

祖述老莊？以玄解經？經學玄化？ ——何晏《論語集解》的重新定位

金培懿*

〔摘要〕

本文鑒於前人對於何晏《論語集解》一書，大多以「祖述老莊」、「雜玄虛解經」、「以玄解經」批評，然其所憑據者，往往只有書中少數的幾條資料，就分量而言，是否足以構成其書祖尚玄虛之論斷？何況某些引述資料，還存有解讀的差異。本文因此重新檢討前人之說法，分就「祖述老莊？——作為『歷史論述之存在』的人與作為『經注文本結構之存在』的注經者」、「以玄解經？——經書之預設性質、注經規範、注經目的」、「經學玄化？——新舊兩體俱有抑或變盡舊體而有新體」三個面向，對舊說進行反省。首先論辯：因為注經者具有「歷史論述」與「經注文本結構」的兩個向度。因此，當經注風格與注經者的行為模式、行事風格、生命實踐有所齟齬，或是經注中的注經者居然呈現出複性結構或特別質性時，我們應該進一步釐清那個被建構在經注之中與經注之外的注經者，使我們的理解與評價儘可能獲得一個全知觀點，不宜全然以「史評」決斷「經學」，便稱何晏所有著作皆在祖述老莊。繼而分析何晏注經所採「集解」這一注經法，雖然堪稱新法，但仍多遵漢、魏舊注，其注《論語》主要並非採「以玄解經」這一注經法，而且就注經目的乃在對聖人之意不無小補、注經規範乃在離經言道即為歧出等方面而言，何晏解經之目的與前提當然不在以玄解經。另外，從何晏所詮解之經義看來，基本上皆不違背儒學之「義理」，亦即《論語》經義並未起了「質」的變化，未能稱上是「玄學經學」、「經義的玄理化」，何況其對三玄「語彙」的援用，未必指向三玄的「概念」、「觀念」、「思想內容」，故能否稱其《論語集解》造成經

* 國立臺灣師範大學國文學系副教授

學玄化，實有待商榷。本文藉由一連串提問，在對經書、注經、注經者乃至經學研究提出本質性、強制性提問或定義的同時，亦試圖藉此重新定位何晏與《論語集解》在魏晉經學發展史中的座標。

關鍵詞：何晏、《論語集解》、祖述老莊、以玄解經、經學玄化

一、《論語集解》與其相關問題

西漢以來，訓解注釋《論語》之作相繼並出，然今人所能見最古全解本《論語》注解之作，乃何晏《論語集解》。《論語集解》堪稱兩漢今古文之爭後出現的首部「集解」體訓釋專著。《論語集解·序》中如下說道：

安昌侯張禹，本受《魯論》，兼講《齊》說，善者從之，號曰《張侯論》，為世所貴。包氏、周氏章句出焉。《古論》唯博士孔安國為之訓說，而世不傳。至順帝時，南郡太守馬融亦為之訓說。漢末，太司農鄭玄就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》，以為之註。近故司空陳群、太常王肅、博士周生烈，皆為義說。前世傳授師說雖有異同，不為訓解。中間為之訓解，至于今多矣。所見不同，互有得失。今集諸家之善說，記其姓名，有不妥者，頗為改易，名曰《論語集解》。光祿大夫關內侯臣孫邕、光祿大臣鄭沖、散騎常侍中領軍安鄉亭侯臣曹羲、侍中臣荀顛、尚書駙馬都尉關內侯臣何晏等上。¹

若就此序看來，《論語集解》成書的背景，乃是何晏等人在漢代舊說「所見不同，互有得失」的情形下，為能「集諸家之善說」而出現的。亦即為求得一本良善的《論語》注解書，乃在漢、魏舊注的基礎上有所取捨，義解有覺不妥者，則「頗為改易」。換言之，我們由書名「集解」二字便可看出其撰書旨意，乃在匯集漢、魏舊注之善解²，故皇侃言：「既集用諸注以解此書，故名為《論語集解》也。」而由「有不妥者，頗為改易」一句，亦可判斷何晏所重者不在自解《論語》，若有「頗為改易」之處，其前提也必須是「有覺不妥」時。至於序文中言何晏所集舊注有八家，但實際僅著錄了漢魏七家舊說，並無周氏之解說，而且其中僅包咸不直呼其名，原因就在何晏父親名咸，為避家諱而稱呼包咸為包氏。³

¹ [魏]何晏：〈論語序〉，《論語集解》，嚴靈峰輯編：《無求備齋論語集成》所收正平刊本《論語集解》（臺北：藝文印書館，1966年），頁1上—3上。

² [梁]皇侃：〈論語序〉，《論語集解義疏》，嚴靈峰輯編：《無求備齋論語集成》所收根遜志（根本通明）校正，浪華萬蘊堂元治刊本《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館，1966年），頁3。

³ 皇侃：〈學而第一·學而時習〉章，《論語集解義疏》，卷1，頁3下。

諸多「儒學史」、「思想史」專著所謂何晏擺脫鄭、王之爭，而另闢蹊徑的說法，恐怕仍舊是以一時代之思潮而來論定經注性質的作法。因為王肅之說雖然反鄭，然其學亦出自鄭玄，例如王肅於《孔子家語》序文中便言：「鄭氏學行五十載矣。自肅成童，始志于學，而學鄭氏學矣。」⁴也就是說，《論語集解》恐怕還是以漢代古文家注解為主流，因為若據宋鋼於《六朝論語學研究》一書中的統計，何晏援引漢注最多者，乃古文家孔安國之注，達 473 條；另一古文家馬融的注則有 131 條；而王肅又代表馬融純粹古文經學派，何晏引用王注有 40 條。與之相比，何晏引漢代今文學家包咸的注，僅有 195 條⁵，而鄭注又是立足於古文家學而揉雜古今二家，則我們不也可以說：《論語集解》之注解仍是以漢代古文家學為主。例如錢穆、周予同兩位先生就如下說道：

《論語》自西漢以來，為中國識字人一部人人必讀書。讀《論語》必兼讀注，歷代諸儒注釋不絕，最著有三書：一、何晏《論語集解》，網羅漢儒舊義。又有皇侃《義疏》，廣輯自魏迄梁諸家。兩書相配，可謂《論語》古注之淵藪。⁶

王弼、何晏與經學史是很有關係的。他倆跟漢代今文學家、古文學家不同，思想內容超過了今文學，文化底子則是來自古文學，……王弼是重點人物。他的《易注》不可輕視，是用哲學觀點來解釋《易經》。他注《易》與《老子》兩書，互相交叉地解釋，以「玄」道注《易》，把儒家思想與道家思想混合起來，面目一新。何晏的地位差多了，他注《論語》，採用「集解」形式，綜合各家意見，自己的意見不多。……其實，王弼、何晏之學是漢學的變種，或者說中變、派生形態。⁷

蓋目前所謂名之為「中國思想史」的專書中，以何晏為正始之音的開山始祖、先驅者的這一說法，多是就其今日殘存於《列子·天瑞篇》與《仲尼篇》二篇張湛

⁴ [魏]王肅：《孔子家語》，大本原式精印《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁1。

⁵ 詳參宋鋼：《六朝論語學研究》（北京：中華書局，2007年），頁89。

⁶ 錢穆：〈序〉，《論語新解》（臺北：東大圖書股份有限公司，1988年），頁1。

⁷ 周予同：《中國經學史講義》（上海：上海文藝出版社，1999年），頁65-67。

《列子注》所引的何晏《道德二論》中的〈道論〉、〈無名論〉等部分材料而言，並將之與王弼注《老子》、《易經》等相提並論⁸。而誠如上述，《論語集解》既然以匯集舊注善說為主，則一般所謂《論語集解》中何晏玄說的解釋，相較於〈道論〉、〈無名論〉，不僅玄學色彩淡薄許多，何況學界一般以為是何晏說玄的注解，究竟是否可以單純地視為玄虛之說，恐怕仍有待商榷，此點容許留待後文再作詳述。也就是說：雖然《道德二論》確實有藉由「論說」以「無」為本的思想，而有與老子思想相通者，然而《論語集解》中「頗」為改易的部分，則說明了歷代的注經者即使在所謂「闡發微言大義」，進而「對聖人之意不無小補」的這一注經目的下，終究不免或多或少地改動了經義，但這並非意味著注經者蓄意違反了「不以己意解經」的規範，而意在「離經言道」，以「論說」己意為其注經的目的。

在《論語集解》問世之後，匯集舊家善說的「集解體」注經體例大為流行，如衛瓘《集注論語》、崔豹《論語集義》、孫綽《集解論語》、江熙《集解論語》、張璠《周易集解》、范甯《春秋穀梁傳集解》等皆是。然而何晏等人又是在何種情境下而興發匯集舊注善說的念頭呢？亦即「集解體」注經體例之所以會有其產生之必要，原因何在？范甯曾如下說道：

皆膚淺末學，不經師匠，辭理典據，既無可觀，又引《左氏》、《公羊》以解此傳文義，違反斯害也已。於是乃商略各例，敷陳疑滯，博示諸儒同異之說。昊天不弔，大山其頽。匍匐墓次，死亡無日。日月逾邁，跂及視息。乃與二三學士及諸子弟，各記所識，并言其意。⁹

⁸ 例如〔日〕武內義雄：《支那思想史》（東京：岩波書店，1936年），頁186-190；侯外廬等著：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1962年），頁106-108；楊國榮主編：《簡明中國思想史》（北京：中國青年出版社，1962年），頁69-70；〔日〕森三樹三郎：《中國思想史》（東京：第三文明社，1978年），頁263；〔日〕大久保隆郎等著：《中國思想史》（東京：高文堂出版社，1985年），頁109-110；韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，1991年），頁615、頁621-622、頁627；辛旗：《中國歷代思想史》（臺北：文津出版社，1993年），頁50-52；李澤厚：《中國思想史論》（合肥：安徽文藝出版社，1999年），頁197。

⁹ 〔晉〕范甯：《春秋穀梁傳集解》，《十三經注疏·春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，1976年），〈序〉，頁7。

此種所謂前人之注釋皆屬於膚淺末學的評斷，其實早自三國魏以來，儒學衰頹、經業不振、每況愈下之情形，屢見於史書，例如《宋書》便如下記載道：

魏文帝黃初二年（221）正月，詔曰：……以遭天下大亂，百祀隳廢，舊居之廟，毀而不修，褒成之後，絕而莫繼，闕里不聞講頌之聲，四時不睹烝嘗之位，斯豈所謂崇化報功，盛德百代必祀者哉！其以議郎孔羨為宗聖侯，邑百戶，奉孔子祀。命魯郡修舊廟，置百戶吏卒，以守衛之。¹⁰

而《魏書》則記載魏明帝太和四年（230）頒布一道反對「浮華」的詔書，內容為：

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；其浮華不務道本者，皆罷退之。¹¹

同時《魏書》更清楚記載了魏明帝眼見當世博士之粗疏飽食，而憂慮經學廢絕。其實際情形為：

至太和、青龍中，中外多事，人懷避就，雖性非解學，多求詣太學。太學諸生有千數，而博士率皆粗疏，無以教子弟；子弟本亦避役，竟無能習學；冬去春來，歲歲如是。又雖有精者，而臺閣舉格太高，不加念統其大義，而問字指墨法點注之間，百人同試，度者未十。是以志學之士，遂復陵遲，而未求浮虛者各競逐也。正始中，有詔議園丘，普延學士。是時，郎官及司徒，領吏二萬餘人，雖復分布，在京師者，尚且萬人。而應書與議者，略無幾人。又是時朝堂公卿以下四百餘人，其能操筆者，未有十人，多皆相從飽食而退。嗟呼！學業沈隕，乃至於此。¹²

¹⁰ [梁]沈約：〈志第七·禮四〉，《宋書》，《新校本宋書》（臺北：鼎文書局，1990年），卷17，頁484。

¹¹ [晉]陳壽：〈明帝叢〉，《三國志·魏書》，《新校本三國志》（臺北：鼎文書局，1990年），卷3，頁97。

¹² 〈王朗傳〉，《三國志·魏書》，卷13，頁420-421。

此種儒學陵替、學業凋敝，博士粗疏無以教子弟的窘況，至正始年間，齊王曹芳則躬親力圖振興，《宋書·禮志》如下記載道：

魏齊王（芳）正始二年三月，帝講《論語》通；五年五月，講《尚書》通，七年十二月，講《禮記》通，并使太常釋奠，以太牢祀孔子於辟雍，以顏淵配。¹³

據上述文獻看來，《論語集解》所以會在魏時問世，恐怕也是社會有其迫切需求，希望能整理出一本匯集舊注善說的《論語》良本。而關於《論語集解》的成書時間，雖然正確年份尚未能確定，但後人研究也多一致認為《論語集解》成書時間應在正始年間。而我們如果將魏齊王曹芳此番尊孔、講《論語》視為一種執政當局的文化政策風向球，則《論語集解》的問世，極有可能是為了回應執政者的文化政策。而從上述兩晉《論語》注解書魚貫出現的事實看來，《論語集解》確實也開創了以「集解」體例注經的新風潮，從日後「集解」體注經方式的流行，我們可以說《論語集解》的注經體例確實影響了日後的注經作業。而在此暫且不論《論語集解》有無「以玄」解經，但我們必須注意的是：如果《論語集解》是一部呼應當局興振儒學經業、抑制浮虛清談政策的經注，則其注經目的會是「以玄解經」嗎？又，《論語集解》成書是在正始年間，而非竹林玄學流行之際。而正始玄學與竹林玄學的差異之一，就是對《莊子》的提倡要待到竹林玄學流行之際。亦即，縱使我們認為《論語集解》有玄學成份存在，從時間來看，應該不會是「祖述老莊」。

另外，關於《論語集解》一書的作者，究竟是何晏獨自纂輯？抑或如其於〈論語序〉結銜中所說的，是由光祿大夫關內侯臣孫邕、光祿大夫臣鄭沖、散騎常侍中領軍安鄉亭侯臣曹羲、侍中臣荀顛等四人，加上尚書駙馬都尉關內侯臣何晏自己共五人所完成？我們如果從《晉書·鄭沖傳》如下的記載看來，則《論語集解》應非何晏一人獨自完成：

沖與孫邕、曹羲、荀顛、何晏共集諸家訓注之善者，記其姓名，因從其義，

¹³ 〈志第七·禮四〉，《宋書》，卷17，頁485。

有不妥者則改易之，名曰《論語集解》。成，奏之魏朝，于今傳焉。¹⁴

而劉寶楠除肯定劉毓崧《通義堂筆記》所指出的「蓋平叔官最顯要，故最居後，專《集解》之名」、「今宋氏（宋翔鳳）據〈沖傳〉所言，以為《集解》定自沖手，恐非」等說法外，其更進一步指出陸德明《經典釋文》〈論語條〉的記載乃是：

舊題止「集解」二字，在〈學而第一〉之下，自注：「一本作何晏《集解》。」可見陸氏所見正本未嘗以《集解》專屬何晏。其兼載「一本」，自是後人改題之誤。故《釋文》云「何晏集孔安國」云云，其文兩見，則皆為後人改題所惑矣。然斐松之注〈曹真傳〉，即稱何晏《論語集解》，斐為此《注》在宋文帝時，是其誤久矣。¹⁵

