

兩種思想史丛书

魏晋玄学史

余敦康 著

玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论

着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是在的一种热情的追求。玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实全身心地投入这场讨论的，他们围绕着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求。玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论的，他们围绕着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求。玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论的，他们围绕着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求。

说是对合理的社会存在的一种热情的追求。玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论的，他们围绕着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求。玄学的主题是自然与名教的关系，道家明自然，儒家贵名教，因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论的，他们围绕着这个问题所发表的各种看法，与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考，毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求。

北京大学出版社
北京

图书在版编目 (CIP) 数据

魏晋玄学史/余敦康著. —北京: 北京大学出版社, 2004. 12

(思想史丛书)

ISBN 7-301-05638-9

I. 魏… II. 余… III. 玄学-思想史-中国-魏晋南北朝时代
IV. B235.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 033117 号

书 名: 魏晋玄学史

著作责任者: 余敦康 著

责任编辑: 谢茂松

标准书号: ISBN 7-301-05638-9/B·0227

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752025

电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

排 版 者: 北京国民灰色系统科学研究院计算机中心

印 刷 者: 三河新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650 毫米×980 毫米 16 开本 31.25 印张 450 千字

2004 年 12 月第 1 版 2005 年 9 月第 2 次印刷

定 价: 37.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 翻版必究

魏晋玄学与儒道会通(代序)

玄学的主题是自然与名教的关系,道家明自然,儒家贵名教,因而如何处理儒道之间的矛盾使之达于会通也就成为玄学清谈的热门话题。玄学家是带着自己对历史和现实的真切的感受全身心地投入这场讨论的,他们围绕着这个问题所发表的各种看法,与其说是对纯粹思辨哲学的一种冷静的思考,毋宁说是对合理的社会存在的一种热情的追求。在那个悲苦的时代,玄学家站在由历史积淀而成的文化价值理想的高度来审视现实,企图克服自由与必然、应然与实然之间的背离,把时代所面临的困境转化为一个自然与名教、儒与道能否结合的玄学问题,无论他们对这个问题的回答是肯定还是否定,都蕴含着极为丰富的社会历史内容,表现了那个特定时代的时代精神。

就理论的层次而言,玄学家关于这个问题的讨论,经历了一个正、反、合的过程。正始年间,何晏、王弼根据名教本于自然的命题对儒道之所同作了肯定的论证,这是正题。魏晋禅代之际,嵇康、阮籍提出了“越名教而任自然”的口号,崇道而反儒;西晋初年,裴頠为了纠正虚无放诞之风以维护名教,崇儒而反道,于是儒道形成了对立,这是反题。到了元康年间,郭象论证了名教即自然,自然即名教,把儒道说成是一种圆融无滞、体用相即的关系,在更高的程度上回到玄学的起点,成为合题。从思辨的角度来看,合题当然要高于反题,也高于正题,在郭象的玄学中,关于儒道会通的问题似乎已经得到真正的解决。但是,理有固然,势无必至,理论的逻辑并不等于现实的逻辑。就在郭象刚刚建成了他的体系之时,紧接着的八王之乱、石勒之乱立刻把他的体系撕得粉碎,从而使名教与自然重新陷入对立。我们今天回顾玄学的这一段历史,不能不带着极大的疑虑和困惑,追问一下儒道究竟能否在现实生活的层次达于会通?如果事实上难以解决,那么最大的阻力来自何方?

既然困难重重,解决的可能性十分渺小,何以玄学家仍然苦心孤诣地在理论的层次长期坚持探索?他们的探索有没有给后人留下值得借鉴的普遍性的哲学意义?

其实,如果仅仅停留于理论的层次,儒道会通也是一个不易解决的难题。在中国哲学史上,从先秦以迄于现代,没有哪一个哲学家能够对此作出逻辑上无矛盾的令人满意的回答,每作出一个肯定必然会被否定,每作出一个否定也必然会被肯定。正始玄学为竹林玄学所否定,竹林玄学又为元康玄学所否定,就是这种尴尬局面的历史证明。比较起来,还是那个无意于建立体系的三四流的玄学家的回答差强人意,是避免这种尴尬局面的最好的出路。《晋书·阮瞻传》:“瞻见司徒王戎,戎问曰:‘圣人贵名教,老庄明自然,其旨同异?’瞻曰:‘将无同?’戎咨嗟良久,即命辟之。时人谓之三语掾。”将无者,然而未遽然之辞,理智上不敢遽然言其同,情感上不愿遽然言其异,意思是莫非是相同吧,以一种反问的语气与人商榷,把难题的解答推给对方,而自己则是模棱两可,含糊其辞,依违于同异二者之间,不作独断论的判定。即使自己摆脱了逻辑困境的纠缠,也给人们进一步的探索留下了广阔的回旋余地。王戎对“将无同”这三个字表示极大的赞赏,说明他根据自己的探索经验,深知此问题的难度,在开放复杂的心态上与阮瞻产生了共鸣。

