

王晓毅 著

儒释道与魏晋玄学形成

中
华
文
史
新
刊

中华书局

ZHONG HUA WEN SHI XIN KAN

儒释道对魏晋玄学的理论建构均产生了影响，但三者的影响力度大不相同，其中儒道互补构成了玄学的理论主体。儒家伦理是士人的生命底色，而道家中的“黄老”与“老庄”作为最有活力的思想因素，居学术变革的主导地位。由于“黄老”道家已经将儒家伦理融入其中，因此从广义意义上说，魏晋玄学是“黄老”与“老庄”的融合；从狭义上说，则是黄老“因循”、“形名”，老庄“自然”、“言意”等思想要素与儒家伦理学说的融合。佛教译经则对玄学由生成论向本体论转化，起了某种间接的刺激作用。



中华文史新刊

儒释道与魏晋玄学形成

王晓毅 著

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

儒释道与魏晋玄学形成/王晓毅编著. -北京:中华书局,2003

ISBN 7-101-03963-4

I. 儒… II. 王… III. 玄学-研究-魏晋南北朝时代 IV. B235.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 045568 号

-
- 书 名 儒释道与魏晋玄学形成
丛 书 名 中华文史新刊
著 者 王晓毅
责任编辑 于 涛
出版发行 中华书局
(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)
印 刷 北京瑞古冠中印刷厂
版 次 2003 年 9 月北京第 1 版
2003 年 9 月北京第 1 次印刷
规 格 850×1168 毫米 1/32
印张 11 $\frac{3}{4}$ 字数 248 千字
印 数 1-2500 册
国际书号 ISBN 7-101-03963-4/K·1640
定 价 20.00 元
-

导 言

如果以两晋之际玄风南渡为界,将魏晋玄学思潮分为前期(曹魏西晋)和后期(东晋南朝)的话,学术界对前期倾注了绝大部分研究力量,而后期则很少有人问津,成为明显的薄弱环节,以致玄学的下限模糊不清^①。因此,我曾试图把研究重心置于后期,然而经过几次试探后发现,上述头重脚轻的现象不是偶然的:玄学的理论创建在前期已经完成,后期玄学思潮的存在,主要表现在对社会生活和文化的渗透,以及与儒释道的互动上。可见,只有对前期玄学理论有了透彻的研究,才能分析后期更复杂的玄学文化现象。面对东晋南朝时期的一系列难点和不能自圆其说的解释,使我不得不将目光再次转向前期,从源头开始梳理。也许,只有在曹魏西晋“建瓴”,才可能未来到东晋南朝“破竹”。于是,锁定了“儒释道与魏晋玄学形成”这个课题。

魏晋玄学是汤用彤先生确立其学术地位的领域,陈寅恪先生多有创建的地方,时贤亦在前人的基础上取得了许多有份量的成果。这既为后来者的探索提供了较为厚实的基础,同时也增加了超越的困难,犹如面对高起点的举重记录,每一次加重尝试都充满艰辛,时常可能无果而归。经过数次碰壁后,我不得不开拓更广阔的研究视野,将黄老道家的“因循”、“形名”理论与

^① 王晓毅:《玄学研究的回顾与瞻望》,《哲学研究》2000年第2期。

佛教译经的影响作为思想资源引入魏晋玄学思潮的形成过程，并将其置于由学术地理、家族文化、士人心态和政治斗争交织而成的历史情境中进行了动态的立体考查，进而分析划时代玄学家重要哲学思想的本意与时代底蕴。

儒释道对魏晋玄学的理论建构均产生了影响，但三者的影响力度大不相同，其中儒道互补构成了玄学的理论主体。儒家伦理是士人的生命底色，而道家中的“黄老”与“老庄”作为最有活力的思想因素，居学术变革的主导地位。由于“黄老”道家已经将儒家伦理融入其中，因此从广义上说，魏晋玄学是“黄老”与“老庄”的融合；从狭义上说，则是黄老“因循”、“形名”，老庄“自然”、“言意”等思想要素与儒家伦理学说的融合。佛教译经则对玄学由生成论向本体论转化，起了某种间接的刺激作用。

