

林慶彰 主編

中國學術思想研究輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十一編

林慶彰主編

第24冊

裴顧崇有論研究

詹雅能著

阮籍研究

徐麗霞著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

裴顧崇有論研究 詹雅能 著／阮籍研究 徐麗霞 著 — 初版

— 新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民100〕

序 2+ 目 2+110 面+序 2+ 目 2+140 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十二編：第 24 冊）

ISBN：978-986-254-470-9（精裝）

1.（晉）裴顧崇 2.（三國）阮籍 3.學術思想 4.玄學

030.8

100000802

ISBN-978-986-254-470-9



中國學術思想研究輯刊

十一編 第二四冊

ISBN：978-986-254-470-9

裴顧崇有論研究 阮籍研究

作 者 詹雅能／徐麗霞

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011 年 3 月

定 價 十一編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

裴頠崇有論研究

詹雅能 著

作者簡介

詹雅能，現任東南科技大學通識教育中心專任講師，早期從事中國思想研究，近年來主要關注臺灣文學與文化課題。著有〈裴頠崇有論研究〉、〈儒者典型的塑造——禮記儒行篇的時代意義〉、〈新竹教育史話——明志書院的人、事、物〉、〈櫻井勉與日治前期的新竹詩社〉、〈從福建到臺灣——「擊鉢吟」的興起、發展與傳播〉、〈主體重構與現代性——1930年臺灣儒墨論辯的文化意義〉等文；另編撰有《明志書院沿革志》、《靜遠堂詩文鈔》、《聽見樹林頭的詩歌聲》（合編）等書，並撰寫《續修新竹市志藝文志文學篇》（合撰），以及校勘清代臺灣方志多種。

提 要

茲篇之作，旨在探討裴頠〈崇有論〉的思想內涵與意義，希望藉由本題的研究，凸顯出魏晉思想中「有」、「無」概念的爭辯，以及當時「名教與自然」之衝突與調和的糾擾現象。文中取徑於〈崇有論〉之疏解，以釐清裴頠「崇有」的義理層次，並辨別其著論立場；進而以此相較於其他魏晉思想家對於「有」、「無」概念的規定與思考理路，卒欲使能確切掌握時人對於「名教與自然」課題之偏向，以及立論觀點的差異，而予以客觀之評價與定位。

全篇共分六章十六節，約十萬字。

第一章「緒論」。從歷史詮釋的視角，縱觀玄學清談中「有」、「無」論題的形成與發展，進以彰顯裴頠〈崇有論〉在思想史上的地位。

第二章「裴頠的生平與學術」。評述裴頠個人生平與著作，經由其人平素的具體表現，以闡明裴氏的思想立場與言論傾向。

第三章「〈崇有論〉疏解」。本章直接由原典入手，透過疏解的方式，用以顯明其義理層次，並疏通其思想理路。全文分為六大段，包括四個部分。起首標明基本義理；次為正文，論說名教與自然的主題；再次為附文，敘述裴氏著論的緣由；末為結論，以「無不能生有」而「濟有者皆有」回應全文。

第四章「魏晉道家思想中『有』『無』的義涵」。從思想的比較上著眼，透過對道家思想中「有」、「無」概念的規定，說明其主觀境界之理路，進而凸顯其與〈崇有論〉客觀性思考的不同。其中以何、王的「無」與郭象的「有」為敘述重點。

第五章「〈崇有論〉中『有』『無』的規定與釐清」。承順前文的疏解與比較，針對〈崇有論〉中「有」、「無」的概念，重新作一規定。並就裴氏本身對於「無」，以及唯物論者對於「有」的誤解加以釐清。

