

第一章 魏晋玄学的教育哲学

魏晋时期，中国教育哲学史的演进出现了重大变化，这就是玄学教育哲学取代两汉经学教育哲学而成为一代显学。就思想形态而论，玄学教育哲学的主要特征是儒道杂糅，但基本归儒。玄学家大抵以《老子》、《庄子》、《周易》“三玄”为阐释对象，抑或兼及《论语》，围绕名教与自然之辨这一中心议题，凭依有无、体用、本末、一多、动静、性情以及言意诸范畴各抒己见，通过对名教作出新的理论论证，以维护封建门阀等级制度，并适应魏晋士人主体欲求。历史地看，玄学教育哲学上绍先秦，下启宋明，实乃中国古代教育哲学思想发展链条中不可缺少的一环。

依照历史和逻辑统一的观点，玄学教育哲学作为一种新的思辨色彩甚浓的学说面世，并不是魏晋时期社会意识形态领域中的一种偶然现象，它有其深厚的社会因素和复杂的思想渊源。就其代表人物而言，可谓群英璀璨，最为典型的要数王弼、嵇康与郭象三人。可以说，不明悉他们三人的思想，就难以透彻理解玄学教育哲学，也难以深入把握整个魏晋时期教育思想发展的脉络。

第一节 王弼：“名教出于自然”

玄学肇端于魏正始名士何晏、王弼等人。何晏（190—249），字平叔，曹操养子，终身仕宦，以才辩响于士林，是正始玄音的重要领袖。但就其教育哲学的影响而论，殆不及王弼。

王弼（226—249），字辅嗣，河内山阳（今河南焦作）人，汉末著名士族王粲的侄孙。幼而聪慧，享有高名，曾被何晏赞曰：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎！”^①他和何晏等同唱“正始之音”，共开玄学教育哲学思潮之先河。王弼虽为短命奇才，但著作颇丰，主要有《老子道德经注》、《周易注》、《周易略例》、《老子指略》及《论语释疑》。

王弼援道入儒，着眼于本末、一多、动静等范畴的区分与联系，建立了一个以无为本的抽象思辨而不是比附类推的玄学体系，从而成为一代玄学巨擘。从教育哲学方面来看，王弼玄学直探本体，着力于名教与自然之辨，提出“名教出于自然”的观点，对名教的起源与存在给予玄学论证，并进而推出以性统情的人性说和相应的理想人格以及寻言观意、得意忘言的教育方法论，对后世特别是宋明理学及其教育哲学有深远的影响。

一、对“名教”的本体论证

通观王弼的整个思想体系，不难发现王弼的教育哲学是与名教息息相关的。可以这样说，如何运用道家哲学以重建新的名教价值体系，是王弼教育哲学的核心问题。

^①《魏志·钟会传》注引何劭《王弼传》。

何谓“名教”？“名教”，也称“礼教”，一言以蔽之，就是以正名定分为主的封建礼教。名教是一个历史范畴，在不同的时期有着不同的内涵。为了巩固封建的宗法等级制度和大一统的政治秩序，汉儒断取、糅合孔子的“正名”思想与韩非子的“以法为教”主张，将适于统治阶级种种利益的政治观念、道德规范以及教育价值导向等定为名目，立为名分，制为功名，号为名节，以之教化万民，包括生徒、官吏，是称“以名为教”，其核心为正统儒学所确认的三纲五常之道。高度重视和推行“名教”堪称两汉教育的一大特色。培养生徒、选拔官吏乃至品评一般的社会人物皆以德行为圭臬。然而，名教自东汉末年以來却遭到了很大破坏，呈现出一派危机景象。正如当时的一些思想家所感叹的那样：

“凡今之人，言方行圆，口正心邪，行与言谬，心与口违。论古则知称夷、齐、原、颜，言今则必官爵职位；虚谈则知以德义为贤，贡荐则必阀阅为前。”

