

魏晉玄學史

目 录

第一章 魏晋玄学的产生及其思想的渊源·····	(1)
第一节 玄学的产生·····	(1)
第二节 玄学的思想渊源·····	(3)
一、玄学是崇尚“虚静为本”的道家思想 在汉代演变的产物·····	(3)
二、玄学是汉魏之际儒道兼综思想 发展的产物·····	(18)
三、玄学是汉魏之际清谈思想发展的 产物·····	(27)
第二章 正始玄学·····	(35)
第一节 正始玄学产生的时代背景·····	(35)
一、曹魏时代中央政权与豪门地主阶级的矛盾 是统治阶级的主要矛盾·····	(35)
二、正始玄学总结了曹魏统治前期的 经验和教训·····	(40)
第二节 正始玄学概论·····	(43)
第三节 何晏的玄学思想·····	(55)
一、何晏的生平和著作·····	(55)
二、何晏“新旧杂之”的经学思想·····	(57)

三、何晏的玄学哲学思想·····	(62)
四、何晏的政治思想·····	(67)
第四节 王弼的玄学思想·····	(77)
一、王弼的生平和著作·····	(77)
二、王弼的“举本统末”的玄学体系·····	(84)
三、王弼玄学的抽象思维方法·····	(114)
四、王弼的“以性统情”的人性论学说·····	(123)
五、王弼的政治思想·····	(128)
第三章 竹林玄学·····	(144)
第一节 竹林玄学形成的时代背景·····	(145)
第二节 竹林七贤·····	(150)
一、嵇康·····	(154)
二、阮籍·····	(160)
三、山涛·····	(167)
四、向秀·····	(170)
五、刘伶·····	(176)
六、阮咸·····	(177)
七、王戎·····	(179)
第三节 七贤风度·····	(180)
一、超拔脱俗的精神·····	(182)
二、“师心”“使气”的风格·····	(186)
三、放达不羁的行为·····	(190)
四、“越名任心”的性格·····	(192)
第四节 嵇康的思想·····	(194)

一、嵇康的自然观	(194)
二、嵇康的认识论	(200)
三、嵇康的道德观	(206)
四、嵇康的养生论	(213)
五、嵇康的“言不尽意”论	(220)
六、嵇康的“声无哀乐”论	(226)
第五节 阮籍的思想	(234)
一、阮籍的自然观	(234)
二、阮籍的社会历史观	(239)
三、阮籍的名教观	(245)
第六节 向秀的思想	(250)
一、向秀的逍遥义	(251)
二、向秀的万物自生说	(253)
三、向秀《难养生论》中的哲学思想	(254)
四、向秀《思旧赋》所反映的思想矛盾	(261)
第四章 西晋元康玄学	(264)
第一节 元康玄学形成的时代背景 及其思想概况	(264)
第二节 裴頠的《崇有论》思想	(268)
一、裴頠的生平与著作	(268)
二、裴頠的《崇有论》哲学思想及其对 玄学贵无思想的批判	(279)
三、裴頠《崇有论》在中国哲学史上的 地位	(288)

第三节	欧阳建与“言意之辩”	(293)
第四节	郭象玄学思想	(302)
一、	郭象的生平与著作	(302)
二、	“造物者无主”与“物各自造”的自然观	(319)
三、	“变化日新”的发展观	(344)
四、	从“无心顺有”到“不知为宗”的认识论	(360)
五、	郭象的人生观与社会政治思想	(374)
第五章	两晋之际的玄学	(396)
第一节	两晋之际的玄学放达派思想潮流	(396)
第二节	《列子》的玄学思想	(399)
一、	《列子》一书的伪成	(399)
二、	《列子》的思想	(403)
第六章	东晋玄学	(417)
第一节	东晋时期的思想氛围	(417)
一、	放达之风有增无已	(417)
二、	礼法之士对玄学兴师问罪	(418)
三、	佛教思想与玄学的结合	(420)
四、	清谈思想的贫乏	(420)
第二节	张湛的思想	(422)
一、	元气说与贵无论——张湛的自然观	(422)
二、	理推与玄照——张湛的认识论	(431)
三、	无为论与顺性论——张湛的社会	