關於《論語集解》並非專屬何晏一人所作，梁啟雄也如下說道：

今以意度之，蓋《集解》之業，本五人共任之，而何晏總領其事而裁成之，若《資治通鑑》本為劉攽、劉恕、范祖禹、司馬光等所通撰，而司馬光總領其事者然。今之言撰《通鑑》者獨舉司馬光，與言撰集《論語集解》者獨舉何晏，其例正同也。¹⁶

依據上述，如果《論語集解》是多人所纂輯而成的著作，則我們當然不能以何晏個人的思想傾向、學問概況來涵蓋何晏以外的，包括孫邕、鄭沖、曹羲、荀顛等其他四人的思想。¹⁷但如果《論語集解》是何晏一人單獨撰集而成，我們也不應該

¹⁴ [唐]房玄齡等：〈列傳第三·鄭沖〉，《晉書》，卷33，頁993。

¹⁵ [清]劉寶楠著，高流水點校：〈何晏論語序〉，《論語正義》，下冊（北京：中華書局，1990年），卷24，頁790-791。

¹⁶ 梁啟雄：〈論語注疏匯考〉，《燕京學報》第34期（1948年6月），頁211。

¹⁷ 事實上，目前學界相關研究界定是何晏注解的條例中，或有以為共131條，如唐明貴：〈何晏《論語集解》探微〉，《聊城大學學報》2006年第6期，頁35-39；或有以為共143條，如金鎮宇：〈何晏及其著作思想研究〉（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1991年6月），頁65-79；或有以為144條，如宋鋼：《六朝論語學研究》（北京：中華書局，2007年），頁89、頁215-222。足見正因為《論語集解》實際匯集了七家之說，有

以何晏個人整體思想的普遍傾向，而來涵蓋其一生的全體著作，特別是以其「某些論著」中的普遍思想特質，而來涵蓋其「某部經注」的特性。也就是說，我們不可以將《論語集解》與何晏，甚或是王弼其他非經注的著作，混為一談。我們不應忽略「集解」體注經法與「論」說、「解」說某經或某書思想疑義，兩者在著書性質上的根本差異。

以上透過對《論語集解》一書的介紹，指出幾個應該注意的事項：「集解體」注經體例主旨乃在匯集舊注善說，而非自立家言；《論語集解》成書背景與意圖乃在回應執當局的興儒文化政策，故目的當不在祖述老、莊；纂輯者其實並非何晏一人；《論語集解》成書的正始年間《莊》學尚未流行。而在這幾個認識基礎上，下文將透過對經書、注經、注經者，乃至經學研究，提出本質性、強制性提問或定義，從經書之預設性質、注經規範、注經目的等攸關注經作業之各種假設，及其與經書作者、注經者之間的關係等視角切入，進一步討論歷來研究所謂：《論語集解》乃「祖述老、莊」、「以玄解經」、「經學玄化」的評斷，其立論之依據為何？其論證是否得以成立？其所以產生的可能原因何在？其凸顯了經學研究的何種問題？以及其揭示了那些《論語集解》研究的可能。

二、「經學史」專著與學界相關研究中的《論語集解》定位

目前學界一般大多主張何晏《論語集解》乃「祖述老、莊」、「雜玄虛解經」、「以玄解經」，而造成「經學玄化」。關於此點，我們確實可以在多數名之為「經學史」、「經學通論」的學術專著中看到此一論斷，例如：

到了三國兩晉時，延續東漢為經作注之風，但由於前人注釋工作已做得很

明白記載何人所言，再扣除「何注」中另外 3 條「一曰」形式的注解，歷來所謂的「何注」，其實《論語集解》中並無明載究竟為何人所注。今姑且不論這些注解是否為何晏以外其他四人所注，其實所謂「何注」的部分，據筆者初步查核，不乏原為鄭注、孔注，卻未將之標明者。此點亦凸顯出以何晏個人思想涵蓋《論語集解》一書之特質的待商榷性。其中有關鄭注的參考文獻，詳參王素編著：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》（北京：文物出版社，1991 年）、《唐寫本論語鄭氏注研究：以考據、復原、詮釋為中心的考察》（臺北：天津出版社，1996 年）；李方錄校：《敦煌〈論語集解〉校證》，載周紹良主編：《敦煌文獻分類錄校叢刊》（南京：江蘇古籍出版社，1998 年）。

多，所以本期有不少人為諸家注作蒐集、延續取捨的集解功夫，比較有名的，如張璠的《周易集解》、范甯《春秋穀梁傳集解》、何晏《論語集解》等，這雖然給讀者很大的方便，但因《集解》所蒐集者，幾乎都是各家的精華，所以由於集解的成書，反而造成前人各家傳注的亡佚。……又有人為了逃避現實的人生，本著道家虛無的人生觀，做為待人處世的方針，如魏何晏所著《論語集解》、《周易注》，凡是其所補充發揮者，大多具有道家的玄思。¹⁸

……在這探索新思想的激盪潮流中，出現了對《莊子》、《老子》、《周易》的研究熱潮。時代的要求，統治階級的需要，和以何晏、王弼為首的正始名士通力合作，將道家思想引入儒學，以玄談容止代替講經習禮，以思辨義理代替章句之學，跳出皓首窮經的圈子，而另尋精神上的超越和玄遠的本體世界，最終導致魏晉玄學的產生。……¹⁹

何晏《論語集解》是今存最早的《論語》注本，由何晏與孫邕、鄭沖、曹羲、荀顛五人共同編撰，唯後人多逕稱何晏所撰。……何晏等人身處曹魏之世，當時玄風漸成；何晏又善於《老子》、《周易》，說解自不免雜有玄談。……何晏、王弼一改漢儒重視章句訓詁的舊習，以義理解經書，開魏、晉新注的先聲。同時，他們又是魏晉玄學的始創者，率先援引老、莊哲理注經，在其他學者紛紛效尤下，經學玄理化遂蔚為風氣，成為魏、晉經學的一個特色。何晏的主要著作是《論語集解》，這部書雜采眾說，並申以己意。何晏本人好老、莊言，因而書中時有老、莊義解說經義的情形，在魏晉經書的新注中，首開用道家理解經的風氣。²⁰

何晏的注說：空，猶虛中也。所謂「道不可體」、「六藝不足據倚」、「空猶虛中」，都不是孔子的想法，而是用莊子來解說。何晏的注裡，往往有這

¹⁸ 李威熊：《中國經學發展史論》，上冊（臺北：文史哲出版社，1988年），頁234-235。

¹⁹ 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》（臺北：五南圖書出版社，2005年），頁143。

²⁰ 葉國良等：《經學通論》（臺北：大安出版社，2005年），頁362、頁513-514。

種情況。²¹

但如果我們仔細檢閱其他「經學史」、「經學通論」中的說明，則所謂「祖述老、莊」、「雜玄虛解經」、「以玄解經」，而造成「經學玄化」的評斷，有時只是普遍印象下的認知，未必是明察細究後的定論。關於此點，近人之「經學史」、「經學通論」等相關專著中，也有意識到此一問題者。例如馬宗霍《中國經學史》言：

王弼、何晏出，祖尚玄虛，以老莊之說釋經，則又別為一派。晏撰《周易私記》、《周易講說》，裴徽謂其神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋豪。自言不解易九事，而管輅見晏，則謂晏說易生義美而多偽，今書已佚。……何晏又與鄭沖、孫邕、曹羲、荀顛等撰《論語集解》，雜採眾說，並下己意，正始中上之，亦盛行於世。自王易何論行，鄭學二書轉為所掩，是則王、何雖不似王肅之明攻鄭君，而實隱為鄭敵。蓋訓詁之難精，不如義理之易了，承學之士，避難趨易，勢有固然，然而漢儒家法，自王、何乃大破矣。²²

依馬宗霍所言，則《周易私記》、《周易講說》是祖尚玄虛，以老、莊之說釋經；而《論語集解》則是雜採眾說，並下己意。換言之，即使何晏《論語集解》雖雜採眾說，然因為其同時斷下了己意，結果與王弼、鐘會、劉邠、嵇康、阮籍之流談《易》皆扇老莊之風一樣，漢儒家法之學不復存在，也就是造成了經學的玄化。但我們必須注意的是：馬宗霍在此點出了《論語集解》的「集解」這一注經法，與何晏「記」、「講」《周易》時，在方法上存在差異性。又如皮錫瑞於《經學通論》中說：

……范武子謂王弼、何晏罪浮桀、紂，則詆之太過矣。弼注之所以可取者，在不取術數，而明義理，其所以可議者在不切人事，而雜玄虛。……²³

²¹ [日]安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉譯：《經學史》（臺北：萬卷樓，1996年），頁73。

²² 馬宗霍：《中國經學史》（上海：商務印書館，1936年），頁64-65。

²³ [清]皮錫瑞：《經學通論》（香港：中華書局，1961年），頁52。

所言似乎意指范甯所謂「時以玄虛相扇，儒雅日替，寧以為其源始於王弼、何晏，二人之罪深於桀、紂」是一太過的「詆毀」，並指出「雜玄虛」的是王弼之《老子注》，而非何晏《論語集解》。關於范甯對何晏的批評是否太過，本田成之《中國經學史》中則說：

王弼、何晏所以至於被非難為罪浮桀、紂的，就是以老、莊虛無的思想入儒教中，成為晉朝清談的先驅。這從今日看來，不過是不知時代精神變遷的盲評而已。何晏《論語集解》之外，並好老、莊言，做《道德論》及諸文賦十篇，今已不傳了。……在前的揚雄的《太玄》，在後周子的《太極圖說》，皆不外孔、老思想的調和者。然而並不把揚雄、周茂叔以桀、紂來比。且無論在前、後漢，無論在其他時代，僅是純粹儒教支配思想界是絕對所無的。……王弼、何晏不過大膽地發表這種思想的人。這樣，三國時代此三學者的功績，在經學上或思想上誠是給與一大轉機的人。²⁴

皮錫瑞與本田成之提醒了我們進一步思考：范甯對何晏的反彈是否恰當？若從范甯亦作《春秋穀梁傳集解》看來，范甯不也是受到何晏所開創之「集解」體的影響嗎？就這意義而言，我們不禁要問：范甯的酷評會不會是影響下的焦慮？本田成之就對范甯的人格特質如下評論道：

范甯是一個反抗一世以期達到其主張的人。²⁵

這樣的提醒，使我們不得不進一步思考以「史評」決斷「經學」的妥適性如何？章權才於《魏晉南北朝隋唐經學史》中也指出：《論語集解》的撰就，標誌著《論語》之學實現了由章句訓詁之學向義理之學的發展。²⁶另外又提出所謂的「義理經學」、「以儒為主的儒道兼宗」。在此我們必須進一步問道：「義理經學」是否完全等同於「玄學經學」？同樣是在論述魏晉南北朝時期的經學，章權才則說道：

²⁴ [日] 本田成之著，李俚工譯：《中國經學史》（上海：上海書店出版社，2001年），頁175-176。

²⁵ 本田成之著，李俚工譯：《中國經學史》，頁201。

²⁶ 章權才：《魏晉南北朝隋唐經學史》（廣州：廣東人民出版社，1996年），頁99。

玄學經學可以何晏、王弼為代表。何晏《論語集解》、王弼《周易注》是玄學經學建立的標幟。玄學……發揮道家破事象尋玄理的傳統，提出寄言出意的方法論，重在義理，不拘守章句，所以表現為義理經學。……玄學經學是玄學的一部分，是玄學家關於儒家經典的注說，其特徵是用老莊思想解釋儒經，並且只把儒經作為一種憑藉，重點不在疏通經義，而在發揮注釋者自身的見解。……何晏《論語集解》是他與鄭沖、孫邕、曹羲、荀顛等雜採眾說而成，並申以己意，內中多有名理之談，但不突出。²⁷

針對「義理經學」、「玄學經學」這點，若玄學經學定義的重點之一是「不在疏通經義，而在發揮注釋者自身的見解」的話，《論語集解》的此種特色當然不突出。誠如前文所述，就比例而言，《論語集解》中章句訓詁、名物制度解釋之舊說，仍大於思辨義理，而從纂集舊注以求訂定一《論語》範本的企圖，仍舊可窺知其重視正統、傳統經注的立場。故劉師培對《論語集解》如下評論道：

東漢之末，說《論語》者，多宗鄭注。至魏王肅作《論語解》，始與鄭注立異，而陳群、周生烈、王弼咸注《論語》。何晏諸人，採摭漢魏經師之說，採孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭康成、陳群、王肅、周生烈八家之說。成《論語集解》。其篇目一依《魯論》，雖去取多乖，然漢儒遺說賴此僅存。²⁸

另外，我們也不禁要問：漢、魏舊注之「訓詁」學，是否就無「義理」可言？經注帶有「義理」色彩的注解，必待《論語集解》之出現才有嗎？

至於所謂「以儒為主的儒道兼宗」，著眼點就在何晏究竟是「援儒入道」？抑或是「援道入儒」？其差異就是何為主體的問題。此即錢大昕在為何晏平反辯解時所持的理由，其言：

予嘗讀其疏，以為有大儒之風，使魏主能用斯言，可以長守位而無遷廢之

²⁷ 章權才：〈魏晉南北朝時期的經學〉，載林慶彰編：《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社，1992年），頁457-458。

²⁸ [清]劉師培著，陳居淵注：《經學教科書》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁79。

禍。此豈徒尚清談者能知之而能言之者乎！若夫勸曹爽黜司馬懿，此平叔之忠於公室也。爽固庸才，不足與斷大事，不幸為懿所害，魏之國是去矣。輔嗣位雖未顯，而見知於平叔尤深，當亦非僅以浮譽重者。甯奈何不考其本末，而輒以「膏粱傲誕，利口覆邦」詆二人者哉！自古以經訓顯門者列於儒林，若輔嗣之《易》，平叔之《論語》，當時重之，更數千載不廢。方之漢儒，即或有間，魏、晉說經之家，未能或之先也。甯既志崇儒雅，固宜尸而祝之，顧誣以罪深桀、紂，吾見其蔑儒，未見其崇儒也。論者又以王、何好老、莊，非儒者之學。然二家之書具在，初未嘗援儒以入《老》、《莊》，於儒乎何損？且平叔之言曰：鬻莊軀，放元虛，而不周於時變，若是，其不足乎莊也。亦毋庸以罪平叔矣。陳壽之徒，徒以平叔與司馬宣王有隙，而輔嗣說《易》與王肅父子異；晉武，肅之外孫也，故傳記二人不無誣辭，而甯復倡為大言以謀之，恐後人惑於其說，爰著論以駁其失焉。

29

換言之，多數持所謂何晏《論語集解》乃是魏晉玄學風氣流行氛圍中之必然產物這一見解的先行研究，多以為在魏晉玄談學風之下，《論語集解》必為其影響下的產物，或主張玄談學風乃是何晏的「先見」與「前理解」³⁰，然無論是從何晏個人

