

玄学背景下的魏晋南北朝《论语》学研究

——从《论语集解》到《论语义疏》

甘 祥 满

内容摘要：汉魏之际，经学开始酝酿一场变革。《论语集解》把汉代四家大儒的《论语》注汇集到一起，又采入魏初三家注释，并加上编者自己的注解，以此来改革汉代经学，缔创魏晋新学。此后，晋代李充、江熙等人相继仿效何晏《集解》体制，不断集结当代各家《论语》注释，使《论语》融入到玄学的大潮中。南梁皇侃的《论语义疏》则充分利用前人集解成果，集六朝《论语》注疏之大成，书中的主体思想反映了魏晋六朝儒道会通的主题，是玄学背景下《论语》研究的经典之作。

关键词：《论语集解》 《论语义疏》 玄学 儒道会通

据《汉书·扬雄传》载，扬雄以为“传莫大于《论语》”，自此《论语》逐渐受重视。魏晋南北朝时期《论语》的注释之作很多，魏晋重要的玄学家，皆有《论语》注释方面的著作，如何晏的《论语集解》、王弼的《论语释疑》、郭象的《论语体略》、江熙的《论语集解》等，皇侃的《论语义疏》则是以上各家注释的汇集。何晏的《论语集解》可以说是魏晋最早的《论语》注释集成之作，而皇侃的《论语义疏》又是南朝最后一部总结性的《论语》注释集成之作，两部著作几乎纵贯魏晋南北朝的始终。所以，将《论语集解》与《论语义疏》这两部著作做一个比较，将可以看出魏晋南北朝时期在玄学思潮为主体背景下的《论语》学发展历程。

一、汉魏六朝《论语》注疏的几次集结

《论语集解》是今存最早、最完整的一部《论语》注解之作，录有孔安国、包咸、马融、郑玄等四家汉人注释，又采入魏人三家《论语》注作。关于该书的作者，其《论语序》未有交待：“光禄大夫关内侯臣孙邕，光禄大夫臣郑冲，散骑常侍中领军安乡亭侯臣曹羲，侍中臣荀颢，尚书驸马都尉关内侯臣何晏等上。”可见，《集解》一书实集五人之力而成，而题曰“何晏《集解》”者，始于皇侃《论语义疏》，自此以后，《论语集解》一书遂独题何晏所集，^①其原因可能如《四库全书总目提要》所说：“是独题何晏名，其来久矣，殆晏以亲贵总领其事与。”所以一般认为，《集解》主要代表了何晏的思想和看法。本文提到《集解》一书的作者时，仍依历史惯例，用“何晏”代表该书的作者群。

关于《论语集解》的性质及其成书背景，何晏在《论语序》中说：“前世传受师说，虽有异同，不为

^① 如陆德明《经典释文·序录》说“魏礼部尚书何晏集孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈之说，并下己意，为《集解》。”又，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》均录为“何晏《集解》”。

训解,中间为之训解,至于今多矣。所见不同,互有得失,今集诸家之善,记其姓名,有不妥者,颇为改易,名曰《论语集解》。”意思是说,对于《论语》的研究,在西汉张禹以前,但师资颂说而已,虽说有异同,皆传而不注,不著篇简;张禹以后,渐有人打破师法家法,自下训解,至魏末之际,私家注释更为增多。这样,《论语》之学,由师说渐至私说,由一家之言到众人之说,义旨互不统一。这也说明,汉魏之际的学术处于诸家竞起、风云变幻的状态,似乎正酝酿着一场变革。何晏等人觉察到了这种局势,所以主动起来通过编著《论语集解》以改造旧学、缔创新学。

《集解》改造旧学是通过两种方式进行的,即“集诸家之善”和“有不妥者,颇为改易”。所谓“集诸家之善”,就是于汉魏众多的注释中,有所鉴别和选择地摘取一些存留下来,至于这些注释是“善”还是“不善”,自然是以编者的立场为标准的。所谓“有不妥者,颇为改易”,则明白表示编者已经对某些注释做出了有目的的改易。何晏等人开创新学的方式,则是“自下己意”,即自己作注。自己作注,可以便捷地绕过前人的窠臼,开创出新的注释方法和内容。

