

# 玄解以探新——《世說新語》中「時論」 之示例的考察與延展\*

吳冠宏\*\*

〔摘要〕

志人小說《世說新語》向來是研究魏晉玄學者十分重要的學術寶庫，然以往都側重在徵引常見的清談文獻，而未能以不同的理解視域重新吸納其他文獻以擴展玄學的詮解面向。

有鑒於此，本文嘗試透過《世說新語》之「時論」的考察，或延伸至歷來注疏的層面，或尋繹於「類目」與「章旨」之際，使「時論」所隱涵之多層次的價值判斷，能與玄解的進路交會連結，進而從〈識鑿〉第十則提點出「方內或方外的辯證」、〈任誕〉第十一則提點出「適意與見機的辯證」，試圖透過這兩個示例為玄解《世說新語》的研究向度揭開另一階段的序幕。

希冀經由人物事件的動態展演與「時論」之價值訴求的對話，在即事中言理，在即用中顯體，讓當今的玄學思考可以從有無本末之抽象觀念的論述中走出，真正化身為魏晉人的存在身影與文化底蘊，以呼應當代具體性的思維與方法。

關鍵詞：世說新語、玄解、時論、辯證、魏晉

---

\*本文為99年度國科會專題研究計劃（NSC 99-2410-H-259-061）之主要研究成果，承蒙兩位匿名審查人惠予修訂意見，謹此致謝。

\*\*國立東華大學中國語文學系教授

收稿日期：2011年10月21日，審查通過日期：2011年12月14日

## 一、前言

近代湯用彤之玄學理論的典範地位面臨挑戰，謝大寧承牟宗三以境界型態之形上學來理解道家的進路，反省湯用彤以無為本體之形上學定位魏晉玄學的問題，試圖使玄學的探索重新回到實踐主體之修證的路上；<sup>1</sup>陳明也檢討湯氏受限於其認識論的框限，忽略了玄學與社會的橫向聯繫，遂使玄學研究走向不近人事之純粹思維形式的探索；<sup>2</sup>徐斌亦希望玄學的研究能兼顧「思想關懷」、「社會關懷」與「人格關懷」三個面向，使理論與實踐相互映證、人物與思潮點面並重，所謂「玄學不僅僅停留在抽象思辨的層次上，它體現在當時的治國方針中，更表現于士人的觀念行為間，不失為魏晉之際大規模的社會實踐活動」。<sup>3</sup>即使諸見未必能撼動湯氏玄學所架構的整體論述向度，但當代哲學思潮的確存在著從純粹思想系統的發展規律走向關注思想觀念與人類行為的互動關係之傾向。

楊儒賓承其氣化思想的關懷，運用〈蘭亭集序〉、〈蘭亭詩〉、謝靈運詩、宗炳〈山水畫序〉……諸多文獻，提出晉宋之際的文人乃以玄化主體遊乎玄化之境，發現一虛靈而化的山水，由此建構出六朝整體的山水論述，他雖不從玄學文本切入，但每能與郭象之獨化玄冥說、支道林的即物遊玄說輝映成趣，相得益彰，而且似更能貼近歷史的存在脈動與時人真實的身心狀態，<sup>4</sup>在此脈絡下，「玄」遂成一超越主客的深層之意義結構，表達了一種圓融的本真境界，這正是將玄學融入魏晉文化與士人生命的體現。依此可見，對於玄學的探討或不必拘泥於傳統重視的玄學文本如何晏、王弼、裴頠、郭象、僧肇……等玄學家的著作進行孤立的觀念分析，而可以回到魏晉的具體文化現象予以重新關照。

作為魏晉最重要的志人小說——《世說新語》，一直被視為魏晉學術文化的寶

<sup>1</sup> 可參謝大寧：〈湯用彤玄學理論的典範地位及其危機〉一文及其一系列的相關論述，此一挑戰玄學典範的說法雖仍有進一步商榷的檢討空間，但對於玄學研究的發展極具開創性。詳見《中正大學中文學刊》第5期（2003年12月），頁121-140。

<sup>2</sup> 可參陳明：〈六朝玄音遠，誰似解人歸——魏晉玄學研究四十年的回顧與反思〉一文，《原學》第2輯（中國廣播電視出版社，1994年），頁26-27；孫尚揚：《湯用彤》（台北：東大圖書公司，1996年），頁262-267，對陳氏之批評亦提出進一步的反省。

<sup>3</sup> 詳見徐斌：《魏晉玄學新論》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁2-3。

<sup>4</sup> 楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉之「玄化山水」乃從孫綽之「玄對山水」一詞化出，詳見《台大中文學報》第30期（2009年6月），頁209-254。

庫，以往如欲研究魏晉玄學者便不能忽略其所滿載的清談資料與玄學文獻，然而這種以援引相類文獻為目的的作法，每使《世說新語》與玄學的關係僅停留在作為靜態之學術資訊的提供上，且不論從文學或歷史的視角來解讀《世說新語》，若缺乏魏晉思想即玄學思維的浸潤，終不免在其整體文化精神的契應上失之交臂，有鑒於此，拙作《魏晉玄義與聲論新探》之「魏晉玄義」即是以《世說新語》中「王澄解衣取鵲」、「王湛隱德」及「支公好鶴」三則作為釋例，<sup>5</sup>透過文本的微觀分析與《世說新語》之時代情境的整體觀照，使這三則釋例得以在「自然與名教」、「智與愚」、「鍾情與忘情」等兩端對峙的論述下充分發揮「以一舉多」的詮釋張力，而成為深入魏晉名士之思想文化底蘊與價值取向的新視窗。<sup>6</sup>依這些解讀的具體經驗可知，《世說新語》的其他篇章亦有賴識鑒以辨異之、知音以拔擢之，方能使這片熟泥舊壤或以往習焉不察的文獻，賦予其別開生面的新機，是以如何開啓不同的切入角度，使《世說新語》可以在玄學的洗禮下，釋放出更大的理解能量，遂成為筆者現階段的學術關懷。

基於以上的反省，本文將繼續探深《世說新語》的文獻，並結合玄學思維的應用來延展此一進路的研究成果，檢視筆者以往對於《世說新語》另類解讀的著作，案例之尋繹偏向偶然的遭逢、靈感的觸發，如何使「釋例」轉成「示例」，實有必要從問題的生發場域及解決問題的操作方式上統整出有效的方法與論述的要領，才能使後續者有跡可循，而真正得以延展這種玄解《世說新語》的研究效能，由是對《世說新語》特殊體例的考察遂成本文展現新策略的必經之路。

## 二、從特殊體例之考察開展玄解《世說新語》的可能性

就《世說新語》的特殊體例而言，周法高在其〈讀《世說新語》小記〉<sup>7</sup>一文中，曾指出《世說新語》門類中分列的「條（則）」與「條（則）」之間，若經過某種特殊「關係」<sup>8</sup>的有機繫連與綜合處理，便可構成一幅較為完整的畫面，其同

<sup>5</sup> 在此所謂「釋例」有別於本計劃所謂「示例」，兩者都可作為解釋的案例，但後者更強調藉此案例所展現之方法上的意義。

<sup>6</sup> 詳見拙作：《魏晉玄義與聲論新探》（台北：里仁書局，2006年），乙篇三、四、五章。

<sup>7</sup> 周法高：〈讀《世說新語》小記〉，《書目季刊》第24卷第2期（1990年9月），頁3-13。

<sup>8</sup> 此處所謂有機繫連的「關係」，據周法高的論述文脈進行推敲，則應有三個主要的指向：一是以人物對象為主，將《世說新語》中同一個人物的相關記錄繫連在一起，以進行全