²⁹ [清]錢大昕：〈何晏論〉，載《潛研堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），卷2，頁13-14。

³⁰ 持此說者有：金鎮宇：《何晏及其著作思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1991年6月），頁55-57；江淑君：《魏晉論語學之玄學化研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，1998年1月），頁17；吳萬居：〈何晏論語集解中之老莊思想〉，《孔孟月刊》卷23，第2期（1984年10月），頁38；陳金木：〈何晏論語集解用玄理注書問題的檢討〉，《孔孟月刊》卷23，第5期（1985年2月），頁25-26；高莉芬：〈何晏論語集解中之玄學思想〉，《孔孟月刊》卷25，第2期（1986年10月），頁32；簡淑慧：〈從論語集解看何晏的玄學思想〉，《孔孟月刊》卷26，第9期（1988年5月），頁38；韓國良、李華鋒：〈論何晏的思想軌跡和在正始玄學中的歷史地位〉，《南陽師範學院學報》卷1，第5期（2002年10月），頁10；秦躍宇、龍延：〈何晏玄儒兼治思想發微〉，《廣西師範學院學報》卷28，第2期（2007年4月），頁67-68。陳全得：〈論語集解與論語釋疑比較研究〉，《孔孟學報》第62期（1991年9月），頁223。也有從篇名即明言《論語集解》乃玄學背景下的產物，如甘滿祥：〈玄學背景下的魏晉南北朝《論語》學研究——從《論語集解》到《論語義疏》〉，《中國哲學史》2007年第1期，頁5-11。

的學習經驗歷程來看，或是從魏正始年間之前的學問主流乃兩漢訓詁之學的學術發展歷程來看，如果言及《論語集解》這一「經注」作品先前的學風，或是說其有所謂的「先見」、「前理解」，難道不應該也要將儒學與漢、魏舊注之學納入嗎？

在學界一片《論語集解》乃「祖述老、莊」、「以玄解經」，而造成「經學玄化」的滔滔言論中，晚近也有學者重新檢討此一定論是否妥適。例如汪惠敏〈何晏論語集解考辨〉³¹，藉由將《論語集解》與鄭玄《論語鄭氏注》、朱熹《論語集解》二書相比較，證明：

何晏不雜玄言，尤可顯見……歷來諸家或以為何晏好談玄言，其注《論語》，亦必採玄學之言；此種立論，實未公允。³²

陳全得〈論語集解與論語釋疑比較研究〉，藉由比較《論語集解》與王弼《論語釋疑》二書，說明：

《集解》雖有何晏之部分注文，雜有道家之玄旨，但何注究竟是屬於少數，且何晏雖為魏晉玄學之前導人物，但正因其處於玄風初起時，故儒家思想仍存留於心中，……吾人實不必如范甯般的深詆其罪，也不必假借諸多名義為何晏的以玄解經翻案。³³

前文所舉唐明貴〈何晏《論語集解》探微〉一文，主要從《論語集解》中何晏並沒有對「道」做詳細的解釋，而一般以為是何晏注解的所謂「空猶虛中」的注文，因為是在「一曰」一詞以後的注解，故應非何晏所下之注解這兩個理由，主張：

我認為把對《論語集解》的負面評價集中在「有玄虛之語」上是不正確的。

³⁴

前舉宋綱《六朝論語學》一書對《論語集解》的研究，則跳開歷來所謂是否「以

³¹ 汪惠敏：〈何晏論語集解考辨〉，《孔孟學報》第35期（1978年4月），頁149-192。

³² 汪惠敏：〈何晏論語集解考辨〉，頁152-153。

³³ 陳全得：〈論語集解與論語釋疑比較研究〉，《孔孟學報》第62期（1991年9月），頁220-225。

³⁴ 唐明貴：〈何晏《論語集解》探微〉，《聊城大學學報》2004年第6期，頁38。

玄解經」的爭論，著重在其所引七家注與何晏注的比較研究，說明何晏如何適當取捨漢、魏舊注，網羅漢儒舊義，乃其最大之價值。

另外，周大興〈何晏玄學新論〉一文³⁵，則就何晏〈道論〉、〈無名論〉二文，說明何晏的玄學乃王弼玄學體系的雛形，也與竹林玄學有異；蔡振豐〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉一文，指出「道不可體」與「虛中」二詞，未必出自《老》、《莊》，進而就何晏援引《易經》解《論語》的部分，諸如「道」的義涵、「性承之天」的解釋，既不同於老、莊，也有思想系統上的不足，而此恰足以證明何晏思想的過渡性。筆者以為周、蔡二文的研究成果，可以提供經學研究者思考：所謂「經學玄化」這一結論的恰當與否？亦即，所謂「玄理化」義理解釋的比例有多少？《論語》被玄學所「化」的程度，是否真的起了「質」（經書義理）的根本變化？否則如何稱得上是「玄學經學」、「經義的玄理化」？

上述研究專論，或就字義的多樣可能性，說明何晏對「道」、「虛中」、「性」等之解釋，並非必然連結到玄學之說；或就《論語集解》與鄭玄、王弼、皇侃乃至朱熹的比較，證明其「以玄解經」色彩相對淡薄，離漢代舊注未遠；或就其所謂部分的玄學思想，證明其乃正始玄學的草創者，或者說是漢儒天人感通思想過渡到魏晉玄學的作品。

筆者並非「假借諸多名義」而試圖為何晏的以玄解經翻案；只是在閱讀《論語集解》與歷來研究的過程中，我們可以發現學界相關研究專論對《論語集解》定位，基本上也是繼承了史書或「經學史」專著中的觀點。關於此一論斷的來源，或者說其所以如此主張的理由，除了是因為毫無疑問地「今依舊習之說」，或是已心有定見地採擇有利己見的文獻證據下的必然結果，所以也導致了上述諸多問題的產生，諸如：范甯為何對何晏如此苛刻？其理由可能為何？漢、魏舊注之「訓詁」學，是否就無「義理」可言？經注帶有「義理」色彩的注解，必待《論語集解》之出現才有嗎？《論語集解》這一「經注」作品先前的學風，或是說其有所謂的「先見」、「前理解」，難道不應該也將儒學與漢、魏舊注之學納入嗎？《論語》被玄學所「化」的程度，是否真的起了「質」（經書義理）的根本變化？這些問題，將於後文中逐一討論。

而且據上文所述，所謂《論語集解》乃是「祖述老、莊」、「以玄解經」終致「經學玄化」的評價，其所以產生的原因，基本上不外以下六種：

³⁵ 周大興：〈何晏玄學新論〉，《鵝湖學誌》第22期（1999年6月），頁42-75。

1. 以「史評」決斷「經學」
2. 何晏與王弼混談
3. 「經注」與「論說」混談
4. 一代思潮影響下的經注之必然傾向？
5. 以少代多、以偏概全的不合比例原則判定
6. 「語彙」、「概念」、「觀念」、「思想內容」的混同

而這六個原因，在筆者看來，其實正關係者經學研究的本質性問題。諸如：「經學史」的撰著是否是史書或是「儒學史」或「思想史」、「哲學史」撰作中的一環？古人「經注」作品的評價難道不應該與其「論說」個人思想的著作有所區隔？「注經」這一作業的意義可能是什麼？因為這關係到注經的規範與目的。又經注之所以或多或少帶有當代思潮的色彩，難道只是因為單方面受到時代潮流所影響下的必然嗎？我們不是更應該進一步思考經典之所以為經典的條件為何？以及注經者是否預設了「經典」應該具備諸如所謂「聖人制作」、「含天蓋地」的性質，甚至是去思考有沒有一種注經主體與經書客體完全斷然區隔的注經作業？又或者有沒有一種全然完整的經書原意復原的可能？也就是說存不存在一種名之為「真正之儒學精義」的聖人微言？

針對上述諸多攸關經學研究的本質性提問，以下筆者將在前人研究的基礎上，就筆者目前初步所進行的思考，嘗試對其進行說明與回答。

三、舊說的檢討、反省與思考

（一）「祖述老、莊」？——作為「歷史論述之存在」的人與作為「經注文本結構之存在」的注經者

今人研究《論語集解》，主張何晏「祖述老莊」的論斷，所持理由常是「依舊習之說」，認為古來即有此說，而此一舊說的代表就是范甯。然筆者以為：史書對何晏人格與學問的評價，屢見史家的立場與當代的偏見。在《魏書》、《晉書》、《梁書》中，何晏的人格屢遭負面評價，追究其主因，不外政治上的黨同伐異，例如：

何平叔言遠而情近，好辯而無誠，所謂利口覆邦國之人也。鄧玄茂有為而無終，外要名利，內無關鑰，貴同惡異，多言而妒前；多言多釁，妒前無親。以吾觀此三人者，皆敗德也。遠之猶恐禍及，況昵之乎？正始初，除尚書郎，遷黃門侍郎。時曹爽秉政，何晏為吏部尚書，嘏謂爽弟羲曰：「何平叔外靜而內銛巧，好利，不念務本。吾必先惑子兄弟，仁人將遠，而朝政廢矣。」晏等遂與嘏不平，因微事以免嘏官。起家拜滎陽太守，不行。

³⁶

曹爽用何晏、鄧颺、丁謚之謀，遷太后於永寧宮，專擅朝政，兄弟並典禁兵，多樹親黨，屢改制度。帝不能禁，於是與爽有隙。五月，帝稱疾不與政事。時人為之謠曰：「何、鄧、丁，亂京城。」³⁷

及大將軍曹爽擅權，李勝、何晏、鄧颺等亂政，孚不視庶事，但正身遠害而已。及宣帝誅爽，孚與景帝屯司馬門，以功進爵長社縣侯，加侍中³⁸。

或是學術上的偏見與對立，如：

今晉之興也，功烈於百王，事捷於三代。宣景遭多難之時，誅庶孽以便事，不及修公劉、太王之仁也。受遺輔政，屢遇廢置，故齊王不明，不獲思庸於毫；高貴沖人，不得復子明辟也。二祖逼禪代之期，不暇待參分八百之會也。是其創基立本，異於先代者也。加以朝寡純德之人，鄉乏不貳之老，風俗淫僻，恥尚失所，學者以老、莊為宗而黜六經，談者以虛蕩為辨而賤名檢，行身者以放濁為通而狹節信，進仕者以苟得為貴而鄙居正，當官者以望空為高而笑勤恪。³⁹

曼容早孤，與母兄客居南海。少篤學，善《老》、《易》。嘗曰：何晏疑《易》

³⁶ 〈傳嘏傳〉，《三國志·魏書》，卷21，頁624。

³⁷ 〈高祖宣帝懿〉，《晉書·帝紀》，卷1，頁16。

³⁸ 〈列傳第七·宗室安平獻王孚〉，《晉書》，卷37，頁1083。

³⁹ 〈帝紀〉干寶之評論，《晉書·總論》，卷5，頁135-136。

中九事，以吾觀之，晏了不學也。故知平叔有所短。⁴⁰

而在論及何晏之學問特質時，也不斷言及其「祖述老、莊」：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以為天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以化形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。……妙善玄言，唯談老、莊為事。⁴¹

晏，何進孫也。母尹氏，為太祖夫人。晏長于宮省，又尚公主，少以才秀知名，好老、莊言，作〈道德論〉及諸文賦，著述凡數十篇。⁴²

又抨擊何晏最激烈者，莫過范甯，其言：

時以玄虛相扇，儒雅日替，甯以為其源始於王弼、何晏，二人之罪深於桀、紂。……王、何蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生，飾華言以翳實，聘繁文以惑世。縉紳之徒，翻然改轍，洙泗之風，緬焉將墜。遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵，禮壞樂崩，中原傾覆。古之所謂言偽而辯，行僻而堅者，其斯人之徒歟！⁴³

范甯的酷評，使得諸多後人也立足於范甯的立場，以為何晏廢棄儒學經業，是為歷史罪人。例如自劉勰、顏之推以還，下及清代之陳澧，皆持此論。彼等如下言道：

魏之初霸，術兼名法，傅嘏、王粲，校練名理。迄至正始，務欲守文，何

⁴⁰ 姚察、謝朓，〔唐〕魏徵、姚思廉合撰：〈儒林傳·伏曼容〉，《梁書》，《新校本梁書》（臺北：鼎文書局，1990年），卷48，頁662-663。

⁴¹ 〈列傳第十三·王戎〉，《晉書》，卷43，頁1236-1237。

⁴² 〈曹真傳〉，《三國志·魏書》，卷9，頁292。

⁴³ 〈列傳第四十五·范甯傳〉，《晉書》，卷75，頁1984-1985。

晏之徒，始盛玄論，於是聃周當路，與尼父爭途矣。⁴⁴

乃正始明道，詩雜仙心，何晏之徒，率多浮淺。⁴⁵

何晏、王弼，祖述玄宗，遞相誇尚，景附草靡，皆以農、黃之化，在乎己身，周、孔之業，棄之度外。而平叔以黨曹爽見誅，觸死權之網也。輔嗣以多笑人被疾，陷好勝之阱也。⁴⁶

何注始有元虛之言，如子曰：「志於道。」注云：「道不可體，故志之而已。」
「回也，其庶乎，屢空。」注云：「一曰：空猶虛中也。」自是以後，元談競起。⁴⁷

前人研究中，若持何晏《論語集解》是「祖述老、莊」者，當然也或多或少分別援引到上述文獻以為例證。而試圖為何晏辯解的，則再從史書中尋找出相反的例證，例如：

會丙寅，詔群僚舉郡縣之職以補內官。咸復上書曰：……正始中，任何晏以選舉，內外之眾職各得其才，粲然之美，於斯可觀。⁴⁸

此條資料所以有力，乃因傅咸為何晏政敵傅玄之子，其願意如此稱讚何晏，其中義涵值得注意。另外，劉義慶則說：

何晏為吏部尚書，有位望，時談客盈坐。⁴⁹

⁴⁴ [梁]劉勰：〈論說第十八〉，《文心雕龍》（臺北：明倫出版社，1971年），卷4，頁327。

⁴⁵ 劉勰：〈明詩第六〉，《文心雕龍》，卷2，頁67。

⁴⁶ 顏之推：《顏氏家訓》，周法高選輯：〈勉學〉，《顏氏家訓彙注》（臺北：臺聯國風出版社，1975年4月），頁41-42。

⁴⁷ [清]陳澧：《東塾讀書記》（臺北：廣文書局，1970年12月），卷2，頁13。

⁴⁸ 〈列傳第十七·傅玄子咸子敷〉，《晉書》，卷47，頁1327-1328。

⁴⁹ [南朝·宋]劉義慶著，劉孝標注：〈文學第四〉，《世說新語》，收入王雲五主編：《國學基本叢書》（臺北：臺灣商務印書館，1968年9月），卷2，頁46。

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！」因以所注為《道德二論》。⁵⁰

由此看來，何晏藉注《老子》以論玄虛，實遠不如王弼。這一看法也許啟蒙了後人若想反駁《論語集解》並非是「祖述老、莊」意識下充滿玄學色彩的經注的話，比較的對象不作第二人想，首推王弼之《論語釋疑》，或是其後的皇侃的《論語義疏》。這樣的比較研究，不僅可以釐清同時代的不同體例的經注——「集解」與「釋疑」之間的差異所在，同時也突顯出在新思潮的激盪影響中，所謂「注不破經」、「疏不破注」的注經規範，究竟可不可能存在？

