

魏晉玄學與清談之先驅人物荀粲考論

唐翼明*

〔摘要〕

荀粲是魏晉清談與玄學成形過程中一位重要的領袖式的人物，但學術界迄今甚少論及。本文從現存的有限史料中，考證他的生平與家世，分析他的理論與思想，並論定他是王弼的理論先驅。

關鍵詞：荀粲 王弼 清談 玄學

在魏晉玄學與清談的成形過程中，有兩個人的貢獻最為巨大，幾乎可以說，沒有這兩個人，也就沒有後世所認知的玄學與清談。這兩個人一個是荀粲，一個是王弼，歷來論王弼者多矣，而於荀粲之貢獻，則學界似乎尚未給以足夠的重視。故招摭史料，略論如次。

一、荀粲的生平與家世

荀粲正史無傳，但西晉何劭（236-301）曾撰〈荀粲傳〉「行於世」。¹《三國志·荀彧傳》裴松之注引此傳，但是否為全文則不得而知。²《世說新語》亦引〈粲別傳〉三段，分別見於〈文學〉篇第九條與〈惑溺〉篇第二條。《世說》所引〈粲別傳〉未註明作者，然取與《三國志》裴注所引之何劭〈荀粲傳〉相較，則知為一書無疑。又東晉孫盛所撰之《晉陽秋》載有荀粲事，其書已佚，

* 國立政治大學中國文學系教授

¹ 《晉書·何劭傳》，中華書局標點本，頁999。

² 《三國志》，中華書局標點本，頁319-320。

清湯球輯書中尚有三條，分別輯自《太平御覽》及楊慎《丹鉛總錄》，³ 觀其文亦源自何劭。

茲將裴注所引何劭〈荀粲傳〉逐錄如下：

粲字奉倩。粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道，常以為子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞，然則六籍雖存，故聖人之糠粃。粲兄侯難曰：「易亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡不可得而聞見哉？」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。又論父或不如從兄攸。或立德高整，軌儀以訓物，而攸不治外形，慎密自居而已。粲以此言善攸，諸兄怒而不能迴也。太和初，到京邑與傅嘏談。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，為二家騎驛，頃之，粲與嘏善。夏侯玄亦親。常謂嘏、玄曰：「子等在世塗間，功名必勝我，但識劣我耳！」嘏難曰：「能盛功名者，識也。天下孰有本不足而末有餘者邪？」粲曰：「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。我以能使子等為貴，然未必齊子等所為也。」粲常以婦人者，才智不足論，自宜以色為主。驃騎將軍曹洪女有美色，粲於是娉焉，容服帳帷甚麗，專房歡宴。歷年後，婦病亡，未殯，傅嘏往嘑粲；粲不哭而神傷。嘏問曰：「婦人才色並茂為難。子之娶也，遺才而好色。此自易遇，今何哀之甚？」粲曰：「佳人難再得！顧逝者不能有傾國之色，然未可謂之易遇。」痛悼不能已，歲餘亦亡，時年二十九。粲簡貴，不能與常人交接，所交者皆一時俊傑。至葬夕，赴者裁十餘人，皆同時知名士也，哭之，感動路人。

《世說》劉注所引〈粲別傳〉三處，除字句偶有小異外，餘則與上文大同，茲不贅出。

³ 橋治忠校注：《眾家編年體晉史》（天津：天津古籍出版社，1989），頁112-113。

此傳云：荀粲亡時「年二十九」，但未及其生卒年。考荀粲父彧死於建安十七年，即公元二一二年，⁴ 則粲生年當在此前。又據《三國志·荀彧傳》裴注云粲為顗弟，則生當在顗後。故若能確定荀顗之生年，則荀粲大致之生卒年也就可以推知了。但荀顗生年各書不載，《晉書》本傳只說他「以泰始十年薨」，⁵ 並未提到年壽。不過，傳文中有這樣幾句話值得我們注意：

（荀顗）咸熙中，遷司空，進爵鄉侯。顗年踰耳順，孝養蒸蒸，以母憂去職，毀幾滅性，海內稱之。文帝奏宜依漢太傅胡廣喪母故事，給司空吉凶導從。及蜀平，興復五等，命顗定禮儀。⁶

