

# 本無、任心、足性、崇有： 魏晉玄學中名教問題的思想史脈絡及 其本體論形態

許朝陽\*

〔摘要〕

「玄」、「元」在文字訓詁上曾有通假之用例，依此用例「玄學」即為「元學」，「元學」即「本元之學」、「本體之學」。在中國哲學史建構的過程中，魏晉玄學之學科屬性，大抵傾向被定位為「本體論」的「本末有無」之辨，並依此定位，而與漢代之氣化宇宙論有所區隔。但學界對魏晉玄學的主要議題或持另一觀點，即視之為「名教自然」的論爭過程。依王國維的說法，中國哲學家多即為政治家，則中國哲學觀點的提出，背後往往另涉及政治議題，則「有無之辨」與「名教自然」實二而一。

然而，依現今玄學史之論述，名教自然的思想進程往往以「名教本自然」、「越名教而任自然」、「名教即自然」標示之，與本體論有無的關係既未能呈現，其「自然」亦多有歧義而失之含混。儘管依貴無之風，易失之流蕩，但無論本體論上主貴無或崇有者，對名教基本皆持肯定之態度，故此「自然」顯然兼蓄「有無」二義。但「有無」二者仍可再為細說，為此，本文嘗試以「名教」問題為切入點，將其本體論基礎區分為「本無」、「任心」、「足性」、「崇有」四種形態。依此區分，可說明王弼「本無」之說或可於《禮記·樂記》、《淮南子》等思想脈絡，而嵇康「元氣陶鑠，眾生稟焉」之說亦為漢代氣化思想之延續。同時依氣性稟賦之真實性情，率性任心而建立其真實名教；亦依氣性材質差異而建立其名教制度之合理

---

\*輔仁大學中國文學系副教授

性。再依王弼、裴頠思想之比較，裴頠之「有」乃一「道之全者」，於此義與王弼之「無」實同出而異名。此區分一方面說明魏晉玄學與漢代思想所承繼的部分，並稍可鉤勒其思想脈絡之演變；一方面對「自然」在魏晉玄學中的數種歧義，亦試圖釐清之。

關鍵詞：清靜之性、無、有、氣、名教、自然

## 一、玄學的主題認定：「有無之辨」與「名教自然」

根據林麗真編著之《魏晉玄學研究論著目錄》所蒐集，自 1884 至 2004 年以來，亞、歐、美等各國相關研究，已達近壹萬貳仟餘種，<sup>1</sup>魏晉玄學在學界所受的重視，由此可見一斑。近代以來，學界對玄學態度有兩個值得注意的觀察點：一是評價趨向正面，直至二十世紀初期，歷史上對於玄學的評價基本上仍是「清談誤國」，玄學受到學術上的肯定，乃是近百年來之事。一則是「玄學」研究典範趨向定型，二十至四十年代，學界所慣用的術語乃是「魏晉清談」、「魏晉思想」，直到湯用彤《魏晉玄學論稿》問世後，「魏晉玄學」乃成為魏晉思想的代名詞。不過，無論作為學科或學問，「玄學」顯然欠缺嚴格的定義。「玄學」學科在歷史上的出現，固可見於《南史》及《宋書》的「玄、儒、文、史」並立於學官的相關記載，<sup>2</sup>但遺憾的是，玄學的內容為何並未詳載，同時「正史中關於任職於玄學的官員、就讀於玄學的士大夫都少有記載。」<sup>3</sup>至於就學問屬性而言，相較於「理學」或「心學」，「玄學」不但未有明確的學問對象或學問目標，更不具學問傳遞的師承譜系，故而勞思光、余敦康、江榮海等先生便曾質疑其學科成立的正當性。<sup>4</sup>儘管北齊顏

<sup>1</sup> 林麗真主編：《魏晉玄學研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，2005 年。

<sup>2</sup> 《宋書·隱逸·雷次宗傳》載：「元嘉十五年，……時國子學未立，上留心藝術，使丹陽尹何尚之立玄學，太子率更令何承天立史學，司徒參軍謝元立文學，凡四學並建。」見〔梁〕沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974 年），頁 2292-2293。《南齊書·百官志》亦載：「右泰始六年，以國學廢，初置總明觀，玄、儒、文、史四科，……永明三年，國學建，省。」見〔梁〕蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，1974 年），頁 315-316。

<sup>3</sup> 田漢雲：「值得注意的是，正史中關於任職於玄學的官員、就讀於玄學的士大夫都少有記載。」《六朝經學與玄學》（南京：南京出版社，2003 年），頁 348。

<sup>4</sup> 勞思光說：「清談之士既未構成一有傳承關係之學派，亦未曾建立一有嚴格系統之學說；故『玄學』是否能被看作一嚴格意義之『學』，確有問題。」氏著：《新編中國哲學史》（二）（臺北：東大圖書公司，1988 年），頁 141。余敦康則說：「玄學思潮不同於經學思潮，沒有什麼固定的模式，必須服從的教條，它不是受官方行政力量所支持的一場自上而下的哲學運動，而是由具有高層次理論興趣的知識分子自由思考所匯聚而成的。凡是從本體論的角度探索政治問題、人生問題以及精神境界問題的，不管其思辨性的程度高下如何，也不管是否建立了完整的體系，都可以稱為玄學。」參見氏著：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 331。江榮海亦曰：「玄學從來就不是一種成熟的哲學體系或思想體系，被公認為是玄學家的人，在很多觀點上都是不一致的。」參見

之推《顏氏家訓》「《莊》、《老》、《易》，總謂三玄」之說，為玄學的認定劃定一個初步的範圍，但所謂三玄，指的是文獻注疏之學，或是以之為思想指導的自由詮釋之學？從《南齊書》王僧虔〈誠子書〉玄談記實來看，<sup>5</sup>顯然較接近後者。不過，這思想指導在那些方面起作用，則有待進一步分析。總體來看，學界的觀察角度大抵可歸納為兩大方向：一是本體論，一則是自然名教的問題。<sup>6</sup>

或許是受到西方哲學的影響，湯用彤將「玄學」理解為「本體之學」，有別於漢代的宇宙論：「魏晉玄學……已不復拘拘於宇宙運行之外用，進而論天地萬物之本體。……於是脫離漢代宇宙之論（Cosmology or Cosmogony），而留連於存存本本之真（Ontology or theory of being）。」<sup>7</sup>這個說法頗為學界所認同，如馮友蘭、湯一介、許抗生、曾春海、康中乾等先生皆曾肯定此一說法。湯用彤以「玄學者有無之學」，王弼何晏、嵇康阮籍、張湛道安皆貴無，向秀郭象均崇有。湯先生並以向郭之有乃是「有」外更無「無」，只有「有」，無是不存在。（not being）。<sup>8</sup>湯說大致為馮友蘭所承，並以「有、無」做為玄學辯證的發展過程：「玄學家們對於有無的了解有所不同，因此就分為三派，都是圍繞有無問題立論的。一派是王

氏著：《玄學及其對政治影響之研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年），頁85。

<sup>5</sup> 「汝開《老子》卷頭五尺許，未知輔嗣何所道，平叔何所說，馬、鄭何所異、《指例》何所明，而便盛於塵尾，自呼談士，此最險事。設令袁令命汝言《易》，謝中書挑汝言《莊》，張吳興叩汝言《老》，端可復言未嘗看邪？……且論注百氏，荊州《八表》，又《才性四本》、《聲無哀樂》，皆言家口實，如客至之有設也。……就如張衡思倖造化，郭象言類懸河，不自勞苦，何由至此？」〔梁〕蕭子顯撰：《南齊書》（北京：中華書局，1974年），頁598。

<sup>6</sup> 才性論屬不屬於玄學？依李威熊《魏晉玄學家的故事》中的分法，魏晉玄學分為「名理、玄論、曠達、清談」四派，基本上指的是東漢末及三國的才性論、正始玄學、竹林玄學、西晉末及東晉玄學，這種分法大抵混合了清談與玄學、時代與派別，在玄學史中較為少見。現行玄學史，基本上以正始玄學作為起點，如許抗生等《魏晉玄學史》、許抗生《三國兩晉玄佛道簡論》、余敦康《魏晉玄學史》、康中乾《魏晉玄學》等皆是如此。牟宗三則以「名理」收攝「才性」與「玄學」二者，認為，魏晉名理，大要不過兩類：一為才性，一為玄學。由於《人物志》列入名家，故談才性者，史傳直接曰之談名理，而談玄學者，則有「玄遠」、「高致」之謂。牟先生之說可參見氏著：《才性與玄學》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁238，262-265。

<sup>7</sup> 湯用彤撰，湯一介等導讀：《魏晉玄學論稿》（上海古籍出版社，2001年），頁43-44。

<sup>8</sup> 湯用彤：〈崇有之學與向郭學說〉，同前註，頁171、182。

弼、何晏的“貴無論”，一派是裴頠的“崇有論”，一派是郭象的“無無論”。<sup>9</sup>

以「本體論」為玄學的學術特質之外，余敦康另提出：「玄學的主題是自然與名教的關係，道家明自然，儒家貴名教，因而如何處理儒道之間的矛盾使之達於會通也就成為玄學清談的熱門話題。」<sup>10</sup>余英時也說：「魏晉士風的演變，用傳統的史學名詞說，是環繞著名教與自然的問題而進行的。在思想史上，這是儒家和道家互相激蕩的一段過程。」<sup>11</sup>如同本體論有其發展進程，許抗生《三國兩晉玄佛道簡論》則將玄學裏名教與自然的關係分為三個階段：名教本於自然、越名教而任自然、名教即自然。<sup>12</sup>名教自然的三階段也廣為學界援用，如王曉毅《郭象評傳》亦如此指稱王弼、嵇康、郭象等人的名教觀；<sup>13</sup>蕭萇父、李錦全合著的《中國哲學史》也以「名教本於自然」、「名教不合自然」、「名教和自然在理論上一致」來標識這三階段，名稍異而旨相近。<sup>14</sup>康中乾《魏晉玄學》是較近出的玄學史論著，其中亦仍以「名教出於自然」、「越名教而任自然」、「棄自然而任名教」、「名教即自然」區分王弼、嵇康、裴頠、郭象等人思想；<sup>15</sup>至於余英時〈名教思想與魏晉士風的演變〉雖未使用此三個詞語，但以何（晏）王（弼）、嵇（康）阮（籍）、郭（象）裴（頠）等名士作為名教與自然的分期，其態度基本是一致的。<sup>16</sup>