儒道会通之所以成为一个难题,是因为这个问题所讨论的自然与名教的关系,实质上就是中国哲学史上长期争论不休而又永远不能解决的天人关系问题。自然即天道,是外在于人的不依人的意志而转移的必然之理,名教即人道,是内在于人的受人的意志所支配的应然之理。自其异者而观之,天与人分而为二,自然秩序与社会秩序属于两个不同的领域,“天地不仁”,对人的价值漠不关心,始终是遵循着自己的必然之理独立地运行,而人则是创造了一套价值观念逆天而行,按照自然秩序所无的应然之理来谋划自己的未来。但是,自其同者而观之,天与人又合二而一,这是因为,人作为宇宙间之一物,首先是一个自然的存在,然后才是一个社会的存在,所以人既有自然本性,又有社会本性,既受必然之理的支配,又受应然之理的支配,这二者密不可分,结为一

体,内在地统一于人性的本质之中。由此看来,如何处理天人之间的同异分合的关系就成了一个无法找到确解的难题,因为言其异者有同在,言其同者有异在,言其分者有合在,言其合者有分在,无论作出一种什么回答,都有另一种相反的回答与之形成对立。人们固然可以像阮瞻那样,为了保持某种心灵的宁静,不受难题的困扰,用“将无同”三个字作为遁词来回答,但是,机智的逃避产生不了高层次的哲学。哲学的本质在于面对无可确解的宇宙人生的难题进行穷根究底的追问而强为之解,即令最终免不了陷入矛盾片面也在所不惜。一部中国哲学史就是围绕着天人关系这个基本问题而展开,由各种各样矛盾片面的看法及其相互之间的争论而构成的。

先秦时期,儒道两家对此问题提出了自成体系的想法而各有所偏,道家偏于天道而明自然,儒家偏于人道而贵名教,从而形成了对立的两极,并且由此对立而引起了相互之间的激烈的争论。儒家批评道家蔽于天而不知人,道家批评儒家蔽于人而不知天。事实上,道家言天未尝不及于人,儒家言人往往上溯于天,他们的思想体系始终没有脱离天人关系这根主轴,从两家运思的方向及其所欲达到的目标来看,都是着眼于天人之合的。但是,由于天人关系问题是一个善变的怪物,一当说它是合,立刻就分了,这就使得两家都免不了陷入某种矛盾片面,或偏于天道,或偏于人道。道家企图根据天道来规范人道,用无为而自然的必然之理来取代由人的价值观念所设定的应然之理,主张放弃人为的礼法名教的制作而返璞归真,恢复人的自然本性。照道家看来,人类文明的进程就是自然状态愈演愈烈的破坏,人的价值观念的丰富就是人的自然本性的丧失,社会的动乱,人际关系的冲突,都是由礼法名教之类的人为的制作所引起的,为了克服礼法名教的异化,消除动乱冲突的根源,只有把必然之理当作应然之理,按照人的自然本性来重新设计一个适合于人生存的社会环境。儒家与道家相反,把人的价值观念置于首位,认为人之所以区别于禽兽,不在于与禽兽相同的自然本性,而在于与禽兽相异的社会本性,如果不用礼法名教来制约自然本性而任其放纵无忌,恣意妄为,就会道德沦丧,人欲横行,从而造成社会的动乱,人