按咸熙為魏陳留王曹奂年號，共兩年，為公元二六四及二六五。再查《三國志·魏書·三少帝紀》云：

咸熙元年……三月丁丑，以司空王祥為太尉，征北將軍何曾為司徒，尚書左僕射荀顗為司空。⁷

又查《晉書·文帝紀》云：

咸熙元年，……秋七月，帝奏司空荀顗定禮儀，中護軍賈充正法律，尚書僕射裴秀議官制，太保鄭沖總而裁焉。始建五等爵。⁸

於此知荀顗於公元二六四年三月遷司空，而同年七月受命定禮儀，其間發生母喪之事。此時荀顗「年踰耳順」。雖然，「年踰耳順」義頗含混，但以古人行文習慣及此事情理揆之，應當是荀顗母喪時他恰好滿六十歲（虛歲），憂慶交至，事屬罕見，所以司馬昭才特別奏請依胡廣故事「給司空吉凶導從」。設此推斷不錯，則可確定荀顗之生年為公元二〇五年。

如此我們便可以推知荀粲的生年應當在公元二〇五至公元二一二年間，取其中數為二〇九年。其生卒年則應當在二三三年至二四〇年之間，取其中數為二三七年。所以，如果我們說荀粲的生活年代在公元二〇九年至二三七年（亦

⁴ 《三國志·荀彧傳》，頁 317。

⁵ 《晉書》，頁 1151。

⁶ 同上，頁 1150-1151。

⁷ 《三國志》，頁 150。

⁸ 《晉書》，頁 44。

即漢獻帝建安十年至魏明帝景初元年)之間,即使不算十分確切,誤差也應該很小了。

荀彧所出身的潁川潁陰荀氏是當時一流高門。其族本為大儒荀子之後,崛起於漢末黨錮前後。荀彧曾祖荀淑,為漢末著名的「潁川四長」(荀淑、韓韶、鍾皓、陳寔)之一,當時名賢李固、李膺皆奉為宗師。荀淑兄子荀昱列名「八俊」,與李膺同死於黨錮禍中。荀淑子荀爽,亦即荀彧從祖,漢末官拜司空,亦有高名,著書多種。荀彧的從父荀悅(父儉,為荀淑長子),為漢末重要思想家,著有《申鑒》及《漢紀》,⁹至今尚存。荀彧的父親荀彧建安中為侍中,守尚書令,是曹操的首席謀士。曹操的事業成功,得力於荀彧最多。但後來因為不贊成曹操篡漢,失去曹操的信任,飲藥自盡。¹⁰荀彧從子即荀彧從兄荀攸亦為曹操重要謀士,地位僅次於荀彧。¹¹荀彧胞兄荀顗為晉室佐命大臣,位至太尉,封臨淮公。¹²荀顗荀彧的從子荀勗(爽曾孫),與荀顗叔姪齊名,也是晉初佐命功臣,官拜中書監,與賈充「共定律令」。又奉命整理宮中圖書,撰《中經新簿》,始創四部法,並校定汲郡竹書,是中國目錄學發展史上極為重要的人物。¹³此後直至南朝,荀氏雖漸衰,仍時有俊彥,如荀彧長兄荀惲的兒子荀勗、荀冀,堂兄荀紹的兒子荀融,荀冀的兒子荀愷,以及荀勗的兒子荀勗、荀藩、荀組都有名於時,藩、組官至三公。到東晉還有荀邃、荀闕兄弟及荀崧、荀羨父子都頗出色。¹⁴總之,潁川荀氏在魏晉間世代簪纓相繼、詩書相傳,正是典型的門閥士族。