“详察其为也，非欲忧国恤民；谋道讲德也，徒营己治私，求势逐利而已……若此之类，言之犹可羞，而行之者不知耻。嗟乎！王教之败乃至于是乎！”^②

“王教之败”，即是“名教”之败。时至曹魏，由于农民起义的冲击、九品中正制的推行和门阀士族自身的践踏等因素，名教制度已是满目疮痍。就是在这样历史条件下，出身门阀士族的王弼义不容辞地担当起门阀士族思想代言人的角色，力图从理论上挽救陷入危机境地的名教。

王弼自觉地批判了汉末以来名教的虚伪化、功利化诸弊端。西汉大儒董仲舒倡言“名者圣人所发天意”，认为儒学的三纲五常是

《潜夫论·交际》。

《中论·谴交》。

天意的产物，人们必须无条件地恪守名教规范，不得怀疑其权威性、神圣性。与董仲舒有所不同的是，王弼不言天意，在他看来，董仲舒那套神学目的论的思维方法易使名教流于形式，导致其失去活力而趋向外在化，即人们往往是慑于外在权威的压力而屈服于名教的要求，却未必真诚地遵循名教的约束。他在分析名教中的“礼”时说：“夫礼也，所始首于忠信不笃，通简不阳，责备于表，机微争制。”^①这正是王弼对东汉末年名教开始呈现外在化表征的高度概括。王弼认为人们如果一味被动、机械地接受名教，而不是把名教当作安身立命的根本，其结果必定导致伪善，亦即由外在化而走向虚伪化。为此，王弼对名教之虚伪化、功利化展开了尖锐的批判。他一针见血地指出：

“夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰而可久乎！”^②

“各任其贞事，用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。弃其所载，舍其所生，用其成形，役其聪明，仁则尚焉，义则竞焉，礼则争焉。故仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也；礼敬之清，非用礼之所济也。载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。”^③

在王弼看来，仁义礼等纲常名教出自“道”或“无”这样的精神母体，而不是产自天意。就是说，仁义礼皆是人之常情，是内化于人性之中的一种真诚德性，而行仁义、敬礼则相应地表现为由内向外、推己及人的理性过程。但是，如果遵循仁义礼仅仅是刻意为之，用其作为一种显于人前的装饰物，那就不可避免会滑向虚伪化。

王弼进一步指出，名教的败坏不仅在于其外在化和虚伪化，而

《老子道德经注》三十八章。“阳”字，《道德真经集注杂说》本作“畅”。

②③ 《老子道德经注》三十八章。

且体现在其逐步增强的功利化倾向。他说：

“夫敦朴之德不著，而名行之美显尚，则修其所尚而望其誉，修其所道而冀其利。望誉冀利以勤其行，名弥美而诚愈外，利弥重而心愈竞。父子兄弟，怀情失直，孝不任诚，慈不任实，盖显名行之所招也。患俗薄而名兴行，崇仁义，愈致斯伪，况术之贱此者乎？”

意思就是讲，名教旨在修德，决非是欺世盗名、猎取利禄的工具。先秦时孔孟高扬“为己”之学而反对“为人”之学，强调修德的超功利性，“以义为利”、“崇义兼利”、“以义制利”、“先义后利”等便是正统儒家道德修养论的基本命题。但是在名教官学化的两汉时代，不论是官学还是私学，那种为博取功名利禄而汲汲于“为人”之学的现象层出不穷。到了东汉末年，社会上涌现出大批的伪名士。《后汉书·陈蕃传》所记载的赵宣葬亲，为取孝名，竟在行服二十余年于墓道中生了五个儿子，便是一个典型的事例。伪名士们皓首穷经，目的并不是想真诚地以仁义礼等名教之义来约束自己的言行。在他们的眼里，名教除了用作显彰美名、沽钓利禄以外，实无半点价值。“众人迷于美进，惑于荣利，欲进心竞”^②，这句话可以当作王弼批判名教功利化的总结之语。

从王弼思想总体来考察，他针砭名教功利化之疾，其意绝不是要摒弃名教本身，而是力图为挽救危机开出一味标本兼治的有效之方，以取代汉儒对名教的神学论证。从理论上讲，王弼教育哲学的产生直接与两汉经学教育哲学，特别是与董仲舒教育思想的发展存在一定的逻辑关联，尽管这种逻辑关联是否定性的。董仲舒从天人感应的神学目的论出发，把名教看成是“天意”的表现，并明确指