际关系的冲突。因此,为了匡时救乱,儒家把应然之理当作必然之理,根据人道来塑造天道,主张则天而行,制礼作乐,确立一套文化理想和价值观念来发展人的社会本性,加强礼法名教的建设。儒道两家各执一端,自是而相非,究竟谁是谁非,是很难判定的。站在儒家的立场看道家,其缺点偏颇显而易见,因为道家过分地强调无为而自然的天道,否定了人的社会存在和文化积累。站在道家的立场看儒家,同样带有极大的片面性,因为儒家过分地强调人为的礼法名教,看不到礼法名教的异化会戕害人的自然本性,变成压迫人的工具。由于两家争论不休,互不相让,各自遵循自己独特的思路来展开自己的体系,这就在中国哲学史上开创了两个并行而对峙的思想传统,一个是道家的明自然的思想传统,一个是儒家的贵名教的思想传统,前者可称为自然主义,后者可称为人文主义。但是,就天人关系问题本身的内在逻辑而言,一当说它是分,立刻又合了。道家言天未尝不及于人,儒家言人往往上溯于天,都是受这种内在逻辑的支配,无法分割天人,而从事自然与名教的结合。道家所明之自然只有与儒家所贵之名教相结合,才能变成人化的自然,儒家所贵之名教只有与道家所明之自然相结合,才能克服异化现象,变成合乎自然的名教。这种情况迫使儒道必须各自向对方寻求互补,使之达于会通,一方面是并行对峙,另一方面又是互补会通,因而儒道两家的关系,同中有异,异中有同,分中有合,合中有分,纠缠扭结,难以名状。从总体上来看,中国的哲学思维正是由于儒道两家的这种复杂关系而形成了一种稳固的张力结构,始终是在同异分合之间保持一种动态的平衡而蹒跚地前进。

西汉初年,黄老道家盛行,居于主流地位。黄老道家“因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”,以道家的自然主义为本,寻求各家主要是儒家与之互补,实际上是一个儒道会通、自然与名教相结合的体系。武帝之后,由于加强礼法名教建设的现实需要,“罢黜百家,独尊儒术”,于是道家退居支流,儒家上升为主流。董仲舒曾说,“王道之三纲,可求于天”。其所谓天,尽管经受了应然之理的主观塑造,仍为自然之天,即“阴阳之大顺”,本于道家的自然。由此看来,汉代儒家所致力

建设的名教乃是一种合乎自然的名教,他们的思想体系也是以儒道会通为基本线索的。虽然如此,由于道家的思想包含了绝礼弃学、否定名教的一面,不适合当时的现实需要,所以汉代儒家在理论的层次强调儒道之异,以便更好地维护现实生活中的名教。但是,到了东汉末年,现实生活发生了严重的分裂,名教被异化为一种无理性的暴力,道家在理论的层次对儒家所作的种种批评都变成了活生生的现实。桓灵之世,一批昏君庸主、宦官外戚假名教之名行反名教之实。当时党人领袖李膺,“高自标持,欲以天下名教是非为己任”。一些具有正义感的知识分子聚集在李膺门下,“品核公卿,裁量执政”,企图凭借自由的文化舆论,以清议来维护名教。但是,掌握权力的执政者却以破坏名教为罪名对这一批真诚地维护名教的党人进行残酷的镇压,使之屈死狱中,或免官禁锢。这个延续二十余年震动极大的党锢之祸给人们提出了一个尖锐的问题:究竟什么是名教?是统治者用以镇压异己的一种杀人的工具,还是规范调整社会人际关系的一种合理的秩序?如果是后者,那么其合理性的根据何在?有没有一个判定其为真名教抑为被异化了的假名教的客观标准?人们根据自己对现实困境的真切感受反复思考这个问题,终于在曹魏正始年间,提炼升华为一个儒与道是同是异、自然与名教是分是合的玄学问题。

何晏首先从理论上论证儒道是同而非异。《世说新语·文学》注引《文章叙录》曰:“自儒者论以老子非圣人,绝礼弃学。晏说与圣人同,著论行于世也。”汉代的正统儒家因老子否定名教而强调孔老之异,党锢之祸以后,人们逐渐对老子产生了同情的了解,认识到老子所否定之名教乃是在现实生活中被异化了的名教而非真名教,其根本用意在于追求一种合理的社会秩序,与孔子是相同的。何晏在《无名论》中对人们的这种共识作了理论上的证明。何晏指出:“夏侯玄曰:‘天地以自然运,圣人以自然用。’自然者,道也。道本无名,故老氏曰强为之名,仲尼称尧荡荡无能名焉。”这就是认为,自然之道是孔老之所同的关键所在。王弼同意何晏的这个论断,但却进一步指出孔老的同中之异。王弼认为,圣人体无,老子未免于有,孔子对自然之道的理解高于老子,在

