

道

# 国学举要

## 道卷

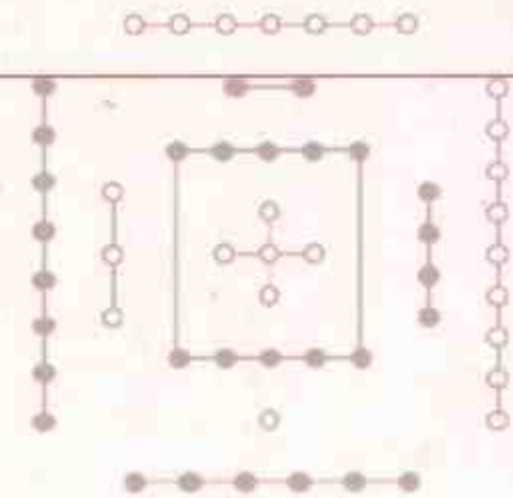
◎ 历史概要 ◎ 思想精要 ◎ 知识辑要

王晓毅 著

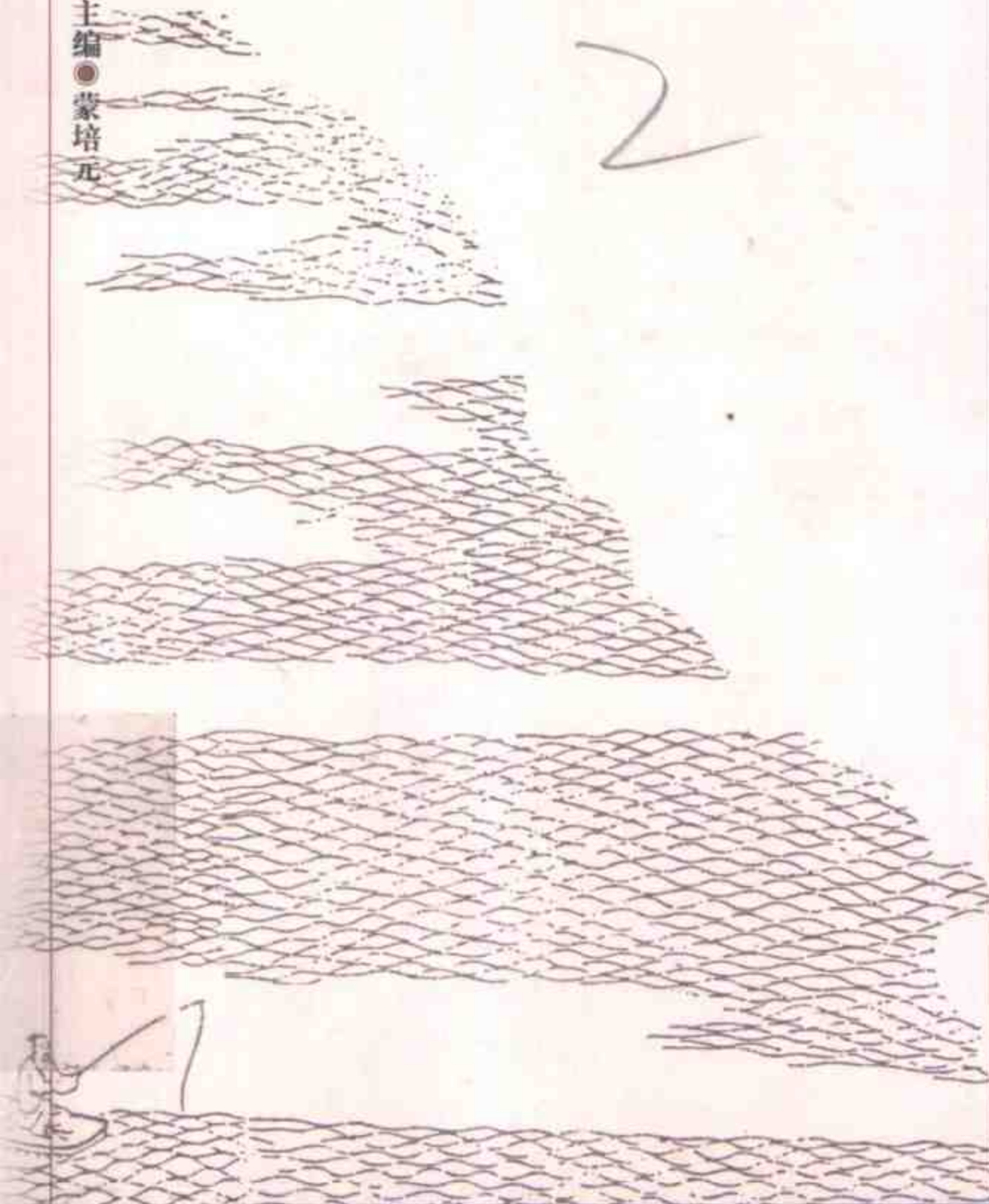
湖北教育出版社

Guoxue Juyao

主编◎汤一介■副主编◎蒙培元



2



我国有很长的文化发展的历史  
其内容之丰富

在世界各种文化传统中也是数一数二的  
它已成为中华民族的精神支柱

对此自古以来  
人们都对它非常珍惜

要把我们的国家  
建设成为一个

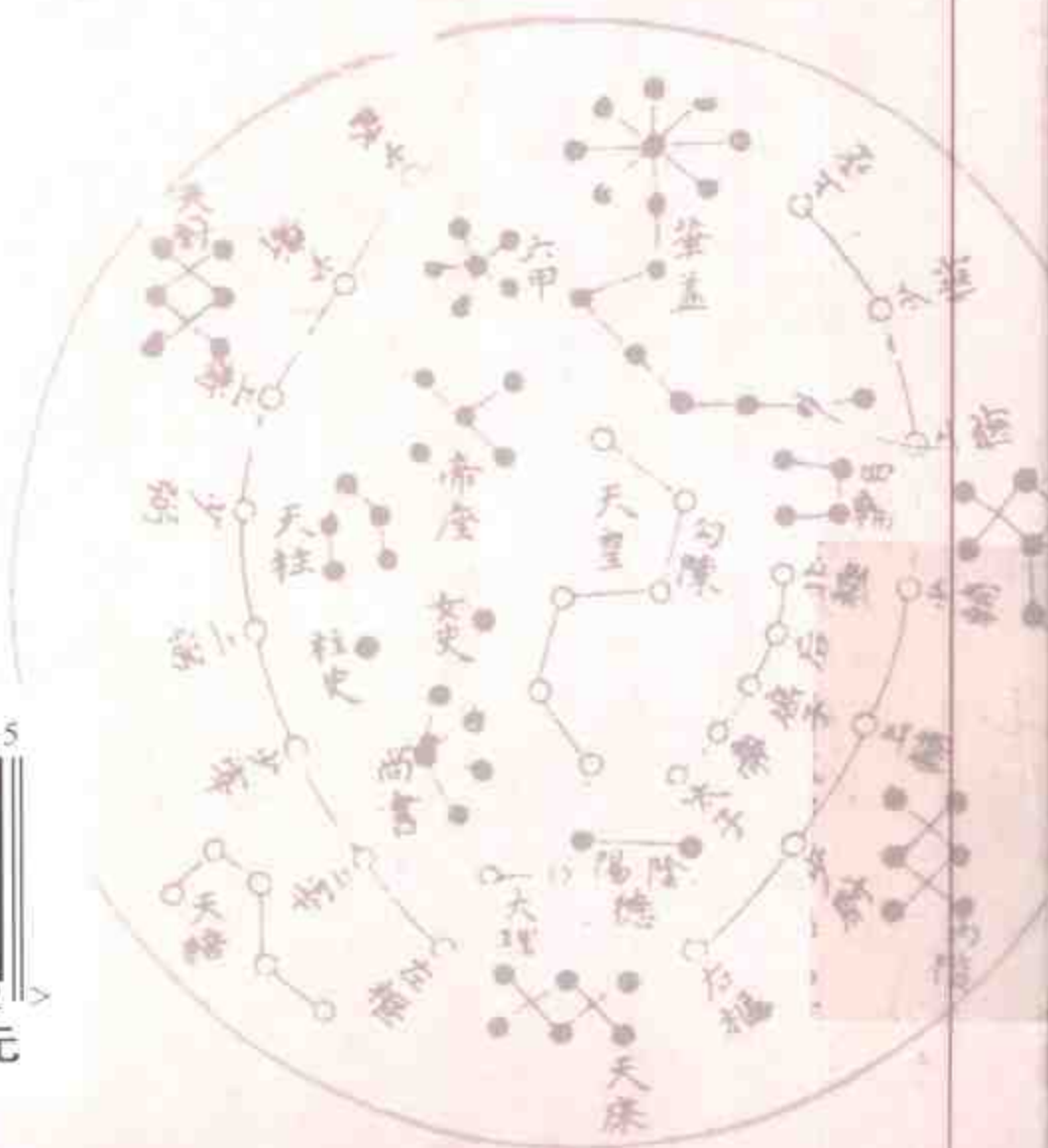
文明、繁荣、富强的国家  
是不能离开对其

自身传统文化的继承和发扬的  
这是因为中华民族的传统文

化是我们这个民族赖以生存发展的根  
是我们这个民族生命力的源泉

因此很需要  
大家了解它和爱护它

责任编辑·陆才坚  
刘书慧  
策划组织·胡伟  
陆才坚  
美术编辑·牛红  
封面设计·曹小冬+承忠德



ISBN 7-5351-3321-5

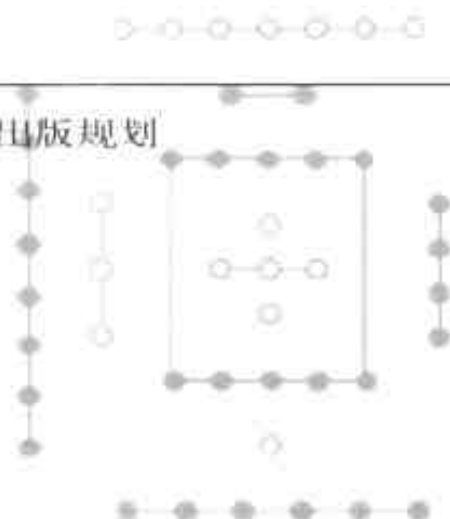


9 787535 133212 >

定价：35.00元

Guoxue Juyao

本书列为国家“九五”重点图书选题出版规划



主编◎汤一介■副主编◎蒙培元

道

# 国学举要

## 道卷

北方工业大学图书馆



00519140

王晓毅 著

湖北教育出版社

(鄂)新登字02号

**图书在版编目(CIP)数据**

国学举要·道卷 / 王 晓 毅 著. — 武汉: 湖北教育出版  
社, 2001

(国学举要 / 汤 一 介 主编)

ISBN 7-5351-3321-5

I. 国... II. 王... III. ①国学—简介—丛书  
②道家—哲学思想—简介 IV. Z126

中国版本图书馆CIP数据核字 (2001) 第092997号

出版 发行: 湖北教育出版社  
网 址: <http://www.hbedup.com>

武汉市青年路277号  
邮编:430015 传真:027-83619605  
邮购电话:027-83669149

经 销: 新 华 书 店  
印 刷: 精一印刷有限公司  
开 本: 880mm×1230mm 1/32  
版 次: 2002年9月第1版  
字 数: 367千字

(430034·武汉市发展大道32号)  
5 插页 17 印张  
2002年9月第1次印刷  
印数: 1-3 000

ISBN 7-5351-3321-5 / z·7

定价: 35.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

## 总序

《国学举要》是由八卷本组成的一套介绍中国传统文化的丛书。这套丛书分为“儒”、“道”、“佛”、“文”、“史”、“艺”、“医”、“术”八卷，每卷又分概要、精要、轶要等三篇。我们希望用较准确，但又较通俗易懂的语言把中国传统文化的基本内容奉献给读者。在我们设计这套丛书时考虑到，希望它能体现“举要”的特点。所谓“举要”，大体上说，应能把某一主题的基本内容的要点介绍给读者，并且方便读者了解其内容，所以它在一定程度上又可以作为工具书使用。

我国有很长的文化发展的历史，其内容之丰富在世界各种文化传统中也是数一数二的，它已成为中华民族的精神支柱，对此自古以来人们都对它非常珍惜。要把我们的国家建设成为一个文明、繁荣、富强的国家，是不能离开对其自身传统文化的继承和发扬的。这是因为中华民族的传统文化是我们这个民族赖以生存发展的根，是我们这个民族生命力的源泉，因此很需要大家了解它和保护它。但是对我们的传统文化仅仅去了解和保护是不够的，还必须去发展它，使之适应今天世界和中国发展的要求，这样就要对传统文化给以新的诠释。这就是说，今天我们肩负着文化上的“继往开来”的伟大使命，“继往开来”的文化使命，

当然不是我们这套丛书可以完全担当的，它是我们全民族和整个国家的任务，但我们这套丛书多少体现着这一“继往开来”的精神，我们希望这套丛书能在这一伟大事业中起点添砖加瓦的作用，希望读者能通过它大体上了解中国传统文化的过去，而且能从这出发来考虑当今中国文化的发展问题。

德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers,1883—1969)曾经提出“轴心时代”的观念。他认为，在公元前一千年至前五百年，在古希腊、以色列、印度和中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图，以色列有犹太教的先知们，印度有释迦牟尼，中国有孔子、老子，从而形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两三千年的发展已经成为人类文化的主要财富，而且这些地域的不同文化，原来都是独立发展起来的，并没有互相影响。“人类一直靠轴心时代所产生的思考创造一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃烧起火焰。”(雅斯贝尔斯《历史的起源与目标》，华夏出版社1989年版，第14页)在人类社会进入21世纪时，我们也许可以说，人类文化又将进入一个新的“轴心时代”。在可以预见的一段时间里，各民族、各国家在其经济发展的

同时一定会要求发展其自身文化，因而经济全球化将会加强文化多元的格局。从今后世界文化发展的总趋势看，将会出现一个在全球意识观照下的文化多元发展的新局面。21世纪的文化发展很可能形成若干个重要文化区：欧美文化区（西方文化）、东亚文化区、东南亚文化区、中东与北非文化区（伊斯兰文化区），以及以色列（包括散在各地的犹太人）希伯来文化等等。这几种大的文化潮流将会成为主要影响世界文化发展的力量。在这一新的历史时期，中国文化如果要实现新的飞跃，使它得以复兴，就必须回顾中国文化发展的源头，这就像欧洲的文艺复兴正是回顾到希腊文化那样而重新燃起火焰。但是，这个新的“轴心时代”的文化发展与公元前一千年至前五百年之间的那个“轴心时代”的情况会有很大的不同。在这个新的“轴心时代”，由于经济全球化，科技一体化，信息网络的发展，把世界联成一片，因而世界文化将不是各自独立发展，而是在相互影响和相互吸收的情况下形成多元共存、“你中有我，我中有你”的局面。各种文化将由其吸收他种文化的某些因素和更新自身文化的能力决定其对人类文化贡献的大小。原先的“轴心时代”的几种文化在初创时虽无互相的影响，但在其后的二千多年中，却都是在互相影响中发展

的。罗素在《中西文明比较》中谈到西方文化的发展时说：

不同文明之间的交流过去已经多次证明是人类文明发展的里程碑。希腊学习埃及，罗马借鉴希腊，阿拉伯参照罗马帝国，中世纪的欧洲又模仿阿拉伯，而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国……

欧洲到 17、18 世纪又曾吸收过印度文化和中国文化。可以毫不夸大地说，欧洲文化发展到今天之所以有强大的生命力，正是由于它能不断地吸收外来文化而得到发展。同样，中国文化也是在不断吸收外来文化而得到发展的。众所周知，在历史上，印度佛教传入中国促进了中国文化的诸多方面的发展。近代在西方文化的冲击下，中国文化又在不断地吸收西方文化，更新自己的文化。因此，我们在了解本国传统文化的同时也很需要了解其他国家与民族的文化。如果可能的话，希望湖北教育出版社能组织力量接着出版《西学举要》、《印度学举要》等等，这也是很有意义的。

《国学举要》这套丛书的倡议者是原湖北教育出版社编辑胡



伟同志,他要我作主编。我认为他的倡议很有意义,就答应了。于是我以北京大学中国哲学与文化研究所的名义进行了组稿工作,但由于种种原因一拖就是五年,现在总算基本完成了。胡伟同志现在已调离湖北教育出版社,而由该社副总编陆才坚同志负责审订和出版工作。我想,如果没有胡伟和陆才坚两位同志的努力,大概这套丛书很难完成。在此,我作为主编对他们两位同志以及各位作者表示深深的敬意。

汤一介

2001年4月15日

## 自序

20世纪初,一些国学大师纷纷发表评论,认为道教是民族文化之本,其经典表达,是鲁迅关于“中国根柢全在道教”的论断。虽然我自少年时代起便视鲁迅为精神导师直至今天,但是却无法认同这个观点。因为即使忽略儒家的“半壁江山”,仅在道学内部,反映士大夫理性精神的道家与表达民间宗教信仰的道教之间,至少也应“平分秋色”,犹如太极图中的阴阳鱼,时刻发生着互渗与互动,使两者之间边界有时变得模糊而难以辨析。但是,从安置生命终极关怀的彼岸和达到彼岸的路径着眼,可以看到理性与信仰的最后分野。尽管对民众心态的影响,道教远远胜出道家,但是在芜杂的道教哲学中,却以道家为主导。代表道学精华进入儒道互补、熔铸中国学术思想体系的,无疑是道家的理性哲学。鲁迅对下层社会的同情,使他的立论貌似偏激,其实,明眼人都能看到,这位思想巨人,恰恰站在道家的理论基础上,是老子、庄子、阮籍、嵇康文化慧命的薪尽火传。

道家对中国历史文化的深远影响,不亚于表面上居于官学地位的儒家。从制度层面看,在儒家“德治”温和的外衣下,黄老道家形名学的政治理念,构建了封建政治体制冷峻的骨架及其操作权术,自秦朝建立以来绵延两千多年;从行为层面看,儒家

“仁义”的道德理想与道家“以屈求伸”的处世方针互为表里；从哲学层面看，是道家气化的宇宙论与形名、言意、体用等认识方法，构建了中国哲学体系形而上的逻辑思维框架，支持着儒家的伦理学说。因此，有些学者提出了道家文化骨干说。此说是否偏激，暂且不论，而道家思想需要深入研究以至重新定位，却是不争的事实。

学术视野的局限，迫使我不得不越出自己熟悉的魏晋玄学领域，在道家的历史长河中逆水行舟。这一艰难的“溯源”经历，使我得以纵观全程，受益匪浅，发现了道家思潮从老子的原点出发之后，经历老庄内圣，黄老外王，到玄学的内圣外王合一的发展轨道。正本清源，为研究玄学找到了新视角，认为玄学不仅是儒道融合，其理论特质是黄老与老庄的融合，即庄学为体，黄老为用。这一学术理念，已初步体现在本书“思想精要”若干命题的论述中。道家(包括儒家)几乎所有重大的矛盾命题，犹如不同支流，最终融会到魏晋玄学这个巨大的蓄水池中，成为南北朝之后中国学术发展的新的活水源头。

为了避免传统思想史那种由人物个案串连而成的“冰糖葫芦”写作模式，丛书的体例规定，对道家的讨论，从历史与思想两

个方面分别展开,这是一个很有价值的创意,但是,道家是一个大生命,历史与思想是无法割裂的。因此,创作中既要重视凸现各自的特质,又要注意双方的互相涵摄。“历史概要”的主旨,是在社会政治和时代精神变化的动态背景下,从思潮史的视角,通过对知识群体活动细节和偶然际遇的描述,再现老庄、黄老、玄学三大道家学派的潮起潮落。“思想精要”的主旨,是对构成道家理论体系的主要范畴和命题,进行了分门别类的梳理;每个论题,忽略雷同的观点,对理论创新者用力,并按历史顺序展开。

丛书要求文字生动活泼,这并非遣词造句的笔头功夫,而在于能否创造出鲜活的“历史意象”和“哲学意象”。“意象”是中华民族独具特色的思维方式,道家曾经以著名的“言意之辩”,精辟地指出了语言、意象、意义三者的递生关系。即表达者的思想,只有通过语言构成意象,才能通过情感化的时间在接受者心中产生意义。不是枯燥的概念分析,而是创造出栩栩如生的哲学意象与历史意象,才使《老子》、《庄子》、《史记》至今在中国历史哲学著作之林鹤立鸡群。古圣贤不可及,而心向往之。力求在“历史概要”的叙事中,以现代语言营造历史情境,不引大段古文,仅以少量传神史料,作点睛之用;在“思想精要”论证中,尽量运用哲学

意象展开逻辑分析,但是必须引用较多古文原典,因为通过现代汉语,难以再现古代哲人的深邃思想、独特历史感和空灵意境。

历史的尘埃掩盖了先哲的足迹。极度贫乏的文字记载,使历史学家经常陷入无米之炊的困境。这在中国道家的起源及其早期流派的演变问题上显得尤为突出。学者们力图运用“考据学”方法澄清历史的真相,而结果却经常让人啼笑皆非,因为专家们铁案如山的考证,却时常随出土的竹简帛书而突然倒塌。不是说考据学不可用,而是应慎用。无论如何,先秦诸子与司马迁距离他们所记载的历史时代,比我们近得多。在没有确凿证据的情况下,我们这些二千多年后出生的人,没有理由认定我们的推理比先秦诸子及司马迁的记载更接近历史的真相。因此,对先秦两汉古籍中记载的历史,宁可信其有,而不可信其无;对矛盾的说法,至少取其较可信者,而不是弃之不用;哪怕是不可信的寓言传说,也毕竟胜过一无所有的空白。

从1997年6月签约后,可谓坐炉火之上达三年半之久,其中的甘苦真是天知、地知、道知、我知,但是对我来说,无疑是得大于失。感到内疚的,是愧对丛书的主编汤一介先生和湖北教育出版社诸贤,他们以极宽广的心田,容忍一个无信之人,将交稿

日期一拖再拖，违约近两年之久。聊以自慰的是，在这个漫长的“赖账”日子里，我没有分心于其他作品，而是以全力云突破自己的极限。说到这里，忽然想到郭象笔下不顾自己膂力的举重者，但愿我没有超越自己才力的“性分”，“求其过能之用”，为天下笑。

本书得到山东大学首届杰出青年奖励基金资助，深表感谢。

王晓毅

2000年11月15日于山东大学

国 学 举 要 史 卷

史

史



国 学 举 要 史 卷

史



国·学·举·要·史·卷



国·学·举·要·史·卷

国学举要·道卷

道

目录

|          |   |
|----------|---|
| 总序 ..... | 1 |
| 自序 ..... | 1 |

· 历史概要 ·

|                   |     |
|-------------------|-----|
| 一、老庄学派 .....      | 3   |
| (一) “贵柔”的老子 ..... | 5   |
| (二) “贵清”的关尹 ..... | 14  |
| (三) “贵虚”的列子 ..... | 20  |
| (四) “贵己”的杨朱 ..... | 26  |
| (五) “游世”的庄子 ..... | 37  |
| 二、黄老学派 .....      | 49  |
| (一) 战国时代的兴起 ..... | 49  |
| (二) 西汉初期的鼎盛 ..... | 85  |
| (三) 汉魏之际的复兴 ..... | 102 |
| 三、魏晋玄学 .....      | 117 |
| (一) 正始名士 .....    | 118 |

## 国学举要·道卷



|               |     |
|---------------|-----|
| (二)竹林名士 ..... | 141 |
| (三)中朝名士 ..... | 162 |
| (四)江左名士 ..... | 179 |
| (五)融入三教 ..... | 188 |

## · 思想精要 ·

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| 一、宇宙之道 .....            | 205 |
| (一)老庄混沌之“道” .....       | 206 |
| (二)黄老“道气”说与宇宙论 .....    | 218 |
| (三)玄学的本体论 .....         | 232 |
| 二、治国之道 .....            | 264 |
| (一)老庄的“无为” .....        | 264 |
| (二)黄老的“因循” .....        | 279 |
| (三)玄学的“无为”与“有为”之辩 ..... | 295 |
| 三、真知之道 .....            | 314 |
| (一)忘我之境 .....           | 314 |

## 国学举要·道卷



|                       |            |
|-----------------------|------------|
| (二)形名之辩 .....         | 328        |
| (三)言意之辩 .....         | 344        |
| <b>四、安身立命之道 .....</b> | <b>364</b> |
| (一)自由论 .....          | 364        |
| (二)处世论 .....          | 400        |
| (三)命运论 .....          | 422        |
| (四)生死论 .....          | 452        |

## · 知识辑要 ·

|                     |            |
|---------------------|------------|
| 一、道家人物简介 .....      | 481        |
| 二、道家古籍提要 .....      | 502        |
| <b>主要参考文献 .....</b> | <b>518</b> |

历史概要



国 学 举 要 · 道 卷

## 一、老庄学派

古代中国的“哲学突破”时期，无疑发生在春秋战国之际，在那个哲学的黄金时代，北中国上空群星璀璨。而老子所开创的老庄道家学派，无疑是最耀眼的星座之一。

老庄学派反映了那个动荡时代“隐士”的情感和理念。这时的隐士，并非古代传说中隐居山林的个别高士，而是春秋战国之际“士”这个新兴知识阶层中的特殊群体。

西周时代的“士”，本是以血缘为纽带的贵族宗法政治金字塔(天子、诸侯、大夫、士)结构中的最后一个等级，直接压在平民的脊背上。作为上层贵族的庶孽，“士”没有封地和采邑，而是靠自己的文化和技艺，充当公室的职事或大夫采邑的管理者。春秋战国之际，“礼崩乐败”，中国社会正经历着前所未有的剧烈变革。随着生产力进步和土地私有制的发展，各国相继发生了变法运动，使建立在井田制基础上的传统宗法社会结构和贵族政体走向解体，“士”从原来的宗法依附关系中“解放”出来，成为靠自己的知识才能从政或讲学为生的自由之“士”。同时，随着贵族教育垄断权被打破与私学的兴起，一些平民子弟通过学习文化，上升为以“出卖”智能为生的“士”。这两股来自上层与下层的鲜活力量，汇成了“士”这个生气勃勃的新兴知识阶层，去际会战国风云，掀起了百家争鸣的浪潮。

对春秋战国之际的“士”，可以从各种角度进行分类。如果从是否积极参与社会政治这个角度划分，可分为积极介入政治斗争的“游士”和消极避世的“隐士”两种类型。在王室衰落与诸侯争霸的背景下，各国间激烈的军事斗争所引发的人才竞争，形成了“养士”时尚，给“游士”提供了广阔的人仕出路，成为战国中后期“士”的基本走向，这是道家黄老派的社会基础（详见第二章介绍）。而春秋末至战国初的社会转型时期，“士”的出路相对狭窄，社会上存在着数量可观的“隐士”，如孔子周游列国时，在楚蔡境内所遇到的那些人物：讥笑他不识时务的“接舆狂人”、指责他四体不勤、五谷不分的“荷蓑丈人”和给子路指点迷津的“长沮、桀溺”。在《庄子》书中，这类生活潦倒而精神昂扬的人物，更是处处可见。他们大都活动在齐、晋、楚等大国之间的缓冲地带——陈、蔡、宋等国，即现在的河南中部到安徽北部一带。这个春秋战国之际的夹缝地区，便是老庄学派的摇篮，老子、关尹、杨朱、列子和庄子，都在这里留下了活动的踪迹。

老庄指老子和庄子，“老庄”连用，并不始于春秋战国之际，而是首见于百年后西汉前期成书的《淮南子·要略》。玄学兴盛的魏晋时期，“老庄”一词才普遍流行，凝固在中国文化的语汇中，指这个具有明显避世倾向、以追求政治无为和个性自由为特色的先秦道家学派。然而，老子关心的不仅是个人自由，其哲学主旨，是以“无为”手段达到“无不为”的政治目的，属于消极退让形式与积极进取精神的结合，自身具有消极与积极两种基因，存在着向两个方向发展的可能性。因此，老子的学说似乎应当视为战国时期道家两大流派——崇尚个性自由的老庄学派与追逐政治功利的黄老学派共同的思想渊源，而不应简单归为“老庄”自由派道家的开山始祖。但是，从老子思想的“贵柔”主调和学术传承



的历史线索看，“血缘”最近的，毕竟不是战国中期孕育于齐国官方稷下学宫，以道、法结合为特色的“黄老”，而是来自中原地区“民间”，力求恢复生命自然本色的“老庄”学派。

## （一）“贵柔”的老子

道家的创始人是老子，这没有争议。但说来见笑，这位老子究竟是谁，连司马迁也说不清。春秋战国时期有三个被称为“老子”的思想家——春秋末年任职于周王朝图书馆的老聃、同时代的楚国大隐士老莱子、战国时期的周太史儋。不过，司马迁还是作出了选择，他在《史记·老庄申韩列传》中，将后两者作为存疑处理，而将笔墨集中在老聃身上，作为传主正面记述。可见，司马迁的研究结果，老子可能是老聃。

老聃生活在春秋末期，姓李，名耳，可能耳朵长得比较大，故字“聃”（大耳意），故称老聃。他是楚国苦县（今河南鹿邑县东）厉乡曲仁里人。苦县本属陈国，直到春秋时代的最后一年（前476）陈国灭亡，才被楚国吞并。陈国与毗邻的蔡、宋等国情况相似，是隐士较多的地区。据《淮南子·缪称》的说法，老聃曾拜商容为师，刘向《说苑·敬慎》称“商容”为“常枞”。该书记载，某次常枞病重，老聃前往探望，常枞张开空洞洞的嘴巴给老子看。

常枞问：“舌头在吗？”

老聃答：“在。”

常枞问：“牙齿呢？”

老聃答：“不在了。”

常枞问：“知道为什么吗？”

老聃答：“舌头安在，因为柔软；牙齿脱落，因为刚强。”

常枞说：“明白这个，就懂了天下的一切道理，我再没有需要嘱咐你的话了。”

常枞极有哲学头脑，可能是当地隐士群体的精神领袖。他的“贵柔”思想，可视为隐士阶层的人生哲学，或许对老聃产生了某些影响。《吕氏春秋·不二》的作者为春秋战国时期十大思想家的理论，用一个字“定音”时，将老子哲学的特点归结为“老聃贵柔”，这也许与其老师的影响有关。

作为道家学说的创始人，老子的思想博大精深，决非仅仅拾这位常枞导师的牙后慧。但是，在《老子》中，老聃反复强调，自己思想不是凭空创造，而是继承了古代“圣人”或“大人”的学说——“执古之道”。那么，这个“古之道”究竟是何物呢？

从战国开始，中国思想界便开始了对老聃学术渊源的研究，可谓众说纷纭。《庄子·天下》首先提出，远古时代存在着一种关于宇宙、社会与人生的最全面最完善的学问，即神人、至人、圣人得以成功的“道术”，后来的诸子学说，都来源于对远古混沌“道术”某个部分的片面理解，叫做“道术为天下裂”，其中老聃的学说，是对古道术中核心部分的继承，故称其为“博大真人”。东汉班固在《汉书·艺文志》中，将这种古代的道术解释为周代的王官之学，认为诸子之学来源于周王朝某个具体官职及其专门学问。道家，则源于周王朝的史官。当代学者经大量的考证研究，一般认为《老子》贵柔思想最终是源于母系氏族社会原始宗教文化的女性崇拜，其柔顺、谦下的文化传统，在后来的父系氏族公社和夏、商、周国家官方意识形态中，作为政治经验通过史学形式而代代相传。据《史记》记载，老聃曾经一度担任过东周王朝的“守

藏室之史”，即周王朝国家图书档案馆的馆长。这种特殊便利的条件，使他能阅读浏览大量的历史文献。于是中华民族文化的这个隐性基因，受春秋末年特定历史条件的激活，发生了突变，在老聃天才的大脑中完成了哲学的升华。

作为道家思想的奠基人，老聃几乎不放过任何机会宣讲自然无为的主张。许多人曾向这位博学的哲人求学问道，仅《庄子》中就记载了老聃与诸多弟子及求学者如阳子居、士成绮、崔瞿、庚桑楚、南荣趺、柏矩等人的交往。例如他的得意门生阳子居问，英明的帝王是否指那种敏捷果断、聪明绝顶、勤学不倦的人。老子回答，这种人犹如虎豹因美丽的皮毛而招致杀身之祸一样愚蠢，真正英明的帝王，是那种创建了巨大功德而不动声色、不留痕迹，似乎无所作为的人，“游于无有者也”<sup>①</sup>。

在老聃的教导下，许多学生也成了著名的贤人，有广泛的社会影响，其中庚桑楚的名气最大。他隐居在北方的畏垒山中，三年后那里五谷丰登，成了太平世界，被山民奉为圣贤，要为他立生祠（生前所立祠堂）。庚桑楚用老子的“无为”哲学平息了歌功颂德的热潮，继续潜心修道讲学。南荣趺是他的学生，天资很高，立志达到至人境界，而庚桑楚的学识已难以指导，将其介绍给了祖师老聃。南荣趺背着干粮走了七天，来到老子那里，立志修炼“至人之德”<sup>②</sup>，将生命提升到最高境界。然而大道无术，老子所传授的成“至人”之术，不过是回归生命的本初状态——像婴儿一样无知无欲。

也许与老聃有大量的学生，可得到学费或馈赠有关，他的家

① 《庄子·应帝王》。

② 《庄子·庚桑楚》。

境比较富裕。《庄子·天道》披露,有位叫士成绮的求学者,看到老聃家中生熟食品多得吃不完,连老鼠洞中都有余粮,十分不满,将老子定为聚敛无度的贪心之人。后来才发现,老子对财物无所用心,一切皆顺其自然,甚至连对士成绮的指责和后来的道歉,统统无动于衷,叫他牛、马都答应。老子的原话为:“子呼我牛也而谓之牛,呼我马也而谓之马。”<sup>1</sup>

《庄子》一书中,与老子打交道最多的,竟是儒家的创始人孔子,共有八次之多。在庄子笔下,孔子被描述成一个受道德功名束缚的人。鲁国有个因触犯刑法被砍掉了脚趾的人,拜访孔子时受到歧视。老聃认为,孔子应从追求道德完美的精神“桎梏”中解放出来<sup>2</sup>。据说,孔子还是很虚心的,经常向老子请教学问,内容可概括为以下两个方面:

其一,孔子宣扬以仁义改造社会的学说,经常受到老聃的奚落。《庄子·天道》记载,孔子想把经书存放在周王朝的图书室中,找到了引退在家的老聃,请他帮助。老聃不答应,孔子说经书的价值在于宣传仁义,改造社会。老聃反驳说,自然界与人类社会本来就秩序井然,完美无缺,犹如日月自然光明、星宿自然运行、禽兽自然成群、草木自然而然长出来一样,不需要人类额外的“仁义”关怀,白鹤不是洗白的,乌鸦不是染黑的,以“仁义”治国是多余的,犹如叮人肌肤的蚊虻使人彻夜不眠,混入眼睛的糠粃使人方向难明,“天地四方易位矣”<sup>3</sup>。某次,孔子问老聃,自己精通《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经的政治理论,以此游说了七十二个国王,结果都碰了壁,圣贤之道为何如此难明?老

1 《庄子·天道》。

2 《庄子·德充符》。

3 《庄子·天运》。

聃回答：所谓六经，只是古代伟大帝王的事迹，而不是他们创造这些事迹的真精神。犹如地上的足迹是人穿着鞋子踩出来的，而足迹却不等于如何走路。“夫《六经》，先王之陈迹也。”<sup>①</sup>

其二，向老子请教关于“道”的学问。《庄子·天运》说，孔子五十一岁时还没有得“道”，便南下到了沛这个地方见老聃，诉说自己如何花费了五年时间从社会政治制度方面求“道”，一无所获；后又花费了十二年时间从自然界阴阳变化角度求“道”，还是一无所获。老聃指出，“道”如果是可捕捉的有形之物或是可以言说的秘诀，在利益的驱动下，人们一定会将它献给国王，告诉父母兄弟，传给儿子。然而，道是超言绝象的。如何得道呢？在《庄子·知北游》中，老聃向问道的孔子详细解释了“道”的性质与得“道”的途径。在《庄子·田子方》中，沐浴后的老聃，散发而坐，凝神人定，形体如枯木而精神与大道合一，进入宇宙发生前的原始混沌状态，“游心于物之初”，给目瞪口呆的孔子上了一堂生动的悟道课。

当然，《庄子》一书有意抬高自家学派，有贬低孔子的嫌疑，不可视为信史。孔子向老子请教的内容究竟是什么，史籍中留下的，并非《庄子》一种说法。战国秦汉之际还流行孔子向老子问“礼”的传说。

据《史记》记载，孔子曾专门赴周王朝的国家图书馆，向老子请教关于“礼”的学问。老子没有正面回答，而是认为孔子关心的问题没有现实意义。创造礼乐制度的先王早已死亡，腐烂得连骨头都不复存在，他们的学说虽然还存在，但是已经不合时宜了。顺时者昌，逆时者亡，君子要审时度势，决定自己的行动。从当前

① 《庄子·天运》。

的形势看，不应积极入世，而应像精明的商人那样，深藏财货而不露声色，“良贾，深藏若虚；君子盛德，容貌若愚”<sup>①</sup>。后来，孔子离开东周回国，老子给他送行，临别时说，富人送友人钱财，仁人送友人格言。我不是富人，却窃取了“仁人”美名，故赠你几句肺腑之言：明察秋毫者容易自蹈死地，因为议论他人；博学多闻者容易危及其身，因为揭发他人。还是糊涂一些，不要固执，“毋以有己”，忘了自己吧<sup>②</sup>。孔子非常感动，回去后对弟子们说，老子是一个了不起的哲学家，他的深奥思想超越了自己的认知领域。走兽善于奔跑，可以用网子套住它；鱼儿善于游水，可以用鱼竿钓住它；鸟儿善于飞翔，可以用弓箭射中它；而乘云驾雾的飞龙，来无影去无踪，无法了解它，犹如老子恍惚玄妙的思想。“吾今日见老子，其犹龙邪！”<sup>③</sup>

司马迁是西汉道家人物，他笔下的孔子向老子问“礼”的故事，可能受《庄子》之类先秦道家著述的影响。不过，在先秦儒家的著作中，也有孔子拜见老子问学的记载，而所学到的，则是关于社会政治制度方面的学问“礼”。比如《礼记·曾子问》中，孔子以“吾闻诸老聃曰”的方式，四次提到老聃向其讲授丧礼的故事。既有天子、国君死后如何安排祭祀的重大问题，也有如何处理平民百姓丧礼中所遇到的难题。孔子回忆，他曾与老聃一同参加朋友的葬礼——“助葬与巷党”，走在路上，忽然出现了日食，大家不知所措。老聃不愧是大学问家，他指挥众人将灵柩抬到道路的右边，停止啼哭等待天象变化。少顷，太阳出来，送葬的队伍继续吹打前行。葬礼结束后回家的路上，孔子问老聃：如此处理依据

① 《史记·老庄申韩列传》。

② 《史记·孔子世家》。

③ 《史记·老庄申韩列传》。

何典?老聃作了详细的解释,其主旨是综合分析礼制中的相关条文,如诸侯朝见天子遇日食的规定和平民必须白天下葬的原则,提取其中的立法本意,灵活运用于这一突发事件,以成“君子之礼”<sup>①</sup>。

儒家宗师孔子曾向道家(道教)的祖师老子请教学问,在宋儒那里,是不能接受的,故以朱熹为代表的理学家极力否认其真实性,这可能与当时儒学与道教的矛盾有关。但是,孔子曾向老子请教学问,恐怕不是没有根据的。司马迁是个严谨的史学家,不会凭空编造,也不会信一家之言。即使在儒家占统治地位的两汉时期,孔子见老子的故事,仍属于不争的历史事实,大量出土的以“孔子见老子”为题材的汉画像石,可为佐证<sup>②</sup>。应当说,儒道有不少相通之处,孔子心中向往的最完美的社会政治不就是无为而治吗?而儒道圣贤所追求的,不都是超越外在形式,回归人类的自然本质吗?儒家叫“诚”,道家叫“真”,其道一也。从最近出土的郭店一号楚墓竹简看,战国中期的儒道关系并不紧张,可以和平共处。春秋末年,情况可能更好。

各种书籍的记载表明,老聃没有在周王室的“守藏史”官位上寿终正寝。辞官引退后,也没有回原籍,曾在距苦县不远的“沛”聚众讲学,但这也不是他的最终归宿地。据《史记》的说法,老聃对风雨飘摇的周王朝失去了信心,骑着青牛,西出函谷关,不知所终。这一历史悬案,给后来道教创造关于太上老君的神话,留下了丰富的想象空间,甚至出现了贬抑佛教的“老子化胡

① 《礼记·曾子问》。

② 刘培柱:《汉画像石中的孔子见老子》,见山东孔子学会编《鲁文化与儒学》,山东友谊出版社1996年版,第35—41页。

说”，那是后话。据说，该关的长官尹喜，是老子的信徒，在他的力劝下，老聃出关前，写下了分上下篇的五千字文章——《老子》。

从文字表面上看，《老子》一书讨论最多的是“道”，多侧面地描述了那个在冥冥之中左右宇宙万物和人类祸福的“道”：它无所不在，既是宇宙的本原，又是事物遵循的规律；大到充斥整个宇宙，小到存在于每粒尘埃之中；自然界的沧海桑田变化，国家的治乱兴衰，个体生命的生老病死，无一不是它起着决定作用，而这种作用不留任何痕迹，自然而然。显然，在老聃笔下，“道”虽然无形无象，但是却并非无法因循，它的根本性质是“自然无为”。“自然”是指世界在没有人类功利行为改造前的本来面貌，这是老子哲学的终极价值所在，即“道法自然”的命题；达到“自然”境界的途径，就是“无为”，其表现是：从积极有为的相反方向入手，遵循柔弱顺从、处后谦下的“因循”原则，即“弱者道之用”的命题<sup>①</sup>。但是这决非真正的退却，而是以屈求伸、以柔克刚，犹如水的性质，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”<sup>②</sup>。可见，《老子》的无为是手段，而目的是全有，无为而无不为。

老聃是一位有原创精神的大哲学家，他的《老子》问世是中国学术史上划时代意义的大事，不仅宣告了道家学派的诞生，而且标志着中国“哲学突破的时代”的开始。他提出的最高哲学范畴“道”，使自古以来一直统治中华民族精神世界的主宰“天”、“上帝”失去了权威，让位给了自然规律，为先秦理性精神的发展开辟了道路。

《老子》一书不是论证严密的论文，而是一部深沉、隽永的哲

① 《老子·四十章》。

② 《老子·七十八章》。



理诗。在这篇不朽的长诗中,老聃不是通过逻辑建构,而是运用诗歌意象,抒发了他对宇宙人生的独特感受,故其行文表现为一些散在的警句格言,而不存在现代意义上的哲学“体系”,犹如道家哲学中宇宙发生前的原始混沌,携带着各种学术基因,又浑然为一,孕育着未来无限发展的可能性,其每一个概念、命题都可能成为后来某种学说或某个流派的思想根源,这已为尔后两千多年的中国思想史证明。

老子出函谷关后的最后信息,来自《庄子·养生主》:老子死了,他的弟子很悲伤,而有个叫“秦佚”的人去吊丧,干号了三声,就退出灵堂,遭到了弟子们的非难,指责他不是老子朋友。学者从这段文字中推断,老子出关后到了秦国,发展出新的弟子群体,最终死在那里。而从道家思想史上看,最重要的是“秦佚”对自己干号的解释,他认为,人们对老子肉体死亡所表现出的极度的痛苦,是没有理解生命的意义。生老病死是自然规律,不可抗拒。老子顺应自然而生,顺应自然而去,应当平静地对待这一变化。个体生命是有限的,必然灭亡。

老聃的肉体生命消失了,而他的思想却会一代一代传下去。犹如每个具体的木柴都会燃尽,而火焰却会传下去,在另一个地方的另一个木柴上燃烧,永远不会穷尽,“指穷于为薪,火传也,不知其尽也。”<sup>1</sup>

老子逝世后,他所创立的道家学说在他的学生和信仰者推动下继续发展,主要演变为两个流派:消极自保的“老庄”学派和积极进取的“黄老”学派,在百家争鸣的浪潮中各领风骚。当然,这两个名称并非产生于战国,更不是这两个流派的自我命名,而

1 《庄子·养生主》。

是后人对战国时期形形色色道家学说的基本归类划分，同时也留下了老子两个著名学生关尹与文子分别创建这两大派，以及关于这两大流派各自传承的历史传说。

## （二）“贵清”的关尹

在道家发展史上，关尹是个很重要的人物，但是对他的籍贯和活动的时代，学术界一直达不成共识。按传统的说法，关尹名为尹喜，曾任函谷关的关长（关令或关正），以官名称之，故名关尹。在他的请求下，老子在出函谷关前写了《道德经》。他本人辞官追随老子而去，“从之游也”<sup>①</sup>。

老子曾向关尹讲授道家天道自然的学说，认为天的意志，是无法度测的，“天之所恶，孰知其故？”<sup>②</sup>关尹并非老子的一般学生，而是其弟子中能著书立说，发展老师思想的大哲学家，曾著《关尹子》九篇<sup>③</sup>，是老子逝世后，第一个有理论建树的传人。

关尹在传播道家思想过程中，曾遇到了一个叫列御寇的学生，这便是后来著名的大哲学家列子。列子思想成长过程中，在关尹那里受益匪浅，《列子》一书多次记载了他们师生之间的谈话。

其一，列子问关尹：至人（生命境界极高的人）在水中潜游不窒息，脚踩烈火上不炎热，高空行走不恐惧，其中奥秘何在，“何以于此？”关尹回答：这绝不是靠机智勇敢所能达到的，而是存守

① 《吕氏春秋·不二》。

② 《列子·力命》。

③ 《汉书·艺文志·道家》载有《关尹子》九篇，由于该书久佚，现存《关尹子》系伪书无疑，《四库提要》考证甚详。

纯和元气的结果。世界上有形有象有声有色的万物,都是有限的具体存在物,都处于变化中,相互之间没有本质的区别,而宇宙万物终极的生成者却是无形的、不变的(道或元气),它是万物的本原和归宿。如果能达到这一境界,得到了最纯和的元气,与宇宙的造物者相通,也就与万物永恒的本性相通,与万物融为一体,自然对外物不会产生恐惧感,更不会受其伤害了。“壹其性,养其气,含其德,以通乎物之所造。若是者,其天守全,其神无郤,故物莫之能伤也。”<sup>①</sup>

其二,列子学射箭,水平提高很快,已能命中箭靶,便向关尹汇报。关尹问他能射中的原因,列子回答不上来,回去继续射箭,三年后再次拜见了关尹,说他已经悟到射中箭靶的原理。关尹很高兴,表示认可并开导列子说,应牢记其中的哲理。不仅仅是射箭,修身与治国同样如此。圣人分析问题,绝不局限于成败得失的表面现象,而是通过现象看本质。“非独射也,为国与身亦皆如之。故圣人不察存亡而察其所以然。”<sup>②</sup>

其三,关尹教导列子要注意自身的道德修养,谨慎行事。他指出:就像身材的高矮决定了身影的长短一样,人们言行的美丑,决定了其名声的善恶。“言美则响美,言恶则响恶;身长则影长,身短则影短。”<sup>③</sup>古往今来,都是如此,所谓圣人的“先知”能力,就是指他们能从历史经验之中体悟到成功的规律,即顺应人类的“回报”本能:“人爱我,我必爱之;人恶我,我必恶之。”<sup>④</sup>商汤、周武热爱人民而得天下,夏桀、商纣残害人民而失天下。这是

① 《列子·黄帝》。

② 《列子·说符》。

③ 同上。

④ 同上。

人类行为的根本规律,人间之正道,“存亡兴废而非由此道者,未之有也”<sup>1</sup>。

从以上关尹与列子谈话中,可以窥见关尹的哲学思想的特点。由于现存《关尹子》有重大伪书嫌疑,不能作为研究关尹的思想资料使用,因此对这位哲人的理论,所知不多。据《吕氏春秋·不二》“关尹贵清”的说法,其特点似乎是清静无为。而先秦时代留下的最详细评价,还是《庄子·天下》中的一段议论:

以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居。古之道术有在于是者,关尹、老聃闻其声而悦之。建之以常无有,主之以太一。以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实。关尹曰:“在己无居,形物自著。”其动若水,其静若镜,其应若响。芴乎若亡,寂乎若清。同焉者和,得焉者失,未尝先人,而尝随人。(以下为老子语录,略)关尹、老聃乎!古之博大真人哉!

将《庄子》中的上述评论文字与《列子》中关尹与列子的谈话要点相对照,可以看到,两者有不少相通之处,可以互相印证。

“以本为精,以物为粗”,意思是观察事物,不局限于表面现象,而是注重本质,这与他要求列子不要满足于射中箭靶而要深究射中原理的思想方法,同出一辙。

“建之以常无有,主之以太一”,意思是不执著具体的有形事物,而是以体证无形的宇宙本根“太一”为终极目标。所谓“太一”,就是关尹与列子讨论“至人”时所说的那个生成变化万物而

<sup>1</sup> 《列子·说符》。

自身不生不化的无形的宇宙终极力量,从不同认识角度观察,关尹也称它为“道”、“纯和之气”、“神明”等。

“同焉者和,得焉者失。未尝先人,而尝随人”,意思是指不要以自己的主观愿望去改造世界,而是要顺应自然,故他与列子谈话中,反复提到这个处世宗旨。例如他要求列子爱人,就是顺应了人类“人爱我,我必爱之”的自然本性。又如,关尹在与列子谈到“至人”为什么能不怕水火侵扰时,曾援引醉汉坠车为证。他说,据大量的马车翻车事故统计,同样条件下,醉汉所受的伤害比正常人轻得多,原因是醉汉处于后天混沌的无心状态,“死生惊惧不入乎其胸”<sup>①</sup>,比正常人更能适应突然发生的变化。

关尹的哲学思想基本上是沿着老子学说中追求个性自由的“清静无为”方向发展,对战国前期老庄学派的思想形成产生了重要影响。今人王叔岷先生在《先秦道法思想讲稿》中指出,关尹思想对庄子学说有如下影响:

第一,关于宇宙本根的性质。在老子笔下,宇宙万物的生成者“道”,虽然无形无名,与它所产生的有形有名的天地万物不可同日而语。但是,“道”也可视为混沌之物,如“有物混成,先天地生”<sup>②</sup>,仍称为“物”。关尹则认为造化万物的宇宙本根不是“物”,他认为,有形有象的宇宙万物,尽管存在着千差万别,但是本质上是一致的,都不是最初的宇宙本原。能生成万物的本原,必须是无形无象、永恒不变的。“凡有貌象声色者,皆物也。物与物何以相远也?夫奚足以至乎先?是色而已。则物之造乎不形,而止乎无所化。”<sup>③</sup>而将“道”与万物严格划分,明确以“非物”来界定“道”

① 《列子·黄帝》。

② 《老子·二十五章》。

③ 《列子·黄帝》。

的哲学家是庄子,他在《庄子·知北游》中说:“有先天地者物邪?物物者非物,物出不得先物也。”

第二,关于水的哲学意义。在原始道家那里,还没有形成道→元气→阴阳→五行→万物的宇宙生成模式,只有“道生万物”的笼统观念,万物中,与“道”关系最密切的事物是“水”。老子认为,在有形的万物中,水的性质最接近“道”,“天下莫柔弱于水,而攻强者莫之能胜”<sup>①</sup>。“上善若水,水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”<sup>②</sup>《郭店楚墓竹简》中,有《太一生水》篇,认为太一在生成天地万物的过程中,需要反复借助“水”这个中介。李学勤先生在《荆门郭店楚简所见关尹遗说》一文中推测,《太一生水》篇可能是关尹学派的作品<sup>③</sup>。郭沂先生撰文《试谈楚简〈太一生水〉及其与简本〈老子〉的关系》,对李先生的观点表示同意,并进一步指出:“如果《太一生水》出自关尹学派的推测成立,那么它就应出自关尹本人,因为关尹生活的时代与郭店楚墓竹简成书时代的下限实在太吻合了。”<sup>④</sup>至于《太一生水》篇是否与关尹有关,仍需继续研究。但是,关尹哲学的确对水情有独钟,《吕氏春秋·不二》将关尹哲学的特质定性为“贵清”,而“清”则与水的性质有关。关尹以流动和静止的水,比喻“道”的性质和规律,认为人类可以从水的动、静中,发现“道”的规律和效法“道”的途径:行动时,像流水一样处卑居下,随遇而安;思考问题时,心灵像静水一样完全客观地反映外物,不存主观偏见。“在己无居,形物自著。其动若水,其静若镜,其应若响。”文中的镜子,可视为流

① 《老子·七十八章》。

② 《老子·八章》。

③ 《中国哲学》第20辑,辽宁教育出版社1999年版。

④ 《中国哲学史》,1998年第4期

水静止的时候,因为静水便有了“镜”的功能(远古时代人类天然的镜子)。

以静水或镜子比喻体悟真理时的心境,是庄子常用的方法,例如:“人莫鉴于流水,而鉴于止水。”<sup>①</sup>“水静犹明,而况于精神,圣人之心静乎!天地之鉴也,万物之镜也。”<sup>②</sup>“至人用心若镜。”<sup>③</sup>故王叔岷先生认为,关尹的学说在老子与庄子之间起了承上启下的作用,他说:“老子喻水之作用在动,庄子喻水之作用在静。动,故无坚不入。静,故无微不照。关尹谓‘其动若水’,仅就动而言,盖受老子之影响与?庄子喻水之静为喻,而涉及镜,故亦喜以镜为喻……关尹谓‘其静若镜’,又就静而言,或所以启示庄子与?若然,则‘其动若水,其静若镜’二句,盖承老而启庄矣。”<sup>④</sup>

第三,关于社会政治和理想人格的表述。在老子那里,无为与有为不可分割,“屈”是为了“伸”,“退”是为了“进”,谦下是为了居上,一句话,无为是最大的有为——无不为。故老子笔下的圣人,“行不言之教”,执行愚民政策,以国家治理为目的。从现存的关尹思想资料看,几乎没有对政治问题发表看法,而是更多地讨论人生哲学问题,并弱化了老子哲学中的进取意识,以保全个体生命为目的,强调自然无为的生存态度,“芴乎若亡,寂乎若清。同焉者和,得焉者失。未尝先人,而尝随人”。这种人生哲学,在列子、杨朱、庄子那里得到了淋漓尽致的发挥。

① 《庄子·德充符》。

② 《庄子·天道》。

③ 《庄子·应帝王》。

④ 王叔岷:《先秦道家思想讲稿》,台湾中央研究院中国文哲研究所中国文哲专刊,1992年版。

### (三)“贵虚”的列子

列子,名列御寇,郑国人,像几乎所有先秦时代的道家哲人一样,列子的生卒年也是一团迷雾,考据家众说纷纭。

列子长期定居在郑国一个叫“郑圃”(今河南中牟县西)的地方<sup>①</sup>,生活穷困潦倒,经常苦于无米之炊,“容貌有饥色”<sup>②</sup>,却活得很清高。某次,有人向郑国的宰相子阳建议:像列子这样的“有道之士”,在郑国受穷,有损国家的形象。子阳接受建议,专门派官员送去粮食,却遭到了列子的婉言拒绝。事后,列子的媳妇气得捶胸顿足,而列子解释道,子阳既然今天能听信好话送粮给我,明天也能听信坏话杀了我。饥饿总比死了好。子阳死于公元前389年,由此可以推测,列子大约生活在公元前5至前4世纪,即战国前期。

广泛拜师求学,是列子的突出特点。在其导师的名单中,除了上一节提到的关尹外,还有老商氏和壶丘子林。

列子曾追随老商氏,学习乘风飞行的道术,当了九年学徒,共分四个阶段:三年后,从平常人修炼到心不敢想是非、口不敢说是非的程度,才得到了老商氏斜眼一瞥;五年后,变得心想是非、口说是非,博得老商氏开颜一笑;七年之后,达到心无是非、口无是非的境界,获得了与老商氏并席而坐的待遇;九年之后,彼此、物我、内外的差异都已消失,甚至不辨四肢、五官,身体与外物融为一体,不知脚下踩着何物,只是随风飘荡,犹如一片枯

① 《列子·天瑞》。

② 《庄子·让王》。





叶,甚至不知到底是自己乘风而飞,还是风乘自己而飞。“眼如耳,耳如鼻,鼻如口,口无不同也。心凝形释,骨肉都融。不觉形之所倚,足之所履,随风东西,犹木叶干壳。竟不知风乘我邪?我乘风邪?”<sup>①</sup>据说,列子由此获得了在空中飞行的特异功能。《庄子·逍遥游》曾援引这一传说,认为列子虽然能飘然乘风云游四方,达十五天之久,可谓潇洒之至,但是还“有待”借助风力,没有达到“无待”任何条件的“至人”境界。

如果说,列子从老商氏那里学到的主要是“道术”的话,那么他在壶丘子林那里学到的主要是道家的哲理。《列子·说符》记载,列子前往壶丘子林那里求学,见面后,老师首先赠他“持后”这个处世原则为安身立命的座右铭。列子不解,问“持后”的含义。老师让他看自己的身影。列子回头望去,影子随形体动作而发生曲直变化。他忽然大悟:个人与社会,犹如影子与形体;个人无法改变社会,只能顺应它,犹如影子紧随形体,随机应变。

列子有乘风飞行的绝技,喜欢外出旅游。壶丘子林问:“在游览中得到什么快乐?”列子回答:“观赏事物的变化,与一般人注重事物形象的游览有本质的不同。”壶丘子林认为,观形象必然看到变化,两者没有根本不同,都属于游览外物的“外游”,而更高层次的游览是反观内心的“内观”。列子感到很惭愧,矫枉过正,从此不再出门。壶丘子林得知后,对列子说:“游览”的最高境界并非“内观”,而是去掉一切价值判断,无心于“游览”,却能无不“游览”的“至游”。

壶丘子林门下,有个叫伯昏瞀人的高足,道业在列子之上。某次,列子这位师兄炫耀自己高超的射箭技术——将一杯水放

<sup>①</sup> 《列子·黄帝》。

在胳膊肘上，像雕塑一样镇静，连续射箭，鱼贯中的。伯昏瞀人认为列子的射箭术还停留在世俗的水平，没有达到“不射之射”的境界。他邀请列子登高山，临万丈深渊；自己背向深渊一步步后退，踩在山崖边缘，脚掌的一半悬空，然后请列子前来射箭，吓得列子“伏地，汗流至踵”<sup>①</sup>。

壶丘子林并非那种不懂“道术”仅能思辨的哲学家，相反，他精通“道术”。像一切“高道”那样，壶丘子林不拘泥于道术，视之为“小术”，更不会玩弄小术蛊惑民众，而是追求自然的生命境界，可谓“大道无术”。《列子·黄帝》和《庄子·应帝王》都记载了这样一个传说：

有个名叫季咸的神巫从齐国来到郑国，看相能推算人的死生、祸福、寿夭，精确到年、月、旬、日，应验如神。列子佩服得五体投地，告诉壶丘子林：“原先我以为先生的道业最高，现在才知道有人超过您。”壶丘子林说：“你对‘道’的理解相当肤浅，很容易被人看透。把他请来给我看看相吧。”

列子带季咸来给壶丘子林看了相。季咸出来对列子说：“你的先生气色像不能复燃的湿灰，必死无疑，最多能活十天。”列子进屋，流着泪转告壶丘子林。壶丘子林说：“刚才我显示给他看的，是安静之心，犹如寂然不动的大地，所以他看到了我生机闭塞。你再请他来。”

第二天，看过相后，季咸对列子说：“你的先生幸亏遇到我，他闭塞的生机开始复苏，即将痊愈。”列子进去向壶丘子林报喜。壶丘子林说：“刚才我让一线生气从脚跟升起，犹如天象的运动，所以他看到了萌动的生机。你再请他来。”

① 《列子·黄帝》

第三天,看过相后,季咸对列子说:“你的先生心神不定,我无法看相,等他稳定后再说。”壶丘子林告诉列子:“我展现给季咸的,是没有征兆的均衡心境,犹如无形的元气。请他再来。”

第四天,季咸来后,还未站稳,便仓皇逃走,等列子追出去,已不见了踪影。壶丘子林说:“刚才向他显示的是虚静无执的‘忘我’心境,就像随风披靡的草和随波逐流的水那样,随着季咸的思想活动而变化,因此把他吓跑了。”

“虚静无为”竟然有着如此巨大的法力,壶丘子林的表演给列子上了生动的一课。这位一度醉心于“小术”的学生由此大悟,回家三年未出门,修炼“无我”心境。帮妻子干家务,养猪如养人,“于事无与亲”<sup>①</sup>,在无所用心的日常生活中体证“虚无”大道。可能经过这个反省过程,列子的思想发生了质的飞跃,在壶丘子林的基础上,以自己对“道”的独特理解,创建了以“贵虚”为特色的道家流派<sup>②</sup>。

列子并不承认他的哲学为“贵虚”。有人问列子:“您为什么以虚为贵呢?”列子回答:“贵虚”这个概念本身就存在逻辑错误,因为所谓“虚”,就是以虚静之心,不偏爱任何事物,即不尊贵任何事物,包括“虚”,故“虚者无贵”<sup>③</sup>。其实“无贵”也是贵,称列子哲学为“贵虚”,是抓住了其突出特点。通过《列子·天瑞》记载的“杞人忧天”故事可见一斑:杞国有个人担心天塌地陷,自己无处安身,惶惶不可终日。有人前去开导他,说天是积气而成,日月星辰都是气的不同形态,不可能掉下来,大地由堆积物构成,土石

① 《庄子·应帝王》。

② 《吕氏春秋·不二》。

③ 《列子·天瑞》。

块充塞空间,无处不在,根本不可能毁坏。杞人和开导者皆大欢喜了。而有位名叫长庐子的学者不以为然,讥笑他们说:“天长地久,天地是有形物中最巨大最稳定者,担心它毁坏是没有必要的;有生就有灭,天地由积气而成,在无限的宇宙空间只是一个渺小的物体,断言它永恒也是没有根据的。”列子听说后发表高论,认为天地是否毁坏,超越了我们的认识能力,就像活着不知死后的事一样,无须用心讨论这类问题,“生不知死,死不知生;来不知去,去不知来。坏与不坏,吾何容心哉?”<sup>①</sup>

列子无心于天地是否崩溃,但并不意味着他完全不关心人事,相反,他对政治道德问题多次发表意见,认为治国的关键不是国君个人的才华,而是能够识别任用贤人。在与严恢关于“问道”的谈话中,列子强调:道德是人安身立命的基础,只知吃喝玩乐,以武力征服对方,是禽兽行为。“人而无义,唯食而已,是鸡狗也。强食靡角,胜者为制,是禽兽矣。”<sup>②</sup>又如宋国有位巧匠,花三年时间雕了一片玉叶,惟妙惟肖,得到了国王的重赏,但遭到了列子的讥讽,说如果大自然三年才生出一片绿叶,恐怕“物之有叶者寡矣。故圣人恃道化而不恃智巧”<sup>③</sup>。这些现象表明,列子的虚贵,并非对社会采取冷漠的虚无态度,而是强调放弃主观偏见,顺应客观规律而已。

思想水平的提高,使列子的举止显现出伟人气象,甚至能被社会下层的小商贩识别。有一次,列子前往齐国,却中途返回了。师兄伯昏瞀人对此表示奇怪,列子解释说:“在路上,我吃了十家饭店,其中五家免费供应,尊敬我胜过尊敬老者。显然,尽管我的

① 《列子·天瑞》。

② 《列子·说符》。

③ 同上。

服饰很平常,但是由于没有平常心,故行为有所流露。人都是重利的,开饮食店的利润相当微薄,而这些小业主却如此对待我,显然将我看做日后会发迹的大人物,提前进行感情投资,以便将来得到回报。要是被齐国的国王知道了,一定会委我官职为他效力,而这是我最不愿做的事。”伯昏瞀人说:“依师弟目前的休养,还达不到无欲的境界,回来以后还会引人注目,你好自为之吧。”果然不出其所料。没过多长时间,伯昏瞀人到列子那里去,只见门口摆满了鞋子,里面正在高谈阔论,他沉思片刻,拂袖而去。列子听到门人的报告,急忙赤脚提着鞋子奔出追上。伯昏瞀人将这位师弟狠狠训斥了一顿,对其如此不觉悟——“莫觉莫悟”而深表失望<sup>①</sup>。

列子似乎没有听伯昏瞀人的劝告,随着知名度的提高,他公开招收学生,有了一大群弟子,并形成了自己的门派。《列子·仲尼》记载,列子与老师壶丘子林和师兄伯昏瞀人一度同居“南郭”,即某个城市(可能是郑圃)的南郊,前来拜访他的人多得数不清,每天都是高朋满座,弟子如云。但是却与附近一位同居了二十年的大隐士“南郭子”不相往来,以致不少门徒以为列子与南郭子之间有仇。在列子看来,南郭子属于已经得道的真人,对人事达到了心无所知,耳无所闻,目无所见,口无所言的境界,对其人没有必要进行世俗的礼节性交往。但是,为了澄清事实,列子还是决定拜访南郭子一次。他从众多的弟子中挑选了四十名为随从,浩浩荡荡地开进了南郭子的园宅。

尽管列子在学术界已经有较高的声望,但是在郑国的王公贵族眼里,不过是个一般平民,并未予以重视。有一年郑国发生

① 《列子·黄帝》。

了饥荒，列子带着一些愿意继续追随他的学生离开了这个居住了四十年的国家，将去卫国，可能从此一去不复返了。临行前，留在郑国的学生说：“先生此去没有归期，请您将从壶丘子林那里听到的宇宙人生真理传授给我们。”列子借此发表了一篇很长的讲话，系统地表达自己的哲学思想，从宇宙哲学的高度阐述了他的“贵虚”理论。列子认为，宇宙曾存在一个连元气都看不到的“太易”时期，后来出现了元气萌生、运动发展的太初、太始、太素三个阶段，最后生成了天地万物。不生不化、无形无名的宇宙本根生成了有生有灭、有形有名的天地万物。天地万物都是有限的存在，包括圣人。“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。”<sup>①</sup>最高的生命境界不是圣人，而是与无形的宇宙本根性质相同的得道之人。

去卫国的途中，列子在路边草丛中发现了一具百年骷髅，他即兴发挥，对一名叫百丰的学生发表了关于宇宙中生命转化的演说。有形的生物都是元气的不同形态，因此，列子认为，生命的形式，可以在青蛙、鹤鹑、青苔、车前子草、乌足草、跻螬、蝴蝶等等极其不同的物种之间转化，表现出极强的想像力。这些看起来不着边际的话，其实都不离其哲学主旨，即不要执着，要顺应自然的变化。这是后人所能见到的列子最后的演说。从此，历史的记载中不见了他的踪影，消失在去卫国的路上。

#### （四）“贵己”的杨朱

杨朱在先秦文献中也被称为杨子、阳子、阳生、阳子居，是老

---

<sup>①</sup> 《列子·天瑞》，该篇中列子关于宇宙生成过程的表述，学术界一般认为是后人抄自《淮南子》和《周易乾凿度》。

聃的另一个杰出弟子，在先秦道家思想史上留下了独具特色的一笔。但是，对他的生卒年和事迹，我们同样所知甚少。只知道他生活在战国前期，是秦国人，但是多在中原地区活动。

杨朱道家思想信仰的确立，深受老聃的影响。从老聃与杨朱关于理想君主人格的谈话看，年轻时代的杨朱认为果断明察、积极进取的人可以成为圣王，结果遭到了老聃的批判。老聃指出：虎豹因皮毛美丽而被猎杀，猕猴因动作敏捷而被捕获，你推崇的这种炫耀智谋、玩弄权术之人，只能成为人们攻击的对象。真正的圣王使天下大治，而自己似乎根本不存在，“夫明王之治，功盖天下而似不自己……而游于无有者也。”<sup>①</sup>

听到老聃准备过函谷关西行的消息，杨朱南下到“沛”的城郊远迎，未接到，追到魏国首都才相遇。见到杨朱，老子“仰天长叹”，表示对这位学生极端不满，说他简直不可教化。在旅舍中，杨朱侍奉老子梳洗后，跪着移动到老子面前，“膝行向前”，问自己的过失在哪里。老子说，你神情举止中处处流露出凌驾于众人之上的气势，这样最终会陷入孤立；应遵循和光同尘的处世方针，纯洁却似乎污浊，道德高尚却似乎一无所有。“大白若辱，盛德若不足。”<sup>②</sup>杨朱“蹴然变容”，大彻大悟，从此变得与常人无异。杨朱首次到“沛”时，所居旅店上上下下都将他视为大人物，店主恭候在一旁，女主人亲自送毛巾梳子，客人纷纷离席让座。而经老聃开导后返回“沛”时，旅客已与他争抢座位了。

老聃的教导给杨朱留下了深刻印象，若干年后，他也是这样告诫自己学生的。有一次，他率弟子东行路过宋国，住在一家旅

① 《庄子·应帝王》。

② 《庄子·寓言》。

店里。店主有二妾，一妾美丽，一妾丑陋。奇怪的是丑陋者受宠爱而美丽者受冷落，店主解释：那个美丽者以美丽自居，我感觉不到她美在哪里；丑陋者自以为丑陋，我反而感觉不到她丑了。杨朱对学生们说：贤能而不以贤能自居，才能受到爱戴，“弟子记之！”<sup>①</sup>

已无法一一考证出杨朱从老子那里接受的所有思想，但是老子关于以无为顺应自然的道家基本观点，对杨朱产生了直接影响。这从杨朱关于如何对待命运的理论 and 实践中，可见一斑。例如，杨布问他的哥哥杨朱：为什么年龄、才能、相貌几乎相同的人，却寿夭、贵贱、名誉有着天壤之别呢？杨朱的回答是，命运的最大特点就是不知为什么，“不知所以然而然，命也”<sup>②</sup>。因此，将命运视为合理的、必然的、不可解释的，要以无心态度面对人生境况的变化，对长寿与夭折、正确与错误、顺境与逆境、安全与危险，统统不放在心上，随遇而安。像“至人”那样，不认同社会大众的价值观，“独往独来，独出独入”<sup>③</sup>。又如，杨朱的好友季梁大病七天，眼看就不行了，儿子们围在床前哭泣。杨朱前去探视，应季梁的要求，在病床前唱歌，比秦佚以“干号”吊丧老子更潇洒，歌词的大意是不要请医生，让季梁的病情自然发展：福气不是老天保佑，灾祸也不是人造成，其中原因是天不知人不知，你不知我不知，难道医生和巫师能知道吗？“医乎巫乎，其知之乎？”<sup>④</sup>

尽管杨朱师从于老聃，但他是个很有首创精神的哲学家，并没有对老师的理论墨守成规，而是将老子珍视个体生命的思想

① 《庄子·山林》。

② 《列子·力命》。

③ 同上。

④ 同上。



发展到了极致，创立了以“贵己”为特征的学术流派<sup>①</sup>，提出了著名的为天下利益“不拔一毛”的怪论。杨朱当时就没有写书，更不可能有著作流传下来，理解其学说，只能靠先秦诸子的评论和《列子·杨朱》所记载的他的谈话语录。归结起来，杨朱的“不拔毛”论有以下两层含义：其一，拔一根汗毛而会使全世界得到利益，杨朱不干，“杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也”<sup>②</sup>。其二，拔小腿上的一根毫毛，就能为自己谋得天下最大的利益，杨朱也不交换。“不以天下大利易其胫一毛”<sup>③</sup>，因此，杨朱是以极端利己、极端珍惜肉体生命的形象，留在历史的记忆中的。对此，笔者一直有个疑问：世界上没有公然宣扬有悖社会公德而获得社会认可的哲学家，而杨朱的理论如果真的如此简单，不可能在当时便成为声势浩大的学派，为战国中期两大显学之一，与墨家分庭抗礼。孟子这样描述当时的学术形势：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨则归墨。”<sup>④</sup>显然，杨朱的哲学绝非简单到用这个“一毛不拔”命题便可概括的地步。虽然孟子引用的“拔一毛利天下而不为”的极端言论是杨朱原话，但只是冰山露出水面的一角，水下巨大的理论基础，在当时无疑有着解民倒悬的历史合理性。

杨朱哲学建立在其特殊的终极关怀基础之上。作为彻底的无神论者，杨朱不承认人死后有灵魂。在他看来，一个无情的事实是：无论人们的寿命有多大差异，终究都要死；无论人们生前有多么悬殊的贤愚、贵贱、贫富差别，死后都是没有差别的一堆

① 《吕氏春秋·不二》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《韩非子·显学》。

④ 《孟子·滕文公下》。

白骨。“十年亦死，百年亦死；仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧、舜，死则腐骨；生则桀、纣，死则腐骨。腐骨一也。”<sup>①</sup>显然，生命的意义只在生前。他算了一笔账，能活一百岁的人不到千分之一。假设人的寿命按百岁计算，其中童年与老年已占了一半；夜晚睡眠和白天必须去掉的时间，又占了一半；剩下的四分之一时间，忧虑、疾病、悲哀等不快乐的时间还要占去一半。可见，真正有可能享受生命快乐的时间不过十几年时间，而且不一定能享受到。一方面，人们喜欢的美味佳肴、歌舞美色不可能得到满足；另一方面，又担心行为越轨可能引起舆论毁誉、官职升降、政纪法律制裁等后果。因此，压抑自己的本能，追求一时虚誉，期望死后留下美名，失去了享乐的机会。如此活着，与戴枷锁坐牢房有什么不同？“徒失当年之至乐，不能自肆于一时。重囚累梏，何以异哉？”

杨朱决定自己解放自己，在他看来，今人之所以活得很累，是为了获得长寿、名声、地位和财富“四事”，因此怕鬼神、怕人言、怕权势、怕刑罚，惶惶不可终日，自己幸福与否，由别人控制。杨朱称这种人属于违背自然本性的“遁民”。他所推崇的，是那种不追求“四事”，按自己的自然本性生活、将幸福掌握在自己手中的“顺民”。他认为，所谓寿、名、位、财“四事”是命中注定，不是人力所能求得，更重要的是与人生幸福没有必然联系。

首先，寿命的长短，身体健康与否，自有定数，与人们的期望无关。杨朱对他的学生孟孙阳说：寿命不会因为人们关心而延长，身体也不会因为人们爱护而健康。“生非贵之所能存，身非爱之所能厚。”<sup>②</sup>

① 《列子·杨朱》。

② 同上。

再者,争夺权力与财富的目的是为了过上好的物质生活,如果对地位、美色、衣食没有欲望,争夺将失去动力。俗话说:“人不婚宦,情欲失半;人不衣食,君臣道息。”但是,什么叫好生活并没有一个客观标准,因人而异。不同社会背景中生活的人,所理想的物质生活大异。达官贵人四体不勤,过着花天酒地的生活,而淳朴的农民,习惯了“晨出夜入”的劳作,让他长期闲坐会危及生命,故周朝有句“田父可坐杀”的谚语;习惯了粗茶淡饭,“自以味之极”,让他吃山珍海味,则会“内热生病”。生活在自然经济环境中的农夫,将他们所喜欢的东西,视为世界上最好的,“野人之所美,谓天下无过者”。例如宋国有位农夫,熬过漫长的冬天,春耕时阳光晒着脊背,感到无比的温暖舒适,便悄悄对妻子说,准备将这个晒背的经验献给国王,“将有重赏”<sup>①</sup>。

第三,对功名不朽问题,杨朱更是嗤之以鼻。既然死后都是无知觉的白骨,好名声对死者本人有什么意义呢?他指出,当代发生的事,能被人记住的不到千分之一,而自伏羲氏以来,人类已有三十余万年的文明史,有几个人物流传下来?即使死后能留名几百年,是否会滋润自己的枯骨呢?重要的是生存质量。例如,名声最好的舜、禹、周公、孔子“四圣”,生前都活得极不快乐:舜自幼贫苦,耕田制陶,不为父母所爱。年老体衰时才得王位,而儿子不才,只得将王位禅让给大禹。大禹父亲被舜所杀,自己却为仇人效劳,为了治水路过家门都没时间进去,累得“身体偏枯,手足胼胝”。周公摄政,生活在流言蜚语中,不得不诛杀其兄,流放其弟。孔子为推行其主张周游列国,到处碰壁。这四位圣人,都在

<sup>①</sup> 《列子·杨朱》。

忧愁中走向生命的尽头，“戚戚然以至于死”<sup>①</sup>。他们生前没过一天舒心日子，死后虽流芳百世，但是无论怎样赞美，他们已像木桩土块一样没有知觉了。“生无一日之欢，死有万世之名……虽称之弗知，虽赏之弗知，与株块无以异矣。”夏桀、商纣“二凶”虽死后遗臭万年，但生前纵情享乐，在快乐中走到生命终点，“熙熙然以至于死”。死后无论怎样咒骂他们，同样是一无所知，与木桩土块没有区别。同是一辈子，“四圣”与“二凶”谁划得来？更重要的是，为了名声而真正牺牲的老实人，未必能得名，受益者往往是欺世盗名者。以下是杨朱在鲁国与孟氏关于“名”的谈话：

孟氏：人为什么求名？

杨朱：为了致富。

孟氏：已经富了的，为什么还求名呢？

杨朱：为了社会地位尊贵。

孟氏：已经尊贵了的，为什么还求名呢？

杨朱：为了死后。

孟氏：人都死了，要名有何用？

杨朱：为了子孙后代。

孟氏：名声有利于子孙后代吗？

杨朱：连名人的宗族乡邻都会跟着受益，何况名人的子孙呢！

孟氏：可是美名的代价太高了：求名必须清廉，清廉则贫穷；求名必须谦让，谦让则低贱。

杨朱：未必。同是齐国宰相，管仲真心事君，使齐国称

① 以下未注明出处的引文，均引自《列子·杨朱》。

霸，而自己不求美名，故身没之后，家族衰落。田成子假心事君，收买人心获得美名，独揽大权，其后代最终篡夺了齐国王位。

孟氏：看来，真名穷困，伪名富有。

杨朱：说得对。有实无名，有名无实，名声都是虚假的，历来如此。尧舜早知许由、善卷不可能接受王位，却假装将天下让给他们，结果是自己坐稳了百年江山。伯夷、叔齐兄弟真心推让孤竹国的君位，结果不但失去了国家，而且饿死在首阳山上。

杨朱是偏激的，但相当深刻，他揭开了人类伪善的一面，“鬼脸上的雪花膏，人肉酱缸上的金盖”<sup>①</sup>。在当时的历史背景中，受这个赤裸裸真理威胁最大的，无疑是儒家哲学的终极关怀。在儒家看来，不是死后灵魂升天，也不是获得现实利益，只有通过立德、立功、立言的“三不朽”美名活在千秋万代的历史记忆中，才是人生的终极意义。杨朱破斥“名”的价值，等于抽掉了支撑儒家理论体系的最后支柱，故孟子对杨朱进行了极为猛烈的攻击，称之为禽兽。

其实，杨朱哲学并非如此狰狞，他自认为是祖宗传统美德的真正继承者。在杨朱看来，远古时代先民的生活方式是最理想的。他们知道生命短暂，绝不为了死后的名声而委屈自己，而是顺从欲望及时行乐，“从心而动，不违自然所好”<sup>②</sup>。以生命感性的愉悦为出发点和归宿。珍视感性生命，并不意味着追求长寿和纵

① 鲁迅：《准风月谈·夜颂》，人民文学出版社 1973 年版，第 6 页。

② 《列子·杨朱》。

欲,而是回归生命的本色。

杨朱和墨子的学说似乎针锋相对,一个“为我”,一个“兼爱”(无差别地爱一切人),但是这只是解决问题的方法不同,而他们所关注所力图解决的问题却是共同的,都对人类在走向文明的过程中丧失自然本性而忧虑。墨子见到洁白的蚕丝而哭泣,是看到它可能被染上颜色;杨朱面对岔路口而流泪,是怕错走半步而失之千里。“是故杨子哭歧道,墨子哭练丝,盖伤离本,不可复变也。”<sup>①</sup>像一切大哲学家那样,杨朱关心的还是人类的自由和解放。不过,他选择了一条极端珍视个体生命感性自由的解放道路。“全性保真,不以物累形,杨子之所立也。”<sup>②</sup>

《列子·杨朱》记载了杨朱和他的学生与禽骨厘关于为什么不拔一毛利天下的辩论,对理解杨朱学说有重要意义。

禽骨厘是墨子的信徒。墨子祖述大禹,大禹为治洪水积劳成疾,以致半身枯槁,大腿无肉,小腿汗毛全部脱落,“胫无毛”<sup>③</sup>,故杨朱首先攻击大禹业绩,说他不珍惜身体,落得“一体偏枯”;推崇与大禹同时代的伯成子高,因为他不肯为社会奉献一根毫毛,舍弃诸侯高位而隐居躬耕,“不以一毫利物,舍国而隐耕”<sup>④</sup>。依据这个历史典故,杨朱提出了他的“不拔毛哲学”,他向禽骨厘解释这一极端理论的本意:在古代的理想社会中,人们既不向社会无偿奉献一根毫毛,也不搜刮天下财富为自己所有,人人不争夺利益,结果人人不受伤害,天下太平。“古之人损一毫利天下不与也,悉天下奉一身不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治

① 《论衡·率性》,又见《荀子·王霸》、《淮南子·说林训》。

② 《淮南子·泛论训》。

③ 《庄子·天下》。

④ 《列子·杨朱》。

矣。”<sup>①</sup>

但是,献出一根毫毛与天下人受益之间毕竟悬殊太大,故禽骨厘对杨朱的解释仍大惑不解。杨朱的学生孟孙阳问禽骨厘:“如果伤害你肌肤,有人便可获得万两黄金,你是否可以为此人作出点牺牲?”禽骨厘表示可以。孟孙阳又问:“如果砍断你的一段肢体,有人便会得到一个国家,你是否愿意继续奉献?”禽骨厘“默然”不语了。在杨朱学派看来,一根毫毛、一块肌肤、一段肢体与生命整体并无本质区别。如果人人都不肯用一根毫毛去换整个世界的权力和财富,失去竞争之心,那么因争权夺利而造成的一切社会问题都会不复存在,人类便会消除异化,回归自然。即回到远古时代没有贫富分化、没有阶级压迫由“至人”领导的理想社会,“公天下之身,公天下之物,其唯至人矣!”<sup>②</sup>这是杨朱政治哲学的归宿。

这就合理了。一个公然违背公德的邪说,不可能受到广大士人如此推戴,甚至执政当局的敬重。杨朱的“贵己”哲学在政治上有两面性:一方面,极端重视个人利益,必然会削弱国家的凝聚力,这不仅统治者不会接受,而且激怒了维护国家权力的学派,孟子说:“杨氏为我,是无君也;墨氏兼爱,是无父也。无父无君,是禽兽也。”<sup>③</sup>另一方面,极端珍惜自己的生命,必然不会犯上作乱,有利于政治稳定。因此,这些绝不肯当兵打仗、冲锋陷阵的人,却受到诸侯的礼遇。“今有人于此,义不入危城,不处军旅,不以天下大利易其胫一毛,世主必从而礼之,贵其智而高其行,以

① 《列子·杨朱》。

② 同上。

③ 《孟子·滕文公下》。

为轻物重生之上也。”<sup>①</sup>

杨朱像其他战国诸子一样在诸侯中游说，梁王曾接见了她，讨论政治问题。杨朱认为，治国如同翻转自己的手掌一样容易。梁王不解，说你连自己家的一妻一妾和三亩园子都治理不好，为什么把治国说得如此容易？杨朱回答：吞舟大鱼，不游小溪；尧舜放羊，不如牧童。能治好大国，不一定能理好家，“将治大者不治细，成大功者不成小”<sup>②</sup>。

国王们不可能接受杨朱的“公天下之身，公天下之物”的无政府主义理论，只是将他作清客善待，“礼贤下士”的政治小摆设。正如韩非所言，像杨朱这类理想主义的理论家，是不能委以实际政务的，“虽察而不可以为官职之令”<sup>③</sup>。不过，杨朱极端反传统的学说，却在游说中迅速蔓延，形成了声势浩大的杨朱学派，对战国中后期道家思想，尤其是庄子学派，产生了深远影响。尽管二百年后庄子的徒子徒孙们极力否认杨朱的影响，认为这位思想前辈与墨子的辩论像骈指（赘生指）那样多余，说“杨墨骈于辩”<sup>④</sup>，让他们都闭上嘴，要“钳杨墨之口”<sup>⑤</sup>。

杨朱逝世后，他的学说在其弟子和信仰者中继续传播，学术界认为存在一个“杨朱后学”流派，代表人物是詹何、子华子、它嚣、魏牟等，活跃在战国后期的思想舞台上，不时听到他们珍视生命感性的呼声，保留在《吕氏春秋》一书的《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》等篇中。他们声称：绝不为了帽子砍脑袋，为了衣服

① 《韩非子·显学》。

② 《列子·杨朱》。

③ 《韩非子·八说》。

④ 《庄子·骈拇》。

⑤ 《庄子·胠箧》。



断肢体。与其生活在“六欲”都不能满足被迫生存即“迫生”的环境中，不如去死。不过，从总体上看，在诸子百家走向融合的时代潮流中，杨朱后学与庄子后学、黄老学派的差异越来越小了。

## （五）“游世”的庄子

庄子，名周，字子休。作为无法逾越的道家思想重镇，庄子一直是学术界研究的热点，论著可谓汗牛充栋，却仍搞不清其生卒年，但是汇集众家考证成果，可将他生活的时间限制在公元前375年至公元前275年的百年范围内，即战国中期。至于他的籍贯，学者们一般认为是宋国蒙（今河南商丘）人，一度当过蒙这个地方的“漆园吏”——管理漆园种植和漆器制作的小官。后辞职回家，从事讲学、著述，终身不仕。

庄子经常生活在贫困中。某次家中断炊，不得不向他的一个熟人，管理黄河事务的官吏（监河侯）借粮。这位监河侯说，等将来收得封邑的税金后，一定借给庄子“三百金”大钱。庄子气得脸都变了色，而他的回答却仍不失幽默：“昨天来这里的路上，听到有个声音求救，原来有条来自东海的鱼困在车轮压注的地方，求我以‘斗升之水’救它的命。我安慰它说，我将到南方去说服吴、越的国王，开凿运河，引西江水来迎接你。那条鱼却生气了，说现在只要给一点水就可救我的命，到那时，你还是去卖鱼干的市场上找我吧。”<sup>①</sup>

庄子虽然穷，却活得很清高。他曾身穿带补丁的粗布衣衫，脚蹬麻绳绑着的破鞋去见魏王。魏王说：先生怎么竟然这样潦倒

① 《庄子·外物》。

呀!庄子反唇相讥:是贫穷而不是潦倒。读书人有才德而不能施展,是潦倒;衣服鞋子破烂,是贫困。那些在大树藤蔓间自由跳跃的猿猴,身手是何等敏捷,而一旦落到荆棘丛中,只能战战兢兢爬行。如今生活在君主昏庸、大臣乱政时代的贤人,要想不潦倒,也是不可能的。“士有道德不能行,惫也;衣弊履穿,贫也。此所谓非遭时也……今处昏君乱相之间,而欲无惫,奚可得邪?”<sup>①</sup>

在人才争夺激烈的战国时代,学术名人不乏飞黄腾达的机会。楚威王听说庄子是大哲人,派两个使者携厚礼找到了正在濮水边垂钓的庄子,请他到楚国出任宰相。庄子竟然继续持竿钓鱼,头也不抬地问使者:“听说楚国有个死去三千年的神龟,被楚王制成标本供奉在庙堂中。你们说,这只龟是希望自己变成尊贵的尸骨受膜拜呢?还是宁愿活着在污泥中摇尾巴呢?”使者们回答,当然愿活着。庄子说:“你们回去吧,我也宁愿在污泥中摇尾巴。”<sup>②</sup>

《史记·老庄申韩列传》和《庄子·列御寇》也记载了这件事,不同之处是,庄子的回话为不想当祭祀用牛,平时养得肥肥的,当牵进太庙宰杀时,想再当条孤单的小牛也不可能了。可见,庄子是将仕途视为死地,不肯为了虚假的功名而失去自由以至生命。在他看来,伴君如伴恶龙。有人向庄子炫耀得到宋王赏赐的十辆马车,庄子认为危险程度甚于从“九重之渊”下熟睡的黑龙颌下侥幸取走“千金之珠”<sup>③</sup>。

庄子拒绝入仕的另一个原因,是不肯拍马溜须“舔痔”,丧失人格。宋国有个叫曹商的人,为宋王出使秦国,受到秦王赏识,赐

① 《庄子·山木》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·列御寇》。

马车百辆。曹商回国后,趾高气扬地去了贫民窟,奚落面黄饥瘦打草鞋为生的庄子,说自己不及他人的地方,是不会居陋巷编草鞋,搞得脖子黄脸;能出使大国,一鸣惊人而获车百辆,才是自己的强项。“夫处穷闾厄巷,困窘织屦,槁项黄者,商之所短也;一悟万乘之主而从车百乘者,商之所长也。”庄子故作惊讶问:听说秦王有病求医,挤疖子破脓疮的,赏车一辆;用舌头舔其痔疮的,赏车五辆。治疗方法越下贱,赏车越多。“所治愈下,得车愈多”<sup>①</sup>,您究竟干了些什么?怎能得这么多车呢?

藐视权贵,是庄子的禀性,但是他的学术知己,也是我们在各种文献中所能见到的庄子惟一的朋友,却是魏国的宰相,大哲学家惠施。

惠施(约前 370—约前 310)与庄子都是宋国人,年龄相近。李存山先生在《庄子与惠施》一文中指出:“中国历有‘尸骨还乡’之俗,观‘庄子送葬,过惠子墓’,以及《庄子·至乐》篇所云‘庄子妻死,惠子吊之’,二人相居可能不会太远。”<sup>②</sup>从他们之间的密切交往和无话不谈的关系看,很可能是青少年时代的布衣之交。《庄子·秋水》记载,两人曾漫步在濠水的桥上,看见鱼儿在清澈的水中游来游去,庄子感慨万分。

庄子:游水从容,鱼真快乐。

惠施:你不是鱼,怎能理解鱼的快乐?

庄子:你不是我,怎能认定我不理解鱼的快乐?

惠施:我不是你,当然不理解你的思想情感;你不是鱼,

① 《庄子·列御寇》。

② 《道家文化研究》第5辑,上海古籍出版社1994年版,第105页。

当然也不理解鱼了。这就讲通了，合乎逻辑。

庄子：辩论开始时，你针对我的发言提问“你怎能理解鱼的快乐”，说明你能理解我；所以我也能理解鱼，就在濠水边。

从以上关于游鱼的对话中，庄子的浪漫和惠施的冷静跃然纸上。性格就是命运。庄子性格内向，人生哲学消沉，故以平民学者游世；惠施性格外向，人生哲学积极，故以魏国宰相入仕。惠施是一个不肯安静下来的思想家，他倚在树下狡辩的神态，靠在桌前苦思冥想的瞬间，在庄子笔下化为永恒，“倚树而吟，据槁梧而瞑”<sup>①</sup>。魏国宰相去世，职位出现空缺，惠施不愿失去这个机会，在匆忙赴魏国京城途中渡河时落水，船工笑他如此笨拙竟想当宰相。惠施回答：划船游水我不如你，而论治国之术，你和我相比，就像刚出生还未睁眼的小狗崽。“居艘楫之间，则吾不如子。至于安国家全社稷，子之比我，蒙蒙如未视之狗耳。”<sup>②</sup>事实亦如此，惠施在魏国参政的十五六年期间，对内推行新法，对外组织“合纵”，成为战国舞台上的风云人物。

惠施在魏国当宰相后，庄子曾去拜访他。有人对惠施说，庄子来，有政治野心，可能是想取代您的相位。“于是惠子恐，搜于国中三日三夜。”庄子主动找到惠施，嘲笑他说：“有只凤凰从南海飞往北海，途中非梧桐不栖，非竹花不食，非清泉不饮。此时地上有只猫头鹰刚拾到一只腐烂的死老鼠，见凤凰从空中经过，以为要抢它的美味，吓得按住腐鼠仰视空中大吼‘赫！’”庄子奚落惠

① 《庄子·德充符》。

② 《说苑·杂言》。

施：“今子欲以子之梁国（即魏国）‘赫’我邪？”<sup>①</sup>按说，惠施对庄子的人生哲学了如指掌，担心他争夺相位似乎不合逻辑。如果这个记载不是杜撰出来的，那么合理解释只能是，惠施知道，庄子思想深处也有人仕的种子。压根儿不想从事政治改革的战国诸子，可能一个也没有。这也许是中国士人的特质所在。

这段不愉快的插曲，并未影响庄子与惠施的“诤友”关系。公元前322年，四十八岁的惠施在任魏相十二年后，被张仪逐至楚国，不久回到了宋国，住了三年<sup>②</sup>。庄子与惠施的学术辩论，可能集中发生在这个时期。从《庄子》一书中记载的庄子与惠施的辩论内容看，多围绕有情与无情、有用与无用、有形有名与无形无名展开，实质上是“有为与无为之辩”。

第一，关于有情与无情。庄子对惠施说：生命境界极高的圣人，没有平常人的感情。“有人之形，无人之情。”惠施问：既然是人，怎能没有人类的感情呢？庄子解释说，所谓无情，是指顺应自然本性，不以人为的情欲使自己的身心受到伤害。“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”<sup>③</sup>庄子的妻子逝世，惠施前往吊丧，见庄子坐在地上，敲着盆唱歌。惠施说，夫人和你生儿育女过了一辈子，你不哭也就算了，这样做太过分了。“鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子回答，开始我也很悲哀，后来想开了：生死犹如春夏秋冬的交替，是宇宙变化的自然规律。她本来并没有人类的血气形体和生命，是宇宙元气运动的产物，现在不过是回归了出生的母体，融人在宇宙这个大生命中，安睡在

① 《庄子·秋水》。

② 钱穆：《先秦诸子系年》，中华书局1985年版，第555—556页。

③ 《庄子·德充符》。

天地这间巨室里,我却在哭哭啼啼,太不懂生命之理了。“自以为不通乎生命之理,故止也。”<sup>①</sup>

第二,关于有用与无用。惠施批评庄子的理论没有实际功用,“子言无用”。庄子指出,有用的事物,离不开无用的事物支持。他问惠施:人站在地上,有用的土地只有脚下咫尺,如果将旁边的土全挖光直至黄泉,那么人赖以立足的咫尺土地“尚有用乎?”惠施回答:“无用。”庄子说:“无用之用也明矣。”<sup>②</sup>《庄子·逍遥游》中庄子与惠施的谈话,从另一个侧面揭示了无用之用的功能:

惠施:魏王送我大葫芦种子,结出的葫芦太大,足有五石容量,而且质地不坚,不能作水缸和水瓢用,因此将这些无用的葫芦打碎了。

庄子:绝对无用的东西是没有的,问题的关键是怎样用。宋国某人有祖传防治冬季裂手的秘方,却只是靠它世世代代漂洗丝絮勉强维持生计,而有人以“百金”低价购买了这项技术献给吴王,用于吴、越冬季水战中,结果得到封侯的重赏。至于你的大葫芦,可以挖空系在腰上作“腰舟”,“浮乎江湖”,逍遥快乐。

惠施:我有棵不成材的巨大臭椿树,长在路边,经过的木匠连一眼都不看,你的高论,如同这树,“大而无用”。

庄子:君不见野狸黄鼬乎?身段何等敏捷,“东西跳梁,不辟高下”,匍匐出击,可谓捕猎能手,却葬身于人类设置的

① 《庄子·至乐》。

② 《庄子·外物》。

机关中(喻指惠施赞赏的治国能手,实际上是在政治陷阱网罟间跳跃)。那棵大树不能制造木器,恰恰使它自己不受斧锯的伤害,可完成其“无用”之大用——种植在寂寥广漠的原野上,自由徘徊在树旁,逍遥寝卧在树下。“何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。”

第三,有形有名与无形无名。惠施重视有形有名的现实功利,崇尚有为;庄子重视无形无名的精神自由,崇尚无为,这是他们人生哲学的根本分歧所在。表现在认识世界的途径即学术方法上,庄子强调通过去掉语言概念的“忘言”、“坐忘”途径,才能体悟无形无名的“道”,而惠施作为名家的代表人物,则力图通过辨名析理的逻辑分析方法,去认识有形有名的事物及其规律。在一次辩论中,为了证明自己正确,惠施不惜抬出了孔子,说这位圣人的特点是积极有为,勤奋学习知识,“勤志服知也”。庄子则认为孔子最可贵的地方是不断修正自己的错误,“孔子谢之矣”<sup>①</sup>,他在晚年已经放弃了通过理性认知去探求真理,而是改为以自然本能去体悟。庄子认为,惠施的认识方法犯了路线性错误,离绝对真理——自然无为的宇宙大道越来越远。他嘲笑惠施分析事物形名关系的努力,在无限的宇宙而前,像蚊虫的哼哼声,“由天地之道,观惠施之能,其犹一蚊一虻之劳者也”。以此认识真理,如同以提高嗓门消除回声、以快跑避开自己的影子一样徒劳。“逐万物而不反,是穷响以声,形与影竞走也,悲夫!”<sup>②</sup>

当时,惠施不仅政治地位与庄子有天壤之别,在学术界的知

① 《庄子·寓言》。

② 《庄子·天下》。

名度也远高于庄子，他提出了十个著名的哲学命题，创立了名家“合同异”派，与儒家、墨家、杨朱、公孙龙并列为五大显学，互相水火。庄子认为，在没有找到检验真理的标准以前，他们之间的争论毫无意义，他以明知故问的方式奚落惠施，《庄子·徐无鬼》载：

庄子：如果射中的不是预先规定的目标，随便误中什么东西，便誉为善射，那么天下人都可称为羿那样的神箭手，是吗？

惠施：是的。

庄子：如果天下没有公认的是非标准，自以为是即正确，那么天下人都可称为尧那样的圣人，是吗？

惠施：是的。

庄子：那么，儒家、墨家、杨朱派、公孙龙与先生您，五家学说并立，无一标准而互相攻击，谁正确呢？

既然惠施的学说是谬论，庄子为何喜欢和他辩论呢？是他们的思想深度相当，能互相理解，在那个时代思辨哲学领域，他们是走得最远的两个人。惠施死后，庄子感到世界上再也没有知音了。《庄子·徐无鬼》记载，庄子参加葬礼，路过惠施的坟墓时，对随从说：“有位郢人（家居楚国都邑郢地之人），鼻尖上沾了一点白灰，薄如蝇翼，于是请其朋友匠石替他削掉。匠石挥起大斧，呼啸作响地猛劈过去，削掉了白灰而丝毫没有伤着鼻子，郢人亦原地站立面不改色。宋元君听到这事，把匠石召来，请他再表演一下，匠石回答：‘我过去有这种绝技，但是现在丧失了，因为能使我发挥技巧的对象郢人，已经去世了。’自从惠子死后，我失去了辩论



的对手,没有可以深谈的人了。”

庄子的晚年可能并不凄凉,大概像当时的诸子一样招收学生,出门有弟子随从,上文跟着庄子送葬的“从者”,可能就是这类人物。庄子经常带他的学生出游,大自然的—草—木,社会的人情百态,都能激发这位天才的思想火花,将他体悟的哲理讲给学生。《庄子·山木》记载了其中两个故事。

其一,庄子和他的学生在山林中见到一棵枝繁叶茂的大树,伐木工却不去砍它,原因是其木材质地不良。庄子说:“此木以不材得终其天年。”出山后,住宿在一位老友家。主人很高兴,让童仆杀只鹅款待他们。童仆请示:一只不能鸣,一只不能鸣,杀哪只?主人说:“杀不能鸣者。”第二天,弟子问庄子:“大树因不成材而生,鹅因不成材而死,先生您如何处世呢?”庄子回答,他自己处世的原则是在“材与不材之间”,但这种生存方式并不安全,因为人类的恶习是,妒忌暗算有才的贤人,鄙视欺负无才的愚人,故难免受到伤害。最好的处世方法,超越“材与不材”,忘掉一切荣辱毁誉,顺应社会的一切变化。很悲哀,人生幸福无法在现实中获得,只存在于自我创造的境界中。

其二,在雕陵栗园游玩时,见一只从南方飞来的奇鸟落在树上,庄子蹑手蹑脚,弹弓伺候。自然界的食物链活灵活现地展现在他的眼前:树阴里有只蝉,活得很惬意,忽然被一只在树叶掩护下偷袭的螳螂捕获;当螳螂得意忘形时,立刻成了奇鸟的腹中餐,而这只胜利的鸟此时正在弹弓的有效射程内。刹那间,庄子大悟,扔下弹弓落荒而逃,身后传来栗园园丁追赶他的脚步声和指责他偷栗子的叫骂声。回家后,庄子三天未出门,在弟子蔺且的追问下,庄子谈了他的体悟:人类社会同样存在着弱肉强食的食物链,人们很容易因为贪图蝇头小利而落人陷阱送了命。

具有宇宙意识的哲人也会像凡人一样死亡，不同的是他们面对死亡的态度：在这个问题上，庄子和他的学生拉开了距离。“庄子将死，弟子欲厚葬之”，遭到了拒绝。庄子的意思是放在荒野上即可，他说：“以天地为棺槨，日月星辰为玉璧珠宝，万物都是随葬品，难道还不丰厚？无以复加！”弟子们解释：“担心乌鸦老鹰吃掉老师的尸体。”庄子回答：“放在地上被乌鸦老鹰吃，埋在地下被蝼蛄蚂蚁吃，你们为什么这样偏心，夺乌鸦老鹰的食物送给蝼蛄蚂蚁吃呢？”<sup>1)</sup>

庄子逝世后，他的遗著以及他和学生们的谈话，由其后学加工整理，形成了《庄子》这部恣肆汪洋的奇书。汉代的《庄子》有五十二篇之多，经西晋时期郭象编辑整理，保留了三十三篇，其中《内篇》七篇、《外篇》十五篇和《杂篇》十一篇，流传至今。学术界一般认为，内篇系庄子本人所著，外、杂篇则出自“庄子后学”之手（但其中所记载的庄子语录，仍属庄子本人所言），受黄老派、纵横家及杨朱派的影响。对此，有的学者持相反看法，认为外、杂篇才是庄子的思想真迹；有学者则认为，内、外、杂篇均表达了庄子的思想，但是都可能有后人的改造之处。笔者倾向最后一种意见。

庄子长寿，经历社会剧烈动荡、时代精神多变的战国中期，不可能不受各种思潮的影响；坎坷而丰富的人生经历，会依情境不同而发不同高论。《庄子》书中矛盾的言行，可能是庄子在不同时期和不同条件下，不同思想侧面的展现。庄子曾对惠施说，孔子的思想是变化的，六十岁的孔子已可能修正了自己五十九岁的学说，“孔子行年六十而六十化。始时所是，卒而非之，未知今

1) 《庄子·列御寇》。

之所谓是之非五十九非也”<sup>①</sup>。那么,十八岁的庄子与八十岁的庄子,思想难道完全相同?庄子之所以彻底从官场退出,是因为他清醒地看到,在这个罪恶的时代,无法实现其政治抱负,故采取消极的避世、游世态度。但是在其思想深处,出世与入世、名教与自然的矛盾是不可能真正化解的。庄子自称其理论是“吊诡”,其实是一种价值悖论。学者们在外、杂篇中看到的“入世”倾向,是庄子思想的另一面相。余敦康先生在《从〈庄子〉到郭象〈庄子注〉》一文中对这个问题作了精彩论述<sup>②</sup>。

《史记·老庄申韩列传》说庄子“其学无所不窥,而其要本归于老子之言”。司马迁说得对,庄子的哲学思想渊源于老子,但是他的学术视野却广阔得多,不仅是集关尹、列子、杨朱等前辈之大成,同时也从道家的角度吸收诸子精华。在道家思想史上,除了创始人老子外,无人可与庄子比肩,其学术地位类似儒家学派的亚圣孟子,故言儒家,则孔、孟;说道家,则老、庄。他以深邃的洞察力,非凡的想像力,通过“卮言”、“重言”、“寓言”的神奇文字,将《老子》五千言抽象的哲理诗,变成了迷人的艺术殿堂,道家哲学中的几乎所有重大课题,如道气、有无、言意、形神、动静等等在这里被塑造成一个个栩栩如生的哲学——文学意象,任何概念解说都不能穷尽它们的意义。后来的各道家学派及其杰出思想家,只是以新的时代精神发展了庄子思想的某些因素,很少有全新的命题。在道家思想史上,它是无人超越的里程碑。因此,在这里介绍这部道家哲学的百科全书是不可能的,也没有必要,因为本书的第二部分《思想精要》的每一个章节中,都会看到

① 《庄子·寓言》。

② 余敦康:《中国哲学论集》,辽宁大学出版社1998年版。

庄子的身影。如果必须用几句话概括庄子思想的特色,那么按流行的看法,是以相对主义的“齐物”眼光,从主观上消除是非、贫富、贵贱、荣辱以至生死的差异,在既不入世、也不避世的“游世”中,追求体悟宇宙大道的精神自由“逍遥”。用他自己的话说,是“独与天地精神往来,而不敖倪于万物,不遣是非,以与世俗处”。这是他对道家“以无为顺应自然”基本原则的独特理解。

在中华民族的思想史上,庄子是个罕见的天才,前有古人而后不见来者。他以极其深刻的洞察力,看到了无法解决的人生悖论,悲观是其哲学的基调,而他最深刻的痛苦,是很难找到真正的知音,因为在思想探索的路上,他走得最远,经常孤身一人,面对永恒。他只是希望,万世之后,有一个大圣,能理解他的悖论,“是其言也,其名曰吊诡。万世之后而一遇大圣,知其解者,是且暮遇之也”<sup>①</sup>。信哉斯言。庄子逝世后,他的学说沉寂了五百年,复活在血腥的魏晋之际,竹林七贤的心中,那又是一个痛苦而迷茫的时代。

---

① 《庄子·齐物论》。

## 二、黄老学派

### (一) 战国时代的兴起

当庄子还在宋国的隐居处发表避世、游世、出世的高论时，东方的齐国，道家正发生着划时代的变革；老子哲学中积极入世的思想基因，已吸收诸子百家的营养，发育成极具攻击力的“黄老”学派，将在未来的中国历史舞台上领数百年风骚。

“黄”是古代的伟大帝王黄帝，“老”是道家创始人老子。将“黄老”并称，先秦文献中无载，首见于《史记》，是司马迁等汉初学者对这一新道家学派的称谓。该学派的突出特点是以道、法思想为主，兼融阴阳、名、儒、墨诸家学说，共同构成了新道家完整的理论体系。正如司马谈《论六家要旨》所言：“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化……以虚无为本，以因循为用。”

从表现上看，黄老派与老庄派都强调以无为顺应自然的“因循”原则，但是其目的有异：老庄派是以恢复事物的自然本性为终极目的，而黄老派则是利用事物的自然本性为我所用。正是这一根本性变化，道家从哲学家的书本上走出来，变成了政治家手中可操作的治国武器。从西汉初期黄老之治中大显身手的窦太

后、曹参、陈平，到汉魏之际以形名法术拨乱反正的曹操、诸葛亮，无不是运用这个武器而名垂史册。不过，这些英雄豪杰并不知道，战国时代齐国的稷下学宫，才是他们真正的精神故乡。

### 1. 稷下学宫与百家争鸣

作为战国诸子思想合流的集大成者，黄老学派的形成，离不开百家争鸣的文化交流。然而，在交通和信息传播工具极端落后的古代，学术交流并非易事，依靠崎岖的乡间土路和抄写在竹简帛书上的文字，各学派间展开激烈思想交锋，几近天方夜谭。显然，“百家争鸣”需要物质基础，至少有可供学者们举行学术交流的基地。事实亦如此，黄老学派的主论坛，便实实在在地坐落在齐国的稷下学宫。

稷下，指稷门之下。所谓稷门，是齐国首都临淄（今山东淄博市临淄区）的西城门。战国时期，齐国在稷门外修建了一所颇具规模的“学宫”，作为学术研究和交流的中心，招徕各国学者到这里来著书立说，自由发表学术观点，展开思想交锋，为治国方针提供鲜活的新思想和咨询服务。学者们可以议论时政，甚至批评国君，政府绝不干涉学宫的学术活动。除特殊情况下，个别人偶尔以使节身份出使外国，一般不让学者们担任官职（“不治而议论”）。却为学者们提供了很高的政治地位，分为“上大夫”、“大夫”，有丰厚的俸禄、宽大舒适的府第；并根据其学术资历授予不同职称，分为博士、学士二种，统称“稷下先生”，可招收弟子，讲学授业，政府则为学生提供粮款，如齐宣王为了挽留孟子，扬言出资数万石谷子为他培养学生，“养弟子以万钟”<sup>①</sup>。可见稷下学

<sup>①</sup> 《孟子·公孙丑下》。

宫既是一种思想库,也是一所培养人才的教育机构。

稷下学宫始建于齐桓公(前 374—前 357 在位)时代,规模较小。其子齐威王(前 356—前 320 在位)即位后,任用邹忌为相,起用贤士,推行变法,综合国力大增,“齐最强于诸侯”,稷下学宫随之兴盛,诸子云集,百家争鸣的局面初步形成。但是其后期,国内上层矛盾激烈,而魏(梁)惠王又发起了高价争夺人才的攻势,使一些稷下先生流向魏国,“卑礼厚币以招贤者,驺衍、淳于髡、孟轲皆至梁”<sup>①</sup>。齐宣王(前 319—前 301 在位)上台后,改革吏治,礼贤下士,使一度衰落的稷下学宫恢复了生机,吸引了四方游士,不仅许多流失的稷下先生再度回到这里,而且补充了大量的新鲜血液,人数上千,几乎囊括了诸子百家的各派人物,稷下学宫与百家争鸣于此时达到了鼎盛。《史记·田敬仲完世家》记载:

宣王喜文学之士,自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第,为上大夫,不治而议论。是以齐稷下学士复盛,且数百千人。

到齐闵王(前 300—前 284 在位)前期,稷下学宫一度继续保持着兴盛势头,辩士田巴在学宫辩论,“一日服千人”<sup>②</sup>。但在后期,因政治黑暗,学者们纷纷离去,不久五国合纵伐齐,燕国的军队在乐毅的指挥下攻入首都临淄,齐闵王逃至莒地被杀,战火中稷下学宫的境况可想而知。后来,齐襄王(前 283—前 265 在位)虽然打败了燕国,收复了失地,但齐国已元气大衰,恢复了的稷下学

① 《史记·魏世家》。

② 《太平御览》卷四六四引《鲁连子》。

宫规模大减,也失去了往日的生机,学术中心地位一去不复返。齐建王(前265—前221在位)时,已成明日黄花的稷下学宫随这位末代国王继续苟延残喘了四十年,直到公元前221年,秦王朝统一中国的军队灭燕后挥师南下,它才最终成为历史遗迹。

稷下学宫前后经历了大约有一百三四十年的时间,在中国学术史上写下了光辉的一页。它的出现,与战国时代的人才竞争息息相关。在激烈的兼并战争中,人才是决定胜负的首要因素,而当时的人才资源,是“士”这个以出卖智力为生的新兴知识阶层,“得士者昌,失士者亡”的观念,已成为社会的共识。而其中杰出人物在战国舞台上的作用,更是举足轻重。“六国之时,贤才之臣,人楚楚重,出齐齐轻,为赵赵完,畔魏魏伤。”<sup>①</sup>为了在竞争中获胜,在各国诸侯那里,礼贤下士,已不再是一句空话,魏文侯以子夏、田子方、段干木为师,屈执弟子之礼。梁惠王和燕昭王接见驺衍,也不以国王自居,而是执宾主之礼。士在君主面前也可以挺直了腰板。例如王斗进宫,要齐宣王亲自到宫门迎接,理由是,自己主动进殿见国王是“好势”,国王出门迎接是“好士”。结果是“宣王因趋而迎之于门”。后来,颜闾见齐宣王时,亦如法炮制,齐宣王问他,士和王哪个尊贵?颜闾回答:“士贵耳,王贵不贵。”理由是,当年秦国进攻齐国时曾对军队下令:有敢到齐国贤士柳下季陵墓五十步内砍柴者,一律处死;有能斩齐王头者,封万户侯,赐金千镒。这说明:“生王之头,曾不若死士之垄也。”<sup>②</sup>

战国时代,一介布衣,凭一张利口,只要其才华得到国君的赏识,可迅速平步青云甚至立至卿相,亦是司空见惯之事,如李

① 《论衡·效力》。

② 《战国策·齐策四》。





悝、吴起、申不害、范雎、苏秦、张仪、姚贾、邹忌、卫鞅、惠施、蔺相如、甘茂、蔡泽、李斯等。这在文官制度建立后的两汉时期，是不可思议的。不仅国君如此，连卿大夫都拼命收罗人才，形成了“养士”的风气。楚国的春申君，齐国的孟尝君，赵国的平原君和魏国的信陵君，各养士三千，是著名的战国四公子。在这一历史背景中，“士”的社会地位空前提高，尤其是才华横溢的大名士，即使不当官，也会活得十分潇洒。春秋末年孔子率弟子周游列国到处碰壁，“累累若丧家之狗”<sup>①</sup>，而战国中期的孟子，则前呼后拥，有几十辆车、几百人的随从，以各国国君的贵宾身份，一路高接远迎，吃喝游说而去。“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯。”<sup>②</sup>

战国时期普遍存在礼贤下士的风潮，而齐国尤甚，究其原因，不外乎两点：

其一，经济实力。齐国地域辽阔，自然资源丰富，农业和工商业都很发达，有鱼盐之利，是个经济实力雄厚的大国，养得起这个耗资巨大的学术机构。据苏秦说，当时的齐国首都临淄有7万户居民，可出21万男子当兵，生活极为富裕，人民“无不吹竽鼓瑟、击筑弹琴、斗鸡走犬”，街道上拥挤热闹，车轴相碰，人肩相摩。大家同时撩起衣襟，举起衣袖，成巨大帷幕；一起挥汗，则如同下雨。“临淄之涂，车毂击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨。家殷人足，志高气扬。”<sup>③</sup>

