论何晏、王弼的“贵无”思想*

梁满仓

【摘　　要】将何晏、王弼的“贵无论”视为一个思想体系进行总体把握，既是可行的，也是必要的。何晏不仅在思想上认同王弼，而且在政治上保护他。他们的亲密关系和在学术思想上的惺惺相惜，以及在思想史上的共同地位和影响，为将其思想作为一个体系展开研究提供了客观条件。“贵无”思想包括“以无为本”的本体论、“有”与“无”的关系、“无之为用”等内容。“贵无”思想体系的形成与当时的政治环境密切相关。何晏、王弼试图通过“贵无”思想吸引当权者倾向道家学说，疏远服膺儒学的司马氏。尽管他们的政治目的没有达到，但其学说具有的哲学思辨意义引起了当时上层社会对世界与人生本体的普遍关注，开启了魏晋玄学的先河。

【关 键 词】何晏　王弼　“贵无”思想

【作者简介】梁满仓，中国社会科学院古代史研究所研究员，中国魏晋南北朝史学会荣誉副会长。

【中图分类号】K236.1　　【文献标识码】A

【文章编号】2097－1125（2024）01－0035－14

何晏、王弼是魏晋玄学的重要创始人，他们的“贵无论”被学界公认为反映了当时玄学的本体论思想。然而，在探讨玄学本体论时，人们往往将何晏、王弼的思想分开，着重分析二人思想的差异与分歧；在研究何晏、王弼的思想时，又对其思想的社会背景重视不足，因此无法充分理解二者之间的因果关系与相互作用。如果我们从社会存在与思想的关系角度出发，将何晏、王弼的“贵无”思想视为一个整体，或许能对魏晋玄学的“贵无论”有新的认识。

* 本文系国家社会科学基金重大委托项目“中华思想通史”（20@ZH026）的阶段性成果。

一、“贵无”思想体系形成的客观前提

对何晏、王弼的“贵无”思想分别加以研究，比较其异同，是老一代学者开创的研究方法。汤用彤先生说：

> 然何晏、王弼同祖老氏，而其持说相违者疑亦有故，何晏对于体用之关系未能如王弼所体会之亲切，何氏似犹未脱汉代之宇宙论，末有本无分为二截，故动静亦遂对立（何晏之学俟另文详之）。王弼主体用一如，故动非对静，而动不可废。盖言静而无动，则著无遗有，而本体遂空洞无用。夫体而无用，失其所谓体矣。辅嗣既深知体用之不二，故不能言静而废动，故圣人虽德合天地（自然），而不能不应物而动，而其论性情，以动静为基本观点。圣人既应物而动，自不能无情。平叔言圣人无情，废动言静，大乖体用一如之理，辅嗣所论天道人事以及性情契合一贯，自较平叔为精密。①

汤先生的研究方法基本上被后来的学者沿用。许抗生先生等所著的《魏晋玄学史》第二章“正始玄学”第三节论述何晏思想、第四节论述王弼思想，采用的也是这种方法。② 余敦康先生更是明确指出何晏的本体论是有缺陷的：“概括地说，何晏玄学思想的缺陷可以这样来表述：当他谈论本体时，却遗落了现象，当他谈论现象时，又丢掉了本体。”“何晏本人也清醒地意识到这种缺陷，坦率地承认自己的玄学思想比不上王弼。”③ 直到近年，仍有学者撰文强调：“总体来说，何晏的‘以无为本’思想更为精密，但是王弼则将‘无’与具体联系起来运用到现实当中。”④

上述研究成果无疑具有极高的学术价值。这些成果是通过对何晏和王弼的思想进行分别研究，并在比较二者异同的基础上得出的。随着研究的深入，笔者感到如果不改变方法，在研究“贵无”思想上取得更大突破将越来越困难。因此，不妨从另一个角度出发，将何晏和王弼的“贵无论”看作一个思想体系，进行整体把握。这不仅是可行的，而且是必要的。通过考察何晏与王弼的关系，我们可以发现其中有许多值得深思的地方。

何晏与王弼的年龄差距很大。据考证，何晏大约生于东汉初平元年

---

① 汤用彤：《汤用彤学术论文集》，中华书局 1983 年版，第 263 页。

② 参见许抗生、李中华、陈战国等：《魏晋玄学史》，陕西师范大学出版社 1989 年版，第 55 ~ 143 页。

③ 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社 1991 年版，第 136、135 页。

④ 宁向乐：《何晏、王弼“以无为本”思想比较研究》，《阜阳师范学院学报》（社会科学版）2014 年第 5 期，第 96 页。

(190 年),[1] 而王弼生于曹魏黄初七年（226 年），二人相差 36 岁。史载“晏能清言，而当时权势，天下谈士，多宗尚之”,[2] 俨然为当时清谈领袖。管辂见何晏之前，裴徽曾经叮嘱他说：“何尚书神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋毫，君当慎之!”[3] 可见，一般人的玄谈水平很难得到何晏的青睐。考虑到王弼与何晏的年龄差距，以及何晏在清谈士人中的地位，很难想象王弼会得到何晏的认可。然而，何晏见到王弼后，甚奇之，叹曰：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎!”[4] 足见二人的思想是何等的契合。

