

魏晋南北朝儒学的发展

楼 劲

摘 要：20 世纪初形成的魏晋南北朝“儒学衰落”说不能成立。从儒学常识化所代表的社会化程度、古文经学兴盛所代表的经学发展、玄学所代表的儒学前沿讨论和对不同思想理论的兼容并蓄能力等一系列情况来看，魏晋南北朝儒学上承汉代儒学的发展趋势，发扬汉儒基于现实解经阐义的传统，切实拓展了儒学的基础、主干、论域、作用和影响，展现出儒学不断随时代递变而发展的广阔场景。

关键词：魏晋南北朝 儒学 经学 玄学

一、重新审视魏晋南北朝“儒学衰落”说

魏晋南北朝“儒学衰落”，是中国现代史学兴起以后思想史领域的一大问题。1902 年梁启超《论中国学术思想变迁之大势》一文，即以两汉为儒学之“极盛”，至六朝隋唐而“最衰”。^①1907 年刊行的皮锡瑞《经学历史》一书，述经学自先秦“开辟”至汉“极盛”，经魏晋“中衰”和南北朝“分立”，至隋唐归于“统一”，宋以来则进入“变古”、“积衰”时代。^②这都是着眼于汉学尤其是今文经学来断定魏晋南北朝儒学、经学“衰落”的。^③刘师培持论与之不同，1905 年其撰《经学

① 梁启超：《饮冰室合集》，北京：中华书局，2015 年，第 3 册，第 629—638 页。其所说“儒学”即以经学为主干，包括各种阐发孔子及其后学思想的学说。本文亦在此意义上使用“儒学”一词。

② 皮锡瑞：《经学历史》，周予同注释，北京：中华书局，1959 年，“目次”，第 1—2 页。

③ 关于经学与儒学的关系，参见朱维铮《中国经学与中国文化》之“经学、儒学与孔学”及“儒术与经学”两节（《中国经学史十讲》，上海：复旦大学出版社，2002 年，第 8—13 页）。需要说明的是，朱维铮甚为强调经学作为“统治学说”的性质，本文则将之定性为“关于儒经之学”和“儒学的重要组成部分”。

教科书》第1册,以第9—15课分论两汉群经之传授,第16—22课分论三国两晋南北朝隋唐经学之况。这是兼顾今、古文经学的内容安排,所呈现的是魏晋以来经学、儒学继续发展的场景。^①但在经历了近代一系列文化变革以后,晚清一度活跃的今、古文经学因其保守、保皇属性,非被唾弃即被辨伪正谬;^②唯有从汉学到宋学,再到汉学复兴为清代朴学之类的概括,仍深刻影响人们对古代思想、学术递嬗脉络的认识。结果是持“汉学衰即经学衰”逻辑的魏晋南北朝“儒学衰落”说占了上风,各种哲学史、思想史著述的魏晋南北朝隋唐部分,基本皆略于儒学而突出玄学及佛、道等动态;至于魏晋以来玄学兴起、子学流播、文学发展以及教育、科技等方面的专题研究,亦多以儒学“衰落”为其因缘。尽管也有持论相对中允的讨论,但整个20世纪,学界对魏晋至隋唐经学、儒学演变大势的勾勒,仍可说是以“衰落”说为基调润色而成的。

中国思想史界受特定框架、脉络说影响,又尤其关注各时期的新说异见与思潮变迁,所论魏晋南北朝思想状态略于儒学而详于玄学、佛、道,自有其裁剪取舍之理,但也未尝不是以为此期儒学乏善可陈,失去了思想或理论上的引领作用。这与当时儒学发展实际明显不符,遮却了其仍在继续活跃,并在政治、社会、思想文化等领域进一步发挥重大作用的事实,学界对之已续有反思。^③随着讨论深入,魏晋以来儒学发展的更多侧面得到揭示,“衰落”说从立论到证据的问题,亦已空前明朗起来。

即从经常引用的史料看,《三国志》裴注引《魏略·儒宗传·序》述汉末“纲纪既衰,儒道尤甚”,魏文帝登位后在灰炭中重建洛阳太学,至明帝时仍颓而不振:

太学诸生有千数,而诸博士率皆粗疏,无以教弟子。弟子本亦避役,竟无能习学,冬来春去,岁岁如是……正始中,有诏议圜丘,普延学士。是时郎官及司徒领吏二万余人,虽复分布,见在京师者尚且万人,而应书与议者略无几人。又是时朝堂公卿以下四百余人,其能操笔者未有十人,多皆相从饱食而退。嗟夫!学业沉陨,乃至于此。是以私心常区区贵乎数

① 刘师培:《经学教科书》第1册,《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第2077—2082页。

② 列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华等译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第72—80页。

③ 如王晓毅《魏晋玄学当代研究略论》指出:“终魏晋之世,儒家的官方哲学主导地位一直没有根本动摇。”(《东岳论丛》1992年第3期,第75页)刘泽华主编《中国政治思想史(秦汉魏晋南北朝卷)》基本上也持这一看法(杭州:浙江人民出版社,1996年,第511、535页)。另参见严耀中:《魏晋经学主导说——对玄学盛行于魏晋问题的辨正》,《学习与探索》2006年第5期;郝虹:《魏晋儒学盛衰之辨——以王肃之学为讨论的中心》,《中国史研究》2011年第3期。

公者，各处荒乱之际，而能守志弥敦者也。^①

这段记载的主要问题，是为衬托荒乱之际数公“守志弥敦”之可贵，夸大了曹魏儒学的凋零景象。其中合乎史实的部分，无非大乱历劫之余重建太学之不易，朝廷用人亦不重醇儒。

从魏末数千太学生徒抗议嵇康之狱一事来看，其学规模实已可观，风气则与东汉略同。当时朝士干济而通经如王朗、华歆、卫凯、刘劭、傅嘏、崔林、高柔、钟会者不在少数，学养深厚如高堂隆、王肃、郑冲、荀颀等亦不乏人，故正始议圜丘应者寥寥，要非人罕通礼，而必别有其因。若再考虑曹魏始崇古文经学而今文渐衰，汉末学术重心又下移至士族世家，其势自魏晋以来持续发展，影响至为深远。这类转折首先冲击的自是官学或庙堂之儒，但其至晋复兴之势极为明显，至于诸私家之学的绵延与后劲亦史所公认。凡此诸端，均表明历经汉末劫难的儒学，至曹魏明帝以来，已在迅速恢复之中。故若据上引概括之语而论曹魏之儒学“衰落”，正所谓一叶障目。

又如《晋书·儒林传·序》曰：

有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述虚玄，摈阙里之典经，习正始之余论，指礼法为流俗，目纵诞以清高。遂使宪章弛废，名教颓毁，五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥，运极道消，可为长叹息者矣。^②

其文指斥西晋玄学清谈之盛及流弊，相关观点约自两晋之际形成某种雏形，大略仅以之为河洛倾覆之一端，^③至唐初史官则更放大玄学与儒学的对立，将之归为晋亡根源。^④但玄学清谈旨在探讨名教本原及名理之讲求，如果一定要找思想根源的话，导致西晋灭亡、中原沉沦以及江东政权最终弱于北方的，并不是名教、儒学不够兴盛，而正是其被玄学贬责的失本异化而说教流行、积弊丛生。因此，实不应将灭亡原因归于玄学对之纠偏还不够切实有效及流衍出新的问题，况且玄学与儒学也不是相峙对冲、此消彼长的关系，魏末至西晋玄风愈盛，司马氏则以家世诸生，较之曹魏尤重经学，史载当时“九州之中，师徒相传，学士如林”，^⑤后来拯晋国祚的王

① 《三国志》卷13《魏书·王朗传附王肃传》裴注引《魏略》，北京：中华书局，1982年，第420—421页。

② 《晋书》卷91《儒林传》，北京：中华书局，1974年，第2346页。

③ 干宝《晋纪总论》遍举西晋灭亡诸因，其中一端指斥其风俗之坏，有“学者以庄老为宗而黜六经，谈者以虚薄为辩而贱名俭”等语（《文选》卷49《史论上》，北京：中华书局，1977年，第692页）。

④ 唐初虽袭东晋关于南学简要而北学繁芜之说，但总体仍因其立场而尚北朝的雄强质朴实用，诋南方的奢丽纤巧玄虚，以至把两晋南朝灭亡归因于玄学。章太炎《五朝学》即斥其“不务综终始，苟以玄学为诟”（《章太炎全集·太炎文录初编》，上海：上海人民出版社，2014年，第69页）。

⑤ 《晋书》卷75《荀崧传》，第1977页。

导、谢安等人，亦皆为兼好玄学的儒生。则所谓两晋莫不弃儒崇玄并非实情，若进而以不足取信的“玄学祸国论”证明其时儒学“衰落”，恐不免误上加误。

再如《梁书·儒林传·序》载：

魏正始以后，仍尚玄虚之学，为儒者盖寡。时荀颢、挚虞之徒，虽删定新礼，改官职，未能易俗移风。自是中原横溃，衣冠殄尽，江左草创，日不暇给，以迄于宋、齐，国学时或开置，而劝课未博，建之不及十年，盖取文具，废之多历世祀，其弃也忽诸。乡里莫或开馆，公卿罕通经术，朝廷大儒，独学而弗肯养众，后生孤陋，拥经而无所讲习，三德六艺，其废久矣。^①

