

十日谈

传统文化十日谈书系

玄学

理名性才玄殊异境通玄宗
性才玄殊异境通玄宗
风玄象数同幽末辨
倡象万传理探教本学
忘象流化清流明外名西
风流独化清流明外名西
士尔士清玄象名西
自得士尔士清玄象名西
五行得意名自方般若意自参
意趣玄远话名理

第一日
第二日
第三日
第四日
第五日
第六日
第七日
第八日
第九日
第十日

高峰雷每燕等著

出版社



玄学

十日谈

传统文化十日谈书系

高峰 雷海燕等 著

上海书店出版社

策 划: 彭卫国

责任编辑: 刘广汉

封面设计: 程 钢

玄 学 十 日 谈

高 峰 等著
雷海燕

上海书店出版社出版

(上海福州路 424 号)

新华书店上海发行所发行

上海展望印刷厂印刷

开本 850×1168 毫米 1/32 印张 8.375 字数 210 千字

1999 年 7 月第一版 1999 年 7 月第一次印刷

印数 0001-5000

ISBN 7-80622-260-X / G · 35

定价: 14.50 元

目 录

第一日	意趣玄远话名理 ——曹魏政治与魏晋玄学…………… (1)
第二日	五行分类品才性 ——从九品中正制看曹魏时期的人物品鉴…… (30)
第三日	得意忘象倡玄风 ——《易》老融通的玄学本体论…………… (53)
第四日	名士风流逞才性 ——竹林风度与竹林玄学…………… (80)
第五日	自尔独化万象殊 ——从裴頠的崇有论到郭象的独化说…………… (112)
第六日	方士清流传数术 ——管辔与《周易》数术学…………… (134)
第七日	“般若”“玄理”明同异 ——魏晋之际佛教对玄学的发展…………… (153)
第八日	意出象外探幽境 ——魏晋南北朝文学艺术中的玄学情调…………… (180)
第九日	“自然”“名教”本末通 ——魏晋玄学中的儒学因素…………… (221)
第十日	参同西学辨玄宗 ——魏晋玄学与古希腊哲学的比较…………… (240)

第一日

意趣玄远话名理

——曹魏政治与魏晋玄学

高峰

公元前134年,汉武帝采纳了董仲舒提出的“罢黜百家,独尊儒术”的主张。这事件,既标志着一个大一统帝国在文化精神上的真正确立,同时也暗示了注重礼乐教化的儒家思想将在加强中央集权、稳定大一统局面中承担起重大的历史使命。在以后的三百多年时间里,儒士们一面注意对诸家之学的吸收会通,一面重视自身思想体系的构建,遂对两汉政治、经济和文化的稳定与发展起到了重要作用。汉人在事功方面是伟大的,儒家思想对于两汉政治正面的贡献也是卓然而不可磨灭的。然而汉人过于实际的政治兴趣也妨碍了他们在理论思维方面的进一步提高;从两汉诸儒到那位因崇尚神仙而特具神秘色彩的淮南王刘安,在建造各自的理论体系时,都没有能够全然摆脱素朴、具体的“元气论”的影响。

东汉末年,儒家前此建立起来的道德准则、伦理规范逐渐变为教条,成了名符其实的“名教”。随着中央政权的衰败和地方察举制度的腐化,“综核名实”——考究一个人的能力与其所拥有的职位、名号是否相符——成了人们普遍关注的重大问题。汉末魏初,起于实际政治需要的对名实问题的探讨,不期然地将重心转向了对概念本身进行分析的“辨名析理”。于是,在公元240年的“正

始”之初，道家思想借助名理之学的研讨以新的形式重新崛起，被时人冠以“玄学”的名称。至此，中国固有的学术思想在理论思维方面出现了关键性的飞跃，这对日后同化印度大乘佛学以及两宋诸儒重建理性的“道统”都有极其重要的影响。

一、从“综核名实”到“玄远之学”

