

賀昌羣著



魏晉清談思想初論

商務印書館印行

0015150

魏  
晉  
清  
談  
思  
想  
初  
論

賀昌羣著

商務印書館印行

敬謝

哈佛燕京社惠助及

國立北平圖書館盛意

## 目次

上篇	漢魏間學術思想之流變	一
中篇	魏晉之政與清談之起	二五
下篇	清談思想初論	五四

## 序言

歷史學爲通儒之學，爲古今合一之學，故往往言遠而意近。世無純粹客觀之考證，亦無純粹主觀之議論，客觀與主觀，如高下之相傾，音聲之相和，前後之相隨。此編不敢以考證之縝密自居，亦不能以議論之空疏自薄，蓋將竊處乎材與不材之間，又將竊取乎通古今之變耳。觀近代政治文化尙權競力之趨勢，殆已積重難返，故世變日亟，戰亂方興。茲編之作，或正郭子玄所謂「有不得已而後起者」在也。

寇亂以來，轉徙西南，或窮山論學，或爨舍講藝，朋好間討論之樂，最可感念者馬湛翁、熊子真、梅迪生、樓石庵、劉弘度、宗白華、賀自昭、葉聖陶諸先生，於此書之成，前後皆有因緣。湯錫予先生所居殊隔，不謀而意歸略同。區區則側於歷史與文化之解釋，聊以發潛德之幽光，非敢謂有所創獲也，大方君子倘進而教之，幸甚。

三十三年十月五日賀昌羣自序於重慶沙坪壩松林坡

# 魏晉清談思想初論

## 上篇 漢魏間學術思想之流變

每一時代皆有其時代之特性，當其特性在發展之時，往往與其前一代之傳統勢力，發生參差之反應作用，申言之，即必然承繼其傳統之一部分，同時革棄其傳統之另一部分，復增入其他新異之部分，此歷史演變之恆律也。魏晉清談之起，在學術上蓋上承東漢方術道家與老易思想之一部分，而革棄儒家思想之一部分，其新興之一部分，則爲先秦諸子學之重光，與印度思想之流入。至漢末三國，因政治社會之鉅變，遂形成一種韻味悠長之思潮，名曰清談，（註一）至魏正始之際，始樹立宗風，六朝稱曰玄學，綿互三百餘年之久，其間大同小異，流別紛繁，非好學深思，體察深遠，或忘懷得失，想與感應，難以究其極致。加以玄學理趣，妙擅音辭，鮮重傳錄，（註二）此當時與後世之論清談者，所以有淺深之別，是非之辨也。

按兩漢學術思想之變遷，可分三期。第一期武帝以前猶存戰國之餘風。第二期自董仲舒議定儒家爲一尊，尙公羊春秋，推陰陽，言災異，剝向縱之，治穀梁之學，更陳五行陰陽休咎之

應，自是儒家經典，遂與緯識陰陽五行災異之說相結合，在政治上發生極大之影響，終始五德及符命之說，開中世禪代之風。第三期自東漢中葉以後，沿第二期之流波，加以外來方術之興起，諸子學之復興，及佛教經典之遂譯，直至魏正始之際，乃又爲之一變。而其間爲之連鎖者，則易老莊三書也。今依次分別言之。

一、外來方術之興起 方術之興，起於戰國，方術之名，初見於史記（卷十二）武帝紀：齊人少翁，以鬼神方見帝，帝有愛姬王夫人卒（漢書作李夫人），少翁以方術夜致王夫人。李少君樂大等並以方術封侯。據其術者曰方士，多海上燕齊之人，史記（卷六）始皇本紀：三十七年遣方士燕人徐市等入海求神藥。始皇欲長生久視，自稱真人。則秦皇漢武時，方術之內容，大抵爲講求鬼神仙藥之事。及王莽矯用符命，光武尤信讖言，方術乃與緯識陰陽五行災異合流，范曄後漢書（卷一一二）方術傳序謂：「士之赴趣時宜者，皆馳聘穿鑿爭談之也。」東漢方術亦稱道術，方士亦稱道士，能作符呪，療疾病，役鬼神，通五經，善圖讖，道教由此而興。桓靈之世，諸說又牽附黃老。明帝永平中，佛教雖已傳入中土，而漢人視之亦方術也。楚王英喜黃老學，爲浮屠齋戒祭祀，大交通方士，爲符瑞造作圖讖，欲謀不軌（後漢書卷七二楚王英傳）。浮屠（Buddha，華言佛也）之教，而以齋戒祭祀爲務，何異於鬼神方術，漢代百神祠祀盛行，佛教輸入之初期，漢人必與黃老鬼神方術等夷視之無疑，故襄楷上桓帝疏中有「聞宮中立黃老浮屠之祠」之語也（後書卷六十襄楷傳）。漢末，東西交通逐漸頻繁，方術之

內容，乃與東漢中葉以前大異。東漢中葉以前，方術爲陰陽、推步、圖讖、緯候、號爲內學，其流則有風角、遁甲、望雲、省氣、驗察、妖祥，如任文公、郭憲、高獲、謝夷吾等，范曄列之於方術傳上篇，明其與下篇漢末唐曼、公沙穆諸方士之術異也。其時針脈符咒之術，流行於方術佛道之間，如郭玉爲人治病，一針卽瘳，若針經、診脈法傳於世（後書卷一一二下本傳）。華佗精於方藥，針不過數處，平脈之候，其驗如神。佗又製漆葉青黏散，服食可益壽，時人以爲仙。章懷注：「字畫無黏字，相傳音女廉反，然今人無識此者，甚爲可惜。」（後書一一二卷下華佗傳。按魏志卷二十七華佗傳黏作黏，表注引陀別傳云：青黏一名地節，一名黃芝。）魏晉清談家服食寒食散（詳下節），始於何宴，世說新語言語篇註引秦丞相寒食散論云：「寒食散之方，雖出於漢代，而用之考寡，靡有傳焉。」則此類方藥，至少在漢季已流行，且不特方術家多操其技，僧徒亦多能之，安清（字世高）譯經最多，爲一代大師，高僧傳（卷一）稱其七曜五行，醫方異術，無不綜達。吳時，康僧會安設守意經序，亦謂世清博學多識，鍼灸諸術，視色知病。牟子理惑論（弘明集卷一）言佛家有病，則進鍼藥。可知當時方術與西域沙門之關係，必甚密切，鍼灸醫藥之術，必有自來。（參考陳寅恪先生三國志曹冲華陀傳與印度故事，清華學報第六卷第一期。）符咒之記載，不見於西漢史傳，東漢中期始漸傳說。晉長房見一老翁，爲作符，使主地上鬼神，後失其符，爲衆鬼所殺（後書卷一一二上本傳）。魏聖親善爲丹書符，効厭鬼神而使命之（同上解奴辜傳），張角太平道與張魯五斗米道，



皆以符水咒說，療治疾病（後晉卷一〇一皇甫嵩傳，魏志張魯傳裴注引典略）。漢晉間葬禮亦皆以符咒爲厭勝之意，輒近洛陽長安出土漢晉陶甕數事（日本中村不析氏禹域出土墨寶源流考卷上），如永壽二年（桓帝）二月一器，其上朱墨隸書八十七字，末云：「死生異簿，千秋萬歲，不得相復求索，急急如律令。」又建甯四年，熹平元年，光和四年（均靈帝年號），初平四年（獻帝），各一器，晉太康三年（武帝）一器，或作「急如律令」，或作「急如地下詔書如律令」，皆所謂道家符咒雷邊捷鬼也。（註四）魏晉名士亦多服其術，世說新語術解篇云：

郗愔信道甚精勤，（按晉書卷六九郗愔傳，備言情棲心絕穀，修黃老之術，愔子超傳，則言情專天師道，世說排調篇註云：郗愔及弟曇奉天師道。）常患腹內惡，謀醫不可療。聞于法開有名，往迎之，既來便脈云：君侯所患，正是精進太過所致耳。合一劑湯與之，一服卽大下，去數段許紙如拳大，剖看，乃先所服符也。

二、諸子之學重光武帝時，儒家之學定爲一尊，百家遂罷，故專制統一時代之學術思想，大都整齊劃一而缺乏生氣，多爲一事一物所能籠罩，此名物訓詁是也，又多爲一人一派所操持，此經師家法是也。東漢中葉以後，外戚之專橫，宦官之禍亂，西光之侵擾，災害之流行，政治社會呈大不安之狀，及黃巾董卓之亂，兩京塗炭，典章殘落，文教蕩然，而人生意義與學術思想之轉變，乃必然之趨勢，後漢書（卷一〇九上）儒林序云：

本初（質帝）元年，梁太后詔，大將軍下至六百石，悉遣子弟就學。（中略）自是遊學埒至三萬餘生。然章句漸疏，而多以浮華相尚，儒者之風蓋衰矣。

浮華一詞，乃漢人常語，後書（卷三）章帝紀：建初五年詔舉直言極諫，其巖穴爲先，勿取浮華。又（卷五）安帝紀：延光五年，詔三公以下各舉所知，皆認審盡心，勿舉浮華。浮華，蓋不實之意也。魏晉之際，遂以浮華指清談，世說新語政事篇注引晉陽秋云：陶侃戒其士吏曰：老莊浮華，非先王之法，君子當正其衣冠，攝其威儀，何有亂頭養望（晉書陶侃傳作養生），自謂宏達耶。晉書（卷三九）荀勗傳：勗上武帝言，凡居位者，務使思肅（何）曹（參）之心，以翼佐大化，使昧亂忘本者不得容，而僞自息，浮華者懼矣。又（卷五十一）庾峻傳：高貴鄉公時，重老莊而輕經史，峻懼雅道陵遲，乃潛心儒典，又疾浮華不修名實，著論非之。據此觀之，魏晉之際，所謂浮華，實指清談而言。而清談家則自稱其談曰風流，晉書（卷九三）王濛傳：濛有風流美譽，虛己應物，恕而後行，莫不敬愛。時人以劉惔方荀奉倩，濛比袁曜卿。凡稱風流者，以濛惔爲宗焉。又云：簡文帝之爲會稽王也，嘗與孫綽商略諸風流人，綽言曰，劉惔清蔚簡令，王濛溫闊恬和。世說新語賞譽篇下：范曄謂王忱曰，卿風流儔望，真後來之秀。而漢末所謂浮華，則指清談之啓明期從事於思想解放者而言，讀上舉章安二帝紀之文，可知也。

漢末，因內憂外患之嚴重，在政治社會上，一部份人知不能挽既倒之狂瀾，獨善其身，

通世以自保，申屠蟠、徐稭、黃憲、向栩，王烈之倫是也。矯激者，則憤世而欲爲時政之改革，黨錮諸人是也。在學術思想上，六經章句之學，「多者或乃百餘萬言」（後書鄭玄傳贊），勞而少功，疑而莫正。於是窮則變，而爲之啓導其端倪者，則先秦諸子學之復興也。古今一切學術思想之創立，政治革命之鼓吹，莫不憑藉過去之（Thinking backward），以推進現實（Living forward），前者謂之托古，後者謂之改制（註五）。漢晉間諸子學之重光，正所以促進其時代思想之解放也。其風約自安帝之世馬融始。後書（卷九四）延篤傳：篤從馬融受業，博通經傳及百家之言。而融又爲最早標舉老莊合一之義者（詳下）。又如曹丕博覽經傳諸子百家之書（魏志卷二文帝紀裴注引魏書）。甘富亦頗讀諸子（吳志卷十廿富傳）。其時刑名墨家之學，亦盛極一時，散見於魏晉史傳中者甚多，略舉數例：管寧避地遼東，韜韜儒墨，潛化滂流，暢於殊俗（魏志卷十十一本傳）。吳質答曹植書云：墨子追車，而質四年雖無德於民，式歌且舞，儒墨不同，固已久矣。（文選卷四二吳季重答東阿王書，又藝文類聚卷二六。）世說新語排調篇注引張敏集頭責秦子羽文云：今子上不希道德，中不効儒墨，塊然窮賤，守此愚惑。晉書（卷九四）魯勝傳：元康（惠帝）中，勝嘗注墨辯凡四篇，又採諸雜集爲刑名二篇，其辭謂：自鄧析至秦時，名家者世有篇籍，率頗難知，後世莫復傳習，於今五百餘歲，遂亡絕。可知魏晉之世，諸子學之復興，蓋絕學墜緒之重光焉。至向秀郭象注解老莊，妙析奇致，大暢玄風，而「儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉」（晉書卷四九向秀傳）。

與墨家相連者，爲刑名之學，刑名卽形名，形刑古相通，魯勝墨辯敘云：

名者所以別同異，明是非，道義之門，政化之準繩也。（中略）名必有形，察形莫如別色，故有堅白之辯。名必有分明，分明莫如有無，故有無序之辯。是有不是，可有不可，是名兩可。同而有異，異而有同，是謂之辯同異。至同無不同，至異無不異，是謂辯同辯異。同異生是非，是非生吉凶，取辯於一物，而原極天下之隆污，名之至也。

此魏晉間名家之界說也。刑名學之重興，始於曹操之時，傅玄上晉武帝疏云：「近者魏武好法術而天下貴刑名，魏文慕通達而天下賤守節。」（晉書卷四七傅玄傳）爾後言名理者甚多，今舉數例：鍾會博學，精練名理，以夜續晝（魏志卷二八本傳）王衍稱裴頠善談名理，混有雅致（世說新語言語篇）。裴遐善敘名理，辭氣清暢，冷然若琴瑟（同上文學篇注引鄧粲晉紀）。衛玠少有名理，善老易（同上注引玠別傳）。謝玄能清言，善名理（同上注引玄別傳）。李充好刑名之學，而深仰浮華之士（晉書卷九二本傳）。謝安少時，嘗請阮裕講白馬論，謝不卽解，阮乃歎曰：非但能言人不可得，正索解人亦不易（世說文學篇）。司馬道子問謝玄：惠子其害五車，何以無一言入玄？謝曰：故當是其妙處不傳（同上引）。大概魏晉間所謂名理者，相當於今之邏輯，亦稱論理學，亦卽印度之因明，爲一稱思辨推理之學，初無所謂「派」也。下導初過江左，止標三理：一嵇康之聲無哀樂論，二嵇康之養生論，三歐陽建之言盡意論，宛轉音辭，無所不入。言盡意論略曰：「夫理得於心，非言不暢，物定於彼，非名不

辨，名逐物而遷，言因理而變，不得相與爲二矣。苟無其二，言無不盡矣。」（世說文學篇注引）此莊子所謂「名者實是之賓也」。若不真得其理，而徒作遊辭，（世說文學篇：殷浩嘗至劉惔所，清言良久，殷理小屈，遊辭不已，劉亦不復答，殷去後，乃云：田舍兒強學人作爾聲語，）則名與理不能一致，故曰：「相與爲二矣。」若名理雙彰，則言無不盡，言無不盡，則名理爲一矣。一切邏輯上之丐辭（此從嚴復譯名，西名 Fallacy），皆由名與理不能合一之故。

其時言兵法者亦盛，曹操博覽羣書，特好兵法，鈔集諸家兵法，名曰接要，又注孫武十三篇，皆傳於世（魏志卷一武帝紀裴注引孫盛異雜語）。孫權嘗謂呂蒙曰：孤少時歷詩書禮記左傳國語，惟不讀易，至統軍以來，省三史諸家兵書，自以爲大有所益（吳志卷九呂蒙裴傳注引江表傳）。王衍爲一代清談宗師，其初亦好縱橫之術（晉書卷四三本傳）。劉曄之子陶，才高而行薄，善論縱橫，爲當時所推尙，精名理，有大辯（魏志卷十四劉曄傳注引王弼傳）。袁悅（按晉書卷七五本傳作袁說之）能長短說，亦有精理，丁胤，服除還都，惟齋戰國策而已，語人曰：少年時讀論語老子，又看莊易，此皆是病痛事，當何所益耶。天下要物，正有戰國策。（世說險險篇）。魏高誘晉注呂氏春秋戰國策，至今猶存。此爲儒家道家以外諸子學之繁興，蓋魏晉間思想解放運動中一時之風氣焉。

三、易老莊三玄 老莊與周易，六朝人總稱爲三玄（顏氏家訓卷三勉學篇）。三玄，其實

亦諸子之學也。魏晉而後，三玄更與佛理相並，遂成六朝學術思想之主流，故不可不明其淵源云。

甲、周易之演變 周易本占筮之書，晚周以前，止有占法而無解說，觀左傳所記諸占，猶存太卜之遺法。自晚周儒家發揮其義理，推合人事，而易之爲書，遂象三才而兩之，廣大悉備，極深而研幾，爲中國文化史上首屈之玄典矣。晚周之世，易之流變未繁，易雖爲儒家六藝之一，而先秦典籍中，未見有孔子作易之明文。史記孔子世家稱：孔子晚而喜易，序彖象說卦文言，讀易韋編三絕，曰：假我數年，如是我於易則彬彬矣。然繫辭中常稱「子曰」，明爲孔門弟子所述，孔子但曾見易而已。孔子而後，儒家或論作易之大旨，或說學易之大用，或按易以明理，或引易以決事，而易之爲書，遂與周代卜筮之原文大異。荀子大略篇曰：善爲易者不占。是當時言易已重義理而輕占法。周末諸子之引用易義，尙有荀子非相篇、呂覽務本篇、應同篇、慎大覽篇、召類篇，皆具精義。

漢初說易，猶承周末流風，主義理而切人事，如淮南子繆稱訓、齊俗訓、人間訓、泰族訓，及賈誼新書容經、春秋篇等所引，皆明義理，而不言陰陽術數，去先秦儒家之說猶未遠也。陰陽五行術數災變之說，蓋起於西漢中葉，武帝尊崇儒術，罷黜百家，陰陽五行二家，遂窺入儒家思想之中。自董仲舒治公羊春秋，推災異之變，由於陰陽之錯行，劉向繼之，治穀梁之學，更陳五行陰陽休咎之應，凡禍福災異之事，比類相從而占驗之，漢書五行志所載，皆蓋

氏劉氏之說也。周易之學，至此又一大變。

漢世經學，以易春秋爲盛，按天道以證人事，推往以占來。京房以易六十四卦更直日用事，以風雨寒溫爲候，各有點驗，每先上疏言其將然，近者數月，遠或一歲，無不屢中（漢書卷七五京房傳）。翼奉以成帝親異姓之臣，爲陰氣太盛，極陰生陽，恐反有火災，未幾，孝武園白鶴館火（同上翼奉傳）。則漢儒之言天，亦偶有驗於人事，故諸上疏者，皆言之深切著明，無復忌諱，而人君亦多遇災變，知所恐懼。如成帝以災異用翟方進言，遂出寵臣張放，哀帝因災異用鮑宣言，而罷孫寵息夫躬等。其視天猶有影響相應之理，蓋其時政教猶未分也。漢以後，遂無復以災異規時政者，則漢人以災異術數說易，推陰陽以說春秋，雖變先秦儒家之質，荒遠難稽，而在大一統之政治上，固別有其機用也。

成哀之世，焦延壽京房之學盛行，所謂今文易也。又有費直所傳爲古文易，專以象象文言繫辭解經，「言訓詁舉大義而已」（漢書卷八八丁寬傳）。費氏易因無師授，不立於學官。安帝之世，陳元篤衆皆傳費氏易。其後馬融鄭玄荀爽亦主費氏，後書（卷一〇一九）孫期傳稱：「自是費氏興而京氏衰」。據此，可證至少至馬融之世，陰陽術數災異之說衰，而漸回復於著重以義理解經之趨勢矣。漢人易說，今皆佚亡，馬融之注易，見後書本傳，荀悅謂其「頗生異說」（漢紀卷二五成帝三年紀）。唐陸德明經典釋文多著馬氏異字，李鼎祚周易集解中，僅存馬氏易注二條，其一釋初九潛龍勿用（集解卷一），似猶以象數爻辰解易。其一釋六五箕子

之明夷利貞（彖解卷七），即以義理兼史事證易矣。（註六）

鄭玄傳馬融之學，主費氏之易，多論互體，宋王應麟輯周易鄭康成註序（玉海本），發明互體最精。（註七）按魏志（卷二八）鍾會傳：會嘗論易無互體。晉書（卷三九）荀頴傳及魏志（卷十）荀爽傳裴注引晉陽秋，皆言頴嘗辯鍾會易無互體，見稱於世，其文均不傳。可見魏晉間，易說又有異於馬鄭之時矣。大抵漢人易學，無論異同，莫不以象數為宗（註八）。此清談前期，鍾會所以標易無互體之說之故也。正始間，王弼注易，乃一掃漢以來象數之學，專以義理玄言發揮之，獨明本體，而謂「得意在忘象，得象在忘言」，於是天下宗之，餘家盡廢。唐孔穎達周易正義，採王注而稱其「獨冠古今」。世皆稱王弼以老莊解易，按東漢之世，通老易者代有其人，光武時有向長（後書卷一一三本傳），范升（同上卷六六本傳），安帝時有折像（同上卷一一二本傳），其說雖不可得而知，然大抵不出於隱逸方術之流，其與王注未可並論也。

乙、老莊之並舉 終漢之世，老子一書，對於政治社會，學術思想之影響凡三變。漢初諸大臣如張良蕭何曹參，皆以黃老之術為政，並得保全其首領。文景之政，以慈儉為宗。（註九）此老子一書之應用於漢初政治者也。迄於東漢，老子一書，所以明吉凶禍福休咎生死之理，乃與易推陰陽，春秋言災變之說相結合，流行於士大夫之間，此老子一書影響於當時社會思想者也。漢末老子一書，一方面為張陵、于吉、張角、張魯所利用，與方術相結合，而成道教之經



典；一方面與佛理儒書相結合，而開魏晉清談之風。關於道教與老子一書之論述，已見拙稿黃巾賊與太平道一文，今不贅述。今舉老子一書在漢末社會思想上所發生之影響，及其與魏晉清談之關係。

東漢初葉，有淳于恭詵老子，清靜不慕榮利（後書卷六九本傳），范升以梁邱易老子教授生徒（後書卷六六本傳），此外無聞焉。桓靈之世，內外擾攘，朝野傾危，憂時讖語之士，多籍光晦跡，以老子之道自好，而又無不游心六藝，兼善圖讖，楊厚以梁冀權勢傾朝，稱病求退，歸家修黃老之術（後書卷六十本傳）。折像有資財二億，家僮八百人，能通京氏易，好黃老，感老子多藏厚亡之義，乃盡散金帛資產，周施親族，語人曰：盈滿之咎，道家所忌（後書卷一一二本傳）。翟酺四世傳詩尤好老子（後書卷七八本傳）。矯慎隱遁山谷，精研黃老（後書卷一一三本傳）。向栩恆讀老子，狀如學道（後書卷一一本傳）。馮嶺爲梁冀所不善，隱居作易章句，修黃老，恬然終日（華陽國志卷十中）。此皆有感於時事者也。而士大夫引老子之義，以申吉凶禍福，恬退靜默之旨者，往往形於出處進退，辭受取與之間，後書（卷一一二上）廖扶傳：