茲將漢末至魏晉荀氏世系擇要列表如下：

⁹ 《後漢書》卷八十二〈荀韓鐘陳列傳第五十二〉,中華書局點校本(北京:1985),頁2049-2069。

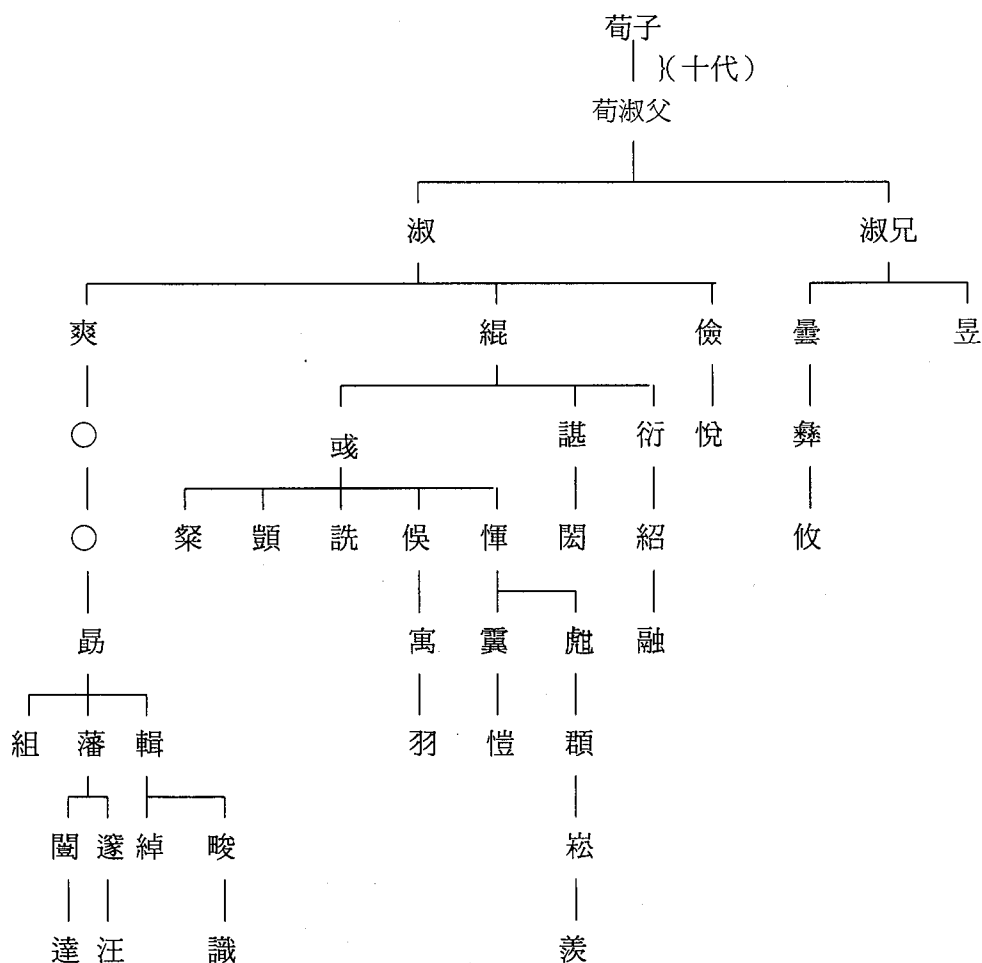
¹⁰ 《三國志·荀彧傳》,頁307-319,及《後漢書·荀彧傳》,頁2280-2292。

¹¹ 《三國志·荀攸傳》,頁321-326。

¹² 《晉書·荀顗傳》,頁1150-1152。

¹³ 《晉書·荀勗傳》,頁1151-1157,及《隋書·經籍志》,頁906。

¹⁴ 《三國志·荀彧傳》裴注,頁316-319,《晉書·荀勗傳》,頁1156-1160及《晉書·荀崧傳》,頁1975-1981。



魏晉士族最重視婚宦二端。荀粲仕宦無所聞，可能是英年早逝，即使入仕，官位也不高，故何劭在作傳時覺得提不提及都無所謂。但也有可能是他根本沒有踏入仕途，觀其謂夏侯云、傅嘏曰：「子等在世塗間，功名必勝我，但識劣我耳！」又云：「我以能使子等為貴，然未必齊子等所為也！」似乎他對世塗功名並不重視，不把它當作自己追求的目標，那麼他在二十九歲去世前尚優遊於清談交遊間而未入仕，是極有可能的。荀粲的婚姻雖然也是門當戶對——曹洪是魏王室宗親重臣，自是一流高門——不出士族婚配常態，但他自己著重的

卻與當時風尚不大一樣，他標榜「婦人才智不足論，自宜以色為主」的「重色」理論，且身體力行，甚至以身相殉，可說是魏晉名士重貌與重情的一個最早的例子。

二、荀粲的理論與思想

很遺憾的，荀粲沒有任何著作留下來，關於他的學術與思想，我們可據以考察的就只有何劭〈荀粲傳〉中的一段，已見前文，為方便閱讀，再引如下：

粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道，常以為子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞，然則六籍雖存，故聖人之糠粃。粲兄侯難曰：「易亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡不可得而聞見哉？」粲答曰：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於〔象〕^(意)¹⁵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。

