

个体与名教的统一

——王弼名教思想探析

张盈盈

(上海师范大学哲学学院, 上海, 200234)

摘要: 魏晋是个体自我觉醒的时代。王弼作为士阶层的典型代表, 援道入儒提出“名教本于自然”的命题, 倡导在尊重个体本性的前提下重塑名教的权威。道家的自然既是世界的运行法则也指个体的自然本性, 它是个体与名教沟通的桥梁。个体既是名教的遵循者也是名教的载体, 对名教有效力起到极为重要的作用。王弼名教与个体统一的名教思想的基本观点是: 自然之性是名教存在的基础; 自然之道是名教施行的方法; “性其情”是名教与个体统一的人格范式。个体安于名教, 圣王施行名教, 以及性其情的个体人格范式。个体与名教的统一, 既可以维护个体本性又可使名教生命力持久不息。

关键词: 王弼; 名教; 自然原则; 个体; 圣人; 性情

中图分类号: B235.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)03-0074-06

汉魏之际, 维护封建社会秩序的名教已崩溃, 乱臣贼子猖獗于世, 他们无视礼法, 蔑视尊卑。所以重塑名教的权威是王弼所面临的首要任务。所谓名教就是以名分尊卑、伦理纲常为主要内容, 是维护封建社会的道德纲常秩序的准则^{[1](159)}。名教作为社会价值原则与精神支柱, 对于封建社会秩序的稳定与发展来说是必不可少的。王廷相说:“洪荒之初, 未有圣人, 皆夷狄也; 未有名教, 皆禽兽也。”^[2]王弼对名教重建的工作是清醒而又理智的。在经历战火连绵、疾疫流行、死亡枕藉的磨砺后, 士人对个体生命会有更深刻的思索。基于这一点, 王弼在个体视域下重构名教。在王弼看来, 名教需要与个体之间形成有机的统一才能持久有效。个体作为“名教中人”既是被教化者又是名教生命的载体。正如德国社会学家诺贝特·埃利亚斯所说的“社会和社会规则离开个体什么都不是”^[3]。汉代以来的名教, 由于其强调绝对的权威性, 每一个“名教中人”无不感到名教的压抑。加之名教虚伪性、僵化性的暴露, 人们不再信服名教, 更不用说从本心出发自愿地接受名教了。如何基于个体视域而重建名教? 王弼将目光投向了道家。道家重视个体, 倡导恢复个体生命的自然本色。道家的自然原则既是世界存在的必然法则, 同时也代表个体的自然本性。有鉴于此, 王弼通过援道入儒而提出“名教本于自然”, 企图重建一个与个体相融的名教体系。

一、自然之性: 名教存在的基础

王弼在本体论上援引道家自然原则, 提出“名教本于自然”的命题。自然既是名教存在的根据, 同时也代表着个体的自然本性。宏观上, 名教本于自然是证明名教存在的合法性; 微观上, 名教本于自然解决了个体对于名教认可、接受与身体力行的问题。王弼重构名教思想所针对的就是汉代沉沦的名教。因为, 汉代名教的建立是以销蚀与牺牲个体本性为代价, 这极大地压制了个体本性的发展, 个体淹没在了对名教的绝对服从中。

两汉时期是大一统社会的形成时期, 武帝是一个大展宏图的统治者。董仲舒的“以名为教”的名教思想恰好迎合了武帝的野心。的确, “西汉既然是一个有组织的伟大帝国, 所以需要一个有组织的礼教”^{[4](58)}。董仲舒认为, “治国之端在正名”^{[5](121)}, 这是继承和发展了孔子的“正名以正政”的思想, 即明确社会上的亲重疏轻、尊文卑质的等级与名分的意义。在封建体制当中, “以名为教”的目的就是使社会民众被教化而更具封建伦理纲常, 将百姓都能“引中人而纳于君子之涂”^[6], 以维护封建宗法等级的社会秩序。“以名为教”表现为一套具有普遍效力的行为准则, 名教对