時入南宋，葉適則清楚指出范甯的問題所在，其言：

何晏〈集解序〉，語簡而文古，數百年講《論》之大意，賴以有存。經晏說者皆異於諸家，蓋後世詣理之學，以晏及王弼為祖，始破經生專門之陋矣。范甯以為幽沉仁義，罪過桀、紂，若甯，不知其所知而已。⁵¹

葉適所謂「不知其所知而已」，點出了范甯對何晏的評價，受到其自身立場、視野侷限的事實。而葉適說《論語集解》中凡「經晏說者皆異於諸家」，只能說此乃何晏「自下己意」處，但未必就是「祖述老、莊」、「以玄理解經」。至於葉適以何晏與王弼為「後世詣理之學」的始祖，則未必是就《論語集解》而言。王夫之則進一步指出史家的政治、學術立場，不僅影響了我們對「過去真實」的正確研判，其極有可能一開始就是試圖誤導。王夫之言：

史稱何晏依勢用事，附會者升進，違忤者罷退，傳嘏譏晏外靜內躁，皆司馬氏之徒，黨邪醜正，加之不令之名耳。晏之逐異己而樹援也，所以解散私門之黨，而厚植人才於曹氏也。⁵²

⁵⁰ [南朝·宋]劉義慶著，劉孝標注：〈文學第四〉，《世說新語》，卷2，頁47。

⁵¹ [南宋]葉適：〈論語卷〉，《習學記言》，上冊（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1980年），卷13，頁363。

⁵² [清]王夫之：〈三國〉之二十五，《讀通鑑論》，第1冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1984年），卷10，頁328-329。

何晏、夏侯玄、李豐之死，皆司馬氏欲篡而殺之也。而史敘時論之譏非，以文致其可殺之罪，千秋安得有定論哉？⁵³

若如是，則我們能否毫無猶豫地「依舊習之說」？或者說當我們發現「舊習之說」與事實不符時，我們能否發現其中隱藏著與經學的某種關聯？且讓我們先來思考什麼是「歷史」？特別是當我們發現歷史居然是一種偏見時。英國後現代主義史學家凱斯·詹京斯（Keith Jenkins）曾如下說明「歷史」：

在理論的層次，我想提出兩個論點。第一點是歷史是關於世界的論述系列之一。……這些論述並沒有創造這個世界，但是卻將它據為己有，並賦予它一切的意義。歷史旨在查究的那一點世界，是「過去」。因此，作為論述的歷史與其論述的對象並不屬於同一範疇，也就是說「過去」和「歷史」是不同的事。再者，「過去」和「歷史」彼此之間的綴連程度，並沒有大到只能有一種對「過去」的解讀是絕對必然的。……讓我由「歷史乃論述過去，但絕不等於過去」的這個想法談起。⁵⁴

在注經、寫作行為與生活方式關係相對緊密的古代，注經者的生活方式基本上常被視為文本語境的一部分，進而被加以文本化。因此，我們對經注的興趣與探究，常引發我們對注經者本身及其生命形態的關注。此種關心雖然是對注經者作為一個人的關心，但並非僅限於關心所謂的「注經者」，一位注經者的道德情操、價值判斷、學問發展、政治事業、生活情感，按理說都應該在某種倫理系統的行為規範中，使讀者得以理解「注經者」這樣一個人的存在。換言之，只有當「注經者」真正的生存方式被當作一種思想、文化呈現時，進而關聯讀者對經注文本的理解、研究，注經者的整體形象便足以成為輔助讀者解釋、評價其經注的憑藉工具。而在正常情況下，就「人」的整體性而言，其生命的展現，包括其行事風格與經注作品性質，基本上也應該都是依據這個生命總體的實踐經驗與價值意識。

⁵³ 王夫之：〈三國〉之三十三，《讀通鑑論》，卷10，頁337。

⁵⁴ [英]凱斯·詹京斯（Keith Jenkins）著，賈士衛譯：〈第一章歷史是什麼〉，《歷史的再思考（*Re-thinking History*）》（臺北：麥田出版社，2006年），頁84-85。

因此，如果一個人與其經注作品；或是某部經注與其注經者之間，缺乏「統一性」，則極有可能意味著他／它是不能被理解，或是說不能完整全面地被理解。也就是在此種要求之下，所以注經者的生平與經注作品有著相同的重要性。但我們確實發現史書中所描繪的那位作為「歷史論述之存在」的人，與作為「經注文本結構之存在」的注經者之間的落差。我們透過歷史論述中諸如生卒、家世、婚姻、友朋、遭遇、思想傾向等要素而來認識理解那位作為「歷史論述之存在」的人；另外我們則藉由經書及經書作者的預設特質；注經的假設、規範、目的、體例；注經者的學問立場等，對「注經作業」而言，具有深刻意義的解經要素，而來拼湊出那位作為「經注文本結構之存在」的注經者。若如是，則作為「經注文本結構之存在」的注經者，其實是由「歷史論述之存在」與「經注本身」所拼湊而成的重層結構。

換言之，注經者具有「歷史論述」與「經注文本結構」的兩個向度。作為「經注文本結構之存在」的注經者是一個創造主體，其學問立場、思想傾向、價值意識、注經方法既是經注作品的構成要因，也是以資讀者解釋的依據。然作為「歷史論述之存在」的人，則是一個行為主體，同時將作為「經注文本結構之存在」的注經者包含在其中，將具有兩個面向的存在，統一在一個完整典型的人格底下。因此，當經注風格與注經者的行為模式、行事風格、生命實踐有所齟齬，或是經注中的注經者居然呈現出複性結構或特別質性時，我們除了理所當然的解釋、接受之外，難道不應該從不同的文本之中，發掘不同面貌的注經者，進一步釐清那個被建構在經注之中與經注之外的注經者，使我們的理解與評價儘可能獲得一個全知觀點？

也就是說，我們必須思考我們所判斷出的何晏《論語集解》的學問特質，與其行為模式、行事風格、生命實踐之間，能否建構出一個風格統一的完整型人格？以使我們的評價儘可能接近全知、真知。而從史書其他相關的記載，我們不難發現何晏一生的道德價值意識，以及其政治企圖與堅持，充分凸顯出儒家性格。誠如本文第一節中所提出的，《論語集解》的成書，極可能是配合執政當局興儒政策的作業，而太和六年（232）何晏奉魏明帝曹睿詔令，作〈景福殿賦〉，賦中有言：

招忠正之士，開公直之路。想周公之昔戒，慕咎繇之典謨。除無用之官，

省生事之故。絕流遁之繁禮，反人情於太素。⁵⁵

正始八年秋七月，時何晏任尚書一職，曾經上書齊王曹芳奏曰：

善為國者必先治其身，治其身者慎其所習，所習正則其身正，其身正則不令而行；所習不正則其身不正，其身不正則雖令不從。是故為人君者，所與游必擇正人，所觀覽必察正象，放鄭聲而弗聽，遠佞人而弗近，然後邪心不生而正道可弘也。⁵⁶

這不都是基於儒家思想的政治論點嗎？另外，何晏於〈奏請大臣侍從游幸〉文中更如下言道：

所習正則其身正，其身正則不令而行；所習不正則其身不正，其身不正則雖令不從。放鄭聲而弗聽，遠佞人而弗近。⁵⁷

據此看來，足見何晏還是主張安天下的關鍵，乃在於修身自持，知人善任，則天下安定，百姓安治。換句話說，何晏欲諫言曹魏執政當局的，仍是儒家所推崇的自堯、舜以來，古代理想帝王的「德化流行」；而非老子所言的「絕聖棄智」、「絕仁棄義」之類連儒家道德都否定的「無為而治」。但是對何晏而言，「修身自持以行德政」，既是「無為」，又是「無所不為」。故《論語集解》〈為政〉中，何晏注解說：「德者無為，猶北辰之不移而眾星拱之。」在此，「無為」顯然不是無所作為，「無為」的具體內涵恰是「道德」本身，此「無為」也就是「能復用無所有」。

⁵⁸

也就是說，何晏不僅不否定道德本身，也屢於《論語集解》中表達儒家道德

⁵⁵ 何晏：〈景福殿賦〉，載蕭統選，李善等註：《增補六臣註文選》（臺北：華正書局，1977年），頁47-48。

⁵⁶ 〈三少帝紀·齊王芳〉，《三國志·魏書》，卷4，頁122。

⁵⁷ 何晏：〈奏請大臣侍從游幸〉，載嚴可均：《全三國文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》，第3冊，頁8。

⁵⁸ 「能復用無所有」，見於《列子·仲尼篇》「蕩蕩乎民無能名焉」一句，張湛注引何晏〈無名論〉，見楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年），頁121。

概念，如〈學而〉「其為人也孝悌」章，何晏注曰：「言孝悌之人必恭順，好欲犯其上者少也。」「先能事父兄，然後仁道可成。」注〈述而〉「子食於有喪者之側」章，則言：「喪者哀戚，飽食於其側，是無惻隱之心也。」注〈微子〉「殷有三仁焉」章，則言：「仁者愛人，三人者，行異而同稱仁，以其俱在憂亂寧民。」

事實上，何晏〈無名論〉中，將無名之「道」與蕩蕩之「堯帝」相等同，則「堯帝」便成了「道」的載體，若如是，那堯帝聖人的本質，也就等同於宇宙本體的「無」的本質。則聖人的內在性本質——「無」，卻同時又是儒家所提倡的「德化流行」名教之治的根源。如此一來，聖人內在的「無」這一性之「本體」，豈不是同時又成了天下安定、百姓安治的「用」，換言之，「無」既是「體」，又是「用」。這也就是為何聖人修身自持，德化流行，則天下自然安治，而此即何晏所謂的：道「能復用無所有」。

所以筆者以為：所謂何晏乃祖述老、莊的論斷，在我們透過作為一「歷史論述之存在」的何晏這個「人」的生平看來，是很難具有說服力的。因為相對於作為一「經注文本結構之存在」的注經者，作為一「歷史論述之存在」的人，按理講應該具有較大的客觀性。唐長孺於《魏晉南北朝隋唐史三論》中如下說道：

何晏雖推重無名，卻不廢有名，因為自天地以來，都是有所有，重要的是能「復用無所有」。這與王弼注《易·復卦》「復者返本」之意相同。何晏的本意並不反對名教，只是說名教應復本於自然。……何晏身前在政治上佔有重要地位，主選舉時號稱得人，他還有關於禮制的論著，可見並非「祖尚玄虛」，不關心世務，更沒有企圖破壞名教。他所提出的無名、無為出發於名理而又批判了曹魏的名法之治。⁵⁹

而早期出版的「中國思想史」專著中也已經指出：

何晏的這些政治思想是有其政治背景和階級根源的。因為他輔助曹爽秉政，掌握大權，具有勃勃的野心。他所以要提倡皇帝「無為而治」，正是企圖為自己掌握政權的野心建立理論根據。他之所以提倡虛無、否定名教的永恆性而又不完全否定儒家的名教思想，這又是因為以他為代表的新興

⁵⁹ 唐長孺：《魏晉南北朝隋唐史三論》（武漢：武漢大學出版社，1992年），頁71。

的庶族貴族，表面上當然要對原來豪門世族的名教思想加以否定，同時也不滿意原來曹魏「尚法治、重考核」的嚴酷政治束縛，便希望在人君的「無為而治」的前提下讓他們重新來制定一些符合他們利益的典章制度，故骨子裡同樣襲用了儒家的名教思想。⁶⁰

雖然我們發現不同的「歷史」論述指向同一「過去」，但這已經是一個被揭發出已久的秘密，然而其所以無法擲地有聲，我們要問是因為「舊習積累」已深？或是從事經學研究的眾耳沉睡？在兩漢到魏、晉的經學發展歷史過程中，今古文家的立場分明，王肅欲奪鄭學之主流地位的企圖，在晉代真的已成過往雲煙嗎？喧嘩的眾聲果真淵默？抑或化為潛流，持續在潛意識中吵嚷不已？

蓋早在范甯之前，當何晏尚為因「浮華」案遭到抑黜之前，作為魏初當權派名士集團眼中之異己，何晏等人早就是建安老臣董昭亟欲剷之而後快的對象。董昭上書曰：

當今年少，不復以學問為本，專更以交游為業；國士不以孝悌清修為首，乃以趨勢游利為先。合黨連群，互相褒歎。以毀訾為罰戮，用黨譽為爵賞，……皆法之所不取，刑之所不赦。⁶¹

而據史書記載，日後魏明帝的反「浮華」的結果就是：

南陽何晏、鄧颺、李勝，沛國丁謐，東平畢軌，咸有聲名，進趣於時。明帝以其浮華，皆抑黜之。⁶²

也就是說，何晏因被視為「浮華」之士，故被罷黜。誠如王曉毅所言：

到（魏明帝）太和中後期，這種結社交游、清談論辨的風氣已在京師瀰漫開來，尤其是形成了來自民間的人才清議輿論，影響了政府的選官活

⁶⁰ 楊國榮主編：《簡明中國思想史》（北京：中國青年出版社，1962年），頁70。

⁶¹ 〈董昭傳〉，《三國志·魏書》，卷14，頁442。

⁶² 〈曹爽傳〉，《三國志·魏書》，卷9，頁282

動。……於是作為當權派的魏初名士集團本能地作出了反應，建安老臣董昭首先出場，上書魏明帝，要求予以嚴厲制裁。⁶³

筆者以為董昭此舉，頗似日後范甯對何晏、王弼的深惡痛絕，相當程度都是「舊」士族與「新」民間異議人士；或是經學世家之「舊」學與門閥士族之「新」學之間，長久以來政治、學術立場的齟齬。

讓我們再一次回想范甯如何說明其家族在當時所以必須撰著《春秋穀梁傳集解》的理由，其言：

釋《穀梁傳》者雖近十家，皆膚淺末學，不經師匠，辭理典據，既無可觀，又引《左氏》、《公羊》以解此傳，文義違反，斯害也已。於是乃商略名例，敷陳疑滯，博示諸儒同異之說。昊天不弔，大山其頽。匍匐墓次，死亡無日。日月逾邁，跂及視息。乃與二三學士及諸子弟，各記所識，并言其意。

64

我們將范甯這段說明，與何晏之前回應齊王曹芳尊孔、講《論語》這一文化政策風向球的作為合而視之，不難發現一個經術有相當成就的注經者，可以藉由爭取書寫權，進而制定象徵文化思想、道德價值秩序的發言權，甚至可與執政當局協力完成一種經書符號權力系統的建構。換言之，這些事實提供我們觀察政治權力與學術集團之地位之間的等值關係。反言之，在經書符號權力系統之外的另一方，可以從事一種針對此一經書符號權力系統的反建構。因此，注經等於在爭取一種發言、書寫權，建構一種我群的價值秩序，同時也是一場權力爭奪。

