

魏晋“名理”与玄学的生成*

王玉彬

内容摘要:在曹魏时期,傅嘏等人所倡导的“名理”之学,其本质是基于“才性”关系问题而守护儒家名教之理,并由此构成了对曹操“名法之术”的价值超越。在傅嘏“以德为本”的名理视域中,何晏等人之所以是名不副实、言不及义的“败德”之徒,同其“以无为本”的学说背离儒家理念有密切关联。尽管荀粲崇尚的“玄远”与傅嘏的“名理”之理路有异,但其“玄远”依然以儒家之“天道”为指向。而裴徽之所以能沟通傅嘏的才性名理与荀粲的玄远天道,是因为三者共享儒学之“宗致”。裴徽并非一个“贵无论”者,他向王弼提问的意图,是借“孔子不言无”这一文本现象从根本上质疑“无”的合理性。然而,与“名理”“玄远”“贵无”等流别均有关联的王弼不但接住了“裴徽之问”,而且通过“圣人体无”之洞见融通了“无”与儒家的名教及自然世界,从而造就了“玄学”的成熟形态。

关键词:魏晋玄学 名理 才性 傅嘏 裴徽 王弼

在魏晋玄学的生成过程中,曹魏时期兴起的“名理”起到了重要作用,汤用彤称之为“准玄学”^①,唐长孺亦以“玄学先驱”^②视之。一般认为,“名理”之学始于对“循名责实”“甄察人物”“设位建官”等政治问题的关注,此后便围绕“才性”问题走向了对“名实”之“理”的抽象思考。^③此外,颇有学者认为“名理”即“辨名析理”(或称“辩名析理”),是一种抽象的思考方法,并将它视为魏晋玄学家的共法^④,乃至可以等同于今之所谓“逻辑学”或“哲学”^⑤。在这种界定下,“名理”的外延比“玄学”更大,故有“才性名理”与“玄学名理”之分^⑥,以及

* 基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“魏晋玄学圣人观的建构机制与演生脉络研究”(编号:25BZX025)的阶段性成果。

① 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,商务印书馆,2020年,第290页。

② 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,商务印书馆,2010年,第291页。

③ 对此,汤用彤与唐长孺均有相关论述。相较而言,前者更注重抽象之“理”,后者更关注政治之“实”。(参见汤用彤:《魏晋玄学论稿》,第18页;唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第315—318页)

④ 参见冯友兰:《新原道:中国哲学之精神》,生活·读书·新知三联书店,2007年,第103—105页。

⑤ 参见牟宗三:《才性与玄理》,广西师范大学出版社,2006年,第219页。

⑥ 牟宗三认为,王弼、何晏、向秀、郭象为“玄学名理”,刘劭、傅嘏、卢毓、钟会等人为“才性名理”。(参见牟宗三:《才性与玄理》,第37、204页)

“玄学名理”与“谈辩名理”之别^①。实际上,尤其在魏晋早期,“名理”不是一个与“名辩”“辨名析理”“逻辑学”“哲学”等词语等价的概念,结合政治语境、才性议题的狭义理解才是它的“旧义”与“原义”^②。尽管学界普遍注意到“名理”与名教制度相关,并围绕“才性”问题展开讨论,却因未能探明魏初“名理”之学的儒学底质,而无法对它与玄学之间的关系作出准确判断。本文以傅嘏、荀粲、裴徽等魏晋早期学者为研究对象,通过阐明其“名理”“才性”“玄远”之学的意涵与相互关联,梳理出从“名理”之学到“玄理”之学的演进脉络,以弥补学界研究的不足之处,厘正其中的误读。

一、从“名法”到“名理”:傅嘏的名理学与才性论

关于玄学在曹魏时期的兴起过程,《文心雕龙·论说》有一段经典论述:

魏之初霸,术兼名法,傅嘏王粲,校练名理。迄至正始,务欲守文,何晏之徒,始盛玄论。于是聃周当路,与尼父争涂矣。

刘勰在这里区分了“名理”与“玄论”,并认为傅嘏、王粲等人的名理学与曹操倡导的“名法之术”相关,何晏等人的玄论与正始时期的守文策略相关,分别反映了两种不同的时代精神。

所谓“魏之初霸,术兼名法”,指的是曹操以“名法之术”成就其霸业。所谓“名法之术”,则指曹操以“揽申、商之法术”(《三国志·武帝纪》)为核心的施政策略,而这一策略又与“唯才是举”“有事赏功能”等用人理念息息相关。在田余庆看来,“曹操经常称道孙武、孙臆、商鞅、韩非、秦皇、汉武等人,是为了给世家大族所尊奉的儒家圣贤树立对立面”^③。这种“举贤勿拘品格”而善用“不仁不孝而有治国用兵之术”之人的做法,突破了东汉末年世家大族尊奉的“宗经义”“贵仁孝”等儒学理念。^④曹操的“术兼名法”是以法家、兵家为底色的人才观念和形名思想,重才能而轻德行,重功利而轻道义,堪称一种基于“法理”^⑤的形名学。

若谓“傅嘏王粲,校练名理”是对曹操“名法之术”的延续,很容易将名理学的性质界定为法家。刘大杰认为,名理派“在处事行政方面,保持法家的精神”^⑥。唐长孺也说:“初期