《老子指略》。

《老子道德经注》二十章。

出人们只有接受“圣人”的道德教育，然后方可从善如流。董氏名教神学化的教育理论对后世影响甚大。然而，王弼并不赞同董氏之说。在王弼看来，天意固然能彰显名教的神圣性，但绝不能成为名教之本。于是，王弼一反董仲舒从天人关系角度立论来建构教育理论体系的传统，着眼于借鉴老庄哲学的理论思维成果，构筑新的教育哲学基础，即“以无为本”的玄学本体论，从而为儒家的名教提供形而上学的根据。王弼在注释《老子》的“始制有名”时明确指出：

“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”

王弼本着援道入儒的旨趣，有意识地歪曲《老子》的思想，把“名”即封建等级制度视为“朴散为器”的产物，认为“名分”是由“自然”这个“母”衍化出来的。在王弼思想体系中，“朴”就是“自然”、“道”、“无”等，它们都是王弼用来称谓本体的概念。在王弼看来，所谓“自然”乃是一种本体境界，“自然者，无称之言，穷极之辞也”^②。而这种本体境界就是老子所津津乐道的“无”。王弼在思想上循沿老子，倡言世间万物都是“无”的表现形式，确认世界一切以无为本，“天下之物，皆以有为生；有之为始，以无为本，将欲全有，必反于无也”^③。这就给名教的起源和存在提供了形而上学的根据。由此，王弼进而断言“自然”的特质就是讲究上下尊卑之分，“自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余”^④。儒家的名教包蕴着等级观念，恪守等级名分是名教的基本要求，而“自然之质，各定其分”这一界说即意味着

《老子道德经注》三十二章。

② 《老子道德经注》二十五章。

（老子道德经注）二十五章。

《周易注·损》

对名教的本体认同。王弼还说：“物有其分，职不相滥，争何由兴？”^①认为圣人“始制有名”以降，君臣百姓只要各尽其职，各守其分而不僭越逐利，天下便能相安无事。又说：“遂任名以号物，则失治之母也。”^②认为“任名”而不知名教以“自然”为本，势必蕴含“失治之母”的危险。在王弼看来，名教有别于“自然”，前者是子、末、用，后者是母、本、体。他说：

“凡不能无为而为之者，皆下德也。仁义礼节是也。”

“仁义，母之所生，非可以为母。形器，匠之所成，非可以为匠也。舍其母而用其子，弃其本而适其末。名则有所分，形则有所止。”^④

名教的目标是“归于一”，是“知止”。“仁义礼节”作为名教的重要内容，它们之所以是“下德”，根本原因是它们“不能无为而为之”，即它们是“有为”的。因此，王弼认为，守母才能存子，崇本才能举末，明体才能达用，并主张无为而治，其中涵括《老子》所谓的“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”^⑤等愚民政策，劝君主置于“无名”、“无形”的地位，使百姓处于“无知”、“无欲”的状态。唯有如此，方可达到“绝圣而后圣功全，弃仁而后仁德厚”^⑥的“自然”境界。也就是说，仁义礼敬等名教纲常出于无为，才能真正实现“德厚”、“功全”；名教出于自然，才能真正维护封建门阀等级制度。这就是王弼为“名教”进行玄学本体论证的真谛之所在。

必须指出的是，王弼“自然为本，名教为末”的教育观虽然旨在挽救名教的危机，把名教从神的地位拉下来，但由于该教育观包

《周易注·讼》。

《老子道德经注》三十二章。

^④ 《老子道德经注》三十八章。

《老子道德经》十九章。

^⑥ 《老子指略》。

孕着对名教伦理说教形式的不满，因而其不仅未能实现“自然”和“名教”的统一，而且对名教本身还潜藏着一种否定的意蕴，并最终导入一种流于抽象的玄谈。

二、“性其情”及其相应的教育理想

为进一步维护名教，王弼从“自然为本，名教为末”的观点出发，提出了自己独特的人性论和理想人格。

王弼儒道兼综，援道入儒。他用“体用如一”、“本末不二”、“动起于静”的观点来讨论人性问题，主张性无善恶、情有正邪、以性统情，并提出了影响甚大的“圣人有情”说，初步构建起一种以张扬名教为旨归的心性本体论。