这些思想资源围绕魏晋玄学亟需解决的时代课题——“名教与自然”、“君权与士权”重新组合，构建了魏晋玄学的理论体系，使其呈现出以下特点是：以“辨名析理”为思想方法，重新“定义”传统的哲学范畴，以此作为逻辑推理的基础；以“得意忘言”为自由解释儒道经典的工具，阐发《老子》、《周易》、《论语》、《庄子》“新意”；以“本末体用”关系，将儒家纲常“名教”与老庄人性“自然”融为一体，完成了儒家伦理与道家哲学的深度融合；破君权神授说，融合黄老“因循”与老庄“自然”思想，力图在君主专制政体与士族社会自治之间建立新型关系；最终通过“有无之辨”，解构传统的宇宙本根论，确立“自然之性”的本体地位，为玄学体系提供形上理论支持。

学术界一般认为，与汉代哲学的宇宙论相比，魏晋玄学的理论特点是本体论。确切说，“性”本体才是玄学本体论的突出特点。众所周知，魏晋是追求个性自由的时代，而魏晋玄学的主

旨,是强调人性的“自然”。“性”的本体论哲学,是最佳选择。事实上,本性问题的确是魏晋玄学哲学思辩的出发点和归宿。以动态的发展眼光看,玄学思想家在形而上领域的长期探索,便表现为宇宙本根解构与“性”本体建构的过程。从正始玄学开始,经竹林玄学的发展,到元康玄学的集大成者郭象那里完成。从这个理论视角看,王弼哲学标志着魏晋玄学的诞生,而郭象哲学才可视为魏晋玄学理论完全形成。

历史的必然性总是通过偶然性开拓道路,尤其重大的政治事件,深刻影响着学术思潮的走向。在早期玄学思想史上,高平陵政变腰斩了正始之音,使玄学的形成走了曲线,呈现出波浪式发展,由正始与元康两个高潮构成,分别出现了王弼与郭象两个大哲学家。因此本书的结构,以高平陵政变为界,分为上下两篇。作为研究著作,对前人已有论述和学术界已有定论的问题,如果笔者无新见或无拓展之处,除了不可或缺的内容,将不再重复论述。故章节安排不求面面俱到,而是围绕“问题”,以专论形式展开。

上篇重点探讨了汉魏之际学术思想变革与王弼玄学。

汉魏之际是中国历史上重要的文化转型时期。在名教危机和今文经学衰落的历史条件下,传统学术思想中的“非正统”因素被激活,表现为道家学说复兴,其中最有影响的道家学派,并不是通常所说的老庄哲学,而是所谓的“黄老之学”。它不是战国秦汉之际黄老之学的简单重复,而是在黄老旗帜下活跃于汉末社会批判思潮、早期道教中的“新黄老之学”,在建安时期战乱的特殊环境中一度成为曹魏意识形态的主流,其形名学与养生学,分别影响了正始时期两大玄学流派的形成:一是“因循”、“形名”思想的复兴,表现为从汉末社会批判思潮、魏初形名法

术到正始贵“无”本体论玄学，具有鲜明的理性色彩；二是黄老元气论与养生学的复兴，表现为从汉末道教思潮到竹林玄学的元气自然论流派。

尽管“黄老”在汉魏之际学术巨变中居主导地位，但崇尚个性自由的“老庄”思想，亦引起了士人的关注，以缓解名教之治带来的心理压力。在“老庄”人生哲学的影响下，汉魏之际士人的思想性格发生了重要变化。换句话说，“老庄”人性自然思想逐渐渗入儒士的精神世界，引起了传统人格的裂变，使汉代经学文化熏陶下形成的礼乐文化型的士大夫，经过这个时期，一变而为礼玄双修的魏晋玄学名士。这是一个长期的演变过程，在汉魏之际历史上表现为汉末名士、建安名士和正始（竹林）名士三代依次出现，形成了逐渐成熟的士族知识分子群体。后者在父辈“黄老”与儒学融合的基础上，引入了“老庄”哲学，是产生正始玄学突变的关键。