近代學者大都已注意到這段資料，但分析尚不透徹，似乎還有餘義可供探討，茲分層申述如下。

首先，荀粲理論的主旨可以一言蔽之，即「六籍乃聖人之糠粃」。在兩漢奉行「獨尊儒術」、「通經致仕」的傳統三、四百年之後，這實在是一個石破天驚的革命宣言。它的要害在於挑戰儒家六種基本典籍——《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，即後世稱為「六經」者——的神聖地位與至高價值。按照荀粲的意思，六經頂多只表達了聖人之意的粗糙部分，聖人之意的精微處、深刻處並沒有記載在六經之中，否則子貢就不會說出「夫子之言性與天道，不可得而聞也」這樣的話了。因此，拘泥於六經便不能得到真正

¹⁵ 此處《三國志》裴注與《世說新語》原作「意」，但楊慎《丹鉛總錄》引孫盛《晉陽秋》作「象」（見《眾家編年體晉史》，頁113），《文選·遊天台山賦》李善注引亦作「象」（見《文選》中華書局影印本1977年版，頁166上），根據上下文意作「象」是，作「意」非。王葆琰《正始玄學》（山東：1989年），頁325（註1）及《玄學通論》（臺北：五南出版社，1996），頁214（註2）皆已指出，今從改。

的、深刻的、微妙的聖人之意，也就是不言自明的了。漢末以來，對於經學家法的煩瑣、偏狹、拘陋已漸起反動之風，許多有識見的學者與有作為的名士，都「不好章句」而重視「博」、「通」，例如荀粲自己的曾祖荀淑就是一個「少有高行，博學而不好章句，多為俗儒所非」的人。¹⁶ 但是，還沒有人敢公然否定六經的神聖地位，荀粲是第一個喊出「六經為聖人之糠粃」的口號的人，他把漢末以來反對拘守家法、章句的思潮提高到一個理論性及普遍性的高度，不僅反對拘守章句家法，也反對拘守任何經典。

荀粲並非否定經典、反對經典，他只是反對墨守經典的字句，當然更不對聖人（例如堯、舜、文、武、周公、孔子），恰恰相反，他是主張超越六籍字句的層面去探討聖人之意的精微深刻處，即「微意」、「微理」，例如「性與天道」。後來的歷史證明魏晉玄學正是沿著荀粲所開闢的這條道路開展起來，豐富起來的。何晏讚王弼之語云：「若斯人者，可與言天人之際矣。」¹⁷ 這「天人之際」也就是「性與天道」。魏晉玄學之超越兩漢儒學處，就在它跳出漢儒的章句訓詁，探討了諸如「有無本末」、「自然名教」、「性情」、「才性」、「言意」、「逍遙」、「獨化」、「養生」、「鬼神」等等在六籍中「蘊而不出」的「理之微者」。

第二，既然六籍為聖人之糠粃，未盡涵蘊聖人之微意，那麼，聖人之微意是什麼？到哪裡去找？荀粲沒有明說。但是我們可以從他與他的哥哥荀侯辯難中推測他的意思，荀侯說：「《易》亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡為不可得而聞見哉？」荀侯顯然是正統的儒家，即認為聖人之意可以在卦象中找，聖人之言可以在繫辭中找，換言之，「六籍」已經涵蘊了聖人之「微意」、「微言」，無需外求。但荀粲卻回答說：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於象外者也，繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也；斯則象外之意，繫表之言，故蘊而不出矣。」也就是說，「象外」還有微理，象不足以涵蓋，「繫表」（表亦外）還有微言，繫辭不足以涵蓋。總之，「六

¹⁶ 《後漢書》，頁 2049。

¹⁷ 《世說·文學》第六條注引〈王弼別傳〉。

籍」沒有把聖人的微意、微言都包括進去，言下之意，要尋找聖人之微意不僅可以、而且應當「外求」。那麼，這「外求」包不包括到儒家以外的各家去找？荀彛未說，然而理當如此。所以荀彛的理論的本質其實是要在兩漢儒術獨尊、家法森嚴的陳腐僵化體系下打開一個缺口，以引進新鮮的活潑的有生命力的思想。到底引進什麼？理論上自然是各家都可以，所以稍後何晏、王弼「以老解易」引進道家思想，傅嘏、鍾會「校練名理」，引進名家、法家思想，可說都是在荀彛打開經學體系的缺口之後，堂而皇之地進行的。

