第 29 卷第 1 期　　浙 江 大 学 学 报　　Vol. 29, No. 1
1999 年 2 月　　JOURNAL OF ZHEJIANG UNIVERSITY　　Feb. 1999

从“天”到“无”:玄学文化的功能解析

●李　军

【内容提要】 汉末社会组织结构的离析与无序,是汉代“天人”文化模式功能消解的信号,玄学的产生正是汉魏士人面对现实危机旨在重构社会组织秩序而进行的文化革新的结果。其文化功能主要表现在以非人格化的“无”本体置换汉儒人格化的“天”,重新奠定了社会组织结构的形上基石,并通过对传统社会名教的重新诠释和定位,满足了建构社会新秩序的现实需要。

一

一种文化思潮的产生与流变,总是与一定的现实社会需要密切相关的。尤其是作为一种社会主流文化思潮,它的出现总是直接服务于特定社会的文化功能需要。自汉代以降,建构文化理论的中国思想家们鲜有脱离社会政治生活而从事理论思辨的,他们中的绝大多数人都置身于现实社会生活的圈子内,有的直接卷入政治急流的旋涡中心,他们的思想倾向和理论动机直接或间接地指向社会生活的中心思想论题,并自觉或不自觉地满足社会对文化理论的特定需要。

文化的实践功能是一种文化得以生存和传播的基础和动力。如果说,两汉经学文化思潮的产生和发展具有满足刘汉政权大一统社会政治结构的功能,那么,魏晋玄学的生成同样也是出于满足魏晋之际一定的社会功能需要。从这样的思路出发,我们就可以通过文化功能性分析,找到魏晋玄学产生的具体动力及其过程,从而揭示魏晋玄学文化生成的内在规律。

要发现魏晋玄学的社会功能,不能不从分析汉末魏晋的基本社会结构和社会需要入手,而且这种分析又必须通过比较两汉与魏晋社会结构之异同来进行。因此,我们的研究视野应该上推到两汉社会文化领域。

两汉社会的基本格局是大一统的中央集权政治,并以皇权垄断的土地国有制形式为其经济基础。与此相适应,从西汉董仲舒的天人感应神学目的论思想体系,直到东汉章帝白虎观钦定的谶纬经学理论,都是直接服务于阐释和论证社会现实政治经济体制的合理性和合法性,维护既有社会结

作者:浙江大学古籍研究所副教授、博士研究生(杭州　310028)。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

构秩序的功能需要。

要确立皇权在整个社会政治、经济领域里的高度集中和绝对权威性,需要找到一种超越一切的实体,并建构一个精密的理论体系,论证皇权与这种实体之间密不可分的必然联系,论证这种实体与现实大一统社会结构之间的法定关系。以董仲舒为代表的汉儒学者们找到了这个实体,这就是至高无上的"天"。董仲舒之所以选择了"天"作为其理论体系的最高范畴,通过天人关系来安排现世人事的秩序和结构,很明显是受了中国文化史上一种传统思维模式的影响。这种传统思维模式相信在天道与人事之间存在着一种彼此对应、相互影响的关系,凡是属于形下范围内的人间世事,都必须通过形上领域里的宇宙天道来规范、说明和确证。中国人的这种天人思维定势由来久矣!殷人重筮卜,周人言配天,老子倡天道,孔子畏天命,墨子论天志。《庄子·天下篇》谓:"配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度。"《周易》则曰:"乾坤定矣……贵贱位矣",又曰:"天行健,君子以自强不息。"此皆天人思维模式之具体表现。如果说,秦汉以前天人思维模式尚未发明出条理明晰、枝叶繁富的理论体系,且"天"之指称也众说不一;那么,到了汉武帝时期,以董仲舒为代表的汉儒思想家们则把这种思维模式运用到得心应手,发挥到淋漓尽致的地步,建立起以人格化的"天"为主宰,以天人感应关系为轴心,直接服务于维护现实社会格局和秩序的庞大思想理论,即汉儒的天人感应神学目的论。