時自鑄「故事鍊」(story chain)一詞以指稱之。王能憲於《世說新語研究》中呼應周法高的說法，同時言道：「(《世說新語》)內容又被分成若干門類，串珠綴玉，既靈活運用，又綱舉目張。……如果把分散在各門類中的某一人物的語言行為集中到一起，又能獲得對該人物的完整印象」。<sup>9</sup>除周、王二人外，梅家玲與尤雅姿亦皆不約而同由「點」的思考出發，開展出《世說新語》中隱而不顯的立體性空間。<sup>10</sup>此外，又有如寧稼雨在《中國志人小說史》中以「點的處理」、「網的彩成」、「空白的的作用」等來說明《世說新語》的情節結構網絡。<sup>11</sup>以上諸位學者可謂各有持論，然不難發現在這些紛陳的說法上皆指向一共同的基本假定，即：《世說新語》中分列的條目之間實涵具有一「綴緝」<sup>12</sup>的相互關係。姑且不論此「綴緝」的結果究竟展示出一立體向度，抑或是「網」、「面」，甚或是「故事鍊」的情節縱貫結構，由「點」而推衍擴展的多向度解讀進路，確實為既有的《世說新語》研究推陳出新，亦開啓了《世說新語》解讀的新頁。

前列學者所聯繫出《世說新語》情節結構中「點」、「線」、「面」、「體」或「故事鍊」的交互建構關係，除周法高將劉孝標注納入，使之成為諸多「關係」之一環外，大多實際著眼於《世說新語》之本文而來，亦即以《世說新語》中所錄個別之條目內容為「點」，通過「點」的評述與繫聯，進一步名狀出其整體的「文本空間」。<sup>13</sup>然筆者以為此「點」／「綴」關係，除前列學者所謂「條(則)」與「條

---

幅的「鍊」式解讀；二是從家族關係進行繫連；三則是把大多數的人有關各條都聯繫起來，亦即除主要對象人物之外，與此對象人物有關之人物的相關記錄皆羅列並觀。

<sup>9</sup> 王能憲：《世說新語研究》(南京：江蘇古籍出版社，1992年)，頁179。

<sup>10</sup> 梅家玲〈《世說新語》品賞語言的空間美學〉一文中即言道：「(《世說新語》)是先由對個人才德家世之特『點』的評述開始。而後，由個人而眾人，彼此間形成高下差異之辨，最後，乃有立體性空間的建構。」尤雅姿則以「被實現了的簡單形式」為詮釋進路，去理解《世說新語》全書的情節構造形式，並指出：「就《世說新語》來說，來自於簡單形式範疇的一千一百三十則清言雋行，被安置於編輯群構設出來的三十六篇網絡，以點、線、面、體的立體架構予以編織塑形，就是作家在簡單形式的基礎上所創作出來的獨特作品。」

<sup>11</sup> 寧稼雨：《中國志人小說史》(遼寧：遼寧人民出版社，1991年)。

<sup>12</sup> [清]紀昀：《四庫全書總目提要》中分小說流派為三：「其一敘述雜事，其一記錄異聞，其一綴緝瑣語也。」參[清]紀昀：《四庫全書簡明目錄》(台北：藝文印書館，1974年)。

<sup>13</sup> 如梅家玲就指出《世說》中涵具有「幾何空間」、「感性空間」、「語言／文本空間」等多元空間的交互建構關係；尤雅姿亦認為《世說》中許多事例皆可看作是魏晉士人結合事

(則)的「綴緝」關係之外，亦不宜忽略從箋釋內容以觀而衍生的「補綴」關係，因為《世說新語》作為一歷史語言文本的存在，其意義乃是開放的；而且也必須依賴箋釋者主動將所處時間歷程與空間環境等因素，在解讀的過程中反覆疊合印證，以提供歷史性的參考視域，如此《世說新語》才得以真正成為歷史的存在。可見箋釋內容所能發揮的「補綴」效力，主要乃在其能將靜態語言文本之一「點」，通過時間歷程與空間環境等歷史事實的補綴，瞬間將之「即境化」，使單一的「點」能夠因「即境」而自然開啓詮釋時的多元向度；另亦時見箋釋者跳脫文本所載，資緣於其他史料的援引轉注，重新賦予《世說新語》人物與事件一種嶄新的面目，在不同個體之情志生命用以解讀、箋釋的過程中，便可能出現矛盾或迥異的描述與論斷，形成多元評價的往還拉鋸，進而營造出辯證性的閱讀新趣。

前行研究學者所謂的「點」、「線」、「面」、「體」或「故事鍊」的交互建構關係，在論述之先已後設肯定《世說新語》中具有此聯結性的結構，因此「點」、「線」、「面」、「體」或「故事鍊」所顯現的是一種傳移過程，在此預設下，「點」必得以成「線」、「線」必足以聚「面」、「面」必順勢立「體」。不過，筆者所提出的「點別」與「補綴」關係，認為《世說新語》中「點」之有「別」正釋放一種詮釋空間，提供箋釋者、研究者「趁虛而入」的管道，以進行事件因果、人物行為意志動變的「補綴」，對於「點」的個別詮釋便成為當下決斷式的解讀型態，在歷史事實客觀性的限定下，衍申出多種可能的解釋與不同的意義判斷。有別於前行研究者透過此關係網絡之建構，使散置的文學故事與歷史人物得以重組聚焦，進而揭示此存在形式的殊趣與興味，本文更關心的是如何援引具有辯證性的玄解語彙來揭示貫穿於《世說》諸多文本之理解縫隙的義涵。

在此之際，具備玄解語彙之思想涵養的判讀能力至為重要，如同何晏之聖人無情說、王弼之聖人有情說、嵇康之〈聲無哀樂論〉，面對這些魏晉玄學的重要議題所使用之「有」與「無」概念，便不能全然以一般常義之「有」、「無」釋之，而必須回到有無之辨——玄學之根源性的語境來加以掌握，他如情與理、名教與自然、言與意、跡與冥、明與膽……<sup>14</sup>等大家耳熟能詳之玄學的文化語彙亦然，尤

---

件的特殊「空間體驗」。參梅家玲：《世說新語的語言與敘事》（台北：里仁書局，2004年），頁21-59。尤雅姿：《魏晉士人之思想與文化研究》（台北：文史哲出版社，1998年），頁33。

<sup>14</sup> 筆者曾就嵇康〈明膽論〉的分析，建構出「明膽異氣殊用」、「明能運膽」、「明膽相須，進退相扶」三個層次，作為理解其明膽關係的論述架構，見〈嵇康〈明膽論〉之明膽關

其是掘發出新的文化語彙或使舊語彙注入新精神以契接此創造性的時代，亦值得我們進一步努力開拓。依此可見，詮釋者的「獨應會心」<sup>15</sup>當是啟動玄解的關鍵，若無此中介鎖鑰，整個玄解的活動便無法展開。就魏晉玄學而言，「有無之辨」當是最核心的論題，但本文所欲處理的並不直接置於有無論題上，而是希望能連結更多具有辯證性的考察視角來重新開啓《世說新語》文本的玄解能量，在此所謂「玄解」乃指「辨異與玄同」而言，名理重在「辨異分判」，玄理重在「冥合會通」，魏晉名士即透過相對關係的兩端來加以往復辯難，乃至進一步會通玄同，這種辨異與玄同的思維特色在魏晉時代可謂發揮得最為淋漓盡致，成為名士生命與魏晉文化的重要表徵，是以若欲契接這樣的人物與時代，必須有效地回應其辯證性的思維張力，如此方能真正探入魏晉輾轉幽隱的文化底蘊與生命層域。

筆者以為這辯證性的玄解視角實不僅停留在玄學語言與思維模式的層次，它亦攸關人生的兩難情境乃至生命之存在問題的探索，只不過這種存在意義的探赜、生命本真的尋訪仍可以透過他者之理解（譬如魏晉之玄解語彙的掌握）的曲折道路來完成，即於玄義的折射下使《世說新語》的歷史之人物與事件在透顯魏晉的文化殊趣之餘，亦能散發出超越時空的生命之光，是以我們有必要把心靈深入於文本的脈絡裡，經由語言的線索嘗試走進這歷史的現場，進而會心於語言之外，依此看來，如何有效地結合生命的真誠召喚與方法的自覺運用，方是筆者進行玄解以探新之工程的最大考驗。

### 三、時論的介入

承此我們將回到理解縫隙的生發現場，以進行玄解以開新的具體操作。筆者在考察余嘉錫《世說新語箋疏》「史評」文獻之際，曾關注到正文與余氏箋疏之間的理解問題，如向來不受注意的〈尤悔〉第十六則：