上述兩大玄學主題固然各有其理，依林麗真所指出，魏晉時期的學術課題遠非老莊玄學可一言蔽之：「然今據隋書經籍志以觀之，此一時代實非專尚老莊玄學

<sup>9</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2003年），中卷，頁412。

<sup>10</sup> 余敦康：《魏晉玄學史·代序》（北京：北京大學出版社，2004年），頁1。

<sup>11</sup> 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003年），頁357-358。

<sup>12</sup> 參見氏著：《三國兩晉玄佛道論》（山東：齊魯書社，1991年），頁22-23。該書於1992年以《魏晉思想史》為名，由臺北桂冠出版社出版。

<sup>13</sup> 王曉毅：《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006年），頁254。

<sup>14</sup> 該書〈三國西晉時期的玄學思潮〉章說：「而就哲學意義上，主要有“貴無”與“崇有”之爭，“任自然”與“重名教”之爭，通過這些爭論，使玄學本體論的理論逐步完善化，在發展中相繼出現了王弼為代表的“貴無論”，裴頠為代表的“崇有論”，郭象為代表的“獨化”論，以及玄學中分化出來的以嵇康為代表的“異端”。」並將何晏王弼、阮籍嵇康、裴頠郭象等人的名教思想整理為「名教本於自然」、「名教不合自然」、「名教和自然在理論上一致」三階段。參見蕭萇父、李錦全主編：《中國哲學史》（人民出版社，1991年），頁365-366，369-371。

<sup>15</sup> 康中乾：《魏晉玄學》（北京：人民出版社，2008年），頁244。

<sup>16</sup> 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003年），頁358。

而已；其於經史，不僅未失矩矱，亦有所發明。……由此種學術之複雜情態看，魏晉思想家所關心的問題，實在不是『崇老慕莊』一辭所可解釋；他們所汲汲於爭辯者，也必然不如後人所想像的那麼玄遠不實。」<sup>17</sup>同時，無論是本體論的有無議題，或者名教自然的情禮衝突，檢閱玄學史所列舉的主要人物，可以發現王弼、何晏、嵇康、阮籍、郭象等人皆參與其中。如果我們承認傳統思想裏的本體論或心性論與政治理論往往為體用關係，則「有無」與「名教自然」當有不可分割的連繫。例如馮友蘭便做了很好的嘗試，他依袁宏《名士傳》「正始、竹林、中朝」三期的分法，將「貴無、崇有、無無」分屬之：

“正始”和“竹林”應該是一個階段，即貴無階段。“竹林名士”的主要代表人物阮籍和嵇康主張“越名教而任自然”，實際上是對正始玄風的一種補充。正始玄風的代表人物何晏、王弼是在自然觀方面講貴無；阮籍、嵇康是在社會思想方面講貴無。這種貴無表現在對於名教的批判，所以他們是互相補充的。<sup>18</sup>

至於中期，馮友蘭以為其代表為裴頠的崇有論和郭象的無無論：

裴頠的崇有論，否定了貴無論的自然觀，認為“無不能生有”，也否定了貴無論的社會政治理論，認為名教不可越。郭象的無無論否定了貴無論的自然觀，但不否認貴無論所講的玄遠精神境界，認為自然與名教不是對立的，而是統一的，認為任自然不必越名教。<sup>19</sup>

也因此，「貴無、崇有、無無」與「名教本於自然、越名教而任自然、名教即自然」的分期大抵能連結而呼應，但稍作檢視，仍可有許多疑議。

第一，如果我們接受「有無之辨」乃是玄學主要課題，而玄學又是「道家之復興」，<sup>20</sup>則裴頠「崇有」顯然於此定義不甚相合。也就是說，如以本體論做為「玄

<sup>17</sup> 林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺灣大學中文研究所博士論文，1978年），頁127-139。

<sup>18</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2003年），中卷，頁413。

<sup>19</sup> 同前註，頁413-414。

<sup>20</sup> 牟宗三：「至乎魏晉，則是道家之復興。道家玄理至此而得其充分之發揚。」見氏著：〈序〉，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁1。

學」主要課題，又以「道家」玄理界定玄學性質，順此二定義，則裴頠「崇有」的重點實在名教而不在本體論，其思維與道家玄理亦甚為隔閡。<sup>21</sup>但外之於玄學陣營，又不合於現今諸多玄學史的論述，而且一旦如此，「有無之辨」也將不成其辨。第二，「有無」之所以成為爭辯的概念，並不在於本體論，而在於由本體論所衍生之名教觀。「有無」似為對立的概念，後世或以崇有者肯定禮教而貴無者輕忽禮禮。然而，裴頠崇有固然為保障禮教而作，但王弼《老子注》中「以無為本」卻也是為了證成禮教的合理性，同時道家式的禮樂根源，甚至在《禮記·樂記》可找到思想張本。既然同以名教為基源問題，為何會有這種「同出而異名」的情形？這是否表示「有無」可能有所歧義呢？第三，「越名教而任自然」固然出自嵇康〈釋私論〉「矜尚不存乎心，故能越名教而任自然」，旨在說明名教制度當合乎人性而不矯情，但「名教本於自然」與「名教即自然」卻是得自後人所歸納。依《老子》「道生萬物」、「道法自然」之說，以「名教本於自然」一語概括王弼的名教觀固不為非，但以「名教即自然」概括郭象名教觀，卻不見得為必然正解。玄學史論述郭象「名教即自然」的思想，往往以其《莊子·逍遙遊注》「雖在廟堂之上，其心無異於山林之中」為據，<sup>22</sup>但將這句話理解為「廟堂之樂，等於山林之樂」的性分逍遙是否更可能接近其含意？若然，則馮氏「無無」之說與玄學史沿襲已久的「名教即自然」之說便應得到修正。第四，廟堂名教與自然山林各依性分各得其樂，其依據在於稟賦之氣性有別，那麼學界對於魏晉氣論的說法也或可加以修正。學界論述魏晉時期氣論的著作，可謂寥寥無幾，除了小野澤精一等人《氣的思想》收錄一章〈魏晉南北朝的氣的概念〉，張立文《氣》收有一章〈魏晉南北朝時期氣的思想〉，以及葛榮晉《中國哲學範圍導論》〈元氣〉曾以簡要的篇幅述及之外，哲學史或思想史可說幾皆付之闕如。此外，魏晉玄學史、魏晉思想史等相關作品

<sup>21</sup> 依牟宗三之說，裴頠《崇有論》未真能解道家義理：「『崇有論』以物類存在為『有』，而以『有』之不在之『非有』為『無』，此種客觀之實有論與道家所言之有無完全不相干。」參見《才性與玄理》，頁370。裴頠《崇有論》雖亦有「〔於〕有非有，於無非無，於無非無，於有非有」之語，但牟先生亦認為「此四句語意不明。恐有錯亂。此自非雙遮玄言。」前揭書，頁366。

<sup>22</sup> 許抗生曰：「在政治上，向、郭則主張名教即自然，儒家是道家，兩家合一的思想。以此提出了逍遙遊外（道家）、與從事名教世務（儒家），本是一回事，即所謂宏內即是遊外的學說，所以說“雖在廟堂之上，其心無異於山林之中”。」參見氏著：《三國兩晉玄佛道論》（山東：齊魯書社，1991年），頁23。

中，也甚少述及魏晉思想與氣學發展的關聯性，蜂屋邦屋更指出：「氣並不是這個時代的主要哲學概念。」<sup>23</sup>漢代氣學到了魏晉時期似乎有無以為繼的情形。然而，張立文主編的《氣》也指出，玄學家論氣雖然所涉不多，但玄學家也以氣為變化過程或萬物的本源；至於玄學家論氣的特色、及異於秦漢氣論之處在於「或以氣為本，或以無為本，極力從玄學的角度論氣，把氣玄學化，這是魏晉南北朝時期氣論不同於漢代元氣論的一大特色。」<sup>24</sup>綜上所述，魏晉玄學無論是才性論或本體論，都仍應不離氣的概念，但「氣」的出現在玄學中卻明顯減少了，其理何在？如果「氣」仍是構成世界的根本材料，是否可能在魏晉玄學中，「氣」乃是隱含在「無」、「有」、「自然」等觀念之中？

依牟宗三所說，儒家的性與天道有「主觀性原則」與「客觀性原則」，我們是否也可能借用這種模型來說明玄學中本體論與名教自然的問題？檢視玄學史，無論崇有貴無諸家，其持論大抵皆旨在論述名教之根源或合理性，其合理根源則有來自於客觀本體，或主觀情志之區別。客觀本體以保障主觀名教行為之合理，此本體或為「無」、「道」、「有」、「和」、「自然」等；而所謂「合理」並不指合於道德，而指合於真實、自然、不扭曲虛矯。如以客觀本體作為名教依據者，無論此本體為「無」或為「有」，皆較傾向於客觀原則。如以一己之情志作為名教抉擇之依據者，例如嵇康〈釋私論〉說「越名任心」，名教合理否取決為我主觀情性之依違，則較傾向主觀原則。因此，傳統玄學史將玄學區分為本體論、名教問題，再將本體論分為「有、無」之辨，及名教觀「本自然」、「任自然」、「即自然」之分，這樣的分判便可能犯了一個疏失，即忽略了名教有其本體根源，或其合理依據。而據以判斷其合理的依據在於「自然」，但「自然」在「本自然」、「任自然」、「即自然」的思想脈絡中，顯然亦有歧義。這幾個「自然」之意，大抵來說，王弼「本自然」傾向於「全而未分」之本體，嵇康「任自然」旨在聽任主觀心志，郭象「即自然」重在名教合於「性分」。至於裴頠，其肯定名教的立場乃是至為明顯者，從《崇有論》「自生而必體有」的說法，可知其從一「道之全」者以證成名教存在的想法，其實與王弼殊途同歸。

綜上所述，「自然」在玄學的名教觀中，存在數種歧義，其中既指本體論的有、

<sup>23</sup> 小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海人民出版社，1999年），頁235。