第六章「結論」。綜括全文要旨，肯定裴頠〈崇有論〉在思想史上的地位與價值。

序

魏晉哲學思想頗富思辨，這大抵是在清談的方式下，由儒、道兩家思想的本質衝突所逼顯出來。因此，在整個儒道思想的會通，以及自然與名教衝突、調和的時代課題上，「有」、「無」的論辯，扮演了一個重要的角色。而其中尤以裴頠的〈崇有論〉更具有一種積極性的客觀意義。主要是因為他能一反貴無之流風而主張「崇有」；再者他也能擺脫傳統的主觀思考模式，而純從「客觀存在」的立場肯定人文社會。這在當時影響甚大，惜因不合於傳統思想的主流，以致靈光一現，倏即消逝。這種吉光片羽的表現，在中國哲學史上不乏其例。因此，對於這類思想家的研究，必能有助於補足一般中國哲學史中，以主流思想之敘述為主的缺漏。

余平日治學，嘗思及此。復蒙 宗師於課堂上及著作中之提點，遂決定以裴頠〈崇有論〉為此次研究之論題。在寫作過程中，由於歷來學者鮮少探討此一問題，頗乏參考之資；兼以個人學力不足，對於魏晉各家思想的瞭解未達通徹，故其間數次輟筆。而後幾經思索，念及客觀瞭解之重要，遂從原典的疏解著手，透過對〈崇有論〉全文的掌握，再由點擴及面的疏通，進而瞭解當時對於「有」、「無」概念的探討，期能分辨裴頠在義理層次上與道家思想的差別所在。

回顧論文之撰述，得力於 宗師《才性與玄理》一書者實多，唯自知不才，學有未逮，恐於文意的體會理解上，多有不當之處。尚祈師友前輩，不吝垂教，糾正謬誤，俾便異日再作修訂。

中華民國七十八年五月詹雅能謹識於國立臺灣師範大學國文研究所



目次

序	
第一章 緒論	1
第一節 魏晉玄學清談的特殊背景	1
一、清談的形成與發展	2
二、道家思想的復興	4
第二節 魏晉玄學清談的歷史發展	7
一、以「有」、「無」論題為中心的歷史發展	10
二、〈崇有論〉在魏晉玄學發展中的定位	15
第二章 裴頠的生平與學術	19
第一節 生平事蹟	19
一、家庭背景	19
二、個人氣質	21
三、政治生涯	23
四、學術表現	27
第二節 著作考辨	31
一、裴頠的著作	31
二、〈貴無論〉考辨	32
第三節 思想派別	35
一、清談的派別問題	35
二、裴頠的思想派別	39

第三章 〈崇有論〉疏解	43
第一節 基本概念	43
一、萬有存在的認識基礎	43
二、有生之物存在的根本	51
三、物類存在的共通情性	54
第二節 論說名教的重要	56
一、聖人制訂名教禮制的原由	56
二、貴無賤有議論的產生與危害	58
三、強調名教禮制的重要性	63
第三節 評斥貴無的弊害	65
一、虛無風氣的形成與流衍	65
二、貴無論對道德風俗的危害	66
第四節 闡明老氏的旨意	70
一、老子乃偏立一家之辭	70
二、老氏貴無而旨在全有	72
第五節 申述著論的緣由	76
一、道家學說的發展情形	76
二、寫作〈崇有論〉的緣由	78
第六節 總結：「無不能生有」	79
一、由自生說論證無不能生有	79
二、濟有者皆有而無無益於有	85
第四章 魏晉道家思想中「有」、「無」的義涵	89
第一節 引言	89
第二節 何晏、王弼的理解	91
第三節 向秀、郭象的體會	95
第五章 〈崇有論〉中「有」、「無」的規定與釐清	99
第一節 〈崇有論〉的規定	99
一、對於「有」的規定	99
二、對於「無」的規定	102
第二節 誤解的釐清	102
一、〈崇有論〉對於道家「無」的誤解	102
二、唯物論者對於裴頠「有」的曲解	103
第六章 結 論	105
主要參考書目	107

第一章 緒 論

第一節 魏晉玄學清談的特殊背景

縱觀魏晉思想，係以道家思想為主流。在思想史的發展上，它承繼了兩漢儒學僵化所帶來的名教危機，以致呈現出一種儒、道思想本質的衝突，以及再調和的局面。因此，這個時期的思想發展便都集中在「自然與名教」的論題上面。當然，這種形態的思想，若與先秦儒、道兩家的發展相比較，顯然是缺乏「原創性」的；不過，在兩漢儒術長久獨尊之後，能重新再從道家的立場，把此一本質問題提出，卻也使得中國的哲學思想走向了另一個新的高峰。〔註1〕

