

张岂之 主编 刘学智 副主编

中国

学术思想编年

魏晋南北朝卷

刘学智 徐兴海 著

新婦服地黃湯來
成賦金為未佳耳
烈不吉心君等前
福事惠成及謝里
生高尔進正不
吾常同

新婦服地黃湯來
成賦金為未佳耳
烈不吉心君等前
福事惠成及謝里
生高尔進正不
吾常同

PDG

陕西师范大学出版社

张岂之 主编 刘学智 副主编

中国学术思想编年

魏晋南北朝卷

刘学智 徐兴海 著

陕西师范大学出版社



图书代号: ZZ6N0837

图书在版编目(CIP)数据

中国学术思想编年·魏晋南北朝卷/张岂之主编;刘学智,徐兴海著. —西安:陕西师范大学出版社,2005.12

ISBN 7-5613-3488-5

I. 中... II. ①张...②刘...③徐... III. 学术思想—思想史—中国—魏晋南北朝时代 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 155589 号

张岂之 主编 刘学智 副主编
中国学术思想编年·魏晋南北朝卷
刘学智 徐兴海 著

责任编辑	孟庆荷
责任校对	安 雄
装帧设计	吉人设计
出版发行	陕西师范大学出版社
社 址	西安市陕西师大 120 信箱(邮政编码:710062)
网 址	http://www.snuph.com
经 销	新华书店
印 制	万裕文化产业有限公司
开 本	850×1168 1/32
印 张	26
插 页	4
字 数	572 千
版 次	2006 年 6 月第 1 版
印 次	2006 年 6 月第 1 次
印 数	1-4000
书 号	ISBN7-5613-3488-5/B·107
定 价	全套(六册)240.00 元,本册 40.00 元

开户行:光大银行西安电子城支行 账号:0303080—00304001602
读者购书、书店添货或发现印装问题,请与本社营销中心联系、调换。
电 话:(029)85307864 85233753 85251046(传真)

魏晋南北朝学术思想史概述

东汉末年的黄巾起义,沉重地打击了汉王朝的统治基础。此后形成的大大小小的军阀统治集团,逐鹿大江南北,展开了激烈的武力兼并,东汉王朝已名存实亡。220年,曹氏代汉而立,建都洛阳,并控制了整个中原地区,史称魏;次年,刘备称帝于成都,国号汉,占据西南,史称蜀汉;229年,孙权称帝,都建业,控制了江东及北方豫、青、徐等州,史称吴,于是形成魏、蜀、吴三国鼎立的局面,史称“三国”。这是秦汉以降中国大一统局面出现的首度分裂。

239年,魏明帝死后,曹氏集团趋于衰落,政权渐由司马氏控制,263年,司马昭灭蜀,265年,司马炎禅魏称帝,建都洛阳,国号晋。此后出现了短期的统一。不久发生了“八王之乱”,北方少数民族贵族乘机角逐中原,中国又一次陷入分裂。316年,西晋被匈奴贵族刘氏所灭,其余王室及士族先后南渡,并拥立司马睿称帝,建都建业,史称东晋。东晋偏安江左,开始了大规模的经济开发,由此奠定了基础,使统治阶级内部各势力之间保持了相对的平衡,并维持了百余年的稳定局面。420年,刘裕废晋帝而即位,建立宋,此后,江南地区政权迭经更替,先后历齐、梁、陈诸朝,史称南朝。

西晋灭亡后,在中国北方又相继出现了匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等少数民族建立的政权,其间相互兼并,战争不断,史称十六国时期。386年,出身于鲜卑族的拓跋氏于平城建立政权,史称北魏。

后于公元493年又迁都洛阳，史称元魏。北魏虽为少数民族建立的政权，但注意吸收和利用汉文化，并任用大批汉人为官，使之在经济上有了较大的发展，文化上也颇有进步，并维持了一百余年时间，直到534年，北魏分裂为东魏和西魏。以后又相继出现了北齐、北周，北周后于577年灭了北齐，统一北方。北周隋国公杨坚于581年灭北周，建立隋，589年，隋灭南朝最后一个王朝陈，结束了长达369年的分裂，中国重归统一。