桓車騎在上明畋獵。東信至，傳淮上大捷。語左右云：「群謝年少，大破

---

係試探》，《東華漢學》創刊號（2003年2月），頁261-282。

<sup>15</sup> 此詞脫胎於郭象〈莊子序〉，其云：「夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用」，郭象的說法自有其思想史上的意義脈絡，在此僅是將「獨應」與「會」連結成「獨應會心」，以作為所以能精彩詮釋的重要關鍵。

賊。」因發病薨。談者以為此死，賢於讓揚之荆。<sup>16</sup>

雖僅是短短的兩行正文，余氏卻洋洋灑灑地箋疏近二千語，探索其用心鋪陳之因由，當在此則文末：「談者以為此死，賢於讓揚之荆」諸語的出現使然，由於正文言簡意賅，「談者」以後諸語的論斷又與先前所描述的事件之間未顯具體之因果關係，因此作為箋疏者若不探明其來歷原委，讀者便無法適切掌握此則文意，由是余氏以其求真探微的治史心態，透過相關史料的反覆參照及考辨，讓我們經由他周詳的穿針引線，進入此則生發的歷史現場。在余氏史事與史評的灌注下，桓沖的才弱識闇但能守臣節，所謂：「然只深自怨艾，而不為跋扈之舉，為國家生事。此所以談者以為此死賢於讓揚之荆也」，謝安的不務張己之權勢及步步維艱，所謂：「謝安雖保全江左，功在奕世，而當其時，固眾謗群疑，極艱難之會。大勳之成，良非易事」，乃至謝氏與桓氏之間的情勢消長與權力較勁，都能在此歷史的回眸與顧盼中一一展現，余氏將洞察人情世故的史筆表露無遺。依此可見「談者」或「時論」<sup>17</sup>的介入正是此則在正文的平鋪直敘下輾轉歧出而形成理解縫隙的關鍵所在，據此亦引發筆者不得不開始關注《世說新語》文本中「時論」如何介入或補充「正文」的問題。

若探其源頭，「時論」存在的意義頗類史籍中的「論贊」形式，如《左傳》即常常在文章結尾引詩來評論人事，而冠以「君子曰」或「仲尼曰」，可視為史書論贊之前身，綜觀中國史籍，「論贊」實具有寓春秋褒貶、總結史筆論見與補綴史料之功。<sup>18</sup>然就《世說新語》而言，梅家玲有云：

<sup>16</sup> 《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1989年），頁906。

<sup>17</sup> 〈尤悔〉此則為「談者」，其他如以「時論如何」之類的文字表述時人之評論者，包括「時人以為」、「世以此」、「論者以」、「諸人以為」、「于時以」等亦是，有時甚至是當時之名人的論斷，後統之以「時論」稱之。

<sup>18</sup> 案「論贊」者，乃附在史傳後面的評語，其名萬殊，其義一揆。如《左傳》即常常在文章結尾引詩來評論人事，而冠以「君子曰」或「仲尼曰」，可視為史書論贊之前身。周振甫把「贊」歸納為三類：一是讚美，也包括貶斥，如郭璞的《山海經圖贊》。二是說明或總結，如《漢書》每篇末了的「贊曰」。三是輔助或補充，如《史記》末尾的「太史公曰」和《漢書》的「贊曰」，裡面即補充了本紀所未載的材料。由此可見，「論贊」實具有寓春秋褒貶、總結史筆論見與補綴史料之功。參周振甫：《文心雕龍譯注》（台北：五南圖書公司，1997年），頁112。

這一類言詞，也都是正文之外的補充說明，只是它出之以「時論」形式，顯示出這是當時一般人的公論，其中還隱涵了價值判斷的問題；附述於後，所發揮的作用就不僅是加強讀者印象而已，而是對於當時價值觀念、流行風尚，做出正面提示。<sup>19</sup>

梅氏著眼於《世說新語》文本的敘事藝術，因此側重在「時論」如何發揮補充說明的角色，但也指出「時論」每能正面提示當時的價值觀念與流行風尚。這樣的例子在《世說新語》中摭手可得，如〈雅量〉第二十則「時論以固之豐華不如曼之真率」，即表現出當時「尚真」的精神旨趣。又如〈方正〉第十五則，載山公子山允<sup>20</sup>堅持隱志，不慕貴勢，時論遂補之以「勝山公」的價值判斷來彰顯「方正」類目。〈品藻〉第七則，評論楊準二子之高下，裴頠弘方，愛楊喬之高韻，樂廣清淳，愛楊髦之神檢，裴、樂兩人可謂各依其性分而各有偏好，然最後卻載「論者評之，以爲喬雖高韻，而檢不匝，樂言爲得」，可見透過時論的介入，遂能傳達出當時更標榜「風神」的價值。

由於時論每會帶入價值觀念與流行風尚的意見，而時論的箋疏又可能援引歷來史評者的不同論斷，遂造成多重的理解空間，亦饒富探討之興味。如〈方正〉第十八則談及陸機、陸雲高下一例，<sup>21</sup>雖未指明何者爲優，但從〈方正〉之類目以觀，謝安「以此定之」當以陸機爲優無疑，余氏在案語中即從「晉、六朝人極重避諱」來支持這種講法；然值得注意的是余氏《箋疏》每每將諸多史料會聚於此，在此亦援引葉夢得《避暑錄話》的說法，所謂：「以吾觀之，機不逮雲遠矣」、「人惟不爭於勝負強弱，而後不役於恩怨愛憎」，明顯以機不如雲，雖未必吻合〈方正〉類目，卻可謂另闢一判讀人事、品評人物的眼光，使陸機、陸雲的人物優劣論，得以不受制於方正視域。又如〈德行〉第十三則皆載華歆、王朗俱乘船避難，途中遇人依附之求，歆臨事周密考量而王欣然同意，後賊追至，王欲捨人歆卻主張當攜拯如初，此則對人物描寫存在著認同的轉折，文末「世以此定華、王之優劣」，

<sup>19</sup> 見氏著：《世說新語的語言藝術》（台北：里仁書局，2004年），頁233。

<sup>20</sup> 此則根據史傳，為濤三子允，而非長子該，但《世說》稱山公大兒，自是該事，或者各為一事也，在此斟酌文義，山允或較合適。

<sup>21</sup> 盧志於眾坐問陸士衡：「陸遜、陸抗，是君何物？」答曰：「如卿於盧毓、盧瑋。」士衡失色，既出戶，謂兄曰：「何至如此，彼容不相知也？」士衡正色曰：「我父祖名播海內，甯有不知？鬼子敢爾！」議者疑二陸優劣，謝公以此定之。



其章旨在稱賞華歆之識度並能以義斷事自是無庸置疑；然余嘉錫在《箋疏》中或引章炳麟之「歆之矯偽干譽，有非恆人所能測者」、或案「(王郎)頑鈍無恥，亦已甚矣。特作惡不如歆之甚耳」來介入此人物評論，最後點出「此其優劣，無足深論也」的判讀，當是余氏不滿易代之際的華歆，對其不明出處、不見忠義之變節行為的痛斥使然。

以上諸例使我們關注到「時論」及其「注疏」的出現在解讀《世說新語》中的重要性，可見「時論」於正文中的角色扮演，不惟可以補充或加強讀者的印象而已，「時論」所隱涵的價值判斷，若延伸至注疏的層面，或探入體例以尋繹於「類目」與「章旨」之際，亦可使《世說新語》文本產生更為豐富的解讀效用。張蓓蓓曾從《世說新語》之類目與章旨的理解縫隙——疑似難斷或貌似不倫處——切入，本著《世說》以通《世說》的微意，見時障或言簡之限，並藉此彌縫之探揭示一代之風氣與特性。<sup>22</sup>筆者雖承此精神與作法，但不再以《世說新語》文本或臨川之微意為絕對依歸，而著眼於時論及其注疏的意義介入或周旋於類目與章旨之際的補綴作用，尤其強調能在此理解縫隙中開啓玄解的效應。

其實並非所有「時論」及其注疏的介入都具備進一步「玄解」的條件，但檢視全書可以發現〈任誕〉第十一則與〈識鑒〉第十則之時論及其注疏的考察正足以開啓玄解的可能，因為若從其縫隙與分歧所彰顯出來的文化意識及價值世界以觀，前者涉及「方內與方外」，後者攸關「適意與見機」，這些名目不僅都觸及魏晉時代的價值抉擇，其兩端之間亦存在著進一步加以「辨異與玄同」的論述空間，因此本文希望能透過這兩大示例的探討，從「時論」的關注中重新點燃問題意識的火把，並掌握箇中的操作要領，進而在玄解揭示的歷程性中作為魏晉文化或人生議題的解碼新示例。