其二，文化传统。齐国是个滨海国家，可能与海洋文化有关，齐国民风开放、爽朗、浪漫而机智，“其俗宽缓阔达而足智，好议

① 《史记·孔子世家》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《史记·苏秦列传》。

论”<sup>①</sup>。齐国的开国诸侯是姜太公吕尚，他顺应民意，没有机械推行西周的宗法礼仪制度，“简其礼，从其俗”，使齐国保持了自己的文化特点。在政治上，吕尚提出“尊贤智、赏有功”的政策，不拘一格任用贤能之士，逐渐成为齐国的政治传统。从春秋时代齐桓公招徕天下贤士的政策，到齐懿公的养士，思想原则一脉相承。总之，发达的工商业、开放的民风、礼贤下士的传统，使齐国的统治者有可能采取学术思想自由多元的政策。邹忌以自己私下与徐公比美，被妻妾和客人蒙蔽的经验开导齐威王，指出了广开言路的必要性。他说：妻子爱我、妾怕我、客人有求于我，故他们都说我比美男子徐公更英俊，结果还是通过自己照镜子明白了真相，但是与国王所受的重重蒙蔽相比，则算不了什么了：“宫妇左右莫不私王，朝廷之臣莫不畏王，四境之内莫不有求于王。由此观之，王之蔽甚矣！”<sup>②</sup>齐威王觉悟后，下令广开言路，号召人民议政，并予以奖励。舆论自由的社会风气，是稷下学宫赖以成长的沃土。

在稷下学宫兴盛的日子里，各个国家各种流派的学者纷纷云集在这里，以稷下先生的身份平等交流。齐国学者中有道家学派的田骈、尹文、接子、季真，阴阳家驺衍，名家田巴，儒家鲁仲连。其他国家的著名学者有邹国的儒家孟轲，赵国的道家慎到，儒家荀况，宋国的道家宋钐和名家儿说。来自楚国的著名学者除了道家人物环渊外，还有诗人哲学家屈原。

稷下先生国籍和学派不同，但是却有一个共同点，那就是个个能言善辩。从他们的绰号可见一斑：田骈为“天口骈”，驺衍为

① 《史记·货殖列传》。

② 《战国策·齐策》。



“谈天衍”，邹奭为“雕龙奭”，宋国的“善辩者”儿说，骑白马不能逃税过关，而其“白马非马”的怪论，却在崇尚逻辑推理的稷下学宫大获全胜。“齐辩士田巴……离坚白，合同异，一日服千人。”<sup>①</sup>这些稷下先生们个个自信真理在手，人人口若悬河，他们相聚稷下，展开学术辩论自然是家常便饭。此外，还预约时间，请各国学者来稷下进行文化交流。“齐有稷门，城门也。谈说之士期会于稷下也。”<sup>②</sup>“期”是预约时间的意思，“期会”指各国学者在约定的时间聚会于稷下学宫，进行学术讨论。辩论的题目上至宇宙结构、天人关系，下到社会政治、道德伦理，以至形名逻辑，无不涉及。《孟子·离娄上》记载了淳于髡与孟子的一场辩论。淳于髡是稷下学宫的资深先生，也是最活跃的大辩论家，经常以其杰出的辩才，在齐、梁上层大搞学术投机，《战国策》、《史记》中时常可见他的身影。他与孟子辩论的主题是，如何解决礼教教条与人类情感之间的矛盾。礼教规定，男女之间不准亲手传递东西，以防手部接触引发非分之想以至越轨行为。但是，如果嫂子落水，小叔子是否可以伸手拉她呢？淳于髡提出问题。孟子则以著名的“权变说”解答：

淳于髡：男女授受不亲，礼与？

孟子：礼也。

淳于髡：嫂溺，则援之以手乎？

孟子：嫂溺不援，是豺狼也；男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。

<sup>①</sup> 《论衡·效力》。

<sup>②</sup> 《史记·田敬仲完世家》集解引刘向《别录》。

淳于髡：今天下溺矣，夫子之不援，何也？

孟子：天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？

百家争鸣就这样开始了。儒、墨、道、法、名、阴阳、纵横各派学者纷纷登台表演，互相诘难，在思想战线的学术前沿短兵相接。在这种面对面深入细致的讨论中，先秦各学派的理论优势和弱点都得到了充分显现，儒家擅长人伦而宇宙论欠缺，道家思想深刻而不能兴邦治国，法家治国有术而哲学贫乏。因此，学术思想互相渗透、取长补短的趋势不可避免。可以说，稷下学宫是一所学术融合的蓄水池，先秦各学术流派经过此处的汇合后，已变得你中有我，我中有你了。如果以春秋战国之际的儒、道、法家为标准，将无法对后期各稷下学派归属准确定性。这就是至今学术界对一些稷下学者众说纷纭的原因。

在这一历史性学术大融合中诞生的儒、道两大学派总结性的代表作——《荀子》和《吕氏春秋》，都打上了相同的时代烙印。《荀子》至今有人将其视为“黄老”，而《吕氏春秋》则长期被定位在杂家类。

稷下学术争鸣和学术融合的影响是多方面的，但是它最突出的贡献，是诞生了黄老派新道家。

## 2. 稷下黄老学派

齐国有深厚的道家思想传统。早在春秋末战国初，两个南方的道家先驱人物范蠡、文子，先后北上来到了齐国，将道家智慧的种子，播种在这片充满神奇想像力而又极具务实开放性格的思想沃土中。

第一个到达齐国的道家先哲是春秋末期的范蠡，字少伯，楚国人。范蠡不仅是一位哲学家，而且是杰出的政治家、军事家。他深受老子哲学的影响，将道家的因循思想和关于进退、刚柔、强弱、先后的辩证智慧创造性地运用于军事领域，提出了顺应战机的“随时以行”、“因而成之”的军事原则和“变易主客”变防御为进攻的作战方针<sup>①</sup>。他在吴越战争中大显身手，辅佐越王勾践于公元前473年灭吴。在这辉煌的时刻，范蠡却遵循老子功成身退的处世哲学，弃官退隐了。据《史记·货殖列传》记载，他离开了越国，“乘扁舟浮于江湖”，化名“鸱夷子”，去了齐国。他拒绝了齐国的相位，到当时水陆交通枢纽、货物交易的中心“陶”（今山东定陶一带），又改名为“朱公”。他以道家“因循”哲学为指导思想，利用商机行情变化，经营产业，成为一代巨商，却不为财产所累，多次散发于贫苦的族人和朋友。“以为陶天下之中，诸侯四通，货物所交易也。乃治产积居，与时逐而不责于人。故善治生者，能择人而任时。十九年之中三致千金，再分散与贫交疏昆弟，此所谓富好行其德者也。”<sup>②</sup>关于范蠡道家思想对齐文化的影响，魏启鹏先生在《范蠡及其天道观》一文中作了深入细致的研究，他的结论是，范蠡的“天道观就日往月复，环周无端，刑德相错，阴阳相成等天人之际的问题作了高度概括，强调盛极则衰，物极则反，赢缩转化是天地的恒制、人们应遵循的规律，为战国社会变革、诸子争鸣导夫先路。范蠡天道观的北传，在稷下得到保存和发展；被管仲学派在传承中汲取；对《六韬》的定型亦有贡献；慎到、田骈学派接受其因循论影响，如《心术》合因循、无为而为一说，对范蠡

① 参见黄朴民《中国军事通史》第2卷“春秋军事史”，军事科学出版社1998年版。

② 《史记·货殖列传》。

‘因时之所宜’，‘顺天地之常’有更大的发展。范蠡学术已略具老学与黄学之长，北传则成为老子与稷下黄老学派的津梁”<sup>①</sup>。

第二个去齐国的道家先哲是文子。文子姓文，子是尊称，名字和国籍不详。《汉书·艺文志》记载，文子是老子的弟子，与孔子同时代人，著有《文子》几篇。由于今传本《文子》长期被视为伪书，故对文子本人及《文子》一书的研究十分薄弱。自1973年河北定县汉墓《文子》的残简出土后，学术界对文子及其著述进行了深入研究，取得了一系列成果<sup>②</sup>。关于文子的生平事迹可归纳如下：文子年龄小于孔子，与卜商子夏同时，曾经问学于子夏和墨子。后北上齐国，齐王问治国之道，文子以老子“国之利器不可以示人”思想为指导，告诫齐王：“夫赏罚之道，利器也，君固握之，不可以示人。”<sup>③</sup>这位齐王究竟是哪一位呢？今本《文子》中有“平王”向文子请教道家哲学的大量语录，目前学术界一般认为是楚平王，而李定生先生认为是齐平公<sup>④</sup>。可备一说。另据王博先生考证，文子在齐国，隐士彭蒙从而师之，后来彭蒙之徒田骈、慎到皆学黄老道德之术。可见文子在齐国收了一个极其重要的学生，那就是稷下黄老主流学派的创始人、田骈和慎到的老师彭蒙<sup>⑤</sup>。《文

① 魏启鹏：《范蠡及其天道观》，见《道家文化研究》第6辑，上海古籍出版社1995年版，第86页。

② 关于1973年河北定县汉墓出土竹简中《文子》的残简与今本《文子》的异同，学术界有不同看法，一派认为简本《文子》与今本《文子》为汉初已有的先秦古籍无疑；另一派则认为两者思想基本上无关系。

③ 《韩非子·内储说上》。

④ 李定生：《文子其人考》，见《道家文化研究》第4辑，上海古籍出版社1994年版，第438页。

⑤ 王博：《读书杂考》三《彭蒙之师考》，载北京大学《研究生学刊》1991年第2期。

子》虽是先秦古籍，但是并非文子本人所作，可能是在文子原作的思想基础上，经后人增益润色以致篡改而成。不过它犹如中国特色的古迹修复，亦真亦假，从中仍可窥见文子的思想特色，即以道家自然无为的因循哲学兼容仁义礼法势术，与稷下黄老派的理路一脉相承。

道家思想传入后，与齐国春秋时代法家先驱管仲开创的革新、开放精神相结合，在战国时代稷下学宫，开花结果了——形成了道法结合，以道论法的新道家学派，使齐国的“法治”理论有了哲学深度，将法理、人性、天道融为一体。相比以《商君书》为代表的三晋法家那种局限于操作层面的法制思想，齐国的道法家可谓棋高一筹。

按中国古代新学派寻找古代圣王为祖师的习惯，稷下新道家同样不承认自己的学术首创精神，制造历史神话，证明自己新说不是无源之水。儒家有尧舜文武周公，墨家有大禹，道家的祖师老子，声望远不及这些古代圣王。此外，田氏属姬姓，在齐国夺权后，为了证明自家血统的高贵，尊姬姓家族的祖先黄帝，以压倒炎帝的后裔姜姓，为田齐取代姜齐提供了历史依据。因此，与田齐政权有着不解之缘的稷下新道家，将黄帝摆在了真正的祖师老子之上。

《史记》等文献中记述的“学黄老之术”的稷下先生，即稷下黄老派的代表人物，有彭蒙、田骈、慎到、宋钐、尹文、环渊、接子和季真等。

季真和接子（也称捷子）的资料甚少，仅知道他们是齐国人，曾游于稷下，是黄老道家的著名学者。但是他们在思想史上留下的痕迹，是在万物生成原因问题上提出了相反观点：季真提出“莫为”学说，认为万物都是自然而然地生出来的，没有什么神秘

的宇宙力量发生作用，“莫为”即“无为”。接子持“或使”学说，认为宇宙中有个决定性的终极力量，使万物生成。“莫，无也；使，为也。季真以无为为道，接子谓道有为，使物之功，各执一家。”<sup>①</sup>在《老子》一书中，“道”是以无为方式生成万物的，既然无为，则表现为万物的自然生成变化。那么，“道”究竟是否支配自然界和人类社会呢？这个问题已广为战国中期的思想界关注，季真“莫为”说认为道对万物是无为的，接子“或使”说则认为尽管看不到有为的迹象，而“道”实际上在冥冥中支配着宇宙万物。可见，问题的实质是对老子“道”论的深化。无怪司马迁评价接子的贡献是“学黄老道德之术，因发明序其指意”<sup>②</sup>。齐闵王时代，面对齐国政治腐败而闵王拒谏的现实，接子像许多稷下先生一样，离开了齐国。身后留下《捷子》二篇，《汉书·艺文志》道家类著录，此后便不见记载。

在稷下先生中，争议最大的人物，莫过于环渊。他大概在齐宣王时代，从楚国来到了齐国的稷下学宫，与田骈、慎到同为黄老学派的创始人。对这个谜一样的著名稷下黄老派思想家，《史记·孟荀列传》仅留下寥寥几笔：“环渊，楚人，学黄老道德之术，著上下篇。”由于资料的贫乏，为了搞清环渊的生平与思想，学术界对历史文献中与其姓名相近的人物进行了大量的考证，产生了如下假说：环渊是老子的弟子蜗渊，是齐国的大隐士涓子，是与楚王对话的范娟（范环），更大胆的猜测，是钱穆和郭沫若的“环渊为关尹”说，而且环渊所著上、下篇，便是《老子》一书。这个问题在没有地下发掘资料提供铁证的情况下，都将停留在假说

① 《庄子·则阳》成玄英疏。

② 《史记·孟荀列传》。



阶段。我们对这位大师的认识,仍是司马迁提供的点滴信息。

据《庄子·天下篇》的说法,稷下黄老思潮曾形成了两大流派:以彭蒙、田骈、慎到为一派,以宋钘、尹文为另一派。

#### (1) 彭蒙、田骈、慎到学派

这是对老子道家思想继承最多的一派,可称为正统派。他们不仅有明显的来自老子的师承关系:老子——文子——彭蒙——田骈,而且在思想上也是原始道家哲学的继承者。《庄子·天下》这样描述该学派的学术渊源与自身特色:

公而不党,易而无私,决然无主,趣物而不两。不顾于虑,不谋于知,于物无择,与之俱往。古之道术有在于是者,彭蒙、田骈、慎到闻其风而说之。齐万物以为首,曰:“天能覆之而不能载之,地能载之而不能覆之,大道能包之而不能辩之。”知万物有所可,有所不可,故曰:“选则不(遍),教则不至,道则无遗者矣。”

上述的引文表达了两层意思:第一,该派继承了古代圣王道术中“无为”、“因循”的思想原则,放弃主观成见,完全顺应事物自然发展。第二,创造了“齐物论”学说,作为自己学派的哲学基础。他们指出:苍天能覆盖,却不能承载;大地能承载,却不能覆盖;即使宇宙“大道”,虽能生成变化万物,却不能分辨它们。可见,事物都有自身的功用,也有自身的局限。从“皆有功用与局限”这个角度看问题,事物是没有差别的、相同的、整齐的,故称之为“齐物”。事物的特性——各自的功用与局限,是不会改变的,人们不要力图通过选择或教化去改良它们,而应像大道那样去顺应它们。问题在于,人类往往充满了主观成见,以自己的优

劣标准改造世界,因此要强调“齐物”这种正确的思想方法,故将其放在学术建设的首位,“齐万物以为首”。从这个思想基础出发,去因循一切事物的规律——“理”(在社会政治中表现为法理),去获得实际功利。该派表现出无情冷峻的法家形象,这与庄子从主观上消除事物矛盾追求精神自由的“齐物”论形成鲜明对照(庄子等同时代哲学家都提出了齐物观点,详见《思想精要》)。《荀子·非十二子》在评介该派特点时,突出了其在社会政治法律层面活动的特点:“尚法而无法”。以无为态度因循法治,是从彭蒙、田骈至慎到的共同思想,而法家色彩逐渐浓重。

彭蒙,齐国人,稷下早期学者,活动于齐威王、齐宣王时代,他的学术不是无源之水。《庄子·天下》记载,彭蒙有位老师,向他传授古代道家哲人不辨是非顺应自然的学说。“彭蒙之师曰:‘古之道人,至于莫之是莫之非而已矣。’”这种态度为早期道家所共持,可见,即使彭蒙的老师不是文子,也是一位高道无疑。尽管彭蒙得到了原始道家的真传,但是从他开始,齐国的稷下道家已经与法家思想联姻了。从《尹文子》记载的以下两段议论,可见一斑:

其一,彭蒙与田骈、宋钐同聚一堂。正在读书的田骈感慨地说:“尧生活的时代是太平盛世。”宋钐补充道:“这是圣人治国的结果。”彭蒙坐在侧面,听到宋钐的言论便越过座位前来纠正,他说:“天下太平的原因是圣人制定的法律‘圣法之治’,而不是圣人个人的能力‘圣人之治’。”宋钐不理解地问:“圣人与圣人的立法有什么区别呢?”彭蒙批评宋钐混淆了人治与法治这两个概念,他说:“圣人的才能源于其主体自身,而圣人制定的法律却来源于客观规律‘法理’。从现象上看,法律由圣人制定,但是圣人并不等于客观的法理,只是依据法理立法而已。依靠圣人的个人

行政能力,只能治理他直接管辖的事务;依靠圣法,才能治理好天下万事万物。”他的原话为:“子之乱名甚矣!圣人者自己出也;圣法者,自理出也。理出于己,己非理也;己能出理,理非己也。故圣人之治,独治者也;圣法之治,无不治也。此万物之利,唯圣人能该之。”<sup>①</sup>

其二,彭蒙十分重视名分在维护社会的法制与秩序中的功能。他说,原野上发现一只野兔,众人会竞相追逐,因为兔子财产权的名分未定。农贸集市上到处是禽畜,却没有人抢夺,因为财产权归属的名分已定。“雉兔在野,众人逐之,分未定也。鸡豕满市,莫有志者,分定故也。物奢则仁智相屈,分定则贪鄙不争。”<sup>②</sup>

法理与形名,是黄老派道法家政治法律思想的两个突出特色,在彭蒙那里,已初见端倪。

田骈,是齐国田氏家族成员,因为田氏祖先来自陈国,所以田骈也称陈骈。田骈的老师是彭蒙,《庄子·天下篇》称田骈得到了彭蒙不教而喻的心传,是最得意的门生。在齐宣王时代的稷下学宫中,田骈的地位很高,享受着丰厚的待遇,时常发表自己立志不当官的言论,以示清高。有人奚落他,说邻居有个女儿立志不嫁,三十岁生了七个孩子,比出嫁的更风流。田骈先生您虽立志不为官,却得“千钟”厚禄,弟子百人,比当官阔多了<sup>③</sup>。若干年后,齐闵王时代政治腐败,稷下先生们苦谏无效,纷纷离去。田骈的处境更不妙,遭到一个名叫唐子的人诬告,险些被齐闵王杀害,不得不举家逃到了薛,投奔了孟尝君,受到热情接待,“孟尝

① 《尹文子·大道下》。

② 《尹文子·大道上》。

③ 《战国策·齐策四》。

君闻之，使人以车迎之”<sup>①</sup>，成为孟氏门下几千食客中的大人物，与无车弹铗、满腹牢骚的冯欢不可同日而语。

田骈有极好的口才，能言善辩，“不可穷其口”，被齐国人称为“天口骈”<sup>②</sup>。他还勤于著述，著《田子》二十五篇，《汉书·艺文志》道家类著录。该书久佚，故田骈的思想资料极端缺乏，几近无米之炊。从散见于先秦诸子文献中的零星语录，可整理出其“黄老道德之术”的主要思想如下：

田骈是该流派“齐物论”哲学思想的主要理论家，《吕氏春秋·不二篇》在给先秦十大哲学家一字定音时，对他的结论是“陈骈贵齐”。《尸子·广泽篇》也有“田子贵均”的说法，意思相同，指认识方法上力图归纳出事物的共性，以客观态度认识事物规律。

《吕氏春秋·执一》记载了田骈与齐王的一次谈话。作为齐国的统治者，齐王似乎不想听田骈讲抽象的哲学原理，所以他一开始就声明：我拥有的和关心的都是齐国，希望这次您谈谈对齐国政治的具体意见，“愿闻齐国之政”。田骈却不肯讨论具体政治问题，他认为自己的论道已经包含了如何治理齐国，犹如大森林与木材的关系：森林不是木材，却可以源源不断地供应木材，比具体木材重要得多，“譬之若林木，无材而可以得材”。事物发展变化都是有规律的，因循利用事物的本性和规律，就会战无不胜。岂止齐国的政治，连神农彭祖、三皇五帝都是靠此“道”成功的。“变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当。彭祖以寿，三代以昌，五帝以昭，神农以鸿。”<sup>③</sup>人类的自然本性及其行为规律是什么

① 《淮南子·人间训》。

② 《文选·宣德皇后令》注引刘歆《七略》。

③ 《吕氏春秋·执一》。

呢？田骈认为是自私。他说：天下的士人，都不肯老老实实地躲在家中，满足于领导自己的老婆孩子享所谓天伦之乐，却都纷纷到诸侯门下求一官半职，是利益驱动的结果。他们将自己仕途的最高目标定位在卿相大夫，而不敢窥测诸侯之位，是名分制度断绝了这类妄想。“天下之士，莫肯处其门庭，臣其妻子，必游宦诸侯之朝者，利引之也。游宦于诸侯之朝，皆志为卿、大夫，而不拟于诸侯者，名限之也。”<sup>①</sup>

面对人类自私自利的本性，统治者要想治理好国家，必须充分利用人的自私，而不能寄希望于道义和良知。最好的手段是，依据明晰的法律规定，予以赏罚。《尹文子》记述了田骈在稷下的一次演讲，他指出：人类的本性是为自己谋利益而非为他人，因此，君主用人时，要使被任用者认识到所做的一切是为了自身利益，而不是为了向君主效忠。“人皆自为而不能为人。故君人者之使人，使其自为用，而不使为我用。”田骈的发言引起了稷下先生们的一片喝彩。“稷下先生曰：‘善哉，田子之言！’”他们旁征博引，继续发挥田骈的思想，说古代圣王就是这样处理君臣关系的——不是依靠“私爱”和“显忠”之类政治伦理精神，而是利用其自私本性，以高官厚禄和严刑峻法去调动臣下的积极性。“古者君之使臣，求不私爱于己，求显忠于己。而居官者必能，临阵者必勇，禄赏之所劝，名法之所齐，不出于己心，不利于己身。语曰：‘禄薄者，不可与经乱；赏轻者，不可与人难。’此处上者所宜慎者也。”<sup>②</sup>

**慎到**，又称慎子，战国中期赵国人，大约齐威王后期游学于

① 《尹文子·大道上》。

② 《尹文子·大道下》。

稷下学宫,齐宣王时与田骈同为稷下先生,共同创立了以道法结合为特色的黄老学派。齐闵王后期,他和其他稷下先生一样离开,去向不明。而历史文献记载中存在三个生活在不同国家的“慎子”:在楚国任“太傅”,为楚襄王出谋划策战胜齐闵王的慎子<sup>①</sup>;在鲁国当将军带兵打仗的慎子<sup>②</sup>;还有一个去韩国任大夫“著《慎子》三十篇”的慎子<sup>③</sup>。不知哪个是真正的慎子,或都不是。值得庆幸的是,他的著作《慎子》一书没有像田骈的《田子》那样绝传。《汉书·艺文志》法家类著录《慎子》四十二篇,尔后历代正史的经籍、艺文志等均有著录,只是篇数不同,佚于宋代。现存明人慎懋赏编定的《慎子》内外篇本,学界一般认为属伪书;研究慎到思想,多依据清人钱熙祚的《慎子》七篇辑本。有这七篇残文和数十条佚文留下,已经是非常幸运的了。因为它是目前稷下黄老派学者中拥有著作文字最多而著作权争议最少的一个。

慎到在彭蒙、田骈的基础上,将道家与法家思想全面而有机地结合在一起,成为稷下黄老派思想发展史上,道、法融合的关键性人物,被后人称之为“道德之为刑名,此其转关”<sup>④</sup>。从现存的两主要文献资料《庄子·天下》和《慎子》看,似乎存在着文化倾向大异的两个慎到:

其一,《庄子·天下》中描述的慎到,是一个老庄型消极应世的人物,他主张得“道”的途径是无知忘我、不辨是非,消极地顺应外部世界的变化,犹如飘忽不定的风、风中打旋的羽毛、无生命的石块。“若飘风之还,若落羽之旋,若磨石之隧。”而生存的目的

① 《战国策·齐策》。

② 《孟子·告子下》。

③ 应劭:《风俗通·姓氏》。

④ 《四库全书总目提要》。

的仅仅是无错误、无非议、无罪过的苟且平安。“全而无非，动静无过，未尝有罪。”因此当时的豪杰们嘲笑慎到的理论是死人的哲学：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理。”

其二，在《慎子》一书的残篇佚文中，慎到则是一个极其冷峻严厉的法家，以治国平天下为己任，强调执法必严、违法必究，字里行间时有血腥味。那么在慎到的理论体系中，虚无消极的道家哲学是通过什么环节与形名法术联结在一起的呢？换句话问，两者的结合点在哪里？是关于事物之“理”的学说。正如《四库全书总目提要》总结的那样：“大旨欲因物理之当然，各定一法而守之。”

## (2) 宋钘、尹文学派

该派的主要代表人物为宋钘、尹文。二人都是齐国稷下学士，在当时齐名。从各种迹象看，他们有许多学生，已形成了独立的学派。郭沫若先生认为，《管子》书中的《心术》上下、《白心》、《内业》等篇是宋、尹派的遗著，此说曾流行一时，如今多数学者持不同看法。故研究该派的思想，只能依据散见于《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书中资料，以《庄子·天下篇》最为重要，其中一段这样写道：

不累于俗，不饰于物；不苟于人，不忤于众，愿天下之安  
宁，以活民命，人我之养，毕足而止，以此白心。古之道术有  
在于是者，宋钘、尹文闻其风而说之。作为华山之冠以自表，  
接万物以别宥为始。语心之容，命之曰心之行。以駟合驩，以  
调海内，请欲置之以为主。见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，  
救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不  
舍者也。

上述引文所提供的主要信息有两个：第一，宋钐、尹文学派的思想来源，是古代圣王道术中追求艰苦俭朴、宽人严己、民生幸福、社会太平的政治理想。第二，为实现这一理想，宋钐、尹文学派成员统统戴上了大小一致象征平等的“华山帽”，破除自己的私心与偏见，以四海之内皆兄弟的宽大胸怀改造社会，救国救民。他们不将受欺侮视为耻辱，以此平息人们之间的争斗；宣扬军事暴力的危害，以此将世界从战争中解救出来。《庄子·天下》进一步指出，该学派将清心寡欲视为人的自然本性，故为别人考虑的太多，为自己考虑的太少，生活要求极低，尽管自己都吃不饱，仍宣扬不要忘了天下的饥民。他们一方面注重“清欲寡浅”的内心休养，一方面到处游说企图制止战争，到处碰壁仍喋喋不休，顽强地推行其“禁攻寝兵”学说。

从上述思想特点看，该派的突出特点是道家与墨家融合，但这只是《庄子·天下》的一面之词，分析其他文献资料则不难发现，宋钐与尹文的学说并非完全相同。宋钐属于道、墨结合的典型，而尹文则在此基础上融入了更多的名法思想。

宋钐，又叫宋荣、宋轻，宋国人，生卒年已无法详考，约生活在公元前385年至前300年左右，与孟子同时。他曾与尹文同游于稷下学宫，是齐宣王时期的稷下先生之一。荀子曾长期生活在稷下学宫中，据他的说法，宋钐在学术界相当活跃，有大量的学生，经常聚众演说，不仅善于辩论，而且付诸文字，以扩大影响。“今子宋子严然而好说，聚人徒，立师学，成文典。”<sup>①</sup>综合先秦诸子对宋钐的评说，可以看出其理论属于道家与墨家思想融合而

① 《荀子·正论》。



成,与《庄子·天下》的说法相同。

从宋钐的政治理论和实践活动看,突出特点是反对人类争斗,尤其是反对国家之间的战争,倡导世界和平。他认为斗争起源于人类的虚幻的耻辱感,如果消除了这种错误的情感,则天下太平,“知见侮之不为辱,则不斗矣”<sup>①</sup>。他宣扬宽恕所有仇人,平息一切斗争,不以受人欺侮为耻辱,即使坐牢也无愧色。“宋荣子之议,设不斗争,取不随仇,不羞囹圄,见侮不辱。”<sup>②</sup>为实现这一理想,宋钐及其门徒身体力行,游说于剑拔弩张的诸侯之间。据《孟子·告天下》记载,宋钐在去楚国的路上,与孟子在石丘这个地方相遇。宋钐对孟子说,他听到秦国与楚国之间将爆发战争的消息,准备先去见楚王,劝他罢兵。如果遭到拒绝,他将去秦国,劝秦王罢兵。两个国王中,总会有一个会被说服的。而说服他们的道理是,战争不符合他们的利益。孟子批评宋钐,认为应当用“仁义”而不是“利益”开导两国君主。宋钐的言行与墨子的“兼爱”、“非攻”、“交相利”等思想学说,何其相似,无怪《荀子·非十二子》和《墨子·显学》都将其视为墨家的一个流派。

然而,宋钐政治理想的哲学基础,却是道家的人性论。庄子笔下的宋钐,尽管还没有达到绝对自由逍遥的最高境界,但是已具有道家精神——不为世间的功名利禄所累,得到全社会的赞誉不兴奋,遭到全社会的谴责不沮丧,反而笑那些取得成就而沾沾自喜的人,因为他清醒地看到自我与身外之物的本质区别,明白了荣辱毁誉对生命的真实意义。“举世而誉之而不加劝,举世而非之而不加沮,定乎内外之分,辩乎荣辱之境。”<sup>③</sup>文中的“内外

① 《荀子·正论》。

② 《韩非子·显学》。

③ 《庄子·逍遥游》。

之分”，即宋钐对人性本质的界定，庄子没有进一步解释，而荀子则有明确表述：“子宋子曰：‘人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。’故率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将使人知情欲之寡也。”<sup>①</sup>显然，宋钐认为人类的本性中并无太多的欲望，问题恰恰出在人们对自己的本性作出了多情欲的错误判断，造成了盲目追求外物的趋向。从对人性的评价看，宋钐的理论直接来源于老子的人性论学说。

宋钐曾著《宋子》十八篇，可能因其中多通俗故事而被《汉书·艺文志》列在小说家。但是其哲学思想的主干仍不离道家，故班固自注：“其言黄老意。”

尹文（约前 360—前 280），又称尹文子。齐国人，年龄小于宋钐，两人同游稷下学宫，创立了融合道、墨的学派。尹文回答齐宣王关于君主如何治国时，盛赞道家的君主无为思想：“人君之事，无为而能容下。夫事寡易从，法省易因，故民不以政获罪也。大道容众，大德容下，圣人寡为而天下理矣。”<sup>②</sup>在与齐闵王讨论“士”所应具备的品行时，推崇宋钐提出的带有墨家色彩的“见侮不辱”的品质。要点如下：

尹文：具备了忠、孝、信、悌“四行”者可以称为士吗？

齐闵王：这是真正的士。可以当大臣。

尹文：如果在朝中受到欺侮而不争斗呢？

齐闵王：那是极大的耻辱，我将罢免他。

尹文：但是，他并未失去“四行”品质呀！况且国王您为了

① 《荀子·正论》。

② 《说苑·君道》。

禁止人们之间的复仇争斗,颁布了“杀人者死,伤人者刑”的法令,受侮辱而不争斗符合您的法令,却被罢免,岂不是无罪而遭惩罚吗?<sup>①</sup>

以“好士”自居的齐闵王,因自相矛盾而落入尹文设置的逻辑圈套。从他与国王的的关系看,尹文在稷下学宫中不是一般人物,有相当的知名度。公元前284年,乐毅率五国联军攻陷了临淄,齐闵王被杀,稷下先生们四散奔逃,尹文先去了谷邑(今山东东阿)逃难,后来到了卫(今河南濮阳),不知所终。身后留下《尹文子》一书,自汉代起,历代多有著录和摘引,流传至今。

由于流行本《尹文子》长期被认为魏晋人所造伪书,故一直被视为反映魏晋形名学的思想资料,近年来学术界基本上修正了传统看法,认为该书基本上是尹文所作。前人将《尹文子》定为伪书的理由有二:第一,山阳仲长氏《尹文子·序》,自称他于黄初末到京师,从缪袭(字熙伯)处得到该书,残破不堪,经他整理后分上下篇。学术界认为,仲长统在黄初前已逝世,故该书系后人伪托。其实,仲长氏未必就是仲长统。第二,《尹文子》思想基调为名法,而无墨家思想痕迹,与《庄子·天下篇》的记载不符。对此,有的学者指出,宋钘与尹文之间存在辈分及思想的差异,尹文的理论是一个动态的发展的过程,早期追随宋钘,后期则完全可能随时代潮流而发生变化。故今本《尹文子》思想倾向的特征是,强调在道家哲学指导下,以名法为核心,融合百家。

首先,将道家思想作为立论的基础,该书上篇第一句话就是:“大道无形,称器有名。”他认为,道家的无为而治,是政治的

① 《吕氏春秋·正名》。

最高境界；道家的无为与法、术、权、势之间的关系是治国方法递降，而当低层次的统治方法成功后，自然会进化到高层次去。“道不足以治则用法，法不足以治则用术，术不足以治则用权，权不足以治则用势。势用则反权，权用则反术，术用则反法，法用则反道。”

其次，以名法为治国的主要手段，故对形名学的研究细致入微，是该书最鲜明的特色。作者对形名学的基本概念，如“名”的分类，“名”与“称”、“名”与“分”之间的差异，“名”与“形”、“实”、“事”、“理”之间的逻辑关系，都进行了辨析，发前人所未发，成一家之言。而这些名学理论，并非无的放矢的概念游戏，而是其政治学说的逻辑框架，通过“正名”理论，在法、术、权、势等政治措施之间架起了桥梁，使之成为一个有机的整体，或者说名分的确立，是法制、权术得以实施的基础。（对此，我们将在《思想精要·真知之道》，结合道家的形名学史作详细讨论）

最后，在以道为本、注重名法的基础上融合诸子百家。尹文子虽然崇尚无为而治，但是认为诸子的政治思想也是有价值的，只要不背离道家的“因循”原则，都可以成为治国的方法。“以大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”“仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏，凡此八者，五帝、三王治世之术也。故仁以导之，义以宜之，礼以行之，乐以和之，名以正之，法以齐之，刑以威之，赏以劝之。”

### 3. 南北道与百家合流

诸子百家合流，是战国中期的学术潮流，而黄老道家则在这一融合中起了主导作用。从以上对稷下学派的讨论中不难发现，黄老派的这种以道为本，兼容百家的特点，即使最简单的雏形，

也不可避免地吸收了法家和名家的思想要素。在发展过程中,诸子百家的思想源源进入,逐渐形成了庞大的思想体系:道家的“因循”哲学是指导原则,法术势是政治手段,形名是思想方法,阴阳五行是宇宙结构论框架,而儒家的仁义和墨家的兼爱,则给这个冷峻无情的理论骨架,披上了温柔的伦理学外衣。这些思想要素融合,经历了漫长的战国时代,《黄老帛书》初见端倪,到《吕氏春秋》才基本完成。

学术界一般认为,战国时代的黄老道家存在着地域差异,可划分为两大区域流派:其一,以楚国为中心的南方道家“南道”,经典作品是《庄子·天道》诸篇和《鹖冠子》;其二,以齐国为中心的北方道家“北道”,经典作品是《管子》诸篇。《吕氏春秋》则是战国黄老道家的集大成之作。其中争议最大,至今无定论的是《黄老帛书》。

#### (1)《黄老帛书》与百家合流开始

1973年湖南长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》乙卷本前抄写有《经法》、《十大经》、《称》、《原道》四篇古佚书。经专家研究认定,这些文章假托黄帝之言,以老子哲学为本,兼容名、法、阴阳、儒、墨等诸家学说,构建了较为完备的理论体系,与司马谈《论六家要旨》中描述的黄老派“道家”的思想特点一致,故称之为“黄老帛书”或“黄帝四经”。这无疑是中国道家学术史具有划时代意义的大事,在此之前,由于先秦文献中并无“黄老”提法,因此对战国黄老学派的研究十分薄弱,甚至怀疑它在汉代之前是否真正存在。第一手考古资料的发现,使学术界重新开掘了先秦道家文献资料,以往被忽视的黄老学派成为引人注目的研究热点,使这一学科得到了前所未有的发展。

但是,关于《黄老帛书》本身的一些基本问题学术界仍是众

说纷纭。例如,关于成书的时间,有战国前期至中期之际说,有战国中期说,有战国晚期说,有西汉初期说。关于该书作者,有郑人说,齐人说,楚人说,吴人说等。问题的关键是其地域流派的归属。有的学者将它纳入南方道家的经典系列,提出了《黄老帛书》→《庄子·天道》诸篇→《鹖冠子》的发展系列,有的学者则将它纳入北方道家的经典系列,提出了《黄老帛书》→《管子》诸篇的发展系列。在没有确切证据的情况下,我们不妨模糊化处理:第一,将其视为战国中后期作品,因为《经·五正》说:“今天下大争,时至矣。”并将黄帝描绘成一个用战争来结束分裂割据局面的君主。第二,从现存黄老经典与百家合流的特定视角,将该书置于南北道家经典之前,可兼容学术界的各派观点。

《黄老帛书》初步融合百家思想主要表现在互相联系的三个方面:

首先,将老子的道论与阴阳思想融合在一起,初步描述了宇宙生成过程和宇宙结构,将万事万物纳入这个结构中,对社会的等级关系予以系统解释。《经·观》指出,道是宇宙的本原,为“太虚”混沌状态,后来“分为阴阳,离为四时”,生成了天地万物。因此事物都有阴阳属性,面阳尊阴卑决定了他们之间的主从关系。《称》说:“主阳臣阴,上阳下阴,男阳女阴,父阳子阴……制人者阳,制于人者阴。”

其次,以形名学将道与法结合在一起,构建了系统的国家学说。《经法》说:“道生法……秋稿(毫)成之,必有刑(形)名。刑(形)名立,则黑白之分已。故执道者观于天下(也)。是故天下有事,无不自为刑(形)名声号矣。刑(形)名已立,声号已建,则无所逃匿正矣。”大意为:无形无名的道生成了有形有名的万物,也生成了万物所必须遵循的法律和法则。这些法律和法则体现在制度所规

定的各种名分及其关系之中。臣民行为是否符合自己名分所规定的内容,是无法隐匿而客观存在的。只要君主虚静无为,不持任何主观成见,就会公正、客观、全面地审视臣民的行为是否符合各自的名分,臣民的是非曲直便会自然而然地显现出来,然后再运用法律规定去奖善惩恶,也就必然使之名实相符,达到天下大治。

再次,吸收了儒家、墨家的思想,与名法相结合,纳入阴阳互补的宇宙结构体系中,提出了德主刑辅的政治理想。例如,推崇儒家的仁义,“体正信以仁,慈惠以爱人”<sup>①</sup>。又如,采纳了墨家的兼爱、尚贤、尚同、尚俭思想,提出“兼爱无私”和“亲亲尚贤”的观点<sup>②</sup>。《黄老帛书》的作者认为,以感化教育为本的德治,是治国的最佳方式,刑罚是不得已而为之。因此德治与法治相比,前者更重要。同时,将刑德并用、先德后刑的思想纳入阴阳宇宙结构体系中论证:“刑德皇皇,日月相望……刑阴而德阳,刑微而德章。”<sup>③</sup>

最后,在阳尊阴卑、德主刑辅的思想指导下,《黄老帛书》更倾向于积极进取,因此对老子的“贵柔”、“不争”的哲学进行改造,在无为与有为问题上,不再强调无为,而是主张因时而动,在时机成熟时,积极参与斗争。“作争者凶,不争亦毋以成功。”<sup>④</sup>“当断不断,反受其乱。”<sup>⑤</sup>

## (2) 北方道家的代表作《管子》

北方道家其实就是稷下黄老学派,从前面两节的介绍中可

① 《经·顺道》。

② 《经法·君正》、《经·立命》。

③ 《经·姓争》。

④ 同上。

⑤ 《经·兵容》。

可以看出,尽管该学派也是道家与百家合流的产物,但是受齐国特定的历史文化环境影响,具有鲜明的法家特点,注重实用和功利。《管子》诸篇中塑造的黄帝形象,冷静而睿智,不仅是一位从事变法革新的政治家,指挥千军万马的军事统帅,甚至是精通商品货币及市场物价理论的经济学家。总之,具有明显的理性主义色彩。

《管子》其书,非一人之笔,亦非一时之作,是诸多文章的汇编。学术界一般认为,该书形成于战国时期的稷下学宫,其中主要收集了“稷下先生”的作品。刘向编定《管子》时共 86 篇,今本实存 76 篇,其余 10 篇仅存目录。其中除《心术》上下、《内业》、《白心》四篇属公认的黄老派著作外,还有《形势》、《枢言》、《法法》、《宙合》、《九守》等二十多篇文章有明显的稷下黄老特征。这些文献资料可视为战国中期稷下黄老学派的代表作,从中可以看到这一学派在融合百家学说中的新进展。

《管子》提出了精气为万物本原的学说:“凡物之精,此则为生,下生五谷,上为列星,流于天地之间,谓之鬼神。藏于胸中,谓之圣人。”<sup>①</sup>将原始道家提出的“精”与“气”合二为一,视为世界万物的生成者。尽管对“道”与精气的关系,讲得不明确,但是两者作为宇宙本根,有着相同的性质。以精气描述道生成万物的过程,是中国古代道论的重大发展。同时,将“心”视为精气驻留的“精舍”,精气注入心中,是人类获得生命活力、智慧才能的源泉;能使在天地间自由流动的精气常驻人心的惟一途径,则是清除私欲杂念,保持平和虚静的心态。可见精气说丰富了中国古代的心性论。

---

<sup>①</sup> 《管子·内业》。



此前的阴阳学说和五行学说,各自存在,联系不密切。《管子》的《幼官》、《四时》、《五行》等篇,以春夏秋冬“四时”为中介,将阴阳说与五行说初步整合在一起,提出了以五行相生为特点的宇宙结构论,将五方、五色、五味、五声等用数字“五”概括的事物纳入这个模式中予以系统解释,为中国古代宇宙结构论奠定了基础。

在社会政治伦理方面,《管子》不仅在理论上将“道”与“法”更紧密地联系在一起,而且大量吸收了儒家伦理观念,强调礼法并用,认为“礼”的意义在于:“上下有义,贵贱有分,长幼有序,贫富有度,凡此八者礼之经也。”<sup>①</sup>将礼、义、廉、耻视为国家赖以存在的四大支柱“国之四维”<sup>②</sup>。因此,对道德教化予以更多的关注,认为刑罚只能使人被动服从,而道德教育的巨大感染力却会使人心悦诚服,主动向善。故以优美的文笔描写教化的功能:“若夫教者,摽然若秋云之远,动人心之悲;蔼然若夏之静云,乃及人之体;穹然若皓月之静,动人意以怨;荡荡若流水,使人思之。”<sup>③</sup>

### (3) 南方道家与《鹖冠子》

南方道家主要是楚国黄老学派,虽然该学派也是道家与百家合流的产物,但是在楚国的历史文化环境影响下,表现出自由浪漫风格。在庄子后学黄老派的著作《庄子》诸篇中,黄帝被塑造成一位忘怀尘世追求精神逍遥的求仙问道者,“游乎赤水之北,登乎昆仑之丘”<sup>④</sup>。到空同山向仙人广成子问道后,黄帝放弃了帝位,当了一名隐士。“黄帝退,捐天下,筑特室,席白茅。”<sup>⑤</sup>

① 《管子·五辅》。

② 《管子·牧民》。

③ 《管子·侈靡》。

④ 《庄子·天地》。

⑤ 《庄子·在宥》。

鹞冠子是战国末年楚国的大隐士，长期隐居在深山，因经常戴着顶插有鹞尾的帽子——鹞冠，于是“鹞冠子”成了他的称号，而其真实姓名反而被遗忘。他的学生庞煖，是著名的兵家和纵横家，《鹞冠子》中多篇记述庞子和鹞冠子关于兵法的问答。庞煖后来成为赵悼襄王时的将军，公元前242年（赵悼襄王三年）曾擒杀燕将剧辛，次年曾率赵、楚、魏、燕四国的锐师攻秦。据说，庞煖到赵国发迹后，鹞冠子怕庞氏向赵王推荐自己，躲入深山，“著书言道家”<sup>①</sup>。作为战国时代最后一个道家哲人，留下了《鹞冠子》一书。

《汉书·艺文志》道家著录有《鹞冠子》一篇，唐代韩愈所见《鹞冠子》有十六篇。今本《鹞冠子》有三卷十九篇，宋代陆佃注，被学术界长期视为伪书，近年来发生了逆转，多数学者认为该书虽经后人的改动损益，但并非伪书，仍可视为先秦古籍，对研究战国末年南方道家的思想，有着不可替代的价值。主要思想特点如下：

宇宙论方面，《鹞冠子》虽然也将“道”作为宇宙的最终决定力量看待，但是提出了“元气”概念，认为它是构成天地万物的最基本的精微物质，“天地成于元气”<sup>②</sup>，是宇宙本根“道”与天地万物之间的物质中介。如果这条史料可靠的话，那么中国哲学中的“元气”概念，是在这里第一次提出的。此外，将阴阳视为气的两种对立统一的基本形态，解释万物的生化过程。遗憾的是，没有将元气与阴阳二气联系起来，但是为汉代成熟的元气论提供了思想素材。值得注意的是，该书有着较为成熟的阴阳五行数术思

① 《艺文类聚》卷三六引袁淑真《隐传》。

② 《鹞冠子·泰录》。

想,并带有神秘色彩,如果不是后人添加,需要结合楚文化特点深入研究。

社会政治思想方面,提出要以“道”治国,称之为“泰一成鳩之道”,目的是恢复远古时代的大同社会。“泰一者,执大同之制,调泰鸿之气,正神明之位。”<sup>①</sup>这个大同社会不是无政府状态,而是有国家机构管理,内部成员互相亲爱、生活幸福的等级社会。还有对外战争,似乎是对阶级社会初期部落联盟时代的描述。“少则同济,长则同友,游敖同品,祭祀同福,死生同爱,祸福同忧,居处同乐,行作同和,吊贺同杂,哭泣同哀……安平相驯,军旅相保,夜战则足以相信,昼战则足以相配。”实现“大同之制”社会理想的途径,在于严明法制,并遵循伦理道德,选拔德才兼备者管理社会。为此,《鹖冠子》在道与法结合的基础上,进一步吸收儒家的伦理思想,“夫仁者君之操也,义者君之行也,忠者君之政也,圣人者君之师傅也”<sup>②</sup>。

#### (4)《吕氏春秋》与合流完成

尽管《吕氏春秋》创作于秦王朝统一中国的前夜,但是在多数中国思想史著作中,却将其置于秦汉思想史之首予以介绍。这是因为该书对秦汉之际黄老学派思想的发展,产生了直接影响。然而,如果从道家与诸子百家合流过程的终结着眼,理应放在战国末,况且这也是没有争议的历史事实。

随着战国后期政治统一形势的日益明朗,百家合流已成为不可抗拒的历史潮流,黄老学派兼容并包的发展趋势,深刻反映了这一历史必然性。但是像如此高水平的集大成之作,在一位

① 《鹖冠子·泰鸿》。

② 《鹖冠子·道端》。

“大商人”的主持下完成，可以归于历史偶然性。

公元前 265 年（秦昭王四十二年），正在赵国京城邯郸做生意的卫国濮阳籍大商人吕不韦，在一个偶然的时机结识了秦王的孙子子楚。当时，两人都是远离祖国客居他乡，而境况却相差甚远：子楚是太子安国君二十多个儿子中的普通一员，其母夏姬又不受宠，所以不但不受重视，反而被送到赵国当人质，生活拮据，甚至难以支付日常开支，“车乘进用不饶，居处困，不得意”<sup>①</sup>。此时的吕不韦往来于各国“贩贱卖贵，家累千金”，财大气粗。他一方面同情子楚的窘境，“见而怜之”，同时也以天才商人的职业敏感，发现了子楚身上的巨大交换价值，“此奇货可居”，于是是一个大胆的计划在他心中初步形成。

吕不韦贾于邯郸，见秦质子异人，归而谓父曰：“耕田之利几倍？”曰：“十倍。”“珠玉之赢几倍？”曰：“百倍。”“立国家之主赢几倍？”“无数。”曰：“今力田疾作，不得暖衣余食；今建国立君，泽可以遗世。愿往事之。”<sup>②</sup>

经过认真的盘算之后，吕不韦去了子楚的寒舍，宣布能振兴他的门户。子楚以为是戏言，笑着回答，还是等吕不韦振兴自家门户后，再来帮助他。吕不韦认真地说，只有子楚发迹后，自家才有希望。子楚明白了吕不韦的用意，“心知所谓，乃引与坐，深语”。吕不韦分析秦国王位继承形势时指出：秦昭王年事已高，太子安国君最宠幸的是华阳夫人，她有能力确定“嫡嗣”而自己无

① 《史记·吕不韦列传》，以下引文无注者，均出自此传。

② 《战国策·秦策五》。

子。子楚长期客居赵国，没有钱财交接宾客、馈赠远在咸阳的王亲贵族以扩大影响，一旦秦昭王逝世，安国君继承王位，子楚绝对无力与长子及生活在父王身边的兄弟们竞争“太子”地位。子楚同意吕不韦的看法，却感到无能为力：“然、为之奈何？”吕不韦当即表示，自己将倾其家产资助子楚，将他扶上秦国未来的王位：“不韦虽贫，请以千金为子西游，事安国君及华阳夫人，立子为嗣。”子楚大为感动，他发誓成功后权力共享：“必如君策，请得秦国与君共之！”

吕不韦携带大批“奇物玩好”西游秦国，首先买通了华阳夫人之姊，请她将礼物转交华阳夫人，并通过她之口，说子楚的好话，与华阳夫人打了一场心理战。首先，介绍子楚的才德威望和对华阳夫人的孝心，动之以情：“言子楚贤智，结诸侯宾客遍天下……日夜泣思太子及夫人。”证明他是一个大有作为而且靠得住的儿子。再者，利用夫人对将来太子百年后或自己色衰失宠后无子依靠的担忧，晓之以理：“吾闻之，以色事人者，色衰而爱弛。今夫人事太子，甚爱而无子，不以此时早结于诸子中贤孝者，举立以为嫡而子之。夫在则尊，夫百岁之后所子为王，终不失势，此所谓一言而万世之利也。不以繁华时树本，即色衰爱弛后，虽欲开一语，尚可得乎？”在华阳夫人的力荐下，安国君果然立子楚为嫡嗣，吕不韦初战告捷。

据传说，在邯郸经商的日子里，吕不韦与当地一位美丽的舞女同居。某次酒宴上，子楚被此女所迷，向吕不韦提出要娶她为妻。尽管吕不韦对这种与虎谋皮的请求十分恼火，但是，为资助这个政治“奇货”他已濒于破产，故不得不割爱，将实际已怀孕的情人献出。第二年，即公元前259年，这个小生命以子楚儿子的名义诞生了，名于政，他就是几十年后使中国大地震颤的秦

始皇。

公元前 255 年,秦国对赵国用兵,作为人质的子楚生命危在旦夕,吕不韦以重金买通警卫,两人逃出邯郸投奔了秦军。子政母子则被赵国扣压为人质。公元前 251 年,秦昭王卒,安国君即位,是为孝文王,子楚被正式立为太子,赵国将子政母子归还了秦国。一年后孝文王逝世,子楚即位,是为庄襄王,他兑现了当年的承诺,任命吕不韦为丞相,封文信侯,食河南洛阳十万户。四年后的公元前 246 年(秦始皇元年),庄襄王卒,年仅十三岁的秦始皇登基,“尊吕不韦为相国,号称‘仲父’”。

随着秦始皇年龄的增长,无法容忍大权旁落的局面,与吕不韦集团的冲突不可避免,导火索是所谓嫪毐事件。据传说,庄襄王死后,吕不韦与他的旧情人太后经常私通。吕不韦担心事情败露,而太后的性欲又相当旺盛。为解决这个矛盾,吕不韦物色了一个名叫嫪毐的美男子,伪装成宦者献给太后,与太后秘密生了两个孩子,甚得宠信;又与吕不韦联手,拥有极大的权势。公元前 238 年(秦始皇九年),秦始皇亲政,诛嫪毐三族,杀二子,并放逐其门客党羽。次年,吕不韦因为该案的牵连而免职,回河南封地。一年后,秦始皇担心吕不韦东山再起,下令其举家迁蜀,吕不韦饮鸩而死。

在秦国执政的十三年中,吕不韦在内政外交方面表现不凡,如灭了东周,攻取了赵、魏的土地,建立了三川、太原、东郡,为后来秦始皇顺利完成统一中国大业奠定了基础。但是,吕不韦最突出的贡献却是在思想文化方面,即组织编写了《吕氏春秋》一书。关于吕不韦编纂该书的动机,《史记·吕不韦传》如是说:

当是时,魏有信陵君、楚有春申君、齐有孟尝君,皆下士

喜宾客以相倾。吕不韦以秦之强，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是时诸侯多辩士，如荀卿之徒，著书布天下。吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十万言。以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。

也许，吕不韦的动机中有争文化大国面子的因素，但不是主要的。从其一生的作为看，他不是鼠目寸光的“窃国”佞人，而有宏大的抱负，统一中国才是他的政治理想。为了实现这个目标，他竭尽全力网络各种人才，其门下云集三千食客，可谓济济多士。这些来自不同国家、属于不同学派的人，拥有不同的技能。吕不韦将其中的学者组织起来，在统一体例的框架内，各抒己见，共同编著了《吕氏春秋》一书，为未来统一中国后的思想建设服务。

《吕氏春秋》完成于秦始皇亲政的前一年——公元前 239 年，对这部著作的价值，吕不韦相当自负。他将该书置于“咸阳门市，悬千金其上，延诸侯游士宾客有能增损一字者，予千金”。的确，《吕氏春秋》的整体学术水平在当时是无以复加的。因为它汇集了当时一流学者的文章，而这些学者所表达的，则是各个学派的思想精华。东方的稷下学宫已经衰落，蒸蒸日上的秦国，十分重视人才，以优厚的待遇吸引了东方六国的游士，“士不产于秦，而愿忠者众”<sup>①</sup>。吕不韦门下的宾客有三千之众，已超过了稷下学宫兴盛时期学者“数百千人”的规模，成为新的学术文化中心。稷下学宫的衰败，学术中心的西移，可能有许多稷下学子西行秦国，投到吕不韦的门下。李斯的经历深刻反映了这一历史变迁。

① 《史记·李斯传》。

(李斯)乃从荀卿学帝王之术。学已成,度楚王不足事,而六国皆弱,无可为建功者,欲西入秦。辞于荀卿,……至秦,会庄襄王卒,李斯乃求为秦相文信侯吕不韦舍人;不韦贤之,任以为郎。<sup>①</sup>

李斯是否参加了《吕氏春秋》一书的编写已无法考证,但这条史料提供的信息背景却很有价值。李斯是稷下先生荀子的学生,认为当时的秦国最有前途,入吕不韦门下为三千宾客之一。毫无疑问,当吕不韦要他们“人人著其所闻”时,不同学派的思想——道家的自然哲学,阴阳家的宇宙结构论,儒家的仁义教化,墨家的尚贤兼爱,法家的形名法术势,自然通过这些来自不同国家的才子,汇集在《吕氏春秋》一书中。建构了从宇宙论、社会历史观到政治、经济、道德、军事、美学的理论体系。其目的,是力图总结历史经验,综合百家之学,为未来统一后的中央集权大帝国,奠定长治久安的理论基础。

《吕氏春秋》也有弱点。因出于众人之手,故对先秦诸子百家的思想,未能全面融会贯通。所以《汉书·艺文志》将该书列入杂家,后代的不少学者以其“杂”而不予重视。而黄老派的汉代学者则十分推崇该书,司马迁在《史记》里将它与《周易》、《春秋》、《离骚》等并列。东汉高诱则认为此书“大出诸子之右”。其中原因在于,该书不是杂家,而是综合诸子的黄老道家。

《吕氏春秋》对诸子百家并非平均看待,正如高诱所言:

① 《史记·李斯传》。





“此书所尚,以道德为标的,以无为为纲纪。”<sup>①</sup>特别崇尚老庄道家,老子地位被置于孔墨之上。《吕氏春秋·当染》肯定了“孔子学于老聃”的传说。《吕氏春秋·贵公》通过一个虚构的故事,表达了对儒、道学说的价值判断:有位荆国人遗失了弓而不寻找,说毕竟由荆国人拾到它,其心胸宽于常人,但止于荆国;孔子听说后认为应去掉“荆国”二字,可见其心胸更宽,但止于人类;老聃胸怀最博大,听说后认为连“人”字也应去掉,“故老聃则至公矣”。高诱注:“言天下得之矣,何必人?故曰‘至公’。”儒墨仁义之术是外学,难以孤立实施,只有以道家内学为根本,才能获得成效。“唯通乎性命之情,而仁义之术自行矣。”<sup>②</sup>在吕氏理论体系中,道家的“因循”哲学是指导思想,名、法、儒、墨、兵诸家思想属操作层面,适用于解决具体问题,可见,其最鲜明的特色是以道为本融合百家之学。

以历史的眼光看,《吕氏春秋》的政治主张,适合未来统一后的中国国情。但是“始皇为人,天性刚戾自用”<sup>③</sup>。没有也不可能正面采纳以《吕氏春秋》为代表的黄老政治哲学,作为治国的指导思想,而是接受了韩非的法家思想,企图单纯依靠所谓法、术、势政治暴力,对人民进行赤裸裸的血腥统治。结果,不可一世的统一大帝国只存在了短短的十九年,就在秦末农民战争中土崩瓦解了。

## (二)西汉初期的鼎盛

公元前 207 年 10 月,刘邦率军至灞上,秦王朝寿终正寝。尽

① 《吕氏春秋·序》。

② 《吕氏春秋·有度》。

③ 《史记·秦始皇本纪》。

管楚汉战争的序幕还没有拉开，刘邦离统一中国还有很长一段距离，但是天才的政治直觉已告诉他，在当时的形势下，应采取何种方针作为未来新王朝的立国之本。因此，进入咸阳后，他立刻召集当地各县父老豪杰开会，宣告废除秦朝庞杂严苛的法律，为了维持社会秩序，仅实施三条新法律，简单明了、易于操作。刘邦的原话是：“父老苦秦苛法久矣，诽谤者族，偶语者弃市。吾与诸侯约，先入关者王之，吾当王关中。与父老约，法三章耳：杀人者死，伤人及盗抵罪。余悉除去秦法。”<sup>①</sup>尽管刘邦本人对学术一窍不通，但是“约法三章”举措所蕴含的清静简约指导思想，可视为西汉前期“黄老之治”的先声。

## 1. 汉初黄老之治

### (1) “无为”的君主与太后

秦王朝无休止地征发徭役大兴土木，超越了人民的承受力，生产遭到了严重破坏，而秦汉之际长达七年的大规模战乱，加速了社会经济的全面崩溃。当公元前 202 年，楚汉战争结束，刘邦登上帝位时，面对的是一个满目疮痍的中国：饥荒横行，人口锐减，许多大城市的人口剩下十分之二三，社会财富极端匮乏，以致皇帝的马车都搞不到四匹同样颜色的马，将军大臣有的干脆乘牛车。在这种形势下，采取轻徭薄赋、恢复生息的政策，才是新王朝生存发展的唯一出路。《汉书·食货志》这样记载了刘邦的对策及其历史动因：

汉兴，接秦之敝，诸侯并起，民失作业，而大饥馑。凡米

<sup>①</sup> 《史记·汉高祖本纪》。

石五千，人相食，死者过半……天下既定，民亡盖藏，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车。上于是约法省禁，轻田租，什五而税一，量吏禄，度官用，以赋于民。而山川园池市肆租税之入，自天子以至封君汤沐邑，皆各为私奉养，不领于天子之经费。

鉴于汉初的社会经济状况，以及秦王朝因严刑峻法过度“有为”而覆灭的历史教训，使“顺民之情与之休息”的政治原则作为基本国策确定下来<sup>①</sup>。自汉高祖之后，吕后、文、景、窦太后，沿着这条政治路线继续发展，理论上则以黄老哲学为旗帜，这就是所谓汉初的“黄老之治”。

刘邦逝世后，孝惠皇帝上台。这位善良仁慈的皇帝只是个傀儡，在其名义上执政的七年中，一直生活在母亲吕后的政治阴影中。惠帝英年早逝后，吕后临朝称制，大权独揽。在她实际控制朝政的十六年中，尽管在宫廷内相当“有为”地以阴谋手段铲除政敌，以致滥杀无辜，但是并未影响无为而治的大政方针。从全局看，国家政治经济生活按照清静无为的原则进行。司马迁在《史记·吕太后本纪》中这样评论吕后专政时期的社会形势：“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是希。民务稼穡，衣食滋殖。”

公元前180年，吕后逝世，丞相陈平、太尉周勃与朱虚侯刘章等宗室大臣发动政变，诛灭诸吕，迎立刘邦中子刘恒（前202—前157）为帝，这就是历史上有名的汉文帝。他在位二十三年，死

<sup>①</sup> 《汉书·艺文志》。

后其子汉景帝刘启(前188—前141)即位,在位十六年。文帝、景帝两代相继执政的近四十年时间里,黄老之学获得了前所未有的崇高地位,“孝文即位,有司议欲定仪礼,孝文好道家之学,以为繁礼饰貌,无益于治,躬化谓何耳。故罢去之”<sup>①</sup>,黄老之学成为帝国的官方政治哲学,贯彻运用到治国的各个领域。经济方面,在前代的基础上进一步采取了轻徭薄赋,与民休息的措施。汉文帝即位后多次下诏劝课农桑,并将田租减为三十税一,成为汉代定制;算赋也由每人每年一百二十钱减至四十钱,徭役则减至每三年服役一次。景帝把人民服兵役、徭役的年龄推迟到二十岁。政治方面对秦代以来的刑法也作了重大改革,如汉文帝下诏废除罪人终生服劳役和罪人亲属连坐制度,废除黥、劓、刖、宫四种肉刑,改用笞刑代替,景帝又减轻了笞刑,刑事惩罚明显减轻。军事上对周边少数民族也不轻易用兵,尽力维持相安的关系,以免烦扰百姓。

尤其值得称道的是,文帝谦恭的品质和简朴的生活。他即位不久,就废止诽谤妖言之罪,使臣下能大胆地提出不同的意见;认为百官的错误和罪过,皇帝要负责。次年,他又禁止祠官为他祝福。至于他的俭朴,《史记·孝文帝本纪》记载,他曾想建一座露台,听说要花费百金,等于十个中人之家的财产,于是作罢。“即位二十三年,宫室苑囿、狗马服御无所增益”,还屡次下诏禁止郡国贡献奇珍异物。他本人身穿粗绸,所宠爱的慎夫人衣不曳地,帷帐不施文绣。其目的是“以示敦朴,为天下先”。在他的倡导下,国家的财政开支有所节制和缩减,贵族官僚也不敢奢侈无度,使人民得以“休养生息”。文帝的作为不是偶然的,除巩固政权的需

<sup>①</sup> 《史记·礼书》。

要外，黄老道家关于宇宙规律与人生意义的观点，无疑是其政治实践和生活习尚的指导思想。譬如，他坚决不准为自己修豪华皇陵，下令“治霸陵皆以瓦器，不得以金银铜锡为饰，不治坟”。其中深层原因，是找到了生死的自然之道。这在他临终遗诏中有所流露：“朕闻盖天下万物之萌生，靡不有死。死者天地之理，物之自然者，奚可甚哀？当今之时，世咸嘉生而恶死，厚葬以破业，重服以伤生，吾甚不取。”<sup>①</sup>

汉文帝、景帝时代黄老之学的极盛，除了两位皇帝的信奉之外，窦太后的作用不可低估。这位汉文帝的妻子、汉景帝的母亲，比她的丈夫、儿子更尊崇黄老。她经历了文、景、武三朝，当了文帝 23 年的皇后，景帝 16 年的皇太后，武帝 6 年的太皇太后，在朝中影响达 45 年之久。她以母亲、祖母的身份，将黄老著述作为教育儿孙的经典，“窦太后好黄帝、老子言，帝及太子诸窦，不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术”<sup>②</sup>。

尽管文帝、景帝以黄老之学治国，但同时对其他学派的观点也采取了兼容并包的态度。而窦太后则不然，她是个意气用事的人，推崇黄老之学达到了偏执的程度，对敢于公开贬低其信仰者，定要严加惩办。例如有个名叫辕固生的博士，以弘扬儒术为己任，曾在景帝面前与黄老派学者黄生就“汤武革命”问题展开激烈辩论，景帝虽不支持辕氏的观点，但是以宽宏大量的温和态度平息了论战。当这位辕固生遇到窦太后时，情况就变得危险了。某次，太后问他对《老子》一书的想法。这位精通《诗经》的博士在回答窦太后的问题时，公开表示对道家先哲的不敬，说是一

① 《史记·孝文帝本纪》。

② 《史记·外戚世家》。

些平庸的老生常谈：“此是家人言耳。”太后听后怒吼：“安得司空城旦书乎？”<sup>①</sup>司空城旦是罪犯，将儒家比喻为罪犯写的书。一怒之下，窦氏罚辕固生到猪圈里同野猪格斗。景帝感到母亲的做法太过分，就暗中给辕固生一把利剑。辕固生跳下猪圈，一剑刺去，正中野猪心脏，拣回了自己的性命。又如汉武帝上台后倾向儒术，赵绾、王臧等儒士提议在城南建立“明堂”，力图以儒家思想治国。窦太后得知后，派人秘密调查赵绾、王臧的劣迹“奸利事”，抓住把柄穷追猛打，两人被逼死，振兴儒学的建议也随之流产，“绾、臧自杀，诸所兴为者皆废”<sup>②</sup>。

## (2) 清静自守的各级官吏

西汉初期帝王太后们的黄老信仰不是孤立的，有着深厚的社会基础，是那个时代统治阶级主流政治思潮的反映，考察一下追随刘邦打天下的开国元勋，不难发现这一特征。否则，皇室的“清静无为”政策成了无源之水，也无法落到实处。《史记》“世家”类所收录的汉初重臣中，只有萧何、曹参、张良、陈平、周勃五位。其中周勃“不好文学”<sup>③</sup>，属于不读书的赳赳武夫，尽管他在行为上也遵循道家功成身退的处世哲学，如诛灭诸吕后有辞掉相位的举动，但是毕竟没有留下信奉黄老之学的记载。至于其他四位元老的思想信仰，则有明显的黄老烙印。

在缔造汉王朝的功臣中，萧何排在第一位，也是新帝国的第一任相国。他是刘邦的同乡好友，早在秦末任沛县的主吏掾时，就常常以其有限的职权庇护那位气象不凡的泗水亭长。天下大乱后，他率其宗族参加了起义，为沛公刘邦的丞，总管内外“庶

① 《史记·儒林列传》。

② 《史记·孝武帝本纪》。

③ 《史记·绛侯世家》。

事”，等于事实上的宰相。占领咸阳后，诸将皆争抢金帛财物，萧何则收集秦朝的文书档案，掌握了全国的地理、经济、政治资料。汉王朝建立后，在刘邦入关约法三章的基础上，改造秦朝法律，“取其宜于时者，作律九章”，他立法的指导思想，便是黄老无为、因循、简约的哲学理念——“填以无为，从民之欲，而不扰乱，是以衣食滋殖、刑罚用稀”<sup>①</sup>。在其晚年，深受道家谦下思想影响，看到了巨额财产会给后代招致灾祸，因此，“置田宅必居穷处，为家不治垣屋。曰：‘后世贤，师吾俭；不贤，毋为势家所夺。’”<sup>②</sup>

曹参也是刘邦的同乡，秦末沛县负责司法工作的“狱掾”，与同僚萧何是好朋友。追随沛公打天下的过程中，他因身经百战而在汉初功臣排名中仅次于萧何，位于第二。他出任齐相，从胶西请来一位精通黄老学的盖公做政治顾问，让出正堂请其居住，以示尊敬。盖公宣扬“治道归清静而民自定”的主张，被曹参采纳，因此在他任职期间，政通人和。“其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。”<sup>③</sup>萧何死前，推荐曹参继任相国。到中央任职后，曹参将他在齐国的无为哲学用于朝政，一切工作因循萧何创建的制度，此外不作为。将地方官府中不善于言辞的忠厚长者，选拔为丞相府的官吏；对那些能说会道、追逐功名者，一律罢免。对下属的过失，概不追究。丞相的工作，只是坐在家里喝美酒。官员们见丞相无所事事，便前往拜访企图进言，但不等他们开口，曹参就以美酒款待，一再劝酒，直到“醉而后去，终莫得开说”<sup>④</sup>，曹相府的后园与一所京官居住的吏舍相邻，里而每天都传

① 《汉书·刑法志》。

② 《史记·萧相国世家》。

③ 《史记·曹相国世家》。

④ 同上。

出饮酒作乐的怪叫狂歌，丞相府的属员们不堪噪音的骚扰，在制止无效的情况下，只好将曹参请到后园亲自感受邻舍的放肆，以为其必大怒，弹压对方的嚣张气焰。没想到丞相竟然豪兴大发，叫人就地摆宴席，“乃反取酒张坐饮，亦歌呼与相应和”<sup>①</sup>。汉惠帝听说丞相不问政事，托曹参在朝廷当中大夫的儿子回家打探其父为何“日饮无所请谏”，结果挨了父亲二百鞭子。于是惠帝不得不召见了曹参，说其子的询问是代表皇帝的。曹参免冠谢罪，却通过惠帝与高祖刘邦、自己与萧何比较才干的一连串追问，证明了自己无为而治的正确性。

曹参：陛下自察圣武孰与高帝？

惠帝：朕乃安敢望先帝乎？

曹参：陛下观臣能孰与萧何贤？

惠帝：君似不及也。

曹参：陛下之言是也。且高帝与萧何定天下，法令既明。今陛下垂拱，参等守职，遵而勿失，不亦可乎？

惠帝：善。君休矣！

曹参做了三年丞相，老百姓编歌谣传唱，颂扬他的无为政绩：“守而勿失，载其清静，民以宁一。”司马迁评价为“参为汉相国，清静极言合道，然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣”。

张良，字子房，出身韩国大贵族，祖父与父亲均为韩国宰相。秦始皇灭韩后，张良为了复仇，倾家产结交刺客，募得一位大力

① 《史记·曹相国世家》。



士，用120斤的铁锥，在博浪沙狙击东游的秦始皇，失败后更改姓名，逃亡到下邳。在这个道家思想流行的楚地，张良与黄老学结缘了。《史记·留侯世家》记载了这个具有传奇色彩的故事：张良在桥上遇到一个穿粗麻短衣的老人，竟故意把鞋掉到桥下，让张良拾起。“良鄂然，欲殴之。为其老，强忍，下取履。”<sup>①</sup>老人得寸进尺，要求给他穿上鞋。张良只好跪在地上实施。老人傲岸地以脚受之，然后大笑，扬长而去。一会儿，又飘然回到目瞪口呆的张良面前，约他五天后的清晨在这里相会。第一次张良按时到达，被老人怒斥为迟到，再约。五天后张良天不亮赶到，仍遭唾骂。第三次张良半夜就去，早到的黄石公很高兴，送给他一部书说：“读此则为王者师矣。后十年兴，十三年孺子见我济北，谷城山下黄石即我矣。”后来发生的一切应验了黄石公的预言：十年后秦末农民大起义爆发，张良投奔刘邦开始发迹；十三年后随刘邦路过济北，果真见到了谷城山下的黄石。这本黄老学派的《太公兵法》，使张良在秦汉之际的历史舞台上大显身手，为汉王朝的建立出谋划策，屡建奇功。刘邦对这位谋士的评价可谓一语中的：“运筹策帷帐中，决胜千里外，子房功也。”<sup>②</sup>另一方面，黄老派的人生哲学和生命哲学，使他能在其鼎盛时，功成身退，拒绝担任官职。先是托病，“即道引不食谷，杜门不出岁余”。后来，虽不得已出奇计保护太子，但是太子地位一旦巩固后，则坚决退出政治舞台。他向刘邦表示“‘愿弃人间事，欲从赤松子游’，乃学辟谷，道引轻身”<sup>③</sup>。远远地躲开了宫廷的十面埋伏，逍遥余生，卒其天年。

① 《史记·留侯世家》。

② 同上。

③ 同上。

陈平少时家贫，却喜欢读书，“好黄帝、老子术”<sup>①</sup>，是个有大志的青年。故里举行祭祀土神的集会，陈平主刀分割肉食，非常均匀。乡里父老夸他分配公平，陈平说，假如让他主宰天下，也会像这块肉一样。司马迁认为，“方其割肉俎上时，其意固已远矣”<sup>②</sup>。尽管家居陋巷，破席为门，但门前却多有大人物拜访留下的车辙。因此，当地富人张负将孙女嫁给陈平，并予以资助，使他有经济实力社交，“游道日广”<sup>③</sup>。在追随刘邦南征北战的日子里，陈平以善用奇计著称。相国曹参逝世后，陈平任左丞相，后任右丞相。在吕后专政时期，他韬光养晦，不从事宰相的政务，天天饮醇酒，玩女人，以麻痹吕后，“吕太后闻之，私独喜……及太后崩，平与太尉周勃合谋，卒诛灭诸吕，立孝文皇帝”<sup>④</sup>。事成之后，陈平将右相让给周勃，自己退居左相。他在任职期间，采取清静无为的策略。某次，汉文帝问国家一年的刑事案件与收入钱谷数，周勃回答不上，急得汁流浹背。文帝转问陈平时，陈平以黄老政治理论予以回答。他指出，这些问题应分别问负责决狱的廷尉和负责财政的治粟内史，宰相的职责是“上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉”<sup>⑤</sup>。得到了文帝的赞赏。作为黄老学说的信仰者，陈平知道自己的阴谋诡计有违清静无为之道，因此他检讨自己的一生时，表示了这种忧虑：“我多阴谋，是道家之所禁。吾世即废，亦已矣，终不能复起，以吾多阴祸也。”<sup>⑥</sup>

① 《史记·陈丞相世家》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

除以上重臣元老外,广大官员的积极参与、身体力行,才使黄老之治得以实现。从文献记载看,汉初黄老学在中下层官吏中很有影响。例如文、景时代的南阳人直不疑,“学《老子》言……不好立名”<sup>①</sup>,忍辱负重,以平和的态度对待无中生有的“盗金”、“盗嫂”诽谤,最终真相大白,名声大振,从郎高升为御史大夫。又如景帝时为太子舍人的郑当时,字庄,号翟公,“好黄老之言”<sup>②</sup>,不治产业,把自己的俸禄全部用来招待宾客,官至廷尉。再如汉景帝的太子洗马汲黯,“学黄老之言,治官理民,好清静”,武帝时代迁为东海太守,躲在家中高卧不起,只作原则性指导,放手让下属自行处理郡务,一年后,东海郡大治。

这些人物,有的官职不高,有的甚至是布衣,而实际地位和影响力却很大。汉景帝当太子时,某次上朝在司马门未下车,受到公车令张释之的弹劾。景帝继位后,已身居廷尉高位的张释之怕景帝报复,不知所措,采用王生老人的计策才得以化解。《史记·张释之列传》记载,朝会时,在三公九卿诸大臣而前,王生自称袜带开了,让张释之系上。张在众目睽睽下跪在地上如法操作,获得舆论的赞扬。此事蕴含的学术信息有两点:其一,黄老派名士身价不低,这位王生是个无一官半职的处士,仅以“善黄老言”,竟能跻身于朝廷百官中。其二,信奉黄老哲学,行为谦下退让的官员,受尊敬。有人埋怨王生,认为是当众羞辱廷尉。王生解释说,张廷尉是当代名臣,肯屈尊为年老低贱者系袜带,是抬高其声望的最佳途径,“诸公闻之,贤王生而重张廷尉”。这些迹象都表明黄老之学在汉初的崇高地位。

① 《史记·直不疑列传》。

② 《史记·郑当时列传》。

## 2. 学术的传承与发展

以上从政治实践层面介绍了黄老之学作为统治术，在西汉初期走向朝廷的历程，即汉初“黄老之治”概况。下面则从学术自身发展的角度，研究这一时期该学派的传承和理论成就。

### (1) 来自民间的传承

汉初黄老学者中明显存在传授谱系的，只有来自齐地民间的一支，似乎与齐燕地区的神仙方术传统有缘，表现出一定程度的神秘色彩。《史记·乐毅列传》记载：

乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于高密、胶西，为曹相国师。

该派的祖师是河上丈人，对他的生平事迹，连司马迁也搞不清。综合魏晋之际嵇康和皇甫谧两种《高士传》的说法，其形象仍然十分模糊，只知道他是战国末期的隐士，精通《老子》，自匿姓名，居住在河滨，因此被称为河上丈人，也叫河上公。至于从自葛洪开始的历代道士们笔下的河上丈人，已属神仙，不足为信。

河上丈人的一传弟子安期生，既读黄帝老子，也学神仙方术。到司马迁时代，他已经在民间传说中成为得道的仙人了。《史记·封禅书》记载，神仙家李少君蒙骗汉武帝，自称“臣尝游海上，见安期生。安期生食巨枣，大如瓜。安期生，仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐”。于是汉武帝派方士入海寻找蓬莱仙阁和神人安期生，结果是可想而知。

关于该门派的二传弟子毛翁公，史家一无所知；三传弟子乐瑕公和四传弟子乐臣公，都是乐毅的后代，齐国有名的黄老学者。乐臣公的学生，即五传弟子中，有两人青史留名。一个叫田叔，《史记》有传，是个擅长剑术重义气的侠客式人物，游于王侯间，汉景帝时官至鲁国相，但是对推动黄老学的发展无重大影响。另一个是盖公，胶西（今山东高密）人，汉初的黄老学术传承中的关键人物。汉惠帝时，曹参任齐相时聘请的政策顾问就是其人，他阐述的“治道贵清静而民自定”的黄老术，首先在齐国试点成功，后来随曹参的高升，由朝廷推广到全国。因此一般封建历史学家视盖公为汉初黄老无为政治的思想启动者，故司马迁说“自曹参荐盖公言黄老”<sup>①</sup>。

## （2）在儒士中的流行

广大受黄老思想影响的士人，一般没有明显的传授教师。通过自学道家经典，读书人也可以接受黄老哲学，有的人成为信仰者，而更多的人则将其作为百家学说中有价值的思想吸收。当时，许多儒士就是如此，他们将自然无为理论作为儒家仁义思想的重要补充对待，以纠正秦王朝酷刑苛法的弊端。陆贾、贾谊、韩婴是代表人物。

陆贾原籍楚国，秦末战乱中投奔刘邦，作为亲信幕僚在其左右，以杰出的口才，经常出使各路诸侯，安抚蛮夷。与陈平关系密切，参与了消灭诸吕的谋划，官至太中大夫。早在汉王朝刚刚建立时，陆贾就敏锐地察觉到新帝国急需总结历史教训，建立能长治久安的政治理念，免蹈秦朝覆辙。因此他不断地在刘邦耳边进言，遭到一顿臭骂。“陆生时时前说称《诗》《书》，高帝骂之曰：‘乃

<sup>①</sup> 《史记·太史公自序》。

公居马上而得之，安事《诗》《书》乎？”陆生曰：“居马上得之，宁可以马上治之乎？……文武并用，长久之术也……向使秦已并天下，行仁义，法先王，陛下安得而有之？”<sup>①</sup>这位痞子出身的皇帝悟性极高而且从谏如流，很快意识到问题的重要性，委托陆贾将见解付诸文字，于是《新语》问世了。“高帝不怵而有惭色，乃谓陆生曰：‘试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何，及古成败之国。’陆生乃粗述存亡之征，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万岁，号其书曰‘新语’。”<sup>②</sup>

洛阳的少年才子贾谊，十八岁以诗书闻名河南，二十岁就“颇通诸子百家之书”，被推荐到朝廷，文帝很欣赏他，任命为博士，一年内便破格晋升为太中大夫；他少年气盛，锐意改革，受到朝中老资格大臣的排挤，贬为长沙王太傅，抑郁不得志，改任梁怀王太傅。几年后，怀王坠马摔死，贾谊自责失职，“哭泣岁余，亦死”<sup>③</sup>，年仅三十三岁。主要著作为《新书》十卷。

至于韩婴，文献记载极为匮乏。只知道他是燕国人，生活在西汉前期，文帝时为博士，景帝时任常山王太傅。他擅长《诗经》，开西汉今文《诗》学“韩诗学”之先河。此外，兼治《易》学。当时，他著有阐释《诗经》思想的作品，“推《诗》之意而为《内、外传》数万言”<sup>④</sup>。现存《韩诗外传》十卷。

毫无疑问，陆贾、贾谊、韩婴以儒士自居，他们的作品《新语》、《新书》、《韩诗外传》，均以儒家学说为主导思想立论。但是道家的无为自然思想，也占有一定比重。在此，没有必要引证他

① 《史记·陆贾传》。

② 同上。

③ 《史记·贾谊传》。

④ 《史记·儒林传》。

们道家倾向的语录，因为翻开当今一般中国思想史或哲学史著作，都少不了这些内容，大同小异。需要强调指出的是，在西汉前期特殊的历史条件和儒士特殊的学术立场结合下，他们的道家思想，表现出的特点是与儒家思想在政治伦理层面的结合，而不像战国稷下学宫那样将道家与法家结合，以道论法。他们都将秦国残忍的法制视为政治灾难，从中吸取的历史教训，是对人民不能过于严酷。在他们看来，黄老清静无为与儒家宽恕仁慈是相通的，在道家“道德”与儒家“仁义”之间架起思想桥梁，成为其理论特色所在。陆贾说：“握道而治，据德而行，席仁而立，杖义而强，虚无寂寞，通动无量……仁者道之纪。”<sup>①</sup>贾谊对道家的“道、德”理论作了如是发挥：他认为，宇宙本根“道”通过“德”完善世界万物，而“德”有六种美好品质。“德有六美。何谓六美？有道，有德，有仁，有义，有忠，有信，有密。道者，德之本也；仁者，德之出也；义者，德之理也；忠者，德之厚也；信者，德之固也；密者，德之高也。”<sup>②</sup>在老子笔下与无为“上德”对立的仁义忠信之术，在贾谊的新道德论中融为一体了。他进而指出，儒家的《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》经书，都最终渊源于“道德”。至于韩婴的《韩诗外传》，同样是致力于沟通道家“道德”与儒家“礼乐”之间的隔阂。“何谓道德之威？曰：礼乐是修，分义则明，举措则时，爱利则刑。”<sup>③</sup>

### (3)《文子》与《淮南子》

在百家合流的时代思潮影响下，许多西汉前期的学术著作，都有道家思想的痕迹，如以上列举的《新语》、《新书》等，但是并不能将这些作品归类于黄老派。目前学术界认为属于这一时期

① 《新语·道基》。

② 《新书·道德说》。

③ 《韩诗外传》卷六。

的道家代表作,是《文子》和《淮南子》,而后者无可争议地被视为集大成之作,

《文子》并非出自文子本人之手,属后世托文子之名编造的伪书。早在唐代,柳宗元就在《辨文子》中对该书的真实性提出疑问,后代学者经过考据,多将其视为伪书。近年来情况发生了转机。1973年河北定县40号汉墓出土的竹简中有《文子》的残简,其中与今本《文子》文字相近的有六章(对残简文字是否就是《文子》仍存在不同看法)。当今学术界一般认为,尽管该书不是出自老子的学生文子之手,但成书于《淮南子》之前。对其具体的形成时间,学者们仍有分歧。李定生先生认为:“《文子》是西汉时已有的先秦古籍,它先于《淮南子》。《文子》虽经后人篡改润益,但不是伪书,可以作为研究文子思想的主要资料。”<sup>①</sup>熊铁基先生则认为:“《文子》一书在西汉初年肯定是存在的,成书时间,或者是战国末年,或者是秦末汉初”<sup>②</sup>。丁原明先生指出:“熊氏的后一种推断,即《文子》成于秦末汉初的说法,似乎更科学些。笔者所以赞成熊氏的后一种推断,这主要是因为《文子》所溢露出来的反苛法、反专制和对清静安宁的理想社会的追求,具有很强的时代针对性,并与秦汉之际的社会思潮甚为合拍。”<sup>③</sup>学者们的看法都有资料为证,在此不一一列举。从该书的思想内容看,的确存在反暴政,倡导以道家的“道德”与儒家伦理结合的汉初思想印迹。但是,《文子》对先秦道家思想没有重大创新,即使它对汉初黄老道家学术建设作出过贡献,其中的几个理论亮点,也已被《淮南子》的巨大思想光芒所覆盖。

① 李定生、徐惠君校注:《文子要论》,复旦大学出版社1988年版,第11页。

② 熊铁基:《秦汉新道家略论》,上海人民出版社1984年版,第55页。

③ 丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社1997年版,第214页。



建元二年(前139),淮南王刘安从封地千里迢迢来到京师,向他的侄子——“好艺文”的汉武帝刘彻献上了一部奇书,这就是道家学术巨著《淮南子》。

刘安是个很想有所作为的诸侯王,“为人好读书鼓琴,不喜弋猎狗马驰骋”<sup>①</sup>,收罗天下人才,“招致宾客方术之士数千人”,其淮南领地成为当时地方最大的学术中心。他组织门下的文人术士究天地之理,通古今之事,明治国之道,将研究成果凝聚在集体编著的《淮南内》、《淮南外》两部书中<sup>②</sup>。刘安献给朝廷的,是前者,也叫《淮南鸿烈》或《淮南子》。该书以道家哲学为主干,融合儒家、阴阳家、法家、墨家思想,构建了完整的理论体系,涉及宇宙论、历史观、政治论、伦理学、养生学、美学等许多领域,不仅是战国秦汉黄老之学的里程碑之作,而且可以毫不夸张地说,也“是汉代学者对古代文化的一次最大规模的汇集和综合”<sup>③</sup>。因此,对该书的内容,不是在此能用简单文字所能表达的,需要从不同学术角度切入,这将是本书介绍道家思想精要时,无论哪一个专题都无法回避的。

刘安献书时,汉武帝登基才两年,只有17岁,朝政实际上操纵在崇尚黄老学的祖母窦太后手中。刘安以为,他为黄老思潮推波助澜的举动,会得到太后和皇帝的赏识,因为这部代表这一时期道家思想最高水平的著作,将为帝国的长治久安奠定坚实的理论基础。然而,他万万没有想到,当时的黄老道家犹如戏剧的

① 《史记·淮南衡山列传》。

② 《汉书·艺文志》记载,《淮南内》二十一篇,《淮南外》三十三篇。《外书》今佚,《内书》亦称《淮南鸿烈》即《淮南子》。

③ 牟钟鉴:《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》,齐鲁书社1987年版,第278页。

高潮,紧接着便是急剧落幕。四年后,窦太后逝世,汉武帝改变了黄老政治路线,开始重用儒士,后来发展为独尊儒术,《淮南子》自然被打入冷宫。刘安不仅明珠暗投,他本人也难逃厄运,献书十二年后的元狩元年(前122),以“谋反”未遂而畏罪自杀。

汉武帝时代国策的转变不是偶然的。当时,经过汉初君臣几代人的努力,无为而治取得了巨大的成效,汉文帝、景帝两代四十年左右的时间,政治稳定,经济发展,出现了封建社会少有的“盛世”,史称“文景之治”。《汉书·食货志》记载,到汉武帝即位时,百姓入给家足,国库里堆满了钱粮,“京师之钱累百巨万,贯朽而不可校。太仓之粟,陈陈相因,充溢露积于外,腐败不可食作”。在这种国富民强的新形势下,黄老清静无为休养生息的政策,显然不适合统治阶级的好大喜功的胃口,而儒家强调以纲常伦理改造社会和大一统国家理想,属于积极有为的哲学,适合时代需求,因此儒学登上汉王朝官方学术宝座。

需要指出的是,以董仲舒代表的汉代儒学理论,与先秦儒家有着巨大的差异,从宇宙论到形名学明显来自黄老之学。换句话说,汉儒哲学体系以儒家传统的天命论和道德理想主义为主干,将黄老道家融合百家后的思想精华,纳入到自己的理论体系中,显示出强大的生命力,故在汉王朝的扶植下,由子学演变为“官学”,一家独尊。黄老道家则在寂寞中度过了漫长的二百多年时间。

### (三) 汉魏之际的复兴

在经学占绝对统治地位的两汉之际,黄老道家并没有消亡,而是作为非官方思想继续发展。一方面,社会上仍存在着信奉黄

老学的隐士，他们祖述老子，崇尚自然，身体力行并著书立说，如著《老子指归》终身不仕的严君平，连真实姓名都隐去的《老子河上公章句》作者。而道家的主要存在形式，则是作为自由与理性的思想要素，活在广大士人心里，即使那些信仰坚定的儒士，在他们的文赋中也时常见到老庄出世逍遥的身影，以缓冲礼教强制带来的精神压力。在儒林中，还有个别敢于独立思考的“叛逆者”，以道家自然哲学为依据，批判谶纬经学的迷信妖妄，如东汉的王充《论衡》，对人生命运问题探索的深度，已远远超越了任何一部黄老派著述。尽管这些声音在当时是微弱的，但是这些道家“异端”思想的火花，在东汉后期点燃了埋葬“经学时代”的烈焰。

### 1. 汉末社会批判思潮

两汉今文经学及其名教之治，在巩固汉王朝的统一和形成汉民族共同的文化心理结构方面起了不可忽视的作用，但自东汉中叶开始，陷入了不可逆转的危机之中。

从理论层面看，今文经学的生机在于它根据现实政治的需要，发挥《六经》的“微言大义”。这种经学方法自始就带有“烦琐”和“神秘”的种子，在发展中变得烦琐和荒诞，以至失去了活力。例如断章取义、牵强附会的注经方法，使圣人的真义湮灭在浩繁的文字游戏中，一经的注文，少则数十万，多则百万言，更有甚者，注释几个字的经文就要花费几万字。又如，谶纬之学的介入，使儒学神学化，把宇宙、社会和人生一切现象统统纳入神学框架，穿凿附会地加以解释，窒息了生气勃勃的思想创造，引起了进步思想界的反感。

从实践层面看，汉代经学在社会政治领域的活动是以“名教之治”形式出现的，并与当时的荐举制选官方式紧密结合在一

起。所谓名教,不仅指传统道德规范本身,而且指选拔遵守这些规范而获得声名的人物入仕,以此教化百姓,即“因名设教”的治国手段。名教被说成是天帝意志的表现,起用名教的道德标兵当官,就是顺应天意,是保证国泰民安的必由之路。可见名教之治是联系天人之际的政治中介,也是经学思潮的社会实践,具有十分重要的意义。可悲的是,神圣的道德教化一旦与升官发财相联,则必然变成获得功名利禄的工具,故东汉帝国出现了求名的狂潮。由于正常的道德操行已经难以出名,于是沽名钓誉之徒纷纷做出不近情理的道德“壮举”。有人被强盗抢劫后再将剩余财物追送强盗而成著名“义士”,有人在母亲墓道中服丧二十年生了五个儿子而成了著名“孝子”。当伪名士毕竟太费周折,不如以权势疏通或金钱交易更简捷。所以选官中不绝于史书的“权门请托”和“贿赂公行”现象也就丝毫不奇怪了。河南尹田歆按法定荐举程序,准备向中央政府推举六个孝廉,其天良还未彻底泯灭,向其外甥、著名人才鉴识专家王湛求助:“今当举六孝廉,多得贵戚书命,不宜相违,欲自用一名上以报国家,尔助我求之。”<sup>①</sup>清官尚且不得不如此,贪官更可想而知了。

随着名教破产,吏治腐败和社会风气江河日下,官方的经学思想大厦在上人心中倒塌了。如何挽救经学危机造成的信仰危机和社会危机,已成为汉末最重要的时代课题。当时的中国思想界以不同形式,从各个方面寻找新的出路。尽管经学内部反对烦琐妖妄的自我革新活动日益发展,表现为今文经学的衰落和古文经学的兴起,但是需要注入新的生机和活力。这种生机活力,很难依靠经学本身自生。在当时的历史条件下,新鲜血液只能来

① 《后汉书·种嵩传》。

自追求简约真诚、自然无为的道家哲学。因此,学术界在寻找思想批判的理论武器时,不约而同地将目光集中在那个据说曾给汉初社会带来安定繁荣的黄老之学身上。

早在东汉中期,堪称社会批判思潮理论先驱的王充,在《论衡》中屡称黄老之言,并以黄老学说的继承者自居。“虽违儒家之说,合黄老之义也。”<sup>①</sup>后继的汉末清流思想家亦然,如郭林宗“娱心彭老”<sup>②</sup>,杨厚“修黄老,教授门生,上名录者三千余人”<sup>③</sup>。早期道教亦是如此,如太平道领袖张角被记载为“奉事黄老道”<sup>④</sup>。五斗米道经典《老子想尔注》祖述黄帝和老子,丹鼎派鼻祖魏伯阳在《周易参同契》中以黄老哲学为理论旗帜。甚至连代表汉末恶势力的宦官皇帝也纷纷以黄老作为精神寄托。汉桓帝“事黄老道”<sup>⑤</sup>,在宫中“立黄老,浮屠祠”<sup>⑥</sup>,宦宫中的头面人物中常侍封谥、徐奉等竟然也成了张角黄老道信徒。上述现象深刻反映了危机中的汉末社会企望黄老之学救世的普遍心态。

两汉学术思潮走了一个黄老——经学——黄老的螺旋形辩证运动路线。但是,由于西汉初期与东汉末期社会矛盾及时代需求不同,两个时期的黄老之学也各自带上了鲜明的时代烙印。西汉初年需要修养生息,故这时黄老之学强调的是清静无为,外在形象较为消极;东汉末年的时弊是名教虚伪、政治腐败,因而强调真实和公正的“形名学”复兴,进行积极主动的社会批判,成为

① 《论衡·自然》。  
 ② 《抱朴子外篇·正郭》。  
 ③ 《后汉书·杨厚传》。  
 ④ 《后汉书·皇甫嵩传》。  
 ⑤ 《后汉书·王涣传》。  
 ⑥ 《后汉书·襄楷传》。

这一时期“黄老之学”的突出特点：

汉代经学否定了黄老之学，但仍然离不开以“名”治国，不同之处是将冷酷的刑名变为热情的名教，用表达儒家伦理纲常的“名”为标准教化人民，改造社会。正如前面所言，东汉中期之后，名教之治的末流引起弄虚作假、欺世盗名之风蔓延，选官中的名实不符成为汉末政治痼疾。所以，汉末社会批判思潮继承了黄老名实相符、循名责实、“以法断之”的思想方法，使之与儒家的政治理想及伦理观点相结合，对名教的惟名弊端展开了批判。王符在《潜夫论》这本东汉后期社会弊病的“百科全书”里提出的救治方案中，黄老的“名理”方法，被置于显要位置。“圣王之建百官也，皆以承天治地，牧养万民者也。是故有号者必称于典，名理者必效于实，则官无废职，位无非人。”<sup>①</sup>大意为，圣王根据各种职位的名分，去考察百官，选拔官才达到天下大治。由于名教之治的失败是导致经学思潮危机的关键，而名教的核心又是选拔人才，因此人才问题成为学术热点，汉末形名学主要运用于人物品评活动。以名实相符的形名方法，辨别人才真伪，讨论人才标准。

汉魏之际的形名学，一般被称之为“名理学”。“名理”一词始见于马王堆帛书《经法·名理》，是“循名究理”治国之术的简称，也是名理篇的中心议题，其基本思想是：君主不持任何主观成见，运用形名方法审视臣民的行为是否符合各自的名分，按法律规定去奖善惩恶，使之名实相符，达到天下大治。显而易见，在黄老名理学的理论假设中，统治者虚静公正的“无为”与循名责实的“有为”是一个过程的两个方面，两者是不可分割的统一体。然而，两者完全的和谐只存在于黄老哲学的理论幻想中，在政治实

① 《潜夫论·考绩》。

践中,必然有所侧重。如果强调虚静无为,则呈现出道家自然主义倾向,如西汉初年清静无为的黄老之治;如果强调循名责实,则表现为严厉的法家形象。东汉末年的社会弊端使侧重名实之辩的思想要素被激活,成为时代的最强音。

汉末社会批判思潮在政治实践中的表现是著名的汉末清议运动和党锢事件。初次翻开《后汉书·党锢列传》,往往惊于淋漓的鲜血,而读的次数一多,也就习惯了。但是,汉末清流那种“知其不可而为之”的献身精神却总是使人激动不已。他们准备给病人膏肓的社会动一次彻底的大手术,然而,他们却首先倒下了。这是一个不可救药的王朝,它杀死了自己最优秀的人,也扼杀了自我更新的最后一线希望。既然宫廷已不再可能发出政治改良的诏书,那么只能由太平道教主的密室发布暴动命令了。汉末黄巾大起义给了它致命的一击,剩下的便是关于社会总崩溃后一片血肉模糊的历史记载。

## 2. 建安文化及其走向

汉魏之际的战乱,实质上是中国社会周期性以战争屠杀自我净化的历史运动,所以它并非像汉末清流期望的那样仅仅铲除腐败的政治痼疾,而是使整个社会处于休克状态。十几年的战争、瘟疫、饥荒使北中国成了人间炼狱。为了利益,人们撕下了各种道德面纱,陷入了争斗、乞怜、叛卖、屠杀之中。对中国士大夫来说,几乎所有人都经历了生离死别的痛苦。汉末社会大崩溃中所发生的一切,似乎证明了黄老哲学的合理性:不是脉脉含情的儒家道德修养,武力和权术才是生存的真正依据。因此,他们的灵魂也像当时的社会一样,发生着大动荡、大崩溃、大分化、大改组。

这是一个悲哀的时代，可以说没有人取得真正意义上的胜利。尽管曹操集团在北方的角逐中击败群雄而居统治地位，但曹操本人则在这场战争中失去了亲生父亲和长子曹昂及家族的几十口人，他的诗以沉痛的笔调描绘了令人心碎的历史画面。“铠甲生虮虱，百姓以死亡，白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠。”<sup>①</sup>这些苦难都产生于东汉王朝治国指导思想的失误，新的统治者决不愿重蹈覆辙，必须寻找新的理论武器。新崛起的曹魏帝国的政治领袖在思想上薪尽火传，执行了汉末社会批判思想家的历史遗嘱。

戏剧舞台上的假曹操是个白脸奸臣，而历史舞台上的真曹操却是个了不起的英雄，他不仅是杰出的军事家、政治家和诗人，而且还是开一代学术文化风气的思想家。他公开宣布自己“不信天命”，强调名实相符，连续三次发布反儒家道德传统的“求贤令”，即新的选官标准，明确表示即使不忠不孝，只要有真才实学，有经邦治国的能力，都要惟才是举。另外，声明自己死后薄葬，让诸妾瓜分他留下的衣物，并改嫁他人等等。这些举动，在当时振聋发聩。

从表面上看，曹操的政治行为很难定于一是：有时强调法，有时宣扬儒，有时专用权术。可以说，几乎没有什么一成不变的路数，无法归于某种学术流派。事实上，这位从汉末社会崩溃之精神废墟中走出的政治家，十分清醒地利用一切可以为其治国服务的理论。为了政治稳定，他可以用严刑峻法破豪强之胆，也可以强调儒家纲常伦理的教化作用。总之随形势变化而综合运用各家所长，因势利导，夺取胜利。说到这里，不难看出曹操的指

<sup>①</sup> 逯钦立辑：《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局1995年版，第349页。



导思想正是黄老学派的“无为”理论，与司马谈所总结的黄老道家特征相同：以冷静的理智态度审视利害，因势利导，不择手段地夺取胜利。曹操本人也承认他的哲学是：“忞任天下之智力，以道御之，无所不可。”<sup>①</sup>曹操熟读兵书，而兵书多属黄老派著作，故其所注《孙子》，正是以此为指导思想的。“兵无常势，水无常形。”也许处于对黄老哲学的推崇，曹操对黄帝，表现得十分敬重。他在《孙子兵法序》中，高度评价了黄帝：“黄帝汤武，咸用干戚，以济世也。”

曹操的行为不是孤立的，是建安名士思想文化的代表。建安名士是指以曹氏父子为领袖的在建安时代登上历史舞台的新兴知识群体，这个群体由汉末名士子弟与战乱中崛起的地方土豪融合而成，政治身份是曹操身边的幕僚，未来曹魏帝国的缔造者及文臣谋士，同时，也是创作建安文学的艺术家和校练名理的名法派思想家。可见建安时期曹操的幕府不仅是政治中心，而且是新文学与新思潮的策源地。云集在那里的士大夫中，有以建安七子为代表的诗人，也有以仲长统、刘廙为代表的黄老派哲学家。他们所从事的艺术与学术创作，表达了共同的时代精神，形成了建安文化。

慷慨悲凉的建安文学是建安名士痛苦心态的艺术结晶。在三曹和建安七子诗文中，充满了瞬间即逝的朝露，随波漂流的浮萍，长空哀鸣的孤雁，萧瑟呜咽的秋风。以深切的宇宙孤独感表达了他们对人生易灭的哀叹，对生命永恒的憧憬。“天地何长久，人道居之短。”建安文学内在的文化精神核心，无疑是道家的生命哲学，表现出离经叛道的反传统倾向，如仲长统在其诗文中淋

① 《三国志·魏书·武帝纪》。

滴尽致地表达了这种激进情绪：“寄愁天上，埋忧地下。叛散《五经》，灭弃《风》《雅》。百家杂碎，请用从火。”<sup>①</sup>显然，当汉代名教虚构的道德理想主义破灭之后，清醒冷峻的黄老政治哲学则迅速地填补了曹魏集团政治栋梁们的思想空间，这些有失败主义艺术情调的文人，在政治军事活动中却变为冷血的官员，用刑名法术及儒教等一切可以利用的治国之术达到生存目的。他们在理论上进行了积极的探索，创作了一批反映新时期黄老政治哲学的著作，仲长统的《昌言》、刘廙的《政论》堪称代表作。

黄老形名学即“名理学”的盛行，是建安（包括曹魏初期）政治哲学的一大特色。“魏之初霸，术兼名法，傅嘏、王粲，校练名理。”<sup>②</sup>“魏武好法术，而天下贵刑名。”<sup>③</sup>可谓时代精神之概括。在战乱中九死一生的曹魏统治者亲眼目睹并感受了东汉名实不符所带来的灾难，决不愿重蹈覆辙，所以名实问题被提到空前的高度去认识。在曹操的倡导下，建安名士集团的思想家们积极地将这一方法，以人物品评为中心，扩及政治法律制度等各个领域。例如在选官方面，曹操特别强调“名实相符”<sup>④</sup>，他批评当时社会舆论“采其虚名，少于核实”的习惯，<sup>⑤</sup>认为官职应该和实才相符合。曹操的谋士刘廙在《政论》中强调指出：“王者必正其名以督其实，制物以息其非。名其何以正之哉？曰：‘行不美则名不得称，称必实其所以然，效其所以成，故实无不称于名，名无不当于实也。’”<sup>⑥</sup>又如在法律方面，形名学在当时亦称刑名学，这是因为法

① 《后汉书·仲长统传》。

② 《文心雕龙·论说》。

③ 《晋书·傅玄传》。

④ 《三国志·魏书·王修传》注引《魏略》。

⑤ 《三国志·魏书·崔琰传》注引《魏氏春秋》。

⑥ 逯钦立辑：《先秦汉魏晋南北朝诗》，中华书局1995年版，第1244页。

学同人才学一样与名实关系密切。就立法过程而言,必然要根据实际存在的罪行确定相应的罪名,这就是“校实定名”;就司法过程而言,则要根据罪名的内涵,考察相应的案例,这就是“循名责实”。面对汉末立法司法的混乱,汉魏之际形名学十分活跃。不少思想家运用名实方法对刑法问题发表了见解。仲长统《昌言》说:“科条无所准,名实不相应,恐非帝王之通法,圣人之良制也。……今令五刑有品,轻重有数,科条有序,名实有正。”<sup>①</sup>

君主无为的思想也呈现出发展的趋势。为了纠正儒家名教之治中君主过分有为的弊端,思想界十分重视道家关于君主无为的政治哲学。在这个问题上,建安时期的思想家发表了许多论述。建安七子之一的徐干,不仅是个杰出的诗人,也是个深刻的政论家,所著《中论》一书,对君主无为的重要性作了论述。他认为,君主不必有各种过人的技能,因为那是各个具体职能部门的工作。即使视力与听力、骑马与射箭、书法与算术、臂力与跑速都达到了最高水平,对于治理天下的君主来说,也是毫无意义的。“今使人君视如离娄,聪如师旷,御如王良,射如夷羿,书如史籀,计如隶首,走如骅骝,力折门键,有此六者,可谓善于有司之职,何益于治乎?无此六者,可谓乏于有司之职,何增于乱乎!”荀悦在《申鉴》一书中认为,君主最重要技能就是无技能,帝王治国的最高境界就是:以无为顺应社会的自然,让臣民各尽其能。“无为为之,使自施之;无事事之,使自交之。不肃而成,不严而化,垂拱揖让,而海内平矣。”

需要指出的是,经学思潮虽然在汉末陷入了危机,有为的名教之治及其神学外衣已难以维系人心,但是儒家思想的地位并

<sup>①</sup> 逯钦立辑:《先秦汉魏晋南北朝诗》,中华书局1995年版,第950页。

没有因此而彻底动摇,因为儒家关于社会伦理关系的学说,十分适合中国国情,并在两汉几百年的实践中,已经由哲学转化为文化,成为人民生活的准则。儒家的名教,在当时有两种含义,一是社会伦理关系本身,二是用这些伦理观念去教化人民。名教的破产,主要是后一种意义上的失败,即人为教化的失败,而前一种意义上的名教,并没有也不可能失败,因为它是一种实实在在的思想的社会关系。曹操以黄老名法术治国,颁布过三道反儒家传统的选举令,起用“不仁不孝而有治国用兵之术”的人<sup>①</sup>,但他仍认为这不过是战乱形势下的权宜之计,一俟政局稳定,则仍以儒家思想为治国之本:“治定之化,以礼为首;拨乱之政,以刑为先。”<sup>②</sup>“治平尚德行,有事赏功能。”<sup>③</sup>

随着三国鼎立局面的确立,中国社会进入了相对和平稳定的发展时期。单纯以名法治国的方针,明显不合时宜。如何发挥儒家学说的功能,提到了显要位置。尽管这一时代需求在建安后期已经出现,但是曹操并未对其政策作方向性调整。这个历史性变化,发生在曹操逝世后,其子曹丕和其孙曹睿相继执政的黄初至景初年间,表现在名法基础上,强调儒学的根本作用,并采取了相应的措施。他们恢复了儒家经典的官学地位。“立太学,制五经课试之法。”<sup>④</sup>并多次下达尊崇儒教的诏书:“尊儒贵学,王教之本也……申敕郡国,贡士以经学为先。”<sup>⑤</sup>这种黄老形名与儒术结合的政治路线,是曹操名法政治合乎逻辑的继续和发展。

① 《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏书》。

② 《三国志·魏书·高柔传》。

③ 《三国志·魏书·武帝纪》。

④ 《三国志·魏书·王昶传》。

⑤ 《三国志·魏书·司马芝传》。

但是,儒学与黄老名法的嫁接是不成功的:儒学仅仅是个思想躯壳,无法恢复其两汉时期的教化功能,因为其赖以存在的宇宙哲学基础——天命论,发生了动摇。黄老道家的自然哲学与君主无为思想并没有因儒学的复兴而衰落,相反,与儒学并行,显现出很强的活力,“遵儒者之教,履道家之言”<sup>①</sup>。即使曹丕、曹睿,也是一方面复兴儒学,另一方面亦推崇道家。“魏文慕通达,而天下贱守节。”<sup>②</sup>曹睿也模仿《老子》的语言,崇尚自然:“法令滋章,犯者弥多;刑罚愈重,而奸不可止。”<sup>③</sup>魏明帝本人并不想当一个无为的皇帝,大权也没有旁落。但是,在其执政时期,道家君主无为的思想继续发展,以至部分地影响到了政治实践。某日,明帝乘车去尚书台视察工作,尚书令陈矫挡在门口不让人内。“矫跪问帝曰:‘陛下欲何之?’帝曰:‘欲案行文书耳。’矫曰:‘此自臣职分,非陛下所宜临也。若臣不称其职,则请黜退。陛下宜还。’帝惭,回车而反。”<sup>④</sup>

为了调解儒、道二家的矛盾,魏初思想家们通过人物品评研究,作了不懈努力,其理论成就集中在刘劭《人物志》书中。刘劭认为,元气是构成人体的基本质料,阴阳二气决定了性格的内向或外向,五行之气形成了骨、筋、气、肌、血五种生理素质,它们在人体中综合作用,最终产生了神、精、筋、骨、气、色、仪、容、言九种体征,称为“九征”,“性之所尽,九质之征也”<sup>⑤</sup>。禀受元气,阴阳、五行以及九征的差异,决定了人才的等级与类别,可分为偏

① 《三国志·魏书·王昶传》。

② 《晋书·傅玄传》。

③ 《三国志·魏书·明帝纪》。

④ 《三国志·魏书·陈矫传》。

⑤ 《人物志·九征》。

才和全才两种基本类型：

第一，偏才：禀受元气、阴阳、五行以及九征偏颇而成。这种人才天生具有某个方面的偏颇专长，适宜管理某个政府部门或处理某类具体政务，即大臣之才。刘劭指出：偏才共有十二种类型，但其中清节家（儒家）、法家、术家三种人才最为重要，因为其他人才，都是从上述三才派生出来的。（1）清节家，特点是道德品质高尚，“德行高妙，容止可法”<sup>①</sup>，适合从事政治思想和伦理道德的宣传教育工作，显然是指儒家名教模范。（2）法家，特点是建立政治法律制度，“建法立制，强国富人”<sup>②</sup>。（3）术家，其特点是善于用计谋出奇制胜，“思通道化，策谋奇妙”<sup>③</sup>。

第二，全才：禀受元气、阴阳、五行以及九征全面而均衡，呈现出无偏颇亦无特色的中性特征，无法用语言对其本质定性，即无法予以命名，只能称之为“中庸”，“兼德而至，谓之中庸”<sup>④</sup>。“中庸之德，其质无名。”<sup>⑤</sup>是指理想君主或圣人，其职责是善于选拔人才，使用人才，而不是亲自处理具体政务。“主德者，聪明平淡，总达众材而不以事自任。是故主道立，则十二材各得其任也。”<sup>⑥</sup>“是谓主道得而臣道序，官不易方而太平用成。若道不平淡，与一材同好，则一材处权而众材失任矣。”

透过刘劭的人物学外表，我们不难看出，他实际上是对儒、法、术、道各派的作用发表看法。刘氏笔下的皇帝是道家无为政

① 《人物志·流业》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《人物志·九征》。

⑤ 《人物志·体别》。

⑥ 《人物志·流业》。

策的化身,清节家和法家,不过是儒教和法家思想的人格化。他把儒家、法家、术家都看做治国的必需人才,去负责某个职能部门的工作,而在国家机器金字塔的顶端,则由一个实际有为,但表现无为的皇帝,即儒道合流的皇帝去控制。显而易见,刘劭政治思想特点,是企图统一儒、法、道各派,建立新的体系。这一特点,正是汉魏之际思想运动的历史趋势。

《人物志》在君主才质问题上,虽然比较成功地融合了儒、道思想,但并不意味着儒、道二家矛盾的全面调和,而仅仅反映了矛盾的展开以及思想界为之调和所作出的努力。作为中国的两大学术流派,儒、道各自有着完整的理论体系。从宇宙观、人生观、命运观到政治、伦理思想各个层面都存在着差异:儒家重社会伦理,道家重人性自由;儒家强调有为,道家强调无为;儒家讲天命,道家讲自然……儒、道两家深层的思想差异是明显的。当时思想界迫切需要回答的问题,是力图使儒、道两家得以内在融合,创建适应时代需要的哲学。这需要以新的学术方法解释《老子》、《周易》、《论语》诸类重要儒道经典,解决儒道学说在名教与自然、有为与无为、有与无等一系列重大理论问题上的差异。汉魏之际的黄老形名学之所以没有像战国、西汉黄老学那样结出理论硕果,诞生像《管子》、《吕氏春秋》、《淮南子》那样的学术巨著。原因在于,汉魏之际的黄老形名学与儒家思想融合,发生了巨大变异,演变为以何晏、王弼为代表的贵“无”论正始玄学。

正始玄学对曹魏黄老形名学的继承,表现在两个方面:其一,正始玄学具有明显的形名思辨特征,或者说,形名思辨方式仍是构建正始贵“无”论玄学体系的逻辑框架。建安形名学侧重君主有为,故强调对有形有名事物之辨析,循名责实;正始贵“无”本体论玄学侧重君主无为,故强调效仿无形无名的宇宙本

体。其二,名法研究在正始玄学中也占有一席之地,许多重要的玄学领袖,本身就是“校练名理”的专家。像正始名士中最有威望的夏侯玄,既崇尚无名的“道”,著有《本玄论》,又热衷于肉刑问题的讨论和礼乐制度的考辨,并对九品中正制下人才选拔中如何“互相形检”发表长篇高论。另一位著名玄学理论家钟会,出身于汉末以形名学闻名的颍川钟氏家族,是贵“无”论的代表人物之一,注《老子》、《周易》,又善形名学,“博学精练名理”,“及会死后,于会家得书二十篇,名为《道论》,而实刑名家也。其文似会”<sup>①</sup>。

中国道家思想史上,正始玄学取代曹魏名法,完成于正始之音。然而,早在刘劭开始创作《人物志》的曹睿初期,玄学思潮已经启动。犹如飓风起于青萍之末,玄学思潮涌动的第一个浪花也是微弱的,时间是魏明帝太和六年(232),标志性历史事件是太和“浮华案”。

---

<sup>①</sup> 《三国志·魏书·钟会传》。



### 三、魏晋玄学

作为魏晋时期居主导的学术思潮，谁也无法否认玄学的存在，但是确定它的内涵和外延，却相当困难，以致目前还没有一个可以概括所有玄学家的科学定义，只能这样大致描述其性质：通过自由平等的“清谈”论辩，在尊重经验和理性的形名学基础上，运用“得意忘言”的学术方法创造性地解释经典，最终以“本末体用”关系将儒家名教与道家自然融为一体，解决了魏晋之际的时代课题，并上升到“有无之辩”的高度论证，完成了中国哲学形态从汉代宇宙论向魏晋本体论的转变。按时间先后顺序，玄学流派可划分为正始名士、竹林名士、中朝名士和江左名士，分别代表曹魏、魏晋之际、西晋和东晋四个发展阶段。