个体普遍约束得到极端的强化。作为道德主体，每个人都需要按其“名”的要求去行事。黑格尔认为，人类教化的一般本质，就是使自身成为一个普遍的精神。教化作为向普遍性的提升，要求为了普遍性而舍弃个性。为了扩大“名”的约束范围，董仲舒将“名”的内涵发展为以孝悌忠君为核心的“三纲五常”^②。“三纲五常”作为统一的道德标准塑造着每一个社会个体，个体完全被限制在由纲纪与伦常形成的一个巨大的关系网中。在皇权专制的背景下，名教已成为国家官方意识形态以及国家所提倡的生活方式，在名教所规定的人伦关系中，个体丧失了主体性和独立的人格尊严。董仲舒为坚固名教之根基，提出名教是“天”的旨意，“名则圣人所发天意，不可不深观也”^{[5](647)}。名教本于“天”，而“天”是有情感、有意志的人格神。“名教本于天”意味着个体遵循名教成了一种绝对性的义务，个体自我只能在遵循名教的意义上才算是自由的存在。“汉代‘国家社会个体’的‘自我’典型特征，就是对社会强制性的自觉遵从、监督、追求和显现”^[7]。名教之治的目的是维护封建帝国的整体利益，个体本性在名教之治中被销蚀、被同化。从群与己的关系来说，“个体性原则越来越受到冷遇”^{[1](147)}。汉代的整体主义成为正统儒家的价值定势，“己”的存在被强大的群体原则吞噬。这样，名教便成为个体的精神的牢笼，人们彷徨于其中却无所适从。

汉代名教压制个体本性是有其理论前提的。名教起源于孔子的“正名”思想，所谓正名就是根据礼所规定的名分去纠正不正之事，个体的言行要纳入礼的规定之中。为了能达到礼的规定，孔子讲“克己复礼”，“克己”有否定个体自愿的嫌疑。但是孔子又强调“为仁由己”，孔子肯定人的力量，个体行仁的行为是出于自觉和自愿的。另外，先秦儒家虽然重视群体价值，但是对于个体价值也给予肯定，认为个体有“人人有贵于己者”^[8]的自我肯定，也有“从道不从君”^[9]的自主选择。在大一统历史背景下，董仲舒却片面地强化了孔子的“克己复礼”的一面，将其发展为“以义正我”。

“治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我，仁之为言人也，义之为言我也。”^{[5](562)}董仲舒将“仁”与人统一起来，“仁”是个体对待他人的方式，“义”是个自身约束的行为规范，它要求个体克制自己达到适宜得当的目的。“以仁安人，以义正我”强调了自我对他人的义务，却否定了个体自身的存在的价值。同时，在义利关系上的重义轻利则贬抑了人的物质需求。董仲舒通过“以义正我”将个体的“小我”全部变成一个为封建统治集团而存在的“大我”。“义”，虽只是

名教内涵之一，却代表着名教价值体系本身。名教对于个体来说具有先在性，因为个体从出生时就被置于其中，并且个体要在此规范下才能成长为社会的人。个体在本性被压制的情况下遵循名教的规范，这势必会造成个体本性的损伤。东汉时期，一股以谎言隐语来预决吉凶祸福的谶纬之学兴起。汉章帝在白虎观召开五经异同讨论大会，将以“三纲五常”为内涵的名教发展成“三纲六纪”^③。名教的发展达到了登峰造极的地步，其内涵也是空前的细致。名教在扼杀个人个性的情况下又成为升官发财的手段。因此，社会上涌现了一批名实不符的所谓的“士人”，诸如“伪名士赵宣，矫名士戴锋”等^④。汉代名教的强制性压制了个体本性的发展，弄虚作假、沽名钓誉也一定程度上说明，僵硬的名教之治是与个体本性相违背的。当历史的脚步将名教导向了极端的境地之后，势必会出现个体逆反的现象。汉末的农民起义大呼“苍天已死”，支撑名教的神学之“天”已崩溃，名教也随之倾颓了。人们不再相信“天命”，甚至“任性而行，不自雕励”^[10]，说明人们对名教的依据及名教本身都开始质疑。这些都是个体本性被名教长期压制的结果。所以王弼重建名教所要考虑的首要问题就是，名教的设定要以尊重个体个性为前提。