魏晉思想包羅甚廣，本文所要探討者為裴頠〈崇有論〉，而〈崇有論〉乃是玄學清談的論作，因此本節先就「玄學清談」的形成背景略作說明。一般探討魏晉玄學形成的因素，多半從政治背景、社會背景、學術背景以及時代趨勢等四方面來論述〔註2〕。這樣的分析，當然是非常全面，因為思想本身和這些因素原本就是互動的。不過，從思想本身的發展來看，魏晉時期能夠繼先秦之後，開創哲學思想的另一個盛世，是有其特殊背景。這個特殊背景就是「清談」風氣的形成，以及「老莊」思想的復興並加入清談行列。其中前

〔註1〕 這個「新的高峰」就是，從先秦兩漢時期以宇宙的形成作為主要的探討主題，發展到魏晉時期對於形上本體的尋求。這個意見乃參考湯一介的說法，見其《郭象與魏晉玄學》，谷風出版社，頁27。

〔註2〕 可參考周紹賢《魏晉清談述論》及陶建國《老莊思想對兩漢魏晉學術思想之影響》二書中所述。

者是形式，後者是內容；兩者合構了魏晉玄學清談這個主流。以下即從這兩條線索，略述裴頠所處的學術環境。

一、清談的形成與發展

魏晉哲學思想之所以能夠開展出這樣一個「花爛映發」的時代，「清談」方式的形成是一個主要的因素。既然稱之為「清談」，則表示是在兩個或兩個人以上之間的一種談論。就談論的主題，他們可以在相對的立場交互辯論，也可以一人為論主，而其他人作為答和。在這種一來一往的過程中，對於論題的探討得以更加深入明曉，而哲學的思辨活動也更加活躍。因此，魏晉哲學思想就是在這種「清談」形式的發展當中，使得傳統的思考方式走向了抽象思維的模式；也才使得中國哲學思想的探討轉向以「問題」〔註3〕為中心的談論，而豐富了它的內容。

談到「清談」風氣的形成，實與東漢時期的「清議」有關；但這只是一種轉化的關係，因為在本質上它們還是有所差別〔註4〕。按「清議」原是東漢時徵辟、察舉制度中，選拔人才的一種輿論標準〔註5〕。因此，大抵上是以儒學的名教禮制為依歸〔註6〕。然而，這種形式在桓、靈二帝時，被太學生及部份士大夫拿來作為政治抗爭的工具，他們「上議執政、下譏卿士」〔註7〕，最後造成了兩次「黨錮之禍」。從此之後，知識份子不敢再論時政。也就在這個契機上，「清議」逐漸擺脫了政治用途，而趨向於人倫鑒識的才性「清談」。像東漢末的郭林宗〔註8〕、許劭〔註9〕等，皆是當時的代表人物。

在「清議」轉變成「清談」之後，人倫品鑒逐漸成為一種專門學問。

〔註3〕這些「問題」像：聖人的問題，有無的問題，一多的問題，體用的問題……等，種種的問題與範疇都在這時候被逼顯出來。

〔註4〕這種差別，主要是「清議」是議論時政；「清談」是談才性，談玄理。韋政通《中國思想史》一書對此有所分析，大林出版社，頁60。

〔註5〕顧炎武《日知錄》，卷十三「清議」條論兩漢清議說：「鄉舉里選必先考其生平，一玷清議，終身不齒。君子有懷刑之懼，小人存恥格之風。教成於下而上不嚴，論定於鄉而民不犯」。