魏晋玄学超越了汉代经学和曹魏名法，将中国文化带入了一个新的时代。尽管玄学并非单纯来源于道家，而是儒、道思想的深层融合，但是道家无疑起了主导作用。从玄学的理论结构看，“自然”是“本体”，“名教”是“末用”；从玄学的社会实践看，放达不羁的魏晋风度，证明了这个时代的“自然”主题。正因为如此，魏晋玄学被称为“新道家”，英语译名为“Neo-Taoism”。作为道家学派的最后一个形态，魏晋玄学不仅在理论上比前辈更精致，思辨水平更高，而且在社会影响方面更是战国秦汉时期的老庄、黄老所无法比拟的——老庄哲学仅仅流传于少数隐士中，黄

老哲学只是西汉初一度被尊为官方哲学，并主要存在于部分士人的政治理念和治国行为中。而魏晋玄学则不然，它的社会影响近似两汉时期的经学，已从学说转化为文化精神，深入到社会生活的方方面面。从实践意义上说，魏晋是道家思想高歌猛进的时代。

## （一）正始名士

魏晋玄学的第一个流派正始名士，由两代人构成，他们在政治背景、文化倾向和理论修养方面各具特色，因此在正始时期的玄学思想革命中，扮演了不同的领袖角色。一是以何晏、夏侯玄为代表的中年政治实力派，一直处于政治文化活动的中心位置，属于玄学思潮的组织者，尽管他们首先提出了玄学的基本命题，影响了年轻一代的成长，但是没有建立起完整的理论体系。二是以王弼、钟会为代表的少年思想家，他们政治地位不高，贡献主要在创建哲学体系方面，尤其是王弼，以那个时代最高水平的抽象思维，升华了汉魏之际思想变革的积极成果，奠定了早期玄学的理论基础。

### 1. “四聪八达”

正始名士的形成时间早于冠在他们头上的年号。早在魏明帝太和时期，一些刚刚步入仕途的年轻的高级官僚贵族子弟云集于京师洛阳，他们聚众交游、品评人物、探讨宇宙人生的哲理，一时风靡了上层青年思想界。“收名朝廷，京都翕然。”<sup>①</sup>引起了传

<sup>①</sup> 《三国志·魏书·诸葛诞传》。

统势力和皇权的惶恐不安，老官僚司徒董昭上书朝廷，要求应予取缔，理由是这些浮华少年的人物品评和非法串联，左右了舆论导向，严重干扰了政府的选官工作。“窃见当今年少，不复以学问为本，专更以交游为业；国士不以孝悌清修为首，乃以趋势游利为先。合党连群，互相褒叹。”<sup>①</sup>属于严重的“毁教乱治，败俗伤化”行为。因此要像当年曹操杀魏讽、曹丕斩黄伟一样，予以严厉制裁。

魏明帝对董昭的建议迅速作出反应。他下诏要求严办“浮华”案。经查实，聚众清议的朝廷青年官员中，存在一个名为“四聪”、“八达”、“三豫”的15人核心团体。

是时，当世俊士散骑常侍夏侯玄，尚书诸葛诞、邓飏之徒共相题表，以玄等四人为四聪，诞辈八人为八达，中书监刘放子熙、孙资子密、吏部尚书卫臻子烈三人。咸不及此，以父居势位，容之为三豫，凡十五人，帝以构长浮华，皆免官废锢。<sup>②</sup>

这15个人中，除了上面提到的夏侯玄、诸葛诞、邓飏、刘熙、孙密、卫烈、李胜外，通过《三国志·魏书·曹爽传》得知，还有何晏、丁谧和毕轨。这些人物，除“三豫”刘熙、孙密、卫烈在史籍中消失得无影无踪外，剩下的，都是早期玄学的先驱，正始名士的骨干分子。其中最重要的领袖人物无疑是何晏和夏侯玄，简介他们出身与此时的处境，可以窥见“浮华”交游分子的政治文化

① 《三国志·魏书·董昭传》。

② 《三国志·魏书·诸葛诞传》注引《世语》。

背景：

何晏，字平叔，南阳宛人，祖父是与袁绍谋诛宦官的汉末大将军何进。父亲何咸早亡，母亲尹氏于建安十二年，带着不满周岁的何晏，嫁给了此时名义上为汉朝司空而实际上是北方皇帝的曹操<sup>①</sup>，深受宠爱，被封为“夫人”，在后宫中地位仅次于“皇后”。当时，曹操的养子不止何晏一个，还有随杜夫人入宫的秦宜禄、曹邵的遗孤曹真等。曹操待诸养子与亲子一视同仁。据说何晏在少年时代因为聪慧过人，连大军事家曹操都向他请教兵书问题。“晏小时养魏宫，七八岁便慧心大悟。众无愚智，莫不贵异之。魏武帝读兵书，有所未解，试以问晏。晏分散所疑，无不冰释。”<sup>②</sup>此说虽夸大其词，何晏因聪明而格外得到曹操的赏识，还是可信的。《世说新语·夙惠》载：“何晏七岁，明惠若神，魏武奇爱之。”

但是，曹操的器重也带来了负面效应。何晏有养父撑腰，又自恃才高，故行为随心所欲，竟敢冒犯太子曹芳。“无所顾惮，服饰拟于太子，故文帝特憎之，每不呼其姓字，尝谓之为‘假子’。”<sup>③</sup>何晏为自己的行为付出了代价。由于曹操临终前老泪纵横地请曹丕等善待异母诸弟，故曹丕上台后，何晏还不至于有生命危险，只是受到了冷处理，没有得到任何官职，“黄初时无所事任”<sup>④</sup>。

魏文帝曹丕英年早逝，其子魏明帝曹睿继承了皇位，但何晏的政治命运并没有发生根本性变化。在魏明帝统治期间，何晏已

① 关于何晏随母入宫时间考证，详见拙作《王弼评传·附何晏评传》，南京大学出版社1996年版，第44—46页。

② 《太平御览》卷三八五引《何晏别传》。

③ 《三国志·魏书·曹爽传》注引《魏略》。

④ 同上。

从“无所事任”的处境变为“冗官”——大概因为与沛王曹林的妹妹金乡公主结婚而被封为关内侯并加上了“驸马都尉”这个当时皇亲国戚一般都能得到的闲散虚职。如果说魏明帝有时也使用何晏的话，那么也是让他陪同游宴，为吾皇的丰功伟绩吟诗作赋以歌功颂德。例如，何晏就曾遵命为新建的景福殿作赋，为曹睿粉饰太平。虽然何晏在该赋中也借机躲躲闪闪地阐述自己的政治见解，要求实施无为而治的政治方针，但这些观点除了现代研究者们由之而发现何晏此时的玄学思想萌芽之外，在当时朝中没有引起什么思想波澜。在历史记载中，除文赋之外，何晏引起魏明帝注意的并不是其思想见解，而是其漂亮的仪表。“何平叔美姿仪，面至白。魏明帝疑其傅粉，正夏月，与热汤饼。既噉，大汗出，以朱衣自拭，色转皎然。”<sup>①</sup>很明显，何晏的地位只是一个文学侍从或名为“驸马都尉”的高级文化倡优。

夏侯玄，字太初，出身于为曹魏帝国的创建而立下汗马功劳的著名的夏侯氏家族。他的族祖父夏侯惇、从祖父夏侯渊，都是著名的军事将领；父亲夏侯尚，与曹丕私交甚密，位至征南将军。夏侯氏家族不仅是军事世家，同时也有良好的文化传统。黄初六年（225）夏侯尚去世，年仅17岁的夏侯玄继承父亲的爵位。青少年时代的夏侯玄，已经以脱尘超凡的气质，尤其是临危不惧、处变不惊的宏大气量，引起人物品评舆论的关注。《世说新语·雅量》记载：“夏侯太初尝倚柱作书。时大雨，霹雳破所倚柱，衣服焦然，神色无变，书亦如故。宾客左右，皆跌荡不得住。”在魏晋人看来，这是具有了不为外物所累的极高的生命境界，属天然的领袖素质。故时人的品题为：“夏侯太初朗朗如日月之入怀。”“肃肃如

<sup>①</sup> 《世说新语·容止第十四》。

人廊庙中，不修而人自敬。”<sup>①</sup>

太和二年(228)，夏侯玄20岁(19周岁)，行上冠礼步入成年之际，按惯例为自己的名子“玄”释字时，选用了“太初”一词，指宇宙生成前无形无名的原始混沌状态，表达了早期玄学家的最高理想境界。就在这一年，他步入仕途，任散骑黄门侍郎。自曹丕时代开始，散骑黄门侍郎多由杰出的青年才子充任，是高层次政治人才的锻炼、储备机构。“皆以高才英儒充其选。”<sup>②</sup>但是有时皇亲国戚中的平庸之辈，依靠裙带关系也会进入散骑显职，这往往引起社会舆论的不满。曹丕时，有位叫孟康的官员靠郭皇后的关系居该职，被时人所讥笑，“号为阿九”<sup>③</sup>。夏侯玄太和初任散骑时也遇到同样问题：魏明帝所宠爱的毛皇后出身于低贱的“典虞车工”家庭，其弟毛曾愚笨而粗俗，却借皇后势力跻入散骑侍郎行列，与夏侯玄的高贵气质形成鲜明的反差。“魏明帝使后弟毛曾与夏侯玄共坐，时人谓‘蒹葭倚玉树’。”<sup>④</sup>蒹葭，即芦苇。时人况且如此，夏侯玄本人当然更不满。这位以气量弘大著称的人物也失去了自制力，愤愤之色溢于言表：“尝进见，与皇后弟毛曾并坐，玄耻之，不悦形之于色，明帝恨之，左迁为羽林监。”<sup>⑤</sup>曹睿对夏侯玄还算客气，只是将其逐出散骑黄门侍郎了事。

当时，在何晏、夏侯玄的朋友中自认为受到魏明帝不公正待遇的青年官员，有曾任尚书郎、洛阳令，后被罢官的邓颺等。这些政治上不得志的人物结合在一起，成为洛阳上层青年士人中已

① 《世说新语·赏誉》。

② 《三国志·魏书·杜恕传》注引《魏略》。

③ 同上。

④ 《世说新语·容止第十四》。

⑤ 《三国志·魏书·夏侯玄传》。

经形成的交游清谈活动的活跃人物。当时,尽管直接遭受政府当权派贬抑的青年官员并非多数,但像何晏、夏侯玄之类自我感觉怀才不遇的政治心态在青年上人中却不是孤立现象。这时一大批出身豪门、年龄在二十岁左右的青年上人正步入仕途,在洛阳中央政府任职,他们的才华、个人期望与实际可能有一定差距。同时在这些青年中萌生的新的政治哲学思想又使他们看不起父辈的治国政绩,而那些建安功臣们正年富力强地处于政府各种要职。魏明帝曹睿此时虽然也是20余岁的青年,但他是个守成之君,通过依靠父辈的建安老臣来维持已形成的政治格局。在这种形势下,京师洛阳的上层青年知识分子中萌发了一种新风气:他们并不像传统官僚机器中的“零件”那样在各自的部位老老实实在地听天由命,而是自发地联合起来,互相交游,建立政治关系网络;品评人物,形成自己的人才舆论;藐视父辈的名法之治,力图建立新的政治哲学理论。

初,夏侯玄、何晏名盛于时,司马景王亦预焉。晏尝曰:“唯深也,故能通天下之志,夏侯太初是也;唯几也,故能成天下之务,司马子元是也;唯神也,不疾而速,不行而至,吾闻其语,未见其人。”盖欲以神况诸已也。<sup>①</sup>

何晏品评人物所用典故出自《易·系辞上》,原文为:“夫《易》圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务;唯神也,故不疾而速,不行而至。”应当说,何晏对夏侯玄和司马师的评语都甚高,韩康伯对“深”和“几”的注释为

<sup>①</sup> 《三国志·魏书》卷九《曹爽传》注引《魏氏春秋》。

“极未形之理则曰深，适动微之会则曰几”<sup>①</sup>，都接近通玄体道的境界，但仍不如不疾而速，不行而至的“神”，只有“神”才达到了与“道”合一的境界。何晏大意是说：夏侯玄思想深刻，能通晓天下的道理；司马师明察时机，能完成天下的事功；而他本人则达到了出神入化与宇宙大道一体的最高境界。何晏品评人物的显著特征是注意人的内在精神，尤其是以人们悟“道”的水平为人才高低的标准，而不甚注重外在形迹及具体事功。这种人才标准在荀粲那里也有类似表现。《三国志·魏书·荀彧传》注引《粲别传》载，荀粲“尝谓(傅)嘏、(夏侯)玄曰：‘子等在世途间，功名必胜我，但识劣我耳。’嘏难曰：‘能盛功名者，识也。天下孰有本不足而末有余者邪？’粲曰：‘功名者，志局之所奖也。然则志局自一物耳，固非识之所独济也。我以能使子等为贵，然未必齐子等所为也。’”很明显，在荀粲看来，人间再伟大的功业也不过是无限宇宙中有限的一物而已，而人类的智慧“识”，既能决定有形有限事功的成败，又可与无形无限的宇宙大道为一体，因此，“识”的意义最伟大。

上述人物品评活动以及新的人才品评标准的出现，是太和时期正在萌动的玄学理论的组成部分。这种融合儒道，调合名教与自然，注重形而上哲理探索的新动向，此时正以人物品评为中心，通过清谈论辩向政治哲学领域拓展。在我们的历史视野中，它是魏晋玄学思潮即将到来的前兆，正始之音的序曲，也是汉晋之际正作上升运动的士族社会必然发生的文化现象。而在朝中当权派眼中，属于危害社会稳定的非法结社活动，应当坚决镇压。

<sup>①</sup> 楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第551页。



本来,魏明帝准备认真清理这个案件,给青年士人留下一个教训。但是,由于该案涉及人太多,而且这些人的父辈都是朝中举足轻重的重臣元老,连自己身边最亲信的中书监刘放、中书令孙资、吏部尚书卫臻的儿子都卷入其中。可见,是一个很棘手的案件。只得将案中的李胜、何晏、邓飏等人免官禁锢,匆匆收场。

在“浮华案”结束后的明帝青龙、景初时期,尽管史籍中不见何晏、夏侯玄等人的活动,但其影响似乎并未消除,魏明帝对此可谓念念不忘。直至青龙四年卢毓出任吏部尚书时,曹睿还下诏提醒要抵制“浮华”分子人物品题舆论。“前此诸葛诞、邓飏等驰名誉,有四聪八达之谥,帝疾之。时举中书郎,诏曰:‘得其人与否,在卢生耳。选举莫取有名,名如画地作饼,不可啖也。’”<sup>①</sup>直至魏明帝离开人世,他一直没有松懈对“浮华”风死灰复燃的警惕。

在玄风必然高涨的历史发展中,偶然机遇也是不可忽视的。如果魏明帝的寿命不是35岁而是65岁,那么尽管魏晋玄学还会诞生,它的创建者无疑将是另外一些人物,而何晏、夏侯玄这一代人将失去在历史舞台上表演的最佳创作时间,连他们在太和时期的“浮华案”也随之在历史上消失得无影无踪。幸运的是,景初三年(239)那位大权在握的君主在其35岁的盛年,便怀着无限的遗憾离开了人间的荣华富贵。在他弥留之际,罢免了原来已钦定的四位顾命大臣中的三人,仅保留了武卫将军曹爽,又补增了司马懿。这样,仅有两名顾命大臣,辅佐8岁的小皇帝曹芳。

曹爽,字昭伯,曹操的族孙,大将军曹真的儿子。作为代表皇族的顾命大臣,曹爽的地位十分重要。然而,他是一个才智平庸

<sup>①</sup> 《三国志·魏书·卢毓传》。

之辈，又缺乏作为顾命大臣治理国家的政治资本和能力，必须起用那些既有才干又忠于自己的亲信，才能有效地实施“大将军”和“录尚书事”的军政大权而不被架空。当时他所能想到的，自然是那些自少年时代就关系密切的亲朋好友。身为皇室家族的曹爽所能接触的同龄亲友，恰恰是“浮华案”的领袖，与何晏、夏侯玄、丁谧、毕轨、李胜有着千丝万缕的联系。随着曹爽地位的上升，这些人物纷纷被起用担任军政要职，逐渐控制了曹魏政权：何晏任吏部尚书，主管县以上官吏任免，夏侯玄任中护军，主管中高级军官选拔；诸葛诞为御史中丞，主管监察百官；邓飏、丁谧任尚书，毕轨任司隶校尉，李胜任洛阳令迁河南尹，均为要职。被压抑了多年的浮华少年们，终于东山再起了。

第二年，改年号为正始，历史掀开了新的一页。何晏、夏侯玄等“四聪八达”分子作为正始名士，登上了历史舞台。通过清谈，在意识形态领域发起了一场玄学思想革命。

何晏是正始时期的著名清谈家，经常举办大型清谈会，探讨汉魏之际一些重大的理论课题，社会名流纷纷云集于其清谈场中，形成了正始时期思想界的中心论坛。讨论辨析的题目十分丰富，上至宇宙哲学，下至礼乐刑政。如夏侯玄与阮籍之间关于音乐是否有社会功能的辩论，又如夏侯玄与李胜关于恢复肉刑的辩论，嵇康与秦客关于音乐审美之谜的辩论，其中关于“三玄”（《老》、《易》、《庄》）义理的探讨和人才学（圣人人格）问题，是理论热点。

正始时期的人才学论战是围绕汉魏之际一个重要的理论课题——才性关系展开的。汉魏时期的选官制度十分重视对人才的能力与品德作出评价。按现在的语言表达，叫做德才兼备，人们在实践中发现：有才者可能无德，而有德者可能无才。应当如

何看待德才关系?孰重孰轻?以孰为本?如何识别?东汉时期重德轻才,一方面造就了一代道德骗子,同时又使才能平庸者身居要位。曹操重才不重德,惟才是举,显然是权宜之计,与中国的传统习惯发生冲突。这些理论矛盾,在正始清谈中以才与性之关系为题展开了大论战。论战中对“德”的探讨深入到人性论层面,出现了四种基本观点,即著名的“才性四本论”。傅嘏持“才性同”,李丰持“才性异”,钟会持“才性合”,王广持“才性离”。才性关系的上述合、同、离、异的具体内容已不可考,从其他资料推断,可知正始玄学的思想家们对人性的思考已超越了传统模式,从气质、性格等各种不同角度定义人性,并研究它们与政治才干的关系,于是出现了四种不同观点。才性四本的辩论,最后由持才性合的钟会整理成《四本论》一书。

这些辩论,都围绕自然与名教之间关系这一儒道融合的时代课题旋转,被后代玄学青年誉为金声玉振的“正始之音”。清谈中诞生的何晏《无名论》、夏侯玄《本玄论》,标志着玄学的诞生。

## 2. 天才少年

在何晏、夏侯玄等老一代正始名士煽起的贵“无”玄风熏陶下,一批才华横溢的贵族青少年迅速成熟并在思想舞台上崭露头角。这些少年年龄多在15至20岁之间,属于曹魏政权的第三代人。王弼、钟会、裴秀、卫瓘、嵇康等人就是典型代表。正始元年,王弼15岁,钟会、裴秀16岁,嵇康17岁,卫瓘20岁。他们受中年实力派的哲学启蒙,却青出于蓝而胜于蓝,为正始名士注入了新鲜血液,给方兴未艾的玄学,带来了新的生机和活力,尤其在理论建设方面。如钟会的《易无互体论》对汉易象数学的批判,嵇康的《声无哀乐论》对儒家传统礼乐教化美学基础的挑战,都

发前人所未发,成一家之言。但是,真正完成魏晋玄学奠基工程的思想大师,非王弼莫属。

正始中期的清谈场上,天才少年王弼语惊四座,使一代谈宗何晏为之倾倒。他以不可思议的智慧,刷新了儒道学说,给影响中国历史进程的《周易》、《论语》和《老子》三本名著注入了新的生机和活力,完成了由汉代经学向魏晋玄学的划时代转折。因此,他那二十三岁就停止了的思想,成了中国哲学史上无法回避的学术重镇。这不能不说是一个奇迹。尽管我们还不可能解释这位少年思想家才能禀赋的生理原因,但是那些使其天才火花燃烧的历史机会还是显而易见的:他有幸降生于山阳王氏家庭之中。这个家族学术思想的演变,堪称经学体系崩溃之后,中国士大夫创建儒道融合之新文化的历史缩影。

山阳王氏家族的故里在汉魏时期兖州山阳郡高平县东部的茅乡(现山东省济宁市郊区喻屯乡城南村一带)<sup>①</sup>,位于首都洛阳至青、兖、徐诸州的地区的水陆交通要道上,具有特殊的人文地理意义。汉魏之际该家族文化名人辈出。汉末清议运动的领袖王龚、王畅,便是建安七子之一王粲的曾祖父和祖父。董卓胁迫汉献帝西迁,王粲一度随迁都人群流落长安,接受了大文豪蔡邕的万卷书籍。王粲后与族兄(王弼的祖父)王凯结伴投奔了已割据荆州的刘表。刘表也是山阳高平人,王畅的门生,这时他在荆州创立了反映汉魏之际经学变革的“荆州学派”。刘表曾打算将女儿嫁给王粲,后来嫌其形象丑陋且不拘小节,将女儿嫁给了王凯,生了儿子王业。建安十三年曹操平定荆州后,山阳王氏家族随曹操回到了北方,作为曹操集团的官员,居住在邺。建安二十二年,

<sup>①</sup> 拙作《王弼故里新探》,载《孔孟学报》第75期,1998年3月。

王粲病逝。建安二十四年，王粲的两个儿子因参与魏讽的未遂政变被杀。曹氏父子与王粲私交甚密，念于旧情，曹丕命王凯之子王业过继到王粲家，作为王粲的嗣子，继承其爵位。王业后来生了两个儿子：长子王宏，字正宗；次子则是王弼，字辅嗣。山阳王氏深厚的文化渊源，荆州学术的薪尽火传，尤其是王粲留下的来自蔡邕的近万卷书籍，共同构成了王弼丰富的家学内容。

曹魏时期的山阳王氏家族，定居在首都。王业任尚书郎，故王弼出生和成长的环境，无疑是洛阳上层士族社会。据何劭《王弼传》讲，王弼喜欢参加游宴及投壶等活动，并酷爱音乐，但最热衷的娱乐莫过于清谈了。这位早熟的思想家才思敏捷，能言善辩，具有超人的抽象思维能力，然而对人情世故却所知甚少，缺乏必要的处世能力，尤其是恃才自傲，喜欢以自己的长处讥笑他人。这些特点决定了未来的王弼在哲学领域的理性思维巨人和政治实践中凡人的双重形象：在哲学创建中势如破竹，在宦海生涯中步履蹒跚。

在学术道路上，王弼一帆风顺，是天之骄子。他在思想舞台上崭露头角的事件，是正始四年与玄学名士裴徽的一次哲学交谈。

裴徽问：“宇宙本体‘无’的确是万物赖以存在的依据。但是，为什么（儒家）圣人对此没有论及，老子却反复解释它呢？”

王弼回答：“圣人以‘无’作为自己人格的内在本体，但是‘无’又不可能用语言去解释，所以不多说它；老子没有达到圣人体‘无’的高度，仍以‘有’为自己人格的内在本体，所以总是议论自己不足的东西——‘无’。”

从上述的对话中,我们可以看出,宇宙本体“无”是万物之本乃圣人人格之本的观点,已被玄学思想界作为大前提普遍接受。但是,按传统的观点,儒家先王与孔子是圣人,道家始祖老子只能算个贤人,既然圣人以“无”为“人格本体”,为什么圣人在所著经典中不讨论“无”,反而由不“体无”的贤人老子反反复复地大量论述“无”的理论呢?这个矛盾,实际上涉及到了儒道经典及儒道圣贤在玄学理论体系中的关系、地位等问题。众所周知,玄学的关键在于儒道思想的结合,所以,能否成功地调解这一矛盾,关系着玄学理论是否能将儒道经典融为一体,将儒道圣贤合理就位,换句话说,这是一个决定玄学理论是否最终立于不败之地的重大理论课题。当时的思想界,对此一直找不到合适的解释,裴徽的提问表达了玄学名士普遍茫然的心情。年仅17岁的王弼,却轻松地回答了这个问题,在符合传统观点和情感的基础上,将儒道融为一体,既维护了圣人的地位,又提高了道家经典,为玄学思想的理论大厦奠定了基础。

王弼与裴徽的谈话,使他开始扬名,但真正使其脱颖而出的机遇,却是正始五年参加何晏主持的一次清谈。那时,何晏身为吏部尚书,又是著名大学者,经常组织学术沙龙进行玄学清谈,在某一次“谈客盈坐”的清谈场上,大概一场论战刚刚决出胜负,王弼姗姗来迟。何晏已久闻这位少年的大名,将刚才辩论中得胜的那个论点介绍给王弼,说:“我认为这个理论已经是最好的了,你能难倒它吗?”王弼立刻发难进行反驳,当四座听众已被王弼的论点折服时,这位天才少年又发惊人之语,将自己已取胜的观点驳倒,随后自己分别扮演辩论的甲乙两方,轮番反驳对方的论点,奇峰突起,清谈的气氛达到了妙不可言的境地。中国思想界

的一颗新星冉冉升起了。

在正始后期的清谈场上，王弼堪称一代辩论大师。他谈锋机捷，所向无敌。王弼的朋友钟会，是位精通名理学的大辩论家，却十分佩服王弼的高论，认为比自己棋高一步。还有位名叫刘陶的才子，爱发怪论，提出了孔子非圣人的激进观点，学术界欲驳之而感到很棘手。然而，这位在清谈场上春风得意的刘陶，自遇到王弼后开始倒运，每次辩论，都一再败北。史家称王弼为天才卓出，其思想锋芒所向，攻无不克。

王弼不仅热衷于清谈，而且热衷于著述，在短短的几年时间内，就注释了《老子》、《周易》和《论语》三本对中国影响最大的儒、道经典，并著《老子指略》和《周易略例》，表达了自己对《老子》、《周易》主旨的理解及注释的指导思想。这些著作构建了魏晋玄学的理论体系。一位 23 岁的青年完成如此巨大的历史重任，不能不说是一个罕见的奇迹。

王弼是位有独立思考精神的大哲学家，从不盲从权威的观点。何晏是当时的思想界权威和正始名士领袖，曾著论认为圣人没有喜怒哀乐情感，情感世界空无，企图以此将老子的地位提升到圣人高度。对何晏的新论点，许多玄学青年表示赞同，钟会、王黎等名士，都是追随者。钟会著论复述何晏的观点，王黎则将这一观点应用于论辩实践<sup>①</sup>。与上述玄学青年不同，王弼以反潮流姿态鲜明地提出了与何晏相反的观点，大意为：“圣人超越常人之处是其精神，与常人相同之处是其感情。由于圣人具有超常的精神，所以能平衡各种感情使之化为中和虚无的状态，与宇宙本

<sup>①</sup> 《北堂书钞》卷五八引《傅子》：“王黎为黄门侍郎，轩轩然乃得志，煦煦然乃自乐。傅子难之曰：‘子以为圣人无乐，子何乐之甚？’黎曰：‘非我，乃圣人也。’”

体‘无’相感通；由于圣人与常人有着共同的情感，所以不可能没有喜怒哀乐情感与外物相感应。然而，圣人的感情尽管与外物相感应，但不会被外物所累。现在有人因为圣人不为外物所累而认为圣人没有感情，失误是相当明显的。”

关于圣人有情与无情的讨论，现在看几乎没有什么价值，但在当时却是一个比上文的“圣人体无”更重要的理论问题。从哲学方法论高度看，它实际上涉及到道家与儒家、“无”与“有”、自然与名教、无为与有为之间，是否为本末、体用关系这样一个至关重要的问题。以体用观点融合上述对立，是玄学的思想特质所在，也是王弼哲学的核心内容与新义所在。因而，这一基本观点存在于其哲学体系的各个环节和部分，贯穿于任何一个具体问题的论述中。何劭认识到了这个问题的重要性，所以他在《王弼传》中介绍了王弼圣人有情说之后立刻又记载了王弼与荀融在周易《大衍义》问题上的争论，进一步展示了王弼这一通过有情与无情表现出的新观点。

王弼除注《周易》并著《周易略例》外，还写了《大衍义》一文，由于该文否定了传统的象数理论，故难以被汉《易》的追随者所接受。荀融是颍川荀氏家族成员，受汉儒文化影响较深，对王弼新说不满，著《难王弼〈大衍义〉》一文，公开打上门来。面对荀融的挑战，王弼没有正面回击，这位心气甚高、喜欢讥笑人的少年才子，写了一封信给荀融，充分发挥了自己的讽刺才能，把对手狠狠奚落了一顿。王弼大概抓住了荀融某次“相思”的把柄，利用荀融并未达到忘情境界的事实，以他自己无情理论与有情实践的矛盾，说明“无”与“有”之间，即大衍之数的“一”与“四十九”之间是不可分割的本末体用关系。他在信中这样写道（大意）：“即使聪明智慧达到了通晓宇宙奥秘的高度，也无法摆脱自身天然情



感的制约。像孔子这样的圣人,遇到颜回这样的好学生,不能不快乐;颜回死了,不能不悲伤。过去我常因此而看不起孔子,因为生死聚散属不可抗拒的规律,孔子既然明白这些道理,为什么不能去掉情累呢?然而,后来看到像您这样聪明过人、气量宏大的伟人,也会长期陷入相思之情中,才知道自然之情感是无法革除的,由此可知,孔子在颜回身上表现出的感情变化,也不算什么错误了。”在王弼的冷嘲热讽中,荀融败下阵来,再也没有反击。

王弼在理论上的成功,一方面要归于他本人的才华,另一方面也要看到正始清谈所造成的学术自由空气十分有利于哲学家的诞生。何晏对王弼首创精神是大力扶植的。当时,何晏身为吏部尚书,又是著名大学者,已注释了《老子》,王弼只是个初出茅庐的小伙子,何晏发现王弼的《老子注》比自己高明后,就主动放弃了自己的注本,改写《道论》和《德论》两篇文章,宣传王弼的新说,并且极口赞扬这位少年,认为只有他才能真正揭示宇宙的奥秘。评语为“若斯人,可与论天人之际矣”。正是在这种良好的学术环境中,王弼才能大踏步前进,超越了汉儒魏法,也超越了何晏等玄学前辈,独步于正始思想界。

与一帆风顺的学术生涯相比,王弼的仕途显得有些坎坷了。黄门侍郎(五品)是高级贵族子弟人仕的最佳途径,不仅品位高,而且侍从皇帝,传达诏命,又不处理政务,被视为清流官,比直接处理政事的尚书郎(六品)高一个档次。正始中后期,黄门侍郎职位一再出现空额,王弼却一直未能入选。也许当时的舆论界普遍认为王弼才质不适合为官,也许是王弼因“不识物情”而树敌过多,总之,尽管身为吏部尚书主持选官的何晏十分欣赏王弼的哲学天才,在选用黄门侍郎时,却先后录用了贾充、裴秀和朱整。约正始九年,黄门侍郎再次出现缺员时,何晏准备选用王弼,但他

运气不好，恰逢丁谧与何晏争权夺利，丁谧向曹爽推荐了王黎，曹爽任命王黎为黄门侍郎，王弼只得为尚书郎。

王弼像大多数士族青年知识分子一样，并不满足于“立言”，而是希望“立德”、“立功”，在政治上大干一番。所以，王弼被任命为尚书郎，接受曹爽的礼仪性接见时，他请求与曹爽单独谈话。曹爽让左右侍从退下后，王弼发表了关于“道”的长时间的玄谈，没有涉及任何具体政治措施，曹爽认为碰上了书呆子，当做笑料看，“以此嗤之”，当然谈不上重用了。曹爽不仅是政治儒夫，而且是个无哲学头脑的庸人，对谈“道”无兴趣，况且正始九年，曹爽集团与司马氏集团的争斗已白热化，如何制服对方的计策才受欢迎，谈“道”论“无”恐怕有些不识时务了。所以王黎不久病逝，曹爽又选用了王沈补缺，仍不用王弼。据说，何晏深为王弼仕途不畅而惋惜，“为之叹恨”。面对政治上的不得意，加上王弼的确不擅长处理尚书台的杂务，所以对仕途比较失望，“益不留意焉”，同时，由于心胸狭隘，对那些政治竞争中成功的同辈青年，却耿耿于怀，尤其仇恨那些与自己竞争过黄门侍郎的人。除钟会外，少年时代的朋友大都不欢而散。“然弼为人，浅而不识物情，初与王黎、荀融善，黎夺其黄门郎，于是恨黎，与融亦不终。”<sup>①</sup>这位在论著中，宏观宇宙变化，体悟自然无为真理的大哲学家却无法“自然无为”地超越现实的卑微利益。

王弼与何晏关系十分密切，然而他像大多数正始名士的少年思想家们那样，并未真正成为何晏集团的党羽，所以正始十年元月高平陵政变发生后，曹爽、何晏集团成员被杀，并未真正祸及王弼、钟会等青年士人。按照行政惯例，被曹爽、何晏集团荐举

<sup>①</sup> 《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》。

的青年都被免了职,但只是走个过场,不久又都官复原职。王弼作为曹爽任用的尚书郎,大概也随惯例免职,未受太大冲击。这一年的秋天,王弼因病去世,23岁的年轻生命划上了句号。“曹爽废,以公事免。其秋,遇病疾亡。”<sup>①</sup>

作为站在历史潮流前面,将中华民族带入一个新文化时代的哲学家,王弼学说在当时具有重大的理论意义,是毋庸置疑的,然而,当我们寻找王弼哲学的突出贡献时,却常常陷入困惑:天才的思辨能力与短暂的阅历,使王弼哲学具有极强的逻辑辨析力而缺乏深刻的生命体悟。换句话说,他似乎是以汉魏之际的历史理性,梳理了儒道思想,而极少有自家对宇宙人生的独特感受,其哲学的重要范畴和命题,大都是儒道圣贤曾经所云。那么,王弼哲学的新义何在呢?是什么力量使其震撼了整整一个时代的心灵呢?简单地说,是运用本末体用方法成功地融儒道于一体,从根本上回答了汉魏之际的历史课题。

儒、道两家的思想融合,由来已久。但是,双方的融合毕竟局限于思想浅层,表现在吸收对方某些个别语句与个别命题。而在思想深层,儒道的差异仍是明显的,这主要表现在人生的终极价值方面,道家是恢复个体生命的自然本色,而儒家是建立一个理想社会。汉代经学的兴衰是一个典型:为理想社会奋斗作出道德牺牲而获得永垂不朽的功名,是汉代士大夫精神的支柱,具有超越生命的意义;而当名教之治变为虚伪的道德欺骗,社会理想被证明是无何有之乡时,精神世界的最后支柱倒塌,整个社会陷入了空前的绝望而缺乏自我调节的能力。事实也是如此,社会理想在士大夫心中破产之后,伦理道德等一切外在规范都随之失

① 《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》。

去了最后依托。社会本位观念动摇了，个体生命的意义得到重新确认，从汉魏之际开始，中国文化向个人本位方向发展。同时，人类的生存不可能离开社会，共同的伦理道德又是维系任何一个人类群体存在的必要条件。如何处理个人自由与社会伦理之间的关系，中国知识界找不到一个满意的解答而痛苦徘徊。

王弼的成功，在于他以本末体用的新思维中和了儒道矛盾。首先，他强调了儒道学说本质上是一致的：道家明本体，儒家明功用，两者不可分割。道家倡导的“自然”、“无情”、“无”是本体，儒家倡导的“名教”、“有情”、“有”是功用；本体只有通过功用表现出来，“自然”、“无情”、“无”只能通过“名教”、“有情”、“有”表现出来。王弼进而用这一思想联结了魏晋精神世界一系列对立范畴：内圣与外王、性与情、出世与入世、进取与谦下、静与动等等，这些矛盾范畴都是魏晋士族知识分子心灵分裂在不同理论层面的反映。王弼玄学的积极意义，就在于重新联结了士大夫精神世界对立的两极，使双重人格的士族知识分子心理趋于平衡，增加了生命厚度和弹性，在社会动荡黑暗的环境中继续积极地面对现实，进行新的文化创造。因此，王弼哲学体系的建立，是魏晋玄学史上的第一个里程碑。

### 3. 正始改制与典午之变

按一般惯例，中国古代某种学术思潮的迅速兴起，往往需要朝中实力派的支持。正始玄学也不例外，它之所以能在短时间内风靡中国思想界，就与曹爽、何晏、夏侯玄为首的政治集团之设计编导分不开，因此，它的兴衰同样取决于这一集团力量的消长。正始后期的政治形势，已明显向不利于正始名士的方向发展了。

正始时期，何晏、夏侯玄集团的活动并非仅仅限于理论探讨。他们像大多数中国知识分子一样，不仅仅甘心于立言，而是准备立功立德。正始玄学的全部理论，都是以建立一个自然无为的理想社会为政治目的。所以，随着权力的巩固，在现实政治方面部分实施政治理想，也就势在必行了。事实上亦是如此，自正始中期开始，出现了一场政治改革运动，史称“正始改制”。从夏侯玄向太傅司马懿的建议看，改制的要点有三项：改革九品中正制，削弱中正权力，扩大吏部职能；改革行政机构，将州、郡、县三级并为二级；服饰车舆各按等级，禁止奢侈逾制，转变社会风气。司马懿对夏侯玄的建议作了冷处理，认为建议虽好，但难以推行。改制派决心已定，对司马懿的阻挠没有理睬，将计划付诸实施，有些内容已贯彻到基层。比如合并郡县，裁减官吏等等。

正始改制带有不少理想主义成分，恐怕很难行得通。例如合并郡县一项，据夏侯玄粗略推算，可裁减一万名官吏，这就必然与封建官僚政治所固有的官僚膨胀规律相矛盾。其结果只能是，不仅被裁者将拼命反对改制，而且会引起整个官僚阶层的不稳定感和抵触情绪。事实正是如此。随着改制的进行，在正始中期之后，一大批受到改制派打击而心怀不满的老资格官僚聚集在司马懿周围，形成了强有力的政治反对派，骨干分子为卢毓、王肃、孙礼、王观、高柔、蒋济、刘放、孙资、傅嘏等。其中，除傅嘏年龄较轻，资历较浅外，大都是曹操建安时期入仕的重臣元老，即当年的建安名士。而正始名士大都是年轻贵族子弟，属于曹魏官僚系列中的第二三代，所以当 they 掌握中央权力后，任用资历较浅的年轻人，是他们政令通达的组织保证，因而人事上的大换班将不可避免，老官僚无疑成了这场权力再分配过程的牺牲品。曹爽集团执政期间，采取了贬官外放、明升暗降和提前退休等措施

对付老一代反对派。例如把蒋济由领军将军迁为太尉虚职，又如孙资任中书令掌管机密多年，曾推举曹爽与司马懿共同辅政，正始后期因不满改制派“多变易旧章”而以退休相威胁。何晏等却在不“违夺君志”的漂亮辞令下，顺水推舟，批准了孙资的“愿望”。

司马氏集团的骨干分子，就由上述一类人物组成。他们在正始改制中受到了不同程度的打击，后来都积极地参与了高平陵政变。例如建安时期入仕的人物品评专家卢毓，自魏明帝后期起，一直任吏部尚书，正始年间，遭到免官报复。又如王观，建安时期入仕，正始时期曾任少府一职，后来因为反对曹爽被贬。在这一大批不得志的老官僚中，孙礼的行为最有代表性。这位建安时期入仕的老资格官员，在正始时期任冀州牧期间，因划分清河、平原两郡的边界得罪了曹爽而被打击，又出任并州刺史，临行前去看望司马懿时涕泣横流，两人暗示了推翻曹爽集团的决心。

与曹爽集团相比，司马氏集团实力上具有潜在的优势。从表面上看，曹爽集团占据了中央政府的要害部门，但是他们大都是没有政治根基的年轻贵族子弟，与国家机器没有根深蒂固的联系。相反，司马氏集团的成员基本上是曹魏政权的创建者。几十年的南征北战，使他们在军队和官僚机构中拥有雄厚的势力，门生故吏遍天下。这在封建人身依附关系严重的中古时期，是一笔相当可观的政治财富，因为根据封建道德，门生故吏在任何情况下背叛其恩师，都是天理难容。因此，当这些老官僚老军官团结起来，并且拥有了强有力的领袖人物时，青年改制派的失败只是时间问题了。当然，反改制势力有了自己的铁腕领袖，那便是足智多谋、刚毅果断、“有大志而甚得民心”的司马懿。

司马懿与曹爽受遗诏共同辅佐幼主。大将军曹爽为辅佐之首，地位在司马懿之上。开始两人尚无矛盾，后来正始名士集团将司马懿尊为太傅，权力中心移向曹爽集团，双方矛盾开始产生，自正始五年之后逐步明朗化。

正始后期，随着改制的进行，形势日益恶化，向着对曹爽、何晏极端不利的方向迅速发展。一方面与改制活动触及了官僚阶层的利益，打破了社会因循守旧的习惯有关系，如王广当时总结：经常改变典章制度，朝令夕改，与实际情况差距太大，无法执行。人民群众习惯于旧法，难以遵从。另一方面，正始名士集团上台的作为，也没有实施自己提出的“素朴”学说，奢侈腐败有过之而无不及。曹爽的吃穿住用以及车队仪仗，像皇帝一样，而且将宫中珍玩、美女收为己有，“妻妾盈后庭”<sup>①</sup>。还修筑了豪华的地下室，与何晏等人举行酒会作乐。何晏本人也抵挡不住财富的诱惑，窃取公田几百顷，并窃取国家财产为己有。这些行为，使正始名士的威信一落千丈，不仅原来持中立立场的官员倒向司马懿，何晏的一些追随者也纷纷改变了立场，有些在这个政治集团中陷得很深而头脑清醒的人纷纷向曹爽发出劝告或警告。例如曹爽的弟弟曹羲苦谏，请曹爽不要骄侈，要注意自己的政治形象以收买民心，曹爽不仅不采纳，而且“甚不悦”，曹羲“涕泣面起”<sup>②</sup>。又如，大司农桓范认为政变迫在眉睫，警告曹爽要永远与军队在一起，不要轻易外出游玩。曹爽竟认为决无这种危险，气势汹汹地反问：“谁敢尔邪。”<sup>③</sup>他已被权势冲昏了头脑，属正始名士集团

① 《三国志·魏书·曹爽传》。

② 同上。

③ 《三国志·魏书·曹爽传》注引《世语》。

中少数自我感觉良好的愚人。而这位愚人恰恰是该政治集团的第一号人物,虽然愚昧平庸,却握有兵权,并非傀儡,正始名士们遇上这样一位政治领袖,注定了他们的悲剧命运。

正始八年,司马懿托病不上朝,双方斗争达到了白热化程度,京师的官僚阶层几乎都站到了司马懿一边。谣言、谣书纷纷出现,矛头直指正始名士集团的核心人物何晏、邓飏、丁谧等人,将他们比喻为曹爽的“三狗”,民谣传唱:“何、邓、丁,乱京城。”<sup>①</sup>童谣、谣书是中国古代极重要的舆论形式,反映了民心所向,许多腐败政府都是在这种哄传和歌吟声中走向死亡的。有识之士已觉察到政变的必然发生,何晏是位敏感而且有头脑的文人,他也预感到了自己的可悲下场,在接受术士管辂的政治算命之后,内心十分恐惧,写了一首五言诗表达了自己的感受:“鸿鹄比翼游,群飞戏太清,常惧大罗网,忧祸一旦并,岂若集五湖,从流唼浮萍,承宁旷中怀,何为怵惕惊。”<sup>②</sup>显然,他已预感到了改变的大罗网即将撒下,而自己是骑虎难下,欲罢不能,所以诗中充满了悲凉惶恐的情绪。

正始十年正月初六,司马懿趁曹爽等人陪同皇帝曹芳离开洛阳去祭扫魏明帝墓——高平陵之机,以迅雷不及掩耳之势发动了政变,派其长子司马师屯兵司马门,列阵阙下,他本人和太尉蒋济率军占领洛水浮桥,切断了洛阳与外界的交通。一批心怀不满的老官僚也积极参加了政变,76岁高龄的司徒高柔被委派去接管了曹爽的部队。在控制了洛阳局面的同时,司马懿又迫使太后郭氏(曹睿妻)下令免除曹爽兄弟职务;派人送奏章给皇帝曹

① 《晋书·宣帝纪》。

② 《世说新语·规箴》注引《名士传》。



芳,揭露曹爽兄弟的罪状,要求曹芳黜免曹爽兄弟。曹爽开始扣压了司马懿的奏章,不知如何行动。这时桓范动员曹爽携皇帝到许昌另立朝廷,而曹爽却轻信了司马懿的说客“唯免官而已,以洛水为誓”的谎言,天真地认为,“司马公正当欲夺吾权耳。吾得以侯还第,不失为富家翁”,向司马懿投降了。当他们回到洛阳后,便被软禁起来,四天之后(正月初十),司马懿以“阴谋反逆”为罪名,将曹爽、曹羲、曹训兄弟及何晏、丁谧、毕轨、李胜等同日斩首,诛及三族。正始名士集团在政变中土崩瓦解,曹魏军政大权全部落入司马氏集团手中。

高平陵政变使曹爽——何晏集团遭到了毁灭性打击,这个集团的其他骨干分子以及同情者已经被政变吓破了胆,并且完全置于新政权的控制之中,无法进行任何反抗,作为一个完整的政治力量,它已不复存在了。蓬勃发展的正始之音跌入了低谷,清谈之风随之沉寂了近四十年。但是,玄学思想并没有被消灭,而是进入了一个特殊时期,在竹林七贤身上薪尽火传。

## (二)竹林名士

思想史上的竹林七贤,以正始之音的继承者、魏末反抗司马氏的清流名士形象,留在历史的记忆中。这里有两个问题需要说明:其一,竹林名士与正始名士是同时代人,如山涛、阮籍与何晏、夏侯玄同辈,嵇康、向秀、阮咸、刘伶与王弼、钟会同辈。其二,随着时代背景的变化,历史存在两次性质不同的“竹林之游”。第一次发生在正始至嘉平之际,中心人物是嵇康、山涛、阮籍,动机在于避世;第二次发生在甘露至景元之际,中心人物是嵇康、向秀、吕安,动机在于反对司马氏的统治。

## 1. 前期竹林之游

竹林七贤的形成过程中,山涛起了穿针引线的中介作用。早在正始五年(244),39岁的山涛出任河内郡功曹,作为负责选拔人才的官员,结交了寓居本郡的才子嵇康,后将新识的阮籍介绍给嵇康,前期竹林之游的核心由此形成。《世说新语·贤媛》记载:“山公与嵇、阮一面,契若金兰。”山涛的妻子韩氏,要求丈夫请二位来家中作客并留宿,韩氏夜晚从窗洞中窥视山、嵇、阮三人清谈“达旦忘返”。山涛家的这次小聚会,实际上是竹林之游的序曲。他们介绍各自的好友加入,是顺理成章的事。向秀与山涛故里相近,“少为山涛所知”<sup>①</sup>,自然由山涛介绍。阮咸、王戎是通过阮籍加入。《晋书·刘伶传》记载,刘伶则因同气相求,“与阮籍嵇康相遇,欣然神解,携手入林”。当时山涛“家贫”,嵇康的园宅成了活动中心。

正始时期,山涛、阮籍、嵇康、向秀曾到首都洛阳,并参加了正在蓬勃发展的玄学清谈。嵇康著《养生论》一文,携带去了洛阳,与向秀就如何养生问题展开了激烈的论战。嵇康的气质风度和博学雄辩,“美词气,有风仪”,使他大出风头,征服了听众,被舆论界称为“神人”。对正始清谈的理论课题,嵇康、阮籍都作了自己的独特回答。现存嵇康、阮籍论文,许多是正始时期所作。正始时期是哲学创作的黄金时代,也是嵇康、阮籍创作的高峰期。他们以独特的人生经历,创造性地发挥了《老子》、《庄子》的思想,在正始之音论“道”的宏伟交响乐中,出色地演奏了人生哲学的第二主题。

① 《晋书·向秀传》。

竹林名士这时的思想基调,是力图调和儒道,与正始名士相同。例如,嵇康《养生论》中的观点相当温和,比向秀更保守。而在另一场关于音乐教化功能的辩论中,阮籍也比夏侯玄更认同儒家传统,与他们后来激烈攻击礼乐的态度判若两人。丁冠之先生在《中国古代著名哲学家评传·阮籍》一文中明确提出了阮籍思想发展分三个阶段,成功地解释了阮籍不同论著在自然与名教关系上的矛盾倾向:《乐论》约作于正始之前,把礼乐看成维护封建等级制度不可缺少的东西;《通老论》和《通易论》作于正始时期,表现了明显的儒道融合的思想;而《达庄论》和《大人先生传》则完全是庄学的精神,主张无条件的精神自由,反对礼法,贬斥君臣之制,属正始之后的作品。阮籍正始前后的思想变化,对理解竹林名士后来的激烈言行有普遍意义。

正始后期,随着曹爽与司马懿两大政治集团矛盾激化,洛阳上层清谈沙龙中令人振奋的思想解放浪潮,正在演变成一个可怕的政治漩涡。一些位于两大政治集团的圈外士人,纷纷采取了回避态度,或托病不理政务,或干脆退出政界,以免在这场冲突中莫名其妙地受到牵连而成为冤死鬼。关于嵇康隐通的细节,史书无载,但从山涛与阮籍的行为可见一斑。正始八年,正任河南从事一职的山涛失眠了,他半夜起来叫醒了在一旁熟睡的同事石鉴:“现在都什么时候了,竟然还睡得着,你知道司马懿托病不上朝意味着什么吗?”石鉴属乐天派,他回答:“宰相生病不上朝,下一诏书让他退休了事,你又操什么心呢?”山涛嗤之以鼻:“你处于飞奔马群的铁蹄中间,还以为平安无事呢。”于是辞职回家了。阮籍的情况大同小异,正始后期,太尉蒋济(司马懿党羽)和曹爽先后辟他为吏,阮籍均采取了敷衍态度,先上任,然后托病辞职,既不得罪双方,又避开了政治陷阱。

总之,到正始八年之后,一些对政局采取观望态度的名士,经常聚集在河内山阳嵇康园宅附近的竹林中饮酒清谈。于是,历史上出现了关于竹林七贤的传说。《世说新语·任诞》载:“陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛,三人年皆相比,康年少亚之。预此契者,沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅琊王戎,七人常集于竹林之下,肆意酣畅,故世谓竹林七贤。”

有些学者,对竹林之游的可信性表示怀疑,认为上述七人的年龄、故里相距甚远,不存在共聚山阳的可能性。更有甚者,竟认为连“竹林”也属虚构,是以佛教的竹林讲经附会而成。上述看法大概是近代学者的疑古病所致。古籍自然不可全信,但是,在没有确凿证据的情况下,要推翻历史文献记载,需要提供更有力的证据。笔者通过检索《大正藏》的相关“竹林”译名、实地考察竹林遗址并综合分析文献资料后,认为旧说是可靠的。

第一,《大正藏》中东汉至西晋时期汉译佛经中的释迦牟尼说法处“竹林”,大多数译为“竹园”,故有关“竹林七贤”系东晋士人附会佛教典故的观点不能成立。自东晋初期“竹林七贤”说流行后,佛经翻译中“竹林”译名才逐渐上升为多数。显然,不是佛经的“竹林说法”典故影响了“竹林七贤”称号的产生,可能是“竹林七贤”的典故影响了佛经翻译发生变化。

两晋之际的佛教格义,是以中国的名词概念和学术思想去附和解释佛经,而不是相反。况且格义的最重要规则是解释者与被解释者之间存在着可类比共同性质。因此即使双方出现互动,士人以佛经典故比附中国历史文化现象,也应遵循格义规则,在类似事物之间建立联系。然而,中国的“竹林之游”与印度的“竹林说法”性质不同。前者是几个朋友相聚,清谈饮酒的平等交流;后者则是教主向信徒布道,听众动辄千万。而且汉晋之际

的观念中，圣人不可学不可至，贤人与圣人有着不可逾越的鸿沟，不可同日而语。佛属于圣人，与孔子地位相同；竹林七贤属于贤人，与佛教中高僧地位相当，七贤与佛之间不能类比“格义”。

太行山以南的北方地区，自古便有竹子生长，甚至作为经济作物大面积人工种植。河内山阳嵇康的庄园中生长着竹林是完全可能的。历史文献记载与实地考察证明，“竹林之游”有两处遗址，即嵇康的两个故居：山阳园宅和嵇山别墅，竹林并非虚构。

山阳园宅，位于今河南辉县鲁庄与山阳村之间。南北朝以来的《述征记》、《水经注》等史籍的历代方志均有其确切地理位置和生长竹林的记载。竹林泉万古流淌，泉水汇成清澈湍急的小溪，绕竹林遗址东流，岸边有大片翠绿的竹林。访问村民得知，他们不知“竹林七贤”典故，种竹不是为了纪念先贤，而是为经济目的，是当地重要副业。但是对我们这些竹林七贤寻踪者来说，清凉的泉水和茂密的竹林则有了特殊的意义。打铁需好水，竹林非虚构，《世说新语·简傲》注引《文士传》描述的嵇康灌园打铁情景，似乎穿越了时空，就在眼前：“康性绝巧，能锻铁。家有盛柳树，乃激水以圜之，夏天甚清凉，恒居其下傲戏，乃身自锻。”文中嵇康引来的水，乃竹林泉之水。

嵇山别墅位于山阳园宅西北二十五里左右的天门山。魏晋士人除了经常性居住和经营的园宅，还在依山傍水处修建游乐性的别墅，史书中称为“山墅”，嵇康也不例外。嵇康的诗文中有“北山阿”这个地理概念，它不是表达理想憧憬的文学描写，而是坐落在嵇山的别墅，竹林之游的第二个处所。当笔者沿着漫长而曲折的进山古道，到达群山环抱的山坳——天门山百家岩下的嵇山时，理解了“北山阿”一词的含义。竹林之游的古迹，集中在这一带，如刘伶醒酒台，孙登长啸台，阮氏竹林，嵇康锻灶、淬剑

池等。对此处的自然与人文地理,多见诸唐宋以来史籍。需要指出的是,在百家岩附近的山坡上,到处可见一丛丛野生的竹子。这里大概也是竹林七贤游宴清谈之地。

第二,竹林名士除阮籍外,大多居住在河内郡,相距不太远。在黄初元年迁都洛阳所引起的移民浪潮中,曹魏中央政府官员从原居住地邳,携家带口迁往洛阳。当时地广人稀,官员们在京畿地区占田建宅,由于对南方孙吴用兵,从皖北寿春到洛水以南被划为屯田区,故官员占田主要在洛水以北。位于洛阳北部的河内郡成了战略后方,地位相当于东晋的会稽。河内郡位于太行山南麓,土地肥沃,多泉水瀑布河流,遍布达官贵人和公主的庄园水碓。此时的士人多离本土,集中到首都洛阳和京畿地区(主要是河内郡)居住,因此竹林七贤的实际居地与籍贯并无关系。例如嵇康原籍为谯郡人,其父为曹魏督军粮侍御史,他本人则与沛王曹林之女长乐亭公主结婚,山阳的庄园,既可能由其父所建,也可能来自其妻的陪嫁。竹林七贤之一王戎,原籍琅琊,可能也是在魏初的移民浪潮中,由其父王浑在山阳置下园宅,成为嵇康长期的邻居,《晋书·嵇康传》载“戎自言与康居山阳二十年”,山涛与向秀原籍分别为河内郡怀县(山阳南邻,今武陟县)的小虹桥村和尚村,与嵇康园宅相距亦不过七十多里,在“自由”占田的时代,可能住地更近。沛人刘伶同样不在原籍居住,此人行踪不定,史书所见其活动范围不出洛阳与河内一带,与山阳、怀县相邻的河内获嘉县有刘伶墓,距嵇康竹林园几十里,比山涛、向秀故里更近。

阮籍住在洛阳城外谷水转曲东流处,该地因此得名“阮曲”,阮咸随其叔阮籍同居此地。虽然洛阳与山阳相距较远,约250里左右,但并不能阻碍阮氏叔侄去参加竹林游宴清谈。当时长住洛阳的达官贵人,最喜欢的旅游度假活动,便是北上河内,到太行

山南麓的青山绿水间渔猎，在山墅中饮酒清谈。能满足魏晋士族“隐居”享乐的河内山阳，不是经济落后的穷乡僻壤，也不是简单的旅游胜地，软禁汉献帝的浊鹿城就在此地。曹魏在浊鹿城驻重兵，设特别军区“督军”，到西晋泰始二年才撤销。大量军人的消费，有利于该城的经济繁荣。另外，曹魏后期，邺城是个大城市，软禁着大量的曹魏王公，而山阳恰恰位于洛阳与邺中间。这些因素，使浊鹿城成为从洛阳至邺交通要道上的重镇，嵇康的园宅位于浊鹿城东北郊，相距数里。从洛阳到山阳，有便利的交通和居住的驿舍，对名士的游乐、狩猎和学术交流提供了条件。这里既无物质匮乏，又无文化寂寞，因此也就成了名士“隐居”胜地。魏晋之际的“箕山”，在洛阳名士心中，是他们暂时获得精神超越的理想乐土，故史书中留下了阮籍、阮咸、阮侃等阮氏家族成员在山阳流连忘返的记载；在洛阳当局眼里，则是一个政治敏感的地区，尤其当隐士云集之时。

第三，竹林七贤的年龄存在着巨大的差异，正始九年，山涛43岁，阮籍38岁，嵇康25岁，而王戎仅14岁，年龄太小，似乎不可能参加成人的清谈。然而，那是一个学者早熟的时代，王弼17岁时已成为崭露头角的玄学少年，出色地回答了裴徽提出的关于“儒道异同”的重大哲学问题，18岁时已在何晏主办的清谈会上脱颖而出，成为学术明星。没有年龄与资格限制的学术平等，恰恰是正始清谈的特点。王戎的年龄和水平虽不能和王弼相比，但是他从6岁开始就以超常的聪明机智名扬天下，受到玄学家裴楷的赞赏。“戎幼而颖悟，神彩秀彻。视日不眩，裴楷见而目之曰：‘戎眼烂烂，如岩下电。’”<sup>①</sup>王戎14岁时，以思想深刻得到阮

① 《晋书·王戎传》。

籍的赏识。年长王戎 20 多岁的阮籍，与王戎的清谈的兴趣远远大于其父王浑。“阮籍与浑为友。戎年十五岁，随浑在郎舍。戎少籍二十岁，而籍与之交。籍每适浑，俄顷辄去，过视戎，良久然后出。谓浑曰：‘浚冲清赏，非卿伦也。共卿言，不如共阿戎谈。’”<sup>①</sup>这时，王戎又家住山阳，故作为特殊情况，阮籍携“神童”王戎参加竹林之游是完全可能的。

竹林之游不是政治结社，仅是个松散的文人群体。参加者也不局限于七人，史册留名的还有吕安、阮侃、赵至、郭遐周、郭遐叔等。“竹林七贤”的传说，可能以某次七人的竹林聚会为原型。时间发生在前期正始九年(248)的可能性最大，因为该年七贤均无官职，有可能同在山阳。竹林七贤不会长期共同留住嵇康园宅或山墅中，仅可能一度在此相聚，类似东晋兰亭会之类活动。而高平陵政变之后，阮籍自嘉平元年即被司马懿辟为从事中郎，此后，七贤很难全部相聚于竹林。

物以类聚，人以群分。竹林名士都以庄子的学生自居，称作“好庄老”。庄子在他的心目中，地位已超过了老子。正始后期，当何晏、王弼以《老子》为旗帜的玄学在实践中陷入危机时刻，竹林名士在庄子的旗帜下聚集在河内山阳，昭示着中国文化思想正处在一个重要的历史转折关口，即玄学思潮将由老学转向庄学，玄学家们关心的主题亦将由国家的无为政治向个体生命的“自由”转变。以重新解释《庄子》为特征的未来玄学思潮两大流派的领袖已神差鬼使般地聚会于山阳竹林：以嵇康、阮籍、刘伶、阮咸为代表的“越名教任自然”派，将发挥庄子人生哲学中一个侧面，高举元气论自然论生命哲学大旗冲击名教之治；以山涛、向秀、

① 《晋书·王戎传》。



王戎为代表的“名教即自然”派将发挥庄子人生哲学的另一侧面，从本末体用关系证明名教与自然一致，企图在名教中获得精神的自由。

然而，当时间的指针还未走到正始十年之前，竹林名士内部的矛盾还在孕育中，思想差异也没有显现出来，而是在庄子的共同旗帜下，聚合在嵇康家乡的竹林，喝着黄公酒坊的美酒，听着美妙的琴声，似乎已进入庄子的逍遥之境。其实，他们此时虽在山阳，却密切注视着洛阳政局的变化。正始末年的竹林之游毕竟不同于东晋的兰亭之会，他们活得远没有王羲之、谢安那样风流潇洒，这是暴风雨来临之前的平静，这是一个短暂的避风港。逍遥的表象后面，是一颗颗惶恐不安的心灵，焦急地等待着必定响起的震雷。

正始十年，人们预感已久的重大事变终于在首都洛阳发生了，无论在中国政治史、文化史还是在竹林七贤个体生命史上，都是一个具有划时代意义的年代。

对政变的领导者司马氏父子来说，继续充当曹魏皇帝的忠实臣民已是不可能的了，且不说政变本身已经侮辱了皇太后和皇帝本人，屠杀了皇族成员曹爽兄弟，重要的是，通过政变，国家的中央军权已完全转入司马氏私门。是否拥有忠于自己的军队，是皇权是否存在的根据，司马懿的处境类似当年的曹操，殷鉴不远。但是，曹魏的灭亡需要一个过程：一方面司马氏要扩大自己的实力和影响，另一方面，社会也需要时间增加改朝换代的心理承受力。中国历史走上了长达十六年的血腥的魏晋禅代之路。

魏末的亲曹政治力量由三种人组成，一是曹魏老一代官僚中的“忠臣”，二是正始名士上的漏网分子，三是皇亲国戚中的干才。他们在重振曹魏王室的旗帜下走到了一起。这些魏王朝的支

持者，一次又一次地组织兵变、政变，企图扭转局面。朝中发生了李丰、许允、夏侯玄与曹芳合谋的未遂政变，小皇帝曹髦的自杀式暴动；淮南地区先后发动过王凌、毋丘俭、诸葛诞三次大规模兵变，卷入了几十万部队，均以惨败告终。大将军府成了真正的朝廷，废立皇帝已经操纵于司马氏私门，曹魏王朝大势去矣。

高平陵政变砍断了正始玄学的脊梁，使一度高涨的清谈热潮随之陷入沉寂。由于政变的领导核心由70岁以上的老人组成，政变口号是恢复旧制度，又树起名教治国的大旗，因此，给官方意识形态蒙上了一层倒退保守的儒家色彩。其实这仅仅是表面现象。保守力量不可能将已发展了的社会拉回去，仅能延缓历史继续前进的速度而已。

其一，从意识形态方面看，司马氏并非儒家人物。司马懿青少年时代曾经学习儒术，但已于建安后期完成了向黄老形名派官僚的转化。高平陵政变虽然结束了曹氏的政治统治，但是作为建安名士的政治代表，司马懿上台后所改变的，不是若干年前曹操的名法政策，仅是正始名士早熟的玄学“改制”；所恢复和发展的，更不是汉朝的制度，是曹丕、曹睿一脉相承的政治路线——名法与儒术的结合，使魏晋之际的官方意识形态打上了明显的“礼法”烙印。但是，这些从汉魏之际社会文化大崩溃中九死一生的建安老人，是没有任何真正信仰的“虚无党”。无论儒术还是名法，其最后的理论基础都是“因循”，即没有任何固定信仰，因势利导、为我所用的黄老哲学。政变后危机四伏的政局，使其重用刑名法术；随着亲曹势力被消灭，形势趋于稳定，儒术的地位日益显要。司马昭执政时，提出“以孝治天下”的大旗，利用儒学打击反对派和稳定政局，但儒学已成为失去了道德理想精神的理论躯壳，作为黄老哲学控制下的一种统治术，充当掩饰名法政治

的招牌。

其二,经过正始玄学的思想洗礼,新的一代士族青年已经成长起来,玄学的哲学家是少数人,但玄学思想却影响了整整一代人的文化心态。他们是建安名士的子孙和事业的接班人,从肉体上全部消灭他们是根本不可能的,相反,建安老人只能依靠他们的后代去统治未来的国家。因此,两代人必须妥协。高平陵政变一度罢免了曹爽集团征辟的青年官员,这只不过是按当时的行政法规走了一下过场,这些人物后来再次身居要职,成为新政权的支柱,如裴秀、钟会、卫瓘、王沈、荀勖、卢钦等等。

司马氏并没有将玄学视为一种必须镇压的思想流派。他们手中的儒家“名教”,只不过是个打击反对派的狼牙棒。只要敢于反对他们,都会以不忠不孝、不仁不义的罪名丧身于棒下。如果说,高平陵政变后嘉平初期一段时间里,因司马懿等老人表面的守旧态度还使曹魏的政治文化气氛有些紧张的话,那么,自嘉平三年司马懿死后,情况就发生了较大变化。

继承父亲遗业走上政治舞台中心位置的司马师,属于新一代的士族知识分子,与何晏、夏侯玄思想并无本质区别。早在20年前的魏明帝太和年间,何晏、夏侯玄聚众清谈,掀起“浮华交会”风潮时,年轻的司马师就是一个积极的参加者,与何晏等人品题人物,可见当年他们曾是好朋友。剧烈的矛盾冲突,是后来家族利益所致,朋友固然重要,但自己更重要。即使在与何晏集团冲突时,司马师亦从未仇视过玄学理论。正始十年(嘉平元年),玄学大师王弼因病去世,司马师为之伤心叹息数日。

司马师执政时期,“名教”的大棒依然存在,打击的对象当然以是否反对现政权为标准,棒下毙命的是异端思想家还是真正的名教模范,已无关紧要。广大中青年士人已看到了这一点,纷

纷向司马师靠拢，而司马师则为扩大自己的实力，网罗人才，对前来攀附的名士，大为优待。因为司马师明白，他已无法依靠父辈老臣治理国家。与他同辈或者晚辈的士人，最受欢迎。所以高平陵政变后，许多一度采取回避态度的知识分子，包括按惯例被解职的曹爽集团的青年人，都先后投入了司马氏的怀抱。其中钟会就是一个典型。

钟会曾是何晏思想的追随者，在正始玄学理论家中，他的地位仅次于何晏、王弼、夏侯玄。由于不是何晏政治集团的重要人物，故高平陵政变时未被触及。钟会正始时期已任中书郎，但政治上的大发迹，则是从司马师时代开始的。有一次，司马师命令中书令虞松写篇文章，虞松再三推敲，几易其稿，司马师仍不满意，让他再修改。虞松为之愁眉苦脸，钟会见状追问，得知原因后，拿过文章，改了五个字，成了一篇妙文，虞松十分高兴，送呈司马师，司马师阅后即认为决非虞松水平所能为之，让虞松说出作者姓名后，司马师大喜，约钟会来细谈，准备“大用”。钟会并没有得意忘形，急于晋见，而是闭门谢客，沉思了十天，将谈话内容反复考虑成熟，然后去了大将军府。清晨入府，夜半才出。司马师高兴地拊手叹息：“此真王佐之材也。”从此，司马师门下有了一位不可多得的干才，为该家族最后登上皇位，立下了汗马功劳。

洛阳政治局势的变化，使七贤长期相聚山阳已不再可能。司马懿上台后不久，就辟阮籍为其幕僚，任大将军从事中郎一职，负责起草重要文书。可见阮籍已离开山阳去洛阳任职了。阮籍的父亲是建安七子之一阮瑀，当年就以为曹操起草漂亮的文书而闻名，司马懿曾与阮瑀共事，对此记忆犹新。阮籍的文采不亚于其父，是著名的才子。司马懿将他纳入秘书班子是顺理成章的事。此外，阮籍在高平陵政变前辞去曹爽参军一事，可以作多种

解释：在社会眼里，属于有政治远见；在司马懿之类眼中，可视为与曹爽划清了界线，属于老同事子弟中的自己人。对阮籍来说，可能有苦说不出，对蒋济、曹爽的辟召，他敢拒绝或辞官，但对这位有“狼顾相”，一次能下令杀死七千名俘虏的太傅，他是决不敢不恭的。汉魏时期，拒绝辟召是对恩主的大不敬，当年司马懿就曾因拒绝曹操辟召而差点被杀。况且在政变后杀机四伏的形势下，更不敢轻易冒犯。于是，阮籍首先就范了。

与阮籍被迫入仕不同，司马师及司马昭时代的隐士出山运动却是心甘情愿的。明眼人都会看到，新旧政权正在更替，各种力量处于新的组合中，这无疑是一个大有可为的动荡年代，不失时机地进行正确的智力投资，可以获得“超额利润”。山涛感到不能再观望下去了，错过机会将意味着潦倒一生，于是，在嘉平四年之后投到了司马师门下。山涛与司马懿的妻子是中表亲，所以直接拜见了司马师，司马师对这位著名的大隐士亲戚的到来非常高兴，半开玩笑地说，垂钓的姜子牙也准备步入仕途了。立即命令下属办理各种入仕法律手续。按选官程序，将山涛荐举为“秀才”（高于孝廉，为地方向中央荐举的最高级人才）。王戎何时以何种途径步入官场，无法详考，似乎与钟会“王戎简要”的品题推荐有关，知道他在23岁时当上了吏部郎要职。

山涛、王戎的政治选择无可非议。一方面，他们对曹魏王朝并不承担道义上的责任，胜者为王，败者为寇，历来如此，历史已向古代读书人昭示了王朝更替的合理性。曹氏不是几十年前刚刚禅代了汉朝吗？为什么不可以再次被禅代？另一方面，也与他们对老庄哲学的理解一致有关。老子讲合光同尘，庄子讲随波逐流的游世逍遥，提升到理论高度，叫做“道法自然”。一个人在社会上生存，就要随时势变化而变化，美其名曰“体道通达”。从个

人的文化性格看,山涛、王戎与阮籍、嵇康明显不同,他们属于政治家类型,少诗人气质,能用冷静的眼光去审视利害关系,作出理智的选择。

面对亲曹势力的崩溃,名士的出山,竹林园的主人嵇康,陷入苦闷之中。发生了一件出乎意料的怪事——司马昭的亲信、相闻甚久而未曾谋面的钟会,带着大批随从,前来“拜访”了。自平息毋丘俭兵变,帮助司马昭登上大将军宝座后,钟会成为司马氏集团的核心人物,官居黄门侍郎,封东武亭侯,邑三百户。他虽然官职不算太高,但权力极大,是司马昭最信赖的谋士之一。他前来的目的,可能是窥察虚实,趁机予以拉拢。此时的钟会,可谓春风得意,踌躇满志。《魏氏春秋》称其“乘肥衣轻,宾从如云”,浩浩荡荡开进了山阳嵇康园宅。

钟会驾到时,嵇康正在树下趁热打铁,向秀在一边当助手烧火。面对这位显赫的不速之客,嵇康采取了不予理睬的冷处理态度,继续打铁不止,“扬槌不辍,旁若无人,移时不交一言”。钟会讨了个没趣,被冷落在一边,有些下不来台。但这位青年才子还是很有气度的,他起身准备默默离去。这时嵇康忽然冷冷发问:“何所闻而来?何所闻而去?”钟会的回答耐人寻味:“有所闻而来,有所闻而去。”钟会带着刻骨铭心的愤恨悻悻地走了,嵇康将为自己的傲慢付出沉重的代价。

当然,嵇康并非与钟会过不去,而是对司马氏集团以及投靠这个集团的士大夫帮凶,表示不妥协的态度。史家一般认为,嵇康激烈反司马氏,与其曹魏驸马身份有关,当然也不能否认双方文化价值理想的对立。

钟会走后,又传来一个使嵇康震惊的消息:新上任的大将军司马昭准备选他为僚属。司马昭的动机可作多方面解释:可能是

为了扩大自己的势力而网罗人才,也可能是受钟会的挑唆,试探嵇康对大将军的政治态度。无论司马昭的动机如何,这一传闻无疑使嵇康的处境十分尴尬。应辟大将军府,自己的良心不允许;拒不就辟,会带来不必要的麻烦。连续的打击已使嵇康对曹魏的政治前途失去了信心,而对修道隐士生活的长期向往,则更为强烈,亦想借此机会一了平生夙愿。于是,他离开了家乡山阳,隐入山林,在太行山南麓一带云游了三年,与道士孙登、王烈等人关系密切,走上了追随“真人”、“至人”之路。嵇康的出走,标志着前期“竹林之游”瓦解。

## 2. 后期竹林之游

自正始十年(249)高平陵政变到甘露五年(260)曹髦被害的11年时间中,在魏晋禅代的道路上,洒满了亲曹势力的鲜血,后代史家以沉重的笔调写道:“魏晋之际,天下多故,名士少有全者。”寥寥几笔,勾出了那个血腥的时代。死的死了,降的降了,沉默的沉默了。总之,在司马氏集团的屠刀加乌纱帽的威逼利诱下,士大夫阶层已经向新的皇权中心屈服了。然而,人们也从司马氏手中高举着的儒家名教大旗上看到了血污。传统的文化价值理想在一部分知识分子心中崩溃了。因此,调和名教与自然为主题的玄学,在魏末特殊的政治气候下发生了裂变,产生了激烈攻击儒家名教和名法,追求绝对自由的学术流派,即竹林玄学的“越名教任自然”派,嵇康、阮籍、阮咸、刘伶等人激烈的言行是典型代表。

阮咸和刘伶几乎没有留下太多著述,他们的叛逆思想主要表现在生活实践中。阮咸“任达不拘”,在为母亲服丧时,“纵情越礼”,公开与姑母的女奴婢私通,同骑一马,招摇过市;与阮氏宗

人饮酒不用杯觞,《晋书·阮咸传》云:“大盆盛酒,圆坐相向,大酌更饮,时有群豕来饮其酒,咸直接去其上,便共饮之。”刘伶比阮咸有过之而无不及,他著《酒德颂》一文,向往酒后的精神自由,经常乘鹿车,提一壶酒,让仆人扛着铁锹伴随,“死便埋我”,是个“遗形骸”的放达之士。

阮籍和嵇康属于魏晋玄学中元气自然论与象数思维流派的代表,他们虽然留下了大量学术著作,但是相当一部分创作于正始时期,真正表达其魏末思想变化的作品,主要是阮籍的《咏怀诗》、《大人先生传》和《答伏羲书》,嵇康的《太师箴》、《难自然好学论》和《与山巨源绝交书》。在这些文章中,他们勇敢地举起了反名教的大旗,否定了封建国家的存在价值,认为理想的社会是没有君臣、阶级的原始时代。他们清醒了,但无路可走。嵇康公开反抗,白白地送掉了性命;阮籍佯装放荡,噬碎了自己的心。

### (1) 嵇康愤起被杀

嵇康在太行山南麓山林中“学道”的三年中,并没有因空间的距离而隔绝他的政治视线,洛阳发生的一切,每时每刻都牵动着他的神经。离开得越久,对社会的关怀越强烈。他无法摆脱作为皇室亲戚所要承担的义务,尽管这个义务在当时社会眼中可有可无;他无法摆脱伸张正义的责任,尽管这个责任在当时社会眼中子虚乌有。他无处可逃,因为即使逃向最深的大山,也无法逃避自己的良心。他不能再沉默下去了。当士大夫阶级已经匍匐在司马氏脚下的时候,嵇康站了起来;当整个北中国一片沉寂时,嵇康结束了三年的山林生活,从山中出来呐喊了。他决心赤手空拳与司马氏比一比力量,将最后的生命交给战斗。

甘露四年(259),嵇康从河东抱犊山来到了首都洛阳,在最高学府太学中活动,公开的工作是抄写古文石经,实际上是从事反





司马氏的舆论工作。汉魏时期的太学，既是思想活跃的文化中心，也是重要舆论阵地，这与此处经常云集大批青年学子有关。东汉末年的清议运动，太学是发源地；正始玄学兴起的时候，太学亦多“奇文异训”。司马昭时代的太学仍然不可等闲视之，小皇帝曹髦亲临太学参加学术辩论，并攻击司马昭一伙的经学权威王肃，说明了他十分重视这个舆论阵地。嵇康到太学活动，获得了众多的追随者。四年后嵇康被捕，三千太学生向政府请愿，要求释放嵇康，让其到太学当他们的老师，说明嵇康在太学生中享有很高的威望。这恐怕与他当年在太学的活动有关，仅仅靠抄石经显然是不能的。

嵇康从洛阳太学回到了家乡山阳后，与向秀、吕安等名士，灌园打铁，饮酒清谈，抨击时政，“轻时傲世”，矛头直指司马氏当局。在《嵇康集》中，有《难自然好学论》一文。从文章的内容及嵇康思想的发展逻辑看，应当创作于这个时期。当时，司马昭集团借儒家礼教控制士人思想，号召士人读经，有位叫张邈的御用文人写了一篇名为《自然好学论》的文章，鼓吹学习六经是人类的自然本能，以此向司马昭献媚。针对张邈的这篇文章，嵇康写了战斗檄文《难自然好学论》，对名教进行了空前激烈的攻击，将六经骂了个狗血喷头，斥之为文化垃圾（详见《思想精要》之《越名教任自然》）。

对嵇康近乎挑衅性的放肆言行，司马氏集团采取了克制以致拉拢的态度。原因很简单，司马昭虽然取得了胜利，但是要巩固胜利，必须最大限度地争取士大夫的支持。如果能“俘虏”像嵇康这样一位有影响的反对派名士，无疑等于给自己沾满鲜血的手上戴上一双洁白的手套，改变显得过于狰狞的形象。因此，司马氏集团一直存在着收买嵇康的动议。这件事，当然由嵇康的年

长好友山涛出面最合适。

景元二年,拉拢嵇康的机会出现了——山涛由吏部郎,高升为司马昭大将军从事中郎一职。于是,山涛向“朝廷”推荐嵇康继自己之后出任该职。对于山涛提供的这个世人趋之若鹜的官职,大名士予以谢绝亦是情理之中的事,然而,嵇康却又发惊人之举:他不但拒绝了山涛的邀请,而且写了一封长信,与山涛绝交。别人请他做官,他却与人断绝朋友关系,似乎有些不近人情。其实,嵇康早就看出其中缘由,他是想借题发挥,向天下人表达自己的立场,发泄对司马氏的不满。多年的郁闷像火山一样爆发了,一发而不可收,倾泻在《与山巨源绝交书》中。这是他匠心独运、饱蘸人生甜酸苦辣而成的不朽之作。读其文,犹见嵇康其人,时间已过千年,嵇康的神情风采,却跃然纸上。他冷嘲热讽,将山涛的“推荐”比作厨师递过来的屠刀,矛头直指司马昭的“禅代”。

紧锣密鼓演奏禅代序曲的司马昭,政治神经无疑处于高度敏感状态,嵇康指桑骂槐的《绝交书》恰恰触动了他的痛处,使这位力图保持宽容形象的“大将军”震怒,暗暗动了杀机。关于司马昭的心理变化,鲁迅的剖析最为深刻:“于生命有危险的,是《与山巨源绝交书》中的‘非汤武而薄周孔’。司马懿(应为司马昭)因这篇文章,就将嵇康杀了。非薄了汤武周孔,在现时代是不要紧的,但在当时却关系非小。汤武是以武定天下的;周公是辅成王的;孔子是祖述尧舜;而尧舜是禅让天下的。嵇康都说不好,那么,教司马懿篡位的时候,怎么办才是好呢?没有办法。在这一点上,嵇康与司马氏的办事上有了直接的影响,因此就非死不可了。”<sup>①</sup>一年以后,动手的借口找到了,这就是千古奇冤的“吕安不

<sup>①</sup> 鲁迅:《而已集·魏晋风度及文章与药及酒之关系》。

孝案”。

吕安字仲悌，小名阿都，东平人，是曹魏二品镇北将军兼冀州刺史吕昭的二公子。天性不羁，“有拔俗风气”，与嵇康情投意合，成为挚友。吕安之兄吕巽（字长悌），是司马昭的掾属，品行恶劣，奸污了吕安的妻子，为了消灭隐患，他恶人先告状，诬告吕安有殴打母亲的不孝行为。这个罪名，在当时是重罪。况且他是嵇康的同伙，于是被立刻逮捕，生命危在旦夕。

嵇康得到吕安被捕的消息，十分震惊，因为他无论如何也想不到吕巽竟如此无耻。他写了与吕巽的《绝交书》后，作为朋友和证人，向洛阳司法当局揭露事实真相。得到嵇康去监狱向当局申诉的消息后，司马昭集团举行紧急会议讨论对策。在最高当局的“庭议”会上，司隶校尉钟会做了恶毒的发言，认为“今不诛康，无以清洁王道”。另外，钟会又以公认的人物鉴识专家身份私下对司马昭说：嵇康是当年诸葛亮式的“卧龙”人物，如不及时除掉，将来会惹大祸。在钟会的劝说下，司马昭同意将前往监狱为吕安申冤的嵇康一并收监。理由很简单：吕安是不孝的罪犯，替罪犯作伪证，与该犯同罪。

嵇康被捕入狱的消息传开后，在洛阳社会各界引起了不小的震动。三千太学生集体向政府上书请愿，要求释放嵇康，让他到太学任博士（教授），另有许多知名人士自动陪嵇康入狱，向当局施加压力。在政府许诺释放的哄骗下，太学生与知名人士们纷纷离去了，在当时的形势下，太学生与名流的举动表明嵇康在社会上有强大的政治影响，已成为反对派精神上的一面旗帜。因此，司马昭决心砍断这面旗帜，给心怀二意的士大夫留下一个血的教训。

景元三年（262），嵇康在洛阳东市被害，年仅39岁。面对死

亡，他表现得非常从容，向围观人群中的哥哥嵇喜索取心爱的琴。嵇喜已将琴带到了刑场，嵇康接过琴，席地而坐，弹起了千古绝唱《广陵散》。“嵇中散临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终日：‘袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣！’”<sup>①</sup>此刻，他关心的竟是音乐，已经忘了自己。

## (2) 阮籍放浪形骸

阮籍青少年时代曾“有济世志”，准备为天下大治干一番轰轰烈烈的事业，正始时期与夏侯玄关于礼乐的论战中，阮籍将礼乐的教化作用捧上了天。然而，事实无情地粉碎了他的梦想，因为儒家的纲常名教已经成了司马氏屠刀上的花环。在那个危机四伏的年代，为了生存，他不得不应辟当了司马氏父子的幕僚。内心深处，他是看不起司马氏的。比如司马昭为其子司马炎向阮籍女儿求婚，阮籍不敢公开拒绝又不愿与其联姻，于是大醉60天不醒，使这事不了了之。而他又不得不为司马氏起草欺骗天下的文书，连司马昭的劝进表，都是出自他之手。他经常独自驾着马车，“不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反”。可见其内心之矛盾与悲哀。

大将军府内险恶的政治环境是无法公开发表见解的。触犯了司马氏忌讳，随时有生命危险。钟会经常以重大的政治问题请阮籍发表看法，阮籍则借醉酒说些不着边际的胡话，使之抓不到把柄。但是阮籍并没有彻底沉默，而是消极反抗。司马昭以儒家礼教为招牌，阮籍则以不拘礼教的放荡行为，给司马昭礼教招牌上乱涂油彩。

其一，居丧无礼。阮籍是个闻名的大孝子，母亲去世消息传

<sup>①</sup> 《世说新语·雅量》。

来时,他正在与人下棋赌博,对手要求中止,阮籍却坚持下完。他在服丧过程中不按丧礼规定行事,饮酒吃肉,不哭而随意号叫,搞得吊丧者手足无措。他还会作青白眼:对前来吊丧的司马氏集团的礼法之士,报之以白眼,如对嵇康的哥哥嵇喜。而当嵇康携琴提酒前来吊丧时,阮籍非常高兴,马上报之以青眼。两人公然弹琴饮酒,以示对当局倡导的“礼教”和“以孝治天下”的轻蔑。但是,阮籍是真孝子,悲痛已使他骨瘦如柴几乎丧命,

其二,藐视男女之大防。他不拘叔嫂礼节。嫂子回娘家,阮籍为之送行告别。有人讥笑,阮籍公然声明:“礼岂为我设邪!”有位士兵的女儿非常美丽,未出嫁便夭折了,阮籍与其父兄并不相识,却前往大哭。邻近酒店的老板娘很漂亮,阮籍便经常去饮酒,并醉卧其身边睡觉,不避嫌疑,连酒店老板也不怀疑他会有非分之想。阮籍内心淳朴坦荡是众所周知的,其行为的真实用心,洞若观火。

阮籍的放荡行为,引起了传统派人物的不满。司马氏的死党,司隶校尉何曾以“不孝”罪名要求将他流放到边外去,却遭到了司马昭的拒绝。理由是:阮籍已骨瘦如柴,属于自然的“死孝”。其实,司马昭并非不知阮籍的用心,而是从政治大局考虑,阮籍构不成对政局的威胁。而保护一位名士,有助于稳定人心。再说,名教本来就是摆设,让阮籍的表演继续下去,不过尔尔。

阮籍曾到苏门山拜访道士孙登,共谈太古无为、三皇五帝以及养生之道,孙登均不予理睬,最后阮籍发出“清韵响亮”的长啸,孙登报之以“若鸾凤之音”的长啸,使阮籍大彻大悟,回去写了《大人先生传》,表达了自己悟道的思想飞跃。文中,他借大人先生之口,把礼法之士比作一群寄生在裤裆里吸人血的虱子(详见《思想精要》之《越名教任自然》)。

应当看到,阮籍反叛礼教是不得已,他对自己的举动是不满意的。比如其子阮浑企图加入放达者的行列,阮籍不同意,说:“阮咸已经加入了,你不能再这样了。”其内心是极度痛苦的,他在《咏怀诗》中写道:“终身履薄冰,谁知我心焦。”面对政治局面的险恶和力量对比的悬殊,他感到无回天之力,故借酒消愁,在虚构的神仙世界中麻醉自己。然而,抓住自己的头发不可能离开地球,阮籍的痛苦是无法解脱的,直到生命的终结。

嵇康遇害一年后,阮籍在抑郁中死去;三年后,禅代完成,西晋王朝诞生了。

### (三)中朝名士

#### 1. 西晋前期玄学的复苏

在血泊中登上帝位的司马炎,似乎极想洗掉父辈溅在自己身上的血污。泰始元年(265)十二月丙寅,他在洛阳南郊“燎告”天帝的禅让仪式上发表的诏书中,就明确宣布“大赦天下”,具体内容为:“除旧嫌,解禁锢,亡官失爵者悉复之。”<sup>①</sup>从尔后史实看,这道诏书并非登基的官样文章,而是的确实认真地实施了。尤其对那些葬身于禅代之路上的玄学名流的后代,司马炎可谓关怀备至。

在泰始元年登基后不足一个月的时间里,他先后变相地为许允、王凌、王经三位因参与反司马氏政变而被杀的名士“恢复”了名誉,并妥善安排了他们的子孙。例如提拔许允的儿子许奇为尚书祠部郎,王经的孙子作郎中。又如李丰的女儿李婉结束了十

<sup>①</sup> 《晋书·武帝纪》。

一年的流放生活，从辽东回到洛阳时，她的丈夫贾充早已与郭配之女郭槐结婚。为了解决这个婚姻矛盾，司马炎破例特批贾充可以有地位相等的二位正妻。“帝特诏充置左右夫人。”<sup>①</sup>虽然郭槐与李婉互不妥协，使诏书无法落实，但司马炎对李丰后代的特殊关照却是有目共睹。自“大赦”高潮之后，司马炎仍继续解决此类历史遗留问题，善待玄学名士的亲属。夏侯玄的妹妹——司马师的前妻夏侯徽，年仅23岁被夫家以鸩酒毒杀，一直没有得到正式名分，泰始二年十一月己丑诏书追封她为“景怀皇后”。

是什么原因使司马炎如此认真地解决历史遗留问题呢？在晋王朝已经建立的情况下，化消极因素为积极因素，有利于国家的长治久安。不过，西晋王朝社会基础的变化与司马炎政治平衡的需要，才是关键所在。

高平陵政变曾使正始名士的领袖们在冲突中遭到重创，但是经过长达十六年的时间之后，司马氏集团的构成已发生了重大改变：当年追随司马懿发动政变的建安老人（即老一代礼法之士），如蒋济、王观、高柔、王肃等，大都逝世，剩下的已不构成完整的政治力量。到西晋初期，军政大权已落在当年正始名士的追随者或竹林名士手中，西晋王朝的政治基础发生了换血过程。这些新王朝的社会中坚，并非钢浇铁铸的板块，而是分为新礼法之士与玄学名士两大利益集团。

新礼法之上中，除少数是正始时期即支持司马氏的如陈騫、荀颀等人外，大多数则与正始名士有着密切关系，如郑冲、王沈、荀勖、贾充等都是曹爽的故吏，高平陵政变后，曾一度被免职，后又复出。又如，石苞在贩铁为生的潦倒日子里，靠许充的提携才

<sup>①</sup> 《晋书·贾充传》。

走出困境。上述人物政变后纷纷转变了立场，较早地投入了司马氏的怀抱，积极参加了镇压亲曹势力的活动，文化上与老一代礼法之士融为一体，是魏晋禅代之际司马氏集团的政治当权派，故称之为“新礼法之士”。

玄学名士中，同样分新老两代人。老玄学名士指正始名士的追随者和竹林名士，如山涛、羊祜、裴秀、向秀、王戎、裴楷、王浑等，他们与新礼法之士为同一时代人。新玄学名士是指魏后期成长起来的西晋新一代士族青年，和峤、庾纯、何劭、王济、羊琇是代表人物，从政治立场上看，玄学名士与礼法之士并无根本差异，他们同样在司马氏兄弟执政时期参加了晋王朝的创建活动。但是，从思想信仰和文化上看，两派仍有不小差异，玄学名士派保留着道家的“自然”情结。

晋初的礼法之士与玄学名士已不是为了某个主义走到一起的理想主义者，而是因利益驱动结党的官僚，但是，玄学与礼法思潮形成了两大政治集团却是无法否认的事实。原因很简单，物以类聚，具有共同文化价值观的人容易成为朋友，日后官场上则成为互相提携的朋党。从人生的整个过程看，文化倾向与政治立场往往有着内在联系。

晋武帝司马炎生于青龙四年(236)，登基时29岁，与西晋年轻一代士族子弟是同辈人。司马炎的朋友圈子，由这类年龄相近、趣味相投并有亲戚关系的士族子弟组成，如羊琇、何劭、王济等。生活在这种环境中，司马炎本人的文化性格，与诸名士相去不远，但是，并不意味着他向玄学名士一边倒，去重振玄风。如果将屠杀玄学名士的历史冤案全部翻过来，等于否定了自己上台的合理性。其政治决策的最终依据不是个人情感，而是现实的利益。问题的关键是如何巩固政权，在各派之间寻找平衡，借八面



来风吹动自己的政治风帆。司马炎是在礼法之上与玄学名士共同拥戴下立为世子并顺利禅代登上了帝位的。对他来说,上台后面临的最重要问题是如何巩固政权,不再重蹈汉魏王朝被禅代的覆辙。历史经验已经表明,防止政治强人出现是至关重要的,而这类人物往往是某种政治力量的代表,因此,必须防止任何一个政治集团力量膨胀。为避免此类情况发生,司马炎除了加强诸王的权力外,对士族官僚阶层礼、玄两派采取了利用矛盾、互相抵消的方针,使多种政治力量最终形成一个合力,推出了一个高高在上的皇权。

魏晋禅代的前夕,统治阶层内部的政治格局为:礼法之士居政治当权派地位,却在青年一代中无深厚基础,后继乏人;玄学名士的阵营不断扩大,却未形成统一的政治力量。由于魏末以来礼教治天下的基本国策影响,礼法派明显占主导地位,过于强大。为了政治平衡的需要,必须扭转这种局面,因此,司马炎一上台,便采取了使玄学名士“合法化”的大赦措施,它是司马炎导演的政治平衡历史活剧的前奏。尔后,玄学名士与礼法之士两大集团的矛盾冲突和权势的升降,构成了西晋前期政治史的基本内容。需要指出的是,在这个过程中,名士派的力量在不断壮大,玄学思潮开始复苏。入晋的正始、竹林名士,如山涛、向秀、王戎、卫瓘、裴楷等起了重要作用。

#### (1) 玄学名士派力量的壮大

晋初“大赦”中,虽然政府没有为那些葬身于魏晋禅代之路的玄学名士公开平反,但在士族社会的心中,已经翻了案。一些当年迫害亲曹名士的人,声名狼藉。例如,要求流放阮籍的太宰何曾死后,在讨论其谥号(据死者生前事迹由朝廷赐予的褒贬称号)时,博士秦秀发言指责其“坏人伦之教,生天下之丑”,竟公开

要求予以谥号为“丑公”<sup>①</sup>。贾充杀害高贵乡公曹髦的行为,已为士人所不齿,属公认的劣迹。泰始七年,玄学名士发动了一场“倒贾”运动,结果被挫败。河南尹庾纯按捺不住了,在泰始八年的-一次酒会上,与贾充发生了口角,竟然公开大骂贾充是杀害高贵乡公的凶手,“纯因发怒曰:‘贾充!天下凶凶,由尔一人。’充曰:‘充辅佐二世,荡平巴蜀,有何罪而天下为之凶凶?’纯曰:‘高贵乡公何在!’”<sup>②</sup>一时酒会大乱,贾充的侍从企图扣押庾纯,被中护军羊琇、侍中王济拦下,谁也不敢对这两位晋武帝的密友动武。庾纯的言论过于大胆,不仅揭了贾充的伤疤,而且对晋王朝不敬,为此,贾充以辞职要胁司马炎严惩庾纯。在这个问题上,朝臣分为针锋相对的两大派,斗争已公开化、白热化。晋武帝下诏免庾纯的官职,并交司法部门论处,不料引起一片抗议声浪,迫使这位皇帝收回成命,最后不得不再次下诏妥协处理,诏书大意是:贾、庾双方都喝醉了酒,说了过头话,不必小题大作。庾纯改任国子祭酒,加散骑常侍。

晋武帝虽然希望朝臣各派存在矛盾,但是其追求的是矛盾的平衡,而不是激烈的冲突以至朝政紊乱。欲在双方间达成稳定的平衡,必须在玄学名士中寻找既德高望重,又平和稳健,能够协调与礼法派之间的关系的人物居要职,使双方的利益都能满足而不发生激烈冲突。这个人物在当时,非竹林七贤之一的山涛莫属。他处世方针中庸平和,并善于和各种人物周旋,对礼法之士来说,是能够接受的反对派领袖。于是,晋武帝泰始八年下诏,起用山涛为吏部尚书,但是直到泰始十年,山涛才接受了这个职

① 《晋书·秦秀传》。

② 《晋书·庾纯传》。

位。自山涛该年出任吏部尚书直到逝世,再也没有退下,即使升迁成仆射甚至司徒,也要“领吏部”,主管选举。

吏部尚书的品级不高,但负责县级以上官员的任免,权力极大。山涛任吏部尚书的八年时间里,与负责尚书台的贾充之间,形成了相对稳定的局面;表面上看,山涛对礼法之士采取了妥协态度;每次选用官员,首先征求尚书令(后为录尚书事)贾充的意见,然后将候选人名单密报司马炎审核,最后再公开提名。而实际上,山涛的意志最重要,尤其对要害部门官员的任免,山涛决不向礼法派让步。例如某次吏部郎出现空缺,山涛推荐竹林七贤之一阮咸,而晋武帝决定增补贾充的亲信陆亮。于是,山涛以托病辞职抗议司马炎的用人不公。托病辞职是山涛在任职期间对付司马炎的杀手锏,曾多次使用,效果极佳。对山涛的这一用意,司马炎当然十分明白,他不愿失去这个难以替代的政治砝码,因此,不论山涛以什么理由辞职,司马炎只有一个决定——坚决不予批准。在晋武帝写给大臣的诏书中,以山涛的数量最多,仅据《全晋文》收录的佚文,即达十七次之多,内容多为挽留其继续留任吏部。

山涛代表玄学名士派利益与礼法派周旋,尽力保护那些受到礼法派贬抑的名士。例如,任恺因得罪贾充而被免官,山涛推荐他为河南尹。在山涛任职期间,名士派的力量得到了壮大发展。这位表面上中庸平和的竹林老人,一手扶植了西晋玄学青年上台。从《山公启事》佚文看,这一时期的许多玄学名士都得到了他的选拔或引荐,如和峤、裴楷、石崇、许奇、王济、郭奕、乐广等。太康二年(281),秘书郎(六品)出现空缺,山涛向晋武帝推荐嵇康的儿子嵇绍,晋武帝的反应更积极,破格选拔嵇绍为五品秘书丞。父亲被政府无端杀害,儿子道义上不应接受官职,山涛为其

寻找入仕的理论根据费了不少心思。他开导嵇绍说：整个宇宙都在变化，人也要随机应变，不可迂腐。“天地四时，犹有消息，而况人乎！”<sup>①</sup>嵇绍来到洛阳上任，引起巨大轰动，舆论界誉之为“昂昂然如野鹤之在鸡群”<sup>②</sup>。至此，玄学名士心中的最后一个历史包袱终于扔掉了。

## (2) 玄学思潮的复苏

早在泰始元年十二月，新王朝刚刚建立时，玄学名士便顽强地表达自己的学术主张。如武帝登基时，曾用“抽签”方法占卜晋王朝能传几代。“探策以卜世数多少，而得一，帝不悦，群臣失色，莫有言者。”还是名士裴楷以《老子》的理论作了成功的解释，他从容回答：“臣闻天得一以清，地得一以宁，王侯得一以为天下贞。”结果是“武帝大悦，群臣皆称万岁”<sup>③</sup>。竹林七贤之一，放达不羁的名士刘伶参加了朝廷的策问，激进地要求政府实施自然无为的玄学主张“盛言无为之化”<sup>④</sup>。然而，这些声音在当时是微弱的。泰始至咸宁之际玄学的成就，主要表现在向秀的著述中。

关于向秀在西晋前期的活动，同一《晋书》有两种说法：《晋书·向秀传》称其在朝中混日子，无所作为；《晋书·任恺传》则记载他是玄学名士派的骨干分子，积极地参加了泰始七年名士派的倒贾活动。向秀虽然处世平和，但也不可能游离于斗争之外。他很珍视与嵇康、吕安的那段时光：魏末被迫入仕前，绕道赴山阳凭吊嵇康竹林故居，写下了千古绝唱《思旧赋》，感情上无法原谅杀害嵇康的礼法之士，参加玄学名士斗争的行列，是题中应有

① 《世说新语·政事》。

② 《晋书·嵇绍传》。

③ 《晋书·裴楷传》。

④ 《晋书·刘伶传》。

之意。他是西晋前期玄学名士群体的思想家。

向秀经历了正始、魏末和晋初三个文化时代。确切点说,在玄学思潮从正始之音高峰跌入魏末“礼教”恐怖低谷,再到西晋前期复苏上升的过程中,他一直处于政治、文化剧变的思想前沿。在这个痛苦的过程中,他完成了对《庄子》的历史性理解。其思想的转折,发生在魏晋禅代前夜最黑暗的日子里。

司马昭杀害了嵇康和吕安后不久,便“推荐”向秀为官。为了免遭不测,在强大的政治暴力面前,向秀不得不低头,结束了“隐士”生活,以本郡计吏身份赴洛阳,成为最后一个向政治强权妥协投降的竹林名士。司马昭接见了,挑逗性地发问:“闻有箕山之志,何以在此?”向秀不愿步嵇康的后尘,因为他已清醒地看到:个人无法与社会对抗,在士人社会妥协投降的时代潮流面前,即使拼到最后,像嵇康那样流尽最后一滴血,也无异于螳臂挡车。他的回答表达了经过“修正”的新价值观,完成了从山林到朝廷,在高官厚禄中自由“逍遥”的历史性转变:“以为巢、许狷介之上,未达尧心,岂足多慕。”<sup>①</sup>向秀将其新的思想感受,倾注在《庄子注》的创作中。

由于向秀《庄子注》久佚,再现向秀的思想全貌是不可能的。虽然现存郭象《庄子注》的著作权应为向秀和郭象共同所有,其中许多见解是向秀首创。然而,思想史研究却只能作为最终完成者郭象的思想资料使用。这对向秀是不公平的,但别无选择。对向秀《庄子注》的研究,只能依据张湛《列子注》、《经典释文》等书收录的佚文进行。这些佚文,多为简单的字义解释,支离破碎,哲学思想的信息含量有限。但是通过分析这些有限资料,仍可窥见向秀价值观的变

① 《晋书·向秀传》。

化。例如,他认为:生命的自由逍遥无客观的外在尺度,仅仅是生命内在的主观感受,以其自然本性的满足为惟一标准。欲获人生幸福,必须彻底放弃有为之心,完全顺应外界的变化。社会是无法改造的,任何人都无回天之力。作为臣民,欲获个人幸福安宁,只有放弃理想,认同社会现实。向秀力图调和名教与自然的矛盾,而最终向名教妥协,以认同社会现实为出发点和归宿。

学术界一般认为,向秀《庄子注》是魏末“竹林之游”时期的作品,这是一个误解。虽然注释《庄子》的工作亦完全可能开始于魏末,但是作为一部未竟的遗著,其最终“成书”,是作者的逝世时间——西晋咸宁元年(275)前后。他的《庄子注》,开辟了以“入世”精神诠释《庄子》的新思路,反映了西晋前期玄学思潮的时代精神,即正始、竹林名士经过魏晋禅代的思想变异之后,在西晋前期的文化心态,或者说,是西晋前期玄学思潮的代表作。据《世说新语·文学》记载,向秀《庄子注》成书后立刻震动了思想界,使一度沉寂的玄学思潮再起波澜,“向秀于旧注外为解义,妙析奇致,大畅玄风”。的确,在向秀逝世后不久,即其《庄子注》问世的西晋咸宁至太康之际,玄学清谈开始复苏了。《晋书·乐广传》载:

裴楷尝引广共谈,自夕申旦,雅相钦挹,叹曰:“我所不如也。”王戎为荆州刺史,闻广为夏侯玄所赏,乃举为秀才……尚书令卫瓘、朝之耆旧,逮与魏正始诸名士谈论,见广而奇之,曰:“自昔诸贤既没,常恐微言将绝,而今乃复闻斯于君矣。”命诸子造焉,曰:“此人之水镜,见之莹然,若披云雾而睹青天。”

以王戎任荆州刺史和卫瓘任尚书令时间推算,乐广在清谈中崭

露头角,应发生在咸宁至太康之际。这时王衍同样以清谈在名士界扬名,由王戎等前辈玄学名士捧出,推上了历史舞台。司马炎听到王衍的大名,问其堂兄王戎:“夷甫当世谁比?”王戎回答:“未见其比,当从古人中求。”<sup>①</sup>王衍与乐广是西晋后期元康玄学最著名的清谈大家,他们的出现表明,早在太康年间,高平陵政变后冷寂了近二十年的思想论坛已再次活跃,清谈之风再次复苏,魏晋玄学的第二次浪潮已经开始启动,几年后的元康时代,将是无法遏制的狂澜。

## 2. 元康玄学

公元290年,司马炎去世,白痴皇帝晋惠帝登基,西晋帝国进入了动荡不安的王朝后期。最高统治阶层内部经过一番残杀,至元康元年(291),政权落入贾后手中。尽管惠帝昏聩无知,贾后凶险狡诈,但是起用了张华为司空,裴颀为尚书仆射,裴楷为中书令,王戎为司徒,令他们四人并管机要。上述四人与贾后所信赖的族兄贾模“同心辅政”,因此在他们执政的元康年间(291—299),成为西晋后期历史上惟一政局相对安定的时期。在这短暂的八年时间里,魏晋玄学出现继正始之音后的第二个高潮,即著名的元康玄学。在元康玄学的发展过程中,执政大臣中的玄学元老起了推波助澜的作用,例如硕果仅存的竹林名士王戎,堪称元康清谈的“后台老板”,与前台表演的青年领袖们关系密切。

从思想史上看,元康年间是一个重要的转型时期。这时,随着西晋开国元勋自然生命的结束(如何曾、贾充、荀颀一辈人已离开人世),西晋前期的礼法派已不复存在,他们的子弟已经变成无

① 《晋书·王衍传》。

本质差异的玄学名士,而不论父辈的文化性格如何。例如礼法之士傅玄的儿子傅咸,何曾的儿子何劭,石苞的儿子石崇,与著名玄学家族太原王氏、琅琊王氏、陈留阮氏和河东裴氏的子孙已融合,构成了新一代西晋士族社会的主体,即“元康名士”。可以说,魏晋士族的玄学化过程,是在这一时期完成的。

元康时期的玄学理论,可分为王衍、乐广的贵无论,裴颀的崇有论与郭象的自生独化论三个流派。

### (1) 王衍、乐广的新“贵无论”

元康名士是一群在骄奢淫逸风气中成长起来的贵族子弟,追求自由放任的生活,对传统的礼教形成了更大的冲击力量,其中的极端分子被称为“元康放达派”,这就决定了元康玄学主流派的理论形态是宣扬虚无主义的新“贵无论”。元康名士的代表人物王衍、乐广,在玄学前辈的扶植下入仕,元康时期成为政治当权派。《资治通鉴》于元康七年条下云:“是时王衍为尚书令,南阳乐广为河南尹。皆善清谈,宅心事外,名重当时,朝野之人争慕效之。”他们的言谈举止,被广大玄学青年所效法,“天下言风流者,谓王、乐为称首焉”<sup>①</sup>。

王衍、乐广以正始玄学的继承者自居,鼓吹何晏、王弼的学说,而他们自己并没有什么理论创造,无学术著作,甚至没有留下一篇像样的哲学论文。“魏正始中,何晏、王弼等祖述老庄,立论以为:‘天地万物皆以无为本,无也者,开物成务,无往不存也。阴阳恃以化生,万物恃以成形。贤者恃以成德,不肖恃以免身。放无之为用,无爵而贵矣。’衍甚重之。”<sup>②</sup>

① 《晋书·乐广传》。

② 《晋书·王衍传》。



王衍、乐广所宣扬的贵无论，未必与正始玄学相同。何晏、王弼的贵“无”是为了全有，并不赞成虚无，而王衍之流的贵无论，则是宣扬虚无主义，因此可称为新贵无论。如果说正始贵无论是悲剧形式出现的话，那么王衍之流的新贵无论则是以闹剧形式再现的。王衍近似一个虚无党，“义理有所不安，随即改更，世号‘口中雄黄’”<sup>①</sup>。由于迎合了当时士族青年的胃口，影响十分强大，造成了虚无放诞的一代风气。“朝野翕然，谓之一世龙门矣。累居显职，后进之士，莫不景慕放效，选举登朝，皆以为称首，矜高浮诞，遂成风俗焉。”<sup>②</sup>这种虚诞之风直接影响了当时的政务。贵族子弟们视勤于职守的官员为俗吏，将当官而不理政务的花花公子赞为高雅，一些极端放达的青年士族以酗酒、空谈为荣，甚至当众裸体以示自由放达。“处官不亲所司，谓之雅远；奉身散其廉操，谓之旷达……渎弃长幼之序，混漫贵贱之级，其甚者至于裸程。”<sup>③</sup>面对这种风气，连乐广也感到有点过分了，说：“名教内自有乐地，何必乃尔。”<sup>④</sup>针对新贵造成的严重社会失控现象，玄学内部应运产生了强调有为务实的崇“有”思想，代表人物为裴頠。

## (2) 裴頠的崇有论

裴頠，字逸民(267—300)，玄学名士裴秀之子，其母与贾后母为亲姊妹，是贾后亲戚中少有的治国干才，虽然官位仅至侍中和尚书仆射，但作为外戚贾氏的代表，对当时的政治决策影响极大，是元康时期的实权人物之一。永康元年(300)在赵王伦诛贾

① 《晋书·王衍传》。

② 同上。

③ 《晋书·裴頠传》。

④ 《晋书·乐广传》。

氏的政变中遇害。

裴颢是元康清谈场上最活跃的人物之一,《世说新语·赏誉》中说:“裴仆射时人谓为言谈之林藪。”作为王戎的女婿,裴颢与琅琊王氏诸名士的关系相当密切,史籍中,经常可看到他与王衍、乐广、阮瞻等名士清谈。有次诸名士共至洛水清谈,王衍向乐广称赞裴颢为:“裴仆射善谈名理,混混有雅致。”从个人关系上看,裴颢与王衍关系良好,清谈中的观点并非都是针锋相对的,《世说新语·文学》载:“中朝时,有怀道之流,有诣王夷甫咨疑者。值王昨已语多,小极,不复相酬答,乃谓客曰:‘身今少恶,裴逸民亦近在此,君可往问。’”从裴颢替王衍回答哲学问题这个事例看,在某些学术问题上,两人有些观点可能是相同的。但是在崇有还是贵无这个重大哲学问题上,发生了激烈辩论。

作为政治当权派,裴颢对王衍、乐广宣扬的虚无论不满。虚无放达之风兴起,使国家机器难以正常运转,裴颢因此著《崇有论》予以回击。“深患时俗放荡……至王衍之徒,声誉太盛,位高势重,不以物务自婴,遂相放效,风教陵迟,乃著《崇有》之论以释其蔽。”<sup>①</sup>该论基本内容如下:

首先,论证了有形物及有为活动的合理性和局限性。《崇有论》开篇指出,世界上存在着两种不同的事物:一是无形的宇宙本体,无需外物而自足;二是有形的万物,不能自足,需要借助外资才能生存。所谓外资,就是借助外部条件,如树木需要土壤水分,人类需要衣食。外资中有些事物适宜自己,有些不适宜。选择其中适宜者,是生物之本性。对有思想的人类来说,为保存生命而选择适宜的外资,是一切活动的根本目的所在。“宝生存宜,其

① 《晋书·裴颢传》。

情一也。”

其次,分析了贵无论产生的原因。人们寻找外资的活动是合理的,不可缺少。但是,人类私欲往往超过自己的真实需求而无限扩张,造成了不良后果。因此,有人抓住有欲的弊端,通过阐发《老子》思想,提出了贵“无”的学说。“遂阐贵无之义,而建贱有之论。”<sup>①</sup>裴颀认为,《老子》的清静无为思想是针对人类过分有欲的弊端而发,其真义是为了“全有”。犹如《易经》之《谦》、《损》诸卦的义理,是士大夫处世方法之一,“盖君子之一道”,而不是《周易》的主旨。虚无主义者抓住《老子》、《周易》的个别词句无限发挥,是对先哲思想的歪曲。“而虚无之言,日以广衍,众家扇起,各列其说,上及造化,下被万事,莫不贵无。”<sup>②</sup>

最后,裴颀从本体论角度肯定了“有为”。他指出,有形物不是由“无”产生,而是自生。因此有形物存在的根据,也不是“无”,而是有形物本身——“有”,“无”是有形物消失后的状态。“自生必体有,则有遗而生亏矣。生以有为已分,则虚无是有之所谓遗者也。”“无”既不能生“有”,也不能养育“有”,变化“有”,成全“有”。生命的存在,必须要依靠自身的有为行动去获取外资,而不是靠无为。对人类来说,不主动放钓饵,靠躺下休息,不可能捕捉深水中的鱼;靠拱手静坐,也捉不到高处的飞禽。

裴颀的崇有论没有为玄学青年信服,其关键在于心性自由的士族青年不可能接受压抑他们自由放达生活的名教。裴颀自己讲,他的理论很难推行,被群起而攻击之,“申其所怀,而攻者盈集……若未能每事释正,则无家之义弗可夺也”<sup>③</sup>。《崇有论》一

① 《晋书·裴颀传》。

② 同上。

③ 同上。

问世，立刻遭到士族青年的围攻，在学术界引起一场大辩论，“王衍之徒，攻难交至，并莫能屈”<sup>①</sup>。据说，除王衍之外，其他人均不是裴颀的对手。“裴成公作《崇有论》，时人攻难之，莫能折。唯王夷甫来如小屈。”<sup>②</sup>总之，裴颀以反对元康虚无主义浪潮的中流砥柱形象活跃于思想舞台。

从玄学哲学的发展看，裴颀是一个很重要的阶段。他的《崇有论》虽然是为解决现实问题而发，但在理论上，其基本命题却对王弼哲学提出了挑战，不点名地批评了王弼“以无为本”、“以无为用”理论。例如王弼以中空之器物比喻“有以无为用”，裴颀批评为“盖有讲言之具者，深列有形之故，盛称空无之美，形器之故有征，空无之义难检”<sup>③</sup>。裴颀根据玄学实践中出现的问题，对贵无论所没有解决的无与有，自然与名教的关系提出诘难。从思想路数看，裴颀的思想与向秀比较近似，但比向秀进一步强调有为的作用，他贵无崇有的观点，深刻反映了无为与有为、自然与名教之间冲突以及在理论上加以解决的迫切性。真正解决这个难题的，是由玄学的集大成者，“王弼之亚”——郭象完成的。

### (3) 郭象的自生独化论

郭象(约252—312)，字子玄。关于他的生平事迹，史籍记载甚略。主要活动在惠帝至怀帝时期。“州郡辟召，不就，常闲居，以文论自娱。后辟司徒掾，稍至黄门侍郎。”<sup>④</sup>但是具体任职时间不详。司马越于永兴元年(304)为太傅时，郭象任太傅主簿，是司马越幕僚中举足轻重的当权派，“东海王越引为太傅主簿，甚见亲委，遂

① 《世说新语·文学》。

② 同上。

③ 《晋书·裴颀传》。

④ 《晋书·郭象传》。

任职当权,熏灼内外。由是素论去之。永嘉末病卒”<sup>①</sup>。尽管郭象的政治活动高峰期在永嘉时期,即他生命最后的五六年中,但是他的学术建树,应当在元康时期,因为元康之后的中国,已经安不下一张平静的书桌了,况且此时忙于政务的郭象,也没有闲暇撰写学术著作。

在元康清谈场上,郭象是一个著名的大清谈家,常参加王衍等名流的聚会,被王衍称为“听象语,如悬河泻水,注而不竭”<sup>②</sup>。元康后期,为庆贺自己的四女儿与裴遐结婚,王衍举行了一次规模空前的清谈盛会,郭象向裴遐挑战,大出风头。“当时名士,王、裴子弟悉集,郭子玄在坐,挑与裴谈。子玄才甚丰赡,始数交未快,郭陈张甚盛,裴徐理前语,理致甚微,四坐咨嗟称快,王亦以为奇。”<sup>③</sup>