关于何晏与王弼的关系，还有一件事值得注意。曹魏正始年间，何晏受曹爽重用，任尚书，典选举，“其宿与之有旧者，多被拔擢”。[5] 然而，在提拔王弼的问题上，何晏显得有些漠然。当时黄门侍郎缺人，何晏欲拔王弼担任，而丁谧与何晏争衡，向曹爽推荐高邑人王黎。于是王黎便获得黄门侍郎之位，王弼只补台郎。王黎病亡，曹爽又用王沈，也没有让王弼替补。史载王弼“在台既浅，事功亦雅非所长，益不留意焉”，似乎对功名看得很淡。然而，事实是王弼“初与王黎、荀融善，黎夺其黄门郎，于是恨黎，与融亦不终”,[6] 说明他还是很在乎仕途进退的。对王弼的被排挤，何晏只是叹恨，没有据尚书之位而为王弼力争。这是否说明二人的关系不是非常亲密呢？从表象上看，何晏与王弼的关系不比与邓飏、李胜、丁谧、毕轨等人，然而，在何晏的漠然置之背后，恰恰隐藏着对王弼的保护。

众所周知，正始年间，曹爽、司马懿两大政治集团的斗争日趋激烈。正始八年（247 年）七月，何晏上疏魏帝曹芳称：

> 善为国者必先治其身，治其身者慎其所习。所习正则其身正，其身正则不令而行；所习不正则其身不正，其身不正则虽令不从。是故为人君者，所与游必择正人，所观览必察正象，放郑声而弗听，远佞人而弗

---

① 具体考证内容如下：“他（引按：即何晏）是汉大将军何进的孙子，其父早亡，曹操为司空时，纳何晏母。《何晏别传》记载：‘晏时小养魏宫，七八岁便慧心大悟，众无愚智，莫不贵异之。’（《太平御览》卷三八五）可知曹操纳晏母时，何晏小于七岁，或三四岁，或五六岁。曹操于建安元年（公元 196 年）担任司空，由此可以推知，何晏大约生于初平元年（公元 190 年）左右。”见许抗生、李中华、陈战国等：《魏晋玄学史》，陕西师范大学出版社 1989 年版，第 56 页。

② 余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》卷上之下《文学》注引《文章叙录》，中华书局 2007 年版，第 231 页。

③ 《三国志》卷 29《魏书·方技传》注引《辂别传》，中华书局 1959 年版，第 819 页。

④ 《三国志》卷 28《魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》，中华书局 1959 年版，第 795 页。

⑤ 《三国志》卷 9《魏书·曹爽传》注引《魏略》，中华书局 1959 年版，第 292 页。

⑥ 《三国志》卷 28《魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》，中华书局 1959 年版，第 795、796 页。

近，然后邪心不生而正道可弘也。季末暗主，不知损益，斥远君子，引近小人，忠良疏远，便辟亵狎，乱生近昵，譬之社鼠；考其昏明，所积以然，故圣贤谆谆以为至虑。①

何晏让魏帝“远佞人而弗近”，并非泛泛而谈，而是具体有所指，即司马懿在朝中的代理人孙资和刘放。早在魏明帝曹叡病危时，孙资、刘放二人就力主司马懿为辅政大臣。曹芳即位后，加侍中中书监刘放、侍中中书令孙资分别为左、右光禄大夫，正始六年，又以左光禄大夫刘放为骠骑将军，右光禄大夫孙资为卫将军。正始八年五月，司马懿称病不与政事，② 七月，何晏上疏要魏帝疏远小人，正始九年二月，孙资、刘放便逊位以侯就第。③ 可见，何晏上疏矛头所指即孙资、刘放二人。