王弼处在正始改制时期，这时曹魏集团对制度与秩序的需要极为迫切。王弼认同名教的价值内涵，但是对名教存在的依据以及对个体所造成的压制嗤之以鼻。两汉的经学家们喋喋不休地用谶纬、宿命论那一套宣扬名教的权威，吆喝百姓信服繁冗的名教纲目，这些都是舍本求末的虚妄作为，只会使名教与百姓渐行渐远。王弼知道，只有在人们的内心世界找到名教存在的根据，百姓才能安之、行之。所以他把目光转向了道家哲学。王弼选择道家自然原则重建名教大厦的原因是多重。其一，道家认为世界运行的法则是“自然”，自然原则就像一个调节器，在儒家自身机制陷入困境时来解决其矛盾。道家哲学注重个体，从个体生命出发构建精神自由王国，反对个体因为外在的强制而导致生命的异化。所以，若要改变名教的外在强制的特性，必须使个体自愿地接受名教。“自愿与自然在排斥强制这一点上是相通的”^[11]。其二，从思想发展的逻辑来看，两汉至魏晋的学术思潮“似乎荒唐地走了一个从黄老→经学→黄老的圆形，实际上却是螺旋式辩证运动”^[12]。诚然，从汉代经学到魏晋玄学，道家思想作为最有活力的因素，在这场变革中居于主导地位。但是在道家学派中，不仅有老庄的自然哲学，还有“黄老之学”。王弼吸取老庄的自然无为思想，却不完全等同于老庄的自然无为。除了不同历史境遇的

需要之外, 黄老哲学的影响也是一个重要因素。王弼并不是首位援引道家思想来应对儒学危机的。王充曾以道家的“天道自然”批判并瓦解儒家神学天命论, 他标榜自己的学说“违儒之说, 合黄老之义”。从王弼的家学渊源的角度讲, 王弼一定程度上受到了王充的影响^⑤。王弼选择自然原则的目的只有一个, 就是在尊重个体本性的前提下, 重新树立名教的威信。名教的重建是分为两个向度的, 从名教的遵循者的角度讲, 名教的存在不但要有本体论的根据, 而且还要深入个体心中不与个体本性相背离, 从而使个体安于名教; 从名教的施行者的角度, 所实施的名教既要达到教化的目的也要维护个体的自然本性, 从而使个体与名教融合形成和谐的统一体。这两个方面就像一枚硬币的两面, 缺一不可。

王弼重视个体的存在。个体安于名教有个前提, 就是名教的存在本身是合法的。从历史的角度来看, 名教的合法性来自于社会历史本身, 王弼从本体论上论证了这一点。“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。”^{[13](75)}“朴”就是指“无”, “无”是世界万事万象赖以存在的本体。“天下之物, 皆以有为生, 有之所始, 以无为本。将欲全有, 必反于无”^{[13](110)}。“无”不仅包括了自然万物, 同时也包括了政治人伦、纲常名教存在的根据。天下万物作为具体的存在, 不是自己规定自己, 也不是神学化的“天”所为, 而是一种由本体“无”规定的自然的存在。“自然者, 无称之言, 穷极之辞也”^{[13](65)}，“无”就是“自然”的别称, “无”使万物自然而然地运行。自然, 既销蚀了神学之天的意志性与目的性, 也为世界的多样性提供了哲学依据。名教的合法性已被确立, 但这只能作为一种整体性的存在, 名教必须与个体统一起来使之深入人心。与个体本性形成统一体, 才能使个体安于名教。

