

崩溃与重建中的困惑

魏晋风度研究

(第二版)

马良怀 著

CONFUSION BETWEEN
DECLINE AND RECONSTRUCTION
— RESEARCH ON THE WEI-JIN Demeanor

中国社会科学出版社

崩溃与重建中的困惑

魏晋风度研究

(第二版)

马良怀 著

CONFUSION BETWEEN
DECLINE AND RECONSTRUCTION
— RESEARCH ON THE WEI-JIN Demeanor

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

崩溃与重建中的困惑：魏晋风度研究/马良怀著. —2 版. —北京：
中国社会科学出版社，2018. 2

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1413 - 8

I. ①崩… II. ①马… III. ①中国历史 - 研究 - 魏晋南北朝时代
IV. ①K235. 07

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 273975 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 宋燕鹏
责任校对 夏慧萍
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2018 年 2 月第 2 版
印 次 2018 年 2 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 11.75
插 页 2
字 数 163 千字
定 价 49.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

导论	1
----------	---

上编 崩溃篇

第一章 异端学说发难	29
第二章 自然灾害作祟	37
第三章 儒家经学途穷	49
第四章 士大夫失去依托	59
第五章 皇帝遭到抛弃	69
第六章 死神唤醒了人	77

下编 重建篇

第一章 道本儒末的理论模式	95
---------------------	----

第二章 越名教而任自然的理论模式	109
第三章 内圣外王的理论模式	124
第四章 三教互补的理论模式	142
余论	168
后记	182

导 论

魏晋是我国历史上的一个动荡不安、多灾多难的时代，曹魏代汉，司马晋代魏，八王之乱，五胡乱华，王敦、苏峻之叛，等等，灾祸迭起，死人无数。然而，魏晋又是一个“礼崩乐坏”，多姿多彩的时代，士大夫一个个宽衣大袖，倜傥风流，手持麈尾，口吐玄言，服药行散，饮酒长啸，更甚者则散发垢面，裸袒箕踞，与猪共饮。这是我国古代历史上的一幅独放异彩的历史画卷，千百年来，不时地闪烁着它那耀眼诱人的光辉。

正因为魏晋人的行为表现独特，所以也就很难得到后世士大夫的理解。早在东晋后期，著名的道教思想家葛洪就在其著作中对此大加抨击：“群骄慢傲，不入道检者，为都魁雄伯，四通八达，皆背叛礼而从肆邪僻，讪毁真正，中伤非党。口习丑言，身行弊事。凡所云为，使人不忍论也。”^①“此盖左衽之所为，非诸夏之快事也”^②。明清之际的思想家顾炎武对此亦曾痛加贬责：“国亡于上，教沦于下，羌戎互僭，君臣屡易，非林下诸贤之咎，而谁咎哉……魏晋人之清谈，何以亡天下？是孟子所谓杨朱之言，至于使天下无父无君，而入于禽兽者也。”^③直到20世纪上半叶，历史又进入了一个崩溃与重建的时期，知识分子中也产生出同魏晋士大夫相类似的心态，魏晋人的独特风姿才逐渐引起学者的广泛重视。思想界的章太炎、鲁迅，哲学界的汤用彤、冯友兰，史学界的陈寅恪、贺昌

① 《抱朴子》（外篇）卷二七《刺骄》，中华书局1991年版，第43页。

② 同上书，第29页。

③ 陈垣：《日知录校注》卷一三《正始》，安徽大学出版社2007年版，第721页。

群、钱穆，美学界的宗白华，文学界的刘师培、刘大杰，等等，纷纷涌至魏晋历史之中开辟领地，耕耘收获，魏晋人的独特风采才终于为人们所理解。宗白华言：“旧礼教的总崩溃、思想和信仰的自由、艺术创造精神的勃发，使我们联想到西欧十六世纪的文艺复兴。”“这是强烈、矛盾、热情、浓于生命彩色的一个时代。”“只有这几百年间（指汉末魏晋六朝）是精神上的大解放，人格上思想上的大自由。人心里面的美与丑、高贵与残忍、圣洁与恶魔，同样发挥到了极致”^①。冯友兰亦云：晋人的精神面貌具有一种“超越感、解放感”^②。鲁迅在1927年的一次题为《魏晋风度及文章与药及酒之关系》的演讲中，详细地讲述了魏晋人的各种特异风姿，并指出这种风采是由政治的黑暗和士大夫心中的痛苦所铸造的。兹后，许多学者沿用“魏晋风度”这一概念从哲学、美学、文学、史学、思想、文化等各个角度对魏晋人的独特风采进行研究探索，并获取了丰硕的成果。尽管如此，我总觉得有点言犹未尽，故决定在他人研究的基础上，对此再进行一次新的探索，但愿它是块引玉之砖，而不是画蛇添足之举。