〔註6〕參見王仲華《魏晉南北朝史》，谷風出版社，頁737。

〔註7〕見袁宏《後漢記》桓帝延熹九年，商務四部叢刊本，卷二十三，頁179。

〔註8〕有關郭林宗本事可參考《後漢書》，卷九十八〈郭泰傳〉。又可參考周紹賢《魏晉清談述論》，商務印書館，頁36，對其人倫鑒識有詳細介紹。此非本文論題，故不贅述。

〔註9〕見《後漢書》，卷六十八〈許劭傳〉：「好共覈論鄉黨人物，每月輒更其品題。」鼎文書局，頁2234。

而其中最重要的發展，乃是從具體的人品評論進入到比較抽象的才性品鑒〔註10〕。但不管如何，其品鑒之內容基本上仍是以名教禮制為依準，可見名教禮制仍維繫著當時的整體社會〔註11〕。話雖如此，但事實上儒學在當時早已僵化衰微，諸子學說也因此代興，其中尤以名、法二家特別受到重視〔註12〕。這種現象到曹魏時更是明顯。〔註13〕

然而，這當中影響清談最大的要算是名家。因為先秦名家所講的形名之學，注重的就是一種名辯的方法。這方法在人倫品鑒的清談當中，正是探求名實關係的最佳利器。因此，透過清談家的運用與提煉，而成為所謂的「魏晉名理」〔註14〕。這種運用在魏初時隨處可見，而最著名的，如《人物志》便是一例。〔註15〕

當然，這樣的發展必然有其背景因素。按兩漢崇尚名教，以名節為高，流衍到東漢末年，自然時而發生名實不符的現象〔註16〕。於是在一片循名核

〔註10〕 參見余英時《中國知識階層史論》，聯經出版社，頁240～243。

〔註11〕 《世說新語·規箴第十》載：陳元方遭父喪，哭泣哀慟，軀體骨立，其母憐之，竊以錦被蒙上。郭林宗弔而見之，謂曰：「卿海內之雋才，四方是則，如何當喪，錦被蒙上？孔子曰：『衣夫錦也，食夫稻也，於汝安乎？』」吾不取也！」奮衣而去。自後賓客絕百所日。（第三條）由此可見一斑。

〔註12〕 參見唐長孺《魏晉南北朝史論叢》中〈魏晉玄學之形成及其發展〉一文，頁313～316。

〔註13〕 《三國志·魏書》，卷十六〈杜畿附子恕傳〉說：「今之學者師商、韓而上法術，競以儒家為迂闊，不周世用。」又《晉書·傅玄傳》：「近者魏武好法術，而天下貴刑名。」又《文心雕龍·論說篇》稱：「魏之初霸，術兼名法。」這都在反映了當時的環境。

〔註14〕 有關「名理」一詞的規定，在本論文第二章第三節有詳細的論述，另亦可參考牟宗三先生《才性與玄理》，學生書局，頁260。

〔註15〕 有關《人物志》運用名辯方法，我們可舉〈才能篇〉一段為例：「或曰：人材有能大不能小，猶函牛之鼎不可以烹雞。愚以為此非名也。夫能之為言，已定之稱，豈有能大而不能小乎？凡所謂能大而不能小，其語出於性有寬急，故宜有大小。寬弘之人，宜為郡國，使下得施其功而總成其事。急小之人，宜理百里，使事辦於己。然則郡之與縣，異體之大小者也。以實理寬急辯論之，則當言大小異宜，不當言能大不能小也。若夫雞之與牛，亦異體之小大也。效鼎亦宜有大小，若以烹犢，則不能烹雞乎？故能治大郡，則亦能治小郡矣。推此論之，人材各有所宜，非獨大小之謂也。」此以名實之別，辯論人材之大小各有所宜。

〔註16〕 參趙翼《廿二史劄記》，卷五「東漢尚名節」條載：「馴至東漢，其者益盛。蓋當時薦舉徵辟，必採名譽。故凡可以得名者，必全力赴之。好為苟難，遂成風俗。」

實的聲浪中，清談家透過形名之學，負起了這種比較抽象的才性品鑒任務。此現象到了曹操時所提出的「重才不重德」的求賢令〔註 17〕，更清楚地反映出這種風氣。可見，才性問題在當時實已凸顯出來，而成為漢末魏初清談早期發展的主流。像劉劭《人物志》、鍾會《四本論》，以及傅嘏的談才性〔註 18〕，都是當時的佼佼者。