自何晏《论语集解》后,王弼也作《论语释疑》,继续何晏改造旧学、缔创新学的学术方向,完全摆脱汉儒注解模式,开创了玄学解《论语》的路径。降至两晋,注《论语》者更多。据梁启雄考证,晋人注《论语》者约举之可获三十三家。^①其中踵效何晏作《论语集解》者,先后有卫瓘、李充、孙绰和江熙等人。如此繁多的注释之作,如此频繁的注作之集成,这是汉代学术所不曾有的局面。除《论语》有诸多集解之作外,其它经典也出现这种体制,如东晋范宁有《春秋谷梁传集解》,汇存众说,不主一家;郭璞注《尔雅》,亦自谓缀集异闻,荟萃旧说。由此可见,魏晋之际,盛行集解之风。

南朝学术,不仅延续了魏晋多作集解之风,还兴起了讲疏之风。汇集六朝《论语》注释之大成的《论语义疏》,就是这时期最为典型的讲疏著作。义疏或讲疏之作,皆源于讲解经典,先分疏其义理,后笔记以成书。马宗霍对义疏体的出现曾做过简要的分析,他说:“缘义疏之兴,初盖由于讲论。两汉之时,已有讲经之例,石渠阁之所平、白虎观之所议,是其事也。魏晋尚玄谈,……而讲经之风益盛。南北朝崇佛教,……又有升座说经之例。初凭口耳之传,继有竹帛之着,而义疏成矣。”^②

在《论语义疏·序》里,皇侃交待了他作此讲疏时所用的资料来源:“侃今之讲,先通何集,若江集中诸人有可采者,亦附而申之。其又别有通儒解释,于何集无妨者,亦引取为说,以示广闻也。”这表明皇侃的《义疏》是以何晏的《集解》为基础的,内容上包括了何晏《集解》的全部、江熙《集解》的一部分以及当代通儒的注释等。具体说来,《论语义疏》一书中所保存的汉魏六朝古注,除《论语集解》所录各家外,于江熙所集十三家中采入八家。^③此外,皇侃又另引其它通儒注释而有姓名可稽者,凡三十三家。^④三十三家中,虽有无可稽考者,但大多为名家,且儒释道三家人物皆有,如王肃、郑玄乃汉魏名儒;颜延之、贺场亦当时一代硕学;王弼、张凭、殷仲堪、顾欢等皆为善解玄理之名士;释不直、释惠琳则为佛家中硕学之流。由此可见,《论语义疏》实际上乃是集汉学、玄学、佛学于一体,可谓包罗万象、兼容三教。

综上,魏末何晏等人作《论语集解》,实现《论语》注释的第一次集结;两晋时期复有卫瓘、李充、孙绰等三家相继有集解之作,而江熙的《论语集解》收有晋代注《论语》者十三家,多为玄学家言,可说是两晋玄学《论语》注释的集结;至南梁,皇侃以何晏《集解》为基础,充分吸收江熙的成果,又自己

① 梁启雄:《论语注疏汇考》,《燕京学报》第34期,燕京大学哈佛燕京社出版社,1984年,第216页。

② 马宗霍:《中国经学史》,上海书店出版,1984年,第85页。

③ 江熙所集十三家为:卫瓘,缪播,栾肇,郭象,蔡谟,袁宏,江淳,蔡系,李充,孙绰,周怀,范宁,王珉。

④ 详见曾秀景著《论语古注辑考》,台北:学海出版社,1991年,第157页。

采撷其它通儒之说,尤其是南朝注家之作,终成《论语义疏》,完成六朝《论语》注释的最后集结。这样,我们可以看到魏晋南北朝《论语》学史上三个重要的人物——何晏、江熙、皇侃,他们分表代表了三个时代,并前赴后继地汇集当代(和前代)《论语》注释之作:何晏集汉魏,江熙集两晋,皇侃集六朝。而由于江熙的《论语集解》已佚,我们今天仅能看到何晏的《论语集解》和皇侃的《论语义疏》两部集成之书。这两部著作,一部开启魏晋新学术路向,一部总结六朝思想学术之成果,其意义与贡献是可想而知的。