① 杨立华认为,何晏、王弼、郭象的思想是通过“经典注释”展开的,属于“玄学名理”;嵇康的思想以“话题”为核心,是“谈辩名理”的代表之一。(参见杨立华:《郭象〈庄子注〉研究》,北京大学出版社,2010年,第11—13页)

② 汤用彤认为,“才性之理”乃“名理”之“旧义”,“后人于魏晋玄学家均谓长于名理,失其原义矣”。(参见汤用彤《魏晋玄学论稿》,第18页)

③ 田余庆:《秦汉魏晋史探微(重订本)》,中华书局,2004年,第154页。

④ 参见陈寅恪:《陈寅恪文集之二·金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,2020年,第41—42页。

⑤ 傅玄《傅子》云:“魏武纠乱以尚猛,天下修法而贵理。”(王天海、王昶:《意林校释》下册,中华书局,2014年,第541页)

⑥ 刘大杰:《魏晋思想论》,岳麓书社,2010年,第193页。

名理学家大抵由检察名实,特别是由考察人物以至于循名责实使人位相称,因此与法家相近。”^①实际上,以王粲^②、傅嘏为代表的名理派并不是法家,而当属儒家。他们关于名实问题的思考,并非抽象地思辨,而是通过对“才”“性”关系问题的讨论,以确立才能与名分的道德原则,从而树立以德性为本、才能为末的名教理念。接下来,本文将以傅嘏为中心对之进行论证。

首先,傅嘏的名理学是一种与“循名责实”有关的政治理论,而不是“辩名析理”的抽象思考或认识方法。“辩名析理”语出郭象《庄子注·天下》篇,是郭象对以惠施为代表的“辩者之流”的言辩方式的概括,也是郭象对当时一些名流耽于思考抽象问题的一种描述。傅嘏绝非辩者之流,对抽象的玄远之学也不感兴趣,其“名理”不可能是言辩、逻辑意义上的“辩名析理”,故其名理学很难说是“以先秦名家为主”^③者。傅嘏之“名理”,可谓以“尽人才”为要,以“立司马氏之纲统”(《三国志·傅嘏传》注引《傅子》)为归,有着“在原则上决定选举和人与职位配合的标准”^④的现实关注。

其次,傅嘏的名理学与“循名责实”相关,但这并不意味着“循名责实”是傅嘏的核心关注,或者说是他用来解决名实问题的根本方法。魏明帝景初年间,刘劭作《都官考课》并提出了七十二条“循名责实”的方法,傅嘏则直言不讳地对之进行了批判:

夫建官均职,清理民物,所以立本也;循名考实,纠励成规,所以治末也。本纲未举而造制未呈,国略不崇而考课是先,惧不足以料贤愚之分,精幽明之理也。(《三国志·傅嘏传》)

在傅嘏看来,“循名考实”乃治末之举,而非立本之方;若以“循名考实”为先,无法区分贤愚、揭示性理。“循名考实”当以“建官均职”为本,“建官均职”又以“行具而谓之贤,道修则谓之能”的贤能观念为要。在无法辨别贤能、建官均职的前提下,“案品状则实才未必当,任薄伐则德行未为叙,如此则殿最之课,未尽人才”(《三国志·傅嘏传》)。也就是说,作为一种结果性的评判,“考课”无法从源头处选拔出有“实才”“德行”的贤能之人。只有“料贤愚之分,精幽明之理”,才是解决“名实”问题的根本方法。此所谓“名理”,显然不是“循名考实”,而是“循名究理”,即对“名实之理”或名教之原则的揭示。这种意义上的“精幽明之理”,不是对“抽象原则”的思考,不是“专就名而分析理,不管实际,不管事实”^⑤,而是要重新确立儒家价值原则的根本地位。所谓“校练名理”,可理解为“校名练理”,“校

① 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第 317 页。

② 关于王粲,《三国志》云:“魏国既建,拜侍中。博物多识,问无不对。时旧仪废弛,兴造制度,粲恒典之。”(《三国志·王粲传》)王粲在魏初主持恢复“旧仪”、兴造“制度”,可谓“特处常伯之官,兴一代之制”(《三国志·王粲传》),类似于汉初叔孙通之制定“汉仪”。这种“旧仪”“制度”,通常以儒家式礼仪、礼制为核心。

③ 龚斌:《世说新语索解》,华东师范大学出版社,2016 年,第 32 页。

④ 唐长孺:《魏晋南北朝史论丛》,第 315 页。

⑤ 冯友兰:《新原道:中国哲学之精神》,第 103 页。

名”即“正名”，“练理”即“精幽明之理”。

最后，傅嘏的名理学以“才性”问题为核心，所谓“理”又与“性”（“德性”）相应，故名理学实质上是一种以“德”为价值原则的名实论、人才观、形名学。在文献记载中，“善名理”（《世说新语·文学》）的傅嘏是一个“好论才性，原本精微”^①的人。汤用彤认为，“嘏所善谈者名理，而才性即名理也”^②。此论断非常准确。所谓“才性”，即“才”与“性”，上引傅嘏“案品状则实才未必当，任薄伐则德行未为叙”一语中的，“实才”即“才”、“德行”即“性”，清晰呈现了“才”“性”之别。于此，陈寅恪有明确论断：“夫仁孝道德所谓性也。治国用兵之术所谓才也。”^③唐长孺也说：“才性论所研究的问题为才与性的涵义以及操行与才能的关系。”^④“才性”问题就是才能与德性的关系问题，傅嘏所谓“才性同”，是指“才能”要同于“德性”，或者说要以“德性”为本、为归。