就在這種才性清談發展的同時，個體自覺隨著名教禮制的僵化，逐漸成為士大夫的共同意識〔註 19〕。也因此，社會動盪的因素，更加有利於道家思想的流傳，而同時，道家思想逐漸地加入清談當中。於是，到了正始時期，何晏、王弼奏起玄音，盛談「有」、「無」，「玄學」清談這才取代了「才性」清談，成為魏晉清談的新主流。魏晉哲學思想也由人倫品鑒進入到更抽象的形上思辨階段。以下再就道家思想的發展這條線索，來說明玄學清談產生的背景。

二、道家思想的復興

魏晉玄學清談的主要內容是道家思想的論題。推原道家自然思想的興起，無不是針對儒家提倡之名教禮制的反省與抗爭，這在先秦與魏晉都是共通的。可見儒、道思想的衝突，自然與名教的抗爭，是社會發展過程中的一個本質問題。因此，當衝突發生時，人心自然會有其調適的行為。而魏晉玄學清談即是在這種心理基礎下，由道家思想來擔負了這項任務。這也是道家思想在先秦之後，繼黃老之治，再一次地站到臺前。

漢初，天下方定，社會亟需休養生息，於是黃老之學受到重視，開創了文景之治的安定局勢。這是道家（主要指《老子》）學說在先秦興起之後，首次被應用到政治層面。當然，這只是在戰國時期的動盪，暴秦的嚴刑峻法之後，為政者順應社會人心需求的政治作為；因此，對於道家思想本身並沒有

〔註 17〕 曹操〈求賢令〉：「今天下尚未定，此特求賢之急時。若必廉士而後可用，則齊桓何以霸世？今天下得無有被褐懷玉，而釣於渭濱者乎？又得無盜嫂受金而未遇無知者乎？二三子其佐明揚仄陋，唯才是舉，吾得而用之。」見《三國志·魏書·武帝紀》。

〔註 18〕 《世說新語·文學第四》第五條注引《魏志》有其談才性之記載。

〔註 19〕 參見余英時《中國知識階層史論》中〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉一文，頁 231。其解釋「個體自覺」之定義為：「即自覺為具有獨立精神之個體，而不與其他個體相同，並處處表現其一己獨特之所在，以期為人所認識之義也」。

進一步的闡揚。在這種為政治所用的前提下，隨風轉舵，一旦漢武帝提倡儒術時，黃老的蹤影也隨即消失了。

雖說是道家思想在武帝獨尊儒術之後沈寂了，但事實上在兩漢思想中，卻仍是一條若隱若現的伏流。像《漢書·藝文志·諸子略》即載錄西漢解述《老子》者，有鄭氏、傅氏、徐氏、劉向等人〔註20〕。另外揚雄更是糅合了儒、道思想著作《太玄》、《法言》二書。而王充《論衡》則更進一步採用了道家自然主義的思想，來代替儒教的天人感應學說〔註21〕。其後張衡、仲長統等人亦是如此。皆可謂是漢末自然與名教衝突之先聲。

同時，在儒學本身的發展上，由於漢儒致力於章句訓詁，以致於五經支離繁瑣〔註22〕；再加上時人崇尚師說，墨守家法，遂使得儒學義理的發展受到了限制，而徒為政治教化的工具。既然學術的發展停滯不前，那政治上也就墨守成規；於是名教禮制趨於僵化，而社會人心也隨之敗壞。這點，在政治穩定時，尚不會有何大礙，但一到漢末社會的動盪局面，問題即擴大了。

在此時，名教禮制維繫不住人心，道家思想自然成為社會人心的避風港〔註23〕，余英時先生〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉〔註24〕即說：

所謂儒學之效用，具體言之，即其名教綱常之說可以維持穩定之社會關係，使上下有別，長幼有序，父子君臣等皆各安其份而已。然漢末以來，君臣一倫既隨人心之分裂而漸趨淡漠，而父子一倫亦因