#### 四、示例之一：方內與方外的辯證

在《詩經》、《管子》……等書，「方外」指區域之外、中國之外，即夷狄之地，《莊子》所謂：「彼游方之外者也」此處的「方外」，指浮世之外或超越世俗的世界，以「方」為界乃是依儒家價值標準為區分的判讀，可見「方內」與「方外」

<sup>22</sup> 見氏著：《中古學術論略》（台北：大安出版社，1991年）之〈世說新語容止篇別解〉與〈世說新語任誕篇別解〉兩篇。

的議題由來已久，然至郭象《莊子注》，才大談聖人「遊外者依內，離人者合俗」的跡冥圓融論，使方內與方外得以內外相冥，由之而建構出聖人「終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」的應世風貌與生命理型，<sup>23</sup>是以向來關注此議題者，都聚焦在郭象的《莊子注》上，其實相較於堯、許由、藐姑射之神人的論述線索，我們可以在〈任誕〉第十一則中找到當時更為具體的歷史現場：

阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐床，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：「凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？」曰：「阮方外之人，故不崇禮制，我輩俗中人，故以儀軌自居。」時人歎為兩得其中。<sup>24</sup>

此則全然聚焦在「阮籍與裴楷」兩者身上，若與《晉書·阮籍傳》相較，可謂大同小異，不過《晉書》對阮籍之於裴楷往弔之，多了「醉而直視」之反應的描繪，其末句「歎為兩得」亦與《世說新語》「歎為兩得其中」的說法略有出入，<sup>25</sup>由於此時論之判緊接在裴楷語後，似有針對裴楷語發論的意味，然裴楷語又談及「方外人」與「俗中人」之別，此則前半部對於阮籍也多所著墨，因此時論所言亦未必與阮籍無涉。

正是存在於文本中的理解縫隙，致使此則在「時人歎為兩得其中」處保留著不同的詮釋空間，觀劉孝標注此即引戴逵論之曰：「若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也」，他認為裴公弔阮籍母喪，一方面能「冥方外以達意」，一方面能「護方內以弘防」，可謂兼顧兩端，這一注解已傳達出一重要的理解訊息，即認為此句的評價是針對「裴楷」一人的表現而發，故近人以「在崇禮與非禮兩極端間執守中正之道」、「時人讚歎他善守中庸之道」釋此當是依此說法而來。<sup>26</sup>然唐長孺卻有相異於此的看法，主張當時於名教與自然合一之說，尚未有一致之認識，故取「兩得其中」為「各從所執」而非裴楷之「兼顧兩端」，<sup>27</sup>明人王世懋曾

<sup>23</sup> 見〈大宗師注〉，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，1983年），頁268。

<sup>24</sup> 《世說新語箋疏》，頁734。

<sup>25</sup> 見〈阮籍列傳〉，《晉書》（台北：洪氏出版社，1975年），卷49，頁1361。

<sup>26</sup> 劉正浩等注譯：《新譯世說新語》（台北：三民書局，1996年），頁665、666。

<sup>27</sup> 唐長孺云：「此時名教與自然合一之說，尚未有一致認識，所以各從所執，時人以為兩得其中。」見《魏晉南北朝論叢》（河北：河北教育出版社，2002年），頁329。

質疑阮籍之作爲何可視爲「得中」，<sup>28</sup>可見以「兩得其中」爲各從所執、各得其中的說法其來有自，如余英時亦以「自然與名教各得其所」稱此，<sup>29</sup>不論依本則以阮籍爲核心人物及〈任誕〉之篇目，或從戴逵爲東晉名士及其「通隱」的生命風格，<sup>30</sup>乃至置於魏晉「自然與名教」、「禮與情」的關係史以定位東晉儒道會通的思想向度，諸多線索的考察都可以發現唐、余二氏的說法的確是相當具有歷史意識的理解視角。

在此脈絡下，純粹從「言說」的判讀入手，裴楷語的分判效用，遂停留在方內與方外「各行其是」的階段，<sup>31</sup>而無戴逵所謂「冥方外以達意」、「護方內以弘防」即會通情禮、兼達兩端的微意。然紀志昌則進一步指出裴楷與主張「名教中自有樂地」的樂廣同時，且常以清言義理相互往來，試圖將「名教與自然合一」之說提前展開，認爲裴楷此赴弔之言行表現，正體現出在弘防的名教中達意自然的境界，<sup>32</sup>論述至此，我們已無法全然無視於發言者——裴楷的位置及立場，是以裴楷與阮籍的關係、裴楷與戴逵的關係都有進一步關照的必要。

就裴楷與阮籍的關係而言，在「阮方醉，散髮坐床，箕踞不哭」的情狀下，裴楷卻「哭弔」的作爲其實並不符合弔禮，因此文獻中才會出現「凡弔，主人哭，客乃爲禮。阮既不哭，君何爲哭？」的質問，這也反應出「以儀軌自居」的裴楷實非一般之墨守名教禮制者，根據《晉書·阮籍傳》的記載，阮籍面對禮俗之士以「白眼」相待，面對契合之人乃現「青眼」，依此看來，阮籍對裴楷「醉而直視」的線索，便值得再三玩味，如果說阮籍的「醉而直視」是看似無禮而隱約傳達著

<sup>28</sup> 「豈可以嗣宗爲得中，此言何可訓也。」見朱鑄禹：《世說新語彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2002年），卷下，頁614。

<sup>29</sup> 余英時云：「如果阮、裴的故事表示自然與名教各得其所，那麼王、和的故事則明自然高於名教，也就是情比禮更重要了。」見《中國知識階層史論》（台北：聯經出版社，1980年），頁342。

<sup>30</sup> 戴逵屢辭徵命又多與高門風流者游，談者許其「通隱」，詳參《世說新語·雅量》第34則劉孝標注引〈晉安帝紀〉，《世說新語箋疏》，頁373。

<sup>31</sup> 如徐國榮云：「裴楷視阮爲方外之士，自居爲方內之人，正因為有這樣的定位，所以他對阮籍的居喪無禮不以為意，反而認爲是應有的態度，……『時人歎爲兩得』，說明時人認同裴楷的解釋，認同了方內方外之別。」見〈六朝名士的情禮之爭〉，刊載於《文史哲》2000年第3期，頁45。

<sup>32</sup> 紀志昌：《魏晉隱逸思想研究——以高士類傳記爲主所作的考察》（台北：台大中文所碩士論文，1999年），頁205-206。

等待理解的目光，實又削弱了阮籍任情違禮的生命高度，「直視」是無所依恃的，在迷醉清醒之際，在禮意與禮文已分道揚鑣之際，阮籍的直視展現其生命不得不然的真實，正是有此深邃動人的生命綻放於裴楷目前，清通善體的裴楷才會釋放出方外與方內的分判，而阮籍對他的回應，才會有別於對待何曾與嵇喜之類的禮俗之士。<sup>33</sup>

兩者若加以分判：阮籍透過批判禮文與反動禮文的方式來體現禮意，是「越名教而任自然」之倫，即嵇康〈釋私論〉所謂：「傲然忘賢，而賢與度會；忽然任心，而心與善遇」者流；<sup>34</sup>而裴楷則能周旋於禮意與禮文之際，並嘗試在禮教中體踐人性自然，自稱為以儀軌自居的「俗中人」，實用以安頓世俗之流，不無「冥外以護內」的傾向，乃所謂「名教中自有樂地」之倫，是以阮籍與裴楷的交鋒不當簡化為「自然」與「名教」、「情」與「禮」的各執一端，因為兩者都是自覺地在「情」與「禮」的輾轉對話下進而各行其是的表現。