魏、晉士風清虛放曠，而針對性的批評，如上所述，自三國魏時便已開始。自東晉范甯將士風虛誕放曠之弊歸咎於何晏、王弼，甚至判定其罪深於桀、紂以還，從東晉至今人之研究，類似的批評亦可謂史不絕書，但大多數批評者恐怕都只是立足於其自身所倡導的學風和士風，未必是在嚴肅確實的歷史性研究之基礎上，作出公正評價，所以幾乎都迴避了魏、晉之喪亂，罪當在執政者，而不在議

⁶³ 王曉毅：《王弼評傳·附何晏評傳》（南京：南京大學出版社，1996年），頁78。

⁶⁴ 范甯：〈序〉，《春秋穀梁傳集解》，《十三經注疏》（1815年，阮元刻本）（臺北：開明書局，1955年），頁7。

政者。

而東晉孝武帝力圖伸張皇權的手段之一，便是舉用儒生、興儒學。據史書所載，「范甯與邈皆為帝所任使，共輔朝廷之闕」。⁶⁵《世說新語·讒險》「孝武甚親敬王國寶、王雅」條注引《晉安帝紀》曰：「(王)雅之為侍中，孝武帝甚信而重之。王珣、王恭特以地望見禮，至於親信，莫及雅者。」⁶⁶范甯、徐邈，以及王肅之後人王雅等三人，彼等在東晉的士族中，皆屬門第不高者，卻都以儒學事孝武帝，故與江左前此玄風流煽、名士縱橫的情況大不相同。

而誠如范甯於〈春秋穀梁傳集解序〉中所說的：

升平之末，歲次大梁，先君北蕃回軫，頓駕于吳，乃帥門生故吏，我兄弟子姪，研講六籍，次及三傳。左氏則有服、杜之注，公羊則有何、嚴之訓。釋穀梁傳者雖近十家，皆膚淺末學，不經師匠。辭理典據，既無可觀，又引左氏、公羊以解此傳，文義違反，斯害也已。於是乃商略名例，敷陳疑滯，博示諸儒同異之說。⁶⁷

亦即，該書乃其父范汪率門生故吏、兄弟子姪研講敷陳而成，故可視之為范氏家學著作。范甯之父范汪，六歲過江，依外家新野庾氏。《晉書·范汪傳》謂范汪「善談名理」⁶⁸，但這恐怕也不過是范汪干謁求進的一種手段。因為范汪一生行事，全在崇儒。例如其於東陽太守任內，便大興學校，甚有惠政。而此由《世說新語·排調》「范玄平在簡文坐」條注引《范汪別傳》謂范汪：「通敏多識，博涉經籍，致譽於時，歷吏部尚書徐兗二州刺史。」⁶⁹亦可窺知。其又因精通禮學，故今日我們可以看到《通典》載其議喪禮之文甚多。

范甯「崇儒抑俗」之激烈，則導致其對王弼、何晏抨擊過苛刻，進而著論非之，比之於少正卯。范甯亦著有《禮雜問》十卷，一般以為范甯載於《通典》中的議禮之作，當屬《禮雜問》的遺文。又，范甯的陳政事諸疏，頗類於漢代以來儒家論治道之作。而范甯最為人稱道的，就是其先在餘杭興學校，養生徒，史謂

⁶⁵ 〈列傳第十一·儒林·徐邈〉，《晉書》，卷91，頁2357。

⁶⁶ 劉義慶著，劉孝標注：〈讒險第三十二〉，《世說新語》，卷6，頁222。

⁶⁷ 范甯：〈序〉，《春秋穀梁傳集解》，頁7。

⁶⁸ 〈列傳第四十五·范汪子甯〉，《晉書》，卷75，頁1982。

⁶⁹ 劉義慶著，劉孝標注：〈排調第二十五〉，《世說新語》，卷6，頁199。

「自中興以來，崇學敦教，未有如甯者也。」⁷⁰後任豫章太守，獎學更力。《輿地紀勝》卷 26 引章公弼《學記》，謂范甯：

之於豫章有功於學校，自漢至晉曠數百年間，獨得一范甯而已。大設庠序，遠近至者數千人，資給一出私祿。⁷¹

范甯子范泰也以博士起家，《宋書》卷 60〈范泰傳〉亦記其議禮、興學諸事，堪稱父祖流亞。范泰從兄范弘之，《晉書》將其入於〈儒林傳〉，史載其頗有抑強臣、崇皇權的思想，因而不見容於士族諸門戶。范泰子即范曄，出繼范弘之，《宋書》卷 69〈范曄傳〉亦謂其「博涉經史，善為文章」⁷²，一生在名教中浮沉，卒至誅夷。由此看來，自范汪至范曄四世，范氏堪稱是江左少有的一個儒學家族，而范氏興儒事跡，主要集中在注解《春秋穀梁傳》、議禮、興學三事，至范曄時，甚至掌握了論述歷史的著作權。

據以上所述，我們不難發現何晏作為曹氏政權之臣子，在政治上是從屬於司馬氏的范氏的敵對陣營。而如果從新創一「集解」注經體例，亦即筆者前述所謂經書符號權力系統的建構來看，何晏化繁為簡的新經書符號權力發言權，則如同其在《論語集解》中，相較於鄭玄多將經義朝典章制度等禮制方面詮釋，何晏的注經方法等同是一種對禮制符號權力論述的反建構，這對江左范氏的議禮學風而言，也形同是一種宣戰。又從身分屬性而言，作為曹操之女婿、曹氏政權之皇親國戚的何晏，縱使史書將其列名於「浮華」之徒，本有其可議之處⁷³，但從身分地位而言，與其說何晏周圍是清虛放曠的清談人士，毋寧說其原本出身東漢外戚之門，後又養於魏宮，既為曹操之「假子」，又為曹操之女金鄉公主之夫婿，此種不必經九品或選舉便可任用的準天子宗室，其身邊幾乎都是曹魏王室派的皇親顯貴，其社群屬性，恐怕也是輔佐晉孝武帝興儒業的范甯等門第不高的東晉名士眼中，凌駕皇室、干預政權乃至學校之廢、儒學之衰的罪魁禍首，同時也是與之爭

⁷⁰ 〈列傳第四十五·范汪子甯〉，《晉書》，卷 75，頁 1985。

⁷¹ [宋]王象之著，李勇先校點：〈江南西路·隆興府〉，《輿地紀勝》，《宋元地理志叢刊·5》（成都：四川大學出版社，2005 年），卷 26，頁 1225-1226。

⁷² 〈列傳第二十九·范曄〉，《宋書》，卷 69，頁 1819。

⁷³ 金鎮宇：《何晏及其著作思想研究》詳細指陳陳壽於《三國志》〈曹爽傳〉謂何晏是「浮華」之徒的說法，其實是操控史筆的陳壽對曹爽派人物的誣陷。詳參頁 30-40。

奪權力、地位的敵對一方。

關於史書中諸多對何晏評斷的非理性，魯迅曾如下說明其原因：

因為他（何晏）是曹氏一派的人，司馬氏很討厭他，所以他們記載對何晏大不滿。⁷⁴

魯迅此種判斷，胡三省在注解《資治通鑑》時也指出：《三國志》作者陳壽等晉臣為增曹爽之惡，故不惜加一「遷」字，捏造曹爽與何晏等人遷郭太后於永寧宮的事實。⁷⁵有鑒於此，筆者以為，我們應該重新思考所謂何晏「祖述老莊」這一「舊習之說」的可信度，避免想當然爾地以之為研究《論語集解》的，作為「經注文本文本結構之存在」的注經者的學術立場，而可以在與作為「歷史論述之存在」的何晏這一人全面參照下，重新思考《論語集解》的其他可能屬性。

（二）「以玄解經」？——經書之預設性質、注經規範、注經目的

歷來研究中各家認為何晏「以玄解經」的例證，或多或少，數目不一，例如在金鎮宇的統計中，何晏自注共 143 條，其中「以玄解經」者共 47 條⁷⁶。若將此 47 條依《論語》章節計算，又可歸為 34 條。再將之以《論語集解義疏》為條目底本，參照《論語正義》校對條目，並與孔穎達《周易注疏》、王弼《老子注》作為歷來所謂《論語集解》援引《易經》、《老子》的參照資料，則可整理出：歷來所謂何注「以玄解經」的條目，純粹釋義者有 13 條；其他 21 條何注究竟是否為「以玄解經」，說法分歧，見仁見智，爭議頗多。而大致多就其看似與《老子》、《易經》有關的部分來立說，而且集中在《論語集解》中何晏言及「道不可體」（〈述而·志於道〉）；「天道者，元亨日新之道也」（〈公冶長·夫子之言性與天道〉）；「性者，人之所受以生也」（〈公冶長·夫子之言性與天道〉）；「一曰：空，猶中虛也」（〈先進·回也其庶乎〉）；「聖人體無」（〈述而·子曰志於道〉）；「無為而治」（〈衛靈公·

⁷⁴ 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，《而已集》，載《魯迅文集》，第 3 集雜文卷（揚州：浙江人民出版社，2002 年），頁 431。

⁷⁵ 詳見〔宋〕司馬光：〈正始八年〉條「大將軍爽用何晏、鄧颺、丁謚之謀，遷太后於永寧宮」之注文，《資治通鑑》，景印摛藻堂《四庫全書叢要》本（臺北：世界書局，1988 年），卷 75，頁 6。

⁷⁶ 詳金鎮宇：《何晏及其著作思想研究》，頁 65-79。

子曰無為而治))等注解而來立說。

上述諸說中，關於「天道者，元亨日新之道也」、「性者，人之所受以生也」這兩條注，前舉蔡振豐〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉一文中已經證明：何晏所說的「元亨日新之道」，很難說與道家的「道」的觀念相近；又《論語》中子貢所言「不可得而聞」，也可以是何晏所言「道不可體」本；並且從何晏所謂「小道謂異端」(〈子張·子夏曰：雖小道必有可觀焉〉)、「善道有統」(〈為政·攻乎異端〉)、「善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致，能知其元，則眾善舉矣。故不待多學，以一知之」(〈衛靈公·予一以貫之〉)等注解看來，可知何晏以「善道」說「道」，這有別於道家的「無」之道。蔡振豐因此說道：

「善道」之「善」，非俗世聞見於道路之相對性的善惡概念，故「善道」與「異端」不同歸，道也不能直接由異端小道得之。由此而言，善道非僅為相對性的規範概念，而有普遍及超越的意義，「不可體」或「不可得而聞」即是指出善道不能以對立、區分性的概念加以說明的特性。⁷⁷

對此，王曉毅先生也指出：

該書(《論語集解》)似乎沒有受到貴「無」論的多大衝擊。注文中涉及「道」這個概念時，從來沒有用過「無」、「無形無名」之類的玄學術語。與王弼的《論語釋疑》相比，兩者的差異十分明顯。⁷⁸

另外，對於所謂：「屢猶每，空猶虛中也。」(〈先進·回也其庶乎〉)這一注解，因為其乃繫於「一曰」一詞之後，汪惠敏、蔡振豐、唐明貴等人皆指出從注經體例來看，可以明顯判斷其並非何晏之言，筆者也贊成此種意見。但陳金木則認為繫於「一曰」之後的注解，與注首未標明「某某曰」的一樣，「皆何氏自下己意」。⁷⁹但陳先生在說明此例時，又指「一曰」之後的注文，是何晏採用他人玄虛之說，以「虛中」解釋「空」，頗似老子。⁸⁰針對何晏這些注解，日本學者宇野哲人《儒

⁷⁷ 蔡振豐：〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉，頁7。

⁷⁸ 王曉毅：《中國文化的清流——正始之音》，頁171。

⁷⁹ 陳金木：〈何晏論語集解用玄理注書問題的檢討〉，頁24。

⁸⁰ 陳金木：〈何晏論語集解用玄理注書問題的檢討〉，頁30。

學史》一書中說：《論語集解》中解經以老、莊為主旨的僅三章。⁸¹宇野哲人所謂《論語集解》以老、莊為主旨的三章，或許就是前述安井小太郎等《經學史》中所指出的「道不可體」、「六藝不足據倚」、「空猶虛中」三說？如果是，則據上述其他後人研究的反駁，則僅剩「六藝不足據倚」一說。然筆者以為我們也不能僅就「不足據倚」，就斷定其是在否定六藝。而針對「無為而治」一語，宇野哲人則說：「該語本見於《論語·衛靈公篇》，豈可據此就說何晏注以此語即是老、莊之見。」⁸²

由以上說明看來，許多歷來所謂「以玄解經」的見解，其實見仁見智，端看讀者、研究者從何角度出發。筆者以為若停留在字裡行間來討論，終不免淪為各說各話。故以下嘗試從經書之預設性質、注經規範、注經目的等攸關注經作業之各種假設，及其與經書作者、注經者之間的關係，進一步說明之。

當歷來研究持《論語集解》乃是何晏藉由注解《論語》這一經書，以闡述其一己之學說——玄學時，此即意味著其主張何晏「注經」的目的是在「以己意解經」，或者說是在「自創家言」。若如是，則我們就必須回答一個問題，那就是注經的目的為何？基本上，注經作業的目的就在尋找一個真理道德的價值體系／道，進而建構出一套以道德為體而政教為用的理想道德價值體系，而且又因為聖人所制作的經書這一載體，承載著聖人心志與道的神聖性、崇高性、超越性與普遍性，故聖人與道的神聖特質可以具體而普遍、普遍而具體地藉由注經不斷被辯證，因而相當程度穩固了經書作者的本意，同時也約制住注經者，以免其「離經言道」，但也賦予了經書「含天蓋地」的性質。所以就這層意義而言，注經也是在參與建構「道」的行伍，因此充滿著價值優位的特性。又，在注經作業中，面對所謂聖人將其欲傳達給後世的「大義」／「道」，以「微言」的形式隱藏於經書之中的狀態，注經者注經的目的，最終應該都是指向經書作者的意圖／聖人之「微言大義」，都是試圖從經書這一「微言大義」、「道」的載體中，去發掘聖人心志，亦即「對聖人之意不無小補」，進而建構一套儒家道德價值系統，以為教化之用。故注經目的本不在「自創家言」。

所以「對聖人之意不無小補」，乃是注經者在以配合諸如所謂「注不破經」、「疏不破注」、「不離經言道」等注經規範下，而來論述某種特定意識形態，同時也在

⁸¹ [日] 宇野哲人：《儒學史》（東京：寶文館，1924年），頁591。

⁸² 宇野哲人：《儒學史》，頁591。

此種論述中明確表達其涵塑了此種特殊表述能力，並保持此種論述模式之規範。當然，有時注經者亦難免必須視需要而踵事增華。因此，經書藉著此種「對聖人之意不無小補」的注經假設，除確保、穩固住經書高度的權威性，同時更不斷輻射經書「含天蓋地」這一經書預設性質的幅員。