名教与个体相统一就必须要有契合点: 个体的自然之性。也就是说, 具有本体意义的自然与个体的自然本性是相同的。每个个体都具有与其他个体不同的规定性, 这是与他物区分的根本属性, 这种属性是个体自身本然的状态, 所以又称为自然本性。个体的自然之性视为本体“无”(自然)的映射。“法自然者, 在方法方, 在圆而法圆, 于自然无所违也。”^{[13](75)}万物在方法方、在圆法圆都表明个体的自然之性是对自然原则的遵从。孩子对父母的“亲与爱”(名教所提倡的“孝”)是个体自发的道德行为, 也是自然之性的表露。这就将名教规范“内化于主体, 使之与主体的深层意识融合为一, 从而成为人的第二天性(自然)”^{[1](162)}的结果。所谓的尊卑秩序、名分与地位都是“自然之质”

的体现, 原来人们日常生活所必须遵循的名教, 不是那神学之天所统摄的结果, 不是统治阶级的强硬要求, 就是自然本身与自己内心的诉求。自己的内心又是什么? 王弼在《复卦》注中说:“复者, 反本之谓也。天地以本为心者也。”^{[13](336)}所谓“反本”即是反归于“无”“自然”的规律中, 这样就能于自己的心窥见天地之心。所以说自己的内心也就是“无”与自然。名教由僵硬的外在化的规定变为内在于人心的存在, 名教和个体就通过自然统一起来, 人们才能自觉自愿地安于名教。

二、“自然道”: 名教施行的方法

在自然基础上建立的名教确定了士人们的个体存在价值及其生命意义, 结束了东汉末年的士人们信仰崩溃、价值失落的危机局面。古代封建社会的统治者, 向来都是以封建伦理纲常教化百姓, 使之成为封建社会添砖加瓦的力量。王弼认为, 因为个体在自然的方面虽然“自然已足”, 但是在社会方面有教化的空间。“本虽美, 更可蔑也”^{[13](61)}，“蔑”的本义是荒芜, 引申为恶义。个体在社会生活中具有各种发展的可能性, 为了避免向不良的方面发展, 所以对个体进行教化是必要的。“圣人教化的目的, 主要是要改良民性, 使民性由可能的善表现为现实的善。”^[14]但是, 任何教化都是一种同化, 即消除受教育者的自然的个性, 从而获得一个同一的认知方式与价值体系。所以统治者如何施行名教才能不伤害个体的自然已足的本性呢, 正所谓“善为政者, 看人设教”^{[15](936)}, 所以圣王应以“自然之道”而施行名教。

王弼认为, 若以顺应个体本性的特点来施行名教, 那么个体就不会失去本真的状态。为此, 理想的圣王应该表现为“则天成化, 道同自然”^{[13](626)}的一种状态。“天”指万物之天性或自然本性, 圣王依据个体的自然本性进行具体的教化, 不以既定的框架去控制与戕害个体, 这种圣王之道就是“自然”的精神境界的呈现。在上者行“自然”之道, 在下之臣民就会观察到圣王的作风而受到感化。王弼在《观卦》的注释中说道:“统说观之为道, 不以刑制使物, 而已观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时, 而四时不忒; 不见圣人使百姓, 则百姓自服也。”^{[13](315)}若统治者不设立刑罚, 而以自然的境界对百姓教化, 那么天下臣民没有不诚服的。这种自然之道是无形无象的, 是在百姓不知不觉中就发挥了力量。就如同时间流转, 四季更迭, 谁人能看见是自然之道使之发生的呢! 道家

认为，“自然之道”即是无为，而且这种无为是完全反对儒家仁义教化的，因为仁义教化被道家看作是社会邪恶滋生的根源。与道家的“自然之道”不同，王弼认同名教的伦理价值，安定的社会形态是离不开对百姓的教化的。关键是用什么方式进行教化，才能让个体“自然不觉教化之”^[16]并且心悦诚服呢，王弼将“无为”化为了“随物”与“导物”的结合的方式。“随物而成，不为一象，故若缺也。”^{[13](123)}“随”在《说文解字》释为“从”，有顺应的含义。“随物”即顺应物本性，不为达到目的而伤害万物的本性。“不为一象”即是尊重万物的自然本性，不去有意地造成某一物象，这样就能保证万物的多样性的存在。换句话说，“随物”就是圣王“不劳明鉴”，依据个体的自然本性而成就个体。对于万物来讲，有了宽松的生存环境，才能实现自己的价值，所以王弼说“物皆说随”。王弼并不是一味地提倡“随物”，因为放纵未必就真正利于个体个性的发展。基于对个体以及对社会秩序的责任与义务，王弼又提出“导物”：