所述正始以后人尚玄虚，为儒盖寡，与《晋书·儒林传·序》的渲染相类，可见其确为唐初总结魏晋思想学术的官方口径。至于其概括的东晋、宋、齐之况，明显是要烘托下文所述梁武帝时文教之盛，与沈约《宋书》述魏晋“儒教尽矣”而元嘉兴学则“有前王之遗典”，^②萧子显《南齐书》称晋、宋儒风不振而齐初复兴，^③俱为褒扬当今、刻意贬抑前代之说。其所述唯国学之况尚可参考一二，至于“乡里莫或开馆，公卿罕通经术”至“三德六艺，其废久矣”数语，则全然不符梁以前儒学之况，^④又岂能据此而断其衰颓？

上举记载，或以一时之况概括全体，或因既定口径扭曲史实，或为扬此抑彼有违中允，然其论者无不钟情儒学，所发皆为有其诉求的痛切之论，而非真以儒学为穷途末路、衰朽不堪。但至20世纪，沿此而说魏晋南北朝“儒学衰落”者，则在完全不同的背景、立场、感情和诉求下偏取其说，通盘接过了其所论失实的症结。这也可见有关研究亟待破除成见，深入总结以往思想史研究的得失，尤其是要重新梳理大量记载所示现象的内在联系，方能准确评估魏晋以来儒学演化的态势及其在中古思想史上的作用和地位。

以下即在前人所论基础上，集中观察魏晋南北朝儒学在一些基本方面的主导地位和发展进程，廓清相关史实与问题，以助于这个重要时期思想、学术与文化史脉络的建构。

二、“儒学常识化”趋势及相关现象

自汉武帝独尊儒术、王霸杂治，到东汉儒学在统治指导思想中的地位趋于巩

① 《梁书》卷48《儒林传》，北京：中华书局，1973年，第661页。

② 《宋书》卷55《臧焘徐广傅隆传》“史臣曰”，北京：中华书局，1974年，第1552—1553页。

③ 《南齐书》卷39《刘瓛陆澄传》“史臣曰”，北京：中华书局，1972年，第686—687页。

④ 宋、齐时公卿百官通经著述者如何承天、王俭等为数甚多，不烦赘举。至于当时私学之盛，参见楼劲《魏晋南北朝隋唐时期的知识阶层》关于此期乡校家馆、名师学馆及自学、游学与家传世授的讨论（兰州：兰州大学出版社，2017年，第170—255页）。

固，与之相伴的，是儒学之影响深入社会各领域。儒学基本理念、准则和有关知识开始被社会广泛认同，从而使之从原来的诸子显学之一，逐渐转化为社会生活尤其是公共领域普遍适用的一种基本知识。所谓“儒学常识化”，即指其从特定学说不断社会化为公共知识重要组成部分，从而普及成为常识的进程。这是魏晋以来儒学发展最为基本和影响深远的趋势。

儒学走向普及的突出表现是经学成为学童课程，其始正在东汉。《齐民要术》引崔寔《四民月令》述正月之事：

农事未起，命成童以上，入太学，学五经（谓十五以上至二十也）。

砚冰释，命幼童入小学，学篇章（谓九岁以上，十四以下。篇章谓六甲、九九、《急就》、《三仓》之属）。^①

又《北堂书钞·艺文部》引《四民月令》云：“十月，砚水冻，令幼童读《孝经》《论语》。”^②崔氏此书所述大体为东汉乡村之况而有一定的理想成分。这两条佚文是说有条件的幼童一般须入小学习书、数，同时诵习《孝经》《论语》以为儒学初阶，成童得入大学深造者则习五经。^③这是西汉以来“遗子黄金满籝，不如一经”之谚开始深入人心的体现，^④实际状态在东汉多有其证。王充《论衡·自纪篇》曰：

六岁教书……八岁出于书馆，书馆小僮百人以上，皆以过失袒谪，或以书丑得鞭。充书日进，又无过失。手书既成，辞师受《论语》《尚书》，日讽千字。^⑤

这所书馆有小童百人以上，表明在东汉初年浙东一带，书、数之学仍是学童的先修之课。而王充6岁入馆习书、数，再习《论语》《尚书》的年龄仅为8岁，可见其确在幼童时已诵习儒经。从桓、灵时期北海邳原的学习经历来看，他11岁丧父，邻近书舍之师怜其家贫早孤，免费收之入学，“一冬之间，诵《孝经》《论语》”。^⑥可见东汉后期确有诵习《孝经》《论语》的乡村小学，所体现的正是一段时期以来习经年龄段下降的态势。

① 贾思勰著，缪启愉校释：《齐民要术校释》卷3《杂说》引，北京：中国农业出版社，1998年，第226页。此处“太学”是用古义，指供小学结业者深造之大学。石声汉《四民月令校注》即作“大学”（北京：中华书局，1965年，第9页）。《三仓》即秦以来流行的字书《仓颉篇》《爰历篇》《博学篇》。

② 《北堂书钞》卷104《艺文部十·砚》引，天津：天津古籍出版社，1988年，第435页。

③ 如西汉元帝时史游所编《急就篇》曰：“宜学讽《诗》《孝经》《论》，《春秋》《尚书》律令文。”（《仿唐石经体写本急就篇》，黎庶昌辑：《古逸丛书》，扬州：广陵书社，2013年，下册，第161页）

④ 《汉书》卷73《韦贤传》，北京：中华书局，1962年，第3107页。

⑤ 王充著，黄晖校释：《论衡校释（附刘盼遂集解）》卷30《自纪篇》，北京：中华书局，1990年，第1188页。

⑥ 《三国志》卷11《魏书·邳原传》裴注引《原别传》，第351页。

王充8岁所习包括《尚书》，可见，继《孝经》《论语》成为幼童教材后，五经在东汉已开始为幼童所习。在古今中外的知识系统中，某种学问从进修深造之科变为学童课程，均是其从专精之学普及化、社会化为公共基础知识的关键一步。汉魏以来经学进入学童课程的情况虽错杂不一，但士人在幼童阶段已通《诗经》《尚书》等经，其例在记载中确在增多，^①这是士人引领社会风气和儒学常识化势头强劲的反应。其典型如曹魏钟会曾为母作传，自述幼少时之课业曰：

年四岁授《孝经》，七岁诵《论语》，八岁诵《诗》，十岁诵《尚书》，十一诵《易》，十二诵《春秋左氏传》《国语》，十三诵《周礼》《礼记》，十四诵成侯《易记》，十五使入太学问四方奇文异训。^②

钟会为名公之子，学历之系统堪称典范，^③其进阶大略仍循《四民月令》所说14岁前在小学，15岁入大学进修深造，不过其小学所习已以五经为主，而书、数训练当在其8岁前诵《孝经》《论语》时同步进行。故钟会的学习经历，总的来说仍合乎当时五经从原大学课业向学童教材过渡的整体趋势。到《颜氏家训·勉学》篇，述当时“士大夫子弟，数岁已上，莫不被教，多者或至《礼》《传》，少者不失《诗》《论》”。^④可见南北朝士人幼习五经已趋普遍。

在士人自幼一般已通《诗经》《论语》的风气影响下，南北朝时一般乡村小学也已教授五经。如宋齐时吴郡盐官人顾欢：

年六七岁昼（书）甲子，有简三篇，欢析计，遂知六甲……乡中有学舍，欢贫无以受业，于舍壁后倚听，无遗忘者。八岁，诵《孝经》《诗》《论》。及长，笃志好学。^⑤

可见南朝幼童仍先学“六甲”习书、数，乡间小学除习《孝经》《论语》外，也把《诗经》等列入课程。又如北魏后期武邑人刘兰：

年三十余，始入小学，书《急就篇》。家人觉其聪敏，遂令从师，受《春秋》《诗》《礼》于中山王保安。家贫无以自资，且耕且学。三年之后，便白其兄：“兰欲讲书。”其兄笑而听之，为立黉舍，聚徒二百。兰读《左

① 《后汉书》卷24《马援传》载其同郡朱勃，“年十二能诵《诗》《书》”（北京：中华书局，1965年，第850页）。《三国志》卷10《魏书·荀彧传》裴注引张璠《汉纪》，述荀彧叔父荀爽“年十二，通《春秋》《论语》”（第307页）；同书卷57《吴书·陆绩传》载其自述“幼敦《诗》《书》，长玩《礼》《易》”（第1329页）。《晋书》卷91《儒林·孔衍传》载其为孔子二十二世孙，“年十二，能通《诗》《书》”；同卷《范宣传》载其“年十岁，能诵《诗》《书》”（第2359—2360页）。

