

中国社会思想（九）

吴涛 主编

目 录

魏晋南北朝思想特色（续）	1
玄学的社会价值	1
正始之音与清谈源流	13
“正始之音”总论	13
清谈资格与品题思想	26
天人之学	35
何晏王弼的经学与玄学改造	35
何晏的思想	47
王弼的思想	52
嵇康的心声二元论	65
嵇康考辨	65
嵇康的思想及其辩论术	109
嵇康的人生观	132
向秀的思想	143
儒道四本论与儒道合派	143

魏晋南北朝思想特色（续）

玄学的社会价值

老庄易三玄与佛教之成为魏晋人的支配思想，尽人皆知，这里要研究的是它的历史源流及其所以支配学术的社会意义。

关于三玄在汉魏之际从潜滋暗长以至沛然莫之能御的历史流变，前面已有论述，这里所欲究明的，在于由搢绅儒学至麈尾玄学为什么各有支配时代思潮的分野？

在第二卷论两汉学术时，我们已经指出：汉代的支配思想是在朝经学，而在野的“异端”之学从司马迁经过王充以至仲长统，都在不同的角度高扬了道家。不但如此，当时农民叛乱所依据的旗号也是黄老道教，张陵张鲁张角等五斗米教与太平道（皆用粗野的具体象征，如“神君种民”，“米民米性”之类），以他们的“廉价”宗教对抗汉廷贵族的谶纬宗教，曾起了极大的作用。及至汉末，社会阶级的斗争，统治阶级的分化（如由党锢到三国割据），暴露出社会的危机。现实历史的教训，影响了意识的重新编制，即使经学家如马郑，士大夫如清议人物，也要在自己的正宗的系统内开始修正了。普列哈诺夫曾从王朝改变最基本的对角线竞走，说明思潮必然有些改变。汉魏之际的士大夫对于道家和名辩的传统，从形式上接受，而从内容上改变，正是这样。从为低级的谶纬宗教而服务的搢绅儒学，转变为理论化的神学而

说教的玄学，如王僧虔诫子书说：

“见诸玄，志为之逸，肠为之抽，专一书，转诵数十家注，自少至老，手不释卷，尚未敢轻言。汝开老子卷头五尺许，未知辅嗣（王弼）何所道，平叔（何晏）何所说，马（融）郑（玄）何所异，指例何所明，而便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事！”（南齐书卷三三）

然而学术的形成并不是自流自变的，也要看执行学术任务的人物，有没有受了社会风尚和政治意图的影响。如果汉魏之际学术仍然被那些以家法师法号召的宿儒所支配，则搢绅端委实在脱化不出异说来。名流名胜之所以能走向学术，在我们看来，有一点确为不可忽视的变化，即汉末魏晋以来的人物，大体上都是被当时反对者指斥的所谓“高门子弟”，“浮华少年”，“当今年少”，“荒教废业”而“轻毁礼法”的后起之秀。其所以有这样的变化，曹魏政权的奖励那种权变起家的人物以及九品中正制的高下任意品题的风尚，是有作用的。而党派朋比的清议正是这种人物起家的先奏。下面就是这种早熟夙悟的代表人物的简表：

但因了他们的早熟，也就容易早衰，异常娇弱，敌不住残酷的现实。在他们的思想体系里，有追求天道的一套唯心主义的系统，代表着中世纪形而上学对于事物片面或断片加以夸大的烦琐形式，所谓“非至精者不能与之析理，非渊静者不能与之闲止”。玄学感于汉代统治阶级的旧思想武器的破产，修正了汉代庸俗的宗教世界观，从唯心主义的解释上，更把宗教世界观唯理地夸大，以适应封建统治者的要求。玄学家所谓“虽不能休明一世，足以映彻九泉。”