魏晋南北朝时期，国家长期分裂，政权频繁更替，社会动荡不安，学术思想也出现了多元并存、多途发展的新格局。汉代曾被定于一尊的儒家经学，一度出现了衰落。迄魏晋，玄学风行，“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛”^①。同时，汉代已传入的佛教，在此一时期得到了广泛的传播；道教也在这一时期，逐渐脱离了原始的形态，成为较为成熟的宗教。史学、文学等领域都出现了新的动向，成就斐然。儒家经学虽受到佛、道的挑战，但也经受住了考验，仍然作为统治者治国实质上的指导思想在社会生活中发生着作用。儒、释、道三教并存纷争，相互激荡，并渐趋融合，是这一时期学术思想发展的基本格局和主要特征。

一、玄学的兴起、演变及其学术思想特点

汉末魏初，随着儒学地位的衰落，先前的其他各家思想出现了活跃的趋势，而名法思想在当时似乎更为社会所关注。曹操在实现统一大业、整顿社会政治秩序的进程中，明确而坚定地坚持了“刑名”“法术”治国的理念。陈寿说曹操“揽申、商之法术，该韩、白之奇策”^②，傅玄说“魏武好法术，而天下贵刑名；魏文慕通远，

① 《晋书》卷四九《向秀传》。

② 《三国志》卷一《武帝纪》。



而天下贱守节”^①，这些说法都比较准确地把握了曹魏集团政治理念的核心。曹操深得法家要旨，表现有四：其一，采取屯田以富国强兵的战略，承继了法家崇尚耕战的观念。其二，坚持在“拨乱”之时，仍“一断于法”。曹操认为，“夫治定之化，以礼为首；拨乱之政，以刑为先。”^②其三，将有功必赏、有罪必诛视为君主驾驭臣下的两种基本手段。其四，他坚持“唯才是举，以道御智”的选官理念。一方面坚持“唯才是举”，“任天下之智力”的理念，选才不分亲疏贵贱，甚至可以冲破传统伦理道德的束缚，使用“负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术”^③者；另一方面又坚持“以道御智”的政治理念，强调一定的政治理想和权谋之术对于团结和驾驭天下贤能之士的重要性。魏黄门侍郎杜恕上疏说：“今之学者，师商、韩而上法术，竞以儒家为迂阔，不周世用，此最风俗之流弊”^④，以儒学为迂阔，而“师商、韩而上法术”，正反映了汉魏之际学术思想的转向，也说明当时最受重视的是先秦的法家和名家。曹魏的统治号称“名法之治”。曹操娴熟法家理论，他虽然没能最后完成统一大业，但“名法之治”对他成为当时中国大地上诸多竞争者中的强者，还是起到了巨大的作用。

汉魏之际的刑名学，今人称之为名理学。唐长孺认为“名理家大抵以名辨方法考察名与实的关系，作为推行正名与循名核实政治的张本。名理也即上述刑名或形名之学，它们的目标具体一点来说即是企图在原则上决定选举和人与职位配合的标准”^⑤。

① 《晋书》卷四七《傅玄传》。

② 《三国志》卷二四《高柔传》。

③ 《三国志》卷一《武帝纪》注引《魏书》。

④ 《三国志》卷一六《杜恕传》。

⑤ 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛（外一种）》，河北教育出版社，2000，307页。

名理学的历史渊源可追溯到汉代。汉末以来,品评人物的风气相当盛行,随之以循名责实的方法来核察名实、识鉴人物,后发展出以辨名析理为特征的名理学。《文心雕龙·论说篇》:“魏之初霸,术兼名法,傅嘏、王粲校练名理”,说的就是这种情况。汉魏之际名理学的代表作,当推刘劭的《人物志》。该书上承汉末清议之风,兼接汉代道家余绪,综核名实,察辨才性,臧否人物,既有补偏救弊之功,又有崇尚玄远之趣,实成汉魏之际学术向玄学过渡的一个重要环节。其后,学风随之转向,“由汉至晋,谈者由具体事实至抽象原理,由切近人事至玄远理则,亦时势所造成也。”^①

汉代在民间流传的道家思想以及名理学所蕴含的道家旨趣,在魏晋时期逐渐演变为玄学思潮,《老》、《庄》颇受重视。不过,崇尚道家精神的思潮显然与传统的儒学有相抵牾的一面。刘勰说:“迄至正始,务欲守文,何晏之徒,始盛玄论,于时聃、周当路,与尼父争涂矣。”^②然而,由于代表门阀士族利益的司马氏集团,一面要以道家的“任自然”来填补精神的空虚,一面又要维护自身的统治地位,表面上又要大力标榜名教,于是“任自然”的道家精神与崇名教的儒家旨趣,因这一特殊集团的政治需要和精神需要,被逐步调和起来了。可以说,玄学既是汉魏以来思想发展的必然结果,也是适应魏晋社会特定阶层需要的时代产物。