关于“才”“性”关系问题，刘孝标《世说新语注》提供了时人的四种看法：

四本者：言才性同，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。^⑤

陈寅恪将此四说分为“才性同”“才性合”与“才性异”“才性离”两类，并认为傅嘏、钟会之“才性同”“才性合”与东汉士大夫的儒家理念相合，李丰、王广之“才性异”“才性离”符合曹操“唯才是举”的策略，故傅嘏、钟会为司马氏之党羽，而李丰、王广为司马氏之政敌。^⑥其一，与傅嘏一样，钟会亦为“精练名理”而常论“才性”之人，其“才性合”之主张与傅嘏之“才性同”应共享着以德性为本的儒家原则。钟会年少时，傅嘏以“明智”称许钟会并与之过从甚密，并非没有缘由。其二，司马懿辟傅嘏为从事中郎，司马师视钟会为“腹心之任”，两人均受到了司马氏的高度认可。根据仇鹿鸣的研究，司马氏家族是东汉后期兴起的“新兴文化家族”，这一家族极为重视儒术与经学的经世致用面向。^⑦总之，傅嘏、钟会在政治上为司马氏一党，在价值理念上以儒家为归。

由上所论，傅嘏的名理学是以儒家德性观念为归的才性之学，而将之理解为一种抽象的思考方法并不妥当。接下来，不妨再通过分析卫瓘、裴頠的思想，对名理学与儒家德性观念、价值理念的一致性再作一些论证。

卫瓘在魏初即以“名理”显名，并被傅嘏、乐广称赏不已：

瓘字伯玉。清贞有名理，少为傅嘏所知。（《三国志·卫瓘传》注引《晋阳秋》）

① 傅玄《傅子》：“嘏既达治好正，而有清理识要，好论才性，原本精微，鲜能及之。”（《三国志·傅嘏传》注引《傅子》）

② 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，第17页。

③ 陈寅恪：《陈寅恪文集之二·金明馆丛稿初编》，第45页。

④ 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，第305页。

⑤ 余嘉锡：《世说新语笺疏》，中华书局，2011年，第170页。

⑥ 参见陈寅恪：《陈寅恪文集之二·金明馆丛稿初编》，第46—47页。

⑦ 参见仇鹿鸣：《魏晋之际的政治权力与家族网络（修订本）》，上海古籍出版社，2020年，第49—58页。

瓘年十岁丧父,至孝过人。性贞静,有名理,以明识清允称……时权臣专政,瓘优游其间,无所亲疏,甚为傅嘏所重,谓之宁武子。(《晋书·卫瓘传》)

卫瓘有名理,及与何晏、邓颺等数共谈讲,见广奇之曰:“每见此人,则莹然犹廓云雾而睹青天。”^①

所谓“清贞”“至孝过人”“性贞静”“莹然”,表述的都是一种自然清正的道德品性。傅嘏之“虚胜”的意思当与这些词语的意思相近,可以理解为“清虚贞胜”,而非“不关具体实事,而注重抽象原理”^②之义。而且,傅嘏将卫瓘比为“其愚不可及也”(《论语·公冶长》)之宁武子,正是对其澄静内敛之德以及“如愚”在世形态的极致肯定;声称“名教中自有乐地”(《世说新语·德行》)的乐广对卫瓘的赞叹,更说明卫瓘之“名理”不在“名教”之外,而是一种在“名教”之内的“名理”。

裴頠是西晋时期善谈“名理”的代表:

裴仆射善谈名理,混混有雅致。(《世说新语·言语》)

頠弘济有清识,稽古善言名理。履行高整,自少知名。^③

与卫瓘类似,裴頠有“清识”且“履行高整”,也是一个备受称赞的清雅儒者。裴頠之所以撰《崇有论》,正以“深患时俗放荡,不尊儒术”(《晋书·裴頠传》)为由。“儒术”构成了裴頠之“名理”的边界。裴頠《崇有论》说:“人之既生,以保生为全,全之所阶,以顺感为务。若味近以亏业,则沉溺之衅兴;怀末以忘本,则天理之真灭……若谓至理信以无为宗,则偏而害当矣。”(《晋书·裴頠传》)所谓“天理之真”“至理”,指的是圣人创作之礼制,儒学色彩极为鲜明。

总之,傅嘏、钟会、裴頠等人的名理学均以“德性”为“本”为“理”,是一种以儒家价值观念为旨归的儒家义理学,而不是与现实无关的“抽象”思考,更不是以名家为主或与法家相近的学问。傅嘏的名理学与曹操之“名法之术”相续但并不等同,是对曹操的法家式形名学的儒家式改造与价值提升。^④

二、“浮华”与“玄远”:“名理”的两个“对立面”