<sup>24</sup> 張立文主編：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁95。



無，也指受之於本體的「性分」，也指來自主觀的心志。「自然」既存在這些內部歧義，而對照來看，本體論的「有無之辨」也不能周延地含括名教觀的諸多差異。因此，本文嘗試以名教問題為出發點，將玄學本體論區分為「本無、任心、足性、崇有」四種形態；一方面，希望能反映魏晉玄學中「名教自然」與「本體論」為二而一的問題，一方面也試圖指出玄學的本體論依名教思想而有此四種形態。東晉以降乃至南朝，「玄儒兼治」雖為士大夫普遍風氣，但無論學理或論題，特別是從本體角度論名教根本而言，東晉玄學其實未見太大突破。<sup>25</sup>依上述本體論形態之區分，王弼、嵇康、郭象、裴頠恰分別為此四形態之代表，故而本文討論集中於此四人為範圍。同時，透過對儒家文獻的回顧，尚可發現，王弼的名教思想，在《禮記》或漢代思想中或能尋得若干的根源，這也稍可說明魏晉玄學之前有所承。

## 二、虛靜說禮的思想傳統

### (一) 以靜治欲與反清靜之性

依許慎《說文解字》：「禮，履也，所以事神致福也。从示，从豐，豐亦聲。」至於豐部又說：「豐，行禮之器也。从豆，象形。」王國維與徐中舒則皆指出「豐」字所象乃盛以奉神祇之器，後世分化奉神祇之酒醴謂之醴，奉神祇之事謂之禮。<sup>26</sup>禮的字義說明了禮有其宗教祭祀的功能起源，而後社會生活演化，禮制則由宗教落實於冠昏喪祭朝聘等社會規範。在滿足生命需求及維護生活秩序的雙重前提下，資源分配必然得依照一定的禮制規範進行。禮制一方面保障欲望合理的滿足，一方面也節制欲望，不使其過度而逾越分際，這大抵是儒家論及禮制起源與社會

<sup>25</sup> 江榮海：「東晉玄談名士很多，如王導、謝安、孫綽、許詢等，但在學理和談論論題方面並沒有多少新觀點、新論闕，多是“老調重彈”而已。」又說：「《世說新語》記載江左玄談的次數和場面很多，但一直未有新論題的記載，遍閱《全晉文》，所能發現東晉在玄學清談方面的新論題也不多。」見氏著：《玄學及其對政治影響之研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年），頁152。

<sup>26</sup> 王國維〈釋禮〉：「實則豐從在珓中，從豆乃會意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器謂之若豐，推之而奉神人之酒醴亦謂之醴，又推之而奉神人之事通謂之禮……。」《觀堂林集》（北京：中華書局，1991年），卷六，第一冊，頁291。徐中舒則說：「從珓在口中從豆，象盛玉以奉神祇之器，引申之奉神祇之酒醴謂之醴，奉神祇之事謂之禮。」徐中舒主編：《甲骨文字典》（四川辭書出版社，1990年），卷五，頁523。

功能的基本觀點，散見於《荀子》〈禮論〉、〈榮辱〉及《禮記》〈坊記〉、〈樂記〉、〈禮運〉、〈禮器〉等篇。

防範欲望、對治情性為禮制因應的主要目的之一，如《禮記·坊記》所言：「因人之情而為之節文，以為民坊者也。」〈樂記〉也說：

夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。……是故，先王本之情性，稽之度數，制之禮義，……。<sup>27</sup>

「禮」以修飾規範天生情性，使不流蕩，因而帶有自我克制的精神，《論語·顏淵》故謂「克己復禮」。以禮節制生而有之的耳目口鼻之欲，乃至於「所欲有甚於生者，故不為苟得也。」禮便有了更高的價值意義，這也是《孟子》一路的思維。然而，人雖生而有欲，但欲之所起，卻有主動與被動兩種可能。如果「欲」是人主動的反應，當然需要加以節制，節制之道或依內在道德性（仁義），或依冷靜理智的判斷力（虛靜）。但如是被動的反應，則克制情性、歸於禮義的關鍵更在於「靜」。

《荀子》與《禮記》皆指出情或欲生於感官與外界之合，也都認為透過「靜」可使欲不妄作。《荀子·正名》以為：「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。」依荀子所言，「性」指生而有之的感官功能，感官與外物接觸，自然生出好惡喜怒哀樂六情。<sup>28</sup>而依《荀子·正名》之說，「性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、情之應也。」情是性的質體，欲則是情的反應，《禮記·樂記》「感於物而動，性之欲也」的論點大致相類。依《荀子》之說，人性如枸木，禮義如櫟栝烝矯，兩者本質不同。人性之所以願意遵守禮義，乃是透過「虛靜」的判斷。《荀子·解蔽》指出透過「靜」的修養可對外界正確認識，使欲不妄作：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。……

<sup>27</sup> 《禮記正義》（《十三經注疏》，《十三經注疏》整理委員會，北京：北京大學出版社，2000年），頁1288。

<sup>28</sup> 王先謙《荀子集解》：「言之性，和氣所生，精合感應，不使而自然。言其天性如此也。精合，謂若耳目之精靈與見聞之物合也。感應，謂外物感心而來應也。」〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁412。

虛壹而靜，謂之大清明。<sup>29</sup>

人透過心的認知功能以認識外物，故所謂「靜」是從「不以夢劇亂知謂之靜」的工夫言靜。準此，荀子「虛壹而靜」的清明之心，一般理解為認識心而非道德心，但能客觀認識外物未必即為「節欲」的能力，在認識外物後而做取捨判斷者，必仍有待於一內在價值，這部分則是荀子的理論未加明言之處。

相較之下，《禮記·樂記》更傾向於欲的被動反應：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。是故，強者脅弱，眾者暴寡，知者詐惡，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。<sup>30</sup>

如果欲來自於「感物而生」，反過來說，不感則不生。但不感如何可能？「靜」除了認知意義之外，尚可從道家式虛靜及內在道德理解之。〈樂記〉則指出「不能反躬，天理滅矣」，似乎人具有一可歸反遵循的制欲能力，可將欲望撥之使正。此自反、制欲能力究竟為何，〈樂記〉並未清楚說明。鄭玄注曰：「躬，猶己也。理，猶性也。」<sup>31</sup>孔穎達正義則順此脈絡理解曰：「恣己情欲，不能自反禁止，……是天之所生本性滅絕矣。」又曰：「人既化物，逐而遷之，恣其情欲，故滅其天生清靜之性，而窮極人所貪嗜欲也。」<sup>32</sup>據此而言，所自反者乃回歸人化物之前的在其自己，亦即「天生清靜之性」。依此理解，「反躬」、「天理」的思維便近於《老子》「歸根曰靜」、「鎮之以無名之樸」之說，而不指內在道德能力。

於「反清靜之性」外，朱熹提供「反躬」一個理學式的理解，對照他的說明，有助於我們稍後對玄學解禮的討論。朱熹將「反躬」理解為「回頭省察」，而且將「天理」理解為自然的道德能力：

<sup>29</sup> 同前註，頁 395-397。

<sup>30</sup> 同前註，頁 1262-1263。

<sup>31</sup> 《禮記正義》，頁 1262。

<sup>32</sup> 同前註，頁 1263。

物之感人無窮，而人之好惡無節」，此說得工夫極密，兩邊都有些罪過。物之誘無窮，然亦自家好惡無節，所以被物誘去。若自有個主宰，如何被他誘去！<sup>33</sup>

朱熹指出「主宰」乃是「反躬」、「好惡有節」的內在動力，而禮樂節文，正是源自這內在動力，故而禮樂節文乃是順著我們道德能力的自然施設：

禮樂者，皆天理之自然。節文也是天理自然有底，和樂也是天理自然有底。然這天理本是自然儻侗一直下來，聖人就其中立個界限，分成段子，其本如此，其末亦如此；其外如此，其裏亦如此，然不可差其界限耳。才差其界限，便是不合天理。所謂禮樂，只是要天理之自然，則無不可行也。<sup>34</sup>

這種禮樂源自內在道德能力的觀點，另出現在朱熹對《禮記·禮器》「樂，樂其所自生；禮，反其所自始」的理解：

「樂，樂其所自生；禮，反其所自始。」亦如「樂由中出，禮自外作」。樂是和氣，從中間直出，無所待於外；禮卻是初始有這意思，外面卻又做一個節文抵當他，卻是人做底。雖說是人做，元不曾杜撰，因他本有這意思。<sup>35</sup>

雖然禮樂節文出自人為施設，但禮樂來自天理自然能力，有了內在的道德意思，則有相對應的禮樂節文。朱熹的理解可以說是儒家式的「名教即於自然」，但這是否即是《禮記·樂記》的原意呢？恐怕未必如此。

## （二）禮的本體論說明

《淮南子·原道訓》有部分文字幾乎裁接自《禮記·樂記》：

<sup>33</sup> 《朱子語類》卷八十七，〔宋〕朱熹撰：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第十七冊，頁2973。

<sup>34</sup> 同前註。

<sup>35</sup> 同前註，頁2975-2976。

人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉。好憎成形，而知誘於外，不能反己，而天理滅矣。故達於道者，不以人易天，外與物化，而內不失其情。<sup>36</sup>

「不能反己，而天理滅矣」句，高誘注云：「不能反己本所受天清淨之性，故曰『天理滅也』，猶衰也。」在〈原道訓〉中，高誘更多次提及「清淨之性」，如於「是故達於道者，反於清淨；究於物者，終於無爲。」句，高注：「天本授人清淨之性，故曰反也。」<sup>37</sup>「故聖人不以人滑天，不以欲亂情」高注：「不以人事滑亂其身，不以欲亂其清淨之性者也。」<sup>38</sup>而從〈原道訓〉「達於道者，反於清淨；究於物者，終於無爲。」及〈俶真訓〉「人性安靜而嗜欲亂之」等句來看，所謂「清淨之性」應趨近於道家清靜無爲之意。高誘《淮南子》的注解當然不能等於《禮記·樂記》的原意，只是透過高誘的注解，提供《禮記·樂記》道家式理解的可能性，這樣的理解是否可能回到《禮記》加以印證？