董仲舒所谓的"王道之纲"、"制度之数",事实上就是适应刘汉大一统社会的名教纲常。董氏以天道为人道之根源、表征和决定性力量,在现世人事与天道原理的相互契合中求证现实名教制度的合理性,通过天人关系的桥梁,沟通形下与形上、此岸与彼岸的联系,既在理论上、也从精神上支撑起两汉社会政治结构,形成了两汉文化思想的主流。

两汉社会发展到东汉后期,社会组织结构的诸多方面发生了重大变化。这些变化所产生的一个重大后果,就是作为两汉文化思想主流的经学理论体系已不再能够满足维护社会秩序的功能需要,其本身面临着瓦解、衰落乃至崩溃的局面。这就是东汉末期的名教危机。

从两汉文化思想本身来看,名教危机实质上是一种文化危机,这种文化危机从根本上说是两汉文化思想在形上领域里的危机,更具体地说,就是汉儒天人感应论的危机。由于汉儒经学天道观已不能适应汉末社会生活的巨大变化,在理论误区与现实悖论的沼泽里,成为被时代所遗弃的陈旧思想,因而使名教失去了理论上的保护伞,失去了赖以支撑的理论基石。一旦天道观发生动摇,则名教不能不随之动摇。天道观的衰弱导致名教伦常的危机,这就是两汉文化危机的实质。

魏晋玄学作为一种以特定的哲学本体论为核心的文化思潮,它的兴起和生成就是为了补救因汉儒天人感应论的衰微而导致的名教形上基础之失落的文化危机,用新的天人关系学说来满足维护名教纲常进而维护社会组织结构的功能需要。这是魏晋玄学生成的现实文化意义,从中可以发现推动玄学生成的社会动力。

魏晋玄学的正式生成,当以魏正始年间何晏、王弼为代表人物的玄学思想理论之确立为标志。何、王玄学思想的理论特色在于构建了一个比较完备的本体论哲学体系,而他们之所以致力于这样的理论努力,恰恰说明何、王诸人已经清楚地意识到,自两汉天人感应论衰败以来,现实社会名教纲常因其天道理论基础之真空所产生的对形上之学的理论需要,这种迫切的需要只有通过构建新的天人之学才能予以满足。因为,何、王的理论思路与中国传统的天人思维模式并无二致,也是相信现实的社会组织结构需要借助形上之学的理论支点方能支撑起来。正是按照传统的以天道演绎人道的路子,何、王建立了他们的本体论形上之学。这是我们理解何、王玄学生成的一个重要关节点。

据《三国志·钟会传》裴注引《王弼传》载:"于时何晏为吏部尚书,甚奇弼,叹之曰:仲尼称后生可畏,若斯人者,可与言天人之际乎!"何晏所谓"天人之际",恰好道出了何、王玄学的一个要点,即以探究天人关系作为其玄学理论的逻辑出发点。由此出发,何、王玄学的社会功能即在"体天作制,顺

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

时立政”和“则天化成”、“以道治国”。何、王形上之学的核心是“无”本体,《晋书·王衍传》对何、王“无”本体的形下功能作过简要概括:“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,无往不存者也。阴阳恃以化生,万物恃以成形,贤者恃以成德,不肖恃以免身。故无之为用,无爵而贵矣。”此即何、王贵无论之要义。“无”本体不仅在天地自然的领域里具有化生阴阳、成形万物之特性,更重要的是它能够在现实社会生活领域里具有规范贤与不肖的实践功能。这种规范名教道德之实践功能是“无”本体在形下范围内的具体运用和表现,正如王弼所言:“德者,得也,常得而无丧,利而无害,故以德名焉。何以得德?由乎道也。何以尽德?以无为用。以无为用,则莫不载也。”[①]何、王的“无”本体在现实社会生活中是一切名教伦常的本原和载乘。这就是何、王的“天人新义”。