傅嘏等人的名理学是一种儒家式的形名学、才性论,并以儒家的经学系统、名教观念、德性价值等为内容或依归。在傅嘏眼中,当时背离儒家经学与名教价值而有盛名或高位

① 余嘉锡:《世说新语笺疏》,第 384 页。

② 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,第 17 页。

③ 余嘉锡:《世说新语笺疏》,第 76 页。

④ 根据田余庆的研究,以法家对抗世家大族的曹操在统一北方之后,“晚年政治上出现向世家大族转化的倾向,在意识形态上说就是回归于儒”(田余庆:《秦汉魏晋史探微[重订本]》,第 161 页)。如果接受这一判断,那么王粲、傅嘏在守成时期的制定仪度、校练名理,便是顺着曹操回归儒学的倾向而进行的思考与实践。

的一些人,比如何晏、邓颺、夏侯玄等“一时之杰士”,皆是名不副实、言不及义、德不配位的“浮华”之徒。傅嘏的这种态度,与魏初官方对何晏等人的定性是一致的。

《三国志·曹爽传》载:

南阳何晏、邓颺、李胜、沛国丁谧、东平毕轨咸有声名,进趣于时,明帝以其浮华,皆抑黜之。

龚斌认为,魏明帝崇尚“法理”的学术理念,这构成他禁浮华的主要原因。^①然而,正如《后汉书·儒林列传》所谓“然章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣”,“浮华”本来就是一个称示经学衰落、儒风衰败之后的学风与士风的词语。魏明帝之所以抑黜浮华,是本于“儒理”而非“法理”的政治考量:

四年春二月壬午,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。”(《三国志·明帝纪》)

由“经学废绝”而导致的士人“学”不由典谟、“行”不本德性,构成了魏明帝罢退何晏等浮华之徒的真正缘由。所谓“浮华而不务道本”,正是指何晏等人对“道本—名理”的违背。《傅子》载:

是时何晏以材辩显于贵戚之间,邓颺好变通,合徒党,鬻声名于闾阎,而夏侯玄以贵臣子少有重名,为之宗主,求交于嘏而不纳也。嘏友人荀粲,有清识远心,然犹怪之。谓嘏曰:“夏侯泰初一时之杰,虚心交子,合则好成,不合则怨至。二贤不睦,非国之利,此蔺相如所以下廉颇也。”嘏答之曰:“泰初志大其量,能合虚声而无实才。何平叔言远而情近,好辩而无诚,所谓利口覆邦国之人也。邓玄茂有为而无终,外要名利,内无关钥,贵同恶异,多言而妒前;多言多衅,妒前无亲。以吾观此三人者,皆败德也。远之犹恐祸及,况昵之乎?”(《三国志·傅嘏传》注引《傅子》)

在傅嘏眼中,何晏等人徒有虚名而无实才,徒逞口舌(“好辩”“利口”“多言”)而无品德(“无诚”“外要名利”“妒前”)。所谓“浮华”,即有名而无实、好辩而无诚。这既是对儒家之才能、德性观念的违背,也对儒家之“名实”“名理”造成严重破坏。在傅嘏看来,何晏三人之所以“败德”,从根本上是因为“以无为本”这一命题违背了“以德为本”的儒家理念。在此意义上,“败德”不仅是一个品德评判,更是一个思想判断。正所谓“道不同,不相为谋”(《论语·卫灵公》),主“名理”的傅嘏严词拒绝了何晏等浮华之士的结交请求。有趣的是,“夏侯玄既被桎梏,时钟毓为廷尉,钟会先不与玄相知,因便狎之。玄曰:‘虽复刑余之人,未敢闻命!’考掠初无一言,临刑东市,颜色不异”(《世说新语·方正》)。哪怕在狱中,夏侯玄也拒不接受钟会的亲近之意,而钟会正是被傅嘏激赏的“名理”之家。可见,在“名理”之士诋訾着“浮华”的同时,“浮华”之士也在傲睨着“名理”。名理学的儒家底色,在与“浮华”的对照中也就更加昭然了。

^① 龚斌:《魏晋清谈史》,广西师范大学出版社,2024年,第74页。

在曹魏时期,与傅嘏等人之“名理”构成对立或对话关系者,除了“浮华”,尚有荀粲的“玄远”之学。据《世说新语》等文献载:

傅嘏善言虚胜,荀粲谈尚玄远。每至共语,有争而不相喻。裴冀州释二家之义,通彼我之怀,常使两情皆得,彼此俱畅。(《世说新语·文学》)

粲太和初到京邑,与傅嘏谈,嘏善名理,而粲尚玄远,宗致虽同,仓卒时或格而不相得意。裴徽通彼我之怀,为二家释。顷之,粲与嘏善。^①

太和初,(荀粲)到京邑与傅嘏谈。嘏善名理而粲尚玄远,宗致虽同,仓卒时或有格而不相得意。裴徽通彼我之怀,为二家骑驿,顷之,粲与嘏善。夏侯玄亦亲。常谓嘏、玄曰:“子等在世涂间,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。”(《三国志·荀彧传》注引《荀粲传》)

学界一般将荀粲之“玄远”等同于何晏式的玄理。汤用彤说:“至若玄远,乃为老庄之学,更不近于政事实际。”^②牟宗三云:“‘玄远’则直造象外系表之微,此可称为玄理。”^③由上述材料可知,尽管傅嘏与荀粲存在思想争执与理路差异(“有格而不相得意”“有争而不相喻”),但他们终究还是共享着同样的理念(“宗致”)。既然傅嘏的价值理念是儒家式的,荀粲的“玄远”之学理应莫之能外。

