

<<魏晋玄学伦理思想研究>>

图书基本信息

书名：<<魏晋玄学伦理思想研究>>

13位ISBN编号：9787010040530

10位ISBN编号：7010040532

出版时间：2003-1

出版时间：人民出版社

作者：许建良

页数：533

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

## <<魏晋玄学伦理思想研究>>

### 前言

1992年9月，我离开故乡到日本大阪大学做访问学者，跟随日本著名伦理学家琢崎智教授学习西方伦理。

首次出国，仿佛一切皆新。

日本虽跟我国比邻，但无论是政治体制还是教育文化体制，都与我国有很大的差异，大学里的哲学、伦理学专业几乎是西方的代名词，以西方哲学伦理为中心，传统哲学伦理则隶属于日本思想史或中国文化专业。

所以，在日本研究西方伦理最多也仿佛进身“西方二手货”市场。

基于这一现状，一年后我转到著名文学家鲁迅曾留学过的东北大学，它与大阪大学都是仅次于东京大学、京都大学的著名学府，师随著名汉学研究中岛隆藏教授，先后在美丽的仙台度过了七个半春秋，虽同样以汉学为研究平台，但日本与我国无论在研究方法还是在学风上都有很大差异，它对我来说，仿佛又是一个崭新的天地。

这是九年日本生活给我留下的最深影响之一。

我的博士论文原计划以整个魏晋玄学为研究对象，但由于种种原因，最后只得以西晋作结。

好在就佛教从东晋才大量传人这一点而言，客观上使论文在内容上也不失其完整性。

由于我的博士论文是用日语写成的，所以，自加重年回国后，我在对原论文边翻译边修改的过程中，补充完成了当时剩下的东晋的部分研究内容，结成当下的形式。

可以说，这主要是我留学成果的凝聚和缩影。

在做博士论文的过程中，得到了我导师悉心的指导，他付出了许多心血和汗水。

我的一些研究方法等都深受日本研究风格的影响，这在论文内容的确定等方面都能看出来。

当然，研究是在借鉴其他成果的基础上完成的，笔者尤其在实践伦理的方面倾注了全力，比如对“因循”在道德教化中的重要性等至今仍为学界遗忘的问题，作了分析。

而这些都是分析材料的基础上，自然得出的结论，这也正好符合我以史引论的学术追求。

值得庆幸的是，迄今为止，在汉学圈里，还没有同课题的研究成果问世，这也一直是我致力于本课题的原动力，而完成本研究就是我的理想之一。

毋庸置疑，它最多只能是阶段性的研究成果，缺陷在所难免；我相信，它必将成为我通向研究新生的切入点。

愿以此书献给我的家人，是他们养育和支持了我！

同时也献给我的日本朋友，是他们在我的博士论文写作过程中，给予了无尽的帮助！

最后，对在校对原文的过程中付出辛勤劳动的程凤琴、张有才、庞俊来、庞俊来、李国锋、孙琴、彭艳梅，表示真心的感谢。

2002年仲夏于南京

## <<魏晋玄学伦理思想研究>>

### 内容概要

就学术思想和学术思潮而言，魏晋时期是“玄学”盛行时期；从内容上说，玄学伦理思想是魏晋时期思想家关于“名教”与“自然”关系问题展开辨析的结晶。

本书以魏晋时代“玄学”的伦理道德思想为自己的研究坐标，从理论和实践两个层面，通过道德根据、道德范畴、道德教化、道德修养、理想人格等五个方面，梳理和分析了魏晋时期主要思想家的伦理思想，清晰地呈现出高诱、刘邵、何晏、王弼、阮籍、嵇康、郭象、裴頠、葛洪、张湛、韩康伯、王坦之、支遁等为人所关注的具体人物的伦理思想行程、基本内容、特点，从而勾勒出一幅完整的魏晋玄学伦理思想发展的概貌。

<<魏晋玄学伦理思想研究>>

作者简介

许建良 博士。

1984年7月大学本科毕业后在高校工作；1985年9月至1987年7月到中国人民大学哲学系伦理学研究生班学习；1992年9月至1993年8月赴日本大阪大学做访问学者；1993年9月至2001年5月到日本东北大学进修留学，分别于1997年3月和2001年5月在该校获得硕士和博士学位；2001年6月回国工作，现任东南大学哲学与科学系副教授，为日本东北中国学会会员、日本伦理研究所会员，美国《世界弘明哲学季刊》编委。