二

虽然从形式上看,何、王的确是依循着传统的天人互动关系的思路来展开理论思辨的,但是在内容上却做了一个十分大胆、创新的变化,即用偷梁换柱的方法把传统意义上特别是汉儒天人旧义中的人格化的“天”,置换成非人格化的、哲学抽象意义上的“无”本体。这样做,既适合了中国文化人道出于天道的传统思维模式,又避免和克服了随着时势的变化,汉儒天人旧义逐渐暴露的理论缺陷和现实弊端。

何、王以“无”置换“天”,是通过“辩名析理”的名理学推理完成的。首先,汉儒人格化的“天”作为一种有形的实体,难以避免地存在种种缺陷,如当时已经暴露无遗并受到过王充批判的谴告虚说、灾异妄言等等。何、王敏锐地发现了汉儒“天”论的问题症结,指出:“天也者,形之名也。……夫形之名者,物之累也。”[②]要使这个形上之天免于物累,必须对它加以哲学的抽象,从有形之名抽象到无形之道。何、王根据先秦道家“天法道”的思想,认为“天虽精象,不法于道,则不能保其精。”这样,汉儒“指事造形”之“天”便转变成体现形上之天的常道本性的“道”,这是第一步。何、王接下来第二个置换步骤,是用“无”置换“道”。王弼说:“道者,无之称也。”[③]何晏也说:“夫道者,惟无所有者也。自天地以来,皆有所有矣,然犹谓之道者,以其能复用无所有也。”[④]在何、王看来,虽然“道”是有形之“天”的根本精神,但“道”本身也不过是“无”的一种称谓,“道”的本质是“无”,所以只有“无”才是形而上的最高本根,是何、王玄学的哲学本体。这样,传统的天人关系就变成了有无关系,而玄学所要探究的“天人之际”,也就变成了“有无本末之辨”。

何、王贵无论玄学确立了“无”本体,并以有无关系取代天人关系,运用有无、体用、本末、一多、母子等一系列范畴关系建构其形上本体与形下世事之间的关系理论,最后落脚在自然与名教的关系上,得出“名教出于自然”的结论,为稳定汉末以来名教大厦的动摇,重新找到了一块理论的基石,同时也为魏晋之际的文化精神重构提供了新的思想素材。

需要指出的是,何、王玄学在实践领域上对社会名教的重新论证和支撑,并不完全等同于汉儒天人旧学的实践意义。何、王通过新的本体论哲学思想的确立以及诠释学方法的运用,在维护封建社会基本名教纲纪的同时,也对社会名教进行了新的审视、批判、调整和重建,以适应新的社会时势和社会结构的功能需要。

季汉以来,由于政治势力的相互倾轧、皇家权威的日见萎缩以及黄巾起义的猛烈冲击,社会固有名教伦常受到极大的破坏,再加上汉儒天人感应神学目的论的衰落,名教大厦日见动摇。名教本来是两汉社会定为一尊的价值标准,但时至季汉,这种价值观统一局面被打破了,统治阶层内部的权力争斗和营己治私使价值的标准失去原有的规定性,出现多元价值并存的局面。曹丕《典论》曰:

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

“桓、灵之际,阉寺专命于上,布衣横议于下,干禄者殚货以奉贵,要名者倾身以事势,位成乎私门,名定乎横巷。由是户异议,人殊论,论无定检,事无定价。”又东汉帝胄自和帝以后,皇统屡绝,幼主临位,大柄旁落,君权日萎,尤其是汉末天下大乱,中原板荡,君臣之义,固已今非昔比,名教之本,亦近名存实亡。孔融《汝颖优劣论》论汝南、颍川人物之优劣,谓“颍川士虽抗节,未有颉颃天子者也”,因以为劣,此足见时人对于君权之态度。汉末黄巾起义对于名教纲常也有很大的破坏作用,这不仅表现在现实社会由于“其后黄巾遂盛,朝野崩离,纲纪文章荡然”,而且在思想意识上,以《太平经》为代表的黄巾太平道社会平等观念也对名教等级观念产生了一定的冲击。这一切都说明汉末名教面临着重大危机。