② 《三国志》卷28《钟会传》裴注引其母传，第785页。

③ 参见周一良：《魏晋南北朝史札记》之《三国志札记·诵〈孝经〉》，北京：中华书局，1985年，第41—43页。

④ 王利器：《颜氏家训集解》卷3《勉学》，北京：中华书局，2013年，第172页。

⑤ 《南齐书》卷54《高逸·顾欢传》，第928页。

氏》，五日一遍，兼通五经。^①

刘兰入学虽晚，但亦可见北朝乡村小学仍习“篇章”，而儒学气息较浓的《急就篇》重要性似已超过属于史书学吏传统的《三仓》。三年后其所立“黉舍”，自是简陋的村学，所教大抵应随常例，^②刘兰粗通的《诗》《礼》《春秋》，恐必在教授之列。

也正是从士人到庶民、自《孝经》《论语》至五经、由大学课程下移为普通乡村小学教材的普及过程，代表了魏晋南北朝儒学常识化进程的基本趋势。至于其发展到唐、五代时期的状态，则可从敦煌吐鲁番文书所示西陲偏地流行的有关读本之况见其大概。

一是文书中多有儒经教材。学者曾统计敦煌吐鲁番及黑水城文书中共有儒经文本近40种，其中居于前三位的分别是《孝经》（10种）、《毛诗》（6种）、《论语》（5种）。^③结合前文所述学童读经之况，恐怕这正由于它们长期作为小学教材，普及程度相对较高的缘故。尤其值得注意的是，在总数约200件的敦煌儒经残卷中，有近10%为六朝写本。其中如敦研366号为北魏和平二年（461）十一月六日唐丰国所写的白文《孝经》残卷，^④这是北魏前期《孝经》写本直至唐以来仍被传习的证据。P.2570《毛诗》残卷正文为六朝书风，其后又有约9世纪前期吐蕃“寅年净土寺学士赵令全读为记”的题记，^⑤似为当时沙州一带寺学所用的六朝旧本。这些状况说明儒学常识化早已抵达西北地区基层，即便吐蕃治下的沙州寺学亦然。^⑥

二是魏晋南北朝新编的蒙学教材无不渗透儒家思想。这些教材从多个方面体现、阐扬了儒经观念，其大量涌现，实为魏晋南北朝文化史的重要现象，也是秦汉流行的书学教材大都在隋唐前失传的主要背景。敦煌文书所见识字书中数量最多的《千字文》和《开蒙要训》亦此期所出，^⑦前者学界熟知，后者以霍山为南岳，似应

① 《魏书》卷84《儒林·刘兰传》，北京：中华书局，1974年，第1851页。

② 《齐民要术·杂说》述十一月之事：“砚冰冻，命幼童读《孝经》、《论语》、篇章，入小学。可酿醢，余杭稻、粟、豆、麻子。”缪启愉《齐民要术校释》误删“入”字（第240页）。诸家《四民月令》辑本辑入此条，然原文既不出书名，盖节取《四民月令》并并入其他文字而述北朝流行之况，刘兰所入及所办小学当不例外。

③ 王素：《敦煌儒典与隋唐主流文化——兼谈隋唐主流文化的“南朝化”问题》，《故宫博物院院刊》2005年第1期。以下所引敦煌儒经残卷总数及六朝旧本数皆据此文。

④ 邵惠莉等：《叙录·敦煌研究院藏敦煌文献（下）》，段文杰主编：《甘肃藏敦煌文献》，兰州：甘肃人民出版社，1999年，第2卷，第314页。

⑤ 王素、李方：《魏晋南北朝敦煌文献编年》，台北：新文丰出版公司，1997年，第276—277页。

⑥ 约西晋时，儒家典籍如《论语》已传入日本，一般以为这是儒学在日本流播的开端。参见韩昇：《东亚世界形成史论》，上海：复旦大学出版社，2009年，第55—57页。

⑦ 郑阿财：《〈开蒙要训〉的语文教育与知识积累》（《浙江师范大学学报》2020年第1期）述敦煌文书中的《千字文》残卷超过150件，《开蒙要训》残卷有79件。

编写于隋开皇九年(589)改以衡山为南岳前,内容更多面向庶俗,其首句“乾坤覆载”显然与《千字文》首句“天地玄黄”同本于《易》传,其他内容亦多贯穿着儒经中的相关观念。^①又如敦煌文书中数量最多的家训类蒙书——唐人所撰《太公家教》, P. 2564 文书存其序文,明确交代此书宗旨为“讨论坟典,简择诗书,依经傍史,约礼时宜,为书一卷,助诱童儿,流传万代”。^②这类教材在敦煌一带的流行,可谓儒学常识化至唐已完全巩固下来的标志。

三是女性教育及其读本也渗透了儒家崇尚的伦理准则和女德观念。魏晋至唐,《列女传》《女诫》《女孝经》《女论语》等书不断涌现,^③皆为三从四德等观念影响士女及于庶民的反映。敦煌文书 P. 2598《新集文词九经抄》残卷引有《妇诫》一则,^④可知这类读本在敦煌一带亦有流行。另有 P. 2633 等 3 件《崔氏夫人训女文》抄本残卷,^⑤为七言嫁女训语,开头铺叙嫁事后即曰“教汝前头行妇礼,但依言语莫相违”,其后内容包括守分、慎言、谦恭、别内外、尊舅姑、睦宗亲、敬夫婿各节,也就是所谓“妇礼”之要节。这是借高门训女之名而流传至广的读本,其中的具体言行要求皆符《太公家教》等处所述女性范则,^⑥也切合当时敦煌地区关于女

① 如《开蒙要训》关于君王统治部分说“君王有道,恩惠弘廓。万国归投,兆民欢跃”。将其与《急就篇》所说“万方来朝,臣妾使令;边境无事,中国安宁”、《千字文》所述“坐朝问道,垂拱平章;爱育黎首,臣伏戎羌;遐迩一体,率宾归王;鸣凤在竹,白驹食场;化被草木,赖及万方”作比较,可以看出《急就篇》之文也受儒学影响,却不像《千字文》所述那样自《尧典》化出,《开蒙要训》显然承此而简化之。

② 据高国藩《敦煌写本〈太公家教〉初探》(《敦煌学辑刊》1984年第1期)统计,《太公家教》共有36个残卷;其后,张新朋《〈敦煌写本“太公家教”残片拾遗〉补》(《敦煌学辑刊》2012年第3期)又从俄藏敦煌文书等处先后发现16件残卷。本文所引《太公家教》录文据高国藩文。

③ 《隋书·经籍志》史部杂传类著录刘向以来诸家列女传赞10部,另有《女记》《妒记》之类;子部儒家类著录《曹大家女诫》等女性鉴诫书6部(北京:中华书局,1973年,第978、999页)。《新唐书·艺文志》史部杂传类著录《女训》等书30部(北京:中华书局,1975年,第1486—1487页)。

④ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编:《法藏敦煌西域文献》第16册,上海:上海古籍出版社,2001年,第183—186页。

⑤ P. 2633 原题“崔氏夫人要女文”, S. 4129 原题“崔氏夫人女文训”, S. 5643 原题“女文”。3件残卷中,以第一件相对完整,文后附有“白侍郎赞”语,述“崔氏训女,万古传名,细而察之,实亦周备”云云,末有题记“上都李家印崔氏夫人壹本”,是其当时甚受推重,且自长安印本传抄而来。今题及录文俱据郑阿财、朱凤玉:《敦煌蒙书研究》,兰州:甘肃教育出版社,2002年,第413—414页。

⑥ 如《崔氏夫人训女文》说“路上逢人须敛手,尊卑回避莫汤前”,《太公家教》则述妇人须“所有言语,下气低声”。前者述夫婿醉酒须含笑服侍,后者则说“新妇侍君,同于侍父”。

德的观念形态。^① 考虑到女性所具知识、观念对家庭与社会教育特有的影响，敦煌文书所示西陲女性教育和读本之况，自是儒学常识化具体而微的体现。

这些状态透露的儒学常识化之要，是儒经及其所重理念和知识成为启蒙教育及小学所习的基干内容，故读书人自幼例须诵经，非读书人也多少熟悉、认同其中的普适部分，其他如天地人间等各种知识也都被不同程度地溯源和筑基于此，从而使儒学成为解释其他知识的一种基础性知识，也就罔论其无所不在的指导作用和影响了。

上举诸例多为民间自发现象，也表明儒学常识化进程不仅是当局立之于官学、诱之以利禄的产物，而且是朝野持续互动，整套华夏秩序与特定意识形态交相推进、演化的结果，故对全社会均有错综深远的影响。而这当然也及于儒学自身的生态，包括其作为常识化了的意识形态特有的资源优势 and 同化作用，尤其发展形态与以往作为特定学说之时已相当不同，还包括其思想前沿发生的较多异端、官学读经的颓势难振而私家之学的更趋活跃等。其中一些即被以往思想史界看作儒学“衰落”之征，但从常识化的总体趋势来看，却是儒学获得巨大发展和空前广阔的社会基础的题中之义。