从表面上看，曹爽集团取得了胜利，很多人确信司马懿已经远离政治，但何晏有强烈的忧患意识。《世说新语》注引《名士传》记载：“是时曹爽辅政，识者虑有危机。晏有重名，与魏姻戚，内虽怀忧，而无复退也。著五言诗以言志曰：‘鸿鹄比翼游，群飞戏太清。常畏大网罗，忧祸一旦并。岂若集五湖，从流唼浮萍。永宁旷中怀，何为怵惕惊?’盖因辂言，惧而赋诗。”④ 一方面，何晏积极参与当时的政治斗争，以争取光明的前途；另一方面，他对政治斗争的结局感到吉凶未卜。正是基于这种心态，何晏不愿意具有丰富思想、可与论天人之际的王弼过深地卷入政治斗争中。在政治上不予王弼积极的提携，与其说是何晏与王弼关系的疏离，毋宁说是何晏对王弼人身安全的保护。

何晏对王弼的保护，从侧面体现了他对王弼思想的赞同与认可。这种赞同和认可在《世说新语》中有直接记载：

何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐，王弼未弱冠往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：“此理仆以为极，可得复难不?”弼便作难，一坐人便以为屈，于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。⑤

何晏认为最有道理的理论被王弼问难，所有人都心服口服，包括何晏本人在内，可见其对王弼理论的赞同与认可。同书又载：

何平叔注《老子》，始成，诣王辅嗣。见王《注》精奇，迺神伏曰：“若斯人，可与论天人之际矣!”因以所注为《道德二论》。

何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨。何意多所短，

① 《三国志》卷 4《魏书·三少帝纪》，中华书局 1959 年版，第 122 ~ 123 页。
② 参见《晋书》卷 1《宣帝纪》，中华书局 1974 年版，第 16 页。
③ 参见《三国志》卷 4《魏书·三少帝纪》，中华书局 1959 年版，第 123 页。
④ 余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》卷中之下《规箴》，中华书局 2007 年版，第 654 页。
⑤ 余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》卷上之下《文学》，中华书局 2007 年版，第 231 页。

不复得作声，但应诺诺，遂不复注，因作《道德论》。①

对这两条记载，余嘉锡先生认为，同样记载何晏注《老子》，“而一云始成，一云未毕，余亦小异。盖本出两书，临川不能定其是非，故并存之也”。②从现存文献来看，何晏关于《道德经》的两种著作——《无名论》和《无为论》——更像是论著而非注疏。因此，何晏见到王弼为《老子》所作的注更为精到，便放弃自己未完成的注疏而改作《道德论》，这应当更符合事实。无论如何，以上两条记载都反映了同一个事实，即何晏对王弼理论的钦服。

提到魏晋玄学的“贵无”思想，人们总是把何晏、王弼二人相提并论。《晋书》说：“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《庄》。”③“时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀纣。”④《颜氏家训》说：“何晏、王弼，祖述玄宗，递相夸尚，景附草靡，皆以农、黄之化，在乎己身，周、孔之业，弃之度外。”⑤北周释道安称：“何晏、王弼咸云老未及圣，此皆典达所位，仆能异乎？”⑥冯友兰先生也认为，何晏与王弼的工作似乎是互相配合的：“何晏已经有了《论语集解》，王弼对于《论语》的解释就不是‘注’而是‘释疑’，就是说，有可疑的问题，才再作进一步的解释。何晏认为王弼对于《老子》的见解比他高明，他就放弃了自己的‘注’。”⑦

何晏、王弼之间的亲密关系和在学术思想上的惺惺相惜，以及他们在思想史上的共同地位和影响，为将其思想作为一个体系展开研究提供了客观条件。

二、“贵无论”的思想内容

《晋书·王戎附王衍传》载：

魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》《庄》，立论以为：“天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”⑧

① 余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》卷上之下《文学》，中华书局2007年版，第234、237页。
② 余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》卷上之下《文学》，中华书局2007年版，第237页。
③ 《晋书》卷43《王戎附王衍传》，中华书局1974年版，第1236页。
④ 《晋书》卷75《范汪附范宁传》，中华书局1974年版，第1984页。
⑤ 王利器：《颜氏家训集解》卷3《勉学》，中华书局1993年版，第186页。
⑥ 道宣：《广弘明集》卷8《二教论》，上海古籍出版社1991年版，第144页中栏。
⑦ 冯友兰：《中国哲学史新编（中卷）》，人民出版社1998年版，第420页。
⑧ 《晋书》卷43《王戎附王衍传》，中华书局1974年版，第1236页。

这段话有两层意思：一是概括了“贵无论”包括“以无为本”的本体论、“有”与“无”的关系、“无之为用”等内容；二是说明了这些内容由何晏、王弼的思想共同组成。

所谓本体论研究的是世界的本源或一切实在的最终存在形式。“贵无论”认为，世界的本源是“无”。“无”是什么？何晏认为“道”即“无”。他在《道论》中说：“夫道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声，则道之全焉。”① “道”是无语、无名、无形、无声的。“道”的本质既然是“无”，“道者无名”就是逻辑的必然。因此，何晏在《无名论》中说道：“夫道者，惟无所有者也。自天地已来皆有所有矣；然犹谓之道者，以其能复用无所有也。”② 正因为“道”没有名字，又可以用各种名字来称呼它，所以在王弼那里，“无”又有了各种名字。他在注释老子“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根”③ 时说：