扶習韓詩歐陽尚書，教授常數百人，感其父以法喪身，憚爲吏，及服終而歎曰：老子有言：「名與身孰親」，吾豈爲名乎。遂絕志世外，專心經典，尤明天文讖緯風角推步之術。

又（卷九七）劉祐傳：

後得赦出，復歷三卿，輒以病辭，乞骸骨歸田里，詔拜中散大夫，遂杜門絕迹。每三公缺，朝廷皆屬意於祐，以諂駁不用。延篤貽之書曰：（中略）吾子懷遠氏之可卷，體甯子之如愚，微妙元通，冲而不盈。（按老子曰：古之善爲道者，微妙元通，深不可識，又曰：道冲而用之，或不盈。）

此外如郎顛所上便宜七事（後書卷六十本傳）中引老子曰：「人之飢也，以其食稅之多也，」  
「大音希聲，大器晚成。」皆當時老學之影響社會思想者也。而邊韶以文學名士爲陳國相時，作老子銘（隸釋卷三）。其時正當桓帝延熹八年，帝遣中常侍左倌管霸至苦縣兩祠老子，明年又親祠老子於濯龍宮，設華蓋之座，用郊天之樂，（後書桓帝紀）是爲人主崇奉老子道教之始。

老子一書之注解，隋書經籍志著錄有漢文帝時河上公注二卷，但漢書藝文志無錄，自唐以來，已知其僞，可不深辨。（註一〇）蓋漢以前，僅有傳而無注，孔穎達禮記正義，曲禮上第一疏云：

注者卽解書之名，但釋義之人，多稱爲傳，傳謂傳述爲義，或親承聖旨，或師儒相傳，故云傳。今謂之注者，謙也，不敢傳授，直注己意而已。若然，則傳之與注，各出己情，皇（侃）氏以爲自漢以前爲傳，以後爲注。

西漢傳注皆與經別行，以注合經，蓋自馬融始。詩國風周南孔疏引馬融周禮注云：「欲省學者兩讀，故具載本文。」此當爲馬氏佚文，據其所說，則馬氏解詁，始以注附經。若河上公注作於西漢，何以注已散入各句中？且漢人解老，甚爲朴實，今詳其詞旨，絕不類漢人，殆六朝道流之所依託無疑。

老子之有注，實始於馬融，後書（卷九十）本傳稱，融嘗注孝經論語詩易三禮尙書列女傳老子淮南子離騷。今考隋唐諸志，皆不載其老子注，想隋時已亡佚。馬融以後，王弼以前，注老子者有虞翻（吳志卷十二本傳）、董遇（魏志卷十三王肅傳引魏略）、張揖（文選注引）、張嗣、蜀才（隋書經籍志）、鍾會（魏志卷二八本傳）、何晏（世說新語文學篇）。自此而後，六朝談士，莫不奉易老莊三書爲玄典，南齊書（卷三三）王僧虔傳，僧虔作誡子書：

曼倩（東方朔）有云：「談何容易」。見諸玄，志爲之逸，腸爲之抽，專一昏，轉誦數十家注，自少至老，手不釋卷，尙未敢輕言。汝聞老子卷頭五尺許，未知輔嗣（王弼）何所道，平叔（何晏）何所說，馬（融）鄭（玄）何所異，指例何所明，而便盛於塵尾，自呼談士，此最險事。

蓋每家之法，卽其人之玄學，故專一家猶易，而能通數十家之法爲難。可知六朝時，三支注解如雲蒸霞蔚，而其源實導自馬融。

世皆知馬融與何休許慎鄭玄爲東漢以一人而通五經之大儒，而論清談之淵源，融蓋爲一啓

蒙之人物，當宜深究者也。後書（卷九十）本傳稱：融爲人美辭說，有俊才，善鼓琴，好吹笛，達生任性，不拘儒者之節。居宇器服，多存修飾，常坐高堂，施絳紗帳，前授生徒，後列女樂。此稱風度，雖或爲當時所譏，（註一）固已開魏晉人「達生任性」之先聲。漢末魏晉時代之史傳，稱當時人言論丰采之美者，以馬融傳爲最早。（註二）馬融注解羣經，獨不及春秋，但著三傳異同說，此與漢儒以春秋言陰陽異圖識之傳統學術大異。後書（卷九四）盧植傳稱：融「通古今學，好研精而不守章句。」研精，則重義理，不守章句，則破除家法，此在尊重名物訓詁之漢代經學中，實爲一種革命行爲。鄭玄嘗師馬融，而馬鄭之學，六朝人視之，亦大有異同（參閱上引王僧虔誡子書）。鄭氏蓋集漢學之大成者，故魏晉之際，清談前期反鄭之說廢起，蔣濟嘗難鄭玄禮記注祭法（魏志卷十四蔣濟傳梁注引），王粲有難鄭玄尚書事（顏氏家訓勉學篇，又參閱困學紀聞卷二），虞翻奏鄭玄解尚書遺失（吳志卷十二虞翻傳注引翻別傳），王肅爲反鄭之最力者，肅好賈（逵）馬（融）之學，而不好鄭，集聖證論以譏短鄭玄（魏志卷十三王肅傳），蓋欲超脫漢學繁瑣之名物訓詁，而返之於義理，其法孔子家語序云：

鄭氏學行五十載矣，自肅成童始志於學，而學鄭氏學矣，然尋文背實，考其上下義理不安，違錯者多，是以奪而易之。

今本孔子家語實出於肅手，已成定讞，然自唐以來，知其僞而不能廢者，蓋爲魏晉間反漢學思想之一大解放著作也。

東漢史籍中，在馬融之前，未見有特標莊子達生任性之旨者，亦未見有以老莊並舉者，（註一三）以老莊並舉，亦匪融開其端。後書（卷九十）本傳云：

永初（安帝）二年，大將軍鄧騭開融名，召爲舍人，非其好也，遂不應命。客於涿州武都漢陽縣中，會羌虜蠶起，邊方擾亂，米穀踴貴，自關以西，道殣相望。融既飢困，乃悔而歎息，謂其友人曰：古人有言，左手據天下之圖，右手劍其喉，愚夫不爲，所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無資之軀，殆非老莊所謂也，故往應騭召。

此莊子所謂不以名害其生之意。世說新語簡傲篇王子猷作桓車騎騎兵參軍條，注引論語「傷人乎，不問馬」，馬注云：「貴人賤畜也。」又「孔子曰：未知生，焉知死」，馬注云：「死事難明，語之無益。」由此言之，融爲梁冀作章草，謾奏李固（據後書卷九四吳祐傳），正可與應鄆騭之命而不羞曲士之節同觀。東京之末，節義漸衰而浮華漸盛，蓋始於馬融之倡老莊也。范曄後漢書成於劉宋元嘉之世，正玄風鼎盛之時，而曄亦才行不羈，其論馬融屈伸榮辱之際，以爲「原其大略，歸於所安而已矣。物我異觀，亦更相笑也。」（馬融傳論）可見六朝人之視馬融，殊不如漢人如趙歧、吳祐之倫，斤斤以士節繩之。

馬融生於章帝建初四年，卒於桓帝延熹九年，此八十七年中，政治社會，學術思想既經鉅變，因而對於人生意義莫不持一種批評與懷疑之態度，歲月既久，遂演成其時代之新人生觀，新學術思想。故漢末社會最重臧否人倫，片言之妙，已開魏晉清談品藻之風，黨錮之起，卽由

於危言深論，不隱豪強，而自相褒舉，迭爲唇齒，竟成朋黨之爭。李元禮（膺）風格整秀，高自標持，欲以天下名教是非爲己任，後進之士，有升其堂者，皆以爲登龍門（世說新語德行篇）。許劭、郭泰負當時人倫清鑒，「天下言拔士者，咸稱許郭。」（後書卷九六許劭傳）劭汝南人，與從兄靖俱好屢論鄉黨人物，每月之初，輒更其題目，故汝南俗稱月旦評。郭泰善談論，美音制，鑒識明澈。或問汝南范滂，郭林宗何如人？滂曰：「隱不爲親，貞不絕俗，天子不得臣，諸侯不得友。」（後書卷九八郭泰傳）其所獎拔士人，皆如所見。晉宋間如嵇康范曄之儔，莫不仰其宗風。而葛洪獨著正郭篇（抱朴子卷四六），可知其影響之大也。魏晉清談亦最重人物之鑒鑒品藻，謂之「題目」，片言隻字，極簡約玄澹之致，如：

世目李元禮（膺）謾謾如勁松下風（世說新語賞鑒篇）。

時人欲題目高坐（按高坐當時名僧）而未能，桓廷尉（蘇），以問周侯（顛），周侯曰：可謂卓朗，桓公曰：精神澗著（同上引）。

山公（濤）舉阮咸爲吏部，目曰：清真寡欲，萬物不能移也。（同上引。按晉書卷四九阮咸傳：山濤舉咸典選，曰阮咸真素寡欲，深識清獨，萬物不能移）。

王公（敦）目太尉（王衍），巖巖清峙，壁立千仞。（同上引。按晉書卷四三王衍傳：王敦過江常稱之曰，夷甫處衆中如珠玉在瓦石間。可與此參照。）

嵇（身）身長七尺八寸，風姿特秀，見者歎曰：蕭蕭肅肅，爽朗清舉。或云：肅肅如松下

風，高而徐引。山公曰：嵇叔夜之爲人也，巖巖若孤松獨立，其醉也，傀俄若玉山之將崩。（同上容止篇）

魏晉清談之品題人物，蓋上承漢末之流風，上文既明之矣。然何以漢晉之際，初以品論人物爲盛耶？今試略爲解釋之。

若以文化變遷之因果言，在文化之衆方面中，有一方面變遷恆爲他方面之先驅或原動力，若此方面無重大之變遷，則他方面亦無重大之變遷，具此性格之文化因素，稱爲文化之決定因素。文化之決定因素有二：（文化變遷亦有爲文化以外之情形決定者，如地理、氣候等自然因素，此不具論。）一爲人生觀之信仰；一爲經濟制度，包括生產工具，生產條件，與直接從事生產者間之一切關係，但此層非今所欲論。且言人生觀之信仰。一社會中人生觀之轉變，必在其社會秩序起重大變化之時，或社會之生存受重大威脅之時，新人生觀之曙光，初啓明於少數先知先覺，因時代之推演而逐漸延播於社會之多數，此新人生觀逐漸居於時代思潮之領導地位。漢晉間人生觀之轉變，蓋因大一統政治之崩潰，由儒家嚴肅之教條思想，解放而爲老莊曠達任性之自然主義之思想。思想之轉變與否，須視其對人生之態度亦轉變與否爲定。自然主義最重對人生之態度，此漢晉間人倫品鑒之所以盛，而六朝人物之所以靡心於人格之美也。若文學之傑作，可以代表時代與人生，則建安詩文之所以能開一代宗風，亦因其對於人生意義之轉變，兩漢文學不感世悲生，建安諸人如曹氏父子之作，無不感慨蒼涼，高歌人生之無常。曹植

樂筵引云：「驚風飄白日，光景馳西流，盛時不可再，百年勿我遒，生存華屋處，零落歸山丘。」又薤露行：「天地無窮極，陰陽轉相從，人居一世間，忽若風吹塵。」魏文帝與吳質書（文選卷四十二）云：「清風夜起，悲笳微吟，樂往哀來，愴然傷懷。」此正莊子所謂樂未畢，哀又繼之。

漢魏之際，人先觀之轉變，猶可於喪葬禮俗見之。漢人厚葬之風特盛，潛夫論（卷三）浮修篇云：「今京師貴戚，郡縣豪家，生不極養，死乃崇喪。崔實政論（羣書治要卷四五引）謂：送終之家，亦無法度，至用棺槨黃腸，多藏寶貨，烹牛作倡，高墳大窆。輓近各地所發現之墓，觀其墓制及殉葬品之崇麗，足見其奢侈之風。漢魏之際，此風大變，馬融以延熹九年卒於家，遺令薄葬（本傳）。此殆其生貴於天下而死事難明之意歟！盧植管師率馬融，植臨終，敕其子儉葬於土穴，不用棺槨，附禮單帛而已。（本傳）漢末，薄葬之理論，以爲人死貞魂離散，其體歸於無端，化爲齋土而已。後書（卷三九）趙咨傳：咨臨終，命薄斂素棺，藉以黃壤，遺咨敕其子曰：

夫含氣之倫，有生必終，蓋天地之常期，自然之至數。是以通人達士，鑒茲性命，目存亡爲晦明，死生爲朝夕，故其生也不爲娛，亡也不爲戚。夫亡者元氣去體，貞魂離散，反素復始，歸於無端，既已消仆，還合黃土，土爲棄物，豈有性情，而欲制其厚薄，調其濕燥耶。但以生者之情，不忍見形之毀，適有掩埋空之制。



王充論衡，多辨世俗鬼神之說，其死僞、論死、訂鬼、薄葬諸篇，皆所以勸俗薄喪葬也。對作篇（論衡卷二九）云：「今著論死及死僞之篇，明死無知，不能爲鬼，冀觀覽者將一曉解約罪，更爲節儉。」此與趙咨立說正同。正始之際，薄葬之理論，乃與清談宗義相輝映，又大異於漢末矣。魏志（卷二三）常林傳妻注引魏略清介傳稱：「沐並年六十餘，自慮人生無常，豫作終制，戒其子曰：

夫窮理盡性，陶冶變化之實論也。若能原始要終，以天地爲一區，萬物爲芻狗，該覽元通，求形景之宗，同禍福之素，一死生之命，吾有慕於道矣。天地之爲物，惟恍惟忽，毒爲欺魄，天爲堯沒，身淪有無，與神消息，含悅陰陽，甘夢太極，奚以棺槨爲牢，衣裳爲纏，屍繫地下，長幽枉楛，豈不哀哉。昔莊周闔達，無所莫適，又楊王孫裸體，貴不久容耳。至夫末世，緣生怨死之徒，乃有舍珠鱗柳，玉牀象衽，殺人以徇，壞穴之內，錮以紵絮，藉以厩炭，千載僵燥，託類神仙，於是大教陵遲，競於厚葬，謂莊子爲放蕩，以王孫爲戮屍，豈復識古有衣薪之鬼，而野有狐狸之貴乎哉。

漢以孝治天下，而儒家重喪禮，故行厚葬，今沐以天地爲一區，齊生死之素命，此種新人生觀，正魏晉清談家所持也。

（註一）清談之名，初見於後漢書卷一〇〇郭泰傳：「孔公精（儒）清談高論，嗚若吹生。」魏志卷十三劉放傳裴注引魏略：「太子（丕）報皇母曰：至於荀公（爽）之游談，孫權之燒船，執書叫喚，不能離手。文選卷四十二應璩與侍郎

曹長思香法：惡風起於囹圄，紅塵蔽於機穽，幸有冥生，時步玉趾，擒蘇不羈，游鼓而已。屬清談之初義，不遇詞清語妙，不必如正始之音，專以談玄說理者處阿。

(註二) 世說新語賞鑒篇：太傅東海王(越)領許昌，以王安期爲記室參軍，雖相知重，勸世子晚曰：夫學之益者淺，性之所益者深，閉習禮度，不如正式瞻儀形，簡味遺旨，不加親承音旨。可證魏晉清談之重音辭理趣，故鮮傳錄。

(註三) 王充論衡卷二十九論死篇云：世曰祭祀，以爲祭祀者必有禍，不祭祀者必有禍。又卷二十五祭義篇云：況不著漏籍，世間淫祀非鬼之祭，信其有神，爲禍禍矣。又魏後漢書祭祀志，知漢代於天地山川諸大祭外，尙有多種祭祀，故桓帝延熹八年崇祀老子，有壞諸淫祠之詔。

(註四) 「如律令」一語，蓋出於爾書，漢時上告下之文亦用之。王國維漢書疏證卷第六簡有「口有到曰如律令」。西北科學考查團所獲漢簡中，亦多有之。漢晉間釋說，取爲厭勝之聲，道家符咒，亦相沿襲。宋葉大慶考古質疑卷五引程大昌考古編(按儒學替悟本考古編並無此條)云：李濟翁(匡叢)資暇錄曰：今人符咒後，言急急如律令者，令替等，律令雷鬼之最捷者，當如律令鬼之捷也。按風俗通論漢法九章，以言曰：夫吏者治也，當先自正，然後正人，故文書下律令，首當承蓋履繩，聽不失律令也。今漢法符咒，凡行移悉效官府制度，則其符咒之後，云如律令者，正是效官府文書爲之，不必蓋以爲雷鬼也。大慶按，文選宜相據豫州，終曰如律令；曹公撤吳檄曲，終亦曰如律令。是知李說之謬，蓋律者所以禁其所不得爲，令者所以令其所當爲，如律令者，謂如律令不得違也。昌黎按：道家符咒，正是效官府文書爲之，誠如程氏說，故大慶復以宜相書公之事而實之。王孫野客藏板卷十二亦取安暇錄謂漢末無符蓋捷鬼之說，今觀中村氏所獲洛陽長安田土漢晉陶甕之文，皆可謂雷捷鬼，未可斥爲虛構也。

(註五) 何如先奏諸子之語古改詞，語古是 Thinking backward，改詞是 Living forward，道家託黃帝之

古，而創立其清心寡欲之說，學家託大禹之古，而創立其兼愛非樂的普行哲學，儒家託堯舜之古，而創立其唯心的仁政哲學。古今一切政治革命，無論其成功或失敗，無不運用此理。王莽以復周官之古，而推行其土地政策，曹操欲奪併漢室，擴張其勢力，而復禹貢九州。王安石欲推行新政，而鼓吹其新經義。孔子蓋最能運用此理者，曰：「周改於二代，都鄙乎文義，吾從周，」「久矣乎，吾不復夢見周公，」孔子固欲將周代禮樂之治，發揚而光大之，以重新建立一種政治的倫理的系統為目的者也。所以劉向書，訂禮樂，與公孫述而不作。

（註六）李鼎祚周易解卷一，初九潛龍勿用項房融曰：物莫大於龍，故借龍以喻天之陽氣也。初九孺子之月，陽氣始動於黃泉，既未萌芽，猶是潛伏，故曰潛龍也。又卷七，六五箕子之明夷利貞項房融曰：箕子封之幽父，明於天道，洪箱之九聘，德可以王，故以當五，封之應，無可奈何，阿姪恩深，不忍棄去，披髮佯狂，以明為暗，故曰箕子之明夷，卒以全身為武王師，名傳無窮，故曰，利貞也。

（註七）王祖蔭周易鄭康成注序云：宛康成學費氏易，為注九卷，多論互體。以互體求易，左氏以泰有之（按見莊公二十二年陳侯筮）。凡卦爻二至四，三至五，兩體交互，各成一卦，是謂一卦合四卦，繫辭謂之中爻，所謂八卦相說，六爻相雜，唯其時雜物猶德是也。唯乾坤無互體，委棟乎陽純乎陰也。餘六子之卦，皆有互體。坎之六畫，其互體合其震，而且震之互體亦合坎。離之六畫，其互體兌巽，而兌巽之互體亦合離。三陽卦之體互自相合，三陰卦之體亦互自相合也。王昭尚明理，撰互體，然注噴六二曰：始雖受困，終獲幫助，噴自初至五成困，此用互體也（又參四日知錄卷一互體條）。

（註八）易之官象，如說卦：乾為馬，坤為牛，及乾為天，坤為地之類是也。易之官數，如繫辭傳：天一地二，天數五，地數五之類是也。漢人之官象數，則求象數於易之外，無往而非象數也。

（註九）老子曰：我有三寶：曰慈；曰檢；曰不敢為天下先。慈故能勇；檢故能廣；不敢為天下先，故能成其

（註一〇）新唐書卷一三二劉子玄傳稱：「老子無河上公注，時存王弼注」。陸德明經典釋文卷二五釋敘錄河上公注，表亦採自葛洪神仙傳之說，頗失辯正，而所釋之本，則不用此注而用王昭法，二人皆一代通儒，必非無據。

（註一一）後書卷九四趙岐傳章懷注引三輔決錄注云：趙岐明經有才藝，娶融兒女，以隕外戚家（趙融爲明德馬后從姪），當邸之，不與融相見。岐與友人書曰：「馬季長雖有名當世，而不持士節，三輔高士，未嘗以衣褐掛其門也。」岐曾隨周官，二義不道，一往造之，獲譏如此也。三禮之學，異於馬融，而大成於鄭玄，六朝玄風，尤盛三禮，皆造端於馬融也。

（註一二）漢晉間史傳多稱當時人言論丰采之美，如後漢書卷九八郭泰傳：「泰論，美音調。又謝靈運：與陳留達鑿並善談論。符融傳：少府李膺風性高簡，每見融，輒翫它賓客，聽其言論。融輟巾奮袖，談辯如雲，膺捧手歎息。晉書卷三五裴楷傳：楷風神高邁，儀容俊爽。又卷三十六傅歆傳：年五歲風神有異。又卷四三王衍傳：神情明秀，風姿辭氣，蔚然清峙。又卷四九阮籍傳：容貌瑰傑，志氣宏放，傲然自得，任性不羈，而喜怒不形於色。同卷嵇康傳：身長七尺八寸，造遇不羈，美辭氣，有風儀，面土木形骸，不自藻飾，人以爲超羣異姿，天質自然。此類之例至多，然後晉史傳稱當時人言論中采之美者，則以馬融爲最也。

（註一三）按淮南要略云：蓋聖者，擅撥逐事之蹤，追觀往古之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢也。又前漢書（卷一百上）錢傳云：班固作儒學，始貴老莊（師古曰：老，老子，娘，莊周也。蓋追漢諱改。）之術。桓寬欲借其書，固報曰：若天縱子者，絕聖棄智，修生保真，清虛潛游，時之自然，獨師友造化，而不爲世俗所役者也。漁釣於一壑，即萬物不奸其志，栖遲於一丘，則天下不易其榮，不隳聖人之問，不隳駘君之爵，當於身志，談者不得而名焉，故可貴也。以上二條爲由漢之史料，前者以禍福利害視莊子，後者以虛無逍遙視莊子，皆與逸生任性之旨不同，逸生任性乃注實於現實生活之享受。與馬融之行亦所以異也。與馬融同時而稍後者，有桓麟，嘗稱引莊子之文，輔上安帝疏，諫皇后兄弟同國等並用成法，疏中引莊子列禦寇冠履之語，見後書卷七八桓麟

傳。光武時蘇竟與劉廙書，引莊子秋水篇屠羊說讓爵之語，見後書卷六十蘇竟傳。但皆襲阿片句，亦未嘗以老莊之義並舉。

## 中篇 魏晉之政與清談之起

漢魏之際，天下雲擾，文教板蕩，其時，學士大夫流離轉徙之狀，雖一代大師如鄭康成，尙有「黃巾爲害，浮萍南北」（誠子書），不得安心於學之歎，而況於末學之士乎！蓋顛連困厄之極，生活難繫，儒家嚴肅之名物訓詁之學，不能適應時代之思潮與亂世之人生觀，儒教之衰落，其勢所必然也。魏明帝時，郎中魚豢以大司農董遇賈洪等七人爲儒宗而序之曰（魏卷十 三王肅傳志注引魏略）：