二、汉玄之转:《论语集解》对魏晋玄学的开启

近代学者对何晏《论语集解》一书的评价,有两种不同的观点:一种是以陈澧为代表的负面评价,他说:“何注始有玄虚之言,……自是以后玄谈竞起。”^①另一种相反的意见,则完全肯定何晏《集解》的儒学性质,如吴承仕曾言:“自何氏《集解》以迄梁陈之间,说《论语》者义有多家,大抵承正始之遗风,标玄儒之远致,辞旨华妙,不守故常,不独汉师家法荡无复存,亦与何氏所集者异趣矣。”^②此二家之说虽各持一见,但都有其合理处,也都有不完整的一面。比较中和的说法应该是:《论语集解》是一部以汉儒之注为主体、而又呈现出魏晋之际新经学面貌的著作。因为《集解》汇集了汉魏七家注释,大抵皆为汉儒主旨,而何晏等人的自注则不超过总注的七分之一,由此也可知《集解》一书主体的儒学性质。但何晏等人对各家注释又不单是简单地拼凑、剪贴,而是精心地加以剪裁、剔抉,甚至改易。再加上何晏等人有时自下己意,而且往往于微妙处掺夹玄言,因此可以说,《论语集解》是在有意转换汉学、开启玄学。

(一)《集解》对于汉注所作的“春秋笔法”

《论语集解》所收四家汉代注释,都是经何晏等人编辑处理过的注文,其本来面貌已难于分辨。所幸,现代考古工作的成果让我们得以见到郑玄《论语注》的一些较为原始的材料。今人王素将这些文献汇集编订为《唐写本论语郑氏注及其研究》一书,是我们研究郑玄《论语注》最原始的资料。根据这些资料,我们可以考察何晏《集解》对郑玄《论语注》所做的处理,由此我们也可看出《论语集解》对汉学所作的改造。郑玄所代表的汉学多重视礼仪细节,而何晏对于郑玄的注释多加删略,并以义理之辨、哲理之思置换礼制、名物之辞,这可说是何晏等人的“春秋笔法”。

《集解》采用郑玄之注,或删略其论礼的注文,或删去其郑注鲁读从古的注文,或删除其对经义的诠释,而只保留单字的训解,或删去其增广见闻者,更有改易郑注而致立意与郑玄不同者。^③兹举二例:

例一,《论语·乡党》:

唐写本注:“覲,见也。既享,以私礼见。[愉愉,颜色之和也。]用束帛乘马。”^④

集解本注:“覲,见也。既享,以私礼见。愉愉,颜色之和也。”

《集解》于此删除了“用束帛乘马”这个宾请之礼的具体细节要求。

例二,《论语·乡党》:

① 陈澧:《东塾读书记》,三联书店,1998年,第23页。

② 吴承仕:《经典释文叙录疏证》,中华书局,1984年,第146页。

③ 台湾学者陈金木先生在《唐写本论语郑氏注研究》(台北:文津出版社,1996年)一书中详细考察了《论语集解》对郑注的删略、取舍情况,兹不赘述,可参考该书第219—232页。

④ 王素编著:《唐写本论语郑氏注及其研究》,文物出版社,1991年,第119页。

唐写本注：“揖右人，右其手；揖左人，左其手。将揖，必磬折，磬折则衣垂前，小仰则衣后垂，故曰檐如也。”^①

集解本注：“揖左人，左其手；揖右人，右其手。一俯一仰，衣前后檐如也。”

何晏先是把“左”“右”之序做了调整，继而又把“将揖，必磬折，磬折则衣垂前，小仰则衣后垂”简约为“一俯一仰”，省去了对行为状貌所作的繁琐描述之辞，可谓精简得当。

由以上二例可知，郑玄详于三礼，故叙事多详尽，何晏所留心者不在详情物状，而在名理、哲理，其思想视野和价值取向显然不同于郑玄，这是他作为玄学家所不同于汉学家的特点所在。