〔註20〕《漢書·藝文志·諸子略》載有：《老子鄭氏經傳》四篇、《老子傅氏經說》三十七篇、《老子徐氏經說》六篇、《劉向說老子》四篇，鼎文書局，頁1729。

〔註21〕王充《論衡·物勢篇》批評「天地故生人」說：「儒者論曰：天地故生人。此言妄也！夫天地合氣，人偶自生也；猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。」這種自生的說法，完全來自於道家「天道自然無為」的思想。

〔註22〕班固《漢書·藝文志·六藝略敘》記載：「古之學者耕且養，三年而通一藝，存其大體，玩經文而已。是故用日少而畜德多，三十而五經立也。後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難。便辭巧說，破壞形體。說五字之文字，至於二三萬言，後進彌以馳逐。故幼童而守一藝，白首而後能言。安其所習，毀所不見，終以自蔽。此學者之大患也。」

〔註23〕有關這點，王邦雄先生在《老子的哲學》一書中也說：「通貫整部道德經的思想旨趣，仍重在反省現實人生的困頓。依老子的觀察，此一生民存在的苦難，乃源自政治制度的誤導，與統治權力的誇張。」當然這種現實人生的困頓，其背景是在當時儒家所提倡的仁義禮制維繫不住動盪社會的人心而產生的。因此，縮小範圍我們可以認為它就是針對儒學的末流而發。

〔註24〕見《中國知識階層史論》，頁302。

新思潮之影響而岌岌可危。此外如夫婦朋友之關係亦莫不發生變化，儒教舊有之安定作用遂不復能發揮矣。至於當時士大夫及一般子弟之所以背儒而向道者，則因儒術具有普遍性與約束性，遠不若老莊自然逍遙之旨深合其自覺心靈追求自由奔放之趨向也。

可見由於當時政治社會的變遷，名教綱常早已維繫不住人心，再加上儒術的僵滯與束縛，也使得士大夫個體意識自覺，而去追求那種自然適性的《老》、《莊》思想。〔註25〕

綜合整個思想環境的內外發展，再配合當時清談風氣正在士人之間流行，因此這種合乎士大夫個體意識自覺的道家思想，自然開始在清談座中醞釀起來。當然，我們並沒有明顯的證據說明漢末時已有《老》、《莊》的清談論題，這是因為當時的談論幾乎都集中在人倫品鑒上。而我們今天所可以看到的較明顯記載，應是有關魏初荀粲「尚玄遠」的一段文字：〔註26〕

衆諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道。常以爲子貢稱夫子之言性與天道不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。粲兄俟難曰：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？粲答曰：蓋理之微者非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通于意外者也，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。……嘏善名理，而粲尚玄遠，宗致雖同，倉卒時或有格，而不相得意，裴徽通彼我之懷爲二家釋。

這段話說明清談在荀粲時已出現兩種不同的立場，前者說他與諸兄的差別是：諸兄談論以儒術爲立場，而粲獨好言「道」。這個「道」是否就是指與前文「儒術」相對稱的「道家」而言，我們並沒有直接證據可以證明〔註27〕。不過就下文所言，我們可以確定的是：荀粲所言的道是子貢所稱「夫子之言性與天道不可得聞」的形上之道，更是那種「象外之意，繫表之言」的抽象之道。當然，這並不足以認定他談論的內容就一定和道家思想有關，只是我

〔註25〕這點我們可以馬融爲例。《後漢書·馬融傳》載其謂友人曰：「古人有言：左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不爲。所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之差，減無貲之軀，殆非老莊所謂也。」