三、古文经学的兴起、发展与成就

如果说常识化是儒学深入全社会并构成其重要底色的过程，那么经学尤其是古文经学的迅猛发展及新说纷涌，就集中代表了儒学仍有巨大的学术、理论活力和影响。儒学基本理念和一般知识既然成为常识，以往围绕师说家法或争立官学的大量争论或被消解，或改变方式，其主体部分的讨论也就少了一些扣人心弦和跌宕起伏的事件，却在其前沿多了各种沉潜研究和新的争执。作为指导统治的理论依据，儒经大义及其待发之覆与形势递变同学术、思想领域的事态相互激荡，使魏晋南北朝的经学全无衰落的灰败而是精彩纷呈。

《宋书·礼志一》载东晋初太常荀崧上疏请增经学博士之员，其言有曰：

世祖武皇帝圣德钦明，应运登禅，受终于魏。崇儒兴学……先儒典训，贾、马、郑、杜、服、孔、王、何、颜、尹之徒，章句传注众家之学，置博士十九人。^②

① P. 3556 录有 3 篇比丘尼的邈真赞，3 人皆张义潮、曹议金之裔，邈真赞述其出家前资性，或言“间生灵德，神授柔和”，或称“雍雍守道”、“穆穆柔仪”，或谓“自生神授于坤仪，立性天资于妇道”。参见郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，兰州：甘肃教育出版社，1992 年，第 387、396、398 页。这类套语多见于魏晋以来女性墓志，为士庶女德规范已被儒学观念格式化之体现。

② 《宋书》卷 14《礼志一》，第 360 页。

晋武帝所立五经博士19人,学界认为其多承曹魏而来,荀崧列举的各家,除何休《春秋公羊传解诂》、尹更始《春秋穀梁传章句》属今文家外,其余皆古文家。可见曹丕代汉重建国学后至三少帝时,古文经学已确立官方优势地位,这是经学发展史上具有里程碑意义的大事,以至王国维考此而称“学术变迁之在上者,莫剧于三国之际”。^①两晋以来今文各家大多凋零失传,古文学优势进一步巩固,其诸多注解义疏实为当时经学发展及其深刻影响社会各领域的集中代表,历南北朝隋唐而莫不皆然。况今、古文经学消长自王莽至东汉已甚明显,至贾逵、马融、服虔尤其是郑玄以来,虽还抑在民间,而已风靡天下,其学“左今右古”而多兼取其长,总体特点和风格无疑仍属汉学。故今文经学渐趋凋零不能等同于经学衰落,也不能说是汉学衰落。导致这种错觉的症结,除自承汉学正宗的今文家或朴学立场影响外,恐怕还是因为视经学为无用甚至有害的诸多近现代学者,对古文经学所以兴起并代表汉魏以来经学发展主流的问题兴趣乏乏之故。

古文经学在两汉之际的兴起,既有孔壁古经已甚流行等经学自身文本、义理讨论的内在原因,更与西汉后期今文经学已臻极盛而统治危机一再出现的局面密切相关。哀帝的再受命与王莽摄政谋位,均接续了此前部分今文经师代表的汉家运终之说,但真要以易代来消解统治危机,却受到处于一尊地位的今文经学所尚纲常秩序,尤其是君臣大义的强烈制约。《汉书·盖宽饶传》载其宣帝时上封事:

又引《韩氏易传》言:“五帝官天下,三王家天下,家以传子,官以传贤,若四时之运,功成者去,不得其人则不居其位。”书奏,上以宽饶怨谤终不改,下其书中二千石。时执金吾议,以为宽饶指意欲求禪,大逆不道……遂下宽饶吏,宽饶引佩刀自刭北阙下,众莫不怜之。^②

其时儒生真可谓志虑忠纯而生机蓬勃、锐气逼人。《韩氏易传》及董仲舒等人的同类论述,是汉初革命以来儒学自由发展之时的经师之说,到儒学获得独尊地位、成为官方学术后,其说仍为后学相承讨论。但此时儒学发展、发挥最多的自然不是这类言论,而是极尽强调纲常秩序并将之体系化而归为天道的内容,两者内在是冲突的。盖宽饶引前儒所说论政言禅被视为“大逆不道”,实即今文家原心定罪的套路,是一段时期以来格外强调纲常的结果。武帝以后“意欲求禪”者络绎,多以有违君臣大义被诛,却广受同情。^③这说明其事已难袭用作茧自缚的今文经学,但也不能完全离开经学另立理据。流传于民间的古文经学遂因其很少涉及政论,较重训诂、学理以明圣人制作和王道内涵而令当朝注目。但古文经学仍缺少对圣人出世、天命

① 王国维:《观堂集林》卷4《艺林四·汉魏博士考》,北京:中华书局,1959年,第188—191页。

② 《汉书》卷77《盖宽饶传》,第3247—3248页。

③ 参见蒙文通:《孔子和今文学》,蒙默编:《蒙文通全集》,成都:巴蜀书社,2015年,第1册,第315—329、358—363页。

转移的系统阐述，遂又须借助于依傍儒经、神化圣王而多谶言的纬书。因而古文经学与纬书在成、衰以来一并崛起流行绝非偶然，^① 实因当时政局与政治思想的禅代主题催化而来。

有必要强调这是大一统王朝力图解决有序易代问题的真正起点。自秦始皇综采各家学说，其中也包括三皇五帝之说及某些儒家理想，建立王朝体制，^② 欲传之无穷，及其身死不久而竟崩解覆灭。至汉朝承其框架调整国策，又独尊儒术，完善秩序，儒生以其核心可与天道同存，然亦迭遇统治危机而有易代之虞。作为华夏政治文明长期演化发育的结晶，秦汉建立的王朝体制确有其不可及处，但在有序易代问题上暂时还是一片空白，其“家天下”体制特质又注定有些统治危机非易代即难消解，若以暴力进行则势必血流漂杵，遂须寻求和平过渡之方，使皇家易姓而基本体制和秩序仍得存续发展。

这一问题的解决过程，正是从西汉今文经师接续战国以来禅让之说的“求禪”探讨始，经王莽兼用古文经学和纬书证成禅代、建立新朝，然仅 10 余年即崩解灭亡，可谓成败参半的首次实践；到崛起于义军的刘秀承用“汉家尧后”、“赤帝九世”说称帝复汉，虽痛诋王莽篡位而成、哀复古之制多得保留，古文经学与纬书流行大势已成；^③ 再到曹魏、西晋相继禅代堪称成功，遂为南北朝隋唐历次禅代沿用之“故事”。所有这些政治实践和探讨的理论基础，无一例外是与纬书相连为说的古文经学。^④ 正是这一过程，使王朝体制具备了通过有序易代消解统治危机的途径、机制，由此极大地影响了整套制度和社会各领域的发展进程，而这数百年中接踵相继的禅代探索和实践，也构成了此期古文经学长盛不衰的一大动力。

当然驱动魏晋以来古文经学不断发展的因素远不止此。禅让易代无非政治、社会、学术、思想等方面事态的集中体现，围绕这些方面的经义阐释问题本就丛生叠出；各地的割据和南北对峙争统，以及学术重心常在士族世家而呈区域化特色，自亦增加了经解义说的头绪和支派；加之古文经学成为官方学术后，已是所有需要回到儒经原典及其义解来讨论的问题焦点，更催发了各家经传注疏的大量涌现。《隋

① 楼劲：《西汉时期“革命论”之退化与政治思想之转折变迁》，《中国社会科学院历史研究所学刊》第 7 集，北京：商务印书馆，2011 年，第 137—161 页。

② 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史下册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980 年，第 251 页。

③ 参见杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，北京：中华书局，2006 年，第 84—89、249—257、313—315 页；陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》，北京：中华书局，2011 年，第 429—436 页。

④ 东汉以来惯以纬书及相关内容为“内学”，与五经构成内外辅成关系。以古兼今而影响最大的郑玄常以纬书注经，亦曾遍注纬书。至魏晋以来纬书遭禁而部分亡佚，然其佚文仍多见于郑玄等各家注疏。参见杨天宇：《郑玄三礼注研究》，北京：中国社会科学出版社，2008 年，第 17—18、176—178 页。

书·经籍志一》经部后叙述其著录之书：

凡六艺经纬六百二十七部，五千三百七十一卷。（通计亡书，合九百五十部，七千二百九十卷）^①

以其“通计亡书”之数，较之《汉书·艺文志》著录的六艺略“一百三家，三千一百二十三篇”，^②共增加847部、4167卷，其中大部分皆古文经学之流。这些数字虽有统计误差及分类、著录等问题，其部帙篇卷之况又受到简帛转为纸本等多重影响，仍可反映魏晋至隋经学著述量远超两汉。再就其质而言，仅魏晋时期即有《易》之王弼注阐明义理，自标新学，一改以往《易》学的象数传统；《论语》何晏集解裁择今、古各家所释，断以己意，以绍述圣贤，存其精义；《左传》杜预注以经、传合一，明其义例，综取各家以为诠释，不仅集成《左氏》之学，亦开《春秋》研究新风；东晋初梅赜奏上《尚书》孔传，后世虽斥之为伪，却全面总结了汉以来《尚书》学成就，并以篇章完整、训注明晰、弘扬圣王之道尤为系统，终至诸家皆亡而独自流传。^③其余如礼学自魏晋以来甚为朝野所重，几成为六艺之首，除郑玄三礼注常为正宗外，王肃三礼解及各家《丧服传》等又标新立异与之争锋，尤其结合实际阐其幽微的各种礼论已蔚为大观。^④凡此皆移一时风气，示来者轨辙，历数百年而愈受推重，为经学史上不容略过的大节，又尤足见其时经学根本不是衰落，而是成就甚巨。