以方导物，令去其邪，不以方割物。所谓大方无隅；以直导物，令去其僻，而不以直激拂物也^{[13](152)}。

所谓“方”即普遍的价值原则(名教)，“导”即引导、导向、因势利导之意。导并不是把万物导向相同的方向，而是根据个体的不同的能力，创造一种至真至善的发展空间。从个体角度上讲，“导物”是“有为”的做法，即根据名教规范将个体导向一个臻于完善的状态之中。这很大程度上弱化了名教的施行者与名教的被教化者之间的矛盾。通过“随物”和“导物”结合的方式推行名教，目的就达到一种“善成”，这才是“大制者”所具有的韬略。对于名教来说，以自然之道的的方法施教有利于促进名教的内在自调机制。这既维护了个体的自然本性，又达到了教化的目的。个体与名教不再是原来的对抗与分裂，而是成了一个统一体，这个统一体可以使名教的生命力持久不息。

三、“性其情”名教与个体统一的人格范式

王弼通过自然原则将名教与个体之间原本的对立关系有机地统一起来，维护名教存在与张扬个体的个性并行不悖。在名教本于自然的背后，凸显了对个体自身的地位和作用的重视，这是“名士少有全者”时代的共同呼吁。“玄学作为一种致力于超脱经验世界而玄思无限本体的形上学，其宗旨虽是‘贵无’，但其最高主题乃是对个体人生意义和价值的探询。其现实意蕴是对魏晋人所亟亟追求的理想人格作理论上的建

构，表现出了道家的本体论与人生哲学在魏晋玄学中新的融合统一。”^[17]王弼自觉地依据本体论的模式来塑造理想人格。名教与个体永远存在于同一世界，也就是说，一个人从生到死都是在名教之中的。怎样的人格才能使个体悠然自得地在名教之中，而不会叛逆、忤逆名教呢？这就涉及到对个体人格的培养，王弼也以自然原则为导向，提出“性其情”的人格范式。

“性”与“情”作为人格的基本框架与人性内涵基本元素，对理想人格的培养有着极为重要的作用。刘邵说：“盖人物之本，出乎性情。”^[18]对性情的探讨直接关系到人类的知行活动，亦关涉个体与名教的关系。董仲舒提出“教化以成性”，他认为圣人天生就是善的，就是名教的楷模、道德的标兵，万民的本性都是善的，只是“有其质而未能觉”。也就是说，名教与被教化者(百姓)之间，只有“成善”的结果，因为这是“天”的懿旨。对于性与情的关系，董仲舒以阴阳来比附，并认为性阳情阴，性善情恶。这就将性与情列置在两个区域。董仲舒希望通过教化成性说明人性本善，性善意味着人们拥有自觉的道德行为与义务，这与名教的存在是相辅相成的。问题的关键是，情与恶在人性中都是存在的，董仲舒的“以名为教”只是阐明了情、欲、恶的不可取性，并没有深入阐述该如何对待。换句话说，名教只能在性与善的层面发挥作用，而情、欲、恶方面，只能通过“正法度以防欲”的办法解决。片面的否定人类合理的情感欲望，会加剧名教与个体间的对抗关系，从而衍生出虚伪的道德行为，这为将名教形式化的一些贪名图利之人提供了可乘之机。董仲舒对人格的构建，对于名教来说是不成功的。因为他没有使人之性情与名教形成有机的互动，即名教所培养的理想人格同时也是维护并发展名教的，所以最终导致个体对名教的背弃。