> 谷神，谷中央无〔者〕也。无形无影，无逆无违，处卑不动，守静不衰，〔物〕以之成而不见其形，此至物也。处卑〔守静〕不可得〔而〕名，故谓〔之玄牝〕。门，玄牝之所由也。本其所由，与〔太〕极同体，故谓之“天地之根”也。欲言存邪，则不见其形；欲言亡邪，万物以之生。④

在另一处地方，王弼将“道”命名为“玄”：

> 两者，始与母也。同出者，同出于玄也。异名，所施不可同也。在首则谓之始，在终则谓之母。玄者，冥默无有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言〔同〕谓之玄者，取于不可得而谓之然也。〔不可得而〕谓之然，则不可以定乎一玄而已。〔若定乎一玄〕，则是名则失之远矣。故曰“玄之又玄”也。众妙皆从〔玄〕而出，故曰“众妙之门”也。⑤

王弼所说的“两者”即“无名”和“有名”。这里的“无名”指的是事物没有被命名的状态，与“有名”相对。“无名”和“有名”都源于“玄”，而“玄”才是与“无”同名的“道”。然而，“道”“谷”“玄”都可以作为“无”的名字，一旦有了名字，就不再是“无”了。由此可见，何晏和王弼崇尚的“无”是一个不可名状的高度抽象的概念。

这个“无”之所以可贵，是因为它是万物的本源，万事万物都来自

---

① 杨伯峻：《列子集释》卷 1《天瑞篇》注引何晏《道论》，中华书局 1979 年版，第 10 页。
② 杨伯峻：《列子集释》卷 4《仲尼篇》注引何晏《无名论》，中华书局 1979 年版，第 121 页。
③ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 16 页。
④ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 16 ~ 17 页。
⑤ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 2 页。

“无”。王弼说：“无形无名者，万物之宗也。”[①]“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”[②]“无”能够成为万物之宗，就在于它是一个绝对抽象的概念：无形无影，人们看不到其存在；不温不凉，人们感受不到其温度；无音无调，人们听不到其声响；无色无味，人们品尝不到其味道。越是具体的概念，包含的内容越是有限。一种食物是热性的就排除了凉性，一首曲子是宫调就不能是商调。因此，“象而形者，非大象也；音而声者，非大音也”。[③] 反之，越是抽象的概念，包括的内容就越多。“万物万形，其归一也”。[④]“一”这个概念确实高度抽象，一个家庭包括了父母和儿女，一个家族包括了祖孙几代及其旁枝，一个国家包括了士、农、工、商所有阶层。这就是“四象形而物无所主焉，则大象畅矣；五音声而心无所适焉，则大音至矣”。[⑤] 然而，“一”概括的毕竟都是具体的“有”，“一”既是“有”，便不是“无”。比“有”更抽象的概念是“无”，现在的“有”都是从“无”发展而来的。例如，穴居巢住时代没有后来人居住的房屋和殿堂，三代的民主氏族社会没有后来的皇帝和官僚制度，亿万年前地球上没有人类，再往前追溯甚至地球都不存在。这些都体现了“有”生于“无”的道理。

阐明“无”为万物之本，以及“有”与“无”的关系，并非“贵无论”体系的全部。除此之外，还有一点重要内容，就是“无之为用”。何晏说：“为民所誉，则有名者也；无誉，无名者也。若夫圣人，名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大。则夫无名者，可以言有名矣；无誉者，可以言有誉矣。然与夫可誉可名者岂同用哉?”[⑥] 意思是说，圣人把“道”称为“无名”，称誉“无誉”，“无名”就变成“有名”，“无誉”便成为“有誉”了。但是，这个“有誉”“有名”与世间“可誉可名者”的“用”是不同的。“无名”之“道”与“有名”之物的“体”不同，“用”也各异。在这里，何晏提出了“道”的“体”“用”问题。王弼进一步指出，“凡有之为利，必以无为用；欲之所本，适道而后济”，[⑦] 即用“无”取“有”之利，以“道”济人之欲。

作为终极本体的“无”用在世间的“有”中，“水火不能害，金石不能

① 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 32 页。
② 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 195 页。
③ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 195 页。
④ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 117 页。
⑤ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 195 页。
⑥ 杨伯峻：《列子集释》卷 4《仲尼篇》注引何晏《无名论》，中华书局 1979 年版，第 121 页。
⑦ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 2 页。