〔註26〕見《三國志·魏書·荀彧傳》注引何劭《荀粲傳》，鼎文書局，頁319。

〔註27〕按此說日人清水正兒主之，而視爲魏晉老莊玄談之開端，余英時在《漢晉之際士之新自覺與新思潮》一文中曾有批駁，見《中國知識階層史論》，頁297～299。

們可以發覺在談論上，他已脫離原有的路線，討論一些形上的抽象之理，這就不能說不是受到道家思想的影響。

另外，我們就荀粲與傅嘏的差別來看，何劭說「嘏善名理，而粲尚玄遠」，按傅嘏就其本傳記載，他所善言的是才性同異問題，因此這裡所謂的「名理」是指「才性名理」。前文已經提過人物清談加入名家的形名之學後，已由較具體的人品評論趨向於抽象的才性品鑒，而所謂「才性同異」的問題，實質上就是「名實之辨」的問題。那就人倫品鑒上來談「才性同異」，談「名實之辨」，不外仍是在儒術名教的範圍內，因此，不管傅嘏與荀粲談論的內容是什麼，我們從文中說荀粲「尚玄遠」，以及作為調人的裴徽，《三國志·魏書·管輅傳》注引《管輅別傳》稱他是「才理清明，能釋玄虛，每論《易》及《老》、《莊》之道，未嘗不注精於嚴瞿之徒也」，又說他主張「貴無」，曾言：「夫無者，誠萬物之所資」（《世說新語·文學第四》第八條）的話來看，他們的談論必然不再是人物才性的品鑒，而是屬於玄學的論題。是以儘管《世說新語·文學第四》第九條上說「傅嘏善言虛勝」，這「虛勝」只是說他抽象而不涉具體之義，但卻仍同討論才性問題時一樣，僅是限於較抽象的「名實之辨」。因此，他與荀粲諸兄同樣是在「言意之內」，但荀粲則已是推及「言意之外」的「玄遠」之論了。這種由人倫品鑒的「名實之辨」衍生而來的「言意之辨」的探討，正是玄談家藉以建立玄學體系的關鍵。〔註28〕

以上的論述只是透露出道家思想涉入清談的一點端倪而已，至於從文獻上要確切地說援引《老》、《莊》思想建立玄學體系，而成為清談的主要論題者，則非何晏、王弼莫屬了，這也是道家思想的正式復興。以下進而略論魏晉玄學清談的歷史發展。

第二節 魏晉玄學清談的歷史發展

對於魏晉玄學清談的發展，我們大抵可以分做四個階段：一是正始時期；

〔註28〕湯錫予《魏晉玄學論稿·言意之辨》：「夫玄學者，謂玄遠之學。學貫玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料，而進探本體存在，論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理妙用。夫具體之迹象，可道者也，有言有名者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也，迹象本體之分，由於言意之辨，依言意之辨，普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學所發現之新眼光新方法。」

二是竹林時期；三是元康時期；四是東晉時期。〔註29〕

正始時期，玄風的開創是以何晏爲首的談座，《世說新語·文學第四》第六條載：

何晏爲吏部尚書，有位望；時談客盈坐……。

又注引《文章敘錄》說：

晏能清言，而當時權勢，天下談士，多宗尚之。

同注也引《魏氏春秋》說：

晏少有異才，善談《易》、《老》。

可見他以「權勢」、「位望」領導著當時的清談界，且其所善談的是《易》、《老》二書。由此，更可推知當時清談的風氣是集中在這二方面。另外，我們就《世說新語》所言其著有《道德二論》〔註30〕，以及今日可見的《論語集解》來看，他已積極地在會通孔老，並調和自然與名教的衝突。與他同時的尚有夏侯玄、裴徽等人。其中夏侯玄與何晏、王弼同倡玄學，認爲「道」或「無」是天地萬物的根本，而以「自然」高於「名教」。至於裴徽在魏明帝太和年間傳嘏與荀粲的談座上已展露頭角，前文亦嘗提及。另外，屬於晚輩的則有管輅、王弼。管輅善談易術，而王弼在弱冠時即受到何晏、裴徽的賞識〔註31〕，隨後在玄學談論上即與何晏共同領導風尚，更注有《周易》、《老子》二書，所注《周易》掃除漢人象數之陰霾，多從道家的義理上發揮，可謂援老入儒之又一例。

在玄談發展的初期，大抵仍以《老子》的思想爲基礎，至於《莊子》則要到竹林時期才有較大的影響。竹林時期主要是指以竹林七賢爲中心的玄學清談，彼等素稱任放、曠達，大抵是受到《莊子》思想的影響〔註32〕。其中