王弼认为，对于一个完整的人格形态是能够让性与情共存的。他说：

夫喜、惧、哀、乐、民之自然。感物而动，则发乎声歌。所以陈诗采谣，以知民志风。既见其风，则损益基焉。故因俗立志，以达其礼也^{[13](625)}。

情感是自然的、生来就有的，“情”是外界的事物的刺激而产生于内表现于外的感应。王弼认为“情”存在的目的是“以达其礼”，所谓“礼”也就是名教伦理价值规范。与汉代名教排斥“情”有所不同，王弼哲学理论中的“情”是为名教而存在的。这显然是从积极的意义上处理名教与情的关系。梁漱溟在《中国文化要义》中认为，周孔教化“以感情为其根本”^[19]。即是说百姓的自然情感是礼乐教化的基础，基于“情感”的教化更符合人心。王弼认为，情是动的，而且

有正邪之分,他处理情的方式不是以法度防之,而是通过“性其情”的方式将情融合在人性之中。“性”主要是从人格本体意义来说的。性就是人类生来就有的各种自然本性,也可说是生命本身,都是指人的自然属性,它与“道”一样都是本体“无”的指称。

不性其情,焉能久行其正,此是情之正也。若心好流荡失真,此是情之邪也。若以情近性,故云性其情^{[13](631)}。

“性其情”表明“性”是本体,“情”是本体之用,以性为本的“情”才能是“情之正”。所谓“正”即是名教的价值规范。所以说,王弼在构建名教时,没有像汉代那样“抑情”,而是将“情”控制在合理的范围之内,这样一定程度上尊重了个体个性,突出了个体地位。这种理想的人格状态,实际上是指圣人而言的。王弼主张“圣人有情”,圣人具有“性其情”的人格范式,所以能够“应物”却不“累于物”。圣人体悟本体“无”的真谛,能够应物而动,但却动不失其正。这表现为一种“无待”的精神境界。“无待”是《庄子》中所追求的人之至境,是对“道”的体验。“性其情”的目的是使个体与名教要达到“大和”的境界,圣人则是个体人格最高的追求路向。它能一定程度实现作为普遍规范的名教与个体的真正沟通,使得个体与名教形成和谐统一体。王弼哲学的对话者是统治者,不是普通的士人与庶民,但是他重建名教的归宿点在个体。可以说名教与个体的统一达到了双赢的状态,并展现为百姓安泰与社会稳定的局面。

四、结语

魏晋时代是个体意识崛起的时代,它突破了神学目的论和谶纬宿命论的樊篱,张扬个性与自我,追求与道同体。“正是对外在权威的怀疑和否定,才有内在人格的觉醒和追求”^[20]。个体的社会角色与生命价值服务于封建帝国的名教体系,名教的重建意味着个体的精神有了安顿。名教与个体之间并不是天然的合一的,以“名教本于自然”的方式统一名教与个体是一种理想的尝试。这种尝试的意义是深远的。名教代表着个体与他人、社会的理想上的恒常关系。也就是说,无论个体以外的他人、社会、国家存在与否,个体都应该尽其名分与位分,履行名教的常德。名教与个体通过自然原则统一起来,从而名教与个体之间由外在关系转为内在关系。王弼的潜台词是,以自然原则为导向的名教,可以成为个体现实生活和精神寄托的一以贯之之道的。在名教与个体统一的基础上,乐广又

将名教与个体所追求的“乐”联系起来。“名教内自有乐地”^{[15](1245)},名教之中有个体发挥其自由的余地,个体可以在名教之中安身立命。以自然原则为基础的名教,并没有经受住佛、道二教的侵蚀。佛教认为现实世界是苦难轮回的一个阶段,道教将现实世界看成追求成仙的羁绊,他们都主张个体应从名教之外去寻求个体的精神归宿。北宋范仲淹勉励张载去探讨“名教可乐”实际上也是王弼名教与个体统一的继续。名教与个体之间的如何互动能使个体乐在其中,张载分析得更加细致,他“一方面按照人性的要求重塑名教内涵,使之‘可乐’,另一方面又依据名教的内涵凝聚人心,陶冶人性”^[21]。可以看出,张载不但要名教符合人性的要求,个体更应该陶冶心性以合名教。这不能不说是王弼基于个体原则的名教思想的延伸。无论是王弼、乐广、张载他们都力图将作为外在规范的名教转化为个体的内在指导信念。历史上有很多忠臣孝子的悲壮义烈的行为,都因心怀名教的信念而行之的。