從初平（獻帝）之元至建安之末，天下分崩，人懷苟且，綱紀既衰，儒道尤甚。至黃初（魏文帝）元年之後，新主乃復掃除太學之灰炭，補舊石碑之缺壞，備博士之員錄，依漢甲乙以考課，申告州郡，有欲學者，皆遣詣太學。太學始開，有弟子數百人，至太和，青龍（魏明帝）中，中外多事，人懷避就，雖性非解學，多求請入太學，太學諸生有千數，而博士率皆巖疏，無以教子弟，子弟本亦避役，竟無能習學，冬來春去，歲歲如是。又雖有精者而臺閣舉格太高，不加念統其大義，而問字指墨法點註之間，百人同試，度者未十，是以志學之士，遂復陵遲，末求浮虛者各競逐也。

「末求浮虛者各競逐」，卽儒學之就衰，而老莊新思潮之勃起也。時大司農衛尉劉靖上疏陳儒

訓之本，以爲常高選博士，明制黜陟榮辱之路（魏志卷十三劉劭傳附），謂：

自黃初以來，崇立太學，二十餘年而寡有成者，蓋由博士選輕，諸子避役，高門子弟恥非其倫，故夫學者雖有其名而無其人，雖設其教而無其功。宜高選博士，取行爲人表，經任人師者，掌教國子，依尊古法，使二千石以上子孫，年從十五皆入太學，明制黜陟榮辱之路，其經明行修者則進之，以崇德，荒教廢業者，則退之，以懲惡，舉善而教，不能則勸，浮華交遊不禁自息矣。

然「浮華交遊」之不能自息，轉因政治社會之變亂而益盛，提倡儒術，儒術益衰，廣其榮辱之門，而益增朝政之紛擾，馴至三府議舉孝廉，不復試經（魏志卷十三劉劭傳），積漸難反，其所由來久矣。

大抵衰季之世，世變濫急，前代之士風家法，既經毀敗，而新起之秩序，又不能樹之風聲，納之軌物，老師宿儒，復漸凋謝，後起之秀，未嘗盡習前代禮法，故易爲新興風氣所鼓動，而馳聘於新朝之中，世之論者，遂認此爲風衰義缺之徵矣。

魏晉之局，承三國英雄割據之後，用人舉士，猶多重才力，不計年齒，此風自曹操之時而始。操機警有權數，而任俠不治行業，南陽何顥善品鑒，稱其爲亂代命世之才（後宮卷九八何顥傳），此種性格影響於曹魏之政治甚大。中古人才莫盛於三國，大概曹操以權術相取，劉備以性情相契，孫氏弟兄以意氣相投。以權術相取者，必惟才是用，如操舉魏種爲孝廉，兖州之

飯，操謂種必不棄我，及聞種走，怒曰，種不南走越，北走胡，不汝置也。及種被擒，操曰，惟其才也，釋而用之（魏志武帝建安四年紀）。丁斐初隨操爲典軍校尉，貪財好貨，被收，送獄奪官，操復起用之，語左右曰，我非不知此人不清，我之有斐，譬如人家有盜狗而善捕鼠，雖有小損，而完我囊貯（魏志卷九曹爽傳注引魏略）。操既據有冀州，掩有大河南北，急需人才以自用，遂崇獎蹀馳之士，前後下令凡四次（建安十五年春令，十五年十二月令，二十二年八月令，俱載魏志本紀，大意均同）。建安十九年令曰：

夫有行之士，未必能進取，進取之士，未必能有行也。陳平豈篤行，蘇秦豈守信邪。而陳平定漢業，蘇秦濟弱燕，由此言之，士有偏短，庸可廢乎。有司明此義，則士無遺滯，官無廢業矣。

甚而至於求「負汙辱之名，見笑之行，或不仁不孝，而有治國用兵之術」者（建安二十二年令）。蓋操當初起時，方欲藉衆力以成事，故以此奔走天下。楊阜所謂「曹公能用度外之人」也（魏志卷二五楊阜傳）。及其削平羣雄，勢位已定，則孔融、許攸、婁圭等，皆以嫌殺之；荀彧素爲操謀主，亦以其阻九錫而脅之死；甚至楊修素爲操所賞拔者，以厚於陳思王曹植而殺之；崔琰素爲操所倚信，亦以疑似之言殺之；賈詡自以策謀深遠，懼見猜疑，闔門自守，退無私交，男女婚嫁，不結高門。然後知其雄猜之性，久而自露，而從前之度外用人，特以濟一時之用，所謂以權術相取也（參閱二十一史劄記卷七）。爾後之世，遂權詐迭進，姦逆萌生，司馬



懿之竊奪，曹操所用之權術實有以啓示之，正始嘉平間，司馬懿殺曹爽、何晏，清談名士之羅難，幾無幸免者（詳下）。蓋權術之極，必至忌才，而才智之士，固知所以逃也。逃之何所？曰遺落世事，逍遙自足，恬退守靜，而不苟競，或沉酣麴蘗，土木形骸，含垢匿瑕，以自晦容。故清談之起，其遠因固由於漢季以來學術思想之轉變與解放及佛教東漸教理之啓迪，前節既論之矣，而其近因，實由曹操以後專擅權術之政治有以促成之，此中古史上政治風氣之一鉅變也。

由權術而起者，其政必兼道法，司馬遷作史記，以老子與韓非同傳，曰：申子卑卑，施於名實，韓子引繩墨，切事情，其極慘嚴少恩，皆原於道德之意。曹操司馬懿之政，乃出於道法，操「擊申商之法術，該韓白之奇謀」（魏志武帝紀陳壽評語），官渡之戰，郭嘉稱袁紹有十敗，操有十勝（魏志卷十四郭嘉傳注引傅子），紹繁禮多儀，操體任自然，以道勝，此點可與操之「不治行業」同觀。漢末之政失於寬，紹以寬濟，故不攝，操糾以猛，而上下知制，是以法勝。袁紹顯爲舊貴族之代表，故繁文多禮節，曹操代表一種新興之勢力，所謂道法之政也。以政治之實施論，道之用在法，法之體爲道，故道法相成。以思想之理趣言，老子之宗自然，蓋從虛極靜篤中，得其體之至嚴至密者以爲本，欲靜不欲躁，欲畜不欲豐，主柔而賓剛，取黑而存白，取牝取母，取水之善下，故於事恆因而不倡，迫而後動，不先事而爲，靜觀萬物之變，而得其闔闢之樞，夫是謂之自然。其以無爲治天下，非治之而治，乃不治以治之也。但

老子之學其本身之體用出於陰，陰之道雖柔，而其機則殺，故學之而善者，則清靜慈祥，不善者則深刻堅忍，由是而兵謀權術宗之，雖非其本真，亦勢之所必至，此曹魏政治根本得失之所在也。

張華博物志（魏志武帝建安二年紀裴注引）稽：

操好養性法，亦解方藥，招引方術之士，廬江左慈、譙郡華佗、甘陵甘始、陽城鄒儉，無不畢至，又習嗟野葛一尺，亦得少多飲鴆酒。

後漢書（卷一一二）王真傳又謂，操嘗使孟節領諸方士。則操之養性服食，與其任誕不羈，已開竹林七賢之先聲矣。

曹操所採用之道法政治，乃漢末一般風氣所造成，（後漢書卷一〇四劉表傳：時江南宗賊大賁，表問蒯通，通對曰，理平者先仁義，理亂者先權謀。可見漢末此種思想頗為流行）。從而其政治之本身，亦復造成種種之結果。杜恕上疏論當時議考課之制，謂「今之學者師商韓而上法術，競以儒家為迂闊不周世用，此最風俗之流弊，創業者之所致慎也」（魏志卷十六杜畿傳附）。操既崇獎跡弛之士，始則利用其才，終則妬其有才，此風終魏晉之世而不替。曹植「以才見異」（魏志卷十九陳思王傳），初為操所鍾愛，屢欲立為太子，而終妬其才，丁儀、丁廙、楊修，一時之才僂也，以其為曹植羽翼，操慮始終之變，於是以罪誅修。文帝即位，又誅丁儀、丁廙。而魏諷、曹偉一案，名士之連坐者甚多，為當時盛傳之事，其伏誅原因，史無明

文，鍾繇傳（魏志卷十三）稱：魏國初建，繇爲大理，遷相國，坐西曹掾（註一）魏諷謀反，策罷歸第。裴松之引世說（魏志卷二十七王昶傳注）謂與孫權相交結。此蓋所謂欲加之罪，何患無詞。據劉暉傳（魏志卷十四）注引傅子曰：魏諷有重名，自卿相以下皆傾心交之。則諷與曹偉當時必以才華思辨而遭世之嫉，可想而知。劉廙別傳（魏志卷二一劉廙傳注引）云：廙嘗與偉書曰，魏諷不修德行，而專以鳩合爲務，華而不實，直撓世法名者也。王昶戒兄子書（魏志卷二七王昶傳）中，亦言魏諷曹偉皆傾邪敗沒，焚惑當世，驅勸後生。由此觀之，魏諷曹偉之事，必爲露才揚己，鼓動青年後生，習爲所謂浮華之風，遂觸當路之嫉，而加之死罪耳。

曹魏之初政，陰刻猜忌，風行草偃，故才智之士避名逃死之所，咸歸於道家之澹靜玄默，曹植上求自試疏稱：「夫自衛自謀者，士女之醜行也，干時求進者，道家之明忌也。」（魏志卷十九陳思王傳）上引王昶戒兄子書云：「欲使汝曹立身行己，遵儒家之教，履道家之言，故以玄、默、沖爲名，欲使汝曹顧名思義，不敢遠越也。」自後六朝人名，多取道家字義，皆習於此風焉。昶又言北海徐偉長（徐幹）有所是非，則託古人以見其意，當時無所褒貶。鍾繇、華歆、王朗爲兩朝開濟之大臣，文帝嘗語左右曰：「此三公者，乃一代之偉人，後世殆難繼矣。」（魏志卷十三鍾繇傳）。而窺其行事，皆清簡無所表現，陳壽於傳後評曰「清純德素」，可謂知言。魏容撰周易老子訓（世說新語言語篇注引魏志），殆爲正始以前溝通老易之第一人，其子鍾毓、鍾會，則正始間清談之名士也。華歆與北海管寧俱遊學相善，寧避亂遼東，公孫度尙

館以待，講詩書，陳俎豆，三十餘年民化其質。曹丕篡漢即位，黃初中陳羣爲司空，華歆爲太尉，屢表薦管寧以自代，寧固辭不受。齊王芳正始二年，太僕陶丘一等復薦，此亦當時朝野間一盛事也。陶丘一等薦表（魏志卷十一管寧傳）略云：

管寧應二儀之中，和，總九德之純懿，含章素質，冰潔潤清，玄虛澹泊，與道逍遙，娛心資老，遊志六藝，升堂入室，究其闢奧，稽古今於胸懷，包道德之機要。

夫漢末諸人雖生於亂世，而於漢室名分之念猶存，其仕於曹操者，皆因緣託寄，非其本心，以爲操「本與義兵，以匡朝寧國」（荀彧語）。及操竊國柄，懿漢失而以申韓之法鉗天下，其謀士崔琰、毛玠、陳羣等爭附之，以峻峭嚴迫之法相尙，遂使士困於廷，而衣冠遂不自安，故終魏之世，雖兵旅繁興，無敢爲萑草之寇，乃蘊怒於心，思得一解網羅，以優遊歲月。管寧遼客遼東，及文帝徵寧，不得已先將家屬浮海還郡，不但知公孫氏將亡，亦以不還必結怨於曹氏。當寧固辭之時，文帝嘗以詔書問青州刺史程喜曰：「寧爲守節高乎，審老疾疴頓邪？」喜上言：「揆寧前後辭讓之意，獨自以長生清逸，若艾智衰，是以棲遲，每執謙退，此寧之志行，所欲必全，不爲守高。」喜可謂善爲我辭，不然寧恐亦難免矣。陶丘一等奏表中，所謂「玄虛澹泊，與道逍遙，娛心資老，遊志六藝」，此與正始中有顛等薦胡昭表，稱昭「天真高潔，老而彌篤，玄虛靜素，有夷皓之節」，（魏志卷十一胡昭傳）其意正同，爲當時政治上一時之風尙，在朝之士以此爲全身之掩護，在野之士以此爲逃死之去所。然政治上法之壓力愈大，而

士大夫思想上道之意味愈深，是以曹氏之矛，刺曹氏之盾也。

至明帝時，新思潮已成排山倒海之勢，蹈常守故之士，雖欲挽狂瀾於既倒而不可得，太和六年董昭爲司徒，上疏陳末流之弊（魏志卷十四董昭傳）曰：

凡有天下者，莫不貴尚敦樸忠信之士，深疾虛僞不真之人者，以其毀教亂治，敗俗傷化也。近魏諷則伏誅建安之末，曹偉則斬戮黃初之始。伏惟前後聖詔，深疾浮僞，欲以破散邪黨，常用切齒，而執法之吏，皆畏其權勢，莫能糾擿，毀壞風俗，侵欲滋甚。竊見當今年少，不復以學問爲本，專更以交遊爲業，國士不以孝悌清修爲首，乃以趨勢遊利爲先，合黨連羣，互相褒歎，以毀譽爲調戰，用黨譽爲爵賞，附己者則歎之盈言，不附者則爲作瓊瑩。帝於是發切詔斥免諸葛誕、鄧颺等。

據諸葛誕傳（魏志卷二十八）：誕與夏侯玄、鄧颺等相善，收名於朝廷，京師翕然，言舉者以誕、颺修浮華，意虛譽，其風不可長，明帝惡之。遂罷誕尚書之官。裴松之注於此引世語曰：

是時當世俊士散騎常侍夏侯玄，尚書諸葛誕鄧颺之徒，共相題表，以玄、颺四人爲四聰，誕備八人爲八達，中書監劉放子熙，孫資子密，吏部尚書衛臻子烈三人，咸不及比，以父居勢位，容之，爲三豫，凡十五人。帝以構長浮華，皆免官廢錮。（魏志卷九曹爽傳注引魏略曰：明帝禁浮華，而人曰李勝堂有四聰八達，各有主名，用是被收。按李勝與何

晏、鄧綏等皆同爲曹爽秉政時之清談名士，可見其波及之大矣。

「浮華」一詞，本漢人常語，魏晉之際，實指清談而言，上節既明之，此種風氣之日漸興起，當時認爲「合黨連羣，互相褒歎」，或「敗壞風俗，侵欲滋甚」，而不知有解放之思想，然後有解放之行爲，一般社會卽認此解放行爲爲「浮華」，此浮華之新思潮，其來也如萬馬奔騰，不可遏抑，傳統禮法之士，雖欲防微杜漸，其可得乎。

明帝之爲人，「好學多識，特留意於法理」（魏志明帝紀注引魏書），魏重臣劉曄謂其爲秦皇漢武之儔，惟其才具微不及耳（同上注引世語）。則其苛刻寡恩之性，萬事專斷之慨，尤甚乃祖乃父之風，當其正位之初，卽下詔「浮華不務本者，皆罷退之」（太和四年紀），雷厲風行，朝野震恐，上文引魏邱中魚案謂「太和青龍之政，中外多事，人懷避就，公卿子弟雖性非解學，多求入太學以避役」（魏志卷十三王粲傳注引魏略），正指此故。但其崇饒宮室，盛築林園，掖庭灑掃習伎歌者以千數，卒年僅三十四，則其奢侈縱慾之生活，與魏晉間脫略禮法，風流華貴之士何異？以視曹操時朝野儉約之風，誠不可同日而語。世語（魏志卷十二崔琰傳注引）載：曹植之妻衣錦繡，操登臺見之，以違令制，還家賜死。和洽傳（魏志卷二三）又記：操之時，吏有著新衣，乘好車者，詣之不消，長吏謁見，形容不飾，衣裘弊壞者，謂之庶潔，以至士大夫故汙辱其衣，藏其輿服，朝廷大吏或自挈壺罍以入官署。此曹操儉約爲政之狀也。夫老氏以慈儉爲宗，慈故能勇，儉故能廣。慈者寬容於物，不削於人之謂，寬容於物，不

削於人，則上下相愛，有如父子，故老子謂「以戰則勝，以守則固」，可謂勇矣。「節儉愛費，天下不匱」（王弼注語），故能廣大其所爲。世間精神之浪費與物質之浪費，皆所以使上下交困而至於亡，此老子三寶以慈儉爲先也。然藥無偏勝，對症爲功，在人用之而已，不知其道而用之，適所以自殺。曹魏之政，既矯情以儉約，其反應則爲縱情之奢侈，徐邈傳（魏志卷二七）載：毛玠、崔琰爲丞相府東西曹掾，皆典選舉，總持清議十餘年，玠布衣蔬食，於時清貴之士，皆變易衣服，以求名高，而邈不改其常度，人以爲通達（註二）；及正始嘉平之際，天下奢靡，轉相倣效，而邈雅尙自若，不與俗同。據此以觀，士大夫之矯情相尙，前後判若霄壤，豈非當時之政有以激之使然歟！

自文帝至齊王芳之三十年間，曹魏之政，漸以司馬懿爲中心。司馬懿之於魏，起於掾佐之間，及拒譖葛亮於秦川，僅以不敗，未嘗有煥赫之功，繼征遼東，倉皇邁返，而受明帝「登牀把臂」（魏志卷二八毋丘儉傳裴注引文欽與郭淮書語。按明帝景初三年紀注引魏氏春秋曰：「宣王升御牀流涕問疾，帝執宣王手，目太子曰，死乃復可忍，朕忍死以待君，君其與曹爽輔此」）之託，橫竄曹爽，遂制弱君，顯相國九錫之命，終使其子孫繼世而登大位，成一統之業，抑必有故焉。蓋司馬氏執政之初，卽一反曹氏刻薄寡恩之政，用賢恤民，務從寬大，以結天下之心，而士大夫乃稍知有生人之樂，其謀險而小惠，蓋已周矣。

若歷史家承認有所謂時代精神（The spirit of a time），爲支配其時代心理之絕大勢力，

其他一時發生之現象，雖若非其時代精神所可產生者，而其實亦受時代精神之支配。魏晉間舉世皆道法思想，上文既三致意之，故司馬氏之政，亦不能超越其時代精神之外，則其初用賢植民，務從寬大，正一時之現象耳。司馬懿之爲人，似又最能揣摩曹操之心，操爲司空，以荀彧之薦，欲辟懿爲掾佐，懿假託風痺，不能起居（註二）。操爲丞相，又辟爲文學掾，囑其若再盤桓，便收之下獄，懿懼而就職。操常察其有雄豪之志，謂太子丕曰：「司馬懿非人臣也。」懿於是益勤於吏事，深自韜晦。此二者真奸人之雄，各如洞見其肺肝然。終曹操之世，司馬懿之才器，盡被掩抑，曹丕爲太子時，素與相善，號爲四友之一（晉書宣帝紀：與陳羣、吳質、朱鑠號爲文帝四友），每加全佑。及丕稱帝繼大統，懿始漸露頭角，其行事之深險難測，當時人蓋已知之。丁謐，畢軌數言於曹爽，稱懿有大志，而甚得民心（魏志卷九曹爽傳裴注）。王陵以齊王芳年幼，受制於張臣，欲迎立楚王彪以興曹氏，使人告其子廣，廣曰：「今懿情難難量，事未有逆，而擢用賢能，廣樹勝已，修先朝之政令，副衆心之所求，未易亡也。」（魏志卷六王陵傳注引漢晉春秋）故唐太宗御製晉書宣帝紀，稱其「用人如在己，求賢若不及，情深阻而莫測，性寬綽而能容，和光同塵，與時舒卷，戢麟潛翊，思屬風雲」。是知權變之政，外似寬而內實忌，自然之理也。

至齊王芳嘉平元年（即正始十年之改元），遂有高平陵之變。此爲司馬氏奪取曹魏政權之第一階段，今略述之，以見政治與學術思想之息息相關焉。



曹爽爲魏之宗室，以謙厚爲明帝所親信，帝寢疾，乃引爽入臥內，拜大將軍，都督中外諸軍事，錄尚書事，與太尉司馬懿並受遺詔輔少主曹芳。爽外以懿齒德高於己，上表尊懿爲太傅，而內則總攬軍政之大權，得制其輕重。懿遂稱疾以避之，密爲之備。爽既秉政，何晏、鄧颺、李勝、丁謐、畢軌，咸有聲名於時，明帝前以「浮華」之名抑黜之，此時皆復起用，爲爽之心腹。齊王芳嘉平元年正月，車駕幸高平陵（明帝葬高平陵。齊王芳紀注引孫盛魏世籍曰，在洛水南大石山，去洛城九十里）。爽等皆從，懿突閉城門，勒兵據武庫，出屯洛水浮橋，奏爽與晏等謀反，於晨收爽、羲（爽弟）、晏、颺、謐、軌、勝等，盡被誅戮，夷三族，男女無少長，女子適人者，皆被殺害。習鑿齒漢晉春秋（魏志卷二八王陵傳引）謂：「同日斬戮，名士滅半，百姓安之，莫之或哀」，懿之權勢，與當時朝野對於曹魏政治之反感，皆由此可以知之。

司馬懿卒於嘉平四年，其子司馬師繼之，掌握實權，殘刻有如乃父（註四）。嘉平五年，又有誅清談名士夏侯玄、李豐等之事。玄爲曹爽之姑子，於爽爲外弟，少流美譽。和洽傳（魏志卷二三）注引晉諸公贊云：洽子適，少知名，常慕其舅夏侯玄之爲人，厚自封植，嶷然不羣。可想見其丰采之雅重。玄與何晏、司馬師齊名，皆一時清談之俊士。晏嘗稱曰：「惟深也，故能通天下之志，夏侯太初（玄）是也；惟幾也，故能成天下之務，司馬子元（師）是也；惟神也，不疾而速，不行而至，吾聞其語，未見其人。」（魏志卷九何晏傳注引魏氏春秋。按所引

爲易繫辭傳文）蓋欲以神況諸已也。曹爽之被殺，獨司馬師參與其父之密謀，則師之爲人，雖貌爲通達，負清談之美譽，而亦陰險深刻，內懷叵測。爽死，玄快快不得意，由征西將軍假節都督雍涼州諸軍事，遷爲大鴻臚，復徙太常，會司馬懿死，許允謂玄曰：「無復憂矣！」（魏志卷九玄傳引魏略）而玄以爲懿猶能以通家年少相遇，師則決不能相容。嘗著樂毅張良論，以見其自負文武之才，殷殷有用世之志，與曹爽共主伐蜀之議，此當時清談名士欲對外立功藉以對內之策略，終爲司馬氏所阻梗而無成。玄又著本無肉刑論，以反對司馬氏之政刑。刑法寬猛之議，爲魏晉間一大公案，亦可反映當時道法之政。