〔註29〕按此分法乃根據湯一介《郭象與魏晉玄學》之說，谷風出版社，頁24～70。

〔註30〕《世說新語·文學第四》第七條：「何平叔注《老子》始成，詣王輔嗣，見王注精奇，迺神伏曰：『若斯人，可與論天人之際矣！』乃以所注爲《道德二論》。」

〔註31〕《世說新語·文學第四》第六條：「何晏爲吏部尚書，有位望；……王弼未弱冠，往見之。晏聞弼來，乃倒屣迎之；因條向者勝理語弼曰：此理僕以爲理極，可得復難不？弼便作難，一坐人便以爲屈。於是弼自爲客主數番，皆一坐所不及。」又第八條：「王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老莊未免於有，恆訓其所不足。』」

〔註32〕《老子》和《莊子》在對現實世界的態度上是大大相逕庭的，《老子》儘管主張「無爲」，但仍未忘「治大國若烹小鮮」之道，在思想上有其用世的一面。《莊

阮籍著《達莊論》，嵇康著《養生論》，而向秀更有《莊子隱解》〔註33〕，另外像劉伶的《酒德頌》，也都可以看到這種跡象。他們已不像何、王時期只是提出道家「自然」、「無爲」的思想主張，藉著援道入儒來做儒道會通的工作，而是更積極地崇尚自然，反對虛偽名教。其中，尤以阮籍、嵇康爲然。另外，在行徑上，他們往往放蕩不羈，任性而爲。這種反對禮法，進而主張「越名教而任自然」，在當時的環境以及風氣下，把自然與名教的衝突問題更加地凸顯出來。但其中仍有向秀是主張「以儒道爲一」〔註34〕，具有調和「自然」與「名教」的傾向。〔註35〕

竹林時期大約是從魏正始年間一直到西晉初年，接下去的發展便是元康時期，這時期承襲何晏、王弼的「貴無」主張，以及嵇康、阮籍「越名教而任自然」的思想，於是有王衍等人「不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲」〔註36〕，乃至胡毋輔之「至於裸裎，言笑忘宜」〔註37〕。因此，遂有裴頠著論反對，展開了自然與名教的正面衝突。至於郭象則順著向秀的思想，對於「自然」與「名教」這個論題，做了最後的調和，魏晉玄學思想在此也達到了頂峰。另外，元康時期較著名的清談家尚有裴楷、樂廣等人，可惜缺乏較完整的思想言論傳世。

自此以後，玄學清談流衍到東晉時期，已趨於末勢。有與道教合流的，像張湛《列子注》就是將玄學思想轉介入道教當中；有與佛教合流的，像僧肇、支遁和道安等和尚的「本無」、「心無」、「即色」之辯，也是接著玄學清談的發展。另外東晉時期的清談家尚有孫盛、殷浩、戴逵、王坦之、韓康伯……

子》則是主張「無用藏身」而嚮往「無何有之鄉」，在思想上卻是偏向於避世的一面。因此竹林七賢的任放、曠達主要是受到《莊子》思想的影響。

〔註33〕《莊子隱解》乃是其對《莊子》的注解，其佚文散見於《世新新語》、《列子注》、《文選注》、《經典釋文》等著作中，而郭象的《莊子注》大抵是以其爲藍本，故亦可由此尋求其思想理路。

〔註34〕謝靈運《辨宗論》：「向子期以儒道爲一。」

〔註35〕向秀難嵇康《養生論》說：「夫人含五行而生。口思五味，目思五色。感而思室，飢而求食。自然之理也。但當節之以禮耳。……且生之爲樂，以恩愛相接。天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志。服饗滋味，以宣五情。納御聲色，以達性氣。此天理自然，人之所宜，三王所不易也。」這裡認爲「養生」這種自然之理，仍當「節之以禮」，而「天理自然」亦只是「人之所宜，三王所不易也」，可見有調和「自然」與「名教」的傾向。

〔註36〕見《晉書》，卷三十五《裴頠傳》，鼎文書局，頁1044。

〔註37〕見《晉書》，卷四十九《胡毋輔之傳》，鼎文書局，頁1379。