對禮的本體論說明，《禮記·禮運》提出「天」與「大一」兩種說法：

是故夫禮，必本於天，殺於地，列於鬼神。達於喪、祭、射、御、冠、昏、朝、聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。<sup>39</sup>

又說：

是故夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命。其官於天也。<sup>40</sup>

由上引文可以發現，「天」的使用乃是在「天、地、鬼神」或「天、地、事、時」的並列組合中，也就是說「天」不必然理解為儒家「天命」式的根源義，反而較接近於「天地萬物」的自然之義。至於「大一」意義為何，《禮記》並未明確定義，

<sup>36</sup> 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2006年），頁10-11。

<sup>37</sup> 同前註，頁20。

<sup>38</sup> 同前註，頁21。

<sup>39</sup> 《禮記正義》，頁773。

<sup>40</sup> 同前註，頁824。

不過「大」、「一」都是道家表達「道」常用的語詞，而根據考證，「大一」與「太一」在《莊子》書中出現五次，「太一」在《文子》中也有四見，《淮南子》亦見「太一」十一處之多。<sup>41</sup>禮以「大一」為本，這說明了以道家玄理為禮樂本原的思想其來有自，也因此，孔穎達疏將「大一」解為「天地未分，混沌之元氣」<sup>42</sup>這種自然元氣式的理解並非無本之說。順此推論，「禮本於大一」的禮制本體論既是道家式的思維，而所謂的「大一」又意指未分之氣，那麼「禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」所言便是自然秩序由未分而已分的過程，而「禮必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。」則是說禮制乃是出於自然而然之理，或者說禮制的造作必然得合於自然之序。同時，依《禮記·樂記》，「樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。」禮樂施設雖無內在道德做為動力，但《樂記》卻提出一個相當關鍵的概念，即「人生而靜，天之性也」。此人生本靜之性，如果我們不單純將之視為荀子式的「虛壹而靜」，而依高誘所解「天本授人清淨之性」，那麼由於人具有所受清靜（淨）之本性，乃能依此本靜之性而不躁動妄動，故而崇尚簡易清靜之禮樂施設，亦是順應人本靜之性。這種看法，是否與王弼的論點有相類之處呢？此外，《荀子·榮辱》謂先王制禮義「使有貴賤之等」，《禮記·樂記》亦謂：「天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形，如此，則禮者，天地之別也。」<sup>43</sup>這基本上肯定社會階級等差的合理性，其合理性的根源又是來自天授之性命，董仲舒所謂「王道之三綱，可求於天。」（《春秋繁露·基義》）亦是此一思想脈絡。那麼，我們是否可能將郭象「性分」在某種程度上繫屬於《禮記·樂記》「天定性命、禮者有別」的想法呢？如果上述推論是合理的話，是否可以說，魏晉玄學其實並不全然為一異於漢代氣化宇宙論的「本體論」，而魏晉玄學與漢代思想之間，其實也未必存在這麼大的斷裂性呢？

<sup>41</sup> 顧瑞榮：《道家“大一”思想及其表達式研究》（上海：上海人民出版社，2008年），頁68-75。

<sup>42</sup> 《禮記正義》：「天地未分，混沌之元氣。極大曰大，未分曰一。其氣既極大而未分，故曰大一。禮理既與大一而齊，故制禮者用至善之大理以為教本，是本於大一也。」孔疏又說：「混沌元氣既分，輕清為天在上，重濁為地在下，而制禮者法之，以立尊卑之位也。」《禮記正義》，頁824。

<sup>43</sup> 同前註，頁1275。

### 三、名教根源之一：王弼本「無」

晉人范寧針對當時「浮虛相扇，儒雅日替」的社會風氣，究其根源，歸咎於王弼、何晏；從流風所及，影響歷時深遠而言，其罪更深於桀紂。<sup>44</sup>不過，何、王二人除了並未如范寧所言，有「蔑棄典文、不遵禮度」的情形，他們二人對禮樂皆頗為肯定，對於合理的名教制度也分別有所討論。<sup>45</sup>據王錦民考證，朋黨浮華本是漢末士大夫階層為對抗宦官專權而採取的政治方式，影響所及，學者遂不專心於經文章句而喜游談。而正始玄學即起於浮華之士的清談之中，浮華中的夏侯玄、何晏恰好為正始名士之領袖。處於曹魏與司馬氏的政治鬥爭中，浮華集團的領袖人物多親曹魏，自然遭到司馬氏的剪除，傅嘏謂何晏「言遠而情近，好辯而無誠，所謂有利口覆國之人」，即是基於司馬氏政治立場的批判。<sup>46</sup>王氏此說或可為上述歷史評價做一註腳。

何、王二人是玄學史上「以無為本」或「貴無論」的代表，他們皆主張天地萬物皆根源於「道」，而道由於不可視、不可聽、不可搏，既不可以感官認知其存在，更不可以語言界說其屬性，故謂之「無」。關於此點，何晏《道論》曰：

有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，包形神而章光影；玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之員。員方得形而此無形，白黑得名而此無名也。<sup>47</sup>

凡可道可名、有形有象者，皆是分而不全者；道乃是無限之全體者，故為無名、

<sup>44</sup> 《晉書·范汪傳》：「時以浮虛相扇，儒雅日替，寧以為其源始於王弼、何晏，二人之罪，深於桀紂。……王、何蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生。」《晉書》（〔唐〕房玄齡等撰，北京：中華書局，1974年），頁1984。

<sup>45</sup> 許抗生：「在言裡，范寧對王、何的批評是片面的。其實王、何並不曾『蔑棄典文，不遵禮度』，恰恰相反，他們對於儒家經典十分重視。」《三國兩晉玄佛道簡論》，頁55。

<sup>46</sup> 參見王錦民：《古學經子——十一朝學術史述林》（北京：華夏出版社，2008年），頁366-370。

<sup>47</sup> 《列子·天瑞》張湛注引《道論》。見楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1985年），頁10-11。

無形。相較於有所限定的存有物而言，何晏《無名論》又謂道是「無所有者」：

夫道者，惟無所有者也。自天地以來皆有所有矣，然猶謂之道者，以其能復用無所有也。……夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。」自然者，道也。故老氏彊為之名。<sup>48</sup>

從上述引文來看，道並非虛無無有，而指萬物分化的整體根源，這在王弼《老子注》中也有類似的思想。王弼《老子注》第一章說：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，〔萬物〕以始以成而不知其所以〔然〕，玄之又玄也。<sup>49</sup>

王弼另以「一」形容本體全而未分的狀態，《老子》三十九章中王弼注云：

一，數之始也而物之極也。各是一之主，所以為主也。物皆各得此一以成，既成而舍〔一〕以居成，居成則失其母，故皆裂、歿、竭、滅、蹶也。<sup>50</sup>

萬物固然由本體所分，然如一往無反，失此本體，萬物將「裂、歿、竭、滅、蹶」；反之，守此本體，「各以其一，致此清、寧、靈、盈、生、貞」。為了使萬物保全其有，必將返其本體根源，即所謂「將欲全有，必反於無也。」<sup>51</sup>歸反於無，乃能保全萬物之真性命，此即《老子》注第十六章中所言：「凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」又說：「歸根則靜，故曰『靜』。靜則復命，故曰『復命』也。復命則得性命之常，故曰『常』也。」<sup>52</sup>同時，道對萬物的保全作用，王弼注《老子》第一章另說：「及其有形有名之時，則長之、育

<sup>48</sup> 《列子·仲尼》張湛注引《無名論》。同前註，頁 121。

<sup>49</sup> 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：臺灣華正書局，1992 年），頁 1。

<sup>50</sup> 同前註，頁 105-106。

<sup>51</sup> 王弼《老子注》第四十章：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本，將欲全有。必反於無也。」同前註，頁 110。

<sup>52</sup> 同前註，頁 36。



之、亭之、毒之，爲其母也。」道爲萬物之母，守道以保全萬物，依《老子》五十二章「天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。」王弼在《老子指略》中便以「取其爲功之母」稱此無之大用。綜上所述，保全此分受之德性，必然要透過本體「無」乃能爲之。透過本體以保全萬物之性命，謂之「守母以存其子」；個體得到本體的貞定，乃能不妄作，謂之「崇本以舉其末」。<sup>53</sup>

萬物既已分化，則必然有善惡、尊卑、高下之分，從哲學角度來講，既有其形，有已定之屬性，則可安立其名；從社會秩序而言，必依其形、正其名位，乃能維持一合理之生活秩序，故而王弼《老子注》第三十二章曰：「始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。」但王弼又接著說：「遂任名以號物，則失治之母也，故『知止所以不殆』也」。<sup>54</sup>治有其母，意謂著禮樂名教制度之作，亦仍以無爲本、由無所生：

以無爲用，〔則〕（德）〔得〕其母，故能己不勞焉而物無不理。……故苟得其爲功之母，則萬物作焉而不辭也，萬物存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各任其貞事，用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。棄其所載，舍其所生，用其成形，役其聰明，仁則〔尚〕焉，義〔則〕競焉，禮〔則〕焉。故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。<sup>55</sup>

這裏所謂「以無爲用」，可以從三個方面理解之：一方面指禮樂制度應審視、順應萬物本性而作，則「己不勞焉而物無不理」。另一方面，「無」又是制禮的原則，制度合適與否，有其時地因素；制度之疲蔽，不能僅賴制度加以修正補救，更應考量制度所以制定的根本原則，否則便是王弼所謂「捨母用子、棄本適末」：

仁義，母之所生，非可以爲母。形器，匠之所成，非可以爲匠也。捨其母

<sup>53</sup> 《老子注》第三十八章：「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。」同前註，頁 95。

<sup>54</sup> 同前註，頁 82。

<sup>55</sup> 同前註，頁 94-95。

而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止。雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂。功在為之，豈足處也。<sup>56</sup>

另一方面，「無」更指人之所以能遵守禮制、克制欲望的原因。落於人性而言，未分的自然、質樸、本真之性王弼謂之「性」，逐欲而生則謂之「情」；以無為用、以制群有，王弼《論語釋疑》中謂之「性其情」：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也；若欲而不遷，故曰近。但近性者正，而即性非正；雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也、熱也。能使之正者何？儀也、靜也。<sup>57</sup>