郭象的代表作是《庄子注》,关于它与向秀《庄子注》的承袭关系,学术界有两种看法,一是剽窃说:《世说新语·文学》有关于郭象剽窃向秀《庄子注》的记载,说向秀死后他的儿子年龄太小,没有保存好父亲的文稿,被郭象剽窃。“秀子幼,义遂零落,然犹有别本,郭象者,为人行薄,有俊才,见秀义不传于世,遂窃以为己注。”二是继承发展说:《晋书·向秀传》认为郭象在向秀基础上作了进一步发展,“述而广之”。用中性语言表达,是说向秀的思想精华被郭象吸收,形成了魏晋玄学的集大成之作——郭象《庄子注》,从而削弱了向秀《庄子注》的学术价值,以至于失传。

近代以来学者们以向秀《庄子注》佚文对照现存郭象《庄子注》,基本上形成了郭象并非完全剽窃向秀,而是在向秀的基础

① 《晋书·郭象传》。

② 同上。

③ 《世说新语·文学》。

上发展的共识。郭象对向秀《庄子注》的利用由两方面进行：

其一，大量地直接采用了向秀的注文。向秀复杂的经历和学术造诣，使其《庄子注》在社会政治与人生哲学方面多有精彩论述，其中王弼、嵇康等玄学家的思想，经过向秀的消化，完成了向《庄子》注释文字的转化，有益于郭象的直接吸收。

其二，以新的本体论方法修正向秀的注文。由于时代的局限，向秀无法摆脱传统宇宙生成论的影响。严格地说，王弼与向秀的“本体论”，仍拖着宇宙生成论的尾巴，实际是“本根论”。既然现象世界的内部存在着来自宇宙的决定力量，那么事物必然存在着本体与末用（现象）的对立，两者无法真正为一。显然，这种不成熟的本体论思维方法不能最终消除本体“无”、“自然”与末用“有”、“名教”之间的差异，使两者融为一体。郭象《庄子注》出现了前所未有的巨大变化——彻底地否定了传统的宇宙生成论，认为事物的现象背后，没有一个内在无形的本根。他将传统学说中的“天”、“太极”、“阴阳”、“道”、“自然”、“无”等宇宙本根一一否定，反反复复地强调没有造物者，彻底割掉了自王弼以来玄学本体论中的宇宙生成论尾巴，提出了自生独化论和性分说等一系列新见，将有与无，有为与无为，名教与自然融为一体，真正解决了玄学的基本课题。因此，学术界普遍认为，它是魏晋玄学的最高成就和理论终结。

从郭象《庄子注》的学术含量看，它不仅是玄学的集大成之作，而且是道家思想发展史上的最后一个学术重镇。因此，在本书的《思想精要》里，几乎所有道家哲学问题将在这里汇合。在此，同样不展开论述。

公元300年，上层的政治危机全面爆发，大规模的军阀混战——八王之乱持续了六年，使西晋王朝濒于崩溃的边缘。当最

高权力落到东海王司马越手中时，胡汉移民狂潮和遍布全国的暴动起义，已经无法控制，史称“永嘉之乱”。西晋王朝在“永嘉之乱”中又苟延残喘了数年，至永嘉五年(311)，随着司马越死亡、晋军主力被歼、洛阳陷落而名存实亡，尽管它名义上的寿终正寝，是以流亡西北的晋愍帝被俘后遇害的时间，即公元317年为准。

随着动乱的开始，元康时代清谈盛况已成明日黄花了，魏晋清谈和玄学再次陷入低潮。在永嘉时期司马越的幕府中，所见的不是哲理探讨，而是醉生梦死的“放达”。然而，玄学并未灭亡，而是随着南渡的世家大族，在江南扎根、开花、结果。

#### (四)江左名士

公元317年，晋愍帝遇害消息传到建康，司马睿在世家大族的支持下登上帝位，东晋王朝诞生了。玄学也随之南下，进入了一个新的发展时期。一方面，玄学在理论上没有重大进展；另一方面，玄学的实际影响却日益扩大，深入到社会生活的各个领域，成为儒教、佛教、道教发展的深层文化背景。尽管玄学的存在一直延续到南朝末年，但是自东晋后期开始，佛教已明显地处于中国学术发展的前沿。因此对东晋南朝玄学的介绍，仅限于两晋之际玄风南渡和东晋前期短暂的高涨。

##### 1. 玄风南渡

永嘉之乱战火，使洛阳化为废墟，中原地区陷入了全面动乱，北方世家大族开始了大规模南渡，去投奔在江南已站住脚的司马睿政权，史称“永嘉南奔”，魏晋玄学和清谈风尚也随之南迁。

永嘉至建元之际，琅琊王氏家族的王导、王敦兄弟，使当时名位尚微的司马睿在江南站住脚，对东晋王朝的中兴，起了决定性作用，被时人称为“王与马，共天下”。王导是东晋第一重臣，被誉为“江东管夷吾”，在建康（南京）主持朝政；王敦先后以镇东、征南大将军坐镇豫章、武昌，长期负责长江中游军政。他们在玄风南渡的过程中，扮演了极其重要的角色。

王导与王敦皆为王衍的族弟，关系十分密切，是王衍一手提拔起来的政治嫡系。某次，有人去王衍处，恰逢琅琊王氏的精英王戎、王衍、王敦、王导、王诩、王澄同聚一堂，不禁赞叹：“今日之行，触目见琳琅珠玉。”<sup>①</sup>在学术上，王导、王敦兄弟，积极追随王衍参加清谈，是元康时代清谈场上的后起之秀。王敦与王澄、谢鲲、阮修是王衍最要好的“四友”；王导在洛阳玄学界，与王承（字安期）、阮瞻（字千里）齐名。若干年后，王敦、王导已成为东晋开国元勋，仍时时以参加西晋元康玄谈为最大光荣。王导多次提及他在元康时代洛阳的往事。“王丞相云：‘雒下论以我比安期、千里。’”<sup>②</sup>某次，他将这段历史作为资本，奚落政敌蔡谟。“我与安期、千里共游洛水边，何处闻有蔡克儿！”<sup>③</sup>也许王导过于重视元康名士对他的评价，以致成为经常性话题，引起了羊曼的诧异，说这已是公论，为何反复称说。“王丞相过江，自说昔在洛水边，数与裴成公、阮千里诸贤共谈道。羊曼曰：‘人久以此许卿，何须复尔？’”王导回答，是因为清谈名士瓜果飘零，盛况难再，“不可得耳”<sup>④</sup>。

① 《世说新语·容止》。

② 《世说新语·品藻》。

③ 《世说新语·轻诋》。

④ 《世说新语·企羡》。



当时，“永嘉南奔”分东西两条路线：一是东路，大致相当于沿今天的津浦铁路从青、兖、徐、扬诸州逃往建康；二是西路，大致相当于沿今天的京汉铁路逃往武昌，或再顺江东下去建康。王导和王敦分别在建康和武昌幕府，聚集了当时南下的北方名士，这两个地方既是最重要的政治军事中心，也是仅存的玄学清谈中心。落荒南逃的士族名流投奔到王氏兄弟那里，生命安全有了保障，政治上被重用，形成了缔造东晋王朝的所谓“中兴名士”。

两晋之际的北方战乱，因具有民族仇恨和阶级斗争的性质，其酷烈程度远远超过了汉魏之际的军阀角逐。中原世家大族南下时的绝望心态，在后来并列“中兴名士第一”的卫玠、王承身上，可见一斑<sup>①</sup>。永嘉四年，洛阳陷落前，卫玠看到天下即将大乱，携母离开了这座危城，沿西路举家南迁，辗转千里经江夏赴豫章。面对茫茫江水，百感交加。“卫洗马初欲渡江，形神惨顿，语左右云：‘见此芒芒，不觉百端交集。苟未免有情，亦复谁能遣此！’”<sup>②</sup>王承永嘉后期任东海太守，他弃官南逃时，走的是东路，经下邳、临淮到建康。“寻去官，东渡江……既至下邳，登山北望，叹曰：‘人言愁，我始欲愁矣。’”<sup>③</sup>

在建康和豫章的“中兴名士”中，一度弥漫着失败主义情绪。例如，王敦军府的幕僚中出现了纵欲狂饮现象，避乱渡江的名士胡毋辅之、谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、光逸等八人，“散发裸

① 卫玠在豫章行营中名列第一，而王承在首都建康为第一。《晋书·卫玠传》：“于时中兴名士，唯王承及玠为当时第一。”当时排名第一的，应为王承。《晋书·王承传》：“渡江名臣王导、卫玠、周顛、庾亮之徒皆出其下，为中兴第一。”

② 《世说新语·言语》。

③ 《晋书·王承传》。

程，闭室酣饮……不舍昼夜，时人谓之‘八达’”<sup>①</sup>。建康的名士较为文雅，但同样被伤感笼罩，发生了“新亭对泣”的故事：风和日丽的某天，过江的名士相聚新亭宴饮，周顛触景生情，忽然叹息道：“风景不殊，正自有山河之异！”名士们皆相视流泪。王导不愧中流砥柱，“愀然变色曰：‘当共戮力王室，克复神州，何至作楚囚相对！’”<sup>②</sup>

在这种境况下，与消极缓解国破家亡痛苦的饮酒放纵相比，辨名析理的清谈活动，无疑有积极意义，它能使人感到生命的尊严和文化的价值，起了振奋士人精神的作用。因此，清谈之风沉寂多年后在江南复苏了，首先在王敦府中，发生了继往开来的卫玠“谈道”。

卫玠是卫瓘的孙子，乐广的女婿，元康清谈中呼声最高的少年才子，心气甚高的王澄（字平子），听卫玠清谈析理到精妙处，竟佩服得连续三次倒在座位上。“每闻玠之语议，至于理会之间，要妙之际，辄绝倒于坐。前后三闻，为之三倒。时人遂曰：‘卫君谈道，平子绝倒。’”<sup>③</sup>永嘉六年，卫玠到达了武昌<sup>④</sup>，与阔别多年的名士朋友相会。这位身体已极度虚弱的才子回光返照，精神抖擞地与王敦、谢鲲等清谈，持续了两夜一天，尔后便大病不起。这次清谈使久违此道的名士们兴奋异常，王敦快乐得不能自制，他作了一个精彩的即兴发言，如此评价卫玠的论道：“昔王辅嗣吐金声

① 《晋书·光逸传》。

② 《世说新语·言语》。

③ 《世说新语·赏誉》注引《玠别传》。

④ 《世说新语·赏誉》和《晋书·卫玠传》均记载这次清谈发生在豫章，时间是一整天；而《世说新语·赏誉》注引《玠别传》则认为是武昌，时间是一天两夜“弥日信宿”。从《玠别传》说。

于中朝，此子今复玉振于江表，微言之绪，绝而复续。不悟永嘉之中，复闻正始之音。阿平若在，复当绝倒。”<sup>①</sup>

对玄风南渡贡献最大的自然是王导。当时，有些儒家人物将西晋社会崩溃的原因归结为玄谈，早在永嘉五年，陈颙写信给主持政务的王导<sup>②</sup>，要求取缔“庄老之俗”学风，结果被王导作了冷处理，不予理睬。当然这并不意味着王导是个不务实的空谈家，因为这个经邦治国的高手本人，就是一个大清谈家、老庄哲学的信仰者。在主持军政要务的闲暇时间，他最喜欢的娱乐便是清谈，擅长的论题是嵇康的《声无哀乐论》、《养生》和欧阳建的《言尽意论》。他能灵活运用这三论中的哲学原理，参与几乎所有论题的辩论。“旧云：王丞相过江，止道‘声无哀乐’、‘养生’、‘言尽意论’三理而已。然宛转关生，无所不入。”<sup>③</sup>史书中王导最著名的一次清谈，发生在卫玠武昌谈道的二十多年后，王导已是六十多岁的老人，身为宰相，而与其对垒的辩手殷浩和观战者桓温、王濛、王述，谢尚等人，却都是二三十岁的青年。当时，殷浩作为庾亮的幕僚常住武昌，某次出差到京师，应王导之邀在丞相府中论战至夜半三更。像王敦当年武昌遇卫玠一样，王导高兴之至，认为论题与胜负并不重要，最有意义的是论辩过程，这是正始之音的魅力之所在。

殷中军为庾公长史，下都，王丞相为之集，桓公、王长史、王蓝田、谢镇西并在。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

① 《世说新语·赏誉》注引《玠别传》。

② 《资治通鉴》将此事系于永嘉五年条下。

③ 《世说新语·文学》。

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。”<sup>①</sup>

据唐翼明先生考证，这次清谈盛会发生于公元334—337年之间<sup>②</sup>，在两晋之际玄学清谈史上具有承上启下的象征意义：标志着玄学清谈的接力棒由中兴名士传递到青年一代手中。几年后咸康五年(339)，王导逝世，在座的殷浩、王濛等成为东晋前期最重要的玄学清谈领袖，到永和前后，迎来了魏晋玄谈的第三个高潮。

## 2. 永和前后

经过东晋建国初期的几次军事动荡，自苏峻之乱平定后，政局相对稳定，外无强敌，内无大乱。东晋年轻一代士人，在父辈“中兴名士”的熏陶下成长，走上了历史舞台。因此从咸康年间(335—342)起，玄学清谈风气再次兴起，到永和(345—356)时期达到鼎盛，此后绵延不绝，其规模超过了正始和元康，成为清谈史上最大的也是最后一次高潮。

东晋时期是士族名士的黄金时代。在这个时期，他们真正拥有了政权的支柱——军权，结束了魏晋之际在皇族、外戚、礼法派夹缝中生存的局面；形成了中国历史上独具特色的士族寡头政治——门阀政治，皇帝反而成了傀儡；赖以逍遥自足的经济基础——庄园经济，在江南的青山绿水间得到了空前的发展。因

① 《世说新语·文学》。

② 唐翼明：《魏晋清谈》，台湾东大图书公司1992年版。

此,他们的哲学理论和学术风尚——玄学与清谈,得到了大规模的持续发展。

永和前后的清谈盛况是前代无法比拟的。《世说新语·文学》记载了与魏晋清谈有关之事 61 条,其中发生在咸康至永和时期的有近 40 条之多,裹挟了当时的几乎所有名士高僧,如王濛、刘惔、殷浩、司马昱、孙盛、孙绰、阮裕、许询、王脩、王羲之、王胡之、谢尚、谢安、桓温、韩康伯等名士和竺法深、支道林、于法开、于法威等高僧。并形成了京师建康和会稽两大清谈中心。

其一,作为政治文化中心的首都建康,无疑是清谈最活跃的地方。名士的府邸常是举办这类活动的场所,例如殷浩的家,便是名士频繁聚会的地方,在此处,沦为乞丐的康僧渊发表高论一举成名,谢尚听讲“不觉流汗交面”<sup>①</sup>;某次王濛、刘真长前来清谈,不知不觉“堕其云雾中”<sup>②</sup>;最激烈的一场论战,发生在孙盛与殷浩之间,他们挥舞麈尾,反复辩难,饭菜四次加温忘了进食,“往反精苦,客主无闲。左右进食,冷面复暖者数四。彼我奋掷麈尾,悉脱落,满餐饭中。宾客遂至莫忘食”<sup>③</sup>。司马昱的相府更为重要。这位当了二十八年宰相外加两年皇帝的低能政治家和二流学者,却是个狂热的清谈组织者,许多著名的清谈都发生在其府邸:殷浩与孙盛关于《易象妙于见形》的论战,殷浩与支道林关于《才性四本》的论战,均发生于此。

此外,建康的一些著名寺庙,也是名士与高僧相聚清谈处。仅《世说新语·文学》就记载了支道林在三处寺庙的论战:在瓦官寺与北来道人、在东安寺与王坦之的辩论,最重要的是在白马寺与

① 《世说新语·文学》。

② 《世说新语·赏誉》。

③ 《世说新语·文学》。

冯怀关于《庄子·逍遥游》本意的论战，支道林超越了向秀、郭象的解释，“拔新理于郭、向之外”，引起了玄学界的关注，名声大振。

其二，会稽是东晋王朝的战略后方，政治经济文化的腹地，世家大族的庄园多集中于此地，近似曹魏时期的河内郡。当时的名士高僧多居住此地，因此也是东晋前期重要的思想文化中心。该地区有两处最为重要：一是首府山阴（今绍兴市），二是剡县山区（今新昌沃州至石城山一带），这里并非僻壤，有发达的水路可直达山阴和建康，如王、谢等著名家族和竺法深、支道林等高僧均在剡县占山固泽，修建庄园和庙宇。长期居住此地的王羲之、谢安、许询、孙绰、支道林，往来山阴至剡县，许多著名的清谈辩论发生在这里，如王羲之与支道林在山阴灵嘉寺论《逍遥游》，许询与王脩在西寺一比高低的“理中之谈”等。因篇幅有限，不再一一举证，《世说新语》中随处可见。

尽管东晋前期清谈出现了高潮，但是，通过分析他们的论题，则不难发现玄学理论创建不多。这一现象不是偶然的。自郭象哲学诞生后，魏晋玄学的学术主题——名教与自然的关系这一矛盾已经解决，玄学理论的发展达到了自身极限，所以东晋时期不可能再有重大突破，故没有产生领几十年风骚的玄学大师，也没有学术巨著问世。但是，这并不意味着玄学理论家完全沉默。一方面仍有丰富前人理论的著作出现，如韩康伯的《周易系辞注》。另一方面，对新课题作出回应。当时，面对严重的阶级矛盾、民族矛盾以及战乱带来的生离死别等痛苦，思想界关注的中心已不是现实政治，而是个人的生死解脱问题。在这个问题上，玄学流派力图予以解答，张湛《列子注》<sup>①</sup>就是代表作。

① 《列子·人瑞》张湛注。

张湛的思想是复杂的,他企图将汉代元气宇宙生成论、王弼的贵无论与郭象的自生独化论融为一体,去解答生死解脱这一时代课题。在张湛的宇宙图式中,宇宙的母体是“太虚”。在张湛看来,这个太虚就是王弼所讲的“无”,或叫“至无”,它是万物生长的深层背景或环境,万物从这个太虚中一一生出来,最终归复于太虚,表现为元气的聚散。由于太虚并没有对万物有意识地施加影响,所以万物的生成过程可以看做“忽尔而自生”,即郭象所讲的自生独化。不能不承认,张湛芜杂的宇宙理论也是一种综合式的创造。但是,他以此来证明的解脱道路对当时思想界来说则是难以接受的。张湛在《列子注·序》中,提出了其解脱理论的根本命题是:“群有以至虚为宗,万品以终灭为验。”就是说,太虚是宇宙的母体,万事万物都要最终消灭,融会到太虚之中去。与太虚为一体,则得到了永恒的解脱。众所周知,执著于现世生命价值的中国士大夫,不可能从最终形神俱灭的理论中得到解脱,相反,他们最能接受的是肉身成仙或功名不朽。在这个问题上,玄学的回答是软弱无力的,而佛教道教的优势则正在于此,因此,东晋开始,佛教道教开始发展起来。尤其是佛教,由于它更适应玄学造成的注重思辨求理的理性主义文化环境,迅速发展起来,成为东晋时期的思想主流。

从思想史的一般规律看,某种理论创新停滞并不等于实践影响削弱。相反,一种学说真正流行,往往是在其思想大师逝世后的若干年内,并不与学说的创立同步。玄学的命运也是如此。东晋时期,尽管玄学理论创新不多,但其社会影响却日益扩大。一方面玄学著作跻入官学中,如王弼《周易注》,自正始时期问世后,到这个时期才获得官方承认。在此之前,尽管在知识界广泛流传,但是却一直没有取得正式的官学地位。另一方面,玄学不

仅仅是一种理论,而且转化为一代知识分子官员的自觉实践,尤其是对郭象“名教即自然”理论的实践,最为明显。面对西晋覆灭的沉痛历史教训,士族名士们大都身体力行名教与自然同一的玄学主张,表现为礼玄双修,清谈与政务两不误。《世说新语·政事》载:“王、刘与林公共看何骠骑,骠骑看文书不顾之。王谓何曰:‘我今故与林公来相看,望卿摆拨常务,应对玄言,那得方低头看此邪?’何曰:‘我不看此,卿等何以得存?’诸人以为佳。”很明显,王濛、刘惔、支道林最终都同意何充的态度。当时,像王导、桓温、谢安之类风流名士,同时又是支持东晋偏安局面的著名政治家和军事统帅。

与前代的正始之音和元康玄谈相比,永和前后的清谈高潮不仅持续时间长,达二三十多年之久,而且高潮过后,仍平稳发展,没有出现沉寂。即使在东晋灭亡后的南朝宋、齐、梁、陈各王朝,同样如此。清谈这种学术交流形式,已成为士大夫生活中不可少的内容,一般情况下,是世家大族显示其学术品位的必备技能,王僧虔在著名的《诫子书》中已作了典型表达。随着思想界的活跃或帝王的偏好,南朝清谈时常出现升温,宋明帝华林园的易学论战,梁武帝时代的谈玄,都是历史明证。然而玄学思潮的总趋势则是逐渐消亡,它演化为东晋南朝时期的文化土壤,其哲学精华,被新生的佛教、道教和儒教所吸收。

### (五)融入三教

自魏晋玄学消亡之后,中国历史上再没有出现如黄老、玄学那样的道家学术思潮,也没有产生引导中国文化发展方向的道家哲人。东晋之后,道家作为一个独立学派,已不复存在了。但



是,道家的精神并没有湮灭,思想传承也没有中断。一方面,它积淀在民族的文化心理结构中——道家社会批判精神是历代异端学者、隐士和失意文人的精神支柱,道家风骨是中国美学的灵魂,活在诗赋、书法、绘画、雕塑、音乐中,对文学艺术影响甚至远远超过儒家;另一方面,道家哲学仍然对儒释道三教主流思潮的理论建设作出了巨大贡献。南北朝以降,道家经典的注疏工作从未停止,数量可谓汗牛充栋,但真正有学术新见的,往往是道教、佛教、理学中人。他们将道家智慧融铸到各自的哲学体系中,产生了巨大的生机和活力,换句话说,道家的学术生命,体现在佛教、道教和理学的理论创造中。这是一个漫长的过程,而魏晋玄学无疑在这一历史性的融合中,起了承上启下的中介作用——中国道家主要通过玄学这个过渡形态,渗透到儒释道三教中。

### 1. 玄学与佛教

魏晋新道家——玄学所激活的第一个新兴学术思潮,既不是传统的儒学,也不是看起来与道家有密切血缘关系的道教,而是来自印度的佛教。因此,玄学衰落后,道家哲学长期活在这一外来宗教中,引导着它沿着中国化的方向发展。

早在东汉时期佛教进入中国大地开始,其中国化的进程便已经开始了,因为佛经翻译成汉语的过程中,中国本土的文化观念已不可避免地介入了,而道家哲学的作用最为突出。这个时期无论安世高所译的小乘佛经还是支娄迦谶所译的大乘佛经,都充满了“道”、“无”、“无名”、“自然”、“气”等等道家文化语汇。当时的中国思想界并未理解佛教,而是将其视为一种来自西北少数民族的方术,视僧人为来自西域近乎乞丐的胡人术士,称之为“乞胡”。总之佛教并没有在士大夫心中树立起真正的形象,没有

与中国文化的主流相融合。

佛教进入士大夫阶层的精神生活是自两晋之际开始的。清谈造成的人人平等、自由争鸣的学术氛围,有利于佛教义学的传播;玄学关于宇宙本体“有无”关系的哲学思辨,造成了大乘佛教发育的思想文化沃土;这一时期社会崩溃与精神危机,使传统的文化价值受到空前挑战,给解决生命终极关怀问题的宗教,提供了大显身手的历史契机。佛教则以积极的姿态利用了这一难得的机遇,紧紧依附于玄学,从社会交往和理论传播两个方面双管齐下:

其一,效法名士风度,跻入上流社会。自西晋元康开始,一些僧人开始了与玄学名士的密切交游,不仅热衷清谈,而且行为放达,名士与名僧融为一体。例如,乐广于元康中后期任河南尹一职,其官衙是当时著名的清谈中心之一。《放光般若》的译者高僧竺叔兰,经常醉卧路旁。某次醉酒后去河南尹官衙前狂呼怪叫,被吏卒扭送到乐广处。“时河南尹乐广与宾客共酣,已醉,谓兰曰:‘君侨客,何以学人饮酒?’叔兰曰:‘杜康酿酒,天下共饮,何问侨旧?’广又曰:‘饮酒可尔,何以狂乱?’答曰:‘民虽狂而不乱,犹府君虽醉而不狂。’广大笑……于是宾主叹其机辩。”<sup>①</sup>显然,竺叔兰进入了这个清谈中心,以其机捷的谈锋,使玄学清谈家刮目相待。又如,名僧支孝龙,与西晋末年的贵族子弟王澄、阮瞻、庾敳、谢鲲、胡毋辅之、董昶、光逸等打得火热,旷达不羁,“世人呼为‘八达’。时或嘲之曰:‘大晋龙兴,天下为家,沙门何不全发肤,去袈裟,释胡服,被绫罗。’龙曰:‘抱一以逍遥,唯寂以致诚。剪发毁容,改服变形,彼谓我辱,我弃彼荣。故无心于贵面愈贵,无心

① 僧佑:《出三藏记集·竺叔兰传》。

于足而愈足矣。‘机辨适时，皆此类也’<sup>①</sup>。至于东晋时期的康僧渊、竺法深、支道林，一部《世说新语》，时常可见这些潇洒和尚的身影。可以说，两晋之际的僧人从精神到举止，已完全玄学名士化了。

其二，“格义”方法，以道家哲学术语解释《般若经》。魏晋玄学关心宇宙本体论问题，热衷于“有无之辩”，刺激了以宇宙真相为主题、论述诸法皆“空”的《般若经》类佛教经典走红，出现了翻译与义理诠释热潮：东汉末年由支娄迦谶翻译的《道行经》（小品），三国时期的支谦重译，题为《大明度无极经》；西晋人卫士度删略支娄迦谶《道行经》十卷为《摩诃般若波罗蜜道行经》二卷。在西晋时期，小品般若也被译出：竺法护于太康七年在长安译出了《光赞般若经》十卷，但未能在中原地区流行。在洛阳文化界流行的，是由竺叔兰和无罗叉于元康元年十二月译出的《放光般若经》。虽然这些经典的翻译完全借助老庄哲学术语，如空、无、有、道、本、末等范畴，但是由于译者都是胡人，佛家缘起性空的观点还是比较准确地翻译出来了。但是，当中国僧人和信徒理解佛教的“空”这一中心哲学范畴时，则只能置于玄学的知识背景分析，以“有无”、“本末”、“道气”、“虚空”等近似的观念理解。西晋后期，对《般若经》“空”的解释活动开始启动，东晋时期达到高潮，出现了六家七宗，即对佛教的“空”出现了七种解释。“七宗”的创始人，在年轻时代大都有玄学的思想经历，他们创立的学说分别为：释道安的“本无宗”、竺道潜（法深）的“本无异宗”、支道林的“即色宗”、于法开的“识含宗”、壹法师的“幻化宗”、支愨度的“心无义宗”和于道邃的“缘会宗”。通过分析上述学派的理论，学术

① 释慧皎：《高僧传·支孝龙传》。

界一致认为,中国佛教早期的般若学,实际上是玄学发展的新阶段,或者说中国佛教一开始就打上了深刻的道家思想烙印。

在东晋时期玄学与般若学融合的过程中,名士化的高僧支道林无疑是个具有划时代影响的人物。他一方面活动于京师与会稽的士族社会中,与当时最重要的士族名士、达官贵人密切交往,以其人格和才智扩大了佛教在上层的影响;另一方面,又创造性地运用玄学语言解释了佛经般若义理,创立了即色宗学派。两晋之际的玄学,以郭象《庄子注》理论影响最大。支道林的即色宗学派,可视为对郭象玄学的佛教超越,在江南三吴地区士族阶层中影响最大,而三吴地区是当时中国文化的腹地。与支道林同时代的道安僧团远在江北,鸠摩罗什还未到中土。支道林的理论与实践活动,使士族玄学名士认同佛教,因而直接影响了这个时期玄学向佛学的嬗变,为尔后佛教在东晋南朝的发展开拓了道路。此外,支道林极高的玄学造诣和对道家哲学的独到理解,开道教重玄学的思想先河。

学术界一般认为,僧肇《肇论》的诞生,标志着佛教般若学脱离玄学走上独立发展的道路。其实,这位以中观哲学诠释般若,被誉为中国“解空第一”的僧肇,其代表作《不真空论》、《物不迁论》同样可以看到老庄玄学的思想痕迹。汤用彤先生指出:“肇公之学,融合《般若》、《维摩》诸经,《中》、《百》诸论……此类作品均有绝大建树。盖用纯粹中国文体,则命意遣词,自然多袭取《老》《庄》玄学之书。因此《肇论》仍属玄学之系统。概括言之,《肇论》重要论理,如齐是非,一·动静,或多由读《庄子》而有所了悟。惟僧肇特点在能取庄生之说,独有会心,而纯粹运用之于本体论。其对于流行之玄谈认识极精,对体用之问题领会尤切,而以优美有

力文笔直达其意,成为中国哲理上有数之文字。”<sup>①</sup>汤氏之说,可谓不刊之论。

不仅早期的般若学如此,即使在后来南北朝隋唐时期,中国佛教已经走向成熟时期时,老庄与玄学的影响也绝不可低估,表现在佛性说与天台宗、华严宗和禅宗三大中国化佛教宗派的学术理念中。例如中国佛性论的祖师竺道生,便是以玄学的“言意之辩”方法理解佛经,建立了自己的顿悟学说。“生既潜思日久,彻悟言外。乃喟然而叹曰:‘夫象以尽意,得意则象忘。言以诠理,入理则言息。自经典东流,译人重阻,多守滞文,鲜见圆义。若忘筌取鱼,始可与言道矣。’于是校阅真俗,研思因果,乃言善不受报,顿悟成佛。”<sup>②</sup>至于禅宗与庄、玄的关系,更是不争的事实,无须赘述。需要指出的是,所谓佛教中国化,就是与中国传统思想的融合,如果说伦理价值层面主要是与儒家思想结合的话,那么在更广阔的哲学领域,从宇宙论、认识论到生命哲学,无疑是与老庄玄学的融合。从某种意义上说,影响中国佛教化进程最大的哲学,是道家——老庄玄学。

## 2. 玄学与道教

从表面上看,玄学与道教似乎是近亲——都渊源于东汉后期黄老道家的复兴,但却走了相反的两条路线,分道扬镳:一条沿着道家的哲学理性的道路发展,表现为从黄老形名学→曹魏名法→正始玄学;另一条则大量融入古代民间巫术和神仙方术,沿着非理性的宗教信仰道路发展,表现为黄老养生方术→早期

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,中华书局1983年版,第240页。

② 释慧皎:《高僧传·竺道生传》。

道教(太平道与天师道)→神仙道教。

两汉时期的黄老之学不仅仅是政治哲学，养生方术一直是其重要内容。据司马谈《论六家要旨》的说法，养生是黄老之学的三大特点之一，并且与治理国家的政治活动不可分割，是治国平天下的基础和终极目的。西汉时期另一位黄老思想家严遵也在其代表作《老子指归》中多次指出安神养气与社会政治的关系。早期道教对黄老养生哲学的继承是相当明显的，尽管早期道教的思想来源及理论形态十分芜杂，但是其宗教哲学的中心，可以简单表述为：通过对自身形神的调养，最终完成救国致太平的社会理想。例如《太平经》的《和三气兴帝王法》宣扬太平的途径在于太阳、太阴、中和三气的平衡和谐，具体到人类社会，则表现为政治关系中君、臣、民和家庭关系中父、母、子的平衡和谐。这些和谐最终取决于每一个个体的主观努力，即通过积德养气使三种元气的不同形态和谐，达到家庭和谐、举国和谐最后天下万物和谐。这个思路在《老子想尔注》中同样清晰，不同之处是《想尔注》中，“太平气”被“道气”所取代，三气的和谐，亦改为“道气”的充盈，异名同实。

汉末道教也应算是社会批判思潮的一个特殊形态，因为这时的道教，不是成仙的宗教，而是救世的宗教。其追求的目的，不仅是个人的生死解脱，而是建立一个太平的理想社会，与流行于士大夫中的黄老形名学宗旨相同，例如，《太平经》的信徒襄楷就与汉末清流同为一党，他在为汉末党人李云等人鸣冤叫屈的激烈上疏中，向汉桓帝推荐了救世神书《太平经》。当第二次党锢发生，改良希望破灭后，这位襄楷与陈蕃的儿子陈逸同去煽动冀州刺史王芬等人，组织了一场准备劫持汉灵帝的未遂政变。如果早期道教没有与黄巾农民起义相结合并成为其宗教外衣，仅从其

理论形态看,这种表现中华民族精神深层神秘情感的宗教,即使不被士大夫阶层所接受,亦不至遭到严厉镇压。但是情况恰恰相反,在曹魏政府严刑峻法的打击下,早期道教长期跌入低谷,在曹魏西晋时期没有对学术发展产生重大影响,思想界的主流是礼法与玄学,而玄学无疑走在时代精神的前沿。

东晋时期,随着玄学历史使命的终结,生死解脱的时代课题提出,神仙道教迅速崛起,成为南北朝道教的主流;同时重玄道思潮亦开始了理论酝酿,最终在隋唐道教中大放异彩并深刻影响了内丹学派的发展。在这个过程中,老庄玄学对中国道教诸流派宗教哲学的建立,起了重要作用。

第一,老庄玄学对神仙道教理论的影响。

两晋之际,在早期道教的基础上,神仙道教应运而生,由下层向上层士族社会渗透,其理论形态也由早期的救世向个体成仙发展。对这个时期的道教的性质,学术界以“神仙道教”、“丹鼎道教”或“玄道”命名。其代表人物是葛洪和陶弘景等。从表面上看,这些神仙道教的大师对老庄玄学持否定态度,其中最激烈的是神仙道教理论的集大成者葛洪,他点名批评了道家祖师老子与文子、庄子等,认为《道德经》“不得要道”<sup>①</sup>、“至于文子、庄子、关令尹喜之徒……永无至言。或复齐生死谓无异,以存活为徭役,以殒歿为休息,其去神仙已千亿里矣”<sup>②</sup>。陶弘景对玄学同样评价不高,他在诗中写道:“夷甫(王衍)任散诞,平叔(何晏)坐论空。”<sup>③</sup>而实际上,这并不意味着老庄玄学对神仙道教的影响不存在,实际上,恰恰是魏晋玄学的理论思辨,促使了汉末“黄老道”

① 葛洪:《抱朴子·释滞》。

② 同上。

③ 《南史·陶弘景传》。

粗糙的宗教神学,演变为东晋南朝时期相对精致的神仙道教。

魏晋玄学存在以王弼、郭象为代表的“有”、“无”本体论和嵇康、阮籍为代表的元气自然论两大流派,它们对神仙道教宗教哲学均有影响,尤其是后者。例如嵇康、阮籍的生命哲学与养生实践明显与黄老方术有关。嵇康“常修养性服食之事”,阮籍关心“栖神导气之术”。嵇康《养生论》、《难宅无吉凶摄生论》、《声无哀乐论》对药理、命理、乐理的解释,阮籍《通易论》、《通老论》、《达庄论》和《大人先生传》的世界观,均属于宇宙生成论和元气自然论范畴。从当时玄学名士的文章诗赋看,大多数人与嵇康、阮籍相去不远,他们内心的宗教情感和所持元气论哲学,是魏晋神仙道教生成的温床。分析葛洪《抱朴子·畅玄篇》,比较其中关于“玄”的种种描述,老庄玄学的影响是无法抹杀的。

应当指出,东晋南朝神仙道教对玄学思辨哲学的忽视和排斥,是一个历史性的错误。因为道教没有以积极主动的姿态与玄学融合,去继承发展其哲学成就,提升自己的理论水平,反而是佛教填补了这个理论空间,所以道教这一中国本土宗教失去了最好的发展机遇,以致在与佛教争斗中长期处于劣势。这固然与佛教自身的理论优势有关,但是道教在文化转型时期缺席所造成的时间差,无疑给了佛教先人为主的优势。

第二,老庄玄学对道教重玄学的影响。

尽管道教重玄学的思想渊源可以追溯到东晋时代的玄学家孙登和玄学化的高僧支道林,但是作为一种道教思潮的启动,则发生在南北朝时期。当时,面对佛教在中国大地上的高歌猛进、咄咄逼人的攻势,尤其是几次佛、道之间的理论交锋之后,道教的思想家们深切感到了自身存在的差距:缺乏统一的经教体系等问题固然重要,而教理的贫乏,则是经常受到佛教攻击的主要



弱点,因此南北朝时期出现的道教改革中,道教义学,即宗教哲学建设,被提到了议事日程。于是,道教学者们以积极的态度对待老庄玄学的理论成就,并从佛教般若学尤其是中观派那里吸取理论精华,建立了自己的“重玄”理论体系。重玄学在隋唐之际达到高潮,诞生了如成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠等重玄学大师。他们的学说,是通过发挥老庄玄学思想表达的。如代表重玄哲学最高理论成就的成玄英《庄子疏》,形式上是进一步“解释”郭象《庄子注》“本义”的作品。

近年来,学术界对重玄学的研究取得了重大进展,发表了大量的论文,卢国龙在《中国重玄学》和《道教哲学》<sup>①</sup>这两部学术力作中,对重玄学产生的文化背景、学术渊源、发展阶段、理论体系和历史影响,都作了深入细致的论述。在重玄学与玄学的关系问题上,卢国龙先生认为:“重玄之道是对玄学贵无、崇有二论的扬弃,是玄学理论的深化和发展。”<sup>②</sup>但是重玄学所受佛教“有无双遣”之中观哲学的影响同样强烈,在其哲学体系的构建中具有方法论、认识论的重要地位,也是其能超越老庄玄学之处。魏晋玄学与佛教般若中观学说对重玄道教的影响仅局限于本体论和认识论层面,而价值观等核心部分,尤其生命终极价值问题,不可能脱离道教仙学藩篱。尽管也有如成玄英等少数道教哲人,在理论思辨中沿着老庄玄学精神自由之路痛苦地超越,但是重玄道教最终还是回到生命的宗教关怀。

① 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社 1993 年版;卢国龙:《道教哲学》,华夏出版社 1997 年版。

② 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社 1993 年版,第 1 页。

### 3. 玄学与儒教

儒道融合由来已久。从儒道诞生的源头上看,不仅有孔子向老子学习的传说,而且郭店出土的简本《老子》中,也的确看不到流行本《老子》中敌视儒家思想的激烈言论。至少从战国时代的稷下学宫开始,儒道的融合已是不可否认的事实。从孟子心性论、荀子天道观,到汉代董仲舒的哲学体系,都不同程度地吸收了黄老道家的学说而成。但是从儒道融合的广度和深度上,魏晋玄学无疑是一个划时代的转折点。

魏晋玄学本身就是儒道思想内在融合的产物。当汉代经学的宇宙论难以支持儒家伦理价值体系之际,以本末体用方法解释儒道关系,即以道家的人性自然解释儒家伦理纲常合理性的魏晋玄学应运而生,从何晏、王弼到向秀、郭象的玄学发展史,就是不断完善“体用”方法,使儒道合二为一的思想过程。由于道家人性自然在这一融合模式中处于“本体”地位,故魏晋玄学被视为“新道家”而不是“新儒家”。但是,魏晋玄学所开启的以本体论方法和从心性论角度证明儒家伦理合理性的思路,在玄学衰落之后仍深刻影响着南北朝隋唐儒学的发展方向,以至宋明理学的形成。具体表现在直接和间接两个方面:

第一,通过经学直接传承。玄学家是通过解释儒、道两家经典建立自己理论体系的,因此许多玄学家同时又是大经学家。当时,《周易》、《论语》哲学性较强的儒家经典,深受玄学家青睐,不仅是清谈的话题,而且纷纷为两书作注,形成了与汉学相对的玄学经学,成为魏晋南朝经学领域最有活力的学术流派,在隋唐经学中扮演了重要角色,也是理学直接承袭的经学资源。

其一,“五经”之首的《周易》。王弼以道家的自然哲学为指导

思想作《周易注》，运用“得意忘言”、“执一统众”和“本末体用”等新方法，扫除汉代象数，开义理派易学之先河，堪称易学史上有划时代意义的革命。东晋韩康伯作《系辞注》，为王弼新学推波助澜，后来两书合二为一。东晋南朝时期，王弼《周易注》，被列入官学，在诸家学说中影响最大。隋唐时期地位更为显赫：陆德明《经典释文》作为周易注代表作收录；孔颖达奉诏主持修撰的《五经正义》采用王弼的《周易注》和韩康伯的《系辞注》，并为之作疏，作为钦定的官书于永徽四年（653）正式颁行，是科举考试“明经”科学习用的标准本。宋代理学兴起时，《周易》是其发挥新思想的主要经典，并分为象数和义理两大派，王弼易学的思想直接营养了义理派胡瑗、程颐、杨万里一系。例如程颐倾毕生精力完成的代表作《伊川易传》，继承发展了王弼的解易方法，通过阐发《周易》的哲理，构建了自己的理学体系，成为理学具有奠基意义的经典作品之一。

其二，“四书”之一的《论语》。正始时期，何晏主持编纂了《论语集解》。该书是出自多人之手的集体编纂的官书，不是何晏本人的专著。也不能因其中道家的只言片语，而视为玄学著作。该书内容多为引汉魏大儒的注释，编纂者本人的文字甚少，是编者以玄学理性精神选择汉儒《论语》解释的精粹集。但是它标志着汉代经学《论语》研究的终结，并预示着《论语》研究新时代即将来临。因为以何晏《论语集解》为底本进行玄学发挥的各种“疏证”，形成了魏晋南北朝时期《论语》学的主流。王弼的《论语释疑》，郭象的《论语体略》等，以本末体用方法解释外在纲常名教与人类自然本性的关系，将本体论思维引入这一特殊研究对象，是玄学《论语》注的代表作。这些作品汇集于皇侃的《论语义疏》中，对隋唐以后的儒家，特别是理学提供了思想资源。

皇侃是南朝人,其《论语义疏》完成于梁武帝时,是在何晏《论语集解》的基础上,广采众家注释而成,所引资料,除江熙所集十三家注,还有汉魏两晋南北朝注约三十余家,其中署名作品就有四十五家之多,是南朝诸多经疏中保存最完整的一部。编纂者皇侃本人好玄学,该疏指导思想以玄学为主,例如在《论语义疏叙》中,皇侃便复述王弼的圣人哲学:“圣人虽异人者神明,而同人者五情。”在《论语义疏·公冶长》中宣扬玄学“得意忘言”的注经方法:“文章者六籍也,六籍是圣人之筌蹄,亦无关于鱼兔矣。”该疏所选作品,以玄学家为主,兼采诸家义理之长,尤以王弼、郭象、范宁、李充、孙绰、顾欢等人经注,最受重视。《论语义疏》在《论语》学史上具有承上启下的重要意义——是北宋邢昺《论语注疏》的直接资料来源,而邢氏《论语注疏》,又是程、朱理学的创作基础。魏晋玄学的思想精华,通过该书得以存传,清儒这样评价邢昺的《论语注疏》:“今观其书,大抵翦黄氏之枝蔓,而稍傅以义理,汉学宋学,兹其转关,是《疏》出而皇《疏》微,迨伊洛之说出,而是《疏》又微。故《中兴书目》曰:‘……然先有是疏,而后讲学诸儒得沿溯从窥其奥,祭先河而后海,亦何可以后来居上,遂尽废其功乎?’”<sup>①</sup>

第二,通过佛、道二教间接影响。关于宋明理学与佛教华严宗、禅宗思想的承袭关系,已是学术定论,而魏晋玄学对中国佛教的影响,也是有目共睹的事实,故魏晋玄学的本体论哲学如何通过佛教的再创造,影响理学的形成,在此无须赘言。需要指出的是,近年来,学术界开始注意到,从魏晋玄学到宋明理学之间,缺乏一个必需的本上文化的联系中介,隋唐道教重玄学可能起

<sup>①</sup> 《四库全书总目》卷三五《经部·四书类一》。



了承上启下的连接作用。关于道教重玄学对宋理学启迪之功的研究,尽管目前刚刚起步,但已取得了可喜的成果。例如,学者们认为,在心性问题上,重玄学家王玄览的“道性”论、司马承祯的“修心”说,与理学大师程颢的哲学,有着密切的血缘关系。“唐初道教的道性论,对宋儒性理学的影响是非常大的。即以王玄览和程颢为例,二人对道性与人性众生性的关系既有相同的看法,修习或修治的原则也一样,都依靠那颗伟大的‘心’来解决问题,而且同样追求一个无意于心定而心自然静定的精神境界。”<sup>①</sup>

其实,老庄玄学对中国文化的渗透,远不止于上述儒释道三教的哲学层面,而是直接影响着民族性格。道家的人生处世哲学,可以说已融化在中国人的血液中、落实在行动上,这是不争的事实。犹如儒家在两汉时期的成功,道家经过魏晋南北朝时期玄学的理论与实践,同样变成了无法超越的文化传统。

---

① 卢国龙:《中国重玄学》,人民中国出版社1993年版,第317页。



思想精要



国 学 举 要 · 道 卷



## 一、宇宙之道

所谓宇宙之道，有广义和狭义之分。在道家的哲学中，“道”是宇宙万物的生成者、存在根据、变化动力和遵循的规律。广义的宇宙之道不仅是宇宙天体和谐运行的奥秘，而且是社会太平的原因、人类认识的绝对真理、人生幸福的最高境界、生命价值的终极体现等等。显然这将涉及宇宙论、本体论、认识论、历史观、政治论、人性论、人生观、生命观等几乎所有的问题，是“思想精要”部分中全部章节的共同指向。因此，本章所论宇宙之道，是狭义的，从宇宙论和本体论这一特定视角，探讨道家各流派关于“道”体与天地万物的关系。

毫无疑问，宇宙论并不是中国古代思想家的兴趣所在，历代道家哲人也不例外。他们形形色色的“道”论，无一不是从他们价值观基础上的“腾空”飞跃，从宇宙论高度去论证其政治理念和人生哲学。从道家宇宙论的三种基本形态看，正是如此：老庄混沌的本根论，表达了他们政治理性主义和对古代原始社会的向往；黄老派的积极能动的元气论，为该派全面介入政治斗争的学说提供了宇宙论支持；魏晋玄学则以“有无之辩”的形式，逐步否定了“道体”存在，消除了本体与现象的对立，从理论上解决了名教与自然、无为与有为的矛盾。

## （一）老庄混沌之“道”

### 1. 老子的首创

老聃是个了不起的先知，他敢为天下先，在春秋末年那个蒙昧的时代，不相信祖祖辈辈的上帝鬼神信仰，而认定是一种自然的宇宙力量生成了天地万物，决定了世界的秩序。“吾不知谁之子，象帝之先。”<sup>①</sup>他从经验出发，以理性态度，独自面对无穷的宇宙，去思索那些与其生存并无直接关系的永恒课题：生命的来源、日月的动力、人性的奥秘、帝王的依据……向哲学的地平线勇敢前行，去寻找宇宙的本原。然而，他终于停了下来，因为他发现自己是向没有极限的“无极”前进——宇宙的终极力量是无形的，人类通过视觉、听觉和触觉无法感知。“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。……是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”<sup>②</sup>理性无法确知，语言无法定义，只能借助类似事物，从不同的经验角度推理。在生命的暮年，他在关尹的催促下，才不得不以朦胧的诗化语言，比拟手法，描述了那个恍兮惚兮的宇宙本原，给后人留下了一座无比玄妙的哲学迷宫《道德经》。

无论多么伟大的哲学家思考问题，恐怕也是源于对生命意义和生存方式的困惑，并从自身的直接生活经验出发，而不会立刻从宇宙的终极原因开始，因为这是不断追问后的逻辑终点而不是起点。而当完整表达其哲学体系时，却总是头脚倒置地从宇

① 《老子·四章》。

② 《老子·十四章》。

宙的发生开始。犹如一本书的序言,都是最后才完成,却统统放在最前面。《老子》一书也不例外,从道家哲学的最高范畴、宇宙的母体——“道”说起<sup>①</sup>,开篇就是一段“玄之又玄”的难懂诗文,将摸不着头脑的读者推到了天地之外的宇宙本原——“众妙之门”:

道可道,非常道;名可名,非常名。

无名,天地之始;有名,万物之母。

故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。

此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。

尽管这段文字有难解之处,断句不同,则会立生歧义。但是对其主旨大意,还是能够把握的。这一段文字相当重要,涉及到老子对宇宙本根的基本性质和主要称谓的表述,用夸张一点的时髦话语表达,它是一个“全息”的思想细胞,能够“克隆”出老子关于宇宙本根性质的全部思想,当然,这需要解释和诠释技术——较为详细的考证辨析。

老子使用了“道”这个词,从“规律”角度描述宇宙本根的性质。但是他指出,存在着两种不同性质的“道”:一是可以言说的具体事物规律,即可道的“非常道”(非根本规律);二是不可言说的宇宙规律,即不可道的“常道”(根本规律),指宇宙本根。在老子

①: 马王堆汉墓出土的帛书本《老子》,《德篇》在前,《道篇》在后,比流行本《老子》的《道经》在前,《德经》在后,更接近老聃著作的原版。流行本大概属于后人为清晰介绍其哲学思想重新编纂。这种头脚倒置的表达方式有它的合理性,高屋建瓴,逻辑思路清晰,也符合道家“执一统众”的学术方法。在此,我们仍以流行本为准。

的理论虚构中,后者是前者的本原,而实际上恰恰相反。

“道”的本意是道路。世界上本来并没有道路,是先民用脚,在高山大川、荒原密林、湖泊沼泽之间硬踩出的生命之路,最捷近最安全。在天地洪荒、危险丛生的远古时代,它是出行者惟一正确的选择。由于道路的这种必须循行的“必然”性质,早在春秋之前,“道”在汉语中已经引申出了“事理”、“法则”和“规律”等意义。老子放眼整个宇宙人生,发现了事物无不遵循各自的规律——“道”:日月星辰遵循天之“道”,分秒不差;花草树木遵循植物之“道”,春生夏长;飞鸟走兽遵循动物之“道”,弱肉强食。这些“可道之道”对具体事物神奇的控制力量,在老子天才的大脑中完成了划时代的哲学升华,被抽象为无形的宇宙本根,天地万物的生成者——不可言说的永恒之“道”。

在《老子》中,“道”出现了六十九次,是使用最频繁的哲学范畴,用来表示宇宙本根及其作用。但是,老子并不承认“道”是宇宙本根的真名。他指出,宇宙本根是超言绝象的,所以没有名字。因为它在宇宙中的地位至高无上,居“域中四大”——道、天、地、王之首,即比帝王、大地、苍天更伟大,因此也可以称为“大”。但是用“大”和用“道”这两个字表示,仍属于强加给宇宙本根的称呼,不得已而为之。“吾不知其名,强字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。”<sup>①</sup>老子的解释似乎没有奏效,后人将“大”与《道德经》中的关键词“道”连称,名曰“大道”,成为对老子笔下宇宙本根最流行的称呼,连老子创立的学派因此也被称为“道家”。

毋庸置疑,除了“道”与“大”之外,老子笔下的宇宙终极力量的确有着众多的称号,从不同的观察角度,揭示了它无穷的内涵

① 《老子·二十五章》。

和功能,其中常见的是“无”、“一”。因为它无形无象,犹如一无所有的虚空,可以称为“无”。但它不是空无,而是无形的存在,“惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有精”<sup>①</sup>。是万物共同的来源,无差别的原始混沌。可以称它为“一”。“混而为一。一者,其上不皦,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。”<sup>②</sup>除上述概念外,老子还使用了许多词汇形容这个神奇的宇宙力量,如“玄”、“微”、“本”、“根”、“极”等等。但是,通过这些形形色色的表述可以看到,在老子的意识中,“道”与天地万物的关系表现在以下两个方面:

第一,“道”产生天地万物。老子认为,早在天地万物产生前,宇宙本根就已经存在,表现为无形的虚空,可用“无名”称呼这个阶段,故《老子·一章》云:“无名,天地之始。”这个无形无名的阶段却是“道”孕育天地万物的母体,“是谓天地根”<sup>③</sup>。对“道”生成万物的过程,老子没有作超越经验的想像,而是根据常识世界中任何事物生成发展都要经历“从无到有”和“从少到多”过程的经验,进行类似的逻辑推导:其一,在数量上看,是从少到多,“道生一,一生二,二生三,三生万物”<sup>④</sup>。其二,从形象上看,是从无到有,“天下万物生于有,有生于无”<sup>⑤</sup>。这些论述,表达了老子简单的宇宙生成论思想。

第二,“道”完善天地万物。老子认为,“道”产生天地万物后,宇宙进入了有形有名的阶段,也就是“德”的阶段。事物完善了自

① 《老子·二十一章》。

② 《老子·十四章》。

③ 《老子·六章》。

④ 《老子·四十二章》。

⑤ 《老子·四十章》。

身,叫做“德”。“道生之,德畜之;长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。”<sup>①</sup>这时的“道”仍在每个事物中,决定事物发展变化,是完善事物之“德”的内在决定力量。故《老子·一章》云:“有名,万物之母。”对“母”的含义,王弼解释为作为事物存在的依据,成事物之德。“及其有形有名之时,则长之、育之、亭之、毒之,为其母也。”<sup>②</sup>“亭谓品其形,毒谓成其质。”<sup>③</sup>“母者,处内而成德者也。”<sup>④</sup>对内在于事物之中的“道”,老子同样将其称为“一”、“无”。他这样评价天地万物中“一”的作用:“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”<sup>⑤</sup>他以车毂、器皿和房屋等有形物,因使用其无形的中空部分才能发挥各自的穿轴、盛物和住人等功能为例,形象地推出了“有之以为利,无之以为用也”的结论<sup>⑥</sup>。这些说法表达了老子的本体论思想。

通过以上分析不难看出,老子笔下无形无名的宇宙本根,从不同角度观察,有多种称谓:既是宇宙的本原,又是事物存在的依据和发展动因。这种将事物的本原、质料、本体和规律等等混为一谈的理论思维方法,现在看来近乎怪诞,然而,这恰恰符合春秋战国之际的中国思想界的认识水平。老子混沌之“道”的众多称谓,成为道家“道体”学说的“范畴库”,后代道家哲人随着不同时代的需要,通过选择其中的某个称谓,以强调宇宙本根的某种性质,构建自家的哲学体系。不过,老子之后“老庄”学派的代

① 《老子·五十一章》。

② 《老子·一章》王弼注。

③ 《老子·五十一章》王弼注。

④ 《周易·晋》王弼注。

⑤ 《老子·三十九章》。

⑥ 《老子·十一章》。

表人物庄子,在“道”论方面,还没有作离谱的发挥,只是对老子的“道”论的诸要素,作了全面的阐释。

## 2. 庄子的阐发

庄子的“道体”论,与老子相距不远。尽管他像老子一样口头上声称宇宙本根不可言说,但是同样将“道”作为它的主要称谓,同时也称之为“无”、“一”。并且在中国思想史上,第一次将“道”称为“本根”。“油然不形而神,万物畜而不知,此之谓本根。”<sup>①</sup>与老子不同的是,庄子以丰富的想像力和多彩的文笔,从时空和功能方面进行多角度描述,将老子笔下“道”的各种抽象属性,变得栩栩如生,活灵活现地展现了“本根”的特征。

“本根”是超时空的宇宙第一因,没有生成者,也永无变化,“自本自根,未有天地,自古以固存”<sup>②</sup>。时间上永恒,无终无始,存在于宇宙发生前;空间上无限,充斥整个宇宙;“在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古面不为老”<sup>③</sup>。这个无形无名、不生不化、无处不在、无时不在的本根,并非空洞的虚体,而是生成天地万物、建立宇宙秩序、使世界充满生机活力的母体,“神鬼神帝,生天生地”<sup>④</sup>。

面对无法解释的自然规律,庄子承认冥冥中存在着宇宙终极力量“本根”,但是,他又是那个时代少有的理性哲人,对这个无形本根的存在与功能,只是从经验出发予以逻辑推理,尽管这种推理有时充满了文学意象,但是,并没有陷入神秘主义,更没

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·大宗师》。

③ 同上。

④ 同上。

有将本根人格神化。因此,庄子关于宇宙本根与天地万物关系的理论,呈现出矛盾的倾向,一方面说本根是宇宙万物生成变化的决定力量,同时又似乎承认宇宙万物有生成变化的“自发”性。在老子学说的基础上,有了新的发展,表现在万物生成与变化两个层面:

第一,天地万物生成的本原——“道”与“气”的关系。

关于宇宙本根“道”生成天地的过程,庄子以“无”与“有”的关系表达。他在《庄子·齐物论》中,从事物都有“开始阶段”,都是“从无到有”这个普遍现象出发,对宇宙生成前最原初状态进行了不断追问,发表了一段极其难读的文字,大意为:宇宙有个开始,曾经还有个开始的开始,曾经还有个开始的开始的开始……现实世界是“有”,“有”之前的宇宙是“无”,还有“无”未曾存在的“无无”,还有连“无无”未曾存在的“无无无”……尽管庄子认为宇宙的发生从逻辑上可无限上溯,找不到终极,但是从任何事物都是从无到有的经验出发,可以将宇宙生成过程看成“无”生“有”的过程,继承并发展了老子“有生于无”的学说:

泰初有“无”,无“有”无“名”;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;天形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形。<sup>①</sup>

万物生成的过程大致是:宇宙生成前只有本根“无”存在;后来产生了原始混沌“一”;“一”首先孕育出万物的生命胚胎,然后生成了万物的形体。问题在于,那个直接生成万物的“一”,其本质是

<sup>①</sup> 《庄子·天地》。





什么?庄子没有正面回答,但从各种迹象看,似乎是没有分化的“精气”。

中国古代“气”的观念源远流长,早在原始社会时期就已经出现,老子在建立道家哲学时也无法回避这一表示万物共同基质的概念。他在《道德经》中三次提到了“气”,如“万物负阴而抱阳,冲气以为和”<sup>①</sup>。“心使气曰强”<sup>②</sup>。“专气致柔”<sup>③</sup>。至于“气”与宇宙本根“道”、“一”是什么关系,老子没有进一步的表述。而其身后出现的老庄学派和黄老学派,虽然在社会政治哲学和人生态度上分道扬镳,但是在自然哲学层面,则沿着宇宙生成论和元气论的路数发展。

庄子笔下的“气”在万物生成变化中的作用,与“本根”、“一”的功能十分近似。例如,宇宙从“无”到“有”,既是“一”生万物的过程,也是“气”生万物的过程:“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生。”<sup>④</sup>他认为,世上本来没有生命,也没有形体,甚至没有“气”,忽然无中生有出现了“气”,形体和精神才得以生成。人类的生死,亦是“气”聚散变化。“人之生,气之聚也;聚则为生,散则为死……臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。故曰:通天下一气耳。”<sup>⑤</sup>这是说,万物统一于“气”。而他又指出,万物统一于“道”,“‘道’通为一”<sup>⑥</sup>。那么,“气”与“道”是什么关系呢?庄子同样没有正而论述,但是留下了这样一段语录:

① 《老子·四十二章》。

② 《老子·五十五章》。

③ 《老子·十章》。

④ 《庄子·至乐》。

⑤ 《庄子·知北游》。

⑥ 《庄子·齐物论》。

夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。<sup>①</sup>

文中的“精神”是指生命活力，与现代“精神”一词意义相近；“精”指“精气”。这段文字的大意是：“光明生于昏暗，有形生于无形，精神生于‘道’，形质生于‘精气’，而万物则以各自的不同形质生育繁衍。”这样一来，万物形成过程中，其生命力（精神）和形体（物质）的来源，似乎存在两个途径：精神活力来自“道”这个宇宙大生命，而形体质料则来自“精气”这种共同的原始基质。尽管庄子在表述中，认为“道”更崇高，但没有明确论述究竟是“道”生“气”，还是“道”“气”并行。而且“气”化万物的过程，具有自发倾向，“道”的功能更倾向于顺应而不是主宰。这无疑使庄子的宇宙观有二元倾向，并给其万物的“自化”说提供了支持。

第二，天地万物存在与变化的依据——“道”与“自化”的关系。

庄子认为，大地万物生成之后，无论巨细贵贱，“道”存在于每一个具体事物中，大到天地，小到微尘。《庄子·知北游》中记载了东郭子与庄子关于“道”在何处的谈话，译文如下：

东郭子：您所说的“道”，究竟在哪里？

庄子：无所不在。

东郭子：请指出一个具体地方。

庄子：在蝼蚁身上。

<sup>①</sup> 《庄子·知北游》。

东郭子:怎么如此卑下?

庄子:在稊稗中。

东郭子:怎么更卑下呢?

庄子:在瓦甃里。

东郭子:怎么愈来愈卑下呢?

庄子:在屎尿里。

东郭子沉默,不再问了。庄子给东郭子解释了自己这种“每下愈况”的极端言论,本意是说明“道”存在于一切事物中。在庄子的意识中,“道”生成天地万物后,并没有消失,既远在天地之外,又内在于每个事物中,小至毫毛。“六合为巨,未离其内;秋豪为小,待之成体。”<sup>①</sup>在庄子看来,“道”没有形体,却存在于每个事物之中,是事物存在的依据。值得注意的是,在事物变化的动因问题上,庄子的观点仍存在着矛盾:他既承认“道”是事物变化的根本动因,又强调事物变化的自发性“自化”。

物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移,何为乎?何不为乎?夫固将自化。<sup>②</sup>

若天地之自高,地之自厚,日月之自明。<sup>③</sup>

上文中的“自”,指事物自身具有的自然能力。对这个自然能力是

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·田子方》。

来自“道”还是事物自身固有的，庄子在行文中明显偏向后者。“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣。”<sup>①</sup>在他看来，万物皆有其“固然”性，即自生自化的能力，“无问其名，无窥其情，物固自生”<sup>②</sup>。“汝徒处无为，而物自化。”<sup>③</sup>面对极其复杂又不可思议的和谐发展的大千世界，庄子并不相信在冥冥中有个主宰，有目的地将每个生命的活动都安排得井井有条。他曾对人体各个部分、各个系统——“百骸、九窍、六藏”之间工作的默契感到震惊，追问其中是否有个主宰，“其有真君存焉？”<sup>④</sup>至于事物是怎样“自化”的，庄子认为这个问题超越了人类的认识能力，犹如人们能够听到鸡鸣狗吠，但是再聪明的人也无法解释为什么鸡能鸣、狗能吠。

显然，庄子在事物的本原和变化动因问题上，都存在二元倾向。这一现象不是偶然的，深刻反映了庄子对宇宙终极力量是否存在所持的暧昧态度。在《庄子》一书中，既有关于宇宙本根实有的说法，也有对此不置可否的表述。如该书多次声称，对有形世界之外的问题，没有必要讨论。“六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。”<sup>⑤</sup>庄子虚构了“少知”与“大公调”之间的谈话，借大公调之口表达了自己的观点。少知问：宇宙万物是怎样开始的？在万物生成变化是否存在宇宙主宰这个问题上，季真倾向于没有——“莫为”，接子倾向于有——“或使”，究竟谁更合理？大公调回答：人类的认识只能局限于现象界，而不必探求事

① 《庄子·天道》。

② 《庄子·在宥》。

③ 同上。

④ 《庄子·齐物论》。

⑤ 同上。

物产生变化的终极原因,这是讨论应当中止的地方。季真的“莫为”和接子的“或使”,都是无法证明的片面的假说,“或使、莫为,在物一曲”,“言之所尽,知之所至,极物而已。睹道之人,不随其所废,不原其所起。此议之所止”<sup>①</sup>。

庄子的思想不是无源之水,在老子“道”论中,已经蕴含着这种理性主义的因素——从经验基础上逻辑推理宇宙本根的存在,“渊兮似万物之宗……吾不知谁之子,象帝之先”<sup>②</sup>。至于“道”对事物的作用,则强调“以辅万物之自然而不敢为”<sup>③</sup>。提出了事物的“自化”的概念,“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化”<sup>④</sup>。这些思想因素在庄子那里得到了发展,表现在事物生成与变化问题上的二元倾向,宇宙生成论中的“道”与“气”并存,万物变化动因中的“道”与“自化”并存。其中奥妙,可能与庄子哲学的基本倾向有关。因为这位战国哲学家的人生自由论、社会自治论和政治无为论,需要宇宙哲学依据,“自发”的元气和“自化”万物,意味着对规范与体制的否定,无疑是最好的哲学支持。

庄子发展了老子的“道”论,为后代的道家诸流派提供了丰富的思想资源,其中他的“气”论,为两汉黄老“道气”说所借鉴;而更重要的是,其“自化”理论,对魏晋玄学尤其是郭象的自生独化论,产生了直接的影响。

① 《庄子·则阳》。

② 《老子·四章》。

③ 《老子·六十四章》。

④ 《老子·三十七章》。

## (二)黄老“道气”说与宇宙论

黄老学派在道家宇宙哲学方面的突出特点,是以“元气”解释“道”的本质,并以宏伟而丰富的想像力,虚构了宇宙生成的复杂过程和宇宙结构模式。其基本思路是,通过描述元气从无到有生成万物的过程,将“道”与“元气”视为本体与质料的关系。它经历一个相当长的理论发展过程:从战国时期的黄老诸子发端,到西汉前期的《淮南子》初步成型,经过与两汉经学的宇宙论的融合,到东汉时期才得到明确表达。

### 1. 秦汉之际的形成

在战国秦汉之际,道家一般称宇宙本根为“道”、“太一”,而对其本质,均未明确定性。但是,他们在论述宇宙本根生成天地万物时,除了《郭店楚墓竹简》中的《太一生水篇》在宇宙本根“太一”与天之间出现了“水”这个中介外<sup>①</sup>,其他学派基本上按“道”(太一)→阴阳(天地)→万物的思路,并将其描述为“气”化的过程,

<sup>①</sup> 《太一生水篇》的道家学派归属,需进一步研究。其宇宙生成模式,与道家主流派相比,属于特例。该篇的特点是强调了“水”作为基质,在“太一”生成天时的作用,以及宇宙生成系列中每个形态(阶段或环节)内部矛盾要素的对立统一,生成了下一个形态:“太一”生水;水与“太一”相互作用,生成了天;天与太一相互作用,生成了地;天与地相互作用,生成了神与明;神明相互作用,生成了阴阳;阴阳相互作用,生成了四时;四时相互作用,生成了沧热;沧热相互作用,生成了湿燥;湿燥相互作用,生成了岁。“太一生水,水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时,四时复辅也,是以成沧热。沧热复相辅也,是以成湿燥。湿燥复相辅也,成岁而止。”(《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版)

逐步加强了以“元气”解释“道体”的理论力度。

### (1)《管子》

战国时期的稷下道家关于“道”体的表述与庄子近似，一般通过论说“道”与“气”的近似功能，将两者联系在一起。这些论述主要保存在《管子》一书中。例如在《内业篇》中，一方面沿用老子关于道体超言绝象的说法，认为“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也”。是万物形体得以完善的内在决定力量，并作了形象发挥：“凡道，无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成，命之曰道。”“夫道者，所以充形也。而人不能固，其往不复，其来不舍。”值得注意的是，同一篇《内业》，作者同时创立了精气本原说，将老子的“精”与“气”合二为一，视为世界万物的生成者。“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神。藏于胸中，谓之圣人。”“精也者，气之精者也。”精气是构成宇宙万物的基质，在许多方面，与“道”的性质和功能近似。但是，对“道”与精气的关系，讲得不明确，仅在论述生命产生时，将两者连用，作了模糊化处理：“气道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”不过，通过大量的关于道气功能的雷同描述，认定《管子》以“精气”描述“道”是没有问题的，这是中国古代道论的一次重要发展。

在宇宙生成论方面，《管子》之前，阴阳学说和五行学说，各自存在。该书的《幼官》、《四时》、《五行》等篇，以春夏秋冬“四时”为中介，将阴阳说与五行说初步整合在一起，提出了以五行相生为特点的宇宙结构论，将五方、五色、五味、五声等可用数字“五”概括的事物，纳入五行模式中予以系统解释，为中国古代宇宙结构论奠定了基础。

### (2)《吕氏春秋》

该书将老子的“道”论与关尹学派的“太一”为宇宙本原的学说相结合,将“道”称为“太一”。该书《大乐篇》作者的思路是:“道”无形无象,无法命名,“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状”<sup>①</sup>。天地形成前的宇宙,是一片无差别的原始混沌,可称之为“一”;因它是最原始的先天混沌,故以“太”形容,称之为“太一”。“道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之(名),谓之‘太一’。”<sup>②</sup>至于“太一”与“元气”的关系,该书与郭店楚简的《太一生水篇》基本相同,没有正面解释。从《吕氏春秋》中其他篇章的论述看到:“太一”是天地万物产生前的原始混沌,直接产生了天地,天地则生阴阳“精气”,“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章”<sup>③</sup>。“精气一上一下,圜周复杂,无所稽留。”<sup>④</sup>从“一上一下”的运动方式可知阴阳是指精气。但是《吕氏春秋》对“精气”的性质和功能没有充分论述。

虚构阴阳五行宇宙结构模式,将世界的一切现象分门别类地纳入这个结构,予以系统解释,是《吕氏春秋》突出的理论特色。其基本思路是:认为春、夏、秋、冬四个季节(四时)又各具孟、仲、季三个阶段(三纪),这样,一年共有十二个纪。十二纪之所以循环变化,本质是阴阳、五行之气的消长。在该书作者看来,既然整个世界都是由阴阳五行之气构成,而生物的活动受节气变化的控制,可见,它们之间必然存在着联系。因此作者大胆地将十二纪与五行、五方、五色、五音、五味、五臭等习惯上以数“五”归类的基本“物质”相匹配,构成了宇宙结构框架,将气候、天象变

① 《吕氏春秋·大乐》。

② 同上。

③ 同上。

④ 《吕氏春秋·圜道》。



化、生物活动等自然现象和政令、农事、祭礼等社会活动统统纳入十二纪的框架中,以展现自然与社会的“规律”。尽管这个框架难免粗糙,牵强附会亦是题中应有之意,但如此系统而具体的宇宙结构图式,在中国思想史上还是首创,对后代的宇宙结构论产生了重要影响。

### (3)《淮南子》

此书对“道体”进行了夸张而古拙的描写,将老子关于道体的抽象理念,展现为超时空的宇宙大写意“画卷”:它无限巨大,舒展开通天接地,弥漫四海,充斥整个宇宙空间以致“无极”;它无限细小,全部收起也不满一把;它比天地还古老,是永恒的存在;它是宇宙无形基质和能量的源泉,是万有的生成者:

夫道者,覆天载地,廓四方,析八极。高不可际,深不可测。包裹天地,禀授无形。原流泉淙,冲而徐盈。混混滑滑,浊而徐清。故植之而塞于天地,横之而弥于四海。施之无穷而无所朝夕。舒之幌于六合,卷之不盈于一握。约而能张,幽而能明。弱而能强,柔而能刚。横四维而含阴阳,絃宇宙而章三光。<sup>①</sup>

除去其中的文学描写,可以看到,“道体”表现为“无形”,但是含有阴阳,显然是指“一”或“元气”。因为该书多次明确指出,“无形”之物,是指“一”,“一”与“元气”孕育着阴阳二气。请看:

夫无形者,物之大祖也……所谓无形者“一”之谓也。所

<sup>①</sup> 《淮南子·原道训》。

谓“一”者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，员不中规，方不中矩，大浑而为一，叶累而无根，怀囊天地，为道关门……道者，“一”立而万物生矣。<sup>①</sup>

天地之合和，阴阳之陶化万物，皆乘一气者也。<sup>②</sup>

洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。<sup>③</sup>

尽管《淮南子》中“道”与“一”、“元气”的性质完全相同，但是，并没有明确在它们之间划等号。从各种迹象看，该书作者意识中的“道”，不是具体存在物，而是无形的宇宙力量，需通过元气阴阳的运动变化过程体现出来，因此，从气化角度看，可以将“一”称为“道”从无到有的入口——“关门”。

也许是出自不同的作者之手，《淮南子》关于宇宙气化生成过程的假说，在不同篇章中出现了三种模式：

第一，《俶真训》以元气的发育，改造了《庄子·齐物论》对宇宙生成前最原初状态的追问思路，将庄子从原初角度“开始、开始的开始……”系列，解释为天地生万物的过程；将庄子从形名角度思考宇宙生成过程的“有”、“无”、无“有”“无”……系列，解释为元气孕育天地万物的总过程。

其一，天地生万物的“开始”系列：万物开始的开始的开始（天地所含阴阳二气未交融）→开始的开始（阴阳二气交融而未孕育万物）→开始（万物孕育成熟而未出生）。

① 《淮南子·原道训》。

② 《淮南子·本经训》。

③ 《淮南子·诠言训》。

所谓有始者：繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒垠圉，无无蠕蠕，将欲生兴而未成物类。

有未始有有始者：天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游，竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷芜苾，欲与物接而未成兆朕。

有未始有夫未始有有始者：天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霏，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。

其二，元气生天地万物的总过程：无无“有”“无”（混沌无形的元气）→无“有”“无”（元气已孕育着阴阳二气及其天地的胚胎）→“无”与“有”（无形空间与有形万物共同构成的现实世界生成）。

有“有”者：言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蒹炫煌，蠖飞蠕动，蛟行吮息，可切循把握而有数量。

有“无”者：视之不见其形，听之不闻其声，扣之不可得也，望之不可极也，储与尾冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。

有未始有“有”“无”者：包裹天地，陶冶万物，大通混冥，深阔广大，不可为外；析豪剖芒，不可为内；无环堵之宇，而生有无之根。

有未始有夫未始有“有”“无”者：天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。

第二，《精神训》侧重从精神的产生和归宿描述宇宙生成系列：无形本根→二神→天地→阴阳二气→万物。这个系列与《太

《一生水篇》的宇宙生成系列有相似处，即在宇宙本根生成世界的过程中，出现了宇宙精神“神明”的作用。这个宇宙精神究竟是什么，该篇没有进一步解释，从逻辑上推导，它是混沌元气的产物，先于天地阴阳存在，亦是人类精神的来源和归宿。

古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒艾漠兮；涇濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存？

第三，《天文训》创造的宇宙生成系列为：虚霏（空无）→宇宙（时间与空间）→元气→天地→阴阳二气→四时精气→万物。

天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太昭。道始于虚霏。虚霏生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。

以上文字的大意是：宇宙生成之前一片空无。“道”从空无中诞生的过程，是宇宙的形成过程，出现了时间空间，元气萌生，孕育并产生了天地。天地产生了阴阳二气，分化为四时之气，四时之精气散发生成了万物。所谓“太昭”，指天地形成前的元气混沌阶段。在《论言训》中，亦称为“太一”、“太始”，“洞同天地，混沌为朴；未造成物，谓之太一……稽古太初，人生于无，形于有”。显

然,《天文训》所云“始于虚廓”的“道”,应是无中生有的元气。尽管《淮南子》的确是以“气”论“道”,却没有直接在“道”与“元气”之间划上等号。

从《太一生水篇》、《管子》、《吕氏春秋》到《淮南子》的共同倾向看,战国秦汉之际道家在道体论及宇宙生成论方面的突出贡献有两点:其一,以元气解释“道”;其二,虚构了宇宙从无到有的生成过程和宇宙结构模式,初步形成了天地产生前,名为“太一”、“太始”、“太昭”的元气发育过程和以阴阳四时五行为框架的宇宙结构系统,为中国古代宇宙论的形成,提供了基本素材。同时,也不可避免地存在着理论粗糙等局限。

## 2. 汉魏时期的发展

自西汉中期开始,随着儒家思想统治地位的确立,需要从宇宙哲学高度系统解释“天人感应”,儒家经典《周易·系辞》所提供的“太极→两仪→四象→八卦”宇宙生成说,似乎有些单薄,而道家丰富的宇宙论思想,无疑是一笔巨大的理论资源,因此两者融合不可避免。其历史形态,表现为两汉象数易学和易纬吸收道家思想,完成了以元气变化为基础的宇宙生成系列和宇宙结构模式,同时影响了汉晋之际道家道体元气说的成熟,并最终确立了中国古代宇宙论的基本框架。

战国秦汉道家宇宙气化学说并不完善,一方面没有公开指明“道”即元气,另一方面是宇宙生成系列中,混沌元气(太一或太昭、太始、太初)首先分化为清、浊二气生成天地,再由天地生成阴阳二气。很明显,元气自身沉淀产生的清、浊二气,不等于阴阳二气。可见道家的气化宇宙论是不彻底的,无形元气的演化系列中存在着“天地”这个有形的“物”,有不通之处。这个问题的解决,

得益于两汉象数易学的卦气说的兴起。

为了将汉代天人感应说在理论上落到实处，汉儒对《周易》这部惟一有可能沟通天人关系的经书进行了创造性的发挥，通过虚构的“卦气”将宇宙终极力量与人类的命运联系起来，这需要对卦气的本原予以系统的宇宙论解释。为此，两汉的易学家，在周易的太极本原论的名义下，全面吸收了战国秦汉道家的元气宇宙论，对卦气的终极来源——“太极”作出了新的解释。其中易纬作者想像力和大胆妄言，具有首创意义，《乾凿度》的臆想影响最大：

夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔。易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。

既然不属于道家，不受老子“道”体论的约束，故易纬作者可以公开高举“元气”生化论旗帜，沿着黄老道家所开辟的宇宙生成思路大步前进。当然，易纬的论述是相当不成熟的，但是，在两汉大儒的哲学诠释和文字修饰下，经历了一个由粗糙到精致的过程，初步形成了关于“气”的完整发展系列的理论。从郑玄的易纬注释佚文中，可见一斑。例如郑玄发挥了易纬的气化思想，将太初（气之始）、太始（形之始）、太素（质之始）称为“三始”，视为周易的“太极”，其本质是混沌未分的元气。“气象未分之时，天地之所始

也。”<sup>①</sup>又如，将易纬中关于天地形成前原始混沌内部发生的“一、七、九”的数变，解释为元气内部所孕育的阳气的活动。“夫阳气内动周流终始。”<sup>②</sup>可见，阴阳二气的发育，被置于天地形成之前。总之，在两汉经学时期，道家所开创的宇宙气化论得到了发展，形成了以象数为思维形式，以“气”为本原的宇宙生成论和宇宙结构论。

汉儒从经验出发，参照生物胚胎逐步成形的发育过程，创造了复杂的宇宙生成系列，其基本思路为：在天地万物产生之前，宇宙曾是一片空寂状态，这是一无所有的“太易”时期。后来，元气萌生了，并不断发育壮大，可分为太初、太始、太素三个表示元气递进发育成熟的三个阶段。这三个阶段，都是元气孕育天地万物的无形的气化过程，统称之为“太极”时期。发育成熟的太极元气终于开始了生成天地万物的过程：太极元气分化为阴阳二气，凝固为天地；分化为四时之气，产生了春夏秋冬四季；分化为五行之气，构造了万物质料；分化为八卦之气，形成了天、地、雷、风、水、火、山、泽八种事物和东、西、南、北、东南、东北、西南、西北八个方位；分化为六十四卦之气，控制着十二个月、二十四个节气和三百六十五天的变化交替。人类，则是阴阳、五行之气中和的产物。这便是宇宙生成论的大致思路。

天地万物生成之后，元气、阴阳、四时、五行、八卦之气并未消失，它们仍保持着无形的气态，在宇宙中运行，与有形物质世界质料中的同类之气发生着感应，以此控制着自然与人类社会的变化发展。显而易见，汉代的宇宙生成论已经为其宇宙结构论

① 《乾凿度》郑玄注。

② 同上。

确立了基本框架。由于宇宙的生成过程本质上是气的不同形态(元气、阴阳、五行、八卦等)构造各种事物的过程,因此,可以根据各类“气”的特征(象)和结构(数)将大千世界和一切事物或属性纳入由元气(一)、阴阳(二)、四时(四)、五行(五)、八卦(八)组成的庞大的象数系统中分门别类。这个象数系统的学说因人而异,繁简不同,但上述一、二、五、八系统较为通用,试举几例:

数字“一”指无形的宇宙本根,太易、太初、太始、太素、太极、混沌、道、元气都是对宇宙本根的不同称呼。它是宇宙之本。

数字“二”,施控系统为阴阳二气,受控系统为天地、君臣、父子、夫妇、刚柔、明暗、夏夷、仁贪、勇怯等对立统一的事物或属性。

数字“五”,施控系统为木火金水土五行之气,受控系统为春夏秋冬四季、东西南北中、仁义礼智信、宫商角徵羽等等一系列可用“五”归类的事物。

数字“八”,施控系统为乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦之气,受控系统则几乎包括一切事物和现象。如马、牛、龙、鸡、豕、雉、狗、羊;首、腹、足、股、耳、目、手、口;父、母、长男、长女、中男、中女、少男、少女等等。《周易·说卦》对此作了详细的表述,以“坤”为例:“坤为地,为母,为布,为釜,为吝啬,为均,为子母牛,为大舆,为文,为众,为柄……”

显然,象数思维本身并不神秘。象和数只不过是各种气态的符号象征和结构数字。象数思维认为:元气(一)、阴阳(二)、五行(五)、八卦(八)作为施控系统,之所以能对受控制系统的万物发生作用,是因为气的同类相感。这个理论是建立在物理谐振现象这一常识基础上的,即“同声相应,同气相求。水流湿,火就燥;云从



龙,风从虎……则各从其类也”<sup>①</sup>。但是汉儒并没有在此止步,而是沿着象数思路继续前进,将这个原则推广到《易经》六十四卦,创造了卦气说。卦气说认为卦气的周期性运动产生了六十四卦爻象及数字的变化,并且将这些卦爻象及数字与当时的天文、历法、数学、物理、生理、医学等科学知识糅合在一起,构造了一个庞大的宇宙结构系统,将世界一切现象统统纳入这个系统中分门别类。在象数系统的整理下,乱纷纷的大千世界才有了条理,是汉代科学文化在哲学层面的系统表达。这种以气化宇宙论为理论基础的思维模式,积淀在民族心理深层,对中国思想文化的发展产生了深远影响。当时,这个由汉儒发展了的宇宙论,对东汉魏晋时期的道家宇宙哲学产生了直接影响。

#### 第一,对东汉黄老派道气论的影响。

经过汉代经学宇宙论的洗礼之后,东汉的“道”论发生了明显的变化:一是明确以“气”论“道”,即将“道体”解释为元气;二是元气与阴阳之间,不再有天地这个中介,或者说,阴阳二气生成了天地,而不是天地发出阴阳二气。这标志着道气论已基本成熟。例如王符在《潜夫论·本训》中指出,“道”通过“元气”表现自己的存在,并通过气化发挥功能。元气生成的阴阳五行之气产生了天地万物以及人类:

太素之时,元气窈冥,未有形兆,万精合并,混而为一,莫制莫御。若斯久之,翻然自化,清浊分别,变成阴阳。阴阳有体,实生两仪,天地壹郁,万物化淳,和气生人……是故道德之用,莫大于气。道者,气之根也。气者,道之使也。必有

<sup>①</sup> 《周易·乾卦·文言》。

其根，其气乃生；必有其使，变化乃成。

东汉张衡的“道气”论最为典型，他在《灵宪》中通过论述宇宙的创生过程，变相否定了“道体”的独立存在，在他看来，“道”其实就是宇宙生成过程各个发展阶段中元气不同形态的总称，并从“元气”无中生有和质量变化角度，将其孕育生成天地万物过程划分为三大阶段，视为“道”的不同作用和功能：

太素之前幽清玄静，寂寞冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟无，如是者永久焉，斯谓“溟滓”，盖乃道之根也。

道根既建，自无生有，太素始萌，明而未兆，并气同色，浑沌不分，故道志之言云：“有物浑成，先天地生。”其气体固未可得而形，其迟速固未可得而纪也，如是者又永久焉，斯谓“庞鸿”，盖乃道之干也。

道干既育，万物成体，于是元气剖判，刚柔始分，清浊异位，天成于外，地定于内。天体于阳，故圆以动；地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化，埤郁构精，时育厥类，斯谓“天元”，盖乃道之实也。

这段引文的大意是：第一，“道根”阶段。未有元气的空无状态，称之为“太素之前”阶段，可视为“道”的来源处。第二，“道干”阶段。元气产生混沌未分却无限巨大的“庞洪”状态，称之为“太素始萌”阶段，可视为“道”的主体躯干。第三，“道实”阶段。元气发育成熟，“剖判”为阴阳精气的状态“天元”，称之为生成天地万物的“万物成体”阶段，可视为“道”结出的丰硕果实。

从以上分析中可以看到，张衡是明确以元气解释“道体”。元气未生的太素之前，仅是“道”的发源处，“道体”并未产生；天地

万物形成后的时期,尽管元气仍是生化的动力,但毕竟表现在有形事物的果实中,不是其纯粹形态;惟有混沌元气独存的太素时期,是道体的典型表现,故称为道干。毫无疑问,张衡笔下的道体,就是元气。

将“道”视为“元气”,也是东汉后期道教各流派的共识。《太平经》、《老子想尔注》、《老子道德经河上公章句》等著作中,毫不含糊地以“和气”、“精气”、“元气”解释“道体”。确切地说,元气已取代了“道”成为其宗教哲学的最高范畴。由于本文研究对象局限,对此不予讨论。不过可以看到,汉魏之际的道教元气论在黄老道家与魏晋玄学元气自然论之间起了承上启下的作用。

## 第二,对魏晋玄学的元气自然论流派的影响。

在“道体”性质问题上,魏晋玄学存在以何晏、王弼、郭象为代表的以“有无之辩”论“道”的本体论学派和以阮籍、嵇康为代表的以“元气”论“道”的宇宙论两大学派。以简御繁是两派的共同点,而对“道体”的理解却存在差异。与两汉道家相比,前者突破了元气说的旧形式,以“新学”面目出现,是下一节讨论的专题;后者则继承并改造元气说的旧形式,阐发新论,表现在以下两个方面:

其一,明确用“元气”来称谓宇宙本根,而且生化万物的过程很简单明了,即元气→阴阳→五行的气化过程。“道”这个范畴则基本上是指具体“规律”。例如嵇康谈到宇宙发生时这样写道:“夫元气陶铄,众生禀焉。”<sup>①</sup>“浩浩太素,阳曜阴凝,二仪陶化,人伦肇兴。”<sup>②</sup>

① 《嵇康集·明胆论》。

② 《嵇康集·太师箴》。

其二,统一儒道经典中对宇宙本根的不同称谓,认为名称的差异来自不同的认识角度,而其本质则是同一元气。阮籍说:“至道之极,混一不分,同为一体。”<sup>①</sup>“《易》谓之太极,《春秋》谓之元,《老子》谓之道。”<sup>②</sup>文中的“元”,指无形的元气。

尽管魏晋玄学对宇宙本根论的突出创建是“有无之辩”,但这仅是极少数大哲学家才能达到的抽象思维高度,对广大受玄学影响的士族知识分子来说,以无形的自然运动的“元气”来理解道体,更符合他们的思想习惯,因此在魏晋玄学中,从影响的广度上看,元气自然论的影响不可低估。

### (三)玄学的本体论

汉代经学以天命论改造黄老学说,创立了以元气论与象数思维为基础的复杂的宇宙生成论和宇宙结构论,认为人类的生死祸福由神秘的宇宙力量决定。魏晋玄学反其道而行之,否定存在有目的有意志的宇宙力量,认为事物的兴衰取决于事物自身,因此,它扭转了战国秦汉以来黄老派道家以“元气”解释“道体”的基本思路,启动了将“道体”向“虚无”化方向发展的理论趋势,并以理性主义为特征的本体论哲学取代了两汉道家的宇宙论。本体论是一种与宇宙论不同的世界观和思维方法。从中国哲学的实际出发,可以这样大致概括两者的特点:所谓宇宙论,是指从事物之外的宇宙生成过程和宇宙结构系统中,论证宇宙终极力量对事物生成与变化的决定作用;所谓本体论,是指从事物自

① 《阮籍集·达庄论》。

② 《阮籍集·通老论》。

身探求其存在与变化的内在力量,以本末体用方法研究事物的本质(本、体)与现象(末、用)之间的关系,实际上是本性与行为的关系,表现为清醒的理性主义色彩。但是,由于传统宇宙生成论的影响,玄学的“空无”说与本体论,表现为一个逐渐完善的过程。

因为“道体”是无形的,犹如虚空,所以老子有时称其为“无”。不过有时似乎是指空无所有,如“有无相生”。庄子同样从上述两种意义上使用“无”这个概念。这种用法,具有强调道体虚无,暗示万物自然发展的倾向,因此在黄老道家那里,老庄的这种称谓被忽视,而在崇尚个体独立自由的魏晋玄学那里则“发扬光大”,用来破除黄老派的元气说和宇宙论。“道体”首先在王弼《老子注》中回归为无形的“无”,最终在郭象《庄子注》中被彻底解构,成为一无所有的“空”。

### 1. 王弼贵无论

魏晋玄学反对神学目的论,崇尚自然无为,否认存在操纵人类命运的宇宙意志,因此必须按这一性质解释“道体”。王弼首先需要做的,就是给老子的“道”起一个具有时代新内容的“名字”。这是因为,当时流行的名理思维方法认为,事物的“名”,产生于事物的形状,它反映了事物的基本性质和特点。“道”这个名字的意思是道路,引申为规律,它本身不具有“无为”这个思想内涵,因此运用形名方法改造老子的“道”,将其变为含有“无为”内涵的“无”,是王弼建立本体论哲学体系的基础。

#### (1)“道”与“无”

尽管老子称宇宙本根为“道”,但同时又指出这个名字是强加上的。王弼极力发挥了老子的这一思想,他指出,宇宙本根是无形的,因此也就无法定名。“名以定形。混成无形,不可得而

定。”<sup>①</sup>他进而指出,老子之所以称它为“道”,是因为“道”这个词的意思是万物所遵循的规律,属于层次最高的称呼。“言道取于无物而不由也,是混成之中,可言之称最大也。”<sup>②</sup>可见,叫它“道”是勉强而不准确的,并非宇宙本根的真名。

宇宙本根虽然不可以定名,却可以称呼它。“名”和“称”在王氏的哲学术语中是有重大差别的概念。他认为“名”由事物自身的形状所决定,表达了事物的本质;“称”则由言说者的不同观察角度而定,属于对事物不同侧面的描述。“名也者,定彼者也;称也者,从谓者也,名生乎彼,称出乎我。”“名号出乎形状,称谓出乎涉求。”<sup>③</sup>对无形的宇宙本根,虽然不能“名”,但可以从不同角度去称呼它,王弼根据这一名学理论,把“道”降为对宇宙本根的称呼之一,是从事物遵循规律这个特定视角称呼的:“故涉之乎无物而不由,则称之曰道。”<sup>④</sup>随观察者的不同认识角度,宇宙本根有许多称呼:

夫“道”也者,取乎万物之所由也;“玄”也者,取乎幽冥之所出也;“深”也者,取乎探赜而不可究也;“大”也者,取乎弥纶而不可极也;“微”也者,取乎幽微而不可睹也;“远”也者,取乎绵邈而不可及也。然则道、玄、深、大、微、远之言,各有其义,未尽其极也。然弥纶无级,不可名细;微妙无形,不可名大。是以篇云:“字之曰道”,“谓之曰玄”,而不名也。<sup>⑤</sup>

① 《老子·二十五章》王弼注。

② 同上。

③ 王弼:《老子指略》。

④ 同上。

⑤ 同上。

对宇宙本根的称呼,除道、玄、深、大、微、远六种之外,在王弼的词汇中常见的还有“一”、“太极”、“极”、“母”、“本”、“根”等等,显然,“道”作为众多的称谓之一,并不是宇宙本根的“名”。

王弼真的没有给宇宙本根一个“名”吗?当然不可能。如果王弼不给它起个名字,按名理学的规则,王弼对宇宙本根的讨论也就毫无意义了。“夫不能辨名,则不可与言理;不能定名,则不可与论实也。”<sup>①</sup>不能给事物起名(下定义),就不可能讨论它的道理。王弼是用间接的方式给宇宙本根命名的,他所采用的方法仍然是那个否定了宇宙本根有名的名理方法。名理方法认为,“名号生于形状”<sup>②</sup>,宇宙本根没有形状,也就无法定名。而王弼却恰恰运用这种否定形式完成了肯定的内容。这种论证听起来似乎不可思议,但王弼却像哥伦布竖鸡蛋一样,成功地完成了这个命名。他在《老子指略》中这样写道:

无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不官不商。听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而知,味之不可得而尝。故其为物也则混成,为象也则无形,为音也则希声,为味也则无呈。故能为品物之宗主,苞通天地,靡使不经也。

王弼对宇宙本根的描述充满了否定词“不”,以此去说明它不是什么,而从来没有用肯定词说它是什么。他力图证明,宇宙本根是人的感觉器官通过听、视、体、味所无法感知的。如果它能被察觉或感知,那么,就成了万物中之一物,而不是万物的宗主。本根

① 王弼:《老子指略》。

② 同上。

的最重要特征是无形无象,因而无法起名字。“名之不能当,称之不能既。”无法命名,就是“无名”,王弼用“无名”去表示宇宙本根,这样一来,“无名”就成了宇宙本根不是“名”的“名”了。他说:“无名,则是其名也。”<sup>①</sup>“无形无名”的简称就是“无”。

“无”这个名词除否定之外,没有肯定任何东西,它本来不可能成为事物的名号定义,但对于无形的本体来说恰恰相反。本体没有任何具体形态和特质,所以,根据形名学只能说“无名”,也就是“无”。在王弼的行文中,“无”就是宇宙本根的“名”,它是处于最高层次的范畴,“道”、“玄”、“大”、“极”、“远”、“深”等概念是对它的“称谓”。

王弼将老子的“道体”从形名角度转化为“无”,其重要意义在于,从哲学上开始了摆脱宇宙本根论“控制”,确立人类心性本体的思想进程。尽管王弼极力赞美宇宙本根的决定作用,将它描述成一个无限丰富的全有的混沌体。但是,它毕竟被定名为“无”,失去了确切的性质和功能,犹如虚空。在“无”中生成发展的事物,实际上就是自然地生成变化。这岂不成了事物自身在生成变化吗?王弼道体论的这种模糊倾向,到郭象那里才彻底明朗化。

将老子的“道”解释为“无”,对王弼建立本体论哲学体系具有重要的意义。因为“道”与万物的关系,可以从形名角度转化为“无”与“有”的关系,为王弼几个重要哲学命题准备了逻辑前提。这主要表现在他用这种方法处理了《老子》一书中“道”与万物的关系。“道”表现为无形无名,其简称为“无”;万物表现为有形有名,其简称为“有”。这样,“道”始成万物的思想从形名角度转化

<sup>①</sup> 《老子·三十一章》王弼注。



为“有以无为本”的命题；“道”在万物中发挥决定性作用的思想从形名角度转化为“有以无为用”的命题。这两个命题，正是王弼本体论哲学大厦的两根最关键的支柱。

## (2)“以无为本”与“以无为用”的本体论哲学

王弼在表述宇宙本根“无”与万物“有”之间的关系时，运用了两个重要的命题：“以无为本”和“以无为用”。有不少学者认为，王弼哲学是本体论哲学，因此，“无”与“有”之间不是母子式生成关系，而仅仅是本质(本)和现象(末)之间的关系。这些观点着重强调了王弼玄学与汉儒宇宙生成论的区别，有不少可取之处，却流于粗疏，开魏晋玄学本体论先河的王弼哲学，毕竟刚刚从汉代宇宙生成论的母体中脱胎出来，因而带有明显的过渡色彩。他对“无”与“有”关系的认识，包含了两层含义：“无”是“有”的生成者，同时又是“有”存在的根据。关于这两层意思，王弼在《老子·一章》注中作了明确说明：

凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。言道以无形无名始成万物，万物以始以成，而不知其所以然，玄之又玄也。

“始”与“成”是两个概念，“始”是指生出，“成”是指使之完善。这段话的大意为：道在万物还没有形成前，是万物的生育者；当万物形成后，是万物赖以存在的根据。所以说，王弼的本体论有以上两层含义，并由“以无为本”与“以无为用”两个命题表达：

首先，“以无为本”，指宇宙本根“无”，曾在时空上处于天地

万物之前之外,是天地万物的生育之母,故谓其“本”。

王弼认为,宇宙有一个总的开始阶段,叫做“物之始”<sup>①</sup>,有时称之为“古始”<sup>②</sup>,有时也称之为“太始”<sup>③</sup>。“太始”这个概念来自汉代宇宙生成论,是指天地万物生成前的一个阶段。王弼同样承认宇宙有一个开始阶段:“屯者,天地造始之时也,造物之始,始于冥昧。”<sup>④</sup>他与汉儒在宇宙生成方面的差异,不在于是否承认存在一个天地万物生成前的宇宙混沌阶段,而在于汉儒对这个阶段作了细致的描述,而王弼则以简单的无形混沌加以概括,去掉了汉儒的神秘主义成分。王弼说:“混然不可得而知,而万物由之以成,故曰‘混成’也。不知其谁之子,故先天地生。”<sup>⑤</sup>“天地莫能及之,不亦似帝之先乎?帝,天帝也。”<sup>⑥</sup>王弼指出,始生万物的宇宙本根,在儒、道经典中有着不同的称呼。如《老子》称“道”、“一”生万物,《周易·系辞》称太极“谓之天地之根”<sup>⑦</sup>。“道”、“一”、“太极”虽称呼不同,本质上是一致的,都表现为无形无名,无形无名简称为“无”,也就是说,万物生于“无”。如果我们将“万物”也从形名角度转化为有形有名——“有”,那么就成了“无”生“有”,也随之产生“有以无为本”这个命题:

天下之物,皆以有为生,有之所始,以无为本。<sup>⑧</sup>

① 《老子·一章》王弼注。

② 王弼:《老子指略》

③ 同上。

④ 《周易·屯》王弼注。

⑤ 《老子·二十五章》王弼注。

⑥ 《老子·四章》王弼注。

⑦ 《周易·系辞》韩康伯注引王弼《大衍义》。

⑧ 《老子·四十章》王弼注。

这句话可大致译为：天下万物，虽然都是由有形物所生，但有形物最早开始诞生时，是以无形物作为母体的。“天下有始，可以为天下母矣。”<sup>①</sup>“本，母也；子，末也。”<sup>②</sup>也就是说，之所以称“无”为“有”之本，是因为“无”始生了“有”。宇宙本根以无形方式产生了万物，万物的开始阶段表现为无形无名，所以才称万物生于“无”。“以无名阅万物之始”，意思是把万物之始用“无名”去概括，由此才推知“万物之始于无”。

显然，“以无为本”这个命题的出发点是宇宙生成论，将它望文生义地误作典型的玄学本体论命题是缺乏根据的。但是这个命题的归宿却是本体论。王弼之所以讲“无”生“有”，其目的是为了说明“无”是“有”的内在本体。这种论证方法，现在看来不可思议，近乎于怪诞，然而，刚刚从汉儒宇宙生成论中走出来的魏晋思想界却恰恰认为，只有证明了甲为乙的母体，才能确定甲为乙的存在根据。王弼在《老子指略》中对其这种论证方法之目的所在直言不讳。他说：“论太始之原以明自然之性，演幽冥之极以定惑罔之迷……夫欲定物之本者，则虽近而必自远以证其始；夫欲明物之所由者，则虽显而必自幽以叙其本，故取天地之外，以明形骸之内，明侯王孤寡之义，而从道一以宣其始。”

毫无疑问，王弼“以无为本”的命题中含有“无”存在于每个具体事物内部为其本体的思想，但表达是间接的，而直接反映这一思想的命题是“以无为本”，它同样以“无”与万物的宇宙结构关系为思想基础。

① 《老子·四十二章》王弼注。

② 《老子·五十二章》王弼注。

再者，“以无为用”，是指宇宙本根“无”始生天地万物之后，在时空上存在于每一具体事物中作为无形的本体发挥着决定作用，使事物得以完善并发挥出最大效益，实现自身价值。

王弼认为，天地万物自产生以后，便进入了有形有名的成“德”阶段。事物完善了自身，叫做“德”。“德者，物之所得也。”<sup>①</sup>宇宙本根是完成事物之德的决定力量，但它已不是处于天地之外，而是在事物之中施加作用。“及其有形有名之时，则长之、育之、亭之、毒之，为其母也。”<sup>②</sup>“母者，处内而成德者也。”<sup>③</sup>“亭谓品其形，毒谓成其质，各得其庇荫，不伤其体矣。”<sup>④</sup>从现象上看，天地（阴阳）交感，生成了万物以及人类；圣王的英明，使人类社会治理成功，但在王弼看来，天地与圣王都是因为发挥了各自的内在本体“无”的作用而完成其“德”的。

是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。故曰：以复而视，则天地之心见；至日而思之，则先王之至睹也。故反其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。<sup>⑤</sup>

王弼认为，天地直接生育了万物，似乎是其有为活动所致，如天地之间平时风雨雷电，运化万变，但实际上是无形的本体“无”起作用。如果天地之间没有一个“无为”的无形巨大空间，任万物自

① 《老子·五十一章》王弼注。

② 《老子·一章》王弼注。

③ 《周易·晋》王弼注。

④ 《老子·五十一章》王弼注。

⑤ 《老子·三十八章》王弼注。

然生长,而是被天地所充斥,那么万物的自然生化是不可能的。遗憾的是,“无”的这种伟大作用被天地之间日常的活动所掩盖,只有当各种活动暂时停止,才可见本体的决定意义。“寂然至无是其本矣。故动息地中,乃天地之心见也。若其以有为心,则异类未获具存矣。”<sup>①</sup>在宇宙空间,这种暂时安静的状态发生在阳气始生的冬至和阴气始生的夏至。人间的圣王深知其中奥妙,故在冬至、夏至时闭关禁商,中止活动,静默反思,是为了效法天地,体会自己赖以成功的内在依据——宇宙本体“无”。《易·复》说:“复,先王以至日闭关,商旅不行。”王弼注为:“冬至,阴之复也;夏至,阳之复也。故为复,则至于寂然大静。先王则天地而行者也。”

为了强调“无”的尊贵,王弼一般只讲“无”存在于天地与圣人之中,但是,在他的意识里,“无”同样应存在于每个具体事物和每个人的心中,可以间接推知。例如,宇宙本体“无”的称谓“一”,就在每个事物内部和每个人心中发挥着决定性作用:“物皆各得此一以成,既成而舍一以居成,居成则失其母,故皆裂、发、歇、竭、灭、蹶也。”<sup>②</sup>“一,人之真也,言人能处常居之宅,抱一清神,能常无离乎,则万物自宾也。”<sup>③</sup>在王弼笔下,“物之极”是一个表示有形事物中无形本体的概念。“极”的意思是“最”,王弼经常用“极”来形容事物的最完美状态。如他称以“无为”治天下而达到的天下大治为“治之极”<sup>④</sup>,称最完美的道理为“理之极”<sup>⑤</sup>。因

① 《周易·复》王弼注。

② 《老子·三十九章》王弼注。

③ 《老子·十章》王弼注。

④ 《老子·六十二章》王弼注。

⑤ 《论语义疏·里仁》皇侃引王弼《论语释疑》。

为“治之极”是使用了“无”，“理之极”也体现了“无”，所以两者都是宇宙本体作用的不同表现。如果说，王弼在上述场合使用“极”字还不具备严格的哲学本体意义的话，那么，他在使用“物之极”时，则基本上指存在于事物内部的本体，其含义与“太极”相同，在王弼的哲学术语中，“太极”可以和“无”、“玄”等范畴同义，而“物之极”同样也可以和“无”、“一”、“玄”、“虚”、“本”等概念互换。请看王弼在下面各种情况下的表述：

一，数之始而物之极也。<sup>①</sup>

夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极而必明其所由之宗也。<sup>②</sup>

玄，物之极也。<sup>③</sup>

言致虚，物之极笃。<sup>④</sup>

故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃。<sup>⑤</sup>

予欲无言，盖欲明本，举本统末，而示物于极者也。<sup>⑥</sup>

既然在王弼的意识中，“物之极”是指事物内部无形的本体，与“太极”性质相同，那么他为什么不直接称“物之极”为“太极”呢？笔者推测，“太极”似乎侧重指曾存在于天地万物形成之前的宇宙本根。“太”者，最早最大者也。“物之极”似乎侧重指天地万物形成之后在事物内部发挥作用的本体。当然，这些是我们的猜

① 《老子·三十九章》王弼注。

② 《周易·系辞》韩康伯注引王弼《大衍义》。

③ 《老子·十章》王弼注。

④ 《老子·十六章》王弼注。

⑤ 同上。

⑥ 《论语义疏·阳货》皇侃引王弼《论语释疑》。

想,王弼并没有挑明这一点。

总之,宇宙间的一切事物——从天地圣王到一草一木,都是因为发挥了各自内在的无形本体而发挥了自身的功能,实现了自己的价值。如果从形名角度将有形的天地万物视为“有”,无形的本体视为“无”,那么则可推出“有以无为用”这个命题,事实上,王弼正是以这个思路完成了此命题。他曾以器皿、房屋、车轴、吹管等有形物(有)只有使用其无形的中空部分才能发挥各自的盛物、住人、载物、演奏等功能为例,形象地推出了“有之所以为利,皆赖无以为用也”的结论。

尽管王弼理论上推崇“无”的作用,但是将宇宙本体及其存在方式和作用定义为“无”本身,又蕴含着宇宙本体可能根本不存在的思想因素。而实际效果正是如此,无论王弼的主观动机如何,他所开启的,正是否定宇宙本根存在的魏晋玄学本体(性体)论的革命思路。

## 2. 郭象自生独化说

在魏晋玄学本体论发展史中,郭象哲学在理性主义道路上竖起了一座无人超越的里程碑,他的道体“空无”说与万物自生独化说,在继承前人尤其是魏晋玄学前辈新论的基础上迈出了革命性的一步,彻底否定了事物之外存在决定性的宇宙力量,在中国古代本体论学术领域可谓独树一帜。例如,在《庄子·序》中,郭象介绍庄子哲学要点时指出:

通天地之统,序万物之性,达生死之变,而明内圣外王之道。上知造物无物,下知有物之自造也。其言宏绰,其旨玄妙。至至之道,融微旨雅,泰然遣放,放而不教……至仁极乎

无亲，孝慈终于兼忘，礼乐复乎已能，忠信发乎天光。用其光则其朴自成，是以神器独化于玄冥之境而源深流长也。

这段文字极其重要，它反映了郭象注庄的指导思想。换句话说，它集中反映了郭象本人哲学思想的精髓。郭象的意思很清楚，他认为，《庄子》学术主旨是通过对宇宙本原、万物本性和变化动因的探讨，为内圣外王的理想人格建立理论基础。而这个理论基础由两个最重要的哲学支点构成：一是关于否定造物主的万物“自生”论，二是强调万物依各自本性而自然变化的“独化”论。对照《庄子注》正文可以看到，上述问题的确是郭象哲学的主线，该《序》是一篇学术信息极度凝练的高水平的著作“提要”。下面，将沿着郭象提示的“自生”与“独化”两个思路展现其本体论哲学体系。

#### (1) 自生说

郭象不相信万物背后有神秘的宇宙终极力量存在，但是，万物从何而来这个哲学问题却是无法回避的。因此，他极力否认宇宙存在最初的生成母体，主张万物自然生成。他面临的理论难题是，必须破除前人关于宇宙本原的种种学说，不仅天命论和元气论及阴阳五行学说，连道家本身的道极论和玄学的贵无论也要扫荡，以彻底否定造物主的存在。

在传统的宇宙生成系列中，天地被视为万物的直接生成者，因为在人们的经验世界中，的确是来自天空的阳光雨水使地上万物复苏，使之有了生机活力。因此郭象“自生”论的矛头首先指向了“天地”，在他的哲学概念中，天地不是单独的实体，不过是对世界万物的总称谓。“天地者，万物之总名也。天地以万物为



体,而万物必以自然为正。”<sup>①</sup>郭象的说法似乎违背常识,其实不然。试想如果没有高山平原江河湖泊,“地”根本不存在;没有日月星辰,“天”只剩一片苍茫。而常识中的“天下”之“天”,更不是“复别有一物”,而是指整个物质世界,即无生之类与“有生之类,会而共成天耳”<sup>②</sup>。既然“天”就是万物的集合,可见所谓天生万物的说法,就是万物的自生了。“自己而然,则谓之天然。天然耳,非为也,故以天言之。以天言之,所以明其自然矣。”这样一来,天既然不存在,故无法成为万物的主宰了,所谓天命观念也随之成了无稽之谈。“而或者谓天籁役物使从己也。夫天且不能自有,况能有物哉!故天者,万物之总名也。莫适为天,谁为主役物乎?故物各自生,而无所出焉,此天道也。”<sup>③</sup>“天者,自然之谓也。”<sup>④</sup>

否定了有形的“天地”为万物母体之后,无形的元气与“道”则成为郭象自生说继续进攻的目标,而且是难度极大的目标。不过,郭象同样在不违背学术传统常识的前提下,运用分析概念内涵外延的“辨名析理”方法,将这些阻挡在“自生论”道路上的理论巨石一一轻松地撬动、搬开。

谁得先物者乎哉?吾以阴阳为先物,而阴阳者即所谓物耳。谁又先阴阳者乎?吾以自然为先之,而自然即物之自尔耳。吾以至道为先之矣,而至道者乃至无也。既以无矣,又奚为先?然则先物者谁乎哉?而犹有物,无已。明物之自然,非有使然也。<sup>⑤</sup>

① 《庄子·逍遥游》郭象注。

② 《庄子·齐物论》郭象注。

③ 同上。

④ 《庄子·大宗师》郭象注。

⑤ 《庄子·知北游》郭象注。

在上文中,郭象将世界简单地划分为“有物”(存在物质)和“至无”(绝对真空)两大类。从这个定义出发,通过逻辑推理,否定在“有物”之前之外,存在着宇宙生成的本原,将传统学说中的阴阳、自然、道,一一排除。

首先,关于“阴阳”。在郭象看来,阴阳二气仅是大千世界中的一物,仍然属于“物”这个大范畴,因此,在逻辑上不可能先于“物”而存在,所以,既不是万物的生成者,也不是变化的动因。

再者,关于“自然”。郭象认为,自然并非某种实体,而是事物没有人为等外力作用下的本来面目,或者说是事物自己生成的那个样子。可见作为事物存在状态的“自然”,不可能是万物的生成者。

最后,关于“至道”。郭象将传统的宇宙本根“道”称之为“至道”,定义为“至无”。那么“至道”、“至无”是什么意思?它与“道”、“无”有何区别?这是进入郭象哲学殿堂的关键路径。在道家的术语中,“有”、“无”存在至少两种意思:一是指有形事物与无形的本根,二是指“存有”与“空无”。如果说,王弼基本上是以第一种含义讨论“有”、“无”问题的话,那么郭象笔下的“有”、“无”,基本上属于第二种含义(在涉及第一种含义的无形之“无”时,郭象称之为“玄冥”。在“独化”一节讨论)。在一般情况下,郭象是直接以“无”表示“空无”;但是,有时为了与“无形”之“无”划清界线,使用“至无”这个概念。“至”这个形容词是极度的意思。所谓“至道”,用形象思维表述,犹如绝对空荡荡的大路,可容万类自由穿行。显然,极度完美的“至道”,就是一无所有的绝对空无。因此,郭象推论:传统观念中关于万物生于“道”的说法,并不是指有个终极的宇宙实体,而是宇宙中的绝对真空“至无”,为万物自然生

成提供了最佳环境。郭象认为,传统理论中的“有生于无”的说法,不是说“无”能生出“有”,而是指“空无”是“有”的生成背景。换言之,是“有”在“空无”中自生的。

在郭象的哲学术语中,“有”是对一切存在物的总称。从无形的“气”到有形的天地万物,都可以用“有”来概括。郭象并不否认元气及阴阳五行之气的存在,例如他笔下的圣人“特秉自然之妙气”<sup>①</sup>，“乘两仪而御六气”<sup>②</sup>。但是,“元气”仅仅是一种特殊的物质——构成万物的质料,是“有”的一种形态而已,不是万有的生成者。他承认前人关于万物“有”均来自元气“一”的说法,并以此证明“自生”论。

一者,有之初,至妙者也。至妙,故未有物理之形耳。夫一之所起,起于至一,非起于无也。然庄子之所以屡称无于初者何哉?初者,未生而得生,得生之难,而犹上不资于无,下不待于知,突然而自得此生矣。<sup>③</sup>

“一”指无形“元气”;“至一”大概指最原初的“元气”。郭象认为,“一”仍来自“至一”,他们都属于“有”的范畴。可见,即使追溯到最原始的物质,也不是由空无生成的,而是元气自生。因此,在郭象看来,不仅“无”不能生“有”,“有”也不能化为“空无”。尽管“有”表面上生生灭灭、千变万化,但并未彻底消失。宇宙从其存在起,物质的“有”就永恒存在,根本就不存在一个绝对空无的时期。“非唯无不得化而为有也,有亦不得化而为无矣。是以夫有之

① 《庄子·逍遥游》郭象注。

② 同上。

③ 《庄子·入地》郭象注。

为物，虽千变万化，而不得一为无也。不得一为无，故自古无未有之时而常存也。”<sup>①</sup>

郭象认为，“无”不能生“有”，“有”也不能生“有”。不仅各个物类之间不存在生成关系，即使在同类生物中，也不存在真正意义上的生成者与被生成者，每一个具体存在物都是“自生”的。郭象将他的自生理论推向了极端，似乎有悖常识。难道狗不是狗所生、鸡不是鸡所生吗？郭象的解释是：从现象上看似乎如此，而本质上是自然而然地产生。例如他注庄子“而万物以形相生，故九窍者胎生，八窍者卵生”一句时，作了相反的解释：“言万物虽以形相生，亦皆自然耳。故胎卵不能易种而生，明神气之不可为也。”<sup>②</sup>上升到理论高度，就是下面的论述：

夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳，岂有之所能有乎？……此所以明有之不能为有而自有耳。<sup>③</sup>

所谓“自有”，就是“自生”。“自生”是否是指事物自己生成自己，或者说是自我生成呢？显然不是。郭象否定一切生成者，又否定了事物自己决定自己的可能性，因为生成过程与事物的主观意识毫无关系。他举例指出，人们贪生怕死，却无法阻止自身的死亡。说明人不能决定自己的生命。“若身是汝有者，则美恶死生，当制之由汝。今气聚而生，汝不能禁也；气散而死，汝不能止也。明其委结而自成耳，非汝有也。”<sup>④</sup>既然没有外在的宇宙本根，又