不仅魏晋社会人物的出身年龄与汉不同（其出身世家相同），即社会仪式也与汉代有异。这样的豪族名门之间的风习和教养的改变，并非从性质上变革，反而是期在兴宗，所谓“吾家麒麟，必兴吾宗”，“不意袁宗复生此宝”，“大宗虽衰，魏氏已复有人”，“小者才名皆胜，然保卿家终当在兄”等等，这些都是经过八王之乱衣冠南渡的名族的权变想法。离乱的客观条件打破了豪族一向所依仗的礼法，因而脱离了经学权变起来，“学之所益者浅，体之所安者深，闲习礼度，不如式瞻仪式，讽味遗言，不如亲承音旨。”若仍拘执过去的礼法，则如支道林批评王坦之说：

“簪裼颜衿，布单衣，挟左传，逐郑康成车后，问是何物尘垢囊！”（世说新语轻诋）

社会风俗习惯的变移，抱朴子讥惑篇说：

“安逸触情，丧乱日久，风颓教沮，抑断之仪废，简脱之俗成，近人值政化之蚩役，庸民遭道网之绝紊。……丧乱以来，事物屡变，冠履衣服，袖袂财制，日月改易，无复一定，乍长乍短，一广一狭，忽高忽卑，或粗或细，所饰无常，以同为快。其好事者，朝夕放效，

所谓京辇贵大眉，远方皆半额也。”

按冠带衣服与肤发修饰，从古就有一定的礼制，古代的式瞻或威仪，是贵族君子的标志，甚至孔子还以披发左衽来区别社会制度。清阮元有周人尚威仪之说，可以参考。汉代袭古春秋，故博士儒者的服饰，即采春秋的端委搢绅，魏晋丧乱，此种威仪，因萍浮南北而自然非简脱改易不可，葛洪所讲的确是实事。代替礼法遗言的，就是魏晋人士的辞色，如何晏粉白美仪，卫玠号为璧人，庾亮风姿神貌，杜弘治清标最美，甚有以骑马回策的妙姿、蒲博下棋的容止来定人格的，这即是章炳麟所说的“以貌举人”。葛洪所以愤愤不平，似因他貌丑形粗，不足以方大雅。因了当时“所饰无常”，朝夕改易，在威仪方面须有一定的象征，以为威仪之式瞻、音旨之表符，于是“玉柄麈尾”与名流理致，成为不可分离的风习。上面我们曾说，两汉之“端委搢绅”转变为魏晋之“玉柄麈尾”，就指此义。

按麈为麋之一种，体大尾长。相传，麈与群鹿并行，摇尾左右，可指导群鹿的行向，有群伦领袖之概。麈尾用为拂尘，犹是后起之义，麈尾之所以重要在于引人入胜，清谈家执之，足为仪瞻之表率。端饰玉柄，别于寒微，以表示“上品无寒门”。我们且把当时握此仪物的风尚，列述于下：

“王衍善玄言，每捉玉柄麈尾，与手同色。”（衍传）

“庾法畅造庾太尉，握麈尾至佳。公曰：‘此至佳，那得在？’法畅曰：‘廉者不求，贪者不与，故得在耳。’”

（世说新语言语）

“客问乐令‘指不至’者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：‘至不？’客曰：‘至。’乐因又举麈尾

曰：‘若至者那得去？’”（世说新语文学）

“孙盛与殷浩共论，往反精苦，客主无间，左右进食，冷而复煖者数四。彼我奋掷，麈尾悉脱，落满饭中。”