从汉魏之际儒家经学的演变角度看，荆州官学对正始玄学有直接影响，对此汤用彤先生已作了精当论述，笔者则对其中的历史细节有所补充。在当时长期的战乱中，荆州官学作为一个稳定的学术中心，对汉末思想解放运动之文化成果的进一步发展，起了薪尽火传的作用：它保存了东汉进步思想的精华，使那些新生的合理因素继续发展壮大。如，“以简御繁”、注重理性的新学风，以及古文经学地位的确立和黄老形名学流行等，对后来曹魏及蜀汉的政治文化产生了深远影响，尤其是通过当年客居该地的山阳王氏家族，以家学传统的形式影响了王弼，促进了魏晋玄学的诞生。

魏晋玄学在形成中是否受到佛教的影响？这是一个长期悬而未决的难题。汤用彤先生持无，吕澂先生持有。由于拿不出

有力证据,故学术界基本上同意汤氏说。中国传统文化有浓厚的历史感,故其理论思维方式是追溯事物的初始状态,表现为哲学上的“宇宙生成论”;印度文化的历史感十分淡薄,故其理论思维方式是关注现实事物之间的彼此关系,表现为佛教哲学的“本体论”。早在东汉后期,小品般若《道行经》已译出,译经者是胡人,其思维方式不同于中国人,故般若经否定宇宙本根的缘起性空观念,已较为准确地翻译出来了。汉魏之际学术界的宇宙论传统,从何晏玄学开始发生逆转。反映何晏早期玄学思想的代表作是《无名论》,该论的中心哲学概念是“无所有”,而这恰恰是当时汉译佛经用来表达“空”的概念。因此,笔者从何晏所寄养的曹氏家族的佛教文化影响谈起,进而深入比较了何晏《无名论》与东汉佛教译经在“无所有”概念运用上的异同,得出如下结论:尽管何晏并未真正理解佛教的空观,但其玄学理论在孕育过程中曾受到佛教的刺激,即在佛教空观的催化下,何晏早期的宇宙哲学出现了既不同于传统也不同于佛教的本体论变形。这种从事物自身思考其存在和完善内在依据的新思路,启发了王弼本体论哲学的形成,而王弼又将何晏笔下似有“真空”含义的“无所有”,改造成“中和”、“全有”而无形的“无”,清洗了佛教译经的痕迹,回归了中国传统的本根——本体思维方式。尽管佛教哲学的影响间接而微弱,却是历史上中国文化与相当水平的外来文化第一次在哲学深层的思想碰撞。碰撞中产生的思想火花,点燃了魏晋玄学的思想火焰,从而照亮了一个新的文化时代——滞重到空灵的时代。

正始玄学的理论奠基人王弼所在的山阳王氏家族,汉魏之际名士辈出,一直处于这一时期中国政治及思想变革的前沿。对该家族的学术传承及其思想特点,学术界已有共识,本书仅从

文化地理这个特殊角度切入,窥见该家族思想性格形成的原因。以山阳王氏家族墓地为线索,结合古代茅乡城、亢父城等历史地理资料,可以断定王弼的祖籍是汉魏时期的兖州山阳郡高平县东部的茅乡,位于现在的山东省济宁市市郊区喻屯乡城南村一带,汉魏时期居洛阳至齐鲁地区的交通干线上。距王粲墓二里远的古亢父城,便是这条交通线上的著名关口。在当时地域文化交流融合的历史环境下,该地的水陆交通枢纽位置,具有特殊的人文地理意义,成为政治与学术重镇:政治上,该地士人引发了汉末第二次党锢事件;学术上则走在儒(鲁文化)道(齐文化)融合的时代潮流前面,山阳王氏家族首当其冲,最终通过王弼,使中国文化形态开始了从两汉经学向魏晋玄学巨变。