政治观·····	(436)
四、命定论与肆情论——张湛的人生观·····	(442)
第七章 魏晋玄学与佛教·····	(449)
第一节 两晋般若学的玄学化·····	(452)
第二节 姚秦时代三论学与玄学的结合·····	(475)
第三节 玄学对南朝佛教的影响·····	(486)
第八章 魏晋玄学与道教·····	(495)
第九章 魏晋玄学与文学艺术·····	(511)

原
书
缺
页

原
书
缺
页

第二节 玄学的思想渊源

一个时代思潮的产生，除了有该时代的社会条件之外^①，同时又总不能离开思想的历史发展的条件。魏晋玄学的产生，也是汉代与魏初整个思想演变发展的产物。为此，我们就有必要来探讨一下魏晋玄学产生的思想渊源。

一、玄学是崇尚“虚静为本”的道家思想在汉代演变的产物

道家思想从西汉至魏晋经历了一个由盛经衰又至盛的曲折发展过程。黄老道家思想在西汉初年曾作为统治思想而盛极一时，窦太后提倡黄老之术长达45年之久，“窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子（武帝）诸窦不得不读黄帝老子，尊其术”（《史记·外戚世家》）。汉景帝时儒家、道家进行了激烈的争夺统治地位的斗争。汉武帝时代，这一斗争以“黜黄老、刑名百家之言”，“独尊儒术”而告结束。黄老之术、无为之治虽然失去了统治地位，但是道家思想却以对抗正统思想的异端渗透了整个汉代。道家的自然无为原则，抽象思辨风格，对汉代哲学家发生了深刻的影响。司马谈是汉武帝时代推崇道家思想的典型代表。他认为其它学派均有不足之处，只有道家

^①关于玄学产生与发展的社会经济政治条件，由于玄学在各个发展阶段上的这些条件并不完全一致，所以我们在这里不作统一的阐述，而将在下面各章中分别阐述之。

“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（《史记·太史公自序》），是尽善尽美的。淮南王刘安招集宾客所撰的《淮南子》接近老子思想，高诱说他“旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静”。

而后的严君平更是提出了“虚静为万物之本”的思想，为魏晋玄学开了先河。

（一）“无”是从“道德”到“万物”演化过程的根据

严君平的《道德指归》成书于西汉末期，其内容之博大精深一直为历代学者所称颂。汉代注释老子的著作至今已所剩无几。我们可以把《道德指归》看作西汉老学思潮的代表。对《道德指归》的研究，不仅有助于我们全面了解汉代老学，而且有利于我们进一步探索魏晋玄学产生的思想渊源。

有一种流行的说法，把汉代宇宙观概括为发生论，把魏晋哲学概括为本体论。其实不尽然，严君平的《道德指归》就是一个例外。该书在探索宇宙发生演变过程的时候，着重强调的是天地万物自然社会之所以发生、发展、生存、变化的根据。

严君平在书中反复阐述了从道德——神明——和（有时也称太和）——天地——阴阳——五行——万物的宇宙发展过程。这个过程可以分为三个阶段。第一阶段从道德神明到和，是抽象精神的自身发展。严君平在注释《老子》“道生一，一生二，二生三，三生万物”时指出：“虚之虚者生虚虚者，无之无者生无无者，无者生有形者。故诸有形之徒皆属于物类，物有所宗，类有所祖。天地物之大者，人次之矣，夫天人之生也，形因于气，气因于和，和因于神明，神明因于道德，道德因于自然，万物