（世说新语文学）

“蔡充诋王澄曰：‘不闻余物，唯闻有短辕犊车，是柄麈尾。’”（世说新语轻诋）

“王蒙每举麈尾，常领数百言，而情理俱畅。”（世说新语赏誉）

“王蒙病笃，灯下视麈尾而叹。既歿，刘惔从犀把麈尾纳之棺中。”（蒙传）

“王浚从麈尾遗石勒，勒伪为不敢执，悬于壁而拜之。”（勒载记）

“何充诣王导，导以麈尾指其床，曰：‘此是君坐也。’”（充传）

“王僧虔戒子：‘……便盛于麈尾，自呼谈士，此最险事。’”（南齐书王僧虔传）

“戴容著三宗论，智林道人曰：‘贫道捉麈尾三十年，此一涂无人能解，今始遇之。’”（齐书容传）

“卢广发讲时，谢举屡折之，广愧服，以所执麈尾荐之，以况重席。”（梁书举传）

“张孝秀谈义，尝手执栴檀皮麈尾。”（秀传）

“陈后主所造玉柄麈尾新成，曰：‘当今堪捉此者，惟张讥耳。’即以赐讥。后主幸开善寺，使讥竖义，时麈尾未至，命取松枝代之。”（陈书讥传）

由上面史实看来，我们知道，玉柄麈尾是优闲之士的代表仪式，指导思想向“虚处开刀”，远处着墨。玄家引津，如此其神秘，上品执符，如此其高深，粗看之，似如颜氏家训所评：“江南朝士，因晋中兴南渡江，卒为

羈旅，……未有力田。……未尝目观起一塿土，耘一株苗，不知几月当下，几月当收，……皆优闲之过也”；然而“虚价”是崇，也有其他原因。世说新语轻诋篇注对谢安虚伪之评：“所好生羽毛，所恶成疮痍。谢相一言，挫成美于千载，及其所与，崇虚价于百金。上之爱憎与夺，可不慎哉！”虚之对面为实，远之对面为近，深之对面为浅，清之对面为浊。汉末以来，在统治阶级看来，最“下流”的是黄巾五斗米的现实道教，其浅近秽杂，为“风德雅重，深达危乱”者（周伯仁之例）所鄙弃，故麈尾引津，实有理论教条化的社会意义。不管这种思想和仪貌有厌世的不利因素，但明白“天地四时之消息”者，并不是完全空想，正有诱骗愚民同化之取义。仪表的瞻视和三玄的精苦，都具有阶级斗争的作用。六朝佛教盛行，经过儒释道的诘辩以后，融化合流，其在人民方面起最大欺骗作用的则为高其尊瞻的佛寺金像。中世纪农民战争的历史是无例外地以争取宗教的现实利益为目标（如太平道、五斗米道、火道、紫道、鬼神师、鬼民等），而统治阶级的神学则以农民战争的阶级心理为对象（真假正邪之辩）。中国农民战争的具体的历史虽有前期与后期的划分，前期的口号在于争生存条件，后期的口号在于争土地的所有，但都通过宗教信仰的对立斗争。世说新语自新篇有一段史实：

“戴渊少时游侠，不治行检，尝在江淮间攻掠商旅。陆机赴假还洛，渊使少年掠劫。渊在岸上，据胡床，指麾左右，皆得其宜。渊既神姿峰颖，虽处鄙事，神气犹异。机于船屋上遥谓之

曰：‘卿才如此，亦复作劫耶？’渊便泣涕，投剑归机，辞厉非常。

机弥重之，定交作笔荐焉。过江仕至征西将军。”

品藻赏识之功用，居然能使侠士投剑，投降统治阶级，这话自然是统治阶级的宣传，但其用意是自明的。实在讲来，魏晋名门的名士莫不想对于当时“流人”以玄道作投剑的说服。这和九品分类同样，都有极重大的阶级斗争的社会意义。皇侃论语义疏说：“九品为教化法也。”何晏解释“民可使由之”，说：“由者用也”，义即民可使用之。他解释“君子有三畏”说：“小人直而不肆，故狎之（大人）也；不可小知，故侮之（圣人之言）也。”若化之以无为，就能有所谓“不肖恃以免身。”王弼说：“推诚训俗，则民俗自化，求其情伪，则俭心兹应”，又说：“贯犹统也。夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举，总其会，理虽博，可以至约穷也：譬犹以君御民，执一统众之道也。”（皆见论语集解义疏引）