这一问题,又与如何理解荀粲的“独好言道”问题相关。何劭《荀粲传》载:

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。(《三国志·荀彧传》注引《荀粲传》)

汤用彤认为,“独好道”说明荀粲乃“偏袒道家者”^④。不过,结合上文对傅嘏、荀粲共宗儒学的考察,此论值得商榷。首先,“独好言道”之“道”乃承“术”而来,并不与“儒”相对。其次,此“道”字下接“性与天道”之“天道”。最后,这段文字旨在说明“言不尽意”,唯引《周易》为说,无一字涉及老庄之言,应与道家无关;故荀粲之“道”乃“天道或道术之道”,而非“道家”之“道”。^⑤

荀粲还有“常以妇人者,才智不足论,自宜以色为主”(《三国志·荀彧传》注引《荀粲传》)之说。在荀粲的叙述中,“色”的对立面是“才智”而非“德”,并不存在轻视“女德”的意思。不仅如此,荀粲所谓的“才智不足论”可能还蕴含着对“妇德”的重视。当然,依照荀粲对“六经”的轻视、对超越之“道”的追求,荀粲心中的“妇德”一定不是世俗的“三从四德”之女德,而很可能是某种普遍、形上之“德”。孔子尝叹云:“吾未见好德如好色者

① 余嘉锡:《世说新语笺疏》,第 175 页。

② 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,第 17 页。

③ 牟宗三:《才性与玄理》,第 64 页。

④ 汤用彤:《魏晋玄学论稿》,第 37 页。

⑤ 参见唐翼明:《魏晋清谈》,人民文学出版社,2002 年,第 131—132 页。

也!”(《论语·子罕》)荀粲之“如好好色”被视为“好德”之表征,亦未尝不可。据说,荀粲之妻甚有美色,其妻病亡之后,“傅嘏往唁粲,粲不哭而神伤”;面对傅嘏美色“易遇”的宽慰,荀粲以“佳人难再得”回应之,并最终因“痛悼不能已”而亡。(参见《三国志·荀彧传》注引《荀粲传》)其情之真,其意之切,绝非“好色”而不“好德”之徒所能为。可见,荀粲之论妇人乃以德为本、以色为主,唯不取其才而已。荀粲这种“德—色”相合而观的思路,既无违于“好德如好色”的儒家观念,本质上也与傅嘏、钟会之“才—性”相同、相合的主张相通。

可见,荀粲之“玄远”与傅嘏之“虚胜名理”同以儒家之“理”、儒学之“道”为宗,二者并非真正意义上的敌对关系,只是存在一些路径差异而已:荀粲并不认为圣人之道具载于“六经”之中;在傅嘏那里,“六经”与名教则是“理”的直接呈现。通过荀粲所谓“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”,亦可窥见荀粲对以功名为代表的名教的反思,以及对由“名”入“理”这一进路的质疑。在此意义上,荀粲所谓“识”,正是一种穿透“六经”与名教而领悟玄远之“性与天道”的能力。傅嘏、荀粲之所以会暂时性“不相得意”,缘由正在于此。

相较而言,荀粲之“玄远”与傅嘏之“名理”,路径相反而“宗致”相同;荀粲之“玄远”与何晏、夏侯玄之“玄论”,名相依似实则“宗致”睽违。然而,“玄远”与“玄论”之间的差异终究不过是一间之隔。以荀粲之高识,他并不像傅嘏那样坚拒“以无为本”这一命题,这或许就是他与撰述了《本玄论》的夏侯玄“亦亲”的原因。这样一来,如何打破“名理”“玄远”“玄论”等理念之间的差异与间隔并将之融贯为一,就构成了“玄学”的最终难题。裴徽与王弼,正是这一难题的提出者与解答者。

三、“玄学”的生成:从裴徽到王弼

王弼之于玄学的贡献可谓有目共睹,但较王弼年长的裴徽对玄学的奠基作用也不容小觑。裴徽先对傅嘏的“名理”与荀粲的“玄远”进行了沟通,王弼在此基础上更进一步,打破了荀粲之“玄远”与何晏之“玄论”之间的区隔,并通过回应“裴徽之问”彻底会通了“名理”与“玄论”。所谓“玄学”,正是经由裴徽的“通彼我之怀”与王弼的“论天人之际”才最终生成的。

裴徽的具体生卒年不可知,当与夏侯玄、何晏、傅嘏等年辈相若或稍长,其出身河东裴氏,曾任吏部郎,仕至冀州刺史,故称“裴冀州”“裴使君”等。通过上引文献来看,面对傅嘏之“虚胜—名理”与荀粲之“玄远—天道”的理路差异与言谈辩诘,裴徽能够“释二家之义,通彼我之怀”,有效弥合傅嘏与荀粲的路径差异,合理安顿“名理”与“天道”的位置与关系,最终让傅嘏、荀粲“两情皆得,彼此俱畅”。裴徽的表现,堪称“叩其两端而竭焉”(《论语·子罕》)之人。