所謂「性其情」乃是透過「一」以成其「多」，透過「無」以保全「有」，透過「靜」以制其「動」。「性」具有「靜」的功能，《老子注》第二十六章中王弼說：

凡物，輕不能載重，小不能鎮大。不行者使行，不動者制動。是以重必為輕根，靜必為躁君也。<sup>58</sup>

也只有透過「無」的力量，「性」之能將「情」歸之使正，故而《周易注》中王弼謂「不性其情，何能久行其正？是故始而亨者，必乾元也；利而正者，必性情也。」<sup>59</sup>

準此，本體能在現象中起作用，雖有眾多現象之作，但仍能歸於靜根；雖有喜怒哀樂之情，卻能無累於物，這就是著名的「聖人有情」：

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論其精，鍾會等述之。弼與之不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂與應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以

<sup>56</sup> 同前註，頁 95。

<sup>57</sup> 同前註，頁 631-632。

<sup>58</sup> 同前註，頁 69。

<sup>59</sup> 同前註，頁 215。

其無累，謂不復應物，失之多矣。<sup>60</sup>

時時返歸萬物本根之無，喜怒哀樂之情乃能歸於靜、歸於無，此即「崇本息末」或「崇本舉末」。「無」能作用於「有」之中，雖有情而實無心，<sup>61</sup>此即「聖人有情」。

#### 四、名教根源之二：嵇康任「心」

##### （一）嵇康的自然元氣論

在〈太師箴〉中，嵇康曾論及宇宙肇生：

浩浩太素，陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興。爰初冥昧，不慮不營，欲以物開，患以事成，犯機觸害，智不救生，宗長歸仁，自然之情。<sup>62</sup>

「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興」顯然沿襲漢人氣化宇宙論的觀點。「太素」一詞見於《易緯·乾鑿度》：「昔聖人因陰陽，定消息，立乾坤，以統天地也。夫有形生於無形，乾坤安從生。故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。」<sup>63</sup>依《易緯·乾鑿度》，「太易、太初、太始」分別為「氣、形、質」之始，於宇宙之初，三者渾淪未離。至於「陽曜陰凝」則可見於《淮南子·天文訓》之說：「道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」<sup>64</sup>因此，就本體論而言，嵇康顯然遠於王弼的「無」而近於漢人的「氣」，那麼湯用彤、馮友蘭將嵇康列於「貴無」陣營恐怕也應加以修正。<sup>65</sup>

<sup>60</sup> 同前註，頁 640。

<sup>61</sup> 王弼《老子指略》：「故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。」同前註，頁 198。

<sup>62</sup> 戴明揚校注：《嵇康集校注》（北京：人民文學出版社，1962 年），頁 309-310。

<sup>63</sup> 參〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成·上·易編》（河北人民出版社，1994 年），頁 10-11。

<sup>64</sup> 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，頁 79-80。

<sup>65</sup> 湯用彤於〈貴無之學（中）〉一文明示嵇康、阮籍之學說特點之一即為「元氣說」，並謂

〈明膽論〉另說明人之才性受之於氣，稟受有別，故有昏明貪廉之殊：

夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。唯至人特鍾純美，兼周外內，無不畢備。降此以往，蓋闕如也。或明于見物，或勇于決斷。人情貪廉，各有所止。<sup>66</sup>

人性昏明決定於元氣賦受之多少，這種想法近於王充《論衡·率性》所說：「人之善惡，共一元氣，氣有多少，故性有賢愚。」同時，嵇康又謂之「氣分」：

夫論理情性，析引異同，固當尋所受之終始，推氣分之所由。順端極末，乃不悖耳。今子欲棄置渾元，摭摭所見，此為好理綱目，而惡持綱領也。……夫五才存體，各有所生。明以陽曜，膽以陰凝。<sup>67</sup>

由渾元一氣，分而有陰陽五行之別，這種思想可說同於《人物志·九徵》之說。<sup>68</sup>準此，嵇康上述說法可說是對漢代自然元氣論的繼承。<sup>69</sup>既然人情貪廉，各有區別，受之自然，對於人性遂有兩種態度：一是人的性情乃是合理的存在，應維持其自然本性。一則雖承認性情材質之別，卻仍主張應在自然本性的基礎上加以改造、使之趨善。如為前者，當然將否定名教的正當性；如為後者，則肯定了名教的必

---

其實體為元氣，其狀態為混沌、法則、和諧：「自然為元氣，蓋就實體說，自然為“混沌”（“玄冥”）、為“法則”（“秩序”）、為“和諧”（“天和”），蓋就其狀態說。」參見湯用彤撰，湯一介等導讀：《魏晉玄學論稿》（上海古籍出版社，2001年），頁148。既然「自然」為元氣、為實體，以「貴無」分判嵇康思想，顯然待商。

<sup>66</sup> 戴明揚校注：《嵇康集校注》，頁249。

<sup>67</sup> 同前註，頁252-254。

<sup>68</sup> 《人物志·九徵》：「蓋人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄，非聖人之察，其孰能究之哉？凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。苟有形，質猶可即而求之。」

<sup>69</sup> 如王曉毅所言：「何晏、王弼擯棄了傳統的元氣論宇宙生成論太極→陰陽→五行→萬物的思維模式，以有無、本體、體用看符萬物與本體的關係。……嵇康、阮籍繼承了傳統的元氣生化學說，認為原始的混沌之氣“太極”是宇宙本原。」見氏著：《郭象評傳》（南京：南京大學出版社，2006年），頁168。

要性。而嵇康雖以「越名教而任自然」之說著稱，但其觀點實兼而有之。

## （二）嵇康的自然人性論

人生而有欲，這是人的自然之性，嵇康〈難自然好學論〉中說：「夫民之性，好安而惡危，好逸而惡勞。」禮義要求節制、壓抑欲望，乃是對自然的戕害。因此，要保全真性，當然非禮學所能為：

六經以抑引為主，人性以從欲為歡。抑引則違其願，從欲則得自然；然則自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律。故知仁義務于理偽，非養真之要術，廉讓生於爭奪，非自然之所出也。由是言之，則鳥不毀以求馴，獸不群而求畜，則人之真性無為，不當自然耽此禮學矣。<sup>70</sup>

順著嵇康的論調，「自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律」，禮制對人性的克制、抑引，皆「非自然之所出也」，人性乃是「以從欲為歡」。既然「從欲則得自然」，欲望當然不須加以克制，那麼在〈釋私論〉「值心而言，則言無不是；觸情而行，則事無不吉」<sup>71</sup>的論調之下，《世說新語》中任誕、簡傲、排調、輕詆、假譎、汰侈、忿狷……等篇章所載的行為，無一不是任情而行，發自自然，這些行為也應當都是合理的了。依此理解，「越名教而任自然」便成為忽視名教、任情從欲，也就是馮友蘭所謂「在社會思想方面講貴無」。但如果我們再對照嵇康其他論點，所謂「任自然」恐怕不是「任情從欲」，而是任「內心之真」。內心之真未必為情欲，因為過度的欲望同樣會扭曲內心之真。

## （三）嵇康的「越名教而任自然」之說

所謂「越名教而任自然」，意指是非標準不在於客觀禮制，而在主觀之自我判斷，因為禮制可能存在權宜問題，也有適時性的問題。<sup>72</sup>但如何保證自我判斷的正

<sup>70</sup> 戴明揚校注：《嵇康集校注》，頁 261。

<sup>71</sup> 馮友蘭將「值心而言」、「觸情而行」解釋為「想怎麼說就怎麼說，想怎麼行就怎麼行，這就是“任自然”。」參見氏著：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2003年），中卷，頁 455-456。

<sup>72</sup> 例如余英時〈名教思想與魏晉士風的演變〉便指出阮籍之際的禮便與家族生活脫節：「嫂叔服所以在魏晉時代成為問題，其原因之一便是漢末以來“累世同居”的風氣已大為流

確性？其標準又何在？嵇康〈釋私論〉指出「氣靜神虛」、「體亮心達」的原則：

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫乎所欲，故能審貴賤而通情。物情順通，故大道無違，越名任心，故是非無措也。<sup>73</sup>

嵇康說君子雖然心裏不執著於是非觀念，但行為卻皆不違於道。關鍵在於「心不存乎矜尚」、「情不繫乎所欲」。所謂「心不存乎矜尚」，依童強的理解，意謂「考慮到如果遵循這樣的標準會給自己帶來好處，反之會受到懲罰與譴責時，才遵循這樣的準則，那麼，這樣的“算計”過程便陷入了“私”，行為已經不再是出於“自然”了。」<sup>74</sup>這樣的理解讓人聯想起《孟子·公孫丑上》「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」之說，當然嵇康「任心」之心不會是孟子的四端。

至於「情不繫於所欲」，嵇康以為人生而有欲，饑則食，寒則衣，但食、室本能之欲只要滿足過後，便事隨境遷。但在基本的欲望之外，加以謀劃、擴大，這才是禍患的來源。但要如何做到「心不存乎矜尚」、「情不繫乎所欲」？嵇康〈答難養生論〉又提出「恬」、「和」兩個原則：

夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者，遇物而當，足則無餘。智用者，從感而求，倦而不已。……君子識智以無恒傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，欲動則糾之以和；使智止於恬，性足於和。

<sup>75</sup>

---

行，叔嫂有同在一門之實情而無互相交往之禮法。……以阮籍的任情不羈，豈肯守不合時宜的“叔嫂不通問”（《禮記·曲禮》）之禮法？」參見氏著：《士與中國文化》（上海：人海人民出版社，2002年），頁378。

<sup>73</sup> 戴明揚校注：《嵇康集校注》，頁234。

<sup>74</sup> 童強：《嵇康評傳》（南京：南京大學出版社，2006年），頁304。

<sup>75</sup> 戴明揚校注：《嵇康集校注》，頁174-175。

依嵇康的觀點，「性動者，遇物而當」，天生有之、不慮而能的欲望並沒有過度、不當的問題，欲望之所以過度、不當是來自後天的「智」。這樣一來，既保持著〈釋私論〉「人性以從欲為歡」的論點，同時也肯定了當欲望有過度氾濫之虞，當以「恬」、「和」以收之、糾之。從用詞來看，〈答難養生論〉「收之以恬、糾之以和」的思想當來自《莊子·繕性》：「古之治道者，以恬養知。生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。」依成玄英疏，「恬，靜也。」準此，本能欲望之外過度謀劃，則以恬靜收之，依此當可使欲望維持一和適不過份的狀態。至於「和」，〈養生論〉中嵇康另說：