① 《庄子·知北游》郭象注。

② 同上。

③ 《庄子·庚桑楚》郭象注。

④ 《庄子·知北游》郭象注。

没有内在的自我主宰,那么是什么力量生成万物呢?郭象的回答是自然而然地产生,这就是“自生”的含义。“既明物物者无物,又明物之不能自物,则为之者谁哉?皆忽然而自尔。”<sup>①</sup>

至此,郭象的“自生”学说终于得以确立了——事物的产生既不是“无”,也不是“有”,又不是自己,而是不知所以然的自然,其经典表达为:“无既无矣,则不能生有,有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。”<sup>②</sup>

## (2) 独化论

如果说“自生”说是从生成角度否定万物之上有一个造物主存在,那么“独化”论则从事物变化之动因的角度,否定了宇宙终极力量的存在。

郭象并不否认事物之间存在联系和互相作用。他认为,现象世界是一个无比复杂的关系网络,每个事物只不过是这个巨大网络中无数的“网结”之一,都与其他“网结”(事物)结成千丝万缕的联系。比如人类生命的延续,需要天地间无数物质的供养,从阳光空气饮水到五谷杂粮,缺一不可。否则,生命将夭折。

人之生也,形虽七尺而五常必具,故虽区区之身,乃举天地以奉之。故天地万物,凡所有者,不可一日而相无也。一物不具,则生者无由得生;一理不至,则天年无缘得终。<sup>③</sup>

事物之间的这种密切联系,郭象称之为“相因”。万物都是按自己

① 《庄子·大宗师》郭象注。

② 《庄子·齐物论》郭象注。

③ 《庄子·大宗师》郭象注。

的本能活动——“自为”，为自己谋利益，客观上却可能产生利它或损它的结果。例如，自然界的食物链中，狼为了维系生命的新陈代谢活动，损害了羊，有利于草。不仅生命个体如此，即使生命个体中的每个器官也是如此。郭象以嘴唇与牙齿的关系为例，对“唇亡齿寒”作了新的解释。嘴唇是为了自己而存在，不是为了温暖牙齿，无意中起了保暖牙齿的作用，但是，嘴唇豁裂会导致牙齿寒冷，“竭唇非以寒齿而齿寒”<sup>①</sup>。

因此，郭象指出：事物之间彼此分立，各自为了自己的利益活动，努力方向不同，却犹如唇齿一样互相支持，不可缺少。“天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿，唇齿者未尝相为，而唇亡则齿寒。故彼之自为，济我之功弘矣，斯相反而不可以相无者也。”<sup>②</sup>这个过程是自然发生的，没有主宰，也不遵循任何意志。郭象以无思想支配而高度和谐的人体生理活动，证明事物联系的无意性与共济性之间的关系。

夫体天地，冥变化者，虽手足异任，五藏殊官，未尝相与而百节同和，斯相与于无相与也。未尝相为而表里俱济，斯相为于无相为也。若乃役其心志以恤手足，运其股肱以营五藏，则相营愈笃，而外为愈困。故以天下为一体者，无爱为于其间也。<sup>③</sup>

这是一个不争的事实——人的意识无法控制自身各个组织、器

① 《庄子·胠篋》郭象注。

② 《庄子·秋水》郭象注。

③ 《庄子·大宗师》郭象注。

官、系统之间的协调功能，而整个生理过程却是不可思议的默契。如果人将自己的意志强加到生理过程中，人为地改变它们的功能，只能陷入全面紊乱。的确，在科学发达的今天，似乎可以用中枢神经的协调来解释这些生理现象，但是，如果继续追问其所以然，即使深入到分子生物学水平，仍不能得到圆满的答案。解释生命生理活动的终极奥秘，只能是回到“自然”这个大白话。在生命哲学领域，我们与郭象并无本质差异。一千多年前的哲学家郭象，当然可以用生理学上的事实，证明事物之间客观上互相参与“相与”和互相作为“相为”，完全是无意识、无动机、无目的的自然过程，即“相与于无相与也”、“相为于无相为也”<sup>①</sup>。

那么，事物之间这种互相作用的相与、相为活动，是否属于因果关系呢？在常识中，事物之间存在因果关系，似乎属于不争的事实——水涨船高、风吹草动、形影相随、唇亡齿寒等等不胜枚举的现象，明显属于“因果”联系。但是，郭象对这些予以坚决否认。因为，如果承认存在因果关系，而且承认存在因果链条的终端，必然要假定存在变化的主宰——宇宙第一动因。这是郭象无法接受的。所以，他向常识中的因果联系发起了进攻，“罔两待景”首当其冲，成为批判的靶子。

景，指影子；罔两，指影子外围模糊的虚影；待，指依赖。人们通常认为，形体活动，引起影子动；影子动，罔两随之动。三者为典型的因果关系：形体→影子→罔两。这个典故出自《庄子·齐物论》，文中虚构了罔两与影子的对话。罔两埋怨影子：你动静无常，害得我坐立不安。影子同样困惑地反问：“吾有待而然者邪？”

① 《庄子·大宗师》郭象注

吾所待又有待而然者邪？”<sup>①</sup>大意是说自己受制(有待)于形体,而形体又受制于外物。郭象为此写了长长的注文,对庄文作了“忘言”的发挥。破“因果”律,立“独化”说。

世或谓罔两待景,景待形,形待造物者。请问:夫造物者有耶无耶,无也?则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造。物各自造,而无所待焉。此天地之正也。

显然,万物“无待”各自“独化”理论的哲学基础,仍是“自生”说。在郭象的观念中,生成与变化是相通的,不可分割。他指出,大千世界中任何一种事物时刻都处在变化中,而变化就是新生,例如日月的交替、生物的新陈代谢,每天都在更新。“夫天地万物,变化日新,与时俱往。”<sup>②</sup>“物之变化,无时非生。”<sup>③</sup>两者的区别在于认识角度的差异:“自生”说,是从生成角度观察,“独化”则从变化角度观察。郭象认为,整个宇宙中没有生成者,是事物自然生成,所以同样是自然变化,没有外在的决定因素。罔两、影子和形体虽然直接相联,但是不存在生成关系,是同时产生,各自独立变化,不存在因果关系。他指出:

故彼我相因,形景俱生,虽复玄合,而非待也……今罔两之因景,犹云俱生,而非待也。……故罔两非景之所制,而

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·齐物论》郭象注。

③ 《庄子·庚桑楚》郭象注。



景非形之所使，形非无之所化也。则化与不化，然与不然，从人之与由己，莫不自尔，吾安识其所以哉！故任而不助，则本末内外，畅然俱得，泯然无迹。若乃责此近因，而忘其自尔，宗物于外，丧主于内，而爱尚生矣。虽欲推而齐之，然其所尚已存乎胸中，何夷之得有哉！<sup>①</sup>

上文中，郭象继续以魏晋玄学家辨名析理方法，对庄文的中心概念“待”作了新的解释，并通过推理，破形、影、罔两之间的因果链。在他看来，“待”与“因”具有本质差异。“待”的意思是指控制、驱使、生化作用，属于因果联系；“因”则是平等共存关系，属于非因果联系。他并不否认，现象世界中，事物之间的确存在一些直接联系——“近因”，但这决非事物变化的原因。如果承认存在外在原因，并沿着似乎可见的因果链条继续追问下去，探求原因的原因的原因……只能迷失在无穷的追问中，找不到最后的原因。既然找不到原因，也就无原因；既然无原因，剩下的只能是事物自己而然。“若责其所待，而寻其所由，则寻责无极，卒至于无待，而独化之理明矣。”<sup>②</sup>那么事物“独化”的根本动力从何而来呢？只能来自内在的本能或本性。郭象就是这样表述的：

明斯理也，将使万物各反所宗于体中，而不待乎外。外无所谢，而内无所矜，是以诱然皆生，而不知所以生；同焉皆得，而不知所以得也……则万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣。<sup>③</sup>

① 《庄子·齐物论》郭象注。

② 同上。

③ 同上。

毫无疑问,郭象之所以要求“万物各反所宗于体中”,是因为“独化”的动因存在于每个个体的本性之中。所谓本性,是生来俱有的本能,后天的混沌。它不受自身意识控制,具有自发性,“外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也”<sup>①</sup>。而且,对这个混沌的自然本性,是无法确知的。这是因为:其一,每个事物内部仍由各自独立的部分组成,它们又有自己的本能,没有穷尽。前面曾以人的生命现象为例,说明每个器官系统都有自己的本能,如嘴唇与牙齿、四肢与五脏,各有本性,各自“独化”。不仅如此,郭象认为连生命的“生”、“死”现象也是各有本体,各自“独化”,“夫死者,独化而死耳,非夫生者生此死也”。“生者亦独化而生耳。”“死与生各自成体”<sup>②</sup>。其二,本能不是某种实物,而是体现在事物运动过程中,例如生物的本性,只能从整个生命过程中表现出来。自然本性无法分析,无法认识,只能“情复而混冥无迹也”<sup>③</sup>。因此,郭象称它为“玄冥”。例如,前面郭象在论述罔两与影子各依本性的独化时说:“虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。”

“玄冥”一词不是郭象的首创。老子曾分别以“玄”、“冥”描述“道”的特征。庄子将“玄冥”连用,指幽暗模糊、深奥难明,“始于玄冥,反于大通”<sup>④</sup>。后来在《吕氏春秋·孟冬纪》、《礼记·月令》等著作中,演变为居住在北方,辅佐颛顼,主管孟冬季节的水神,但是并非水神的专有名词。“玄冥”作为幽暗难明的形容词,亦可同时使用。同一部《淮南子》,两种含义并存:其一,幽暗义。“处玄冥

① 《庄子·大宗师》郭象注。

② 同上。

③ 《庄子·天地》郭象注。

④ 《庄子·秋水》。

而不暗。”<sup>①</sup>其二，水神义。“北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬。”<sup>②</sup>彻底的理性主义者郭象，显然摒弃了水神说，采用了幽暗难明之义，用来表示现象世界之外的无形世界。《庄子·大宗师》有女偶说“道”的传承谱系，实为其悟“道”的精神提升过程，共有层层递升的几个阶段，其中第七个阶段叫“玄冥”。郭象的注释为：“故乃七重而后及无之名。”值得注意的是，他认为这个“无”不是那个一无所有的“空无”——“至无”，而是指“无形”。

玄冥者，所以名无而非无也。<sup>③</sup>

这句话十分重要，它表明“玄冥”与“无”同名异实。“玄冥”的意思是指人类视觉无法辨析的无形领域，故老庄以此形容不可见的宇宙本根“道”。郭象承认，有形世界中同时存在着无形的事物，即“无形无状者”<sup>④</sup>，如构成万物的质料元——阴阳五行之气和事物的规律等等。但是这种“无形”的存在，或是元气类特殊事物，或是事物混沌的本性，而不是宇宙本根，为了与表达空无的“无”相区别，郭象一般不用“无”表示无形事物，而是选用了“玄冥”。对每个事物来说，外在的可见活动是现象，内在“玄冥”的本性是本体。

值得注意的是，郭象在表述事物的独化活动时，多用“玄冥之境”这个概念。为什么要加上一个“境”字呢？问题在于，在郭象看来，虽然每个事物“玄冥”的本性给自身提供“独化”的动力，但

① 《淮南子·俶真训》。

② 《淮南子·天文训》。

③ 《庄子·大宗师》郭象注。

④ 《庄子·天地》郭象注。

它并不是一个孤立的存在,世界上存在着千千万万的事物,也就存在着千千万万“玄冥”的自然本性,它们的共存,组成了无形的“玄冥之境”,即裴颀《崇有论》中所说的“总混群本,宗极之道”。可见所谓“玄冥之境”,并不是事物独化的共同本体,而是个集合概念。对每个事物来说,独化的动因只能是自己的“玄冥”本性。所谓“玄冥之境”,是从总体上概括万物“独化”的共同动因而已。

在郭象的哲学视野中,“世界”是双重的,可分为现象和本体两大领域。其一,万物相为、相与的活动,结成了复杂的“相因”的关系网络,构成了现象世界,被郭象称之为“天”。其二,事物各自依据自己的“玄冥”本性“独化”,而万物本性的集合,共同组成的“玄冥之境”,即本体世界;由于混沌的本性可以从不同角度称为“性”、“冥”、“无”,因此郭象也称这个由万物本性构成的集合体为“自得之场”<sup>①</sup>、“绝冥之境”<sup>②</sup>、“无名之境”<sup>③</sup>。郭象认为,现象界事物互相作用的“相因”活动与本体界“玄冥之境”的“独化”活动,不可同日而语,后者才是事物变化的根本动因。

夫相因之功,莫若独化之至也。故人之所因者,天也;天之所生者,独化也。人皆以天为父,故昼夜之变,寒暑之节,犹不敢恶,随天安之。况乎卓尔独化,至于玄冥之境,又安得而不任之哉!<sup>④</sup>

自此,我们可以解释郭象为什么在生成论方面因袭道家传统的

- 
- ① 《庄子·秋水》郭象注。  
② 《庄子·逍遥游》郭象注。  
③ 《庄子·天运》郭象注。  
④ 《庄子·大宗师》郭象注。

“自化”概念,而在变化论方面却放弃了同样属于道家的“自化”概念,创造“独化”范畴了。其中缘由是为了强调自然本性(内因)在事物变化中的决定作用。因为在万物已经生成的情况下,现象界明显存在互相作用的外因,如果沿用表示自然变化的“自化”,外因将同属“自化”。而“独化”否认现象界事物联系的意义,强调变化的真正的动力是自己不可替代、不可言说的“玄冥”本性。

通过“自生”论,郭象否定了宇宙本根的存在;通过独化论,肯定了自然本性的决定作用。但是,事物“玄冥”的本性,并不是实体,只是作为本能存在于事物的“独化”过程中,表现在“自为”的现象。可见郭象的“玄冥”本性,近似现代意义上的无形的“本质”,而本质与现象是不可分割的。显然,在中国哲学史上,郭象第一次建立了真正意义上的本体论。

严格地说,在郭象之前,中国哲学都属于宇宙“本根”论,承认事物现象背后存在一个实体的“本根”起着内在决定作用。这样必然要承认事物本身存在本与末的对立。玄学所面临的自然与名教这对矛盾只能停留在名教出于自然,即自然为本、名教为末的状态,两者仍有差异,不能融为一体。只有割掉生成论尾巴,去掉了事物背后的“本根”,才能本末不二、体用如一,自然与名教才能真正融为一体。郭象虽然没有提出“体用”这对范畴,但在实际运用中已经完全成熟,并以此解决了名教与自然、内圣与外王、无为与有为、冥内与弘外的矛盾,使这些表达魏晋精神世界分裂的矛盾合二为一。自然、内圣、无为是体,名教、外王、有为是用,前者只有通过后者才能表现出来。因此,郭象本体论哲学解决了魏晋玄学的理论难题。

### (3) 继承与创新——郭象本体论的学术渊源及意义

郭象的自生独化论是道家宇宙哲学的理论巅峰,标志着真

正意义上的中国本体论的诞生。它的出现,却并非自生独化。古今中外一切大哲学家,无不是既继承传统,又超越传统。同样,郭象的新说看起来有些离经叛道,其实,同样是在继承传统基础上的创新。一方面,他承认前人所杜撰的一切宇宙本根——天地、元气、道、无等,但是将它们一一改造后,纳入自己的体系内。另一方面,在道家各流派的宇宙论中,都在逻辑上存在着“无中生有”的因素,郭象成功地利用了这个逻辑上可能存在的“空”,使自己的自生独化的“怪论”不仅没有被视为异端,而且成为当时思想界公认的揭示道家宇宙真谛的问鼎之作。

郭象对《庄子》中“自生”、“自化”思想的继承和发展,是不争的事实,关于庄子的这些思想,前面已有交代,在此不再重复。至于郭象自生独化论与汉代宇宙论的关系,表面上似乎南辕北辙,其实,两者同样存在血缘关系。例如,两汉黄老道家和儒家宇宙发生的起点,都是连元气也没有的绝对空无,《淮南子·天文训》称为“虚霁”,“道始于虚霁。虚霁生宇宙,宇宙生元气”。《乾凿度》称为“太易”,“太易者,未见气也;太初者,气之始也”。郑玄则将《乾凿度》中的“太易”注释为“无”,将元气诸形态——太初、太始、太素注释为“有”,并明确提出了元气从空无中“自生”的说法:“元气之所本始。太易既自寂然无物矣,焉能生此太初哉?则太初者,亦忽然而自生。”<sup>①</sup>当然,汉代元气“自生”说的代表人物不是郑玄,而是黄老派学者王充。他从男女之间性生活的动机与是否怀孕无关这个经验出发,推论天地、元气都不是万物的生成者,万物是在天地间元气的运动中自然产生的:“天地合气,万物自生。犹夫妇合气,子自生矣。……夫人之施气也,非欲以生子,

<sup>①</sup> 《乾凿度》郑玄注。

气施而子自生矣；天动不欲以生物而物自生，此则自然也。施气不欲为物而物自为，此则无为也。……夫天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。当其生也，天不须复与也；由子在母怀中，父不能知也。物自生，子自成，天地父母何与知哉？”<sup>①</sup>

毫无疑问，魏晋玄学为郭象本体论提供了最直接的思想资源，从正始之音、竹林七贤，到元康玄学，一脉相承。从忽略宇宙本根的存在而强调事物自然产生这个角度看，何晏、向秀、裴颢的学说与郭象最为接近。

第一，何晏《无名论》。王弼的贵“无”论虽然承认宇宙有其生化的本根“无”，仍带有宇宙生成论因素，但是毕竟消除了宇宙意志的存在。除王弼贵无论中蕴含的虚化宇宙本根的思想因素外，值得注意的是，何晏、夏侯玄早期本体论思想的反传统倾向比王弼更激进，如何晏曾著《无名论》一文，将“道”解释为“无所有”的空无，并引夏侯玄的关于“道”即事物自然本性的理论。

夫道者，惟无所有也。自天地已来皆有所有矣。然犹谓之道者，以其能复用无所有也……夏侯玄曰：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”<sup>②</sup>

这段文字的大意为：“所谓‘道’，就是‘空’。自从天地生成以来，只能见到有形有名的事物存在和发展。人们所说的‘道’，是指有形有名事物赖以生存发展的空间……正如夏侯玄所说，天地顺

① 《论衡·自然》。

② 张洪《列子·仲尼》张湛注引何晏《无名论》。

应万物的自然规律运作，圣人顺应人民的自然本性治国，由此可见，‘道’就是自然——事物的自身规律。”何晏的“无所有(空)”与夏侯玄的“自然”，是从不同角度否定了“道”的实体性质；正因为宇宙中不存在决定力量，事物才能在自由空间中自然而然地生成变化。何晏的《无名论》中所使用的“无所有”概念，是汉魏佛教译经中“空”的中文译名。何晏以“无所有”解释道体的思想方法，可能与佛教般若学说的影响有关，而且可能在正始时代已发生。这是一个有争议的问题，笔者曾撰《汉魏佛教与何晏早期玄学》一文，探讨了其中的变化细节，并指出了其完成形态——王弼哲学对佛教影响的洗刷与再次向中国传统归位的特点<sup>①</sup>。

第二，向秀《庄子注》。郭象通过大量直接采用向秀的注文，完成了自己的《庄子注》。因此向秀的“道”论，是郭象最重要最直接的本体论思想来源。向秀比王弼更为现实，他不相信冥冥中有正义的宇宙力量左右人的命运，甚至不承认“天”的独立存在：“天者何？万物之总名。人者何？天中之一物。”<sup>②</sup>但是，由于时代条件的局限，其《庄子注》的本体论形态，与王弼相比，仅有局部进展。

吾之生也，非吾之所生，则生自生耳；生生者岂有物哉？故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳；化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本也。<sup>③</sup>

① 《世界宗教研究》1993年第3期。

② 《弘明集》卷五罗含《更生论》引向秀云。

③ 《列子·天瑞》张湛注引向秀《庄子注》。



从表面上看,向秀的这段话很费解,笔者曾长期陷入困惑,因为按学术界的通常解释,向秀这段论述是自相矛盾的:他一方面说万物自生自化——无外在的生化者,另一方面又说宇宙中存在着最后动因——生化之本。结合《列子·天瑞》及张湛注,细玩所引向秀文义,发现向秀注并无矛盾,而是今人理解有误。问题的关键在于,文中的“吾之生也”与“吾之化也”的“吾”,是指宇宙本体,而非万物,全文仅仅在解释宇宙本体的性质。“非吾之所生”的“吾”,是同音错字,应为“物”,下文“非物之所化”可证。该文可意译为:“本体的生成,不由外物,而是自生;既然没有使本体生成的外物,所以本体不存在生成过程(而是无始无终的永恒存在)。本体的变化,不由外物,而是自化;既然没有使本体变化的外物,所以不存在变化过程(而是没有变化的永恒存在)。如果宇宙本体这个万物的生成者和变化者,也与万物一起生成、变化,那么与万物有何区别呢?宇宙本体正是因为具有无生成变化的永恒性质,才成为万物生成变化的根源。”

将宇宙本体视为天地万物生成变化的终极原因,是向秀与王弼的共同点。双方的理论差异在于:王弼将宇宙本体视为一种无形的实体,定名为“无”,既存在于天地万物之外,又存在于每个事物之中,“玄”、“道”只是对本体某种表象的“称谓”,而不是其名;它与表达万物原本状态的概念“自然”,也不是同一范畴。向秀则倾向于将宇宙本体视为万物生成变化的环境或背景,“不生不化”,非运动的实体,其性状超言绝象,可称为“玄冥”：“玄冥,所以名无而非无也”<sup>①</sup>,其作用不可察觉,仅见万物自己生成变化,故称之为“自然”：“同是形色之物耳,未足以相先也。以相

<sup>①</sup> 《经典释文·庄子音义·大宗师》引向、郭云。

先者，唯自然也。”<sup>①</sup>向秀的这些思想因素，对郭象本体论的“玄冥之境”和“自生独化”的“自然”观点，具有直接的影响。

第三，裴颀《崇有论》。裴颀本体论的突出特点，是从“存在”与“不存在”的角度使用“有”与“无”两个基本范畴。因此，作为一无所有的空“无”，不能生成实存的“有”。他指出，事物不是由“无”产生，而是自然产生；事物的存在根据，也不是“无”，而是事物的形质本身——“有”，“无”是有形物消失后的虚空状态。

夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者也。<sup>②</sup>

从这段简单的引文不难看到裴颀与郭象本体论的共同点：如表示绝对空无“至无”概念和事物以自身为本体的“体有”说等学术创见，对郭象哲学产生了巨大影响。

郭象的自生独化说，是中国道家哲学向理性主义方向发展的合乎逻辑的结果。但是，其中是否受到佛教的影响呢？郭象的“自生独化论”虽与佛教的缘起说并不相同，但从反对探索宇宙生成的终极原因这一思路看，两者却有共同之处。中国传统文化有浓厚的历史感，故其理论思维方式是追溯事物的始初状态，表现为哲学上的“宇宙生成论”；印度文化的历史感十分淡薄，故其理论思维方式是关注现实事物之间的彼此关系，表现为佛教哲学的“本体论”。早在东汉后期，小品般若《道行经》已译出，三国、西晋时多次重译；西晋元康时期，小品《放光般若》被译出，并与

① 《列子·黄帝》张湛注引向秀《庄子注》

② 《晋书·裴颀传》载裴颀《崇有论》。

小品一起广泛流传。译经者是胡人，其思维方式不同于中国人，故般若经否定宇宙本根的缘起性空观念，已较为准确地翻译出来了。而中国学术的这一宇宙生成论传统的逆转，恰恰发生在这个时期，从何晏开始，到郭象完成。运用考据学方法，梳理佛教与早期玄学思潮之间的关系，回答佛教般若学对玄学本体论形成是否有重要影响，无疑是一个值得深入研究的重大课题。不过佛教的影响并非决定性的，因为郭象哲学即使“空”掉了宇宙本根，也没有最终“空”掉自然本性这个无形的存在——“玄冥”。这是中国本土文化的理论底线，以及与大乘空宗最后的分野。

郭象的自生独化论，否定了神权和宇宙主宰，为士族阶级的政治哲学、人生哲学和生命哲学，提供了最后的本体论支持。道家的宇宙之道，也从“实有”化为“空无”。但是正如庄子的“方生方死”说，道家宇宙之道在郭象这里“死亡”，变成了一无所有的“空”；在道教那里，则获得“新生”，变成了无限神奇的实有。

## 二、治国之道

深沉的历史感、浓重的人治意识，同样给道家政治哲学打上了具有中国特色的思想烙印。道家哲人通过创造出一系列独特范畴和命题，如“朴”、“上德”、“下德”、“无为”、“因循”、“崇本举末”等，表达了“朴散真离”的历史观、“无为无不为”的政治策略和“返‘朴’归真”的社会理想，构筑了完整的理论体系。值得注意的是，像中国其他学派一样，道家政治哲学主要以君主论形式出现，其社会历史观和治国之道，都围绕着“内圣外王”这个中心旋转。在道家政治思想史上，老庄派的“无为论”侧重内圣，黄老派的“因循论”侧重外王，而玄学则以本末体用方法融合老庄与黄老政治，创立了完整的“内圣外王”学说。

### （一）老庄的“无为”

#### 1. 上德与下德

在老子的哲学术语中，“道”指宇宙的终极力量，“德”指事物在这种伟大力量作用下得以完善并实现自身价值。他认为，人类社会的最完善状态，是其刚刚随天地万物从宇宙本根生出后的混沌状态。这种状态被称之为“朴”或“素朴”。这时的人类没有品

行、职业、等级等差异，一切都混混沌沌没有名号。此后，就像“道”生成为各种器物一样，这种淳朴的原始社会开始“朴散真离”，分化为有品行、职业、等级贵贱差异的阶级社会，进入了“德”的时期。由于人类私欲作祟，在德的时期，社会呈现出退化的趋势，表现为从“上德”向“下德”不断退步的历史。《老子·三十八章》云：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为，上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。是以大丈夫处其厚，不居其薄；处其实，不居其华。故去彼取此。

所谓上德，可视为“朴散真离”的初期。人类社会混沌状态刚刚被打破。人们显现出品行、能力方面的差异，社会分工出现。圣人因势利导，建立了简单的社会管理制度，保持社会风尚淳朴。《老子·二十八章》说：“朴散则为器，圣人用之，则为官长。”王弼注：“朴，真也。真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之立官长。以善为师，不善为资，移风易俗，复使归于一也。”上德时期，没有真正意义上的国家，虽有形式上的君主，却无改造社会的主观动机，更无改造社会的政治行为。“上德无为而无以为”，是指客观与主观上均彻底无为。由于君主顺应了人类淳朴的自然本性，结果是社会和谐，民生幸福，人类社会处于最美好的黄金时代。

所谓下德，是指“朴”已消散，人类进入了贫富贵贱差异巨大

的阶级社会，并随之产生了各种名分和制度。《老子·三十二章》说：“始制有名。”王弼注：“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。过此以往，将争锥刀之末……任名以号物，则失治之母也。”面对新的社会形势，下德时期君主治国政策的显著特点是有作为，“下德为之而有以为”。为了使天下大治，下德君主先后运用了仁、义、礼等手段改造社会。根据下德时期君主有为的程度，这一时期可以划分为仁、义、礼三个相继衰落的阶段：

仁，在下德中位于上层。“仁”的特点是博爱无偏向，全面有为而无偏颇，从形式上看，与“无为而无不为”的上德有某些相似之处。由于“仁”毕竟要通过主观的有作为而达到“博施”，所以它与上德的“无为”还是不可相提并论的，故居下德之首。老子说“上仁为之而无以为”，王弼注：“无以为者，无所偏为也……不能不为而成，不兴而治，则乃为之，故有宏普博施仁爱之者，而爱之无所偏私，故上仁为之而无以为也。”<sup>①</sup>

义，在下德位于中层。当统治者的品质已经做不到全面仁爱时，就采取了“义”作为治国手段。所谓义，是指确立社会道义原则，并采取匡扶正义、打击邪恶的治国之术。这种方法必然有偏向，而且积极有为，所以称它是“有以为”。老子说：“上义为之而有以为。”王弼注：“爱不能兼，则有抑抗正直而义理之者。忿枉祐直，助彼攻此，物事而有以心为矣，故上义为之而有以为也。”<sup>②</sup>

礼，在下德中位于下层。当统治者连真正的正义都作不到时，就会采取礼敬之类形式去愚弄劝导人民从善。可见，以礼治

① 《老子·三十八章》王弼注。

② 同上。

国,产生于道德的沦丧,属于做表面文章,会导致人们更虚伪,只能造成更严重的社会动乱,老子说:“夫礼者,忠信之薄而乱之首也。”王弼的解释为:“夫礼也,所始首于忠信不笃,通简不阳(应为“通简不畅”),责备于表,机微争制。夫仁义发于内,为之犹伪,况务外饰而可久乎!”<sup>①</sup>“乱之首”,指以公开暴力进行统治的时代即将开始,或者说,为社会暴力统治准备了条件。所谓社会暴力,是指建立在行政强制、刑事惩罚、武力镇压和军事征服基础上的社会,这种社会是罪恶的,不属于“德”的范围。老子说:“上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。”王弼注:“直不能笃,则有游饰修文礼敬之者。尚好修敬,校责往来,则不对之间忿怒生焉。故上礼为之而莫之应,则攘臂而扔之。”<sup>②</sup>

老子认为,人类历史是一个不断退步的过程,他所勾画的从上德向下德的演化模式反映了这种历史观点。在这个模式中,“德”呈现出退步的趋势——无为→仁→义→礼。社会“文明”每发展一步,治国之术也就随之倒退一步。“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”<sup>③</sup>正确的治国之道,是以“无为”政治策略,使历史发生逆转,从下德返回上德,最终返“朴”归真。“朴虽小,天下莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾。”<sup>④</sup>“常德乃足,复归于朴。”<sup>⑤</sup>

返“朴”归真是社会理想,而君主无为则是实现这一崇高理想的基本路线。为什么要“无为”呢?这与老子的宇宙哲学密不可

① 《老子·三十八章》王弼注。

② 同上。

③ 《老子·三十八章》。

④ 《老子·二十二章》。

⑤ 《老子·二十八章》。

分。在老子看来，“道”虽然是万物的生成者和发展变化的决定力量，但是其作用却没有留下任何痕迹，似乎是天地万物本身自然而然地生成发展。其实是“道”以“无为”顺应万物自然本性的方式发挥决定作用，即《老子·二十五章》所云：“道法自然。”王弼注：“法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”法，是指效法、仿效。“道”对万物自然状态的效法，是无形无为的，类似各种器物中的无形空间——在圆形中表现为圆形，在方形中表现为方形，在木、埴、壁、车毂中都随物而迁，与万物相一致，像水那样，随物而成形。由此可见，“无为”是“道”运行的总规律，以此使事物达到了“自然”的完美境界。对人类社会来说，最纯真的自然，就是“朴”的状态，而君主无为，则是返“朴”归真的不二法门。

无为，即顺应自然的无所作为，本来无须进一步解释，但是面对人类习以为常的有为政治措施，老子强调“不作为”，极力反对以物质利益、道德教化和暴力强制为治国手段。

第一，反对提倡物质享受，反对以鼓励人们获取财富为治国之术。老子认为，天下大乱的根本原因在于统治者纵欲无度，剥削无度。一方面会造成贫富悬殊，民不聊生，以致铤而走险。“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”<sup>①</sup>另一方面，会造成追求物质享乐之风。有了欲望，民心大乱。例如，推崇“贤士”，予以高官厚禄，则争名夺利之风起；贫富悬殊、人人追逐财宝，则盗窃犯罪无法禁止。因此圣人必须反其道而行之。“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使

① 《老子·七十五章》。



夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”<sup>①</sup>

第二，反对提倡仁义，反对以道德作为治国之术。老子认为，宇宙法则是不讲道德的。《老子·五章》云：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”为什么说天地的品德是“不仁”呢？“仁”的含义是充满恩爱之心。天地如果有恩爱之心，必然会以自己的意志有为地向万物施加恩泽，按自己的标准改变万物的状态，这样就会破坏万物生存的自然法则。比如野兽吃草，人类吃狗，看上去有些残忍，但却是生物的真实本性，是生物界的天然食物链。如果天地充满仁慈之心予以改变，就破坏了自然界的平衡，故天地“不仁”——对生物之间的弱肉强食不予干涉。为什么说圣人“不仁”呢？因为仁义孝慈是人类的自然本能，无须提倡而自然存在，如父母对子女之慈爱，子女对父母之孝心，都是发自天然，无须树立“慈”、“孝”美名予以提倡，一旦倡导奖励，必然在利益驱动下造成伪道德出现，使真道德丧失。“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”<sup>②</sup>因此，“绝仁弃义，民复孝慈”<sup>③</sup>。

第三，反对以暴力强制手段治国。老子认为，面对利益驱动下日益猖獗的犯罪，运用刑事处罚的办法无济于事。道高一尺，魔高一丈。“法令滋彰，盗贼多有。”<sup>④</sup>国家之间的争端，同样源于物质利益的占有欲，而解决的方式必然诉诸武力，“天下无道，戎马生于郊”<sup>⑤</sup>。结果是生灵涂炭，给社会再生产造成极大破坏。“师

① 《老子·二章》。

② 《老子·十八章》。

③ 《老子·十九章》。

④ 《老子·五十七章》。

⑤ 《老子·四十六章》。

之所在，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”<sup>①</sup>当人民失去生路、不再畏惧死亡的时候，统治者就失去了稳定政局的最后法宝，社会总崩溃将不可避免。“民不畏死，奈何以死惧之？”<sup>②</sup>

从以上反面教训看，统治者应当反其道而行之，而关键在于消除人民的物质欲望。在老子看来，人民的自然本性是淳朴的，是统治者私欲的膨胀以及改造社会的有为政策，导致了人民自然本性的丧失。因此，要自上而下地开展一场以“无知无欲”为中心的思想净化运动，即“愚君”——“愚民”运动。首先，对高高在上的君主来说，要向古代“无心”的圣王学习，使自己的思想恢复混沌状态：“圣人在天下，歙歙焉，为天下浑其心。”<sup>③</sup>因为君主没有先入之见，才能顺应人民的自然之性，无为而治，民风淳朴。“圣人常无心，以百姓心为心。”<sup>④</sup>“其政闷闷，其民淳淳。”<sup>⑤</sup>“故圣人云：‘我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。’”<sup>⑥</sup>再者，对广大人民来说，统治者要采取愚民政策。既不能诱发人民的物质欲望，也不能使其有知识，更不能让其关心国家大政方针。“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。”<sup>⑦</sup>总之，经过上上下下的“返‘朴’”运动，社会将回归远古时代的状态。在老子的笔下，首先达到的理想社会，应是那种没有明显的分工与商品交换，具有国家雏形的后期氏族公社，老子这样描述：“小国寡民。使有什伯之器而不

① 《老子·三十章》。  
 ② 《老子·七十四章》。  
 ③ 《老子·四十九章》。  
 ④ 同上。  
 ⑤ 《老子·五十八章》。  
 ⑥ 《老子·五十七章》。  
 ⑦ 《老子·六十五章》。

用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死，不相往来。”<sup>①</sup>

## 2. 混沌已死

庄子的历史观继承并发展了老子的上德——下德学说，将人类社会视为不断退步的过程。他比老子还悲观，并以出奇的想像力和多彩的笔，将老子抽象的概念命题，变成了栩栩如生、寓意无穷的艺术形象。

在庄子的历史意识中，蒙昧的原始社会是人类的黄金时代，被称为“至德之世”。这时的人类同天地万物一起，刚刚从宇宙母体中诞生，一切都处于原始混沌状态。以下是庄子从不同角度对“至德之世”的描述：

至德之世……山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。是故禽兽可系羈而游，鸟鹊之巢可攀援而窺。夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。<sup>②</sup>

至德之世，不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。是故行而无迹，事而无传。<sup>③</sup>

① 《老子·八十章》。

② 《庄子·马蹄》。

③ 《庄子·天地》。

在庄子的笔下，“至德之世”是远古洪荒时代，山野中没有道路，江河湖泊中没有交通工具，自然界还没有人类劳动的痕迹。因为这时的人类还没有出现劳动分工，与自然界是一个和谐的整体，与鸟兽和平共处，可以牵着它们到处游玩。人类社会也是一个和谐的整体，君主无心无为，形同虚设，如同树梢上的枝条；百姓随心所欲，如同自由自在的野鹿；社会既不崇尚道德，也不重视技艺。彼此以友爱、正直、诚实相待，却不知道什么是“仁”、“义”、“忠”、“信”。人们以本能行事，生活在质朴的情感世界中，不需要文字，靠具体记忆，“结绳而用之”。尽管庄子声称这一时期的历史，无文字记载流传，但是，他仍根据传说中远古时代的民族名称虚构了从容成氏到神农氏等十二个至德君主的传承谱系。这种无政府状态的美好社会，是《老子》从“朴”到“小国寡民”的整个原始社会。“子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。”<sup>①</sup>

从“至德之世”瓦解到阶级社会产生，存在着一个君主从无为到有为的过渡时期。在《庄子》一书中，对这个过渡时期的代表君主，有两种主要说法，判断其“有为”的角度也不同。一是《缮性》中，从君主与人民自然本性关系的角度，梳理了时间跨度较长的演变谱系：古之人（同一）→燧人、伏羲（顺应）→神农、黄帝（安抚）→唐尧、虞舜（教化）。二是《天运》中，从君主与民心关系的角

① 《庄子·胠篋》。

度,梳理了过渡后期的演变谱系:黄帝(一致)→尧(亲疏观念)→舜(竞争意识)→禹(彻底变异)。

古之人,在混芒之中,与一世而得淡漠焉。当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭,人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。逮德下衰,及燧人、伏羲始为天下,是故顺而不一。又下衰,及神农、黄帝始为天下,是故安而不顺。德又下衰,及唐、虞始为天下,与治化之流,浇淳散朴,离道以为,险德以行,然后去性而从于心。心与心识知而不足以定天下,然后附之以文,益之以博。文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初。<sup>①</sup>

黄帝之治天下,使民心一,民有其亲死不哭而民不非也。尧之治天下,使民心亲,民有为其亲杀其杀而民不非也。舜之治天下,使民心竞,孕妇十月而生子,子生五月而能言,不至乎孩而始谁,则人始有夭矣。禹之治天下,使民心变,人有心而兵有顺,杀盗非杀人,自为种而天下耳,是以天下大骇,儒墨皆起。<sup>②</sup>

从上述文字看,这个过渡时期是缓慢渐退的:从发明钻木取火教民熟食的燧人氏开始发端,经历了发明结网教民从事渔猎畜牧的伏羲氏,发明耒耜教民农耕的神农氏,发明文字音律医学算数的黄帝,发明伦理道德观念教化民众的唐尧、虞舜,到发明国家

① 《庄子·缮性》。

② 《庄子·天运》。

机器镇压人民的大禹结束。从此，人类进入了依靠道德欺骗和暴力征服维系的社会。在庄子看来，尧舜之际是一个重要的转折时期，此前君主虽然已经开始有作为，“始为天下”，但是仅限于改造自然的物质技术层面，还没有改造人心。自尧舜开始，改造活动进入了社会伦理层面，直接导致了“浇淳散朴”，为后来大禹的国家暴力提供了理论基础，“杀盗非杀人”。

很明显，庄子历史观的矛头，指向了儒家的圣人尧舜。其目的，是通过正本清源，否定儒家礼乐仁义的治国之道。庄子认为，鸟儿自然会高飞躲避弓箭，偃鼠自然会深挖洞穴躲避熏凿，人类的本能自然会引导其趋利避害，圣人节外生枝搞“经式义度”，“是欺德也！其于治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也”<sup>①</sup>。“道德不废，安取仁义！性情不离，安用礼乐！五色不乱，孰为文采！五声不乱，孰应六律！”<sup>②</sup>因此，对创造礼乐仁义之术的尧舜，予以激烈的攻击，说他们在等于捣毁建筑种野草——在人民心中播下了欲望和竞争的种子，社会风气将每况愈下而无法遏制，一千年后，将会堕落到人吃人的地步。“举贤则民相轧，任知则民相盗……大乱之本，必生于尧舜之间；其末存乎千世之后；千世之后，其必有人与人相食者也！”<sup>③</sup>

沿着有为的治国之道，通过提倡伦理道德，健全礼乐刑政制度，由遵纪守法的各级官吏去身体力行，是否能达到天下大治呢？庄子认为绝无可能，这等于协助盗贼犯罪——替他们看守赃物。他在《胠篋篇》中这样解释：为了对付溜门撬锁的小偷，人们将自己的箱子柜子锁牢捆紧，而大盗一来，连箱子柜子一起挑

① 《庄子·应帝王》。

② 《庄子·马蹄》。

③ 《庄子·庚桑楚》。

走,惟恐锁不牢绳不紧。遵循圣人之道治国,命运与此相同。比如齐国,上上下下遵循圣人之道,将国家治理得繁荣富强,却被田成子篡夺了王位,“杀其君而盗其国”;不仅盗其国,而且继续沿用其统治思想和国家制度,连圣人的治国之道一并盗来,子孙十二代一直稳稳地统治着齐国。那些恪尽职守的各级官吏,难道不是为窃国大盗田氏聚敛、看守赃物吗?

其实,窃国大盗(国君)与江洋大盗(犯罪集团首领)本质上并无二致,不仅窃国大盗用圣人之术治国,江洋大盗同样用圣人之道管理强盗团伙,组织犯罪。著名的盗贼首领趾以入室抢劫为例,说明圣人宣扬的“圣”(洞察力)、“勇”、“义”、“知”(智)、“仁”五种美德贯穿其中:准确推测室中是否有丰富财宝,圣也;率先破门而入,勇也;撤退时断后,义也;化险为夷,智也;公平分配赃物,仁也。“五者不备,而能成大盗者,天下未之有也。”<sup>①</sup>

既然圣人之道可由江洋大盗共享,可见它不可能是治国的良药。庄子认为,从某种意义说,圣人之道是亡国的毒药。其毒性,在于激发了人类追逐名、权、利的巨大贪欲。当人们的贪欲被调动起来的时候,窃名、窃权、窃利的全民性“盗窃”运动将不可阻挡。小到斗斛衡器,中到符节印章,大到国家政权,连同无限崇高的社会正义,都被统统窃取,成为从事更大“盗窃”活动的工具。传授圣人学说的儒者也不例外,圣人的语录,不过使盗窃活动有了理论依据而已。庄子编了个“儒以《诗》、《礼》发冢”的故事:某大儒以圣人经典指导小儒夜间盗墓。

大儒胠传曰:“东方作矣,事之何若?”(大儒向小儒传

① 《庄子·胠篋》。

话：天快亮了，事情干得如何？)

小儒曰：“未解裙襦，口中有珠。”(小儒回答：还没有剥下尸体的裙子和内衣，嘴里含着珍珠呢！)

“《诗》固有之曰：‘青青之麦，生于陵陂。生不布施，死何含珠为！’接其鬓，压其颊，而以金椎控其颐，徐别其颊，无伤口中珠！”(大儒：《诗经》说，“青青麦苗，长在山坡。生前不救济人，死后还含什么珍珠！”揪住他的鬓发，压住下巴，用铁锥割破脸颊，慢慢地撬开牙齿，千万不要碰伤珍珠！)<sup>①</sup>

盗墓者可能会落入法网，而窃国者不仅没有这种危险，反而会作为社会正义的化身，高举圣人的旗帜，领导反盗窃运动。庄子悲愤地感叹：“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。”<sup>②</sup>

面对“盗窃”所获得的巨大利益，无论是威逼还是利诱，都不能使人民安分守己，“虽有轩冕之赏弗能劝，斧钺之威弗能禁”，<sup>③</sup>天下已经无法太平了。惟一的出路，是学习“至德之世”君王的无为政策，使人民无知无欲。首先要做的工作，是清除圣人发明的一切物质“文明”和精神“文明”成果。“故绝圣弃知，大盗乃止；搥玉毁珠，小盗不起；焚符破玺，而民朴鄙；掊斗折衡，而民不争。……攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”<sup>④</sup>他激烈地呐喊：“圣人生而大盗起”；“圣人不死，大盗不止”；“圣人已死，则大盗不起”<sup>⑤</sup>。

对老子政治学说中的“积极无为”和“消极无为”两种思想资源，庄子显然继承了后者。他崇尚无政府状态的虚君政治，即“至

① 《庄子·外物》。

② 《庄子·胠篋》。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。



德之世”的“至人无为”<sup>①</sup>，至人对世事无所用心，处理政事如同镜子反映外物。“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。”<sup>②</sup>在《应帝王》中，他虚构了几位“应”成为“帝王”的至人，例如整日无思无虑，不知自己是牛是马的“泰氏”，“其卧徐徐，其觉于于；一以己为马，一以己为牛”。又如与造化为伴侣的“无名”，对“天根”发表了无为高论：“汝游心于淡，合气与漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”庄子希望这些至人，能恢复人类自然本性，使社会返回原始混沌，像赫胥氏时代的人民，生活中没有功利目的，只是享受生命本身的快乐——高高兴兴地品尝美食，腆着肚子四处游荡。“民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。”<sup>③</sup>

在现实世界中，庄子敏锐地发现，人类社会仍顽强地存在着反对异化、保持淳朴的个人和共同体。据传说，子贡曾在汉阴见到一位老人，挖地道入井，用陶罐舀水去浇菜地，低效而费力，却拒绝采用先进的浇灌机械工具“桔槔”，原因是用机械工具，会产生投机取巧之心，丧失淳朴的本性。孔子得知后，称之为“修浑沌氏之术者”。又据传说，在遥远南方人迹罕见的地方，有个叫“建德之国”的原始部落，民风淳朴，保持着远古“至德之世”的混沌特征。请看：

子贡南游于楚，反于晋，过汉阴，见一丈人方将为圃畦，凿隧而入井，抱瓮而出灌，搨搨然用力甚多而见功寡。子贡曰：“有械于此，一日浸百畦，用力甚寡而见功多，夫子不欲

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·应帝王》。

③ 《庄子·马蹄》。

乎？”为圃者仰而视之曰：“奈何？”曰：“凿木为机，后重前轻，挈水若抽，数如沬汤，其名为榘。”为圃者忿然作色而笑曰：“吾闻之吾师，‘有机械者，必有机事；有机事者，必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，在神生不定；神生不定者，道之所不载也’。吾非不知，羞而不为也！”<sup>①</sup>

南越有邑焉，名为“建德之国”。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。<sup>②</sup>

庄子的政治哲学是一个复杂的矛盾体。尽管他对现实持批判态度，不遗余力地宣扬其社会理想和达到理想的无为政治，但是他对人类的前途是悲观的。他清醒地意识到，仅仅依靠主流社会之外的几个隐士，或南方蛮荒之地某个弱小的原始部落，在功利主义时代潮流的千军万马面前，无异于螳臂当车，人类的堕落无法逆转。“建德之国”也许是子虚乌有的“无何有之乡”，“混沌氏之术”可能是永无用武之地的“屠龙技”。因此在结束《应帝王》时，用沉重的笔调讲述了一个悲哀的神话故事：淳朴的“混沌”被他两个好事的朋友“儻”（急）和“忽”（快），出于善意，给活活凿死了。它暗示：人类的纯真之性，已经被功利之心永远吞噬，美好淳朴的远古社会一去不复返了。“南海之帝为儻，北海之帝为忽，中央之帝为混沌。儻与忽时相与遇于混沌之地，混沌待之甚善。儻与忽谋报混沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试

① 《庄子·天地》。

② 《庄子·山木》。

凿之。’日凿一窍，七日混沌而死。”<sup>①</sup>

## （二）黄老的“因循”

如果说庄子是沿着老子“无为而无不为”思想的“无为”一面走向消极游世的话，黄老派则沿着“无不为”一面走向积极入世。从战国稷下学派《慎子》、《管子》，秦汉之际的《吕氏春秋》、《淮南子》，到汉魏之际的《昌言》、《人物志》，黄老派高举着“因循”大旗，全面吸收儒法及诸子政治思想的精华，成为一种有为的政治哲学，“无为”逐渐成为空洞的理论躯壳。

### 1. 道与法的结合

战国稷下黄老学派的集大成之作，无疑是《管子》。但是，该书由不同时代的许多作者分别完成，思想成熟而芜杂，并非道、法政治思想结合的原初形态。从这个意义上看，《慎子》属于道家与法家思想的简单结合，具有不可替代的价值。在慎到的理论体系中，无为的“道”，通过“理”这个环节，与形名法术紧密联接在一起。《四库全书总目提要》：“道德之为刑名，此其转关。”下面，将通过该书，展现早期黄老政治哲学道法结合的思想轨迹。

在老子笔下，存在着两种“道”：一是不可言说的“不可道”之宇宙大道，即无形无名的宇宙本原和规律；二是可以言说的“可道”之道，即具体事物的规律。宇宙大道生成了万事万物及其内在的运动规律“道”，并通过这些形形色色的具体的“道”表现出来。在慎到残存的文献资料中，未见关于宇宙大道的文字表述，

① 《庄子·应帝王》。

而是集中讨论了“可道”之“道”，亦可称之为“理”，两词的意义完全相同，有时连用为“道理”，指自然与社会某类事物的性质和运动规律。这些规律虽然各不相同，自然界有日月星宿天体运动的“天理”，江河湖海有水利运输的“浮道”，社会政治有建法立制的“道理”<sup>①</sup>，但是这些“理”都最终来自宇宙的母体——“不可道”之大道。因此从“齐物”的高度看“众理”的共性，则与大道无异，都是独立于人类主观意志之外的客观存在，自然无为地运行着。人类不能改变它们，只能以无心顺应。他指出，鸟、鱼生来具有飞翔、游水的本能，人的四肢五官在无意识状态下能高度协调运动，而思想一旦介入，去支配它们，必将导致功能紊乱：

鸟飞于空，鱼游于渊，非术也。故为鸟为鱼者，苟知之，立心以为之，则必堕必溺。犹人之足驰手捉、耳听目视，当其驰捉听视之际，应机自至，又不待思而施之也。苟须思之而后施之，则疲矣。是以任自然者久，得其常者济。<sup>②</sup>

显然，在不可思议的自然面前，人类最好的行为方式是彻底放弃主观意志，遵循客观规律，因此，慎到宣扬“弃知去己，而缘不得已，冷汰于物，以为道理”<sup>③</sup>。意思是说，放弃主观意志，将顺应外物变化作为行为准则。像自然界的“无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理”。慎到哲学蒙上了被动消极的色彩，而这仅仅是其认识论的一个侧面。他同时指出，顺应并非消极等待，而是利用规律获得利益。

① 《慎子·逸文》。

② 同上。

③ 《庄子·天下》。

老子早就发现了自然界与社会规律的冷酷性，同时也指出了利用它们的可行性。他的至理名言是：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”<sup>①</sup>慎到进一步发挥了这一思想，在《慎子·威德》中说：天上日月星宿不是因为担心人类陷入黑暗而发光，人类却可开凿门窗“辟户牖”采光；大地不是因为担心人类贫困而物产丰富，人类却可通过收割“伐木刈草”获取物质资料；圣人不是为了拯救人类危难而有德行，人类却可通过效法圣人的德行“准上”而获得平安。可见，在慎到的意识中，自然界与人类社会形形色色的可道之“道”，有一个共同的性质，那就是利己而不利他，以自我为中心活动，这就是天、地、人的公理。顺之者昌，逆之者亡。古代的哲人“望天地，观江海，因山谷”，通过观察自然和社会规律“天理”“人情”，悟到了治国之本，在于利用人类的自私本性建法立制。“不逆天理，不伤人情……守成理，因自然，祸福生乎道法，而不出乎爱恶。”<sup>②</sup>

在道家词汇中，涉及生命之“道”或“理”时，有个专用名词，被称为“性”或“情性”，指生命的性质和行为规律，如人性、马性等。在人类社会，人性是最根本的“理”，也是立法依据。慎到认为，人性的本质特征是自私自利。因为利益所在，做棺材的木匠喜欢有人逝世。家庭富裕，便不与族人同居；家庭贫困，则兄弟分离。“非不相爱，利不足相容也。”<sup>③</sup>人们在公共场所的公义表现往往是虚假的，与私下的行为大异，“能辞万钟之禄于朝陛，不能不拾一金于无人之地；能谨百节之礼于庙宇，不能不弛一容于独居

① 《老子·五章》。

② 《慎子·逸文》。

③ 同上。

之余”<sup>①</sup>。这说明，趋利避害是人的本质，决定人与人之间关系的是利害。对统治者来说，无法改变人类的这种天性，只能利用它：

天道因则大，化则细。因也者，因人情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣。是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣，此之谓因。<sup>②</sup>

因，因循；大，成功。化，改变；细，失败。自为，为自己。上述文字的大意是：自然界与人性的规律只能因循而不可改变。人类的本性是为自己而不是利他人，力图改变这种本性使其效忠他人，是根本不可能的。因此古代圣王不任用那些拒绝接受俸禄的官员，不与俸禄微薄的臣下共度难关，因为没有重利，人们是不会拼命干的。用人的关键是利用其自私，用高官厚禄调动其积极性，让他感到不为别人而是为自己的利益工作。而达到这一目的的惟一途径是建立公正合理的法律制度，赏罚分明。

慎到清醒地看到，法律不是从天上掉下来的，也不是从地下冒出来的，而是人类创建的。“法非从天下，非从地出，发于人间，合乎人心而已。”<sup>③</sup>从表面上看，立法过程属于帝王的个人行为，但帝王的意志反映了客观的“理”，即人的本质和行为规律。或者说，帝王的使命是代表社会利益，通过建立法律的“通理”工作，使隐蔽的社会规律显现出来，成为人们行为的准则。“古者立天

① 《慎子·逸文》。

② 《慎子·因循》。

③ 《慎子·逸文》。

子而贵之者，非以利一人也，曰：天下无一贵，理无由通，通理以为天下也。”<sup>①</sup>这个由天子来“通理”的过程，是君主立法的过程。慎到还指出，由于社会情况在不断变化，法律也非一成不变，顺应社会规律积极变法，则是君主“通理”活动的继续和发展。“故治国无其法则乱，守法而不变则衰……以道变法者，君长也。”<sup>②</sup>

慎到关于君主依照“道”、“理”立法和变法的学说，即是黄老道家所谓“道生法”的过程，原始道家与法家思想结合的逻辑枢纽，就在这里。在完成了法理学的论证后，慎到大刀阔斧讨论立法与司法的具体问题了。

首先，关于立法原则。他指出，建立法律制度，使君主与臣民有行为标准，是治国的根本之道，就像商业交换离不开度、量、衡器一样。不用衡器，出现短斤少两，大禹也无法识别；使用衡器，出现“耗发”误差，平常人也会看到。“有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪。”可见，作为检验臣民行为的“衡器”——法律，其主要特征是客观、公正、公开。

蓍龟，所以立公识也；权衡，所以立公正也；书契，所以立公信也；度量，所以立公审也；法制礼籍，所以立公义也。凡立公，所以弃私也。<sup>③</sup>

占卜吉凶使用蓍草龟壳，商业交换用度量衡器，合同条约使用文书契约，其原因是确立社会公认的公开标准，有客观性和可操作性，即慎到所强调的“公”。创立治国的礼法制度，同样如此，“立

① 《慎子·威德》。

② 《慎子·逸文》。

③ 《慎子·威德》。

公”、“去私”，摒弃一切主观偏见，心如明镜，客观公正地反映社会之“理”。达到这一境界的途径，就是《庄子·天下篇》中慎到“弃知去己”的认识方法，他甚至认为人类的感觉器官都靠不住，极端地说：“不瞽不聋，不能为公。”<sup>①</sup>

再者，关于司法原则，慎到的核心思想是崇尚法治反对人治，由以下两个层次构成。

其一，有法必依。法律一旦确立，就有至高无上的地位，是一切社会行为的准绳，任何人都要无条件地执行。智者不能超越法律出谋划策，辩者不能超越法律高谈阔论；士人不能违法而获得美名，大臣不能违法而立功：“法者，所以齐天下之动，至公大定之制也……骨肉可刑，亲戚可灭，至法不可阙也。”<sup>②</sup>即使法律本身有缺陷，在变法之前，仍要依办办事。因为有缺点的法律，也比无法可循好得多，例如在瓜分财产和马匹时，用拈阄的方法争议最少，因为有个客观规则，而无主观好恶参与。“法虽不善，犹愈于无法。”<sup>③</sup>

其二，执法必严，坚决反对徇情枉法。他认为，法律的价值在于客观公正，如果在执法过程中因私情而巧言析律，歪曲立法精神，不能伸张正义，那么比无法可依更糟。“有法而行私，谓之不法。”<sup>④</sup>“法之功，莫大使私不行。君之功，莫大使民不争。今立法而行私，是私与法争。其乱甚于无法。”<sup>⑤</sup>在这个问题上，君主是采取人治还是法治，是至关重要的。如果君主以自己的主观好恶作

① 《慎子·逸文》。

② 同上。

③ 《慎子·威德》。

④ 《慎子·逸文》。

⑤ 同上。



为是非标准，“舍法而身治，则诛赏予夺从君心出”<sup>①</sup>，因为失去了客观标准，那么无论是受赏者和受罚者，都会不满意，必将大乱。正确的途径是，放弃一切主观意志，以法律为准绳，“无法之言，不听于耳；无法之劳，不图于功；无劳之亲，不任于官。官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在”<sup>②</sup>。

最后，关于重“势”特色。按传统的说法，先秦法家存在三个流派：商鞅重法，申不害重术，慎到重势。其实，中国古代所谓的法家学说，不可能离开术、势而仅仅依靠法律治国，法、术、势三者不可分割，因人而异，有所侧重而已。据《韩非子·难势篇》的说法，慎到的法制理论更强调权势的作用，是重“势”派的代表人物。慎到指出，腾云驾雾的飞龙，一旦失去脚下的云雾，立刻变得像蚯蚓一样软弱无力。同样，国君之所以能统治国家，并不是其个人的杰出才能，而是借助地位和权力。作为平民，尧不能使邻居服从自己；登上王位，则使天下人俯首贴耳。这就是“势”的神奇力量。那么，“势”的本质是什么呢？请看他的一段完整表述：

腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚯蚓同，失其所乘也。故贤而屈于不肖，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。故无名而断者，权重也；弩弱而矜高，乘于风也。身不肖而令行者，得助于众也。<sup>③</sup>

从上文最后一句话看，在慎到的意识中，“势”的本质是社会

① 《慎子·君人》。

② 《慎子·君臣》。

③ 《慎子·威德》。

力——众人的合力。这种社会力不是自发形成、杂乱无章的，而是有组织的、有规则的政治力量，表现为国家机器运转发出的巨大能量，而能量的来源，正是这架机器的合理建构和操作——国家政治法律制度。通过慎到的残篇佚文，可以看到，慎到的重“势”学说，并非简单的护法措施，而是建立严格的等级名分制度，使社会各阶层各安其分，各尽其能，与其法理学说一脉相承。

总之，慎到的理论，既没有吸收儒家伦理精神，也没有采用阴阳五行家的宇宙论学说，属于单纯道法结合的典型形态，开道家哲学之先河，如《汉书·艺文志》所云：“先申韩，申韩称之。”为后代形形色色黄老思潮构建了最基本的理论骨架。

在《慎子》道法结合的基础上，稷下黄老道家进一步吸收了儒家伦理观念，认为刑罚只能使人被动服从，而不能使人自动遵守社会规范，因此强调礼法并用，将儒家的道德教化，纳入道家“因循”系统中，启动了在道家无为旗帜下，诸家政治学说合流的历史进程，《管子》是代表作。

## 2. 顺应时变

秦汉时期黄老思潮在历史—政治哲学领域对老庄派理论进行了重大修正：黄老名法政治学说与法家历史观、儒家伦理思想的融合呈现出加强的趋势。尽管道家关于“朴散真离”、“无为而治”的基本价值并没有被正面否定，仍作为理论旗帜被祭起，但是，其内容已经大变——在“因循”的旗帜下，将“无为”演变为以德治和任贤使能为内容的“无不为”学说。从秦汉之际，到汉魏之际，一脉相承。

从表面上看，秦汉黄老道家继承了老庄的退化论历史观，认为远古时代淳朴的原始社会，逐渐变为弱肉强食的阶级社会。

《淮南子》模仿庄子的说法，在不同篇章中，将历史划归若干阶段。如《俶真训》分为“古之人（处混沌之中）”、“伏羲氏”、“神农黄帝”、“昆吾夏后”、“周室之衰”五个阶段；《览冥训》分为“宓戏氏（伏羲氏）之道”、“黄帝治天下”、“夏桀之时”、“晚世之时”和“当今之世”五个阶段；《本经训》则简单划归“太清之治”和“衰世”两个时期。上述几种关于古史发展阶段的谱系之间，似乎缺乏联系，但是从基本思路看，主旨不二，都是力图详细说明人类道德的不断退步，属于《庄子》的翻版，没有必要进一步解释。值得注意的是，与老庄派相比，黄老派的“退化论”历史观，仅仅局限于对人类的道德走向的看法，而对建立君主政治制度和物质文明的进步，则持充分肯定的态度。

首先，关于建立君主政治制度的合理性。两汉黄老派对原始社会的评价，与前辈明显不同。他们普遍认为，远古时代是与动物相似的人类社会，并不是理想的黄金时代。其一，从生存技能方面与动物相比，人类既无利爪獠牙进攻，又无四蹄翅膀逃亡，还无毛皮御寒，时刻处在自然界的致命威胁之中。人类之所以能主宰世界，最重要原因并不仅仅是个人的智慧，而是能将个人智慧转化为社会共同智慧和共同行动。其中的关键，是建立君主制度。通过英明的君主，将分散的个人、家族、部落以致区域联合起来，分工组织协作，形成巨大的社会力量。其二，犹如动物，争斗是人类的自然本能，只要有人群，没有兵器也会削尖木棒互相攻击。君主是人类争斗的逐步升级过程中自发产生的——一个别群体内部争斗产生首领“长”，地区内部争斗产生国“君”，地区之间争斗产生帝王“天子”。可见，君主制度不仅能使人类整体战胜不利的自然条件，而且能减少内耗造成的不必要损失。因此，具体的君主可以改变，而君主制度——“君道”是不可改变的。《吕氏

春秋》如是说：

民之有威力，性也……未有蚩尤之时，民固剥木为战矣，胜者谓长。长则犹不足治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也出于君，君之立也出于长，长之立也出于争。<sup>①</sup>

凡人之性，爪牙不足以自守卫，肌肤不足以扞寒暑，筋骨不足以从利辟害，勇敢不足以却猛禁悍，然且犹裁万物，制禽兽，服狡虫，寒暑燥湿弗能害，不唯先有其备，而以群聚邪。群之可聚也，相与利之也。利之出于群也，君道立也。故君道立则利出其群，而人备可完矣。昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼，无衣服履带宫室畜积之便，无器械舟车城郭险阻之备，此无君之患。故君臣之义，不可不明也。自上世以来，天下亡国多矣，而君道不废者，天下之利也。故废其非君，而立其行君道者。<sup>②</sup>

上述看法并非凭空臆想，而是黄老学者观察汉帝国周边地区原始群体得出的结论。各种迹象表明，这些群体的生存环境极其恶劣，不仅没有物质满足，也没有想像中的淳朴和谐，而是依据动物界的弱肉强食法则，以暴力维系群体内部统治，对外则互相残杀。君主制度的产生，不是为了君主个人和各级官吏的私利，而是为了人类的共同生存发展。《吕氏春秋·恃君览》说：“此四方之

① 《吕氏春秋·荡兵》。

② 《吕氏春秋·恃君览》。

无君者也。其民麋鹿禽兽，少者使长，长者畏壮，有力者贤，暴傲者尊，日夜相残，无时休息，以尽其类。圣人深见此患也，故为天下长虑，莫如置天子也；为一国长虑，莫如置君也。置君非以阿君也，置天子非以阿天子也，置官长非以阿官长也。”

再者，关于物质文明的进步，黄老学者普遍认为，自然界直接提供的物质条件，无法满足人类生存的需要。以技术进步推动生产力发展，符合人类的根本利益，是不可抗拒的。《淮南子·汜论训》论述了房屋、服饰、舟车、农具、武器产生的必然性及其积极意义：

古者民泽处复穴，冬日则不胜霜雪雾露，夏日则不胜暑热蚊虻，圣人乃作，为之筑土构木，以为宫室，上栋下宇，以蔽风雨，以避寒暑，而百姓安之。伯余之初作衣也，綫麻索缕，手经指挂，其成犹网罗，后世为之机杼胜复，以便其用，而民得以形掩御寒。

古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木钩而樵，抱甕而汲，民劳而利薄，后世为之耒耜耨耜，斧柯而樵，桔皋而汲，民逸而利多焉。

古者大川名，冲绝道路，不通往来也，乃为斲木方版，以为舟航，故地势有无得相委输……驾马服牛，民以至远而不劳。为鸷禽猛兽之害伤人，而无以禁御也，而作为之铸金锻铁，以兵为刃，猛兽不能为害。

从以上两个方面看，在汉代黄老派的历史意识中，无政府的原始人类群体，并不是理想的社会形态。即使《俶真篇》中的“混冥”时代，也已经出现了君主和国家机器，对社会“镇抚而有之”。尽管在理论上两汉黄老哲学家并没有放弃对远古“混冥”、“伏羲氏”

时代的憧憬，但是他们已清醒地看到，历史的发展是无法逆转的，物质技术进步不可阻挡，与之相适应的制度也要随时代需要而变化。因此，《汜论训》的作者继续写道：“人各以其所知，去其所害，就其所利。常故不可循，器械不可因也，则先王之法度，有移易者矣。”在追述了舜、周文王等古代圣王变革礼、乐、法制的事迹后，得出的结论是，圣人的治国之道随时代精神变化而变化，犹如音乐演奏家旷师弹瑟的手指，随乐谱的要求，在琴弦上来回移动，似乎没有一定之规，却弹出一首美妙乐曲。

故五帝异道，而德覆天下；三王殊事，而名施后世。此皆因时变而制礼乐者。譬犹师旷之施瑟柱也，所推移上下者，无寸尺之度，而靡不中音。故通于礼乐之情者能作……先王之制，不宜则废之，末世之事，善则著之。是故礼乐未始有常也。故圣人制礼乐，而不制于礼乐。治国有常，而利民为本；政教有经，而令行为上。苟利于民，不必法古；苟周于事，不必循旧。夫夏商之衰也。不变法而亡；三代之起也，不相袭而王。故圣人法与时变，礼与俗化，衣服器械，各便其用；制度法令，各因其宜。故变古天可非，而循俗未足多也。<sup>①</sup>

《淮南子》这一顺时应变的历史政治哲学，不是无源之水。从远处看，是韩非、荀子历史进化论和变革思想的影响；从道家学说的自身发展看，其直接思想来源应是首先融合了儒法历史观的《吕氏春秋》。该书的《察今篇》认为，古代圣王是依据当时的社会民情，建立政治法律制度的；社会情况变了，制度应当随之而变。为了说明这个道理，该篇作者编造了数个故事寓言，例如楚国偷袭

<sup>①</sup> 《淮南子·汜论训》。

宋国时，事先在能步行过澧水处作了标记，没想到夜间河水猛涨，而部队却仍按原定标记涉水，千人溺水而死。又如有人准备将一啼哭的婴儿投入长江中，理由很简单：婴儿的父亲是游泳高手。这类故事中最著名的，还是那个荆人“刻舟求剑”的传说，作为固步自封的象征，以成语形式流传至今，家喻户晓。作者从上述事例中归纳出的结论是，治国如同治病，治病用药应随病情而变，治国立法应随时代而变。“世易时移，变法宜矣。譬之若良医，病万变，药亦万变。病变而药不变，向之寿民，今为殇子矣。故凡举事必循法以动，变法者因时而化。”<sup>①</sup>因此，“因循”社会形势的变化，是治国的最高原则：

禹之裸国，裸入衣出，因也。墨子见荆王，锦衣吹笙，因也。孔子道弥子瑕见釐夫人，因也。汤、武遭乱世，临苦民，扬其义，成其功，因也。故因则功，专则拙。因者无敌。<sup>②</sup>

古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也；为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉？故曰君道无知无为，而贤于有知有为。<sup>③</sup>

所谓“因循”，需要通过君主的政治行为实现，是新的历史条件下君主无为的表现形式。《吕氏春秋》的作者，吸收了《韩非子》中关于君主任贤使能的“无为”观念，并加以改造，化为一种循名责实的治国之术。“无为”不再消极不作为，而是积极地遵循客观规

① 《吕氏春秋·察今》。

② 《吕氏春秋·贵因》。

③ 《吕氏春秋·任数》。

律,因势利导夺取胜利的统治权术。《淮南子》继承并发展了《吕氏春秋》这一思想,将其推向新的理论高度,在《脩务训》中做了精当准确的表达。开篇,将矛头指向了消极的传统“无为”观点:

或曰无为者,寂然无声,漠然不动,引之不来,推之不去。如此者,乃得道之象。吾以为不然。

为了证明自己的观点,《脩务训》的作者以历史上著名的五位圣人的事迹为例:神农教民播种五谷,尝百草;尧教民孝慈仁爱,放逐四凶;舜教民盖房屋,南征三苗;禹率民治水,餐风露宿;汤布德施惠,消灭夏朝。可见,圣人都是经过事先的谋划,并不遗余力地身体力行而获得成功的。“盖闻书传曰:‘神农憔悴,尧瘦臞,舜霉黑,禹胼胝。’自天子以下至于庶人,四肢(肢)不动,思虑不用,事治求贍,未之闻也。”该篇作者对无为与有为的概念作了新的定义。他认为,违背客观规律改造自然和社会,才是“有为”,如用火焰烤干水井,引淮河水上山。“若夫以火汉井,以淮灌山,此用己而背自然,故谓之‘有为’。”而利用客观规律积极改造自然和社会,如利用水平原理,引水灌溉农田,则是“无为”。所谓“无为”,是指去掉主观偏见和个人嗜欲,公正客观,不是指对外界事物反应冷漠,势如骑虎而不作为:

若吾所谓无为者,私志不得入公道,嗜欲不得枉正术,循理而举事,因资而立功,推自然之势,而曲故不得容者,事成而身弗伐,功立而名弗有,非谓其感而不应,迫而不动者。<sup>①</sup>

① 《新语·道基》。



老子创造的政治“无为”概念，经过黄老道家数百年的“有为”改造，在西汉前期，发生了历史性变化：其原始内涵已经被掏空，化为抽象的“无为”概念躯壳；其真实内涵，已被掌握客观规律，积极改造社会的“因循”所替代。而“因循”的政治内容，与战国时代相比，也发生了重大变化，那就是从弃仁绝义，变为尊崇仁义——完成了仁义与无为的接轨，用儒家的伦理教化逐渐取代了形名法术，成为需要“因循”的基本对象。

面对秦王朝以法治国留下的沉痛教训，早在西汉王朝刚刚诞生之时，黄老派学者已经看到了儒家思想对稳定汉帝国统治的价值。因此，将“中和”、“仁义”融入“无为”的理论创作，开始启动。陆贾在《新语》中，消除了《老子》关于“道德”与“仁义”的对立，将它们整合为治国之术链条上的相联环节：“是以君子，握道而治，据德而行，席仁而坐，杖义而强，虚无寂寞，通动无量……仁者道之纪，义者圣之学。”<sup>①</sup>“无为”政治原则，被解释为中和、宽容、恭敬、仁慈的美德，无为即有为：

道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔舜治天下也，弹五弦之琴，歌《南风》之诗，寂若无治国之意，漠若无忧天下之心，然而天下大治。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内，奉供来臻，越裳之君，重译来朝。故无为者乃有为也。……是以君子尚宽舒以寝其身，行身中和，以致疏远……民不罚而威，不赏而劝，渐渍于道德，而被服于中和之所致也。<sup>②</sup>

① 《新语·道基》。

② 《新语·无为》。

既然道家的“无为”已经被儒家的主“中和”、“仁义”所置换,那么,在这种政策感召下恢复的理想社会,决非老庄笔下的原始群体,而是按照儒家伦理原则构建的当代封建社会。尽管陆贾仍使用了道家的语言描述这种社会,“君子之为治也,块然若无事,寂然若无声,官府若无吏,亭落若无民”。但是,其真实的社会关系和价值观念已经儒家化,“在朝者忠于君,在家者孝于亲。于是赏善罚恶而润色之,兴辟雍庠序而教诲之。然后贤愚异议,廉鄙异科,长幼异节,上下有差”<sup>①</sup>。

《淮南子》在前辈学者的基础上,激烈批评法家苛政是“背道德之本”<sup>②</sup>,强调伦理教化的重要性,力图使道、儒政治思想继续亲和。不能否认,由于该书出自众多作者之手,各篇思想倾向明显存在差异,对道家“道德”与“仁义”关系的论述,也有较大出入。从文字表面上看,不少篇章都复述老庄关于道德消散而仁义生成的观点。如《俶真训》说:“是故道散而为德,德溢而为仁义,仁义立而道德废矣。”但是,这仅是对历史过程的描述,该书作者并不认为人类历史能够逆转,再次回到远古时代。而是主张在“无为”指导下,充分发挥“仁义”教化作用。因为人性善恶参浑,只有通过道德教化,才有可能使其善端得到发展。“人之性有仁义之资,非圣人为之法度而教导之,则不可使乡方(正直)。”<sup>③</sup>也许基于这种考虑,同一《俶真篇》,将似乎不能并列的儒道治国之术,成功地结合在一起,喻为一个鱼竿的各个部分:“是故以道为竿,以德为纶,礼乐为钩,仁义为饵,投之于江,浮之于海,万物纷纷,孰非其有?”以现实主义态度对待儒道关系,是该书多数篇章

① 《新语·至德》。

② 《淮南子·览冥训》。

③ 《淮南子·泰族训》。

作者的共识。例如,《览冥训》将历史划分为五个阶段,对汉初黄老之治中儒道结合的治国方针予以充分肯定:“逮至当今之时,天子在上位,持以道德,辅以仁义,近者献其智,远者怀其德,拱揖指麾,而四海宾服,春秋冬夏,皆献其贡职,天下混而为一。”

### (三)玄学的“无为”与“有为”之辩

魏晋玄学治国之道分两大流派,一是以嵇康、阮籍、鲍敬言为代表的强调“无为”的激烈派,将老庄派政治学说中的无政府倾向发展到极致,提出了否定国家存在意义的“无君论”。二是以王弼、向秀、郭象为代表的稳健派,力图将老庄学派崇尚“无为”的“内圣”之路,与黄老学派崇尚“无不为”的“外王”之路融为一体,成为玄学的主旋律。

#### 1. 无君论

庄子笔下“至德之世”虽然近乎无政府,君主形同虚设,但是毕竟存在君主。公开否定君主制度的激烈声音,发自血腥的魏晋禅代之际,两位自称庄子学生、不肯向司马氏低头的竹林名士——嵇康与阮籍。

从嵇康、阮籍早期的文章看,无疑属于君主制度的拥护者。魏末残酷的现实,粉碎了他们的政治理想。目睹了司马氏帝王霸业如何在名士白骨上一步步建立的过程,嵇康、阮籍的思想发生了一百八十度的大转变,以激烈的文字,抨击了以君主制度为核心的封建文明。

《太师箴》比较系统地表达了嵇康经过矫正后的社会历史观点和政治理想。尽管他没有彻底否定君主制度,而是继承了老庄

派的学说,赞扬了远古时代传说中的无为君主赫胥氏、伏羲氏。对继之而来的尧舜时代,也基本肯定,但是人类的淳朴本性开始丧失。大禹之后,已是道德日益沦丧的社会;智慧的产生,使人类变得狡诈;仁义道德美名的确立,使人类变得争名夺利;繁琐的礼仪教育,使人类的真情丧失殆尽。随着历史的发展,世道变得更罪恶,君主将天下视为私人财产,依靠尊位权势鱼肉人民,穷奢极欲,作威作福。刑罚本来是惩罚罪犯的,而今天成了威胁贤士的工具。“刑本惩暴,今已胁贤。”对后来的君主专制的全盘否定,是嵇康政治思想的出彩之处。“故居帝王者,无曰我尊,慢尔德音;无曰我强,肆于骄淫。”他以无道之国迅速灭亡的历史,警告那些坐在火山口上作威作福的暴君恶臣,小心有朝一日山崩地陷,死无葬身之地。“初安若山,后败如崩,临刃振锋,悔何所增!”

嵇康的《太师箴》否定君主制的理论,还处于萌芽状态,而阮籍的《大人先生传》则迈出了决定性的第一步——否定了所有形式的君主制度,标志着“无君论”的诞生。在这篇不朽的散文中,阮籍借虚构的大人先生之口,对传统观念中关于君主合理性的成说一一驳斥。

针对君主制永恒存在说,阮籍否定了原始社会有君主的观点。他指出,远古时代,人与自然、人与人之间处于和谐状态,各安其分,各顺其命。没有是非、祸福、寿夭的意识,不可能发生追逐名利的争斗。既然没有争斗,也就不需要设立国家机构,没有必要拥立君主。因此理想的古代社会是没有君主的。“昔者天地开辟,万物并生。大者恬其性,细者静其形。……害无所避,利无所争。放之不失,收之不盈。亡不为夭,存不为寿。福无所得,祸无所咎。各从其命,以度相守。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。”

建立君主专制制度,造成了人类社会不可遏制的堕落。因为伴随这个制度而来的贵贱、贫富差异,激活了人们的竞争之心,调动了人们运用智谋、暴力欺凌弱者的欲望,“君立而虐兴,臣设而贼生。坐制礼法,束缚下民。欺愚诳拙,藏智自神。强者睽而凌暴,弱者憔悴而事人。假廉而成贪,内险而外仁”。尤其是为了巩固君主制,耗尽天下财富供养皇室和官吏享乐,发明了以“礼法”为核心的治国之术,以高官厚禄利诱、严刑峻法威逼来维持政局的稳定。但是有限的财富无法满足统治阶级日益膨胀的物质欲,礼法之术黔驴技穷之时,战争不可避免,社会陷人全而崩溃。“竭天地万物之至,以奉声色无穷之欲,此非所以养百姓也。于是惧民之知其然,故重赏以喜之,严刑以威之。财匮而赏不供,刑尽而罚不行,乃始有亡国、戮君、溃败之祸。此非汝君子之为乎?汝君子之礼法,诚天下残贼、乱危、死亡之术耳。”

在魏晋时期批评君主制的各种学说中,鲍敬言的《无君论》堪称集大成者。关于鲍敬言的生平事迹,史书未留下只言片语。对其人其论的了解,仅限于葛洪的《抱朴子·诘鲍》:“鲍生敬言好老庄之书,治剧辩之言,以为‘古者无君胜于今世’。故其著论云……”可见鲍氏是思想激进的玄学名士,嵇康、阮籍思想的继承者,大约生活在两晋之际。《无君论》问世后,葛洪曾与该论作者发生过一场激烈辩论,争论的焦点是君主制有无存在价值。鲍敬言持无,葛洪持有。事后由葛洪整理形成了《诘鲍篇》的基本内容。平心而论,辩论双方的理论水平旗鼓相当,鲍氏的立论与葛氏的驳论,都相当精彩,无所谓胜负,各成一家之言。在此,因题目所限,既不能展现双方互相诘难细节,也不能概述葛洪道教历史政治哲学的高论,只能将鲍敬言的学说,摘要如下:

《无君论》开篇,矛头就对准了儒家具有中国特色的君权神授说——天命论。鲍敬言质问:儒士们都说“天”选立了国君去统治百姓,“天”能说话吗?是有人假借“天”的名义表达自己的意志,而与“天”毫无关系。“儒者曰:‘天生烝民,而树之君。’岂其皇天谆谆言?亦将欲之者为辞哉!……彼苍天果无事也。”

鲍敬言认为,宇宙的自然规律是万物以自己的本能自由生活,只有物种区别,没有等级差异,“各附所安,本无尊卑也”。人类社会的君主政体,是“人为”的结果,是强加给社会的。将树木砍伐剥皮,雕刻油漆,违背植物本性;给马带嚼子,给牛穿鼻子,驱策役使,违背动物本性。“故剥桂刻漆,非木之愿;拔鹞裂翠,非鸟所欲;促辔衔镳,非马之性;荷犏运重,非牛之乐……穿本完之鼻,绊天放之脚,盖非万物并生之意。”同样,人类本性向往自由,限制个体自由的君主专制不符合人的自然本性,因此它不是与人类社会共生的。在混沌的远古时代,曾经长期存在没有阶级、国家、君主,人人平等,自由幸福的黄金时代。

曩古之世,无君无臣,穿井而饮,耕田而食,日出而作,日入而息。泛然不系,恢尔自得。不竞不营,无荣无辱。山无蹊径,泽无舟梁。川谷不通,则不相并兼;士众不聚,则不相攻伐。是高巢不探,深渊不漉,凤鸾栖息于庭宇,龙鳞群游于医池。饥虎可履,虺蛇可执。涉泽而鸥鸟不飞,入林而狐兔不惊。势利不萌,祸乱不作,干戈不用,城池不设,万物玄同,相忘于道。疫疠不流,民获考终;纯白在胸,机心不生;含脯而熙,鼓腹而游;其言不华,其行不饰。安得聚敛,以夺民财?安得严刑,以为坑阱?

从上述文字可以看出，鲍敬言的理想社会主要来源于庄子。换言之，是对《庄子》一书关于“至德之世”思想精华的提炼。他沿着道家前辈的思路，认为国家及君主制产生的原因，是人类私欲的膨胀，以及随之而来的对物质财富的争夺。在争斗中，阶级、国家、君主应运而生。

降及杪季，智用巧生，道德既衰，尊卑有序，繁升降损益之礼，饰绂冕玄黄之服，起土木于凌霄，构丹绿于禁燎。倾峻搜宝，泳渊采珠。聚玉如林，不足以极其变；积金成山，不足以贍其费。澶漫于淫荒之域，而叛其大始之本。去古日远，背朴弥增。尚贤则民争名，贵货则盗贼起。见可欲则真王之心乱，势利陈则劫夺之涂开。

君主不是来源于天命，而是产生在满足人类占有欲的争斗中。强者智者制服了弱者愚者，经过不断升级的厮杀，最后的胜利者就是君主。“夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由乎争强弱而校智愚。”

问题在于，君主制的诞生，不仅不能平息人类的贪欲和争斗，恰恰相反，它彻底唤醒了人类的物欲，争夺的技术越来越高明，暴力越来越酷烈，自庄子之后，经过几百年君主专制的实践，这一制度的弊端暴露得更充分，为玄学激进派批判提供了更多的新鲜经验，故鲍氏的笔触更为犀利。他对君主专制巨大危害的抨击，可归结为以下三点：

其一，君主专制需要建立庞大的国家机器，宫廷的开支、各级官吏的俸禄和军费开支需消耗大量资源。“君臣既立，而变化

遂滋。夫獭多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。壅崇宝货，饰玩台榭，食则方丈，衣则龙章，内聚旷女，外多鰥男。采难得之宝，贵奇怪之物，造无益之器，恣不已之欲。”君主不是神仙，不可能凭空变出物质财富，只能取之于民。而人民生活自给已经十分困难，在额外负担的压迫下，往往铤而走险。“非鬼非神，财力安出哉？夫谷帛积则民有饥寒之俭，百官备则坐靡供奉之费，宿卫有徒食之众，百姓养游手之人。民乏衣食，自给已剧。况加赋敛，重以苦役，下不堪命，且冻且饥，冒法斯滥，于是乎在。”“劳之不休，夺之无已，田芜仓虚，杼柚之空，食不充日，衣不周身，欲令勿乱，其可得乎？”

其二，君主专制造成了更大的贵贱、贫富的差异，进一步刺激了人们的物质欲，攀比之风不可遏制。“起土木于凌霄，构丹绿于棼橑。倾峻搜宝，泳渊采珠。聚玉如林，不足以极其变；积金成山不足以贍其费。”对帝王和他的爪牙来说，房屋、衣服、食物已经不是为了满足正常的生存需要，而是为了满足无穷的欲望。“古之为屋，足以蔽风雨，而今则被以朱紫，饰以金玉。古之为衣，足以掩身形，而今则玄黄黼黻，锦绮罗纨。古之为乐，足以定人情，而今则烦手淫声，惊魂伤和。古之饮食，足以充饥虚，而今则焚林漉渊，宰割群生。”上行下效，在帝王将相的带动下，贪欲之风起。“尚贤则民争名，贵货则盗贼起。见可欲则真正之心乱，势利陈则劫夺之涂开。”当人心被贪欲控制后，社会腐败与政治黑暗将不可避免，无论采取何种补救措施，都无济于事。严刑峻法显然不能奏效，“法令滋彰，盗贼多有”已是不争的事实；提倡道德修养，树立几个清官典型，不过是在分配赃物时取了较少的一份而已，无法改变国家为大盗集团的根本性质。“俭以率物，以为美谈。所谓盗跖分财，取少为让。”在社会全而腐败的



情况下,即使提出了正确的补救方针,也必然被执行者所歪曲,成为谋利的手段,加重危机。社会弊端不可能在君主制中得到解决,因为这个制度本身就是产生腐败的根源。“所以救祸而祸弥深,峻禁而禁不止也。关梁所以禁非,而猾吏因之以为非焉。衡量所以检伪,而邪人因之以为伪焉。大臣所以扶危,而奸臣恐主之不危。兵革所以静难,而寇者盗之以为难。此皆有君之所致也。”

其三,君主专制赋予帝王个人至高无上的权力,这种权力不受任何制约——臣民无条件服从帝王,而帝王只向上天和历史负责,因此这一无上权力经常被轻易滥用,造成极大的破坏。帝王也是人,同样有贪欲和争斗之心。老百姓之间争夺财物和使用暴力,破坏力很有限,而帝王能利用强大的国家机器,对内以严刑峻法迫害臣民,实施暴政;对外则能调动千军万马,发动大规模战争,使百万生灵涂炭。“且夫细民之争,不过小小,匹夫校力,亦何所至?无疆土之可贪,无城郭之可利,无金宝之可欲,无权柄之可竞。势不能以合徒众,威不足以驱异人。孰与‘王赫斯怒’,‘陈师鞠旅’,推无仇之民,攻无罪之国,僵尸则动以万计,流血则漂橧丹野。无道之君,无世不有,肆其虐乱,天下无邦,忠良见害于内,黎民暴骨于外。”“若令斯人,并为匹夫,性虽凶奢,安得施之?使彼肆酷恣欲,屠割天下,由于为君,故得纵意也。”

在如何解决君主专制的问题上,鲍敬言没有提出明确的改革方案,仅有零星的表述。从各种迹象看,他并不认为人类能退回无政府的原始社会,而是希望出现无为的“虚君”政治,“休牛桃林,故马华山”,“我清静则民自止”。由类似尧舜那样的君主,实施无为而治:“若令唐虞在上、稷离赞事,卑宫薄赋,使民以时,崇节俭之清风,肃玉食之明禁、质素简约者,贵而显之,乱化侵民

者，黜而戮之，则颂声作而黎庶安矣。”

## 2. 无为即有为

融合老庄派“无为”与黄老派“有为”(因循)之间的矛盾,是魏晋玄学主流派力图解决的重大理论课题,王弼迈出了第一步,而真正的里程碑,则出由郭象建立的。

### (1) 王弼的“崇本举末”说

王弼的政治学说集中体现在一个看来似乎矛盾的命题中：“崇本以息末，守母以存子。”<sup>①</sup>在王弼的哲学术语中，本与母同义，子与末同义。“守母以存子”的另一种说法就是“崇本以举其末”。<sup>②</sup>那么，何以一方面要“息末”，而同时又要“举末”、“存子”呢？“息”的意思是消灭、抑制、停止；“举”“存”的意思是保留、成全，两者显然是矛盾的。面对这个矛盾，有的学者在“息”字上做文章，认为“息”的意思是“养息”，这种观点很难成立，因为王弼对“息末”的表述很明白，是指坚决去掉有为的政治手段。

其实，这个命题并不矛盾，问题出在我们对本末(母子)这对范畴外延的理解上。王弼经常用“本”字形容宇宙本体“无”，用“末”字形容天地万物“有”。然而本末一词的逻辑外延比“无”和“有”要宽，泛指事物中的主导因素和次要因素，内容也随对象不同而变化，在政治问题上要涉及两种关系：第一，无为与有为两种政策之间的关系，无为是本，有为是末。王弼要求“崇本以息末”，即崇尚无为，抑制有为的政治手段。第二，宇宙本体与万物(社会)之间的关系。宇宙本体是本，万物是末，王弼则要求“崇本

① 王弼：《老子指略》。

② 《老子·三十八章》王弼注。

以举末”或“守母以存子”。即通过崇尚本体以达到完善万物(人类社会)的目的。

第一,“崇本以息末”。王弼在行文中每次提出“崇本息末”的主张时,都是指无为与有为的统治术而言。“夫以道治国,崇本以息末。”<sup>①</sup>“我之所欲唯无欲,而民亦无欲而自朴也,此四者(无为、好静、无事、无欲),崇本以息末也。”<sup>②</sup>他在《老子指略》的后半部分,集中阐述了“崇本息末”的思想,指出了这一思想是《老子》一书的中心内容和精神实质,并且具体解释了其基本内涵:

《老子》之书,其几乎可一言而蔽之,噫!崇本息末而已矣……故竭圣智以治巧伪,未若见质素以静民欲;兴仁义以敦薄俗,未若抱朴以全笃实;多巧利以兴事用,未若寡私欲以息华竞。故绝司察,潜聪明,去劝进,剪华誉,弃巧用,贱宝货,唯在使民爱欲不生,不在攻其为邪也。故见素朴以绝圣智,寡私欲以弃巧利,皆崇本以息末之谓也。<sup>③</sup>

上文中“见质素”、“抱朴”和“寡私欲”之类统治策略,属于“无为”范围,它们是“本”;“竭圣智”、“兴仁义”和“多巧利”之类统治策略,属于“有为”范围,它们是“末”。为什么要“崇本”呢?因为人类的自然本性是无知无欲的,父慈子孝、六亲和睦,是人类的自然本性,不需要额外提倡它们。统治者只要以无为去顺应人的自然本性就可以达到天下大治。人类之所以产生了罪恶淫邪,根本原因是统治者放弃无为而采取有为政策所致。统治者崇尚仁孝,在

① 《老子·五十七章》王弼注。

② 同上。

③ 王弼:《老子指略》。

利益的驱使下,人民就会伪装仁孝而使真正的仁孝丧失。淫邪和罪恶不是由淫邪本身造成的,而是由于有为造成,所以,消灭它们的好办法也不能继续采用有为措施,只能无为,使邪恶的念头不产生。

尝试论之曰:夫邪之兴也,岂邪者之所为乎?淫之所起也,岂淫者之所造乎?故闲邪在乎存诚,不在善察;息淫在乎去华,不在滋章;绝盗在乎去欲,不在严刑;止讼存乎不尚,不在善听。<sup>①</sup>

这是说,消灭盗贼的方法不是严刑峻法,而是使人们没有贪欲;消灭争讼的办法不在于善办案,而在于使人们不存有争讼的目标;消灭淫欲不在于创作出更多的美德,而是去除一切华丽的声色。君主如果不优待贤士,人民就不会为贤士称号而竞争;如果不重视难得的财宝,人民就不会沦为盗贼;如果永远不创造引起欲望的声色,人民的情感就不会淫乱。王弼在《老子指略》中将这一观点作了如是总结:“故不攻其为也,使其无心于为也;不害其欲也,使其无心于欲也。谋之于未兆,为之于未始,如斯而已。”一句话,用无为策略,将一切罪恶消灭在萌芽之前。因此,王弼倡导:一方面要“崇本”,采取无为的“愚民”政策并首先采取“愚君”政策。“无形、无名、无事、无政可举,闷闷然,卒至于大治。”<sup>②</sup>另一方面要“息末”,去掉有为的三种治国末术。即圣智、仁义和巧利,要“绝圣弃智”、“绝仁弃义”和“绝巧弃利”。

第二,“崇本以举末”。王弼反对把伦理道德作为权术去治理

① 王弼:《老子指略》。

② 《老子·五十八章》王弼注。

国家，并不意味着他反对这些伦理规范所反映的封建关系和封建秩序。“天地设位，圣人成能……能者与之，资者取之；能大则人，资贵则贵。”<sup>①</sup>士族阶级随出身门第而自然高贵，他们中间的有才能者，当然要被委以重任，授以高官，“唯能是任”<sup>②</sup>。至于封建社会的伦理关系，更在维护之列。“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，六亲和睦，交相爱乐，而家道正，正家而天下定矣。”<sup>③</sup>“自然亲爱为孝，推爱及物为仁。”<sup>④</sup>“不仁者，人之所疾也。”<sup>⑤</sup>对有为的礼乐制度，王弼也不是简单地否定。他在《论语释疑》中，充分肯定了那种反映人民真实情感和生活习惯的制礼作乐活动，认为这是正当的政治行为。王弼所反对的，是统治者用功名利禄诱导人民去“模范遵守”那些反映自然情感的伦理观念，以致失去了淳朴之心，最终丧失了这些自然情感和伦理观念。

肯定封建秩序的合理性，是王弼要求“崇本举末”和“守母以存子”的根源。他在此所讲的本末、母子，已经不再指无为和有为的统治策略而言，而是指宇宙本体和它所产生的封建社会实体之间的关系了。

载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。仁义，母之所生，非可以为母。形

① 《老子·四十九章》王弼注。

② 《老子·二章》王弼注。

③ 《周易·家人》王弼注。

④ 《论语义疏·学而》皇侃引王弼《论语释疑》。

⑤ 《老子·七十四章》王弼注。

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。虽极其大，必有不周；虽盛其美，必有患忧。功在为之，岂足处也<sup>①</sup>

如同工匠是器物的制造者那样，宇宙本体“无”是万事万物的创造者。欲使器物完善，就要通过工匠发挥作用，而不是通过器物本身发挥作用自我完善。同样，万物中之一物——封建社会要求得自身的生存和完备，就应当发挥生成它的母体“无”的作用，而决不可能通过强化封建伦理关系达到目的，因为它们是“子”和“末”。“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。”<sup>②</sup>惟一能够使社会完善的途径，是通过母体“无”发挥作用。“故苟得其为功之母，则万物作焉而不辞也，万事存焉而不劳也。用不以形，御不以名，故仁义可显，礼敬可彰也。夫载之以大道，镇之以无名，则物无所尚，志无所营。各任其贞事，用其诚，则仁德厚焉，行义正焉，礼敬清焉。”<sup>③</sup>王弼表达得十分清楚，崇尚无为的目的，是为了举末存子——使封建伦理关系得到保存，使封建秩序得到巩固，使封建社会长治久安，“仁德实著”、“侯王实尊”、“圣功实存”。“崇本息末”是手段，“崇本以举末”才是最终目标。这两个貌似矛盾的命题，反映了王弼哲学贵无全有的本质特点。用另一种语言表达，就是通过“内圣”方法，达到“外王”目的。

从以上的分析中，我们可以看出王弼政治哲学的核心，是企图通过政治无为使士族社会长治久安。他大谈贵“无”，是为了全

① 《老子·三十八章》王弼注。

② 同上。

③ 同上。

有；大讲无为，是真正有为。它是一种在消极无为形式下的积极有为的政治哲学，具有黄老人世哲学的思想烙印，这是正始玄学鲜明的时代特征。不过，在王弼哲学中，无为与有为，仍作彼此对待，并未合二为一。而这一历史性融合，在郭象那里最终完成。

## (2) 郭象的“内圣外王”说

建立在“自生独化”论基础上的“性分”说，为郭象超越传统，提供了新的理论基础。性分说大意为：人类生来具有不可改变的本性，叫做“性”；而本性又是千差万别的，叫做“分”；所谓性分，是指生命个体所特有的属性、特质。人们的行为只要适合自己的性分，顺应自然本能，便达到了生命的最高境界<sup>①</sup>。根据性分说，郭象在政治领域打破了无为与有为、治国与自治、先王与后王、内圣与外王的对立，建立了独特的社会政治学说。

郭象认为，人类的政治“性分”，同样存在巨大的质量差异。有人天生便能统治天下，这是帝王之性；有人天生能管理一个部门或一个地区，这是官吏之性；有人天生便能接受管理，这是百姓之性。“性分”不同，社会必然要分成尊卑等级。从现象上看，社会各阶层之间存在着管理与被管理的政治关系，而本质上，是社会成员按自己的“性分”进行“自得”的活动。换句话说，是实现自我的“自治”过程。在一个理想的社会政治体系中，虽然社会成员客观上结成了君主→官吏→百姓的等级管理体制，而在主观感受上，每个人都是舒适的——以自己的本能生活。

圣人在上，非有为也，恣之使各自得而已耳。自得其为，则众务自适，群生自足，天下安得不各自忘哉！各自忘矣，主

<sup>①</sup> 关于“性分”说，详见本书“思想精要”之“名教即自然”。

其安在乎?斯所谓兼忘也。<sup>①</sup>

夫无为之体大矣,天下何所不为哉!故主上不为冢宰之任,则伊、吕静而司尹矣。冢宰不为百官之所执,则百官静而御事矣;百官不为万民之所务,则万民静而安其业矣;万民不易彼我之所能,则天下之彼我静而自得矣。故自天子以下至于庶人,下及昆虫,孰能有为而成哉!是故弥无为而弥尊也。<sup>②</sup>

在郭象笔下,在君主专制国家机器的金字塔等级结构中,君主→宰相→百官→万民,上层对下层不是进行压迫统治,而是使其最大限度地实现自己的价值,每个阶层、每个人,都是在“自治”,都能“自得”,所以都达到了快乐的“自忘”境界。即使那些被压在最低层的奴婢,因为剥削压迫恰恰适合他们的性分而同样自得其乐,“虽复皂隶,犹不顾毁誉自安其业”。至于处于金字塔顶尖的圣王,同样不会感到治国的沉重压力。郭象解释说,道理就像负重。人的力气有大小,只要负重适当,便不会感到沉重,“冥极者,任其至分,而无毫铢之加。是故虽负万钧,苟当其所能,则忽然不知重之在身;虽应万机,泯然不觉事之在己”<sup>③</sup>。显然,政治和谐的关键是“适当”,即每个人的社会位置适合他的性分。

郭象对“无为”与“有为”作了新的界定:按自己的“性分”活动,即使干了惊天动地的大事,也是“无为”;因羡慕他人而违背自己的“性分”,即使没有任何行动,也是“有为”。例如,治理国家是伟大圣王的“性分”,如果他顺应自己的本能去日理万机,不但

① 《庄子·天运》郭象注。

② 《庄子·天道》郭象注。

③ 《庄子·养生主》郭象注。





不会疲劳,反而自由快乐,可称之“无为”;如果违背本能躲入山林,则是扭曲自己的人格,生活在抑郁之中,可称之“有为”。“所谓无为之业,非拱默而已;所谓尘垢之外,非伏于山林也。”<sup>①</sup>“无为者非拱默之谓也。直各任其自为,则性命安矣……而天下自宾也。”<sup>②</sup>问题在于,人们往往根据有无外在活动和事功的大小去判断“有为”与“无为”,认为只有躲入山林才算“无为”,建功立业则属“有为”。这种错误观点,使老庄派道家受到历代当权派的排斥,而当权派则背离自然无为大道,迷途不返。“若谓拱默乎山林之中而后得称无为者,此庄老之谈所以见弃于当涂。当涂者自必于有为之域而不反者,斯之由也。”<sup>③</sup>

像古代所有思想家一样,郭象将其政治理想集中在圣王身上。他将老庄派的“无为”论与黄老派“因循”论相融合,塑造了新的圣王形象——积极从事一切帝王应当从事的政治活动,如建立国家机构、法律制度,选贤任能,循名责实,而君主治国的最重要工作是用人得当,就像工匠善于用工具那样。

夫工人无为于刻木,而有为于用斧,主上无为于亲事,而有为于用臣。臣能亲事,主能用臣;斧能刻木,而工能用斧;各当其能,则天理自然,非有为也。若乃主代臣事,则非主矣;臣秉主用,则非臣矣。故各司其任,则上下咸得,而无为之理至矣。<sup>④</sup>

① 《庄子·大宗师》郭象注。

② 《庄子·在宥》郭象注。

③ 《庄子·逍遥游》郭象注。

④ 《庄子·天道》郭象注。

夫王不材于百官，故百官御其事，而明者为之视，聪者为之听，知者为之谋，勇者为之行。夫何为哉？玄默而已。而群材不失其当，则不材乃材之所至赖也。故天下乐推而不厌，乘万物而无害也。<sup>①</sup>

当然，圣王由于用贤得当而天下太平，可享受清静“玄默”，这固然也属于“无为”的一种表现，但是在郭象的意识中，君主“无为”并非无事的闲暇，而是在进行轰轰烈烈“有为”事功的过程中。只要君主的政治行为适合自己的性分需求，“有为”本身就是“无为”。“外王”即“内圣”。

夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以纓紱其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至至者之不亏哉！<sup>②</sup>

郭象指出，圣人的主观“无为”程度与其完成的政治业绩成正比。换言之，主观上越“无为”，则客观上越“有为”（指功业）。原因是，圣人无我，其心犹如明镜一样客观无私，能适应一切社会条件和时代变化，“世以乱故求我，我无心也。我苟无心，亦何为不应世哉！然则体玄而极妙者，其所以会通万物之性，而陶铸天下之化”<sup>③</sup>。故离世俗越远，越能应付世俗；无心于政务，反而能处理一切政务。“夫游外者依内，离人者合俗，故有天下者，无以天下为也。是以

① 《庄子·人间世》郭象注。

② 《庄子·逍遥游》郭象注。

③ 同上。



遗物而后能入群，坐忘而后能应务，愈遗之，愈得之。”<sup>①</sup>无为与有为的统一，内圣与外王的统一，是历代圣王的共同特征。郭象力图通过其独特的历史哲学，证明这一论点。

与道家传统相比，郭象的历史观发生了重大变异。根据“自生独化”哲学，宇宙不存在本根，人类社会也就不可能是因“本根”影响逐渐削弱而呈现出道德退化趋势；人类社会生化的决定力量是人类的自然本性，而自然本性无所谓进化与退化。因此，自老子以来的退化论历史哲学，在郭象这里中止了，在郭象的历史意识中，没有厚古薄今，也没有先王与后王的等级差异。从远古到当今，虽然时代精神不同，圣王治国的具体策略不同，但是他们融无为于有为、内圣与外王于一体的基本特征却是相同的。

在老子“朴散真离”和“上德”、“下德”的思想影响下，道家思想界已形成了固定的历史退化模式，先王必然胜过后王，例如尧、舜、禹三王，地位依次下落。郭象修正了这种传统的圣王史观。《庄子·天下篇》中，庄子编造了尧时的诸侯伯成子高，在禹上台后归隐的故事，并借伯成子高之口褒尧贬禹，说尧无为而治，禹使用了刑罚，“德自此衰”。郭象为此作了长篇注文，将先王必定优于后王的历史“铁案”翻了过来。节录如下：

夫禹时三圣相承，治成德备，功美渐去，故史籍无所载，仲尼不能问，是以虽有天下而不与焉。斯乃有而无之也。故考其时，而禹为最优。计其人，则虽三圣故一尧耳。……夫庄子之言，不可以一途诘，或以黄帝之迹，禿尧、舜之胫，岂独

① 《庄子·大宗师》郭象注。

贵尧而贱禹哉？故当遗其所寄，而录其绝圣弃智之意焉。<sup>①</sup>

郭象对庄子的说法进行了“得意忘言”的解释。他认为，无论是远古时代的伏羲黄帝，还是中古以降的尧舜禹汤武周公，人格没有优劣之分，本质上都是“无为”的圣人，但是他们面对的社会形势千差万别，因此处理政务的“无为”方式各不相同。从这个意义上说，并非“不作为”的圣王品位高，而运用仁义和刑罚治国的圣王品位低。圣王既然统治天下，必然有政治行为；政治角色不同，所处时代不同，“无为”的具体内容也随之变化：

无为之言，不可不察也。夫用天下者，亦有用之为耳。然自得此为，率性而动，故谓之无为也。今之为天下用者，亦自得耳。但居下者亲事，故虽舜禹为臣，犹称有为。故对上下，则君静而臣动；比古今，则尧舜无为而汤武有事。然各用其性，而天机玄发，则古今上下无为，谁有为也？<sup>②</sup>

角色不同，舜禹身为官员时，必然处理琐碎的政事杂务；时代不同，尧舜清静而汤武用兵。但是，圣人之性并无二致。郭象说，古代历史文化经典“六经”，记载了圣王的事迹各异，但是造成这些事迹的原因“所以迹”却是共同的，那就是圣人的无为真性。“所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹则六经也。”<sup>③</sup>

夫尧舜帝王之名，皆其迹耳。我寄斯迹，而迹非我也，故

① 《庄子·天地》郭象注。

② 《庄子·天道》郭象注。

③ 《庄子·天运》郭象注。

骇者自世。世弥骇，其迹愈粗，粗之与妙，自途之夷险耳，游者岂常改其足哉？故圣人一也，而有尧舜汤武之异。明斯异者，时世之名耳，未足以名圣人之实也。故夫尧舜者，岂直一尧舜而已哉！是以虽有矜愁之貌，仁义之迹，而所以迹者故全也。<sup>①</sup>

古代圣王的本性，犹如两只脚；圣王的事迹，犹如脚踩出的脚印。不同时代的社会形势，犹如千变万化的地形条件。面对不同的地形，留下的脚印各异，有的复杂，有的简单，但是都达到共同的“治国”目的地。后人往往看到了脚印“迹”的差异，而忽略了它们同样是圣人以“无为”、“天足”因地制宜走出来的，而且都取得了胜利。因此，圣王人格质量相同，尧舜禹无差异，“计其人，则虽三圣故一尧耳”；但是从治国的难度看，后王所遇情况更严峻，因此需要以“无为”应变的能力更强，故禹更伟大，“考其时，而禹为最优”。

显然，郭象的历史哲学具有法后王的倾向。其实，这并不奇怪，郭象提出的“无为”即“有为”、“内圣”即“外王”的政治哲学，正是为现实社会政治生活中，统治者放手运用礼乐刑政、法术教化治理国家寻找理论依据的。他批判了庄子所赞赏的那位会“修浑沌氏之术”的汉阴丈人，认为“以其背今向古，羞为世事，故知其非真浑沌也”。郭象认为，真正的混沌，是紧随时代变化，积极介入社会生活，“用时之所用者”，“此真浑沌也，故与世同波而不自失，则虽游于世俗而泯然无迹”。如果能达到彻底无心的境界，便能应付人世间的一切变故，这正是帝王之才。“与变化升降，而以世为量，然后足为物主而顺时无极……此应帝王之大意也。”<sup>②</sup>

① 《庄子·有宥》郭象注。

② 《庄子·应帝王》郭象注。

### 三、真知之道

在道家哲学的认识视野中,世界由有形现象和无形本根(本体)两大领域构成,而认识的途径至少存在三种角度:一是直觉体悟,以求证宇宙的终根规律“道”;二是辨名析理,以探讨现象世界中事物的名实关系和具体规律“理”;三是言意之辩,以解决语言概念与思想意念之间的关系。道家认识世界的终极目的,应当是绝对真理“道”,那么直觉体悟的认识方法应当最为重要。但是,由于道家各流派的“道”论不同,因此各派论“道”的认识角度存在着差异。尽管上述三种认识方法对任何一个学派来说,都是综合运用的,但是各有侧重:老庄的理性直觉、黄老的形名学、玄学的言意之辩,各领风骚。

#### (一)忘我之境

在对现象世界理性分析的基础上,强调通过生命直觉体悟宇宙终极真理,是老庄道家认识论的突出特色。它由老子首创,在庄子那里臻于完善,达到的理论高度,为尔后的黄老与玄学所无法超越。

## 1. 老子的玄览

老子在《道德经》开篇便说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”指出以概念为中介的理性认识方法具有局限性。在他的视野中，世界是双重的，由现象界和本体界构成。前者“可道”、“可名”，是形式逻辑驰骋的领地，理性认识的对象；而后者则超言绝象，“不可道”、“不可名”，是生命体悟的境界，直觉把握的对象。与神秘主义的宗教直觉不同，老子的直觉论，是建立在理性分析基础之上的体悟观照，可称之为“理性直觉”。

老子并不否认理性认识的功能。在他看来，现象世界同样是真实的。因此对生活经验进行理性分析得出的认识成果，对指导人类的行为，有着积极的意义。对事物具体规律，即对事理的认识，只能用概念“名”定义，用语言去解说，一一道来。在《老子》一书中，有着大量对理性认知——“知”的肯定性表述。例如他称赞“自知之明”、“知足常乐”等认识成果：“知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。知足者富，强行者有志。不失其所者久，死而不亡者寿。”<sup>①</sup>“故知足不辱，知止不殆，可以长久。”<sup>②</sup>“故知足之足，常足矣。”<sup>③</sup>

尽管老子承认理性的价值，但是在更多场合，则是强调知识理性的局限。认为应当将形名之辩，局限在其自身的小范围内，适可而止。“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”<sup>④</sup>而应当将认识的重心放在对“道”的体悟上，因为“道”是现象世界

① 《老子·三十三章》。

② 《老子·四十四章》。

③ 《老子·四十六章》。

④ 《老子·三十二章》。

后面的总规律。人类通过理性分析得出的所有正确结论,都是因为符合了“道”,无意中与宇宙的总规律相契合。他指出:

知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。<sup>①</sup>

显然,老子认为,当人们正确地认识到刚与柔、白与黑、荣与辱之间的辩证关系,自居柔、黑、辱之地,反得刚、白、荣,功德圆满。其成功的原因,是遵循了“道”的自然无为规律。在老子的笔下,作为宇宙终极母体的“道”虽然是无形的,却可以通过一系列纯朴的事物显现它的功德。如水、赤子、圣人、原始社会等等。一部《道德经》,大量的篇幅都是从不同的经验角度出发,通过理性分析,分别问道体逼近:处世以柔克刚达到极致,是水之德;心性真诚坦荡达到极致,是赤子之情;治国无为自然达到极致,是圣人之治;社会和谐幸福达到极致,是原始之“朴”。

问题在于,尽管完美事物中体现了“道”的性质,但是它们毕竟是有形之物,与无形宇宙本极“道”,不可同日而语。老子认为宇宙中存在无形而独立的道体,“寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆”<sup>②</sup>。不过,只有悟性上乘之人,才相信世界上存在无形本根——“道”,而一般人只能是将信将疑;至于断了慧根的愚人,甚至会予以嘲笑。“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下

① 《老子·二十八章》。

② 《老子·二十五章》。



士闻道，大笑之。”<sup>①</sup>这种现象之所以发生，是因为道体超言绝象，为人类感性与理性认识能力所不能及，“大音希声，大象无形，道隐无名”<sup>②</sup>。“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”<sup>③</sup>，因此，对道体的真正认识，不能仅仅通过经验和推理，而要通过直觉体悟，即去掉一切语言思想，精神升华，达到与“道”为一的境界。用老子的哲学术语表达，就是“涤除玄览”，王弼这样注释：“言能涤除邪饰，至于极览，能不以物介其明，疵其神乎？终与玄同。”<sup>④</sup>

如何才能“涤除玄览”呢？换句话说，通过何种途径，才能达到与“道”为一的境界呢？综合老子的论述，可归为以下三个方面：

其一，放弃文化学习。“道”不可言说，“希言自然”<sup>⑤</sup>。建立在语言基础上的文化知识，不是载“道”的工具，知识积累得越多，离“道”越远。老子否定了通过语言文化传“道”和悟“道”的可能性，他指出：“知者不言，言者不知。”<sup>⑥</sup>“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。”<sup>⑦</sup>通过分析概念、逻辑思辨和广学博识的途径，只能适得其反，正确的方法是放弃文化学习，并遗忘心中已有的知识，“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为”<sup>⑧</sup>。

其二，去掉心智活动。在体悟宇宙大道的过程中，不仅要放

① 《老子·四十一章》。

② 同上。

③ 《老子·十四章》。

④ 《老子·十章》王弼注。

⑤ 《老子·二十三章》。

⑥ 《老子·五十六章》。

⑦ 《老子·八十一章》。

⑧ 《老子·四十八章》。

弃语言文化的学习,而且要去掉内心深处的是非、美丑、善恶等价值观念,使心态无知无欲。面对五彩缤纷的大千世界,世人以不可压抑的欲望投入其中,熙熙攘攘,如赴盛大宴会,如春游欣赏美景;而悟“道”者心境淡泊,像个不会笑的婴儿。“绝学无忧,唯之与阿,相去几何?美之与恶,相去若何?……众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩。”<sup>①</sup>因为只有从世俗价值观念中超脱出来,达到无知无欲的后天混沌状态时,才能体验“道”这个先天混沌的宇宙母体。“俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。澹兮其若海,飏兮若无止。众人皆有以,而我独顽似鄙。我独异于人,而贵食母。”<sup>②</sup>

其三,内心极度虚静。老子认为,万物都是从“无”到“有”,又从“有”到“无”。无论它们如何轰轰烈烈地运动发展,最终都要回归到产生它们的母体“无”,而“无”的特点是“空虚”、“寂静”。如果以虚静的心境“观复”——观照万物反复从寂静母体产生,又归根母体的过程,也就达到了悟“道”的境界,体证了“道”这个宇宙永恒的大生命。“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常,知常曰明。”<sup>③</sup>王弼的注释为:“言致虚,物之极笃;守静,物之真正也……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。各返其所始也。归根则静,故曰‘静’,静则复命。”如果能以虚静之心,达到与宇宙精神合一的境界,便能够“不出户,知天下;不窥牖,见天道”了<sup>④</sup>。

① 《老子·二十章》。

② 同上。

③ 《老子·十六章》。

④ 《老子·四十七章》。

## 2. 齐物与坐忘

从认识论的角度看,庄子可谓老子真正的传人。也许是受相同宇宙观——“道”论的影响,从理性分析出发上升为直觉体悟的认识方法,在庄子那里得到了淋漓尽致的发挥。他在《齐物论》、《大宗师》、《秋水》、《知北游》诸篇中借寓言故事、神话传说塑造了一个个丰富的哲学意象,展现了从理性主义“齐物”走向神秘主义“坐忘”的“真知”之路。

### (1) 齐物,认知事理的初级阶段

在《齐物论》开篇,庄子描述了天籁之声——大风起,山林中千奇百怪的孔穴树洞“万窍怒号”,发出五花八门的声音,如哭、如唱、如喊、如嚎……以影射当时百家争鸣中诸子蜂起、学派之间激烈辩论的局面。那些滔滔不绝的演说,好像是真理之声,“言非吹也”;不同于刚出壳小鸟茫然的鸣叫,“其以为异于轂音”。其实,人类貌似公允的理论,都是发自固执己见的生命个体,与自然界由“万窍”各种形状所发出的不同声音并无本质区别,都是没有真理内容的空气振动。

在自然界,各种生物具有不同的生活习性,无法作为互相评价的标准。人类睡在潮湿处,会患腰痛病或半身不遂,泥鳅却安然无恙;人类爬上高树会惊恐不安,猿猴却逍遥自在。何为正确的住处?人吃肉,鹿吃草,蜈蚣吃小蛇,猫头鹰吃老鼠,何为正确的味道?公猴与母猴、麋与鹿、泥鳅与鱼之间交配做爱,大美人毛嬙西施一出现,均四散奔逃,“鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤”<sup>①</sup>。何为真正的美色?不仅自然界各生物种类之间不能沟

① 《庄子·齐物论》。

通,即使在人类社会内部,同样也不存在共同的价值标准。

庄子认为,人们受时代、社会、个性、利益、经验等等条件局限,形成了不同的立场、观点、方法,因此看问题的视角不同,故众说纷纭。问题的关键,是人的自我中心意识。形形色色的理论,无非要对世界作出“是”与“非”的价值判断,而判断者却是具有不同立场的个人。每个人都将自己视为“此”,将他人视为“彼”;认为自己的观点正确,属于“是”,他人的观点错误,属于“非”。而人们都是这样以“彼此”对待,故“是非”之争起。显然,是人们“彼此”观念,决定了“是非”的产生。其实,“彼”与“此”是相对的,并无绝对界限。任何事物都自视为“此”,视其他事物为“彼”;而且以“此”为“是”,以“彼”为“非”。“物无非彼,物无非是。自彼则不见,自是则知之。”只要互相换一下“彼此”立场,“是非”也立刻易位,这说明根本没有“是非”,只有立场所决定的“成见”,庄子称之为“成心”。如果说没有“成心”而已有“是非”,等于说“今天去越国而昨天已到”那样不合逻辑。“未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也。”<sup>①</sup>因为“是非”是由“彼此”的“成心”所决定,因此不可能找到一个判断是非的共同标准。例如,主方“我”与对方“若”辩论,如何评价谁正确呢?庄子这样写道:

既使我与若辩矣,若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也邪?其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也,则人固受其黷暗,吾谁使正之?使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之!使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之!使异乎

<sup>①</sup> 《庄子·齐物论》。

我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也，而待彼也邪？<sup>①</sup>

这段文字的大意是：论战双方无法仅仅以辩论的胜负证明谁是谁非，请第三者评判也不可行：如果他同意你的观点，则与你相同，无法作判定标准；如果同意我的观点，则与我相同，也无法作判定标准；如果与你我都不同，则失去了判断标准；如果与你我相同，同样失去了判断标准。庄子认为，找到正确的判断标准并不困难，那就是去掉以自我为中心的“彼此”对待，站在对方的立场上看问题，以相对的眼光，看待事物的大小、有无、是非等属性。他指出：

以差观之，因其所大而大之，则万物莫不大；因其所小而小之，则万物莫不小，知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数等矣。以功观之，因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无；知东西之相反而不可以相无，则功分定矣。以趣观之，因其所然而然之，则万物莫不然；因其所非而非之，则万物莫不非。<sup>②</sup>

这是说，每个物体的大小是相对的，有大于它的和小于它的，因此所有物体都可以说大，也可以说小。例如宇宙中地球如米粒，细菌视毫毛为大山。每个东西都具有或欠缺某种功用，因此所有东西都可以说有用，也可以说无用。每个事物都有合理性和不合

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·秋水》。

理性,因此所有事物都可以说是合理的,也可以说是不合理的。栋梁大木可攻城,却不能用来堵塞小窟窿;骏马一日千里,捉老鼠却不如黄鼬野狸;猫头鹰夜间明察秋毫可捉跳蚤,白天则成了不见大山的睁眼睛。可见,事物都有局限,体积大小、功用有无、合理与否,都是相对的。正是在这种相对主义思想基础上,庄子建立了他平等万物的“齐物”理论:

天下莫大于秋毫之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。<sup>①</sup>

从时间上看,“我”的短暂的生命怎能如同天长地久?从空间上看,“我”怎能与芸芸众生是一个东西?其实,这不难理解。在庄子的意识中,世界可以划分为“道”和“物”两个层次:“道”是全面的永恒的绝对的,天地万物均属于“物”的范围,而“物”都是不全面的非永恒的相对的。从相对的观点看,天地万物与“我”相同,都是一物,可以叫做“物”,也可以叫“手指”、“马”等等。

以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马也。天地一指也,万物一马也。<sup>②</sup>

用“手指”不能比喻其他的“手指”不是“手指”,只能用不是“手指”的东西来比喻。同样,在“物”的范围内,以“此物”证明“彼物”的“是”与“非”,只能陷入无意义的循环论证中。惟一的出路是跳

① 《庄子·齐物论》。

② 同上。

出“物”的层次,站在“道枢”的高度,即循环证明之逻辑怪圈的中间,观照万物之间相对的是非之争。这就是庄子的齐物方法,他多次称之为“以明”:

是亦彼也,彼亦是也。彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。枢始得其环中,以应无穷。是亦一无穷,非亦一无穷也。故曰莫若以明。<sup>①</sup>

关于“以明”的含义,学术界有多种解释。一是指通过“彼此”与“是非”的循环论证,反复相明,发现其实无彼无此、无是无非;二是站在“道”的高度,观照“彼此”与“是非”,同样明白无彼无此、无是无非。其实,这两种解释并不矛盾,而是切入的角度不同:一是说,只有超越“物”的局限,达到“道”的高度,才能“齐物”;二是说,只有达到“道”的高度,才能超越“物”的局限而“齐物”。

“齐物”的思想方法不是庄子的专利。所谓齐物,是寻找万物最普遍的共性,从中发现规律。其实不过是以各自的价值观去总结事物的某种属性,作为自家政治哲学和人生哲学的依据。因此,战国诸子百家多有“齐物”学说,据王叔岷先生考证,墨子、杨朱、彭蒙、田骈、慎到、惠施、孟子、尹文、鹞冠子等,都留下了相关论述。例如杨朱提出了“万物齐生齐死”学说<sup>②</sup>,以无差别的“死”去“齐物”,引申出了一毛不拔的“贵己”哲学。又如彭蒙、田骈、慎到也是“齐万物以为首”<sup>③</sup>,以事物各有功用与局限“齐物”,因此

① 《庄子·齐物论》。

② 《列子·杨朱》。

③ 《庄子·天下》。

不能以自己的主观好恶为标准，引申出因循事物规律去获得实际功利的名法哲学。同样，庄子取消“是非”的相对主义的齐物论，反映了他消极避世、游世的人生哲学。应当看到，“齐物论”仅仅是庄子对待现实世界无可奈何的态度。他是一个理想主义者，力图通过“坐忘”达到“道”的自由境界。

## (2) 坐忘悟道的高级阶段

在庄子笔下，“道”是宇宙的本原和变化的终极力量，与所生成的“万物”不可同日而语。他曾在《庄子·秋水》中描写了自大的河伯见到浩淼无垠的大海后“望洋兴叹”，而海神则以为，四海在天地间，不过像个蚁穴在大海之内。还有“不可数”、“不可围”的无形的“道”体，超言绝象，不是理性认知的对象，而需要超越语言的神秘体悟。“言之所不能论，意之所不能察致者。”对于凡夫俗子来说，承认“道”的存在，犹如井蛙不相信有大海，夏虫不相信有冰雪一样。“井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。”<sup>①</sup>庄子将人的认识划分为以下“未始有物”（无形的道）、“有物无封”（混沌无界限）、“有封无是非”（有界限无矛盾）、“有是非”（有矛盾冲突）四个层次：

有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣。其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所之成。果且有成与亏乎哉？果且无成与亏乎哉？有成与亏，故昭氏之鼓琴也；无成与亏，故昭氏之不鼓琴也。……是故滑疑之耀，圣人

<sup>①</sup> 《庄子·秋水》。



之所图也。为是不用而寓诸庸，此之谓以明。<sup>①</sup>

庄子认为，“道”是自然和谐的整体，而知识则是人类从一个特定角度对世界的片面认识，所以某种知识技能再高超，也有缺憾，不可能完美，如大琴师昭氏弹奏得再好，仍有缺点，不弹琴，则无缺点。昭氏的琴技，师旷的打击乐，惠施的雄辩，均达到炉火纯青的地步，而他们的传人结果都搞得一塌糊涂。事实上，人类的知识与技术越发达，造成的破坏越剧烈。他指出：弓箭、罗网的工艺技术进步，鸟类活动大乱；钩饵、竹筊的工艺技术进步，鱼类活动大乱；智能、诡诈及逻辑分析水平提高，人民思想大乱；如果帝王崇尚知识智能，“则天下大乱矣”。“故天下每每大乱，罪在于好知。”<sup>②</sup>可见，辨别是非的理性认知方法不可取，正确的出路，不是沿着理性认知的路线，而是通过去掉语言、知识、智慧，恢复生命原初状态，与宇宙大道合一的体悟途径，即用“以明”方法，向“以为未始有物”的阶段努力，达到“道”的境界。

通过何种途径达到这一崇高境界呢？在《大宗师》中，庄子借得“道”者女偶之口，将坚守“圣人之道”完成精神升华的过程，归纳为以下阶段：

吾犹守而告之，参日而后能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而后能外物；已外物矣，吾又守之，九日而后能外生；已外生矣，而后能朝彻；朝彻，而后能见独；见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生……其名为撝宁。

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·胠箧》。

除了上述外天下(忘人事)→外物(忘世界)→外生(忘生死)→朝彻(心境澄明)→见独(洞照绝对存在)→无古今(无时间)→不死不生(永恒大道)七个阶段外,女偶还通过追溯其“闻道”的传承谱系,从逐步摒弃语言文字的角度,将悟“道”的精神提升过程分为九个阶段:女偶→副墨之子(文字)→洛诵之孙(口语)→瞻明(明察)→聂许(心得)→需役(行为)→讴(赞叹)→玄冥(无所知)→参寥(空廓)→疑始(超越时空)。“女偶”的描述过于复杂,其实是庄子以丰富的想像力对“悟道”过程的虚构。结合庄子的其他表述,这个过程可以大致划分为“去知”、“心斋”和“坐忘”三个既互相涵摄,又层层递进的方法:

所谓“去知”,指去掉语言概念及一切文化知识。在《庄子》一书中,虚构了许多关于“问道”的故事,均以“不知”为最高明的回答。“啮缺问于王倪,四问而四不知。啮缺因跃而大喜,行以告蒲衣子。”<sup>①</sup>在《知北游》中,庄子通过一些虚构的寓言故事,将这一思想表现得栩栩如生。例如,“知”与“无为谓”、“狂屈”、“黄帝”的对话,“泰清”向“无穷”、“无为”、“无始”的问“道”,都表达了这一共同的主题——“知者不言,言者不知”。“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。”又如,庄子说,“啮缺”向“被衣”问道,“被衣”开导他说,只有去掉一切知识,内心纯真无邪,眼睛像初生的小牛犊一样茫然时,才可能得“道”。谁知话未说完,啮缺已酣睡,被衣高兴得唱歌而去。“被衣曰:‘……道将为汝居,汝瞳焉如新生之犊,而无求其故!’言未卒,啮缺睡寢。被衣大说,行歌而去之。”<sup>②</sup>

① 《庄子·应帝王》。

② 《庄子·知北游》。

所谓心斋,指去掉情欲的内心清静状态。斋,即斋戒,指祭祀活动时去掉荤腥声色清淡俭朴的饮食起居。关于心斋,《庄子》中有许多相关论述,如《知北游》中借老聃之口,教训问“道”的孔子,要他完成洗脑筋的精神斋戒,“汝齐戒,疏沦而心,澡雪而精神,搯击而知”。又如《庚桑楚》中,指出要去掉二十四种情欲,清洁思想,达到“胸中”虚静无欲,“静则明,明则虚,虚则无为而无不为也”。而最明确表达“心斋”学说处,是庄子《人世间》中虚构的颜回与孔子的一次谈话。

颜回曰:“回之家贫,唯不饮酒不茹荤者数月矣。如此,则可以为斋乎?”