在王弼看来，万物以自然为性，人亦以自然为性。所谓自然，乃是一切事物的存在根据及运动法则，它不偏不倚，始终处于变动不居的状态。人性出于自然，故无善无恶。对于孔子的名言：“性相近也”，王弼作出了自己的阐释：

“孔子曰：‘性相近也。’若全同也 相近之辞不生 若全异也，相近之辞亦不得立。今云近者，有同有异，取其共是。

无善无恶则同也，有浓有薄则异也。虽异而未相远，故曰近也。”

人性既然没有善恶之分，那么何来浓薄之异？王弼对此并无细论。但对于人皆有“性”“情”，王弼则进行了辨析。他认为“情”由“性”派生而来，是与“性”紧密相联的。具体言之，就是性为本体之“自然”（即“无”），在人性上的体现，它无所谓善，也无所谓恶，然而表现为“情”，则有正邪（善恶）之分。对于这一观点，王弼有一段精要的议论：

“不性其情，焉能久行其正？此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲迁，故云远也；若欲而不迁，故曰近。但近性者正，而即性非正，虽即性非正，而能使之正……能使之正者何？仪也。静也。”

王弼不同意何晏把“性”和“情”截然分开的观点，认为“情”是人皆有之的，如“情”能体现“性”，顺其自然，这就是“情之正”，反之则便是“情之邪”。那么，缘何“近性”会使“情正”？王弼以为，这主要是因为性中固然已有仪则、规范之体，虚静无为就能使情顺乎自然之理。譬如近火者热，而即火非热；虽即火非热，而能使之热。他在解释老子所谓“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂”这段话时说：“夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以顺性命，反以伤自然，故曰盲、聋、爽、狂也。”^②依照王弼的理解，聪明和盲聋、情正和情邪的分别，关键在于是否“顺性命”。但究竟怎样才能“顺性命”，就是要做到返本归静，复命知常。所以，王弼又说：

“以虚静观其反复。凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也……静则复命，故曰‘复命’也。复命则得性命之常。”^③

王弼主张性静情动，认为性情关系实为本末、体用的关系，情如果以虚静之性为本、为体，那便可得“正”；情如果脱离虚静之性的控制，那便可失“正”。也就是说，人性虚静，无善无恶；情则变动，有善有恶。在王弼看来，“得性命之常”，便是“归于虚静”。而要得性命之常，使情“自正”，实现“极笃”即自然朴实的人生

《论语释疑·阳货》。
(老子道德经注)十二章。
(老子道德经注)十六章。

境界，那就必须依靠圣人的智慧。王弼非常推崇圣人，视圣人为最高的理想人格。在何劭《王弼传》中，有这样一则记载：

“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精。钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”

何晏的“圣人无喜怒哀乐”观点曾受到当时许多士人的赞誉，但王弼并不以为然。王弼以为，情是感物而动的人之自然感情和欲望，“夫喜惧哀乐，民之自然”^①。圣人也是人，他与世俗百姓一样具有“五情”。譬如孔子遇到颜回时不能抑制自己的愉悦，及颜回死时亦不能抑制自己的悲哀。王弼在回答荀融问难时说：

“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔子之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也。而今乃知自然之不可革。”

就是说，像孔子那样能够“寻极幽微”的圣人也不能去掉“情”这种“自然”所赋予的属性。王弼认为，圣人之所以为圣，是因为他智慧超人，能把握寂然至无的本体，能体现冲虚自然无为的境界，恰如其分地处理好自然与名教之间的关系；圣人虽然也有喜怒哀乐惧等情绪的表现，但是心中却无一丝偏私，所以圣人接物而不累于物，有情而不累于情，这是与常人迥然不同的。质言之，在王弼的眼里，惟有圣人才能真正自觉地“性其情”——以性统情，这就是王弼所设想的理想人格，它贯彻了“体用如一”、“本末不二”、“动起于静”等贵无本体论的思想，体现了道家自然原则和儒家自觉原