残”；用在人心，则“虎兕无所投其〔爪〕角，兵戈无所容其锋刃”。① 可见，“无”可以大至无限极，亦可小至入人心。“无之为用”是如何深入人心的呢？老子说：“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。王侯若能守之，万物将自宾。”王弼对老子提出的“朴”注释道：“朴之为物，以无为心也，亦无名。故将得道，莫若守朴。夫智者，可以能臣也；勇者，可以武使也；巧者，可以事役也；力者，可以重任也。朴之为物，愦然不偏，近于无有，故曰‘莫能臣’也。抱朴无为，不以物累其真，不以欲害其神，则物自宾而道自得也。”② “守朴”就是守无，是“以无为心”。“守朴”就会“得道”，就会在“智”“勇”“巧”“力”各方面表现出杰出的才干。

“无”还是获取“德”的前提。王弼说：“德者，得也……何以得德？由乎道也。”③ 按照这种解释，老子《道德经》就是“因道获德”的典型。“道”即“无”，“无”无所不包，用“无”取之则无所不得。“德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉”，④ 故“德”即“有”。“道”与“德”的关系，即“无”与“有”的关系。

“道”与“德”的关系，还是本体与现象的关系。王弼说：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”⑤ 如果说“道”与“德”的关系是“无”与“有”的关系，“无”为本，“有”为末，那么王弼岂不是要把“德”消灭吗？逻辑并非如此。王弼所说之“息”其实是从两个层面论述的。“息”同时具有“停止”和“滋养”的含义——前者就本体论层面而言，后者则就本体和现象之间的关系而言。对本体论层面的“崇本息末”，王弼有如下论述：

> 夫邪之兴也，岂邪者之所为乎？淫之所起也，岂淫者之所造乎？故闲邪在乎存诚，不在善察；息淫在乎去华，不在滋章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼存乎不尚，不在善听。故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。故竭圣智以治巧伪，未若见质素以静民欲；兴仁义以敦薄俗，未若抱朴以全笃实；多巧利以兴事用，未若寡私欲以息华竞。故绝司察，潜聪明，去劝进，翦华誉，弃巧用，贱宝货。唯在使民爱欲不生，不在攻其为邪也。故见素朴以绝圣智，寡私欲以弃巧利，皆崇本以息末之谓也。⑥

① 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 37 页。
② 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 81 页。
③ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 93 页。
④ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 93 页。
⑤ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 198 页。
⑥ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局 1980 年版，第 198 页。

所谓“不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也”，不是要消灭人的“欲”和“为”，而是要消灭人的有欲之为和有为之欲，达到无欲之为和无为之欲。前者是“末”，后者是“本”。这一意义上的“崇本息末”，是有其合理性的。试想古今中外那些对人类社会产生巨大影响的著名人物，他们最初绝不会出于炫耀欲望而从事某种活动，而是他们的活动产生了令人震撼的效果，这就是一种无欲而为。

就本体与现象之间的关系而言，“崇本息末”之“息”又有另一层含义，即“滋养”“生长”。如果“道”与“德”的关系是“无”与“有”的关系，那么“有”是不能消灭的。王弼称“德”就是“常得而无丧，利而无害”，这种“德”是通过“道”来实现的，也就是说，它是“道”的体现。如果没有这种“德”，“道”也就无从显现了。《老子》没有否定“德”，王弼也没有否定“德”。他在解释老子所说的“上德”时说：“是以上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。不求而得，不为而成，故虽有德而无德名也。”又解释“下德”说：“下德求而得之，为而成之，则立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；为而成之，必有败焉。善名生，则有不善应焉。故下德为之而有以为也。无以为者，无所〔偏〕为也。凡不能无为而为之者，皆下德也。”① “上德”是完美无缺的德，“下德”是有缺陷的德。“上德”靠“道”去实现，“下德”靠“道”去改善。无论是“上德”还是“下德”，都借助“道”而成长完善。王弼把“道”与“德”的关系比作母与子：

> 故仁德之厚，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。故母不可远，本不可失。②

“守母以存其子”，即确保“末”的生存；“崇本以举其末”，即对“末”进行养育。这就是“崇本息末”的另一层含义。

“贵无”是魏晋玄学中重要的哲学思想，它既不属于何晏，也不仅仅是王弼的思想，而是一个完整系统的思想体系。只有这样看待“贵无论”，它才不会显得支离破碎、残缺不全，我们也才能理解它为什么能在当时乃至后来的思想界产生巨大的影响。