玄学是指流行于魏晋时期,以老庄思想为精髓,以儒道合一为思想渊源和表现形式,以本体论为思维特征,以追求义理为学风取向,以调和名教与自然为价值依归的学术思潮。所以称为玄学,是因为当时士人常到《老子》、《庄子》、《周易》等有深奥玄理的儒、道典籍中寻找精神武器而得名。《颜氏家训》卷三谓:“《庄》、

① 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海古籍出版社,2001,14页。

② 刘勰:《文心雕龙》卷四《论说篇》。

《老》、《周易》，总谓三玄。”“玄”，取之于《老子》一章“玄之又玄，众妙之门”的说法。不过，表面上看，他们所追求的是幽深玄远、不切世务的抽象玄理，所谓“辞致深远”^①，实则是在为当权者提供“一以统众”、“崇本举末”的统治方略，即提供一种既能抓住根本且更为有效的思想武器。

玄学合一儒道体现在典籍诠释方面，就是释道而不排儒且用于儒之治世，释儒以体道即贯穿了道家的精神，如在天人关系上，总是力图将儒家的纲常名教建立在自然之本的基础上；在圣人观上，则努力将儒圣的理想与道家的自然境界相沟通，如汤用彤所说：“儒圣所体本即道家所唱，玄儒之间，原无差别。”^②故史常称王弼“好论儒道”，向秀“以儒道为壹”。然而在总体上则贯穿着道家自然无为的精神。玄学的论题主要有：在本体论上，集中于“有无”的论辩；在思想方法论上，突出“言意”之辩；在伦理观和价值取向上，则围绕着自然与名教的关系而展开。此外相伴随的还有圣人有情、无情之争，儒道异同、本末之辩等等。玄学家对这些当时士人关注的问题，虽然大都做了回答，但其看法、取向和表现形式在不同时期则不尽相同，所以也形成了不同的流派。

“魏晋清谈，学凡数变”，“依史观之，有正始名士（老学较盛）、元康名士（庄学较盛）、东晋名士（佛学较盛）之别。”^③玄学之流派，大体不外魏玄、晋玄（西晋、东晋）之别，老学、庄学之分。至于竹林名士之放达，可视为正始玄学的发展与嬗变，与元康后之狂放俨然有别。东晋时有袁宏者，著《名士传》，把西晋时的玄学名士区分为“正始名士”、“竹林名士”和“中朝名士”，《世说新语·文

① 《晋书》卷五四《陆云传》。

② 汤用彤：《汤用彤学术论文集》，中华书局，1983，223页。

③ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，12页。

学》刘孝标注：“宏以夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王辅嗣（弼）为正始名士；阮嗣宗（籍）、嵇叔夜（康）、山巨源（涛）、向子期（秀）、刘伯伦（伶）、阮仲容（咸）、王浚冲（戎）为竹林名士；裴叔则（楷）、乐彦辅（广）、王夷甫（衍）、庾子嵩（浚）、王安期（承）、阮千里（瞻）、卫叔宝（玠）、谢幼舆（鲲）为中朝名士。”这是对西晋以前玄学流派的分说，此说与汤用彤先生所言大致相合，只是“中朝名士”中所提及者，有的并非玄学家。

玄学家大都倡扬老子“法自然”之旨。正始时期，较早发其旨趣者是夏侯玄。他说“天地以自然运，圣人以自然用。”^①但真正振起玄风者，是何晏和王弼。史载：“正始中，王弼、何晏好庄老玄谈，而世遂贵焉。”^②后世常将此一喜好老庄玄谈的风气，称为“正始之音”。王弼撰有《道德经注》、《老子指略》、《周易注》、《周易略例》等，这些著作在中国学术史上有着重要的地位。其注《老》，尽可能地从老子及在汉代颇有影响的宇宙论中超拔出来，而对其本体论加以彰显，立天地万物“以无为本”之旨。所以史称：“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《庄》，立论以为：‘天地万物皆以无为为本’。”^③即以抽去了一切具体规定的“无”为宇宙万物存在的根据。针对时人“用其子而弃其末”即本末倒置的情况，著《老子指略》，以“论太始之原以明自然之性，演幽明之极以定惑妄之迷”。这种将自然与名教统一起来，并要以明自然之本来张举名教之末的做法，王弼称为“崇本举末”。其核心是认为“仁义发之乎内，为之犹伪”，即将传统的儒家仁义道德视为人的本性的自然流露，而非外在的礼法强制。由此可看出他反对那种仅仅流于形