“名教”云云，其实际的意思是因“名”而立“教”，其中包括了政治体制、人才配合以及礼乐教化等等属于“文教”制度的内容。所谓东汉以名教治天下，即指东汉的政策、制度均是建筑在儒家道德原则和人伦规范基础上的。然而，东汉末年，名教显然已不能够维系人心了；根据名教标准选拔出的官吏由于名不副实，不仅不能起到管理和控制社会的功用，反而加速了社会的腐败和崩溃。面对这种情况，一些意欲有所作为的士大夫是颇觉痛心疾首的。王符在《潜夫论·务本篇》中指责道：“内孝悌于父母，正操行于闺门，所以烈士也。今多务交游以结党助，偷世窃名，以取济渡，夸末之徒，从而尚之，此逼贞士之节而炫世俗之心者也。”汉末魏初，曹操在北方建立起政权，遂有恢复大一统帝国、取消地方分裂的意图；他的反对名教，实在是为其打击世家大族的政治计划张目。《文心雕龙·论说》称“魏之初霸，术兼名法”，道出了曹魏政权名法之治的特征。由此，在先秦时便带有一定政治色彩的名理学得到了相当程度的发展，其现实目的是通过“综核名实”以达到“官无废职，位无非人”的理想政治状况。

1. 士的兴起和察举制度。早在秦始皇完成了统一大业后，原先六国中的世袭贵族便已随之消失。按照秦始皇心目中的帝国原则，除了皇帝这一系理所当然应该世代相传外，其余政权结构中的人都只是皇帝所任命的臣子，可以随时予以罢免。这样做的结果，等于是取消了贵族的世袭制度。不过，尽管汉初的制度、法律一切

沿袭秦旧,这一原则却自始就没有能够彻底实行。到了东汉末年,在执掌政权的贵族中已然无形间又形成了新的世袭阶层,魏晋时将这一阶层称作“门阀士族”或“门阀世族”。相对而言,在野的一派则贬称“庶族”。这一新兴的世袭阶层之所以被称作“门阀”,当然因为它是靠着门第来维持其社会地位的;而“世族”的称呼,也只是表明其具有世袭特点的社会地位。但是,“士族”云云,其中就颇有些深意了。从历史上看,春秋以前,“士”只是贵族中最低的一级,地位并不突出。战国以后,“士”作为一个特殊阶层,有了一定的独立地位,在政治、文化等方面都具有相当大的活动能力,逐渐跃为了“四民”之首。由此看来,将“士族”与“门阀”联称,表明这种世袭“门阀”是以“士”为主体的;他们不仅是政治上的贵族而且还是文化上的贵族。从有关的史料来看,“士”或“名士”在当时的社会政治中颇具影响,享有很高的声望:

海内希风之流,遂共相标榜,指天下名士,为之称号。

上曰“三君”,次曰“八俊”,次曰“八顾”,次曰“八及”,次曰

“八厨”。犹古之“八元”、“八凯”也。(《后汉书·党锢传》)

这里的“三君”、“八俊”、“八顾”等等均为名号。门阀士族以一种相互标榜的方式,将一些具有相同德性或才情的名士归为一类,用“君”(德才为一世所宗)、“俊”(人中英杰)之类的称号彼此赞誉,一时间颇具显赫的声势。

造成门阀士族势力强盛的原因很多。据现代史学大师钱穆先生分析,主要一点在于“士”对当时学术的垄断:“学术授受有限,往往限于少数私家,而有所谓‘累世经学’”,既而,“经学既为入仕之条件,于是又有所谓‘累世公卿’”,“‘累世经学’与‘累世公卿’,便造成士族传袭的势力,积久遂成门第”(《国史大纲》上册,第184~185页)。至于另一个重要原因则与两汉的察举制度有关。

西汉初年,朝廷为了选拔优秀的统治人才,建立起地方察举制度。从汉高祖、汉文帝直到汉武帝,都曾先后下诏,令天下察举杰

出之士。标准主要是“贤良方正，能直言极谏”，简称“贤良”，稍后也泛及孝子、廉吏，简称“孝廉”。当高祖十一年（公元196年）发布的《求贤诏》首先提出：“贤士大夫有肯从我游者，吾能尊显之。”并明确规定各郡守：“其有意称明德者，必身劝，为之驾，遣诣相国府，署行、义、年。有而弗言，觉，免。”以后，汉武帝在《求茂材异等诏》中更直截了当地主张“盖有非常之功，必待非常之人”，所以诏令“州郡察吏民，有茂材异等，可为将相，及使绝国者”。东汉以至魏，地方察举制度基本上沿袭了西汉的做法。