主要研究方向为中国哲学伦理、中日伦理比较、社会应用伦理等。

已出版专著《道德教育论》，主编《修身学》等5部，并在国内外刊物上发表论文四十余篇。

## <<魏晋玄学伦理思想研究>>

### 书籍目录

结论第一章 初期的玄学伦理思想第一节 高诱《吕氏春秋注》和《淮南子注》中“天本授人清静之性”的伦理思想第二节 刘邵《人物志》“偏材之性不可移转”的人物评价的道德思想第二章 正始时期的玄学伦理第一节 何晏“性者，人之所受以生”的伦理思想第二节 王弼“性其情”的伦理思想第三章 竹林时期的玄学伦理思想第一节 阮籍“立仁义以定性”的伦理思想第二节 嵇康“性动则纠之以和”的伦理思想第四章 西晋时期的玄学伦理思想第一节 郭象“性各有分”的伦理思想第二节 裴頠“保生存宜”的道德思想第五章 东晋时期的玄学伦理思想第一节 葛洪《抱朴子》“自然之有命”的伦理思想第二节 张湛“生各有性”的伦理思想第三节 韩康伯“顺万物之情”的道德思想第四节 王坦之“敬修至德”的道德实践思想第五节 支遁“明万物之自然”的伦理思想末论：玄学伦理的特征与渊源辨析主要参考文献后记.....

## &lt;&lt;魏晋玄学伦理思想研究&gt;&gt;

## 章节摘录

显而易见的，玄学虽是特定时代的哲学现象，但是，在中国哲学史的长河中，它并非孤立的现象。换言之，中国哲学史的长河中，波浪虽有大小之分，但它们是互相紧密关联、缺一不可的。玄学可谓长河中的一个大大波浪。

基于这一设定，有从“清议”、“清谈”、人物评价与“玄谈”的关系出发，把刘邵的《人物志》作为魏晋玄学先驱的研究。

但是，这不过是问题的一个方面，绝不是全部。

作为一种哲学现象的玄学，在形式上，主要是依据《老子》、《庄子》、《周易》的一些思考方法来展示自己的思想；在内容上，则以老庄释易，或以儒明道；在本质上，可谓儒道融合的产物。

当然，这仅指思想的特征，而不在于强调儒道发展的自然结果这一事实本身。

实际上，玄学是许多流派思想整合的结果，关于这一点，笔者想通过体味王弼以下的论述来进行分析：

然则，《老子》之文，欲辩而诘者，则失其旨也；欲名而责者，则违其义也。故其大归也，论太始之原以明自然之性，演幽冥之极以定惑罔之迷。因而不为，损而不施；崇本以息末，守母以存子；贱夫巧术，为在未有；无责于人，必求诸己；此其大要也。

而法者尚乎齐同，而刑以检之。

名者尚乎定真，而言以正之。

儒者尚乎全爱，而誉以进之。

墨者尚乎俭嗇，而矫以立之。

杂者尚乎众美，而总以行之。

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。

物失所载，未足守也。

然致同途异，至合趣乖，而学者惑其所致，迷其所趣。

观其齐同，则谓之法；睹其定真，则谓之名；察其纯爱，则谓之儒；鉴其俭嗇，则谓之墨；见其不系，则谓之杂。

随其所鉴而正名焉，顺其所好而执意焉。

故使有纷纭愤错之论，殊趣辨析之争，盖由斯矣。

（《老子指略》）在王弼看来，法家“刑以检物”、名家“名以定物”、儒家“誉以进物”、墨家“矫以立物”、杂家“杂以行物”的行为，必然导致“巧伪必生”、“理恕必失”、“争尚必起”、“乖违必作”、“秽乱必兴”的结果，其原因是它们都“用其子而弃其母”。

对此，只有道家的“因而无为，损而不施”，才能“崇本以息末，守母以存子”。

不难推论，王弼自身推重儒道融合的思想特征本身，也是在批判吸收众多学派思想的基础上形成的，绝不限于儒道本身极小的范围，而有着深广的思想渊源。

在理论的层面上，其次，想探讨人性（性和情）、“义”与“利”、“公”与“私”、“富贵”与“贫贱”、“死”与“生”等范畴问题。

当人对天人关系或万物的相互关系的思考达到较深的地步时，自身就自然成为思考的对象。

事实上，天人关系中的重视人、以万物自身作为一切存在之本的观点就是这种情况的反映。

具体地说，例如，人为“天”所决定的因素是什么？其本性或本质是先天的还是后天的？在价值判断上，本性是善还是恶等，从对外在物的认识转向对自身内在方面的认识，这是人认识的深化。