① 《列子·仲尼》注引何晏《无名论》。

② 《世说新语·文学》注引《续晋阳秋》。

③ 《晋书》卷四三《王衍传》。

式的虚伪的礼法名教。但他并不排斥儒家名教,也仍然以孔子为圣人,甚至还有“老不及圣”的观念,只不过其体系内实道家精神。王弼又以道家的自然无为注解《周易》,特别阐发了“得意忘言”之旨。“得意忘象”、“得象忘言”,既是其建立本体论体系、彰显圣人之意的需要,同时也标示着汉代经学烦琐学风的转向,并以义理解《易》,消解汉《易》的象数之学。总之,儒道合一,是玄学贵无论的重要特征,故钱穆说:“在王弼的思想里,想把宇宙观回归到老庄,而把人生观回归到孔孟。”^①

何晏著有《论语集解》、《周易解》,又注《老子》,史志著录的有《老子道德经论》、《老子杂论》等,但大都散佚,现只有少数残文辑出。其中影响较大的是《论语集解》(又称《论语义疏》),梁皇侃、宋邢昺曾为之作疏。该书“集诸家之善”(《集解序》),力排汉儒烦琐的经学学风,以简明见长,注重阐发义理。从思想上说,齐一儒道、以玄解儒是其重要特征。例如,以道家的虚无本体之道,释孔子的政治伦理之道,把虚无、无为视为圣人的最高德性。这说明,何、王虽倡自然,但不反名教,毋宁说是要建立符合人的自然本性、符合人的真情实感的名教,这叫“名教本于自然”。

何晏、王弼为代表的玄学思潮,后来受到司马氏政变的冲击。正始十年(249),何晏在高平陵政变中被杀,王弼也于同年秋天忧郁而死,年仅24岁。不久,夏侯玄也遭杀戮,“正始之音”趋于消沉。此后,以嵇康、阮籍为代表的“竹林七贤”(还有山涛、向秀、刘伶、王戎、阮咸),进一步将正始玄学的贵无之论推向极致。他们对司马氏集团所宣扬的虚伪的名教进行了辛辣地讽刺,并公然标榜“越名教而任自然”^②。所谓“越名教”,就是要冲破儒家传统的

① 钱穆:《中国思想史》,台湾学生书局,1982。

② 嵇康:《释私论》,载严可均辑《全三国文》卷五〇。

政治理念、礼法制度、道德观念和规范,也不为功名、利禄所诱;其“任自然”,亦不同于王弼所说的名教要本于人的自然真性,出于人的自然真情,而是要求顺乎人的自然欲望,实行“从欲”,认为“六经以抑引为主,人性以从欲为欢。抑引则违其愿,从欲则得自然”,仁义、廉让“非自然之所出”^①。由此,嵇康对儒家的圣人皆持激烈地批判态度:“轻贱唐虞而笑大禹”,“非汤武而薄周孔”^②,他甚至与其挚友而后来在司马氏那里为官的山涛断然绝交。阮籍写《大人先生传》,文中幻想建立一个“无君”、“无臣”的社会:“盖无君而庶物定,无臣而万事理”。阮咸、刘伶等人的生活方式更是随心所欲,“放情肆志”,甚至“纵情越礼”^③。竹林名士其思想倾向不尽一致,如向秀、王戎则表现得不如前者那么激烈,主张名教与自然还是可以统一的。王戎曾在司徒任内,问阮籍的侄孙阮瞻,“圣人贵名教,老庄明自然,其旨同异?”阮瞻则回答说“将无同”,意思是说自然与名教大概没有什么不同吧!王认为阮所答极为巧妙,遂提拔他为司徒掾,后人戏称瞻为“三语掾”。