然而,名教就像是一把双刃剑,在王弼等企图通过统一个体与名教来维护名教与个体的共同利益的同时,当权者却将名教视为手段而压制个体甚至是残害百姓。无论是司马氏集团利用名教才铲除异己,还是宋明时期的“吃人的礼教”,都体现着名教在权威制度方面的僵化性、束缚性。为何在名教的发展中要被不断地纠偏,名教与个体的关系不断紧张,这不仅仅是个哲学问题。但是,无论如何,名教已在曲折中发展成为中国文化的标志^⑥。应该从“旧礼教的破瓦颓垣里,去寻找出不可毁灭的永恒基石”^{[4](62)},这种永恒的基石于个体、于社会都是有益而无害的。

注释:

- ① 关于名教解释,学界历来有不同侧重:陈寅恪从纯粹的政治学角度进行解释,认为:“故名教者,依魏晋人解释,以名为教,即以官长君臣之义为教”,参见:陈寅恪.陶渊明之思想与清谈之关系[C]//金明馆丛稿初编.北京:三联书店,2001:201.唐长孺持相同观点,认为魏晋玄学家所讨论的问题是针对东汉名教之治的,因此玄学的理论乃是东汉政治理论的继承与批判,其最后目标在于建立一种更适合的政治理论。参见:唐长孺.清谈与清议[C]//魏晋南北朝史论丛.北京:三联出版社,1978:289.余英时认为,仅仅从政治上解释名教是有偏颇的,因为有些名教的破坏者,只是破坏了“以家族为本位”的“伦理秩序”,还谈不上“官长君臣之义”,所以名教应该泛指整个人伦秩序而言,君臣与父子被看作全部秩序的基础。参见:余英时.名教思想与魏晋士风的演变[C]//士与中国文化.上海:上海人民出版社,2003:358.根据名教思想的起源与发展,本文倾向于余英时的解释,本文认为名教是以名分、名位、名节等儒家伦理价值内涵为规定的具有实践性德社会行为准则。
- ② 三纲是指君臣、父子、夫妇之间绝对不变的等级关系,“五常”(仁、义、礼、智、信)是处理君臣、父子、夫妇之间关系的基

本法则。

- ③ 三纲: 君为臣纲, 父为子纲, 夫为妻纲。六纪: 敬诸父兄, 六纪道行, 诸舅有义, 族人有序, 昆弟有亲, 师长有尊, 朋友有信。“三纲六纪”将人与人之间的关系规范得更加细致, 上下左右, 纵横交错, 就像一个大网罗, 只要抓住了纲纪, 就可以统领一切, 治理天下。
- ④ 赵宣服丧期间在埏隧里生了五个儿子, 戴封为了博取高名, 专门作出与世俗相违背的“激诡”行为。这些所谓的名教践行者都是名不符实的, 所以名教的践行者弄虚作假, 沽名钓誉。参见: 庞朴. 名教与自然之辨的辩证发展[C]//庞朴文集. 济南: 山东大学出版社, 2005: 396.
- ⑤ 王弼受王充思想的影响, 这要归因于蔡邕。蔡邕得到《论衡》后如获至宝, 叹其《论衡》为“诸子卓越”。《后汉书·王充传》注引《袁山松书》:“蔡邕入吴始得之, 恒秘玩以为谈助。”蔡邕是一个重赏赏才的人, 他很赏识王粲的才能, 所以就把自己的藏书送给王粲。《博物志》卷六载:“蔡邕有书万卷, 汉末载数车与王粲。粲亡后, 相国掾魏讽谋反, 蔡子与焉。既被诛, 邕所与书悉入蔡族子叶, 字长绪, 即正宗父, 正宗即辅嗣兄也。”综上可知, 王粲藏有蔡邕所赠的万卷书, 辗转又到了王弼的哥哥和王弼手里。王充时代, 名教危机还没出现, 但是《论衡》的许多论点, 尤其是援道入儒的思维方式, 迎合了反魏晋士人的需要。事实上, 自蔡邕以致魏晋, 《论衡》的影响一直持续着, 它对阮籍、阮咸等阮氏家族之学也产生一定的影响。
- ⑥ 陈寅恪在《王观堂先生挽词并序》一文中阐发的“吾中国文化之定义, 具于白虎通三纲六纪之说”。详见: 王国维. 王国维全集·第20卷[M]. 杭州: 浙江教育出版社, 2009: 202.