关于王弼的学术方法,学术界有多种说法,有“辨名析理”说,有“本末体用”说,有“得意忘言”说。其实,上述方法并不矛盾。它们在王弼玄学体系的创建中发挥了不同的作用:“辨名析理”,是其逻辑思维方式;“本末体用”,是其解决本质与现象关系的哲学思路;“得意忘言”,是解释经典的工具。这些方法不是王弼所独有,而为魏晋玄学家所共享。其中“得意忘言”方法,为王弼所发明。正始时期所面临的理论困境是,儒家六经基本上没有涉及关于“无”的内容,却多见于道家著作。为解决这个难题,王弼成功地融《易传》“言不尽意”、“立象以尽意”说和庄子的“得意忘言”说于一炉,把几个看起来似乎矛盾的命题有机地结合在一起,构成了新的玄学言意观,开辟了自由解释经典的新风气,既维护了儒家的正统地位,又将道家著作提升到与六经相同的地位,使其得以超越汉儒,开创了玄学思想注经的新时代。

王弼的玄学体系是通过重新解释《老子》、《周易》和《论

语》建立的。他力图摆脱汉儒理解的迷障，去恢复先秦儒道圣贤的本义。事实上却与汉儒殊途同归，表达了他们各自的心声。这是无法避免的，也恰恰是王弼与汉儒各自的价值所在。否则，他们的注释也就毫无意义了。王弼注释儒道经典的特点，是以本末体用的本体论思维方式全面融合儒道两派在“无与有”、“无为与有为”、“自然与名教”等一系列重要问题上的差异，作出“儒道为一”的玄学新解答。同时，由于儒道各经典所讨论的理论问题不同，王弼的注释也随书各有侧重：在《老子注》中，他重点阐述了君主无为的意义，创建贵“无”本体论哲学；在《周易注》中，重点讨论了主体条件（爻位）与社会时势（卦时）之间的关系，树立了理性的命运观；在《论语释疑》中，重点解释了性情问题，揭示了礼教背后的自然情感基础。

下篇重点探讨了魏晋之际社会思潮演变与郭象玄学。

司马懿发动的高平陵政变使正始名士遭到了毁灭性打击，中国历史走上了血腥的魏晋禅代之路。学术界习惯性地认为，司马懿改变了曹操的名法路线，恢复了传统的儒学治国方针。通过分析司马懿的生平事迹及高平陵政变前后的政策，笔者认为此说并无史实依据。司马懿青少年时代曾经学习儒术，但已于建安后期完成了向黄老名法官僚的转化。由于曹操名法之治并非治国的长远之计。因此，自曹丕开始，儒术（礼）与黄老名法（法）结合的“礼法”思想，成为曹魏前期当权派建安名士共同的政治意识，官方政治哲学的主流。按魏晋士族社会的正常发育，曹魏前期是建安名士执政的时代，“礼法”思潮基本上适合广大官僚阶层的理论胃口。但是，儒术与黄老名法的“礼法”嫁接是不成功的：失去形上哲学支持和道德理想内容的儒学只能是个僵死的躯壳，实质上仍是刑名法术，故成为早期玄学攻击的

目标。历史的偶然，给了正始名士提前表演的机会，导致了“正始之音”与“正始改制”的发生。高平陵政变虽然结束了曹氏的政治统治，但是作为建安名士的政治代表，司马懿上台后所改变的，仅是正始名士早熟的玄学“改制”；所恢复的更不是汉儒制度，而是自曹丕、曹叡一脉相承的“礼法”政治路线，儒学成为掩饰名法政治的招牌。这也是魏末竹林名士面临的背景。

