之学和先秦的天人之学一样，包含着两个方面的内容。一方面，这是一个以天为最高主宰、以阴阳五行为间架结构的世界图式，是对自然、社会、人生的整体性的把握。另一方面，它也是一种调节处理各种关系特别是政治关系的策略手段。和当时的其他各种思想相比，比如以《礼记》为代表的儒家思想和以《淮南子》为代表的道家思想相比，董仲舒的这种天人之学所提供的内圣外王之道最能适应封建大一统的需要，所以迅速掀起了一股汹涌澎湃的思潮，强而有力地影响了那个时代的精神风貌。

大约从东汉和、安之世开始，经学思潮就遭遇到危机了。危机来自两个方面。一方面是人们对它的天人感应的神学目的论的理论本身感到怀疑，另一方面是由于它的调节处理矛盾的功能失效，在实际的生活中起不到应有的作用。于是人们纷纷进行新的探索，试图构筑一种新的天人之学来取代经学思潮。黑格尔说过：

从一个范畴，通过缺点的指出，推进到另一个范畴，在我们是很容易的，——但是在历史的历程中，这却是很困难的。世界精神从一个范畴到另一个范畴，常常需要好几百年。〔《哲学史讲演录》第一卷第101页〕^①

经过一段相当迂缓而艰难的历史过程，从东汉和、安之世直到曹魏正始年

^① 本书正文引文中的六角号“〔〕”用来表明本书作者对引文的增补词语或解释性的词语。后文同。