名教危机并不意味着现实社会不需要名教纲常,也不意味着包括最高统治者在内的社会各阶层要完全抛弃名教纲常。恰恰相反,随着汉末建安年间曹氏政治势力的壮大,社会组织结构逐渐从无序走向有序,社会对基本名教伦常的需要也显得越来越迫切。曹操本人颇有意于名教之重建,诛孔融即以“违天反道,败伦乱理”为罪名,只是遑于拨乱,无暇治安,故杂用王霸,兼施礼法。这一点,曹操自己说得很明白:“夫治定之化,以礼为首;拨乱之政,以刑为先。”[5]曹丕禅代伊始,于黄初二年正月即郊祀天地、明堂,令郡国察举孝廉;又鉴于是时“遭天下大乱,百祀堕坏,旧居之庙,毁而不修,褒成之后,绝而莫继,阙里不闻讲颂之声,四时不睹蒸尝之位”[6],乃封宗圣侯,奉孔子祀,于鲁郡修庙置守,广屋纳学。曹睿执政,也崇尚名教,太和四年下诏曰:“世之质文,随教而变。兵乱以来,经学废绝,后生进趣,不由典谟。岂训导未洽,将进用者不以德显乎?其郎吏学通一经,才任牧民,博士课试,擢其高第者,亟用;其浮华不务道本者,皆罢退之。”[7]显然,相对集权统一的曹魏政治需要基本的名教纲纪来保护,相对平安稳定的社会组织结构需要传统的伦理规范来维系。

何、王玄学是曹魏正始时期适合于维护社会名教需要的唯一精致、完备的文化思想体系。何、王及其他同时代的玄学家们大都推崇儒家纲常礼教,其基本思想立场与名教主旨并无二致。何、王虽然在理论形态上援道入儒,但在现实社会态度上未尝与名教传统相背异。何晏于正始八年呈《奏请大臣侍从游幸》,言“善为国者,必先治其身,治其身者,慎其所习。……是故为人君者,所与游必择正人,所观览必察正象,放郑声而弗听,远佞人而弗近,然后邪心不生而正道可弘也”云云,俨然礼法之士,颇有大儒之风。王弼答裴徽问,曰:“圣人体无,无又不可以训,故不说也。老子是有者也,故恒言无所不足也。”[8]则王弼又置孔圣于老子之上。其他正始玄学名士如夏侯玄之辈虽口唱玄音,然而未尝遗落世务,如在选用人才问题上就认为:“但考行伦辈,伦辈当行均,斯可官矣。何者?夫孝行著于家门,岂不忠恪于在官乎?仁恕称于九族,岂不达于为政乎?义断行于乡党,岂不堪于事任乎?”[9]正因为夏侯玄格量弘济,器范高雅,故时人评其“肃肃如入廊庙中,不修敬而人自敬”[10]。很显然,由何晏、王弼、夏侯玄这样的人物来承担重建名教理论基石的时代使命是合适的,他们去乱世不远,深刻感受到名教崩析的社会危害,且本身不乏经国济世的志向,他们所具备的理论思辨能力和名教立场促使他们自觉地去完成玄学理论的建构,去奠定名教大厦的基石。

事实也是如此。何、王论证名教君臣之道的必然性与必要性,先是超越君臣关系这一特殊的对待,考察一般的一多关系的普遍规律,然后再从一般推论特殊,从普遍推论具体,从形上推论形下,完成对现实社会名教制度合理性的理论论证。王弼说:“夫众不能治众,治众者至寡者也;夫动不能制动,制天下之动者,贞夫一者也。故众之所以得咸存者,主必致一也;动之所以得咸运者,原必无二也。物无妄然,必由其理;统之有宗,会之有元,故繁而不乱,众而不惑。”[11]依据这样的一般原理,不仅君臣之道由此而出,其他的名教纲纪也同理可得。对于社会等级制度和尊卑关系,王弼通过注解《老子》“始制有名”诠释道:“始制,谓朴散始为官长之时也。始制官长,不可不立名分,以定尊卑,故始制有名也。”[12]