那么,裴徽何以能“执两”而“用中”?通过何劭《荀粲传》来看,裴徽的思想应该也是

基于傅嘏与荀粲共同认可的儒学“宗致”而达成的。这意味着,裴徽的思想立场亦以儒家理念为基底,他与傅嘏、荀粲一样,并不认可何晏的“以无为本”。由于裴徽没有著作传世,我们只能借由诸多旁证来佐证裴徽的这一立场。兹举几例言之:

嘏自少与冀州刺史裴徽、散骑常侍荀彪善。(《三国志·傅嘏传》注引《傅子》)

正始中,人士比论……又以八裴方八王:裴徽方王祥,裴楷方王夷甫……(《世说新语·品藻》)

傅嘏极度轻蔑何晏,但自少与裴徽相善,说明他与裴徽是同气相求的。时人将裴徽类比为王祥。据《晋书》所载,王祥不仅以“高洁清素”著称,而且“祥在正始,不在能言之流,及与之言,理致清远,将非以德掩其言乎”(《晋书·王祥传》)。王祥“以德掩其言”的形象,与何晏的“好辩而无诚”正相对反。裴徽的品行气度既与王祥类似,也理应是一个清素儒者。

裴徽在担任冀州刺史之时,便对管辂青眼有加,辟管辂为文学从事并与之“共论道”,“清论终日,不觉罢倦”(《三国志·方技传》注引《辂别传》),这说明他与管辂的易学立场和价值观念是类似的。朱伯崑通过分析管辂与何晏关于易学的对话,认为管辂反对玄学家以老庄观点解易。^①由管辂对何晏易学的这种态度,不难推测出裴徽的态度。

此外,时人谓裴徽“高才逸度,善言玄妙”^②,“才理清明,能释玄虚”(《三国志·方技传》注引《辂别传》)。所谓“才理清明”,当与傅嘏之“料贤愚之分,精幽明之理”、卫瓘之“性贞静,有名理,以明识清允称”、王祥之“高洁清素”意近;所谓“高才逸度”之“高逸”,当与荀粲以其高识而论“天道”之理路类似;至若“玄虚”一词,正好是荀粲“玄远”之“玄”与傅嘏“虚胜”之“虚”的组合,直观体现着裴徽玄妙思致的统合性质。

因此,如果将傅嘏之“名理”视为“名教”之方内世界的根本原理,将荀粲之“玄远”视为关乎自然世界之本体的形上之思,那么裴徽就应当是可以统合人文名教与自然本体的思想家;如果说傅嘏的“名理”与人之才性相关,荀粲的“玄远”与自然天道相关,那么裴徽就应当是以儒学理念为归,可以贯通“性与天道”的思想家。明确了这一点,就可以进一步分析裴徽与王弼的关键问答了。

何劭《王弼传》载:

父业,为尚书郎。时裴徽为吏部郎,弼未弱冠,往造焉。徽一见而异之,问弼曰:“夫无者,诚万物之所资也,然圣人莫肯致言,而老子申之无已者何?”弼曰:“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。”寻亦为傅嘏所知。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!”(《三国志·钟会传》注引《王弼传》)

^① 关于管辂与何晏易学思想的差异,参见朱伯崑:《易学哲学史》第1卷,昆仑出版社,2005年,第355—358页。

^② 余嘉锡:《世说新语笺疏》,第175页。

对于这则材料中的“裴徽之问”,高晨阳精到地评价说:“裴徽的疑问不止是他一个人的疑问,而是时代的疑问,是玄学家所普遍关注而又百思不得其解的重大理论课题。”^①根据本文的考察,裴徽的思致与风范均未超出儒家的价值界域,因而他并不是一个典型意义上的“玄学家”。然而,“裴徽之问”的确是“时代的疑问”。王弼之所以被视为玄学第一人,正是因为他完美解答了这一思想难题。

裴徽曾向管辂评价何晏说:“何尚书神明精微,言皆巧妙,巧妙之志,殆破秋毫。”(《三国志·方技传》注引《辂别传》)这说明裴徽对何晏的才智还是相当认可的,甚至,单纯在思想维度上,好论老庄之道的裴徽或许非常欣赏“以无为本”这个命题。然而,裴徽不可能放弃其儒学理念与价值判断,“以无为本”在他那里最多是一个“巧而多华”“美而多伪”^②的命题:巧美则巧美矣,终究是华而不实的。这样,尽管裴徽文句中的“夫无者,诚万物之所资也”是一个定义式的肯定句,但这并不意味着裴徽认可这个命题。这句话中的“诚”字,完全是由后文“然圣人莫肯致言”中的“然”字引出的,并非表示裴徽的确信。在裴徽那里,“然圣人莫肯致言”不是一个简单的文本问题,而是与儒家理念息息相关的价值问题。我们可以将“裴徽之问”完整转述为:“‘无’如果确实(像何晏所说的那样)是万物之本,为何孔子却不曾表述,只有老子在反复申说呢?”可见,“夫无者,诚万物之所资也”是一个假设性肯定句,裴徽真正想表达的是:既然圣人孔子没有表述过“无”,那么“以无为本”就不是真理性的表达,它不过是老子的“一家之言”而已。