本书试图从思想文化的角度来探讨“魏晋风度”这一特殊的历史现象，因此在对“魏晋风度”的论说之先，有必要对中国古代思想的发展作一次粗略的勾画。

我认为，在中国古代社会的思想史上，曾经发生过两次巨大的变革：一是自春秋战国时代的百家争鸣经《荀子》《吕氏春秋》《淮南鸿烈》至董仲舒而整合成为天人感应神学；二是自魏晋玄学经三教互补、三教合流至宋代理学家们而整合成为理学。由天人感应神学向理学的转变是古代思想上一次由宇宙观向人的本体论，由世俗世界向精神世界，由外在的行为规范——“礼”向内在的伦理道德——“理”的巨大转折。

① 宗白华：《美学与意境》，人民出版社1987年版，第189页。

② 《中国哲学史新编》第4册，人民出版社1986年版，第207页。

关于第一次变革，今人李泽厚于其《秦汉思想简议》中曾作了系统的论述，现略参己见以申述之：

统一的中央专制集权制度虽然出自秦始皇之手，但始皇帝并没有为这种制度的生存发展提供足够的理论依据。直到汉武帝时，董仲舒才为大一统的中央专制集权制度提交出一套体系完备的理论，这个理论就是所谓的“天人感应”学说。

董仲舒的理论是自荀况、《吕氏春秋》以降将儒家学说作为主干而与道、法、阴阳等诸子学说进行融合趋向的继续和终结。董仲舒“竭力把人事政治与天道运行附会而强有力地组合在一起，其中特别是把阴阳家作为骨骼的体系构架分外地凸显出来，以阴阳五行（“天”）与王道政治（“人”）互相一致而彼此影响即‘天人感应’作为理论轴心，一切环绕它而展开”^①。从而建立起中国人所特有的宇宙观和思维模式，建立起一整套维护大一统专制集权制度的理论体系。

在专制集权的社会里，皇帝是至高无上的权威，是整个社会的支撑点。所以，董仲舒在其理论体系中要千方百计地拔高、神化皇帝，“君权神授”的观念便成了“天人感应”学说的核心内容。首先，董仲舒应用各种迷信说教，将天打扮成一个有感情、有意志、无所不能的“百神之大君”^②，认为天是“群物之祖”^③，所有的自然现象都是天神的有目的活动，是天神意志的体现。接着他宣布，皇帝是天神在人间的代理人，是天的“大使者”。^④“唯天子受命于天，天下受命于天子”^⑤。《春秋繁露·王道通三》进一步指明说：

人主立于生杀之位，与天共持变化之势，物莫不应天化。

① 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第145页。参见金春峰《汉代思想史》，中国社会科学出版社1987年版。

② 《春秋繁露·郊义》，中华书局1992年版，第402页。

③ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，中华书局1962年版，第2515页。

④ 同上书，第2500页。

⑤ 《春秋繁露·为人者天》，中华书局1992年版，第319页。

天地之化如四时。所好之风出，则为暖气而有生于俗，所恶之风出，则为清气而有杀于俗。喜则为暑气而有养长也，怒则为寒气而有闭塞也。人主以好恶喜怒变习俗，而天以暖清寒暑化草木。喜怒时而当则岁美，不时而妄则岁恶。天地人主一也。