由于人才的选拔以乡闾察举为基础，对于人物的品评、鉴识就显得非常重要了。从《后汉书》的有关记载可以看出，当汉末之际，名士照例有一个“品题”，虽然尚未如后来的“九品中正”制那样设有专门机构来进行办理，但士人的品鉴实际上已由一、二人主持。以当时享有盛名的“月旦评”为例，《后汉书·许劭传》载：“……天下之拔士者，咸称许、郭。……初劭与靖俱有高名，好共覈论乡党人物，每月辄更其品题，故汝南俗有月旦评焉。”可见，人物品评业已成为当时士人清谈的一个重要话题，而总持评语的权力则集中在个别批评专家的手里。然而，这种起自乡闾的人物品评也有很大的流弊。正如钱穆先生指出的那样：“地方察举权任太守，无客观的标准，因此易于营私。一面是权门请托，一面是故旧报恩。两者递为因果，使天下仕途，渐渐走入一个特殊阶级的手里去。”（《国史大纲》上册，第185页）一方面，“贤良”、“茂才”、“至孝”、“廉吏”等等，都是当时政府为了让地方推荐优秀人才所立的名号；另一方面，在士大夫门第观念的把持下，乡闾间推选出的士子，其品行却往往与这些称号相反。对于这一类情况，当时王符便已嘲笑说：

或以顽鲁应茂才，以桀逆应至孝，以贪饕应廉吏，以狡猾应方正，以谄谀应直言，以轻薄应敦厚，以空虚应有道，以嚣暗应明经，以残酷应宽博，以怯弱应武猛，以愚顽应治剧。名实不相副，求贡不相称，富者乘其材（财）力，

贵者阻其势要，以钱多为贤，以刚强为上。（《潜夫论·考绩》）

稍后，晋朝方士葛洪在撰写《抱朴子》一书时，也引用了汉末的民间议论说：“举秀才，不知书。察孝廉，父别居。寒清素白浊如泥。高第良将怯如鸡。”（《抱朴子·审举》）葛洪将这种情况统称为“名不现实，贾不本物”。（《抱朴子外篇·名实》）

曹丕为魏王后，为了纠正这类名实不符的现象，同时也是针对当时因人士流移所带来的乡间查考的困难，创立了九品中正制度。所谓“九品中正”，即是在州郡置中正，择本地的贤而有识者主持；其识鉴、区别人物，共分九品（上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下），随后供吏部选用。从政治上看，九品中正制是有利于世族的仕进制度，这当然同曹丕有意代汉为帝的用心有关，是想以此取得一大批门阀世族的拥戴。但是，另一方面，也由此引导了时人对名理之学（形名学）的重视。稍后，曹睿又开始谋求建立一种更具体的“都官考课法”，这项工作由当时著名的形名学家刘劭承担。《通典》卷十五记载道：

魏明帝时以士人毁称是非，混杂难辨，遂令散骑常侍刘劭作都官考课之法七十二条，考覈百官，其略欲使州郡考士必由四科，皆有效，然后察举，或辟公府，为亲人长史。

《通典》所谓的“四科”，指儒学、文吏、孝悌、从政四项内容，尚属东汉的旧制，但考核的方法定然是与东汉不同的。值得注意的是，由刘劭撰著、对日后玄风起有重要前导作用的《人物志》一书，便是对以往人物考核、品评中的随机性内容所作的抽象概括。于是，具体的实际政治措施开始转而趋入了较为抽象的名理研讨；儒家的“正名”、法家的“循名责实”等等观念都以新的形式重新引起士人的关注。不过，总体而言，正如史学家唐长孺先生分析的那样：“初期名理学家大抵由检察名实，特别是由考察人物以至于循名责实使人

位相称,因此与法家相近。一到稍后,便转入了道家。”这中间有逻辑方面的必然性。但从社会政治一面论,“名理学本来是针对东汉名教之治而兴起的。曹魏政治即与初期名家相配合,所谓名法之治。名法之治要求检察名实,其中即包含了法家扩大君权、裁抑大族的意义。到了齐王芳时,由于君权的削弱,政治趋于宽弛,皇帝也成为虚位,于是从综核名实转向提倡无为。”(《魏晋南北朝史论》,第322页)