第三，荀彛說：「蓋理之微者，非物象（翼明按：「物」字可能是衍文）之所舉也。」這是針對荀侯引《易》「聖人立象以盡意」一語而來的，原文見《周易·繫辭上》：

子曰：「書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？」子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」

這一段話是自問自答，姑不論是孔子原話，或是後儒假託孔子之語，只就文意而論，老實說是有些自相矛盾的。前面既然已肯定「書不盡言，言不盡意」，後面又說「立象以盡意」、「繫辭以盡言」，如何說得通？「繫辭」就不是「書」嗎？書既不能盡言，繫辭就能盡言嗎？言既不能盡意，繫辭所記之言就能盡意嗎？如果不能，那麼通過一個中間的媒介「象」就能了嗎？從「繫辭」到「象」（卦象），再從「象」到「意」，中間不是遺漏得更多嗎？荀彛的話正是否定作為中介物的「象」的作用，即不承認「象」有「盡意」的功能，只是他不便直接否定孔子的話，因此將「意」改成了「理」，又加一個「微」字。這個「微理」也就是後文所說的「象外之意」，也就是前文所說的，子貢之徒未及得聞的「性與天道」之類。這樣一來，荀彛通過否定「象」之「盡意」功能而否定了漢儒象數學的理論基礎，又借助尋求「象外之意」而打開了邁向新思想的道路。

第四、荀彛不僅否定「象」有「盡意」的功能，同時也否定「繫辭」有「盡言」的功能。正像「象外」有意一樣，「繫表」也有言，「象外之意」是「微意」、「微理」，則「繫表之言」即「微言」。荀侯也承認有「微言」的存在，

只是他認為「微言」即在繫辭之中，而荀粲卻認為「微言」在繫辭之外。既然微言在繫辭之外，那麼，結論就是：六籍為聖人之糠粃。因為聖人精妙的微言並不在六籍之中（「繫辭」可以說是「六籍」的代表），因而這種「微言」所運載的「微理」也就不在六籍之中，總之是不必拘守六經。而推論是：假定我們還是要探求「微理」，或許應當自造「微言」，即一種比書寫下來的文字更精妙的語言。這正是後來「清言」（後世誤稱為「清談」¹⁸）在魏晉貴族知識份子間大為流行的原因。

第五、何劭傳文云：「粲諸兄以儒術論議，而粲獨好言道。」近世學者嘗據此語來論斷荀粲的思想派別。日本學者青木正兒一九三九年在《東洋思潮》第四卷上發表的〈清談〉一文即據此認為荀粲是道家，因為粲諸兄與粲「儒」、「道」對舉，而荀粲又「尚玄遠」，豈不很清楚了嗎？但余英時先生在〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉一文中則引青木此說而辯之，認為荀粲還是儒家，其好言之「道」乃對前文「術」而言，非道家之道，「玄遠」乃抽象之謂，非老莊之意。¹⁹

今按兩家的意見各有其理據。從字面及上下文來看，余先生的意見無疑比青木更穩切，何況我們並沒有充足的資料證明荀粲就是道家。但是青木的意見也不能說沒有道理，荀粲既然說「六籍乃聖人之糠粃」，自然不能說他是正統的儒家，連「糠粃說」本身也顯然是受了《莊子·天道》中輪扁與齊桓公對話的啟發。其實玄妙正在這兩種意見之間。荀粲的思想，從一個角度看，可以說是非道非儒；而從另一個角度看，又可說是亦道亦儒——這正是玄學家的本色：援道入儒，融合儒道，後來的何、王、向、郭也莫不如此。

¹⁸ 唐翼明：《魏晉清談》第一章〈清談名義考辨〉，（臺北：東大出版公司，1992），頁 17-50。

¹⁹ 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，（臺北：聯經出版公司，1984年再版），頁 279-301。