《论语释疑·泰伯》。

《魏志·钟会传》注引何劭《王弼传》。

则的统一。

在王弼的人性论和圣人观里，包含着一个值得注意的问题，即成圣为贤是一个“性其情”无止境的过程，一般人不可能进入圣人的境界。王弼认为，世俗百姓根本不可能有圣人那样的智慧（“神明”），而且“民之难治，以其多智也。当务塞兑闭门，令无知无欲”^①，甚至强调“神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒。不见圣人使百姓，而百姓自服也”^②。这种愚民说教理论不过是老庄教育哲学的翻版。总体上说，王弼在理论思辨上的确强于董仲舒，但相形之下，董仲舒所倡言的“明教化以成性”，则显然要比王弼所主张的“不见圣人使百姓，而百姓自服也”之论调高出一头。按照王弼的意见，“性其情”对于世俗百姓来讲，就是要求他们严格遵循名教的规定进行自我调节，以达无知无欲，自觉地成为以圣贤自居的统治者的砧上鱼肉。如此以往，世间里的一切矛盾皆无从发生，即使有所发生亦会自行消散，从而名教秩序也就自然得以维护，这便是王弼的乌托邦教育理想。

三、寻言观意、得意忘言的教育方法论

经学教育发展到东汉末年，已走入令人绝望的迷宫，出现了许多学风不良的现象，譬如不肯竟经明学而志于博取功名，严守师法家法而排斥异己之说，拘泥语言文字而过分讲究训诂考据等等。王弼极其反感两汉经学教育那种一字说上万言、一经至百万言的繁琐学风，特别是象数学家的“存象忘意”论。为了让士人们从根本上摆脱两汉经学教育思想的束缚，使名教与自然两者有机地结合起来，实现对现实名教社会的超越和对“用夫自然”、“不伤自然”理

① 《老子道德经注》六十五章。

② 《周易注·观》。

想名教社会的追求，王弼从教育哲学角度提出了耐人寻味的一种方法论，这就是他在（周易略例·明象）中所阐发的“寻言观意”、“得意忘言”的教育方法论。他说：

“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象，而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行，一失其原，巧愈弥甚；纵复或值，而义无所取，盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”^①

此番基于老子、庄子及《周易大传》有关言象意（名形道）思想而发的宏论的要旨有三：其一照派生关系看，“卦言”由“卦象”派生而来（“言生于象”）；“卦象”乃是由“卦意”派生而来（“象生于意”），所以，“卦意”是一卦之本；其二照功能意义看，“言”（即卦爻辞）是说明象（即卦象）的工具，“言”的功用在于通过“例说”揭橥卦象内蕴的意义（即“明象”），而象又是说明意的工

具，所以人们可以“寻言以观象，寻象以观意”；其三照思维角度看，“言”和“象”作为一种比拟、象征的手法，它们两者只是表达形式而已，惟有“意”（即卦义）才是根本所在。也就是说，思想内容（“义”，）决定表达形式（“象”），有乾（“健”，）坤（“顺”，）的思想内容，然后才画出乾、坤的卦象；用马来说明乾，用牛来说明坤，这都是为了表达乾（健）、坤（顺）的原理。如果真正掌握了乾、坤的原理，便可触类旁通，何必“坤乃为牛，乾乃为马”？汉儒解《易》，拘泥于象数，造成“案文责卦，有马无乾”，只执着言和象，却把意给失去了，所以王弼不无指责地说：“盖存象，忘意之由也。”^①一言以蔽之，“寻言”、“寻象”的目的就是在于“观意”、“见义”，而一旦“得意”、“见义”，那便应该“忘言”、“忘象”，以挣脱感性思维认识的羁绊。王弼这套“寻言观意”、“得意忘言”的理论虽然直接涉及的是卦辞、卦象、卦意三者之间的关系，但实际上却具有一般认识论及教育哲学的意义。