汉末方士道教在农民暴动中发生了极大作用，他们不在体无，而以太上老君神仙与方术作号召，曹魏在思想上安抚他们，有曹植的辩道论可作证明：

“世有方士，吾王悉所招致：甘陵有甘始，庐江有左慈，阳城有郗俭。始能行气导引，慈晓房中之术，俭善辟谷，悉号三百岁卒。所以集之魏国者，诚恐斯人之徒，接奸诡以欺众，行妖慝以惑人，故聚而禁之。……桀纣殊世而齐恶，奸人异代而等伪，乃如此耶！……而顾为匹夫所调，纳虚妄之词，信眩惑之说，隆礼以招弗臣，倾产以供虚求，散王爵以荣之，清闲馆以居之。经年累稔，终无一效，或歿于沙丘，或崩乎五柞，临时虽诛其身，灭其族，纷然足为天下笑矣！”（广弘明集卷五）

当时集于魏国的方术之士，在野道教和在朝道家，自然要有所诘辩。曹植“辩道”二字，显明地具有阶级

斗争的意义，并说到农民廉价的宗教“为虚妄甚矣哉！”左慈祢衡等人都是动摇分子，虽不友王侯，傲慢权势，而其游士纵横的行为，实不足以代表农民意识。曹操不杀他们，验其方术，正欲在真假道学的究辨上，折服他们罢了（参看抱朴子弹祢篇）。王弼“求其情伪，俭心兹应”之意，于此始有注脚。这样看来，不管统治阶级思想是怎样空远不可捉摸，归根结柢，它必然刻上阶级的烙印。

葛洪这位人物比较天真，他的玄学思想饱含教化之意，而谋以道反道。他站在地主阶级的立场，“不在其位”，叹惜农民道教猖狂，用求真正“富贵”的玄道，作为压服农民战争的武器。按民间道教是墨侠的变化发展，弘明集卷八辩惑论序所谓“侠道作乱，四逆”，即是这种道教。汉人伪作墨子枕中五行记等，即说明这一点。葛洪说：

“玄者自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也，故称微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉。……夫玄道者，得之者内，守之者外，用之者神，忘之者器。……得之者贵，不待黄钺之威，体之者富，不须难得之货。”（畅玄篇）

“俗所谓率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚。……巫祝小人，妄说祸祟，……或起为劫剽，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。……淫祀妖邪，礼律所禁，然而凡夫，结不可悟。唯宜王者，更峻其法制。……曩者有张角柳根王歆李申之徒，或称千岁，假托小术，坐而立亡，变形易说，诳惑黎庶，纠合群愚。进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱。……威倾邦君，势凌有司，

亡命逃遁，因为窟藪。……吾徒匹夫，虽见此理，不在其位，末如之何！……令人扼腕发愤者也。”（道意篇）

很明显的，葛洪是以富贵地主的玄道，反对农民战争的“廉价”道教。这里就暴露了真理：意识形态是有阶级性的。同样是宗教，统治者可以利用了渲染成为苦难世界的灵光，而被统治者也可以利用来作为对苦难世界的抗议。抱朴子内篇主张道本儒末，但各篇皆在以道反道，和他的诘鲍篇反对鲍敬言无君思想而主张君统天设，相为表里。他说：

“曩古纯朴，巧伪未萌，其信道者，则勤而学之，其不信者，则嘿然而已，谤毁之言不吐乎口，中伤之心不存乎胸也。……末俗偷薄，雕伪弥深，玄淡之化废，而邪俗之党繁，既不信道，好为讪毁，谓真正为妖讹，以神仙为诞妄。……道家所习者，遣情之教戒也。夫道者，其为也善自修以成务，其居也善取人所不争，其治也善绝祸于未起，其施也善济物而不德，其动也善观民以用心，其静也善居慎而无闷：此所以为百家之君长，仁义之祖宗也。”（明本篇）