魏晋以来经传注疏的长足发展，还表现为古文经学并不墨守师说家法、好兼综诸经等风气的流行，^⑤以及井田、乡党、庠序、昊天、禘祫、六宗、明堂、声律等一系列问题在汉代基础上的进一步讨论。清儒对此多有梳理，近年学界更着力还原其中部分问题在魏晋南北朝的历史背景和内在脉络，可见其往往始于某一经文的阐释而遍涉五经相关内容，及于前贤之释和史、子所说，从而形成郑、王等不同学派、倾向和立场之争，其中既有结合实际、利害切身的部分，也有相对纯粹的学理探讨，又不时交织以致风起云涌。^⑥即便是一些具体的文义解释，本来只在经师案

① 《隋书》卷32《经籍志一》，第947页。

② 《汉书》卷30《艺文志》，第1723页。

③ 刘起舒：《尚书学史》，北京：中华书局，1989年，第195—199页。

④ 《宋书》卷55《傅隆传》载其订补文帝时所撰《礼论》，上表称魏晋以来礼学虽章句训诂不及曩时，“而问难星繁，充斥兼两，摛文列锦，灿烂可观”（第1551—1552页）。同书卷64《何承天传》载其晋末与傅隆共撰朝仪，元嘉二十四年（447）卒，“先是，《礼论》有八百卷，承天删减并合，以类相从，凡为三百卷”（第1711页）。此800卷《礼论》，显然多形成于魏晋。礼论为衔接礼经与五礼的关键，乃后者之理论基础。

⑤ 廖平：《今古学考》卷上《今古学宗旨不同表》，李耀仙主编：《廖平学术论著选集（一）》，成都：巴蜀书社，1989年，第44—45页。

⑥ 如宁镇疆：《郑玄、王肃郊祀立说再审视》，《历史研究》2014年第5期；华喆：《高贵乡公太学问〈尚书〉事探微——兼论“天命”理想在魏晋的终结》，《中国史研究》2018年第2期。

头加以考究，但也会因时势触动而迭起变化。

如《论语·尧曰》述尧舜禅让有“允执其中，四海困穷，天禄永终”等语，而古文《尚书》之《大禹谟》载舜禹禅让，也间隔着有此数语。“困穷”、“永终”在其上下文中是表示运终数绝的凶辞，^①但何晏等所撰《论语集解》释《尧曰》此数语并不取《尚书》，而是据东汉《张侯论》传人包咸的《章句》，解作祝福勉励的吉语。^②二义在汉魏和魏晋禅代时分别为旧主禅位和新帝登基的诏策所采，到南北朝禅代时，同类诏策无论旧主、新帝已皆如《尚书》以“困穷”、“永终”为凶辞。^③清人毛奇龄《论语稽求篇》考当时皆“以‘天禄永终’继‘困穷’之后，为却位绝天之辞。而于是策书改，即《论语》亦俱改矣。此实经籍文体升降，前后一大关节”。^④不过当时据改《尧曰》释义的恐怕只是部分经师，因为从萧梁皇侃《论语义疏》到唐宋官本《论语注疏》，仍皆取本《论语集解》。^⑤可见魏晋南北朝历次禅代虽牵动相关经文的诠释态势而生分歧，然以晋唐《论语》学本身而言，何晏等所释显然仍因其合乎学理多得认同，即便被南北儒生订补充实，^⑥亦属其影响甚大得以汇聚诸家之说而不断发展的体现。

像这样经文义解既有自身学脉、诠释疑难，又与现实不失关联而得多重推动的状态，直接说明了魏晋南北朝《论语》各家训解今仍可考者多达50余种，^⑦以及五经各家注疏所以大量涌现的背景。至于此期经学发展的成就，在唐初撰定《五经正

① 《论语注疏》卷20《尧曰》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第2535页；《尚书正义》卷4《大禹谟》，阮元校刻：《十三经注疏》，第136页。本文不涉入《尧曰》及《大禹谟》真伪之争，况《尚书》孔安国传在汉魏及魏晋禅让时尚存，其时旧主禅位策文以“天禄永终”为凶语，应即据此。

② 《覆正平本论语集解》，黎庶昌辑：《古逸丛书》，上册，第100页。

③ 程树德：《论语集释》卷39《尧曰》，北京：中华书局，1990年，第1345—1350页；刘宝楠：《论语正义》卷23《尧曰》，北京：中华书局，1990年，第756—758页。

④ 程树德：《论语集释》卷39《尧曰》引，第1347页。

⑤ 皇侃：《论语集解义疏》卷10《尧曰》，钟谦钧辑：《古经解汇函》，扬州：广陵书社，2012年，第1414页；《论语注疏》卷首疏序、卷20《尧曰》，阮元校刻：《十三经注疏》，第2454、2535页。

⑥ 《隋书》卷32《经籍志一》述北朝《论语》先用郑注，至隋亦已“何、郑并行”（第939页）。

⑦ 吴承仕在《经典释文序录疏证》中考皇侃《论语义疏序》列江熙所集晋人训解13家，加皇疏所引及不见其引的梁以前注疏，删除重复后共计45家（北京：中华书局，2008年，第133页）。除去其中汉之马融、郑玄、包咸及不知时期之周氏，得41家。其所不含而隋志及张鹏一《隋书经籍志补》著录的，包括北朝隋人所著、不知名氏所撰和梁未亡佚的《论语》训解之作，又有10余家。参见《隋书》卷32《经籍志一》，第936—937页；张鹏一：《隋书经籍志补》，《二十五史补编》，上海：开明书店，1937年，第4933页。

义》及高宗以来续定的四经注疏中更有集中体现。现据各书序文述其取本及疏解采择之况列表如下。

《五经正义》及四经注疏之注本与疏解采择情况表

书名	取本	疏解
周易正义	王弼、韩康伯注本	综取往说
尚书正义	孔传（伪孔传）本	刘焯、刘炫
毛诗正义	毛传郑笺本	刘焯、刘炫
礼记正义	小戴记郑注本	皇侃、熊安生
春秋左传正义	左氏杜注本	刘炫、沈文阿
周礼注疏	郑注本陆氏音义	综取往说
仪礼注疏	郑注本陆氏音义	黄庆、李孟愬
春秋穀梁传注疏	范宁集解	徐邈等
春秋公羊传注疏	何休解诂	北朝经师 ^①

资料来源：阮元校刻：《十三经注疏》，第6、110、261、1223—1226、1698—1699、633—636、945、2358、2190—2191页。

由此即可直观地看出《五经正义》和后续四经注疏之所承。首先，除何休《公羊传解诂》属今文经学，范宁《穀梁传集解》可算今、古参半外，其余各经从经本到疏解皆属古文经学系统，是为魏晋以来经学发展以此为主流的写照。其次，除何休《公羊传解诂》、郑玄《毛诗笺》和三礼注为东汉所撰外，其余经本皆来自魏晋，疏解则全为魏晋南北朝及隋代经师之作，列表中的“综取往说”，也不外乎是参考此期各家之说再自出机杼。这当然是魏晋以来经学与时俱进不断发展，极大充实、更新汉儒所释的体现。最后，经本所取侧重于南，即除何休《公羊传解诂》、郑玄笺注南北通行外，王弼与韩康伯《易》注、《尚书》孔传、《左传》杜预注、《穀梁传》范宁集解，为东晋南朝所持续流行；但疏解除东晋徐邈、梁朝皇侃和陈朝沈文阿外，其余皆为北朝至隋经师。这也透露《五经正义》和四经注疏取择南北经学成果时，总体上还是作了平衡。当然北齐熊安生、黄庆，尤其是隋代刘焯、刘炫、李孟愬各自所治，多已兼采南朝经说，故其疏解述义特为孔颖达等重视，除反映了唐初承隋进一步统一南北经学的用意外，也是北朝经学在南北交流和兼容并蓄中不断发展、繁荣的例证。

据上所述，足见魏晋南北朝经学发展动力强劲，成果繁富，与现实政治和社会

① 《春秋公羊传注疏》只存何休序，其疏作者徐彦生平及其时代为经学史上一大公案。清阮元、王鸣盛至近人潘重规等考证其为北朝儒者，虽不必为定论，然其疏解内容多采北朝当可无疑。参见潘重规：《春秋公羊疏作者考》，《学术季刊》第4卷第1期，1955年；重泽俊郎：《公羊传疏作者时代考》，《学术季刊》第4卷第2期，1955年。

关系密切，且因古文经学成其主流而今文未绝，南北各家所承各异又交光互摄，显得格外绚烂多彩、特色鲜明，胜义创见层出不穷。唐初以来确定《五经正义》和四经注疏的取本采择之况，正突出体现了魏晋南北朝经学对于汉代经学的继承和发展，而其所以多取魏晋经本和南北朝各家疏解，也正是其聚集了前人卓见，又随时代递迁而特有所重所长、成就已得举世公认的结果。这也证明魏晋以来并未出现经学中衰跌落的鸿沟，而是展示了一代代儒生继续汉儒未竟之业，不断开拓经学前沿的壮阔场景。