與夏侯玄連獄者爲李豐，豐時爲中書令，本司馬師之親信，而私心則在夏侯玄。豐能識察人物，自亦清談之上選，其聲名被於吳越之間，江東稱爲中國名士，清白之議，海內翕然。與光祿大夫張緝等欲擁玄輔政，因觸司馬氏之大忌。此事陳壽於玄傳所記，猶隱約其詞，謂其以謀反被誅，由裴注引魏書魏略觀之，夏侯玄、李豐之行事，可謂異常檢點持重，玄不交人事，不著聲色，世說新語贊譽篇載：裴令公（頽）目夏侯太初，肅肅如入廊廟中，不修敬而人自敬。又容止篇云：時人目夏侯太初朗朗如日月之懷，李安國（豐）頽唐如玉山之將崩。此與上引晉諸公贊所言和適慕玄之爲人，厚自封植，巖然不羣，皆可見其平日風傲卓越，岸然自持之概。至於李豐爲官，「不以家計爲意，惟仰俸廩而已」（魏志卷九夏侯玄傳引魏略）。司馬師殺此二人，殊無理由可措，世語（魏志卷九玄傳引）載：玄至廷尉，不肯下供狀，廷尉鍾繻自

臨鞠治，玄正色音辯曰：「吾當何言，卿便爲吾作。」竈以其名士高節，不可屈，而獄當竟，乃爲捏造供詞，流涕以示玄，玄默然領之而已。其後毋丘儉、文欽舉兵於淮南，數司馬師十一大罪，以張聲討，其第五條稱李豐等以師無人臣節，讓退之，師擅加酷暴，死無罪名（魏志卷二八毋丘儉傳裴注引儉表文），可證世語之說爲不虛。當夏侯玄、李豐等被收下獄，衆情惶惶，各不自安，侍中許允柱見司馬師，師怪而問之曰：「自我收昱等，不知士大夫何爲忽忽乎！」（玄傳注引魏略）其意乃欲蓋而彌彰矣。

今復進而略申論何晏、鄧颺等當時之行事，以明正始嘉平間清談名士之羅劫，自亦有其得失之源，讀史者所不可知者也。

晏，何進之孫，曹操爲司空時，納晏母爲夫人，故長於深宮之中，少以才秀知名。魏略（魏志卷九晏傳注引）言：「晏好色，性自喜，動靜粉白不去手，行步顧影。」蓋一翩翩之貴公子也。管輅當時以神鑒名家，論：「鄧（颺）之行步，筋不束骨，脉不制肉，起立傾倚，若無手足，謂之鬼燥。何（晏）之視候，魂不守宅，血不華色，精爽煙浮，容若槁木，謂之鬼幽，鬼幽者，爲火所燒。」（魏志卷二八管輅傳記注引輅別傳）此形容二人之精神醜態，最爲盡致，下文當更解釋之。晏既少而富貴，自必耽情於聲色，晏婦金鄉公主謂其母沛王太妃曰：「晏爲惡日甚，將何以保身！母笑曰，汝得無妬晏耶。」蓋晏名士無變，風流雋賞，公主之言，正因其好色多嬖侍，其母乃笑其妬耳。晏色慾過度，虛勞成疾，因遂服寒食散。寒食散之

服食，不特爲何晏等失敗之主要因素，卽與六朝之士族政治，亦有密切之關係，清談名士有使神州陸沉之痛，不在其學術思想「以老莊爲宗而黜六經，以虛誕爲辨而賤名檢」(晉書卷五懷愍二帝紀論贊，按此于寶晉紀總論之語)。良由寒食散藥性之激烈，將息之繁難，病狀之痛苦，服之往往致死，卽或不死，亦必成爲痼疾，終身不愈，疲癯困頓，殆非人所能堪，而六朝士大夫慕何晏之風流，從而效顰，服者不絕，遂致死亡相繼，駢首接踵而不悟，綿延數百年，直至唐初，猶未竟絕，皆何晏之作俑也。以此種疲癯殘疾之人，復置身於富貴之中，而握國家之大柄，加以清談之絕俗，宜其當官者以望空爲高而笑勤俗。梁書(卷三七)何敬容傳稱：自晉宋以來，宰相皆文義自逸，敬容獨勤庶務，爲世所嗤鄙。如此而欲求國無危，不可得也。典午之禍，覆亡喪亂相隨屬，豈徒清談之罪也哉。

世說新語言語篇：「何平叔(晏)云，服五石散，非對治病，亦覺神明開朗。」注引秦丞相(按當作秦承祖)寒食散論曰：「寒食散之方，雖出漢代，而用之者，靡有傳焉。魏尙書何晏首獲神效，由是大行於世，服者相尋也。」按晏言五石散，而注謂之寒食散者，以其性酷熱，宜寒食，冷將息，惟須以熱酒飲之，若錯違節度，卽致百病，隋巢元方諸病源候總論(卷六)寒食散發候篇略云：

皇甫謐云，寒食藥者，世莫知焉，或言華佗，或曰仲景(張機)。及寒食之療者，御之至難，將之甚苦。近世尙書何晏，耽好聲色，始服此藥，心加開朗，體力轉強，京師翕

然，傳以相授，歷歲之困，皆不終朝而愈。衆人喜於近利者，不視後患，晏死之後，服者彌繁，於時不輟，余亦豫焉。或暴發不常，天害年命，是以族弟長互，舌縮入喉，東海王良夫，瘰疽陷背，隴西辛長緒，脊肉爛潰，蜀郡趙公烈，中表六喪，悉寒食散之所爲也。遠者數十歲，近者五六歲（言服寒食散後，有至數十年而後死者，有五六年卽死者）。余雖視息，猶溺人之笑耳。而世人之患病者，尤不能以斯爲戒。失節之人（謂服散而違其節度者）多來問余，乃喟然歎曰，今之醫官，精方不及華佗，審治莫如仲景，而競服至難之藥，以招其苦之患，其天死者焉可勝計哉。

晉書（卷五一）皇甫謐傳亦載，謐初服寒食散，每委頓不倫，嘗悲悲叩刃欲自殺，以武帝太康三年卒，年六十八，則謐當生於獻帝建安二十年，何晏以齊王芳嘉平元年，爲司馬懿所殺，於時謐已三十五歲，與晏正爲同時之人，且曾目擊高平陵之變（見魏志卷九曹爽傳注引漢晉春秋），記所見聞，理無差誤。是知世說新語注謂寒食散方因何晏大行於世（註五），非虛言也。

何晏所服之寒食散，據余嘉錫先生考證，實取張仲景之方而加減之（註六），其中所用主要藥品，有紫石英、白石英、赤石脂、鍾乳、石硫黃等五石，故又名五石更生散，或單稱散，或稱寒食藥，或稱藥石，或直稱之曰藥。自後兩晉南北朝人，更就其方加減以治百病，不惟非復仲景寒食散之舊，並何晏之所加減以治虛疾虛勞者，亦竄假而失其初意矣。服石，令人手足溫

暖，骨髓充實，能消生冷，舉措輕便，復耐寒暑。然其性至熱，服散之後，忌安坐不動，當強起行，謂之「行散」，又謂之「行藥」（註七）。今晏所服之五石散，醫家本以治五勞七傷，勞傷之病，雖不盡關於酒色，而酒色可以致勞傷，晏因荒恣色慾，體爲之弊，妄以爲服石可以補精益氣，既而體力轉強，自覺神明開朗，遂以爲大獲神效，而藥性酷熱，服者輒發背痲體，故管輅謂鄧粲爲鬼燥，何晏鬼幽，爲火所燒，鬼燥火燒，皆言其熱毒內發，不能自安，傅巖亦稱何晏、鄧粲「有爲而燥」（世說新語識鑿篇），知其絕不能成大事。據此言之，則晏、粲之形狀，乃與今之吸食毒藥者等，豈非稱華錫於內，故憔悴形於外歟。

當是時，魏之同姓猜疏而無權，一二諒直之臣如高堂隆、辛毗者，又皆喪亡，曹氏一線之存絕，僅繫於何晏之一派（註八），而晏以如此孱弱之身，沈疴之癖，欲輔曹爽爲於旋乾轉坤之舉，解除司馬氏私門之黨，厚植人才於曹氏，不言爽之庸碌（註九），絕非懿之匹敵，而晏等自身之不能勝此重任，明矣。且晏等與司馬懿相持，激露以不相下之勢，而又不能智深勇沉，觀高平陵之變，桓範語曹爽，勸其既想提萬機，又典禁兵，不宜盡從車駕出游，若有閉城門，誰復能入者。爽答，誰敢爾耶。此等行事，固不足以知司馬懿，亦復不能自知，而晏等猶自縱情作樂，不爲之備，其取敗必矣。夫老莊者，驕天下而有餘者也，老子體無而超象，莊子與天而爲徒，故學者往往廢人道世法之實際，而宅心於事外，齊萬物，同贊化，此其所以輕天下而不顧也。六朝華貴之談空論寂，本無末有，絕俗遺世，至當官者以望空爲高而笑勤恪，朝政傾覆，

禍至而不知其所自召，皆由驕之過也。東晉范寧謂何晏、王弼之罪，深於桀紂（晉書卷七五寧傳），是豈二人之罪哉，實一代學術思想有所偏至而成之果耳。

正始嘉平間，何晏諸名士一方恣情酒色，服餌寒食散，外縱其形骸，一方則侈談老莊，以才辨清言顯名於貴戚之間，「當時權勢，天下談士，多宗尚之」（世說新語文學篇注引文章錄）。然清談名士中亦有黨司馬氏之一派者，以傅嘏、蔣濟之徒爲其翹楚。嘏有清理論要，與鍾會等論才性同異，會集而論之，成四本論。世說新語文學篇注引魏志言：「四本者，言才性同，才性異，才性合，才性離。尙書傳嘏論同，中書李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。」（按廣字公淵，王凌之子，凌誅並死）今四本論雖不傳，而知其亦清談之妙選也。

嘏與鍾會皆偏勝於刑名、名理，而玄遠之致不及夏侯玄、何晏、荀彧等，是以頗盛於功名之念。彧，荀彧之子，與嘏相善，嘗謂嘏曰：「子等在世途間，功名必勝我，但識劣我耳。」嘏難曰：「能盛功名者識也。天下孰有本不足而未有餘者耶？」彧曰：「功名者，志局之所獎也，然則，志局自一物耳，固非識之所獨濟也，我以能使子等爲貴，然未必齊子等所爲也。」（魏志卷十荀彧傳注引何劭荀彧傳）魏晉間第一流人物之所謂識，蓋指根本義而言，孫登嘗謂嵇康曰：「用才在乎識真，所以全其年，今子才多識寡，難乎免於今之世矣」（晉書九四孫登傳）。樂廣清爽冲曠，加有理識（世說言語篇）。嵇康語趙至，趙曰：「識子何必在大，但問識如何耳（同上引）。皆此義也。今彧猶得象外之意，其造詣自非嘏之所及。何晏稱司馬師「惟幾也，故能成

天下之務」，則嘏之善名理，深於刑名，必有與師相契者，傅子（魏志卷二一傅嘏傳注引，並參閱世說新語論鑿篇）載：何晏、鄧颺、夏侯玄，並求交於嘏而不得，荀彧亦與玄相親，乃欲說合之，嘏答之曰：「夏侯太初志大其量，能合虛弊，而無奇才。何平叔言遠而情近，好辯而無賊，所謂利口覆邦家之人也。鄧玄茂有爲而無終，外要名利，內無剛鎗，貴同惡異，多言而妬。以吾觀此三人者，皆敗德也，遠之猶恐禍及，況昵之乎。」時鍾會年甚少，嘏以其明智而交之。裴松之以爲嘏既前料夏侯玄之必敗，而此復與鍾會相善，然夏侯之患，豈由外至，鍾會之敗，禍由己出，然則，夏侯之危兆難觀，而鍾氏之敗形易照，嘏右真知夏侯之必危，而不見鍾會之將敗，則爲識有所蔽，難以言通。若皆知其不終，而情有彼此，是爲厚薄由於愛憎，奚豫於成敗哉？以愛憎爲厚薄，又虧於雅體也。此論足以發傅嘏之隱衷，則其順司馬氏而仰何晏、夏侯玄，必因政治上之利害而致思想之異同，故曹爽被殺，司馬懿卽擢嘏爲河南尹以代李勝，盡斃勝之所爲。何晏、李勝等之「輕改法度」（魏志卷十四蔣濟傳語）、「嚴常法以收一時之弊」（傅嘏注引傅子語），確爲當時黨於司馬氏之多數清談人士所非難，如與鍾會同撰四本論之王廣（據魏志卷二八王凌傳注引魏氏春秋），著萬機論之蔣濟，著聖證論之王肅，皆嘗力詆之。王肅乃司馬氏之戚黨，雖爲經學者，然其善賈馬之學，而不好鄭玄，及王弼注易，亦多祖述於肅，其爲非聖無法，固已預當時新思潮之流矣。

當何晏風徽鼎盛之時，有不世之天才王弼出，始樹立清談之宗風，開玄學本體論之端緒，



合儒道之第一義而爲形上之學，降及六朝，與佛教之般若相結合，隋唐時代復爲禪宗所攀連，至宋儒遂集此數者之大成而歸結於經典之解釋，此卽宋明時代之理學，在中國文化思想上完成一偉大崇高之哲學體系，則弼可謂天縱之智也。

王弼，魏志無傳，僅略附數語於鍾會傳（魏志卷二八）末云：

會與山陽王弼並知名，弼好論儒道，辭才逸辯，注易及老子，爲尚書郎，年二十餘卒（裴注引何劭撰王弼傳，謂卒年二十四）。

以後魏晉人善老易莊者，多稱「儒道」，向秀有儒道論（世說新語言語篇）。江惇博覽墳典，儒道兼綜（同上賈學篇下引徐廣晉紀）。王弼具家學之淵源，與當時之荊州傾於玄理之自由學風，關係最爲密切，其易學蓋承馬融主古文費氏易之後，王肅、虞翻、董遇、李暉、荀爽、鍾繇等易說之新解蔚起，弼實乃集其大成。古今繼往開來之勝業，皆可謂能集大成，而後承先啓後者也。弼之注易，既上接漢末以來自由解經之風，不拘守章句，以傳證經，復以注易之新義，會通解老，離漢儒吉凶、休咎、象數、訓詁之舊說，而歸指於人生之究竟，專以義理玄言發揮之，完成本體論思想之體系，以見天地自然之奧蘊，盈虛消息之至理，則知命者安時而處順，哀樂不能入矣。夫學「非常道」，則物靡不通，理有忘言，則在情斯道，其進也撫俗同塵，不居名利，其退也，養和履順，以保天真，孫登之戒嵇康，「以魏晉間去就易生嫌疑」（晉書卷九四登傳），阮籍之不與世事，以當時「天下多故，名士少有全者」（同上卷四九本

傳語），故於天道之興廢，行己之出處，尤爲魏晉士大夫之所留意。（參閱湯用彤先生王弼之周易論語新義，圖書季刊四卷第一、二期合刊。）鍾會生母好老易，嘗勉以謙恭慎密，能自足，損在其中，爲榮身保己之道（魏志卷二八鍾會傳注）。則弼之假易老而立說，未始非以弼古之懷，流傷今之淚也。晉書（卷四三）王衍傳稱，何晏王弼之祖述老莊，謂「賢者恃以成德，不肖恃以免身」，亦未始全非針對時事而言。何劭爲弼作傳（鍾會傳裴注引），謂曹爽當政，何晏以弼補臺郎，初除，覲爽，爽爲屏左右，而弼與論道移時，無所他及，爽以此嗤之。然弼通儒不治名高，事功亦雅非所長，益不留意。則其間盈虛消息之理，出處進退之節，弼固已洞識於心矣。

齊王芳正始之十年間，一時名士風流，盛於洛下，遺音餘韻，遂開六朝之玄風，六朝談士無不想望其丰采（註一〇）。雖然，正始之音，誠如金聲玉振，超逸凡響，而不知當時名士之遭遇，正有亡國破家之痛，其心良苦，其志足哀。自漢末經黨錮之役，士氣摧殘盡淨，魏晉政變之際，何晏被誅，曹社將屋，得志者入青雲，失意者死窮巷，而庸庸者顯赫，高才者沈淪，黃鍾毀棄，瓦釜雷鳴，此志士之所同悲，何況動遭忌諱，既不能行義不屈以抗司馬氏之神奸，復不甘自居下流以媚專權要，此山濤、阮籍、嵇康等竹林七賢，所以徘徊於出處進退之間而不能自己者也。世說新語政事篇注引虞預晉書云：

〔時山濤〕爲河內從事，與石鑿共傳宿，濤夜起踞鑿曰：今何等時而眠也？知太傅臥

何意？（按指司馬懿詐病避曹爽事）懿曰：宰相三日不朝，與一尺令歸第，君何慮焉。懿曰：唯！石生！無事馬蹄也！投傳而去。果有曹爽事，遂隱身不交世務（參閱晉書卷四）。

三山濤傳，字句略有異同，此段猶是十八家晉書原文也。

其後山濤以與司馬懿之后張氏爲中表親，終不得不仕於晉，雖位至司徒，而在官沖讓以自損。及司馬昭殺嵇康，至晉武帝司馬炎代魏之時，山濤薦康子紹入仕，紹時屏居私門，欲辭不就，濤謂之曰：爲君思之久矣，天地四時，猶有消息，而況於人乎。後世論者以嵇紹忘其父而事其非君，實由山濤之敗義傷教，爲邪說之魁，遂使嵇紹之賢，且犯天下之不韙而不顧，及後五胡之入主，君臣廢易而不以爲怪，晉林下諸賢之咎也（參閱日知錄卷十三正始條）。夫魏晉六朝人親易代如逆旅，甚至「借玄虛以助瀾，引道德以自獎，戶詠恬曠之辭，家畫老莊之象」（晉書卷八九嵇含傳語），敗名檢，傷風教，而務弋世俗之浮名者，固多有之，但此爲一種社會思想發展過程中所必有之未流現象，當其初，必有其不得已之真者在，此知人論世所不可不察者也。戴逵嘗謂：「竹林之爲放，有疾而爲癲者也；元康（惠帝年號）之爲放，無德而折巾者也。」（晉書卷九四本傳）可謂深知魏晉間清談名士甘苦之言。至於魏政之綜核，苛求於事功，而略於節義，是已使天下不知有節義，晉承之以寬弛而內實忌刻，名教爲當世所諱言，則同流合污，固不爲恥，其以世事爲心者，則毛舉庶務以博忠貞幹練之譽，張華、傅咸、劉毅之類是也；不然，則崇尙虛玄，沈酣於酒，逃於得失之外以免害，則阮籍、王衍、樂廣之

流是也。兩者交競，而立國之大體，植身之大節，孰與深維而豫防之哉。世說新語言語篇載：

司馬景王（師）東征，取上黨李喜以爲從事。中郎因問喜曰：「昔先公辟君不就，今孤召君，何以來？」喜對曰：「先公以禮見待，故得以禮進退，明公以法見繩，喜畏法而至耳。」嵇中散（康）既被誅，向子期（秀）舉郡計入洛，文王（司馬昭）引進問曰：「聞君有箕山之志，何以在此？」對曰：「巢許狷介之士，不足多慕。王大咨嗟。」

魏晉間去就易生嫌疑，觀此可以知當時士大夫慷慨危懼之情矣。

魏晉之際，清談名士亦未嘗無風雲之志，欲立功名以自建白，阮籍「本有濟世志，屬天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲爲常」（晉書卷四九本傳）。嵇康有奇才，遠識不羣，美詞氣，有風儀，人以爲龍章鳳姿，天質自然，鍾會言於司馬昭曰：「嵇康，臥龍也，不可起，公無憂天下，顧以康爲慮耳」（同上本傳），因譖康欲助母丘儉，於是遇害。王衍「好論縱橫之術，尚書虛欽舉爲遼東太守，不就，於是口不論世事」（同書卷四三本傳）。此爲感於時事而避功名者也。若王戎之與利聚錢，每自執牙籌，晝夜算計，其女適裴頠，貨錢數萬，戎迫其償還；又家有好李，常出售之，恐人得種，乃鑽其核，以此獲譏於世，人謂之「貧兒之疾」（同上本傳）；又見世說新語儉嗇篇。然而觀其與王弼說延陵、子房，超超玄著（世說言語篇），何等氣象，及父卒於涼州，故吏賻贈數百萬，戎辭而不受。則知其決非貪財好貨之

流，正如蕭何爲相國，多買長安田宅以自污，使高帝不疑其有他，用晦以保其身，同一用心耳。當鍾會伐蜀，與戎爲別，戎誡之曰：「爲而不恃」，非成功難，保之難也。故本傳稱，戎以晉室方亂，慕蓬伯玉之爲人，與時舒卷，無蹇諤之節。可知清談名士之所以自處矣。

魏晉間政事之推移，實以正始之年爲最緊張之局面，惠帝時修國史，議立晉書界限，中書監荀勗主以魏正始起年，著作郎王瓚欲引嘉平以下朝臣盡入晉史，後從賈謐之議，以泰始爲斷（晉書卷四十賈謐傳）。蓋晉之得國，實以正始嘉平之際，司馬懿殺曹爽、何晏，始移魏權，其後景元元年司馬昭之弑高貴鄉公，三年之殺嵇康，以至司馬炎之稱帝，改元泰始，皆水到渠成之事耳。此二十年間政治與思想相激相盪，終演成清談之蔚起，追賢士大夫遺落世事，逍遙自足，嗟夫，誰爲爲之，孰令致之！晉書（卷三三）何曾傳言：曾嘗侍武帝（司馬炎）宴，退而告其所親曰：國家應天受禪，創業垂統，吾每宴見，未嘗聞經國遠圖，惟說平生常事，非貽厥孫謀之兆，及身而已。政治上無大智大慧，而務以權術猜忌爲能事，欲其國祚能久長庇後，豈可得乎。東晉明帝問王導：前朝所以得天下之由，導乃具陳「宣王（司馬懿）創業之始，誅夷名族，寵樹同己，及文王（司馬昭）之弑高貴鄉公事」。明帝聞之，覆面著牀曰：「若如公言，晉祚安得長遠！」（晉書宣帝嘉平三年紀，又世說新語尤悔篇）石勒與徐光論古，亦曰：大丈夫行事，當磊磊落落，如日月皎然，終不能如曹孟德、司馬仲達父子，欺他孤兒寡婦，孤

煽以取天下也（晉書卷一百四石勒載記）。王羲之嘗語謝安曰：今四郊多壘，而虛談廢務，浮文妨要，恐非當今所宜。謝答曰：秦任商鞅，二世而亡，豈清言致患耶（世說言語篇）！蓋指魏晉政刑之峻刻，使士大夫不能致身於社稷之安危，是以皆不能永其傳耳。

（註一）西晉家，爲丞相府官屬，孫枝流舊儀云：西晉六人，其五人往來白事東府爲侍中，一人留府，曰西曹，領百官奏事。府中掾吏功罪，西曹亦可得而進退之。前漢書（卷九二）陳遵傳：遵爲丞相掾吏，西曹以故事請之。又云：西曹領斥逐。又（卷七四），西曹傳：丞相史酒醉汚東西，西曹白斥之。

（註二）魏晉六朝人以通達二字爲形容清談人物風采之當語，世說賞鑒篇云：山簡疏通高素。又，品藻篇云：謝仁祖（尚）清易令達。傅玄上晉武帝疏云：近者魏武好法術而天下貴刑名，魏父慕通達而天下賤守節（晉書卷四七支傳）。世說德行篇：王平子（澄）胡毋彥國（輔之）諸人，皆以任放爲達。注引王隱晉書曰：魏末，阮籍嗜酒荒放，箕頭敝屣，探祖箕頭，共戲箕子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，聞得大道之本，故去巾履，脫衣服，跣履，同禽獸，甚者名之爲通，次者名之爲達。此則以任誕而爲通達者也。