王弼把名教制度的设立看成是“朴散为器”的结果,这样就给形而下的社会组织结构找到了形

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

而上的理论依据,使玄学理论具备了满足现实社会需要的功能。王弼认为,在“始制有名”之后,社会组织便“物有其分,职不相滥”,于是“争何由兴”[13],社会矛盾可以消解。

三

如果我们对何、王玄学的功能性分析仅仅停留在此,那么,我们依旧没有发现在何、王本体论中所包含的决定其名教新思想的理论意向,没有注意到何、王名教思想与汉儒王权理论之间的根本差别,甚至没有透视到两汉社会与魏晋社会在时势特征和组织结构方面的微妙变化。应该看到,何、王玄学是特殊时代的产物,而不是一般的文化思潮,是魏晋之际特定时期的新思想。这种“新”不仅体现在新的本体论哲学思辨,而且表现在对传统名教伦常新的调整和新的诠释上。只有明确认识并深入分析这一点,才能使我们全面理解何、王玄学的现实社会意义,从而对何、王玄学的文化生成作出正确的功能性分析。

何、王玄学对传统儒家名教的改造主要表现在三个方面:

第一,鉴于季汉以来名教实践虚伪化的社会风气,何、王玄学从“因物自然”的原理出发,论证并提倡社会名教实践的自然化,以避免重蹈汉末名教因虚伪矫情而异化破产的覆辙。

东汉中兴,社会特重名教,光武四科取士,以“德行高妙,志节清白”为首;章帝躬临白虎,钦定经义;各朝察举征辟,皆以名节为准;名教之风,于是为盛。清赵翼论曰:“驯至东汉,其风益盛,盖当时荐举征辟,必采名誉,故凡可以得名者,必全力赴之,好为苛难,遂成风俗。”[14]然而,物极必反,矫情必伪,以禄利仕途为诱惑目标的名教实践终归会因为虚伪而走向异化,结果便导致窃名盗誉、诳时惑众的风气盛行,名不符实、寡廉鲜耻的时弊流行,以致出现“举秀才,不知书;察孝廉,父别居”的现象,遂使周孔徒劳,名教虚设,名教自身出现内在危机。

正始玄学家固然意识到现实社会对于重建名教的需要,但他们更深刻地意识到汉末名教异化的前车之鉴。显然,他们在重构玄学形上本体论时早已考虑到这一点,因而在他们的玄学“无”本体论中早已赋予了可以克服名教异化的因素,这就是“无”本体的“自然”特质,以及“无”本体论中的“因物自然”的思想。正是借助于此,正始玄学家推演出“名教出于自然”的理论命题和顺因自然的名教实践方式。

魏晋时期,第一个谈论“名教”与“自然”关系的人是夏侯玄。他说:“天地以自然运,圣人以自然用,自然者,道也,道本无名,故老氏强为之名。”[15]这句话,从体用关系上说明了“名教”与“自然”的关系,同时也说明了“自然”即“道”。王弼接受了这种思想,并进一步明确指出:“万物以自然为性,故可因而不可为也,可通而不可执也。物有常性,而造为之,故必败也;物有往来,而执之,故必失矣。”[16]所谓“造为之”、“执之”,就名教而言,是指名教实践中的虚伪造作,这是违背自然之性的。自然之性是“可因而不可为也,可通而不可执也”。在王弼看来,“天地任自然,无为无造,万物自相治理。”[17]所以不应该违背自然之性,人为地设立各种形名德目。王弼说:“圣人不立形名以检于物,不造进向以殊弃不肖。辅万物之自然而不为始。”[18]当然,王弼这样说并不意味着他真的认为社会名教可以完全取消,只是强调社会因名设教不可随意泛滥,希望矫正季汉名教异化的弊害。在经历了汉魏之际社会大动乱之后,有助于休养生机、恢复秩序的是一种顺因自然的名教制度,而不是一味饰文造作、竞义争礼的道德风气。王弼说:“夫仁义发于内,为之犹伪,况务外饰而可久乎?”[19]如果社会名教不再“责备于表,机微争制”,而是“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。”[20]显然,王弼并不否定名教,而是强调名教实践的“贞”、“诚”和“自然”,使名教与自然相互统一。这是何、王玄学对名教所作的修正之一。