从与天人关系里的宇宙万物的本源和根源问题的紧密关系来看，首先，论述人性。

此外，人为了维持生命，对物质性的东西以及利益的追求是不可或缺的，这些行为并非是个人的行为，而是一切人的行为。

当然，由于人们实际上是共存的，所以个人利益与集体利益的关系问题也就产生。

## &lt;&lt;魏晋玄学伦理思想研究&gt;&gt;

因此，与利益的追求相伴随而产生的还有利益追求本身是否恰当的问题，贯穿这问题的是“义”与“利”的关系问题。

再者，人由共同体那里获取属于自身的利益而被赋予相应的对他人的义务，因此，紧接着分析“义”与“利”的问题。

主体行为以集体、民族乃至全人类的根本利益为目标，还是为了满足个人的成功、利益，而无视集体和他人的利益，抑或以天下所有人的需要的满足为最高价值，或以个人乃至家族欲望的满足为最高价值，无视他人和共同利益，以天下为一己之私物等等，这是反映个人和他人、集体之间相互关系的“公”与“私”的问题，在此将进行探讨。

在生活实践中，行为主体应对利益和履行的义务是因人而异的，因此，对个体来说，从共同体那里获得的利益和地位也不一样。

基于此，形成了现实生活中的“贫”与“富”、“贵”与“贱”的实际差异，那么，“贫”与“富”、“贵”与“贱”具有什么样的实际关联呢？接着将以此为问题。

对人来说，既有“生”也有“死”；“生”是开始，“死”是终结，生死是始终。

也就是说，人的生命并非无限制。

所以，人对自身的生死持有特别的兴趣，例如，“生”是什么？“死”是什么？人面对生死时应采取什么对策？人依据什么来使“生”有意义，“死”有价值呢？能实现生命的不朽吗？这些是人生最高的问题，所以，在范畴的最后进行讨论。

在实践的层面上，则究明道德教化、道德修养、理想人格等问题。

社会共同体是个体人的集合体，离开人的存在，这共同体就不复存在。

共同体本身为了成为良性的共同体，各个个体的共同协力是不可缺少的，为了实现这协力，其共同体的价值观的养成就成为必须。

另外，在现实生活中，要完全杜绝恶是不可能的，正因为风俗有趋坏的危险性，就有醇化风俗的必要。

道德教化可谓养成价值观和醇化风俗的最佳选择。

为了切实有效地施行它，就不得不考虑教化是否可能、以什么样的人为对象来施行教化、依据什么原则来实行教化、为了获取理想的效果，润滑教化的方法是什么等等的问题。

在此，首先分析道德教化对治世和人性良化的必要性、可能性、对象、原则，以及为了激活自身功能的活性化等实践问题。

对个体来说，后天的道德养成是不可或缺的，这在上面已经论述。

但当我们考虑具体的实践时，在接受外在道德教化的同时，施行自我道德修养显得十分重要。

《礼记·大学》载有“自天子以至庶人，壹是以修身为本”，重视修身可谓人的共通点。

不言而喻，道德教化的目的是通过向人解释当为的行为，来启发个体的自觉，养成良好的德性。

这一目的的实现，除跟道德教化本身的科学合规律性有关系外，就将系于个体能否自觉履行从道德教化处获得的道德情报。

但是，对个体来说，从道德教化处获得的道德情报，在终极的意义上，不过是他律的东西，如不能变他律为自律，道德教化就难能实现预期的效果。

接受道德教化而施行道德修养，是把他律的道德原则涵养成个体内在的道德性的重要手段。

换言之，在道德教化和个体的道德性之间，存有道德修养，修养是由教化成就道德性的桥梁。

而且，在动态的层面上，在具体道德实践的行程中，个体在接受道德教化的同时，施行自我修养，既可以配合道德教化，乃至巩固道德教化的成果，又可提高个体道德养成过程的润滑度。

总之，从道德教化的相关性着眼，在此分析修养的原则、方法等问题。

在现实生活里，个体的精神面貌或人格形态是各种各样、参差不齐的，这虽有人性的因素，但主要是后天道德养成成果的自然反映或自然凝聚，换言之，在道德的层面上，这实际上也就是现实人格的问题。