（註三）晉書（卷三一）宣穆張皇后傳：宣帝初拜魏武之令，託以風痺，嘗摩書過暴雨，不覺自起收之，家惟有一婢見之，后乃恐有泄致禍，遂手殺之以滅口。司馬懿此類權變之陰殺手段，其後亦嘗施之於曹爽何晏等，魏志（卷九）曹爽傳：正始九年，李薛田爲荊州刺史，往詣宣王，宣王稱疾困篤，示以羸形，薛不能覺，謂之信然。裴注引魏末傳曰：爽除令薛辭宣王，薛辭宣王，並何蔡焉。宣王見薛，薛自陳無他功勞，欲求厚恩，宣王本州，薛固拜辭。宣王令兩婢侍送持衣，衣落，復上指口，言謂求飲，婢過粥，宣王持盃飲粥，粥皆出沾胸。薛慙然爲之涕泣。宣王徐更寬甘，才令氣息相屬，說：年老沈疾，死在旦夕，君當屏并州，并州近胡，好養爲之，恐不復相見如何。薛曰：當還委本州，非并州也。宣王仍復賜爲昏諱曰：君方到并州，努力自愛。錯亂其辭，狀如荒語。薛復曰：當委本州，非

并州也。宜王乃若發悟者，曰：「德年老，宜寬恕，不解君言，今還本州刺史，盛壯壯，好建功勳，今當與君別，自願氣力微薄，後必不更會。因欲自力設得主人（言爲主人阻礙之），生死共別，令節、昭兄弟結君爲友，不可相舍去，爾遂厭厭之心。因泣涕哽咽，聲亦長歎。騰踏出，與爽等相見，說太傅語皆錯誤，口不稱益，指帝爲北，思不可復濟，令人怡然。可見曹爽李廢等，早已謀奪之術中而不自知。

（註四）後漢書（卷六五）鄭玄傳注引魏氏春秋曰：鄭小同，高貴鄉公時爲侍中，嘗謂司馬文正（昭），文正有清疏，宋之屏也，如劍道，問之曰，向見苦致乎？答曰，我不見。文王曰，寧我負卿，無卿負我。遂然之。曹氏亦嘗言：寧可我負天下人，不可天下人負我。司馬即亦云：我要自當以信誼待人，但人不當負我耳，我豈可先入生心哉。此語與曹氏之言，雖有緩急之益，而大意殆同，可見曹魏與典午之政，其必心知出一轍也。

（註五）魏志（卷二九）管輅傳注引特別傳云：輅與趙孔曜至靈州見樂使君（徽），使君曰，君顏色何以稍減於故稱？孔曜言，發中無藥石之疾。按樂徽爲冀州刺史，在正始九年以前，是死於十年，則皇甫嵩所言「晏死之後，服者彌繁」，今觀趙孔曜之言，似何晏生前，服藥石者已繁有徒矣。

（註六）余嘉錫先生《世說新語補考》（補仁學第七卷第一二期合刊）考證何晏之五石散，實就仲景之侯氏黑散與紫石寒食散方面而加減之，引金匱要略卷上，中風歷節候證並治第五云：

侯氏黑散，治大風，四肢煩重，心中惡寒不足者。

菊花四十	白朮十分	細辛三分	茯苓三分	牡蠣三分	楮枝三分
防風三分	人參二分	礬石三分	黃芩五分	當歸三分	乾薑三分
芍藥三分	桂枝三分				

右十四味，并爲散，酒服方寸匕，日一服。初服二十日，溫酒調服，禁一切魚肉大蒜，常宜冷食，六十日止，即藥散在腹中不下也。熱食即下矣，冷食能助藥力。

又卷下雜藥方云：

治傷寒合意不復（謂病愈後，不復發也），紫石寒食散方：

紫石英 白石英 赤石脂 鍾乳（礬銹） 括靈根 防風 桔槿 文蛤

鬼臼（各十分） 太一餘糧（十分燒） 乾薑 附子（炮去皮） 桂枝（去皮，

各四分）

右十三味，杵爲散，酒服方寸匕。

侯氏黑散，初不名寒食散，因仲景言其服藥節度，當宜冷食，而其藥多用草木，故吳甫諱謂之寒食草方。至於紫石英方，本名寒食散，其當冷食，不言可知，以其藥多用石，故諱謂之寒食石方也。仲景以侯氏黑散療中風，以紫石英方療傷寒，本非治勞傷之方，亦非補血之劑。且兩方所主治非一病，自無合爲一劑同時並服之理。然其中所用藥品，如紫石英、白石英、赤石脂、鍾乳、茯苓、牡蠣、人參等，本治虛勞，何晏蓋因芟悉於色，益爲之弊，自覺精神委頓，妄以爲服石既可約持益氣，則並五石服之，當更有功，於是取仲景紫石散及侯氏黑散兩方，以意加減，並爲一劑，既而體力轉強，遂以爲大獲功效，譬如飲鴆止渴，謂之醇效可乎。唐孫思邈千金翼方（卷二十二）云：

五石更生散，治男子五勞七傷虛羸萎狀，皆不能治，服此無不愈，惟久病服之。其年少不識事，不可妄服之。明於治理，能得藥道，可服之，年三十勿服。或腎冷脫肛陰腫，服之尤妙。

紫石英 白石英 赤石脂 鍾乳 石硫黃 海蛤（並研） 防風 桔槿

（各二兩半） 白朮七分 人參三兩 桔槿 細辛 乾薑 桂心（各五分）

附子三分（炮去皮）

右一十五味，搗篩爲散，酒服方寸匕，日二。中間節度，以意裁之，萬無不起。熱煩悶，可冷水洗面及手足，身體亦可渾身洗。若熱，欲去石硫黃赤石脂，即名三石更生散。一方言是寒食散，方田何侯，一兩分作三薄，日移



## 一文再服，二丈又服。

以此方與仲景藥食草石兩方較，蓋以紫石英爲主，而以桂心易桂枝，加石礬黃，減太一餘糧及皂白，又多用僕氏散之白朮、細辛、人參，而去其芎藭、茯苓、牡蠣、礬石、黃芩、當歸、芎藭七味，其桔梗、防風、乾薑、附子、桂枝，則仲景兩方所同有也。夫古人製方，具有深意，稍有加減，即主治不同，一藥之差，半律之數，用之失當，皆是殺人。今何晏取仲景方加減之如此，是直晏之寒食散方，而非復仲景矣。然則，此方雖復神效，仲景固不任受咎，即殺人如麻，亦不任受咎也。

(註七)世說德行篇：初，桓南郡(玄)得廣其說股荆州(浩)；宜奈股銳(即殷顯)前認以自樹，復亦即納其旨，嘗因行散，卑爾去下舍，恆不復返，內外無預知者。又，文惠篇：有王季伯(恭)在京行散，至其弟王愷戶前，問古詩何句最佳。王愷行散至京口射堂見新柳事。魏志(卷六五)邢穆傳：高祖因行藥至司徒府南，見穆宅，遣使問穆曰：朝行藥至此，見卿宅乃佳，東望德館，皆有依然。

(註八)自文惠曹丕即位以來，國內之活動力，遂較曹操時爲弱，史家皆認爲曹丕疏遠骨肉之故。魏志(卷二十)武文世王公列傳陳壽評曰：

魏氏王公，旣徒有國土之名，而無社稷之實，又禁防壅隔，同於囹圄，位號靡定，大小隸易。骨肉之恩乖，宗族之美廢，爲法之弊，一至於此乎。

魏鍾封建宗室，然極森嚴制其權，約束其自由，有討王之名，而無其實，當時宗室所受之束縛如何，可由裴松之於水滸評語注引箕子一節見之：

魏興，承大亂之後，民人損滅，不可圖以古始。於是封建王侯，皆使寄地空名，而無其實，王國使有老兵百餘人以衛其國，雖有王侯之號，而乃繫於西夫，懸隔千里之外，無朝聘之儀，郡國無舍何之制。諸侯游獵，不得過三十里。又爲設防輔翼國之官，以何養之，王侯皆思爲布衣而不能得。旣違宗國漢屏之義，又虧親戚

骨肉之親。

是以曹魏之政，不特急才矣，而復顧及宗親，欲求國祚之永長，豈不殆哉。其後司馬氏之大封宗室，卒啓八王之亂，皆曹魏政策之反例也。

（註九）曹魏既廢骨肉之親，故王室孤立，受制於強臣，當時曹同上齊齊爽，眾其扶助宗室，驅幹祚本，天下有

（註一〇）齊齊（卷三六）荀彧傳：大將軍王放鎮豫章，長史雷經先雅重彧。相見欣然，言辭彌日。敦謂曰：昔王植嗣此金扉於中朝，此子復王投於江表，欲言之緒，絕而復續，不宜永嘉之末，復聞正始之音。梁高僧傳（卷四）義解一支道傳云：幼有神理，聰明秀微，初至京師，太原王濛甚重之，曰：造微之功，不淺植嗣（此條亦見世說賞鑒篇下）。宋書（卷五九）羊玄保傳：玄保二子，太祖賜名曰成日榮，謂玄保曰：欲令第二子有林下正始餘風。又（卷六二），王敬傳：敬報何遜書曰：躬陶玄風，湛湛無錫，自是正始中人。南齊書（卷三三）殷紹傳：吏部尚書袁粲曾於帝曰：臣觀殷緒有正始遺風，宜爲官職。其爲後人企慕如此。

補註：按本篇頁四三論齊爽、何晏等之被戮，當時朝議方面有比較中立之意見，當參閱獨志卷十四殷琰傳要注引殷基題詞。

本篇頁五一註二論魏晉人所指逍遙二字之義，當補註莊子齊物論云：逍遙爲一，推遊者知遊爲一，遊也者遊也。郭象注云：夫遊者無滯於一方，因而而不作，榮辱而自得，不知所以因而自因也。是魏晉人以逍遙爲指有道之稱。

## 下篇 清談思想初論

——夫高下相受，不可逆之流也，大小相羣，不得已之勢也，曠然無情，羣知之府也。承百流之會，居師人之極者，奚爲哉？任時世之知，委必然之事，付之天下而已。（莊子大宗師「以知爲時者，不得已於事也，」郭象注）

一時代文化思想之盛衰，隱隱乎如百川匯海，時或波濤澎湃，時或涸涸停注，皆有其不得不然之勢，所謂「承百代之流，而會乎當今之變」（莊子天運篇「人自爲種而天下耳」郭注）者也。文教政事之措施，譬猶行舟於此「百代之流」，操縱指使，繫乎一心。陸機有言：夏人尙忠，忠之弊也朴，救朴莫若敬，殷人革而修焉；敬之弊也鬼，救鬼莫若文，周人矯而變焉；文之弊也薄，救薄則又反之於忠（晉書卷六八紀聘傳陸機策問）。則三代相循，如水濟火，是知文化思想之盛衰，蓋有隨時救弊之義焉。周末百家爭鳴，至漢而整齊之，以名物訓詁之實教其虛，實之弊必流於頹瑣，魏晉六朝玄學以虛救之，虛之弊空疏，隋唐義疏乃以實救之，宋明理學復以虛救隋唐之實，清代樸學又以實救宋明之虛。蓋利病相乘，因果相疊，而物極必反也。此所舉之虛實，但就其大體言之。大抵大一統之世，承平之日多，民康物阜，文化思想易趨於平穩篤實，衰亂之代，榮辱無常，死生如幻，故思之深痛而慮之切迫，於是對宇宙之終

始，人生之究竟，死生之意義，人我之關係，心物之離合，哀樂之情感，皆成當前之問題，而思有以解決之，以爲安身立命之道，此本節論述魏晉清談於上二節既明其起源之後，所欲究其內容者也。

南齊書（卷三三）王僧虔傳，僧虔嘗作誡子書曰：

往年有意於史，取三國志聚置牀頭百日許，復徒業就玄，自竊小差於史，猶未盡彷彿。曼倩（東方朔）有云：「談何容易」，見諸玄，志爲之逸，腸爲之抽，專一書，轉通數千家注，自少至老，手不釋卷，尙未敢輕言。汝開老子卷頭五尺許，未知輔嗣（王弼）何所道，平叔（何晏）何所說，馬（融）鄭（玄）何所異，指例何所明，（按新唐書藝文志有王弼老子指略二卷。何劭撰王弼傳稱，弼注老子爲之指略，致有理統。則所謂指例者，蓋清談一家之學之主旨也。）而便盛於塵尾，自呼談士，此最險事。假令袁令（梁）命汝言易，謝中書（朂）挑汝言莊，張吳興（緒）叩汝言老，端可復言未嘗看邪？談故如射，前人得破，後人應解，不解卽輸賭矣。且論注百氏，荊州八裘，又才性四本，聲無哀樂，皆言家口實，如客至之有說也，汝皆未經拂耳警目，豈有庖廚不修，而欲宴大賓者哉。就如張衡思辟造化，郭象言類懸河，不自勞苦，何由至此。汝未窺其題目，未辨其指歸，六十四卦未知何名，（按梁書武帝紀下云：造制旨孝經義、周易講疏及六十四卦、二繁、文言、序卦等義。則六十四卦之義蘊，至梁時猶爲儒玄所必治也。）莊子乘篇，何者

內外？八表所載，凡有幾家？四本之稱，以何爲長？而終日欺人，人亦不受汝欺也。

按僧虔宋末齊初人，好文史，解音律，書法冠絕一時，雖「宋氏以文章開業，服膺典藝」，（南齊書卷三九陸澄傳論）而玄言方道，猶存晉代風流，今總括其諸子書之意，知晉宋之世，清談家所討論之題目，有數端可注意者：

（一）魏晉以來，注易老莊三玄者不下數十家，凡清談之士，至少須專一書，而轉通諸家之注。

（二）王弼與何晏之說，其指歸何在？

（三）馬融與鄭玄之異同。

（四）劉表爲荊州牧時，廣徵儒士，使蒞毋闕、宋忠等撰五經章句，謂之後定。儒者新義蔚起，故書中謂「荊州八表，凡有幾家」。

（五）鍾會、傅嘏、王廣、李豐等才性四本論之優劣。

（六）嵇康聲無哀樂論。

（七）張衡所代表之宇宙觀與郭象等所代表之自然觀。

（八）易老莊三玄之通義。

此八項中（一）（七）（八）爲關於三玄之注解與闡發，（二）爲儒道之學卽內聖外王或王道霸術之義，（三）（四）爲新舊經說之異同，（五）（六）爲名理之辨析。合此四者而觀之，魏晉之際，清

談者所討論之範圍，可以概見矣。

魏晉清談所討論者，雖以儒道二家形上之玄學爲中心，而其端則發引於新舊經解之問題，此漢以後中國文化思想每經一度之演變，必發難於經學之通例也。故先論次馬鄭異同。

漢末新舊經解之異同，始於馬融與鄭玄，馬鄭隨屬師弟，而實爲當時以一人而兼通五經之兩大宗師，鄭爲集兩漢今古文學之大成者，舊經解之殿軍也，馬之經說，則開魏晉新經義之先河，六朝人之視馬鄭異同，逼於羣經注解，固不僅周易一經而然。前節既舉魏晉之際，反鄭學者蔚起，然其同鄭而異馬，或視馬鄭無所異同者，卽下迄齊梁，亦代不乏人。虞翻既駁鄭注尙書遺失，其易注序又駁馬氏易傳（吳志卷十二虞翻傳注引翻別傳）。王肅作聖證論以護短鄭玄，而當時守鄭學者中郎馬昭博士張融駁之（新唐書卷二百元行沖傳）。西晉董景道精究三禮，專遵鄭氏，著禮經通論，非駁諸儒，廣演鄭旨（晉書卷九一本傳）。東晉初，荀崧奏言，宜爲鄭易、鄭儀禮各置博士一人（同書卷七五本傳）。南齊陸澄與王儉書謂：今若弘儒，鄭注亦不可廢（南齊書卷三九陸澄傳）。此魏晉六朝主鄭學者之可舉者也。南史（卷五十）劉焯傳：焯儒業冠於當時，都下世子貴遊，莫不下席受業，當世推爲大儒，以比古曹鄭。（按南齊書卷三九劉焯傳無此二語。梁元帝金樓子與王筠云：沛國劉瓛，當時馬鄭。據此，曹鄭當爲馬鄭之誤，漢末經師無姓曹氏者。）此又視馬鄭無所異同者也。隋興，王弼易注盛行，鄭學衰微，唐因之，鄭注遂絕，李鼎祚周易集解序，自謂少慕玄風，當仁不讓，而稱「刊輔嗣之野文，補康

成之逸象，「綜其義例，蓋亦宗鄭之學者。馬鄭易注，今既亡佚，所見僅訓詁碎義，夫不盡見其辭，而欲尙論其是非，是猶以偏言決獄，未見其可，然清儒於漢易之辨逸甚勤，且多所發揮，未始不可就其一隅而反之。張惠言易義別錄（皇清經解卷一五一）周易馬氏條稱：大抵馬氏以乾坤十二爻論消息，以人道政治議卦爻，此鄭所從出於馬者也。馬不多言象，鄭則合之以爻辰（辰，即乾坤六爻生十二律之位），馬參言八事，鄭約之以周禮。爾後王弼易注，全釋人事，以明消息盈虛之理，蓋淵源於馬者多，接近於鄭者少也。

馬鄭以後，王弼以前，注易而兼注老子者，有荀爽、宋忠、（或作衷避隋諱改）李謨、鍾繇、董遇、虞翻、陸績等，而以荀爽一家之業爲最著，李氏周易集解採漢晉間易說凡三十餘家，荀爽獨多。（註一）大抵漢末諸家易注，多出入於費氏古文易系統，一方既不能盡去傳統陰陽象數之舊說，一方則憑藉費氏以傳解經之古文易而發動一種以義理爲主之啓蒙意識，蓋西漢經學多微言大義，東漢經學多章句訓詁，經學之能事畢矣，漢末經學既傾向於義理之發揮，乃復西漢之古，而以費氏爲憑藉，此當時小異而大同之趨勢也。

與易注新義相應而起之思潮，爲揚雄太玄經注，此代表漢晉間宇宙觀之進展，亦清談者主題之一也。太玄乃摹易之作，而揚雄之思想，實基於老易之學，太玄賦（古文苑卷四）云：「觀大易之損益兮，覽老氏之倚伏，省憂喜之共門兮，察吉凶之同域。」然「其道以陰陽爲本」（太玄經卷一晉范望解贊語），故亦講象數之學。（註二）夫易推陰陽，老子明吉凶，此固

漢代學術之本色也，而推則以玄論天道、王政、人事、法度，不可謂非一革命之思想，桓諒新論（後漢書卷八九張衡傳引）曰：

揚雄作玄，以爲玄者天也道也，言聖賢制法作事，皆引天道以爲本統，而因附綴萬類、王政、人事、法度，故必義氏謂之易，老子謂之道，明子（張衡）謂之元，而揚雄謂之玄。

晉常璩華陽國志（卷十）蜀郡士女揚雄贊云：其玄淵源懿，後世大儒張平子（衡）崔子玉（瑗）宋仲子（忠）王子雍（肅）皆爲注辨，吳郡陸公紀（績）尤善於玄，稱雄聖人。可知其影響漢末思想之鉅也。後漢書（卷八九）張衡傳云：

衡常耽好玄經，謂崔瑗曰：吾觀太玄，方知子雲妙極道數，乃與五經相擬，非徒傳記之屬，使人難論。陰陽之事，漢家得天下二百歲（章懷注，自漢初至哀帝二百歲）之書也，復二百歲（章懷注，自光武至獻帝一百八十九年），殆將終乎。所以作者之數必顯一世，常然之符也，漢四百歲，玄其與乎。

張衡之意，顯以終始五德及符命之說爲玄。衡又著懸圖，（章懷注，衡集作玄圖，懸與玄通）。隋志天文篇有玄圖一卷，不著撰人，當必張衡所作。太平御覽（卷二）天部引張衡玄圖曰：「玄者包含道德，構掩乾坤，裒篇元氣，稟受無源。」又曰：「玄者無形之類，自然之根，作於太始，莫之或先。」（又見文選卷二盧子諒贈劉琨詩注引）則張衡所謂玄，又爲一兼



具陰陽術數之宇宙本體，此本體不起用，實與體用之體無別。陰陽術數之說，因當時緯讖盛行，術讖不信國讖，自亦受其時代之影響，而其宇宙觀所同於揚雄者，以為玄乃宇宙之最高原理，萬物之所以發生與其所具之秩序，皆成於玄。（註三）後漢書（卷一〇六）王景傳：景以為六經所載，皆有卜筮，作專舉止，質於蒼龜，而衆書雜糅，吉凶相反，乃參紀衆家數術文書家宅禁忌堪輿日相之屬，適於事用者，集為「大衍玄基」云。足證東漢人所謂玄之觀念，實不離術數日用之事，而張衡擴大之為一種宇宙論，故王僧虔說子書謂「張衡思時造化」，蓋此意也。

魏晉清談之宇宙觀，殆繼張衡而起，如陸績渾天圖，姚信昕天論，葛洪渾天論（以上均見晉書卷十一天文志），虞登穹天論（吳志卷十二虞翻傳注引會稽典要錄），魯勝正天論（晉書卷九四本傳），揚泉物理論（御覽卷二天部引），皆清談之題材也。後漢書（卷八二）崔寔傳云：寔明天官歷數京房易傳，諸儒宗之，與扶風馬融南陽張衡篤相友好。漢末解老注易諸家，無不研幾太玄，旁通天文曆數，則馬融必曾參預諸家討論之例，觀其釋易大衍之數五十，其用四十有九，而以北辰解不用之一，（註四）於魏晉清談本體論之發展，固有蛛絲馬跡可尋也。

周易老子與太玄新注之運動中，與後來王弼樹立玄學宗義有密切之關係者，為荊州之學，近人多已論之（見湯用彤先生王弼之周易論語新義，國書季刊第四卷一、二期合刊）。漢末大

亂，劉表爲荊州牧，感懷兼施，遠近咸悅，關西兗豫學士歸者蓋以千數，「乃開立學官，博求儒士，使蔡毋闕、宋忠等撰定五經章句，謂之後定」。（魏志卷六劉表傳注引英雄記）表原爲黨錮中八顧之一，（按後漢書本傳作八顧，魏志本傳作八俊，裴注云，或爲八交，或謂之八顧，或謂八友。後漢書黨錮傳序列王暢於八俊，列表於八友，表嘗從學於暢，當不得在八俊之列，俊者人之英也，顧者能以德行引人也，及者能導人追宗也）。自是當時清流之維新領袖，（領袖之名，出於魏晉清談，世說新語識鑒篇：後來領袖有裴秀。又，賞譽篇：胡毋彥國吐佳言如屑，後進領袖。）而荊州則北接漢沔，東連吳會，西通巴蜀，南達交廣，綰綬四方，人文會萃，學術思想自較活躍。劉瓛南碑（惠棟後漢書補注劉表傳下引）稱：「君深慙末學遠本離直，乃命諸儒改定五經章句，刪刻浮疑，芟除煩重。」此明爲申斥舊經學忽略經文之根本義，而專重煩瑣之章句訓詁，曰「後定」者，新編之謂也。時當涼州諸將之亂，王粲亦避地荊州依劉表，爲撰荊州文學記官志（藝文類聚卷三八）云：「劉君乃命五業從事（釋文錄錄作五等，當爲五業之誤，五業謂五經之業也）宋衷（忠）作文學，延朋徒焉。宜德音以贊之，嘉禮以勸之，五載之間，道化大行，耆德故老蔡毋闕等負書荷器，自遠而至者三百餘人。」則荊州之學，宋忠蓋其中堅人物，忠有易注十卷，隋志著錄，陸氏釋文李氏集解共引四十餘條，今以殘文推之，其言乾升坤降，卦氣動靜，大抵出入荀爽（張惠言說），虞翻以爲差勝康成者以此，（翻論載吳志卷十二本傳，注引翻別傳易注序。）大要近費氏易也。忠又有太玄經注九卷