“裴徽之问”是以守护儒家生活世界、圣人价值权威为目的之“大哉问”,也是对“以无为本”这一命题的根本性质疑。面对裴徽的挑战,王弼给出了天才式的回应——孔子“体无”故不言,“言无”的老子还是居于下乘。更重要的是,这一回应,让本体之“无”向上引入“玄远”之境、向下笼盖“名理”之域成为可能。换言之,“圣人体无”使得傅嘏之“名理”、荀粲之“玄远”非但不能在理论上再拒绝“无”,反而必须主动拥抱“无”,才能获得安立与显发。可以想见,如果王弼没有给出“圣人体无”之洞见,“无”一定会被裴徽直接判定为“浮华”产生的原因而被彻底否定。在此意义上,尽管源自《老子》《庄子》的“无”是由何晏、夏侯玄等人在新的时代氛围中予以“复活”的,但只有通过王弼对“裴徽之问”的完美回应,“无”才避免了昙花一现式的夭折。有趣的是,何劭《王弼传》在叙述完裴徽、王弼的问答之后,又有“寻亦为傅嘏所知。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’”之记载。傅嘏本来对何晏的“以无为本”持不屑一顾的否定态度,但王弼似乎让他对“无”又产生了兴趣;尽管何晏是“以无为本”的发明者,但他对王弼的赞叹反而说明他自己无法有效回应“裴徽之问”并守护“以无为本”这一命题。

通过回应“裴徽之问”,王弼成功证成了“无”之本体的合理性。在注解《老子》《周易》

① 高晨阳:《儒道会通与正始玄学》,齐鲁书社,2000年,第186页。

② 管辂对裴徽评价何晏说:“说《老》《庄》则巧而多华,说《易》生义则美而多伪。”(《三国志·方技传》注引《辂别传》)

《论语》等经典的时候,王弼又完美贯彻了这一理念,其注释手法堪称游刃有余,其玄学思致可谓“左右逢源”。这正是汤用彤《魏晋玄学论稿》要围绕王弼的“言意”“圣人”“本末”等问题而徐徐展开“贵无”之思想画卷的缘由所在。至此,傅嘏之“名理”、荀粲之“玄远”、何晏之“贵无”等玄学早期观念之间的理路差异、价值区隔被彻底打破,从而塑造出一种关乎“天人之际”的整体思想视域与通贯的价值系统。

在王弼的思想脉络中,“玄远”与“无”的关系显而易见,正所谓“求之乎无妙而不出,则谓之曰玄”“‘玄’也者,取乎幽冥之所出也”“‘远’也者,取乎绵邈而不可及也”。^①王弼认为,“玄”“远”都是出乎人之涉求而对“无”的称谓形式。现在的问题是,“无”是如何安顿“名理”的?如上所述,傅嘏的“校练名理”一方面出于解决政治层面的“循名责实”问题的现实需要,另一方面是对儒家德性本质、道德原则的强调与维护。在《老子指略》中,我们同样可以看到王弼对“名实”“名理”“形名”“名分”等问题的关注:

夫不能辩名,则不可与言理;不能定名,则不可与论实也。凡名生于形,未有形生于名者也。故有此名必有此形,有此形必有其分。仁不得谓之圣,智不得谓之仁,则各有其实矣。^②

在王弼看来,有“物”而后有“形”,有“形”而后有“名”,“名”构成了对“形”之“实”与物之“分”的表述。圣人创制之“名”既是对万物之“形—实”的内在规定,也是对万物之“分—理”的自然表述,此即王弼之“名理”。通过“仁不得谓之圣,智不得谓之仁,则各有其实”可知,王弼所谓“名”依旧与名分、名位、名制、位分等秩序内涵相关,不是一般意义上的名词或概念。王弼云:“始制官长,不可不立名分以定尊卑,故始制有名也。”^③显然,作为政治秩序之“名”的意义与价值,仍是被王弼充分肯定并接受的,“名—实”相副与“名—理”相合,同时是其政治理想与存在信念。

然而,王弼终究还是以其“崇本”思想“内在超越”了名理学。在王弼那里,“名”是对万物之现实存在状态的一种描述而非规定,“物”与“名”之间应是一种恰如其分的双向锚定关系。对于描述万物的秩序而言,“名”有其重要性,但同时也存在一定的限度:“名”不具有超离“物”而独存的合理性,更不能由之而反向控驭、单向规定“物”,否则,万物的“自然之性”就会遭到干扰与损害。在这里,王弼实际上将“名理”问题还原为“物性”问题,或者说他尝试以“物性”为“名理”奠基,从而提出了以“万物以自然为性,故可因而不可为也,可通而不可执也”^④为原则、以“万物乃得各全其性”^⑤为旨归的秩序理念。在王弼看来,只有符合“物性”的“名理”才是良善的政教施設,“赖威权—法以正齐民”与“立善行

① 参见楼宇烈:《老子道德经注校释》,中华书局,2008年,第197、196页。

② 楼宇烈:《老子道德经注校释》,第199页。

③ 楼宇烈:《老子道德经注校释》,第81页。

④ 楼宇烈:《老子道德经注校释》,第76页。

⑤ 王弼:《周易注(附周易略例)》,中华书局,2011年,第139页。

施一以恩仁令物”^①等不以“物性”为旨归的名教必然导致民众的失真、诈伪与争讼。王弼在《老子指略》中将这种由“名”奠基的施政方式称为“以形名检于物”“任名以号物”：