就裴楷與戴逵的關係而言，由於劉孝標注時論引入戴逵的說法，使此則乃承裴楷的「清通」出發又進一步注入東晉戴逵的生命風格及其所呈顯的時代精神，因此所謂「冥方外以達意」、「護方內以弘防」之「兩得其中」的義涵揭示，當是「裴楷與戴逵」交相作用下的產物。可以說原阮籍母喪事件中阮籍的「玄心任獨」與裴楷的「情禮會通」可謂「兩得其中」，但在戴逵與東晉時代的視角下，使整個阮籍母喪事件多重網絡的情禮關係，遂聚焦在裴楷「情禮會通」這一線上，並發展出更多歷史積澱的效用，因為東晉時期不論在方內與方外、仕與隱、情與禮的關係上，都出現了調和會通的現象，所謂「緣情制禮」、「情禮兼到」，<sup>35</sup>這種玄禮合流的趨勢透過劉注戴逵語的注入，使任誕此則的核心人物從阮籍與裴楷兩人轉向側重在裴楷弔喪所展現的言行效用，依此不難發現，阮籍所代表的以隱為高、以方外為勝的典型雖在魏晉仍餘波盪漾，但東晉孫綽「體玄識遠，出處同歸」<sup>36</sup>的

<sup>33</sup> 審查人認為嵇喜競業於事功，有仕進之心，但仍與何曾輩之趨附勢不同，故當有所檢別，此分判雖不影響阮籍皆訴諸白眼的回應，不過能察其同中有異，似更為細膩周詳。

<sup>34</sup> 見戴明陽：〈釋私論〉，《嵇康集校注》，卷6，頁235。

<sup>35</sup> 唐長孺說東晉以後的學風是禮玄雙修，玄學家往往深通禮制，而禮學專家則往往兼注三玄，余英時更從當時玄禮雙方都在尋求具體問題的解決之道，說明從緣情制禮以達情禮兼到的社會趨勢。見余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》，古代篇。

<sup>36</sup> 見劉孝標注：〈文學〉第91則，《世說新語箋疏》。

主張似有後來居上的趨勢。

余英時認為郭象注《莊》有關政治秩序上雖已調和自然與名教的衝突，但在家族倫理上仍是分而不合，禮在俗內，情在方外，名教與自然之爭仍延續不斷，因此依據裴楷「我輩俗中人，故以儀軌自居」及阮籍「禮豈為我輩設哉？」的線索，判阮籍與裴楷乃「自然與名教各得其所」，此番詮釋未必無據，然余氏進一步視郭象聖人「稱情而直往」的論述為「情」對「禮制」的反動與指斥，並將裴楷弔阮籍母語「阮方外人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居」與郭象「人哭亦哭，俗內之跡也；齊生死，忘哀樂，臨尸能歌，方外之至也」比附對觀之，進而以「俗內」與「方外」為各行其是的兩域，視「齊生死，忘哀樂，臨尸能歌」為阮籍一類人的放達行為提供一哲學的根據。筆者在檢討余氏〈名教危機與魏晉士風的演變〉一文之論「情」時曾指出：

〈名〉文為使「個體自覺」(情)與「群體自覺」(禮)之爭再起波瀾，在判讀郭象文獻上反而為「情」所困，將郭象玄同「方外」與「俗內」的說法斷為兩截，形成各執一偏的理據，進而獨取「方外」一義為任情達禮之士風張目，遂使玄論與士風交會失當，殊為可惜。<sup>37</sup>

郭象的內外相冥的聖人論自有其一貫的玄理內涵，不容斷章取義、片面以觀，但其內外相冥之理境卻未必與魏晉士人無涉，姑且不論裴楷與阮籍之生命是否為禮與情的各行其是，但戴逵注文下的裴楷，所謂「冥方外以達意」、「護方內以弘防」，卻使郭象內外相冥的聖人論與魏晉的士人心態建立某種巧妙的連結，郭象跡冥圓融的聖人論，逐漸向人間落實，成為名士兼融情禮的生命理據，由是此則所展現的情禮圖像，藉由時論之注文的考察，便饒富玄解以探新的意味了。若將此則對照於〈簡傲〉第七則，亦有異曲同工之妙：

高坐道人於丞相坐，恆偃臥其側。見卞令，肅然改容云：「彼是禮法人」  
劉注引《高坐傳》：「王公曾詣和上，和上解帶偃伏，悟言神解。見尚書令

<sup>37</sup> 見拙作：〈從余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉一文中「情」之論述及其商榷談玄論與士風的合理關涉〉，刊載於《東華人文學報》第8期（2006年1月），頁18。

卞望之，便斂衿飾容。時歎皆得其所。」<sup>38</sup>

高坐面對尚自然之王導與重禮法之卞令，各有對應之道，時論遂有「皆得其所」之歎，觀其或「解帶偃伏」，或「斂衿飾容」，隨其所見之對象而展現出不同的風貌，原收入〈簡傲〉雖側重在「偃臥其側」的放浪形骸，但注文卻著力於高坐道人的「皆得其所」，強調其不論面對自然人與禮法人，都能各從所適。不過若與此則相較，戴逵「冥方外以達意」、「護方內以弘防」的旨趣，似更能傳達出情禮內外之際相冥會通的深義。

阮籍的母喪事件，交織呈顯多重的情禮關係，時論「兩得其中」的介入，劉注與歷解對此的判讀，不僅使情禮關係為之顯題化，從阮籍的任情違禮與裴楷會通情禮的先兆，乃至在劉注引戴逵語後，「方內」與「方外」進一步的冥合會通，都可以看出此則在時論及其注文的介入下，其義涵已超越〈任誕〉篇旨及阮籍此一任誕人物，並在「裴楷——戴逵」之時間縱深的詮釋下，積累出東晉情禮兼到的關係圖像，在〈任誕〉此則原僅是搭配於阮籍的裴楷，遂躍昇為東晉會通情禮之先鋒型的重要人物，依此可見，郭象「人哭亦哭」之跡冥圓融的聖人論述，也在「裴楷——戴逵」交相作用下有了具體而微的發露。

《世說新語·任誕》第十一則「阮籍母喪」的文本，讓「阮籍與裴楷」活靈活現地呈顯在情禮的對話下，「時論」及劉注的介入，又將「裴楷與戴逵」之內外相冥與情禮兼到的生命圖像注入了歷史發展的脈絡，由此可知，方內與方外之辯證的玄學名目，在此則之具體人物與事件的開顯下，較之於玄學文本似更為清晰傳神且韻味盡出。

## 五、示例之二：適意與見機的辯證

〈方正〉第十八則文末載謝安對陸機、陸雲高下之論斷，乃編入「方正」之類目的重要線索，但〈尤悔〉第十六則所描摹的桓沖事件，則雖與「尤悔」之類目相吻，不過此則之時論「以為此死，賢於讓揚之荆」，在旨意上顯然已另有延展，可見「時論」於「類目」與「章旨」之間所扮演的角色亦值得檢視玩味，在此試以〈識鑒〉第十則為探討之示例：

<sup>38</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 772。

張季鷹辟齊王東曹掾，在洛，見秋風起，因思吳中菘菜、蓴羹、鱸魚膾，曰：「人生貴得適意爾！何能羈宦數千里以要名？」遂命駕便歸。俄而齊王敗，時人皆謂見機。<sup>39</sup>

此則列入「識鑒」之類目，「時人皆謂見機」之時論當為關鍵，然依此判讀又當如何觀看記言中張季鷹的自我表白，是真情流露或暗藏玄機？我們似可從時論的「見機」與人物的「適意」中見出某種微妙的關係。梅家玲指出《世說新語》存在著「以顯示代講述」的敘事原則：

「講述」總是「提醒人們注意敘述者的在場」；而「顯示」，則是一種當下、立即的顯現，它直接引錄說者的言語，並適切描摹其動作、神態，如此，當時人物，遂得以類似戲劇演出的方式，在文字劇場中顯露他們的風姿神貌。<sup>40</sup>

在此則中張季鷹的現身說法，其自在適意之生命的宣示，尤散發著令人咨嗟歎賞的情調，可見「顯示」使人物事件有如實似真之戲劇式的展演，但此則「時論」依著「俄而齊王敗」的記載，遂將顯示中「適意任情」的人物風采轉向能洞察先機、防患未然的識鑒者，余嘉錫箋疏引文廷式純常子枝語卷五有云：

季鷹真可謂明智矣。當亂世，唯名為大忌。既有四海之名而不知退，則雖善於防慮，亦無益也。季鷹、彥先皆吳之大族。彥先知退，僅而獲免。季鷹則鴻飛冥冥，豈世所能測其淺深哉？<sup>41</sup>