人君若有错误过失，天就出现灾异以谴告之，令其改正，“凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾异以谴告之。谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之，惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至”^①。如此一来，天人相通，君权神授，天神与君王都被涂抹上一层神秘的色彩，天下众人则成了受其支配使唤的奴仆，由于天人之间彼此交通感应，人类社会与自然世界紧紧地联结在一起，这便协调了人与自然（天、神）的关系，消除了人在自然界面前所具有的渺小、自卑的心理压力。

在专制集权的社会里，贵贱高下等级甚严，为了维护这一统治秩序，董仲舒将荀况关于“礼”的学说作为一个重要的组成部分而纳入了他的天人感应理论体系。《春秋繁露·奉本》云：“礼者，继天地，体阴阳，而慎主客，序尊卑贵贱大小之位，而差内外远近新旧之级者也。”人们应该用礼来约束自己的言行，“君子非礼而不言，非礼而不动。好色而无礼则流，饮食而无礼则争，流争则乱。夫礼，体情而防乱者也。民之情，不能制其欲，使之度礼”。^②在这里，董仲舒所强调的是用一种外在的行为规范——即“礼”来约束人们的行为，进而维护其社会的统治秩序。此与后来的宋明理学强调伦理道德的作用大异。

强调群体，注重社会，突出君王，是天人感应学说一个显著特点。

① 《春秋繁露·必仁且智》，中华书局1992年版，第259页。

② 《春秋繁露·天道施》，中华书局1992年版，第469页。

人之得天得众者，莫如受命之天子。下至公侯伯子男，海内之心悬于天子，疆内之民统于诸侯^①。

地出云为雨，起气为风。风雨者，地之所为。地不敢有其功名，必上之于天。命若从天气者，故曰天风天雨也，莫曰地风地雨也。勤劳在地，名一归于天，非至有义，其孰能行此？故下事上，如地事天也，可谓大忠矣。土者，火之子也，五行莫贵于土……忠臣之义，孝子之行，取之土。土者，五行最贵者也，其义不可以加矣^②。

臣民只有将自己依附于君王之身，融化于群体之中，个体的生命才有意义，个体的价值才能得到确立。而如何才能使个体有效地融化于群体之中而又能充分发挥个体的聪明才智来为专制政权服务呢？这便是天人感应理论体系的另一个重要组成部分：即崇教化、立学官、察举征辟、建立文官之制^③。董仲舒言：

夫万民之从利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而奸邪皆止者，其堤防完也；教化废而奸邪并出，刑罚不能胜者，其堤防坏也。古之王者明于此，是故南面而治天下，莫不以教化为大务。^④

养士之大者，莫大乎太学；太学者，贤士之所关也，教化之本原也……臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得矣。^⑤

① 《春秋繁露·奉本》，中华书局1992年版，第287页。

② 《春秋繁露·五行对》，中华书局1992年版，第316页。

③ 两汉察举、征辟之制虽发端于文帝，但作为一种完备的制度且纳入天人感应的理论体系，却是武帝时的董仲舒。班固言“自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆濡矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家。立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”（《汉书》卷五六《董仲舒传》）《西汉会要》卷四五《选举下》亦云：“州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。”

④ 《汉书》卷五六《董仲舒传》，中华书局1962年版，第2503页。

⑤ 同上书，第2511页。

臣愚以为使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者，岁贡各二人以给宿卫，且以观大臣之能；所贡贤者有赏，所贡不肖者有罚。夫如是，诸侯、吏二千石皆尽心于求贤，天下之士可得而官吏也。^①

由“孝悌”、读经出身经推荐考核而入世干进求禄，建功立业，不仅是为专制皇权提供了行政支柱，而且也是当时士大夫确立个体价值的主要途径。“修身、齐家、治国、平天下”有机的结构成了一个不可分割的整体。

现在可以回过头来对天人感应神学的理论体系作一个简单的归纳：天人彼此交通感应是其理论的基石，“君权神授”是其核心，外在的行为规范——礼、群体融化个体、察举征辟之制是其理论体系的几大重要支柱。