清虛靜泰，少私寡欲，……外物以累心不存，神氣以醇白獨著；曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。<sup>76</sup>

對照之下，所謂「和」大抵意指透過清虛靜泰、寂然無思等主觀修養，能使欲望和而不蕩越過節。

綜上所述，「越名教而任自然」便可理解如下：透過清靜、和諧的修養，主體乃能不受欲望、利害觀念所束縛，乃能做出最真實自然而非人為謀劃後的判斷。如此解不謬，則嵇康所謂「越名教而任自然」之說當如余英時所言：「他們所深惡痛絕的只是當時虛偽的名教，而不是理想的合乎自然的名教。」<sup>77</sup>若然，則許抗生認為嵇康「認為名教是與自然對立的，只有『越名教』才能做到『任自然』」。<sup>78</sup>的理解可能失之簡略，「越名教」並不是「任自然」的反面，其真正含義恐怕是「出自自然、合乎內心判斷的名教才是真名教」。因此，嵇康的自然觀並不一致，其宇宙論傾向自然元氣，其人性論則傾向自然人性；當置於名教問題之下，所謂「自然」則意指「任心」或「師心」，<sup>79</sup>但畢竟仍以「和」為前提，非全然為「在社會思想方面講貴無」。

<sup>76</sup> 同前註，頁 156。按：戴明揚校注原斷句為「外物以累心，不存神氣，以醇白獨著」，依該校注所引李善注，宜改「外物以累心不存，神氣以醇白獨著」為順。

<sup>77</sup> 余英時：《士與中國文化》，頁 372。

<sup>78</sup> 許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》，頁 51-52。

<sup>79</sup> 劉勰《文心雕龍·才略》謂：「嵇康師心以遺論，阮籍使氣以命詩。」師心者，以心為師也。筆者以為，嵇康透過虛靜和諧以保證主觀判斷的真實無偽，其主觀形態是較為明顯者。

## 五、名教根源之三：郭象足「性」

郭象《莊子注》並未明言「名教即自然」，「名教即自然」乃後人歸納而得。<sup>80</sup>考湯用彤〈向郭義之莊周與孔子〉有「內聖亦外王，而名教乃合於自然。」一語，或為此說之濫觴。治玄學學者雖或以此指稱郭象名教思想，但語意卻不一致，底下依語意指涉概分為三類。檢閱現今玄學史，最早以「名教即自然」標舉郭象思想者，或為許抗生《三國兩晉玄佛道簡論》一書，他說：

在政治上，向郭則主張名教即自然，儒家即是道家，兩者合一的思想。以此提出了逍遙遊外（道家）與從事名教世務（儒家），本是一回事，即所宏內即是遊外的學說，所以說：『雖在廟堂之上，其心無異於山林之中。』因此，逍遙並不需要遁世。<sup>81</sup>

這是從各適足其性分的逍遙義以說明「名教即自然」，亦名教之樂與山林之樂無高下軒輊之分。這個結論來自於郭象〈逍遙遊注〉「夫神人，即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？」而聖人之所以能處廟堂無異於處山林，乃是透過「遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙」（〈逍遙遊注〉）的修養；因此，此處言「名教即自然」重點在以遊心絕冥消融名教自然之分別，重點在於「逍遙」，亦即「廟堂與山林的逍遙相即」。

除此之外，王曉毅提出另一種理解，他說：「社會體制——“名教”與人性自由——“自然”之間沒有差異，名教即自然；遵循名教的活動，就是實現自然本性的過程。」<sup>82</sup>這個觀點來自於《莊子注》中「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。」（〈齊物論注〉）及「冥極者，任其至分，而無毫銖之加。是故雖負萬鈞，苟當其所能，則忽然不知其重之在身，雖應萬機，泯然不覺事之在己。」（〈養生主注〉）這其實也是依乎性分而得的另一種逍遙義，故而王曉毅又說：「凡人的“性分”沒有大小、優劣之

<sup>80</sup> 「何晏、王弼本人並沒有“名教本於自然”的說法；郭象在《莊子注》中也沒有把“自然”與“名教”對稱，甚至根本就沒有提到“名教”這一概念，嵇康才以“名教”和“自然”對稱。」許抗生等著：《魏晉玄學史》（陝西師範大學出版社，1989年），頁387。

<sup>81</sup> 許抗生：《三國兩晉玄佛道簡論》，頁23。

<sup>82</sup> 王曉毅：《郭象評傳》，頁278。



分，只存在行爲性分之間是否“適當”的問題。」<sup>83</sup>此處之「名教即自然」重點當在於「性分」，亦即「行爲與性分能力相即」。

依自然性分、能力高下不同，而有社會名教之施設，故而郭象〈齊物論注〉中說「故知君臣上下，手足內外，乃天理自然，豈真人所爲哉？」名教以性分差異爲依據，何善蒙的說法可代表此觀點：

在郭象看來，仁、孝慈、禮樂、忠信、刑、德等等一切名教制度以及人倫關係都是天理自然，亦即合乎自然的要求，故名教即自然。“名教”因“自然”而具有其合法性根據，“自然”是“名教”的基本規定性。<sup>84</sup>

「名教以性分爲依據」，此當爲「名教即自然」的第三種理解，以「名教制度」爲天理自然，重點在於「制度」。但這種觀點不免含有「統治階級爲門閥等級制度的合理性作論證」負面理解的可能性，<sup>85</sup>但也有學者指出這是一種誤解，「郭象並沒有把這種極不合理的現實說成是合理的，而是根據自己的“神器獨化於玄冥之境”的理想來觀察現實，評價現實，立足於批判和調整。」<sup>86</sup>

綜上所述，「名教即自然」可依「逍遙」、「性分」、「制度」而三種語意爲之區別，但無論其意如何，性分依自然稟受之氣而有差別，依性分而得之逍遙亦理當來自於順從一氣之變化，故郭象〈逍遙遊〉注云：

故乘天地之正者，即是順萬物之性也；御六氣之辨者，即是遊變化之途也；如斯以往，則何往而有窮哉！所遇斯乘，又將惡乎待哉！此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。<sup>87</sup>

準此，「順萬物之性」即能「惡乎待哉」，亦即「玄同彼我」之逍遙。郭象認爲，天地由萬物所組成，萬物各有其天性，「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。」

<sup>83</sup> 同前註，頁 279。

<sup>84</sup> 何善蒙：《魏晉情論》（北京：光明日報出版社，2007 年），頁 65。

<sup>85</sup> 許抗生：「可見原來的隱遁之士郭象，在這裡已經積極地站到了西晉統治階級的立場上，為門閥等級制度的合理性作論證了。」《三國兩晉玄佛道簡論》，頁 157。

<sup>86</sup> 余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 365。

<sup>87</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1985 年），頁 20。

(〈養生主注〉)天性本分不可改易，萬物如能各盡其本分，各適其性，社會便會維持於一和諧關係，此即《莊子序》所謂「神器獨化於玄冥之境而源流深長也。」此一郭象思想之總括(「名教即自然」)雖蘊含「逍遙」、「性分」、「制度」三種語意，但其中最關鍵者實為「性分」，故而湯用彤於〈魏晉玄學流別略論〉即概述向、郭之逍遙曰「各安其性」：

蓋向、郭謂萬物大小雖差，而各安其性，則同為逍遙，然向、郭均言逍遙雖同，而分有待與無待。有待者必得其所待，然後逍遙。無待者則與物冥而循大變。不惟無待，而且能順有待，而使其不失其所待。……有待者，芸芸眾生。無待者，聖人神人。有待者自足，無待者自足。<sup>88</sup>

然而，郭象如僅以「各安其性」為逍遙，仍不免「物於物」而非「至足」，甚至郭象適性之說，早在當時即為支遁所質疑曰「夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。」<sup>89</sup>

針對「適性為逍遙」所埋下的問題，牟宗三與余敦康兩位先生分別以「修養境界」(或「境界形態」)與萊布尼茲的「整體性和諧」以迴護之，牟先生認為：

然則真正之逍遙決不是限制網中現實存在上的事，而是修養境界上的事。此屬於精神生活之領域，不屬於現實物質生活之領域。此為逍遙之真實定義，能體現形式定義之逍遙而具體化之者。<sup>90</sup>

又說：

<sup>88</sup> 湯用彤撰，湯一介等導讀：《魏晉玄學論稿》，頁 51。

<sup>89</sup> 《世說新語》劉孝標注引支遁《逍遙論》曰：「物物而不於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。」見〔南朝宋〕劉義慶撰，〔梁〕劉孝標注，楊勇校箋：《世說新語》(北京：中華書局，2007年)，頁 199。《高僧傳·支遁傳》亦曰：「適嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云：『各適性以為逍遙。』遁曰：『不然，夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。』於是退而注《逍遙篇》。」見〔梁〕慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》(北京：中華書局，2007年)，頁 160。

<sup>90</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 182。

「人相忘於道術，魚相忘於江湖」。如是，則含生抱樸，各適其性，而天機自張。此即為「從有待者，不失其所待」也。在去碍之下，渾忘一切大小、長短、是非、善惡、美醜之對待，而皆回歸其自己。性分具足，不相凌駕。各是一絕對之獨體。如是，「則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也」。(郭象逍遙遊注語)<sup>91</sup>

世俗之逍遙，確實以欲望滿足為自得，這確實是「有待」之逍遙；但如從聖人無待而言，逍遙則為在去除對立、分別之下，所呈現的「無待」之逍遙。如此理解，真正之逍遙確為一主觀修養之精神境界。然而，客觀之名教制度絕非主觀境界所能成立者，故而剋就名教自然問題而言，郭象所謂「天性所受，各有本分」，依其本分「小大雖殊，逍遙一也」恐非「修養境界」能完全說明者。