---

① 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第93～94页。

② 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第95页。

三、“贵无论”与魏晋社会

“贵无论”完善于曹魏正始初年并非偶然，而是当时的社会环境决定的。儒学在汉代长期是国家主流思想，直到汉末三国时期仍是如此。曹丕登基后不久，便下诏封孔子的后人孔羡为宗圣侯：

> 昔仲尼资大圣之才，怀帝王之器，当衰周之末，无受命之运，在鲁、卫之朝，教化乎洙、泗之上，凄凄焉，遑遑焉，欲屈己以存道，贬身以救世。于时王公终莫能用之，乃退考五代之礼，修素王之事，因鲁史而制《春秋》，就太师而正《雅》《颂》，俾千载之后，莫不宗其文以述作，仰其圣以成谋，咨！可谓命世之大圣，亿载之师表者也。遭天下大乱，百祀堕坏，旧居之庙，毁而不修，褒成之后，绝而莫继，阙里不闻讲颂之声，四时不睹蒸尝之位，斯岂所谓崇礼报功，盛德百世必祀者哉！其以议郎孔羡为宗圣侯，邑百户，奉孔子祀。①

曹丕不仅在鲁郡修葺孔子旧庙，还在庙旁置百户吏卒进行守卫，又在庙外建了许多房屋，以供前来拜祭孔庙的儒家学者居住。曹植说：“自五帝典绝，三王礼废，应期命世，齐贤等圣者，莫高于孔子也。”②

除了尊孔，曹魏还大力提倡儒学教育。建安八年（203 年），曹操下令曰：“丧乱已来，十有五年，后生者不见仁义礼让之风，吾甚伤之。其令郡国各修文学，县满五百户置校官，选其乡之俊造而教学之，庶几先王之道不废，而有以益于天下。”③ 当时曹操刚刚打败袁绍不久，北方还没有完全统一，但他已把郡县的儒学教育提上日程，可见对儒学教育的重视。

曹魏统治者不但重视基层社会的儒学教育，而且十分关注自己宗族的儒学教育。就在曹魏代汉前夕，曹丕下令让大儒郑称担任王太子曹叡的儒学师傅，命令说：“龙渊、太阿出昆吾之金，和氏之璧由井里之田；砻之以砥砺，错之以他山，故能致连城之价，为命世之宝。学亦人之砥砺也。称笃学大儒，勉以经学辅侯，宜旦夕入侍，曜明其志。”④ 曹丕自己也常常“集诸儒于肃城门内，讲论大义，侃侃无倦”。⑤

曹魏大司农、卫尉刘靖还曾上疏陈儒训之本，其文曰：

---

① 《三国志》卷 2《魏书·文帝纪》，中华书局 1959 年版，第 77 ~ 78 页。

② 欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷 38《礼部上·学校》引曹植《学宫颂》，上海古籍出版社 1982 年版，第 692 页。

③ 《三国志》卷 1《魏书·武帝纪》，中华书局 1959 年版，第 24 页。

④ 《三国志》卷 2《魏书·文帝纪》注引《魏略》，中华书局 1959 年版，第 59 页。

⑤ 《三国志》卷 2《魏书·文帝纪》注引《魏书》，中华书局 1959 年版，第 88 页。

夫学者，治乱之轨仪，圣人之大教也。自黄初以来，崇立太学二十余年，而寡有成者，盖由博士选轻，诸生避役，高门子弟，耻非其伦，故无学者。虽有其名而无其人，虽设其教而无其功。宜高选博士，取行为人表，经任人师者，掌教国子。依遵古法，使二千石以上子孙，年从十五，皆入太学。明制黜陟荣辱之路；其经明行修者，则进之以崇德；荒教废业者，则退之以惩恶；举善而教不能则劝，浮华交游，不禁自息矣。阐弘大化，以绥未宾；六合承风，远人来格。此圣人之教，致治之本也。①

在尊孔崇儒的大背景下，儒家学者受到极大的重视。黄初三年，文帝曹丕下诏曰：“今之计、〔孝〕，古之贡士也；十室之邑，必有忠信，若限年然后取士，是吕尚、周晋不显于前世也。其令郡国所选，勿拘老幼；儒通经术，吏达文法，到皆试用。有司纠故不以实者。”② 太和二年（228 年）六月，魏明帝下诏曰：“尊儒贵学，王教之本也。自顷儒官或非其人，将何以宣明圣道？其高选博士，才任侍中常侍者。申敕郡国，贡士以经学为先。”③ 文帝、明帝屡下诏书，要求任用通晓儒家经典之人，可见这不是一时之计。然而，还有人认为朝廷任用儒者的力度不够。明帝时，高柔就上疏称：