平实而论，王弼的“寻言观意”、“得意忘言”的确深刻把握了言象意之间的关系，对当时及尔后的《周易》研究发生了深远的影响，而且超越出了《周易》研究的范围，对整个经学教育起到了普遍的方法论作用。王夫之曾经说道：“乃盈天下而皆象也。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律莫非象也。而《易》统会其理。”^②意思是说，包括典籍在内的一切事物对于接受者来讲都是“象”，要真正领会、掌握文本的思想（“意”）就必须摆脱文本文字（“象”）的束缚。此说的渊源可上溯到王弼。如果“寻言观意”、“得意忘言”的教育方法适用于研读《周易》，那么同理推之，其它五经乃至所有典籍的学习亦可运用。

参见冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》（中册），上海人民出版社 1984 年版，第 502 页

《周易外传》卷六。

这样一来，我们就不难理解中国传统教育的思维范式“喻”了。“君子之教，喻也”；“其言也，约而达，微而臧，罕譬而喻”；“能博喻，然后能为师”，这些精辟的议论见诸于早期儒家学派教育理论代表作《学记》。就教育学习过程而言，以“喻”为特征的中国传统教育对于学生不也是“象”吗？教师的传授决定着学生的接受，其中“喻”在教育学习过程中起有重要的启发作用，即如孔子在《论语·述而》中指出：“举一隅而不以三隅反，则不复也。”申言之，“喻”不仅直接关乎学生能否“举一反三”，甚至决定学生能否成人。如果学生固执于教师所设的“象”，那要得其“意”几乎不可能。所以无怪乎孔子要讲学习《周易》便可“无大过”，且视“闻一知十”的颜回为最得己意的高足。

王弼非常推崇孔子，把孔子看作是最高的理想人格。他将孔子玄学化，认为孔子高于老子，称孔子是“体无”的圣人。按照王弼思想的内在逻辑，所谓“体无”的意思主要有两个方面：一方面是圣人具有超人的智慧（“神明”），可以直接意会“超言绝象”的本体“无”；另一方面是圣人“以无为为君，不言为教，绵绵若存，而物得其真。与道同体，故曰同于道”^①。既然对大讲名教的孔子推崇备至，那王弼缘何又以老子所说的“不言为教”为自己的教学主张？个中缘由，值得思考。从王弼的社会理想和文化背景考察，他的人生选择和文化意识中内蕴着“不言为教”的思想情结。具体而言，“不言为教”的思想是同王弼的圣人观、人性论和名教观相联系的，更是与其“寻言观意”、“得意忘言”教育方法论相一致的。

纵观中国古代教育哲学的发展，王弼的“寻言观意”、“得意忘言”教育方法论对于纠正汉儒经学教育的“泥象忘理”、“存言忘

意”之弊有不可忽视的作用，但它矫枉过正，片面强调存意、得意在于超言绝象，否定语言文字等符号作为表达意义的工具的积极作用，因此走向了另一个极端，导致了教育的唯心论。

第二节 嵇康：“越名教而任自然”

嵇康(224—263)，字叔夜，谯国铨(今安徽宿县)人，“竹林七贤”之一。官至曹魏中散大夫，世称“嵇中散”。为人臧否分明，言词不掩锋芒。因与司马氏集团不合，斥责六经，蔑视礼法，遂为司马昭杀害。遗世著作以鲁迅辑校的《嵇康集》最为翔实。《嵇康集》关涉教育哲学方面的篇章主要有《释私论》、《养生论》、《难自然好学论》、《答难养生论》、《与山巨源绝交书》等。

嵇康的教育哲学尽管谈不上理论上的系统化，甚或略显矛盾，但大体可以分成两个部分：一是“越名教”，即对世俗名教的批判；二是“任自然”，即张扬意志自由的教育价值观。在嵇康的教育哲学思想中，“越名教”与“任自然”两者相互映照、相辅相成，是一个有机的统一体。纵观古代教育哲学发展历程，不难看出嵇康“越名教而任自然”的教育哲学见解确乎独树一帜，富有鲜明的时代特色，对深化教育理论研究，特别是在封建专制制度下如何寻求个性自由发展的途径起过积极作用。