(二)《集解》舍汉注、立新注的学术取向

何晏《集解》舍汉注不用而自下己注者，目的在于通过自己作注以摒弃汉注遗风，另创魏晋学术新风。我们仍以《集解》与郑玄的《论语注》为例，来做比较。

例一，《论语·述而》：子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣！”

郑玄注：“加我数年，年过五十，以此学《易》，其义理可无大过。孔子时年四十五六，好《易》，玩读不敢懈怠，汲汲然，自恐不能就尽其意，故云然也。”^②

何晏注：“《易》穷理尽性，以至于命。年五十而知天命，以知天命之年，读至命之书，故可以无大过也。”

郑注完全从字面上解释，并推测孔子当时的年龄，平实但无深意。何晏则取《周易·说卦传》“穷理尽性以至于命”之说，抓住《易传》的根本义旨，又与孔子之语“五十而知天命”相契合，顺理成章地做了更深刻的解释。这也可以看出，郑玄所代表的汉儒之注侧重于对经文章句的释义，何晏所代表的正始玄儒关注的则是经文中所蕴涵的名理、哲理，这是两种不同的思想取向。

例二，《论语·季氏》：子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”

郑玄注：“大人，谓天子、诸侯为政教者。”^③

何晏注：“顺吉逆凶，天之命也。大人即圣人，与天地合其德，深远不可易知测，圣人之言也。”

郑玄只是在实际层面上解释了“大人”所对应的是哪类人群，何晏则抽象地解释“大人”所具有的形上品格。郑玄是就经解经，何晏则是引《周易》来解《论语》。在把圣人品格天道化的同时，何晏又用老子的观念，说圣人是“深远不可易知测”，这是把圣人品格玄远化。进一步说，郑玄的注释是局于字面之义，这种注释固然可以说很“忠实”，但却没有创造性；何晏的注解并不“忠实”，但却有创造性。这是因为，魏晋时代的经学有了新的解释经典的观念和方法，诸如“得意忘言”、“辩名析理”等，已经不再像汉儒那样执着于文字的“本意”，而是注重阐发其中的形上之理或言外之意。

(三)《集解》自注中的玄学意蕴

前文已述，《论语集解》中何晏等人的自注并不多，但在为数不多的自注中，却有几处对后来注解《论语》影响深远的注释，涉及到“道”、“性”、“空”等重要概念，其中或用老庄之意，或引《易传》之义，初步开启了以“三玄”注《论语》的玄学方向。

例如《论语·公冶长》：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”何晏《集解》注为：“性者，人之所受以生也。天道者，元亨日新之道，深微，故不可得而闻。”此处何晏对道的解释，用的是《周易》元亨日新之义，“元亨”、“日新”均系《周易》常见之语。汉儒解《论语》也常用《易》义，但何晏《集解》用《易》

① 王素编著：《唐写本论语郑氏注及其研究》，第118页。

② 王素编著：《唐写本论语郑氏注及其研究》，第78页。

③ 马国翰：《玉函山房辑佚书》(二)，上海古籍出版社，1990年，第1679页。

义解《论语》，已开始从根本上改变了旧日汉儒借《易》解《论语》的实质，即放弃其占筮、灾异之说，而发挥其形上的义理之说。例如郑玄对《论语》这句话的解释是：“性，谓仁（人）受血气以生，贤愚、吉凶。天道，谓七政变动之占。”^①郑玄谓天道为“七政变动之占”，即以日月五星或北斗七星的变动来体察天道，明显含有阴阳灾异的思想。而何晏此处所解释的道，不是汉代灾变、感应性的天道，而是形而上的道。