在高平陵政变后“礼法”政治的高压下，许多正始名士转向司马氏，钟会是青年正始名士政治“转向”的典型。他既是聪明博学的才子，又是见风使舵的佞人。这种混杂的品质，使其在政局动荡、思潮多变的时代如鱼得水，跻身于学术名流行列并获高官厚禄，同时又使其无法成为学术巨匠或一方霸主，最终死于莫名其妙的“谋反”。钟会出身于名法世家，又是正始玄学最重要的思想家之一，生命历程携带了大量学术信息，剖析钟会个案，对深入这一时期思想史与政治史的堂奥，理解嵇康阮籍的“苦闷”与思想变化，具有十分重要的意义。

“竹林名士”的价值取向在正始时期与何晏王弼基本相同，其反对名教的激烈态度是魏末特殊政治环境所致，此点已为学者们普遍接受。然而，“竹林七贤”是否存在，学术界仍有不同看法。陈寅恪先生认为，“竹林七贤”系东晋士人受佛教“格义”学风影响，取释迦牟尼说法的“竹林精舍”之名，附会《论语》“作者七人”之事数而成，并非历史实录。此说影响了当代学者的研究思路。笔者通过检索《大正藏》的相关译名、实地考察遗址并综合分析文献资料后得出结论：东汉——西晋时期汉译佛经中的释迦牟尼说法处“竹林”，大多数译为“竹园”，故有关“竹林七贤”系东晋士人附会佛教典故的观点难以成立。自古至今生长竹子的河内山阳，魏晋之际为达官贵人的庄园别墅区，处于邺

至洛阳之间，有软禁汉献帝的浊鹿城，设督军监控，属政治敏感地区，竹林之游发生于此地引人注目。七贤同游竹林是短暂的，“竹林七贤”故事的传播过程中，两晋之际的琅琊王氏家族起了重要作用，最终通过孙盛之笔，在历史的记忆中定格。

阮籍的两篇论文——《达庄论》和《大人先生传》，比较典型地反映了竹林名士中“越名教任自然”派在高平陵政变前后的思想变化。学术界通常认为，阮籍的《达庄论》与《大人先生传》均作于高平陵政变后，表达了后期阮籍“越名教任自然”的观点。其实，两者在名教与自然的问题上观点大异，属于两个时代的作品。表面上看，两篇文章中都以道家先生与礼法之士的辩论展开。因此，学者们将两文均视为后期作品。其实，两文形同而神异。例如，《达庄论》通过相对主义认识方法“齐物”，围绕“儒道同”这个中心旋转，故承认天地之间的秩序，人类社会的纲常，认为《庄子》与《六经》本质相同，“彼六经之言，分处之教也，庄周之云，致意之辞也”。“形神在我而道德成，忠信不离而上下平”。而《大人先生传》则摒弃了相对主义的“齐物”方法，以“儒道异”为主题，强调宇宙大道与社会体制的对立，激烈地反对名教。

西晋前期，司马氏上层统治集团发生了换血过程：当年支持司马懿发动高平陵政变的老一代礼法之士已退出了历史舞台，而正始、竹林名士及追随者们逐渐居于政治主导地位，并因文化背景、历史联系的不同和现实利益需要重新分化组合，形成了新礼法之士和玄学名士两大派。晋武帝司马炎则利用两派矛盾，扶弱抑强，使之互相抵消，以防出现专权重臣，重蹈王朝“禅让”的覆辙。在司马炎政治平衡方针影响下，新礼法派与名士派之间的冲突，构成了西晋前期政治史的基本内容，而玄学名士则随