三、荀粲在魏晉玄學與清談中的地位與影響

在魏晉玄學與清談凝聚成形的過程中，荀粲顯然是一位先知先覺的人物，並且是早期清談圈的核心與領袖。

荀粲是一位非常早熟的天才，從何劭為他作的傳記中可以看出，上節所分析的他的思想是少年時代在家鄉時與兄長們的討論之中就已經形成的。其後，他於太和初年（公元二二七年）十八歲左右來到京師，很快就與當時貴族青年中與他差不多同樣年紀的最有才華的幾個人——傅嘏、裴徽、夏侯玄、何晏、鄧颺——交上了朋友，並以自己提出的驚人的嶄新的論點折服了他們，把他們團結在自己的周圍，在當時已頗為流行的談論風氣中掀起了一場理論性的革命。這場革命的旗幟是探討已經失墜的聖人微意，即「性與天道」，其理論根據即是「六籍乃聖人之糠粃」。這場理論革命雖然延續的時間並不長，到三年後即因明帝的禁浮華而被迫中止，²⁰ 卻培養了一批一流的理論人才。九年後，明帝去世，齊王曹芳繼位，改年正始。曹爽輔政，何晏當權，當年被罷退的人重新晉用，風氣為之一變。在何晏的領導下，當年被迫中止的理論革命得以復興，談風大盛，新論時出。到正始中後期，又因為天才青年思想家王弼的加入而達到高潮，逐漸奠定了後來被稱之為「玄學」的一種新學術的理論基礎。這種新學術的主要內容是用「以無為本，以有為末」的基本架構，把道家思想（及其他非儒家思想）引入儒家，最後融合儒道而加以新的發展。漢末以來流行於士大夫中的雅談風氣，從此一變而為探討、切磋此種新學術的專門性清談。

下面我再引些史料，略作分疏，以證明上述論斷之不誣。

《世說·識鑒》第三條云：

何晏、鄧颺、夏侯玄並求與傅嘏交，而嘏終不許。諸人乃因荀粲說合之，……

²⁰ 《三國志·魏書·明帝紀》：「（太和）四年春二月壬午，詔曰：『世之質文，隨教而變。兵亂以來，經學廢絕，後生進趣，不由典謨。豈訓導未洽，將進用者不以德顯乎？其郎吏學通一經，才任牧民，博士課試，擢其高第者亟用；其淫華不務道本者，皆罷退之。』」見頁 63-64。

從文末孝標注我們知道《世說》此條取材自傅玄所著之《傅子》。查《三國志·魏書·傅嘏傳》裴松之注亦引《傅子》此段，在正文「嘏弱冠知名」句下。其文較《世說》略詳，可以參看。《傅子》所云何、鄧、夏侯諸人欲交傅嘏而嘏不許，下文還有嘏對三人之惡評，其實都是事後詛罔之辭，不可信，清儒王懋竑、李慈銘、近人余嘉錫已有中肯詳盡的批駁，²¹ 這裡就不多說了。可以注意的是，這條資料證明荀粲與傅嘏、何晏、鄧颺、夏侯玄等人都是朋友，而他們交往的時間則在傅嘏「弱冠」前後。據《晉書·傅嘏傳》嘏死於正元二年，即公元二五五年，年四十七。那麼他當生於二〇九年，即建安十四年。「弱冠」則在二二八年，即太和二年。這正與何劭〈荀粲傳〉中所說的荀粲「太和初到京邑，與傅嘏談」相合。根據我們第一節的推斷荀粲也生於二〇九年左右，這時也應當在二十歲上下。夏侯玄也生於二〇九年，²² 何晏則生於二〇七年，²³ 比傅嘏、夏侯玄大兩歲。荀粲的另外兩個朋友裴徽和鄧颺生年不明。但裴徽正始九年尚在，並舉管輅為秀才，見《三國志·魏書·管輅傳》注引〈管輅別傳〉，而該書〈傅嘏傳〉，注引《傅子》云：「嘏自少與冀州刺史裴徽、散騎常侍荀爽善，徽、爽早亡。」（頁 628）若裴徽與傅嘏同年，則正始九年（公元二四八年）時已四十矣，年踰四十在魏晉時代已算不得「早亡」了（傅嘏自己就只活到四十七歲，史傳並不稱其「早亡」）。故知裴徽生年當稍晚於傅嘏，至多與嘏童年。惟鄧颺生年無從推算，從《三國志·魏書·曹爽傳》注引《魏略》云：「鄧颺與李勝等為浮華友。」²⁴ 又云：「明帝禁浮華，而人白（李）勝堂有四窗八達，各有主名。」²⁵ 同書《傅嘏傳》注引《傅子》云：「是時何晏以材辯顯於貴戚間，鄧颺好變通，合徒黨、鬻聲名於閭閻，而夏侯