嵇康等竹林名士“任自然”的倾向,到西晋元康之世,则进一步发展为鄙视名教,蔑视礼法。正如当时一位名士裴頠所形容的,一些士人“口谈浮虚,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事”^④,甚至竟至走向纵欲主义。竹林名士的精神放达,是以自然为本的,而元康时的放达,则“好循迹而不求其本,故有捐本徇末之弊,舍实逐声之行,是犹美西施而学其顰眉,慕有道而折其中角”,乃“徒贵貌似而已矣。”(戴逵《放达为非道论》)故戴逵说:“竹林之放,有疾而为

① 嵇康:《难自然好学论》,载严可均辑《全三国文》卷五〇。

② 嵇康:《与山巨源绝交书》,严可均辑《全三国文》卷四七。

③ 参见《晋书》卷四九《阮咸传》、《刘伶传》。

④ 《晋书》卷三五《裴頠传》。

颢者也；元康之放，无德而折巾者也。”^①挽救名教的危机，已成为一些有识之士的强烈愿望。其中有代表性的是裴頠和郭象等名士。

裴頠(267—300)是活跃于西晋太康至元康时期的一位学者。为了维护名教，挽救儒学面临的危机，清除玄学的“贵无”、“任自然”之弊，乃著《崇有论》^②，反对“贵无”而主“崇有”。在他看来，宇宙间的一切都是“有”（“济有者，皆有也。”），如果把“无”看成是根本的，就会“建贱有之论”，从而把儒家的仁义礼法视为“未有”而加以贬抑和忽视。于是他对“任自然”所造成的“遗制”、“忘礼”的危险性进行了揭露，显然他是站在儒家正统的立场上维护名教的。元康时期的郭象(?—312)则通过注《庄子》发挥了“崇有”的思想。他的《庄子注》可能是在向秀注的基础上“推而广之”。如同裴頠一样，他否认无能生万有，并把“有”视为宇宙间唯一真实的存在；认为宇宙间没有造物主，一切是“物各自造”、“块然自生”的，从而肯定了道家以及裴頠“自生”、“自化”的思想。但当涉及到万物何以“自生”时，则陷入了神秘主义，提出万物“独化于玄冥之境”^③的命题。郭象肯定万有存在的价值，认为物各有性，性各有极，只要按照自己的“性分”存在着，做到自足其性，就能得到逍遥，这叫“性以自足为大”。从自性满足方面来说，“小大虽殊，逍遥一也”^④。这一思想落实到社会人生，就是要肯定现实社会的一切都是合乎自然的，包括纲常名教，所以人们无须到现实

① 戴逵：《放达为非道论》，载《全晋文》卷一三七。

② 《三国志》卷二三《裴潜传》注引陆机《惠帝起居注》则谓：“頠理具渊博，赡于论难，著《崇有》、《贵无》二论，以矫虚诞之弊，文辞精富，为世名论。”

③ 郭象：《庄子序》。

④ 郭象：《庄子·齐物论注》。

之外去另觅理想的社会,只要各任其性,各安其分,就可以自得其乐。在他看来,“庙堂之上”的“圣人”(儒家理想人格)与“山林之中”的“神人”(道家的理想人格),从性分来说,也是相通的,名教也是人性中本有的东西:“夫仁义者,人之性也”^①,这样曾被竹林名士对立起来的自然与名教,在这里又重新统一起来了,只是较之王弼来得更为简捷:“名教即自然”。郭象的“崇有”与王弼的“贵无”,虽然表现为两种不同的思路,但旨趣则是相同的,即都是在努力调和名教与自然,齐一儒道。^②

“晋世重玄言,穿凿妄作,日以滋生。”^③西晋后期,仍有许多士人祖尚玄虚,行为放荡。如王戎的从弟王衍(256—311),以及王衍之弟王澄就颇为狂放,“时王敦、谢鲲、庾敳、阮修皆为衍所亲善,号为‘四友’,而亦与澄狎,又有光逸、胡毋辅之等亦豫焉。酣宴纵诞,穷欢极娱。”^④这种情况,连当时一些名士也表示不满,如乐广闻听“王澄、胡毋辅之等皆以任放为达,或至裸体者”,便说:“名教内自有乐地,何必乃尔!”^⑤这些也说明,“嵇阮至此时,玄学已由重老子精神(王何)进而为重庄子之精神。”^⑥有的甚至走得更远,“先王正典,杂之以妖妄,大雅之论,汨之以放诞。”^⑦