曰:“是祭礼之斋,非心斋也。”

回曰:“敢问心斋。”

仲尼曰:“若一志,无听之以耳而听之以心,无听之以心而听之以气。听止于耳,心止于符。气也者,虚而待物者也。唯道集虚。虚者,心斋也。”

可见,心斋的核心问题是停止感官和理智的活动,保持内心绝对的虚静。庄子看来,“虚”与“静”,殊途同归,从不同方面为体悟大道制造心理环境。其一,犹如天地间虚空容纳万物,心虚才能使宇宙本根“道”进入其中,这就是“虚室生白”,“唯道集虚”的含义。其二,犹如水静能像镜子客观反映事物,心静才可能观照宇宙真相。《庄子·天道》说:“水静犹明,而况圣人之心静乎?天地之鉴也,万物之镜也。”

所谓坐忘,是指通过“忘我”的精神升华,达到与“道”合一的生命境界。在《齐物论》开篇,有位名叫南郭子綦的至人,凭几而



坐,形如槁木,心如死灰,忘了自己,达到了“吾丧我”的境界。正是因为跳出了凡人的是非世界,站在“道”的思想高度上,南郭子发表了关于天籁的学说,提出了超越彼此与是非的“齐物”高论。不过,正面讨论关于“坐忘”问题的,是《大宗师》中颜回与孔子的一段对话:

颜回曰:“回益矣。”仲尼曰:“何谓也?”曰:“回忘仁义矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日,复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回忘礼乐矣。”曰:“可矣,犹未也。”他日,复见,曰:“回益矣。”曰:“何谓也?”曰:“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰:“何谓坐忘?”颜回曰:“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”

通过这段虚构的谈话,可见庄子的“坐忘”,是从肉体和精神上都忘掉自我的存在,与“道”合一。这属于道家特有的修炼功夫,类似佛教的禅定,带有神秘的宗教体验色彩。它超越语言,只能在具体的修炼过程中才能感受。也许,这种感到精神脱离尘世和自我束缚,达到自由之境的不可名状的新快感,可能来自人类普遍存在的“忘我”的快乐体验。无论通过何种途径,如审美的艺术途径(音乐、美术、文学)、宗教的信仰途径,还是竞争途径(体育、赌博),甚至肉体感官途径(醉酒、性吸引、吸毒),当快乐达到极致时,都无差别地忘了自己。

## (二)形名之辩

尽管汉代学者认为先秦百家争鸣时代曾存在着“名家”学

派,以形名关系、名实关系等逻辑问题作为研究对象,如惠施的“合同异”派和公孙龙的“离坚白”派,但是,“名学”作为中国古代的逻辑思维方法,必然为各种哲学流派所“共享”,作为他们认识世界、建立理论体系的工具。由于政治理论和哲学观点的差异,各学派对“名学”的侧重各不相同,儒家强调正名,老庄强调无名,而黄老则强调循名责实。可见,形名学未脱离政治哲学而成为一个独立的学科。换句话说,它既表现为语言逻辑,又表现为政治哲学观点,甚至直接成为治理国家的法律工具——法家的刑名。

从对形名学发展的贡献这一特定角度看,道家诸流派中的黄老派和魏晋玄学的作用较为突出。虽然老庄学派极善名辩,庄子的名学水平可与惠施媲美,他的《齐物论》是辨名析理的登峰造极之作。但是,老庄学派基本上是运用名学方法,从对名学理论的正面建树看,它不如黄老学派;从自觉运用形名方法深入各学术领域,造成巨大社会影响看,它不如魏晋玄学。所以,黄老与玄学的名学,是以下重点讨论的问题。

### 1. 黄老名学

战国秦汉之际黄老派的代表作《黄老帛书》、《管子》、《吕氏春秋》等作品中,都对名学有所论述,而理论水平最高的,当数《尹文子》。由于该书长期被判为魏晋人所造“伪书”,其理论意义未能得到重视。其实,即使该书中掺入魏晋人的思想,对揭示道家形名学的内在理论结构,也有不可替代的价值。从名学理论体系的完整性和深度上看,《尹文子》覆盖了其他黄老派著作,因此,结合其他著作的相关思想资料,重点剖析该书,即可完成黄老名学的升堂睹奥。本节引文不注明出处者,均出自《尹文子·大

道上》。下面,以该书固有的论述顺序,从无名与有名、名与实、名与分三个角度展开。

### (1) 无名与有名

在形名学的起源、任务与目的的问题上,黄老派以老子关于无名与有名的学说作为哲学基础。的确,老子经常从形名角度论述“道”与“物”的关系,认为“道”以无形无名生成了有形有名的万物,说“无名,天地之始”<sup>①</sup>、“道常无名”<sup>②</sup>。作为“无名之朴”<sup>③</sup>,是具体器物的母体,“朴散则为器”<sup>④</sup>。这些思想资料在《尹文子》中得到了整合,成为该书的开场白:

大道无形,称器有名。名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼云:“必也正名乎!名不正,则言不顺也。”大道不称,众有必名。生于不称,则群形自得其方圆。名生于方圆,则众名得其所称也。

上文的大意是:无名的大道生成了各种具体事物,由于大道的无为“不称”,各种事物依据其各自的不同形态“方圆”,自然生成了各自不同的名号。这种来源于形态的名号,反映了各类事物的本质,因此以“名”为标准,认识事物的真伪曲直,对治理国家具有重大意义。可见,尹文子虽然沿用了孔子的“正名”说,其内容已经改变。所谓“正名”,指正确的名实关系,即名实相符。当时,各学派都主张“正名”,但是正名的标准、内容和方法却各不相同,

① 《老子·一章》。

② 《老子·三十二章》。

③ 《老子·三十七章》。

④ 《老子·二十八章》。

有的完全对立。孔子的“正名”，是以周礼规定的等级名分去纠正变化了的社会关系，从名实关系上看，是以“名”改变“实”。而尹文子作为“正名”前提的“名”，是在“道”的无为状态下，事物名实相符所自然产生的真名，这是战国黄老派的共识，如《管子·心术》说：“无为之道，‘因’也，无益无损也。以其形，‘因’为之名，此‘因’之术也。名者，圣人之所以纪万物也。”文中的“因”，指因循。从以“因循”为本的思想出发，《尹文子》在评价各家治国之术时，将道家置于名家、法家、儒家、墨家之上。他接着上段文字继续说：

以大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。《老子》曰：“道者，万物之奥；善人之宝，不善人之所宝。”是道治者谓之善人，藉名、法、儒、墨治者谓之不善人。……道不足以治则用法，法不足以治则用术，术不足以治则用权，权不足以治则用势。势用则反权，权用则反术，术用则反法，法用则反道，道用则无为而自治。

作为道家的一个分支，黄老学派在理论上将“无名”、“无为”尊为理想政治和治国的最佳方略。实际上，该派的务实入世精神，使“无名”、“无为”转化为以客观态度治国的“因循”之术，“因循”的对象无疑是社会的具体规律——“理”，而这些形形色色的“理”，体现在反映各种有形事物性质的语言概念——“有名”之中，因此，辨析各种“名”的由来、内涵外延及其相互关系的形名学研究，即正确的名实关系，几乎成为黄老派名学的全部内容。

何谓正确的名学原理呢？这是《尹文子》名学的主要内容，也是其理论的独创性所在，可归纳为“名与实”与“名与分”两个方

面,即以下两节所讨论的问题。

## (2) 名与实

名,是指事物的名称;形,是指事物的形象和现象;实,是指事物的本质。事物的“实”通过“形”表现出来,而“形”则直接决定了名的产生。显然,名与实之间存在一个中介,就是“形”。中国古代思维的最大特点是形象。人们认为名号是对事物形象的直接描述。《管子·心术上》中说:“物固有形,形固有名。此言不得过实,实不得延名。”强调名、形、实之间的正确关系是,三者完全相同,如同镜子反映物体那样,形成了实→形→名的递生关系。而《尹文子》的论述,则比《管子》更充分也更合理。

名者,名形者也;形者,应名者也。然形非正名也,名非正形也。形之与名居然别矣,不可相乱,亦不可相无也。无名,故大道无称;有名,故名以正形。今万物具存,不以名正之则乱;万名具列,不以形应之则乖。故形名者,不可不正也。善名命善,恶名命恶。故善有善名,恶有恶名。圣、贤、仁、智,命善者也;顽、嚚、凶、愚,命恶者也。今即圣、贤、仁、智之名,以求圣、贤、仁、智之实,未之或尽也;即顽、嚚、凶、愚之名,以求顽、嚚、凶、愚之实,亦未或尽也。使善恶尽然有分,虽未能尽物之实,犹不患其差也。故曰:名不可不辩也。

上文的思想要点由两个递升的层次构成:第一,形名关系。“名”是对“形”的抽象概括,“形”会符合相应的“名”,“名”与“形”两者之间应当无差异,而“名”与“形”既然是两物“居然别矣”,就不可能彻底地“正”——完全相同。尽管如此,仍不可放弃形名之间的互相检验,坚持形名一致的标准,否则万物将无法归类认识,社



会秩序将大乱。第二,名实关系。形名之辩是为了求得“形”所反映的“实”。一般认为,既然“形”沟通了“名”与“实”之间联系,那么“名”与“实”之间应当完全一致,而实际上并非如此。通过善名、恶名与相应的人物“实”进行比较,发现不可能做到真正的名实相符。尽管存在着某些误差和出入,但是善恶之“名”毕竟对善恶的“实”作出了定性,意义巨大,不可忽视对“名”的辨析。如何矫正名实之间的误差呢?《尹文子》提出了“形”、“名”互检以求“实”的方法:

有形者必有名,有名者必有形。形而不名,未必失其方圆白黑之实;名而不可不寻名以检其差。故亦有名以检形,形以定名;名以定事,事以检名。察其所以然,则形、名之与事物,无所隐其理矣。

在《尹文子》的作者看来,所谓“实”(真相),不仅是指事物(“物”与“事”)的实体或存在状况,更重要的是指事物的本质。本质不可目见,只能从事物的“名”——概念的内涵中分析,而“名”又只能通过事物的外在形象“形”获得。显然,将事物的“名”与“形”进行反复的比较研究,是获得事物“实”(本质)的惟一途径。因此,形名互检非常重要,具体途径为名与物、名与事的反复对照。最终目的是得到正确的“名”,从中分析事物的本质“实”与规律“理”,这就是所谓的“名理学”。如《黄老帛书》所云:“秋稿(毫)成之,必有刑(形)名。”<sup>①</sup>“审察名理冬(终)始,是胃(谓)厥(究)理。”<sup>②</sup>

① 《经法·道法》,文物出版社 1976 年版。

② 《经法·名理》,文物出版社 1976 年版。

通过形名互检得到了事物的“实”“理”，并不意味着名学的问题已得到解决。正确地运用“名”，去解决“名”与“分”之间的关系，是“正名”实践能否成功的关键。

### (3) 名与分

《尹文子》将“名”划归三大类：“一曰命物之名，方圆白黑是也；二曰毁誉之名，善恶贵贱是也；三曰况谓之名，贤愚爱憎是也。”它们分别是事物自身名号用词、价值判断用词、表述事物状况和心理情感用词。问题在于，当人们运用这些概念词汇(名)确定事物性质——“定名”时，往往忽视了主体与客体之间的差异，将客体固有的名号与认识主体的判断称谓，不加区别地混为一谈。因此，《尹文子》对两者作了界定，用古代逻辑术语表达，就是“名”与“分”。

名、称者，别彼此而检虚实者也。自古及今，莫不用此而得，用彼而失。失者由名、分混，得者由名、分察。今亲贤而疏不肖，赏善而罚恶。贤、不肖、善、恶之名宜在彼，亲、疏、赏、罚之称宜属我。我之与彼，又复一名，名之察者也。名贤、不肖为亲疏，名善、恶为赏、罚，合彼、我之一称而不别之，名之混者也。故曰：名、称者，不可不察也。

尹文子认为，“名”，指客体固有的名字，它来源于事物的“形”，如贤能与不肖、善与恶等等；“分”，即区分，指主体对客体的评判，它既取决于客体的属性、境况，也取决于认识主体的观察角度和评价标准，如亲近与疏远、奖赏与惩罚。为了与客体固有的“名”相区别，尹文子将主体从“分”(区分)角度使用的概念叫做“称”，即“称谓”(不过，在《尹文子》中，这个界定有些模糊，并且执行得



不严格。真正将“名”与“称”严格划分的,是王弼,那是后话)。例如,人们亲近贤者,疏远不贤者。其中亲近、疏远,属于认识主体的区分,贤者、不肖者是认识客体的名字。如果分清主、客,以贤、不肖为客体的名字,以亲近、疏远,作为主体的称谓,属于逻辑清晰,“名之察也”;如果不分主客、彼此,而将客体的名字定为亲近、疏远,属于逻辑混乱,“名之乱也”。为了说明这个道理,《尹文子》紧接着又举事例,进行语言分析。

语曰:“好牛”。“好”,则物之通称;“牛”,则物之定形。以通称随定形,不可穷极者也。设复言“好马”则复连于马矣。则“好”所通无方也。设复言“好人”,则彼属于人矣。则“好”非“人”,“人”非“好”也;则“好牛”、“好马”、“好人”之名自离矣。故曰:名、分不可相乱也。

五色、五声、五臭、五味凡四类,自然存焉天地之间,而不期为人用。人必用之,终身各有好恶,而不能辩其名分。名宜属彼,分宜属我。我爱白而憎黑,韵商而舍徵,好臙而恶焦,嗜甘而逆苦。白、黑、商、徵、臙、焦、甘、苦,彼之名也;爱、憎、韵、舍、好、恶、嗜、逆,我之分也。定此名、分,则万事不乱也。

上述两段文字主旨都是证明“名”与“分”的差别,与公孙龙的“白马非马”、“离坚白”的思路有相近之处。其一,尹文子对“好牛”进行语言分析。他指出,“牛”,是牛这种特定客体的专有之“名”;“好”,是认识主体“区别”事物时普遍适用的“称谓”,可以与各种“名”结合,如好人、好马。可见,好人、好马、好牛,不是纯正的“名”,是“分”与“名”的结合,具有内在矛盾——“名自离”,不能

混为一谈。

其二，尹文子以客观“声色”与主观“好恶”的关系为例，对上述观点作了进一步的解释。他指出，自然界有各种颜色、乐音、气味和滋味，不依赖于人类的感官而存在，人们终生享用它们，并有不同的好恶。比如爱好白色而憎恶黑色，欣赏商音而排斥徵音，喜欢闻膻气而厌恶臊气，嗜好甘味而拒绝苦味。其中爱好与憎恶、欣赏与排斥、喜欢与厌恶、嗜好与拒绝是人类的主观之“分”，而白色与黑色、商音与徵音、膻气与臊气、甘味与苦味，才是事物的客观之“名”。

《尹文子》花费如此多的文字讨论关于“名”与“分”的关系，并非无的放矢，而是直接为其名法政治服务的。因为在政治领域，通过定名、分，可以将人们的权利与义务划分得更具体。如果说，“名”表达的是事物的基本性质，那么“分”则是对“名”各种属性的进一步区分。《尹文子》说：“名定，则物不竞；分明，则私不行。物不竞，非无心，由名定，故无所措其心；私不行，非无欲，由分明，故无所措其欲。”并借田骈、彭蒙之口解释了上述思想：

田骈曰：“天下之士，莫肯处其门庭，臣其妻子，必游宦诸侯之朝者，利引之也。游宦于诸侯之朝，皆志为卿、大夫，而不拟于诸侯者，名限之也。”

彭蒙曰：“雉兔在野，众人逐之，分未定也。鸡豕满市，莫有志者，分定故也。物奢则仁智相屈，分定则贪鄙不争。”

诸侯之“名”的世袭性质，使天下士人，将仕途的最高目标定位在卿相大夫，而不敢窥测诸侯之位。同样的野兔在田间和集市上，其客观之“名”并未改变，仍是“野兔”，其之所以被不同对待，是

因为人们主观上的区分“分”已发生改变,将它视为某人的财产了。可见“分”作为社会意识,在政治法律关系建立中具有重要作用。众所周知,黄老政治的特征是“因循”,而正确的“名”、“分”关系确立,治国才有了可以因循的规则——“方圆”,犹如利用圆形物体转动和方形物体静止的性质。“圆者之转,非能转而转,不得不转也。方者之止,非能止而止,不得止也。因圆之自转,使不得止;因方之自止,使不得转,何苦物之失分?故因贤者之有用,使不得不用;因愚者之无用,使不得用。用与不用,皆非我用,因彼可用与不可用,而自得其用,奚患物之乱乎?”

## 2. 魏晋名理学

如果《尹文子》不是魏晋玄学家的作品,那么从名学的理论创建上看,玄学仅仅在个别方面丰富了黄老派的理论——如徐干的形名关系论、王弼的“称谓”说,比《尹文子》更清晰准确,并没有从总体上刷新黄老派建立的逻辑体系。但是,在将名学理论运用于学术实践的过程中,玄学也形成了自己与黄老派不同的特点:黄老形名学的理论趋向是,从“无名”高度出发,通过形名之辩、名分之辩,层层下落,最终为建立政治法律制度服务,反映了黄老派的务实性格。而魏晋玄学则相反,从具体问题的形名之辩开始,但不是就事论事,解决政治法律的具体问题,而是分析其中的哲理,并层层提升,以体证形而上之“道”为终极目的,反映了玄学的超越性格。因此,在对形名学诸方法的运用上,玄学与黄老派各有侧重。如果说,黄老派注重“循名责实”方法的话,那么玄学则对“辨名析理”情有独钟。

所谓“辨名析理”方法,简称名理方法,是指通过比较概念的异同,研究概念之间的联系,以达到分析事物规律的目的。名理

方法是在形名方法基础上的发展，从内容上看，形名方法通过“形”解决概念“名”和事物本质“实”之间的关系问题，而名理方法则在此基础上进一步探求事物的规律。作为逻辑思维形式，形名方法和名理方法是不可分割的，任何一个具体的论证过程都不可避免地同时运用多种名学方法，但是有所侧重。辨名析理方法的特点，是反复地从不同角度分析概念的内涵和外延，比较概念之间的逻辑关系，对揭示事物规律，构建哲学体系发挥了重要作用，史书常称之为“校练名理”或“精练名理”<sup>①</sup>。

魏晋玄学“辨名析理”的学术领域十分广泛，从礼乐的由来、性情的关系、命运的形成到宇宙的本原，无不涵盖。下面仅从人才学和本体论两个方面看其名学的运用。

#### (1) 人才学

汉魏之际的名学并没有以纯逻辑学形式出现，而是主要通过人物品评的研究方法存在。换句话说，作为人才学的研究思路而存在。《隋书·经籍志》所著录的“名家”类书籍中，魏晋时期共七种，均为人才学著作。除《人物志》外，全部佚失。

人才名号——概念，有其特定的内涵和外延，反映了人才的性质和应用范围。因此，通过比较各种人才名号的内涵与外延之间错综复杂的关系（辨名），实际上是研究各种人才性质的异同优劣长短，从中可以分析出鉴别和使用人才的规律（析理）。刘劭《人物志》对此从不同角度作了探讨，其中《英雄篇》最典型：

是故聪明秀出谓之英，胆力过人谓之雄，此其大体之别  
名也。若校其分数，则牙则须。各以二分，取彼一分，然后乃

<sup>①</sup> 《三国志·魏书》卷二八《钟会传》。

成。何以论其然？夫聪明者，英之分也，不得雄之胆，则说不行；胆力者，雄之分也，不得英之智，则事不立。是故英以其聪谋始，以其明见机，待雄之胆行之；雄以其力服众，以其勇排难，待英之智成之；然后乃能各济其所长也。

很明显，刘劭将“英雄”这一个名号看做“英”与“雄”两个名号的结合，并且最终由聪（出谋划策）、明（洞察时机）、胆（勇敢决断）、力（力气过人）四种要素组成。“聪”和“明”属于“英”才的素质，“胆”和“力”属于“雄”的素质。但是，“英”与“雄”两种名号只是对相应素质的大致概括，如果仔细考查这两个概念之间的逻辑关系，则发现双方的外延是交叉的：即各自在具备了应有的两种素质后，又拥有对方一种素质，才可成为英才或雄才。他指出：智慧和洞察力，是英才的素质名分，如果没有雄才的勇敢，则只会发表高见而不敢付诸实施；勇敢和力气，是雄才的素质名分，如果没有英才的智谋，则事业无法成功。所以，英才以杰出的智慧谋划创业蓝图，以敏锐的洞察力发现时机，并需要“雄”才的勇敢使之付诸行动；“雄”才以过人的力气使众人心服，以大无畏的胆略去排除艰难险阻，并需要英才的杰出智能使事业成功。只有具备对方的某种素质，英、雄二才各自的特长才能得以实现。可见，“英”和“雄”之间在逻辑外延出现了互相交叉关系，即所谓“校其分数，则牙则须”。通过辨析四种基本素质之间逻辑关系，可根据英雄素质多寡，确定不同的名号。总结出了英与雄，即文武两个系统人才的递变规律：

若聪能谋始，而明不见机，可以坐论，而不可以处事。若聪能谋始，明能见机，而勇不能行，可以循常，而不可以虑

变。若力能过人,而勇不能行,可以为力人,未可以为先登。力能过人,勇能行之,而智不能断事,可以为先登,未足以为将帅。必聪能谋始,明能见机,胆能决之,然后乃可以为英,张良是也。气力过人,勇能行之,智足断事,然后乃可以为雄,韩信是也。体分不同,以多为目,故英、雄异名。然皆偏至之材,人臣之任也。故英可以为相,雄可以为将。若一人之身兼有英雄,则能长世。

以上文字可大致译为:如果智力能胜任创业谋略,但洞察力欠缺而不能发现时机,则只能当谈客而不能真正参与政务。如果智力胜任创业谋略,洞察力足以发现时机,但勇气欠缺以至不能当机立断,则只可按常规办事,而不会抓住机遇建功立业。如果力气超过常人,但勇气不足以至犹豫不决,则只能当大力士,而不能成为冲锋在前的勇士。如果力气超过常人,勇气足以临事决断,而缺乏分析问题的智力,则只能成为冲锋在前的勇士,而不能担任军事将领。智力足以胜任创业谋略,洞察力足以发现时机,胆略足以临事决断,才能成为英才,张良是代表人物;力气超人,处事勇敢,又善于分析判断,才能成为雄才,韩信是代表人物。可见英才与雄才名号的差异,由禀受的英、雄素质多寡决定,以占主导地位的素质获得相应名称。两者都属于优秀的偏才,堪任国家要职:英才宜任宰相,雄才宜任将军。如果兼备了英才和雄才的全部素质,则是创立帝王之业的英雄。

通过对《人物志》形名学方法的简单介绍,我们可以窥见曹魏前期学术界形名辨析的复杂程度以及所达到的逻辑深度,也就能够理解史书上为什么称这一方法的运用为“校练名理”或“精练名理”。所谓校练、精练都是指这种分析、比较、综合的逻辑



过程而言。当时,在人才学领域思辨水平最高的,是关于才能与本性关系的讨论——“才性之辩”,据《世说新语·文学》注引《魏志》载,在围绕才性关系的清谈论辩中,形成了四种不同观点,被称为“才性四本”,由钟会整理成《四本论》一书:

会论才性同异,传于世。四本者,才性同、才性异、才性合、才性离也。尚书傅嘏论同,中书令李丰论异,侍郎钟会论合,屯骑校尉王广论离。文多不载。

《四本论》久佚,对其内容,学术界众说纷纭。笔者曾对此作过考辨,认为《四本论》的四位辩手,可能从本质、性格、气质、道德四个不同角度定义“性”。这四种“性”与“才”(政治才干)之间,必须出现同、合、离、异四种逻辑关系<sup>①</sup>。由于《四本论》没有得出一个确切的解决办法,故成为两晋南朝清谈场上的重要论题之一,经久不衰。

## (2) 本体论

魏晋玄学创始人王弼,便是运用传统的形名方法构建其贵“无”理论体系。他反复强调名学逻辑规则的有效性:“凡名生于形,未有形生于名者也。”<sup>②</sup>“夫不能辨名,则不可与言理;不能定名,则不可与论实也。”<sup>③</sup>他用形名学方法将《老子》中的“道”变为“无”,将万物变为“有”,他说:“无形无名者,万物之宗也。不温不凉,不宫不商,听之不可得而闻,视之不可得而彰,体之不可得而

① 详见拙作《中国文化的清流》,中国社会科学出版社1991年版,第90—100页。

② 王弼:《老子指略》。

③ 同上。

知，味之不可得而尝。故其为物也混成，为象也无形。”<sup>①</sup>经过对“道”从听、视、体、味几个方面去辨知，得到的结果是无形。依据“名号出乎形状”的规则，因为“道”是无形的，所以“道”也就无名了，无形无名的简称就是“无”，因此“无”就成了宇宙本根“道”的不是名的名了。同时，万物表现为有形有名，因而可以简称为“有”，这样一来，道与万物的关系就从形名角度转变为“无”与“有”的关系。以此为基础，《老子》中的“道生万物”的思想，便被顺利地由形名角度转换为“无生有”，“无”既然生了“有”，当然是“有”的“本”了。至此，王弼推出了他的第一个宇宙哲学之理——“以无为本”。同样，他将《老子》中关于万物使用“道”才能发挥自身效益的思想，由形名角度转换为“有以无为用”，推出第二个宇宙哲学之理“以无为用”，为其最后证明“君主无为”之理奠定了哲学基础。

另一方面，王弼创造性地发展了名学理论，表现在对“称”的定义上。《尹文子》曾对“名”与“称”的差异作了区分，认为“称”是认识主体从某种角度对客体的称呼，不是事物的真“名”。但是，该书表述得比较模糊，并且执行得不严格。真正将“名”与“称”严格划分的是王弼。他在《老子指略》中这样写道：“名也者，定彼者也；称也者，从谓者也，名生乎彼，称出乎我。”“名号出乎形状，称谓出乎涉求。”他认为“名”由事物自身的形状所决定，表达了事物的本质；“称”则由说话者的不同观察角度而定，属于对事物各种属性的描述。王弼不仅在理论上明确提出了“名”与“称”的差别，而且在其所有著作中，严格运用了这一规则。他认为，对无形的宇宙本根，虽然不能“名”，但可以从不同角度去称呼它。王弼

① 王弼：《老子指略》

根据这一名学理论,将“道”、“玄”、“大”解释为从不同认识角度对宇宙本根的称呼。这样,一方面将无名的宇宙本根实际上定名为具有时代精神的“无”,同时解决了宇宙本根无法命名,又存在多种名号的矛盾状况。

不仅王弼如此,魏晋玄学家都是运用名学工具去分析各种现象,探求宇宙本原及其规律。例如郭象的《庄子注》,通过对“天地”、“阴阳”、“自然”、“道”辨名析理,一一否定了它们为宇宙本原的可能性,最后得出了宇宙无本原,事物自生独化的结论。即使相信神仙,持元气论的嵇康、阮籍,也是运用理性的形名之辩证明自己的观点。甚至佛教般若学者,也是运用名学形式去证明宇宙真相是“空”。如僧肇的《不真空论》,便以概念抽象性与事物具体性之间的矛盾,即普遍存在的名实不符现象,否定了事物有真实的性质,而是“不真”的“空”。“夫以名求物,物无当名之实;以物求名,名无得物之功。物无当名之实,非物也;名无得物之功,非名也。是以名不当实,实不当名,名实无当,万物安在?”

魏晋时期的思想家,经常被誉称为“善名理”。他们从经验出发,以理性主义的态度去反省前人学说,探求宇宙人生的真相。原因很简单,所谓清谈,就是辩论;所谓辩论,就是辨名析理。对玄学思辨来说,清谈是其外在学术交流形式,辨名析理则是其内在思维形式。因此不少学者认为,魏晋玄学的学术方法就是“辨名析理”。这种看法有一定道理。如果抽掉清谈的具体内容,剩下的就是无差别的“辨名析理”的逻辑分析过程。这种与清谈为表里的名学思辨,造成了注重理性思考和逻辑辨析的学术风气。可以说名学在魏晋时期得到了大普及,在运用的广度和深度上,与黄老派不可同日而语。以致出现了专门研究名学的专家,西晋人鲁胜的《墨辩注》,就是一例。他在该书的《序》中说:

名必有形、察形莫如别色，故有坚白之辩。名必有分明，分明莫如有无，故有无序之辩。是有不是，可有不可，是名两可。同而有异，异而有同，是之谓同异。至同无不同，至异无不异，是谓辩同辩异。同异生是非，是非生吉凶，取辩于一物而原极天下之污隆，名之至也。<sup>①</sup>

《墨辩注》正文已佚，透过上述文字，仍可看到当时名辨的盛况。玉柄麈尾之流，运用“形”与“名”、“名”与“分”、“有”与“无”、“是”与“不是”、“可”与“不可”、“同”与“异”等名学方法，通过对某个具体事物的辨名析理，以求发现其中蕴含的普遍性真理——“取辩于一物而原极天下之污隆”。当然，哲学天才毕竟是少数，正如郭象当年指出的那样，即使清谈者在辩论中没有任何学术新发现，提不出有价值的见解，形名逻辑作为一种健康的高级智力活动，可以提高思维水平，陶冶情操，比一般娱乐活动或游戏赌博要有意得多。“然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辨名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博奕乎！”<sup>②</sup>

### （三）言意之辩

言指语言，意指用语言表达的思想。研究语言与所蕴含思想之间的关系，就是言意之辩。作为道家的认识方法，它所要解决的问题，是通过文本，能否理解圣人的伟大思想，以及通过何种

① 《晋书·隐逸·鲁胜传》引鲁胜《墨辩注·序》。

② 《庄子·天下》郭象注。

途径理解。

## 1. 缘 起

将语言比作思想的外壳,并不确切,因为两者其实是不可分割的。语言与思想之间,是内容和(结构)形式的关系,或体用关系。但是语言与所准备表达的意思之间,又的确存在着差异。这种差异,在两千多年前,已经被春秋战国时代的儒、道圣贤所察觉。

道家的创始人老子,认为真理是对“道”的体悟,而“道”是超言绝象的。因此对语言的认识与表达功能,评价不高。在藐视语言价值的道路上,庄子沿着老子的思路走得更远,在他看来,人类已经在走向“文明”的道路上严重异化,失去了真我,在利益的驱动下变成了社会的“伪人”,语言概念构成了虚假的世界,文字被用来精心编织成形形色色的陷阱,人们整日战战兢兢地生活在其间,装腔作势地发言,却言不由衷。《庄子·齐物论》云:“大言炎炎,小言詹詹。……近死之心,莫使之复阳也。”

如果说,凡夫俗子属于人为制造“言”与“意”的隔离,那么圣人大爱无私,他们留下的经典著作,是否可视为载“道”的真言呢?回答仍是否定的。庄子说,世人怀着敬畏之心看待书籍,认为凡上了书的,都是真理,其实大谬。书籍不过是语言的载体,语言的价值在于它是思想的载体,而思想是难以完全用语言表达的。“世之所贵道者书也,书不过语,语有贵也。语之所贵者意也,意有所随。意之所随者,不可以言传也。”<sup>①</sup>尤其是关于“道”的真谛,更是无法言说。“大道不称,大辩不言。”<sup>②</sup>为了证明自己的观点,

<sup>①</sup> 《庄子·天道》。

<sup>②</sup> 《庄子·齐物论》。

庄子虚构了一个故事：一位名叫“轮扁”的制作车轮的工匠，公然攻击齐桓公所读圣人经典是历史文化垃圾——“糟粕”。

公读书于堂上。轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问，公之所读者何言邪？”公曰：“圣人之言也。”

曰：“圣人在乎？”

公曰：“已死矣。”

曰：“然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”

桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎？有说则可，无说则死。”

轮扁曰：“臣也以臣之事观之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣，然则君之所读者，古人之糟粕已夫！”<sup>①</sup>

轮扁冒死陈述的理由，来源于他做车轮的体验。他将木料变成车轮的技艺，已达到炉火纯青的地步，心中有数，而不能言表，无法传授给儿子，以致七十岁高龄还要自己动手干活。做车轮的技艺与伟大圣王经邦治国相比，简单得不能再简单了。显然，圣人复杂高深的经验更是无法传授的，因此文字记载的，都是圣王的陈述，而不是真谛，所以称之为圣人的糟粕。庄子认为，对待历史文化典籍的正确态度是，将其视为了解圣人思想的工具，而不是思想本身。就像通过鱼笱、兔网，捕鱼逮兔之后便要忘掉这些工具那样，通过语言理解了思想，就要忘了语言。“筌者，所以在鱼，得

① 《庄子·天道》。

鱼而忘筌；蹄者，所以在兔，得兔而忘蹄；言者，所以在意，得意而忘言。”<sup>①</sup>

战国时期儒家的言意观点保留在《周易·系辞》中。针对《周易》中三个基本要素——“言”（卦爻辞）、“象”（卦爻象）和“意”（象的意思）之间的关系，《系辞》的作者借孔子之口作了如是解释：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪；系辞焉以尽其言。’”这段话大意为：“言”尽管不能尽“意”，但圣人通过立“象”表达了自己的“意”，再通过语言解释了“象”。

儒道圣贤关于“言意”关系的语录，在其产生后的几百年岁月中，并没有引起充分重视，更没有被上升到一般方法论的高度去理解。在汉魏之际，这段话却被重新“发现”，并被赋予了新的时代内容和一般方法论的意义，成为早期玄学的重要理论武器。

据欧阳建《言尽意论》透露，“言意之辩”作为一种治学方法，似乎首先产生于汉魏之际的人物品评活动，并且以“言不尽意”的形式出现：“世之论者，以为言不尽意，由来尚矣，至乎通才达识，咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟傅之言才性，莫不引此以为谈证。”<sup>②</sup>从这段引文看，“言不尽意”在蒋济、钟会、傅假活动的曹魏中期，已在社会上广为流行，“由来尚矣”，并作为论证的大前提存在，“引此以为谈证”。这说明，该论被重新运用要早于曹魏中期，很可能产生于汉魏之际的人物品评过程中。当时，人物品评的考查重点开始由外在行为规范转为内在精神，而对内在精神的描述，则是一般语言所难以胜任的，即使今天，我们在表述

① 《庄子·外物》。

② 《艺文类聚》卷一九引欧阳建《言尽意论》

一个人的内在气质或精神特征时，语言也不可能完全表达自己的感受，当时的批评家可能由此而运用“言不尽意”论去弥补人才评论中思想与评语之间的差异，欧阳建《言尽意论》所提到的蒋济、钟会、傅嘏三人的人物品评实践活动，大概都是遇到了这一性质的难题。

蒋济是当时著名的人物品评专家，对人的眼神很有研究，“中护军蒋济著论，谓‘观其眸子，足以知人’”<sup>①</sup>。蒋济所著的“论”不知为何名目，但观其《万机论》的佚文，可见其的确对人物鉴识下过一番工夫，对人物眼睛很有研究，“上有定形，二人察之，有得失，非苟相反，眼睛异耳”<sup>②</sup>。这段引文虽是对观察者眼力的评价，但也说明蒋氏对眼睛的重视。注重人物的眼神，是汉魏之际人物品评的重要特点之一。刘劭在《人物志·九征篇》中对这种鉴识方法的重要性和困难性发表了看法：“征神见貌，情发于目，故仁，目之精，恣然以端。勇，胆之精，晬然以强……五质内充，五精外章，是以目彩五晖之光也。”刘劭虽然描述了几种眼神，却很难完全用语言表达出自己的意思。蒋济论“眸子”可能也遇到了类似难题。只得借助“言不尽意”来自圆其说。对人物眼神的描述的确是一种建立在经验基础上的直观把握，是非逻辑、非理性的，很难用准确的语言表述。钟会、傅嘏都是人物品评大家，属于才性四本论中的人物，由于他们的才性理论，涉及到气质与才能的关系这个非常复杂的问题，所以他们二人也以“言不尽意”作为对难言之域的遁词。值得注意的是，傅嘏对“言不尽意”的运用，并不仅限于才性这一论战。景初二年，刘劭《考课法》出台后，魏

① 《三国志·魏书》卷二八《钟会传》。

② 《太平御览》卷三六六引蒋济《万机论》。



明帝诏公卿评论之，傅嘏反对该法，其理论根据是：“微言既没，六籍混玷。”<sup>①</sup>是说六经没有完全表达出圣人的意思。傅嘏的这层意思尽管表述得比较含糊，但仍可以看出是“言不尽意”论的发展，这种发展似乎开始越出了人物品评的范围。

荀粲是第一个将“言不尽意”论重新引向经学领域的人物。荀氏家族的学术思想比较保守，是经学的旧路子。荀粲是从这个传统儒学家族中杀出的一个思想叛逆。当时，随着人才理论的深入研究，思想界已经开始全面反省东汉以来的哲学理论，对儒家六经的重新解释已提到议事日程。而人物品评中被重新发现的“言不尽意”论，又为这种解释提供了现成的武器。这个任务，历史地落到了荀粲身上。鲁迅先生说，从旧营垒中走出的人，更能看出其中的弱点，容易给予致命的一击。荀粲出身儒学世家，对旧经学的弊端和致命点当然了如指掌。对人性与天道研究薄弱是六经的一大缺陷，荀粲的进攻首先从此开始。他通过对《周易》言、象、意三者关系的分析，证明了“六经是圣人糠粃”，并且进而得出了《周易》中的言象不能表达圣人微言大义的革命性结论。

粲字奉倩。粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。粲兄难曰：“《易》亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？”粲答曰：“盖理之微者，非物象之所举也，今称立象以尽意，此非通于意外者也；系辞焉以尽言，此非言乎系表者也；斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”及当时能言者不能屈也。<sup>②</sup>

① 《三国志·魏书》卷二一《傅嘏传》。

② 《三国志·魏书》卷一〇《荀彧传》注引《粲别传》。

从上文看,荀粲认为,《易》中的言、象并非完全不能反映圣人的思想“意”,但是所表达的“意”,是在《周易》的言象中所明确限定和固有的。至于圣人没有准备在《周易》中阐述的“意”,则是通过《周易》的言象所不可能窥知的,“今称立象以尽意,此非通于意外者也;系辞焉以尽言,此非言乎系表者也,斯则象外之意,系表之言,固蕴而不出矣”。这种卦爻象之外的意,系辞之外的言,就是“理之微者”,即性与天道。对这种意,圣人根本就没有在六经中表述。六经也因为没有反映圣人关于性与天道的“微言”而被称为糠粃。很明显,荀粲的“言不尽意”是指圣人未发之言,对经典中的言意关系,荀粲仍持“言尽意”论。

人性论与天道观是当时哲学的中心问题,荀粲的“言不尽意”论,实际上否定了六经的哲学价值。汉儒认为圣人的典籍完全表述了圣人的思想,根本不存在言不尽意的问题。在这种思想指导下,汉儒对六经章句竭尽附会之能事,割裂文义,强行解释经文,而且越来越烦琐,引起了思想界的反感。荀粲指出六经没有表达圣人的深奥哲理,在当时,确有震聋发聩的作用。但是,荀粲的观点看起来激烈而彻底,实际上对新学说的建立是无益的。当然,荀粲的历史使命并不在于创立新方法,而是在于破坏旧方法。建设性的任务,则是由天才少年王弼完成的。

## 2. 王弼的言意观

正始时期,儒道融合的历史趋势已经形成,人物品评中所产生的“贵无”论席卷了思想界,儒道著作的重新解释已成为重要的时代课题。当时所面临的理论困境是,儒、道经典之间存在着明显的差异:儒家六经基本上没有涉及“无”和“道”之类本体论

方面的内容,而道家著作《老子》中关于“道”的论述却连篇累牍。当时,儒家的地位和影响并没有从根本上动摇,其礼乐刑政方面的学说仍是人们生活实践的基本教条。再者,早期玄学流派的人物又大都是儒学世家,他们从感情上也不可能弃儒从道,况且他们也不想弃儒从道。裴徽向王弼的提问就反映了当时思想家们对儒道著作的差异所表现的茫然心情,“夫无者诚万物之所资,然圣人莫肯致言,而老子申之无已者何?”<sup>①</sup>

荀粲对儒道著作差异的解释流于偏激。尽管他承认六经表达了圣人之意,但又指出圣人没有表达性与天道的微言大义,所以是“糠粃”。这种观点显然难以被思想界接受。当时的中国思想界不可能绕开六经前进,只能通过六经前进。否认六经的学术意义,是很难被社会所接受的。六经被视为文化之源、价值之源和智慧之源,具有不可动摇的权威地位。历代思想家通过注释经典的途径表达自己的新意,所以,新学说的诞生往往需要新的注经方法。早期玄学创始人王弼面临的仍是同一性质的任务,寻找一种可以充分输入自己见解的注经工具,因此改造传统的“言意之辩”,提到了议事日程。

无论从理论形态的完整性,还是从在当时的影响看,王弼的言意观点比荀粲大大迈进了一步,发生了质的飞跃。在《周易略例·明象篇》中,他成功地融《易传》“言不尽意”、“立象以尽意”说和庄子的“得意忘言”说于一炉,把几个看起来似乎矛盾的命题有机地结合在一起,构成了新的玄学言意观。尽管王弼这篇文章是针对《易经》中卦辞、爻辞与卦象、爻象以及圣人立卦之意三者的关系这一具体问题而作,但仍有一般方法论的意义。为了更清晰

① 《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》。

地了解这一理论的内容,按其行文顺序,分为四个层次解释如下:

第一,指出周易的三要素:“意”(圣人作卦的意思)→“象”(卦爻象)→“言”(卦爻辞),三者之间存在递进的生成关系,并具有递进的表达关系。即“象”表达“意”,“言”表达“象”。因此可以通过“言”去理解“象”,通过“象”去理解“意”。“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。”

第二,“言”是理解“象”的工具,理解了“象”就要忘掉“言”;“象”是理解“意”的工具,理解了“意”就要忘掉“象”。犹如“蹄”(逮兔之网)“筌”(捕鱼之笱),是捕捉兔、鱼的工具,捕获了兔、鱼,便可忘掉“蹄”“筌”。“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。”

第三,就像“蹄”“筌”只是捕获兔、鱼的工具一样,“言”只是理解“象”的工具,“象”只是理解“意”的工具。工具的存在价值,就在于能达到某种目的,如用筷子去吃饭,用刀子割物体。但是工具本身不等于目的。假若永远不用工具去做工,那么它们就不是工具,而是观赏之物。同样,如果人们的理解停滞在“言”的阶段,就不能理解“象”;停滞在“象”的阶段,就不能理解“意”,而且你所执著的“言”、“象”也完全失去了它们作为“语言”、“意象”的存在价值。变成了无意义的笔画和符号。“然则,言者,象之蹄也。象者,意之筌也。是故存言者,非得象也;存象者,非得意者。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。”

第四,只有不执著于言象,不停留在言象阶段,才能得“意”,在得意的瞬间也就忘掉言象。犹如人们通过乐曲演奏欣赏音乐,

但是真正入音乐意境——“得意”时，一定是处于不再分辨旋律、节奏、和声的状态——“忘了”乐曲。只有忘了乐曲，才能彻底融入音乐意境。同样，只有忘了语言，才能进入语言营造的意象，体悟其意义。很明显，王弼笔下的“忘言”、“忘象”，并非主张摒弃“言象”去理解“意”，而是主张通过“言象”，但不能停滞于“言象”，而是要超越“言象”去理解“意”。“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。”

王弼的言意观属于言尽意论，还是言不尽意论呢？两种观点都存在。因为在王弼的观念中，圣人有两种“意”，是对有形和无形两种不同性质问题的认识。

其一，言尽意。这个“意”，是圣人对有形世界的看法，能够用语言去把握定性，以文字形式遗留在六经中。后人能以语言意象为工具，通过“寻言以观象”、“寻象以观意”和“得意忘象”等途径获得。这就是王弼“言尽意”论的范围。因此他在《周易略例·明象》中明确指出：“言以象尽，象以言著。”但是，圣人在经典中并非能表达他所有的思想。

其二，言不尽意。这个“意”，是圣人对无形本体的看法，无法用语言去真切把握它，没有以文字形式在其经典著述中表达。王弼认为，圣人虽然达到了“无”的境界，但是“无”没法言说，所以圣人根本没有正面论述这个问题。老子没有圣人高明，生活在“有”的境界，所以他反复论说“无”，以弥补自己的不足。他对裴徽说：“圣人体无，无又不可训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”<sup>①</sup>尽管《老子》是论述“无”的著作，但宇宙本体“无”，

<sup>①</sup> 《三国志·魏书》卷二八《钟会传》注引何劭《王弼传》。

只能意会,不能言传,故老子也无法用语言去定义“无”,只能用“道”、“玄”等各种“称谓”予以描述,这些语言“各有其义,未尽其极也”。可见,《老子》一书是“言不尽意”的。

很明显,王弼言意观中的二重含义,在当时具有重要的方法论意义。“言尽意”观点,肯定了儒道经典存在的合理性和必要性:六经虽然没有讨论本体问题,却表达了圣人的社会政治思想,并不是“糠粃”;老子没有“体无”,却在《老子》一书论述了“无”。它们都是思想家认识真理的途径。儒家地位尊于道家,而道家著作《老子》又重于儒家六经。既保住了儒家的传统地位,又将道家著作提到经典的重要地位,为儒道的顺利融合奠定了理论基础。“言不尽意”观点,又指出了儒道经典的局限性,也就是说它们没有,也不可能完全表达圣人的思想,那么当时的思想家用什么方法去研究儒道经典呢?这是一个非常迫切的任务。王弼的言意观如果仅仅停留在这个层次,那么他至多只完成了一半任务。王弼没有停止在这个层次,他找到了一条“正确”认识经典的方法,即“得象忘言”的方法,解决了“言尽意”与“言不尽意”的矛盾。这是其言意观中最具有革命意义的一环。

王弼指出,经典有“言尽意”的一面,因此要“寻言以观象”、“寻象以观意”;而经典又有“言不尽意”的另一面,因此不能执著于言象,要“得意忘象”、“得意忘言”。总之他认为言象是圣人表达思想的途径,也为人们认识圣人思想架起了桥梁。但是桥梁本身不是目的,而是通向目的的途径;言象不是思想,而是通向思想的媒介。就像过河需要过桥一样:过河时,不要在桥上徘徊;过了河以后就不必再去考虑桥。因此,王弼呼吁当时的思想界,不要拘泥于经典的个别词句,而是要能动地驾驭这些词句,去理解圣贤的思想。毫无疑问,王弼的“言意之辩”为玄学家利用儒道经

典阐述符合时代需要的新思想打开了方便之门。

事实正是如此，王弼以“得意忘言”为武器，高屋建瓴、势如破竹地发动了一场思想革命，它重新解释了《周易》、《论语》和《老子》，扫除了汉儒拘泥文辞、迷信象数、牵强附会的学风，刷新了儒道学说，给这三部影响中国历史进程的名著注入了新的生机和活力，完成了由汉代经学向魏晋玄学的划时代转折。

### 3. 流变与影响

魏晋是一个标新立异的时代。尽管王弼的言意观表达了那个时代的最高水平，但是，“言意之辩”的理论探讨并没有中止，各流派的思想家，纷纷登上论坛，阐述自家的观点。从现有的史料看，西晋元康时期，在玄学清谈的第二个高潮中，伴随着“贵无”与“崇有”论战，言意关系再次成为学术热点，出现了以“崇有派”为背景的“言尽意论”、以“贵无派”为背景的“言不尽意论”和继承王弼学说的“寄言出意论”。

#### (1) 言不尽意论

元康时期，玄学“贵无派”不仅在本体论方面偏离王弼学说，向虚无方向发展；在认识论方面，也有部分名士强调“言不尽意”，如该派领袖乐广，以“言约”著称，在清谈中仅说只言片语，而不“剖析文句”，经常搞得谈客一头雾水。某次与卫玠谈“梦”，用了一个“因”字，使卫玠百思不得其解，并大病一场。“卫思‘因’，经日不得，遂成病。”<sup>①</sup>其中缘由，是乐广强调概念与思想之间的距离“言不尽意”，用先秦名家的语言表达，就是“旨不至”。《世说新语·文学》载：

<sup>①</sup> 《世说新语·文学》。

客问乐令“旨不至”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？”于是客乃悟服。

这是以《庄子·天下》中名家一系列悖论中的“指不至，至不绝”为题进行的清谈。“指”的原意是手指，因为人们用手指指物表达概念，于是成了动词“指认”、“指出”，进而成了概念本身，变为“指”或“旨”（见上引文）。在常识世界中，名称“指”是能够表达事物的，故指可至。“指不至”是一个悖论。而这个悖论为什么能够成立呢？由于概念是抽象的，所指事物却是具体的。具体的事物之丰富，决非概念所能完全表达。古人不具备现代人的逻辑分析能力，他们虽感到了一般与个别的矛盾，却很难说出其中的道理，所以说“不至”。乐广表演了麈尾柄与桌面的离合动作，通过这个动作说明事物是变化无常的，概念“旨”不可能切中所指事物的本质。在这种思想指导下，乐广使用语言出奇地吝啬。有时也是他躲避论敌进攻的盾牌，《世说新语·文学》注引《晋诸公赞》记载，某次清谈中，面对裴颀“崇有论”咄咄逼人的诘难，“广自以体虚无，笑而不复言”。

乐广无著作传世。言不尽意派留下的作品是《不用舌论》，载于《艺文类聚》卷一七，题作者为“张韩”，查魏晋时期所有史料，均不见关于此人的记载。严可均说：“‘韩’疑‘翰’之误。”<sup>①</sup>“张韩”应是“张翰”的误写，很有见地。一方面“韩”与“翰”，同音而字形相近。另一方面，以西晋时期吴郡名士张翰的思想倾向，完全可

① 严可均：《全晋文》卷一〇七。



能写出如此偏激的怪论。

张翰，字季鹰，其父为吴国大鸿胪张俨。张翰以藐视传统、率性而动，被视为阮籍式的人物，“时人号为‘江东步兵’”<sup>①</sup>。元康后期，会稽贺循从水路赴洛阳就职，途径吴之阊门，于船中弹琴。张翰被琴声吸引，下船与贺循清谈甚欢，竟谎称自己亦有事进京，与贺循结伴去了洛阳，而不通知家人。在洛阳元康放达派青年上人中，他如鱼得水，“任心自适，不求当世”。有人告诫他，纵欲一时，会坏了身后名声。张翰回答：“使我有身后名，不如即时一杯酒。”被司马同辟为大司马东曹掾，看天下将要大乱，不辞而别。“翰因见秋风起，乃思吴中菰菜、莼羹、鲈鱼脍，曰：‘人生贵得适志，何能羁宦数千里以要名爵乎！’遂命驾而归。”回到家乡后，仍我行我素。参加好友顾荣（字彦先）的丧礼，又有惊人之举。“顾彦先平生好琴，及丧，家人常以琴置灵床上。张季鹰往哭之，不胜其恸，遂径上床，鼓琴，作数曲竟，抚琴曰：‘顾彦先颇复赏此不？’因又大恸，遂不执孝子手而出。”<sup>②</sup>张翰并非纨绔公子，他很有文采，本传称其“有清才，善属文……其文笔数十篇行于世”。这数十篇文章已散失，从佚文的字里行间，仍可见张翰桀傲不驯的性格。“惟万物之品分，何利人之独书。中神性之极妙，岂给口之至味。”<sup>③</sup>从以上情况看，《不用舌论》很可能是张翰作品。佚文如下：

论者以为心气相驱，因舌而言。卷舌翕气，安得畅理？余以留意于言，不如留意于不言。徒知无舌之通心，未尽有舌之必通心也。仲尼云：天何言哉？四时行焉。夫子之文章可得

① 《晋书·张翰传》，本段以下引文均出自本传。

② 《世说新语·伤逝》。

③ 严可均：《全晋文》卷一〇七引张翰《杖赋》。

而闻也。夫子之言性与天道不可得而闻。是谓至精，愈不可闻。枢机之发，主乎荣辱。祸言相寻，召福甚希。丧元灭族，没有余哀。三緘告慎，铭在金人。留侯不得已而掉三寸，亦反初服而效神仙。灵龟启兆于有识，前却可通于千年，鸚鵡猩猩，鼓弄于笼罗，财无一介之存。普天地之与人物，亦何肖于有言哉？<sup>①</sup>

任何心智正常的人，都不会完全否定语言表达思想的功能，《不用舌论》也不会例外，否则，张韩（翰）应当连《不用舌论》也不写才对。从该论的内容看，正是如此。作者认为语言可以表达对事物粗浅的看法，如政治人事方面的思想——“留侯掉三寸”，“夫子之文章”等。但是对宇宙人性的真谛，则无能为力——“夫子之言性与天道”，无法尽意“畅理”。对这个“至精”领域的真理，“何肖于有言？”应当不用舌。

## （2）言尽意论

该派代表作为《言尽意论》，作者欧阳建（？—300），字坚石，渤海（今河北南皮县东北）人，世为冀州豪族。青少年时代便以文采优美与思想深刻闻名于世，时人誉之为：“渤海赫赫，欧阳坚石。”<sup>②</sup> 19岁前即步入仕途。历任山阳令、尚书郎。与其舅大富豪石崇、文士潘岳友善，并依附权贵贾谧，为贾党“二十四友”之中坚人物。元康时期，贾后一党握有实权，裴颀作为贾后亲戚参与朝政，是元康时期的政治当权派，为遏制“贵无”派煽起的放达之风，著《崇有论》予以纠偏。永康元年（300）赵王伦诛贾氏的政变中，欧阳建与石崇、潘岳与裴颀同时遇害，代表作为《言尽意论》。从该论积

① 《艺文类聚》卷一七。

② 《晋书·石崇传》。

极务实的政治哲学倾向看，与裴颀的《崇有论》有异曲同工之妙，似乎是为反驳贵无派的“言不尽意”的观点而作。

西晋元康时期，“言不尽意”十分盛行。故欧阳建在《言尽意论》中虚构的辩论，在持“言不尽意论”的“雷同君子”与持“言尽意论”的“违众先生”之间展开。欧阳建借“违众先生之口”阐述了自己的观点，由三个互相联系的思想层次构成：

第一，事物及其规律不依赖语言形式而客观存在，定义与解说丝毫不能改变事物的性质及其运动的规律。“夫天不言，而四时行焉；圣人不言，而鉴识存焉。形不待名，而方圆已著，色不俟称，而黑白已彰。然则名之于物，无施者也；言之于理，无为者也。”<sup>①</sup>

第二，人们对事物性质及规律的认识，只能借助语言进行表达，否则，就无法区别事物、阐述规律。“而古今务于正名，圣贤不能去言。其故何也？诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非言不辩。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。”<sup>②</sup>

第三，语言和概念不是事物自身固有的，而是人类对客观事物认识的表达形式。思想内容与语言形式之间属体用关系，犹如声音与回响、形体与影子一样不可分离，语言能完全表达思想内容。“本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辨其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变，此犹声发响应，形存影附。不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。”<sup>③</sup>

① 《艺文类聚》卷一九载欧阳建《言尽意论》。

② 同上。

③ 同上。

在“言不尽意”占压倒优势的条件下,欧阳建以独立思考精神力主“言尽意论”,以体用关系解释思想与语言的关系,成一家之言。但是,意识与语言之间存在着十分复杂的关系,欧阳建完全否定两者的差异,同样陷入了片面性。

### (3) 寄言出意论

该派以郭象为代表,本体论方面折衷贵无崇有,认识论方面则继承王弼言意观,认为语言是得意的工具,但是得意则不能拘泥于语言。郭象没有沿用庄子——王弼的“得意忘言”成语,而以“寄言出意”和“迹’与‘所以迹’”予以表达。

据郭象的宇宙观,“世界”是双重的,可分为有形的现象界和无形的本体(性)界两大领域。现象界事物互相作用的“相因”活动与本体界“玄冥之境”的“独化”活动,不可同日而语,后者才是事物变化的根本动因。人类对它们的认识,也随之分为“有言有意”和“无言无意”两大领域,而后者是认识的根本所在。“夫言意者有也,而所言所意者无也,故求之于言意之表,而入乎无言无意之域,而后至焉。”<sup>①</sup>郭象的名士朋友庾敞亦应持这一观点。他著《意赋》一文,表达了对宇宙人生的感慨。他的从子庾亮读该赋后诘问:“若有意也,非赋所尽;若无意也,复何所赋?”庾敞回答:“在有无之间耳。”<sup>②</sup>

郭象认为,无形的本体世界——事物的本性、规律是超越语言“无言无意”的,然而人类对它们的理解终究要通过语言,作“有言有意”的表达,因此儒道圣贤在其经典著作中论述自己的思想感受时,采取了“每寄言以出意”的方法<sup>③</sup>,将自己的意思寄

① 《庄子·秋水》郭象注。

② 《晋书·庾敞传》。

③ 《庄子·山木》郭象注。

托在某种话语中表达。所以,后人对儒道经典的解释,完全不必拘泥于文字。只要理解其思想主旨,可以忽略语言字面上的意义。他在《庄子·逍遥游》的开篇注文中,借对庄子笔下“鲲鹏”的解释,鲜明地亮出了自己“寄言出意”的旗帜。

鹏鯤之实,吾所未能详也。夫庄子之大意,在乎逍遥游放,无为而自得,故极大小之致,以明性分之适。达观之士,宜要其会归而遗其所寄,不足事事曲与生说。自不害其弘旨,皆可略之耳。

的确,郭象就是用这种方法,对《庄子》书中不符合己意的文字,均作了与文字本义不同的解释。如《逍遥游》中,庄子明明说藐姑山上居住着“神人”,而郭象硬说“神人”非庄子本意:“此皆寄言耳。夫神人即今所谓圣人也。”像这样的例子,在郭象《庄子注》中随处可见,不胜枚举。由此可见,与王弼的“得意忘言”相比,郭象的“寄言出意”可以“离谱”更远——在解释经典的问题上获得了更广阔的自由空间。

魏晋“言意之辩”对这一时期思想文化的影响是巨大的。在这个理论前提下,圣人的语言不再是真理,也不是检验真理的标准,使玄学家搬掉了思想解放道路上的拦路巨石,立子不败之地。这是一个革命性的突破。在“得意忘言”的大旗下,玄学名士得以自由解释儒道经典。我们在魏晋文献中所时常遇到的所谓“寄言”、“忘言”、“假言”、“权教”、“假数”等等不同术语,都是“得意忘言”的变形。于是,“新理”层出不穷,学术流派不时异军突起,开始了一个标新立异的时代,迎来了中国历史上第二次百家争鸣。

“言意之辩”不仅直接推动了魏晋玄学的形成和发展,而且对中国佛教义学的思想方法及其中国化进程,产生了深远影响。东晋名僧支道林以此为依据解释般若经的义理,认为“理冥则言废,忘觉则智全”,“宜求之于筌表,寄之于玄外”<sup>①</sup>。他将这种方法运用于讲经,因不留意文字而常常出现失误,有人提出质疑,“解释章句或有所漏,文字之徒多以为疑”。但是,他得到了上层思想界的普遍认可,大名士谢安出面回答:“此九方皋之相马,略其玄黄而取其俊逸。”<sup>②</sup>不仅般若学的中国化如此,中国佛性说的诞生也是如此——竺道生的“顿悟说”就是在这一思想方法指导下生成的。“生既潜思日久,彻悟言外,乃喟然叹曰:‘夫象以尽意,得意则象忘。言以诠理,人理则言息。自经典东流,译人重阻,多守滞文,鲜见圆义。若忘筌取鱼,始可言道矣。’于是校阅真俗,研思因果,乃言善不受报,顿悟成佛。”<sup>③</sup>

“言意之辩”兴起于经学目的,但是它对中国古代文学艺术的影响相当深远。早在东晋时期,已经使当时的诗歌、绘画、书法作品不执著于形迹,而注重传神写意。如顾长康画人,有时数年不画眼睛,有人问其中原因,顾氏回答:“四体妍蚩,本无关妙处;传神写照,正在阿堵中。”<sup>④</sup>他给裴颀作肖像画,在脸颊处多画了三根毛,以象征其过人的才识。看画者普遍感到这三根毛画出了裴颀的精神,“益三毛如有神明”<sup>⑤</sup>。总之,“言意之辩”使社会的审美观念一扫两汉滞重,变魏晋之空灵。所谓“画外之景”、“弦外之

① 梁·僧佑:《出三藏记集》卷八支道林《大小品对比要钞序》。

② 《世说新语·轻诋》注引《支遁传》。

③ 梁·慧皎:《高僧传》卷七《竺道生传》。

④ 《世说新语·巧艺》。

⑤ 同上。

音”、“文外曲致”等等理论，都渊源于“言外之意”，只有忘言、忘象、忘我，才会达到最高的意境。陶渊明《饮酒诗》之所以成为千古绝唱，奥妙即在于此：“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”



## 四、安身立命之道

在道家宏伟的哲学体系中，表面上高高在上的宇宙本体论、社会历史观和认识论，其实只是这个巨大的建筑群落中的厢房和回廊，只有步入其人生哲学的主殿升堂睹奥，才能真正欣赏这个古代思想宝库的博大精深。因为个体生命的价值，是道家哲学的终极关怀所在，也是它与中国古代所有学派的最后分野。

### （一）自由论

“自由”是个歧义百生的概念，古今中外，人类从来没有达成过共识。尽管不同时代和不同民族的解释各异，但是自由观念的存在却是不争的事实。同样，中国古代的道家也作出了自己的解答，那就是不受束缚地实现自己的本能。当然，他们没有使用“自由”一词，而是通过“自然”这个意思更宽泛的哲学范畴，表达了道家对人性解放的体悟和理解。

当代一些学者认为，道家的“自然”观念，是关于人类与自然界和谐的哲学，因此作为环境保护的古代思想资源加以运用。其实，这是个误解。在道家的哲学术语中，“自然”不是指自然界，而是指事物在没有人为作用下的自然状态，是道家追求的最高价值。尽管没有将人与自然界的关系完全置于其理论视野之外，但



只是为论证社会人生的意义服务,最终的理论指向,是人类的自然本能,即自然之性。从老子开始,经过庄子的阐发,到魏晋玄学那里逐渐明晰——“自然”成为人性自由的哲学范畴,与表示社会必然的“名教”相对立。

### 1. 自然之性

道家的创始人老子首先将“自然”作为哲学范畴使用。在他笔下,“自然”是指事物的天然状态和固有规律,为宇宙本根“道”所效法。“道”的伟大功绩在于顺应事物的自然之性,而没有其他任何作为,结果是真正成全了万物之德,而不留作用的痕迹。故《老子·二十五章》云:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”王弼注:“不违自然,乃得其性,法自然也。法自然者,在方而法方,在圆而法圆,于自然无所违也。”顺应万物的自然本能,就是顺应宇宙的“自然”法则。天覆盖万物,地负载万物,万物之间的相生相克,都叫做自然。例如,天地所遵循的自然法则,是以“不仁”态度对待万物。“天地不仁,以万物为刍狗。”<sup>①</sup>“仁”的含义是恩爱之心。天地如果有为,充满恩爱之心,必然会以自己的意志有为地向万物施加恩泽,即按自己的标准改变万物的状态,这样就会破坏万物生存的自然法则。比如野兽吃草,人类吃狗,看上去有些残忍,但却是生物的真实本性,是生物界的天然食物链。如果予以改变,就破坏了自然界的平衡。天地的伟大之处,恰恰是对万物的自然本性及其相互关系不予干涉。

老子讨论宇宙万物的“自然”,是为了证明人性的“自然”。他指出,耳、目、口、心等生理器官的正常生理功能和需要,就是人

① 《老子·五章》。

的生理自然,如果外界输入给这些器官以正常需要之外的信息,就会直接破坏它们的“自然”：“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。”<sup>①</sup>统治者应当顺应人民的自然本性,圣人的成功之处就是“以辅万物之自然而不敢为”<sup>②</sup>。

尽管在《老子》中,“自然”一词只出现过五次,但是性质相同的表述——肯定和赞美事物自然本能的用语,却屡见不鲜,如“自正”、“自化”、“自宾”、“自定”、“自富”、“自朴”、“自均”等。这些词语中的“自”,都是指事物本能的自发性质,具有否定外来干预(主要是人为力量),肯定个体生命本能及其自由发展合理性的意思。可见老子的“自然”观念,蕴含着“自由”因素。它的提出,标志着道家探索人类“自由”问题的开始。

庄子继承了老子的人性自然论。这位更强调个性自由的哲人,对事物自然本能及其变化的自发性更是情有独钟,在《庄子》一书中,时常可见崇尚事物自然本性及其自生自化的文字<sup>③</sup>,并明确提出了“自然之命”概念<sup>④</sup>。然而,庄子并没有仅仅复述老子的“自然”思想,而是将传统的“逍遥”一词改造为人生哲学的范畴。“逍遥”是个模糊概念,具有快乐、幸福、舒适、自由等多种含义,简单地说,是中国古代道家的“自由”范畴。庄子敏锐地察觉到,人类的自然本性有相同的方面,但是又存在着巨大差异。从生命境界角度看,俗人与至人之间,有天壤之别。因此人类没有共同的自由标准。那么究竟何为真正的自由呢?在《逍遥游》中,庄子表达了自己对自由的困惑和理解。

① 《老子·十二章》。

② 《老子·六十四章》。

③ 关于庄子的这一思想特点,详见本书“思想精要”之“庄子的阐发”。

④ 《庄子·天运》。

《逍遥游》一开篇，庄子便以神奇的想像力，将鲲鹏与斥鷃这两种体态极悬殊的飞禽，置于浩瀚无垠的宇宙空间，象征生命境界“大”与“小”的差异：在无限遥远的北海，有条几千里长的大“鲲”鱼，忽然化为大“鹏”鸟，脊背便几千里，展开双翼遮盖了整个天空，从水中起飞，激起浪花三千里，如强大的龙卷风扶摇直上，达九万里高空，在上下一片苍茫中，乘六月的大风，飞往浩淼的南海。生活在池塘边上的麻雀，在树梢与草地之间飞来飞去，感到已达“逍遥”的极致，大鹏的行为超越了它们的经验，故叽叽喳喳，无法理解为何要以九万里高度南飞，才能快乐“逍遥”。

穷发之北有冥海者，天池也。有鱼焉，其广数千里，未有知其修者，其名为鲲。有鸟焉，其名为鹏，背若泰山，翼若垂天之云，抟扶摇羊角而上者九万里，绝云气，负青天，然后图南，且适南冥也。斥鷃笑之曰：“彼且奚适也？我腾跃而上，不过数仞而下，翱翔蓬蒿之间，此亦飞之至也。而彼且奚适也？”此小大之辩也。<sup>①</sup>

庄子认为，斥鷃不能理解大鹏，是题中应有之义。犹如朝生暮死的虫子，不可能有“月”的时间概念；春生夏死的蝉，不可能有“年”的时间概念。人类的认识能力和价值判断同样存在巨大差异，就像无法与瞎子共同欣赏色彩、与聋子一起欣赏音乐那样，人类不仅感官有盲聋，心智同样有盲聋。庄子塑造鲲鹏与斥鷃的动机，是为了说明人类的生命境界存在差异。于是，在这个寓言结束处如是说：

<sup>①</sup> 《庄子·逍遥游》。

故夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世未数数然也。虽然，犹有未树也。夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰，至人无己，神人无功，圣人无名。<sup>①</sup>

以上文字展现了三种不同的生命境界：

其一，生活在世俗功利境界中的人。他们受特定文化时空的局限，执著于“物”、“我”，因为一官半职的成功，或者得到了较高的社会赞誉，便达到了快乐的极致，与在池塘边小鸟处于同一个“逍遥”层次。

其二，超越了世俗功利而有心向“道”之人。他们忘了“物”，而不能忘“我”，仍有所建树和作为，如宋荣子创立了自己的学说，列子飞行出游。既然有作为，就需要条件，即“有待”条件才能快乐自由，如列子“有待”于风才能起飞，似乎与大鹏处于同一个较高的“逍遥”层次。在庄子笔下，大鹏的起飞也是“有待”的——需要借助六月大风和九万里的高度支持其巨大的翅膀，否则将跌落，原理如同深水才能行大船：“且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里，则风斯在

① 《庄子·逍遥游》。



下矣，而后乃今培风，背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。”

其三，至人、神人、圣人，三者异名同实，是生命境界与“道”为一者。他们不仅忘“物”，而且忘“我”，故能超越一切条件局限，获得无限的自由，似乎指不食人间烟火的神仙。在《逍遥游》中，他虚构了在遥远的藐姑射之山上，居住着肌肤若冰雪的神人，“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。在其他篇章中，也多见关于“神人”、“至人”出游的恣肆汪洋的描写。“乘云气，骑日月，而游乎四海之外。”<sup>①</sup>然而，这些神人的形体均原地未动，像失去了生命的枯木，进入了“吾丧我”状态，神游宇宙。显然，庄子所谓“游”，并不是形体出游，而是精神的自由活动，即“游心”。“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”不是指腾云驾雾的神力（那仅是列子之流的小术），而是顺应元气阴阳的自然变化达到“道”的境界，“游心于无穷”<sup>②</sup>。《庄子·田子方》借老子之口作了进一步解释。该篇称，孔子拜访老子时，见老子凝神不动，像个木雕。还原后，老子描述了自己神游宇宙本原的“逍遥”感受。请看：

孔子见老聃，老聃新沐，方将被发而干，愀然似非人。孔子便而待之，少焉见，曰：“丘也眩与，其信然与？向者先生形体掘若槁木，似遗物离人，而立于独也。”

老聃曰：“吾游心于物之初。”

孔子曰：“何谓邪？”

① 《庄子·齐物论》。

② 《庄子·则阳》。

曰：“心匠焉而不能知，口辟焉而不能言，尝为汝议乎其将。至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和，而物生焉。或为之纪，而莫见其形；消息满虚，一晦一明，日改月化，日有所为，而莫见其功。生有所乎萌，死有所乎归，始终相反乎无端，而莫知其所穷。非是也，且孰为之宗？”

孔子曰：“请问游是。”

老聃曰：“夫得是，至美至乐也，得至美而游乎至乐，谓之至人。”

在庄子的笔下，宇宙的本原充满了阴阳二气的和谐运动，是万物诞生和回归的母体，“游心”于此，与宇宙大化融为一体，感受中和之大美，无限的自由，是逍遥的最高境界。“不知耳目之所宜，而游心乎德之和。”<sup>①</sup>这种“游心于物之初”的精神活动，就是所谓“心斋”、“坐忘”的悟道过程。

从以上分析看，庄子似乎是主张追求绝对的精神自由——抛弃人间的一切，只带着一颗心，生活在宇宙物想中。这无疑是庄子思想的一个层面。但是，庄子思想中还有冷静的另一层面，他清醒地看到，在这个充满困境的现实世界中，绝对的逍遥，等于揪着自己的头发离开地球，因此他又以另一种语言描述了神游：“乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡……立乎不测，而游于无有者也……体尽无穷，而游无朕。”<sup>②</sup>细玩文意则不难发现，在庄子的心目中，这些出游的工具和地点实际上并不存在，故名之为“莽眇”、“无何有”、“无有”、“无朕(迹)”<sup>③</sup>。于是，庄子

① 《庄子·德充符》。

② 《庄子·应帝王》。

③ 同上。

又回到了人世间,去顺应自然与社会的规律,获得相对的精神自由。“游心于淡,合气于漠,顺物自然而无容私焉。”<sup>①</sup>换句话说,以“无心”在浊世中随波逐流,貌似与世无争地逍遥,实际上是痛苦地“游世”。总之,庄子关于自由逍遥的学说,似乎是个悖论。

庄子生不逢时,他所提出的关于自由逍遥的悖论,在其身后五百年的时间里,没有引起中国思想界的关注。因为在秦汉大一统时代,注重现实功利的黄老之学与两汉儒家经学,无不围绕治国这个轴心转动,重视社会必然而忽略个人自由。只有当历史的时针指向魏晋之际,在社会崩溃中觉醒的心灵反思个体生命不可替代的价值时,庄子的“自由”悖论才获得了历史性的理解。

社会必然(名教)与个性自由(自然)关系,是魏晋玄学所面临的最重要的时代课题。玄学们纷纷回首老庄道家,去寻找创立新说的思想资源。在激烈的理论辨析中,先后出现了王弼的“名教本于自然”、嵇康阮籍的“越名教任自然”和郭象的“名教即自然”三种最有代表性的学说。

## 2. 名教本于自然

以传统伦理为指导思想的礼乐教化制度“名教”,是在漫长的历史过程中自然而然产生的。所以,当它能够正常地发挥功能时,人们不会对这种与社会行为习惯一致的制度进行反思,而当其社会功能陷入紊乱时,尤其是礼制的各种伦理规范已变为虚伪的招牌以至摧毁道德良心的工具时,这个制度是怎样产生的,为什么产生,其本质意义是什么等问题,才会成为思想界关注的焦点。春秋战国之际的礼崩乐败,使孔子对当时社会虚有礼乐形

<sup>①</sup> 《庄子·应帝王》。

式而无道德真情的现象深感痛苦不安,在《论语·阳货》中表达了这种忧虑:“礼云,礼云,玉帛云乎?乐云,乐云,钟鼓云乎?”对孔子这句话本意的理解,汉儒显得十分苍白,一代大儒郑玄的学识并不能使之更深刻。他解释为:“玉,璋珪之属。帛,束帛之属。言礼非但崇此玉帛也。所贵者,乃贵其安上治民。”<sup>①</sup>“言乐非但崇此钟鼓而已,所贵者移风易俗也。”<sup>②</sup>可见郑玄仅仅从礼乐真正的政治功能方面思考问题,表现出汉儒的时代局限性。汉魏之际的社会大崩溃,使政治现实与价值理想、纲常名教与人性自然的冲突成为时代的基本矛盾,因此,玄学少年王弼能从礼乐本质这个角度理解孔子的思想,比汉儒棋高一筹。他认为,孔子的言论,是为了纠正礼乐制度与自然真情关系上出现的本末倒置这一时弊而发。礼仪的目的是表达内心的“尊敬”,玉帛等礼物是表达内心尊敬的手段;音乐的目的是使人心理情感和谐,演奏钟鼓乐器是达到心理和谐的手段。人们忽略了礼乐的本意,注重礼物而忽略敬意,注重乐器而忽略心理和谐。“礼以敬为主,玉帛者,敬之用饰也。乐主于和,钟鼓者,乐之器也。于时所谓礼乐者,厚赞币而所简于敬,盛钟鼓而不合雅颂,故正言其义也。”<sup>③</sup>

揭示名教背后的人类自然本性,摆正两者之间的关系,是王弼力图解决的中心问题。在他看来,出路在于开掘道家哲学这个久被忽视的思想资源。

自老庄之后,黄老派继续将“自然”与人性结合,创造了“自然之性”概念<sup>④</sup>,表示人的本能。王弼则充分运用了“自然之性”这

① 何晏:《论语集解·阳货》引郑玄注。

② 《太平御览》卷五六四引郑玄《论语注》。

③ 《论语义疏·阳货》皇侃引王弼《论语释疑》。

④ 《淮南子·本经训》和《淮南子·主术训》。





个概念,通过发挥《老子》的“自然”思想,建立了自家人性自由的理念。王弼认为,人类像所有生物一样,自然本能会使其作出最佳生存选择,鸟类本能地交配,寒冷地区的人本能地穿皮衣御寒,都无须教授。如果额外加以干涉,无论动机多么良好,只要违背了生物的自然本能,后果都不堪设想。看野鸭腿短,予以增加;见野鹤腿长,予以缩短,无益于这两种生物。“夫燕雀有匹,鸪鹑有仇;寒乡之民,必知旃裘。自然已足,益之则忧。故续鳧之足,何异截鹤之胫。”<sup>①</sup>“自然之质,各定其分;短者不为不足,长者不为有余,损益将何加焉。”<sup>②</sup>

但是,人类不同于动物,在走向文明的过程中创造了以价值为核心的政治文化体系,通过一系列规范建立了文明的社会秩序。当时,这种政治文化系统表现为以儒家伦理为指导思想的政教体系,即“名教”。王弼认为,儒家的伦理来源于人性的自然本能。例如,即使没有“孝”这个概念,儿女也会自然地热爱自己的父母,这是孝的本质;将对亲人的热爱推及其他社会成员,是“仁”产生的原因。“自然亲爱为孝,推爱及物为仁。”<sup>③</sup>王弼推论:这种存在于人类本性中的伦理情感,是礼乐制度产生的根源。在《论语释疑》中,他对礼乐制度与人类真情之关系作了深刻论证。其中,最重要的一条资料是王弼对孔子“兴于诗,立于礼,成于乐”的注解:

言有为政之次序也。夫喜、惧、哀、乐,民之自然,应感而动,则发乎声歌。所以陈诗采谣,以知民志风。既见其风,则

① 《老子·二十章》王弼注。

② 《周易·损》王弼注。

③ 《论语义疏·学而》臧侃引王弼《论语释疑》。

损益基焉。故因俗立制，以达其礼也。矫俗检刑，民心未化，故又感以声乐，以和神也。若不采民诗，则无以观风。风乖俗异，则礼无所立。礼若不设，则乐无所乐。乐非礼，则功无所济。故三体相扶，而用有先后也。<sup>①</sup>

王弼的这段文字可以从以下三个互相联系的层次理解：第一，礼乐制度的基础是人类的自然情感。所谓自然情感，指那种发自内心的不加伪饰的真情。它包括上文所说的喜、惧、哀、乐等生理情感，也包括了忠恕、仁孝等伦理情感。“忠者，情之尽也；恕者，反情以同物者也。未有反诸其身而不得物之情，未有能全其恕而不尽理之极也。”<sup>②</sup>王弼充分肯定了人类真情存在的合理性，即使圣人，其自然感情也与凡人无异。“以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。”<sup>③</sup>自然之情的本质是自然之性。王弼在奚落荀融的信中，曾就孔子在颜回生死问题上的表现，认为圣人亦“不能去自然之性”，即无法以理智控制自己的情感，这是因为，自然之性是一切社会规范的来源，具有天然合理性，是无法消除的。“以为未能以情从理者也，而今乃知自然之不可革。”<sup>④</sup>

第二，收集民谣是了解人民真实情感的途径。人民的情感存在于心中不易察觉，对外界各种不同事物的感受和评价不同，会流露出喜、怒、哀、乐、惧各种感情反应，这些反应自然而然地外化为民歌民谣这种可观察的形式。王弼说：“情动于中而外形于言。”<sup>⑤</sup>“情

① 《论语义疏·泰伯》皇侃引王弼《论语释疑》。

② 《论语义疏·里仁》皇侃引王弼《论语释疑》。

③ 《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》。

④ 同上。

⑤ 《论语义疏·宪问》皇侃引王弼《论语释疑》。

发于言，志浅则言疏，思深则言切也。”<sup>①</sup>切，发言迟钝。既然从音调都可见内心情感，那么有思想内容的民歌民谣反映表达民情，则是无疑的了。政府派员将民歌民谣搜集起来，可以从中分析人民的共同价值取向，作为建立“礼制”的依据。这种“陈诗采谣”的活动，可视为创建礼乐制度的预备过程。

第三，创建礼乐制度，反过来教育感化人民自觉遵守。首先以民谣反映民情为依据，建立礼制。由于这种制度是据民情所立，所以基本适合人民实际需要。但是规范化的制度与千差万别的各种民俗民情仍有差异。为了使人民自觉遵守礼制，就要根据礼制的思想内容创作相应的音乐歌曲，去陶冶人民的心灵，唤起人民内在固有的伦理情感，使其心理平衡和谐，从而与礼制的精神保持一致。

综上所述，民情、采诗、制礼、作乐之间是一种递生关系。诗以民情为本，礼以诗为本，乐以礼为本，叫做“三体相扶，而用有先后”。从根本上说，采诗、制礼、作乐这“三体”都是以人民的自然情感为基础。采诗、制礼、作乐的活动可划归“名教”范畴，人民的喜、怒、哀、乐、惧之情可划归为“自然”范畴。很明显，王弼认为，人类的自然本性产生了名教，两者是本末关系。

“自然之性”不仅是王弼伦理学的中心，而且是整个哲学体系的中心。从贵“无”宇宙论到崇本息末的政治学说，都是围绕人性自然展开的。王弼在《老子指略》中明确指出，他论述宇宙本体是“无”，目的是为了证明事物自然本性及其一切本能的合理性：“夫欲定物之本者，则虽近而必自远以证其始。夫欲明物之所由者，则虽显而必自幽以叙其本。故取天地之外，以明形骸之内。”

① 《论语义疏·颜渊》皇侃引王弼《论语释疑》。

“论太始之原以明自然之性。”他认为,宇宙本体“无”的最大功绩就在于它除了顺应事物的自然之性外,没有其他任何作为。“道不违自然,乃得其性。”<sup>①</sup>“大夷之道,因物之性。”<sup>②</sup>“建德者,因物自然,不立不施。”<sup>③</sup>

凡研究过汉魏思想史的人都可以看出,王弼关于自然之性理论,主要是针对东汉名教之治的弊端而发,东汉政府号召名节并以此取士,造就了一大批伪君子,扭曲了人性,造成了严重的后果,这些沉痛的历史教训,给王弼留下了深刻印象,以至于他在行文中念念不忘用“形”和“名”去表达自己对名教之流弊的憎恶,“用其成形,役其聪明,仁则尚焉,义则竞焉,礼则争焉”<sup>④</sup>。因此,他充分肯定了人类自然本能的天然合理性,顺应自然之性,是圣人创立并运用名教制度的出发点和归宿。“圣人达自然之性,畅万物之情,故因而不为,顺而不施。除其所以迷,去其所以惑,故心不乱而物性自得之也。”<sup>⑤</sup>只有以自然之性为本,名教的真精神才能得以实现,“故仁义可显,礼敬可彰”<sup>⑥</sup>。

显然,在王弼哲学中,自然与名教之间为本末关系,既不可分割,又非一物,而自然起主导作用。基于这种观点,王弼认为,名教应当顺应自然,但是自然又必然外化为名教形式,使人类有共同的社会行为规范。名教与自然不可偏废,两者的和谐才是最佳状态。

① 《老子·二十五章》王弼注。

② 《老子·四十一章》王弼注。

③ 同上。

④ 《老子·三十八章》王弼注。

⑤ 《老子·二十九章》王弼注。

⑥ 《老子·二十八章》王弼注。

### 3. 越名教任自然

正始时期,玄学的学术主题是治国之道,而不是个性自由问题,故走红的道家经典是《老子》而非《庄子》,因此王弼笔下的“自然之性”,是指人类的本能,与老子比较接近,而不同于强调精神自由的庄子。自高平陵政变后,名教本于自然的正始玄学开始分化,出现了激烈攻击儒家名教和名法、追求绝对自由的“竹林玄学”流派。正始时期在名教与自然问题上与王弼大同小异的嵇康、阮籍等竹林名士,公开打出了“越名教任自然”的旗帜,《庄子》中“自然”所蕴含的自由精神,得到了空前的发挥。

#### (1) 嵇康的《难自然好学论》和《与山巨源绝交书》

当时,有个叫张邈的文人,为配合司马氏以名教治国的方针,写了《自然好学论》一文,张邈字叔辽,巨鹿人,生卒年及生平事迹不详。从其父张泰魏初任大鸿胪,其子张貌西晋元康时任城阳太守推算,张邈当属于曹魏第二代官员,即年龄略长于嵇康的同辈人。从《自然好学论》的基本观点看,张叔辽应当是个玄学人物。他立论的基本观点是“名教本于自然”,是与王弼一脉相承的。张叔辽将这个命题延伸到读经的动机这一具体问题,得出了学习经书(名教)与人的本性(自然)一致的结论。

张叔辽认为:从人类的进步历史看,人性具有接受文明成果的自然本能。比如原始人开始不会用火,茹毛饮血以解决吃饭问题,但对于调料丰富的熟食,即使从未吃过,品尝后必觉味美,因为它适宜人类的口感。原始人高兴时拍着肚子唱,手舞足蹈地乱跳,但对管弦乐器的伴奏,羽毛舞具的装饰,即使从未见闻,也会乐于接受,因为它们适合人类审美的本能。光明使人精神兴奋,黑暗使人精神抑郁,在暗室内见到烛光,人们本能地欣喜,自然

趋向于光明,故对黎明的到来,人们总是感到欢乐。人类的蒙昧状态犹如漫漫长夜,儒家六经犹如光芒四射的太阳照亮了万物,使人类走出了蒙昧状态,真正看清了世界。由此可见,学习虽然表现为后天人为活动,却是人性中先天具有的本能。即使人们学习六经是有目的而为之,掺杂着功名利禄的动机,也不能因此否定人类自然好学的本性。

不能不承认,张叔辽的《自然好学论》是一篇颇有玄学水平的文章,但是在当时的历史条件下,却具有更强的欺骗性。对那些低俗的官样文章,嵇康不予理睬,但对张叔辽的“力作”,则不可等闲视之,必须予以还击,以正视听。既然“名教同于自然”的正统玄学理论已被利用为拍马溜须的工具,嵇康只能以极端的面貌出现,以“自然与名教对立”的观点立论了。事实上,在司马氏名教高压下的嵇康,的确感到了人性自然与名教的对立。因此从他所著《难自然好学论》这篇战斗檄文的字里行间,我们看到的是一个与其早期思想不同的嵇康。他站在自然立场上,以凌厉峻峭的言词激烈地抨击名教,甚至极端地全盘否定了儒家文化的价值。

嵇康批驳道:人类的自然本性是趋利避害、好逸恶劳,不受外物的骚扰逼迫,才能怡然自得。在原始混沌时代,君主无礼法之文,人民无竞争之心。万物按其自然本能生存,莫不自得。饿了吃饭,饱了睡觉,拍着肚子游玩,不知这就是太平盛世。如此美好的社会,还需要知道仁义道德以及礼仪法律吗?当上古体道的“圣人”不复存在、纯朴的社会遭到破坏之后,发明了文字,传达思想观点;区别万物差异,使之分门别类;创造仁义道德,控制人民的思想;建立等级名分,约束人们的行为;勉励学习研究,全面推行教化。因此儒家六经相继问世,诸子百家众说纷纭。读书可

获得荣华富贵,故人人趋之若鹜。犹如嘴馋的飞禽,偷吃果园的果实那样,贪心的俗士,违背自己的本性去皓首穷经,企图以六经为敲门砖,打开富贵之门;舞文弄墨,代替耕稼的艰辛。由此可见,人们都是因为生活所迫才去学习,学习的目的是荣华富贵。为了功利目的,逐渐培养出读书习惯。习惯又生出了爱好,看上去似乎是发于自然本性,所以得出“自然好学”的错误结论。

及至人不存,大道陵迟,乃始作文墨,以传其意;区别群物,使有类族;造立仁义,以婴其心;制为名分,以检其外。劝学讲文,以神其教。故六经纷错,百家繁灼,开荣利之途,故奔鹜而不觉。是以贪兰之禽,食园池之梁菽;求安之士,乃诡志以从俗。操笔执觚,足容苏息;积学明经,以代稼穡。是以困而后学,学以致荣;计而后习,好以习成;有似自然,故令吾子谓之自然耳。推其原也,六经以抑引为主,人性以从欲为欢。抑引则违其愿,从欲则得自然。

归根到底,六经旨在限制人的欲望,而人性却以欲望满足为乐。学习六经,遵循礼仪法律,不符合人的自然本性。仁义道德是为了纠正不良品质而创立,不是恢复人类真性的途径;廉洁谦让是为了抑制竞争风气而提倡,不是人的自然本能。鸟兽不会自动离群要求人类的驯养,人类不会有天生愿意学习礼教的癖好。不错,口舌对甘苦,皮肤对痛痒,都会迅速作出生理反应,无须学习,生来具有,不能怀疑它们的存在。然而,借先天具有的生理反应证明非生理反应的学习精神亦天然存在,恐怕属似是而非之论了。

针对张邈关于“六经像太阳,不学如长夜”的说法,嵇康以最

激烈的言词予以痛击，称学堂为停尸房，念经为鬼话，六经为垃圾，仁义为腐臭。阅读典籍，眼睛害病；练习礼仪，变成驼背；身穿礼服，肌腱痉挛；谈论礼乐，牙生蛀齿。将礼乐文化统统抛弃，使人类恢复自然本色。他大声疾呼：“向之不学未必为长夜，六经未必为太阳。”

在《与山巨源绝交书》中，嵇康借题发挥，冷嘲热讽，进攻的锋芒直指以名教原则建立起来的封建国家机器。他将山涛推荐自己任吏部郎一事，比作宰杀生灵的厨师，硬找个祭师当助手一样，递过了一把被鱼肉膻腥污染的屠刀，自己是绝不会接下的。他自称幼年丧父，母亲兄长百依百顺，故不读经书，加上生性粗疏懒惰，筋肉松弛懈怠，以至四体不勤。经常半月不洗脸，不痒闷得难受，不肯洗澡。喜欢赖床，经常憋着小便躺在床上不起，除非尿液在膀胱中胀得难忍才肯起来。总之，放纵已久，散漫已成习惯，与礼教的规定相矛盾而为同类所宽容，未被指责。又读老子、庄子的著作，更加放达不羁，使进取功名之心日益衰退，而自由放任之情更加强烈。这犹如捕获的野鹿，自幼被驯养会服从管束，而长大才被驯化，则会狂蹦乱跳，挣断绳索。即使给它带上金质的笼头，喂它美味佳肴，也无济于事，只能使它更加思念茂密的森林，更加向往无边的草原。

总而言之，嵇康认为，自己的性格与朝廷的礼仪规范、法律制度、官场的人情世故是格格不入的，并归纳为“七不堪”（我不堪忍受官场者有七）与“二不可”（官场不能容忍我者有二），详列如下：

一不堪：喜欢睡懒觉晚起床，而当官必被差役传呼上朝。



二不堪：喜欢弹琴唱歌，打猎钓鱼，而当官有吏卒在旁守候，无法随意行动。

三不堪：头戴官帽，身穿官服，拜见上司，需长时间正襟危坐，腿脚麻痹也不得乱动；而我身上虱子很多，必须不停地搔痒。

四不堪：一直不善于写信，又不喜欢写信，而人际交往少不了此事，往往书信堆满几案，如果不予以回复，则违背了道义；如果勉强酬答，又是本性难以为之的。

五不堪：人们非常重视吊丧，而我不喜欢参加这类活动，容易被那些不能谅解的人所怨恨，以至想中伤我，虽然在恐惧的迫使下，也感到自己不对，但是本性无法改变，即使违心地顺从世俗习惯，也难以彻底伪装，会露出马脚，最终不会平安无事。

六不堪：不喜欢俗气之人，而当官必然要与这类人共事。在官场上，宾客满座，寒暄问候、阿谀奉承声，不绝于耳：“鸣声聒耳，麝尘臭处”；低眉顺眼、点头哈腰：“千变百伎，在人目前”。

七不堪：性情急躁怕麻烦，而当官偏偏要处理繁忙杂乱之公务。行政杂务，劳其心志；人情世故，穷于应付。

一不可：我否认商汤王与周武王，看不起周公与孔子。入仕后也不会改变观点，无法被当局所容忍。

二不可：性格刚烈，疾恶如仇，“轻肆直言，遇事便发”。

嵇康称，以上九种麻烦，必定使自己内外交困，怎能在官场上长期干下去呢？他奚落山涛道：人们之间的相互理解，贵在识别对方的天性，使其天性得以实现，“各以得志为乐”。不能自己喜欢礼帽，就强迫习惯断发文身的越人也戴上彩色帽子；不能自己喜

欢腐臭食品，就用死老鼠喂高贵的鸳鸯鸟。有位衣不遮体的农夫，感到春天太阳晒脊背舒适无比，准备将其经验献给皇帝以获重赏，遭到了妻子的讪笑；有位食不果腹的贫民，感到野芹菜美味无比，献给乡里富人品尝，结果却遭到抱怨。这些人虽然用心良苦，但毕竟离谱太远。我倾心于养生之术，已决心摒弃荣华富贵、美味佳肴，清心寡欲，“游心于寂寞，以无为为贵”。即使没有“七不堪”与“二不可”这九种麻烦，也对当官不感兴趣。即使一生穷困潦倒、无路可走，也绝不后悔。因为自己天生就不是做官的材料，不是自命清高，犹如宦官的生理缺陷使其不好女色而不能称之为贞洁一样。我最大的心愿是“顾守陋巷，教养子孙。时与亲旧叙阔，陈说平生。浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣”。

## (2) 阮籍的《达庄论》与《大人先生传》

学术界通常认为，阮籍的《达庄论》与《大人先生传》均作于高平陵政变后，表达了后期阮籍“越名教任自然”的观点。从表面上看，《达庄论》的内容是道家“先生”高举庄子的自然旗帜，回击儒家“缙绅”以名教为武器的进攻。但是，道家“先生”理论的基础是“齐物”，在名教与自然的关系上，强调两者的同一，而不是对立。“彼六经之言，分处之教也；庄周之言，致意之辞也。大而临之，则至极无外；小而理之，则物有其制。夫守什伍之数，审左右之名，一曲之说也；循自然、佳天地者，寥廓之谈也。”显然，阮籍认为，儒家六经与道家《庄子》主旨相同，而适用的范围有异：儒家适用于社会政治，道家适用于宇宙哲学。这与《答伏羲书》和《大人先生传》中激烈攻击儒术的态度，大相径庭。《答伏羲书》学术创见不多，而《大人先生传》则可视为魏晋玄学“越名教任自然”学说的经典之作。

《大人先生传》文中称，大人先生曾暂住苏门山；史料亦记

载,该文作于阮籍赴苏门山拜访孙登后。从表面上看,大人先生的原型似乎是孙登,而从文章的思想素材看,真正的原型是《庄子》中住在藐姑射山的神人,以及《淮南子》等黄老派著作中关于神人、至人、真人的传说。

从思想史上看,《大人先生传》的学术意义,在于它通过对理想人格的描述,沿着“越名教任自然”的思路,向追求绝对自由的方向继续发展。在这篇不朽的名著中,阮籍通过“大人先生”与“君子”、“隐士”和“薪者”的对话,展现了入世、避世、游世和超世四种不同的生命境界。

第一,人世的“君子”,即所谓“礼法之士”,代表传统的儒家“名教”。阮籍虚构了一封礼法之士写给大人先生的挑战信,给这些伪君子画了个大花脸。他们公开宣扬的人生价值,是道德人格之实现,“诵周、孔之遗训,叹唐、虞之道德。唯法是修,唯礼是克。手执珪璧,足履绳墨。行欲为目前检,言欲为无穷则。少称乡闾,长闻邦国”。其内心真实动机,则是个人的荣华富贵。“上欲三公,下不失九州牧。故挟金玉,垂文组,享尊位,取茅土……退营私家,育长妻子。卜吉宅,虑乃亿祉;远祸近福,永坚固已。”

大人先生认为,在无限的宇宙时空中,天地都没有永恒不变的位置,天地之间更没有一成不变的规则了。“往者天尝在下,地尝在上,反覆颠倒,未之安固。”终有一天会天崩地裂,宇宙秩序大乱,重新组合。从宇宙大化的眼光看,人间的礼法之士,如同生活在一条烂棉裤裤裆中的虱子,藏在温暖的败絮中,以为得到了吉利住宅;出行沿着裤裆缝,以为是永恒规则。饿了喝人血,以为有无穷食物。岂不知在宇宙巨变中,社会秩序会在刹那间崩溃,犹如烈火中化为灰烬的一条破棉裤。“逃于深缝,匿乎坏絮,自以为吉宅也。行不敢离缝际,动不敢出裤裆,自以为得绳墨也。饥则

啮人，自以为无穷食也，炎丘火流，焦邑灭都。群虱死于裯中而不能出。汝君子之处寰区之内，亦何异夫虱之处裯中乎？”

第二，避世的“隐士”。阮籍说，大人先生痛斥礼法之士的高论，引起了一位虚构的居住在宋国“扶摇之野”隐士的强烈共鸣，将大人先生引为同志。他对先生说：“上古质朴淳厚之道已废，而未枝遗叶并兴，豺虎贪虐，群物无辜，以害为利，殒性亡躯，吾不忍见也，故去而处兹。人不可与为俦，不若与木石为邻。”意思是说，人类已经堕落，不能与之为伍；对这个罪恶的社会，应采取逃避方针，像安期、角李那样躲入深山。他发誓，宁可像禽兽一样生活，也不回到人类的文明社会中。“吾将抗志显高，遂终于斯。禽生而兽死，埋形而遗骨，不复反余之生乎！”

其实，隐士仅仅看到了大人先生反对人类文明异化的一面，但是这绝不意味着大人先生要与人类社会对立，与禽兽为伍，过原始人的生活，“衣草木之皮，伏于岩石之下”，相反，得“道”后的舒适程度是世俗荣华富贵无法比拟的。阮籍强调指出，大人先生与隐士的区别还在于，后者执著于人我、彼此的对立，而前者则生活在忘我之境，不以人间是非得失为意。他借大人先生之口批评了隐士的观点：“泰初贞人，惟大之根，专气一志，万物以存。退不见后，进不睹先……是以不避物而处，所睹则宁；不以物为累，所道则成。徜徉足以舒其意，浮腾足以逞其情。故至人无宅，天地为客；至人无主，天地为所；至人无事，天地为故。无是非之别，无善恶之异，故天下被其泽，而万物所以炽。若夫恶彼而好我，自是非人，忿激以争求，贵志而贱身，伊禽生而兽死，尚何显而获荣？悲夫，子之用心也！薄俺利以忘生，要求名以丧体，诚与彼其无诡，何枯槁而道死？子之所好，何足言哉？吾将去子矣。”

第三，游世的“薪者”（砍柴的樵夫）。大人先生离开宋国的“隐

士”之后，来到了某座无名土山，询问一位邂逅的樵夫，是否甘心一辈子生活在贫困中？那位实为哲人的“樵夫”，以庄子与世沉浮的理论予以回答。他认为，富贵贫贱、盛衰变化，都受制于“时运”这只无形的大手，个人的努力无济于事。但是在命运的天平上，指针又是很少不动的：孙臆被处以臆刑，范雎被打断肋骨，百里奚沦为俘虏，姜子牙暮年仍潦倒，但是“先穷而后收”，都成为杰出的将相；秦朝破六国，不可一世，然而“先得而后亡”，骊山皇陵的树木还未成林，阿房宫的残垣断壁间已生荆棘。由此可见，命运无法预知，正确的人生态度是向圣人那样无心，随遇而安，不以富贵贫贱为意。“圣人以道德为心，不以富贵为志；以无为用，不以人物为事。尊显不加重，贫贱不自轻，失不自以为辱，得不自以为荣。”面对人生的无常，樵夫即兴而歌，最后两句是：“祸福无常主，何忧身无归？推兹由斯，负薪又何哀？”

对樵夫的人生哲学，大人先生仍不以为然，他笑曰：“虽不及大，庶免小矣。”意思是说，樵夫仅仅从精神层面摆脱了世俗价值的束缚，但是还没有真正超越世俗社会，达到身心与宇宙大道合一的境界。

第四，超世的“大人先生”。在简单评价了樵夫的观点后，大人先生作歌一首，歌词中对真正的“自由”境界进行了描述。那是一个不可思议的神仙世界。阮籍在两汉黄老学派及神仙家学说的基础上，以极为丰富的想像力，描写宇宙的无限神奇和大人先生遨游宇宙中展现的无边法力——大人先生从大地升腾而上“遐浮”，以云为车，气为盖，彗星为旗，各路神仙受其驱使，开始了真正的绝对自由的逍遥之游。请看其中一段歌词：

阴阳更而代迈，四时奔而相遁，惟仙化之倏忽兮，心不

乐乎久留，惊风奋而遗乐兮，虽云起而亡忧，忽电消而神逝兮，历寥廓而遐迤。佩日月以舒光兮，登徜徉而上浮，压前进于彼逝兮，将步足乎虚州。扫紫宫而陈席兮，坐帝室而忽会酬。萃众音而奏乐兮，声惊渺而悠悠。五帝舞而再属兮，六神歌而代周。乐啾啾肃肃，洞心而达神，超遥茫茫，心住而忘反，虑大而志矜局，大人微而弗复兮，扬云气而上陈。召大幽之玉女兮，接上王之美人。体云气之逶迤兮，服太清之淑贞。合欢情而微授兮，先艳溢其若神。华姿晔以俱发兮，采色焕其并振，倾玄鬢而垂鬢兮，曜红颜而自新。时暖暄而将逝兮，风飘飏而振衣，云气解而雾离兮，霭奔散而永归。心倘惘而遥思兮，眇迴目而弗睇。扬清风以为旗兮，翼旋轸而反衍。腾炎阳而出强兮，命祝融而使遣。驱玄冥以摄坚兮，蓐收秉而先戈。勾芒奉毂，浮惊朝霞，寥廓茫茫而靡都兮，邈无俦而独立。倚瑶厢而一顾兮，哀下土之憔悴。分是非以为行兮，又何足与比类？霓旌飘兮云旂霏，乐游兮出天外。

对歌词中的用语不必认真考证，因为除了渊源于神仙传说之外，外加了阮籍的创造和想像，有些词语大概是其个人所专用，如下文大人先生所穿的“方离之衣”——随时可脱离的衣服，恐怕魏晋时期也非公共用语。需要指出的是，在阮籍心中，大人先生的出游并非精神出游，而是形体的飞升，腾云驾雾，飞向天地之外，通过浩淼的元气，融入宇宙的母体——无始无终的大道中。在他的笔下，大人先生作歌之后，开始了实实在在的飞升。“大人先生被发飞鬢，衣方离之衣，绕绂阳之带，含奇芝，嚼甘华，噏浮雾，飡霄霞，兴朝云，颺春风。奋乎大极之东，游乎昆仑之西，遗轡隤策，流盼乎唐、虞之都。惘然而思，怅尔若忘。”并发表了否定人间一切价值的谈话，慨然而叹曰：