臣闻遵道重学，圣人洪训；褒文崇儒，帝者明义。昔汉末陵迟，礼乐崩坏，雄战虎争，以战阵为务，遂使儒林之群，幽隐而不显。太祖初兴，愍其如此，在于拨乱之际，并使郡县立教学之官。高祖即位，遂阐其业，兴复辟雍，州立课试，于是天下之士，复闻庠序之教，亲俎豆之礼焉。陛下临政，允迪睿哲，敷弘大猷，光济先轨，虽夏启之承基，周成之继业，诚无以加也。然今博士皆经明行修，一国清选，而使迁除限不过长，惧非所以崇显儒术，帅励怠惰也。孔子称‘举善而教不能则劝’，故楚礼申公，学士锐精，汉隆卓茂，搢绅竞慕。臣以为博士者，道之渊薮，六艺所宗，宜随学行优劣，待以不次之位。敦崇道教，以劝学者，于化为弘。④

高柔上疏回顾了曹操、曹丕、曹叡对儒者的尊崇，表明尊崇儒者是曹魏一贯的方针，他请求对那些经明行修的博士予以破格提拔。明帝采纳了高柔的建议，可见曹魏在尊崇儒者方面更进了一步。在这种社会背景下，以儒学传家的司马氏家族在政治上得势就顺理成章了。

---

① 《三国志》卷 15《魏书·刘馥附刘靖传》，中华书局 1959 年版，第 464 页。
② 《三国志》卷 2《魏书·文帝纪》，中华书局 1959 年版，第 79 页。
③ 《三国志》卷 3《魏书·明帝纪》，中华书局 1959 年版，第 94 页。
④ 《三国志》卷 24《魏书·高柔传》，中华书局 1959 年版，第 685 ~ 686 页。

史载司马懿“服膺文艺，以儒素立德”。① 司马懿的弟弟司马孚“温厚廉让”“博涉经史”，与司马朗（字伯达）、司马懿（字仲达）、司马馗（字季达）、司马恂（字显达）、司马进（字惠达）、司马通（字雅达）、司马敏（字幼达）号称“八达”。② 司马懿的孙子司马攸，“少而岐嶷。及长，清和平允，亲贤好施，爱经籍，能属文，善尺牍，为世所楷”。③ 出身寒微的曹氏一举成为皇族以后，必然要结好世族以衬托自己的高贵，再加上司马氏确有政治军事才干，也必然成为曹氏依靠的对象。魏明帝时有两件事可以证明曹魏政权对司马氏的依赖。

第一件事：魏文帝置度支尚书，专掌军国支计。明帝继位后，欲任用司马孚，问左右“（司马孚）有兄风不?”答曰：“似兄。”明帝听说后便说：“吾得司马懿二人，复何忧哉!”于是任司马孚为度支尚书。④

第二件事：何晏等人被罢退。史载：“南阳何晏、邓飏、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。”⑤ 魏明帝抑黜何晏等人，有一条记载非常值得注意：

> （太和）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。”⑥

这条记载说明了两个问题：第一，何晏等人被罢退是在太和四年；第二，何晏的“浮华”指的是“不务道本”，即与儒家思想不合。显然，何晏的“浮华”与他提倡老子道学有关。

何晏大力倡导老子道学并与儒学争衡，明显是不合时宜的。在曹魏初期，老子的地位远不如孔子。黄初三年，曹丕下诏命令豫州刺史：

> 老聃贤人，未宜先孔子。不知鲁郡为孔子立庙成未？汉桓帝不师圣法，正以嬖臣而事老子，欲以求福，良足笑也，此祠之兴由桓帝。武皇帝以老子贤人，不毁其屋。朕亦以此亭当路，行来者辄往瞻视，而楼屋倾颓，倘能压人，故令修整。⑦

同是修葺旧时庙宇，修孔子庙是因为他被视为“命世之大圣”“亿载之师

---

① 《太平御览》卷 95《皇王部·西晋宣帝》引虞预《晋书》，中华书局 1960 年版，第 455 页。
② 参见《晋书》卷 37《宗室·司马孚传》，中华书局 1974 年版，第 1081 页。
③ 《晋书》卷 38《文六王·齐王攸传》，中华书局 1974 年版，第 1130 页。
④ 参见《太平御览》卷 217《职官部·度支尚书》，中华书局 1960 年版，第 1035 页。
⑤ 《三国志》卷 9《魏书·曹真附曹爽传》，中华书局 1959 年版，第 283 页。
⑥ 《三国志》卷 3《魏书·明帝纪》，中华书局 1959 年版，第 97 页。
⑦ 释道宣：《续高僧传》卷 23《释僧勔传》，《历代高僧传》，上海书店 1989 年版，第 630 页下栏。