一、对名教的批判

如前所述，王弼“名教出于自然”的思想旨在论证名教的合理性，为名教提供形而上学的根据。那么，作为一位与王弼同时代的哲人，嵇康对于名教与自然之辨这一时代主题看法如何呢？从理论上讲，嵇康摒弃了王弼那种以无为为本的思辨前提，立足于其别具一

格的人性论和义利观，异常自觉地提出“越名教而任自然”的思想，展开了对名教的批判。

要充分认识嵇康批判名教的思想，首先必须了解他关于人性论的观点。与王弼以性统情、性无善恶而情有善恶之分的人性观不同，嵇康认为，“人之真性，无为至当”，宛如“鸟不聚以求驯，兽不群而求畜”一样，人性不受任何外力的羁绊。所谓“人之真性”，就是“自然”，是指人的自然情欲，包括物质生活和精神生活两大方面的需求和欲望，其与世界万物的自然本性一样，是先天固有抑或附着于形体的，“齐万物兮超自得”^②。他称人性是“不须学而后能，不待借而后有”的自然本能，乃为“必然之理”。又说：“夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳”，犹如“口之于甘苦，身之于痛痒，感物而动，应事而作”^③。由此，嵇康进而主张以从欲为欢即可尽人之真性，并把名教看作束缚人性的枷锁。嵇康将人视为单纯的自然人物，没有也不可能认识到人的本质是一切社会关系的总和。所以，他的人性论同王弼的人性观一样都未能摆脱唯心主义的窠臼。但是，嵇康人性论的可贵之处，在于他认为名教不是出于自然，以强烈的批判精神否定先验道德论。

嵇康以其人性“自然”论为基础，继承和发挥老庄思想，以为“鸿荒之世，大朴未亏”的时代乃是“得自然”的理想社会，生活于“自然”状态的人物“饱则安寝，饥则求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也。若此，则安知仁义之端，礼律之文”^④。也就是说，仁义礼法等名教只是统治者为了自利而对人们实行思想箝制的成果。申言之，统治者鼓吹仁义，旨在束缚人们的思想；制定名分，旨在约束人们的行动；办学讲经，旨在神化自己的统治、强调对人

《释私论》。

《琴赋》。

③ 《难自然好学论》。

们的教化。即如他自己所言：

“造立仁义，以纓其心；制为名分，以检其外；劝学讲文，以神其教。故六经纷错，百家繁炽，开荣利之涂，故奔骛而不觉。”

嵇康此番言论并非无的放矢，它是为驳难张叔辽（自然好学论）而写的。《自然好学论》一文极力主张讲经学经，提出“六经为太阳，不学为长夜”的口号，集中反映了魏晋时期维护名教的教育立场和观点。在张叔辽看来，喜怒哀乐爱恶惧之情是人之先天本能，好学之情亦是人之先天本能，好比长夜之冥得照太阳一样，心情必然皎然而喜。同理推知，人们好学六经更是顺乎先天本能，属于一种自然之事。这就无怪乎张叔辽要讲出“即使六艺经华，名利杂诡，计而复学，亦无损于有自然之好也”。可以说，张叔辽的人性论及其名教观是“名教出于自然”的玄学思想在教育理论上的再版。嵇康坚决不同意这种教育学说，认为人们如果主观上“立六经以为准，仰仁义以为主”，那么无疑会“谓六经为太阳，不学为长夜”，但如果主观态度截然相反，“以六经为芜秽，以仁义为臭腐”，那么得出的论断也必然不同。嵇康说：

“今若以讲堂为丙舍，以讽诵为鬼语，以六经为芜秽，以仁义为臭腐，睹文籍则目眊，修揖让则变伛，袭章服则转筋，谭礼典则齿龋。于是兼而弃之，与万物为更始……则向之不学，未必为长夜，六经未必为太阳也。”^②

就是说，按照人的天性意愿来讲，没有谁会自愿与自觉地去接受名教。当今之所以学习儒家经典和修揖之礼，甚或以六经为太阳，是因为它能给人带来富贵荣华。嵇康以为六经教育决非自然人性的体现，它根本上压抑了人性的发展，窒息了思想的自由。