“呜呼！时不若岁，岁不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉？故与世争贵，贵不足尊；与世争富，富不足先。必超世而绝群，遗俗而独住，登乎太始之前，览乎忽漠之初，愿周流于无外，志浩荡而自舒，飘飘于四运，翻翱翔乎八隅。欲从肆而仿佛，流瀆而靡拘，细行不足以为毁，圣贤不足以为誉。变化移易，与神明扶。廓无外以为宅，周宇宙以为庐，强八维而处安，据制物以永居。夫如是，则可谓富贵矣。是故不与尧、舜齐德，不与汤、武并功，王、许不足以为匹，阳、丘岂能与比纵？天地且不能越其寿，广成子曾何足与并容？激八风以扬声，躐元吉之高踪。被九天以开除兮，来云气以馭飞龙，专上下以制统兮，殊古今而靡同。夫世之名利，胡足以累之哉？”故提齐而蹴楚，挈赵而蹈秦，不满一朝而天下无人。东西南北莫之与邻。悲夫！子之修饰，以余观之，将焉存乎于兹？”

大人先生的上述发言，是针对樵夫的论点而发的，因为樵夫并未否认功名利禄、荣华富贵的价值，只是以“无心”态度顺应时运变化。而大人先生的言行恰恰表明，在无限的神力面前，人间的文治武功和荣华富贵如同草芥，尧、舜、汤、武以至孔子，更是不足挂齿。显然，阮籍是以神仙学说作为越名教任自然的精神支柱。他无法接受虚伪的名教，又无法撼动礼法制度的铜墙铁壁，同时他又清醒地看到，所有精神自由，不过是自欺的精神胜利法。于是，将自由的希望寄托在无法验证的神仙世界，以大人先生的形象，获得物质与精神上的双赢——不仅在思想境界上越过礼法之士，而且形体也在无与伦比的仙境中，获得永恒的极乐。

从这种独特的“自由”观出发，阮籍一派名士对《庄子·逍遥

游》大鹏与小鸟的意义,作出了自己的解释:大鹏象征追求绝对自由的神人,小鸟象征人间的俗士。《大人先生传》中,以阳鸟与鷦鷯,比喻大小之异。“阳鸟游于尘外,而鷦鷯戏于蓬艾,小大固不相及。”如果说,阮籍的表述不甚典型的话,其侄子阮脩所著《大鹏赞》一文,可视为《大人先生传》的庄学“注脚”。文中的“大鹏”,极似其叔父的“大人先生”：“苍苍大鹏,诞自北冥。假精灵鳞,神化以生。如云之翼,如山之形。海运水击,扶摇上征。翕然层举,背负太清。志存天地,不屑唐亭。鸢鸠仰笑,斥鷃所轻。超世高逝,莫知其情。”<sup>①</sup>

然而,问题并非如此简单。如果阮籍真能相信神仙的存在,他一定会隐入山林悠闲地修炼,而不会在大将军府中痛苦地吐血了。他不是道士,而是不能忘怀社会的中国文人。既不能像大人先生那样出世,也无法像大鹏那样奋起,甚至不能像斥鷃那样自得其乐,而像一只离群的孤雁,彷徨而不知所终,如其《咏怀诗》所云:“愿为云间鸟,千里一哀鸣。”

#### 4. 名教即自然

魏晋士族尽管追求自由,但毕竟是控制社会的统治阶级。因此嵇康、阮籍否定社会伦理价值的“越名教任自然”极端观点,是无法为士族社会接受的。于是,郭象“名教即自然”学说应运而生,代表了魏晋玄学关于“自由”理论的最高水平。

“名教即自然”的哲学基础是“性分”说。从前面几章的论述中,可以清楚地看到,“性分”是郭象哲学的核心和枢纽。郭象宇宙哲学“自生独化”论的最终落脚点是人的自然本性——“玄冥

① 《晋书·阮脩传》。



之境”，即“性分”在“性分”说的基础上，则派生出了几乎一切有关社会人事的理论，如“内圣外王”政治论、“名教即自然”的自由论、“无心玄应”的命运论等等。

郭象“性分”说的思想来源，从远处看，是老庄人性自然论与黄老名分说的结合。从近处看，是对王弼“名教本于自然”观点的发展。老庄与玄学都提出了“人性自然”，但是人性之间，存在着先天的差异，这种差异，就是“分”。本来，在黄老形名学术术语中，“分”是对“名”各种属性的区分，合称“名分”<sup>①</sup>。郭象将“分”与“性”嫁接，创造了“性分”这个概念。“性”，指人类的自然本性；本性之间的差异，叫做“分”；所谓性分，指每个事物所特有的属性和品质。

郭象认为，“性分”是先天一次形成的，终生不可能有丝毫改变。“天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加也。”<sup>②</sup>生命的诞生身不由己，同样，“性分”中有无某种品质与能力，亦由不得自己。对性分中欠缺的素质，后天任何主观努力均无法补足，羡慕、效仿是徒劳无益的。“然少多之差，各有定分，毫芒之际，即不可以相跂。”<sup>③</sup>例如，人们无论怎样训练，也无法使自己的听力视觉达到钟离、师旷的水准；无论怎样学习，也不可能成为圣人。即使颜回那样的贤人，因“性分”中与孔子的一点差异，也无法逾越圣、贤之间的鸿沟。“虽去己一分，颜、孔之际，终莫之得也。”<sup>④</sup>智慧与愚笨属先天禀赋，终生不可改变。“物各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者也？”<sup>⑤</sup>

① 详见本书“思想精要”之“黄老名学”

② 《庄子·养生主》郭象注。

③ 《庄子·骈拇》郭象注。

④ 《庄子·德充符》郭象注。

⑤ 《庄子·齐物论》郭象注。

尽管“性分”中，有些因素是无须学习的本能，如气质性格；而有些因素则是潜在的，需要后天改造或学习培养才能显现出来，“物虽有性，亦须数习而后能耳”<sup>①</sup>。犹如自然界的铁矿石，其中有成为铁器的“性分”，但是需要经过冶炼、锻造。“天下之物，未必皆自成也。自然之理，亦有须冶锻而为器者耳。”<sup>②</sup>郭象将这一理论引入了生物界，对《庄子·秋水》中关于牛马的天然“性分”作了离奇的相反解释。

（河伯）曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。”郭象注：“人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天也。”<sup>③</sup>

庄子的本意是说，光着身子的牛马，属于自然；被穿了鼻子、套上笼头、披挂骑乘的牛马，属于人为。庄子以此来抨击人为，推崇自然，大声疾呼，不能为了人类的功利而改变牛马的自然本性。“无以人灭天！”而郭象则认为：马能接受套笼头，牛能接受穿鼻子。换句话说，在牛马的“性分”中，具有接受戴笼头、穿鼻子的潜在“本能”。（为何不穿猪的鼻子呢？）可见，受人类役使，是牛马的“性分”；牛马只有被骑乘，才实现了真正的牛性和马性。人类驯服牛马，不是“人为”，而是顺应其“自然”。所谓“人为”，是指人们驱使牛马从事超负荷劳作。如果役使牛马适合其体力，则不是违“自

① 《庄子·达生》郭象注。

② 《庄子·大宗师》郭象注。

③ 《庄子·秋水》郭象注。

然”，而是实现了牛马的“真性”。“真在性分之内。”<sup>①</sup>

夫善御者，将以尽其能也。尽能在于良任，而乃走作驰步，求其过能之用，故有不堪而多死焉。若乃任骛骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接乎八荒之表，而众马之性全矣。而惑者闻任马之性，乃谓放而不乘；闻无为之风，遂云行不如卧，何其往而不返哉！<sup>②</sup>

郭象名义上在说牛马性，实际上是为其人性论作铺垫，其用意是以此证明人类社会的等级制度，渊源于人的“性分”。皇帝与臣民、地主与奴仆，都是由性分决定的，天经地义。“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣。若天之自高，地之自卑；首自在上，足自居下。”<sup>③</sup>即使沦为下贱的差役、奴婢，也应安于现状，因为这是本性决定的，“凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业”<sup>④</sup>。剥削有理，压迫有理，反抗无理。“臣妾之才，而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂直人之所为哉！”<sup>⑤</sup>在如何解释人类性格能力的某种可塑性，以及社会地位的变化方面，牛马“性分”说亦提供了依据。郭象认为，后天的学习实践，会使性格才能发生变化，而这种变化并未超出“性分”的范围。“夫率性直往者，自然也。往而伤性，性伤而能改者，亦自然也。”<sup>⑥</sup>

① 《庄子·秋水》郭象注。

② 《庄子·马蹄》郭象注。

③ 《庄子·齐物论》郭象注。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 《庄子·大宗师》郭象注。

显然,郭象大大扩展了“自然本性”的范围:不仅指饮食男女之类生理本能,或气质性格等先天因素,而是将后天社会熏染所造成的人为变化,统统视为“性分”的逐步展现。这样一来,人类先天的自然本能与后天的社会属性之间,失去了边界,完全融为一体了。郭象又反复强调,对每个生命个体来说,“性分”没有大小、优劣之分,只存在自己的行为与性分之间是否“适当”的问题。从这个角度看,泰山与秋毫无大小之别,螻蛄与大椿无寿夭之异:

夫以形相对,则大山大于秋毫也。若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足。苟各足于其性,则秋毫不独小其小,而大山不独大其大矣。若以性足为大,则天下之足未有过于秋毫也。若性足者非大,则虽大山亦可称小矣。故曰天下莫大于秋毫之末,而大山为小。大山为小,则天下无大矣。秋毫为大,则天下无小也。无小无大,无寿无夭,是以螻蛄不羨大椿,而欣然自得,斥鷃不贵天池,而荣愿以足。苟足于天然,而安其性命,故虽天地未足为寿,而与我并生;万物未足为异,而与我同得。<sup>①</sup>

在郭象的哲学术语中,使用最多的词汇多与“性分”相“适当”有关。例如冥、当、适、安等词,是从不同角度表示人的意识行为与“性分”合一的过程:“冥”是从自然无为角度,“当”是从行为恰当角度,“适”是从顺应角度,“安”是从安心接受角度。他指出,人们的行为只要适合各自的“性分”,便会达到生命的最高境界,无比的舒适、自由、幸福;如果不适合自己的“性分”,生命将陷入困

<sup>①</sup> 《庄子·齐物论》郭象注。

境。“恣其性内而无纤芥于分外，此无为之至易也。无为而性命不全者，未之有也。性命全而非福者，理未闻也。”<sup>①</sup>他以举重为例：

夫举重携轻，而和气自若，此力之所限也。而尚名好胜者，虽复绝膺，犹未足以谦其愿，比知之无涯也。故知之为名，生于失当，而灭于冥极。冥极者，任其至分，而无毫铢之加。是故虽负万钧，苟当其所能，则忽然不知重之在身；虽应万机，泯然不觉事之在己。<sup>②</sup>

在郭象看来，生命舒适的关键在于行为与性分适当，犹如物体的轻重——对举重者来说，其实没有统一的绝对的轻重，在其能够胜任的范围内，没有沉重这个概念。“率性而动，动不过分，天下之至易者也。毕其自举，载其自载，天下之至轻者也。”<sup>③</sup>从这个意义上说，人生的幸福与逍遥，非常容易，仅仅在于建立这样一种观念：凡存在的，都是合理的。至此，郭象“性分”说的真实目的露出水面了。根据这个理论，社会必然“名教”与人性自由“自然”之间没有差异，名教即自然；遵循名教的活动，就是实现自然本性的过程。从这个“崭新”的人性论出发，郭象对庄子的“逍遥”论作了全新的发挥，集中表达在《庄子·逍遥游》注释中。该注是郭象《庄子注》中的力作，通过对该篇注的分析，可以清晰地展现郭象独特的“逍遥”（自由）观。他对该篇篇名的注释（也是该书的第一条注文）为：

① 《庄子·人世间》郭象注。

② 《庄子·养生主》郭象注。

③ 《庄子·人世间》郭象注。

夫大小虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。岂容胜负于其间哉！<sup>①</sup>

郭象认为，所谓自由逍遥，是行为与本性一致而获得的心理愉悦。因此，他明确指出，事物无论大小，只要在其“性分”范围内思想与活动，均为逍遥。从这个意义上说，庄子笔下体态和能力极为悬殊的生命形式——从斥鷃、鲲鹏、列子到至人、神人，都处于无差别的逍遥境界。但是，从逍遥所需要（所待）外在条件看，逍遥可划分为“有待”和“无待”两个层次。

第一，有待的逍遥。

“有待”概念来源于《庄子·逍遥游》，称列子御风而行为“有所待”，并在其他篇中多次提出“有待”概念，指生命活动有待于（需要）某些特定的外在条件以满足自己。如植物有待阳光，动物有待食物；斥鷃活动“有待”的空间不过数里，而鲲鹏运行则“有待”九万里高空。郭象解释道，是否真正存在如此巨大的鲲鹏，并不重要，庄子的本意，是借鲲鹏与斥鷃表示大与小的差异。“鹏鲲之实，吾所未详也。夫庄子之大意，在乎逍遥游放，无为自得。故极小大之致以明性分之适。”<sup>②</sup>尽管生命形式不同，有大小之别，所需要的生存条件也非常悬殊，但是，只要条件满足了各自性分的需求，它们便都达到了生命的最高境界，所感受的自由“逍遥”没有质量的差别。“各以得性为至，自尽为极也。向言二虫殊翼，故所至不同；或翱翔天池，或毕志榆枋，直各称体而足，不知所以

① 《庄子·逍遥游》郭象注。

② 同上。

然也。”<sup>①</sup>大鹏翅膀大，不达九万里高空运行，将跌落；斥鷃翅膀小，故在树林间穿行即可。它们的飞行高度不同，但都是不得不然；它们的“性分”均得到了满足，因此都在“逍遥”飞翔。郭象如是说：

夫翼大难举，故转扶摇而后能上，九万里乃足自胜耳。既有斯翼，岂得决然而起，数仞而下哉？此皆不得不然，非乐然也。……夫大鸟一去半岁，至天池而息。小鸟一飞半朝，抢榆枋而止。此比所能则有间矣，其于适性一也。……此皆明鹏之所以高飞者，翼大故耳。夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣。故理有至分，物有定极，各足称事，其济一也。若乃失乎忘生之主而营生于至当之外，事不任力，动不称情，则虽垂天之翼不能无穷，决起之飞不能无困矣。……苟足于其性，则虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羨于天池，而荣愿有余矣。故小大虽殊，逍遥一也。<sup>②</sup>

在阶级社会中，富贵者挥金如土，贫贱者无立锥之地。于是，人们普遍认为，大人物容易自足逍遥，小人物难以自足逍遥。因此大人物藐视小人物，而小人物则羡慕大人物。“故体大者，快然谓小者为无余；质小者，块然谓大者为至足。是以上下夸跂，俯仰自失，此乃生民之所惑也。”<sup>③</sup>郭象认为，这是一个极大的错误，是造成人生痛苦的根源。从性分的观点看，事物无所谓大小。天地不比秋毫大，秋毫不比天地小。人们的可悲之处，恰恰在于执著于

① 《庄子·逍遥游》郭象注。

② 同上。

③ 《庄子·秋水》郭象注。

所谓大小,而不明白每个人都有自己的“性分”,而“性分”的极限,是主观的羡慕效仿所无法逾越的。“物各有性,性各有极”<sup>①</sup>、“苟知其极,则毫分不可相歧……小大之殊各有定分,非羡慕所及”<sup>②</sup>。郭象强调指出,对于“有待”的芸芸众生来说,清醒地认识自己“性分”的极限范围,放弃非分之想,以无为态度顺应自己的本能,行为不出“性分”范围,便能达到自由境界“各知其极,物安其分,逍遥者,用其本步而游乎自得之场矣”<sup>③</sup>。

第二,无待的逍遥。庄子并未明确提出“无待”概念,但他在《庄子·逍遥游》中论述至人、神人特点时说:“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉?”文中有至人“无待”的意思。这一说法在黄老派和玄学的“越名教任自然”派那里,被解释为至足完美、不食人间烟火的神仙,无须任何条件,而法力无边。这种对“无待”的超自然理解,在郭象这里出现了一百八十度转弯,以彻底的理性态度予以重新解释,作为其自由论的注脚。他认为,世界上没有神仙,人类也没有特异功能,谁也不能腾云驾雾、驾驭飞龙。所谓至人的“无待”,不是指以神力摒弃一切条件,而是指以无心无为适应一切条件。“苟无物而不顺,则浮云斯乘矣;无形而不载,则飞龙斯御矣。”<sup>④</sup>“有待”凡人与“无待”圣人之间的根本区别,在于前者的只能适应某些条件,而后者则能适应所有条件,故称之为无条件的“无待”。

故乘天地之正者,即是顺万物之性也,御六气之辩者,

① 《庄子·逍遥游》郭象注。

② 同上。

③ 《庄子·秋水》郭象注。

④ 《庄子·逍遥游》郭象注。



即是游变化之涂也；如斯以往，则何往而有穷哉！所遇斯乘，又将恶乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遥也。苟有待焉，则虽列子之轻妙，犹不能以无风而行，故必得其所待，然后逍遥耳，而况大鹏乎！夫唯与物冥而循大变者，为能无待而常通，岂自通而已哉！又顺有待者，使不失其所待。所待不失，则同于大通矣。故有待无待，吾所不能齐也。至于各安其性，天机自张，受而不知，则吾所不能殊也。夫无待犹不足以殊有待，况有待者之亓细乎！<sup>①</sup>

上文携带的学术信息十分丰富。一方面，划出了“无待”与“有待”的界限，指出了它们达到逍遥的途径不同：“有待”之人只能在特定条件下逍遥，“若夫逍遥而系于有方，则虽放之使游而有所穷矣”<sup>②</sup>。“无待”之人则能适应所有事物，因循一切变化，无时无处不逍遥。“夫圣人之心，极两仪之至会，穷万物之妙数。故能体化合变，无往不可，旁礴万物，无物不然。”<sup>③</sup>另一方面，又强调了两者的“逍遥”的共性——有待之人所需条件得到满足达到逍遥之境时，与无待之人适应一切条件所达到的逍遥之境，同样舒适、愉悦、自由、幸福，没有任何差别。即上文所云：“顺有待者，使不失其所待。所待不失，则同于大通矣。”

在郭象笔下，至人、神人与圣人，三者异名同实，指“无待”之人，其人生逍遥，达到了“游外即冥内”的最高境界。“内”与“外”指“方内”与“方外”，出自《庄子·大宗师》。该篇假借孔子之口云：“彼游方之外者也，而丘游方之内者也。”古代有天圆地方之说，

① 《庄子·逍遥游》郭象注。

② 同上。

③ 同上。

“方”指现实社会。“游方之内”(游内)指认同现实社会的价值;“游方之外”(游外)指力图超越现实社会,通过哲学或宗教途径追求生命的绝对自由。庄子的本意,是强调“游外”与“游内”之间不可混淆的差别。郭象声称,不要抓住庄子的个别词句不放,要理解其“述作之大意”<sup>①</sup>。总之,经过他“得意忘言”的注释,彻底改变了庄子的原意。在郭象笔下,“游外”指在精神世界中进行超越现实的哲学升华,达到无我境界;“游内”则改为“冥内”,亦称“经内”、“依内”、“共内”等等,从不同角度,立足于现实社会,完成经邦治国的帝王大业。郭象认为,“游外”与“冥内”不但没有矛盾,而且连差异都没有,两者不可分割,“游外”必“冥内”,“冥内”也必“游外”。他说:

夫理有至极,外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也。未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内,无心以顺有,故虽终日见形,而神气无变,俯仰万机而淡然自若,夫见形而不及神者,天下之常累也。是故睹其与群物并行,则莫能谓之遗物而离人矣。睹其体化而应务,则莫能谓之坐忘而自得矣。<sup>②</sup>

夫游外者依内,离人者合俗,故有天下,无以天下为也。是以遗物而后能入群,坐忘而后能应务,愈遗之,愈得之。苟居斯极,则虽欲释之,而理固自来,斯乃天人之所不赦者也。<sup>③</sup>

夫知礼意者,必游外以经内,守母以存子,称情而直往也。<sup>④</sup>

① 《庄子·大宗师》郭象注。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

其于无事而得事，自方外以共内，然后养给而生定。<sup>①</sup>

为什么“游外”必然“冥内”，郭象的解释思路很清晰：“无待”之人，不是指那些逃避社会政治、自命清高的山林隐士，“若乃厉然以独高为至而不夷乎俗累，斯山谷之士，非无待者也”<sup>②</sup>。真正“无待”的“至人”，其实就是投身社会政治的圣人。至人的“游外”活动，即追求精神自由所达到的极致状态，是忘我之境，无心无为，处于适应一切条件的“无待”状态；而作为治国的圣人，亦只有达到“无待”状态，无心无为，才能顺应社会变化，客观地使用人才，应付各类政务，达到天下大治。这个政治“游内”过程，从无心无故意角度，可称为“冥内”；从落实到现实政治角度，可称为“依内”；从表现为有所作为角度，可称谓“经内”；从与臣民共同完成角度看，可称谓“共内”等等，异名同实。显而易见，在郭象看来，精神超越“游外”与经邦治国“经内”，是同一个过程。在最高境界中合一：无待的自由逍遥，本身就是轰轰烈烈的帝业。“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”<sup>③</sup>，“所谓无为之业，非拱默而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也”<sup>④</sup>。至此，郭象将“无待”与“有待”、“游外”与“经内”、“名教”与“自然”、“内圣”与“外王”等等魏晋时期表达“自由”与“必然”冲突的矛盾范畴，融合为一体，完成了后人难以超越的高水平的折衷解答。

① 《庄子·大宗师》郭象注。

② 《庄子·逍遥游》郭象注。

③ 同上。

④ 《庄子·大宗师》郭象注。

## (二) 处世论

生活在人类社会，不可能不与人打交道，因此如何为人处世，趋利避害，是道家十分关心的问题。老子即运用“无为无不为”原理，建立了完整的处世哲学。在后来的历史发展中，因社会条件变化，不同流派对老子处世学说中诸因素各有侧重，进行了创造性发挥，但是万变不离其宗。正如郭象对《庄子·人间世》篇名的注释：“与人群者，不得离人。然人间之变故，世世异宜。唯无心而不自用者，为能随变所适而不荷其累也。”

### 1. 上善若水

从理论形式上看，老子处世之道，是由宇宙哲学派生出来的，其实，恰恰相反，丰富的处世经验，才是其宇宙哲学真正的活水源头，略翻《老子》则不难发现，关于道体的理论抽象文字，远远少于对处世哲理的生动描述。《吕氏春秋·不二》之所以将老子哲学的特点归为“贵柔”，以柔弱谦下为本，正是基于对《老子》一书中大量此类处世格言的归纳。在老子眼里，人类犹如草木，充满生机活力时，柔软而富有弹性；死亡后才强硬僵直。

人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵。强大处下，柔弱处上。<sup>①</sup>

企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者

<sup>①</sup> 《老子·七十六章》。

无功，自矜者不长。<sup>①</sup>

的确，为了拔高自己而踮起脚尖，站不稳；步子迈得太大，反而走不快；自以为是，是最大的不聪明；自我夸耀，有了功劳也会丧失。无论采用何种工艺，也无法保持锐器永远锋利；自古至今，没有不变更主人的财产；骄横的富贵之人，往往难得善终。所以说，“揣而税之，不可长保。金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道”<sup>②</sup>。这些历史经验，都是不争的事实；所蕴含的道理，亦洞若观火。它们表明：锋芒毕露的激烈竞争者，往往中途夭折；而柔弱谦下者，却常常后来居上。因此，老子认为，世俗“常识”犯了一个方向性错误——误将“进攻”视为夺取胜利的惟一途径，相反，谦虚谨慎，才能受益无穷。

老子并没有就事论事，而是将这些被人们普遍忽视的经验，上升到哲学高度。大量的自然与社会现象表明，事物都是对立统一的矛盾体，而且矛盾的双方互相转化：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”<sup>③</sup>像此类美丑、善不善、有无、难易、长短、高下、前后诸类对立统一范畴，在《老子》一书中有八十多对。老子辩证思维的特点，不在于看到了矛盾双方的互相对待、渗透和转化，而在于强调弱小卑贱的矛盾方面，必定胜过强大高贵的矛盾方面。“物壮则老，谓之不道”<sup>④</sup>，再高大的建

① 《老子·二十四章》。

② 《老子·九章》。

③ 《老子·二章》。

④ 《老子·五十五章》。

筑,基础最为重要,“贵以贱为本,高以下为基”<sup>①</sup>。低洼之处,水最充盈,故江海容纳了天下山川之水,“江海之所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王”<sup>②</sup>。

柔弱谦下的巨大力量,来源于宇宙大道。老子指出,“反者,道之动;弱者,道之用。”意思是说,“道”以“无为”作用于事物,可见“道”的运作,是反常规的“无为”。而这种无为作用,即表现为柔弱谦下。或者说,谦下是“无为”的表现形式之一。他认为,宇宙规律“天之道”与人类处世规律“人之道”并无二致,问题在于,人类的急功近利之心,使世俗社会犯了错误,违背了大道,而奉行一种伪“人之道”。

天之道,其犹张弓与?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足以奉有余。孰能有余以奉天下,唯有道者。是以圣人为而不恃,功成而不处,其不欲见贤。<sup>③</sup>

老子认为,尽管人类迷失了方向,违背了无为原则,以功利态度处世,造成了趋炎附势的社会风气,但是,这种表而上流行的“人之道”是虚假的,真正发挥决定作用的,仍是自然无为之道。这是柔弱谦下之道成功的终极原因。对这个问题,凡夫俗子一无所知,惟独圣人能领悟此真谛,从与常识中“正确”途径相反的方向入手,以曲求伸、以柔克刚,无敌于天下。“将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲取之,必固与之。是谓微明。柔弱胜刚

① 《老子·三十九章》。

② 《老子·六十六章》。

③ 《老子·七十七章》。

强。”<sup>①</sup>

在有形事物中，“水”的性质与“道”最为接近，它永远流向低卑之处，顺应一切所在物体的形状，在方形器物中为方形，在圆形器物中为圆形。水虽然最顺从、最柔弱，但是能穿透最坚硬的岩石，冲垮最强大的堤防。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚。”<sup>②</sup>天地万物中，“水”的品德达到了最高境界，仅次于无形的“道”。“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”<sup>③</sup>几，接近。王弼注为：“道无水有，故曰几也。”老子认为，人类应效法“水”德，以曲求伸、以柔克刚、以退为进，柔弱谦下而攻无不克。“天下之至柔，驰骋天下之至坚。”<sup>④</sup>一部《老子》，处处可见这类闪光的格言，俯拾皆是。

生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。<sup>⑤</sup>

知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。<sup>⑥</sup>

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。<sup>⑦</sup>

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者

① 《老子·三十六章》。

② 《老子·七十八章》。

③ 《老子·八章》。

④ 《老子·四十三章》。

⑤ 《老子·二章》。

⑥ 《老子·三十三章》。

⑦ 《老子·六十七章》。

为之下。是谓不争之德，是谓用人之力。<sup>①</sup>

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。<sup>②</sup>

曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。<sup>③</sup>

毫无疑问，老子的柔弱谦下，是为了功德圆满。因此后退中隐伏着进攻，不争是最大的竞争，“以其不争，故天下莫能与之争”<sup>④</sup>。从表面上看，老子的处世之道似乎是一种高明的进攻策略。因此，历史上将老子视为权术大师者，不乏其人。更有甚者，将老子归为阴谋家之类。其实，这是误解。后人可以从预设的不同角度定义老子这些语录的性质，哲学家将它们视为辩证法，军事家称之为兵书，官员看做政治权术，都有其理由。因为在这部人生哲学的经典中，老子揭示了人类心理活动与行为方式的普遍规律，只要在人类活动的地方和领域，放之四海而皆准。

但是，老子并非故意研究权术，而是力图从强弱、进退、屈伸等方面，阐述“无为”的决定性作用。“无为”必然“因循”、因势利导，故有流变为权术之可能；而“无为”的出发点，却是无知无欲、自然质朴，真诚坦荡的品德，“建德若偷，质真若渝”<sup>⑤</sup>，“其德乃

① 《老子·六十八章》。

② 《老子·七章》。

③ 《老子·二十二章》。

④ 《老子·六十六章》。

⑤ 《老子·四十一章》。



真”<sup>①</sup>。在老子笔下,处世的最高境界,犹如婴儿那样天真无我。他多次以“赤子”、“孩”、“婴儿”来形容无敌于天下的真诚之心。“专气致柔,能婴儿乎?”<sup>②</sup>“常德不离,复归于婴儿。”<sup>③</sup>无知的婴儿不仅人见人爱,有时连残忍的食肉动物,不仅不加伤害,反而收养他们为自己的孩子。他说:“含德之厚,比于赤子。毒虫不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。”<sup>④</sup>社会上,众人熙熙攘攘,个个精明;而具有最高智慧的圣人却无知无欲,一颗无我的诚心,与天真的婴儿无异。

众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮其未兆,如婴儿之未孩。<sup>⑤</sup>王弼注:“言我廓然无形之可名,无兆之可举,如婴儿之未能孩也。”

圣人常无心,以百姓心为心……歛歛焉,为天下浑其心。圣人皆孩之。<sup>⑥</sup>王弼注:“皆使和而无欲,如婴儿也。”

从以上分析中可以看出,早在春秋末年,老子已经悟出了中国社会正确的处世之道,以大量智慧的格言,留在了《老子》这部经典中。后人可以从这座丰富的思想库中,找到他们需要的理论资源,无论是真诚自然,还是权术谋略;无论是消极避世,还是迂回进攻。战国时期的庄子学派,没有突破老子的学说,但是明显发

① 《老子·五十四章》。

② 《老子·一章》。

③ 《老子·二十八章》。

④ 《老子·五十五章》。

⑤ 《老子·二十章》。

⑥ 《老子·四十九章》。

展了老子的贵“真”、“无为”思想,形成了自己具有浓重消极避世色彩的保真哲学。《庄子·渔夫》云:

真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人。故强哭者虽悲不哀,强怒者虽严不威,强亲者虽笑不和。真悲无声而哀,真怒未发而威,真亲未笑而和。真在内者,神动于外,是所以贵真也。其用于人理也,事亲则慈孝,事君则忠贞,饮酒则欢乐,处丧则悲哀……真者,所以受于天也,自然不可易也。

庄子保真的目的,在于得自我性命之全,而非以直道处世。在《庄子·人间世》中作者塑造了一系列意象,表达了自己对这个罪恶社会的回避态度。有个名叫“支离疏”的残疾人,长得奇形怪状:脸部陷在肚脐处,肩膀比头顶高。征发兵役和徭役,他不合资格,而政府发放救济时,却得到三钟米和十捆柴的收益。又如,质地优良的树木,对人类极有用,“故未终其天年,而中道已夭于斧斤”<sup>①</sup>。巨大无比而百无一用的栎树,恰恰因为属于无用的“散木”,却得其天年。“以为舟则沉,以为棺槨则速腐,以为器则速毁,以为门户则液樗,以为柱则蠹。是不材之木也,无所可用,故能若是之寿也。”<sup>②</sup>这些故事的寓意,无非是希望有识之士采取韬晦策略,收敛锋芒、隐匿才智,以求在这个天下无道的时代,“仅免刑焉”,没有无端的横祸,平安度过一生。

除了上述消极特点外,庄子与老子处世哲学的共同点是,其研究对象为个人与社会的关系,而不是个人与个人的关系。其不同点是,老子是以“圣人”的名义,或者说假借圣人的处世方法予

① 《庄子·人间世》。

② 同上。

以表达,关心的是圣人(理想君主)如何与社会相处,其实为治国之道的延伸;庄子关心的,则是失意士人如何与社会相处,如何在乱世中免受伤害。当然,其中哲理同样适用于处理个体之间的关系。汉晋时期的黄老与玄学,则从个人之间的处世方面,对老庄思想进行了创造性的发展。

## 2. 不争之争

战国至西汉时期黄老学派关注的热点问题,是社会政治。因此,其“因循”哲学,主要用于君主如何治理国家方面。尽管这一时期的黄老著作中也有关于个人处世问题的零散论述,但范围仍局限于个人与整个社会的关系,理论水平也无明显进展,多为拾《老子》、《庄子》牙慧。这种状况,在汉魏之际黄老“复兴”中,发生了历史性变化。如何与他人打交道,即正确处理人与人之间关系,成为学术研究的重要课题。当时,士人中盛行写《诫子书》,将自己的处世经验留给儿子,使后代在人生道路上少受挫折,老子以柔克刚的处世哲学得到了普遍流行。例如,曹魏高官王昶在其《诫子书》中,要求他的两个儿子“覆道家之言”,以退为进、知足常乐、不可急功近利,力诫“速成”。尤其是在他人面前自夸(自伐),应视为处世之大忌:“夫人有善鲜不自伐,有能者寡不自矜;伐则掩人,矜则陵人。掩人者人亦掩之,陵人者人亦陵之……故君子不自称,非以让人,恶其盖人也。夫能屈以为伸,让以为得,弱以为强,鲜不遂矣。”<sup>①</sup>

作为对人际交往方式的探讨,汉魏之际的处世哲学,主要是依附当时盛行的人物品评活动及其相应人才学研究,刘劭《人物

<sup>①</sup> 《三国志·魏书》卷二七《王昶传》。

志》堪称代表作。该书的《材理》、《接识》、《八观》等篇，多有论述，而在《释争》中得到了最充分的表达。所谓“释争”，直译为“消除争斗”，其实是消除公开的争斗，倡导无形的不争之争。老子的以屈求伸之道，才是该篇真正的主题。

《人物志·释争》一开篇便切入了主题。刘劭指出：“盖善以不伐为大，贤以自矜为损。”<sup>①</sup>这是说，行善而不自夸，形象才高大；贤能而自负，声望会锐减。他以历史为鉴：虞舜因谦逊退让而不受王位，美德却名扬天下；商汤勤恳恭敬地礼贤下士，声望却与日俱增。晋国大夫郤至，因盛气凌人而遭杀身之祸；东周王叔子颓，因争权夺利而战败逃亡。这说明，谦让居下，是通往兴旺发达的光明大道；骄横傲慢，则是走向自我毁灭的危险之路。“卑让降下者，茂进之遂路也，矜奋侵陵者，毁塞之险途也。”因此，正人君子不仅在行动上决不违反社会准则，而且在思想上也不敢越轨。对自己严格，以求道德人格完善，对他人宽恕，以求接人待物恭敬谨慎，不但不会引火烧身，而且会造福于后代子孙。小人则反其道而行之，居功自傲、盛气凌人，所以工作出色，反受伤害；建立功绩，反遭诽谤；一旦失败，人人高兴。争强好胜者之间的争斗，犹如两马并驾齐驱而不肯居下，最终两败俱伤却让后来者坐收渔利。“是以在前者人害之，有功者人毁之，毁败者人幸之。是故并辔争先，而不能相夺；两顿俱折，而为后者所趋。”由此可见，争斗与谦让两条道路的利益得失是十分明显的。

然而，那些争强好胜者们，仍不以史为鉴，视先声夺人者为锐意进取，后发制人者为停滞不前；视礼贤下士者为卑贱屈服，目空一切者为奇才异能。视谦逊退让者为胆怯耻辱，盛气凌人者

① 以下引文均出自《人物志·释争》。

为高深威严。因此,过分追求功名,而不能自我反省,以至在危险之途越走越远。“然好胜之人,犹谓不然,以在前为速锐,以处后为留滞,以下众为卑屈,以蹶等为异杰,以让敌为迴辱,以陵上为高厉。是故抗奋遂往不能自反也。”

以傲慢态度对待贤明者,得到的回应是谦虚;以傲慢态度对待凶暴者,则必定双方结下怨仇。既然双方已互相仇视,也就不可能客观公正地讨论孰是孰非了。既然已无法辨别是非而硬去争辩,其结果则无异于自我诽谤。比如别人准备诽谤我们,一般是出于怨恨而故意寻衅,所以必定将借口编得头头是道,听众虽然不一定全部相信,但至少会相信一半。我们如法炮制进行报复,听众也会相信一半。“其于听者,虽不尽信,犹半以为然也。己之校报,亦又如之。”最终,听众对双方互相攻击的劣迹都会半信半疑。由此可见,那些怒气相交的争吵者们,等于借对方的嘴来败坏自己;竞相指责的诽谤者们,等于借对方的手来殴打自己,是荒谬透顶的愚蠢举动。“交气疾争者,为易口而自毁也,并辞竞说者,为贷手以自毁。”

从根本上查找原因则不难发现,严格要求自己是不可能导致争斗的。争斗的发生,都是由于自我批评不够而对他人要求过高造成的。“皆由内恕不足,外望不已。”有时因对方轻视自己而怨恨,有时则因对方胜过自己而妒忌。其实,这些思想情感是不应当产生的。如果我们的才德低劣而遭到对方轻视,说明我们自己错了而对方正确;如果我们贤明而对方不了解,则说明被轻视不是我们自己的过失;如果对方贤明并且声望在我们之上,说明我们自己的才德还没有达到对方的水平;如果我们和对方水平相当而对方声望高于我们,则说明我们自己的水平与对方十分接近。有什么值得怨恨呢?“夫我薄而彼轻之,则由我曲而彼直

也；我贤而彼不知，则见轻非我咎也；若彼贤而处我前，则我德之未至也；若德钧而彼先我，则我德之近次也。夫何怨哉？”

两位贤明者难分高低时，能谦让者更优秀；两位优秀人才难分先后时，力争者为落后：“两贤未别，则能让者为隽矣；争隽未别，则用力者为惫矣。”蔺相如以回车退避，使廉颇甘居下风；寇恂以谦让不争，使贾复稍逊风骚。事物总是向其相反方向转化，相反相成，“物势之反，乃君子所谓道也”。君子深知暂时的退缩能转化为更大的发展，所以忍受侮辱而不争一日之长；深明谦让能够战胜对手，所以暂居下风而不急于求成。物极必反，最终都转败为胜，使对手口服心服并且化敌为友，怨仇不延续到子孙后代，而谦让的美名万古流芳。“是故君子知屈之可以为伸，故含辱而不辞；知卑让之可以胜敌，故下之而不疑。及其终极，乃转祸而为福，屈仇而为友，使怨仇不延于后嗣，而美名宣于无穷。”

君子因为能忍受并平息微小的寻衅，所以不会陷入巨大的冲突中。小人不能忍受微小的冒犯行为，最终因争斗升级而身败名裂。当怨仇刚刚形成时，就以自我批评态度去消除之，自己还会获得谦逊的美名；怨恨刚刚萌芽，却争执不休，则会酿成无法挽救的大祸。例如陈余被张耳所杀，彭宠被朱浮所害，都是历史的明证。由此可见，和睦或结怨是关系到个人前途命运的重大契机，切不可掉以轻心。“且君子能受纤微之小谦，故无变斗之大讼；小人不能忍小忿之故，终有赫赫之败辱。怨在微而下之，犹可以为谦德也；变在萌而争之，则祸成而不救矣。”

君子在成功的道路上，总是以谦让作为进攻的利器，以自我道德修养作为防御的盾牌。“以推让为利锐，以自修为棚橹。”当社会形势需要安静不动时，就应寂然无为，沉浸于深奥玄妙的体“道”境界中；当社会形势有利于积极活动以建功立业时，也应遵

循谦虚谨慎这条通向胜利的必由之路。于是取得了胜利而看不到争斗的痕迹,对手屈服了却没有丝毫怨恨。“静则闭嘿泯之玄门,动则由恭顺之通路。是以战胜而争不形,敌服而怨不搆。”如果掌握了这种高明的斗争艺术,将会在竞争中不露声色地于不知不觉间取胜,不会造成公开的激烈争斗局面。

那些公开激烈争斗的人,一定以为自己是贤明之人,但人们却认为其属于邪恶之类。如果对方没有邪恶品质,则没有理由对其进行诽谤;如果对方确实有邪恶品质,那么又怎能通过与其争辩去分清是非呢?与邪恶者争辩,如同捕捉犀牛、老虎之类凶猛野兽一样危险。因为邪恶者一旦发怒,必然要加害于人。在此,刘劭引用了《老子》的语录,证明争斗之无益。并以能否“不争”为标准,将人分为上、中、下三个等级。

《老子》曰:“夫惟不争,故天下莫能与之争。”是故君子以争途之不可由也。是以越俗乘高,独行于三等之上。何谓三等?本无功而自矜,一等;有功而伐之,二等;功大而不伐,三等。愚而好胜,一等;贤而尚人,二等;贤而能让,三等。缓己急人,一等;急己急人,二等;急己宽人,三等。

上述文字可用现代汉语意译为:

一、无功劳而自高自大,下等;有功劳而自我夸耀,中等;功绩卓著而不骄不躁,上等。

二、愚昧无知而争强好胜,下等;聪明能干而盛气凌人,中等;才华横溢而谦虚退让,上等。

三、对己宽恕而对人严格,下等;对己严格而对人亦然,中等;对己严格而对人宽恕,上等。

刘劭认为,只有那种能够洞见“道”的规律并通晓事物变化奥妙的君子,才能实施三种上等处世方法,达到无为无不为的境界。历史记载中,孟之反因为不居功自夸而获得孔子赞誉,管仲因为谦逊礼让而名垂青史。这并非他们弄虚作假故意骗取高名,而是至善至美的品德自然而然遵循了无为之“道”。君子明白白谦的收益,所以不但事业成功而且名利双收,一举两得;小人不知道自吹自擂的危害,所以一旦自夸则身败名裂。由此可见,不自夸,才是真自夸;不竞争,才是真竞争;谦让对手,才能真获胜;甘居人下,才能后来居上。“彼君子知自损之为益,故功一而美二;小人不知自益之为损,故一伐而并失。由此论之,则不伐者,伐之也;不争者,争之也;让敌者,胜之也;下众者,上之也。”君子深明在竞争道路上公开追求功名的危险性,所以独步于无为无不为的康庄大道,于是功德名扬四海,以至可与古代圣贤相媲美。

通过以上对《人物志·释争》的解读,可以清楚地看到,汉魏之际黄老派将老子处世哲学中的“权谋”因素,发挥得淋漓尽致。而对老子学说中以“真诚”为本的无为之道,有所忽略。因此,老庄处世哲学中的“真诚”之道与黄老派“谦下”之术的关系,成为而后玄学研究的课题。

### 3. 公私与公谦

玄学名士以人性自然为旗帜,率性而动,放达不羁,故对老庄处世哲学的思想资源,注重开发其“自然”、“真诚”的理论因素。他们的人生态度,是提倡思想公开、襟怀坦白,反对虚伪做作、玩弄权术。为此,名士们清谈论辩,进行了深入探讨。正始之音中诞生了嵇康《释私论》,东晋清谈中则出现了“公谦之辩”,王



坦之、袁宏和韩康伯等著名学者卷入了这场论战。

### (1)《释私论》

从基本思想倾向看,嵇康的《释私论》一文,应作于正始时期。他以自己独特的人生经验,博引历史典故,创造性地发挥了《老子》、《庄子》的贵“真”思想,构建了自家的处世理论,在正始之音论“道”的宏伟交响乐中,出色地演奏了人生哲学的第二主题。

顾名思义,“释私”是“去掉私情”。那么,什么是“私情”呢?嵇康首先解释了他的哲学词汇中“公”与“私”的含义。“公”与“私”,是指“公开”与“隐匿”两种品质,而与公开或隐匿的思想内容无关。比如有人心怀善意,但将善意隐匿着,属于“私”;有人心存不良念头,但将不良之念全部说出来,则属于“公”。他指出,公开内心的真实思想感情,襟怀坦白,光明磊落,这是君子的人格特征;隐匿内心的真实思想和情感,虚情假义,阳奉阴违,这是小人的人格特征。“言君子则以无措为主,以通物为美;言小人则以匿情为非,以违道为阙。”<sup>①</sup>“无措”是嵇康《释私论》的主题词,意思是无造作、无故意,坦诚公开。

嵇康通过辨名析理,论证了“公私”与“是非”两组概念的差异:“是非”是指人们思想情感的正确与错误、美好与鄙劣,而“公私”则是指人们对待自己思想感情的态度,是公开出来还是隐藏起来。为了鲜明区别两者,嵇康以东汉名士第五伦的故事予以说明:身居司空高位的大官僚第五伦不仅以清正廉洁著称,更可贵的是敢于公开自己灵魂深处的思想杂念。据《后汉书·第五伦传》载,当有人问他是否也有私心时,第五伦爽快地回答:“过去曾有

① 以下引文均引自嵇康《释私论》。

人赠送我千里马,我虽然没有接受,但每逢选拔官员时,心里总忘不了他。我哥哥的儿子生病时,我一夜去探视十次,但是回家后睡得很安稳;自己的儿子病了,我虽然没去探视,但晚上却失眠了。这也许就是私心吧。”嵇康认为,第五伦上述情感的内容,属于“是非”问题,而不是“公私”问题,因为“私”是指隐藏,“公”是指坦诚。第五伦将自己隐情披露出来,属于“无私”;对兄子探视而不关心,属于“有非”。

在嵇康的意识中,“公私”比“是非”更重要,因为社会已被虚伪笼罩着,人们将真实的自我深深隐藏起来,全副武装,穿戴着盔甲相对待。口是心非,阳奉阴违已经习以为常了。在公开场合评价某人时,大家都会有口无心地说为:“好人!”转身私下议论则大相径庭。人们看不到虚伪对自身生存的危害,反而以隐匿真情之技巧高明而沾沾自喜。人人都用隐瞒和欺骗编织着社会罗网,又都无一例外地在这个自己一手制造的罗网中痛苦挣扎。

隐藏真情的“私心”,对人类的危害不可估量,因为它蒙蔽了真相。就像一个人生了病,最可怕的莫过于不知何病,无从对症治疗。“病而能疗,亦贤于病。”同样,一个社会的机体出现紊乱并不可怕,可怕的是粉饰太平而延误了问题的解决。由此可见,“公私”虽然不同于“是非”,但是它是比一般是非问题更重要的大是大非问题,只有公开坦诚,内在的不良杂念才能得到纠正。即使真实思想属于罪恶,敢于讲出的行为仍属于“公”,仍会得到谅解。因此要倡导公开坦诚,光明磊落的品质。只有这样,社会风气才能健康发展,每个人才能生活得自由幸福。

由于人们的素质不同,生命境界不同,处世方式也随之不同,而所具“公”“私”品质,是划分圣贤、君子、小人的标准。

道德纯粹的“圣人”、“至人”完全按“道”的规律行事,内心不

存是非成见,遇事开诚布公,既无错误,又无隐私,完全与事物的自然发展一致,适合了事物的自然本质,百利而无一害,永远立于不败之地。历史上伟大的圣贤,都具有这种品质。例如:伊尹不担心自己才高盖主、引起商汤的猜疑和嫉妒,所以完成了创建商王朝的大业,自己也名垂青史;周公不顾忌篡位的嫌疑而大权在握,摄政平叛,达到了天下大治;管仲不回避自己帮助政敌谋刺齐桓公一事,反而得到齐桓公的依赖以至委以国相,奠定了霸主基业。这些史实,都说明了圣贤的人格特征是无私忘我。他们不计自己的名誉、功利,真诚地投身于事业,按自己的自然本能行事。大道无私利,大道无小术。

品质纯粹无瑕的人毕竟是少数,广大的普通人的素质都是有缺陷的,思想品质中往往善恶并存。所以,评价普通人的标准,关键不在于内在的善恶成分,而在于是否敢于公开它们。这是划分君子与小人的最后分界线。一般情况下,往往是以诚实待人者成功,而隐匿真情者失败。甚至许多公开自己致命弱点的人,也因其精诚所至而化险为夷。例如里鳧向晋公子重耳坦白了自己所保管的财物行贿之事,反而深得重耳信赖;勃鞞坦白了自己当年追杀重耳的事实,亦得到重耳的谅解。里鳧和勃鞞后来都为重耳的事业立了大功,自己也名垂青史。又如缪贤向赵王推荐蔺相如时,说出了自己曾犯过罪,却终得善果。隐姓埋名,躲过秦朝追捕的高渐离,索性公开了自己的身份,得到了大家的同情和尊重。嵇康指出,上述人物,“皆以投命之祸,临之不测之机,表露心识,犹以安全”,仍能化险为夷,那些没有如此罪过,而有善心的人,公开表露思想,以诚待人,自然会大获成功。

小人惟利是图,将坦诚视为愚蠢,所以永远生活在虚伪的氛围中。他们惟恐真情隐藏得不严密,千方百计提高伪装能力,为

自己生存经验之丰富和生存技巧之高明而自鸣自得。“唯惧隐之不微，唯患匿之不密。”他们永远戴着面具生活，察言阅色，以便媚俗获利，并且整日提心吊胆，以防范落入陷阱。自以为这是千古不变的人生定律，其实不过是掩耳盗铃而已。人们的智力水平和人生经验相差不多，玩弄小术很快就会被人识破。待人虚伪，证明对人无诚意，自然引起对方的反感，因此这种生存方式不但自己活得十分疲劳而且容易引起祸灾。例如，申侯处处迎合楚共王，却被驱逐出境。可见，心怀隐私的小人很难在良好的社会环境中生存，很难取得英明君王的信任。

嵇康认为，人应当活得自然洒脱，光明磊落。哪怕粉饰一点过错，隐藏一点真情，也应感到良心的自责而无地自容。应当内心无愧地立于天地之间，做一个大写的堂堂正正的人。

《释私论》中充满了理想主义的激情。嵇康倡导的人生哲学虽然正确，但只能是一个美丽的幻想，无法实现，退一步说，这种真诚自然的生活方式也许适应于“明君”和“清世”，即理想中的英明帝王和太平世界，而很难运用于现实社会。一方面，人类是充满私欲的情感动物，必须用谎言来粉饰某些不能公开的阴暗面。在理论上要求戳穿谎言，倒也无关紧要，而一旦付诸行动，则要付出沉重的代价，嵇康本人已经为此付出了生命。另一方面，人类可以歪曲任何美好的学说，成为满足私欲的工具，老庄以及嵇康“真诚”的人生哲学，在元康放达派手中，变成了随心所欲的理论，包括“谦让”在内的美德和所有文明规范，都被斥之为虚伪的“权术”，终于导致了西晋末年的社会大崩溃，也给东晋思想界留下了这样一个学术课题：在处世之道方面，如何解决最高境界的“真诚”与一般行为准则（如谦让）之间的关系。在这一历史背景下，东晋时期思想论坛上出现了“公谦之辩”。

## (2) 公谦之辩

据史料记载,卷人“公谦之辩”的人物有王坦之(330—375)、殷康子、袁宏(328—376)和韩康伯(约332—380),他们均属于东晋第二代名士群体,论战的时间大概是在东晋清谈高潮的后期——永和至升平之际。其中王坦之《公谦论》和韩康伯《辩谦》较为完整地流传至今,袁宏的《明谦》仅存少量佚文。在“公”与“谦”的问题上,他们分别代表了三种不同观点。

在东晋第二代上层士族名士中,王坦之的政治地位十分显著,简文帝逝世后,他与谢安同为辅政大臣。作为朝中当权派中的务实派,王坦之反对庄学,崇尚黄老形名。“坦之有风格,尤非时俗放荡不敦儒教,颇尚形名学。著《废庄论》。”<sup>①</sup>他在《废庄论》中,以批判庄子的名义,矛头指向了玄学的“越名教任自然”派。他认为,在“无措”坦诚的幌子下,名士们率性而动、放达不羁,造成了不良的社会影响。“人以克己为耻,士以无措为通。时无履德之誉,俗有蹈义之愆。”显然,王坦之在不点名地批评嵇康《释私论》的“无措”理论。不过,在所著《公谦论》中,王坦之仍然将公开坦诚,视为最高美德。据《晋书》的说法,他将所著《公谦论》给殷康子,挑起了关于“公”与“谦”关系的论战,“尝与殷康子论公谦之义”。全文如下:

夫天道以无私成名,二仪以至公立德。立德存乎至公,故无亲而非理;成名在乎无私,故在当而忘我。此天地所以成功,圣人所以济化。由斯论之,公道体于自然,故理泰而愈降;谦义生于不足,故时弊而义著。故大禹、咎繇,称功言惠

① 《晋书·王坦之传》。

而成名于彼；孟反、范燮，殿军后入而全身于此。从此观之，则谦公之义固以殊矣。

夫物之所美，己不可收；人之所贵，我不可取。诚患人恶其上，众不可盖，故君子居之，而每加损焉。隆名在于矫伐，而不在于期当；匿迹在于违显，而不在于求是。于是谦光之义与矜竞而俱生，卑挹之义与夸伐而并进。由亲誉生于不足，未若不知之有余；良药效于瘳疾，未若无病之为贵矣。

夫乾道确然，示人易矣；坤道隤然，示人简矣。二象显于万物，两德彰于群生，岂矫枉过直而失其所哉！由此观之，则大通之道，公坦于天地；谦伐之义，险巇于人事。今存公而废谦，则自伐者托至公以生嫌，自美者因存党以致惑，此王生所谓同貌而实异，不可不察者也。然理必有源，教亦有主。苟探其根，则玄指自显；若寻其末，弊无不至。岂可以嫌似而疑至公，弊贪而忘于谅哉。<sup>①</sup>

王坦之文章的主旨是“公”胜过“谦”，论证理路可归为以下三个层次：第一，天地之道的运行，公开坦诚，无我无亲，以适合万物之自然为原则，故功德无量。可见“公”是宇宙间最完美的品德，属于“道”的层次。而“谦逊”则不然，它属于“物”的层次：由于事物存在缺陷，才有了“谦”这个概念；出现了争名夺利的社会风气，“谦”德才得到重视。在人类社会中，像大禹那样体“道”的圣人，能以自然真诚之道成功；而像孟之反那样的普通人，则要通过谦逊持后保全自己。第二，厌恶他人居自己之上，是人类的普遍心态。因此，君子不公开竞争名位，而是采取了自我损抑的“谦下”方法。应当看到，谦逊退让永远与骄傲争夺并存，不是最美的

① 《晋书·王坦之传》。

品德,只是用来纠正争名夺利之风。犹如良药能治病,却不如无病。第三,“公”源于天地之“道”,“谦”则产生于险恶的人事,然而,仍不可仅存“公”德而废弃“谦”德。因为这样一来,小人便会打着公开坦诚的幌子自我夸耀,混淆视听,以假乱真。可见,“公”德也会产生流弊。但是,不能因存在流弊,而怀疑“公”德至高无上的地位。

针对王坦之的《公谦论》,“康子及袁宏并有疑难”<sup>①</sup>,撰文予以反驳。除《晋书·王坦之传》外,各类史书均未有殷康子的踪影。笔者认为,殷康子,极可能是殷康。殷康生卒年不详,但属于东晋第二代士人,著名的陈郡殷氏家族成员(父殷融,子殷仲文),官至右卫将军,与王坦之、袁宏、韩康伯为同时代人,社交圈子亦相同。《晋书·礼中》记载,宁康二年(374)七月,“右卫将军殷康、骁骑将军袁宏”对简文帝的丧事,共同发表看法。严可均所辑《全晋文》卷一二九,有殷康《明慎》两条佚文:“藁车之上无仲尼,覆舟之下无伯夷,盖言慎也。”“古人云:骄奢,人之殃;恭俭,福之场。”虽可知其主题为宣扬谦躬之道,但无法窥见其如何反驳王坦之论点的。袁宏的《明谦》的残文,却提供了这个方面的信息:

贤人君子,推诚以存礼,非降己以应世;率心以诚谦,非匿情以同物。故侯王以孤寡飡天下,江海以卑下朝百川。《易》曰:“天道下济而光明,地道卑而下行。”《老子》曰:“高以下为基,贵以贱为本。”此之谓乎。<sup>②</sup>

袁宏认为,君子谦恭待人,同样是发于自然本性,不是刻意伪装

① 《晋书·王坦之传》。

② 严可均:《全晋文》卷五七。

以求生存。帝王自称“孤”、“寡”，江海地势低下，都是遵循了“谦”道。他引用《周易》和《老子》的语录，证明“谦”德是天地之道、宇宙大道的表现，与“公”德无高低之分。

韩康伯青年时代与王坦之齐名，后来同为东晋中期政要，官至领军将军。他在学术史上的贡献，是著《周易·系辞注》，与王弼《周易注》共同构成了玄学易学体系。《晋书·韩康伯传》称，读王坦之《公谦论》和袁宏《明谦》后，韩康伯“美其辞旨，以为是非既辩，谁与正之，遂作《辩谦》以折中”，即折衷两家观点，著《辩谦》一文。

在《辩谦》开篇，韩康伯便声明以形名方法，辨析“谦”的名分及其产生的原因。“夫寻理辩疑，必先定其名分所存。”<sup>①</sup>他认为，“谦”的意思是自我贬低，包含两个方面：一是地位高贵，自视为卑贱；二是德才优异，自视为愚笨。如帝王自称为“孤”、“寡”以降低自己的高贵地位，君子自称“仆”以降低自己的德才品位。“夫谦之为义，存乎降己者也，以高从卑，以贤同鄙，故谦名生焉。孤寡不谷，人之所恶，而侯王以自称，降其贵者也。执御执射，众之所贱，而君子以自目，降其贤者也。”

内心存在是非、美丑观念，才会产生自我贬低的“谦逊”。如果达到了体“道”的无我高度，则会忘掉了贵贱、贤愚、彼我的差异，以公开坦诚态度，反映事物的真相，不会采取歪曲真相的“谦逊”品德。可见，“谦”德不是宇宙大道的品质，不适用于至人。“夫有所贵，故有降焉，夫有所美，故有谦焉，譬影响之与形声，相与而立。道足者，忘贵贱而一贤愚；体公者，乘理当而均彼我。降挹之义，于何而生。则谦之为美，固不可以语至足之道，涉乎大方之

① 以下引文均出自《晋书·韩伯传》载韩康伯《辩谦》。



家矣。”

君子为人处世，理论上必然要以公开坦诚的最高境界为努力方向，而在实践中，又必然实施自贬的谦逊之道。那么，既然最高境界是坦诚待人，为什么要扭曲自我呢？“君子之行己。必尚于至当，而必造乎匿善。至理在乎无私，而动之于降己者何？”韩康伯如是说：

诚由未能一观于能鄙，则贵贱之情立；非忘怀于彼我，则私己之累存。当其所贵在我则矜；值其所贤，能之则伐。处贵非矜，而矜己者常有其贵；言善非伐，而伐善者骤称其能。是以知矜贵之伤德者，故宅心于卑素；悟骤称之亏理者，故情存于不言。情存于不言，则善斯匿矣；宅心于卑素，则贵斯降矣。夫所况君子之流，苟理有未尽，情有未夷，存我之理未冥于内，岂不同心于降挹，洗之所滞哉。

君子不是圣人，不能消除事物差异，人物贤愚不同，则心有贵贱观念；无法消除彼我差异，不能达到忘我之境，故仍被私心所累。因此，自己有美德而得到社会赞赏，会有夸耀的欲望。但是，又深知自夸属于不良品质，故以谦卑态度接人待物，有见解而不发言。这样，无疑是在隐匿真情。问题的关键在于，君子们有情有欲，没有达到“忘情”、“无我”的高度，只有通过谦下的途径，才能抑制内心的私情，以成君子之德。值得注意的是，韩康伯认为，“谦”德并非君子所特有，而是圣贤与君子都要遵循的，只是两者遵循的思想基础不同：

体有而拟无者，圣人之德；有累而存理者，君子之情。虽

所滞不同,其于遣情之累,缘有弊而用;降己之道,由私我而存,一也。故惩忿窒欲,著于《损》象;卑以自牧,实系《谦》爻。皆所以存其所不足,拂其所有余者也。王生之谈,以至理无谦,近得之以矣。云人有争心,善不可收,假后物之迹,以逃动者之患。以语圣贤则可,施之于下斯者,岂惟逃患于外,亦所以洗心于内也。

这是韩康伯折衷观点的关键所在。他认为,圣人本质完美,内心无我,以无为顺应外物,自然而然地表现出谦下品德;君子本质不完善,内心有我,为了抑制私欲,有意采取谦下的品德。韩氏认为,袁宏论点的正确之处,是指出圣贤亦须遵循谦德;失误之处,是将谦德提高到“道”的高度。王坦之论点的正确之处,是指出了“公”与“谦”属于不同层次的品质;失误之处,是忽视了圣贤均须实施谦德,而且没有看到圣贤与君子动机不同——圣贤无心顺物,而君子有意顺物。

### (三)命运论

命运是一种可怕的力量。即使是站在现代科学理性的立场,也必须承认它是由自然力、社会力和个人性格才能交织而成,是一种无法预知的神秘力量。命运的伟大力量,使其成为古今中外哲学、宗教和艺术探索的永恒的主题,中国古代学术亦然。而在众多的流派中,道家无神论的“自然”命运论,无疑达到了理性主义与宿命论合一的理论巅峰。在命运自然的共同理念下,出现了形形色色的学说,从庄子“安命论”出发,经过王充“气命论”和王弼“时命论”,再到郭象“己命论”,似乎又回到了庄子的起点,而

实际上是螺旋形攀升。在这条从“无知”到“知”，由“知”再回到“无知”的“回归”路上，时时可见道家先哲遗落的“玄珠”。

### 1. 安命说

孔子相信天命，《论语》中多有论述。子夏“死生有命，富贵在天”的说法，可能就来自他的老师<sup>①</sup>。道家的创始人老子却未言及命运问题。《老子》两次出现过“命”这个概念，“夫莫之命而常自然”<sup>②</sup>。“归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”<sup>③</sup>前者是指命令，后者是指本性、本原，都不是命运。不过，在战国时期的老庄学派那里，命运则成了热门话题，《庄子》无疑是集大成者。

关于“命”的定义，庄子作了初步概括。他借孔子之口说：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖，毁誉，饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。”<sup>④</sup>其中的关键是前两句。“死生存亡”即所谓生死寿夭，指生命能否存在和延续时间的长短；“穷达贫富”即所谓贫富贵贱，指生命的生存质量高低。其他关于命运的表述，如顺逆、毁誉等，都是对上述两个方面的补充。从某种意义上说，《庄子》所讨论的各种问题，尽管没有时时处处直接使用“命”这个词，但大都围绕命运这个无形的主题展开，如研究宇宙本根、人类性情，目的是了解形成命运的终极动因；宣扬无为无心、避世游世，目的是找到对待命运的正确态度。

对于人生道路上的“穷达”——困境与顺境，庄子曾以所遇条件解释。他认为，每个生命个体都有适合其生存发展的环境与

① 《论语·颜渊》。

② 《老子·五十一章》。

③ 《老子·十六章》。

④ 《庄子·德充符》。

条件。小水沟里，大鱼转不动身子，而小鱼却穿梭自如，游得很惬意；江海中的吞舟大鱼，一旦离开水，连蚂蚁也能吃掉它。“吞舟之鱼，砀而失水，则蝼蚁能苦之。”<sup>①</sup>在人类社会，这种条件主要是“时势”。孔子出游到了匡这个地方，遭到了卫国人的围攻，大发感慨说：“我讳穷久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，时也。当尧舜而天下无穷人，非知得也；当桀纣而天下无通人，非知失也；时势适然。”<sup>②</sup>大意为，自己一直企图走出困境，却总是不能摆脱厄运，这就是命，是社会形势“时势”所致。那么“时势”的背后是何种力量作祟呢？只能进入循环论证，再次回到“命”。《庄子·大宗师》说，淫雨霏霏下了十天，隐士子桑断了粮，贫病交加。他的朋友子与带着食物前去探望，陋室中传来子桑凄凉的歌吟声，自弹自唱，呼天唤地。“若歌若哭，鼓琴，曰：‘父邪！母邪！天乎！人乎！’”据子桑解释，他是在追问使自己陷入困境的原因：

吾思夫使我至此极者，而弗得也！父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也天！

父母疼爱儿女，不可能故意生出孩子使之受苦；天覆地载，大公无私，不可能故意使自己赤贫。子桑的追问毫无结果，只能归之为命。其实，这是庄子本人对命运形成的原因，百思不得其解。犹如人类天生的亲情，无法解释。“子之爱亲，命也，不可解于心。”<sup>③</sup>对“命”是否真实存在，庄子似乎也说不准：“莫知其所终，若之何其

① 《庄子·庚桑楚》。

② 《庄子·秋水》。

③ 《庄子·人世问》。

无命也？莫知其所始，若之何其有命也？”<sup>①</sup>但是，面对人生无法解释的现象，他最终还是假设“命”的存在：“知其不可奈何而安之若命。”<sup>②</sup>不过，在庄子笔下，“命”并非某种宇宙意识有目的的活动，而是自然发生的必然力量，无法探求终极原因。“不知吾所以然而然，命也。”<sup>③</sup>

庄子认为，人的主观努力，在命运面前是无能为力的。他将人类社会比做神箭手羿的靶场，羿可以击中靶场里的任何一个目标，而且拉开满弓随时射击，人们都在其有效射程之内活动，未被射中，不是善于躲避，而是命运的偶然。“游于羿之毂中，中央者，中地也；然而不中者，命也。”<sup>④</sup>因此，而对命运的变化，不要动心计，力图改变，作徒劳无益的挣扎。他又将宇宙万物的变化，比做一冶铁炉，命运犹如铁匠（大冶），有人不安于命运安排，就像炉中有股铁水跳跃大呼，非要铸成名剑不可。“今大冶铸金，金踊跃曰‘我且必为镆铔’，大冶必以为不祥之金。”<sup>⑤</sup>因此庄子告诫世人，不要力求命中没有的东西。“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务命之所无奈何。”<sup>⑥</sup>

真正懂得命运底蕴的人，以达观态度对待人生随时可能发生的事变。以无心顺应命运的变化，才能得到自我解脱。“且夫得者，时也；失者，顺也；安时而处顺，哀乐不能入也。此古之所谓县解也。”<sup>⑦</sup>庄子指出，真正达到“安命”境界并不容易，这需要比而

① 《庄子·寓言》。

② 《庄子·人间世》。

③ 《庄子·达生》。

④ 《庄子·德充符》。

⑤ 《庄子·大宗师》。

⑥ 《庄子·达生》。

⑦ 《庄子·大宗师》。

对猛兽与兵锋更大的勇气,只有圣人才具备。《庄子·秋水》中,孔子面对卫国人的围困“弦歌不辍”,向弟子发表了关于勇敢的演说:“夫水行不避蛟龙者,渔父之勇也;陆行不避兕虎者,猎夫之勇也;白刃交于前,视死若生者,烈士之勇也;知穷之有命,知通之有时,临大难而不惧者,圣人之勇也。”

## 2. 气命说

有元气论和宇宙结构论理论背景的支持,两汉黄老派思想家的系统分析问题的能力,有了长足的发展,因而对命运的讨论,也达到了更高的理论水平。《淮南子》对命的成因进行了多方面的探讨,主要集中在《傲真训》、《诠言训》、《繆称训》和《人间训》中。据牟钟鉴先生归纳,关于祸福的决定力量,该书有四种不同的说法:天命决定论、个人才性决定论、个人才性与天命结合论、善恶报应论<sup>①</sup>。由于《淮南子》各篇出自不同作者之手,故学术观点难以统一,而且缺乏系统的专题论证,理论深度不够。但是这些成果,与这个时代其他命理研究成果一起,成为王充《论衡》直接的思想资源。

《论衡》的前三卷共十五篇论文,除了《率性》、《本性》两篇讨论的内容是人性问题外,其他诸篇无不围绕命运这个主题展开。《命义第六》带有总论性质,提出了一系列范畴和命题,《逢遇》、《累害》、《命禄》、《气寿》、《幸偶》、《偶会》、《骨相》、《初禀》诸篇从不同角度对这些范畴和命题进行了深入讨论,《无形》、《物势》、《奇怪》则研究了与之相关的哲学问题。这十三篇论文共同构筑了王充独特的命理学体系。

<sup>①</sup> 牟钟鉴:《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》,齐鲁书社1987年版,第250页。

在《论衡·逢遇第一》开篇，王充便沉重地宣布，人们品德才能的高低，与富贵贫贱毫无关系。德才兼备的贤士，未必能居高位；无德无才的庸人，未必地位低下。仕途的通达与否，关键是际遇而不是德才。“才高行洁，不可保以必尊贵；能薄操浊，不可保以必卑贱。或高才洁行，不遇，退在下流；薄能浊操，遇，在众上。……进在遇，退在不遇。处尊居显，未必贤，遇也；位卑在下，未必愚，不遇也。”<sup>①</sup>王充虚构一位生活在周朝的白发老者，因一生蹉不上时运而在路边大哭。这位老者在其少年时代，因当政的皇帝以文取士而拼命学文，学成之后，新皇帝喜欢用老年人，他自然落选了。等到重用老人的皇帝死后，新皇帝却喜欢武功，于是他转而习武，学成之后，重视武功的皇帝又去世了，新上任的年轻皇帝喜欢年轻人，而他却已经老了，因此一生无施展才干的机会。“吾仕数不遇，自伤年老失时，是以泣也。”<sup>②</sup>而对无法解释的人生际遇，王充大发感慨，认为“仕宦有时，不可求也”<sup>③</sup>。并非普通士人遇到昏君才会如此，有时圣贤与有为君主之间，仍会不遇，孔、孟的遭遇便是明证。“孔子绝粮陈、蔡，孟轲困于齐、梁，非时君主不用善也。”<sup>④</sup>所谓人生际遇，如从现象上看，是各种条件的偶然组合，那么，究竟是什么力量决定了这种结合呢？王充认为是“命”。

凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，

① 《论衡·逢遇》。  
 ② 同上。  
 ③ 同上。  
 ④ 同上。

含血之属，莫不有命。命当贫贱，虽富贵之，犹涉祸患矣。命当富贵，虽贫贱之，犹逢福善矣。故命贵，从贱地自达；命贱，从富位自危。故夫富贵若有神助，贫贱若有鬼祸。命贵之人，俱学独达，并仕独迁；命富之人，俱求独得，并力独成。贫贱反此，难达难迁，难得难成。<sup>①</sup>

大家同时读书进取，命贵者人仕升迁；同时努力经商，命富者发财成功。而命贱者，靠山山崩，靠水水流。《命禄》说，即使一起砍柴挖渠，富贵命者，花费气力少而砍柴多、沟渠深；贫贱命者，会砍柴不成遇老虎，挖沟不成遇洪水。“沟未通而遇湛、薪未多而遇虎。仕宦不贵，治户不富。”

在王充笔下，“命”并非是对生死寿夭、富贵贫贱现象的抽象概括，而是一种来自宇宙精气的客观存在物。它是无形的，却具有物质性和社会能量，还有骨相等外在表征，并通过一系列表现为偶然而实为必然的巧合得以完成。这是王充命理学的基本思路，展开如下：

#### (1)“命”的本原与体征

王充将“命”分解为决定生死寿夭的“寿命”和决定富贵贫贱的“福命”两方面。“有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命。”<sup>②</sup>“寿命”和“福命”来源于宇宙元气两种不同形态，其质量取决于生命胚胎形成时所禀受元气的厚薄与粗精。

其一，关于寿命。王充认为，决定寿命的因素有两个，一是生命过程中遇到的毁灭性突发事件，二是生命本身固有时限，“凡人禀命有二品：一曰所当触值之命，二曰强弱寿夭之命。所当触

① 《论衡·命禄》。

② 同上。



值,谓兵烧压溺也。强寿弱夭,谓禀气渥薄也”<sup>①</sup>。对于“所当触值之命”,我们在下面结合“偶然”问题讨论;在此,仅解释“强弱寿夭之命”。

根据黄老派的元气论,王充指出:构造人类血肉之躯的物质材料,同样是宇宙空间无处不在的元气。就像植物的优劣取决于种子的质量一样,人类寿命的长短,取决于其在母腹胚胎发育过程中禀受元气的质量。

死生者,无象在天,以性为主,禀得坚强之性,刚气渥厚而体坚强,坚强则寿命长,寿命长则不夭死;禀性软弱者,气少泊而性羸窳,羸窳则寿命短,短则蚤死。故言有命,命则性也。<sup>②</sup>

因为构成胚胎的元气是自由流动的,没有宇宙意识支配它,当它凝集在胚胎中,化为生命“性体”后,便与宇宙中的元气脱离了关系,故上文强调“无象在天”。生命“性体”的质量,直接决定了寿命的长短。文中的“性”,不是指抽象的人性,而是指生命整体。“性”即“体”,故译为“性体”。以《论衡·气寿》为证:“夫禀气渥则其体强,体强则其命长;气薄则其体弱,体弱则命短。命短则多病,寿短。”对人类来说,禀受元气淳厚的性体,寿命的极限为一百岁,称之为“正命”;禀气不淳厚,五十岁左右死亡的,称之为“随命”;妊娠时遭受不良因素伤害的,往往夭折,称之为“遭命”<sup>③</sup>。

其二,关于福命,狭义上的“命禄”指生命的生存质量,以世

① 《论衡·气寿》。

② 《论衡·命义》。

③ 同上。

俗社会的贫富贵贱为标准。王充认为,福命的好坏,取决于妊娠时所禀受元气的一种特殊形态——星体发出的精气。汉代思想界普遍认为,星体为元气的精华凝结而成,故能不断释放精气。天上的星体之间,存在严格的尊卑贵贱等级制度和分工,有百官和众星之别,甚至有主管驾车的星座王梁、造父。当人受孕的时候,不仅元气构成了胚胎的质料,决定其“寿命”,而且天上的星体同时也释放精气参与,决定了胚胎的“福命”。就像鸟的性别,鸟蛋时期已经形成,与孵化无关:“命,谓初所禀得而生也。人生受性,则受命矣。性命俱禀,同时并得。”<sup>①</sup>

至于富贵所禀,犹性所禀之气,得众星之精。众星在天,天有其象。得富贵象则富贵,得贫贱象则贫贱,故曰在天。在天如何?天有百官,有众星。天施气,而众星布精,天所施气,众星之气在其中矣。人禀气而生,舍气而长,得贵则贵,得贱则贱,贵或秩有高下,富或资有多少,皆星位尊卑小大之所授也。故天有百官,天有众星,地有万民、五帝、三王之精。天有王梁、造父,人亦有之,禀受其气,故巧于御。<sup>②</sup>

天上星体的地位,决定了地上接受其精气者的命运。按王充的说法,这种决定作用,不是粗线条的贫富贵贱,而是可以精确到官阶品级和财富的具体数字,连驾驭马车的高手,也是妊娠之际禀受王梁、造父二星精气所致。依据同气相感的原则,天上星体通过气这个中介,冥冥中左右地上的物体。宇宙空间星际社会的秩序及其运作,决定着人类社会芸芸众生相互关系及其命运的变

① 《论衡·初禀》。

② 《论衡·命义》。

化。但是,在星宿运动的背后,并没有神秘的宇宙意志,而是以其固有的自然规律运行。

那么,“命”是否可以预知呢?王充的回答是肯定的:“人曰命难知。命甚易知。知之何用?用之骨体。人命禀于天,则有表候于体。察表候以知命,犹察斗斛以知容矣。表候者,骨法之谓也。”<sup>①</sup>他认为,元气与精气的质量差异,在人体中表现为不同的骨骼形状“骨相”。犹如通过观察器皿外形,可知其贵贱用途。贵重的礼器尊与鼎,不会放在偏房;粗陋的酒壶匏与瓠,不会置于庄重的殿堂。

故知命之工,察骨体之证,睹富贵贫贱,犹人见盘盂之器,知所设用也。善器必用贵人,恶器必施贱者;尊鼎不在陪厕之侧,匏瓜不在堂殿之上,明矣。富贵之骨,不遇贫贱之苦;贫贱之相,不遭富贵之乐,亦犹此也。<sup>②</sup>

凡是命中能享受国家俸禄的官员,从小吏到高官,各有与自己品级相应的骨相,十分精确,帝王则更是如此。“吏秩百石以上,王侯以下,郎将大夫以至元士,外及刺史太守,居禄秩之吏,禀富贵之命,生而有表见于面。……王者尊贵之率,高大之最也,生有高大之命,其时身有尊贵之奇。”<sup>③</sup>为了证明这一说法,王充除了在《论衡》诸篇中时常议论之外,还撰写了《骨相》一篇,进行专题讨论。他大量引证史书中关于圣贤相貌以及相面应验的记载,如刘邦的高鼻梁“隆准”,周亚夫注定饿死的面部纹理等等,以证明

① 《论衡·骨相》。

② 同上。

③ 《论衡·初禀》。

“案骨节之法，察皮肤之理，以审人之性命，无不应者”<sup>①</sup>。王充补充说，察验骨相也会出现失误，这是相者的水平不高所致。所谓骨相，并非仅仅看骨骼外形，还要结合其他体征，因为有时骨相隐藏在体内，或者通过声音气色表现出来。“相或在内，或在外，或在形体，或在声气。察外者遗其内，在形体者亡其声气。”<sup>②</sup>

## (2)“命”的实现

命运的必然性是无形的，而在有形世界中，人们所能目睹的命运，无非是些偶然事件的遇合。同样的草，均可入药，有的被药工采集制成良药，有的自生自灭，有的遭野火焚烧。同等质量的金属，有的制成剑戟，有的制成了农具。同样的木料，有的用作宫殿大梁，有的用作桥下支柱。即使泥土和水也不例外。“均之土也，或基殿堂，或涂轩户。皆之水也，或溉鼎釜，或澡腐臭。”<sup>③</sup>作为万物灵长的人类，其生存环境更为复杂，面临的机遇更多，偶然因素的影响更大。从现象上看，“偶然”似乎是自然界与人类社会命运的真正主宰。

如何解释生命所时刻面临的“偶然”，是王充无法回避的问题。因此，他创造了关于“偶然性”的系统理论，力图将这一现象纳入其“命”定论的必然轨道中予以解释。在《论衡·命义篇》中，他将命运的形成，归为必然性的“命禄”与偶然性的“遭遇”“幸偶”两个方面的结合，并将它们分解为“命”“禄”与“遭”“遇”、“幸”“偶”，作了如下界定：

人有命，有禄，有遭遇，有幸偶。

① 《论衡·骨相》。

② 同上。

③ 《论衡·幸偶》。

命者，贫富贵贱也；禄者，盛衰兴废也。以命当富贵，遭当盛之禄，常安不危；以命当贫贱，遇当衰之禄，则祸殃乃至，常苦不乐。

遭者，遭逢非常之变，若成汤囚夏台，文王厄牖里矣。以圣明之德。而有囚厄之变，可谓遭矣。……

遇者，遇其主而用也。虽有善命盛禄，不遇知己之主，不得效验。

幸者，谓所遭触得善恶也。获罪得脱，幸也。无罪见拘，不幸也。执拘未久，蒙令得出，命善禄盛，天灾之祸不能伤也。

偶者，谓事君也。以道事君，君善其言，遂用其身，偶也。行与主乖，退而远，不偶也。退远未久，上官录召，命善禄盛，不偶之害不能留也。<sup>①</sup>

从字面上看，“命”，指骨相中储存的贵贱潜能；“禄”，指影响这种潜能实现的相应宇宙力量，即“福气”；“遭”，指凶险的突然事变；“遇”，指遇到赏识自己的君主。“幸”与“不幸”指能否逢凶化吉；“偶”与“不偶”指能否遇到合适的君主被重用。需要指出的是，上述定义在王充的命理学术语中，属于狭义的。他在实际运用上述概念时，多为广义的。例如“遭”“遇”可以互换，意思相同，均指“遇到”，上文中的“遭当盛之禄”和“遇当衰之禄”，便是明证。又如“偶”，更多是作“偶然”使用。这些单纯词，同时又可合二为一，作为复合词运用，形成了“命禄”、“遭遇”、“幸偶”三个复合词。例如，“贵富有命禄，不在贤哲与辩慧”<sup>②</sup>。“若夫无所遭遇，虚居困

① 《论衡·命义》。

② 《论衡·命禄》。

劣,短气而死。”<sup>①</sup>“以圣人之才,犹不幸偶。”<sup>②</sup>在王充的命理学论文中,“命禄”、“遭遇”、“幸偶”是三个关键词:

第一,“命禄”,狭义仅指福命,广义上则为寿命与福命的总和,即来自宇宙元气与星体精气,凝结在骨相中的“命”。它在妊娠时形成,如已出窑的陶器,容量不可改变,无法接受过量的富贵;又像以手持物,有一定的重量极限,超重则会跌倒。“命禄不能持,犹器之盈量,手之持重也。器受一升,以一升则平;受之过一升,则满溢也。手举一钧,以一钧则平;举之过一钧,则蹶仆矣。”<sup>③</sup>因此,对命中没有的富贵,切不可力争,否则会造成自伤。“器过其量,物溢弃遗,爵过其差,死亡不存。”<sup>④</sup>

第二,“遭遇”,指逢遇良机或险情。春天播种,秋天收获;揣摩君主意图,获得赏识,都不能称为“遇”,因为这些活动都是事先计划好的。“遭遇”的特征是事先无预设,无故意,忽然发生,犹如在路上或郊外偶然拾到他人遗失的东西。“不求自至,不作自成,是名为遇。犹拾遗于涂,摈弃于野,若天授地生,鬼助神辅。”<sup>⑤</sup>

第三,“幸偶”,指逢遇良机或险情时幸运。人脚在地上走过,有的蚂蚁被踩死,有的幸免;野火烧过,有的草被焚,有的安然无恙,“名曰幸草”<sup>⑥</sup>。人类社会亦然。同时遭遇兵祸,有人被杀,有人幸免;同时上言,有人受赏,有人受罚。“及遭祸福,有幸有不幸。举事有是有非,及触赏罚,有偶有不偶。”<sup>⑦</sup>

① 《论衡·命禄》。

② 《论衡·幸偶》。

③ 《论衡·命禄》。

④ 《论衡·骨相》。

⑤ 《论衡·遭遇》。

⑥ 《论衡·幸偶》。

⑦ 同上。

“命禄”与“遭遇幸偶”之间，实际上是命运的必然性与偶然性关系，这是王充命理学的中枢部分。他说：

故夫遭遇幸偶，或与命禄并，或与命离，遭遇幸偶，遂以成完；遭遇不幸偶，遂以败伤，是与命并者也。中不遂成，善转为恶，若是与命禄离者也。故人之在世，有吉凶之性命，有盛衰之祸福，重以遭遇幸偶之逢，获从生死而卒其善恶之行，得其胸中之志，希矣。<sup>①</sup>

王充认为，对完成一个命运过程来说，作为偶然性的“遭遇幸偶”，与作为必然性的“命禄”之间，或者一致，使本命实现；或者背离，使本命结局改变。

第一，两者结合，使本命实现。在这种情况下，“遭遇幸偶”表现为与“骨相”中潜在的命运发展趋势相同的一系列巧合。王充认为，表面上是“命”的必然通过偶然事件得以完成，而实际上是各种人物的“命”相遇所致，由冥冥中的自然之数控制，注定要发生的，《论衡》中有《偶会篇》，作了专门论述。他认为，骨相短寿的男人，必然娶个骨相守寡的妻子。“丈夫有短寿之相，娶必得早寡之妻；早寡之妻，嫁亦遇夭折之夫也。”<sup>②</sup>伍子胥自刎、屈原投江，似乎是遇到奸臣、昏君所致，属于两个偶然事件（二偶），其实是三种“命”遇合的必然结果（三合）——伍子胥、屈原命中定死的时候，分别遇到了命中注定在此时进谗言的奸臣子兰、宰嚭和相信谗言的昏君吴王、楚王。“偶二子命当绝，子兰、宰嚭适为谗，而怀王、夫差适信奸也。君适不明，臣适为谗，二子之命偶自不长。二

① 《论衡·命义》。

② 《论衡·偶会》。

偶三合似若有之，其实自然，非他为也。”同样，当英明君主命中注定崛起的时候，也会遇到命中注定此时被重用的贤臣，而命中注定将灭亡的昏君将必然犯下诛杀贤士的致命错误，三种“命”的结合，发生了改朝换代的巨大事变，如汤、武革命的过程。“夏、殷之朝适穷，桀、纣之恶适稔，商、周之数适起，汤、武之德适丰。关龙逢杀，箕子、比干囚死，当桀、纣恶盛之时，亦二子命讫之期也。任伊尹之言，纳吕望之议，汤、武且兴之会，亦二臣当用之际也。”<sup>①</sup>

第二，两者背离，使本命结局改变。在这种情况下，“遭遇幸偶”表现为与“骨相”中潜在的命运发展趋势相反的一系列巧合，使某人“骨相”的必然之命，因偶然事件而改变了结局。历史记载中，古代历阳城一夜间陆沉，化为大湖，全城百姓无一生还；秦将白起坑杀赵国降卒于长平，四十万众同时皆死。这些人中，一定有本命不该死者。但是，遭遇的偶然事变太凶险，个人的好命无法抗拒国家的恶命。所谓国家之命，实质是君主之命。君主之命，影响时运的变化，时运则会直接改变某些个人的命运。例如，刘邦的帝王之命所造成的革命时运，使其家乡许多人因参加起义而得以封侯，改变了原本低贱的骨相之命；长平的四十万降卒，则因为遭遇秦王皇帝之命所造成的统一时运，而同时被活埋。王充说：“犹高祖初起，相工人丰、沛之邦，多封侯之人矣，未必老少男女俱贵而有相也。卓砾时见，往往皆然。而历阳之都男女俱没，长平之坑老少并陷，万数之中，必有长命未当死之人。遭时衰微，兵革并起，不得终其寿。……故国命胜人命，寿命胜禄命。”<sup>②</sup>其原

① 《论衡·偶会》。

② 《论衡·命义》。



理如同水火相克关系。一般情况下是水克火,而水小火大,则火克水。“遭逢之祸大,命善禄盛不能却也。譬犹水火相更也,水盛胜火,火盛胜水。”<sup>①</sup>

从个体命运实现的角度看,“遭遇幸偶”属于偶然性,但是从全局俯瞰,则是受其他人之“命”的影响。表面上看,“命”的实现是二元的,由“骨相”必然性与“遭遇幸偶”偶然条件结合而成,然而,这些条件是其他人的活动所致,是其他人在实现自己的“命”。例如刘邦帝王之“命”的实现过程,给沛郡人带来了“封侯”的偶然条件。可见,命运的形成,归根结底是不同骨相之“命”的互相作用所致,而一切骨相之命的终极来源是统一的元气,尽管它表现为元气和星气两种形态。毋庸置疑,王充的命理学是一元论的元气骨相命运说。

在迷信妖妄泛滥的东汉时期,王充以反潮流的姿态,高举元气自然论旗帜,以理性主义精确解释命运现象,以扫荡神学目的论,是值得称赞的。但是,命运是无法确切解释的,越精确,则越荒谬。汉儒的象数易学走进了死胡同,王充似乎也不能摆脱时代的局限,通过骨相破译命运密码,与汉儒的卦气说,殊途同归。

从整体上看,王充的命理学,无疑是一个消极而荒谬的体系,但是,在消极的外表下仍有积极因素。他一方面强调骨相之“命”的决定作用,坚决否定性格才能的作用,声称“命”贵者无需努力,荣华富贵会自然找上门来;另一方面则解释说,人们不会相信天命,静等着富贵从天而降,必然按常规努力争取。命贵之人,自然才智出众,犹如千里马的骨骼肌腱自然超常。可见富贵之命的实现,表现为杰出人物积极努力。“天命难知,人不耐审,

<sup>①</sup> 《论衡·命义》。

虽有厚命,犹不自信,故必求之也。……夫命富之人,筋力自强;命贵之人,才智自高,若千里之马,头目蹄足自相副也。有求而不得者矣,未必不求而得之者也。精学不求贵,贵自至矣;力作不求富,富自到矣。”<sup>①</sup>更重要的是,个人才能的发挥需要相应的“遭遇幸偶”偶然条件,这是王充命理学的合理内核——命运是个人才性与社会时势结合的潜在命题,这个潜在命题,对魏晋玄学王弼卦时与爻位结合决定命运的“时命说”,具有重要启迪作用。

### 3. 时命说

《周易》这本中国古代先民预测命运的古老典籍,自其诞生后的几千年中,一直保持着诱人的魅力,一代代思想家,无不企图通过它去把握人类的命运。在《易》学发展史上,王弼是一位公认的划时代重要人物,因为他扭转了汉代易学的象数思维定势,开创了魏晋义理易学的新纪元。王弼据《周易》所阐述的义理,往往被误解为空洞的玄理或抽象的哲学原理,其实不然,王弼的义理,确切地说应当叫做“命理”,是他关于人类命运的系统理论学说。从这个意义上看,王弼与象数易学所关切的问题是一致的,都是围绕个人和国家的命运这个中心展开。由于思考的角度和所采用的方法不同,形成了象数与义理的鲜明分流:汉代象数易学从人类社会之外的超自然力量去探索命运之谜,因而注重天文历数,最终陷入了迷信和妖妄;王弼义理易学则从人类社会自身去探索命运之谜。在道家前辈——从王充《论衡》到刘劭《人物志》关于才性与时势相结合决定命运观点影响下,王弼创造性地发挥《易传》的卦时、爻位学说,从客观时势与主体条件的结合

① 《论衡·命禄》。

上,解释了命运的形成。

### (1) 时命的内涵

卦时和爻位是《易传》的重要思想,但在不同的《传》中,则各有侧重。《易·象》注重讲卦时,解释时义,而《易·系辞》则多阐述爻位。王弼将《易传》关于卦时与爻位的分别论述结合在一起,以卦时与爻位的关系入手,形成了新的认识角度,使易学研究发生了划时代变革。

首先,关于时义。

王弼指出,《周易》每卦都表达一种“时”。所谓“时”是指事物运动发展中所遵循的某种特殊规律。六十四卦,可以看做六十四种特殊规律。王弼意识中的这种规律与我们今天对规律的定义有不小差距。当时的思想界认为,这种规律并不存在于事物的内部,而是存在于事物之外,当事物发展到某个时间或某种状态的“时候”,就遇到了这种不可抗拒的规律而被其支配。也就是所谓社会时势,古人称之为“时运”。如《明夷》卦的时义,是光明被压抑,黑暗势力猖獗,正人君子韬晦之时。

王弼非常重视时义,认为只有抓住了时义,才能理解一卦的主旨。为王弼《周易注》作“正义”的孔颖达将六十四卦概括为四种时运:“一者治时,颐养之世是也;二者乱时,大过之世是也;三者离散之时,解缓之世是也;四者改易之时,革变之世是也。”<sup>①</sup>孔颖达提出的四种分类方法,并不是王弼的本意。在王弼意识中,六十四卦是六十四种各具特点不可替代的时运。研究者从不同的划分标准出发,可将六十四卦作不同分类。用最简单的方法,可划归吉凶两大类,人们也应随之采取积极有为与静观其变两

<sup>①</sup> 孔颖达:《周易正义·豫》。

种基本处世方针。

处于黑暗凶险的社会时势,需要静观其变,不可妄动。例如《否》卦之时,“小人道长,君子道消”<sup>①</sup>。正直之人行事,必然倒霉。《明夷》卦之时,光明势力受到压抑,君子要暂时避世,隐藏保存实力。《困》卦之时,闭塞穷厄,君子所言难以见信于社会,必须洁身自守才能走出困境。处于光明吉利的社会时势,就要不失时机地积极人世,不可消极隐蔽。这类时势,有些是和平安康的太平世道,如《泰》、《乾》诸卦;有些则是有利于君子建功立业的社会变动之时,如《大过》、《旅》、《蛊》、《丰》诸卦。在需要有所作为的时候,仍消极观望,就是背时违道,预后不良。

王弼十分强调时势对人生的影响。社会形势不同,人们的行为方式亦随之改变,处于社会变革时代,即使参与了改朝换代推翻皇帝的革命活动也不会招致灾祸;处于天下安定之时,则要循规蹈矩,不可触犯贵贱名分,甚至不可随意发脾气。“吉凶有时,不可犯也;动静有适,不可过也。……动天下,灭君主,而不可危也;侮妻子,用颜色,而不可易也。”<sup>②</sup>

再者,关于爻位。

王弼认为,六爻象征变化着的万事万物,而变化的根源是“情伪之所为也”<sup>③</sup>。情,指真情;伪,指与真情相反的假象。“情伪”的存在及其与各种外在条件的结合,使整个世界看起来千变万化,无一定之规。“夫情伪之动,非数之所求也。故合散屈伸,与体相乖,形躁好静,质柔爱刚,体与情反,质与愿违。”<sup>④</sup>对这个繁杂

① 《周易·否》王弼注。

② 王弼:《周易略例·明卦适变通爻》。

③ 王弼:《周易略例·明爻通变》。

④ 同上。

多变的现象世界,很难用一个固定不变的模式去表述。“巧历不能定其算术,圣明不能为之典要,法制所不能齐,度量所不能均也。”<sup>①</sup>《周易》卦象中变化多端的爻位,便模拟了各种现象之间的复杂关系。

在一卦中,六爻的每个爻都与其他爻存在着复杂的关系,称之为爻象或爻位。王弼在《明卦适变通爻》一文中列举了六种爻位,象征事物间六种关系:有应与无应,象征能否得到他人的帮助;当位与不当位,象征是否符合正道;承与乘,象征顺境与困境;远与近,象征与吉凶的距离;内与外,象征安居与外出;初与上,象征事物发展过程的开始和结束。

六种爻位的意义,只是典型化说明,在具体运用时,随卦不同可不断引申,变化无穷。显而易见,王弼笔下的爻位,实际上是指行为主体(个人或群体)本身的条件,比如社会地位、所具实力以及上下左右的关系等等。爻位(具体条件)对行为主体命运的形成具有十分重要的影响。但是爻位并不能直接决定六爻的吉凶,因为它们要受时义的控制。在不同的时义中,同一爻的意义可能完全不同,即在不同社会形势下,相同的主体条件会有不同的命运。

最后,卦时与爻位的关系。

以卦时统帅爻位,是王弼注《易》时最重要的方法,它是贯穿于六十四卦注释中的灵魂。“夫卦者,时也;爻者,适时之变者也。”王弼反复强调爻位对卦时的依赖关系,强调爻位的意义,随卦时时义不同而变化:

<sup>①</sup> 王弼:《周易略例·明爻通变》。

夫时有否泰，故用有行藏：卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也；一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。<sup>①</sup>

同一种爻位，在不同卦时中，吉凶各异。例如，初爻在《比》、《复》卦中吉祥，因为《比》卦时义是亲近，辅助，《复》卦的时义为反本，亲近辅助和反本都有利于领先者。初爻象征开始，领先，所以两卦的初爻都比较好。但是，初爻在《乾》、《壮》卦中不利，《乾》卦的时义为强健，《大壮》卦的时义为盛壮，强健和盛壮都反对领先者。初爻处一卦之首，象征开始，有领先之义，故这两卦的初爻都不好。例如，《大壮》卦，初九爻辞为：进取必有凶险，应诚信自守。王弼在《周易略例·卦略》中分析《大壮》爻位的吉凶规律时指出：由《大壮》盛壮的时义所决定，六爻的吉凶看其是否具有谦逊礼让的意义。阳爻处于阴位（二、四位），有谦让之义，所以该卦的阳爻处阴位，爻辞为吉祥；而阳爻处阳位（三、五位），爻辞则不吉利。

王弼的《周易略例·卦略》是一篇专门从时义与爻位之间关系角度分析具体卦例的文章，共分析了十卦，表达了他解释《周易》的基本思路。下面，仅以文中所举第六卦《大过》为例，结合《周易·大过》王弼注，予以介绍：

大过者，栋挠之世也。本末皆弱，栋已挠矣。而守其常，则是危而弗扶，凶之道也。以阳居阴，拯弱之义也。故阳爻皆

① 王弼：《明卦适变通爻》。

以居阴位为美。济衰救危，唯在同好，则所贍褊矣。故九四有应，则有它吝；九二无应，则无不利也。<sup>①</sup>

上文的大意为：《大过》卦，象征即将崩溃的社会。在全面衰弱、社会栋梁已弯曲、即将断裂的形势下，仍按常规行事，等于遇到危险而不采取对策，必将凶多吉少。反常规则吉利。阳爻居阴位，有挽救衰弱的意义，所以该卦的阳爻都因处于阴位而吉祥。在拯救危亡的形势下，应团结一切力量，如果心胸狭隘，仅仅依靠自己的同类，则难以成功，所以九四爻与初六爻相应，反而不好；九二爻与九五爻无应，反而有利。在一般条件下，爻位之间有应吉祥，无应不利，而在《大过》的特定形势下，则完全相反。再看王弼《周易·大过》的注文，完全体现了这一原则。王弼认为，该卦的时义是“拯弱兴衰”，“是君子有为之时也”。因此，循规蹈矩是危险的，处于阳位的阳爻九三与九五之爻辞都不吉利。阳爻处阴位，符合打破常规积极有为的时义，所以九二、九四的爻辞吉利。同时九二爻无应，更符合时义要求，因而爻辞最好，大意为：“枯槁的杨树生出嫩芽新枝，年迈老汉娶了个年轻的妻子，无所不利。”（译文）王弼在注文中作出进一步解释：以阳爻处阴位，象征敢于超越自己的本分去拯救弱者；与九五爻无应，象征心胸不狭隘。在《大过》形势下有此品质，能挽救一切衰弱的事物。所以爻辞为能使枯杨发芽，老叟得小妻。拯弱兴衰的意义，以此爻最典型，因此该爻大吉大利。

透过王弼卦时与爻位关系理论的《易》学外衣，可以清楚地看到，他实际上是从社会形势与主体条件的结合中，探讨命运的

<sup>①</sup> 王弼：《周易略例·卦略》。

形成,以及如何审时度势,分析主客观条件,采取正确的处世方针,掌握自己的命运,争取光明的前途。显然,王弼的义理易学,并不是为了总结抽象的哲学原理,而是为了探索命运的规律,为人类以最小损失获得最大功利服务。

## (2) 时命的本原

王弼易学以人事为本,具有明显的理性主义特色是毋庸置疑的,那么王弼是否认为易经的六十四卦不再具有宇宙神秘力量呢?或者说,人类社会的命运是否不再由某种宇宙力量操纵,而是由人类本身的行为所决定呢?这是一个复杂的问题,不能用简单的判断来回答:如果作出肯定的回答,王弼无疑已经超越了自己的时代,站在现代科学理性的高度分析问题了,这显然拔高了他;如果作出否定的回答,王弼则没有超出汉儒的思想局限,没有完成易学的义理革命,这显然贬低了他。事实上,王弼的《易》学命运观正是这样一个“悖论”:承认《易经》六十四卦后面存在着神秘的宇宙力量,同时这种神秘的力量仅仅是无为的存在,完全通过六十四卦所模拟的社会人事表现出来,与其《老子注》中关于宇宙本体“无”既是“有”的主宰,又完全顺应“有”的一切自然状态表现出来的学说一脉相承。

王弼《易》学与汉代象数《易》学在命运观上的根本差异,并不在于是否承认存在宇宙决定力量,而在于这种宇宙决定力量是否为有意志有目的地通过六十四卦左右人类命运。汉儒持肯定态度,必然要进一步研究宇宙力量的运动规律,所以陷入了烦琐的象数学迷阵;王弼持否定态度,必然要重视可见的社会人事规律,所以走向了简明的理性哲学。可以说,王弼《易》学革命的最关键一步就在于命运的终极原因,即《易经》六十四卦形成的终极原因上。王弼以其新的贵“无”本体论哲学创造性地解释了



《周易》象数问题上的两大难点：卦时和大衍之数，重新解释了易经六十四卦的宇宙动因，迈出了关键性的一步。

无论从《易经》本身看，还是据《易传》的说法，《易经》象数问题最明显、最重要的无非是卦爻象(象)与大衍之数(数)，因为用于占卜的大衍之数以及所成的卦象，表达了冥冥中来自宇宙力量的由数字到符号构成的神秘信息，所以大衍之数神奇功能以及所成卦时(时运)，是直接和宇宙力量接轨的最奥妙部分，对两者的探讨，将涉及宇宙观及命运观之类根本问题。汉儒的象数易学从这里出发，王弼的易学革命，也从这里入手。

第一，卦时与“无”。作为一部研究命运的典籍，《周易》卦时的本质是一个具有神秘色彩的问题。卦时反映了时运、社会形势，那么时运的本质及其产生的内在原因是什么呢？象数派《易》学家用神秘的宇宙意志即可轻松地予以解答，而义理派《易》学家要回答这个问题却并非易事。例如何晏对此深感困惑，自称对《周易》有九个问题不理解，其中之一就是时义的共同本质。“自言不解《易》九事。”<sup>①</sup>“诸卦中所有时义，是其一也。”<sup>②</sup>

在王弼注《易》术语中，“卦时”与“道”同义，他经常称某卦时为某种道，将每一卦的时义看做一种易道，如需道、履道等等。“居《需》之时”，“需道毕矣”<sup>③</sup>。“居《履》之时”，“《履》道尚谦”<sup>④</sup>。这类用法，在王弼《周易注》中随处可见。在王弼《老子指略》中，“道”是从规律角度对宇宙本体“无”的一种称谓。那么，易道是否也是如此呢？

① 《三国志·魏书·管辂传》注引《辂别传》。

② 《南齐书·张绪传》。

③ 《周易·需》王弼注。

④ 《周易·履》王弼注。

王弼没有直接论述“易道”是宇宙本体的表现,但可以间接推知。在《老子注》和《老子指略》中,王弼认为,宇宙本体的规律由两个层面构成:一是“无为”总规律,即老子笔下不可言说的“常道”;二是万事万物的具体规律,即老子笔下可言说的“非常道”——在天为天之道,在地为地之道,在人为人之道。《周易》是讲具体规律的经书,其六十四种卦时,代表六十四种规律,可称之为六十四种“易道”。“明《易》道深妙,戒过明训,微言精粹,熟习然后存义也。”<sup>①</sup>当然,这六十四种卦时“易道”的共同本质,是无形无名的宇宙本体。

宇宙本体虽然是形成卦时的决定力量,但是,这种作用却是无意志无目的进行的,完全顺应事物本身的自然运动规律而成。那么,卦时所反映的岂不是事物本身的运动规律吗?这个问题,王弼通过对大衍之数的解释,作了出色的回答。

第二,大衍之数与“无”。大衍之数是指占卜所用 50 根蓍草的数目。大衍之数的说法首见于《易·系辞》关于介绍占卜方法的一段文字中,并且给后人留下了两个难解之题:一是“大衍之数五十,其用四十有九”。为什么算卦需 50 根蓍草,却仅用 49 根,第一根置之不用呢?二是“天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五”。那么,为什么模拟天地之数的大衍之数(50)与天地数(55)不一致呢?这两个问题是历代易学家难以回答,但又必须回答的问题,尤其对象数派易学家来说,更是如此。在他们看来,运用 49 根蓍草演算过程中,经十八变而产生 6 个数字所生成的六爻卦体之所以能表达宇宙神秘意志,就在于大衍之数与宇宙之数(天地之数)的契合。因此,汉代易学家对《易传》留下的关于大

<sup>①</sup> 《论语义疏·述而》皇侃引王弼《论语释疑》。

安身立命之道

衍之数及天地之数的难题,做了种种猜测。对汉易象数派在大衍之数解释上的差异暂且不作讨论,他们共同的思路是,大衍之数中的四十九与冥冥中左右着人类命运的宇宙神秘主宰力量之间,有“数”的同构性,49根蓍草可以通过“数”传递宇宙主宰力量所发出的信息。

王弼对大衍之数解释的根本思路与汉儒相反,他强调大衍之数中置之不用的“一”是宇宙本体,起主宰作用,同时又巧妙地消除了宇宙本体的主宰作用,将落脚点放置于人事。王弼曾著《大衍义》一文,已佚,韩康伯《易·系辞注》引一段仅存文字,如下:

演天地之数所赖者五十也。其用四十有九,则其一不用也。不用而用以之通,非数而数以之成,斯易之太极也,四十有九,数之极也。夫无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗也。

在王弼笔下,大衍之数就是天地之数。用于演算的四十九,象征万事万物;置之不用的“一”,象征宇宙的生成者“太极”,也就是《老子注》中所讲的宇宙本体“无”。它生成事物后仍存在于有形事物之中,起着内在决定作用,是事物成功之母。由于它是无形不可见的,只有在有形事物的完满的发展中表现出来。它不是万物中之一物,而是万物中无形的本体,所以它不能用象征有形事物的数字表达,不是数字,而是数字的灵魂主宰,只能从“四十九”中体现出来。

王弼关于大衍之数的新见具有深刻的易学革命意义,他首先肯定了宇宙本体“太极”、“无”是形成六十四卦的决定力量,所

以从数量关系上看，“一”亦是四十九在演算中得以成卦的决定力量。这样就维护了《易经》作为究天人之际经典的权威性，符合那个时代思维习惯和认知水平。但是这个“太极”、“一”、“无”，对宇宙万物的施控作用是无形无为无意志，完全表现为宇宙万物的自然状态，或者说，宇宙万物完全按自身的规律运动发展。那么，大衍之数所推导的卦爻象，反映的是万物自身活动的规律，即人类社会自身活动的规律。这样一来，六十四卦也就是人类活动所产生的六十四种基本规律。很明显，王弼讲宇宙之道，最终是讲人事，这是王弼易学变革的主要思路。

王弼《大衍义》出世后，引起了象数派易学家的不满，原因在于王弼口头上承认宇宙本根“太极”的存在，最终却变相地取消了它的存在，实际上消失在万事万物的自然运动之中。从正始时期荀融所著《难王弼〈大衍义〉》，到西晋后期象数易学家顾荣对王弼《易》学的指责，批评的焦点都集中在“太极”的性质问题上，说明了王弼的这一新说的确打中了象数易学的要害。其中的奥妙在于，按象数《易》学的观点，“数”比“象”更重要。“数”直接反映了宇宙运动的规律，“象”只是“数”的形象化表达而已。王弼消除了大衍之数的宇宙意志，也就同时消除了卦象即“卦时”的宇宙意志，为他从社会形势与主体条件的结合上解释命运的形成奠定了理论基础。

#### 4. 己命论

毫无疑问，与庄子、王充相比，王弼的时命说更理性，也更积极。然而，这一学说本身的命运却并不理想。一方面，“命”无法确知，任何命理学说的“发展”，都无异于向地平线“逼近”；另一方面，在魏晋这个动荡而痛苦的时代，个人命运变得更加不可捉

摸。时命说的大师王弼,似乎也无法依据这个理论,为自己合理定位。正始名士、竹林名士以及元康名士的杀头史,使玄学思想界发现,命运地平线无法逼近,直到永远。于是,思想界开始了向庄子安命论的回归,郭象的自然命定论——“已命论”是里程碑。

南朝刘峻著《辩命论》一文,评价前代各家命运学说时,称郭象的理论特点是注重结果而不探讨本原,“子玄语其流而未详其本”。唐李善注:“郭子玄作《致命由己论》,言吉凶由己,故曰语其末。”<sup>①</sup>可见,郭象曾写过命运问题的专著。遗憾的是,概论久佚,未留下只言片语,无法窥见内容。从字面上看,郭象《致命由己论》题目的意思是,命运由每个人自己决定。这显然不对,因为违背了郭象否定“人为”崇尚“自然”的基本哲学观点。作为一个大思想家,断然不会如此自相矛盾。合理的解释是,该论题目中的“由己”,应当是指生命个体的自然本性——“性分”,而与个人的主观意志“人为”无关。这种解释,可以在郭象《庄子注》关于命运的论述中得到充分证明。

郭象哲学是一个完整的体系,命理学说作为其中的一个部分,与整体不可分割,直接生长在“自生独化”论哲学基础之上,浑然一体。在郭象的哲学视野中,世界是双重的,可分为本性(本体)与现象两大领域:其一,万物各自依据自己的本性生成发展“独化”,各种本性的集合,共同组成的“玄冥之境”,即本性(本体)世界。其二,万物各自的活动互相影响,结成了复杂的“相因”的关系网络,构成了现象世界。这两个理论层面,分别支持着郭象命理学说的两个主要观点——“性分”之命和“相与”之命。

第一,关于“性分”之命。“性分”指每个个体所特有的属性和

<sup>①</sup> 萧统编:《文选》卷五四载李善注本。

品质。先天一次形成,终生不可能有丝毫改变。就像牛的性分决定了其被奴役的命运那样,人类后天的寿夭贵贱,也是由先天的“性分”所致。同是人类,有人的性分是皇帝,有人是大臣,有人则为奴隶。因此,郭象认为“命”有可知的一面,“夫物皆先有其命,故来事可知也”<sup>①</sup>。即通过其德才与出身,可以大致估计其命运。如高官之子,且有德才,富贵的可能性比较大;农夫之子,才能平平,贫贱可能伴其一生。但是,郭象接着说,这种大致的可知,并不意味着能指导人们改变命运。性分及其与命运的关系,是自然发生的,与人的努力无关,不可改变。“是以凡所为者,不得不为;凡所不为者,不可得为。而愚者以为之在己,不亦妄乎?”<sup>②</sup>

第二,“相因”之命。事物的自然本性不是孤立的存在,无数本性的共存与独化活动,使现象世界成为一个无比复杂的关系网络,每个事物只不过是这个巨大网络中无数“网结”之一,都与其他“网结”结成千丝万缕的联系。事物之间的这种密切联系,郭象称之为“相因”。万物都是按自己的本性活动,为自己谋利益,客观上却可能产生利它或损它的结果——共济与互伤,如“唇亡齿寒”。对每个生命来说,这些无法预料的受益和受害,便是影响命运的人生偶然际遇。庄子将这种偶然性比做在神箭手羿的靶场中是否被射中,郭象则作了创造性的发展,他将由羿(宇宙自然力量)主宰人类的命运场的说法,解释为人们互为射手和靶子的社会大靶场。在这个利益场中,人人都瞄准着他人,又同时被瞄准。射中他人还是被射中,不在于是否善于躲避,而在于偶然际遇。

① 《庄子·则阳》郭象注。

② 同上。

羿，古之善射者。弓矢所及为毂中。夫利害相攻，则天下皆羿也。自不遗身忘知与物同波者，皆游于羿之毂中耳。虽张毅之出，单豹之处，犹天免于中地，则中或不中，唯在命耳。而区区者各有所遇，而不知命之自尔。故免乎弓矢之害者，自以为巧，欣然多己；及至不免，则自恨其谬，而志伤神辱，斯未能达命之情者也。夫我之生也，非我之所生也。则一生之内，百年之中，其坐起行止，动静趣舍，情性知能，凡所有者，凡所无者，凡所为者，凡所遇者，皆非我也，理自尔耳。而横生休戚乎其中，斯又逆自然而失者也。<sup>①</sup>

郭象认为，在这个靶场里上演的一切人间悲喜剧，并没有导演，而是自然发生。找不到规律，却有其必然理路，在冥冥中注定发生，无法认知，无法改变，也无法逃避。不仅人类在命运的偶然面前无可奈何，就是天地神明也无所作为。

其理固当，不可逃也。故人之生也，非误生也；生之所有，非妄有也。天地虽大，万物虽多，然吾之所遇，适在于是，则虽天地神明，匡家圣贤，绝力至知，而弗能违也。故凡所不遇，弗能遇也；其所遇，弗能不遇也。凡所不为，弗能为也；其所为，弗能不为也。故付之而自当矣。<sup>②</sup>

高深的大哲学家经过艰难的思辨，结论竟然是大白话：凡是人生道路上所遇到的，便是命中注定遇到的；遇不到的，则是命中注定遇不到的。这个貌似简单的道理，大概到知天命的年龄才会真

① 《庄子·德充符》郭象注。

② 同上。

正体会其中的含义。不要追求命中没有的东西，“达命之情者，不务命之所无奈何也”<sup>①</sup>。以从容态度对待发生的一切，则达到了安命的最高境界。“冥然以所遇为命；而不施心于其间，泯然与至当为一，而无休戚于其中。”<sup>②</sup>郭象似乎在重复庄子，但在命理学的理论深度上，超越了庄子。

## （四）生死论

生命是偶然的、短暂的，对生的执著与对死的恐惧，是人类思考一切哲学与宗教问题的真正的起点和终极关怀所在。生命是否可以延长以至永恒？死后有无灵魂归宿的彼岸？同样是道家哲人关注的课题。他们以那个时代最清醒的理性，而对生死大限，作了出色回答。

### 1. 养生之辩

中国古代研究生命的学问，必然包括古代生理、医学和方术等内容，这些问题，本套丛书有专著《医》卷，故在此不作讨论。道家关于生命的基本观点是：有生便有死，人的寿命有其极限，不可能延长，更不可能永恒。但是，人类可以顺应生命的自然规律，达到寿命的极限，得其天年。因此，可以用“养生”来概括道家的自然生命学说，它包括气化、形神、情欲等问题。由于学术思想的继承发展性，后代哲人的理论有时比先贤更为丰富，在某些领域覆盖了前人的学说。从养生哲理辨析的深度和系统性上看，魏晋

① 《庄子·养生主》郭象注。

② 《庄子·人间世》郭象注。



之际在嵇康与向秀之间发生的“养生之辩”，是一个理论高峰。因此，我们将在简介老庄与黄老养生之道的基础上，重点分析嵇康、向秀的论战文章。

在养生问题上，老子没有提出系统的理论，只是留下了一些精彩的格言。而这些格言，却影响了道家生命哲学的发展方向。例如，老子认为生命的存在胜过一切外在的荣誉和财富，过分追求财富功名，是对生命的最大伤害，“名与身孰亲？身与货孰多？”<sup>①</sup>纵情于声色犬马，会使人生理器官功能紊乱，神智狂迷，对生命的伤害最严重。“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”<sup>②</sup>。因此，应当坚决摒弃奢侈纵欲，“去甚去奢去泰”<sup>③</sup>，过平淡朴素、清心寡欲的生活，老子称这种生存方式为“啬”，意思是收敛不放纵，积蓄生命的能量和道德，既可以治国，又可以养生，“是谓深根固抵，长生久视之道”<sup>④</sup>。这些养生方法的基本原则是一致的，那就是以“无为”，回归生命本初的自然状态。在老子笔下，生命的纯粹形态是无知无欲的赤子。他说，别看婴儿筋骨柔弱，小拳头却握得很紧；不知性交为何物，小生殖器却时常翘起；纯真无邪，禽兽也不会伤害。“含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏，骨若筋柔而握固。未知牝牡之合而媵作，精之至也。”<sup>⑤</sup>婴儿刚刚从无形宇宙母体“道”中生出，身上凝集着淳厚的元气，“载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？”<sup>⑥</sup>

① 《老子·四十四章》。

② 《老子·十二章》。

③ 《老子·二十九章》。

④ 《老子·五十九章》。

⑤ 《老子·五十五章》。

⑥ 《老子·十章》。

在道家养生学说史上,庄子做出了重大理论贡献,他将生命过程视为“气”的聚散,将生命活动分为形(形骸)与神(神气)两个方面,均由“气”的不同形态构成。因此,养生首先要“练气”。《庄子》一书中,多处可见此类描述,如《达生篇》中的关尹,认为至人的特异功能,“是纯气之守也”。《人间世》中的“心斋”,《大宗师》中的“坐忘”,则类似练气功时通过静坐以净化心灵的过程。这些方法,在本书“齐物与坐忘”一节中作了介绍,在此不赘述。值得注意的是,庄子养生学的重心在于“养神”,而不是“养形”。庄子这样写道:

吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣;此道引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。<sup>①</sup>

在上述文字前,庄子已列举了“山谷之士”、“平世之士”、“朝廷之士”和“江海之士”四种人,他们与“道引之士”同属于行为偏颇、没有悟道的人,与“不道引而寿”的圣人之德<sup>②</sup>,不可同日面语。

庄子认为,精神是形体的主宰,因此养生的关键,是精神的休养。他提出了“神全”这个概念,指“忘我”境界。他说,醉汉神智不清,暂时处于忘我状态,在车祸中受伤害比常人轻,因为“其神全也”<sup>③</sup>。圣人永远生活在忘我境界中,是真正的“神全”者。“执道者德全,德全者形全,形全者神全。神全者,圣人之道也。”<sup>④</sup>所谓“心斋”、“坐忘”,不是修炼形体的方法,而是通过凝神,使精神达

① 《庄子·刻意》。

② 同二。

③ 《庄子·达生》。

④ 《庄子·天地》。

到与大“道”合一的境界。达到了“道”的高度,便能真正顺应生命之自然,犹如庖丁解牛,游刃有余,“以神遇而不以目视……以无厚入有间,恢恢乎其于游刃必有余地矣”<sup>①</sup>。可见,养生的最高境界,不过是顺应生命的自然规律,满足生命的本能欲望,而不入为加减。《庄子·至乐》记载,鲁侯捉到一只海鸟,将它置于太庙以美酒佳肴隆重款待,还奏九韶音乐助兴,结果海鸟惊恐不安,不吃不喝,三日而死。庄子嘲笑鲁侯,是以养人的方法养鸟,而不是以养鸟的方法养鸟。“此以己养养鸟也,非以鸟养养鸟也。夫以鸟养养鸟者,宜栖之深林,游之坛陆,浮之江湖,食之鳧鰿。”

黄老派思想家在元气论与宇宙结构论基础上,发展了老庄学派的生命哲学,其中《淮南子》堪称代表作。该书继承了《庄子》的气化说和《管子》的精气说,认为生命的形体禀受大地之气,精神则来源于天上的精气,“夫精神者所受于天,而形体者所禀于地”<sup>②</sup>。人死后,形体回归大地化为泥土,精神则化为精气,回归上天永存。形、神、气,是构成人类生命的三大要素:“形”指躯体,犹如生命居住的房子;“神”指精神,是生命的主宰;“气”指维系生命活动的基本物质。因此,在养生问题上,主张形、神、气三者均应调养,“将养其神,和弱其气,平夷其形”<sup>③</sup>。由于形与气的运动,都受精神的制约,故养生之道的关键,是以养神为主,“治身太上养神,其次养形”<sup>④</sup>。而养神的要点在于保持心灵的宁静,精神内守,充盈旺盛,控制内气不外散,“精神盛而气不散则理,理则均,均则通,通则神,神则以视无不见,以听无不闻也,以为无不成

① 《庄子·养生主》。

② 《淮南子·精神训》。

③ 《淮南子·原道训》。

④ 《淮南子·泰族训》。

也。是故忧患不能入也，而邪气不能袭”<sup>①</sup>。

《淮南子》属于黄老派的精英文化，受《庄子》影响较大，在养生问题上重视精神生活，故倡导“养神”。同时，黄老派还有世俗文化层面，多与神仙方术结合，重视实际操作性强的服食导引房中之术，此类书籍多挂靠在黄老学名下。《汉书·艺文志》中托名黄帝君、臣之书有二十七种，其中医经类、经方类、房中类和神仙类共9种166卷。从篇目看，大都与养生术有关。其中有《黄帝内经》这样高水平的生理学医学专著，奠定了中国医学的理论基础，至今仍在指导中医临床。但是更多的则是服食导引房中类养生技术方面的书籍，类似马王堆帛书中的《去(却)谷食篇》。东汉时期，黄老哲学与养生方术进一步结合，成为早期道教的主要思想来源，这也是早期道教被称之为黄老道的重要原因。

由于黄老养生方术与神仙方术有着不解之缘，具有明显的神秘主义色彩，在实践中容易流于迷信荒诞，加上一些术士利用它来欺惑百姓，往往引起一部分具有理性主义倾向的士大夫的反感和抵制。所以，随着魏晋玄学的兴起，在对待养生方术问题上，形成了支持与反对两种对立观点。嵇康与向秀关于养生问题的论战就是典型的一例。他们的论文保留在《嵇康集》中，由嵇康的《养生论》、向秀的《难〈养生论〉》和嵇康《答〈难养生论〉》三篇组成。向秀继承了老庄派顺应生命自然本能的理性主义养生观点；嵇康则极力证明方术有益于养生，明显受黄老方术的影响。

(1) 嵇康著《养生论》一文，阐述了他在这个问题上的基本观点。大意如下：

在养生问题上，一直存在两种对立观点：一是认为通过学习

<sup>①</sup> 《淮南子·精神训》。

养生可以长生不老成为神仙。二是认为人类寿命以一百二十岁为极限,古往今来未有超越此数者,长生神仙之说纯系虚构。这两种看法都是片面的,未得真谛。

常人虽然不能目睹神仙,但是历史文献多有确凿记载。从理论上推理,神仙也是应当存在的。所谓神仙,是怀胎时禀受特种元气自然生成,是人类后天努力学习与修炼所无法达到的。虽然神仙不可人为,但如果养生方法得当,却可以极大地延长生命,从几百年到一千多年。人们之所以不能如此高寿,是因为不懂正确的养生之道。

人类生命由精神与形体(肉体)两个方面构成,正确的养生之道应当同时予以调养,使精神与形体健康和谐。

首先,关于养神。在精神与肉体之间,精神的作用是决定性的。比如服用发汗药物未必一定出汗,而万分羞愧之时,会立刻汗流浹背;一日不餐会饥不择食,而曾子发表悲哀,七天不饿;夜半静坐会瞌睡难忍,而心怀忧愁,通宵不眠;梳子理直鬓发,饮酒脸色变红,尚有一个过程,而壮士大怒,则立刻面红耳赤,怒发冲冠。可见精神因素是何等重要!精神活动一旦陷入紊乱,形体的生理机能必然失去平衡,犹如昏君执政国家必乱一样。

精神修养至关重要,必须从小处做起。连年大旱,浇过一次水的庄稼,虽然也不免旱死,但必然迟后枯萎。可见,灌溉一次的作用也不容抹杀。世人往往认为偶尔一次愤怒或一次悲伤不足以损害身心健康,因而掉以轻心,犹如忽视浇水一次的作用却期望久旱的禾苗大获丰收一样荒谬。君子“知一过之害生,故修性以保神,安心以全身;爱憎不栖于情,忧喜不留于意,泊然无感而体气平和”。

再者,关于养形。呼吸吐纳和服用营养药物,可以健壮体魄。

在众多的健身之术中,服食上等营养药物最为重要,而一般人受常识局限却难以理解。例如通常耕作方法,一亩可收十余斛粮食,而采用先进的“区种法”技术,一亩可收百余斛。又如同一品种果树,种植和护养方法不同,收获悬殊甚大,人们通常所说的“商无百倍之利,农无百斛之望”,是受常识的局限。在服食养生问题上亦然。人们相信粮食蔬菜瓜果等食品的营养作用,却怀疑上等药物的神奇功能。众所周知,特定食物会对人体产生特殊作用。多食大豆身体会发胖,多食榆叶眼睛昏花,合欢树使人消除愤怒,萱草使人忘掉忧愁,葱蒜辛辣伤害眼睛,河豚有毒伤害性命;居住高山地区颈部粗肿,居晋国牙齿变黄。上述现象之所以发生是因为食物含气不同,在人体中必将发挥不同作用,将它们的性质(气质)转化到人体中,改变人体素质。食品既然可以影响和改变人的生理素质,可以使人牙齿变黄,为什么药物不能改变人的素质,使人延年益寿呢?《神农本草》指出了服药对养生的重要意义:“上药养命,中药养性。”

普通人因循守旧,沉溺于美味声色所带来的肉体感官快乐之中,却不知它们对生命的危害性。美味煎烧其五脏六腑,美酒煮熬其肠胃,香气腐蚀其骨髓,喜怒悖乱其正气,思虑伤其精神,哀乐破坏其平衡……如此众多的伤害从四面八方进攻如此脆弱的身躯,使之内外受敌,血肉之躯,“身非木石,其能久乎?”