（隋志著錄），當時流傳江東，陸續合而注之，成今本太玄經注，並於卷首敘其流傳之原委，名曰「述玄」，以爲「玄之大義，撰著之謂，而仲子（宋忠）失其旨歸，休咎之占，靡所取定，雖得文間義說，大體乖矣。」夫周易本撰著之書，（繫辭上云：掛一以象三，撰之以象四時。說卦云：聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍。）今陸續謂太玄之義在撰著，本以之占吉凶休咎，而宋氏則在發明其玄理，自陸氏觀之，固「失其旨歸」矣。

是時蜀中多貴今文而不崇章句，李譔、尹默俱遊學荊州，從司馬徽、宋忠學，（蜀志卷十二各本傳）譔「著古文易、尚書、毛詩、三禮、左氏傳、太玄指歸，皆依準賈馬，異於鄭玄，與王氏（肅）殊隔，初不見其所述，而意歸多同。」魏志（卷十三）王肅傳：「從宋忠讀太玄而更爲之解」（按隋志有王肅注太玄經九卷），則肅之善賈馬學而不好鄭玄，蓋師承有自。由此言之，荊州之學，不循舊轍，多張新幟，宋忠實其間之巨子也。忠子與魏諷謀反被誅，其事乃政治之藉口，前節已述之，蓋亦預於新思潮之流，遭時之嫉，而與諷等同難者也。

魏志（卷六）劉表傳注引謝承漢書云：「表受學於同郡（山陽）王暢」。桓靈之際，主荒政謬，太學諸生品題公卿，以郭泰、王暢爲之首，危言危行之士皆推崇之，名在八俊。王粲卽暢之孫，粲與兄凱俱避亂荊州，劉表初欲以女妻粲，以凱有風說，乃以妻凱，凱生業。蔡邕有密萬卷，末年載數車與粲，粲亡後，魏諷被誅，粲二子亦與其難，邕所與書悉入於業。業位至謁者僕射，子宏爲司隸校尉，卽王弼之兄也（魏志卷二八鍾會傳注引博物記）。可知王弼與荆

州傾於玄理之自由學風，關係至爲密切。王僧虔誠子書謂荊州八表所載，凡有幾家？是其流別殊繁，其學雖不可詳考，但由上文所論觀之，其解老注易述太玄，雖未能盡去漢儒傳統象數訓詁吉凶休咎之舊說，而已漸趨重於玄言純理，至宋齊之世，猶爲清談家口實，固可得而知者也。

漢代學術最重師法家法，魏晉之際，此風猶不盡滅。王弼承家學之淵源，復遭際時會，漢魏間新經解之運動，藉王弼天縱之才，至此始瓜熟蒂落，其學雖爲創新，實承家學，且集其時代之大成者也。

三國志不爲王弼立傳，僅附數語於鍾會傳後，稱弼「好論儒道」（參閱本籍頁四四），卽合儒家之書如周易論語與道家之老莊並論，以後魏晉人擅二家之學而得其最高原理者，史多以「儒道」合稱，如向秀郭象張湛韓康伯，皆可謂儒道兼綜。按魏晉間所謂儒道之學，其說有二，其義則一。一爲漢通儒道二家之心性本體論，究其玄極，無礙親同，而王弼則爲首發其端之人。一爲內聖外王之學或王道霸術之論。合此二者而言之，則爲體用一如，本末俱備之大學問，由生生生化之宇宙觀，而至於處世接物之人生哲學，治國平天下之政治理論，皆爲此體用一如之大機大用一以貫之，實中國文化上一種至高無上之境界，廣大精微，圓融無間，誠偉觀哉。

王弼之學，雖無專著流傳，然古人注書，乃其學術思想之所寄託，弼注易解老而外，其說

每爲六朝人所稱引，惜多碎辭散義。西晉初，何劭作王弼傳（魏志卷二八鍾會傳注引），於弼之學特標三義，最能得其綱要，其一，「聖人體無」義云：

裴徽爲吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？弼曰：聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老氏是有者也，故恆言無所不足。（按後二句世說新語文學篇作「老莊未免於有，恆訓其所不足。」）

「體無」之義，至王弼注易解老始成一哲學體系，王弼之時思想界已多能證之，魏志（卷十）荀爽傳注引晉陽秋云：

何劭爲「荀」彙傳曰：彙字奉倩，彙諸兄並以儒術議論，而彙獨好言道。常以爲子貢稱夫子之言性與天道，不可得而聞，然則，六籍雖存，固聖人之糠粃。彙兄侯難曰：易亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡爲不可得而聞見哉？彙答曰：蓋理之微者，非物象之所舉也，今稱立象以盡意，此非通於意外者也，繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也，斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。及當時能言者不能屈也。

按論語公冶章稱，子貢言夫子之文章，可得而聞，夫子之言性與天道，不可得而聞。又，子罕章：子罕言利與命與仁。夫性、命、天道皆代表儒家之本體意義，本體意義「非物象之所舉」，聖門教不顯等，子貢諸人尙未能及此，故孔子罕言之，而於顏回則曰「其心三月不違

仁，」孔子之本體境界，惟顏回能證之，而漢晉間賞鑒人物，每以顏子稱擬，後漢書（卷六）順帝紀：陽嘉元年令郡國舉孝廉，「其有茂才異行，若顏淵、子奇，不拘年齒」。又（卷六）十）郎顛傳：顛上書順帝稱：「處士漢中李固，年四十，通遊夏之藝，履顏閔之仁」。魏志（卷十）荀彧傳注引彧別傳云：「鍾繇以爲顏子既沒，能備九德，不貳其過，唯荀彧然」。晉書（卷三四）羊祜傳：郭奕見祜曰：「此今日之顏子也」。世說言語篇載：謝靈將送客，爾時語已神悟，自參上流，諸人咸共歎之，曰，少年一坐之顏回。謝尙時年八歲，曰，坐無尼父，焉別顏回！顏子在孔門四科中以德行稱美，上舉諸例，非必卽爲本體境界之體會，而本體境界之體會，必至於清淳簡素，漢晉間稱許德行功業，何以獨擬於顏子，當應有待於深考者乎。

夫儒道殊塗，號爲互異，漢以來未嘗有言其同歸之旨者，六經中亦未嘗有以「無」言道者，以無爲證，此老氏之言也，而王弼何以謂聖人體無？反謂老子爲有？有無之義，果別有說耶？儒道之究竟義，如其本同，果同於何所耶？晉書（卷四九）阮瞻傳云：

司徒王戎問曰：聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？瞻曰：將「無」同。（按世說新語文學篇，記此事爲阮宣子答王夷甫問，但晉書阮修傳不載，而見於阮瞻傳，可見當時此語傳聞之廣。）

孔子貴名教，老莊崇自然，此儒道二家之所以互異也，而魏晉人以「無」爲二家之同，可深長思。或謂王弼以爲聖人體無，老子是有，顯於其人格上有所軒輊，其意在陽尊儒教而實陰崇道

術。此說就當時問答之機鋒言，自亦可通，然「聖人雖體道以爲用，未能至無以爲體」，（韓康伯易繫辭「鼓萬物而不與聖人同憂」注。）則聖人實未能體無，因之，老子亦未是有，然則，其意果何所在乎？魏晉問學術思想，外儒而內老莊，此後世所共見，無可否認，然就王弼所顯二家本體之究竟義言，則儒道不二，初未嘗有所軒輊也。今試解釋之。

夫語言文字原爲人類傳達思想情意之一種符號，原爲手段而非目的，而人類有時反爲手段而拋荒目的，大概世間名實之爭，皆由語言之不完全而起。語言之功用在區別，區別乃相對而非絕對，如言大，則有中、小等爲其對待之辭，至於絕對之究竟原理，則非語言所能顯示，生物與無生物可統名之爲物，試問，再將物與非物統而名之，名之爲何？何晏無名論（列子仲尼篇注引）略云：

夫道者，惟「無所有」者也，自天地已來，皆「有所有」矣，然猶謂之道者，以其能復用「無所有」也。故雖處有名之域，而沒其無名之象。道本無名，故老氏曰，「強爲之名」。仲尼稱堯「蕩蕩無能名焉」，下云，「巍巍成功」，則「蕩」爲之名，取世所稱而稱耳，豈有名而更當云無能名焉者邪。夫唯無名，故可得遍以天下之名名之，然豈其名哉。

此絕對之究竟原理，魏晉人稱爲第一理，世說新語篇：「卞範之語羊孚曰：『我以第一理期卿』，蓋「至理無言，言則與類」（郭象注齊物論語），第一理無法立名，而強爲之名，其名

畢竟爲相對的，二元的，而其所寄託之內容則爲一元的，絕對的，此猶張冠而李戴，名實不符，立說者又恐人刻舟求劍，執名誤實，於是不得不反復言之，而又反復否定之。

老子五千文中，反復說「無」，所謂「無」，非一切皆無，實一切皆有，何晏無名論（張湛列子仲尼篇注引）云：

若夫聖人名無名，譽無譽，則夫無名者，可以言有名矣，無譽者可以言有譽矣，此比於「無所有」，故皆「有所有」矣。

老子曰：「無爲而無不爲」，無不爲者，何晏王弼以爲「開物成務，無往而不存者」也。（晉書卷四九王衍傳）「無」爲老子之根本思想，原非「有」之對待辭，其實「無」亦並「無」而無之，待有無雙遣，乃俄然始了「無」耳，了「無」，則天地萬物彼我是非，豁然殫斯也。（郭象齊物論注）能了然此「無」之實性，則「無」爲真「有」矣。故王弼謂老子是「有」者，復謂其所不足，不足，謂言不能盡其意，乃以「無」否定其一面，而後能肯定其另一面之根本義。

儒家之根本義爲「中」，孔子曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣」。「中」非妥協之謂，亦非任何數目程度或方向之中央部分，「中」爲一絕對的一元觀念，又爲一絕對的境界，故亦具否定性，中庸曰：「喜怒哀樂之未發謂之中」，未，否定也，又曰：「不偏之謂中」，不，否定也。儒家又以「誠」字說明「中」，中庸曰：「誠者，不勉而中，不思而得」，然則，儒



家「中」字之意與否定辭之關係，何等密切耶。（參閱夏丏尊先生論中與無，民聲雜誌第八卷第五號）老子曰：「多言數窮，不如守中」（第五章），守「中」，亦正儒家本義。論語（子罕章）孔子曰：「吾有知乎哉，無知也，有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」皇侃義疏於此引繆協（魏侍中）云：

夫名由跡生，故知從事顯，無爲寂然，何知之有？唯其無也，故能無所不應。

知，生於區別（All knowledge is knowledge of relations），區別，則用意有偏，不能盡概全體，若都無所知，則能知天下之知，因我無區別，則可以遍應天下之物，故能「隨感而應，應隨其時。」（郭象莊子注序）今若以「中」對兩端而言，則「中」實爲兩端之極，自爲兩端，而非「中」矣。「中」之時位，在兩端之間即處處是「中」，亦處處非「中」，故曰「空空如也」，然則，「中」非一點一面，乃一種境界，處處非「中」，無也，處處即「中」，有也，有無雙遣，「中」之境界得矣。是儒家之「中」與道家之「無」，皆含否定之義，言「中」而不執著「中」，言「無」而不執著「無」，則「中」與「無」，實同義而異名，而儒道乃同歸矣。

大凡說究竟義，沉默勝於雄辯，否定之力大於肯定，要在不可黏滯而落言筌，世說新語文學篇：

客問樂令（樂廣）「旨不至」者，樂亦不復剖析文句，直以麈尾柄橫

人曰：至不？客曰：至。樂因又舉麈尾曰：若至者，那得去？於是客乃悟服。樂辭約而旨遠，皆類此。

此極類後世禪家公案。夫一息不留，忽焉生滅，故飛鳥之影，莫見其移，馳車之輪，曾不掩地，是以「去」不去矣，庸有「至」乎？「至」不至矣，庸有「去」乎？然則，前「至」不異後「至」，「至」名所以生，前「去」不異後「去」，「去」名所以立，今既無「去」矣，而「去」者豈非假哉，既爲假矣，而「至」者豈實哉（劉孝標注）。此例兼沉默與否定，並「至」與「去」而雙遣之，而「不至」之旨顯矣。世說言語篇又載：

司馬太傅（道子）齋中夜坐，於時天月明淨，都無纖翳，太傅歎以爲佳。謝景重（重）在坐，答曰：意爾乃不如微雲點綴。太傅因戲謝曰：卿居心不淨，乃復強欲滓穢太清邪？

夫本體圓融明淨，有毫釐之缺，不得謂圓，有纖微之滓，不得謂淨，有幾微之私，不得謂公，正如一片花飛澆却春，蓋本體可體會而不可名言也。

道家之「無」與儒家之「中」，皆同表本體之義，既如上說，然自二家立名觀之，「無」字因其本身已具否定之意，故虛靈不滯，而「中」字則須別假其他否定辭如「不」「非」等作限制之解釋，故易於落實，此孔子所以罕言之，而子貢之徒所以不可得而問也歟。「中」字既屬肯定之義，難於顯體，故儒家常以仁、精、微、幾、元、始、初、一、神、誠等義別顯之。

（註六）釋氏說教證體，用雙遣法，尤爲徹底。（註七）總之，在究竟意義上，千言萬語，無非「勸其不足」而已。然則，既同顯本體，何以儒家獨舉「中」字，道家獨舉「無」字？此意殊繁，容下文別論，大約言之，就學術之本質論，儒家以致治之隆，端在禮樂，樂尚和，故遠推堯舜，禮尚文，其節目爲制度，故從周，孔子去周之盛世未遠，遺文殘緒，猶可追尋，而其人又爲一熱情之救世者，因此，儒家承認現實，其學折衷於理想與事實之間，所以懸一「中」字以顯體。道家絕聖棄智，發現社會一切而否定之，而別有所謂聖所謂智者，所以立一「無」字。降及六朝，清談玄義復與佛理相輝映，談空論寂，本無末有，於是儒道佛三家義理，正如三直線在一點相交，未至此時本有不同，過此以往亦有不同，適在本體論上合而爲一，而三家之學經此一合，又各有所變，在中國文化思想上形成一偉大崇高之哲學體系，皆由魏晉間王弼諸人發其端也。

何劭於王弼學所舉三義中，其二，「聖人無喜怒哀樂」義云：

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精。鍾會等述之，弼與不同，以爲聖人茂於人考神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無，五情同，故不能無哀樂以應物，然則，聖人之情應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。

按聖人有情無情之說，亦魏晉清談所留意，而爲何晏王弼所首倡者也，世說新語文學篇：

僧意在瓦官寺中，王荀子（脩）來，與共語，便使其唱理。意謂王曰，聖人有情不？

王曰，無。重問曰，聖人如柱邪？王曰，如籥算，雖無情，運之者有情。僧意云，雖運聖人邪？荀子不得答而去。

劉孝標注謂王俯亦善言理，如此持論，不近人情。然揆其旨意，正與何晏相同，荀子或祖述晏意，而譬喻失當，爲時所嗤耳。

魏晉人醉心於人格之美，最重抒情。喜怒哀樂，情也，晉書（卷四三）王衍傳：

衍嘗喪幼子，山簡弔之，衍悲不自勝。簡曰，孩抱中物，何至於此？衍曰，聖人忘情，最下不及於情，然則，情之所鍾，正在我輩。簡服其言，更爲之慟。（按世說新語傷逝篇，記此爲王戎喪子，山簡弔之。）

「聖人忘情」，亦正何晏之說，而「情之所鍾，正在我輩」，則清談家所自況也。就老莊而論，老子太上忘情，「少私寡欲」（老子十九章），「絕學無憂」（老子二十章），莊子雖自謂無情，其實未免於有情，莊子曰：「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」（德充符）。然莊子之言，實哲理之詩，亦詩之哲理，夫詩必具情與理，而莊子則以理化其情。孔子固茂於情者，中庸曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和」，儒家運情，務在得情之中和，運情而致中和者，王弼謂之「性其情」。易乾卦文言：「乾元者，始而亨者也，利貞者，性情也」，王弼注云：

不爲乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？

性與情，本儒家極注意之事，儒家以為性有所不變，情則有所變，中庸曰：「天命之謂性」，何晏論語集解公冶長章「夫子之言性與天道不可得而聞也已」云：「性者人之所受以生之理」，則性卽理也，天賦與人物所以生之理，此理無差別性，謂之人性（Human nature），喜怒哀樂之情，人性之所同然者也，運情而得其中，卽所謂「性其情」，亦卽「以情從理」（何劭王弼傳引弼答荀融難大衍義書語），詎至此者，爲人性之最高表現，魏晉人品鑒人物，皆取合於此，劉劭人物志九徵篇云：性情之理甚微而玄，凡人之質量，中和最貴，中和之質，必平淡無味，故能調成五味，變化應節。又鹽別籍云：夫中庸之德，其質無名，故鹹而不齏，淡而不醜，變化無方，以達爲節。此非有會於本體境界之人，則運情難致中和也。

性情之討論，亦漢末以來新思潮之主流，王充論衡有率性篇、本性篇，其論性略云：

人性有善有惡，猶人才有高有下也。高不可下，下不可高。謂性無善惡，是謂人才無高下也。命有貴賤，性有善惡，謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。余固以孟軻言人性善者，中人以上者也。孫卿言人性惡者，中人以下者也。揚雄言人性善惡混者，中人也。（論衡本性篇）

王充分性爲上中下三等，以爲人性之有善有惡，猶人才之有高有下。後來鍾會等之才性四本論，似接踵於王充。又張衡上疏陳時事，有「情勝其性，流遷忘反」（後漢書卷八九本傳）之言。夫性者生之質，情者性之欲，性善而情惡，情勝則荒淫，此王弼以前漢末學者公認之說

也。性既有等次之差，性情復有善惡之別，則性與情絕無體用相卽之意。王弼所謂「性其情」者，卽以情從理，以理化情，而後知天理卽存於人欲之中，天理人欲之不可分，亦猶性情之不可分，賀瑒云：「性之與情，猶波之有水，靜時是水，動時是波，靜時是性，動時是情」，（此條見南史，偶失記出處，梁書卷四八南史卷六二本傳均不載此語。）乃體用一如，本末鑿彰矣。

夫運喜怒哀樂之情而致中和者，自然寂而常照，照而常寂，寂照雙流，故能「茂於神明」，神明茂，故能「賡冲和以通無」。儒家之「中」與道家之「無」，同爲一種冲和境界，上文謂儒家又常以「誠」之意義顯示「中」，中唐曰：「自誠明謂之性」，「惟天下之至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」。凡「以情從理」而「性其情」之人，自「能久行其正」，能久行其正者，德無不實而照無不明，至此境界，乃廓然大公，天地一體，而人與物之性，亦我之性，而天下之物，乃知之無不明，處之無不當矣。夫聖人之情，固不能無喜怒哀樂以應物，然應物而不累於物者，以其能「聖應其內，情當其物」，（郭象齊物論注）故孔子之稱許顏回，「遇之不能無樂」，顏回死，子哭之慟，「喪之不能無哀」（以上二句均王弼答荀融難大衍義語），蓋聖人能性其情，故能以物喜物，以物悲物也。

喜怒哀樂之情之大者，莫過於死生之事，死生之事，乃人生最後意義，魏晉清談之宇宙

觀、名理論、自然主義之人生哲學，幾無不歸結於此，而又無不統攝於本體論之中一以貫之，故能澈悟本體之實性者，則是非、善惡、榮辱、得失、性情、死生、凶吉、動靜，皆一體之變也。夫遊心乎德之和，應物而不累於物，滅其私而無其身，與天地萬物爲一體，則死生變化混然而爲一，若「殊其已而有其心，則一體不能自全，肌膚不能相容，」（老子三十八章王弼注）則喜怒哀樂之情，必不得其正，況於死生之變乎。莊子德充符「視喪其足，猶遺土也」，郭象注云：

體夫極數之妙，故能無物而不同，無物而不同，則死生變化無往而非我矣。故生爲我時，死爲我順，時爲我聚，順爲我散。聚散雖異，而我皆我之，則生故我耳，未始有得，死亦我耳，未始有喪。夫死生之變，猶以爲一，既觀其一，則說然無係，玄同彼我。

知夫有變化而無死生，死生爲無窮之變，而非終始，則莊子「所謂齊者，生時安生，死時安死，死生之情既齊，則無爲當生而受死耳。」（至樂篇「而復爲人間之勞乎」郭注）。自王弼至於向秀郭象，清談宗義，排遣死生，玄同彼我，妙析奇致，大暢玄風，其思想深具行動之力（Thoughts in action），故能表現於人格，成方中之美質，人倫之勝業，非徒託之空言，遊戲玄虛也。

綜上言之，何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其說殆純本於道家，王弼以爲聖人茂於情者，聖人之情應物而不累於物，故「人哭亦哭，俗內之迹也；齊死生，忘哀樂，隴尸能歌，方外之至

也。』(大宗師「而我猶爲人猶」郭注)其說蓋合內外而兼綜儒道。向秀、郭象、張湛等從而恢弘之，魏晉清談乃蔚成體用品彙之思想體系，此又非好學深思，體察深遠，或忘懷得失，相與感應，難以觀其會通者也。

何晏王弼於聖人喜怒哀樂之說，雖似有不同，然二人祖述老子「以爲天地萬物皆以無爲爲本」(晉書卷四九王衍傳)，既相同，若由此再申論之，依王弼之意，聖人固有情也，然聖人者茂於神明，寂然不動，不往而到，感而遂通，體沖和以通無，則聖人雖有情，未嘗有情也，雖無情，未嘗不有情也。論語集解雍也章「不遷怒，不貳過」，何晏云：「凡人任情，喜怒遂理。顏子任道，怒不過分，怒當其理，不移易也。」此亦以情從理而任其情之意。故文章敘錄(世說新語文學篇注引)稱：

自儒者論，以老子非聖人，絕禮棄學，妄說與聖人同，著論行於世。

是何晏之學亦儒道變修，與王弼之根本思想畢竟無多懸隔，觀何晏之稱美王弼曰：「若斯人可與論天人之際矣」(世說新語文學篇)，則二人雖長幼有差，名位有異，而玄契之妙，自所同然。