夫刑以检物，巧伪必生；名以定物，理恕必失；誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作；杂以行物，秽乱必兴。斯皆用其子而弃其母。^②

这里的“刑”“名”“誉”“矫”“杂”，正对应着法、名、儒、墨、杂诸家：“法”“名”与曹操之“名法之术”相应，“儒”与傅嘏之“名理”相关，“杂”之秽乱亦未尝不指向何晏等人之“浮华”。在王弼看来，这些施政方式无不将包括刑罚、仁义、智巧在内的“形名”视为万物的规范，从而将“物”降格为治理的对象，这不仅忽视了“形名”本由“物性”而生的自然之序，更遗忘了“有形有名”之“物”无不以“无形无名”之“道”为宗本的生成之序，最终颠倒了本末与有无的正当关系。王弼说：

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。^③

用不以形，御不以名，故（名）仁义可显，礼敬可彰也。^④

故绝圣而后圣功全，弃仁而后仁德厚。^⑤

所谓“形名俱有”“仁义可显，礼敬可彰”“圣功全—仁德厚”，正是王弼基于“无”“无形无名”而对“物性”“名理”的安顿。在这种意义上，王弼关于形名问题的思考可以被视为一种“玄学的形名学”。在这一“玄学的形名学”中，“名理”并非先于万物或高于万物的基点，而是万物的“自然之性”（“物性”）在秩序维度的结果式呈现。这既是它区别于曹操之“法家形名学”、傅嘏之“儒家形名学”的关键，也是它可以兼容“刑法”与“仁恩”的关键。在《周易注》中，王弼借助爻位观念具体展现了“形名”秩序的安顿形式，提出了“人用其力，事竭其功，智者虑能，明者虑策，弗能违也，则众才之用（事）〔尽〕矣”^⑥的才性观念，“玄学”之思想统系，至此而登峰造极、粲然大观。

四、结语

魏晋玄学的生成是一个环环相扣的过程，傅嘏等人的名理学构成了重要一环。在傅嘏那里，“名理”不是通过辨析名词概念而得到的抽象之理，而是对儒家名教之理、才性之理的追寻与守护，也是对曹操倡导的“名法之术”的价值超越。从这个角度看，傅嘏的名理学是对儒家正统理念的一种坚守与深化，不是“准玄学”。与傅嘏的名理学并时而生者，有

① 参见楼宇烈：《老子道德经注校释》，第40页。

② 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第196页。

③ 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第95页。

④ 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第95页。

⑤ 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第199页。

⑥ 王弼：《周易注（附周易略例）》，第222页。

荀粲所崇尚的“玄远”之学。若说“名理”是本于“才性”关系而立论的,那么“玄远”就是对儒家“天道”的识悟,两者都体现出魏晋时期儒者的形上志趣。裴徽有着兼顾“才性名理”与“自然天道”的思想格局,故可通傅嘏、荀粲之心怀而为一。在以儒家为“宗致”的傅嘏、荀粲、裴徽之外,何晏从《老子》一书中重新发现了“无”,并确立了“以无为本”的宗旨,较之于荀粲之“玄远”,可谓玄之又玄、远之又远。在傅嘏、裴徽看来,“以无为本”违背了“以德为本”的儒家理念,也是造就“败德”“华伪”人格的根由。“裴徽之问”便是对“以无为本”的一次根本质疑。幸运的是,与“名理”“玄远”“贵无”等思想流别均有密切关联的王弼接住并解决了“裴徽之问”^①,并通过“圣人体无”这一洞见将“无”正大光明地引入儒家的名教与自然世界之中,为“玄学”的生成清理了最后的障碍,最终重新安顿了“玄远”与“名理”。^②在此意义上,王弼的确是玄学思想系统的集大成者。而且,如果曹操的“名法之术”是一种“法家形名学”,傅嘏的“才性名理”是一种“儒家形名学”,那么王弼的“玄理”就是一种“玄学形名学”。在此意义上,“玄理”有着与“法理”“名理”相同的政治关切,也是一种以安顿形名秩序为追求的义理系统,而不是单纯的抽象思辨。

(作者单位:山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院)

责任编辑:李芙馥

① 王弼与当时诸派人士的关系都非常密切:在“名理”派中,王粲乃王弼之祖父,傅嘏在王弼年少时即欣赏其“通辩能言”,钟会与王弼关系友善且“每服弼之高致”(《三国志·钟会传》注引《王弼传》);在“玄远”派中,王弼与荀粲堂侄荀融过从甚密,并回答了“裴徽之问”;在“贵无”派中,王弼也曾得到何晏的由衷赞叹。

② 尽管王弼式的“玄理”可以安顿儒家的“名理”,但西晋时期善谈儒家名理的裴頠依旧“崇有”,说明儒家名理学可以拒绝来自“玄理”的这种安顿,仍然享有“玄理”之外的独立空间。此外,东晋时期的殷浩“能言名理”且“才性偏精”,看上去与傅嘏的“才性名理”之学类似;然而,殷浩的“才性名理”已经不再像傅嘏那样以儒家价值为依归,而是彻底转变成“辨名析理”的思辨方法与知识巧慧。