纵欲过甚者,饮食不节,性生活放纵,于是各种疾病纷沓而来,使生命夭折。一般人也承认纵欲对健康的危害,但对潜在的损害健康之行为,却视之不见。不懂积劳成疾的道理,将人类几十年就从健壮迅速衰老死亡的过程视为生命的自然寿限,往往疾病发作后才后悔,而不知应防患于未然。扁鹊向貌似健康的蔡桓公指出其已患疾病时,竟被蔡桓公指责为故弄玄虚,直到病人

膏肓时才相信,但已经是不可救药了。这说明健康的损害与疾病的萌生,是一个长期的难以察觉的过程。

对待养生之术,人们常有以下几种错误态度:其一,在有限的视野中,未见养生极寿者,于是以为几十年间生老病死是不可抗拒的生命规律,视养生术为虚妄。其二,虽相信养生的意义,并希望学习养生术,因不知从何做起而犹豫不决,没有付诸行动。其三,实践养生术,并勉强服药,一年半载后未见效果,便失去兴趣,半途而废。究其原因,或保养少而损伤多,入不敷出;或压抑着欲望去学习养生之术,面对眼前声色美味的诱惑和几十年后才能验证的长寿之果,担心鸡飞蛋打两落空,思想矛盾激烈,得不偿失。养生之道,非急功近利之事,其效益在短期内难以觉察,犹如樟树生长七年才可见其变化。操之过急,会欲速而不达。总之,在学习养生的过程中,有人因成功遥远而放弃,有人因三心二意而荒废,有人因方法片面而无效,有人因误入邪道而自损,最终都以失败而告终。

养生的要义在于精神与形体的和谐,首先是健康的精神生活。清心寡欲,心胸坦荡。知道功名利禄有损于德性,故淡漠处之。并非自我克制;明白美味声色伤害身心,故坚决弃之,并非自我压抑。不为外物所惑,不为情欲所累。彻底摒弃了各种不健康的心理活动,使精神生活处于平静、纯洁、中和的状态,“守之以一,养之以和”,与宇宙大道融为一体。然后,再服食灵芝,饮用甘泉,沐浴朝阳,弹拨五弦,益寿延年,近似神仙。“无为自得,体妙心玄……庶可与羨门比寿,王乔争年。”

(2)向秀著《难〈养生论〉》一文,对嵇康《养生论》的观点进行了诘难,大意如下:

节制喜怒哀乐,注意起居饮食,是自古以来的养生传统,毋

庸置疑,但是对于不食五谷、摈弃美味、抑制欲望、不求富贵的高论,却不敢苟同。

人类是天地间生物中最有灵性者,与其他动植物相比,有着根本的不同。草木类植物无法逃避风雨的袭击以及砍伐者的伤害;鸟兽类动物不知远离罗网陷阱,不懂如何应付严寒酷暑。人类的特点在于能够运用智慧,能动地改造自然,使之适合自己的生存。如果人类去掉了智慧,那么与其他生物的区别何在呢?“何贵于有智哉?”欲望是生命的本能,如果摈弃欲望,那么就与无生命的事物相同,生命的珍贵之处何在呢?“何贵于有生哉?”

好高骛远、好逸恶劳、好荣恶辱,是人类生来具有的自然本性。因此,圣人重视尊位和富贵,说:“天地之大德曰‘生’,圣人之大宝曰‘位’。”又说:“崇高莫大于富贵。”由此可见,追求尊位富贵是天下正道。地位尊贵,人们才会顺从,理想政治才能得以推行;财物丰富,能满足人们的欲望,才能产生凝聚力。圣人又指出,追求富贵虽是人类的正常欲望,但应当以正道获得,不得为此损害正义。处于高位而能谦逊待人,腰缠万贯而能节制聚敛,这种富贵也就无损于道德。如果因为看到富贵引起的罪过就全盘否定其功德,则像因噎废食、终身不餐一样迂腐。

神农首先倡导食用五谷杂粮,后稷推广农业种植。谷物使鸟兽得以飞翔奔跑,人民得以呼吸视听,圣人得以深谋远虑,贤士得以建立功德。因此,历代圣贤都十分重视谷物的营养价值,从古至今,一直作为主食。如果五谷杂粮、美酒佳肴不利于身体健康,那么,圣典中关于美酒与肉汤延年益寿的记载,岂不是虚妄之言?祭祀神灵时,用肥大的牲畜和芬芳的谷物,可见神灵也重视这些祭品。毫无疑问,美酒佳肴有益健康,符合人类的生理需要。



人类禀五行之气而成,所以天生喜欢品尝五味、欣赏五色,充满了欲望:性欲萌发,思求房事;饥肠辘辘,思求饮食;合情合理,属自然本能,但是要以礼教加以节制,防止纵欲倾向。面对艳丽的美色而不想注视,美味佳肴而不欲品尝的养生方法,只能是理论上的假设。在实践中,谁会将香花芍药看做苦菜杂草,将美人西施视为丑女嫫母,以至失去占有欲呢?心中欲火燃烧,而人为地加以阻塞,心情必然郁闷不畅,以此调养和气,“未之闻也”。

如果养生得法,真能将寿命延长到几百岁到千余岁吗?如果此说可信,应当有如此长寿者,但是此人何在呢?谁也没有见到过,大概是捕风捉影。即使有长寿者,可能也是受胎时禀受元气的质量不同,就像松柏长青,非保养所致。如果生命长短取决于生存技巧,那么,圣人最通生命之理,理应长寿,而尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子,长命者百岁,短命者七十岁。这难道是忽视养生术所致吗?可见,寿命自有定数,非人力所能增加。

人生之乐趣,在于满足爱欲。国色天香,使人心花怒放;荣华富贵,使人心满意足。这是人性法则,天经地义,理智无法遏制,古代圣王无法改变。如果背离这些法则去学抑制情欲的养生术,只会远离亲朋好友,失去一切欢乐而默默忍受精神痛苦。以此希冀长寿,犹如积累尘埃露水,期望化为高山大海那样不切实际,劳而无功。即使有所收益也得不偿失,孑然一身,索然无味地活着,如行尸走肉,等于无病找病,无忧找忧,无丧素食,无罪监禁一样,这种长寿有什么意义呢?司马相如说得好:违背自然本性活着,即使万寿无疆也不值得高兴。怎能以短暂而宝贵的生命作此种毫无乐趣的人生实验呢?“言背情失性,而不本天理也,长生且犹无欢,况以短生守之邪?”

(3) 针对向秀的文章,嵇康著《答〈难养生论〉》予以回击,在这

篇长文中，嵇康首先批判了向秀的关于人类情欲合理性这一主要论点，然后针对向秀诘难的各个问题，一一予以回答，展示了自己生命哲学的观点，大意如下：

第一，关于智慧与欲望。为了自身的生存，人类必须有相应的智慧与欲望。但是，过多的智慧将产生种种人为的预见，使自己的真性丧失；过强的欲望将被外物所惑，易犯错误。两者如运用不当，足以危及人类自身的生命。它们虽是人生来具有的东西，但并非优良品质，“夫嗜欲虽出于人而非道德之正”，就像木材生蛀虫，虽是木材所生，但对木材无益。蛀虫繁多木材朽烂，欲望滋盛则生命力枯竭。欲望与生命难以长久并存，世人至今不觉悟，以为纵欲有益健康。虽有长生的愿望，却不知道长生的途径，因而迅速走向死亡。古人深知醇酒美色是甘甜的毒药，功名地位是芳香的诱饵，故弃之如废物而不顾。智慧活动仅仅以满足自身生存的真正需要为限，决不见异思迁，追逐额外的物质“享受”。养生之道的要点，是与外物处于和谐状态而非对立竞争。忽视淡泊平静的精神生活，等于轻视自己的性命。

第二，关于财富与尊贵的含义。圣人之所以宣布崇尚地位与财富是有特定原因的，是针对君主贵为天子，富有天下而言。天下的财富不可没有主宰者，主宰者不可没有尊位。于是，圣人为天下人民的利益尊崇君位，不是为了个人而重视富贵。至于所谓“追求富贵是人类本能欲望”的说法，是圣人针对没落时代嫌贫爱富的社会风气而言。没落时代的不良风尚难以彻底纠正，只能顺应其规律，予以疏导。无法强令人们不互相竞争，只得承认竞争意识的相对合理性，就像孔子知道人类难以推行中庸之道，只得承认激进与保守两种倾向存在的合理性一样，是圣人的权变之说，并不意味着道德纯粹的圣人也贪图富贵。圣人不得已而治



理天下,行自然无为之道:虽然身居皇位,接受万国的朝贡,却像普通书生会见朋友一样怡然自得;虽然伴随盛大的仪仗,身着豪华帝王服饰,却如同布衣在身。君臣之间忘掉了等级差异和谐相处,人民过着自足美满的生活。圣人对富贵的态度,并非视聚敛天下财富为富裕,以强迫人民敬畏自己为尊贵。子文三次出任高官不喜,柳下惠三次罢官撤职不忧,因为高升撤职都不会增减内在纯粹的道德之美,所以不为世俗的荣华富贵所动。

为什么人们不肯将华贵的衣裳陈置于暗室中呢?是为了引起他人羡慕获得自我满足。然而,欲求者因为没到手而思虑忧愁,拥有者则因为害怕失去而提心吊胆。为了利益,人们会不择手段去达到目的。在这种情况下,尊贵者怎能不骄横,豪富者怎能不聚敛无度,追求者怎能不丧失人格,拥有的东西又怎能不丧失?

君子发表的精辟思想言论,具有强大的感染力,以至千里之外的人也会闻风响应。这本身已是最大的尊贵,难道还需要特意追求吗?君子遵循客观法则,远离人世网罗,自由自在,恬淡愉悦,安神养气,与宇宙大道为一体,不需要世俗的荣华富贵;自食其力,衣食温饱,如同拥有天下财富,无须聚敛财宝。犹如渴者饮河水,喝足为乐,不眼馋滔滔洪流。总之,君子视功名地位如肿瘤,视金银财宝如垃圾。

人间最难得的东西,不是财产地位,而是自我满足。知足者虽辛苦耕耘,穿麻布吃粗粮,却精神愉快;不知足者虽富有天下财物,仍郁郁不乐,因为知足者无需身外之物,不知足者身外之物无所不欲;无需身外之物会永远感到富有,无所不欲则永远感到贫乏。对一个自足者来说,荣华富贵不能使其得意忘形以至随心所欲,穷困冷落不能使其变节媚俗以至哗众取宠。超越世俗的

荣辱毁誉,按自己的本性自然而然地生活,这才是真正的富贵。忽视这种真正的尊贵而刻意追求世俗的尊贵,将永远感到卑贱;忽视这种真正的富有而刻意追求世俗的富有,将永远感到贫困。道理很明显:既然居荣华富贵而永远忧心忡忡,一生都在忧愁中度过,那么实际上一生都处于穷困潦倒之中。老子说,“乐莫大于无忧,富莫大于知足”,信哉斯言。

第三,食欲与性欲的合理性。性欲萌发思求房事,饥肠辘辘思求饮食,是人类的自然本能,无法禁止,也无须禁止,只须正确引导,使之与生理需求一致。不假思索而产生的欲望,发白人的本能冲动;思考后产生的欲望,属于智慧之心的作用。本能冲动驱使下的行动,以生理需要满足而中止;智慧之心作用下的追求,则永无休止。人类的灾难性弊病,不在于本能冲动,而在于智慧之心。假设盲人做爱,对美人西施和丑女嫫母同样热情。饥饿者进食,糟糠与精粮同为美味……君子明白,聪明能导致欲望的无节制膨胀,最终会危及生命本身,所以将智慧仅仅用于协调身心舒适和谐,用理智抑制不正当的欲望。这一点并不难做到,比如欲升官者不敢谋求皇位,欲做爱者不打亲戚的主意;嗜酒者不喝鸩酒(毒酒),饥饿者不食臭肉。因为知道其中利害,所以弃之不顾,足见理智的控制力。按理智行事,符合自身规律,不会感到压抑。

普通人看问题,往往忽视长远利益而关心眼前利益,这是因为利害的直接与间接所致。服丧的三年内禁止性生活,由于利害直接,人们对此多能遵守。酒色是生命的大敌,由于利害间接,人们难以放弃。俗话说,给人以控制天下的权力,但需以自杀为代价,最愚蠢的人也不会答应。原因很简单:控制天下的权力,轻于自身的生命。酒色无疑轻于天下权力,当然更轻于生命了。但是,

人们却看不到这一点,往往因酒色过度而断送生命,这是犯了短视错误。真正的智者就在于能够正确处理长远利益与眼前利益的关系。从大处着眼,从小处着手,防微杜渐。

第四,圣人不长寿的原因,与凡人相同,圣人同样需要养生以享天年。圣人之所以不能极寿,是为天下苍生思虑过度所致。孔子如此劳心,活了七十岁;农夫无所用心,有的活到一百二十岁。如果以孔子的禀赋,像农夫那样无所用心地生活,寿命达千岁,也不足为怪。然而,圣人为了人民利益大都选择了自我牺牲的人生道路。舜为改良社会风气而三次迁都;禹为治水而辛苦操劳;商汤、周文王、周武王为推翻黑暗王朝而用尽计谋,以至发动战争夺取政权;孔子通过道德表率与理论学说改造社会,又培养了三千弟子,讲经布道,苦其心志,永远生活在救世的极端紧张的精神生活中,刹那之间,其思想也许已神游于天地之外了。由于圣人的作为与那种精气内藏、心境淡泊的生活方式大相径庭,因而难以高寿。

长寿取决于保养条件。松柏虽然材质与榆树、柳树不同,但是松柏的寿命仍受制于生存环境。在劣质土壤中早早凋零,在高山之巅则欣欣向荣。野生的蚕可存活30天,而温室中的蚕却只能活18天,这说明温度对蚕寿命有影响。养尊处优的马长命,而辛勤劳作的马早亡,这是由于过度消耗所致。盲琴师窦公,天然内视,精气不随目光外泻,所以不习养生术,也活了180岁。富人容易夭折,是因伤害生命的物质享受太多;穷乡僻壤的农夫多长寿,因损害健康的物质极少。由此可见,生活方式对生命寿夭具有不可忽视的意义。首先应当清心寡欲,远离有损生命健康的事物,才可入养生之道。

第五,五谷与上药的优劣。关于神农氏首先倡导食用五谷的

说法,是否有历史依据,暂不考辨,仅就五谷与上药营养价值的优劣展开讨论。神农氏对五谷与上药都是倡导食用的。上药稀少难得,五谷容易种植收获,可解决百姓生计问题,两者都有存在意义,就像人类有高明的圣贤,又有大量平庸的常人那样。廉价的止痛药当归与五谷杂粮也是不可缺少的,但不能因此而蔑视上等药物的巨大营养价值。红枣板栗、菱角鸡头米之类,虽然不是粮食,对身体的保养作用,仍优于粮食。上等药品的作用,更是不可忽视的。

以谷物祭神为例,证明神灵重视五谷的营养价值,未为妥当。野草浊水,并非佳肴美酒,同样用来降神。这说明神灵重视的是人的诚心,以及道德与信义,而不是祭品营养价值的高低,犹如古代各地向天子上贡地方特产,意在表达忠诚。

以人类不能十日不食饭菜为例,证明它们对健康的决定意义,也是片面的。一般饭菜无益身体健康,其营养性能劣于上药。众所周知,稻谷营养优于小麦,假设某地区无稻谷,必然以小麦为最佳食粮。人们不懂上药养生优于稻谷,就像看到小麦优于野菜而摒弃稻谷一样浅陋。至于美酒益寿的说法,更为荒谬,谁见过长命百岁的酒徒?

谷物并非有益人类的健康。丰年多病人,饥年少疾患;北方狄人(一少数民族)食米生癩疮,创伤者食谷则伤口开裂出血;马吃谷物蹄重不能奔驰,大雁吃粟米翅重不能奋飞。由此可见,鸟兽与人类都不宜食用五谷杂粮。这些食物,品尝香甜,而一旦进入人体内则变为腐臭之物,侵蚀筋骨血肉,污染五脏六腑,损害精神。食物产生的秽浊之气,在体内滋生疾病,使贪食者百病交加,短命夭折。人们不知其中危害,竭力种植,养育亲人,敬献尊者,并且以之酿造美酒,举办宴会,款待贵客,更是愚不可及。

真正养生之物是甘泉上药。琼花玉英、金丹仙草、紫芝黄精等,都是内含淳和元气的上等养药,散发着纯正的香气,可使五脏六腑清洁,精神开朗,形体轻盈,大大增强人的生命活力。久而久之,将置换人体稟气,使生理素质发生质的变化,逐渐向仙人素质迈进。这种功能是五谷杂粮所不具备的。

服食上药改变体质是完全可能的。自然界中,物种变异现象屡见不鲜。例如,细腰蜂不生育,窃取桑虫幼子哺育,结果桑虫幼子长大后变成了细腰蜂。江南橘树,过江后因土质气候不同而变成了枳树。这说明,不同的营养物质可以改变生物品质,故上药改变人的素质毋庸置疑。赤斧仙人服食丹药而毛发变红,涓子仙人服用术精而益寿延年,偃佺仙人服用松实而眼睛变方,赤松仙人服用水晶而乘云驾雾,务光仙人服用蒲韭而变为长耳,邛疏仙人因服用石髓而长生不老,方回仙人因服用云母而变化多端,昌容仙人因服用蓬蘽而青春永驻。这类事例,不胜枚举,怎能断言五谷杂粮养生最佳而上药无益呢?

第六,寿命是否可达千岁。未见千岁之人而认定没有如此长寿者,如坐井观天。试问,如果见到千岁之人,怎样与普通人的区别?从外形观察,千岁人与常人并无两样;以生活经历观察,普通人短暂的生命更无法验证生活中的千岁人,就像朝生暮死的菌类不知有“月”这一时间计量单位,水中浮游生物无法理解灵龟的寿命一样。千岁之人真正出现于闹市人群中,人们也是决不会识别的。对于彭祖七百岁,安期千岁的历史记载,持偏见者认为是前人凭空杜撰。刘根长期睡眠不进饭食,被说成具有忍受饥饿之特异功能。王仲都严冬裸体不冷、酷夏穿皮衣不热,被解释为具有天然抵御寒暑的体质。李少君能识别几百年前齐桓公时代的器物,阮种却认为,李少君并非长寿至今的春秋时代人,而是

靠占卜测知器物年代。尧禅让天下给隐士许由,是无可争议的历史事实,而汉朝扬雄却认为这是好大喜功者编造的不实之辞。上述偏见产生的原因,在于人们上以周公、孔子的所谓理性言行作为千古不变的教条,下受自身经验的局限和功名欲望的控制,思想不敢越禁区一步,阉割了自己的首创精神,尽量与多数意见雷同。面对奇异现象视而不见,对玄妙的道理不敢讨论,以至无法深入研究超越常理的深奥规律。

第七,纵情享乐是否为天理自然;无欲淡泊是否为自讨苦吃。纵情享乐并不是天理自然,而是受外物的奴役,违背了生命的自然规律。例如口渴想喝水是人的自然本能,而口渴想喝酒则是酒徒的病态,如果将纵欲视为人性本能,那么口渴喝酒不再是病态,淫欲无度不再是过失。暴君桀和大盗跖的行为也是人性本能?也是天理自然吗?

所谓天理,指深奥的宇宙规律,它虽然微妙不可目见,但是人们却可以通过自身体悟,或以社会的整体经验证明。纵欲享乐是否符合人性的问题,可以通过分析人类欲望的变化解决。一个人从少年、青年、中年到老年不断变化,少年时代的兴趣,成年后也许会消失;开始忽视的问题,最后可能十分重视。然而当处于人生某个特定阶段中,往往误认为自己的某种欲望是不变的。怎能保证今天醉心之物,将来不厌恶?过去轻视之物,将来不倾心呢?奴仆突然高升为大臣丞相,对门卫则不会像昔日那样敬畏。饥饿之时,对食物充满了欲望;饱胀之时,会漠然待之。蟒蛇在南方是上等美味,中原地区则无人问津。锦绣礼服在华夏大受青睐,到裸国则弃之不用。由此可见,人们的欲望是随时空不同而变化的,因而是有限易逝的,不具有永恒的意义。

人类永恒的美好真情是中和平淡和谐的心境。享受过恬淡





无味的大滋味,就不再留恋世俗的酒肉美味;体验过中和之美的快乐,则对世俗的富贵享乐不屑一顾。生命境界低下者,才会愚蠢地以自减阳寿为代价,纵欲追逐世俗的享乐,像李斯、主父偃那样,为强烈的功名富贵欲望驱使,最终葬身宫廷倾轧。习惯于咸鱼市场的臭味,闻不得香草的芬芳;习惯于水中觅食的海鸟,面对丰盛的宴席忧愁而死;习惯于淫荡音乐的魏文侯,听到圣王雅乐就昏昏欲睡;习惯于世俗荣华富贵的司马相如之流,认为在清静淡泊的生活中长命万年也无快乐。

普通人没有自足自乐的内在精神生活,故要借助外物来满足自己。真正的极乐,并不是外在可见的欣喜若狂,而是超越了得失、不为外物所累、恬然自得的淡泊心境。比如父母生重病,忽然转好,儿女由忧愁转为喜悦,而这种喜悦不如从来没有喜悦更接近真正的快乐。可见最大的快乐是平和。虚静恬淡、寂寞无为,顺应万物之自然、阴阳二气之变化,生命永恒如天长地久,这才是真正的大快乐。

在逐一驳斥了向秀《难〈养生论〉》各项诘难之后,嵇康总结了自己养生论的基本观点。他首先提出,养生有五个难点:名利之心、喜怒哀乐、声色欲望、美味嗜好和精神焦虑。其中的核心问题是不正当的欲望。如果不解决这个问题,学习任何高明的养生方法都毫无意义。这是步入养生之道的第一步。再者,仅仅去掉五种弊端,而不习养生术,也不会自然而然地长寿,只能活到民间一般长寿者的年限。最后,养生术的学习要全面,切忌偏于一种方术。清心寡欲、辟谷服食、呼吸吐纳、还精内视、凝神守一等方法,要有机地结合在一起,就像车辕、车轴、车轮、车辖等各种部件共同构成一个完整的大车那样,缺一不可。全面研习各种养生术,才是真正的延年益寿之道。

## 2. 终极关怀

所谓“终极关怀”是人类对自身生命终极意义的关切，它根源于人类精神深层的生存本能。生命所面临的永恒课题是生与死。对生存的眷念和对死亡的恐惧使人类总是渴望生命得以延续以至永生，力图使有限、易灭的生命获得无限和永恒，因而需要寻找使生命永恒的途径，一般表现为创造出一个使生命永恒的彼岸，作为现实世界的最后精神支点。从不同认识角度审视这个精神彼岸，可以称它为：最远大的理想、最崇高的信仰、终极价值或终极意义等等。学术界经常使用的哲学术语“超越”一词，就是指人类这一最深沉的精神活动。

“超越”是目前学术界应用最广的哲学概念，其含义是指超出事实局限的精神提升过程。从这个意义上说，超越必有预定的更高境界，否则成了精神腾空，无异于拔着自己的头发离开地球。笔者认为，人类的“超越”至少应划分两个层次：一是超越世俗，通过艺术超越和道德超越摆脱世俗世界的限制，进入意义世界（某种境界）。二是超越生命，通过宗教超越摆脱生命的局限，进入虚构的“彼岸”世界，使生命永恒存在，它是现实世界伦理价值的最后支点。

生命的本能是自身的生存，即使傻瓜也不会用自己的生命去换全世界的财富，“左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为”<sup>①</sup>。但人类能意识到个体生命的有限，故能创造出使生命无限绵延的精神彼岸，它可以是一个神灵世界，也可是一个理想社会，还可以是其他能够使生命获得永恒意义的事物。无论它是何种形态，

<sup>①</sup> 《后汉书·马融传》。

其得以确立的惟一条件必须是“无限的生命”，因为只有具备了这一性质，才比有限的生命更重要，人们才可能为此牺牲自身的现实利益甚至生命。在超越有限生命，追求永恒不朽过程中激发出的神圣感，是人类能够勇敢地面对现实，进行认真文化创造的根本精神动力。本文所讨论的“超越”及其彼岸，是后一种意义上的。

古代世界的各民族在其步入文明社会的时期，都在各自伟大圣贤的指引下，通过宗教或哲学的“超越”，找到了安置终极关怀的不同彼岸，基督教找到了上帝，伊斯兰教找到了真主，佛教找到了涅槃，中国人则找到了一条完全不同的精神“超越”之路。

与世界各民族混沌初开后走过的道路大致相同，中华民族曾经历过被祖先神灵控制的原始时代。笃信鬼神的商王朝得不到神灵的保佑灭亡了，代之而起的周王朝依靠“天命”，同样无法挽救其统治的崩溃。故自春秋时代开始，天命鬼神观念动摇了，能使灵魂不朽的精神彼岸，在觉醒的上人心中倒塌了，春秋战国之际的诸子百家以清醒的理性开始了对生死问题的哲学思考。在这个问题上，道家与儒家的观点基本一致。儒家创始人孔子说：“未知生，焉知死？”<sup>①</sup>对鬼神敬而远之，巧妙地采取了回避态度。道家创始人老子肯定了死亡是不可避免的自然规律，“天地尚不能久，而况人乎！”<sup>②</sup>庄子则对这个问题展开了正面讨论，他将生死看做“气”的聚与散。

生也死之徒，死也生之始，孰知其纪？人之生，气之聚

① 《论语·先进》。

② 《老子·二十三章》。

也；聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰：通天下一气耳。圣人故贵一。<sup>①</sup>

正是基于这种认识，庄子宣扬“死生为一”、“死生同状”、“死生为昼夜”等等。妻子逝世，他能豁达到敲着盆唱歌，说人的出生，是宇宙元气运动的产物；死亡则不过是回归了出生的母体，融入到宇宙无限的元气之中。在庄子看来，所谓死后回归元气，犹如废铁回归熔炉，变成了可以重新塑造形体的材料，可以制造老鼠肝，也可以制造虫子的臂膀，“以汝为鼠肝乎？以汝为虫臂乎？”<sup>②</sup>老鼠肝和虫子臂属于器官和肢体，没有独立的精神主体，可见，庄子认为人死之后，是没有灵魂的。自庄子之后的大多数道家哲人，在生死问题上，与庄子大同小异。从两汉黄老到魏晋玄学，一脉相承。

既然否认灵魂永恒，儒道两家当然不可能将神灵的世界作为安置终极关怀的彼岸，只能转向社会人事，从中寻找生命的终极意义。尽管儒、道哲学中都有关于宇宙本原的理论，具体理论形态随时代变化各异，如道家哲学中老庄的“道”、黄老的“气”、玄学的“无”，原始儒家的“天”、理学的“理”等等。但是，这些形形色色的宇宙本原或本体，仅仅是人类社会及其价值的自然生成者，却不是归宿。因为儒、道哲学都认为，人的精神将随形体的灭亡而消散，不存在灵魂回升的通道，宇宙本根不能使灵魂永恒，因此它们不是安置生命终极关怀的彼岸。

① 《庄子·知北游》。

② 《庄子·大宗师》。

道家是怎样解决终极关怀问题呢?是通过了“内在超越”之路。所谓“内在超越”,是指通过对人格的自我提升,达到与宇宙本体合一的精神境界。首先力图打通内在超越之路的,是道家哲人庄子。他设想忽略世间的功名利禄,通过净化内心世界的“坐忘”、“心斋”,与宇宙本根“道”合一。然而,“道”的最高准则是顺应事物的自然状态,即“道法自然”,可见,内在超越的“得道”,同时又是回归个体生命的自然本色。力求超越生命局限的哲学思辨,经过复杂的“超越”旅行后,居然回到了原始起点。问题在于,有限生命本身无法成为自己的精神彼岸,故庄子无法安置人生的终极关怀,只得痛苦地“游世”。

黄老道家注重现实功利,其刑名法术的运作只能获得政治上的成功,无法解决生命的终极关怀问题。对心性研究的忽视,使黄老派的人生哲学缺乏厚度,心理平衡能力比老庄派更脆弱,因此,在实践中,黄老派人物往往与神仙方术有着不解之缘,大量服食导引房中类书籍系于黄老名下,说明了该派力图通过方术,使有限生命得以延长以致成仙的精神需求。

在安置终极关怀的方式上,魏晋玄学回归了老庄学派,并付诸更精致的理论思辨。魏晋玄学有两大流派,从终极关怀及超越彼岸角度看,他们之间的共同点却是相当明显的,都将理想人格作为人生之终极价值。一是以阮籍、嵇康为代表的元气自然论非主流派,他们似乎相信神仙的存在,但是又认为神仙是禀受特种元气而成,人类无论怎样修行,也变不成神仙,因此人生的最高境界,还是恢复生命的自然本色,即“自然”的理想人格。二是王弼、郭象为代表的运用本末体用观点以及有无之辩讨论哲学问题的玄学主流派。该派崇尚理性,持无神论观点,否认灵魂不灭,也不相信神仙的存在。他们将实现名教与自然合一的人格,即

“内圣外王”的理想人格,作为人生的终极目标。因此,《庄子·天下》中简单提及的内圣外王之道,在郭象的《庄子注·序》中被解释为《庄子》一书的主旨:“通天地之统,序万物之性,达死生之变,而明内圣外王之道。”并在诸篇的注释中进行了淋漓尽致的发挥。

故圣人常游外以冥内,无心以顺有,故虽终日见形,而神气无变,俯仰万机而淡然自若。<sup>①</sup>

夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中。<sup>②</sup>

夫圣人之心,极两仪之至会,穷万物之妙数,故能体化合变,无往不可:旁礴万物,无物不然。<sup>③</sup>

显然,在郭象意识中,生命的最高境界和归宿是圣人之心,即“内圣外王”的理想人格。理想人格能成为“彼岸”吗?显然不能,只能是一个到达彼岸的中介,这一点通过分析不同类型理想人格的价值之源即可看到。宗教人格的支点是神灵;道德人格的支点,或是神灵,或是理想社会。而那种抽掉了一切社会历史内容的纯粹的理想人格,不过是各种生理本能的总和,即生命本身。虽然玄学家将理想人格的内涵解释为自然本性与社会伦理、内圣与外王的统一体,其中似乎存在社会理想的因素。但是以本末体用关系来联接个体与社会,自然本性为“本”与“体”。可见,魏晋玄

① 《庄子·大宗师》郭象注。

② 《庄子·逍遥游》郭象注。

③ 同上。

学关于理想人格的思辨,只能回到了老庄道家的原始起点,陷入了同样的困境,最终没有找到真正的精神归宿。魏晋风度的深层,是玄学名士痛苦迷茫的心灵。

真正解决中华民族精神彼岸问题的,是儒家学派。在中华民族的原始宗教崇拜中,“天神”与“祖先”具有同一性。当天命鬼神观念动摇之后,在宗族、宗法关系长期存在的条件下,祖先崇拜必然强化,使中华民族成为最具历史感和最关心子孙后代的民族,而儒家则是在这个精神土壤中产生的最注重血缘亲情关系的哲学流派。该派将为子孙后代“恢复”大同(太平)理想社会为最终奋斗目标。值得注意的是,大同社会理想在中国的存在意义不同于西方的“乌托邦”。“乌托邦”属于没有存在过的纯理想虚构,而大同理想则被认为是一种曾经存在过的最美好的远古社会,它曾经由祖先真实创造过,虽已暂时失落,但经过努力可在未来重建。人们为迎接这个社会的到来而立德、立功、立言,将会活在后人心里,在历史的记忆中永垂不朽。在古代中国,历史不仅具有增加知识、发现规律以提供历史借鉴的功能,而且是安置民族终极关怀的精神彼岸。历史不是宗教,但是在儒家的影响下,具有了宗教彼岸的功能,它所唤起的神圣感,成为民族精神的支柱。儒家虽然没有建立一个真正的神灵彼岸,却建立了一个同样可以激发民族神圣感和牺牲精神的理想社会彼岸。这在以分散的小农经济为基础、幅员辽阔、经济文化发展不平衡的中国古代封建社会里,对维系民族的生存发展却是至关重要的,最适合古代中国国情。中华民族几千年绵延不绝,实在依赖于这一神圣彼岸所产生的社会凝聚力。这也是儒家学说为什么自汉代起,一直作为历代官方意识形态的奥秘所在。

从以上分析中可以看到:由终极关怀的特殊趋向所决定的

理想社会彼岸,是中国文化的终极价值所在,它深刻影响着中华民族精神生活的各个层面和全部历史发展过程。因此,任何一种哲学在中国的命运,都取决于该哲学在深层的终极关怀——精神彼岸方面与中国文化是否具有同构性。道家学说的命运,同样无法超出这一规律的制约。道家学说虽然也提出了“返‘朴’归真”的社会理想,但是却以恢复个体生命的自然本色即人性自然为终极目标。生命的终极价值不可能从有限生命本身得到证明,故人性自然无法成为生命超越的精神彼岸。因此,道家无法成为中国精神的脊梁,这注定它不能长期居官方哲学地位。

综观中国古代历史,儒家思想衰弱而道家思想兴起的时代,往往伴随着中央集权的削弱与社会的动荡。例如魏晋时期,玄学是最有影响的时代思潮,儒家学说仅仅是官方意识形态的躯壳,无法发挥其正常的社会功能,思想的多元化,各种宗教的大发展,弱化了社会的凝聚力和整体生存功能。因此,社会的失控、综合国力的削弱加上少数民族内迁,使中国陷入了长期的社会动荡和国家分裂。当然,这一切并非仅仅由玄学所致,但是儒家精神彼岸的倒塌与玄学个性自由思想的膨胀,也是不可忽视的原因。

需要指出的是,道家以个人生命自然为终极价值,并不属于“错误”学说,相反,它作为不可缺少的一半,与儒家共建了中华民族圆满的精神世界。儒家终极关怀本身也有弱点,而这些弱点恰恰可由道家弥补:其一,在社会与个人的关系上,儒家强调社会利益至上,具有扼杀个性自由的倾向,在实践中往往被封建统治阶级利用,以国家利益的名义,欺骗人民牺牲自己的一切,供剥削者驱使。的确,无视个人幸福的社会利益只能是欺骗。在这个方面,道家以个体生命的自由幸福为终极目的,有纠儒家之偏



的作用,为那些在专制暴力重压下追求自由的士人,提供了理论支持。其二,追求功名不朽,在实践中容易造成弄虚作假的风气,最终摧毁社会良心。而道家不求外在功名,以个体生命“自然”为上的学术理念,同样有纠虚伪风气的功能。

显而易见,儒家终极关怀虽然可以产生巨大的凝聚力并激发士人的献身精神,但是并不能因此而永远处于绝对统治地位,因为它仅仅表达了人类心灵的光明面,属于理想蓝图,而在反映这一光明层面的理想蓝图之外,存在着人类丑恶阴暗的心灵层面、人与人的利益关系以及一个实实在在的私有制社会。任何理论都可能演变为虚伪的招牌、谋利的工具以至杀人的屠刀。因此,尽管自汉代起儒家学说一直在形式上处于官方哲学地位,但是其“精神彼岸”却经历了一次次倒塌→重建→倒塌的周期性运动。汉代经学的衰落与魏晋玄学的兴起便是一个典型。一方面,名教之治的破产使其社会理想变成了精神废墟;另一方面,理想社会所激发的功名不朽意识,使汉儒精神世界趋向现世功利,缺乏必要的弹性和生命厚度:“峣峣者易缺,皎皎者易污。”<sup>①</sup>所以,当名教之治变为虚伪的道德欺骗,而社会理想又被证明可能是无何有之乡时,汉代经学精神世界迅速全面崩溃,整个社会陷入了空前的绝望而缺乏自我调节的能力。事实也是如此,社会理想在士大夫心中破产之后,伦理道德等等一切外在规范都随之失去了最后依托。社会本位观念动摇了,个体生命的意义得到重新确认,从汉魏之际开始,中国文化向个人本位方向发展。同时,人类的生存不可能离开社会性。共同的伦理道德又是维系任何一个人人类群体存在的必要条件。如何处理个人自由与社会伦理之

① 《后汉书·黄琼传》。

间的关系呢?这在当时,集中表现为儒家与道家之间的关系。中国知识界找不到一个满意的解答,在儒道之间痛苦地徘徊。魏晋玄学的历史贡献就在于以道家的本末体用的新思维全面解释了儒道关系:道家倡导的个性“自然”是本体,儒家倡导的“名教”是功用,并以此联结了魏晋精神世界一系列对立范畴:内圣与外王、性与情、出世与入世等等,使士族知识分子心理趋于平衡,增加了生命厚度和弹性,在社会动荡黑暗的环境中继续积极地面对现实,进行新的文化创造。

随着儒道深层融合的完成,自南北朝之后,道家作为一个独立学术流派不复存在,但是道家崇尚个体生命自然的思想却薪尽火传,在一代代正直的知识分子心中生长,以抵御在国家社会名义下对人性的摧残。

知  
识  
辑  
要



国 学 举 要 · 道 卷

## 一、道家人物简介

### (一)老 庄

#### 1. 老 子

老子，即老聃，姓李，名耳，春秋末期楚国苦县（今河南鹿邑县东）厉乡曲仁里人。曾拜隐士商容为师，后一度担任东周王朝史官，接触大量古代历史文献。继承并发展了古代的道术之一——源于母系氏族社会原始宗教文化的贵柔传统，创立了道家学派。他有着众多弟子，如文子、关尹、阳子居、士成绮、崔瞿、庚桑楚等，向他们宣讲自然无为的学说，产生了广泛的社会影响。有孔子向老聃问学的传说。后辞官引退，骑青牛西出函谷关，逝世于秦地。该关的长官尹喜，是老子的信徒，在他的力劝下，老聃出关前，写下了分上、下篇的五千字《老子》一书，奠定了道家哲学的理论基础。事迹史料主要见于《庄子》、《史记》等。

#### 2. 关 尹

关尹，一说姓尹名喜，活动于春秋末至战国初，老聃的弟子。曾任函谷关的关长（关令或关正），以官名称之，故名关尹，后辞官追

随老子出关而去。关尹继承老子的自然无为学说,在传播道家思想过程中起了承上启下的作用,列子是其著名的弟子之一。关尹著书立说,发展老聃的思想,著《关尹子》九篇,是老子逝世后,第一个有理论建树的传人。认为宇宙本原“道”,是名为“太一”的“纯和之气”。人类可以从水的动静中,找到效法“道”的途径:行动时,像流水一样处卑居下,随遇而安;思考问题时,心灵像静水一样完全客观地反映外物,不存主观偏见。关尹的哲学思想基本上是沿着老子学说中追求个性自由的“清静无为”方向发展,对战国前期老庄学派的思想形成产生了重要影响。其哲学特质为“贵清”,而“清”与水的性质有关。有学者认为,《郭店楚墓竹简》中的《太一生水篇》是关尹遗作。事迹史料主要见于《列子》和《庄子·天下》等。

### 3. 列子

列子,名列御寇,郑国人,大约生活在战国前期。长期居住在“郑圃”(今河南中牟县西),生活穷困却拒绝郑国宰相子阳的馈赠。除师从关尹外,还向老商氏学道术,并与伯昏瞀人同在壶丘子林门下。通过目睹壶丘子林以自然无为破齐国神巫季咸小术,体悟大道真谛,创立以“贵虚”为特色的道家学派,拥有大量学生和追随者。他主张以虚静之心,不偏爱任何事物,不尊贵任何事物,不执著任何事物,顺应自然的变化。但列子的贵虚,并非对社会采取冷漠的虚无态度,而是强调放弃主观偏见,顺应客观规律。曾著《列子》,久佚。事迹史料主要见于流传本《列子》和《庄子·列御寇》等。

### 4. 杨朱

杨朱,亦称杨子、阳子、阳生、阳子居,战国前期是秦国人,多

在中原地区活动。杨朱是老聃的弟子，听到老师将过函谷关西行的消息，南下“沛”远迎，相遇于魏国首都。老聃讲授自然无为学说，使杨朱悟“道”。但是，杨朱没有对老师的理论墨守成规，而是将老子珍视个体生命的思想发展到了极致，创立了以“贵己”为特征的学术流派，杨朱是彻底的无神论者，否认死后存在灵魂。认为无论人们生前贤愚、贵贱、贫富和寿夭如何悬殊，死后都是没有差别的一堆白骨。生命的终极意义只在生前的快乐。因此要自己解放自己，打碎妨碍人类自由幸福的寿、名、位、财四大枷锁。像远古时代先民那样随心所欲地生活，回归生命的自然本色。为此他提出了著名的“拔一毛利天下而不为”的理论，其本意是：一根毫毛与生命整体并无本质区别。如果人人都不肯用一根毫毛去换全世界的权力和财富，失去竞争之心，那么因争权夺利而造成的一切社会问题都会不复存在，人类便会消除异化，回归远古时代没有贫富分化、没有阶级压迫的理想社会。杨朱的学说吸引了众多的信徒，在诸侯中也影响颇大，战国中期，形成了声势浩大的杨朱学派，与墨学同为显学。事迹史料主要见于《列子》、《庄子》、《孟子》和《韩非子》等。

### 5. 子华子

子华子，战国中期魏国人。主要哲学观点是重己贵生，将个体生命和利益放在首位，高于国家的命运和前途。韩魏两国战争即将爆发，韩昭侯十分焦虑，而子华子对国土的得失漠不关心，他开导韩昭侯说，把统治世界的权力给你，但是以砍掉双臂为代价，肯不肯交换？韩昭侯表示不换。既然双臂重于天下，而生命无疑重于双臂，子华子由此得出结论：个人生命重于世界上的一切。他将生命的境遇划分为“全生”、“亏生”、“死亡”、“迫生”四个

递降的等级：所有欲望都得到满足是“全生”；欲望部分地得到满足是“亏生”；欲望全无是“死亡”所有欲望都得不到满足是“迫生”，比死亡更悲惨。今存《子华子》10卷为后人伪撰。事迹史料主要见于《吕氏春秋》和《庄子》。

## 6. 庄 子

庄子，名周，字子休。生活在约公元前369年—前286年的战国中期，宋国蒙（今河南商丘）人，一度任该地管理漆园种植或漆器制作的“漆园吏”，后辞职回家，从事讲学、著述，终身不仕。庄子生活贫困，曾面黄肌瘦打草鞋而受曹商奚落，向管理黄河事务的官吏（监河侯）借粮而不得，穿着补丁粗布衫和用麻绳绑着的破鞋去见魏王，等等。但是，面对仕途黑暗，他不愿“舔痔”丧失人格或成为宫廷倾轧的牺牲品，故宁肯在濮水边垂钓，而断然拒绝出任楚国宰相。庄子的学术知己是大哲学家惠施。两人曾漫步在濠水边，发表高论。惠施在魏国当宰相后，庄子前去拜访。惠施担心庄子来取代他的相位，布置了大搜查，被庄子讥笑为拾到腐鼠的猫头鹰。但这并未影响庄子与惠施的“诤友”关系。后来惠施失去相位回到宋国的三年中，庄子与惠施之间围绕有情与无情、有用与无用、有形有名与无形无名展开学术辩论，实质上是“有为与无为之辩”。庄子的妻子逝世，庄子坐在地上敲着盆唱歌，接受惠施的吊丧。惠施死后，庄子感到世界上再也没有知音了。庄子晚年招生讲学，逝世后，他的遗著以及他和学生们的谈话，由其后学加工整理，形成了《庄子》这部恣肆汪洋的奇书。庄子吸收老子、关尹、列子、杨朱以及诸子的思想精华，是道家“老庄”学派的集大成者。在道家思想史上，除了创始人老子外，无人可与庄子比肩，其学术地位类似儒家学派的亚圣孟子。事迹史料主要见于



《庄子》、《史记》。

## (二)黄 老

### 1. 文 子

文子,姓文,子是尊称,名字和里籍不详,是老子的弟子。文子年龄小于孔子,与卜商子夏同时,曾经问学于子夏和墨子。后北上齐国,齐王问治国之道,文子向其介绍老子学说。收齐国隐士彭蒙为徒,为稷下黄老学派之始祖。著有《文子》九篇,久佚。事迹史料主要见于今传本《文子》与《汉书·艺文志》。

### 2. 彭 蒙

彭蒙,战国时期齐国人,文子的学生。游学稷下,活动于齐威王、齐宣王时代,为田骈的老师。彭蒙兼有道家与法家的思想倾向。主张以无为顺应事物规律,认为尽管法律由圣人制定,但法律来源于客观规律“法理”,圣人只是依据法理立法而已。十分重视名分在维护社会的法制与秩序中的功能。他说,原野上发现一只野兔,众人会竞相追逐,因为兔子财产权的名分未定。农贸市场到处是禽畜,却没有人抢夺,因为财产权归属的名分已定。彭蒙重视正名定分的思想,对稷下黄老道家的理论特色产生了深远影响。事迹史料主要见于《庄子》与《尹文子》。

### 3. 田 骈

田骈,又称陈骈、田子,战国时期齐国人,学术活动年代大致在公元前320年—前282年左右。齐宣王时代游学于稷下学宫,

是彭蒙的得意门生,与慎到齐名,授上大夫。因好谈论,外号“天口骈”。齐闵王时代政治腐败,险些被杀害,逃至薛,投奔了孟尝君。其思想为道家与法家的结合,是稷下黄老主流派的代表人物之一。他以“无为”、“因循”为思想原则,创造了“齐物论”学说,认为万物都有自身的功用和局限,因此万物是没有差别的、相同的、整齐的,故称之为“齐物”。从这个思想基础出发,主张因循一切事物的规律“理”,在社会政治中表现为因循法理。认为人类的本性是自私,统治者治理国家,必须充分利用人的自私,不能寄希望于道义和良知,而应依据明晰的法律规定,予以赏罚。著《田子》二十五篇,《汉书·艺文志》道家类著录,久佚。事迹史料主要见于《吕氏春秋》、《尹文子》和《庄子》。

#### 4. 慎 到

慎到(约前 395—约前 315),又称慎子,战国中期赵国人。大齐威王后期游学于稷下学宫,齐宣王时与田骈同为稷下先生,共同创立了以道法结合为特色的黄老学派。齐闵王后期离开齐国,去向不明。慎到在彭蒙、田骈的基础上,将道家与法家思想全面而有机地结合在一起,成为稷下黄老派思想发展史上道、法融合的关键性人物,著《慎子》,有数篇传世。事迹史料主要见于《庄子》和《慎子》。

#### 5. 宋 钜

宋钜,又叫宋荣、宋轻,宋国人,生卒年已无法详考,约生活公元前 385 年—前 300 年左右,与孟子同时。曾与尹文同游于稷下学宫,在学术界相当活跃,有大量的学生,经常聚众演说,善于辩论,是齐宣王时期的稷下先生之一。公元前 312 年,为平息

秦、楚之间的战争，奔走于两国之间，与孟子相遇于石丘，发生了辩论。其哲学思想属于道家与墨家思想融合的形态，突出特点是反对人类争斗，尤其是反对国家之间的战争，倡导世界和平。认为斗争起源于人类虚幻的耻辱感，如果消除了这种错误的情感，不为世间的功名利禄和荣辱毁誉等身外之物所左右，则天下太平。他认为人类本性中并无太多的欲望，但是人们误认为本性多欲，故盲目追求外物，这是天下大乱的原因。曾著《宋子》十八篇，《汉书·艺文志》列在小说家，久佚。事迹史料主要见于《庄子》、《荀子》、《孟子》和《韩非子》。

## 6. 尹文

尹文，又称尹文子，战国中期齐国人，年龄小于宋铎，两人同游稷下学宫，创立了融合道、墨的道家学派，而尹文则在此基础上具有更多的名法思想。尹文回答齐宣王关于君主如何治国时，盛赞道家的君主无为思想；在与齐闵王讨论“士”所应具备的品行时，推崇带有墨家色彩的不以受欺侮为耻辱的品质。公元前284年，乐毅率联军攻陷了临淄，齐闵王被杀，稷下先生们四散奔逃，尹文先去了谷邑（今山东东阿）避难，后来到了卫（今河南濮阳），不知所终。身后留下《尹文子》一书，流传至今，黄老形名学为其主要内容。事迹史料主要见于《庄子》、《吕氏春秋》和《说苑》。

## 7. 鹞冠子

鹞冠子，战国末年楚国的大隐士，长期隐居在深山。姓名不详，因经常戴着插有鹞尾的“鹞冠”，被称之为“鹞冠子”，他的学生庞煖，是著名的兵家和纵横家，《鹞冠子》中多篇记述庞煖和鹞冠子关于兵法的问答。庞煖后来成为赵悼襄王的将军，公元前

242年(赵悼襄王三年)曾擒杀燕将剧辛,次年率赵、楚、魏、燕四国的锐师攻秦。据说,庞煖到赵国发迹后,鹞冠子怕庞氏向赵王推荐自己,故躲入深山,著书立说。作为战国时代最后一个道家哲人,留下了《鹞冠子》一书,对研究战国末年南方道家的思想具有重要价值。事迹史料主要见于《鹞冠子》与《艺文类聚》。

### 8. 吕不韦

吕不韦(?—前235),战国末卫濮阳(今河南濮阳西南)人。曾为翟阳大商人,“家累千金”。公元前265年,在赵国京城邯郸结识秦昭王的孙子子楚。当时,秦昭王以其次子安国君为太子,子楚为安国君之中子,作为秦国质子居赵国,甚不得志。吕不韦认为子楚“奇货可居”,西游秦国,以重金买通安国君宠信的华阳夫人,立子楚为嫡嗣。秦昭王卒,安国君即位,是为孝文王,子楚被正式立为太子。一年后孝文王卒,子楚立,是为庄襄王。庄襄王以吕不韦为丞相,封文信侯,食河南洛阳十万户。公元前246年(秦始皇元年),庄襄王卒,年仅十三岁的秦始皇登基,尊吕不韦为相国,号称“仲父”。公元前238年,秦始皇亲政,诛杀吕不韦党羽嫪毐。次年,吕不韦因为该案的牵连而免职,回河南封地。一年后举家迁蜀,饮鸩而死。在秦国执政的十三年中,吕不韦灭了东周,攻取了赵、魏的土地,建立了三川、太原、东郡,为后来秦始皇顺利完成统一中国大业奠定了基础。在思想文化方面,组织门客编写了《吕氏春秋》一书。事迹史料主要见于《史记》。

### 9. 曹参

曹参(?—前190),沛县(今江苏沛县)人。秦末为沛县狱吏,追随刘邦起兵,功绩卓著。汉朝建立,封平阳侯,任齐相9年,从胶



西请来精通黄老学的盖公作政治顾问，采纳其清静无为的黄老政治方针，政通人和，被称为贤相。萧何死后，曹参继任汉相国，在更大范围内推广黄老之术。将无为哲学用于朝政，因循萧何创建的制度，此外不作为。挑选不善辞令的忠厚长者为丞相府的官员，以息事宁人态度对待官吏的过失。曹相府的后园与一吏舍相邻，居住的官吏饮酒作乐，时常怪叫狂歌，曹参亦醉酒歌呼，与吏舍的噪音相应和。身为相国，却不理国事。遇下级官员请示汇报，以美酒款待，一再劝酒，直到醉而后去。曹参的“无为”，推动了汉初黄老之治的形成。事迹史料主要见于《史记》、《汉书》。

### 10. 窦太后

窦太后(?—前 135)，赵国清河观津(今河北衡水东)人，西汉文帝皇后，景帝之母。作过文帝 23 年的皇后，景帝 16 年的皇太后，武帝 6 年的太皇太后，在朝中影响达 45 年之久。她以母亲、祖母的身份，将黄老著述作为教育子孙的经典。推崇黄老之学达到了偏执的程度，对敢于公开贬低其信仰者，定要严加惩办。博士辕固生将《老子》学说称为平庸的老生常谈，被她罚到猪圈里同野猪格斗。儒士赵绾、王臧力图以儒家思想治国，她以其他劣迹为借口，逼迫二人自杀。事迹史料主要见于《史记》。

### 11. 刘安

刘安(前 179—前 122)，汉高祖刘邦之孙。其父淮南厉王刘长，因谋反事发被迫自杀。公元前 172 年，刘安被封为阜陵侯，后封为淮南王。据说有政治野心，吴楚七国之乱时，企图起兵响应。刘安治国混乱，王后荼与太子迁无视汉朝法律，在国内夺民田宅，滥捕无辜。准备武装叛乱，对抗中央。公元前 122 年，东窗事

发后,刘安自杀,王后与太子被处死,受株连者达数千人。淮南王国废,改置九江郡。史称刘安好读书鼓琴,善为文辞。招致宾客方术之士数千人,使淮南成为当时最大的地方学术中心。他组织其中的文人术士集体编著《淮南子》一书,集汉初黄老道家之大成。刘安事迹史料主要见于《史记》、《汉书》、《论衡》和高诱《淮南子注叙目》。

## 12. 严 遵

严遵,字君平。蜀郡成都(今四川成都)人,生活在西汉末期。原姓庄,班固为避汉明帝刘庄讳,所著《汉书》改“庄”为“严”,称严君平。在《老子指归》中,严遵自称庄子。他潜心研究《老子》、《庄子》和《周易》,隐居不仕,以卜筮为业,并借占卜引导人们弃恶从善。每日得卦资百钱,即闭门,著书或授课。大哲学家扬雄,曾师从严遵。著有《老子指归》。事迹史料主要见于《汉书》、《华阳国志》和皇甫谧《高士传》。

## 13. 王 充

王充(27—约97),字仲任,会稽上虞(今浙江上虞)人。出身“细族孤门”,少年时代赴京师,受业太学,师事班彪,博览群书而不守章句。常游洛阳市肆,阅览所卖书,过目不忘,故能通晓百家学说。回归乡里,以教书为生。一度出任县、郡功曹,因政见不合辞职。扬州刺史董勤辟为从事,转为治中,后辞官还家。其友谢夷吾上书推荐王充才学杰出,汉章帝特诏公车征辟,因病不行。晚年生活境况不佳,仍勤于著述,撰写《养性书》16篇,永元年间病逝。王充曾著《讥俗》、《政务》、《论衡》等,除《论衡》外,均佚。事迹史料主要见于《后汉书》、《论衡·自纪》。

## 14. 曹 操

曹操(155—220),字孟德,小名阿瞞,沛国谯(今安徽亳州)人。父曹嵩,大宦官曹腾的养子,官至太尉。但曹操政治上同情党锢清流名士,20岁举孝廉,参加镇压黄巾起义,被任命为典军校尉。在讨伐董卓的战争中起家,初平三年(192)占领兖州,打败并收编青州黄巾军,军事实力大增。建安元年(196)迎汉献帝都许昌,挟天子以令诸侯。官渡之战击败袁绍后,逐步统一了北方,建安十三年为丞相,率军南下,在赤壁被刘备、孙权联军所败。建安十八年封魏公,建魏国。曹丕代汉后,追尊为魏武帝。曹操不仅是伟大的军事家、政治家,而且是杰出的诗人和思想家。他以黄老形名学为指导思想,反对天命论,提出与儒家伦理背道而驰的人才标准,多次下令求贤,选拔不仁不孝而有治国用兵之术者,开一代新风,在汉代旧学与魏晋新学之间,起了承上启下的作用。著有《魏武帝集》,已佚,有明人辑本传世。事迹史料主要见于《三国志》。

## 15. 仲长统

仲长统(180—220),字公理,山阳高平(今山东济宁市南部郊区)人。自幼好学,博览群书,擅长文辞。20多岁时外出游学于青、徐、并、冀诸州,为士人社会所赞誉,曾受到并州刺史高干的善待,因政见不合而去。初无意入仕,认为人生易灭,希望在山水间逍遥一生,故多次称疾,拒绝州郡命召。经尚书令荀彧荐举,任尚书郎,后参曹操军事。著《昌言》34篇,十余万字,久佚,有辑本传世。事迹史料主要见于《后汉书》。

## 16. 刘 劭

刘劭,字孔才,广平邯郸(今河北省邯郸市)人,生卒年及家世不详,活动于建安至正始时期的曹魏政治舞台和思想文化论坛。大约在建安十七年之前,以广平郡计吏身份步入仕途,建安二十二年,任太子舍人,迁秘书郎。曹丕黄初时期,历任尚书郎、散骑侍郎,参加了我国第一部类书《皇览》的编修。曹睿太和至景初时期,先后任陈留太守、骑都尉、散骑常侍,实际主持修订了《魏律》,并起草了考核官员的行政法规《都官考课》。正始时期,执经讲学,病卒。其著作有十二种之多,仅《人物志》完整流传至今。事迹史料主要见于《三国志》。

### (三)玄 学

#### 1. 何 晏

何晏(?—249),字平叔,南阳宛(今河南省南阳市)人,汉大将军何进之孙。父早亡,曹操纳何晏母尹氏为夫人,晏为养子,以聪慧过人为曹操所宠爱,娶金乡公主为妻。因冒犯曹丕,黄初时期未授官职。魏明帝时期,仅为冗官,因参与浮华交游活动被免官。正始年间(240—249)党附曹爽,历任侍中、吏部尚书,典选举,赐爵列侯,为政治当权派。正始十年高平陵政变中为司马懿所杀。何晏是魏晋玄学的创始人之一,正始之音的清谈大师。曾著论数十篇,已佚。《列子》张湛注保存了何晏《无名论》佚文,认为天地万物是“有所有”,而“道”的根本特征是“无所有”,从中可窥见其贵“无”玄学的早期形态。所主编的《论语集解》,是一部出自多人



之手的官书,收入《十三经注疏》,完整流传至今。事迹史料主要见于《三国志》、《世说新语》。

## 2. 夏侯玄

夏侯玄(209—254),字太初,谯(今安徽亳州)人。其父为征南大将军夏侯尚,母为曹操养女德阳公主(曹真妹)。太和二年(228),任散骑黄门侍郎,左迁羽林监。因参与何晏等浮华交游而被免官。正始年间(240—249)党附曹爽,历任中护军,向司马懿提出了旨在改革政治的《时事议》,反映了正始改制的意向。正始中期调任征西将军,负责对蜀作战。高平陵政变后改任大鸿胪、太常,被束之高阁。嘉平六年,因李丰的未遂政变失败,为司马师所杀。夏侯玄是正始玄学最重要的精神领袖之一,在士人社会中享有极高的威望。曾著《本玄论》,宣扬“天地以自然运,圣人以自然用”,是早期玄学的理论著作,已佚。事迹史料主要见于《三国志》、《世说新语》。

## 3. 王 弼

王弼(226—249),字辅嗣,出生于著名的山阳高平(今山东济宁市南部郊区)王氏家族。祖父王凯,为王粲族兄,刘表的女婿。父王业,魏尚书郎。正始时期入仕,官至尚书郎。正始十年秋,因病去世。在正始清谈中,天才少年王弼语惊四座,使一代谈宗何晏为之倾倒。他是正始名士的杰出哲学家,以不可思议的智慧,融合儒道学说,创立了完整的玄学理论体系,完成了由汉代经学向魏晋玄学的划时代转折,堪称魏晋玄学的奠基人。代表作《老子注》、《周易注》流传至今,《论语释疑》仅存佚文。其著作均收入楼宇烈《王弼集校释》。事迹史料主要见于《三国志》、《世说新语》。

#### 4. 山 涛

山涛(205—283),字巨源,河内怀县(今河南武陟西南)人,竹林七贤之一。父曜,宛句令,早亡。山涛家贫,好《庄子》、《老子》,多年隐居,四十岁始入仕,为郡主簿、功曹、上计掾。后举孝廉,司州辟为河内从事。高平陵政变前辞职还乡,与嵇康、吕安、阮籍为友,是前期竹林之游的核心人物,后依附司马氏,历任吏部郎、大将军从事中郎、相国左长史等官。入晋后任大鸿胪,出为冀州刺史,入朝任吏部尚书,尚书仆射,加侍中,后拜司徒。西晋前期主持吏部选举多年,使大量青年名士步入仕途,是西晋前期玄学的政治领袖。每选用人物,作简短评语,世称“山公启事”。有《集》五卷,久佚。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

#### 5. 阮 籍

阮籍(210—263),字嗣宗,陈留尉氏(今河南尉氏)人,竹林七贤之一。父瑀,建安七子之一。阮籍幼年丧父,任性不羁,闭户读书,累月不出;或登临山水,经日忘归。博览群籍,尤好《庄子》、《老子》。嗜酒能啸,善弹琴。当其得意,忽忘形骸。正始末期先后为尚书郎、曹爽参军,均托病辞职。与嵇康友善,参加竹林之游。高平陵政变后历任司马懿、司马师、司马昭从事中郎、散骑常侍,后任步兵校尉,史称阮步兵。阮籍不满司马氏统治,面对“名士少有全者”的恐怖局面,采取了纵酒谈玄、放荡无羁、蔑视礼法的方式反抗。有《阮籍集》传世。事迹史料主要见于《三国志》、《晋书》、《世说新语》。

#### 6. 嵇 康

嵇康(223—262),字叔夜,谯国铚县(今安徽宿州西南)人,竹

林七贤之一。幼年丧父，在母兄有慈无威的抚育下，养成了直率自然、旷达不羁的性格。以兴趣为师，博览诸子百家，尤好老庄；精通丝竹管弦，琴技特妙。与沛王曹林的女儿长乐亭公主结婚，任中散大夫，史称嵇中散。正始时期，嵇康曾到洛阳参加学术清谈并著书立说，以元气自然论为旗帜，从人生哲学方面，丰富了正始之音的玄学理论。正始后期，回到家乡河内山阳，在其园宅的竹林中，饮酒清谈，所谓“竹林七贤”的传说即发生于此时此地。高平陵政变后，竹林七贤的政治立场发生分化，嵇康也一度遁入山林学道三年，后来断然结束隐居，到洛阳太学活动，著论撰文，公开反抗司马氏统治。景元三年，司马昭借吕安案杀害了嵇康。临刑前，索琴弹奏《广陵散》，从容就义。其著作被编为《嵇康集》传世。事迹史料主要见于《三国志》、《晋书》、《世说新语》。

## 7. 向秀

向秀(约 227—272)，字子期，河内怀县(今河南武陟西南)人，竹林七贤之一。清悟有远识，好老庄之学，少得山涛赏识，与嵇康为友。正始时期曾到洛阳参加玄学清谈，著《难〈养生论〉》。后回山阳，追随嵇康游于竹林，灌园打铁，饮酒清谈，抨击时政，矛头直指司马氏当局。嵇康遇害后，向秀被迫入仕。赴山阳凭吊竹林故居，写下了千古绝唱《思旧赋》。入晋后，官至散骑常侍，曾参加了泰始七年玄学名士派攻击贾充的活动。代表作为《庄子注》，成书于西晋咸宁元年(275年)前后。该注开辟了以“入世”精神诠释《庄子》的新思路，反映了西晋前期玄学思潮的特点。西晋后期，郭象在向秀《庄子注》基础上“述而广之”，而向秀的原作则失传。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

## 8. 阮 咸

阮咸，字仲容，生卒年不详。陈留尉氏（今河南尉氏）人，多才多艺，妙解音律，善弹琵琶。曾随叔父阮籍参加竹林之游，为竹林七贤之一。阮咸以放达不羁的行为，反对司马氏的名教之治。曾与阮氏宗人饮酒，以大盆盛酒，圆坐相向，大酌更饮。时有群猪来，共饮之。在居母丧期间，纵情越礼。追回与其有情的婢女，两人同骑一马。西晋前期，任散骑侍郎。山涛对阮咸评价甚高，称其“贞素寡欲，深识清浊，万物不能移。若在官人之职，必绝于时”。推荐他出任吏部郎，晋武帝以其耽酒浮虚，遂不用，后出任始平太守。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

## 9. 刘 伶

刘伶，字伯伦，沛国（今安徽沛县）人，竹林七贤之一。身長六尺，容貌甚陋。放情肆志，却不妄交游。与阮籍、嵇康相遇，欣然神解，共为竹林之游，官至建威参军。西晋秦始初年对策，极力主张无为而治，盛言无为之化，被黜免。刘伶嗜酒如命，放浪形骸，蔑视礼法。常乘鹿车携酒，使人荷锹相随，嘱咐：“死便埋我。”不留意文字，仅著《酒德颂》一篇，塑造了一位“惟酒是务，焉知其余”的“大人先生”，“幕天席地，纵意所知……无思无虑，其乐陶陶。兀然而醉”。宣扬虚无主义人生观。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

## 10. 王 戎

王戎（234—305），字濬冲，琅邪临沂（今山东临沂北）人，竹林七贤之一。父王浑，凉州刺史、贞陵亭侯，侨居山阳。王戎幼年



聪颖过人,以神童著称。正始九年,王戎 14 岁时,以思想深刻得阮籍赏识。年长王戎二十多岁的阮籍,与王戎清谈的兴趣远远大于其父王浑,携王戎参加竹林之游。魏后期袭父爵,辟相国掾;先后任吏部郎、黄门郎。晋武帝时历任散骑常侍、豫州刺史、光禄勋、吏部尚书等职。惠帝时,官至司徒、尚书令,提携了大批玄学青年名士。作为执政大臣与玄学元老,对元康清谈高潮的形成,起了直接的推动作用。八王之乱时,他不理庶务,常委事僚属,微服从便门出游。贪吝好利,广有庄园,聚敛无已,为史家所讥。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 11. 王 衍

王衍(256—311),字夷甫,琅邪临沂(今山东临沂北)人。从兄为竹林七贤之一王戎。历任中领军、中书令、尚书令、司徒、司空、太尉。在皇族争权的八王之乱时期,不顾晋朝危亡,只谋自家利益。其女为愍怀太子妃,太子为贾后所诬陷,王衍即自表离婚。见天下即将大乱,推荐弟王澄为荆州刺史,族弟王敦为青州刺史,自己在首都,正好是“三窟”。永嘉四年(310),面对石勒、王弥的进攻,东海王越率军撤出洛阳,王衍随行。次年三月东海王越病卒,王衍被推举为元帅。石勒轻骑追袭至苦县宁平城(今河南郸城东北),晋军覆没,王衍被俘,劝石勒称帝,企图苟全,被活埋。王衍善清谈,祖述老庄,是西晋元康玄学贵无派代表人物。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 12. 乐 广

乐广(?—304),南阳淯阳(今河南南阳市)人,父乐方,参征西将军夏侯玄军事,时乐广八岁,得夏侯玄赏识,称其“神姿朗彻,

当为名士”。父早卒，乐广孤贫，长期侨居山阳。西晋咸宁至太康之际，乐广在清谈中崭露头角，被裴楷、王戎、卫瓘等老一代玄学家誉为正始之音的继承者，将其推上了学术论坛和政治舞台。辟太尉掾，转太子舍人。出补元城令，迁中书侍郎，转太子中庶子。累迁侍中、河南尹、吏部尚书、左仆射、右仆射、尚书令。善清谈，言简意赅，政务亦理，与王衍同为西晋元康玄学贵无派代表人物。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 13. 裴 颢

裴颢(267—300)，字逸民，河东闻喜(今山西闻喜)人，父为晋司空裴秀，母与贾后母为姊妹。袭父爵为钜鹿公，与王戎女儿结婚。太康二年为太子中庶子，迁散骑常侍。晋惠帝时历任国子祭酒兼右将军，侍中，加光禄大夫，尚书左仆射。裴颢是贾氏的亲戚，是元康时期的实权人物之一，对当时的政治决策影响极大。永康元年(300)，在赵王伦诛贾氏的政变中遇害。裴颢是元康清谈中最活跃的人物之一，也是元康玄学崇有派代表人物。虚无放达之风使国家机器难以正常运转，裴颢因此著《崇有论》予以回击。该论分析了贵无论产生的原因，并从本体论高度肯定了“有为”的合理性，认为有形物不是由“无”产生，而是自生。因此其存在根据，不是“无”，而是“有”。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 14. 郭 象

郭象(?—312)，字子玄，河南(今河南省中北部)人。出身不详，生平事迹亦记载甚略。少年有高才，好《老子》、《庄子》，善于清谈论辩。主要活动在惠帝至怀帝时期。拒绝州郡辟召，常闲居，以文

论自娱。大约在晋中期,辟司徒掾,任黄门侍郎。在元康清谈场上,郭象是一个著名的大清谈家,常参加王衍等名流的聚会,辩论时口若悬河,王衍称:“听象语,如悬河泻水,注而不竭。”为庆贺自己的四女儿与裴遐结婚,王衍在洛水举行了一次规模空前的清谈盛会,郭象向裴遐挑战,大出风头。郭象的政治活动高峰期在永嘉年间,司马越任太傅,专擅朝政,郭象任太傅主簿,是司马越幕僚中举足轻重的当权派,永嘉末病卒。论著均散佚,仅《庄子注》一书完整流传至今,是玄学理论的集大成之作。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 15. 王 导

王导(276—339),字茂弘。琅邪临沂人(今山东临沂北)。西晋太保王祥弟王览之孙,王衍之族弟,曾参加元康玄学清谈。西晋末年,在司马睿创建东晋王朝的过程中,起了至关重要的作用。司马睿称帝后,王导任丞相;其堂兄王敦握重兵镇长江上游,当时有“王与马,共天下”之说。历任元、明、成三帝丞相,为政宽简,团结各派力量,共同支持王室,稳定了东晋的偏安局面。思想文化方面,对玄风南渡贡献极大。他不仅是经邦治国的高手,而且是玄学家,在主持军政要务的闲暇时间组织清谈。擅长的论题是嵇康的《声无哀乐论》、《养生》和欧阳建的《言尽意论》,能灵活运用这三论中的哲学原理,参与所有辩论。在两晋之际玄学清谈史上,具有承上启下作用。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 16. 谢 安

谢安(320—385),字安石。陈郡阳夏(今河南太康)人,父谢裒,太常卿。安自幼聪慧沉静,为王导器重。寓居会稽东山,谢绝公府

辟召,与王羲之、许询、支遁等渔弋山水,言咏诗文自乐。年逾四十入仕,历任征西大将军桓温司马、吴兴太守、吏部尚书、中护军。挫败桓温“禅代”企图,使东晋统治得以继续。孝武帝时,位至宰相,施政宽和。建立以北来侨民为主体的北府兵。太元八年(383),苻坚以号称百万之众伐晋,谢安任征讨大都督,运筹帷幄,命谢玄率北府兵决胜于淝水。第二年乘胜北伐,收复洛阳及青、徐、兖、豫等州。会稽王司马道子执政,谢安被排挤,出镇广陵,不久病逝。谢安是著名大清谈家,对东晋中期玄学清谈的发展起了重要作用,事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 17. 韩康伯

韩康伯(332—380),名伯,字康伯,颍川长社(今河南长葛东)人。自幼聪慧,留心文艺,善于思辨,为其舅大清谈家殷浩所赏识。举秀才,征佐著作郎,皆不就。简文帝居藩,引韩康伯为谈客,自司徒左西属转抚军掾、中书郎、散骑常侍、豫章太守。入为侍中,领陈郡中正。陈郡人周勰任谢安主簿,居丧废礼,遭到韩康伯贬抑,时人称之。王坦之作《公谦论》,袁宏作《明谦》诘难,韩康伯作《辩谦》折衷两家观点。后转丹阳尹、吏部尚书、领军将军。主要著作为《系辞注》等,继承并发展王弼的玄学易学思想,排斥象数,重视义理。唐孔颖达主撰《周易正义》,将韩康伯所注《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》5篇3卷,附王弼《周易注》后,合为一书。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。

### 18. 张湛

张湛,字处度,山阳高平(今山东济宁市南部郊区)人。祖父张嶷,正员郎;父张旷,镇军司马。张湛生卒年不详,生活时代为东



晋中后期,即东晋成帝(326—342 在位)至安帝(373—396 在位)之间。历任中书侍郎、光禄勋。率性而动,旷达不羁,酒后以唱凄苦挽歌取乐,好在居室前植松柏,被时人谑称为“屋下陈尸”。擅长医术及养生法,礼法之士范宁患眼病,向其讨药方,遭张湛戏弄,所开药方为“损读书、减思虑”等。曾撰《养生要集》十卷,久佚。传世著作《列子注》,奠定了他东晋时期玄学理论家的地位。事迹史料主要见于《晋书》、《世说新语》。



## 二、道家古籍提要

### (一)老 庄

#### 1.《老子》

《老子》，又称《道德真经》，通行本分上篇《道经》与下篇《德经》，共 81 章，5000 余字。关于《老子》的作者和成书时间，学术界众说纷纭。多数学者认为，该书思想源于老聃，由战国前期的道家学人整理成书。主旨为：“道”是宇宙万物生成的本原和变化的动力，而其作用方式是以“无为”，顺应事物的自然状态；“道”超言绝象，人们对道的认识只能依靠直觉体悟；人类社会表现为朴散真离的退化过程，其出路在于通过君主实施无为无不为政治，使人们返‘朴’归真，回到小国寡民的原始社会。人们欲获得幸福平安，则应当效法“道”，贵柔处下。现存《老子》的版本，以郭店出土的战国中期竹简本为最早，有甲、乙、丙三组文字，2046 字，涉及今本中 31 章的内容；长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》甲、乙本次之，上篇为“德篇”，下篇为“道篇”，均不分章次。唐宋以来通行本主要有两种：成书时间约在汉晋之际的《老子河上公章句》，魏王弼《老子道德经注》。现存《老子》的木刻版本，以宋刊

《老子道德经河上公章句》为古，有《四部丛刊》影印宋本等。明正统《道藏》收集的《道德经》本文及历代注本有 41 种，近代以来校释本甚多。

## 2. 《庄子》

《庄子》，又称《华南真经》，是庄子及其后学的著作。《汉书·艺文志》著录 52 篇，经西晋郭象编辑整理，保留了 33 篇（其中《内篇》7 篇、《外篇》15 篇和《杂篇》11 篇），并为之作注，唐代成玄英为郭注作疏，流传至今。对于《庄子》内、外、杂篇的作者、成书时间，自宋代以来，争论不休，近现代学术界更是众说纷纭。多数学者认为，内篇系庄子本人所著，外、杂篇则出自庄子后学以及道家其他学派之手，但其中某些内容也反映了庄子的思想。《庄子》从自然无为的角度，全面发展了《老子》的思想，并将其抽象哲理，变成了栩栩如生的哲学——文学意象，是老庄学派的集大成之作。该书首先将“道”明确称为宇宙的“本根”，是万物生化的本原，但同时又强调“气”的作用，以及万物的“自化”功能。将蒙昧的原始社会视为人类的黄金时代，被称为“至德之世”，而后便不断退化。崇尚无政府状态的虚君政治，主张通过“至人无为”，使社会回归“至德之世”。宣扬生命的最高境界，是以相对主义的“齐物”眼光，从主观上消除是非、贫富、贵贱、荣辱以至生死的差异，最终通过“心斋”、“坐忘”的精神升华，达到与“道”合一的自由“逍遥”之境。通行本有《道藏本》本，《四部丛刊》影印明本，清末郭庆藩《庄子集释》（中华书局标点本），近人马叙伦《庄子义证》（商务印书馆本），王叔岷《庄子校释》（商务印书馆本），陈鼓应《庄子今注今译》（中华书局本）等。

### 3. 《列子》

《列子》，又称《冲虚真经》。《汉书·艺文志》著录《列子》8篇，匿迹数百年后，由东晋张湛发现整理并作注，得以流行。该书的真伪及成书年代，是学术界长期争论的问题。许多学者认为该书完全是魏晋人伪造；有的学者则认为基本上是一部先秦古籍，为列子后学所撰，其中混入了魏晋人的文字和思想。全书由《天瑞》、《黄帝》、《周穆王》、《仲尼》、《汤问》、《力命》、《杨朱》、《说符》8篇组成，其中多有与《庄子》等先秦秦汉古籍相同的内容。各篇均通过寓言故事，表达其哲学思想。该书思想比较芜杂，以贵“虚”为理论特色，与老庄哲学比较接近，认为道体冲虚，是万物生成之本，也是生命的最高境界。养生的正确途径，是去掉情欲和知识，通过“纯气之守”和“致虚”、“坐忘”，达到与“道”合一的境界。通行本有《四部丛刊》影印北宋本，杨伯峻《列子集释》（中华书局本）等。

## （二）黄 老

### 1. 《文子》

《文子》，又称《通玄真经》。旧题文子所著，《汉书·艺文志》道家类著录为9卷，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》道家类均作12卷。北魏李暹、唐徐灵府为《文子》作注。自唐朝柳宗元起，历代学者多视《文子》为形成于《淮南子》之后的伪书，几成“定论”。而1973年河北定县40号汉墓出土的竹简中有《文子》的残简，其中与今本《文子》文字相近的有六章（对残

简文字是否就是《文子》，仍存在不同看法），故有些学者认为，尽管该书不是出自老子的学生文子之手，但成书于《淮南子》之前，是西汉前期流行的先秦古籍；虽经后人改动，却可以作为研究文子思想的主要资料。该书的主要内容为发挥老子的学说，对道与德、清静、无为、虚无、柔弱等作了细致的阐述，但是思想与语言文字多与《庄子》、《管子》、《荀子》等先秦典籍同，而该书所流露的反苛法尚清静的政治理想，具有汉初思想印迹。《道藏·洞神部》收录唐人徐灵府与宋人朱弁的两种《通玄真经注》和元人杜道坚《通玄真经缙义》。通行本为《四部丛刊》影印宋本，今人李定生、徐慧君合著《文子要论》（复旦大学出版社本）。

## 2. 《慎子》

《慎子》，战国时期稷下黄老派思想家慎到的著作。《汉书·艺文志》著录《慎子》42篇，宋之前历代正史的经籍、艺文志等均有著录，只是篇数不同。宋《崇文总目》著录37篇，《直斋书录解題》云，北宋时《慎子》有两种版本：一是官府所藏《慎子》37篇，佚于宋末；二是民间流传的5篇本，得以流传。清人钱熙祚将所见《慎子》的《威德》、《因循》、《民杂》、《德立》、《君人》5篇，与《群书治要》保存的《知忠》、《君臣》2篇共7篇和数十条佚文辑为一书，流传至今。从这些文字看，该书既没有吸收儒家伦理学说，也没有采用阴阳五行家的宇宙论，属于单纯道法结合的典型形态。该书认为，宇宙大道派生出的具体规律“理”，是道与法结合的枢纽；君主依据“理”立法，依法治国；国君统治国家，不是其个人的杰出才能，而是借助“势”，即控制国家机器的权力；“法”应因时而变，固守过时的旧法会使国家衰落，因此要积极变法。总之，无为的“道”，通过“理”这个环节，与形名法术紧密联接在一起，为后

来诸子合流的各种黄老思潮构建了最基本的理论骨架。学术界认为,明朝末年慎懋赏所校刻的《慎子》系伪作。通行本为钱熙祚辑本,有《守山阁丛书》本,中华书局《诸子集成》本等。

### 3. 《尹文子》

《尹文子》,战国中期稷下黄老派思想家尹文的著作。《汉书·艺文志》名家类有《尹文子》1篇,《隋书·经籍志》等均著录为2卷。今本系曹魏时期仲长氏整理,分为上、下两篇,被学术界长期视为魏晋人所造伪书。近年来有些学者提出了不同看法,认为该书基本上是尹文所作。《尹文子》思想倾向的特征是,强调在道家哲学指导下,以名法为核心,融合百家。该书认为:无为而治是政治的最高境界,故道家无为与法、术、权、势之间,是治国方法的递降关系。“正名”方法,在法、术、权、势等政治措施之间架起了桥梁,使之成为一个有机的整体,或者说,名分确立,是法制、权术得以实施的基础。对形名学的基本概念及其逻辑关系进行细致入微的研究,是该书鲜明的特色。通行本有:四库全书本、钱熙祚校本,及厉时熙的《尹文子简注》本(上海人民出版社版)。

### 4. 《黄帝四经》

《黄帝四经》,战国时期黄老学派的著作。1973年湖南长沙马王堆3号汉墓出土的帛书《老子》乙卷本前,有隶书抄写的《经法》、《十六经》、《称》、《道原》4篇古佚书,抄写时间为战国中晚期,整理出版时,合称《经法》,后被称之为《黄帝四经》或《黄老帛书》。该书假托黄帝之言,以老子哲学为本,兼容名、法、阴阳、儒、墨等诸家学说,构建了较为完备的理论体系:将老子的道论与阴阳思想融合在一起,初步描述了宇宙生成过程和宇宙结构,把万

事万物纳入这个结构中,对社会的等级关系予以系统解释。用形名学将道与法结合在一起,构建了法理学说。将儒、墨思想,与名法相结合,提出了德主刑辅的政治理想。主张因时而动,在时机成熟时,积极参与斗争。主要版本有:《马王堆汉墓帛书》(文物出版社 1976 年版)。

### 5. 《管子》

《管子》,旧题为春秋时期齐国政治家管仲著作。学术界一般认为,该书非一人之笔,亦非一时之作,是战国时期各学派诸多论文的汇编,很可能形成于战国时期的稷下学宫,“稷下先生”的作品占相当比例。其中除《心术》上下、《内业》、《白心》4 篇属公认的黄老派著作外,还有《形势》、《枢言》、《法法》、《宙合》、《九守》等 20 多篇文章有明显的稷下黄老特征。这些文献资料可视为战国中期稷下黄老学的代表作,多有学术创见。该书将前人提出的“精”与“气”合二为一,提出了精气为万物本原的学说;将“心”视为精气驻留的“精舍”,精气注入心中,是人类获得生命活力与智慧才能的源泉,而能使精气常驻人心的惟一途径是清除私欲杂念,保持平和虚静的心态。将阴阳说与五行说初步整合在一起,提出了以五行相生为特点的宇宙结构论,将五方、五色、五味、五声等可用数字“五”概括的事物,纳入这个模式中予以系统解释。将“道”与“法”更紧密地联系在一起,并且大量吸收了儒家伦理观念,强调礼法并用,礼、义、廉、耻被视为国家赖以存在的四大支柱“国之四维”,要求对道德教化予以更多的关注。通行本有《四部丛刊》影印宋本,戴望《管子校正》(《诸子集成》本),郭沫若等《管子集校》(科学出版社本)。

## 6. 《鹞冠子》

《鹞冠子》，战国末年楚国隐士鹞冠子著。《汉书·艺文志》著录仅1篇，《隋书·经籍志》为3卷。唐韩愈《读鹞冠子》为16篇。今本《鹞冠子》有3卷19篇，宋代陆佃注，被学术界长期视为伪书，近年来发生了逆转，多数学者认为该书虽经后人改动损益，但并非伪书，仍可视为先秦古籍。该书在道与法结合的基础上，进一步吸收儒家的伦理思想，兼及阴阳数术与兵家，对研究战国末年南方黄老道家的思想，有着不可替代的价值。宇宙论方面，该书将“道”视为宇宙的最终决定力量，并认为“元气”是构成天地万物的最基本的精微物质，并将阴阳视为“气”的两种对立统一的基本形态。具有较为成熟的阴阳五行数术思想，并带有神秘色彩。社会政治方面，提出要以“道”治国，称之为“泰一成鸞之道”，目的是恢复远古时代“大同之制”的理想社会。该社会成员互相亲爱、生活幸福，但是已有等级和国家机构，还有对外战争，似乎是对阶级社会初期部落联盟时代的描述。实现的途径，在于严明法制，并遵循伦理道德，选拔德才兼备者管理社会。通行本为《道藏》本、《四部丛刊》影印明覆宋刊本。

## 7. 《吕氏春秋》

《吕氏春秋》，战国末秦相国吕不韦组织门客集体编纂的著作，简称《吕览》，成书于秦王政八年（前239）。该书分十二纪、八览、六论，共26卷，160篇，20余万字。司马迁《史记》对《吕览》评价甚高，与《周易》、《春秋》等经典并论。《汉书·艺文志》将该书列入杂家，其实应归综合诸子的黄老派。东汉高诱则认为此书水平高于诸子，为其作注，流传至今。该书以道家“因循”哲学为指导，





兼受儒、墨、法、阴阳诸家之长,即融道家的自然哲学、阴阳家的宇宙结构论、儒家的仁义教化、墨家的尚贤兼爱、法家的形名法术势于一体,建构了从宇宙论、社会历史观到政治、经济、道德、军事、美学的理论体系。同时记载了大量史实,保存了许多先秦思想家的材料,以及当时的农业技术和其他科学知识,具有重要的史料价值。该书出于众人之手,故对先秦诸子百家的思想,未能全面地融会贯通。通行本有:清人毕沅《吕氏春秋新校正》(灵岩山馆刊本),近人许维遹《吕氏春秋集释》(文学古籍刊行社本),陈奇猷《吕氏春秋校释》(学林出版社本)等。

## 8. 《淮南子》

《淮南子》,西汉初淮南王刘安组织门客编撰的著作,又称《淮南鸿烈》。《汉书·艺文志》记载,《淮南子》内 21 篇,外 33 篇。内篇论道,外篇杂说。现只流传内 21 篇,东汉高诱为其作注,流传至今。该书以道家哲学为主干,融合儒、阴阳、法、墨等诸家思想,构建了完整的理论体系。在宇宙论方面,以元气解释“道”,虚构了宇宙从无到有的生成过程和宇宙结构模式,初步提出了天地产生前,名为“太一”、“太始”、“太昭”的元气发育过程和以阴阳四时五行为框架的宇宙结构系统。政治论方面,将道家的“无为”,转化为掌握客观规律、积极改造社会的“因循”术;儒家的伦理教化与刑名法术,均为“因循”的对象,而前者更重要。生命哲学方面,继承了先秦道家精气说,认为生命的形体禀受大地之气,精神则来源于天上的精气,死后形体回归大地化为泥土,精神则化为精气,回归上天。形、神、气,是构成人类生命的三大要素,养生之道在于形、神、气三者和谐,以养神为主,而养神的要点在于保持心灵的宁静,精神健康,内气充盈。该书还保留了十

分丰富的古代神话传说资料，不仅是战国秦汉黄老之学的里程碑之作，而且也是西汉前期学者对古代文化的一次最大规模的汇集和综合。宋代以来，该书刻本很多，通行本有《四部丛刊》影印北宋本，刘文典《淮南鸿烈集解》（中华书局本）。

### 9. 《老子指归》

《老子指归》，又名《道德真经指归》或《道德指归论》，是西汉严遵注释《老子》的著作。《隋书·经籍志》、《经典释文》、新旧《唐志》及晁公武《郡斋读书志》均有著录，但卷数略有不同。唐人谷神子作注。该书共13卷，前7卷为《德经》，后6卷为《道经》，宋代之后仅存前7卷。自明朝开始，学人开始怀疑《老子指归》是伪书，目前多数学者认为并非伪造，但有后人改动的成分。该书以老子“无生有”的思想改造了黄老派的道气论，提出了虚无的“道”生“一”、“神明”、“太和”之气，进而化生天地万物；无形的“道”是事物存在变化的终极原因，“无为”是宇宙的最高法则，也是治国的根本方针。君主的“无为”是修身正己，客观公正；人民的“无为”则是安守本分，作无知无欲的顺民。该书有两种版本：一是7卷本，题为《道德真经指归》，收入《道藏》洞神部玉诀类；二是6卷本，题为《道德指归论》，收入明胡震亨《秘册汇函》本、毛晋《津逮秘书》和《丛书集成初编》等。当代学人王德有《老子指归》点校本（中华书局《道教典籍选刊》丛书）。

### 10. 《老子道德经章句》

《老子道德经章句》，又名《道德真经注》，4卷（或作2卷），传说是西汉文帝时河上公注释《老子》的著作。由于该书最早见诸魏晋史籍，东晋以降作为道教经典传承，收入《道藏》洞神部玉诀

类,故有些学者认为是魏晋以后道士所为,而多数学者则认为,是东汉时期黄老学者的假托之作。该书在元气自然论基础上,建立了从宇宙、政治到养生的理论体系,以元气解释宇宙本根“道”与天地万物的关系,认为“道”产生了太和之精气“一”,即元气,而元气直接生成了万物,是万物生存发展的内在依据。治国与治身,道理相通,都是效法自然,清静无为:治国平天下之道,在于国君内心清静,去掉贪欲,公正无私,以不言之教因循人民的自然本性;治身养生之道,在于人们内心清静,除情去欲,“五脏空虚,神乃归之”,“呼吸精气,无令耳闻”,存神养性,乃得自然长生之道。该书反映了东汉黄老道家向道教的转化。该书版本有多种:敦煌唐抄本(残本)、《道藏》本,《四部丛刊》影宋本等,当代学人王卡《老子道德经河上公章句》点校本(中华书局《道教典籍选刊》丛书)。

## 11. 《论衡》

《论衡》,东汉王充的著作,30卷85篇,其中《招致》有篇目无正文,实存84篇。成书数十年后,于东汉末年才被蔡邕发现,得以在中原士大夫中流传。《隋书·经籍志》列为杂家,实为东汉黄老道家代表作。王充称其作《论衡》的动机,是以公平态度,衡量诸家之言,批判虚妄不实之论,弘扬真理。该书继承了道家理性主义的传统,在汉代自然科学知识的基础上,对“天人感应”神学目的论和讖纬之学进行了批判,建立了元气自然论的哲学体系。反对先验论,认为感觉经验是认识的源泉,认识要受事实的验证。认为“天”没有意志,不是宇宙万物的主宰,万物是由“元气”交感自然产生,自然变化。元气对万物作用,是无目的、无故意的自然无为过程,不是神意的安排。人类生死寿夭、富贵贫贱之

“命”，是由胚胎时所禀“精气”决定，出生后有骨相等外在表征，并通过一系列表现为偶然而实为必然的巧合得以完成。古代主要版本有：宋代洪适原刻（已佚）的元明“递修本”、明代“通津草堂”本、《汉魏丛书》本等。当代通行本有黄晖《论衡校释》（中华书局本）、刘盼遂《论衡集解》（古籍出版社本）、北京大学历史系著《论衡注释》（中华书局本）。

## 12. 《昌言》

《昌言》，东汉末仲长统的著作，34篇，10余万言，原书已佚，《后汉书·仲长统传》录有《理乱》、《损益》、《法诫》3篇。另外，《群书治要》、《意林》、《齐民要术》、《文选》、《太平御览》等书中保存部分佚文。该书创作于建安时期，是汉魏之际新黄老派政治哲学的代表作。该书批判了神学目的论和鬼神迷信，认为“天”即自然规律，人类可以遵循自然规律获得成功，提出“人事为本，天道为末”的命题。批判了君权神授的观点，认为王朝的兴起不由“天命”，而是以才智勇力角逐的结果，即通过战争完成的军事征服。针对东汉后期的社会弊病，提出了一系列政治改革主张，如恢复井田以断绝土地兼并，发展农业生产，合理征收赋税，德教与刑罚并用，防止外戚、宦官专权。在用人方面，强调官职与才能相当，名实相符。《昌言》的通行本有：清严可均《全后汉文》辑本、马国翰的《玉函山房辑佚书》辑本。

## 13. 《人物志》

《人物志》，曹魏刘劭撰，西凉刘昺作注，3卷12篇，历代正史经籍、艺文志均有著录。北宋时阮逸作《序》，宋庠作《后记》，文宽夫作《跋》，刻版印行，是中国古代唯一流传至今的人才理论著

作。该书以阴阳五行学说为基础,以理性分析为主,兼融少量相术,构建了完整的人才理论体系:首先,论述了各种类型人才在生理素质、气质性格和能力等方面的差异,以及适宜从事的职业和所能担当的职务。再者,详细介绍了如何从形体相貌、神态表情、言谈举止以及心理变化等方面去鉴别人才,如何与之相处,如何正确使用以发挥其最大效益。最后,对人才鉴别中容易出现的失误、人才成功与失败的原因,作了深入探讨。该书携带了汉魏之际中国思想文化巨变的大量学术信息,对研究魏晋清谈与玄学思潮兴起,具有重要意义。该书现存版本,可分为明隆庆本、墨海金壶本、广汉魏丛书本三大传承系统。通行本有:《四部丛刊》本(影印明隆庆本)。王晓毅《中国古代人才鉴识术——〈人物志〉译注与研究》(吉林文史出版社本),以明隆庆本为底本,参校20种版本,并作了简注和今译。

### (三)玄 学

#### 1. 《老子道德经注》

《老子道德经注》,曹魏玄学家王弼注释《老子》的著作,2卷,历代正史经籍、艺文志均有著录,是流传至今的早期《老子》注之一,也是魏晋玄学的重要经典。王弼通过该注建立了玄学贵“无”本体论哲学体系,其理论要点为:将“道”与万物的关系,从形名角度转化为“无”与“有”的关系;《老子》一书中“道”生成万物的说法,便从形名角度转化为两个命题:第一,从“道”生万物,推出“有以无为本”命题,指宇宙本根“无”,曾在时空上处于天地万物之前之外,是天地万物的生育之母,故为其“本原”。第二,从“道”

成万物,推出“有以无为用”的命题,是指宇宙本根“无”始生天地万物之后,在时空上存在于每一具体事物中作为无形的本体发挥着决定作用,使事物得以完善。在此基础上,提出了“崇本以息末,守母以存子”的政治学说,主张通过政治无为的方法,使现行的社会制度得以存在和完善。现存较早版本为明万历张之象刻本(清浙江书局翻刻本)和明刻《道藏》本等。王弼曾著《老子指略》1卷(或为2卷),该书内容名义上是概括老子思想主旨,实为介绍王弼《老子注》思想精华的论文,学术价值甚高。唐宋正史经籍、艺文志均有著录,佚于宋末。近人王维诚据《云笈七签》中的《老子指归略例》和明刻《道藏》中的《老子微旨例略》,作了详细考订和校勘,认为是王弼《老子指略》的佚文,甚至可能是全文,故重新辑成《老子指略》,即王维诚辑本。楼宇烈《王弼集校释》(中华书局本)收入《老子道德经注》和《老子指略》,并作了校勘简释。

## 2. 《周易注》

《周易注》,曹魏王弼注释《周易》的著作,6卷,仅注《周易》上下经及随经的《彖》、《象》、《文言》。历代正史经籍、艺文志均有著录,是流传至今的早期《周易》注之一,魏晋玄学的重要经典。该注继承西汉费直古文易的传统,引老庄思想解释易理,摒弃汉代象数,立足于人事问题而罕言天象,开义理派易学之先河。其注《易》的基本方法,是将六十四卦看作六十四种易道(规律),卦时象征社会时势,六爻象征变化着的万事万物。从卦时与爻位的关系,即社会形势与主体条件的结合中,探讨如何审时度势,采取正确的处世方针。王弼《周易注》版本很多,通行本有《四部丛刊》影印宋本、清阮元校勘《十三经注疏本》等。《周易略例》,是总论《周易》主要思想的系列论文,1卷,该论集中地反映了王弼的

《易》学思想。其中“得意忘象”的学术方法,对当时的玄学思想革命和后来的中国古代文艺理论,产生了重大影响。该文南北朝时期已附于《周易注》之后,共7卷。《周易略例》有《四部丛刊》影印宋本,《汉魏丛书》本等。

《系辞注》,东晋韩康伯注释《易传》的著作,3卷,共注《系辞》上下、《说卦》、《序卦》和《杂卦》5篇。该注继承了王弼的义理易学方法,对《周易》原理做了新的阐发,如提出“易理”是“易象”之本,以及“非忘象无以制象”的新学说。

唐初孔颖达主撰《周易正义》,将王弼的《周易注》和韩康伯的《系辞注》合为一书。有《四部丛刊》影印宋本、清阮元校勘《十三经注疏本》等。楼宇烈《王弼集校释》(中华书局本)收入王弼《周易注》6卷、《周易略例》1卷、韩康伯《系辞注》等3卷,并作了校勘简释。

### 3. 《阮籍集》

《阮籍集》,又称《阮步兵集》,曹魏阮籍所著文集。据《隋书·经籍志》记载,梁有13卷,隋只存10卷。唐代仅见5卷本著录,到宋代出现了10卷本,后佚。自明代起,有2卷本《阮籍集》刊行,上卷文章,下卷诗。在名教与自然的关系问题上,阮籍高平陵政变前后的观点差异甚大,故该集中的论文《通易论》、《乐论》、《达庄论》等,持名教与自然一致的观点,可能作于正始时期或之前;《答伏羲书》、《大人先生传》等,强调名教与自然的对立,可能作于正始之后的嘉平至景元之际。阮籍注重生命哲学问题,理论基础是元气自然论,并受到黄老方术及早期道教神仙思想的某些影响。在各种明刻本中,以嘉靖年间陈德文、范钦所刻2卷本《阮嗣宗集》为最早。现通行本有:上海古籍出版社《阮籍集》校点

本,陈伯君《阮籍集校注》(中华书局本)。

#### 4. 《嵇康集》

《嵇康集》,又称《嵇中散集》,曹魏嵇康所著文集。据《隋书·经籍志》记载,梁有15卷,隋只存13卷。唐代有15卷,宋代之后仅剩10卷。在名教与自然的关系问题上,嵇康高平陵政变前后的观点差异甚大,思想变化与阮籍相似。该文集中的《释私论》、《明胆论》、《养生论》、《难〈宅无吉凶摄生论〉》、《声无哀乐论》等,持名教与自然一致的观点,可能作于正始时期;《太师箴》、《难自然好学论》、《与山巨源绝交书》、《卜疑》等,强调名教与自然的对立,可能作于正始之后的嘉平至景元之际。嵇康受黄老方术影响较大,注重生命哲学问题,理论基础是元气自然论,并擅长辩名析理,对生理、命理、才理等,都有深刻见解。尤其是《声无哀乐论》一文,在音乐审美原理方面,成一家之言,是道家音乐理论的巅峰之作。通行本有:《四部丛刊》影印明嘉靖本,鲁迅辑校《嵇康集》(上海古籍出版社本),戴明扬《嵇康集校注》(人民文学出版社本)。

#### 5. 《庄子注》

《庄子注》,西晋郭象解释《庄子》的著作,是完整流传至今的最早的《庄子注》,也是魏晋玄学的集大成之作。该书与向秀《庄子注》的关系,自南北朝以来一直存在两种观点:一是据《世说新语·文学》的记载,认为郭象剽窃了向秀;二是据《晋书·向秀传》的记载,认为郭象在向秀基础上作了进一步发展。通过比较向秀佚文与郭象注文,近代学术界主流派支持后一种观点。郭象《庄子注》彻底地否定传统的宇宙生成论,认为事物的现象背后,没有一个无形的本根。他将传统学说中的“天”、“太极”、“阴阳”、



“道”、“自然”、“无”等宇宙本根一一否定,并彻底割掉了自王弼以来玄学本体论中的宇宙生成论尾巴,提出了事物“自生”、“独化”的观点和“性分”说,将有与无、有为与无为、名教与自然融为一体,凝结在“内圣外王”的理想人格中,真正解决了玄学的时代课题。因此,学术界普遍认为,它是魏晋玄学的最高理论成就。唐代成玄英为郭象《庄子注》作疏,题为《南华真经注疏》,通行本有《道藏》本、中华书局点校本。郭象《庄子注》版本很多,通行本有《四部丛刊》影印明本、清郭庆藩《庄子集释》(中华书局校点本)等。近人王叔珉著《郭象庄子注校记》(商务印书馆本),对郭象注文作了详细校勘。

## 6. 《列子注》

《列子注》,东晋张湛解释《列子》的著作,是流传至今的最早的《列子注》,也是东晋玄学的代表作。为回答生死解脱这一新的时代课题,张湛力图将汉代元气宇宙生成论、王弼的贵无论与郭象的自生独化论融为一体,完成了芜杂的综合式创造。认为宇宙的母体“太虚”,是万物生化的深层背景或环境,万物从“太虚”中生出,最终归复于太虚,从物质形态上看是元气的聚散,从形名角度看则是“从无到有”又“从有到无”的过程。由于“太虚”并没有对万物有意识地施加影响,所以万物的生成过程可以看做“自生独化”。太虚是宇宙的母体,万事万物都要最终消灭,融会到太虚之中去。与太虚为一体,才能得到了永恒的解脱,“群有以至虚为宗,万品以终灭为验”。该注引用了25种以上古籍,尤其是保留了向秀《庄子注》和何晏《无名论》、《无为论》等佚文,是研究魏晋玄学的珍贵资料。通行本有《四部丛刊》影印北宋本、明正统《道藏》本、近人杨伯峻《列子集释》(中华书局本)。



主要参考文献

(一)老庄

- 老子其人其书及其道论 詹剑锋 湖北人民出版社 1982年  
老子校释 朱谦之 中华书局 1984年  
老子注释与评价 陈鼓应 中华书局 1984年  
帛书老子注释与研究 许抗生 浙江人民出版社 1985年  
老子通 古棣 吉林人民出版社 1991年  
老子哲学之诠释与重建 袁保新 (台)文津出版社 1991年  
老子思想的史官特色 王博 (台)文津出版社 1993年  
中国老学史 熊铁基等 福建人民出版社 1995年  
帛书老子校注 高明 中华书局 1996年  
老子 刘笑敢 (台)东大图书公司 1997年  
庄子义证 马叙伦 商务印书馆 1930年  
庄子校释 王叔岷 商务印书馆 1947年  
庄子集释 郭庆藩 中华书局 1961年  
庄子今注今译 陈鼓应 中华书局 1983年  
庄子哲学及其演变 刘笑敢 中国社会科学出版社 1987年  
庄子新探 张恒寿 湖北人民出版社 1992年  
庄子气化论 郑世根 (台)学生书局 1993年



- 庄学研究 崔大华 人民出版社 1997年  
庄子的智慧 陈绍燕 河北人民出版社 1997年  
老庄研究 严灵峰 (台)中华书局 1979年  
老庄论集 张松如等 齐鲁书社 1987年  
老庄新论 陈鼓应 上海古籍出版社 1992年  
列子集释 杨伯峻 中华书局 1979年

(二)黄老

- 文子要论 李定生 徐慧君 复旦大学出版社 1988年  
黄帝四经与黄老思想 余光明 黑龙江人民出版社 1989年  
管子集校 郭沫若等 科学出版社 1956年  
稷下学史 刘蔚华 苗润田 中国广播电视出版社 1992年  
稷下争鸣与黄老新学 胡家聪 中国社会科学出版社 1998年  
稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣 白奚 三联书店 1998年  
《吕氏春秋》与《淮南子》思想研究 牟钟鉴 齐鲁书社 1987年  
吕氏春秋校释 陈奇猷 学林出版社 1984年  
吕氏春秋研究 王范之 内蒙古大学出版社 1993年  
吕氏春秋通论 李家骥 岳麓书社 1995年

道

- 淮南鸿烈集解 刘文典 中华书局 1989年  
淮南子校释 张双棣 北京大学出版社 1997年  
论衡集解 刘盼遂 古籍出版社 1957年  
王充哲学思想新探 周桂钿 河北人民出版社 1984年  
老子指山 王德有 中华书局 1994年  
老子道德经河上公章句 王卡 中华书局 1993年  
论衡校释 黄晖 中华书局 1989年  
虚实之辨——王充哲学的宗旨 周桂钿 人民出版社 1994年  
汉末人伦鉴识之总理则——刘劭《人物志》研究 江建俊 (台)文史哲出版社 1983年  
中国古代人才鉴识术——人物志译注与研究 王晓毅 吉林文史出版社 1994年  
秦汉新道家略论 熊铁基 上海人民出版社 1984年  
黄老之学通论 吴光 浙江人民出版社 1985年  
黄老学论纲 丁原明 山东大学出版社 1997年

(三)玄学

- 王弼集校释 楼宇烈 中华书局 1980年  
正始玄学 王葆玟 齐鲁书社 1987年

道

王弼老、易、论语三注研究 林丽真 (台)东大图书公司 1988年

何晏王弼玄学新探 余敦康 齐鲁书社 1991年

中国文化的清流——正始之音 王晓毅 中国社会科学出版社  
1991年

王弼评传 王晓毅 南京大学出版社 1996年

竹林七贤研究 何启民 (台)商务印书馆 1966年

阮籍集校注 陈伯君 中华书局 1987年

阮籍评传 高晨阳 南京大学出版社 1994年

嵇康集校注 戴明扬 人民出版社 1962年

嵇康美学 张节末 浙江人民出版社 1994年

竹林玄学的典范——嵇康 曾春海 (台)辅仁大学出版社 1994  
年

嵇康评传 王晓毅 广西教育出版社 1994年

郭象庄子注校记 王叔岷 (台)商务印书馆 1950年

郭象哲学平议 苏新莹 (台)学生书局 1980年

向郭哲学之研究 林聪舜 文史哲出版社 1981年

郭象与魏晋玄学 汤一介 湖北人民出版社 1983年

郭象评传 卢国龙 广西教育出版社 1996年

郭象玄学 庄耀郎 (台)里仁书局 1999年

张湛评传 马良怀 广西教育出版社 1997年



- 魏晋玄学论稿 汤用彤 人民出版社 1957年  
才性与玄理 牟宗三 (台)学生书局 1985年  
魏晋玄学与文学 孔繁 中国社会科学出版社 1987年  
魏晋玄学史 许抗生等 陕西师范大学出版社 1989年  
魏晋诗人与政治 景蜀慧 天津出版社 1991年  
魏晋玄谈 孔繁 辽宁教育出版社 1991年  
玄学与魏晋士人心态 罗宗强 浙江人民出版社 1991年  
魏晋清谈 唐翼明 (台)东大图书公司 1992年  
崩溃与重建中的困惑——魏晋风度研究 马良怀 中国社会科学出版社 1993年

(四)其 他

- 庄学管窥 王叔岷 台北市艺文印书馆 1978年  
道家和道教思想研究 王明 中国社会科学出版社 1984年  
道家思想与中国文化 赵明 吉林大学出版社 1987年  
先秦道法家思想讲稿 王叔岷 (台)中央研究院中国文哲研究所  
1992年  
回归自然——道家的主调与变奏 冯达文 广东人民出版社  
1992年



- 道家文化与现代文明 葛荣晋 中国人民大学出版社 1995年  
易传与道家思想 陈鼓应 三联书店 1996年  
道家与民族性格 吕锡琛 湖南大学出版社 1996年  
自然视野下的人生关照——道家的社会哲学 王新春 泰山出版社 1998年

封面  
书名  
版权  
前言  
目录  
正文