又如对“空”义的解释，《集解》在《论语·先进》“回也其庶乎，屡空”一句下注曰：“言回庶几圣道，虽数空匮，而乐在其中矣。……一曰：屡，犹每也；空，犹虚中也。以圣人之善道，教数子之庶几，各内有此害也。其于庶几，每能虚中者，唯回怀道深远。不虚心，不能知道。”由注文可知，“空”有二义，一是“空匮”，一是“虚中”。何晏以“虚中”之义为“一曰”，即另一家说法，显见这不是何晏自己的说法。虚中，就是虚心。“虚心”之说固然在老庄思想中常见而且重要，但在儒家著作中也常出现^②，因此不可说“虚中”就是老庄化。但，何晏既自知颜回之空是空匮之空，而又另引“一曰”虚中之义，显见他并不排斥这种解释，而是另有用意。这个用意，就是要把颜回甘守穷困而乐在其中的体仁之乐，诠释转换为虚心忘己以处世应物的境界之乐；这个用意，也就是要由“具体之迹象”（穷匮），进到“抽象之本体”（虚中）。因此可以说，《论语集解》援引“虚中”解“屡空”之义，确有玄理化解《论语》的意向。

通过以上三方面的梳理，我们有理由说，《论语集解》是对以郑、王为代表的汉学的定格与终结，同时也是对魏晋玄学的开启与铺垫。

三、儒道会通：《论语义疏》对六朝思想的集成

何晏《论语集解》可以说是汉学到玄学的过渡。此后，随着“三玄”的相继开发，玄学理论不断发展和成熟，加之玄学大家都熟稔于《论语》，所以以玄学解读《论语》就成为一种自觉的、占主体地位的方法。真正使儒学玄学化、完全以玄学研究《论语》的，是王弼的《论语释疑》，继之有郭象的《论语体略》。《论语集解》尚保留有汉儒解经的主旨，《论语释疑》和《论语体略》则完全摆脱汉学章句训诂的遗风，纯然以形上之思解注《论语》义理。随着“三玄”与《论语》的交汇，儒家与道家的交融也逐步加深，因为这四部著作正好两部是道家的，两部是儒家的。于是儒道会通就成为玄学的主题，而集六朝《论语》注释之大成的《论语义疏》，正是对这一主题所涉诸方面问题的汇总，因此也可以说，《论语义疏》一书的主题是儒道会通。

圣人贵名教，老庄明自然，儒道到底何以可能会通？如果只是涉及二者表面的、枝叶的相同，这还远说不上是会通，真正的会通必须是内在的、根本处的融通。再者，会通并不就是会同，并不就是两者之间不再有任何差别，只有有差别才可能会通。名教与自然的会通，实质就是天人关系的会通，也就是天道自然与人伦礼制的会通。贯通天人，在魏晋之际就是调和自然与名教。如何达成此理论任务，是这一时期众多思想家们所思考的。《论语集解》已经开始以本末、体用的玄理思维来解释《论语》的个别段句，但总体上还没有达到本末兼举、体用如一的圆通境界。实际上，会通儒道或贯通天人，并不在于是否用本末体用的视角来看，而更在于是否能够做到体用如一、本末兼举。具

① 王素编著：《唐写本论语郑氏注及其研究》，第43页。

② 如《周易·咸卦·象传》言：“山上有泽，咸；君子以虚受人”。《荀子·解蔽》篇云：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚一而静。”

体到魏晋时代的主题来说,就是如何在理论上说明即无即有、即自然即名教,总之,就是即体即用。玄学家会通儒道,在经典诠释上采用的方法是体用双诠、儒道互释。所谓体用双诠,就是对于那些形而上的、实际具体的名物制度等,玄学家总会将其推向更玄远的本体处,寻找其形上根源,这可说是“因用得体”;而对于那些形而上的、玄虚的本体之辞,玄学家则会将诠释指向现实的具体之用,这可说是“因体显用”。所谓儒道互释,就是对于名教与自然采取“互向”的诠释,即:当言名教时,必追问其自然之体;当言自然时,必指向其名教之用。《论语义疏》所汇集的六朝诸家注释,集中体现了玄学贯通天人、会通儒道的理路。