2. 玄远之学。随着东汉时期儒家名教的衰败,曹魏初年,政治上的“综核名实”的需要,引导着当时的学术思潮向两个方面歧出:一是从儒家而外寻找政治理论基础,二是对人才的品评、鉴别方法作更进一步的抽象思考。《文心雕龙·论说》称“魏之初霸,术兼名法”,那么,名理学与法家的政治学相结合,显然是曹魏政权的基本特征。同时,儒家思想的深厚传统也并未就此消歇,仍以各种方式在现实政治和人伦日用中起着相当重要的价值规范作用。所以,以政治方面的名实问题为出发点,由此融通儒、道、名、法诸家学说,是曹魏之际一个重要的思想学术背景。《群书治要》引刘廙《政论·正名》称:“夫名不正则其事错矣,物无制则其用淫矣;错则无以知其实,淫则无以禁其非;故王者必正名以督其实,制物以息其非。名其何以正之哉?曰:行不美则名不得称,称必实所以然,效其所以成,故实无不称于名,名无不当于实也。”可见当时所谓的名理之学,实在是含有很多的法家乃至儒家政治理论成份在内,并非像稍后一些风流名士所展示的那么自在、超脱。或者,从这一角度出发,我们不妨借鉴一下唐长孺先生关于玄学家中的“正统”与“别派”的看法。所谓“正统”,是指一批在朝的玄学家,他们从研究名理转向道家的“无名”学说,试图重新阐释老子无为而治的政治主张;其基本精神是门阀士族的特权意识,根本上并不反对“名教”。至于“别派”玄学家则由一批不得志的士人组成,他们提出“自然”的观念来同“名教”相对抗,颇有一些愤世嫉俗的心情掺杂

在内。下面我们主要讨论“玄学”。

按照《说文解字》的解释：“玄”字的本义是“幽远也”。实际上，“玄”的原初含义是指一种深赤而近黑的颜色。“幽远”已是它的引申义。《周易·坤·文言》中有“天玄而地黄”的话，即是借“玄”字来喻示“天”的幽深遥远之象。从现有的文献资料看，将“玄”字用作哲学概念的，始于春秋末年道家隐士老聃撰著的《老子》一书。老子认为，“先天地生”的“道”本来无从名言，但我们又不得不借助名言来予以表述，所以说：“无名天地之始，有名万物之母。故常无欲，以观其妙，常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（《老子》第一章）这里，老子意在以“玄之又玄”的说法来形容“道”的高、深、幽、远，要义仍当会通于他的一整套“道论”体系，尚无后来玄学所谓的“玄远”之意。况且，老子的学说也并非一味地用心于“玄之又玄”；春秋、战国之际，诸子百家的学说大都意在用世，《老子》一书中的许多立论也颇为重视切合实际人生的日用，包含了不少与政治、兵法和养生等等相关的具体内容。因此，严格而论，倡导“玄之又玄”的老子之学，本身还不完全具备“玄学”的抽象特征。

从现存的史料记载看，“玄学”这个名称的正式使用大约是在西晋以后。至少《宋书·雷次宗传》里已将“玄学”与儒学、文学、史学并称“四学”，可见当时这一名称已然较为普及了。在此之前，人们更多是用“玄远”二字来概括这一学派的思想特征。

汉末魏初，作为两汉儒学的逆反，也相应于当时动荡的政治局势，社会上掀起了一股崇尚道家“无为”学说的思潮。从某种角度看，这一现象也反映了学术发展的内在理路；儒家的“正名”学说和法家的“循名责实”，从逻辑上予以进一步的阐释，必然导向道家的“无名”乃至“无为”。稍后，一些士大夫将属于道家的典籍《老子》、《庄子》与原本是儒家经典的《周易》合为一类，并称“三玄”，结合当时的名辨学说予以多方引申和发挥，蔚然而成一种风气。这中间

既有属辞清简、意蕴丰足的“玄言”，也不乏妙语连珠、不着边际的空论。时人将这类言论统称作“清谈”、“清言”，而参与这一思潮的士大夫则因此被冠以“名士”、“名达”的称号。然而，一时的社会风气尚不足以称“学”。这里仍须作进一步的分析。