儒道会通中,应以儒为主,以道为辅。

正始玄学的这个看法与汉初的黄老道家不相同,因为汉初的黄老道家处理儒道之间的关系是以道为主,以儒为辅。汉代中期以后的儒家虽然援引道家的天道自然之说来论证名教的合理性,实际上是按照以儒为主、以道为辅的思路会通儒道,但是他们出于狭隘的成见以及意识形态方面的考虑,故意隐瞒这种关系,不承认儒道之会通。玄学公开标榜,孔老同于自然之道,把道家所明之自然抬到本体论的高度极力推崇,从这一点来看,有似于黄老,有人据此立论,称玄学为新道家。但是另一方面,玄学又明确地把儒家所贵之名教作为根本的价值取向,与汉儒同样,强调孔老之异,有人据此立论,认为玄学的属性仍为儒学,是儒学发展的一种新的形态。这两种看法各有所见,皆能持之有故,言之成理,但却难以判定其谁是谁非,只能抱着一种超越的态度,存而不论,付之两行。因为儒道两家围绕着天人关系问题所展开的体系,二者的界限始终是矛盾交叉,模糊不清,往往是你中有我,我中有你,根本无法作出泾渭分明的判定。儒家虽然偏于人道,但当其上溯于天道去寻求最高的理论依据时,不能不趋同于道家所明之自然。道家虽然偏于天道,但当其下涉于人道来讨论社会生活的各种问题时,也不能不趋同于儒家所贵之名教。如果我们着眼于天人关系问题的普遍的哲学意义而以道观之,可以说在儒家的体系中必然包含有道家的成分,在道家的体系中必然包含有儒家的成分;只是在处理二者的主辅关系时,有的偏于天道而以道为主,有的偏于人道而以儒为主。这种情形在孔老的体系中即已存在,往后的发展,纠缠扭结的程度愈来愈高,使得人们直至今日都不能对什么是儒家、什么是道家下一个清楚明确的定义,只能抓住一点,不及其余,根据其或偏于天道之自然、或偏于人道之名教作出大致的判定。玄学的学派属性之所以难以分辨,原因在于玄学企图推出一种天人新义,在理论依据上是自自然为本,名教为末,偏于天道,抬高道家而贬低儒家,在价值取向上又以是否重视名教为标准,认为老子比不上孔子,偏于人道,抬高儒家而贬低道家。其实,玄学究竟是属于道家还是儒家,这个学究性的问题并不重要,重要的是结合具体的时代背景

弄清玄学何以如此处理儒道关系的历史动因,其主旨何在,究竟发扬了一种什么样的文化价值理想。

正始年间,玄学致力于自然与名教的结合,其所谓的自然,乃是一种可以应用于名教的自然,其所谓的名教,乃是一种合乎自然的名教。因此,那种“天地不仁”、对人的价值漠不关心而脱离名教的自然,或者自汉末以来现实生活中的那种被严重异化而违反自然的名教,都不是玄学的理想,只有二者的有机的结合,才是理想。玄学的这个看法,一方面是站在儒家的立场来诠释道家,把道家所强调的必然之理转化成应然之理,另一方面是站在道家的立场来诠释儒家,把儒家所强调的应然之理转化成必然之理。经过这种双向的诠释和转化,于是天人合一,儒道会通,人们可以根据对天道自然的认识和理解,来谋划一种和谐的、自由的、舒畅的社会发展的前景,使得社会领域的君臣、父子、夫妇的人际关系能够像天地万物那样调适畅达,各得其所。玄学所追求的这种文化价值理想具有极大的普适性,实际上就是中国传统的天人之际的共同理想,儒道两家虽然在运思方向和理论表述上各有所偏,也都无例外地是以这种天人和諧作为自己追求的理想目标的。但是,理想是与现实相对而言的,理想的本质在于针对着由具体的历史条件所造成的现实的困境来谋求解脱之方。因此,尽管天人和諧是中国哲学所追求的共同理想,在各个不同的时代却有着各个不同的表现形式,蕴含着不同的社会历史内容。汉初黄老适应于当时休养生息的时代需要,表现为以道为主,以儒为辅。汉代中期的儒家适应于当时建设名教的时期需要,表现为以儒为主,以道为辅。正始玄学之所以如此处理儒道关系,采取双向的诠释和转化的做法,主要目的在于克服名教在现实生活中的异化现象,为人们树立一个合乎自然的名教社会的理想。这种理想既是对当时的现实困境的一种超越,又是与儒道两家共同的理想相通的。