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

第二,对于延续百年以上的政治倾轧、社会动乱以及魏正始年间复杂的权力纷争,玄学家们把主要原因归之于社会崇尚圣智、仁义、巧利的传统名教风气。他们以深刻的洞察力透视到社会名教本来只是维护社会统治和秩序的手段,而且这种手段在他们看来还是退而求其次不得已才采用的。然而现实社会却将名教作为社会生活的根本目标来追求,这种本末倒置是导致激烈的社会矛盾和名教衰败的根源。因此,要维护社会组织结构的稳定,必须还名教以本来的从属地位,去追寻产生名教并规范名教实践的那个母体,从而获得理想的治国方略。

在何、王玄学理论中,有一种"复"的思维方式。王弼说:"复者,反本之谓也。"[21]在何、王玄学"有无本末"关系中,一方面是"有之为有,恃无以生"[22],即从"无"到"有"、从"本"到"末"的派生关系;同时在另一方面,还有"将欲全有,必反于无",即从"有"到"无"、从"末"到"本"的反复。这种形上与形下之间逆顺往来的关系,就是"复"。从"复"的原理出发,既可以论证名教出于自然的必然性,又可以论证名教复归于本体的必要性。对此,王弼有一段重要的论述:"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。"[23]这段话既道出了名教之所由生,又说明了名教之所复归。前者说的是名教存在的现实合理性,后者说的是名教存在的实践目的性,即应该而且必须复归于一,复归于本体。这样,何、王玄学的社会政治学说又产生了一个重要思想:"夫以道论国,崇本以息末。"或者说:"崇本以息末,守母以存子"。

问题的关键是,所谓的"归一"、"崇本"、"安母"的社会实践意义是什么?简单地说,就是通过"绝圣弃智"、"绝仁弃义"、"绝巧弃利"的"息末"方式,对儒家传统名教礼法中易于产生巧僻、奸伪、邪淫、私欲、争讼、竞斗等道德流弊的因素加以抑制和消除,从而实现和维护名教礼法原本所要真正追求和维护的那个理想的封建社会政权统治和组织结构,当然也包括封建君王的最高统治。这种统治从"崇本息末"的要求上说,就是实行无为之治。作为最高统治者,自身应该首先做到"崇本息末"。王弼注《老子》五十七章:"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",曰:"上之所欲,民从之速也。我之所欲唯无欲,而民亦无欲而自朴也。"此即崇本以息末。王弼诸人有鉴于汉末社会纷乱大多由最高统治阶层内部争斗而引起,而现实政治又出现曹、马争势夺权的激烈斗争,因此他们的"崇本息末"论也有劝诫规谏的用意。

用"崇本息末"对传统名教重新定位,并不意味着何、王玄学否定名教。事实上,何、王玄学家们所反对的是汉末流行的虚伪名教,是引起世事纷争动乱的名教弊端。玄学讲"息末"并不是要抛弃名教之"末",而是要通过"崇本"保存名教之"末"。王弼说:"守母以存其子,崇本以举其本,则形名俱有而邪不生。"[24]应该说,这句话更能体现其本意。