这样看来，道学或玄学不是别的，正是一种高明的宗教，它是消灭农民战争的法宝，居然能和“邪妖”的思想展开斗争，不但能使农民放下武器（不争），而且还能在心灵的深处防止暴动于未起。好一个玄化的妙用呀！原来魏晋玄学，是在农民暴动打击之下企图兴起衰宗，以巩固封建政权！

佛教渗入玄学以后，这种以玄学反对民间道教的理论，更加显著，值得我们注意的是：还更明白提出了“休风冥被，彼我情判”的阶级斗争，从严峻的“戡乱”法，辅助意识上的斗争。在弘明集广弘明集中保存了许多宝

贵的材料，举其重要者如下：

“道家之极，极在长生，呼吸太一，吐故纳新，子欲劣之，其可得乎？答曰：老氏之旨，盖虚无为本，柔弱为用，浑思天元，恬高人世，浩气养和，得失无变，穷不谋通，达不谋己，此学者之所以询仰余流，其道若存者也。若乃炼服金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，斯皆尤乖老庄立言本理，其致流渐，非道之俦，虽记奇者有之，而言道者莫取。……为方技不入填流，人为方士何关雅正？吾子曷为舍大而从小，背理而趣诞乎！”（广弘明集卷八释道安二教论道仙优劣第六）

“矫诈谋荣，必行‘五逆’，威强导蒙，必施‘六极’，虫气霾满，致患非一。……忠贤抚叹，民治凌歇，揽地沙草，宁数其罪！涓流末学，莫知宗本，世教讹辞，诡蔽‘三宝’（按指老子三宝：慈、俭、不敢为天下先。——引者按）。老鬼民等（按指农民战争的旗号），咏嗟盈路，皆是炎山之煨烬，河雒之渣糝，沦湑险难，余甚悼焉！聊詮往迹，庶镜未然，照迷童于互乡，显妙趣于尘外，休风冥被，彼我情判。（接五逆者，禁经上价一逆，妄称真道二逆，合气释罪三逆，侠道作乱四逆，章书代德五逆。六极者，畏鬼带符、妖法之极一，制民课输、欺巧之极二，解厨纂门、不仁之极三，度厄苦生、虚妄之极四，梦中作罪、顽痴之极五，轻作寒暑、凶佞之极六。凡所指斥，皆汉末以至魏晋之民间道家。详见本论，兹不赘述。）”（弘明集卷八释玄光辩惑论序）

从玄化到佛化，问题更明白了，这即是说，统治阶级的大道理原来是讨农民檄，宗教不论是道是佛，其所以要代替汉代儒书的讖纬，就在于反对农民战争的武器应加改良而已。反之范缜的神灭论之所以有斗争性，不

正因为它是统治阶级眼中的“惑”乱群众的武器么？正如马克思说，在封建制社会，“对宗教的批判是一切批判的前提”。

另一方面，在汉魏之际，例如曹操，“任性放荡，不治行业”，陈寿评其取得政权之道，“官方授材，各因其器，矫情任算，不念旧恶，终能总御皇机，克成洪业。……可谓非常之人，超世之杰也。”一个“非常”时代，建立“非常”之业，要“非常”之人，执行“非常”之策，这一口头禅成了三国人的常套。曹魏政权创始者曹操的“度外用人”，在政策上是和在朝玄学息息相通的，所谓“度外”者，即不拘于汉代博士制度的法“度”，而以“九品”题目，争取新的进取的清谈少年，以对抗当时其他豪族政权。尤其值得重视的是他招抚在野的豪杰方士，使民间道教同化于朝士的玄学。他前后数次所下的求贤令，实有重大的社会意义。例如：

“今天下尚未定，此时求贤之急务也。……若必廉士而后可用，则齐桓其何以霸世？……二三子其佐我明扬仄陋，唯才是举！”（魏志操纪建安十五年）

“夫有行之士，未必能进取，进取之士，未必能有行也。……士有偏短，庸可废乎？有司明思此义，则士无遗滞，官无废业矣。”（魏志操纪建安十九年）

“若文俗之吏，高才异质，或堪为将守，负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术，其各举所知，勿有所遗。”（魏志操纪注引魏书建安二二年）