士族社会的成熟,呈现出不可遏制的发展趋势,使玄学思想在西晋前期开始复苏,代表作是向秀《庄子注》。

学者们一般认为,向秀《庄子注》是魏末“竹林之游”时期的作品,这是一个误解。向秀经历了正始、魏末和晋初三个文化时代,虽然注释《庄子》的工作亦完全可能开始于魏末,但是作为一部未竟的遗著,其最终“成书”,只能是作者的逝世时间——西晋咸宁元年(275)前后。在血腥的魏晋禅代道路上,向秀曾追随嵇康,以《庄子》“人性自然”为旗帜反抗司马氏虚伪的名教之治,是最后一个屈服政治强权的玄学思想家,但最终成为西晋王朝的高官,与当年的正始、竹林名士一起在宦海中沉浮,其《庄子注》集中表达他们在西晋前期的心态,开辟了以“入世”精神诠释《庄子》的玄学新思路。从表面上看,向秀似乎摈弃了竹林之游的偏激倾向,回归了正始之音,以庄学形式,重复着儒、道合一的玄学主题,但是终极关怀却发生重大变异:返朴归真的社会理想被个体生命的“逍遥”所替代,汉魏之际儒道哲学的社会批判精神被阉割,化为对一切不合理现实的认同。透过向秀等同“有待”与“无待”的逍遥论、“纵手放意”的养生论、“与变升降”的处世论和“名无而非无”的宇宙本体论四个思想要穴,可感知其学术命脉之所在。由于时代的局限,向秀《庄子注》无法摆脱传统宇宙生成论的影响,致使其理论思维存在着本体与末用的对立,不能最终消除“无”与“有”、“自然”与“名教”之间的差异,未能解决玄学的历史课题。同时,它表达了正始、竹林名士在第一次玄学思潮退潮时消极妥协的心态,不适合即将到来的第二次玄学高潮的社会载体——元康名士的理论胃口。因此,向秀《庄子注》诞生后,虽然在西晋前期一定范围内“振起玄风”,促进了玄学的复苏,但是在玄学高潮到来的元康时期,却

被思想界冷落,未能流行于世。其理论价值被郭象重新发现并加以改造,去掉了向秀哲学中传统的宇宙生成论尾巴,吸收了其全部思想精华,使“名教”与“自然”彻底融为一体,解决了魏晋玄学的历史课题,并将这一划时代成果熔铸在自己的《庄子注》中。向秀的原作则几乎成了失去学术价值的空壳,在流传中佚失,留下了关于向秀、郭象《庄子注》著作权归属的千古疑案。

西晋元康时期,魏晋玄学进入了第二个高潮,在西晋玄学与佛教的发展过程中,玄学的影响无疑居主导地位,表现在以其自由开放的清谈学风与哲理辨析,使佛教玄学化并进入了士族上层知识界。同时,佛教对玄学本体论的完善也起了不可忽视的作用。通过对西晋玄学三大流派与佛教关系的探讨,我认为这一时期佛教般若学并未参与玄学理论的主体建构,但在某种程度上影响了玄学的思维方式。例如,郭象的自生独化说,是中国道家哲学向理性主义方向发展的合乎逻辑的结果,其中亦可能受到佛教的影响,使其去掉了传统的宇宙生成论尾巴。

郭象《庄子注》的问世,标志着玄学理论完全成熟。本书首先对《庄子注》的文献学问题——郭象《庄子序》的真伪问题进行了考辨。因为《庄子序》的真伪问题,关系到对郭象玄学理论主旨的理解。通过注文的义理内证,认为该《序》系后人伪作。在此基础上,重新研究郭象《庄子注》,对郭象的“性”本体论、历史观、政治学说与心性论,进行了如下探讨:

郭象以“形名”方法,将真空定义为“无”,将无形事物定义为“玄冥”,作为其“有无之辨”的基础,进而通过“自生”、“独化”说,彻底否定了外因的决定作用,将本性视为事物生成变化的终极原因。从不同角度称谓,本性被称之为“真性”、“性分”、“玄冥”、“所以迹”、“天理”等等,揭示了本性与现象世界的各

儒释道与魏晋玄学形成

种关系,建立了“性”本体论。王弼玄学虽然认为“无”存在于事物之中,但是作为宇宙本根,“无与”事物之间是“本末”关系,故魏晋玄学所面临的时代课题——“自然与名教”的矛盾,只能停留在名教出于自然,即自然为本,名教为末的状态,两者仍有差异,不能融为一体。郭象的“性”本体论割掉了玄学的宇宙生成论尾巴,彻底去掉了事物的“本根”,以本体与现象关系看待世界,事物内在的本性是无形的,只能通过外在的现象表现出来,类似“体用”关系。对人类社会来说,其自然产生的各种社会关系和价值(名教),都可视为人类本性(自然)的表现。根据这个理论,社会必然——“名教”与人性自由——“自然”之间没有差异,名教即自然;遵循名教的活动,就是实现自然本性的过程。这种新的学术观念,使自然与名教真正融为一体。