換言之，注經未必是注經者個人的經驗本身，而且注經也未必就一定實現了聖人之心志經驗的「再經驗」，卻是對此聖人之心志經驗的客觀條件，諸如特定的歷史時空與內在價值，諸如禮樂刑政教化，從事某種特殊限定，以求符合某一學術立場或社群集團對儒家理想道德價值體系意義的要求。故注經本身原來就充滿著儒家式的價值現在特性。同時，當一個人試圖「注經」時，按理說他當然要相信經書乃「聖人制作」、「隱含微言大義」、「具含天蓋地性質」等注經預設，遵守「注不破經」、「疏不破注」、「不以己意解經」、「不離經言道」等注經規範，以求達到「闡發微言大義」、「對聖人之意不無小補」等注經目的。所以一個志不在此，想要自創家言的人，大可不必藉由注經，以傳達其思想。

而又因《論語》這一經書與其他經書的不同之處，就在其記載乃是相對實際的，而只要是實存的行為與思想，其本身就不會是無限的，其經文義涵的發揮也相對受到侷限。因為一部作者形象如此清楚的經書，在經書與作者之間就會立刻被畫出一個框架，範限了經義的輻射性，支配了所有經義可能的參考系（*frame of reference*），使得經書較容易獨立於對經義解釋無意義或牽強的可能性之外。故我們實在很難想像一個存心試圖「以玄解經」的人，會在眾多經書中選擇《論語》。

所以筆者以為，正始年間，何晏身居尚書一職，在自魏文帝以還的興儒空氣中，其與其他身兼官職的孫邕、鄭沖、曹羲、荀顛等人所共同完成的《論語集解》一書，難道不是在朝廷此種有鑑於經學衰微、儒道不興、經注不一的現狀下而出現的，呼應「官方」興儒學、繼絕學政策之一環。就如同王仲榮所言：「東晉南北朝時，鄭玄、何晏兩家所注《論語》，並立於官學。」⁸³而王曉毅亦言：「史稱何晏『好老莊言』，其實他對儒家及諸子百家都有研究。……他成年後所主編的《論語集解》一書，則是典型的儒家著作，被唐統治者視為標準注本。」⁸⁴足見《論語集解》維持住儒家正統學說的性質，否則何以能立於東晉以還的官學，並成為唐朝

⁸³ 王仲榮：《魏晉南北朝史》，下冊（臺北：頂淵文化事業有限公司，2004年），頁882。

⁸⁴ 王曉毅：《中國文化的清流——正始之音》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁29。

《論語》的標準本。

若從注經歷史來說，「集解」體確實開一代之新風氣，但實際上纂集漢、魏諸家舊說，則未必全然脫卻章句訓詁，而且誠如後文所述，《論語集解》中的以《老》解經，也未必達到儒學的「玄學化」（本質性變化），我們不可以將《論語集解》與何晏、王弼其他非經注的著作，或是與王弼注解《老子》、《易經》等行為混為一談，我們不可忽略「集解」體注經法與「論」說、「解」說某經或某書思想疑義，兩者在著書性質上的根本差異。最明顯的便是與日後王弼的《論語釋疑》相比較，僅從書名來看，王書著重在闡釋疑義的性質，已與集諸家義解的《論語集解》不同。我們也不應該忽略各家注經、說經之間的差異，以及各部經注之間的差異。蓋在統稱為「儒學」的學術範疇概念底下，實際上是存在著各經的差異性的。若從同心圓的概念來說明，經書是經學這一學術範疇概念最內圈中的核心點，而儒學可能是由各經書中的某些共通概念、學說、思想特質所形構而成的第二圈，然後再輻射出第三圈的思想或哲學。因此，談儒學、談思想可以談某時期經注的可能共通現象，但並不能因此忽略每部經注之間的差異性，諸如注經方法、注經假設、注經目的，或是各經之間原本就存在的本質性差異。

然而若如上述，則我們又該如何解釋《論語集解》中仍可見到的，不似歷來儒學語言規律的注解呢？其除了說極有可能是當時人的流行語彙之外，其在注經作業中又意味著什麼呢？既然注經者基本上並無意藉由注經而來建構自我意義，設若經注中有任何自我意義的注解，此理應是在不自覺的注經作業中形成，絕非有意建構。因此，若有一種以注經為名的作業，主要目的卻不在追求「原意」，則我們當可清楚判斷此一注經作業本身，或許已經不能再稱之為注經，而是自我一家之言的建構。從這個角度來看，是否為「家言」的判準甚為清楚。那麼，「微言」又是否就一定是注經者準確掌握到的隱藏於經文底層的「微言大義」？抑或只是程度不同的「家言」？因為此時此地的「此心」，與彼時彼地的「彼心」，其間的差異，勢必造成同體大道的結果有所不同；而且歷史脈絡斷裂的「言」，則包含諸多游離、乃至不復存在的眾多複雜意涵。

首先，讓我們來想想語言之於人類的意義。事物基本上是通過語言而被賦予意義，人類則藉由語言這一象徵性的符號而來認識這個世界，但這並不表示語言文字符號即等同於客觀世界。也就是說，自古至今，不同時代、不同社會、不同文化中的不同人們，皆說著不同的「話語」，亦即語言文字底層那一含攝個人、時代、社會、文化、生命等總體意涵的語言之「深層原意」，註定必然無法為後人所

完全掌握。因此，所有語言文字的深層意涵，以及所有歷史敘事，應被視為一禁錮於某一時空之中的整體，因此離開其原有時空的任何詮解，皆可視為其特定、非完全的「局部」意義之展現。

若如是，則歷代經注的總合，可以視為一個經書「原意」的持續改變過程。因為構成經文的每一個文字語言之細節總是浮動游移的，基本上永遠可以允許讓特定事物或對象，或多或少表示其意義，卻又仍然可以普遍維持一般性的同意。換言之，注經的主流傳統，就是歷代解釋性的活動雖然伴隨注經作業持續地進行，卻只在「原意的周邊地帶」，或多或少移動（轉化）其意義的邊界，因為歷代的注經者並不懷疑其所處當代中，經書所具有的被大部分人所共同認可並擁有的中心意義。但問題就在於當注經者試圖對於彼時彼地的經書作者／聖人／前人／他人的心靈「設身處地」時，卻由於上述此種因時空轉化，而使歷代注經者歷次注經所掌握到的「原意」，永遠產生移動、轉化、改變。

注經者的此種侷限性，無非向我們提示了「注經」作業原本就是一注經主體和經書客體之間難以斷然區分的一種作業。其間所以充滿弔詭性，正因為人乃是汲取其自身的特殊經驗值，以創造自我獨特的價值觀。解經、注經者既然長期涵泳於古典之中，潛移默化間已然受到古典的價值觀念所薰陶。而當一位注經者或經典研究者被古典的語言、思想概念所浸潤，並融入其自身性格的特殊性時，則無論其如何盡其客觀的注解、研究經典的作業，其間所蘊含的意義是：注經者一方面從未拋卻涵塑其精神世界、價值觀的古典本身；另一方面注解、研究經典的作業又是一種注經者、研究者的自我說明與解釋。就這層意義而言，克服自我性格的個殊性，或者說侷限性，方才有可能與經典融通涵化。

所以，嚴格說來，並沒有未屬雜任何一絲注經者之心志的經注，「家言」與「微言」之間，就在注經者儘可能保持所謂：不預設定見、不夾私心、至高至平地歸納性探求事實的這一注經態度。並預設其所作經注對聖人之意不無小補，再以探究「言」→「文」的語文全面深淺層意涵為最大目的，而且不是有意識地建構自我意義，必須戒慎恐懼未免誤入「離經言道」之歧途。如此一來，則「微言大義」方有可能被揭顯。

（三）「經學玄化」？——新舊兩體俱有抑或變盡舊體而有新體

若所謂「經學玄化」、「玄學經學」，乃指相較於漢、魏舊注，《論語集解》在經義上被「玄學義理化」的話，則我們是不是應該思考：漢、魏舊注之「章句訓

話」學，是否就無「義理」可言？經書「義理」的闡發，真是始自《論語集解》嗎？蓋注經的基本意圖無非是在建立儒學的義理系統，進而以之為教化之用，因此經義基本上有經文表面語音字義所呈現出的表層結構；以及隱藏於經文間隱微難見，卻是注經之最終目的，必須藉由詮釋系統，諸如以典章制度確定經義的社會時空背景、以知人論世確定經義之禮教內涵、以萬古皆同之心體證聖人心志等注經法，來掘發深層結構中與表層結構之經文等值的「義理」（或者說「道」）。

而注經的假設之一，既然經文的語言字義是「微言」的模式，則其語義規則或是語言的聯想關係便是隱喻的。因此為了確保「聖人心志」當然具有禮樂教化之義涵，所以才必須將經書的作者設定為「聖人制作」，或是「與聖人有關」，如此方能保障經書作者的心志就在關懷現實的禮樂政教之「德化流行」。有了這種對經書以及經書作者的假設條件後，經文之「微言大義」當然都必須朝向儒家倫理道德的義理系統詮釋，方能符合聖人心志「義理」。

若如是，則即便是注解表層結構經義的章句訓詁，或是考究深層結構經義中的時空、禮教背景的典章制度，不也都是試圖尋找、確定隱藏於文字語音之間的語義之「值」，亦即「微言大義」、「義理」？換言之，無論何種注經法，只要能究明儒學禮樂政教之道德義理系統這個符號文明範疇內，尋獲、確定任何可能與「聖人心志」／「道」相關的表層結構之經文的「值」⁸⁵，則無論其所掘發的經義是否為「玄理」，應該都不違背儒學的「義理」。故筆者以為，我們不應該以某種注經法或者某種詮釋系統，來作為注經者所掘發之經義有無「義理」的判準，因為在所謂注經之目的乃在發掘「微言大義」、對聖人之意不無小補的前提下，任何注經作業最終所關心與試圖關聯到的，都是那隱微且秘密的「微言大義」／「義理」。

86

⁸⁵ 筆者所謂深層結構的經義乃是表層結構語音字義的「值」，係參考〔美〕喬姆斯基（Noam Chomsky）著，謝石、結構群譯：《句法結構（*Syntactic Structures*）》（臺北：結構群文化事業有限公司，1989年），頁28。

⁸⁶ 筆者此處所謂任何注經作業最終所關心與試圖關聯到的，都是那隱微且秘密的「微言大義」／「義理」的這一說法，若從羅蘭巴特（Roland Barthes）所謂：作品是停在一個意旨（signified）上，而這個意旨可以有兩種指涉模式，如果人們認為這一意旨是明顯的，那麼人們就可以將作品視為「字母的科學」的客體。另一方面，如果人們假設這個意旨是秘密及最終的，則要靠一個詮釋來尋找它這一說法來理解，則無論是藉由「字母的科學」／章句訓詁；或是某一個詮釋／「玄學」或他學，其目的應該都在指涉「意旨」／

接著讓我們來思考在《論語集解》中，所謂「玄理化」義理解釋的比例有多少？此一問題換個問法，也可以更簡單地問道：《論語集解》中引「三玄」（《易經》、《老子》、《莊子》）解經的比例有多少？又這些「三玄」「語彙」的援用，必定指向「三玄」的「概念」、「觀念」、「思想內容」嗎？接著，我們也必須思考《論語》被玄學所「化」的程度，是否真的起了「質」（經書義理）的根本變化？否則如何稱得上是「玄學經學」、「經義的玄理化」？

針對第一個提問，首先，《論語集解》中援引《易經》的部分，就注經方法而言，不也就是以經解經，未必就是「經學玄化」。例如〈述而·子曰加我數年〉章中，何晏直接以《易經·說卦》「窮理盡性以至於命」一語來注解此章，學者也有以此乃玄虛之說。然筆者以為：何注在《論語》原文「五十以學《易》」、「五十而知天命」的基礎上，結合《易經》以解《論語》，可說自然不過，未必就是在三玄意識下的以《易》解《論語》。就如同歷來研究多數認為：何注於〈述而·子曰志於道〉章所說的「道不可體」一句，此處的「道」就是老子惟恍惟惚的道。然就如前文所舉蔡振豐〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉一文所說的：

何晏言「不可體」時，並沒有對「道」的內涵作清楚的界說。⁸⁷

但因為何晏又對〈子罕·子絕四〉章，注解為：

以道為度，故不任意。用之則行，舍之則藏，故專必。無可無不可，故無固行。述古而不自作，處群萃而不自異，唯道是從，故不自有其身也。⁸⁸

所以歷來研究也以為何晏既然講「不自有其身」，無非就是老子的「無我」觀（《老子》十三章言：及吾無身），所以此處其所說的「以道為度」、「唯道是從」的「道」，就是老子之道。針對此點，筆者以為：何晏未對「道」下一定義，但「以道為度」、「唯道是從」則無非一再標舉出「道」這一準則的崇高、超越、普遍乃至神聖性，而其恰與人因一己之私心而有的意、必、固、我相互對照。這其實也是因為《論

「義理」。此說詳參〔法〕羅蘭巴特：〈從作品到文本〉（*From Work to Text*），載朱耀偉編：《當代西方文學批評理論》（臺北：駱駝出版社，1992年），頁17。

⁸⁷ 蔡振豐：〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉，頁47。

⁸⁸ 何晏：〈子罕第九〉，《論語集解》，頁2上。

語》作為經書之一，注經者在朝向發掘聖人之微言大義的過程中，其根據一個具有價值真理之神聖性的「道」，而來趨向聖人心志，其實就是引領注經者免於離經言道的，足以規範經書文本意義的重要「基礎」。因此，何晏此種注解方式，不也可以說是在《論語》自身的宇宙，或者說是在經書自身的序列中，尋求自行圓滿的意解邏輯嗎？

在筆者看來，這其實就是前文錢大昕所強調的：何晏並非「援儒入道」；頂多也就是「援道入儒」。亦即，何晏即使有援引「三玄」的部分，應該也是用以說明儒學本身，而非意在道家。換言之，若有所謂的「先見」、「前理解」，應該就是所謂的儒學經典、漢魏舊注；而東漢末年以還的玄虛思維，或許可稱之為是在原本的訓詁舊學以外，新萌發的思想元素。故後來史書所謂「正始玄虛之風」，亦即玄學成為一時代學術之風尚，當在正始年間以還。換句話說，在何晏纂輯《論語集解》當時，其在注經時若有一所謂「學」的概念，恐怕不會是「玄學」；而仍舊是以「儒學」為其「先見」、「前理解」。

此由何晏對〈學而〉篇「學而時習之，不亦說乎」章中的「學」字，引王肅語解為：

王曰：學者以時誦習之，誦習以時，學無廢業，所以為悅懌。⁸⁹

邢昺《論語注疏》則在何注基礎上引申疏解道：

學者而能以時誦習其經業，使無廢落，不亦說懌乎！⁹⁰

看來，在何晏的認知裡，「學」即「經業」。那麼，《易經》不也是正學的一環嗎？

因此，其對《易經》的援引恐怕也不是「三玄」意識下的有意作為，而且也看不到老子所謂「絕學無憂」的學問否定論思維。此由「玄學」成為一門「學」，要到何晏之後才告確立一事，亦可得到證明。例如：

⁸⁹ 何晏：〈學而第一〉，《論語集解》，頁3下。

⁹⁰ [宋]邢昺：〈學而第一〉，《論語注疏》，嚴靈峰輯編：《無求備齋論語集成》，所收宋刊本《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1966年），卷1，頁2上。