参考文献:

- [1] 杨国荣. 善的历程——儒家价值体系研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [2] 王孝鱼点校. 王廷相集[M]. 北京: 中华书局, 1989: 800.
- [3] 诺伯特·埃利亚斯. 个体的社会[M]. 南京: 译林出版社,

- 2008: 64.
- [4] 贺麟. 五伦观念的新检讨[C]//文化与人生. 北京: 商务印书馆, 2002.
- [5] 钟兆鹏. 春秋繁露校释[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 2005.
- [6] 范晔撰. 李贤等注. 后汉书[M]. 北京: 中华书局. 第7册. 1965: 2060.
- [7] 马小虎. 魏晋以前个体“自我”的演变[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2004: 386.
- [8] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局. 1988: 271.
- [9] 王先谦撰. 沈啸环、王星贤点校. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局. 1988: 250.
- [10] 陈寿撰. 裴松之注. 三国志. 第2册[M]. 北京: 中华书局. 1964: 557.
- [11] 陈卫平. 孔子君子理论内涵的双重性[J]. 上海师范大学学报, 2009(4): 11-18.
- [12] 王晓毅. 王弼评传[M]. 南京: 南京大学出版社, 2003: 8.
- [13] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局. 1980.
- [14] 王文亮. 中国圣人伦[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993: 28-29.
- [15] 房玄龄等撰. 晋书[M]. 北京: 中华书局. 1974.
- [16] 严可均. 全上古三代秦汉三国六朝文[M]. 北京: 中华书局. 1958. 1288.
- [17] 朱晓鹏. 智者的沉思——老子哲学思想研究[M]. 杭州: 杭州大学出版社, 1999: 59.
- [18] 伏俊琰撰. 人物志译注[M]. 上海: 上海古籍出版社. 2008: 12.
- [19] 梁漱溟. 中国文化要义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2005: 97.
- [20] 李泽厚. 美的历程[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1989: 85.
- [21] 卢国龙. 宋学微言——多元政治哲学的批判与重建[M]. 北京: 华夏出版社, 2001: 254.

Integration of Confucian ethical code and individual ——An analysis of Wang Bi

ZHANG Yingying

(School of Philosophy, Shanghai Normal University, Shanghai 200234, China)

Abstract: It is a awakening period of individual in Wei Jin dynasty. Wang Bi, as a part of scholars, found new way for the Confucian ethical code in the context of the individual nature, which is reflected in the the notion that Confucian ethical code stems from nature, and he believed that is rule of the world, the nature of individual and the bridge of the Confucian ethical code. Individual is very important for the Confucian ethical code because it is medium for spreading ideas in the world. Wang Bi tried to unite the individual and the Confucian ethical code by the nature rule of Tao to set up the new system of The Confucian ethical code. His thought can be expounded as follows: the individual lives under the Confucian ethical code, the wise men find the good way to carry out and temperament of individual. The integration of the individual and the Confucian ethical code can make the Wang Bi, latter vivid in the society.

Key Words: Wang Bi; the Confucian ethical code; rule of nature; individual; sage; temperament

[编辑: 颜关明]