王弼的代表作是《老子注》和《周易注》。《老子注》是以儒解道,《周易注》是以道解儒。王弼是本着儒道会通、易老互训的哲学信念进行诠释的。他的这种双向的诠释取得了极大的成功,他的两本诠释性

的著作也由此而被后人奉为经典性的诠释,成为中国哲学史上的不朽之作。照王弼看来,自然为本,名教为末,这不仅是一个抽象的哲学理论问题,而且也是指导国家政治的惟一正确的决策思想。如果统治者在决策思想上能够做到崇本以举其末,尊重社会本身的自组织功能,则可以自然生发出一套仁义礼敬的伦理规范,真正起到凝聚社会、自我调节的作用。反之,如果统治者“弃其本而适其末”,从“殊其己而有其心”的私利出发,不顾社会整体的和谐,以人为的行政命令强行提倡仁义礼敬,那么仁义礼敬就会变质,转化为一种争斗的幌子。因此,王弼通过辛勤的探索,找到了名教异化的根源,也找到了克服异化的途径,关键在于掌握政治权力的统治者如何处理本末关系,实行什么样的决策。就理论的层次而言,王弼的儒道会通的玄学体系并非完美无缺,其中确实存在着许多如后人所指责的破绽漏洞。虽然如此,王弼毕竟为当时的人们指出了一条摆脱困境的出路,树立了一个值得去追求的正面理想。如果历史的偶然因素在当时真能推出某个圣君贤相,接受了王弼的思想,把“崇本以举其末”用之于治国平天下,则理想就可以落实或者部分地落实于现实生活,玄学的走向也会呈现另外一种局面。但是,正始玄学的这种儒道会通的理想在现实中遇到了最大的阻力。因为当时的历史所推出的并不是玄学所希望的那种圣君贤相,而是阴险伪善的司马氏集团。这个集团从“殊其己而有其心”的私利出发,于正始末年发动了高平陵政变,夺取了权力,反过来把儒学、名教用来“诛夷名族,宠树同己”,作为巩固权力的一种工具。于是儒学、名教在现实生活中异化得更加令人难以忍受,儒道会通的理想也完全落空。竹林玄学儒道的分裂、自然与名教的对立,就是由这种现实的历史动因所促成的。

竹林玄学以阮籍、嵇康为代表。嵇康“非汤武而薄周孔”,“越名教而任自然”,阮籍在《大人先生传》中对名教进行猛烈的抨击:“汝君子之礼法,诚天下残贼乱危死亡之术耳。”从这些言论看来,儒道无法会通,自然与名教势不两立,正始玄学惨淡经营所建立起来的那个儒道会通的体系是被彻底否定了。但是,如果我们透过这些愤激之言来窥探

他们内在的心态,可以看出,他们所抨击的只是违反自然的现实中的名教,他们所坚持的正面理想仍然是一种合理的社会存在,即与自然相结合的名教,就其基本精神而言,并没有否定正始玄学,反而是总结了魏晋禅代之际的时代经验,加深了对现实阻力的认识,把玄学的精神发扬到一个更高的层次。王弼当年对理想落实于现实是抱有乐观的信念的,认为只要统治者改弦更张,实行正确的决策,就可以克服名教的异化,实现名教合乎自然的理想。现实无情地粉碎了这种盲目的乐观,一些人清醒过来,在绝望中反思,对王弼的那种一厢情愿的想法产生怀疑。阮籍、嵇康的玄学高于王弼之处,就在于认识到名教异化的根源不能简单地归结为统治者的错误决策,而应该归结为君主制度本身,因而他们集中抨击这种君主制度,从而把玄学的理想推进到了无君论的高度。嵇康在《太师箴》中,以远古的“君道自然”作为正面理想的依据,抨击后世的君主,“凭尊恃势,不友不师,宰割天下,以奉其私”。“昔为天下,今为一身。下疾其上,君猜其臣。丧乱弘多,国乃陨颠。”阮籍在《大人先生传》中对君主制度弊端作了深刻的剖析,他指出:“君立而虐兴,臣设而贼生。坐制礼法,束缚下民。欺愚逛拙,藏智自神,强者睚眦而凌暴,弱者憔悴而事人。假廉以成贪,内险而外仁。”这就是认为,名教异化是由君主制度所造成的,君主制度是一切社会祸乱的总根源。因此,为了使社会变得合理,每个人都能生活得自由舒畅,各得其所,必须否定君主制度,建设一个无君的社会。阮籍对这个无君社会的理想激动不已,充满了向往之情,用了诗人的想像来描绘:“明者不以智胜,暗者不以愚败;弱者不以迫畏,强者不以力尽。盖无君而庶物定,无臣而万事理。保身修性,不违其纪。惟兹若然,故能长久。”竹林玄学的这种无君论的思想在中国哲学史上闪耀着夺目的光辉。表面上看来,这种思想似乎是用道家的自然来与儒家的名教相对立,实际上却是在那个苦难的时代坚持用文化价值理想来批判现实所结出的硕果。在中国的传统的天人之中,如果对天人合一、儒道会通、自然与社会整体和谐的理想目标进行不懈的追求,是完全有可能合乎逻辑地引申出这种带有中国特色的无君论的思想来的。