時國子學未立，上留心藝術。使丹陽尹何尚之立玄學。⁹¹

烈少通敏自修立，有成人之風。好讀書，能言名理，以玄學知名。⁹²

（開元）二十九年，始置崇玄學，習《老子》、《莊子》、《文子》、《列子》。

⁹³

據此，則再次證明在何晏《論語集解》成書上奏的正始年間以前，當時的學術風尚仍以儒學、漢魏舊注為主。也正因為如此，范甯才說時人開始以玄虛相扇的源頭始於何晏，《列子·天瑞篇》才說何晏是正始之音的創始人。而吳承仕《經典釋文·敘錄疏證》不也說：

自何氏《集解》以迄梁、陳之間，說《論語》者，義有多家，大抵承正始遺風，標玄儒之致遠，辭旨華妙，不守故常，不獨漢師家法蕩無復存，亦與何氏所集者異趣矣。⁹⁴

另外，陳澧《東塾讀書記》則言：

何注始有元虛之言，如子曰：「志於道。」注云：「道不可體，故志之而已。」
「回也，其庶乎，屢空。」注云：「一曰：空猶虛中也。」自是以後，元談競起。⁹⁵

其次，關於《論語集解》援用《老子》、《莊子》的這一問題，《三國志·魏書》卷9〈曹爽傳〉有言：

⁹¹ 〈列傳第五十三·雷次宗傳〉，《宋書》，卷93，頁2293。

⁹² [唐]李百藥：〈列傳第三十五·羊烈〉，《北齊書》，《新校本北齊書》（臺北：鼎文書局，1990年），卷43，頁575。

⁹³ [宋]歐陽修、宋祁等：〈志第三十四·選舉上〉，《新唐書》，《新校本新唐書》（臺北：鼎文書局，1990年），卷44，頁1164。

⁹⁴ [清]吳承仕：《經典釋文·敘錄疏證》（北京：中華書局，1984年），頁146。

⁹⁵ [清]陳澧：《東塾讀書記》，頁13。

何晏好老、莊言。⁹⁶

但就現存資料看來，何晏的玄學思想主要在會通孔、老，對莊學的闡發並不明顯，其實此點由《論語集解》看來亦如是，因為何注中被後人視為以玄解經的部分，完全未引用到《莊子》原文。故東晉王坦〈廢莊論〉曾援用三位前人批莊的話語來抨擊莊子，其中一位就是何晏。王坦言：

荀卿稱：莊子蔽於天而不知人。揚雄亦曰：莊周放蕩而不法。何晏云：鬻莊軀放玄虛，而不周乎時變。三賢之言，遠有當乎。⁹⁷

亦即，何晏雖然推崇《論語》、《易經》與《老子》，卻否定《莊子》。關於此點，余敦康⁹⁸、馮友蘭⁹⁹、王曉毅¹⁰⁰、王葆玄¹⁰¹等人亦持此論點。

但《三國志》卷29《管輅傳》注引《管輅別傳》則與此說相反，其言：

裴使君問：「何平叔一代才名，其實何如？」輅曰：「其才若盆盎之水，所見者清，所不見者濁。……故說《老》、《莊》則巧而多華，說《易》生義則美而多偽……」裴使君曰：「誠如來論。吾數與平叔共說《老》、《莊》及《易》，常覺其辭妙於理，不能折之。」¹⁰²

誠如本文前舉周大興〈何晏玄學新論〉一文所指出的：其實目前學界一般認同正始玄學與日後竹林玄學的差異之一，就是相較於前者的推崇《易》、《老》；後者則

⁹⁶ 〈曹爽傳〉，《三國志·魏書》，卷9，頁292。

⁹⁷ [晉]王坦：〈廢莊論〉，載嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，第4冊（臺北：世界書局，1963年），〈全晉文〉，卷29，頁5。

⁹⁸ 余敦康：《何晏王弼玄學新探》（濟南：齊魯書社，1991年），頁80-90。

⁹⁹ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第4冊（北京：人民出版社，1992年），頁48。

¹⁰⁰ 王曉毅：《王弼評傳·附何晏評傳》（南京：南京大學出版社，1996年），頁68。

¹⁰¹ 王葆玄：《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年），頁24-25。

¹⁰² 〈管輅傳〉注引《管輅別傳》，《三國志》，卷29，頁821。

大力提倡《莊子》。¹⁰³關於此點，錢穆先生也已提及，其言：

阮籍、嵇康之學，則頗與王、何異趣。輔嗣注《易》，平叔解《論語》，皆顯遵儒轍。阮籍則菲薄經籍，直談《莊》、《老》，此一異也。王、何喜援老子，少及莊周。阮、嵇則《莊》、《老》並稱，而莊周尤所尊尚。此二異也。¹⁰⁴

也就是說，我們經常一言以蔽之的「玄學」，在《論語集解》中所體現出的「玄學」特質，是否應該作更細緻的區分與論定？而不是毫無分辨地納入龐大的魏晉六朝之「玄學」體系中，否則在所謂「玄化」的這面大旗幟下，覆蓋的恐怕是更多的差異，甚至是「非玄學」的成份，而這將影響我們正確評價、定位《論語集解》一書的屬性。

又談到第二個問題，亦即「語彙」、「概念」、「觀念」、「思想內容」的混同，相較於「經學史」、「儒學史」、「思想史」、「哲學史」專著對何晏《論語集解》的評述，雖然也不能免除前述所指出的問題，卻相對比較能觀照到相同「語彙」的使用，並不等於「概念」的認識，而「概念」的理解並不等於「觀念」的接受，甚至「觀念」的接受，也不等於「思想內容」的相同。多數「中國思想史」、「中國哲學史」的專著，多聚焦在何晏論「道」、「性」、「情」與「有無」等觀點而來定位其哲思內涵，進而指出其與老莊思想的異同之處。

其實誠如前文所述，在 34 條何晏自注中，歷來學界指為有玄解色彩的，無論就其在全書所佔比例，或是在何晏自注中所佔比例而言，皆屬於少數，然為何絕多數研究皆以此來斷定何晏解經導致經學「玄化」呢？這是一個頗待玩味的問題。筆者以為，這或許是因為大多數研究者受長久以來的「舊習之說」影響，已經先入為主認為陳壽《三國志·曹爽傳》以及《晉書·范甯傳》中那個「浮華」、「以玄虛相扇」、「罪深於桀、紂」的何晏，便是《論語集解》的「真實注經者」，遂於其經注作品《論語集解》中來尋找此一注經者形象。

而當研究者發現「玄說之理」與「注經」之間存在著難以彌合的縫隙，諸如注經應該是在闡發儒家道德真理價值，怎麼會是在祖述老莊、尊崇無為時，則研

¹⁰³ 周大興：〈何晏玄學新論〉，頁 50-51。

¹⁰⁴ 錢穆：〈記魏晉玄學三宗〉，載《莊老通辨》（臺北：三民書局，1971 年 8 月），頁 326。

究者相信這是歷史論述中的「真實注經者」何晏的一種偽裝，或者說是違反其「浮華」、「以玄虛相扇」本質的某種變異。換言之，存在於經注作品中的注經者，某種程度是由經注的讀者、研究者所建構出來的。但我們應該注意：透過經注作品而來建構注經者的形象，特別是當一位讀者或研究者已有先入之見時，其實這不僅是一種由果推因的作業，彼等甚至可以認為經注中的任何元素，都可以指涉由某一其所認為的「真實注經者」，而來形構出一位「經注中的注經者」形象。在此種情形下，經注的讀者與研究者便會將其注意力涵攝（comprehend）於一組細部的所謂「以玄解經」的注文整體，而此時其注意力則轉向去理解領悟與這些細部整體在意義上可以產生「接合意義」（articulation）的經義。

當讀者、研究者的意識聚焦於經注的細部時，很容易就喪失其對細部與經注整體之關係的觀察力，甚而失去對經注整體的問題意識，進而以細部代替整體，藉由細部而來默知領會整體義涵，達成一種知識上的「轉悟」。而這種藉由「轉悟結構」（from-to structure）¹⁰⁵所獲得的「經注中的注經者」認識，雖然無法全然以語言陳述，但因為其又是由經注的讀者與研究者所「心領神會」出來的，所以讀者與研究者相信其與經注作品一致無違。這或許就是歷來研究總是在看到「道」、「性」、「情」、「無」、「不可體」、「深遠不可測」等何注中的細部詞語時，便直覺將之視為玄學這一整體意識的「支援意識」（focal awareness）的理由所在。

至於上述第三個問題，蓋所謂的「化」，據孔穎達對《禮記·中庸》「動則變，變則化」經文的疏解，其如下說道：

初漸謂之變，變時，新舊兩體俱有，變盡舊體而有新體，謂之為化，如〈月令〉「鳩化為鷹」是也。為鷹之時，非復鳩也。¹⁰⁶

「經學玄化」若從結果而言，應當不是在哪何晏《論語集解》時產生。因為如果是

¹⁰⁵ 筆者此處所謂讀者注意力涵攝一組細部整體，而轉向理解領悟與此細部整體之「接合意義」的論點，以及藉由默知領會來達成「轉悟」的知識構造分析，係參考〔英〕博藍尼（Michael Polanyi）著，彭淮棟譯：〈第二章個人知識〉，《意義》（臺北：聯經出版社，1985年）、博藍尼（Michael Polanyi）著，彭淮棟譯：〈默會致知第一講〉，《博藍尼講演集》（臺北：聯經出版社，1985年）。

¹⁰⁶ 〈中庸〉，《禮記注疏》，《十三經注疏》（1815年，阮元刻本）（臺北：開明書局，1955年），卷53，頁895。

從上述其對「學」的定義看來，或是從「注經」本身的行為而言，其目的與「論說」性質的著述不同，按理說不在申述己意，所以也不應有以玄化儒，進而以玄代儒的企圖。而若從注經「體例」而言，《論語集解》雖然開創了所謂「集解」這一新體例，但若就實際纂集的注解內容來看，其數量又以漢、魏舊注為主，所以即便何注中有異於舊注者，應該仍是處於「新舊兩體俱有」。關於此點，歷來所謂「中國思想史」或「中國哲學史」的專著中，屢有言及，例如：

所謂何王新義的「新」，對於解經家的漢儒而言，是「新」的。《四庫全書總目》說：「王弼乘其敝而攻之，遂能排擊漢儒，自標新學」，然從時代的變化以及學術的內容而言，卻沒有本質意義的「新」（如一般人所謂玄學的文藝復興因素）。¹⁰⁷

何晏、王弼的注解，是以《易》、《老》通《論語》，並不涉及《莊子》的話，這個路徑的「新」義還有些限度，不像晉以下各家漫無所拘，一往老莊是求，思想的程序頗有分野。¹⁰⁸

何、王雖內道外儒，但猶保存儒家的形式，和向秀、郭象的《莊子注》，張湛的《列子注》是不同的，更和嵇康「非湯、武而薄周、孔」的莊學現世說法，是有區別的。何、王是玄學開宗的人，容易拖帶了儒家的形式，他們不過想以簡御繁而已。¹⁰⁹

整個魏晉玄學的時期裡以{本末／體用／有無}作為最主要的思辨工具。何晏正是開啟者，然而何晏並不能說是一個全面屬於道家型態的哲人；何晏的基本生活世界立場是擁護儒家倫理的，並且要求{君子／知識份子}應以儒家倫理觀念作自我實踐的，君子治國必先修身、正心。這個立場即與原始道家或竹林七賢等玄學家有很大的不同。何晏所推崇的{無為之治}是儒家的堯舜之治，而與《老子》立場不同；換句話說，這位正始玄學的開啟

¹⁰⁷ 侯外廬等：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1962年），頁96。

¹⁰⁸ 侯外廬等：《中國思想通史》，頁101。

¹⁰⁹ 侯外廬等：《中國思想通史》，頁104。

者是處於儒者之間思路。而在現實政治上，何晏更是擁護曹魏集團，忠於曹王室的。是以，何晏的以「無」為本，只是在理論思辨層次以及生活態度、事物認知三層次上。¹¹⁰

韋政通則進一步將何晏與朱熹對比，指出一個攸關注經憑藉的問題，其如下說明何、朱引「三玄」解經的義涵：

這說明一個事實，縱然是站在儒家的立場，一旦涉及形上學，不可避免地就會援用《易》與《老》、《莊》的概念和思想。所以玄學家引用道家的思想注解儒學，除了滿足歷史的要求之外，同時也是為了滿足義理的要求。……無論是文字和意義，朱子的解說都不如何晏來得簡明而切要。朱子所本的一多、體用等概念，乃王弼所盛言。¹¹¹

上引「中國思想史」與「中國哲學史」的說明，提醒我們以下三件事：

1. 何晏《論語集解》是六朝以還，以老、莊解《論語》者，例如孫綽、顧歡、太史叔明等人的啟蒙者，而非完成者。
2. 何晏的思想有其「援道入儒」、「儒道兼宗」的一面，但仍以儒為主。亦即，儒學仍是主體。故援引《易經》或《老子》以解《論語》，可以視為解經憑藉的擴大，亦即在所謂：經書乃聖人制作，經書所承載的「道」，具有普遍而具體、具體而普遍的特質這兩個預設交融下，作為注經作業的閱讀參照系統，閱讀、解經的憑藉從「以經解經」向「以子解經」發展。
3. 朱注中其實存在著大量的漢、魏舊注與何、王「新」注，但我們今日會有人說朱子是以老、莊解《論語》嗎？其間的差異究竟意味著什麼？我們判斷經注性質的準據為何？換言之，我們必須進一步思考：如果《論語集解》果真產生經義玄化，則後世據何注以為《論語》作疏，有否對此提出批判？有是為了什麼？無又是為了什麼？皇侃若無，是因為其本身釋、老

¹¹⁰ 歐崇敬：《中國哲學史：與世界哲學對話及重估一切價值》，兩漢魏晉南北朝卷（臺北：洪葉文化，2002年），頁84-85。

¹¹¹ 韋政通：《中國思想史》，頁627-628。

的立場嗎？邢昺若無，是因為宋學的氛圍嗎？

故湯用彤亦言：

在三國時，何晏、王弼本可說為新的經學家，所講為《論語》、《周易》（雖用《老子》說來解釋），進一步講玄學，精神上雖講老莊，而所講的性質仍為儒學。¹¹²

另一方面，若要從實質面來談《論語集解》有無「玄化」的問題，則我們就必須進一步確實、細緻並深刻地分析、釐清諸如：何注「新」說的玄虛論述具體實相為何？是何種玄學？甚至由其對鄭注的援引充滿刪略、取捨看來¹¹³，關於何晏所引其他漢、魏舊說的具體實情如何？有無刪略、取捨、改動舊說？若有，則其刪略、取捨乃至改動目的為何？是否真在企圖建構己學？而此一何晏的「己學」真是「玄學」嗎？乃至歷來所謂的「何注」，是否真為何晏所注？等問題，方可確定其是否真有產生「玄化」。而這些問題或可稱之為《論語集解》研究的當前課題。