其後嵇康著聲無哀樂論，以爲哀樂發於情，情動於心，聲成於外，故聲音無關於哀樂。世說新語文學篇載王導初過江，止標嵇康聲無哀樂論、養生論、歐陽建言盡意論三理，注引聲無哀樂論略云：



夫殊方異俗，歌笑不同，使錯而用之，或聞哭而慄，或聽歌而戚，然哀樂之情均也。今用均同之情，發殊方之聲，斯非聲音之無常乎。

哀樂之情，發於其心，因人同此心，故其情亦同。然聲與情內外殊用，哀樂因情感而發，則無關於聲音，是聲音與情感名實爲二，名實相乖，則聲音與情感自爲二事矣。嵇康此論，屬於清談之名理範圍，名理雖亦行本體論之餘緒，而乃歸結於刑名，蓋「名逐物而遷，言因理而變」（世說文學篇注引歐陽建言蓋意論），故有其名必有其理，惟本體則有其理而無其名，此又毫釐之差，謬以千里矣。因略附於此，以明魏晉清談中本體論與名理相異之點，其詳容當別爲論述。

何劭於王弼學所舉三義中，其三爲穎川人荀融難弼大衍義云：

弼注易，穎川人荀融難弼大衍義。弼答其意，白書以戲之曰：夫明足以尋樞幽微，而不能出自然之性，顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人以爲未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革，是足下之量，雖已定乎胸懷之內，然而隔逾旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。

此段文義，或原爲大衍義之旨意，而別以書戲做出之，初視之，似承上解釋聖人有情之說，與大衍義無關，其實王弼之學「道通爲一」（齊物論），其釋體無與性情諸義，亦正所以釋大衍之數也。王弼大衍義今不可詳，近湯用彤先生解之最精（參閱本節註四），此處採其大意，

略參已見而申論之。

韓康伯注易繫辭上「大衍之數五十，其用四十有九」，引：

王弼曰：演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用之以通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。

漢儒如京房馬融以至虞翻，均根據漢代之宇宙論以解釋「一」與「四十有九」之關係，以「一」爲元氣，「四十有九」爲萬物，萬物依元氣而始生，萬物未形成之前，元氣已存，萬物全毀之後，元氣不滅，如此，則似萬有之外，之後，別有一實體，此體懸空，不存體用。魏晉玄學卽體卽用，其體超時空，（漢儒元氣之說在時空內，因其由宇宙論或宇宙構成論出發也。）卽體而言，用在體，卽用而言，體在用。用者，體之所顯現也。

王弼以不用之「一」爲太極，夫太極者，非於萬物之外之後，別有實體，而實卽蘊攝萬理，孕育萬物者，太極爲不用之「一」，亦卽「有物之極」之「四十有九」耳，豈可於萬物之「四十有九」之外，別尋本體之「一」乎。故一卽一切，一切卽一，一出一切，一切歸一。現象世界中，每一事物皆是實性全體。今若注意於現象世界中諸事物（「四十有九」），則事物顯而本體（「一」）隱，若注意於本體，則本體顯而事物隱。夫世間萬形萬用，均各具有名數，數所以數物，故「四十有九」爲數，太極爲萬用之體，而非一物，超統象數，故「一」非

數，蓋萬物本由「一」而所以通，本由「一」而所以成，故「一」與萬物（「四十有九」）同體，卽體用一如，而不與萬物同數，故王弼曰，「不用而用之以通，非數而數以之成」。夫漢儒固嘗以太極解「不用之一」矣，然其與「四十有九」乃同爲數，「一」或指元氣之渾論，或指不動之極星（北辰），「四十有九」則謂爲十二辰及日月等（參閱本節註四），「一」與「四十有九」分爲二截，無體用相卽之意，體用爲二，失玄學之大機大用矣。

王弼注易解老之先後，雖不可詳考，大抵以注易之新義，會通解老，漢儒解老說易，不離吉凶休咎，象數訓詁，而王弼之論儒道，注易老，則在明性道本體之學，以見天地自然之奧蘊，盈虛消息之至理，明夫盈虛消息之至理，則吉凶休咎不待揲筮而可知，由不可知而進於可知，由跡近迷信之術數，而進於恬靜冲淡之理性，觀天道自然之盈虛消息，而悟於人事推移之吉凶禍福，小而立身行己，大而治國平天下，皆在此盈盈一理之中，此漢學與玄學之異，亦漢代天人之學與魏晉清談言天人之際者，所以不同也。

夫盈虛消息之至理，實宇宙全體天行「至健之秩序」（*Dynamio Order*，此名用馮用彬先生語），如暑往寒來，日月更出，皆天行之至健者也。老子（十六章）「萬物並作，吾以觀復」，王弼注云：

以虛靜觀其反復，凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。

依體用之義言，「動」之於「靜」，猶「有」之於「無」也。易復卦王弼注云：

復者，反本之謂也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則，天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本也。故動息地中，乃天地之心見也。若以其以有爲心，則異類未獲共存矣。

天地萬物，運行變化，可謂至動也，此至動莫非由「靜」所幻起，譬猶大海水現顯爲衆瀉，瀉雖無數而呈羣動，實爲大海水全量之所現顯，衆瀉萬變，復歸爲大海水，故王弼曰，「復者，反本之謂也」。又曰，「各反其所始也」（老子十六章「各復歸其根」注）。本體順乎自然，依盈虛消息之至理，「長之，育之，亨之，壽之，養之，覆之，」（老子五十一章）新新不停，生生相續，莫非資變化之力，依本體至健之秩序，此天行至健之秩序，永恆不變，老子名之曰「常」，老子（十六章）「知常曰明，不知常，妄作凶」，王弼注云：

常之爲物，不偏不彰，無儼昧之狀，溫涼之象，故曰「知常曰明」也。唯「復」，乃復能包通萬物，無所不容。失此以往，則邪入乎分，則物離其分，故曰「不知常則妄作凶」也。

能包通萬物，乃能周遍無私，而蕩然公平，與天合其德，至於窮極虛無，既得道之「常」，則至於不窮極也（以上均老子十六章中王弼注語）。是永恆不變之「常」，即包通萬物之本體，本體雖爲「靜」爲「無」，而其長育停壽萬物，實含盈虛消息之至理，明乎此，則天道與人

專通矣。王弼注易解老，全本此立論，其周易略例一篇，蓋標舉易之大旨與其注易之指歸，云：

夫衆不能治衆，治衆者至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也（明象）。

又曰：

故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣（璇璣即漢儒所謂北辰，以釋大衍數不用之一，王弼於此借喻本體。）以觀大運，則天地之動，未足怪也。據會要以觀方來，則六合輻輳，未足多也（同上）。

可謂截斷衆流，而復六轡在握。既明本體之義，由此而推翻漢儒象數之論，誠如風掃落葉。王弼曰：「夫象者出意者也，言者明象者也，」「得意在忘象（此象指漢儒之象，具體之象），得象（此象王弼所指之象，爲抽象之象）在忘言，」「義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃爲牛？義苟應健，何必乾乃爲馬？」（易略例明象）漢儒所言之象，爲具體之形象（如牛馬等），然宇宙間品類萬殊，「巧歷不能定其算數，聖明不能爲之典要」（明爻通變），今假龍假馬以明乾之象，而龍馬之外，萬形萬變，豈個別之形象所能盡乎。王弼亦不廢象，但其所謂象爲抽象之象，而非具體之象，故曰，「象生於意而存象焉，則所存者非其象也。」（明象）去其具體形象之障礙，而存其抽象之意念，則無所往而不通矣。

易乾卦象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天，」王弼注云：

天也者，形之名也，健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保無虧，爲物之首，統之者，豈非至健哉。

又坤卦象曰：「至哉坤元，萬物資生，」王弼注云：

地也者，形之名也，坤也者，用地者也。夫兩雄必爭，二主必危，有地之形，與剛健爲耦，而以永保無疆，用之者不亦至順乎。

去馬爲乾牛爲坤之具體形象，則健順剛柔之義顯，而乾坤之義盡也。牛馬爲區別之名，健順剛柔爲體用一如之義，其間相去，判若霄壤。

王弼注易解老，刊落漢儒象數之論，而以體用一如之旨解釋宇宙與人生，復貫通於其政治哲學，至向秀、郭象、張湛、韓康伯諸人，更從而恢宏之，蓋中國古代一切學問之體系，必歸結於人生與政治也。

秦漢以來，中國政治思想之精神與方式，不出儒道二家。儒家之政治思想，其哲學認識之基本根據爲仁，其政治理想爲仁政，「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下」，（孟子離婁章）「以不忍人之心，行不忍人之政」，（孟子公孫丑章）心有不正，則「生於其心，害於其政」（同上），此心在政治上，推而至於一切，有絕對之作用。夫三禮之學，六朝最盛，而六朝何以盛三禮之學？其原因多端，將於別稿專論之，今所欲言者，禮記中大學中庸二篇之政治

哲學足與魏晉玄理相輝映，實爲其原因之一，世說新語言語篇載：

劉尹（愔）與桓宣武（溫）共聽講禮記。桓云，時有入心處，便覺咫尺玄門。劉曰，此未闢至極，自是金華殿之語。

此意甚可研尋。其後梁武帝嘗作中庸講疏，溝通儒玄。夫大學中庸之教，爲修身齊家治國平天下之全體大用，而其第一義則由正心誠意始，由此爲政，自可行仁政而進於王道，由此立身行己，自可合於天理。上文謂，仁，亦爲儒家顯證之詞，與「中」「誠」等義同觀。（就字義言之，仁从人从二，推己及人之謂，今語謂之同情心。）故儒家之政治理想，亦正其哲學價值之所寄託，可謂上騁天衢，下澤草木，而爲「萬物皆備於我」之天人境界，正與王弼向秀郭象所發揮易老莊之理玄同。

道家本於自然，老子曰：「道法自然」（二十五章）。王弼注：「自然者，無稱之言，窮極之辭」，卽本體也。宇宙間盈虛消息之至理，如四時之代序，萬物之運化，皆天體流行至健之秩序，此爲與儒家易理相通之點，亦正魏晉清談本體論所引爲依據者也。然儒道二家學說之傾向（Direction），畢竟有所不同，儒家承認現實，愛人生，故茂於情，老子否定現實，故絕於情。老子之學，主柔而質剛，故其學之體用出於陰，陰之道雖柔，而其機則殺，學之而善者，則清靜慈祥，不善者則深刻堅忍，其極遂流而爲法。夫法者，齊也，道家之法自然，本在「齊物」，卽人與物皆物也。而法家以之，則在「齊人」；視人如物，重在整齊劃一，至於抹

殺個性。儒家之學，其體用折衷於剛柔之間，愛人生，茂於情，故視物如人，承認個人之意志自由，而復不同於物。前節謂道之用在法，法之體爲道，其意在此，道法相連，在政治上遂成陰謀權變，而爲霸術之所宗，雖非老氏之本意，然其學之傾向，勢必至於此也。

在實際政治上，儒家王道之政，直而不能曲，可以守常，難以應變，儒家爲政，未有不失敗於現實中者，漢之賈誼董仲舒可以爲例。道法術之政，可以成功於一時，而不可能垂教於久遠，上節述曹魏典午之政可以爲例。欲收政治運用之全功者，必以儒家之王道而參合道法家之術，此漢以來所謂王霸雜用之政治思想，拙稿兩漢政治制度論（中央大學社會科學季刊第一卷第一期）及漢唐精神（讀世通訊第八十四期至八十六期）二文皆備論之，今不復贅。漢末，政治敗壞，此種思想在實際政治上，已爲當時政論家之所摯弔。崔寔政論云：「今既不能純法八世（指三皇五帝），宜參以霸政。」（後漢書卷八二崔寔傳，按羣書治要卷四五所引無此二句，治要蓋多刪節也。）仲長統昌言：「德教者，人君之常任也，而刑罰爲之佐助焉」，又云：「常道行於百世，權宜用於一時，所不得而易者也。」（治要卷四五引）桓範政要論：「夫治國之本有二，刑也德也，二者相須而行，相待而成矣。天以陰陽成歲，人以刑德成治，故雖聖人爲政，不能偏用也。任德多，用刑少者，五帝三王也，杖刑多，任德少者，五霸也，純用刑，強而亡者，秦也。」（治要卷四七）此皆有王霸雙修之意，而爲漢魏間政論家所低徊留念。漢末三國，風雲際會，英雄並起，有天下之志者，皆以王霸之業自命，遊說之士亦以勉



修王霸之業，鼓動時君。後漢書（卷一〇九）呂布傳：曹操問陳宮曰，奈卿妻子何？宮曰，宮聞霸王之主，不絕人之祀。蜀志（卷五）諸葛亮傳：徐庶母爲曹操所獲，庶辭先主而指其心曰，本欲與將軍共圖王霸之業者，以此方寸之地也。魏志（卷二十二）陳矯傳：始謂陳登曰，即遠近之論，頗謂明府弱而自矜，登曰，夫閉門雍穆，有德有行，吾敬陳元方，兄弟淵清玉潔，有禮有法，吾敬華子魚，清修疾惡，有識有義，吾敬趙元達，博聞強記，奇逸卓犖，吾敬孔文學，雄姿傑出，有王霸之路，吾敬劉玄德。所敬如此，何驕之有。又（卷十二），毛玠傳：玠謂高祖（曹操）曰，宜奉天子以令不臣，修耕植，蓄軍資，則霸王之業可成也。世說新語品藻篇：顧劭嘗與盧士元宿，士元曰，陶冶世俗，使與時浮沉，吾不如子，論王霸之餘，策覽倚伏之要，吾似有一日之長。可知當時之政治理想實以王霸之政爲一鵠的，蓋承漢代實際政治之餘風流韻也。

漢世所謂王道，本在以經術緣飾吏治，所謂霸道，卽雜用文法刑名之謂，蓋寬饒所謂「以法律爲詩書」（前漢書卷七七本傳）是也。故漢代王霸之政，爲政治上具體之實施，初非抽象之理論。漢人立春秋三統之說，以元統天，以天統君，遇災變日食，人君猶知所惕懼，以限制大一統政治君權之濫用與無限制之擴張，此漢代天人之學在政治上所具之義蘊，而與魏晉人所言天人之學有以異也。由王弼而至於向秀郭象張湛韓康伯，始貫通天道人學與政治爲一體，漢代王霸政治之說，乃得歸入於玄學本體論中，迺哲學於政治之實踐，納政治於哲學之精微，在中

國民族文化史上成一偉大崇高之思想體系，氣象萬千，而精義入神，此中華之所以為泱泱大國也。

史稱王弼向嘗言「好論儒道」，依上文之解說，魏晉間儒道之學，一為溝通二家之性道本體論，一為發揮內聖外王之學或王道霸術之論。其言雖殊，其歸一揆。魏晉人承漢代實際政治之王霸思想，進而與以一種哲學之根據，在此意義之下，儒道互為體用，故王弼答裴啟之問，普通皆認為有陽尊儒教，陰崇道術，其實自王弼諸人視之，體用既不可分，儒道自無軒輊。郭象莊子注序曰：

莊生通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。

郭象雖言指莊生，實乃魏晉人貫通天道人事與政治之通論。韓康伯繫辭傳下「因而重之，爻在其中矣」注云：

夫八卦備天下之理，而未極其變，故因而重之，以象其動，用擬諸形容，以明治亂之宜，觀其所應，以著隨時之功。

夫易之為書，發揮於剛柔，兼三才而兩之，分陰分陽，無非迭用剛柔，故六爻升降而成章，剛柔相推而生變化，變化之道，俱由剛柔而著。依本體言之，凡動息則靜，靜非對動者也，體非對用，體用一如者也。則王霸、儒道、本末、義利等，在政治思想上亦為體用一如，剛柔

交錯之義，「剛柔交錯而成文」（易賁卦王弼注），文爲政教昌明之盛世所表現於典章制度人情風俗者。剛柔相失，「不能履中，後害必至」（易大有王弼注），則體用之義乖矣。「然則，體柔居中，衆之所與，執剛用直，衆所未從」（易同人王弼注）。老子之教，雖能體柔，而其極乃流於陰謀權術，未必能居中，儒家之學，雖謂居中，而其極常執剛用直，二家在實際政治上皆各有所不及，儒道雙修，自然體柔而居中者，是謂知「至」，知「終」。易乾卦王弼注云：

處一體之極，是至也，居一卦之盡，是終也。處事之至而不犯咎，知至者也，故可與成務矣。處終以能全其終，知終者也。夫進物之速者，義不若利，存物之終者，利不及義，故雖不有初，鮮克有終，夫可與存義，其唯知終者乎。

曹操嘗言「有行之士，未必能進取，進取之士，未必能有行」，（魏志卷一武帝紀建安十九年令）此義利不相及，故凡急功近利，重刑名霸術之政，雖兵強國富，其進甚速，而其敗亡亦不旋踵。劉劭人物志九徵篇云：明白之士，達動之機而暗於玄虛，玄慮之人，黜靜之原而因於速捷。蓋由不能處一體之極，知「至」知「終」也。

列子黃帝篇「衆雌而無雄而又奚卵焉」，張湛注引向秀曰：「夫實由文顯，道以事彰，有道而無寧，有雌而無雄耳」。上文謂儒家雖承認現實，然就實際政治言，儒家之學爲最不現實，夫儒家仁義之說，在使人類社會止於至善，此超越時空亘古而不能遷之理，與人類之生存以俱來者

也。顧純粹之儒家，則專講目的，而不求所以達成其目的之方法，雖有關雎麟趾之美意，終乏審權度勢之功能，是以自古儒家之道，難通於實施，僅在負人頌文化道德一線之傳，可謂爲文化上之精神領袖。歷史上精神領袖極少同時爲事業領袖，因注意精神者，往往忽略事業之具體條件，此向秀所謂「道以事彰」，而儒家則「有道而無事」者也。中國自古政教不分，官師合一，故第一流領袖人才必儒道兼綜，事理盡彰，漢魏之際能深識此理而見諸政治之實施者，惟諸葛孔明。孔明「寧靜以致遠，澹泊以明志」（教子書），是道家風韻；「科學嚴明，賞罰必信」，是法家施爲；陳壽引孟子稱其「以逸道伊民，雖勞不恐，以生道殺人，雖死不忿」，（蜀志卷五諸葛亮傳）蓋醇然儒家矣。武侯躬耕南陽，南陽爲四達之地，當時人文薈萃之區，其友人如司馬德操、徐庶、崔州平等皆中州知名士，「義理精熟」（同上裴注引魏略語）於儒道之學，王霸之政，必早有所研尋。鍾會與王弼相友善，爲清談妙選，及會伐蜀至漢中，祭亮之廟，令軍士不得於亮墓左右芻牧樵採，則會之所知於亮而寄其懷想傾佩之情者深矣。武侯雖出師未捷身先死，其恢復漢室之志業未能有成，然其政治精神，不僅當時震蕩宇內，且爲千古所嚮往，知其然而不知其所以然者，其故當在此。

上文謂老子之學，否定現實，然就實際政治言，老子乃最現實者，老子（三十六章）曰：「將欲歛之，必固張之」，「將欲奪之，必姑與之」，可謂深觀物理，歷練人情之言，所以爲兵謀權術之所宗，曹操司馬懿之政，皆深有會於此旨。魏晉清談雖尙老莊，而清談家却以老莊

之理，痛弊當時道法之政，莊子逍遙遊「許由曰，子治天下，天下既已治也」郭象注云：「按晉書向秀郭象二傳所載關於二家莊子注之問題，本文不擬討論，本文意在綜述魏晉諸家之說，不在考證向郭二家之異同，下文凡舉郭注者，以示別於後世之莊子注本耳。」

夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治，則無所代之，而治實由堯，故有「子治」之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云治之而治者，堯也，不治而堯得以治者，許由也，斯失之遠矣。夫治之由乎不治，爲之出乎無爲也，取於堯而足，豐借之許由哉。若謂拱默乎山林之中，而後得稱無爲者，此老莊之談，所以見棄於當塗，當塗者自必於有爲之域而不反者，斯由之也。

郭注此段有二點須先略加解釋。莊子書「寓言十九」（寓言篇），每以孔子或儒家及儒家所推崇之堯舜爲喻而抑貶之，以成其說。逍遙遊此段原文謂堯讓天下於許由，由自以名實雙忘，無所用天下，而堯雖已治天下，究未能有所忘於名實。今郭注謂「取於堯而足，豐借之許由哉」，其意在儒道兼綜，明也。當塗一名，出春秋玉版詠（魏志卷二文帝紀注引獻帝傳），譏云，代漢者當塗高，言魏魏之國，當塗而高也。此爲西漢末以來流行之讖語，子玄蓋借以指曹魏（參閱拙稿黃巾賊與太平道一文）。夫曹操竊國柄，慾漢失而以申韓之法鉗天下，使士困於廷，衣冠不能自安，迫才智之士「拱默乎山林之中」，遺落時事，逍遙自足，或沈酣麴蘗，土木形骸，此而談老莊，稱無爲，既失無爲之大機大用，是豈得而稱之哉。且王道者，無所爲

而已也，竊術者有所爲而已也，曹魏之政，「自必於有爲之域而不反」，則其所行道法之政，是豈真老莊之道法哉？故曰，「此老莊之談，所以見棄於常塗」也。

然則，果如何而爲「老莊之談」？老莊之談，果如何而爲「無爲」之政？莊子大宗師「逍遙乎無爲之業」，郭注云：

所謂無爲之業，非拱默而已，所謂展拓之外，非伏於山林也。

又，在宥篇「而後安其性命之情」，郭注：

無爲者，非拱默之謂也，直各任其自爲，則性命安矣。

拱默不言，無所事事，此非無爲。無爲者，在「以百姓心爲心」（老子四十九章），在「無行而不與百姓共」，逍遙遊「吾將爲質乎」，郭注：

夫自任者對物，而順物者與物無對。故堯無對於天下，而許由與稷契爲匹矣。何以言其然耶？夫與物冥者，效羣物之所不能離也，是以無心玄應，唯感之從，汎乎若不繫之舟，東西之非已也。故無行而不與百姓共者，亦無往而不爲天下之君矣。

試以今義釋之。國家之組織爲政府與人民，政府之行舉措施，專斷自任，不以人民之意向爲意向，則政府與人民爲對，而人民亦必與政府爲對，政府與人民成對立之時，政府必藉政治壓力加於人民，壓力愈大，其反對之力亦愈大，於是政治社會呈分裂或紊亂之狀矣。是故「以明察物，物亦競以其明應之，以不信察物，物亦競以其不信應之」。（老子四十四章「聖人皆孩之」

王弼注）若爲政者「順物而與物無對」，則政府與人民爲一體，政府之意志卽人民之意志，人民之意志亦政府之意志，如魚相忘於江湖，此「羣物之所不能離也」。魚與江湖相因而成，政府與人民亦相因而成，若執政者「不因衆之自爲，而以己爲之」（在宥篇）而不見其患者也（郭注），則水能載舟，亦能覆舟，故曰「與天下相因而成者也，今以一己而專制天下，則天下寒矣，已豈通哉？故一身旣不成，而萬方有餘喪矣。」（在宥篇）「不成而萬有餘喪矣」（郭注）古來獨夫之君以爲「朕卽國家」，專尙權力霸術之政治，常以少數人之旨意，決定全體人民之行爲，此之謂「以一家之平平萬物」（漁父篇）「其平也不平」（郭注），前漢書（卷六十）杜周傳：周爲廷尉，客有謂周曰，君爲天下決平，不循三尺法，專以人主指意爲獄，獄者固如是乎？周曰，三尺法安在哉！前主所是著爲律，後主所是疏爲令，當時爲是，何古之法乎？故人主片詞之好惡，可以爲生殺與奪，此而言法治，已流害無窮，王弼郭象諸人慨乎其言之，老子（四十九章）「聖人皆孩之」，王注云：