四、玄学之旨归及其对儒学的拓展

魏晋南北朝思想界一个至为夺目的现象，也是评估当时儒学态势必须面对的问题，是玄学兴起及与之相伴多种思想、学术碰撞交流的潮流。在如何看待此期儒学、玄学和儒、释、道关系等问题上，《隋书·经籍志一》经部后叙述经学末流之弊有曰：

先王设教，以防人欲，必本于人事，折之中道。上天之命，略而罕言，方外之理，固所未说。至后汉好图讖，晋世重玄言，穿凿妄作，日以滋生。先王正典，杂之以妖妄，大雅之论，汨之以放诞。陵夷至于近代，去正转疏，无复师资之法。学不心解，专以浮华相尚，豫造杂难，拟为雠对，遂有茺角、反对、互从等诸翻竞之说。驰骋烦言，以紊彝叙，诋讟成俗，而不知变，此学者之蔽也。^①

隋志承《七略》而述各类学术之得失，这里所称经学自后汉杂图讖，晋世重玄言，多杂“方外之理”，确为实情；但将此斥为“妖妄”、“放诞”，以相应的学风之变为“去正转疏”，把染有名辨玄谈之风的“豫造杂难，拟为雠对”等讨论方式一竿子打翻，就颇具原教旨色彩了。直到清代的部分学者，更以为“两汉经学所以当尊行者，为其去圣贤最近，而二氏之说尚未起也”。^②此虽着眼于章句训诂，但态度亦较长短并说的隋志偏激。这些都是现代学者不能接受的看法，孔子及七十二子之学，又何尝不是像其他诸子那样，在争相立说的竞争和杂取各家成分中形成？包括儒学在内的所有思想、学术，凡能开放包容、广采博收则发展壮大，凡自闭墨守必僵化死亡，故若以玄学、释、道羈入其间即以为儒学失色，无异于持僵死之道而诋生长之蓬勃。

当然现代学者也有自己的执着和问题。经几代学者反复切割界定的玄学研究，在揭示其哲学突破和思想解放的内涵上精彩纷呈，但在玄学究竟为什么兴起及其对汉儒的继承与发展上，却往往仅就儒道兼综等玄学派生问题理其渊源，而忽视了人

^① 《隋书》卷32《经籍志一》，第947—948页。

^② 江藩：《汉学师承记》，上海：中西书局，2012年，阮元“序”，第3页。

们何以要关注老、庄,以及何以要开掘多种思想资源来追寻解决的根本问题,也就多少有些脱离历史实际。^①不少学者迄今仍倾意于玄学相较于以往的本体论、方法论变革,及经学的日薄西山或僵化不堪来解释其兴起,就像另一些学者常把魏晋南北朝文学自觉、史学发达、子学流播等事态归因于儒学“衰落”一样。本文前面所述,应可表明其说碍难成立。即就儒学常识化趋势而言,在学界所揭玄学兴起的诸多背景和原因中,^②这实际上是一个总的背景,起着不可忽略的作用和影响。像钟会这样家世教养出类拔萃的士人,少已熟诵五经、晓其训解,继再研习深造而“问四方奇文异训”,故其后来亦好老庄、玄谈,可谓自然而然。即便出身一般,凡好学深思者多年沉浸于儒经,学问成后无论厌爱,均不愿陈陈相因而欲进取开拓,难道不是古今皆然之理?

颜之推在《颜氏家训·勉学》中,述其时学尚有别于两汉之专经,文曰:

士大夫子弟,皆以博涉为贵,不肯专儒。梁朝皇孙以下,总帅之年,必先入学,观其志尚,出身已后,便从文史,略无卒业者。冠冕为此者,则有何胤、刘瓛、明山宾、周舍、朱异、周弘正、贺琛、贺革、萧子政、刘绦等,兼通文史,不徒讲说也。洛阳亦闻崔浩、张伟、刘芳,邺下又见邢子才:此四儒者,虽好经术,亦以才博擅名。如此诸贤,故为上品,以外率多田野闲人……^③

其下文即以为士人所以不肯专儒,兼通文史,是因其既“明练经文,粗通注义”,已足立身处世,遂可兼求旁通而何必专攻经解徒耗光阴。颜氏所述实为儒学常识化对南北朝学贵博涉之风的影响,可见魏晋玄学援引老、庄而另辟蹊径的缘由。^④刘勰《文心雕龙·序志》篇自述所以论文,是因“敷赞圣旨,莫若注经,而马郑诸儒,弘之已精,就有深解,未足立家。唯文章之用,实经典枝条,五礼资之以成,六典因之致用,君臣所以炳焕,军国所以昭明……于是搦笔和墨,乃始论文”,^⑤亦

① 瓦格纳(Rudolf G. Wagner)在《王弼〈老子注〉研究》一书中,对汤用彤《魏晋玄学论稿》关于汉代思想与魏晋玄学存在根本差异的论断,及其玄学分析架构有所批判(杨立华译,南京:江苏人民出版社,2009年,第794—799页)。相关讨论还可参见张海燕:《魏晋玄学与儒学》,《河北学刊》1993年第3期;严耀中:《关于魏晋玄学属性的再辨析》,《中华文史论丛》2017年第4期。

② 汤用彤:《魏晋思想的发展》,《魏晋玄学论稿》,北京:三联书店,2009年,第123—133页;余敦康:《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社,2016年,第3—57页。

③ 王利器:《颜氏家训集解》卷3《勉学》,第213页。

④ 包弼德(Peter K. Bol)在《斯文:唐宋思想的转型》一书导言中,论汉唐间文儒兼综之风,即以为汉以后因多重社会和思想背景,占主导地位的已不是旧式儒生,所谓“儒学”毋宁说是“士学”(刘宁译,南京:江苏人民出版社,2017年,第18—29页)。

⑤ 刘勰著,黄叔琳注,李详补注,杨明照校注拾遗:《增订文心雕龙校注》卷10《序志》,北京:中华书局,2012年,第607页。

抒此理。

这绝不是弃儒从文。《文心雕龙》首列《原道》《征圣》《宗经》篇，似亦受玄学影响，然其阐天下文章原出“玄圣创典，素王述训”，^①各种文体本乎五经，实为经学主导并渗透于文学理论的典型。上引《颜氏家训》则明言所举诸人“好经术”、“不徒讲说”，是其亦讲经疏解，正如公认的玄学宗师王弼、何晏、向秀、郭象等各有经注之作一样。因此，倘以为魏晋士人纷纷弃儒转从老、庄，那根本不是事实。揆之史传，谈玄诸人大体仍是儒生本色，他们在文史子学上所获成就总的来说仍与刘勰相类，不仅在所涉领域发挥、发展了儒学理念，而且常在以往未及的前沿提出和解决问题。质言之，玄学兴起与同期开启的文学自觉和史学发达相类，既不是也无须以儒学“衰落”为前提，而恰恰是儒学常识化导致儒学自身及相关学术、理论发展的一系列新生态、新趋势之一，不妨视为普及与创新提高常相关联的例证。如果说玄学尤为令人激赏的话，那也是其关注的儒学与现实问题至为重要，好以“四方奇文异训”阐释《易》及老、庄的形上之道，又甚讲求名理，思辨更为发达且又情感饱满之故。

关于魏晋时人谈玄论道的出发点，王弼《老子指略》有曰：

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；“远”也者，取乎绵邈而不可及也；“微”也者，取乎幽微而不可睹也。然则“道”、“玄”、“深”、“大”、“微”、“远”之言，各有其义，未尽其极者也。然弥纶无极，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。^②

所说“‘道’、‘玄’、‘深’、‘大’、‘微’、‘远’之言”，即魏晋南北朝人称的“玄言”，而所以概之为“玄言”，是因“道”既冥默超绝难以言说，无以名之而姑“谓之曰玄”，其言自必抽象深微，“玄之又玄”。因此，“玄”缘“道”来，当时这批学术精英不是为谈“玄”而论“道”，而是因论“道”而谈“玄”，也正是由于谈“玄”论“道”既有《易传》“形而上者谓之道”、《论语》君子“志于道”等儒经观点可凭，又须汲援特擅于此的道家、名家等学说，才出现了儒、道关系和有无、名实、言意等一系列问题。这种不能倒错的顺序，正说明儒、道关系及有无之类的辨析讨论均为派生问题，而玄学的首要问题和出发点在“道”，在“道”所蕴含的人间至理、万物本原。那么，时人为什么要把有关讨论聚焦于“道”，即便其“玄之又玄”也不得不说呢？这是因为汉儒已把人间至理和万物本原归为天道，