玄学到东晋尚有余波。永嘉之乱后,大批士族南渡,玄学也影响了到南方。《世说新语·文学》:“王丞相(敦)过江东,止道《声

① 郭象:《庄子·天运注》。

② 参见刘学智《中国哲学的历程》第三章第二节,陕西人民出版社,1993。

③ 《隋书》卷三二《经籍志》。

④ 《晋书》卷四三《王衍传》。

⑤ 《晋书》卷四三《乐广传》。

⑥ 汤用彤:《魏晋玄论稿》,上海古籍出版社,2001,174页。

⑦ 《隋书》卷三二《经籍志》。

无哀乐》、《养生》、《言尽意》三理而已。”李充《学箴》说：“圣教教其末，老庄明其本，本末之涂殊，而为教一也。”可见其谈玄的内容，不外魏与西晋时的有无、言意、自然与名教之蕴。故刘勰也说：“逮江左群谈，唯玄是务，虽有日新，而多抽前绪矣。”^①虽然此时玄学仍讨论诸如名教与自然关系等问题，但从理论上说，自然与名教的统一，已经成为当时人们普遍认同的价值取向。故在学术上往往表现为礼玄双修，这正好符合了“以门阀士族为基础的士大夫利用礼制以巩固家族为基础的政治组织，以玄学证明其所享受的特权出于自然”的需要。^②崇尚玄虚，不遵礼法以至行为放荡之风亦影响到江左。《晋书》卷四九：“寻以世难，避乱渡江，复依辅之。初至，属辅之与谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚散发裸袒，闭室酣饮已累日。逸将排户入，守者不听，于户外脱衣露头于狗窦中窥之而大叫。……时人谓之‘八达’。”^③当然，此时也有非难放诞之风者，如王坦之，《晋书》称“坦之有风格，尤非时俗放荡，不敦儒教，颇尚刑名学，著《废庄论》”。《废庄论》为《晋书》卷七五本传所引，其中说“鲁酒薄而邯郸围，庄生作而风俗颓”，显然，王坦之对《庄子》学所导致之颓废之风气提出了非难。

值得注意的是，东晋后期士人的讨论从政治理想日渐转化为对个体生命和精神价值的重视，于是玄学与佛学的合流也就成为趋势。东晋名士与佛教僧徒往来者其众，有些佛僧本身就颇有玄学素养，如支道林，就曾对《庄子·逍遥游》做过新的解释，且为当时名士所称道，时人将其比作向秀。《世说新语·文学》：“支（道林）卓然标新理于二家（指向秀、郭象）之表，立异义于众贤之外，

① 刘勰：《文心雕龙》卷四《论说篇》。

② 唐长孺《魏晋南北朝史论丛》，河北教育出版社，2000，324页。

③ 《晋书》卷四九《光逸传》。

皆是诸名贤寻味之所不得。”道安的本无宗，即以玄学的“有无”释佛教的“色空”。有些名士亦奉佛，尝以佛、道互释，如孙绰（320—377）所著《喻道论》，其中就把佛视为“体道者”。重要的是，名士们把关注点引向佛教的超生死、得解脱的人生哲学方面，如郗超所著《奉法要》，就讲善恶报应，以为“善自获福，恶自受殃”，故颇为以“清谈著名于时”的佛僧支道林所重，“以为一时之俊，甚相知赏”^①。

颇能代表当时玄佛合流趋向的当为张湛的《列子注》。张湛既讨论了玄学的有无问题，又讨论了生死解脱问题，并把二者贯通起来。他主张“无”（虚）为万有（“群有”）之本，说：“群有以至虚为宗”，“至无者，故能为万变之宗主也。”所说“至虚”、“至无”，实指无形无象、不变无形的本体，它虽然“不生不化”，但又能为万物的“生化之本”。同时，张湛也接受了向秀“自生”、“自化”的思想，又受到崇有论的影响。重要的是，张又把“无”释为元气，并以气的聚散说明元气与万物（包括人）的关系，由此“而知生死存亡皆为相对，则可免除这种烦恼，故沉溺因迷，而解脱由觉也。”^②超生死、得解脱的精神追求，使玄学走上了追求虚无空幻世界的外在超越之路，玄学也渐陷入绝境。于是，《列子注》也就逻辑地标志着玄学的终结。至于玄学在南北朝，虽仍有余韵，如《梁书》卷五六谓“大同末，人士竞谈玄理”，《南史》卷三〇《何尚之传》称尚之子偃亦“素好谈玄”，《南、北史》也常记一些人“喜谈玄”，“善谈玄理”，但此多是指其喜好老庄而已，其影响已大不如前。