关于第二次变革，目前学术界尚未有人对此做出系统的探讨和论述，而其工程量又十分浩大，非本文所能详尽，这里只能就其发展过程和基本理论作一个简单粗略的勾画。

随着东汉王朝的灭亡，天人感应的神学亦全面崩溃。旧的权威思想倒塌了，必然要建立一种新的权威思想来作为人们的精神支柱，指导人们的行为，否则人们就难以从混乱不堪之中解脱出来。于是魏晋时代的士大夫便历史地承担起建构新的精神支柱的艰巨任务，这就是魏晋玄学产生的主要背景。

作为新的权威思想，它必须植根于现实土壤之中，抓住人们不可遏制的需求和不堪忍受的焦虑予以解决，必须在稳定人们情绪、指导人们的行为上发挥出巨大的作用。否则，它就不可能成立。

经过东汉末年的社会大动荡，唤醒了人的自我意识，而天人感应神学的崩溃，又为人的精神世界的开拓和发展扫清了束缚和障碍。因此，各种以人为中心的重大问题也就纷至沓来，致使人们头

^① 《汉书》卷五六《董仲舒传》，中华书局1962年版，第2513页。

晕目眩，不知所措。所以，新的权威思想的建构从一开始就以人为核心，由此而展开了人本体的全面探索。曹魏正始年间的何晏、王弼等人可以说是这次探索的先行者，他们所建构的“道本儒末”理论模式将强调个体人格的道家学说同崇尚社会功能的儒家学说糅合在一起，实际上就是为了调和觉醒了的人与动荡不安的社会之间的矛盾，使二者得到协调统一。十分明显，这个理论式的核心是人，而所谓的本末、有无、子母、体用等问题的提出和争辩，都是围绕着人的问题而展开的。遗憾的是司马氏的屠刀夭折了这次有益的探索。代之而起的是竹林名士所建构的“越名教而任自然”的理论模式，鉴于司马氏集团对正始名士的肆意残杀，该模式完全转向个体的精神超越和理想人格的塑造，具有明显的反传统、反社会的特征。它否定王权、抛弃儒学礼法，把个体的精神超越与存在的社会现实置于对立的矛盾冲突之中，带有浓厚的理想色彩。它的出现，对于深化和推动人本体的探索起了很大的作用。不过，由于它完全不顾现实社会的存在，因此也就决定它不可能成为新的权威思想。于是，向秀、郭象等人建构的“内圣外王”理论模式出矣。它抛弃了前一个模式的空想，上接“道本儒末”模式的要旨予以发展和创新，将个体与社会、名教与自然、内在的精神超越与外在的干进求禄等糅合在一起，从而解除了人们长期与社会对抗而产生出来的困惑和焦虑，成为东晋士大夫所奉行的指导思想。然而，在这个理论模式之中还存在着一些大的缺陷，如人同神（自然）的联系问题，死亡恐惧，即人的归宿问题，等等，在这个模式之中没有得到令人满意的解答。于是，另一个更为完善的理论模式——“三教互补”模式便东晋后期葛洪、张湛等人的努力下建构出来并取代了“内圣外王”模式的位置。本来葛洪和张湛分别根据各自的宗教信仰建构出来的是“道儒互补”和“佛儒互补”两种模式，然而社会所接受的却是二者的综合——儒、道、佛三教互补。这是因为三者都有其存在的合理性：儒家重现实，重人事，重社会功能，社会秩序，重入世干进求禄，建功立业。所以，要想协调人与社会的关系，从

而使个体有一个安全点，个体的价值有地方得到确立进而消除生命的恐惧，名教礼法是绝对不可丢失的；道教强调人生的享乐、现实的纵情，且备有长生之方、登仙之术，沟通了人与神的联系。这比较符合国人的民族文化心理，况且此教以道家学说为依托，道家的学术思想也就自然成了道教的重要组成部分。人们可由此来超凡脱俗，逍遥神游，求得精神上的充实和超越；佛教致力于解决我国固有文化中难以解决的问题——人生归宿问题，从而有可能稀释、消除人们对于死亡的恐惧。同时，该教之中所蕴含的抽象思辨、深邃哲理对于注重精神享受的士大夫来说具有强大的吸引力。所以，三教互补模式的出现，既协调了人与社会的关系，沟通了人同神的联系，又比较成功地解决了人们长期思考的诸如生死、理想人格、价值观念、人生意义、出世与入世等关于人的重大问题。作为一种新的权威思想，其基本框架已经具备^①，余下的是如何将三教有机地融为一体，如何消除外来文化同传统理性的矛盾冲突，如何使个体的欲求与社会的规范协调一致等问题得到解决。这便是后来的“三教合流”和“理学”产生的根本原因和它们所承担的主要任务。