① 刘勰著，黄叔琳注，李详补注，杨明照校注拾遗：《增订文心雕龙校注》卷1《原道》，第2页。

② 王弼：《老子指略》，楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第196页。

其说已随儒学常识化进程盛行于世，却又面临一系列问题和挑战，遂须在其前沿拓展探索。

由于学界论之已多，在此毋庸赘述董仲舒等经师续加阐释的理论体系，是要落实、巩固儒家倡导的统治理念和伦理准则，遂着力以天道为其系统有序并合乎宇宙至理的本原；^①也不必说扬雄《太玄》综合儒、道讨论玄理以来，不少儒生已本“子不语怪力乱神”、罕言“性与天道”，有感于流行天道观中的天人感应、灾异讖纬等神学色彩，兼以玄虚之道济其不及。有必要强调的是，在代表东汉官方立场的《白虎通》中，几乎所有王者为治的设施名物，从爵谥名号、祭祀礼乐，到设官分职、政教征诛、三纲六纪等，均被定论为出于圣人而归原天道。这不仅集中体现了独尊儒术的政治、社会整合成果，也直接构成了东汉以来名教体系的基本内容。^②魏晋谈玄各家所以聚焦于“道”，核心就是重新讨论这套名教体系背后的圣人之义和天道本原，并因他们都借《易》理和老、庄学说，修正盛行于世有类神学的天道观，以抽象形上、以无涵有的自然之道诠释圣人所说名教的终极本原，^③于是也就有了“名教与自然”这个公认的玄学根本命题。

对名教背后圣人之义和天道本原的辨析追寻，在汉魏以来的思想学术图谱中，无疑属于典型的经学前沿问题讨论，同时也与先秦以来道家认为王者制作乃“失道而后德”之类的立论合拍。因而魏晋玄学回到儒经原典，又综合老、庄等学说，追寻作为名教本原的天道由来及意涵，正上接扬雄以来儒生的疑惑和所论。而其进一步以契合天地万物本性的自然形上之道为天道背后的终极本原，基此阐发名教所蕴的圣人本意或名教体系的合理状态，实际上与董仲舒当年以笼罩宇宙的天道来统一人间秩序一样重要而迫切。^④《周易·乾卦》王弼注有曰：“不为乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？”即强调了本原问题贯于万物而通其本性之切

① 李泽厚：《秦汉思想简议》，《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1985年，第135—176页。

② 名教之“教”指政教礼乐，“名”应是从春秋战国以来流行的圣人制事立名之说得义，可以董仲舒《春秋繁露·深察名号》述治天下首须深察名号，“事各顺于名，名各顺于天”释之（苏舆：《春秋繁露义证》卷10《深察名号》，北京：中华书局，1992年，第288页）。故魏晋时人所说的“名教”，即出于圣人而归原天道的政教礼乐及其设施、名物，是在《白虎通》一一为之定论的基础上再加论说的。

③ 《老子》第25章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”王弼注：“自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。”（王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第64页）

④ 金春峰：《修订增补第三版序——汉代经学哲学的产生与特点》，《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第1—8页。

要。^①《老子》第38章王弼注曰：

仁德之厚，非用仁之所能也；行义之正，非用义之所成也；礼敬之清，非用礼之所济也。载之以道，统之以母，故显之而无所尚，彰之而无所竞。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。^②

意即圣人所崇仁德礼义的淳厚清正，是以无形无名的自然之道为本才达到的，若舍此本原，徒按一般说教或人格化天道意志为之，则必好恶争竞而邪乱丛生。^③这也可见谈玄诸家那些“玄之又玄”的讨论，无非在问题最终归结到万事万物背后的形上之道时不得不然，但其内在的问题本身仍来自人间秩序，来自其是否合乎圣人本意的疑问。

无论古今中外，任何一种核心价值的流行均会自然而然与功名利禄相伴，又不能不因此而丛生诸如说教、僵化、矫揉、伪滥之弊。魏晋南北朝继汉发展，很大一部分政治、社会和理论问题均与此密切相关，因而对名教本原及其失本异化之弊的讨论，不仅王弼、何晏多有所说，在其他各家阐述中也比比皆是。嵇康《释私论》开头即曰：

夫称君子者，心无措乎是非而行不违乎道者也。何以言之？夫气静神虚者，心不存于矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情顺通，故大道无违；越名任心，故是非无措也。^④

此即“越名教而任自然”这一激进观点之所出，其针对的也是有违大道、背离人及万物本性的矜尚多欲和是非纷乱。^⑤又《庄子·骈拇》“天下莫不奔命于仁义”郭象注曰：

-
- ① 王弼：《周易注》上经《乾》，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第217页。此“性”即万物本性，《周易·无妄》象辞“先王以茂，对时育万物”，王弼注曰：“物皆不敢妄，然后万物乃得各全其性，对时育物，莫盛于斯也。”（《周易注》上经《无妄》，楼宇烈校释：《王弼集校释》，第343页）
- ② 王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，第95页。
- ③ 王弼《老子指略》曰：“望誉冀利以勤其行，名弥美而诚愈外，利弥重而心愈竞……患俗薄而兴名行、崇仁义，愈致斯伪，况术之贱此者乎？”（楼宇烈校释：《王弼集校释》，第199页。“兴名行”，原作“名兴行”，据校释意见改）所论尤切。
- ④ 张溥辑：《汉魏六朝百三家集》卷35《魏嵇康集》，景印文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆，1986年，第1413册，第53页。
- ⑤ 阮籍《达庄论》所言亦然，其文曰：“夫山静而谷深者，自然之道也；得之道而正者，君子之实也。是以作智造巧者害于物，明著是非者危其身，修饰以显洁者惑于生，畏死而荣生者失其真。”（张溥辑：《汉魏六朝百三家集》卷34《魏阮籍集》，景印文渊阁《四库全书》，第1413册，第21页）

夫与物无伤者，非为仁也，而仁迹行焉；令万理皆当者，非为义也，而义功见焉；故当而无伤者，非仁义之招也。然而天下奔驰，弃我徇彼以失其常然。故乱心不由于丑而恒在美色，挠世不由于恶而恒由仁义，则仁义者，挠天下之具也。^①

相传郭象注多袭向秀之说，此条所述背离物性奔驰于“仁义”而必挠世乱常，寓意与上引王弼说仁德礼义相类。另如《庄子·天运》“名，公器也，不可多取”，郭象注曰：“夫名者，天下之所共用”；“矫饰过实，多取者也，多取而天下乱也”。《庄子·外物》儒“以诗礼而发冢”，郭注曰：“诗礼者，先王之陈迹也，苟非其人，道不虚行，故夫儒者乃有用之为奸，则迹不足恃也。”^②显然也是借老、庄所说，以阐名教失本适足以为矫伪饰恶之具。^③

凡此足见王、何、嵇、阮、向、郭诸人，皆有鉴其时名教失本之弊，力欲使之真正合乎圣人本意和万物至理。这就继承和发展了汉儒亟言圣人所阐本乎天道可为永则，以改变“上亡以持一统”而“下不知所守”局面的论旨。^④而诸玄学代表人物所以其语玄远而所说痛切，也无非独尊儒术至于东汉以来，前贤不懈建立和神圣化的名教和天道均已凸显严重的问题。尤其是经汉末党锢之祸，人心思变，黄巾军倡言“苍天已死，黄天当立”以来的一系列变乱和魏晋禅代的波谲云诡，名教经常沦为矫饰伪善的教条，以讖纬、灾异、星占体现其意志的天道，则被百般操弄，多少罪恶借此以行。当此之时，人们力欲正本清源，为澄清名教的合理内涵而深究圣人本意，^⑤为明其“崇本息末”、“内圣外王”之义而援老、庄之所说；^⑥遂以合乎人

① 郭庆藩：《庄子集释》卷4上《骈拇》，北京：中华书局，2004年，第323—324页。

② 郭庆藩：《庄子集释》卷5下《天运》，第517—519页；卷9上《外物》，第927—928页。

③ 郭象《庄子注》释《天运》孔子陈蔡之厄曰：“夫先王典礼，所以适时用也。时过而不弃，即为民妖，所以兴矫效之端也。”（郭庆藩：《庄子集释》卷14《天运》，第512—513页）这与嵇康“非周孔而薄汤武”如出一辙。连同以上所引，足见郭象思想中仍有激切的一面。

④ 《汉书》卷56《董仲舒传》，第2523页。又《后汉书》卷35《郑玄传》载其七十诫子，自道夙志，“但念述先圣之玄意，思整百家之不齐”（第1209页），为新形势下的同一用意。

⑤ 《世说新语·文学》述王弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故言必及有；老、庄未免于有，恒训其所不足。”（余嘉锡：《世说新语笺疏》，北京：中华书局，1983年，第199页）上博简《民之父母》述孔子以“无声之乐，无体之礼，无服之丧”为君子德被天下所行（马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》第2册，上海：上海古籍出版社，2002年，第154—175页），可与《礼记·孔子闲居》《孔子家语·论礼》所载相证。王弼等人所说的“圣人体无”之义，亦非于儒无据。

⑥ 王弼《老子指略》曰：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”（楼宇烈校释：《王弼集校释》，第198页）郭象《庄子序》曰：“夫庄子者，可谓知本矣……通天地之统，序万物之性，达死生之变，而明内圣外王之道，上知造物无物，下知有物之自造也。”（郭庆藩：《庄子集释》，第3页）