① 《晋书》卷六七《郗超传》。

② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，168页。

二、晋儒学的玄学化及南北朝儒家经学的分立

东汉末年,经学烦琐支离之风更加蔓延,儒学随之日渐衰微。范晔说:“后世经传既已乖离,博学者又不思多闻阙疑之义,而务碎义逃难,便辞巧说,破坏形体;说五字之文,至于二三万言。后进弥以驰逐,故幼童而守一艺,白首而后能言;安其所习,毁所不见,终以自蔽。此学者之大患也。”^①东汉经学之流弊,概括地说有四:一是“烦妄”,如桓谭《新论》所言;二是以之为利禄之路;三是固守家法、师法;四是浮华、迂滞,脱离实际,终成无用之学。此弊实已成为“学者之大患”,故“通人恶烦,羞学章句”^②的情绪也由此而生,汉代今文经学的衰落遂成必然之势。

汉末魏晋,经学衰微,“章句渐疏”,名士多以“浮华相尚,儒者之风盖衰矣”。^③玄学的风行,使儒学的地位在下降,其社会作用亦有所削弱。《南史·儒林传序》说:“洎魏正始以来,更尚玄虚,公卿士大夫,罕通经业”。《三国志·董昭传》亦记:“窃见当今年少,不复以学问为本,专更以交游为业,国士不以孝弟清修为首,乃以趋势游利为行”,这些都反映了儒学日渐衰落的情况。从内在关系说,玄学并没有排斥儒学,而毋宁说是其内涵的一个侧面;从外在关系上说,玄、儒也非绝对对立,仍有并存乃至互补的一面:人们在形上的精神追求方面,每每倾向于玄学的超脱和精神自由,而在具体的社会规范上则仍以儒家名教为其准则,故玄、儒常常可集于一人之身。当时许多世家大族往往既服膺儒学,又尊奉玄学。就地域而言,此时玄、儒也是并存的。玄学在西晋时主要盛行于洛

① 《汉书》卷三〇《艺文志》。

② 刘勰:《文心雕龙》卷四《论说篇》。

③ 《后汉书》卷七九《儒林传》。

阳,而在地方士大夫中,则仍主要尊奉儒学。永嘉之乱后,玄学随士族南渡,主要盛行于江左,北方基本上还是儒学的天下。可见,玄学影响的范围和深度是有限的。

重要的是,从汉代经学到玄学经学,有一个演变的过程。汉代经学,异端纷纭,古文今文,相互论辩,遂使经有数家,家有数说,其为章句,多达百余万言。学者尝劳而少功,疑而莫正,于是乃有能“括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失,自是学者略知所归”的郑玄^①。郑玄兼通今古文经学,于是经生多从郑氏,不必更求各家,郑学曾一度如日中天。王粲说:“伊、洛已东,淮、汉以北,郑玄一人而已,莫不宗焉”^②。郑玄博学多师,先学今文,再通古文,故其经注之特点,能兼采今古之文,并能打破家法之局限,无所不包,于是郑学盛行,而原先所立十四博士之经学则多不行,此即所谓“郑学盛而汉学衰”^③。但好景不长,未过数十年,又发生了反郑学的运动,郑学亦不免衰落之命运。郑学之衰微,最初来自经学内部的挑战,如荀爽、虞翻等,其所作《易注》,或用费氏《易》,或用孟氏《易》,皆不用郑注,并指摘郑玄《易注》“未得其门,难以示世。”^④虞翻还奏《郑玄解〈尚书〉违失事》,指出“玄所注五经,违义尤甚者百六十七事,不可不正。行乎学校,传乎将来,臣窃耻之。”王粲、徐幹亦批评郑玄,特别是对其专“务于名物”,“矜于诂训,摘其章句”,以及义理阙弱等弊多有指摘。他们所指出的,也许正是汉代经学衰落实质上的原因之一。

郑学受到的重大冲击,更来自王肃。王肃是一位上承荆州之

① 《后汉书》卷三五《郑玄传》。

② 《旧唐书》卷一〇二《元行冲传》。

③ 皮锡瑞:《经学历史》,中华书局,1959,149页。

④ 《三国志》卷五七《虞翻传》注引《翻别传》。