以存”（《道德指归》卷八第一。以下只注卷名而省去《道德指归》四字）。所谓虚之虚者指道，虚者指一，无之无者指二，无者指三。和即三，神明即二，道德即一，自然即道。自然、道德、神明、和是虚无，只不过虚无的程度不同而已。先来看看他如何论述道德，他说：“道德之化，变动虚玄，荡荡默默，泛泛无形，潢潢慌忽，浑沌无端，视之不见，听之不闻。”（卷九第一）从中可以看出道德有以下两个性质：其一，无形无名，不可听不可视，不能被感觉器官感知，没有任何物质规定性的抽象，道德就是无；其二，道德默默地变化发展，不是绝对的静止。严君平不止一次论述了这个问题：

“道德之化，变动虚玄”（卷九第一）。“道德变化，陶冶元首”（卷八第十九）。这种运动是没有物质的精神变化。神明、和也是超越于时空的精神，这是共性，不过和已有自己独特的性质，和在发展过程中逐渐显出物质性，从而进入到宇宙发展的第二阶段，即从和到天地的阶段，他说：“天地未始，阴阳未萌，寒暑未兆，明晦未形，有物参立，一浊一清，清上浊下，和在中央，三者俱起，天地以成，阴阳以交而万物以生。”（卷十三第八）和在开始时是天地开始、阴阳未萌、寒暑未兆的虚无。严君平借助于“有物参立”，使得清气向上运动成为天，浊气向下运动成为地，清浊未分的混合状态处于中央，即“和在中央”。和是清、浊两气混然的状态，又具有了一点儿物质性。“有物参立”可以看作是从无到有的转折点。和既是抽象精神，又有物质因素。如果把道德经神明、和至万物的演变看作宇宙发生论，那么这种宇宙发生论是有别于元气、

气生万物的宇宙发生论。道德、神明、和是客观精神自身的演变，道德至万物的变化是精神变物质的过程。

道德是空洞的抽象，是一种潜伏的状态，它不会永远停留在这种状态中，它一定要表现出来，并与其他事物处于相互关系中，严君平反对把道德看作始终与万物割裂的空洞抽象，它要通过现象表现出来，反映出来。宇宙发展的第三阶段是物质世界的演变、发展，他说：“夫天地之道，一阴一阳，分为四时，离为五行，流为万物，精为三光，阳气主德，阴气主刑，复载群类，含吐异方”（卷十二第十五）。他又说：“道德之化，天地之数，一阴一阳，分为四时，离为五行。”（卷八第十）在严君平看来，天地从和的阶段产生出来，天地相互作用产生了阴阳二气，阴阳二气的盛衰决定了四时的划分，同时阴阳二气分为五行，阴阳五行构成了万千事物。所谓德、刑不是指刑法、德政等社会现象，而是指生死等自然变化。

从道德到万物的演变过程中，道德贯彻终始。神明与和虽然也是无，它们仅具有过渡性质。在严君平看来，万物是由无形无名的道德与有形有名的天地互相配合而生成的。道德是万物之神，是万物得以生存的根据，但仅有道德不过是有神而无体的虚无缥缈的东西。天地依据着道德产生了气，气依据着道德凝聚为有形体的事物，他说：“神道荡荡而化，天地默默而告，荡而无所不化，默而无所不告，神气相传，感动相极。”（卷十二第四）神明之道德与天地之气交接传动，互相依赖，因此万物得以产生。

严君平虽然把道德到万物视为“生”，不过这种生不是前

形生后形的生，而是抽象精神体现为物质世界的过程，他认为人们耳目所能闻见的事物仅仅是现象，这些现象必须依据着某种东西才是真实存在着的，这个东西就是道德。道德通过万物体现的过程可以借用“生”这个词来说明。道德怎样体现出来呢？他说：“道德神明清浊太和，浑沌而为体，万物以形，形之所托，英英荣荣，不睹其字，号之曰生。生之为物，不阴不阳，不可揆度，不可测量，深微不足以为称，玄妙不足以为名，光耀恍惚，无有形声，无状无象，动静无方，游于虚寂之野，处于无有之乡，得之者存，失之者亡。”（卷九第八）生是不大容易说明的，可以暂借它说明英英荣荣的万物赖以生存的根据。道德不阴不阳、无形无名、无状无象，因而动静无方，漫游无际。得到它，万物就生存；失去它，万物就灭亡。说道德是有，它却无形无名，人们感觉不到；说它是无，它却具有得之者存，失之者亡的力量；因此说它处于“无有之乡”。严君平的生仅有抽象的意义，而没有具体的意义。