文廷式頗能洞悉在此詭譎政治下張季鷹深微幽隱的存在心態，故以「明智」稱之，然文氏之言又不僅於此，他援「顧彥先」相比，觀《晉書·顧榮傳》有云：

顧榮……齊王冏召為大司馬主簿。冏擅權驕恣，榮懼及禍，終日昏酣，不

<sup>39</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 393。

<sup>40</sup> 見氏著：《世說新語的語言藝術》（台北：里仁書局，2004 年），頁 237。

<sup>41</sup> 余嘉錫：〈識鑒〉第 10 則，箋疏（四）引，《世說新語箋疏》，頁 395。

綜府事，以情告友人長樂馮熊。熊謂問長史葛旌曰……旌然之，白問，以為中書郎。在職不復飲酒。人或問之曰：「何前醉而後醒邪？」榮懼罪，乃復更飲。與州里楊彥明書曰：「吾為齊王主簿，恆慮禍及，見刀與繩，每欲自殺，但人不知耳。」<sup>42</sup>

顧彥先這種懼禍的焦慮，時而昏酣終日，時而不復飲酒，無不與外在詭譎之局勢與難料之人心互涉相關，進而常懷自殺之念，卑微之處境，概可想見，顧彥先最後能知退獲免，正是深體其苦使然，文廷氏認為張季鷹不僅「知退」，且能「鴻飛冥冥」，遂以「豈世所能測其淺深哉？」來加以歎賞，可見其推崇張季鷹卻不惟在明退以避禍而已，他的洞察先機，不惟是對客觀局勢的料事如神，尚有一生命自性的察照，故特以一「鴻飛冥冥」的意象來表現其非世俗成敗榮辱之價值所能匡限的超越性，如此才能真正體認到張季鷹見機之明智的生命高度。

相較於張季鷹在〈任誕〉第廿則中所謂「使我有身後名，不如即時一杯酒」之任情適意的表露，此則雖亦有「人生貴得適意爾！何能羈宦數千里以要名？」的任情適意，但在「時論」之「見機」的介入下，將之列為「識鑒」之林，可見在此脈絡下，其「見機」的重要性已凌駕於「適意」之上。「越名教而任自然」一直是魏晉時代精神的重要表徵，因此《世說新語》中洋溢不少任情適意的精彩身影，其中又以〈任誕〉為大本營，張季鷹「時人號為江東步兵」，在縱任不拘、曠達自適上當足以與阮籍相提並論，他的「不如歸去」自有別於王公「我與元規雖俱王臣，本懷布衣之好。若其欲來，吾角巾徑還烏衣鄉里」的政治周旋，<sup>43</sup>他的「人生貴適意」，尤能將魏晉名士尚真的生命底蘊與存在價值挺拔而出，在此脈絡下，名位虛榮皆可拋擲，這一番直抒胸懷的表白，豈只是款款動人的鄉情流露，尤閃爍著洞見人生本真的智慧之光，足以置諸膾炙人口的格言語錄而傳為不朽佳話。

然魏晉人不僅「情之所鍾，正在我輩」，亦尚才重智，〈夙惠〉載人之早慧聰穎，預知於端倪；〈識鑒〉記人有先識遠見能知人於無名或年少，而後果有徵驗；〈賢媛〉傳寫婦女的謀深圖遠，左右其家族的命運；〈術解〉之奇才神解，每能料事如神，掌握先機；他篇亦不乏書寫「見機」之才智者，可見「見機」是當時相當肯認的才能與智慧。此則載張季鷹離宦歸鄉後，不久齊王敗亡，張氏得以免政

<sup>42</sup> 〈顧榮傳〉，《晉書》，卷 68，頁 1811。

<sup>43</sup> 余嘉錫：〈雅量〉第 13 則，《世說新語箋疏》，頁 356。



變殺身之險，其見機之效用充分展現在政治上，由於魏晉政局動盪不安、朝代更迭頻繁，因此亦甚重政治上的見機，〈假譎〉第七則載王右軍的詐眠避禍，<sup>44</sup>第八則載庾亮向陶公的遜謝拜禮，<sup>45</sup>都有假譎以免患求生之意，在此危機四伏之際，見機正是防患於未然，思遠慮以除近憂，故於言行上或佯狂醉酒，或慎默自晦，表現的形態雖不一，不過都是政治亂局下見機之人避禍免患的自處之道。

由於在〈識鑒〉第十則中「顯示」所側重的「適意」與「講述」所側重的「見機」同時並置，遂使人不得不正視兩者可否有相互對立的矛盾關係，如著眼於前半部的「適意」，可以充分發露張季鷹任情適意的生命光采，但顯然又與〈識鑒〉篇目的旨趣不相符契；如著眼於後半段的「見機」，前半段張季鷹的懷鄉任適諸語，便極易淪爲了然於亂局之考量下的政治周旋推拖語，不免傷及此語當下任情適意的真摯性與純粹性。其實《世說新語》記載「外示……內藏……」、「外無（臧否），內有（褒貶）」……<sup>46</sup>等看似內外不一之人物徵狀不在少數，知名人物如王戎並行於〈德行〉與〈儉嗇〉<sup>47</sup>或謝安並行於〈雅量〉與〈尤悔〉<sup>48</sup>亦可以兩不衝突，是以「適意」與「見機」的同時並存，未必不能相容無礙，畢竟探索魏晉人物，向來複雜耐尋又饒富爭議性，時人每能如同人性萬花筒般以多元的視角觀看人物的豐富面向也是關鍵。

但有別於其他內外不一或表裡矛盾的人物徵狀，若要將〈識鑒〉第十則提昇至典型化的示例，我們有必要使關注的焦點從文本所呈顯之存在架構的關係模式出發，進而反思探深這兩端之間所形成的文化義涵與思維結構。顯示所側重的「適意」即是魏晉情性生命的發露，或可以「情」統稱之，講述所側重的「見機」則爲魏晉尚智之生命取向的展現，或可以「智」統稱之，而「情」與「智」正是魏晉人學的核心元素。李澤厚曾以「情理並茂」揭示魏晉人格之美，他注意到魏晉人「玄談無礙」與「任情抒發」的兼融並緒，<sup>49</sup>並試圖結合王弼聖人有情說「體沖

<sup>44</sup> 見余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 855。

<sup>45</sup> 同前註，頁 856。

<sup>46</sup> 見余嘉錫：〈賞譽〉第 66 則，箋疏（一）引，《世說新語箋疏》，頁 460。

<sup>47</sup> 見〈德行〉第 21 則與〈儉嗇〉第 2、3、4、5 則。

<sup>48</sup> 見〈雅量〉第 27、28、29、30、35 則與〈尤悔〉第 14 則。

<sup>49</sup> 相較起來，美學家袁濟喜：「他（王弼）的情性觀（聖人有情）從本體論意義上推翻了董仲舒的性善情惡論，論證了人的情感乃是自然之道的體現，對魏晉六朝士大夫的情性觀影響很大，成爲他們放縱情性而又以神明自高的倫理依據」的說法，雖點出「情——

和以通無——體無」的玄學語境，使「個體的感性」轉向「本體的感受」，由是其「情」的發顯便不僅在俗情的層次，而能展現出「存在之探詢」的高度與深度，<sup>50</sup>從而揭示出「深情兼智慧」魏晉理想人格之意識特徵的意識特徵，<sup>51</sup>若就魏晉生命之特質以觀，「情」作為人之本質性的揭示及時代的核心精神而言，自是無庸置疑；<sup>52</sup>然若能以「智」代「理」，尤可以突顯「才智」或「玄智」之魏晉人的生命屬性，或當更能貼近魏晉人的文化情調，值得注意的是魏晉生命的「情智結構」仍必須援之以「道」，方能使「情：美趣」與「智：智悟」這兩個面向在「道性」的觀照下，形成輾轉對揚的關係結構，在此所謂「道性」，自有別於牟宗三的「德性」，而當回歸到魏晉遠儒近道的文化底蘊與思想血脈，也就是若立基於「才性與氣性」的情智結構，便無法充分照應道家思想浸潤下的魏晉心靈，必須進一步從「道性」的位階開顯出超越性與深層性，<sup>53</sup>才能在「兩端而一致」的玄解脈絡下，有效化解