²¹ 余嘉錫《世說新語箋疏》，（臺北：華正書局，1989），此條下的箋疏。

²² 《晉書》本傳言玄嘉平六年即公元二五四年被殺，時年四十六，因此可以推知他生於二〇九年。參《晉書》，頁 299。

²³ 何晏生年各家說法不一，姜量夫《歷代人物年里碑傳綜表》訂為一九〇年，吳海林、李延沛《中國歷史人物生卒年表》因之，容肇祖在〈魏晉的自然主義〉一文中推為一九四年，而王葆玟在《正始玄學》則推為二〇七年，（見該書頁 123-126），我以為最為近之，今從王說。

²⁴ 《三國志》，頁 288。

²⁵ 同上，頁 290。

玄以貴臣子少有重名，為之宗主。」²⁶ 可見何晏、鄧颺、李勝、夏侯玄等人是很好的朋友，有所謂「四窗八達」的名目，在明帝太和四年（公元二三〇年）「禁浮華」時一起被「罷退」，那麼，鄧颺的年齡亦當與何晏、夏侯玄相差不遠，以生於公元二〇七年和二〇九年之間的可能性為最大。總之，荀粲與他們這幾個好友的年齡都差不多，都生於公元二〇七年及二〇九年之間。何劭〈荀粲傳〉說：「粲簡貴，不能與常人交接，所交皆一時俊傑。至葬夕，赴者裁十餘人，皆同時知名士也，哭之，感動路人。」《世說新語·惑溺篇》第二條劉注亦引此數語，字句小有異同。其中「皆同時知名士也」一句作「悉同年知名士也」，似乎更切合荀粲的情況。「相知」之「知」魏晉時作「賞識」、「欣賞」講，「相知」及互相欣賞之意。赴荀粲葬禮的都是一群年齡相同而互相欣賞的「名士」，而「名士」一詞在魏晉時又幾乎與「清談家」同義，²⁷ 可見這一群赴弔的朋友也就是裴徽、何晏、夏侯玄、傅嘏、鄧颺，再加上幾個我們無法確知其名的清談家。

當時這一群貴族青年，都不過二十上下，一個個才能出眾，風華正茂，都有一番展翅衝霄的抱負，而且都已經開始嶄露頭角。而荀粲顯然是其中最傑出的一個。因為荀粲此時已經有一套成形的理論，這套理論又已經在家鄉時就與哥哥們反覆辯論過，而其餘的人則還沒有提出什麼可以與此媲美的論點，何晏倡貴無，夏侯玄著〈本無論〉（《文心雕龍·論說》作〈本玄〉）、傅嘏論才性，都是正始年間的事。所以當荀粲宣揚自己的理論的時候，開始大家都免不了有點驚愕而與之論辯，最後則都接受了他的論點：「當時能言者不能屈也。」慢慢地，荀粲也就成了這一群青年的核心與領袖。何劭〈荀粲傳〉云：

（粲）常謂嘏、玄曰：「子等在世塗間，功名必勝我，但識劣我耳！」嘏難曰：「能盛功名者，識也。天下孰有本不足而末有餘者邪？」粲曰：「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。我以能使子等為貴，然未必齊子等所為也。」

²⁶ 同上，頁 623-624。

²⁷ 唐翼明：《魏晉清談》，頁 63-64。

這一段話很可注意，荀粲在這裡把「識」——識見、對世界的觀察、理論上思想上的洞見等與「功名」——事功、名聲、官位等作了一個明確的區分，認為有識者不一定有功名，有功名者不一定有識，而他自己則顯然志不在功名，而以識優自負。用今天的話來講，荀粲的志向是在作一個思想家而不是事業家，他以思想領袖、意見領袖自許，而不以當官掌權自期。尤其有趣的是，他竟然當面對傅嘏、夏侯玄說出「能使子等」這樣自負的話而沒有受到挑戰，可見他在那一群朋友當中的理論領袖地位至少是為大家所默認的。

荀粲最不幸的是，正當他意氣風發地進行一場前所未有的理論開拓的時候，卻碰上了思想保守的魏明帝，於太和四年（二三〇年）下令「禁浮華」，他的這一群朋友紛紛被「罷退」，清談圈隨之雲散。而他自己偏偏又短命，不久就去世，沒有等到成熟期的到來。但荀粲開始的理論革命卻一直在這群朋友們心中發酵萌動，隨時等待一個恰當時機重新抽枝發葉。後來我們果然在正始時期看到它的蓬勃復生，裴徽、何晏、夏侯玄、傅嘏、鄧颺全都成為正始談座上的要角。而使它真正開出燦爛的鮮花結出豐碩的果實的則是天才青年王弼。而我們只要約略考察一下王弼的主要理論，就不難發現他正是接續荀粲的思路而加以精密化、系統化的。