这样看来，污辱见笑“不仁不孝”之人所以值得拔举，就因为和缓阶级的对立，争取农民领袖的归顺，特别在“天下尚未定”的时候，统治者更要这样做。无行而进取的少年们之所以值得登用，就因为要推翻地方割

据的豪族势力，必须依赖那些“廉士”以外的冒险家。然而到了天下已定呢？自然要被司马晋逐次收尽了。由晋以至南北朝，都是“非常”的时代，不管名门名流是怎样因内部斗争而遭族诛，但他们是“非常”的人物，和汉代循规蹈矩的儒林的人物是不同的。儒林变为清流就是经学的人物转为玄学的人物。这就是说，儒林的经学家能附会讖纬，为统治者设计宗教，而清流的玄学家更会虚出玄化，为统治者设计新的宗教。

正始之音与清谈源流

“正始之音”总论

正始是魏邵陵厉公（齐王芳）的年号，共九载，自公元二四〇年至二四八年。这一时期的学风，上承汉末的渊源，下启六朝的流变，有转捩点的代表意思，故历史上名之曰“正始之音”。这是一种普通的了解，然而它究竟是什么一种音旨？它的形式与内容怎样规定？这就不是清谈二字的泛称所可明白的了。著者自我作古，简名“正始之音”为“理赌”。这里首先引顾亭林对于正始之风的历史评论如下：

“正始时名士风流，盛于雒下。乃其弃经典而尚老庄，蔑礼法而崇放达，视其主之颠危，若路人然，即此诸贤之倡也。自此以后，竞相祖述。如晋书言：王敦见卫玠，谓长史谢鲲曰：‘不意永嘉之末，复闻正始之音！’沙门支遁，以清谈著名于时，莫不崇敬，以为造微之功，

我们可以这样说，“正始之音”是清谈论辩的典型，它是在特别的题目、特定的内容、一定的方式、公认的评判之下，展开胜理的辩论，所谓“清谈”仅指其名，而重在于“理赌”。这一商讨的形式，是不论年辈而平等会友的，与两汉师授之由上而下的传业，完全不同。应该指出，这就是区别儒林和谈士的要点之一。

上面曾说到后起的乐广有何晏之绪，卫玠有王弼之音。这二位人物有一段诂理故事如下：

“卫玠总角时，尝问广‘梦’，广云：‘是想’。玠曰：‘神形所不接，而梦岂是想耶？’广曰：‘因也。’玠思之经月不得，遂以成疾。广闻故命驾为剖析之，玠病即愈。”（晋书乐广传并参看世说新语文学）

卫玠少有名理，善通庄老（一说善易老），这是“正始之音”的形式与内容。以王弼嗣音而著名的卫玠，时人传说，“卫君谈道，平子三倒。”他和王敦或达旦微言，或谈话弥日，以至于病笃不起。他所以能如此骄傲，因为他析理至审，“尝以人有不及，可以情恕，非意相干，可以理遣。”（晋书本传）这样看来，析理是正始之音的要件。但究竟如何析理呢？世说新语文学篇曾指出：

“殷中军（浩）为庾公（亮）下都，王丞相（导）为之集，桓公（温）王长史（蒙）王蓝田（述）谢镇西（尚）并在。丞相自起解帐，带麈尾语殷曰：‘身今日当与君共谈析理。’既共清言，遂达三更。丞相与殷共相往反，其余诸贤略无所关。既彼我相尽，丞相乃叹曰：‘向来语，乃竟未知理源所归，至于辞喻不相负，正始之音，正当尔耳！’明旦，桓宣武语人曰，‘昨夜听殷王清言，甚佳。仁祖亦不寂寞，我亦时复造心，顾两王掾，辄譬如生母狗馨。’”