---

放縱情性」與「智——神明自高之並存，但從這兩種人格表現的屬性以觀，並未進一步觸及情智兩端當如何援引並進的問題。見氏著：《六朝美學》（北京：北京大學出版社，1999年），頁247。

<sup>50</sup> 「魏晉時代的『情』的抒發，由於總與對人生——生死——存在的意向、探詢、疑惑相交織，從而達到哲理的高層。這正是由於以『無』為寂然本體的老莊哲學以及它所高揚著的思辨智慧，已活生生地滲透和轉化為熱烈的情緒、敏銳的感受和對生活頑強執著的緣故。從而，在這裡，一切情感都閃灼著智慧的光輝，有限的人生感傷總富有無垠宇宙的涵義。它變成了一種本體的感受，即本體不只是在思辨中，而且還在審美中，為他們所直接感受著、嗟嘆著、詠味著」見李澤厚：《華夏美學》（台北：三民書局，1996年），頁144-145、頁146。

<sup>51</sup> 李澤厚云：「玄學的關鍵和興趣並不在於去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客觀規則，而在於如何從變動紛亂的人世、自然中去抓住根本和要害，這個根本與要害歸根結蒂是要樹立一個最高統治者的『本體』形象」、「人（我）的自覺成為魏晉思想的獨特精神，而對人格作本體建構，正是魏晉玄學的主要成就。」《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985年），頁195、193。

<sup>52</sup> 若由思想史的角度言之，從荀子以「情性」為惡始，漢人則進一步據陰陽之說來分判情性，故形成性善情惡的思想，是以對「情」向持否定的態度，漢魏之際漸興「情不主惡」之見，時至晉人王戎（王衍）則更以「鍾情」自居，並以「情」將人界分三層，所謂：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩」（《世說·傷逝》）。從「性」與「情」的彼消我長之跡，也可略見此時代核心課題的轉換。

<sup>53</sup> 此一部分的論述可參拙作：〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期（2009年12月），頁1-36。

「適情」與「見機」之情智兩端所形成的衝突矛盾，進而轉化成「適道情」與「見道機」的生命高度，遂能得「鴻飛冥冥」的歎賞。在此脈絡下，此則所勾勒的已不僅是張季鷹在魏晉歷史舞台上由仕而隱的生命展示，而是顯示之「適意」與講述之「見機」錯綜交疊、輾轉辯證下的關係思考，由是不論是任真的當下告白或沈潛的長思遠慮，適性逍遙之生命姿態的展露或處世深智的價值抉擇，兩種生命圖像都已在此交會結合，成為探索魏晉人物之生命層域的視窗。

依此情智關係之辯證性結構的線索，我們再看《世說新語》諸多人物的傳寫，自然能在此透視鏡下，對魏晉的生命現場產生更為深刻的察照：

劉慶孫在大傅府，于時人士，多為所構。唯庾子嵩縱心事外，無迹可聞。後以其性檢家富，說太傅令換千萬，冀其有吝，於此可乘。太傅於眾坐中問庾，庾時頹然已醉，幘墜几上，以頭就穿取，徐答云：「下官家故可有兩娑千萬，隨公所取。」於是乃服。後有人向庾道此，庾曰：「可謂以小人之慮，度君子之心。」<sup>54</sup>

這一則有關庾子嵩的人物描寫，若從「縱心事外」與「頹然已醉，幘墜几上」觀之，當是庾氏任情適意的表現，但依「無迹可聞」、「冀其有吝，於此可乘……於是乃服」的線索，則顯示庾子嵩的任情適意，又不無表演的色彩，乃防患於未然的深智使然，是以此則既是任誕之作爲亦可入識鑒之流，然《世說》收之於〈雅量〉，〈雅量〉成為魏晉風流之重要表徵的核心篇目，而此雅量的圖像正是其情智交鋒辯證下的產物，如第十五則阮遙集好屐，在其坦然閑暢的神色中展現一種自然真率的深情，於對屐癡迷鍾情之際，發「未知一生當箸幾量屐？」的深歎，亦閃爍著人生短暫的智悟通達，整個圖像流露出情智渾然一體的生命風采，<sup>55</sup>其他如第七則、第十三則、第二十九則……皆可如此觀之，可見結合情智結構的視域以觀〈雅量〉之妙，當是深入探索魏晉人物不容忽視的鑰匙。

此一情智結構的考察視域，不惟在達官貴人的名士之流，在《世說·任誕》第三十則，也為我們保留了郡卒庶民的身影：

<sup>54</sup> 見余嘉錫：〈雅量〉第10則，《世說新語箋疏》，頁354。

<sup>55</sup> 見余嘉錫：〈雅量〉第15則，《世說新語箋疏》，頁356-357。

蘇峻亂，諸庾逃散。庾冰時為吳郡，單身奔亡，民吏皆去。唯郡卒獨以小船載冰出錢塘口，蓬蔕覆之。時峻賞募覓冰，屬所在搜檢甚急。卒捨船市渚，因飲酒醉還，舞棹向船曰：「何處覓庾吳郡？此中便是。」冰大惶怖，然不敢動。監司見船小裝狹，謂卒狂醉，都不復疑。自送過淞江，寄山陰魏家，得免。後事平，冰欲報卒，適其所願。卒曰：「出自廝下，不願名器。少苦執鞭，恆患不得快飲酒。使其酒足餘年畢矣，無所復須。」冰為起大舍，市奴婢，使門內有百斛酒，終其身，時謂此卒非唯有智，且亦達生。<sup>56</sup>

此則在顯示的描述歷程中，讓我們見證到郡卒以其智巧解庾冰之難的高明，庾冰欲報答他，他卻以「不願名器」、「惟患不得快飲酒」表之，最後庾冰成全其心願，此一則的重點遂落在飲酒之適意自得，時謂此卒「非唯有智，且亦達生」，已同時點出情智兩個面向，但察其前後語脈，仍側重在「達生」之情，故《世說》將之歸為〈任誕〉之林，亦可以看出不論士庶，情智結構的理解視域都是探索魏晉生命特徵的重要進路。

透過〈識鑿〉第十則的檢視，在文本之存在形態——「適意之顯示」與「見機之講述」的考察下，我們可以發現「適意」與「見機」的關係問題遂被顯題化、立體化了，並足以在此展開意義的交鋒，而其背後的人學基礎，即在「情」與「智」的對話，張季鷹正是以他既適意又見機的表現，成為魏晉情智結構下的具體展演，準此，〈雅量〉、〈識鑿〉、〈任誕〉在《世說》中的身份任務與角色扮演，也得以更加地清晰明朗。

## 六、結論

筆者以〈任誕〉第十一則與〈識鑿〉第十則之「時論」的考察作為示例，並分別標之以「方內與方外」、「適意與見機」，若將此示例衍生出來的義涵予以揭示，前者為魏晉人出處仕隱的問題，後者為魏晉人學的情智結構，在時論的介入與歷解的參贊下，透過魏晉人善於玄解之辯證思維的體現，使我們發現這兩端之際的關係不僅益形密切，並且可以不斷地彌縫其間，進而提供更多當今玄解以探新的

<sup>56</sup> 見余嘉錫：〈任誕〉第30則，《世說新語箋疏》，頁745。

資源。

綜觀這兩則示例，雖同為「時論」所引發的問題意識切入，然不論探索進路或操作方式可謂大異其趣。第一個示例由於對時論「兩得其中」向來存在著不同的理解，在此脈絡下，阮籍與裴楷亦具有主從輕重的定位分判，有別於過往端賴郭象聖人跡冥論的視角與模式，我們直接從阮籍與裴楷的「兩得其中」，接軌至魏晉名士的生命現場，並在歷解的對話下，使方內與方外之辯證關係的意義得以動態地展開，雖然「時論」的「兩得其中」具有詮釋的多元性，但也因此揭露了魏晉名士「崇尚方外」的生命向度，有其階段性的角色扮演，而且必須「玄解」於「方內」與「方外」的兩端之際，才能得其正解，以免落於表層的判讀或流於片面的認識，甚至可以說魏晉名士其實是以不同的具體實踐方式來彰顯此「玄同化境」，並以此為嚮往的價值趨向，由是魏晉人出處仕隱的核心問題，透過「辨異與玄同」之玄解視域的開啓，遂能充分體現在這一則阮籍與裴楷之具體交鋒的典型示例上。