要达成此理论的圆通,首先要疏通“道”这个关键概念。《论语》一书中的“道”,本为孔子的仁道,在玄学时代则多被提升到形而上的天道。例如王弼说:“道者,无之称也,无不通也,无不由也。……是道不可体,故但志慕而已。”^①把实体性的“道”诠释转换为无名无相不可名状的“无”,使“道”具有了虚灵玄通的灵动性。惟其虚灵而不实,“道”才能“无不通也,无不由也”。王弼以后,在《论语义疏》中所收集的后玄诸家谈“道”,多着重渲染“道”形上而虚玄的一面。皇侃就特别强调道的“通”性,如他说:“道者,通而不壅者也。道既是通,通无形相。”^②“道者,通物之妙也。通物之法,本通于可通,不通于不可通。若人才大则道随之而大,是人能弘道也。若人才小则道小不能使大,是非道弘人也。”^③在皇侃看来,“道”最显著的品性就是“通”。道何以能通?就是因为道是虚灵的“无”,无形无相,而又在形相之中。所谓“本通于可通,不通于不可通”,正说明道的虚灵不滞性。在《论语义疏·为政》篇里,皇侃又进一步把“道”、“无”、“有”等概念做了理论的关联,其中写道:“自形器以上,名之为无,圣人所体也。自形器以还,名之为有,贤人所体也。”姑且不论颜渊(贤人)是否如皇侃所说只是体有,重要的是皇侃作出了形上与形下的区分,并以“无”与“有”的对应来论形上、形下。“形器以上”和“形器以还”的说法显然来自《易传·系辞》“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”在《易传》里,形而上的“道”与形而下的“器”是相互贯通、体用如一的。而王弼已经明言道就是“无”,皇侃再把器总结为“有”,这样道与物、有与无就已经以体用关系完全连通。

名教与自然的关系是魏晋时期面临的一大主题,玄学的任务就是调和名教与自然的关系,以会通儒道。《论语·阳货》记载:“子曰:礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”汉儒如郑玄、马融等只是指出“所贵”之处是什么^④,名教之为名教的形上根源并未言明。魏晋以降诸儒则以本末、体用概念来解释,如皇侃疏云:“此章辨礼乐之本也。”然后引王弼、繆播等人的注来进一步详加阐发。王弼注云:“礼以敬为主,玉帛者,敬之用饰也。乐主于和,钟鼓者,乐之器也。于时所谓礼乐者,厚赞币而所简于敬,盛钟鼓而不合《雅》《颂》,故正言其义也。”王弼以礼之本体为敬,而玉帛乃是其用,这样,礼之体用两面就明白道出。而体用本是贯通的,所以名教不可舍其本而为名教,“敬”、“和”之体也不可无玉帛、钟鼓而显其用。王弼在其注释中,一方面把礼乐名教视为末,把自然视为本,如其注“孝悌也者,其为仁之本与”一句言:“自然亲爱为孝,推己及物为仁也”;另一方面也强调“崇本举末”、“守母存子”,这样本末兼顾,以圆通自然与名教的关系。到郭象,这种名教与自然关系的圆通已经达到相当成熟的程度。郭象在其《论语体略》中写道:“今尧舜非修之也,万物自无为而

① 邢昺:《论语注疏·述而》,《文渊阁四库全书》第195册,台湾商务印书馆,1986年,第587页。

② 《论语义疏·述而》,《文渊阁四库全书》第195册,第396页。

③ 《论语义疏·卫灵公》,《文渊阁四库全书》第195册,第485页。

④ 《论语集解》录郑玄注为:“言礼非但崇此玉帛而已,所贵者乃贵其安上治民也。”马融注为:“乐之所贵者,移风易俗也,非谓钟鼓而已也。”

治,若天之自高,地之自厚,日月之明,云行雨施而已,故能夷畅条达,曲成不遗而无病也。”^①这实际上是在描述尧舜无为之治的效果,即名教制度、万事万物都处于浑然天成的和谐状态,这可说是即名教即自然的体用如一状态。这样的“名教即自然”之说,显然已经将圣人贵名教、老庄明自然的儒道之别相互融通。