王弼的理論很豐富，但他對魏晉玄學的最大的貢獻則可以簡括為兩個大的方面：一是建立「以無為本、以有為末」的本體論架構，從而使融合儒道成為可能；二是以「得意在忘象、得象在忘言」的論述為玄學提供了方法論，從而將漢儒的章句之學、象數之學一舉而廓清之，而新意微理乃能破舊殼而出。而這兩方面，顯然都與荀粲的理論筋脈相通。

先說第一個方面。王弼以有無本末的架構融合儒道，其最簡要最精彩之論述見於他的答裴徽問，《世說新語·文學》第八條及《三國志·鍾會傳》裴注皆載此事，字句小有異同，蓋同出於何劭所撰的〈王弼傳〉。今引《世說》：

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。」

這幾句話實可視為整個魏晉玄學的思想綱領與論述策略。²⁸ 這裡說孔子體無而言有，老子是有而說無，這就一方面維持了孔子原有的聖人地位，另一方面又用玄學的精神改造了孔子，同時還證明了老莊並不悖於聖教，因為大家都是「以無為本」的。這樣一來，儒道就不僅可以融合，而且是應當融合了。王弼這段話中最重要的關鍵其實是發明了孔子「體無而言有」的觀點，而這觀點顯然是從荀粲那裡得到啟發的。王弼把荀粲所說的孔子未在六籍中談到的「性與大道」以更抽象、更帶哲理性的「無」來概括，而以「有」來指稱孔子在六籍中講的名教人倫。「無」形上，「有」形下，「有」比「無」低，正是荀粲所說「糠粃」之意。孔子為什麼不說「無」？因為「無」不可以訓，對一般人說不清，這也就是為什麼子貢之徒「不可得聞」的原因了。當然，王弼的說法比荀粲精緻而高明，但荀粲「孤明先發」之功總是不可埋沒的。

在來說第二個方面。王弼「得意在忘象、得象在忘言」的論述見於他在〈周易略例·明象〉中的一段話：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。²⁹

王弼這段論述邏輯嚴謹、層次細密，他承認「象」有「出意」的功能，「言」有「明象」的功能，但他一再強調的是不能拘守「言」、「象」，不能停留在

²⁸ 唐翼明：〈從王弼答裴徽問論魏晉玄學的思想綱領與論述策略〉，（臺北：政大中文系《中華學苑》第50期，1997.7），頁71-81。

²⁹ 樓宇烈：《王弼集校釋》，（臺北：華正書局，1992），頁609。

「言」、「象」上，甚至說只有忘了「言」、「象」才可能得「意」，所以他雖然不否定孔子說的（或是後儒假託孔子說的）「立象以盡意，繫辭焉以盡其言」的話，但結論卻是「象」可以忘，「繫辭」當然也可以忘。這豈不是跟荀粲提倡的超越六籍的字句去探求「象外之意、繫表之言」一脈相通嗎？當然，王弼在這一方面也是更精緻化，更系統化了。

以上自然是很簡略的一個分析，但是從荀粲到王弼這個發展脈絡卻已經很清楚地呈現出來了。而且非常重要，在荀粲與王弼之間並沒有其他的人或理論具有同樣的承傳性質。所以，如果我們說，魏晉玄學與清談發軔於荀粲而大成於王弼，荀粲乃是王弼的理論先驅，這樣的結論應當是恰如其分的。

The Pioneer of “Pure Conversation” and Wei-Chin Philosophy: An Inspect of Hsun-ts’an’s Life and Thought

Tang, Yi-ming*

[Abstract]

Hsun-ts’an was an important and leading figure in the forming process of Wei-Jim thought and “pure conversation”. However, there has been little discuss about him in the academic world . This article is researching his family history and life story ,analyzing his theory and thought from the very limited extant texts , and pointing out that Xun Can was the theoretical pioneer of Wang Bi .

Keywords : Hsun-ts’an, Wang Bi, “pure conversation”, Wei-Jim thought

* Tang, Yi-ming is a professor in the Department of Chinese Literature at National Chengchi University.