第三,何、王玄学对于儒家传统名教伦常在实践过程中恒定不变的规范性也作了一定的修正,提出了"因时而动"的相对灵活的名教实践原则。这当然是为了适应于当时社会复杂的政治生活。这一思想在王弼的《周易略例·明卦适变通爻》中有充分论述。

在何、王玄学中,"有无"关系又可以表现为"动静"关系和"常变"关系。从"无"本体来说,"静"是它的本质,"常"是它的特性。王弼说:"天地虽大,富有万物,雷动风行,运行万变,寂然至无,是其本矣。"[25]寂然不变固然是"无"的特性,但"无"产生"有","有"的运行却是千变万化的。而且这种变化是"变无常体,神而明之,存乎其人,不可豫设"[26],对于人间世事来说,"一时之制,可反而用也;一时之吉,可反而凶也。"[27]所以,在处理名教关系与人生事务时,应该"用无常道,事无轨度,动静屈伸,唯变所适。"[28]儒家传统名教伦理虽然也讲权变,也讲进退仕隐,但对于基本的纲纪原则却是要求恪守不变的。但鉴于季汉以来固执守道之士在政治生活中多有危身之虞乃至杀身之祸,现实生活中曹、马之争又异常激烈残酷,何、王诸人认为,只有"观变动"、"察安危"、"辨逆顺"、"明出处",随机应变,灵活处理个人生活中的名教规范,才能够进可以涉险,退可以保安,用王弼的话来说:"虽远而可以动者,得其应也;虽险而可以处者,得其时也;弱而不惧于敌者,得所据也;忧而不惧于乱者,

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

得所附也;柔而不忧于断者,得所御也;虽后而敢为之先者,应其始也;物竞而独安静者,要其终也。”[28]这既是《周易》卦爻的变化原理,也是人们在社会名教生活中的适变艺术。很显然,何、王玄学应时适变的实践原则不只是消极退避之方,实也包含了积极进取之策。对于社会名教伦常来说,这种适变应该说在很大程度上放宽了它的现实规范性。

通过以上的功能性分析可知,何、王玄学对于当时社会重建名教的迫切需要具有极大的适应功能,因此它的生成从文化功能学角度上说是十分必然的。何、王玄学不仅在哲学本体论上对名教理论基础的重新奠定具有重大意义,而且通过对传统名教纲常的重新诠释和规范,在很大程度上更新和发展了适应新时代的新名教,从而使其玄学理论成为时代的主流思潮,并服务于现实的社会组织结构。

注:

①王弼:《老子》三十八章注,楼宇烈《王弼集校释》,中华书局 1980 年第 1 版。下同。
②王弼:《周易·乾卦·彖辞》注。
③王弼:《论语释疑·述而》。
④何晏:《无名论》,《列子·仲尼》张湛注引。
⑤曹操:《以高柔为理曹掾令》,《全三国文》卷二。
⑥《三国志·文帝纪》。
⑦《三国志·明帝纪》。
⑧《三国志·钟会传》裴注引《王弼传》。
⑨《三国志·夏侯玄传》。
⑩《世说新语·赏誉》。
⑪王弼:《周易略例·明彖》。
⑫王弼:《老子》三十二章注。
⑬王弼:《周易·讼卦》注。
⑭赵翼:《廿二史札记·东汉尚名节》。
⑮《列子·仲尼》张湛注引。
⑯王弼:《老子》二十九章注。
⑰王弼:《老子》五章注。
⑱王弼:《老子》二十七章注。
⑲⑳㉔王弼:《老子》三十八章注。
㉑㉕王弼:《周易·复卦·彖辞》注。
㉒何晏:《道论》,《列子·天瑞》张湛注引。
㉓王弼:《老子》二十八章注。
㉖王弼:《论语释疑·子罕》。
㉗㉘㉙王弼:《周易略例·明卦适变通爻》。

[责任编辑　徐　枫]

© 1994-2010 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net