严君平还具体地分析了无在从道德到万物发展变化过程中的作用，他说：“一以虚故能生二”，“二以无之无故能生三”，“三以无故能生万物”（卷八第三）。即是说“道生一，一生二，二生三，三生万物”的过程是无的展开和体现。

从道德到万物的发展过程不是有意志、有目的的运动，他说：“道德不生万物而万物自生焉，天地不舍群类而群类自托焉，自然之物不求为王而物自王焉。”（卷十一第十五）“道德不为智巧，故能陶冶天地造化阴阳而天地不能欺也；天地不为

智巧，故能含吐变化杀生群类而万物不能逃也……故虚无无为无知无欲者，道德之心而天地之意也。”（卷九第十二）天地阴阳万物群类自然地产生，道德不是强加给万物的异己力量，仅仅在因随万物之自然的过程中起着主宰一切的作用。

严君平有时提出道德生万物，有时又提出道德不生万物，所谓生万物是强调道德为万物之根本；所谓不生万物是强调道德与万物的关系不是前形与后形的关系。生与不生之间的统一即是道德之无的特殊性质。

（二）无是天地万物的本性

严君平除了强调无是整个宇宙演变过程的根据，同时他也论述了无是自然社会的本性，在卷九第十六中认为，天地、阴阳、日月、星辰、四时、五行、水火、草木、金石、色、音、味、山陵、风雨、鱼鸟、人兽等自然界的殊类异族只因为依据着无，才有了自己的特殊形态。万千事物形态各异，不可穷尽，不仅阴阳二气不能穷通，即使说日月普照四方，威力无穷，也不能囊括无余，只有无形无名的道德才能够穷尽。事物发展的每一细节，俯仰之顷，喘息之间，人们的思维活动、伦理规范之所以具有它们现在的样子，首先在于这些事物本身包含着道德，体现了道德。因此说抽象道德为有形天地的根本或神明，而天地仅仅是道德的体现、外化或形容。

作为万物本性的无是依循于客观自然的。严君平以天地为例说明这个问题。天以无心无意无为无事的道德为根本，因此，“阴阳自起，变化自正，故能刚健运动以致其高，清明大通，皓白和正，纯粹真茂，不与物揉”（卷七第十）。地以无

知无欲无为无事的道德为依据，因而“山川自起，刚柔自正，故能信顺柔弱，直方和正，广大无疆，深厚清静，万物资生，无不成载”（同上）。他反复强调，作为万物本性的道德，并不是强加给万物的、与万物相斥的另一个东西，而是因循于客观事物所必须遵循的规律。道德是严君平哲学体系中最高的范畴，是概念。而自然指的客观世界的本来面目，客观世界的固有规律。道德无论多么至高无上，它都不能超越于万物，而必须“因于自然”。列宁在评价黑格尔哲学时指出：“（抽象的）概念的形成及其运用，已经包含着关于世界客观联系的规律性的看法、信念、意识。”（《哲学笔记》1974年版第189页）黑格尔的范畴不脱离内容，是事物规律、普遍本质的产物。列宁对这一点给予充分的肯定。严君平的思辩水平当然赶不上黑格尔，但在道德因于自然这一点上与黑格尔相似，因此应该肯定。