但是,与正始玄学相比,竹林玄学的理想更加不切实际,因为在当时的历史条件下,这种无君社会固然令人神往,却由于根本无法落实于现实生活,只能作为一种空中楼阁,水月镜花,暂时慰藉一下破碎的心灵。西晋统一,统治者提倡儒学,标榜名教,尽管这种儒学和名教受到严重的异化,人们也必须首先承认现实,然后才能去谋求超越的途径。裴頠企图就名教的本身来论证名教的合理性,崇儒而反道,虽然承认了现实,却失落了超越的理想。裴頠维护名教,嵇康反对名教,二人皆不免于惨死,说明崇儒反道或崇道反儒的路子都走不通。于是玄学发展到了元康年间进入了合题,又回到儒道会通的老路上来。

郭象的代表作是《庄子注》和《论语体略》,《庄子注》是以儒解道,《论语体略》是以道解儒。这和王弼一样,采取了双向的诠释和转化的做法。但是,由于郭象汲取了阮籍、嵇康、裴頠等人的教训,总结了从正始到元康以来半个世纪的时代经验,与王弼的玄学相比,他的现实的操作性是更强了,由此而发扬的文化价值理想也带有更多的苦涩意味。

郭象的玄学体系基本上是根据乐广的一句名言而展开的。《世说新语·德行》注引王隐《晋书》曰:“魏末阮籍,嗜酒荒放,露头散发,裸袒箕踞。其后贵游子弟阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之徒,皆祖述于籍,谓得大道之本。故去巾帻,脱衣服,露丑恶,同禽兽。甚者名之为通,次者名之为达也。”乐广针对这种冲击社会正常秩序的放诞之风指出:“名教中自有乐地,何为乃尔也!”乐广是当时清谈的领袖人物,也是一个玄学大家,他所谓的名教绝不是统治者所提倡的那种异化的名教,而是合乎自然的名教。但是,在现实生活中,这两种性质截然不同的名教却是纠缠扭结在一起,凝聚为一种人们必须生活于其中的政治伦理实体和社会秩序。这也许是人类所面临的一个永恒的矛盾。为了规范人的社会存在,不得不制定出一套礼法名教制约人的自然本性,这种制约同时必然产生异化,又反过来迫使人们不得不去反抗。阮籍等人反抗名教的异化,结果是否定了必要的社会制约,过分地发展了人的自然本性,把人等同于禽兽。裴頠反其道而行之,站在维护名教的立场,强调社会制约的必要性,结果是把异化的名教也当作既成的事实不分青红皂白

一并接受下来了。乐广企图摆脱两难的困境,找出一条精神的出路,一方面承认现实的名教,同时又力求克服其中的异化现象,使之适合于人的自然本性,得到一种现实的逍遥。乐广的这句名言表现了一种与现实相妥协的无可奈何的心理,实际上这也是当时的知识分子在时代苦难折磨下的共同心理,是一种时代的心理。但是,尽管如此,当时的知识分子仍然没有放弃对理想的追求,只是他们的追求不是从一厢情愿的理想出发,而是立足于现实的土壤,在不可超越的名教中寻找超越的乐地。因此,他们对现实的审视表现得更为清醒,对理想的追求也表现得更为执着。