形而上的道与形而下的名教、器物的贯通,落实于一个理想的人格上,就是“圣人”。基于体用如一、本末兼举的诠释路径,玄学观念下的圣人就是一个能因一体而开两面的人。所谓“一体”,就是以无为体,以道为体,以自然为体;所谓“两面”,就是道与物、无与有、自然与名教、无情与有情、玄远与平实等等。两面是一体之两面,一体是两面中的一体。

在《论语集解》中,何晏已论及圣人,他说“圣人与天地合其德”,这已开启圣人合天与地之一体两面的品格,但未加展开讨论。到王弼,一则把圣人“自然”化,再则把圣人“体无”化。“自然”化,就是指圣人之治无为而自然,如王弼说:“圣人有颯天之德。所以称唯尧则之者,唯尧于时全则天之道也。荡荡,无形无名之称也。……故则天成化,道同自然,不私其子而君其臣。凶者自罚,善者自功;功成而不立其誉,罢加而不任其刑,百姓日用而不知所以然,夫又何可名也!”^②尧舜这样的理想圣人,其于天下只是自自然然,而天下已然大治,所谓“则天成化,道同自然”。“体无”化,就是王弼在答裴徽时所说的“圣人体无”,也就是圣人不仅不执着于有,也不执着于无,而是能够体认到无的境界。因其体无,故可以通有,可以不滞,可以把两面打开、贯通。后来的玄学家大都继承了王弼的这个理念,在强调圣人体无至虚一面的同时,又指出圣人能够处世应俗的一面。如郭象说:“圣人无心,仕与不仕随世耳。”^③“人哭亦哭,人恸亦恸,盖无情者与物化也。”^④这样的圣人既能体无——“无心”,又能入有——“与物化”。在《论语义疏》里,这样定位圣人的诸家注释很多,如李充注言:“圣人微妙玄通,深不可识,所以接世轨物者,曷尝不诱之以形器乎?黜独化之迹,同盈虚之质,勉夫童蒙而志乎学,学十五载而功可与立,自志学迄于从心,善始令终,贵不踰法,示之以行,而约之以礼,为教之例,其在兹矣。”^⑤这里既指出圣人(孔子)“微妙玄通,深不可识”的玄远一面,又强调他“接世轨物”、“诱以形器”的实际一面,把天道本体与名教之用统一起来,这就是儒道的会通。总之,《论语义疏》对于圣人形象的诠释,一方面是强调圣人已经达到体无的境界,这是道家思想的体现;另一方面又总是淡化、甚至故意去掉圣人“无”的一面,而彰显其“有”的一面,这是儒家的理想。这样以道家为圣人之体(无),以儒家为圣人之用(有),先体后用,由体显用,体用如一,儒道两家的思想得以深度地贯通。

当然,皇侃《论语义疏》作为魏晋南朝《论语》学的集成性著作,也保存有汉儒的章句训诂之学和纲常孝道思想;同时,由于皇侃所处的南梁之世盛行佛学,所以《义疏》也受到佛学理论的影响。但这些都是零散的、次要的,从思想理论体系上说,《论语义疏》的主体是儒家思想与玄学思潮的交汇,即儒道的会通。从《论语集解》到《论语义疏》,我们可以简要地看出汉代经学如何转换到魏晋玄学,以及《论语》如何逐步与“三玄”沟通、从而实现儒道会通这样一个学术与思想发展的过程。

(作者:北京大学哲学系博士研究生)

责任编辑:李存山

① 《论语义疏·宪问》,《文渊阁四库全书》第195册,第478页。

② 《论语义疏·泰伯》,《文渊阁四库全书》第195册,第412页。

③ 《论语义疏·阳货》,《文渊阁四库全书》第195册,第497页。

④ 《论语义疏·先进》,《文渊阁四库全书》第195册,第437页。

⑤ 《论语义疏·学而》,《文渊阁四库全书》第195册,第349页。