表”，而修老子庙则是因为“此亭当路”且“楼屋倾颓”，一旦坍塌可能会伤及路人。诏敕明确指出，“老聃贤人，未宜先孔子”，可见孔子在曹魏时期的地位高过老子。在这种情况下，何晏逆当时的思想潮流而动，宣扬老子道学，显然是为了提升老子的地位，使之与孔子并列为圣人。

提升老子的地位并将老子圣化，是魏晋玄学家们的思想文化诉求。夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。道本无名，故老氏曰强为之名。仲尼称尧荡荡无能名焉，下云巍巍成功，则强为之名，取世所知而称耳。”① 夏侯玄称用道者为圣人，又将老子与孔子相提并论，把老子从贤人变成圣人的用意渗透在字里行间。《文章叙录》说：“自儒者论以老子非圣人，绝礼弃学。晏说与圣人同，著论行于世也。”② 这一“著论”是否就是何晏的《老子道德论》?③ 由于此书不存，不好断定，但从现存的有关何晏的文献中可以看出一丝端倪。何晏在《无名论》中把“名无名，誉无誉，谓无名为道，无誉为大”者称为圣人，而老子《道德经》开篇就说“无名天地之始”。④ 可见，何晏所称“圣人”就是道家的圣人。

关于“圣人”的有情与无情，学界一向认为是何晏与王弼的分歧所在：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也，神明茂故能体冲和以通无，五情同故不能无哀乐以应物，然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”⑤ 在这一分歧的背后，实则是二人确立道家圣人地位的统一。老子《道德经》中多处论及道家的圣人：“圣人后其身而身先，外其身而身存。”⑥“圣人去甚，去奢，去泰。”⑦“圣人无常心，以百姓心为心。”⑧“故圣人云，我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”⑨“是以圣人无为，故无败；无执，故无失。”⑩ 何晏所说圣人无喜怒哀乐是从根本意义上说的，试想一个无身、无心、无为、无

① 杨伯峻：《列子集释》卷4《仲尼篇》注引何晏《无名论》，中华书局1979年版，第121页。
② 余嘉锡笺疏：《世说新语笺疏》卷上之下《文学》注引《文章叙录》，中华书局2007年版，第237页。
③ 何晏著有《老子道德论》2卷。参见《隋书》卷34《经籍志》，中华书局1973年版，第1000页。
④ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第1页。
⑤ 《三国志》卷28《魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》，中华书局1959年版，第795页。
⑥ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第19页。
⑦ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第77页。
⑧ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第129页。
⑨ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第150页。
⑩ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》，中华书局1980年版，第166页。

事、无欲、无执的人哪能有什么喜怒哀乐？王弼所说的圣人虽有情，但又“应物而无累于物”，即把情抛却，这从根本上讲也是无情。只不过王弼把圣人无情说得更加合情合理，更加易于被人接受罢了。王弼曾和裴徽讨论儒、道两家圣人对“有”“无”的态度，裴徽问：“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？”王弼回答：“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。”① 王弼的意思是，儒家圣人以“无”为体，“无”不能用语言表述出来；道家圣人以“有”为是，能够从“有”中总结出“无”的理论形态。这不但把儒家圣人拉入道家理论体系中，而且说明道家圣人对“有”“无”关系的认识更深刻一些。

何晏、王弼、夏侯玄等玄学家把老子树立为道家圣人，将他与儒家圣人并列，既体现了其思想文化上的诉求，又有其服务于政治斗争的用意。何晏、夏侯玄反对司马氏专权，王弼深得何晏的政治庇护，从政治斗争的角度出发，他们将老子奉为道家圣人，目的是吸引当权者倾向道家学说，从而疏远世代服膺儒学的司马氏。由前引魏明帝太和四年诏可知，何晏等人因“浮华”遭到明帝的抑黜，而所谓“浮华”恰与儒家经学对立，这从一个侧面反映了何晏学说的政治用意。当然，这种政治目的最终没有实现。不过，何晏、王弼虽然是政治上的失败者，却是思想上的胜利者。他们创立的“贵无论”由于有哲学上的思辨意义，吸引了当时上层社会对世界与人生本体的普遍关注，从而掀起了魏晋玄学思潮。这正如南朝梁刘勰总结的：“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，与尼父争途矣。详观兰石之《才性》，仲宣之《去伐》，叔夜之辨声，太初之《本玄》，辅嗣之两《例》，平叔之二论，并师心独见，锋颖精密，盖论之英也。”②

（责任编辑：张梦晗）

① 《三国志》卷 28《魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》，中华书局 1959 年版，第 795 页。

② 刘勰著，詹锳义证：《文心雕龙义证》卷 4《论说》，上海古籍出版社 1989 年版，第 679 ~ 683 页。