余敦康以萊布尼茲的「單子論」的「整體性和諧」以說明郭象的「獨化」，或許能提供我們另一種說法，以理解郭象以適性證成名教和諧的用意：

既然每個具體的事物都是自生自有，自足於己而無待於外，按照自己的本性而獨化，那麼它們便像萊布尼茲所說的“單子”一樣，每個個體都是一個自身封閉的和諧的小系統。但是由於它們種類繁多，萬殊不齊，而且東西相反，彼此矛盾，怎樣協同配合，共同構成整體性的和諧呢？郭象與萊布尼茲不同，不去乞求超自然的上帝來幫忙，而歸結為各個具體事物之間的自為而相因的作用。<sup>92</sup>

經驗事物有黑白方圓之分、人之有昏情貪廉之別，依何晏、王弼之說，這些分別、有所限定的經驗事物乃是由一整體不分的「道」或「無」而得；依嵇康，則是因為元氣稟賦多少有別，但基本上皆歸於一整體不分的終極本體，這些終極本體依理解或有差異，但基本上皆保證了世界的秩序，其地位或許如同西方哲學的「上帝」。萊布尼茲以「預設的和諧」說明萬物不齊而能整體配合的可能，余敦康認為郭象思想與之相類。郭象以為，經驗事物固然無法獨存，必須依賴彼此的相互作用，但這種相互作用卻不是造物者與受造者的關係。這種「彼我相因、形景俱生」

<sup>91</sup> 同前註，頁 184。

<sup>92</sup> 余敦康：《魏晉玄學史》，頁 362。

的情形，郭象謂之「玄合」。

對於前輩說法，本文無意簡擇分判，但筆者以為，如從「名教」與「本性」（或「自然」）的問題而言，也許余先生之說要來得相應一些。「待」意謂受制、所使，「合」則僅意謂者形勢上的相因相緣，故〈齊物論〉注曰：「罔兩非景之所制，而景非形之所使」；萬物無待於造物者，故曰自生、故曰獨化。同時物各有性，大鵬小鳥依本性之驅使，各有高飛、榆枋之志，其本性之驅使，亦是不知其所以然、莫名其妙所以然者；既不知其所以然，故謂之「自然」。如〈逍遙遊〉注曰：「夫趣之所以異，豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。」〈則陽〉亦注曰：「不知其然而自然者，非性如何？」準此，郭象認為名教施設來自於性分有別，依性分之驅使、各滿足於不同層次名教之要求即為逍遙，則郭象的名教觀或可歸之於「足性」形態。

## 六、名教根源之四：裴頠貴「有」

裴頠與郭象同處西晉，為時代相近之人。依《晉書·樂廣傳》所載，「廣與王衍俱宅心事外，名重於時。故天下言風流者，謂王、樂為稱首焉。」王衍與樂廣為當時相提並論之名士，王衍思想傾貴無，裴頠則不以為然，故作《崇有論》非之，此《崇有論》寫作原因載於《晉書·王衍傳》中。<sup>93</sup>不過，現今玄學研究中，裴頠顯然較受到輕忽，例如許抗生等合著《魏晉玄學史》認為裴頠思想「略遜於何、王玄學」，從本體論而言，牟宗三也認為裴頠《崇有論》與道家玄理層次不能相及。不過，裴頠著論的動機原乃是「深患時俗放蕩，不尊儒術」，從名教的角度出發，或許更可為裴頠崇有之說給予適當的定位。本文不對《崇有論》做逐句解析，僅針對因名教問題而對貴無論所做的駁斥部分加以說明：

夫品而為族，則所稟者所偏，偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也。理之所本，所謂有也。有之所須，所謂資也。資有攸合，所謂宜

<sup>93</sup> 「魏正始中，何晏、王弼祖述《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，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。』衍甚重之。惟裴頠以為非，著論以譏之，而行之自若。」〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），頁1236。

也。擇乎厥宜，所謂情也。<sup>94</sup>

裴頠認為，事物分爲不同種類，既已爲分，則各得其偏而不全，必得憑藉其他存在物乃能共存活。依牟宗三所解，「『有』既是克就各類有生之物之存在而言，故以此有爲『體』，此體亦是現象意義的有，而非超越意義的體，尤非精神生活上價值意義之體。」<sup>95</sup>亦即吾人生命既憑藉他物而賴以存活，故而最終憑藉者，必然亦爲一實有者。同時，個體生命固然依憑外資而得存活，但其憑資如過度而失宜，則將導致「欲衍、情佚、擅恣、專利」等行爲：

若乃淫抗陵肆，則危害萌矣。故欲衍則速患，情佚則怨博，擅恣則興攻，專利則延寇，可謂以厚生而失生者也。<sup>96</sup>

爲杜絕此等情欲放縱之事，遂有絕欲、貴無等主張之產生：

悠悠之徒，駭乎若茲之釁，而尋艱爭所緣。察夫偏質有弊，而觀簡損之善，遂闡貴無之議，而建賤有之論。<sup>97</sup>

面對「偏質有弊」的現象，貴無者或思以「簡損之善」對治之，亦即一味追求外物，導致本性有所偏差，故以簡約減省的無爲之善以矯治之。但「賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽則必忘禮。」由於對「無」的強調，易導致對客觀形式的輕忽，進而遺棄禮制、忽視倫理規範，禮制蕩然無存的情形之下，一切治理爲不可行。

依《崇有論》所述，「無」意指「簡損之善」、「靜一」、「以虛爲主」，「令人釋然自夷」，原意良善。裴頠一方面批判此由「簡損」扭曲而爲「外形遺制」、「忽防忘禮」的變調風氣：

因謂虛無之理，誠不可蓋。唱而有和，多往弗反，遂薄綜世之務，賤功烈

<sup>94</sup> 同前註，頁 1044。

<sup>95</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 362。

<sup>96</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，頁 1044。

<sup>97</sup> 同前註。

之用，高浮游之業，埤經實之賢。……是以立言藉於虛無，謂之玄妙；處官不親所司，謂之雅遠；奉身散其廉操，謂之曠達；故砥礪之風，彌以陵遲。放者因斯，或悖吉凶之禮，而忽容止之表，瀆棄長幼之序，混漫貴賤之級。其甚者至於裸裎，言笑忘宜，以不惜為弘，士行又虧矣。<sup>98</sup>

此走樣的貴無時代風氣，與《老子》或何、王所言的「本無」之說，原意並不相侔，而此時代風氣，或如牟宗三所言，是「一種汨濫浪漫之精神，藉直接衝破禮法以顯其率真與美趣」。<sup>99</sup>然而，上述批判大抵是針對過度強調「無」或「簡損」所衍生的流弊，至於「簡損之善」本身，裴頠並未能否定之。

另一方面，裴頠也嘗試由本體論的角度說明「貴無」之為非，此處才是對「虛無」本質上的批判：

夫至無者無能以生，故始生者自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有為己分，則虛無是有之所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也；理既有之眾，非無為之所能循也。<sup>100</sup>

裴頠對本體有、無的論證方式，何晏、王弼、向秀、郭象等玄學家皆曾有類似說法，為了便於比較區別其理路差異，底下以一簡表明之：

	本體	論證
何晏《道論》	有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。	夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。
王弼《老子注》	凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。	物皆各得此一以成，既成而舍〔一〕以居成，居成則失其母，故皆裂、歇、竭、滅、蹶也。

<sup>98</sup> 同前註，頁 1045。

<sup>99</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁 365。

<sup>100</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，頁 1046。

向秀 <sup>101</sup>	生之自生	不生不化者，然後能為生化之本。（《列子·天瑞》正文作「不生者能生生，不化者能化化。」又作「生物者不生，化物者不化」）
郭象〈齊物論注〉	生生者誰哉？塊然而自生耳。	無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。
裴頠	自生而必體有	至無者無能以生，故始生者自生也

這幾家的想法可稍整理如下：

1. 依何晏、王弼之說，經驗現象為分、為有限定者；超越本體則為全、為無限定者。依此無限定性而說「有生於無」。
2. 向秀、郭象之說同以「自生」解釋萬物存在之所以然，但其思路又有差別。依向秀，造物者自身非受造、受生對象。當造物者不被執為一對象時，乃能說其不生不化，故謂「（無物也），故不生也。」「無物也，故不化焉。」
3. 郭象與裴頠雖同言「無不能生有」、「無者無能以生」，卻分別得到「有又不能為生」（郭說）與「自生而必體有」（裴頠）的相反結論。依牟宗三之解，郭注當理解為「與物冥而循大變」、「玄同彼我」之渾圓境界，而非一因果問題。<sup>102</sup>然裴頠則顯然將「無生有」解為一因果問題，「虛無是有之所謂遺者」，「無」是「有」的欠缺，「無」僅為一單純之「不存在」或「非有」（no-being），在因果問題脈絡之下，無當然不能生有，能生者乃是全體者。
4. 何、王的貴無之說來自《老子》，較有客觀性、實現性，裴頠之「有」實亦近乎此。如依此義，則「有」、「無」其實皆同指一「道之全」者。依牟先生說法，向、郭之說則來自《莊子》，較不具客觀性而傾向一境界性，如依此義，則裴頠對「無」的批判便全然不相應。<sup>103</sup>
5. 綜上所述，裴頠的「崇有」固然是為了維護名教而作，但既不能依氣分之差異

<sup>101</sup> 向秀觀點見於《列子·天瑞》張湛引：「吾之生也，非吾之所生，則生之自生耳，生生者豈有物哉？（無物也），故不生也。吾之化也，非物之所化，則化自化耳，化化者豈有物哉？無物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明不生不化者，然後能為生化之本也。」見楊伯峻：《列子集釋》，頁4。

<sup>102</sup> 牟宗三：《才性與玄理》，頁200。

<sup>103</sup> 同前註，頁178。

而說明名教制度之合理性，亦不能依道德主體說明親親尊尊之出自於良知，反而將名教問題轉向本體論問題。可以說，本文所討論的王弼、嵇康、郭象諸家，皆可將本體論問題收攝於名教問題，至裴頠反而將名教滑轉歧出為本體論問題。本體為「虛無」或「實有者」並不能證成名教於經驗世界的合理與否，亦不能保證人必然有名教的能力。故而裴頠不但於道家玄理有所誤解，所提出的解答亦與保障名教的問題不相應，可說是本文所討論的四種形態中，最為特別之一例。