《世说新语·德行》注引《李康家诫》说：“然天下之至慎者其唯阮嗣宗(籍)乎！每与之言，言及玄远，而未尝评论时事、臧否人物，可谓至慎乎！”这是说名士阮籍在为人方面颇为谨慎，言谈之间从不涉及周围的人事。同书《规箴》中又说：“王夷甫(衍)雅尚玄远。”这是称叹另一位名士王衍的情趣高雅，不留意四周纷繁的俗务。尽管两段文字从不同的侧面点明了魏晋名士“玄远”的处世态度与情感寄托，却仍然没能揭示出玄学之为“玄远”之“学”的特征。不过，同书《文学》中的一则记载相对而言似乎触及了问题的实质：“傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远。每至共语，有争而不相喻。”这里，“谈尚玄远”、“有争而不相喻”云云，表明荀粲、傅嘏两人的言谈超出了具体的事象而趋于思辨的一路。相对两汉尊崇儒家经学、注重政治人伦和阴阳气化等等感性经验或功能直觉的思维方式而言，“玄远”之“谈”显示了一种新学术风格。今天，现代中国哲学家冯友兰先生借鉴西方哲学，将这一“玄远”之“谈”的内容归结为“共相与殊相”、“一般和特殊”的关系，应该说是比较恰当的。也正是在这一意义上，现代另一著名学者汤用彤先生对“玄学”之为“玄远之学”下了一个更为概括的定义：“夫玄学者，谓之玄远之学。学贵玄远，则略于具体事物而究心抽象原理。论天道则不拘于构成质料(Cosmology)，而进探本体存在(Ontology)。论人事则轻忽有形粗迹，而专期神理之妙用。”(《汤用彤学术论文集》，第214页)至此，玄学的发展受自身内在逻辑的引导，已在相当程度上脱离了原先的特定政治背景。“玄风”之初，其动机仍有着试图为现实的政治人伦和人性自然寻找抽象依据的意味。然而，随着命题本身所蕴含的逻辑特性的全幅展开，其中心论旨已然导向了本体论方面的

研究。在以后的发展中,玄学“清言”基本上围绕了“本、末、有、无”及其相互关系开始演绎起它的“辨名析理”的抽象历程。其中“本”是本体,“末”是末用;“有”是具体、客观的存在物,“无”是超时空的“道”或“自然”。总之,既非原始道家的“道论”,亦非两汉儒家、黄老家的“元气论”——而是本体论,成为了魏晋乃至南北朝整个玄学的问题。就中国古代的学术传统而论,这无疑是一个飞跃。冯友兰先生就曾以激赏的口吻评述道:“这是一个古今中外哲学家所共同讨论的问题,是一个真正的哲学问题。”(《中国哲学史新编》第四册,第30页)

二、“理性”与“气性”

“理性”和“气性”,是我们在解说玄学时必须首先予以甄别两个概念。两者间的差异,主要不在于具体的观点、结论,而是表现为思维层次上抽象程度的不同。只有对这一点有清楚的理解和把握,才能看出玄学之为“玄远”之学的殊胜,并由此明了玄学在中国学术思想史上的重要地位。当然,要对“理性”和“气性”作出全面的评估仍有相当的困难,事实上,在有关领域里至今仍是众说纷纭,难有定论。因此,本文所谓的“抽象程度”云云,也只是站在纯粹思辨哲学立场所作的特定分判。对于中国哲学而言,这一点是尤其需要加以说明的。

近代以来,学术研究逐渐世界化。国学大师章太炎先生和史学大师陈寅恪先生都曾先后指出过中国文化重视现实、轻视思辨的特质;一般而言,这个民族长于现实的是非善恶和利害得失的分析,却相对缺乏超越层面的抽象思考。这里,便涉及到“理性”和“气性”的问题。按当代著名哲学家牟宗三先生的定义,所谓“气性”,是顺“气”而言,偏重于本有的材质一面立论:“顺气而言,则性为材质之性,亦曰‘气性’(王充时有此词),或曰‘才性’,乃至‘质