由于三教互补模式没有解决儒、道、佛三教的协调一致问题，三教都具有其独立的理论体系，所以往往出现矛盾。尤其是固有文化同外来文化的矛盾，有时候表现得十分激烈。南北朝时期，社会始终动荡不安，人们的生命缺乏保障，生死问题显得分外突出，故佛教势力大盛，大有压倒民族文化之势。同时，佛教的兴盛导致寺院增多，大量的土地和劳力便为佛寺所侵占，同国家产生了争夺土地和劳力的矛盾，终于发生了北魏太武帝和北周武帝的毁佛事件。但是，由于固有民族文化之中缺少关于人的归宿的系统理论，而当时又处于多难之秋，所以尽管佛教势力遭此厄运，但犹如荒原的野草，“春风吹又生”。社会的需求远比权威人士的主观意志顽强有力得多，三教互补的理论模式仍然保持了它那旺盛的生命力。

^① 关于魏晋士人所建构的四大理论模式，本著下篇之中将做详细论述。

隋朝结束了数百年的分裂混乱局面，然帝祚短暂，很快就结束了自己的历史，没有来得及在理论上多作考虑。直到唐代，重新恢复了稳定的大一统局面，儒家的思想自然受到统治者的特别青睐。贞观六年，“以孔子为先圣，颜氏为先师，尽召天下惇师老德以为学官”^①。随后又恢复儒家经学传统，刊定《五经正义》，科举制中也设有明经科等等。但是，唐前期的统治者并没有以此来合流三教，消除三者之间的矛盾冲突。他们为大唐的辉煌业绩所兴奋，所陶醉，没有拿出足够的精力进行理论方面的建设，三教互补仍被作为一种权威思想为人们所敬奉。虽然统治者时而抬高道教，时而抬高佛教，但那都是出于政治的需要，并不是理论上的思考和探索。“渔阳鼙鼓动地来”，“安史之乱”惊破了盛唐的“霓裳羽衣曲”，无情的战乱再一次将社会推进混乱分裂的局面之中。经过肃、代、德、顺、宪宗等几代人的努力，总算使局势趋于缓和，出现了一个较为安定的社会环境。人们于混乱之中清醒过来，开始了对历史的反思和检讨，思索寻找“安史之乱”的根源，由于这场灾难是出身于少数民族的军阀发动的，也就自然引起人们对外来文化——佛教的仇视。宪宗元和十四年，韩愈上《论佛骨表》云：

汉明帝时，始有佛法。明帝在位，才十八年耳，其后乱亡相继，运祚不长，宋、齐、梁、陈、元、魏以下，事佛渐谨，年代尤促……事佛求福，乃更得祸。由此观之，佛不足事，亦可知矣。……夫佛本夷狄之人，与中国言语不通，衣服殊制。口不言先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之义，父子之情。……乞以此骨付之有司，投诸水火，永绝根本，断天下之疑，绝后代之惑。使天下之人，知大圣人之所作为，出于寻常万万也，岂不盛哉，岂不快哉！

^① 《新唐书》卷一九八《儒学列传》序，中华书局1975年版，第5636页。

韩愈之先，亦曾有人——如傅奕、姚崇等提出过类似的观点，但只是一种民族文化与外来文化的矛盾冲突而已，他们并没有企图从理论上改变三教并立，不分主次的局面，所以对三教互补的理论模式并没有造成多大影响。韩愈则不然，他是要恢复儒学的统治地位，结束三教互补这种不分主次的局面。他同李翱经过认真的思考，开始了以民族文化——儒学为主干的三教合流的新建构。尽管他们的本意是要重振儒学在思想领域的统治地位，以此来排斥佛、道（尤其是佛）二教，但客观上他们又不得不引进、容纳佛、道二教中的许多理论，由此而产生出来的便成了三教合流的模式。