另一方面，有效地把握道德教化和个体自我修养，提高道德实践的功绩，给个体提示一定的理想目标是必不可少的。

基于此，探索理想人格是必要的。

## &lt;&lt;魏晋玄学伦理思想研究&gt;&gt;

换言之，理想人格既是来自教化和修养效果的具象，又是理想的道德境界，所以，最后论述至人、圣人、大人、君子等具体人格。

综上所述，刘邵以仁、义、礼、智、信为人性之常，显示着性善论的特点，从他关于人性总体的构造来看，“中和之质”是其性情论的哲学基础，“爱敬之诚”则为其心理机制。

本性之常既离不开“中和之质”的决定，也不能没有“爱敬之诚”的支撑，两者的共作互动才是其价值实现的关键。

从两者的内在关系来看，“中和之质”离开“爱敬之诚”的附丽和支撑，就无法对来自性情“处上”的危险性进行合理调节而实现五常本性的价值；另一方面，“爱敬之诚”如脱离“中和之质”的根基，也难以开出人性的绚丽花朵。

概言之，在个人的道德实践上，阮籍强调“保身修性”，其目标设计是“长生”，具体的修养方法则是“逍遥”和“齐万物”。

这虽为人们提供了一个个人人格境界的精神窗口，但毕竟有逃避现实、抹杀万物之间客观存有的差异的嫌疑，因此，无论在何种意义上，都缺乏积极的意义。

所以，在社会的层面上，这种逃避现实型的思想正好符合统治者的口味。

另一方面，审视当时积极性的行为方式本身危及生命这一事实，逃避现实无疑是当时社会保身的最有效的手段。

诚然，阮籍思想酶理论和现实的价值判断，存在着二律背反，这也是不能无视的。

以上对“真”、“性”、“命”、“礼”、公私等道德概念分别进行了分析，显然，它们并非孤立的观念。

在郭象道德概念的系统中，“真”是基本的概念，对“真”来说，在个人方面有“性”和“命”等概念，在社会方面有“礼”和公私，“真”的精神贯穿于其他一切概念之中，其他概念不过是“真”的本质的具体展开。

在个人方面，本性是人之所以为人的无法改变的自然性，它要受本分的制约，本分是生来就有的，本性必须在本分的轨道上运作，守分是全性和实现个体价值的条件。

本性具有“感物而动”的特性并持有仁义的素质，这赋予“习以成性”以必要性以及“成性”在本分范围内的可能性。

无疑，这具有消极被动性。

另一方面，“各令自得”又给人们展示了赋予个体以积极主动性的图画。

这也体现了激发客体践行自得的责任性。

从“物离性以从其上而性命丧”来看，本性是生命的本质和源泉，生命则是本性的具体展开。

要言之，本性是内容，生命是形式，守分则是统一两者的桥梁。

关于命运的“命”，人对此是无能为力一的，只能接受它的安排，这是来自外在的对于人的先天的限制。

总之，本性中的本分和命运的“命”都是先天赋予人的规定，两者的相异处在于本分制约着本性，命运的“命”则超越性分直接制约个体。

换言之，个体的本性受着本分的限制，个体自身则受着命运的制约。

也就是说，本性必须在本分的范围内运作，个体则必须在命运的领域里努力。

本性决定于本分，个体左右于命运。

日本汉学家中岛隆藏认为，郭象的自得的高低两个层次，高层次是用自己的自得去成就他人的自得，低层次是借助于他人的自得才能实现自己的自得。

郭象在两种自得中强调的大概是后者，这也成为东晋思想界流行的倾向。

从中岛引用的资料来看，高层次的自得即“体神居灵而穷理极妙者”（《逍遥游注》，页30），也即圣人的自得。

低层次的自得是个体“各得其实”（同上，页26）的自得。

这不得不说给郭象的自得研究注进了一股新风。

可以说，这是分析基于不同个体的自得而得出的结论。

笔者在此分析的是同一主体在不同场合的自得具象，即内在性的自得（足于所受）和外在性的自得（



## <<魏晋玄学伦理思想研究>>

安其所司)，贯彻自得行为始终的是自然无为的精髓。

郭象认为“生以养存”，强调道德修养，多少给他性分自足的围墙开了一个供人实现自身价值的窗口。

修养也就是养生，包括养身和养心两个方面。

对个体来说，身不属于自己所能有，它是自成的。

人虽无法改变生死的事实，但可通过养生来丰富人生，完全实现生命的价值，即“尽年”。

而养心的关键是不用心。

养生的具体操作方法是“任朴而直前”、“静于性而止”、“坐忘任独”、“守其自得”，贯穿于这四者的一条红线是自然无为。

这四者自然构成实践的操作链，自得是其主导链，由它连接其他链，其他链则为分子链。

换言之，自得的精神贯穿于三条分子链中，分子链是主导链的具体体现。

但是，自得的良性运作和价值的完美实现离不开其他链的共作。

.....

<<魏晋玄学伦理思想研究>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介, 请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>