第二個示例乃從事件之顯示——「適意」與時論之講述——「見機」的差異性出發，進而關照《世說新語》之體例——時論與章旨、章旨與篇目之間的矛盾，並延伸至魏晉人學中情智關係結構的考察。筆者首先發現事件與時論之間的落差，當「時論」被用書寫的方式銘記下來，其意義通過評論者的理解每超越了事件本身，於是「時論」的意義反而凌駕於「事件」之上，成為理解事件的關鍵，據此每造成章旨與篇目之間的理解縫隙，不論透過內外、表裡、先後來加以彌縫其間，都可以使人物的判讀產生多層次的論述空間，然張季鷹在此則表現出來的適意與見機，卻不僅於此，若探其源，適意與見機乃發端於情智關係而來，情與智都是魏晉人學的核心元素，兩者看似衝突對立，但在辨異與玄同的玄解下，尤饒富辯證之興味，在此脈絡下，〈任誕〉之情、〈識鑒〉之智，乃至情智每渾然於一體的〈雅量〉，相關篇章的角色定位遂得以昭然若揭，此則從事件與時論的落差出發，在顯示之適意與講述之見機間輾轉反思，進而透視出魏晉人學的核心樞紐、存在底蘊的關鍵密碼，以至重新影響我們觀看《世說新語》的方式。

本文以兩則《世說新語》之「時論」的考察作為玄解之示例，不惟在從小處著墨，進而把大關鍵烘托出來，筆者更試圖在方法自覺與生命觀照的洗禮下，為玄解《世說新語》統整出兩個的關鍵要領，說明如下：

一、在點別與補綴的關係結構上進行意義的發現及掌握：本次以「時論」作為考察的進路，讓此解讀示例不流於偶然的遭逢，而能立基於《世說新語》的特

殊體例上，在「點別」與「補綴」的基本關係結構上，本文透過顯示與講述、類目與章旨、正文與注文之多面向的輾轉交鋒，揭示此理解縫隙的生發場域，若進一步加入歷解者時空背景、文化思潮之考察以及箋注者個體情志的觀照，其所能釋放出來的詮釋能量便相當可觀，由是時論的考察遂從釋例變為示例，《世說新語》後續的研究者即可在此找到一條意義不斷被挖掘、轉化與衍生的新路。

二、以獨應會心展開玄解語彙的顯題與深化：在理解縫隙的生發場域上進行意義的探尋者，必須對魏晉的歷史與文化有感同身受的體驗，對生命的存在問題秉持深刻的契應與關懷，依此可見「獨應會心」當是啟動玄解的關鍵，如此一來，研究者才能在紛雜的理解現象中透視出深具辯證性的玄解語彙，以呼應魏晉士人的生命向度與思維特徵，而此玄解語彙的尋繹或肇端於大家耳熟能詳且常用的玄學語彙，亦可以努力掘發新的文化內涵或使舊的語彙注入新精神。

綜而觀之，經由時論的視角，重新賦予《世說新語》人物與事件一種嶄新的理解面貌，從關注時論體例、以及不同個體之情志生命用以解讀、箋釋的過程中所出現矛盾或迥異的描述及論斷，遂形成多元評價的往還拉鋸，進而營造出辯證性的閱讀新壤，播下開啓玄解的契機。筆者認為玄解視角的切入不僅有助於玄學研究之參考文獻的開拓，尤希冀能經由人物事件的動態展演與時論之價值訴求的對話，在即事中言理，在即用中顯體，以呼應當代的具體性思維與方法，讓當今的玄學思考可以從有無本末之抽象觀念的論述框限中走出，真正化身為魏晉人的存在身影與文化底蘊，並期許《世說新語》在此玄解的透視下，可以進一步深化其理解的層域，不再停留於玄學思想的參引文獻，而能成為具現玄學思維的生命現場，是以為論。

## 引用文獻

### 一、傳統文獻

- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，台北：洪氏出版社，1975年。
- 〔清〕紀昀：《四庫全書簡明目錄》，台北：藝文印書館，1974年。
- 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 〔南朝宋〕劉義慶撰，〔梁〕劉孝標注，朱鑄禹匯校集注，《世說新語彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔南朝宋〕劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1989年。

### 二、近人論著

- 王能憲：《世說新語研究》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 尤雅姿：《魏晉士人之思想與文化研究》，台北：文史哲出版社，1998年。
- 吳冠宏：《魏晉玄義與聲論新探》，台北：里仁書局，2006年。
- 吳冠宏：〈從余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉一文中「情」之論述及其商榷談玄論與士風的合理關涉〉，《東華人文學報》第8期，2006年1月。
- 吳冠宏：〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期，2009年12月。
- 余英時：《中國知識階層史論》，台北：聯經出版社，1980年。
- 李澤厚：《華夏美學》，台北：三民書局，1996年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，北京：人民出版社，1985年。
- 周法高：〈讀《世說新語》小記〉，《書目季刊》第24卷第2期，1990年9月，頁3-13。
- 周振甫：《文心雕龍譯注》，台北：五南圖書公司，1997年。
- 吳冠宏：〈稽康〈明膽論〉之明膽關係試探〉，《東華漢學》創刊號，2003年2月。
- 紀志昌：《魏晉隱逸思想研究——以高士類傳記爲主所作的考察》，台北：台大中文所碩士論文，1999年。
- 袁濟喜：《六朝美學》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 陳明：〈六朝玄音遠，誰似解人歸——魏晉玄學研究四十年的回顧與反思〉，《原學》第2輯，中國廣播電視出版社，1994年，頁26-27。
- 徐斌：《魏晉玄學新論》，上海：上海古籍出版社，2000年。

- 唐長孺：《魏晉南北朝論叢》，河北：河北教育出版社，2002年。
- 梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，台北：里仁書局，2004年。
- 梅家玲：《世說新語的語言藝術》，台北：里仁書局，2004年。
- 張蓓蓓：《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991年。
- 楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《台大中文學報》第30期，2009年6月，頁209-254。
- 寧稼雨：《中國志人小說史》，遼寧：遼寧人民出版社，1991年。
- 劉正浩等注譯：《新譯世說新語》，台北：三民書局，1996年。
- 謝大寧：〈湯用彤玄學理論的典範地位及其危機〉，《中正大學中文學刊》第5期，2003年12月，頁121-140。
- 戴明揚：《嵇康集校注》，台北：河洛圖書出版社，1978年5月。



## Rendering a New Interpretation: Investigating and Reconsidering the Examples of *Shiluen* in *Shishou Xinyu*

Wu, Kuan-hung\*

[Abstract]

*Shishou Xinyu* has been a work of great importance to scholars interested in Wuei-Jin intellectualism. In the past, most studies have focused on *qing-tan* literature, thus neglecting the possibility of giving different perspectives from which to interpret Wuei-Jin's intellectualism.

In the light of this, the present author attempts to examine “*shiluen*” by paying attention to the past commentaries on it and situating the researcher in a hermeneutic pursuit for the multilevel meanings and value judgment. It is hoped that such an approach will lead to laying bare the intricacy of the reasoning behind Wuei-Jin intellectualism. This approach will be adopted in order to investigate the meaning of the tenth story in the *Shi-Jian* Chapter and to propose a perspective involving *fangnei-vis-à-vis-fangwuei*. Then it will analyze the eleventh story in Ren-Dan Chapter and suggest a dialectics of “*shiyi* and *jianji*”. In this way, this study hopes to open a new door to studies on *Shishou Xinyu*.

By conducting a dialogic interpretation between what has happened in the stories and appeal to “*shiluen*” – by deriving thought from happenings and revealing social manifestations based on practices, this study aims to liberate *Shishou Xinyu* from Wuei-Jin, connect it to the world, and make it step out of an abstract discourse to offering insights into the embodied thoughts of Wei-Jin people and culture and into the universe for the human world.

**Keywords:** *Shishou Xinyu*, Wuei-Jin intellectualism, *shiluen*, dialectics, Wuei-Jin Period

---

\* Professor, Department of Chinese, National Dong-Hwa University.