严君平的哲学是思辩性较强的哲学，这在自然哲学大发展的汉代，可以说是继贾谊之后的孤军突起。严君平虽然强调道德本于自然，但他最终还是滑入唯心主义，原因在于，他的道德仅仅是对本质的认识，他却把这个主观的东西塞到万物背后作为万物的根本。他把认识论的问题与本体论的认识混为一谈，导致了以概念为本质的唯心主义。在他的著作中往往把道德与自然等同，他说：“天地之道，生杀之理，无去无就，无夺无与，无为为之，自然而已。”（卷十二第十三）“道德之教，自然是也”（卷十二第七）。严君平也正是把感性存在看作是偶然的、暂时的东西，而把对本质的认识看作是必然的、

永恒的东西，看作是逻辑上处于万物之先并产生万物的东西，看作是万物生灭变化的根据。如果我们撇开他的唯心主义，可以看到事物按照自然本性生灭变化，不受神的支配，也不受人们意志的左右，呈现在我们面前的是不受任何意志主宰的自然世界。

（三）“清静为本，虚无为常”思想的提出

道德在《老子》中是作为两个概念单独使用的，汉初的哲学家、政论家贾谊（公元前200—前168年）较早地就把道与德连在一起了，他有一篇文章叫《道德说》，其中把道德看作具体事物的根本，看作不脱离具体事物的本体。司马谈的《论六家要旨》用道德家来称呼道家。他认为道德家的主旨是顺应客观规律，主张“圣人不朽，时变是守”。司马谈、贾谊着重于从万物本质、规律这个角度去说明道德，而对于“有生于无”则不大理会。严君平吸取了道德为万物根据这一点，同时也非常注意“有生于无”。把对老子的解释又重新拉回到唯心主义一边。严君平的道德与道，往往可以互相代替，在讲到从无到有的演变过程时，往往用道德；在讲到无是万物根据、本质、规律时，常常用道加以概括。道德更多地具有抽象概念的意义，道则更多地包含着客观规律、本质的意义。由于他把概念视为本质，因而道德与道又被看作是同一的东西。

严君平认为有无、虚实，道德与万物是不可分离的，他认为恍惚无形的道德无所不有，无所不通，贯通于万物的运动变化，并与万物密切无间。道在前而万物不可能与之疏远，道在后而万物不可能领先。万物静止、运动、前进、后退因顺于无

声无形的道德。因此说作为万物根据的道德不是处在天地之外的，不是一个独立的实体。万物生灭变化不能够脱离道的统御，无形之道与万物通同一体。严君平把与事物同一的另一方面看作是事物的基础和根本。

为了说明道德与万物混同一体，严君平以道德为形、事物为影，以道德为声、事物为音加以说明；又以水没有一定形状为例，说明道德只有通过万物才得以体现。他还进一步提出了“有无相包，虚实相含”（卷九第十六）的思想。既反对执着于有，也反对执着于无。他认为执着于有就只能是有限的、相对的，不能够囊括万有；如果执着于无就有把无与有分离开的危险。因此他认为不有不无才是绝对的、无限的，他说：“神明之数，自然之道，无不生无，有不生有，不无不有乃生无有。”（卷十一第四）这是说，如果把虚无看作一个独立的实体，那么虚无不能够产生出另一个虚无；脱离了无，具体之有也不能够生出另一个有。只有无形无名的道与有形有名的万物“神气相感”，才能够使万物生存。因此说道德是虚而实，无而有的。如果说道德是有，就与无形无名的前提相矛盾；如果说道德是无，又要与万物之宗、万物之主的宗旨相矛盾。严君平极力把有无统一于一体，使其冥然同通，没有界限。

严君平在《指归》中已经提出了一些接近于魏晋玄学的命题，他说：“形于无形，事无不理，穷于无穷，极于无有，以能雕琢，复反其母，既复又反，为天下本。”（卷九第十八）严君平把无形、无有、无穷看作为母、本，并且认为本是万有辑上的开始，又是万有逻辑上的归宿。严君平提到无形无名