庄子曾说:“禹之治天下,使民心变。”庄子站在道家的立场,要求用否定礼法名教的办法来克服礼法名教异化的现象,使人类回到原始的自然状态。事实上,如果否定了礼法名教,也就否定了人本身的存在。人是必须生活于社会之中的,无论社会多么不合理,苦难多而幸福少,站在儒家的立场来看,决不能采取消极逃避的态度。孔子曾说:“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒而谁欤!”这是一种浓郁的人文情怀。郭象本着儒家的这种人世精神对庄子的自然主义作了新的诠释。他说:“承百代之流而会乎当今之变,其弊至于斯者,非禹也,故曰天下耳。言圣知之迹非乱天下,而天下必有斯乱。”(《天运注》)这是认为,禹时“民心变”,是由于历史积累的原因和当时事变的影响所造成的,过错不能推到禹的身上,也不能归结为“圣知之迹”和礼法名教。郭象的这种诠释实际上是对庄子的一种批评,是在用儒家的人文主义和庄子的自然主义进行辩论。面对着名教的弊端,社会的苦难,究竟应该采取一种什么样的生活态度?是愤世嫉俗,消极逃避,还是承认现实,积极参与,知其不可而为之。照郭象看来,“承百代之流而会乎当今之变”,这是一种历史的必然之理,“其理固当,不可逃也”,即令当今的社会祸乱频仍,弊端丛生,也是时运所会,应该把它担待起来。

郭象对君主制度的弊端和嵇、阮一样,也是有着清醒认识的。他曾说:“夫君人者,动必乘人,一怒则伏尸流血,一喜则轩冕塞路。”(《人间世注》)“言暴乱之君,亦得据君人之威以戮贤人而莫之敢亢者,皆圣法

之由也。”(《肱篋注》)但是,郭象根据他对历史和现实的深刻理解,并不否定君主制度,这就和嵇、阮有很大的不同。他说:“千人聚,不以一人为主,不乱则散。故多贤不可以多君,无贤不可以无君。此天人之道,必至之宜。”(《人间世注》)郭象是从两害相权取其轻的现实考虑提出这个看法的,因为尽管君主制度存在着种种弊端,但是如果没有一个统一的君主,国家政治就将陷入更大的混乱而不可收拾。

既然如此,那么究竟怎样才能找到名教中的乐地,得到现实的逍遥呢?郭象把儒家所强调的社会本性和道家所强调的自然本性会通互补,提出了安分自得的思想,认为物各有性,自为而相因,只要每个人都安于自己的本分,而无待于外,这就可以克服异化,消除祸乱,使整个社会复归于和谐。郭象反复纠正人们对庄子的误解。他说:“逍遥者,用其本步而游乎自得之场矣。此庄子之所以发德音也。若如惑者之说,转以小大相倾,则相倾者无穷矣。若夫睹大而不安其小,视少而自以为多,将奔驰于胜负之境,而助天民之矜夸,岂达乎庄生之旨哉?”(《秋水注》)这种思想肯定了现实名教中的身分等级地位,把人为的强加也说成是自然之性,似乎是出于无可奈何的心理为现实辩护,落入玄学的下乘。但是,包括人的社会本性和自然本性在内的所谓本分,也确实存在着不平等的差别。郭象带着某种苦涩指出这个无可否认的事实,他说:“不能大齐万物而人人自别,斯人自为种也。”(《天运注》)这是认为,万物的性分不齐,人人都各自成为一个种类,这是必然的。因此,在表面上看来似乎是无可奈何的安分自得的思想中,还蕴含着“人人自别”、“人自为种”的更为深刻的思想。这种思想强调个体的尊严和权利。就个体自身而言,如果不安分守己,自己不尊重自己而向外追求,固然会引起社会的动荡不安,但是,就国家政治的层面而言,统治者只有实行无为之治,尊重人性的内在要求,少去干扰生事,才能使整个社会保持稳定和谐的局面。郭象为这种思想作了哲学的论证,称之为“独化”。独化既是天道之必然,也是人道之应然。天地万物皆为一独立的存在,有其自身的特殊的逻辑,不相统率,不可取代,若按此独化的轨道运行,则入于玄冥之境,形成宇宙的和谐。人类社会的情况亦复如是,