性’。顺气而言者,为‘材质主义’(Materialism)。”至于“理性”,则是逆“气”立论,意在于“气”上凸显一个抽象之“理”。“逆气而言,则在于‘气’之上逆显一‘理’。此理与心合一,指点一心灵世界,而以心灵之理性所代表之‘真实创造性’(real creativity)为性。”“逆气而言者,为理想主义(Idealism)。”(《才性与玄理》,第1页)也就是说,表征于文化精神上,“气性”和“理性”有着现成因循和主动提升、转化的差别。

1. 气性和感通。到目前为止,在甲骨文、金文中尚未见到“气”字,与此类似的是“风”字,被用来形容包括人在内的生命现象的功能。到了战国初期,“气”作为一个重要的质料概念,开始频繁出现在当时诸子百家的著作中。《孟子·公孙丑》中有“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间”。《庄子》中涉及“气”的表述更多,有所谓“天地一气”(《大宗师》)、“天下一气”(《知北游》)等等。不过,这些原初的“气”论,尽管可以看作是以后“气性”论的滥觞,却还不是严格意义上立足于作为质料或才质的“气性”思想。事实上,在上述诸家的“气”论中,有些偏向于“气”的具体、精微的物质性形态,有些则侧重于“气”的抽象、能动的精神性功能,尚未依此组织起一整套结构完整的宇宙图式。

两汉之际,随着“车同轨,书同文”的大一统帝国的形成,原初素朴的“气”论得到了进一步的阐释,并以同样的“大一统”结构,融摄了阴阳五行学说,确立起自然天道和政事人道的相互关系,从而在对天人合一的宇宙原始统一性的返本归元中设定了“元气”的概念。这样,“气”作为天地万有之“元”,真正具有了对天地万有的统摄性。换句话说,“元气”(全称“元一之气”)作为具体世界的动力和质料根源,一“气”之散,生生不已,由“元一”分而为“天”——“地”——“人”这样一个具象的现实世界。同时,同样得之于“元气”的气禀,又决定了这个“三才”一体的世界具有其相感相通的可能性。这是真正“气性”论意义上的宇宙图式。汉儒班固在汇集汉

章帝时期白虎观奏议而成的《白虎通义·天地》中，系统表述了这一“气性”的天地观以及相通于天地的才质的人文观：

[天]地者，元气之所生，万物之祖也（“天”字据《太平御览》补）。

始起先有太初，然后有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相连，视之不见，听之不闻。然后剖判，清浊既分，精曜出布，庶物施生，精者为三光，号者为五行。五行生情性，情性生汁中，汁中生神明，神明生道德，道德生文章。故《乾凿度》云：“太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。阳唱阴和，男行女随也。”

如其所述，那么，“元一之气”在概念上表现为一种没有限定的存在。由“太初”而“太始”而“太素”，是为“元一之气”散而成形的过程。天地万有因同为“元气”所成从而具有同质性。在这气化的过程中，天地的生成固然先于万物和人，但天地的这种“在先”状态只是时间上的“在先”，尚无本体论所谓逻辑上“在先”的意义。由此，气性论之为“气性”，其所包含的本质特征就很清楚了。首先，它顺时间的历程上溯万有的本根并将之归结为“元一之气”。其次，再由“元一之气”顺而推之于天地万物乃至人的生成，将天地万有视为共同禀受了“气”的质料，就人性而言，则明确称之为“初禀”；这样，“气”下委于作为个体的人身上，就表现为自然、质朴和先天等一系列不可改变性。最后，在“气性”的天地中，问题的重心就主要不再是天、地作为“万物之祖”的本根，事实上，由于人与天、地同禀于“元一之气”，天、地的优越性似乎也只是表现于其人格化了的宗祖地位上了。相反，具体现实和人事中所显现的气的异质、驳杂和结聚等等特性却表现得异常复杂和错综。对于这些问题，气性论学说倾向于采用阴阳五行观念来对“元一之气”作更为繁复的补充性解析。这方面的努力，表现在西汉大儒董仲舒构造的一个遼密的大一统世界图式中。