性、法乎自然的形上之道为天地万物的终极本原，使合理的名教秩序得其根源、知其所归而通其滞碍，以消除人格化天道意志易被曲解的理论缺口。其说既起，因其理论与现实的冲击力不容忽视，各派人士遂纷陈其说，各抒己见，遂有所谓魏晋玄学风起云涌的历史画面。^①非此即难以说明玄学诸代表人物皆为儒生且多经学建树的事实，亦无从解释东晋南朝玄学为何以名教与自然同一为其总体方向。

魏晋南北朝玄学各家虽立场、观点、方法多端，妙旨奥义各有不同，讨论重心之递嬗或阶段性表现常你中有我，其况复杂，但就基本共性而言，玄学归根到底仍是一批学术精英对两汉定型并趋于常识化的儒学体系，尤其是对据此建构的名教秩序所蕴问题的探讨，其首要问题是要深究名教背后的圣人真义和终极本原，旨归在于批判、纠正名教秩序的失本异化之弊，由此兼采道家、名家等说，重新阐释儒经之义，扩展至天地万物之理及其应如何认识等种种问题。正因如此，玄学对当时儒学体系和名教秩序的质疑、修正，其代表人物离汉儒所阐经解、叛汉儒所演天道的众多理论建树，正所以维护、发展而不是要打倒名教及其所基的经学，故其不仅不是儒学僵化、衰落的反映，而恰恰是其富于活力、兼容并蓄的体现。

当然在玄学不断展开的过程中，脱离主题的比重确在增加，尤其外围所及，论题枝蔓，究心于老庄、名理及诸局部问题往而不返者所在多有，至于形形色色的任性放达又当别论。这也是思想、学术史上的常见现象，前沿探索总是会出现异端，更何况是在已成圭臬而被神化的经学前沿。因此，尽管玄学从出发点到根本问题确应归属儒学，却也不必把玄学流衍的各种观点一并包括在内。无论如何，玄学确实丰富、拓展了儒经义解，修正和强化了儒学关于名教体系及其本原的理论，同时也发挥发展了老庄、名理乃至佛学等说，使之汇聚交融于对其时所行秩序体用本末的认识。可以认为，玄学兴起和发展过程中各家之说在异同离合中彼此碰撞、激发，最终俱得相应发展而非对冲零和关系的状态，也为如何看待思想、学术史层面上的儒、释、道关系提供了借鉴。

结 语

魏晋南北朝儒学发展场景广阔，层面多端，各阶段和区域情形复杂，又关乎秦汉和隋唐儒学及统治指导思想的认识，牵涉中国思想史、哲学史研究的诸多公案，可谓问题重大而研究不易。以作者之力和区区此文，实无法对之作全面讨论、一一勾勒，只能就其中要者，也是学界以往讨论尚可加强的方面，对其基本史实略作清

^① 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，《金明馆丛稿初编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第180—205页；唐长孺：《魏晋玄学之形成及其发展》，《魏晋南北朝史论丛》，北京：三联书店，1955年，第311—350页。

理,以此提请思想史界省思魏晋南北朝“儒学衰落”说的问題,推进相关讨论的进一步深入。综合前文所述,魏晋以来儒学及有关理念、知识逐渐成为常识,经学发展动力强劲而著述繁盛,儒学前沿问題讨论也极为活跃,且能兼综各家之说,形成玄学这样在理论和方法上俱多创辟的学风流派,这些重要方面均直承汉代相关态势而来,又切实拓展了儒学的基础、主干和论域。对于历史上出现过的各种思想、学术来说,具有这些面貌皆可断为继往开来之发展,若反以之为“衰落”者,恐怕都是因先入为主的立场、观点偏离事实,扭曲认识所致。

作为官方推崇的思想、学术和意识形态,魏晋以来的儒学固然存在神圣化、教条化和利禄所归、鱼龙混杂等大量问題,却也始终保持与现实生活息息相关的鲜活一面。如前已讨论的,蒙学教材代表的儒学常识化,意味着其对天地万物、人间现象的诠释力世所公认,足以指导各个层面的社会活动,遂得成为公共知识的重要组成部分。古文经学代表的经学发展,从儒经内在学理的探讨,到外在形势的理论需要,各有旨趣,相互激发,是为其著述如此繁富的动力所在,其中大都应归为结合实际的学术前沿讨论和总结。玄学深究名教秩序和儒学体系背后的圣人真义、终极本原,正代表了当时儒学最尖端前沿的探索,又是脚踏实地直指人心而融贯老、庄等学说的典型。这些蔚为风气、影响深远的事态,都不能简单视为某个集团或朝廷百般推广灌输所致,而是深深扎根于社会基础涵泳浸润的结果。

本文限于篇幅未及详论的,如儒、释、道关系的展开,所呈现的是道教转型和佛教中国化不断兼容儒学、靠拢名教的大势,以至三家主流终视彼此为殊途同归,这当然也是儒学因应宗教挑战和社会秩序整合问题的发展过程。有必要指出的是,在汉武帝以来儒学地位和作用逐渐确立的历史过程中,魏晋南北朝又是儒学所尚政治与制度理念得到贯彻落实的高峰期。近年学界对陈寅恪提出、瞿同祖精加论证的“法律儒家化”命题多有新论,但对魏晋以来律令体制及其贯彻儒学理念的状态达到新的水平并无疑问。由于律令在法律上明确了基本国策和各项制度,因而陈、瞿二先生所论魏晋以来以律令为主体的“法律儒家化”进程,实际也就是政治和制度各方面继汉之势的进一步“儒家化”,从而全面推进儒学向整套王朝体制的渗透。其进程至北魏孝文帝和南朝梁武帝以来明显加速且相互影响,并为隋唐统治框架和各项制度奠定基础,则为公认的事实。这个在南北各有其问题和线索,总的却仍可以“儒家化”概之而逐浪高涨的进程,不仅构成魏晋南北朝“儒学衰落”说的又一反证,而且是儒学所蕴统治模式和理念既适应形势持续贯彻、落实,又面对现实加以调整、丰富的集中体现。

也正是因为保持和发扬了战国秦汉儒生基于现实进取探索的传统,魏晋南北朝战乱血火间特有的胡汉关系、南北对峙、士庶互动、礼法建置等严峻复杂的因素,反倒成了向以家国命运为怀、素擅政教治理之术的儒学发其忧思宏论的辽阔纵深场域。综观此期精神气质和思想倾向各有不同的人物,为人乐道的多为放达不羁、风

流蕴藉之士，以及那些勇猛精进、舍生忘死的高僧和创辟教门、穷究道法的名道，这些自然都是值得推崇的一时之英，但同时也应看到，大量为保种留命、襄成王道、传续学脉而不懈努力的寻常文儒，其弘毅坚韧、忍辱负重而树义立说、拯世济民的德业品行，比之前者又何尝稍逊？其虽为数甚众，难以留名青史，却无疑构成当时思想学术和相关群体所以光华灿烂的厚实基础。从人能弘道的角度，这应当说是处于艰难时世的魏晋南北朝儒学所以仍能获得巨大成就、相关经解著述所以繁盛的基本原因。

对魏晋南北朝儒学态势的评估，关乎中古思想文化及诸多政治、经济、社会、制度问题的研究，牵动中国思想史递嬗脉络的建构，乃至整部中国古代史发展线索的探讨。本文所述，当然不可能遍及儒学发展的各种表现，更无意全面讨论儒、玄关系和今人就此提出的诸多命题，主要是想梳理和明确史界习见的事实，尝试在前人基础上论定魏晋以来儒学仍在继续发展，“衰落”说无论从何种角度均难成立。其内含的指向，则势必要否定儒学衰落而玄学随之兴起之类的观点，进而质疑以往关于两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学和清代朴学的阶段性概括。对于兼具哲学和史学属性的思想史研究来说，关注、抉发各种思想变化，尤其是那些富于时代特色的新思潮，不仅理所当然，更有重大价值。但变化自有基底，思潮必多依傍，任何时代的新说新见无不有其特定继承和发展关系。当魏晋以来儒学逐渐普及成为整个知识体系的基底和解释其他知识的基础以后，各时期思想现象的相互关系，尤其是思想主流和贯通其间的脉络，实际上已再也不能离开儒学而另行梳理或建构了。显然，问题不在于对各时期思想观念和学说、理论的采英撷华，而在于上列概括透过了普遍现象而精辟独到，却不免因为求其俊逸而不辨牝牡。迨至其形成定式，流衍至今，不少学者现成借用其说以为预设再论其他，几乎放弃了对各阶段思想现象所以相互关联而非断裂破碎的机理思考，忘记了这些富于时代特色的思想现象本来皆与儒学密切相关的事实，整部思想史遂在这样的研究中显得支离愈甚。因此，进一步清理、深化前贤所揭中国思想史阶段递嬗和贯穿脉络的认识，无疑是学界共同面临的课题。

〔作者楼劲，湖南大学岳麓书院讲座教授。长沙 410082〕

（责任编辑：高智敏）