郭象的历史哲学在其理论体系中,具有连接本体论与政治论的中介作用。他认为宇宙不存在发生过程,世界没有绝对的“开始”和“时间”,人类社会不存在必然性历史退化,仅是世时各异。圣人治国之“迹”不同,而以无心顺应时代变化的治国之道“所以迹”却是相同的,因势利导实施礼乐教化、刑名法术甚至军事征服,都是无为。圣人之间不存在优劣之分,面临乱世的后王治国难度更大。为了扭转西晋玄学的虚无主义倾向,郭象以黄老历史哲学误读《庄子》,将该书注释成积极入世的经典,建立了肯定进化与变革的历史观,为现实社会政治生活中,统治者放手运用礼乐刑政、法术教化治理国家寻找理论依据。

郭象的政治学说主要以“圣人论”形式表达,并以其独特的心性论为基础。他通过对圣人的各种名称进行“辨名析理”,认为圣人的本质是“神人”,“圣人”这个名号是从政治角度对“神人”治国形迹的概括,而实际内容是臣民的“自治”,即臣民自己

的政治形迹。为解释这一现象,郭象将人类心性分为圣人与凡人两个基本类型:凡人之心性片面有局限(有“性分”),故有欲求(有心);圣人之性空灵无局限(无“性分”),故无欲求(无心)。凡人只有在圣人“无心”的治理下,才能安于自己的“性分”,达到有条件(有待)的逍遥;圣人则只有通过顺应凡人的“性分”,才能达到“无待”的逍遥,实现圣人之性。圣凡心性哲学,是通过融合黄老“因循”与老庄“自然”思想而成,使黄老的政治功利主义与老庄的自由主义有机地融为一体:一方面,圣王“因循”社会形势,可积极从事政治活动,但必须体现臣民的意志,以臣民实现自然本性为终极目的;另一方面,臣民的自然本性已经与名分嫁接,变成了符合社会规范的“性分”。建立在“性”本体论基础之上的“心性论”,是郭象解释各种社会关系理论的主线,贯穿于其哲学体系各重要环节,其中最显著的所用,是彻底破除了传统的“君权神授”说,确立了士人的政治主体地位,为在君主政体与士族自治之间建立新型关系,提供了理论支持。

在写完以上《导言》的刹那,忽然悟到,前辈学者之所以多在魏晋玄学前期用力,可能是因为这一段思想史的研究,足以消耗人的一生了。顾影自怜。自1982年起,我在魏晋玄学领域已盘桓了二十多年,研究成果,不过一鳞半爪,而生命的高潮已过,年近知天命了。曹丕云:“日月逝于上,体貌衰于下,忽然与万物迁化,斯志士之大痛也。”

王晓毅于清华大学荷清苑

2003年4月6日

目 录

导 言	1
-----	---

上 篇

第一章 汉魏之际的思想变革	3
一、“黄老”复兴及其演变	3
二、“老庄”滥觞及融入主流	25
三、荆州官学的兴衰与特点	41
四、佛教译经与何晏《无名论》	54
第二章 正始玄学奠基人王弼	66
一、山阳王氏家族故里的文化地理	66
二、名理、本末与言意	84
三、《老子》《周易》《论语》新义	94

下 篇

第三章 魏末政局与玄学退潮	127
一、思想史视野中的司马懿及其政变	127
二、钟会的学术与权术	148
三、“竹林七贤”考——从佛经“竹林”译名谈起	168
四、从《达庄论》到《大人先生传》	196
第四章 西晋玄学的复苏	209