“人人自别”，“人自为种”，每个独立的个体都以自我的性分为轴心而自为，自足于己，无待于外，互不相与，互不相为，但就在此卓尔独化之中，自然而然地产生了一种“自为而相因”的作用，把人类社会凝聚为一个和谐的整体。如果统治者滥用权力，把自己的意志强加于此特殊的个体之上，必将破坏社会的和谐。

郭象的独化思想源于庄学而非老学。就道家之共性而言，老庄皆强调天道之必然。但是老子所谓之必然(道)乃是先天地生的至高无上的绝对本体，这种绝对本体不是人人都能掌握的，只有“体无”的圣人才能掌握。庄子则用相对主义消解或者淡化了绝对本体的神圣性，认为道无所不在，在蝼蚁，在稊稗，在瓦甓，在屎溺，高贵者固然有道，卑贱者亦有其道，宇宙自然和人类社会的各种事物不管如何千差万别，在道的面前却是一律平等的。这个道即必然之理，也就是每个个体所禀赋的自然本性。就人类社会而言，“人人自别”，“人自为种”，安分自得，无求于外，这是一种普遍的、平等的人性，国家政治的运作，统治权力的使用，应该以尊重满足这种人性为前提，做到“神器独化于玄冥之境”。这既是必然之理，同时也是符合于由历史积淀而成的文化价值理想的应然之理。郭象针对当时现实的困境，按照这个新的思路，去消除或者淡化君主制度的那种专制独裁的劣根性，使之转化成独化中之一物，变成尊重满足人性要求的一种工具。

在《论语体略》中，郭象以道解儒，着眼于克服君主制度的弊端以及名教的异化，提出了一系列光辉的思想。他诠释《宪问》“子路问君子章”说：

百姓百品，万国殊风，以不治治之，乃得其极。若欲修己以治之，虽尧舜必病，况君子乎？今尧舜非修之也。万物自无为而治，若天之自高，地之自厚，日月之明，云行雨施而已，故能夷畅条达，曲成不遗而无病也。

他诠释《为政》“为政以德章”说：

万物皆得性谓之德。夫为政者奚事哉？得万物之性，故云德而已也。得其性则归之，失其性则违之。

郭象所谓之性既指自然本性,也指社会本性,因而名教即自然,自然即名教。他在诠释《为政》“导之以德章”说:

德者得其性者也,礼者礼其情者也。情有可耻而性有所本,得其性则本至,体其情则知至。知耻则无刑而自齐,本至则无制而自正。是以导之以德,齐之以礼,有耻且格。

按照这种设想,权力实在是可有可无,名教无须去有意运作,君主虽然存在,也形同虚设。君主的作为只有“无心”二字,如果君主不懂得这个道理,“有心而使天下从己”,违反人性的要求,去搞专制独裁,就会造成“主扰于上,民困于下”的恶果。他在诠释《卫灵公》“吾之于人也谁毁谁誉章”说:

无心而付之天下者,直道也。有心而使天下从己者,曲法。故直道而行者,毁誉不出于区区之身,善与不善,信之百姓。故曰:吾之于人,谁毁谁誉,如有所誉,必试之斯民也。

我们可以把郭象的这个思想来与嵇、阮比较一下。嵇、阮陈义甚高,认为只有否定君主制度才能铲除名教异化的根源,这种想法在当时缺乏现实的可能性,根本行不通。郭象则试图用架空的办法,逐渐削弱君主的权力,认为君主应该“无心而付之天下”,“无事而不与百姓同”,“善与不善,信之百姓”,尊重个体的自为,满足人民的心愿,并且试图以“自为而相因”的人性为依据来限制“有心而使天下从己”的专制权力,使君主制度逐渐演变成为一种虚君共和制。应当承认,在当时以士族为社会结构主体的历史条件下,这种想法是比较切合实际的。王弼的玄学把希望寄托在统治者的决策上,这和郭象的想法有很大的相似。但是,郭象借助于庄子的思想,把个体的自为置于首位,强调统治者的决策必须满足每个特殊个体的人性要求,而王弼则从老子的思想出发,只着眼于整体的和谐而忽视个体的自为。照郭象看来,人皆有性,人人都在追求适合于自己特殊本分的逍遥,这种逍遥并非只是一种心理满足或精神境界,更重要的是物质生活的满足。他指出:“夫民之德,小异而大同。故性之不可去者,衣食也;事之不可废者,耕织也;此天下之所同而为本者也。守斯道者,无为之至也。”(《马蹄注》)这是一种本于儒