夫在智，則人與之訟，在力，則人與之爭。智不出於人，而立乎訟地，則窮矣。力不出於人，而立於爭地，則危矣。未有能使人無用其智力已者也。如此，則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，烏亂於上，魚亂於下。

莊子在宥篇「不如衆技衆矣」，郭注：

吾一人之所聞，不如衆技多，故因衆則尊也，若不因衆，則人之千萬皆我敵也。

「因衆」謂順應人民之意而行，王郭諸家最深於發揮莊子書中「因」字之意義，老子（四十七章）「不爲而成」，王注：「明物之性，因之而已，故雖不爲，而使之成也」。又（四十九章）「以百姓心爲心」，王注：「動當因也」。爲政者不「因」人民之意，「多其法網，煩其刑罰」，則「法令滋彰，盜賊多有。」（老子五十七章）如此而行法治，民何貴乎法，適足以亂民耳。

夫國家社會乃一人羣之組織，組織必不能無「法」，用法必不能無權變，魏晉清談家亦承認用法，用權變，莊子大宗師「皆在鍤錘之間耳」，郭注：

天下之物，未必皆自成也，自然之理，亦有須冶鍛而爲器者耳。

皇侃論語義疏子罕章「可與立，未可與權」引王弼曰：

權者，道之變，變無常體，神而明之，存乎其人，不可預設，尤至難者也。

故非明體達用之人，不可以行權變，曹操司馬懿之權變，已使當時政治社會處於水深火熱之中，其弊害已爲千古之所深痛。而用法亦決非在上者所強立之法，必由下而上出於人民之願望與需求而成立者，乃爲真正之法治。大宗師「以刑爲體」，郭注云：

刑者治之體，非我爲。

創制立法，原爲政治之根本事業，但非獨夫或少數人之私心私利所可強天下之人而就其範者。



創制立法，若「因」人民之意，而「各任其自爲」，則刑法律令生於人民良心之自由，自以自爲法令，則服從法令遂成爲道德之責任也。法令之服從而成爲道德之責任，則「百姓寄情於所統，而自忘其好惡」，莊子天下篇「天下多得一察焉以自好」，郭注云：

夫聖人統百姓之大情，而因爲之制，故百姓寄情於所統，而自忘其好惡，故與一世而得淡漠焉。亂則反之，人恣其近好，家用典法，故國異政，家殊俗。

夫政治之爲用，所以輔世長民也，現代政治學之原理，以爲政府之事業，當漸次減輕，使人民能各自爲治，各自經營，故政府最終之目的爲放任主義。政府之權力，必使人民能養成自勵自立之精神，無需政府之誘導，而自能各守其義務，各盡其職責，又無須政府之禁遏，而自能不侵他人之權利，不害社會之安寧，夫如是則政府之事業可縮至極狹隘之境地，是謂「無爲」。無爲者，非法令泄彰，專賴權力「治之而治」，強權之政，非使人民心服也，人民力不足以抗其強權耳。無爲之真義，乃在養成人民之自主，人民能自主，是謂「以不治治之」，不治而治，是謂「民強則國家（政府）弱」（老子五十七章「國家滋昏」王弼注）。無爲乃無所不爲矣。故法不由上立，而由下自立之，則法不出於政府之權力，而成於人民之道德責任，政府焉用法爲。莊子胠篋篇「法之所無用也」，郭注云：

若夫法之所用者，視不過於所見，故衆目無不明；聽不過於所聞，故衆耳無不聰；事不過於所能，故衆技無不巧；知不過於所知，故羣性無不適；德不過於所得，故羣德無不

當。安用立所不逮於性分之表，使天下奔馳而不能自反哉。

能致無爲之政者，謂之「明王」，明王發政施教，使天下之人皆得自任其事，而不以事自任，彼自逸於事，而天下之人乃「性命安矣」。莊子應帝王「功蓋天下而似不自已」，郭注云：

天下若無明王，則莫能自得，今之自得，實明王之功也。然功在無爲，而還任天下，天下皆得自任，故似非明王之功。

明王之治，雖有蓋天下之功，而不舉以爲己功，故天下皆自得而喜。其有天下，皆寄之百官，因民任物，而不役己。人間世「神人以此不材」，郭注云：

天王（按即明王之稱）不材於百官，故百官御其事，而明者爲之視，聰者爲之聽，知者爲之謀，勇者爲之扞，夫何爲哉，玄默而已，而羣材不失其當，則不材乃材之所賴也。故天下樂推而不厭，乘萬物而無害也。

在上者於百官不自以爲材，而後能用百官之材，則羣品萬物，各任其事，而自當其責。在上者患於不能無爲，而代百官之所司，則羣材失其任，而主上困於役矣。天道篇「則功大名顯而天下」也，郭注云：

夫無爲之體大矣，天下何所不爲哉。故主上不爲冢宰之任，則伊呂靜而司尹矣。冢宰不爲百官之所執，則百官靜而御事矣。百官不爲萬民之所務，則萬民靜而安其業矣。萬民

不易彼我之所能，則天下之彼我靜而自得矣。

上下皆無爲，因上之無爲爲用下，下之無爲爲自用也。譬如工人無爲於刻木，而有爲於用斧，主上無爲於親事，而有爲於用臣，臣能親事，主能用臣，猶斧能刻木，而工能用斧，各當其能，則天理自然，非有爲也。若乃主代臣事，則非主矣，臣乘主用，則非臣矣。故各司其任，則上下咸得，而無爲之理至矣（據天道篇郭注）。

按說文：官者事君之吏，吏者治人者也。韓非子內儲說云：吏者民之本綱也，聖人（政治之理想領袖）治吏不治民。由此言之，是官主其大，吏治其細，故賢者在位，能者在職。而賢能之意，蓋就體用而言，賢者明其體，能者達其用。就「官者事君之吏」言，則三公九卿皆吏也，就「吏者治人者也」言，則郡太守爲吏，而三公九卿爲官也，郡太守爲官，則縣令長爲吏，縣令長爲官，則丞尉亭長嗇夫爲吏也。故官之任，在明其體，吏之職，在達其用，官之賢必具吏之能，而後乃體用兼備（參閱拙稿漢唐精神）。天道篇「此不易之道也」，郭注云：

無爲之言不可不察也。夫用天下者，亦「有」用之「爲」耳。（按駢拇篇「天下莫不以物易其性矣」注云：「無爲之迹，亦有爲者之所上也」，與此句之義相同，）然自得此「爲」，率性而動，故謂之無爲也。今之爲天下用者，亦自得耳。但居下者親事，故雖舜禹爲臣，猶稱有爲，故對上下，則君靜而臣動，比古今，則堯舜無爲，而湯武有事。然各用其性，而天機玄發，則古今上下無爲，誰有爲哉。

夫「明王」之政，無心而任乎自化，與萬物爲體，因其所遊者虛也，故能靜而聖，動而王。靜而聖，則體無以爲用，動而王，則行化以成天下。夫老莊遊於方之外者也，孔子則遊於方之內者也，內聖而外王，遊外以弘內，此魏晉清談思想之全體大用，大宗師「丘遊方之內者也」，郭注云：

夫理有至極，內外相冥，未有極遊外之致，而不冥於內者也；未有能冥於內，而不遊於外者也。故聖人常遊外以弘內，無心以順有，故雖終日揮形，而神氣無變，俯仰萬機，而淡然自若。

蓋聖人與明王（魏晉人合稱聖王）同天人，齊萬致，萬致不相非，皆自彼而成，成之不在己，則雖處萬機之極，而常閒暇自適，忽然不覺事之經身，恍然不識言之在口，身「雖在廟堂之上，然其心無異在山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣，見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣，豈知至「至」者之不虧哉。」（逍遙遊「淳約若處子」郭注）當其淒然似秋，若秋霜之自降，故凋落者不怨，殺物非爲威也；煖然似春，若陽春之自和，故澤者不謝，生物非爲仁也（據大宗師注）。「其動也天，其靜也地，其行也水流，其止也淵默，淵默之與水流，天行之與地止，其於不爲而自爾，一也」（應帝王「萌乎不震不正」注）。

聖王既無心而應物，其於天下之事，上而與章制度之興革，下而文教風俗之推移，皆「因

物隨變」(《寓言篇》「和以天倪」注)，「當專而發」(《外物》「無用之爲用也亦明矣」注)，蓋「時變則俗亦變，乘物以遊心者，豈異於俗哉」(《寓言》「卒而非之」注)。大凡一種制度之產生，必多少與時代背景有關係，而一時代有一時代之問題，所以一種制度成立之後，即不能一成不變，須因時制宜，因地制宜，時時加以改進，時時斟酌損益，維持其動態平衡，方不至於崩壞，故「隨時」之義甚大。易隨卦王弼注曰：

得時，則天下隨之矣，隨之所施，唯在於時也，時異而不隨，否之道也，故隨時之義大矣哉。

政治屬人文科學，人文科學最重時間與空間，空間爲地域之差異，時間爲歷史之差異，時空相交而成人事，人事之變遷，因時空之故，如江浪淘沙，滔滔代逝，時間有變，空間亦隨之而變，則朝章大典，政教風俗，亦因時代之不同而隨之演變，天運篇「故祖義法度，應時而變者也」，郭注云：

彼以爲美，而此或以爲惡，應時而變，然後皆適也。

故聖王「時行則行，時止則止」(《天道篇》「動而王」注)，「各適其一時之用，不能靡所不可」(《徐無鬼》「解之也悲」注)，夫能「居變化之塗，日新而無方」(《應帝王》「立乎不測」注)，「日新，則自然之分盡」，盡自然之分，在使典章制度之興革，政教風俗之推移，當時時從秩序中求更美善之秩序，在穩定與變遷之間，恆維持其動態平衡，則得其「和」也(《參考

寓言篇「和以天倪」注。

政治制度，文教風俗，「期於合時宜，應治體」（天運「而矜於治」注），若單由控制或穩定之意義上而求維持制度之存在，則必流為虛偽古典之形式主義（Pseudo-classic Form-ism），形式主義為人文科學之最大忌諱，莊子嘗常痛斥之，魏晉人從而發揮之，精義入神，為國者所不可不察者也。莊子天運篇載，孔子以六經之道難明，問於老子，老子對曰：

夫六經，先王之陳迹也，豈其所以迹哉。今子之所言，猶迹也，夫迹，履之所出，而迹豈履哉！

孔老之對，本莊子之寓言，有排抑儒家之意，郭注云：

所以迹者，真性也，夫任物之真性者，其迹則六經也。況今之人事，則以自然為履，六經為迹。

郭氏此注仍在儒道雙修（莊子注中，凡莊子本文有排抑儒家處，注文皆以儒道雙修之意平理之），蓋履與迹之不可分，亦猶自然與六經，道家與儒家之不可分者然，此當時思想之主流，所謂「今之人事」也。夫六經所載為「先王之道」，「周召之迹」（莊子天運篇），先王之迹，乃超時代互古而不能遷之理，所謂「所以迹」，所謂「真性」也；周召之「迹」，乃已往之陳事，受時代之限制而產生者。古今不同，時移事變，凡政教之措施，若單據詩書中時代之部分（迹），而不見其超時代之部分（所以迹），則其政教必蔽塞不通，而至於崩亡，古今亡

國之禍，皆由於此。臧篋篇「田成子一旦殺其君而盜其國」，郭注云：

法聖人者，法其迹耳。夫迹者已去之物，非應變之具，奚足尚而執之哉。執成迹以御乎無方（按無方，變化之謂），無方至而迹滯矣。所以守國而爲人守之也。

「迹」爲已去之形式，乃古人之糟粕，糟粕所傳非粹美，而丹青難寫是精神，精神乃「所以迹」，「所以迹者，無迹也。無迹者，乘羣變，履萬世，世有夷險，故迹有不及」（臧帝王有虞氏不及秦氏注），後世之醇奸巨慝，據古人之迹，假仁借義以欺世盜國，比比皆是也，讓王篇「此二十士之節也」郭注云：

曰，夷許之弊安在？曰，許由之弊，使人飾讓以求進；伯夷之風，使暴虐之君，得恣其毒，而莫之敢亢也；伊呂之弊，使天下貪冒之雄，敢行篡逆。唯聖人無迹，故無弊也。曹氏之篡漢，司馬氏之篡魏，其「迹」皆同於伊呂，而六朝每朝禪代之前，必先加九錫，進爵封國，賜以殊禮，其「迹」自曹操而始，魏之篡漢，託以「禪讓」之美名，其「迹」則出於堯舜，故曹丕代漢卽位，慨然歎曰：「堯舜之事，吾知之矣」（魏志文帝紀引魏氏春秋）。此後篡亂相尋，潛越冒濫，其弊何可勝言。天運篇「人自爲種而天下耳」，郭注云：

承百代之流，而會乎當今之變，其弊至於斯者，非禹也，故曰，天下耳。言聖智之迹，非亂天下，而天下必有斯亂。

古來革命或亂事之暴發，皆由執聖智已去之迹以御天下，不能隨時變進，或因假借聖智之迹而

斯世竊國，其所由來，非一朝一夕之故，已成必然之勢，亂事遂不可收拾，此豈堯舜禹湯文武之過哉。墨守或假借其迹耳。故聖王「既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化爲體，而無不運也」(大宗師「此謂坐忘」注)。

自然主義最排斥形式，魏晉人多任誕不羈，脫略禮法，敗名檢，傷風教，爲當時與後世所詬病，其故皆可於此中求之，可無多論。而其排斥形式，在內聖外王之學上，意義尤精微，今請更爲申述之。

任何民族或國家，當其任何歷史階段達於全盛之時，或任何政權之掌握者，至於衰辱處優，居安忘危之時，此一階段可視爲「正」(Thesis)，「正」爲一種形式觀念之固定，故在此階段之進展中，其本身即孕育與之對抗之勢力，此勢力以漸長成，以漸顯著，可視爲「反」(Antithesis)。此一反一正互相衝突，互相搏鬥，搏鬥不可久，結果皆消滅於新全體中，正反兩元素無一得伸其初志，然亦無一盡毀，正與反之一部分同被「揚棄」(Aufheben)，二者之餘部分，經昇化融合而保全。此新全體，新時代是爲「合」(Synthesis)，——「否定之否定」，一矛盾之統一 (Ideally of opposites)。歷史上守舊與維新，復古與解放，革命與反動之鬭爭，皆依此理爲互古對演之戲。此黑格爾之對演法 (Dialectic of Hegel 譯辯證法)，世所週知者也。其思維方式與儒道二家形上學之本體論，頗有類似之點，對演法於每一概念之本身必含一否定，即正之本身必含反，二者經「揚棄」作用之騰越，相合而成一更高之概念，



即合。此即黑氏所謂「對演觀念之自我發展」(Self-development of the idea) (參閱 Karl Federn, *The Materialist Conception of History*, p. 201.)，上文論儒道二家顯體(絕對真理)之法，皆含一否定，如「無」之本身即含一否定，而成爲「有」(因無之實性爲有)，老子(二章)曰：「有無相生」，易繫辭：「剛柔相推而生變化」，「變」爲一較高之概念，有無剛柔皆沒入於其中，則「變」即對演法之「合」，而「生」與「揚棄」爲同一邏輯矣。

「正」既爲一種形式觀念之固定，凡固定之事物，必易腐敗，故流水不腐，戶樞不蠹，欲破除此形式觀念之固定，唯一之方法爲不居其「正」，因「正」必含「反」，所以必有無變遷，必「既忘其迹，又忘其所以迹」，而曠然「直與變化爲體」，則無不通也。老子(五十七章)「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」，王弼注云：

以道治國，則國平，以正治國，則奇正起也，以無事，則能取天下也。上章云，其取天下者，常以無事，及其有事，又不足以取天下也。故以正治國，則不足以取天下，而以奇用兵也(老子五十八章「正復爲奇」，王弼注亦與此同)。

以正治國，則奇(反)正之衝突爲用兵。老子(五十八章)又云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極？其無正。」王弼注：

言誰知善治之極乎？唯無可正舉，無可形名。

然老子非不欲居其正，蓋不敢居其正，是以「知其雄，守其雌，」「知其白，守其黑，」（二十八章）主柔而密剛，取水之善下，因常居於「反」，故能守其「正」。老子（四十章）曰：「反者，道之動，」王弼注：

高以下爲基，貴以賤爲本，有以無爲用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰，反者，道之動也。

「高以下爲基，貴以賤爲本」，此自然之道，即天下之道也，「天下之道，逆順吉凶，亦皆如人之道」（老子五十四章王弼注），人道，政治也。

以天道觀人事，總結於政治，此魏晉清談之哲學體系。天道者何？盈虛消息之理，運化萬變，「先王則天地而行者也」（易復卦，象曰「后不省方」王弼注），故「守故不變，則失其正」（莊子天運篇「天門弗開矣」郭注）。然「悔吝之所生，生乎變動」（易革卦王注），蓋革之而不當也，革之而當，則「時有損益，不可盡承，意承而已」（蠱卦象曰「意承考也」王注），意承，謂去其形式而取其精神，並精神而不可固執之，須因時加以損益耳。夫天道盈虛消息之理，在損有餘以補不足，去奢去泰，未嘗自居於「正」而不隨時之變，故春不可以盡生，而夏爲之長，夏不可以盡長，而秋爲之殺，秋不可以盡殺，而冬爲之藏，冬不可以盡藏，而春復爲之生，而四時成焉。不自居於「正」，如「大成若缺，其用不弊」（老子四十五章），王弼注：「隨物而成，不爲一象」，故其德在謙，其道在柔，易損卦象曰，「六五，或

益之十朋之龜，弗克違，元吉，」王弼注：

以柔居尊，而為損道，江海處下，履尊以損，則或益之矣。

又，困卦象曰「利用祭祀」，王弼注云：

不能以謙致物，物則不附，忿物不附，而用其壯，猛行其威刑，異方忿平，遐邇忿叛，刑之欲以得，乃益所以失也。

在政治上現狀之保持者，可視為「正」，任何人羣組織之現實狀況，恆不得完滿，故任何時間即有若干日漸增加而日漸激發之先知先覺，憧憬追求一更完滿之境界，此理想之追求者，可視為「反」，理想之追求者愈多，則現狀之保持者所施之威刑必愈猛，流血之革命由此而生，因其自居於「正」，而不能以謙致物，以柔居尊。故曰「尊以居之，損以守之」。然後居尊之位可以長久，而天下治亂之理，不待撰筮而可知矣。

夫莊子遊談乎方外，「推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上摭擊乎三皇，下痛病於一身，」（山木篇「吾所以不庭也」郭注）其於內聖外王之學，有智慧之覺而餘緣慮之情，故郭象諸人以爲猶有間然，郭注莊子序曰：

夫莊子者，可謂知本矣，故未始毀其狂言，言雖無會，而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用，言非事物，則雖高不行，與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣。

以其「無經國體致，真所謂無用之談，」（天下篇郭注末尾附語）與孔老之寂然不動，不得已

而後起，將以見躋行事，以躋斯世於治古之隆，固有異矣。至於具此體用之學，「有其道爲天下所歸，而無其術者，則所謂素王自貴也」(天道篇「玄聖素王之道也」郭注)。由此言之，魏晉清談之本旨，豈徒遊戲玄虛離人生之實際而不切於事情也哉，乃此一段思想爲世所掩沒而蒙不白之羞者，垂一千七百年，悲夫。

(註一)荀悅漢紀卷二五成帝三年紀稱：「臣悅叔父故司徒爽著易傳，採爻象承應陰陽變化之義，以十篇之文釋說經堂，由是宛豫之旨易者，咸仰荀氏學，而馬氏亦頗行於世。」清惠棟易漢學(臬署經解本)韓奕氏逸象共三百三十一條，又說卦異同者五，謂翻之注易，其說陰陽消息，六爻升降之義，皆本荀法。蓋即荀悅所謂「採爻象承應陰陽變化」之說也。

(註二)太玄經卷十太玄圖云：「一與五共宗，七與二共明，三與八成友，四與九同道，五與五相守，此言效也。」(註三)太玄經卷七太玄圖略云：「玄者，幽獨萬類而不見形者也，資陶成無而生乎規，猶汾陽而定形，通阿古今以開類，據指陰陽而發氣，一判一合，天地備矣。」

(註四)湯用彤先生王弼大衍義略釋(清華學報第十三卷第二期)云：「漢代最盛行之學說，別爲三統歷、緯書、京房、馬融、虞翻等所用，均根據漢代之宇宙論，如取與王弼之玄理比較，極可表現學術變遷前後之不同。此篇最精。湯氏又引周易正義孔疏引京房及馬融釋大衍之數，其引孔疏引京房曰：」

五十者謂十日，十二辰，二十八宿也，凡五十。  
謂此說用於易緯乾鑿度。又引孔疏引馬融曰：

易有太極，北辰是也。太極生兩儀，兩儀生日月，日月生四時，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣。北辰居中不動，其餘四十九，轉運而用也。

馬融京房之說，雖有相似，但其所掛牌之觀點則不同，京氏蓋依字官構成言之，馬融之說蓋依宇宙運動言之。據此，則成爲一貫氣之概念，固可爲一般抽象之概念。由此可知馬融之所以異於京房者，亦似下彌之所以異於馬融也，前節論馬融爲清談的期之啓蒙人物，因其所處之時代使然也。

(註五) 易繫辭：幾者動之微。又：顏氏之子，其庶幾乎。虞注：幾，微也，顏子知微，故殆庶幾；孔子曰，同也其庶幾乎。禮記：絮靜爲微，易教也。易乾象傳：大哉乾元，萬物資生。大學：物有本末，亦有終始，皆具體用之義。繫辭：天下之動，貞夫一者也。又：天下同歸而殊途，一致而百慮。中庸：凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。說卦：神也者妙萬物而爲首者也。以上略舉數例，皆係於「中」之外，別顯本體之字。但道家於「無」之外，亦常用此等字以言體，老子：搏之不得名曰微。又：無名天地之始。又：少則得，多則惑，是以聖人抱一爲天下式。此例甚多，不必枚舉，而「無」字則爲道家基本觀念，如魏晉人所探尋者也。

(註六) 如中論觀因緣品第一云：不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去，畢竟空餘所有也。

中華民國三十五年一月重慶初版  
中華民國三十六年四月上海初版

◆(12131)滬報第

魏晉清談思想初論一冊

定價 國幣貳元

印刷地點外另加運費

著者 賀 昌 羣

發行人 朱 經 農  
上海河南中路

印刷所 商務印刷書廠

發行所 商務印書館  
各地

\*\*\*\*\*  
版 權 所 有  
翻 印 必 究  
\*\*\*\*\*

46