韩愈为了恢复儒学的正统地位，先后撰写出《原道》《原性》《原人》《原鬼》《原毁》等五篇论著，作为新建构的理论纲领。其中《原道》是总纲，余下的四篇各有侧重点：《原性》重在探讨论说人的本质；《原毁》重在论证依靠道德的力量来协调人与人的关系和创造一个严于律己、宽以待人的社会环境的重要性；《原人》重在突出人的崇高地位（《原人》中的人并非指所有的人，而是指华夏之人，即能遵从儒家礼法的人）；《原鬼》重在阐述儒家圣人的鬼神观念，以此来排斥佛道二教的鬼神论。韩愈所抛出的理论纲领的中心内容在于突出儒家学说在重建中的主导地位，《原道》云：

夫所谓先王之教者何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣父子师友宾主昆弟夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉，其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己则顺而祥，以之为人则爱而公，以之为心则和而平，以之为天下国家无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常，效焉而天神假，庙焉而人鬼享。

需要指出的是，韩愈所高扬的儒学既不是两汉儒学，也不是先

秦的荀子之学，而是孟轲之学。他于《原道》中明确宣布，他要建立的儒学道统，就是要上接孟轲之道：

斯道也，何道也？曰：斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。荀与扬也，择焉而不精，语焉而不详。

韩愈为何要否定两汉和荀况之儒学而承袭孟轲之道呢？透过李泽厚于《荀易庸记要》中对孔、孟、荀三家学说特点的归纳，我们可以窥见个中奥秘，李泽厚云：

孔孟荀均共同处是，充分注意了作为群体的人类社会的秩序规范（外）与作为个体人性的主观心理结构（内）相互适应这个重大问题，也即是所谓人性论问题。他们的差异处是，孔子只提出仁学的文化心理结构，孟子展示了这个结构中的心理和人体人格价值的方面，它由内而外。荀子则强调发挥了治国平天下的群体秩序规范的方面，亦即强调阐释“礼”作为准绳尺度的方面，它由外而内。^①

这就十分清楚了，因为韩愈所从事的“三教合流”理论模式的建构仍然是魏晋玄学以来对人本体的探索的继续和发展，而关于人的理论在荀学和两汉儒学中都显得单薄贫乏（董仲舒的天人感应神学主要是以荀况之学为蓝本，强调的是由外向内的群体秩序规范，抛弃了突出个体人格价值的孟轲之学，所以说两汉无道统），而在孟轲的学说之中却可以得到收获，所以，韩愈要上接孟子之道。

应该指明的是，韩愈虽上接突出个体人格价值的孟子之道，但

^① 《中国古代思想史论》，人民出版社1986年版，第109页。

并非否定外在的群体秩序规范，恰恰相反，他十分强调现存的统治秩序，《原道》云：

君者，出令者也。臣者，行君之令而致之民者也。民者，出粟米麻丝、作器皿，通货财以事其上者也。君不出令，则失其所以为君；臣不行君之令而致之民，则失其所以为臣；民不出粟米麻丝、作器皿、通货财以事其上，则诛。

与荀况、董仲舒等人的殊异就在于：荀、董等人是用外在的权威（礼）来约束人们的行为，迫使人们承认现实合理性；而韩愈则主要是从伦理的角度，在每个人的心灵上建立起现实的合理性的观念，促使人们自觉地遵守群体的秩序规范。“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”^①。仁存于内心，义现于外表，外在的行为则是由内在伦理的力量来支配的。韩愈从儒家经典《礼记》中找出《大学》篇来对自己的理论加以论证：

传曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意”。然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。^②

很明显，韩愈在对人的探索中，已开始提高了伦理的地位。他所谓的“道”，“多富于伦理的性质，或与伦理相结合的典章制度等政治原则的范畴”^③。伦理道德已经成为韩愈协调社会与个人关系的主要工具。

与韩愈同时代的李翱对韩的理论予以进一步的发展，其主要贡

① 韩愈：《原道》，见《全唐文》卷五五八，中华书局1987年版，第5648页。

② 同上书，第5649页。

③ 《中国思想通史》第4卷（上），人民出版社1980年版，第333页。