作为西汉儒家的重要思想家,董仲舒对当时盛行的阴阳五行学说进行了独立的考察,并且在将其体系化方面做了最大程度的尝试。按董仲舒的理解,宇宙大全的基本组成成份不外乎天、地、阴阳、五行和人,所谓“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水,九,与人而十者,天之数毕也”(《春秋繁露·天地阴阳》)。其中,“天”固然是最高一级的主宰,然而“天”自身却并不直接地来主宰万物。换句话说,“天”的作用要通过阴阳、五行之气来表现:“天意难见也,其道难理。是故明阴阳入出、实虚之处,所以观天之志。辨五行之本末、顺逆、小大、广狭,所以观天道也。”(同上)正是由于“天”的这种潜在的主导,阴阳五行之气才具体表现为四时的循环、世事的盛衰乃至仁、义、礼、智、信等人伦文化。也就是说,世间现象的规律性变化实际上是“气”的性质或功能在按某种系统变动,而这一系统的最高主宰则是“天”的意志。关于董仲舒思想中的“天”是否具有神学方面的倾向,这一问题不在本文的论旨之内。值得注意的倒是他这套大一统具象哲学的气性论本质:阴阳、五行各有其性而以中和为尚,任何一面过犹不及,实际上也就等于是无主无本;对个体的人来说,顺“气”而言,则用“气”为“性”,结果是性成命定,每个人都受自身最初的“初禀”所决定,主观上就很少有改变的可能了。虽则气性论中有人同天、地相感相通的说法,用以鼓励个体的主动性,但是,这种感通毕竟更多地依赖于随机性而不是理所当然。对此,牟宗三先生评析说:“‘用气为性’,则‘质朴之谓性’,性是才资之性。”“才资或才质之‘气性’不能纯善,不能纯恶,因本有异质之驳杂故。即其善者,亦并非定然之善。并无理性之必然。其恶者亦不是‘道德性当身’之定然的善所照临之‘定然的恶’(罪恶)。因此,才质之气性并无绝对的纯善,亦无绝对的纯恶。但却可有强度的等级性。”(《才性与玄理》,第18页)总之,气性的“天”尽管有着崇高的威慑力,对于个体的人而言却是外在的,并且也不是理性的必然。在这种情况下,作为人生安身立命之本的“绝对”

(本体)无从建立,从思想的内在逻辑看,哲学理性自身就要求有进一步的提升。

2. 理性和本体。西汉末期,作为当时学术的一个支流,具有隐士风范的严遵已经开始注意对先秦道家思想进行某种思辨性的处理。他这方面的贡献集中体现在《道德指归》一书中。早于后来的玄学家,严遵已然着手将儒家经典《周易》与道家典籍《老子》相会通,并注重对“万物之本”的抉发和阐述。

作为道家自然主义的承继者,严遵的主旨仍是“虚静为万物之本”,但他强调指出了在变化的事象中把握“本”、“根”的重要性:

虚实相归,有无相生,寒暑相反,明晦相随。阴消而阳息,阳息而阴消;本盛则末毁,末毁则本衰。天地之道,变化之机也。凡此数者,聪明之门,情伪之根,嫌疑之尺寸,眩耀之权衡也。因其本,修其无,开以天心,督以自然,要而推之,约而归之,察近知远,观复睹反,闻名识实,见始知卒,听声见形,以喻得失……(《老子指归(卷之七)·信言不美篇》)

应当指出,严遵在表述中对“本”“根”两个概念还没有作出层次上的区分,因而留有明显的阴阳气化痕迹。然而,以“本盛则末毁,末毁则本衰”为天地之道、变化之机的重要内容从而主张“因其本,修其无”,表明严遵对《老子》之道的诠释隐隐然有着开后世玄学之先河的意味。事实上,严遵也的确提出了一些比较接近玄学的命题,如:“形于无形,事无不理。穷于无穷,极乎无有,以能雕琢,复反其母,既复又反,为天下本”(《老子指归(卷之三)·天下有始篇》)。严遵学说这种对于玄学的先导意义,曾为历史上个别学者所注意。宋代的晁说之在为王弼《老子注》撰写的《记》中就曾指出:“王弼《老子道德经》二卷,真得老子之学欤?盖严君平(遵)之流也。”

严遵之后,扬雄承其学,进一步从事《周易》和《老子》思想的会