四、結語

本文鑒於前人對於何晏《論語集解》一書，大多以「祖述老莊」、「雜玄虛解經」、「以玄解經」批評，然其所憑據者，往往只有書中少數的幾條資料，就分量而言，是否足以構成其書祖尚玄虛之論斷？實在有待商榷。何況其中某些引述資料，還存有解讀的差異。本文因此以「祖述老莊？以玄解經？經學玄化？——何晏《論語集解》的重新定位」為標題，重新檢討前人之說法，對標題中的所有項目設問，亦即透過所謂：祖述老、莊可以是注經的目的或前提嗎？以玄解經確實是何晏注經的方法嗎？經學有否因玄語、玄理而產生質變？何晏是作為「歷史論述之存在」的人，抑或是作為「經注文本結構之存在」的注經者？《論語集解》的真正性質為何？等一連串提問，分就「祖述老莊？——作為『歷史論述之存在』

¹¹² 湯用彤：《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000年），卷4，頁423。

¹¹³ 關於《論語集解》對鄭注的刪略、取捨，陳金木：《唐寫本論語鄭氏注研究》（臺北：文津出版社，1996年）一書已有詳細考察，非常具有參考價值，詳參該書，頁219-232。

的人與作為『經注文本結構之存在』的注經者」、「以玄解經？——經書之預設性質、注經規範、注經目的」、「經學玄化？——新舊兩體俱有抑或變盡舊體而有新體」三個面向，對舊說進行檢討與反省。首先論辯：因為注經者具有「歷史論述」與「經注文本結構」的兩個向度。因此，當經注風格與注經者的行為模式、行事風格、生命實踐有所齟齬，或是經注中的注經者居然呈現出複性結構或特別質性時，我們應該進一步釐清那個被建構在經注之中與經注之外的注經者，使我們的理解與評價儘可能獲得一個全知觀點。不宜全然以「史評」決斷「經學」，便稱何晏所有著作皆在祖述老莊。繼而分析何晏注經所採「集解」這一注經法，雖然堪稱新法，但仍多遵漢、魏舊注，其注《論語》主要並非採「以玄解經」這一注經法，而且就注經目的乃在對聖人之意不無小補、注經規範乃在離經言道即為歧出等方面而言，何晏解經之目的與前提當然不在以玄解經。另外，從何晏所詮解之經義看來，基本上皆不違背儒學之「義理」，亦即《論語》經義並未起了「質」的變化，未能稱上是「玄學經學」、「經義的玄理化」，何況其對三玄「語彙」的援用，未必指向三玄的「概念」、「觀念」、「思想內容」，因為「概念」的援用，並不等於「觀念」的理解，而且「觀念」的理解也不代表其所理解的「思想內容」一致，故縱使何晏援引了數條玄學的「概念」用語，能否就此稱何晏《論語集解》造成經學玄化，實有待進一步深入探討。本文藉由一連串提問，在對經書、注經、注經者乃至經學研究提出本質性、強制性提問或定義的同時，亦試圖藉此重新定位何晏與《論語集解》在魏晉經學發展史中的坐標。

在筆者而言，撰寫本文的目的，是思考的開始，而非結論的提出。而若說一定非得有個撰文的積極動機或企圖，筆者在此想援引海德格（Martin Heidegger）於《存在與時間》（*Being and Time*）的一段話語，來為筆者所以撰寫本文提出一理由說明。

就某方面而言，知識領域的基礎構造已然形成，其構成的憑藉，乃是知識領域對它本身所被設定的範圍，有先於科學的經驗及詮釋。由此產生的基本概念，便是最初開啟學科研究的指導方針。研究的重要與否，全在於建立這樣的概念，而且其真正的進步並不全然來自於收集結論、將之儲存於「研究指南」之中，而更多來自於對各學科基本構成進行強制性的提問，這些提問主要就是各學科在知識不斷增長下所引發的反動。

真正的科學「運動」，是發生在對其基本概念做出一定程度上徹底而清楚的修正。一門科學發展的高下，取決於它對修正基本概念導致的危機所接納的程度。由於科學的內在危機，實證性的研究與成為研究對象的事物之間的關係就會發生變動。今天，各種不同的學科都出現了一種趨勢，亦即將其研究置於新的基礎之上。

“The elaboration of the area in its fundamental structures is in a way already accomplished by prescientific experience and interpretation of the domain of being to which the area of knowledge is itself confined. The resulting ‘fundamental concepts’ comprise the guidelines for the first concrete disclosure of the area. Whether or not the importance of the research always lies in such establishment of concepts, its true progress comes about not so much in collecting results and storing them in ‘handbooks’ as in being forced to ask questions about the basic constitution of each area, these questions being chiefly a reaction to increasing knowledge in each area.

The real ‘movement’ of the sciences takes place in the revision of these basic concepts, a revision which is more or less radical and lucid with regard to itself. A science’s level of development is determined by the extent to which it is *capable* of a crisis in its basic concepts. In these immanent crises of the sciences the relation of positive questioning to the matter in question becomes unstable. Today tendencies to place research on new foundations have cropped up on all sides in the various disciplines.”

——海德格《存在與時間》(Martin Heidegger, *Being and Time*)¹¹⁴

¹¹⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 7-8. 中譯引文係請筆者前同事，中正大學中國文學系汪詩珮副教授所譯，並經清華大學歷史研究所博士許松源先生所修改。筆者在此一併深致謝忱。

引用文獻

一、傳統文獻

- 孔穎達：《禮記注疏》，《十三經注疏》（1815年，阮元刻本），臺北：開明書局，1955年。
- 王肅：《孔子家語》，大本原式精印《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 王象之著，李勇先校點：《輿地紀勝》，《宋元地理志叢刊·5》，成都：四川大學出版社，2005年。
- 王夫之：《讀通鑑論》，第1冊，臺北：漢京文化事業有限公司，1984年。
- 司馬光：《資治通鑑》，景印摛藻堂《四庫全書薈要》本，臺北：世界書局，1988年。
- 皮錫瑞：《經學通論》，香港：中華書局，1961年。
- 李百藥：《北齊書》，《新校本北齊書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 邢昺：《論語注疏》，嚴靈峰輯編：《無求備齋論語集成》，所收宋刊本《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 何晏：《論語集解》，嚴靈峰輯編：《無求備齋論語集成》，所收正平刊本《論語集解》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 沈約：《宋書》，《新校本宋書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 房玄齡等：《晉書》，《新校本晉書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 皇侃：《論語集解義疏》，嚴靈峰輯編：《無求備齋論語集成》，所收根遜志（根本通明）校正，浪華萬蘊堂元治刊本《論語集解義疏》，臺北：藝文印書館，1966年。
- 姚察、謝旻，〔唐〕魏徵、姚思廉合撰：《梁書》，《新校本梁書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 陳壽：《三國志·魏書》，《新校本三國志》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 陳澧：《東塾讀書記》，臺北：廣文書局，1970年。
- 范甯：《春秋穀梁傳集解》，《十三經注疏·春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 劉義慶著，劉孝標注：《世說新語》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 劉勰：《文心雕龍》，臺北：明倫出版社，1971年。

- 劉寶楠著，高流水點校：《論語正義》，下冊，北京：中華書局，1990年。
- 葉適：《習學記言》，上冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1980年。
- 歐陽修、宋祁等：《新唐書》，《新校本新唐書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 錢大昕：〈何晏論〉，載《潛研堂文集》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 蕭統選，〔唐〕李善等註：《增補六臣註文選》，臺北：華正書局，1977年。
- 嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，臺北：世界書局，1963年。
- 二、近人論著
- 〔日〕大久保隆郎等：《中國思想史》，東京：高文堂出版社，1985年。
- 王仲榮：《魏晉南北朝史》，下冊，臺北：頂淵文化事業有限公司，2004年。
- 王素編：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，北京：文物出版社，1991年。
- 王素：《唐寫本論語鄭氏注研究：以考據、復原、詮釋為中心的考察》，臺北：文津出版社，1996年。
- 王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南圖書公司，1996年。
- 王曉毅：《中國文化的清流——正始之音》，北京：中國社會科學出版社，1992年。
- _____：《王弼評傳·附何晏評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。
- 〔日〕本田成之著，李俚工譯：《中國經學史》，上海：上海書店出版社，2001年。
- 甘滿祥：〈玄學背景下的魏晉南北朝《論語》學研究——從《論語集解》到《論語義疏》〉，《中國哲學史》，2007年。
- 〔日〕安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉譯：《經學史》，臺北：萬卷樓，1996年。
- 江淑君：《魏晉論語學之玄學化研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，1998年。
- 〔日〕宇野哲人：《儒學史》，東京：寶文館，1924年。
- 朱耀偉編：《當代西方文學批評理論》，臺北：駱駝出版社，1992年。
- 李方錄校：《敦煌〈論語集解〉校證》，收錄於周紹良主編：《敦煌文獻分類錄校叢刊》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 李威熊：《中國經學發展史論》，上冊，臺北：文史哲出版社，1988年。
- 汪惠敏：〈何晏論語集解考辨〉，《孔孟學報》第35期，1978年。
- 余敦康：《何晏王弼玄學新探》，濟南：齊魯書社，1991年。
- 辛旗：《中國歷代思想史》，臺北：文津出版社，1993年。
- 宋鋼：《六朝論語學研究》，北京：中華書局，2007年。

- 李澤厚：《中國思想史論》，合肥：安徽文藝出版社，1999年。
- 周大興：〈何晏玄學新論〉，《鵝湖學誌》第22期，1999年。
- 周予同：《中國經學史講義》上海：上海文藝出版社，1999年。
- 〔日〕武內義雄：《支那思想史》，東京：岩波書店，1936年。
- 吳承仕：《經典釋文·敘錄疏證》，北京：中華書局，1984年。
- 周法高選輯：《顏氏家訓彙注》，臺北：臺聯國風出版社，1975年。
- 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》，臺北：五南圖書出版社，2005年。
- 吳萬居：〈何晏論語集解中之老莊思想〉，《孔孟月刊》卷23，第2期，1984年。
- 金鎮宇：《何晏及其著作思想研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1991年。
- 侯外廬等：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1962年。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛出版社，1991年。
- 唐明貴：〈何晏《論語集解》探微〉，《聊城大學學報》第6期，2006年。
- 馬宗霍：《中國經學史》，上海：商務印書館，1936年。
- 唐長孺：《魏晉南北朝隋唐史三論》，武漢：武漢大學出版社，1992年。
- 高莉芬：〈何晏論語集解中之玄學思想〉，《孔孟月刊》卷25，第2期，1986年。
- 秦躍宇、龍延：〈何晏玄儒兼治思想發微〉，《廣西師範學院學報》卷28，第2期，2007年。
- 陳全得：〈論語集解與論語釋疑比較研究〉，《孔孟學報》第62期，1991年。
- 陳金木：〈何晏論語集解用玄理注書問題的檢討〉，《孔孟月刊》卷23，第5期，1985年。
- _____：《唐寫本論語鄭氏注研究》，臺北：文津出版社，1996年。
- 梁啟雄：〈論語注疏匯考〉，《燕京學報》第34期，1948年。
- 章權才：〈魏晉南北朝時期的經學〉，收錄於林慶彰編：《中國經學史論文選集》，臺北：文史哲出版社，1992年，頁457-458。
- _____：《魏晉南北朝隋唐經學史》，廣州：廣東人民出版社，1996年。
- 〔日〕森三樹三郎：《中國思想史》，東京：第三文明社，1978年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第4冊，北京：人民出版社，1992年。
- 湯用彤：《湯用彤全集》，卷4，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- 〔美〕喬姆斯基（Noam Chomsky）著，謝石、結構群譯：《句法結構》，臺北：結構群文化事業有限公司，1989年。

- 〔英〕凱斯·詹京斯（Keith Jenkins）著，賈士蘅譯：《歷史的再思考》，臺北：麥田出版社，2006年。
- 〔英〕博藍尼（Michael Polanyi）著，彭淮棟譯：《意義》，臺北：聯經出版社，1985年。
- _____：《博藍尼講演集》，臺北：聯經出版社，1985年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，臺北：華正書局，1987年。
- 葉國良等：《經學通論》，臺北：大安出版社，2005年。
- 楊國榮主編：《簡明中國思想史》，北京：中國青年出版社，1962年。
- 魯迅：《魯迅文集》，第3集雜文卷，揚州：浙江人民出版社，2002年。
- 劉師培著，陳居淵注：《經學教科書》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 蔡振豐：〈何晏《論語集解》的思想特色及其定位〉，《臺大中文學報》第15期，2001年。
- 歐崇敬：《中國哲學史：與世界哲學對話及重估一切價值》，兩漢魏晉南北朝卷，臺北：洪葉文化，2002年。
- 錢穆：《莊老通辨》，臺北：三民書局，1971年。
- _____：《論語新解》，臺北：東大圖書股份有限公司，1988年。
- 韓國良、李華鋒：〈論何晏的思想軌跡和在正始玄學中的歷史地位〉，《南陽師範學院學報》卷1，第5期，2002年。
- 簡淑慧：〈從論語集解看何晏的玄學思想〉，《孔孟月刊》卷26，第9期，1988年。
- Martin Heidegger, *Being and Time*, Joan Stambaugh tran. Albany: State University of New York Press, 1996.

The Relocation of He Yan's "The Collected Annotations of the Analects of Confucius"

Chin, Pei-yi*

[Abstract]

He Yan's *The Collected Annotations of the Analects of Confucius* was often thought as inherited Laozi and Zhuangzi and explaining the canon by the method of Xuanxue, only by few sentences. Some of these sentences are even controversial. This paper reviews the old arguments by the following three dimensions. Firstly, the "writer" is both a man of historical existence and the interpreter behind the huge structure of the classics. Secondly, the predetermined property, the standard, and the purpose of annotating Canon have to be all considered. Thirdly, it needs to be clarified that both the old tradition and the new method exist or only the new one does. There are two dimensions of the interpreter: "the tradition of history" and "the structure of canonical text". When there is confrontation between the interpreting style and the life of the interpreter, we should understand the interpreter who was structured "in" the annotation and also "out" of it. We should not judge "Classics of Confucianism" by historical criticism and then think He Yan inherited Laozi and Zhuangzi. Besides, He Yan's *Collecting Annotations* was indeed a new method of interpretation, though he still followed the old annotations of Han-Wei tradition, so the method of Xuanxue was not his purpose and premise. Otherwise, He Yan's interpretation was not against the core of

* Associate Professor, Department of Chinese literature, National Taiwan Normal University.

Confucianism, and the meaning of the Analects of Confucius was not substantially changed. This book is inappropriate to view as the metaphysical Classics. On the other hand, using the language of Yijing, Laozi and Zuangzi does not represent using the concepts of them. This paper tries to redefine by asking the substantial and mandatory questions about the classics, the annotations, the interpreter and this research field, and provides the possibility of relocating He Yan and The Collected Annotations of the Analects of Confucius in the history of Classics in Wei-Jin Dynasty.

Keywords : He Yan, *The Collected Annotations of the Analects of Confucius*, Xuanxue (Metaphysics) ,Classics of Confucianism ,Annotations of Canon