## 七、結論

依一般玄學史論述，曹魏正始年間，夏侯玄、何晏、王弼等人都有儒玄雙修或以道統儒的傾向，《晉書·范寧傳》雖說王、何二人「蔑棄典文，不遵禮度」，但據考證，現存史料並未有行為放蕩的證據。<sup>104</sup>同處此一時期的桓範更主張以禮節欲，《世要論·節欲》曰：「人生而有情，情發而為欲。……故修身治國之要，莫大於節欲。」至於任放曠達風氣的形成，依《世說新語》〈德行〉、〈任誕〉、〈簡傲〉等篇所載，應該是在竹林時期之後漸成為風氣。任誕風氣的形成有兩種原因，一是來自於政治上的脅迫，二是世族豪奢的生活使然。據《晉書》卷一所載，司馬懿「博學洽聞，伏膺儒教」，但高平陵政變後，司馬氏集團表面上提倡名教，<sup>105</sup>卻對異己進行誅殺，蔑視禮法可說是對此政治氛圍的抗議。同時司馬氏政權之獲取，基本上即是對儒家名教的違背，在立場提倡名教可謂名不正言不順，因而又導致政風奢靡、士無特操。曹魏行九品中正制以來，造就門閥士族的政治；司馬氏政權既無政治上的凝聚力，西晉士人的注意力遂轉向家族的興衰，故而其時名教大壞，士人嗜利如命、縱情自適。<sup>106</sup>至於西晉以後，「司馬氏政權既與高門世族的利益打成一片，東晉之初且有“王與馬，共天下”之說，士大夫階層已無所謂仕或不仕的問題。因此從政治觀點說，名教與自然的衝突已失去其存在的依據了。」

<sup>104</sup> 王曉毅：《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，2002年），頁67。

<sup>105</sup> 《晉書·武帝紀》載，泰始四年六月，司馬炎下詔：「敦喻五教，勸務農功，勉勵學者，思勸正典，無為百家庸末，致遠必泥。士庶有好學篤道，孝悌忠信，清白異行者，舉而進之；有不孝敬于父母，不長悌于族黨，悖禮棄常，不率法令者，糾而罪之。」〔唐〕房玄齡撰：《晉書》，卷三，頁57。

<sup>106</sup> 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》（天津：天津教育出版社，2005年），頁168-397。



<sup>107</sup>故而本文之討論範圍亦以此為限。

上述歷史背景所產生的名教觀點，玄學史論述常以「名教本自然」、「越名教而任自然」、「名教即自然」代表之，但其間「自然」一詞頗有歧義，且不易反映其思想背後的歷史因素。在訓詁學上，「玄」、「元」曾有通假的用例，<sup>108</sup>則「玄學」確有「元學」（本元之學）的意義，<sup>109</sup>而這也是近代哲學東傳以來，學界曾以「玄學」做為「形上學」（*metaphysic*）或「本體論」譯名的原因；<sup>110</sup>而魏晉玄學被定位為「本體之學」，或許亦因字源上的相通之義。不過，考察歷史因素，「本體論」未必即為適當的學科定位，故而學界另有持「名教自然」之論者。但無論如何，哲學史或玄學史所區分的「本體論」（有無本末）與「名教自然」兩種玄學論題，其間不易得到相應的連結，本文嘗試以「本無」、「任心」、「足性」、「崇有」的分類連結此二論題，說明玄學中名教的問題有其本體論依據，依本體論形態將名教觀分為四類，較諸傳統「崇有貴無」及「本自然」、「任自然」、「即自然」的分法，或更可如實地呈現玄學的學術方向。此外，學界論及「氣論」之思想發展時，或以為魏晉時期為氣學之斷裂，或有別於漢代之宇宙論，但依本文考察，《禮記·禮運》「夫禮，必本於大一」的「大一」即為道家常見用語，而漢代《淮南子·原道訓》依高誘所解，即有「天本授人清淨之性」之想法，這其實即類似於王弼「以無為性」、「性其情」的思維；同時嵇康的自然觀中，尚存有「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興」及「元氣陶鑠，眾生稟焉」的氣化宇宙觀及自然元氣

<sup>107</sup> 余英時：《士與中國文化》，頁 372。

<sup>108</sup> 「玄」與「元」兩者的連結可以從避諱的用法見到端倪。古代為了敬避廟諱，「玄」往往改寫為「元」，《朱子語類》卷七十八便謂：「今人避諱，多以『玄』為『元』，甚非也。」《朱子語類》卷七十八，〔宋〕朱熹撰：《朱子全書》，第十六冊，頁 2647。又如《經籍纂詁》「玄」字例曰：「敬避廟諱，皆作「元」字。參見〔清〕阮元等撰：《經籍纂詁》（臺北：宏業書局，1993 年），頁 227-228。

<sup>109</sup> 依《經籍纂詁》所輯，「玄」其義又為「天也」，「天又謂之元；元，縣也，如縣物在上。」依《說文》元的字義為「始也。从一，兀聲。」一為萬物之始，故「元」訓為始。參見〔清〕阮元：《經籍纂詁》（臺北：宏業書局，1993 年），頁 227-228。另一方面，「玄」也有類似於「本始」或「本元」的用法，如揚雄《太玄》：「玄者，幽攤萬類而不見形著也。」即為其例。

<sup>110</sup> 例如陳康在〈希臘哲學對於現代自然科學及民主思想之影響〉一文中便曾以「玄學」來指稱 *Metaphysics*。參見汪子嵩、王太慶編：《陳康：論希臘哲學》（北京：商務印書館，1990 年），頁 453。

論，這難道不是漢代氣學思想的延續嗎？同時依氣稟而有性情，任真率情為真名教，以是非判斷不在客觀形式，而在真實性情，這豈非依氣學思想而得？至於禮制階級依氣性材質高低而成立，亦因之而證成其合理性，豈非亦氣學思想之另一種呈現？故而本體有無之問題，或可收攝於名教問題中，而漢代氣學亦仍以元氣論與人性論的形式延續於部分玄學思想中。<sup>\*</sup>

---

<sup>\*</sup> 本文為 98 年度國科會專題研究計畫（98-2410-H-030-049-）之研究成果，承匿名審查老師惠予修訂意見，提供更周延的思考向度，特此致謝。

## 引用文獻

### （一）古籍

- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記正義》（《十三經注疏》），北京：北京大學出版社，2000年。
- 〔南朝宋〕劉義慶撰，〔梁〕劉孝標注，楊勇校箋：《世說新語》，北京：中華書局，2007年。
- 〔梁〕沈約撰：《宋書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔梁〕蕭子顯撰：《南齊書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔梁〕慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，2007年。
- 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔宋〕朱熹撰：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 〔清〕阮元撰：《經籍纂詁》，臺北：宏業書局，1993年。

### （二）近人論著

- 王國維：《觀堂林集》，北京：中華書局，1991年。
- 王曉毅：《郭象評傳》，南京：南京大學出版社，2006年。
- 王錦民：《古學經子——十一朝學術史述林》，北京：華夏出版社，2008年。
- 田漢雲：《六朝經學與玄學》，南京：南京出版社，2003年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 蕭蓬父、李錦全主編：《中國哲學史》，人民出版社，1991年。
- 何善蒙：《魏晉情論》，北京：光明日報出版社，2007年。
- 江榮海：《玄學及其對政治影響之研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年。
- 汪子嵩、王太慶編：《陳康：論希臘哲學》，北京：商務印書館，1990年。
- 林麗真：《魏晉清談主題之研究》，臺灣大學中文研究所博士論文，1978年。
- 林麗真主編：《魏晉玄學研究論著目錄》，臺北：漢學研究中心，2005年。
- 徐中舒主編：《甲骨文字典》，四川辭書出版社，1990年。

- 徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 許抗生等著：《魏晉玄學史》，陝西師範大學出版社，1989年。
- 許抗生：《三國兩晉玄佛道論》，山東：齊魯書社，1991年。
- 康中乾：《魏晉玄學》，北京：人民出版社，2008年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（二），臺北：東大圖書公司，1988年。
- 張立文主編：《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，北京：人民出版社，2003年。
- 湯用彤撰，湯一介等導讀：《魏晉玄學論稿》，上海古籍出版社，2001年。
- 陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》，臺北：允晨文化，2005年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1985年。
- 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：臺灣華正書局，1992年。
- 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2006年。
- 戴明揚校注：《嵇康集校注》，北京：人民文學出版社，1962年。
- 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，天津：天津教育出版社，2005年。
- 顧瑞榮：《道家“大一”思想及其表達式研究》，上海：上海人民出版社，2008年。
- 〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，河北人民出版社，1994年。

# Philosophical Process and Ontological Forms of Teachings on Social Relationships in Wei and Jin Xuanxue

Hsu, Chao-yang\*

[Abstract]

The word “Xuan” is used as “Yuan” which means the beginning; thus Xuanxue is understood as ontology. In the constructional process of Chinese philosophy, Wei and Jin Xuanxue is defined to be dialectic ontology, being and non-being. According to the definition, Xuanxue is distinguished from the Qi-inclined cosmology in Han dynasty. However, another main subject of Xuanxue is considered as debates on social relationships and human nature. Chinese philosophy is always involved with politics; consequently, the dialectic ontology cannot be divided from the debates on social relationships and human nature.

According to popular narration in the history of Xuanxue, the process of teachings on social relationships is divided into three sections: based on nature, transcended by nature, equal to nature. In this kind of narration, “nature” is not only ambiguous, but also lack of the relationship with ontology.

Those who are inclined to being or non-being both agree with the existence of teachings on social relationships; thus “nature” includes both being and non-being. Accordingly, from the angle of teachings on social relationships, this essay divides Xuanxue into four ontological forms: non-being, self-judgment, natural property and being. Besides, Wangbi’s “non-being” could be said to derive from *Liji* and *Hainazi*, and Jikang’s *yuanqi* (ontological vitality) could also be said to be the continuation of the Qi-inclined cosmology in Han dynasty. Therefore, with the division of four ontological forms, the continuation of thinking in Han dynasty and the ambiguity of nature may be both explained.

---

\* Associate Professor, Department of Chinese, Fu Jen Catholic University.

**Keywords:** nature of purity, Xuan, non-being, Qi, teachings on social relationships,  
nature