

第三章 東晉玄學思潮

對於玄學的研究而言，東晉玄學一直妾身未明，這主要是因為玄學理論至郭象以後，似乎已無再大的建樹，而這時期的玄學又受到佛、道二教的影響，沾染了許多外在的氣息。更重要的是，東晉留下的玄學著作多數未能形成完整體系，較具代表性的僅有張湛的《列子注》與韓康伯的《周易注》，然而也都未能引起學界給予與正始、竹林、元康等時期玄學同樣的關注。

東晉玄學在整個魏晉玄學中的地位，學界似乎並未給予客觀的評價。正始玄學是魏晉玄學的第一個高峰，正始紀元約當西元 240 年。如果再往前溯源，追溯到太和初年的荀粲等人，約當西元 227 年，也不過將時間往前推了十三年¹，東晉結束於西元 420 年，整個魏晉玄學發展近兩百年，東晉時期（西元 317—420 年）便佔去一半的時間。理論高度姑且不論，對於玄學史的後半時期輕易帶過，是教人無論如何不能心安的。

有鑑於此，雖然東晉玄學的研究並非無人開墾的處女地，本文仍試圖為其尋找在整個魏晉玄學史上的定位，爬梳其面貌，發現其影響與評價。

第一節 學界對東晉玄學評價之商榷

¹ 筆者之所以追溯至此，主要是參照業師唐翼明先生的說法。業師引《世說新語》與《三國志》等資料，判定太和初年魏晉玄學與清談的主要特點與基本精神都已具備，所以荀粲等人的談論標誌著魏晉清談的開始成形，殆無疑義。見《魏晉清談》（台北：東大圖書公司，1992年），頁 180—185。然筆者須言明的是：業師雖於文中採用余英時正式建立玄學體系非何、王莫屬的說法，而強調僅就魏晉清談而言，荀粲之談的確是其開始成形的標誌，且清談和玄學本就不能劃上等號。但既然是溯源，筆者便採取較為寬鬆的認定方式。至於東漢末年的清議及品評人物，由於內容與日後玄學理論較無密切關連，故不再向前追溯。

近代治哲學或思想史之大家，對於魏晉玄學，多著眼於何、王至向、郭一段，至於東晉玄學則未抱以太大關注，甚至隻字未提。²之所以造成如此現象的原因，不外乎兩種態度：一種認為東晉玄學承繼向、郭的玄學高峰之後，已是玄學的衰退期，如馮友蘭：

玄學已經發展到最高峰了，張湛這一類的人還不理解，要抬出列子這個偶像，講一些落後的話，所以不能成為玄學更進一步的發展階段，而只是它的一個尾聲。³

又如許抗生等人：

東晉玄學與正始玄學不大一樣，與元康玄學也有所不同。曹魏、西晉年間，玄學朝氣勃勃，處在上升時期，積極、清新的因素較多。東晉年間，玄學的鼎盛時期已過，逐漸趨於衰落，消極、頹廢的情緒日益佔了上風。⁴

這一派的學者是從理論的高度與建樹作為標準。本來，就玄學發展而言，在理論的創見上，東晉的確不如前代，但正如上文所言，我們把過多的焦點放在魏晉玄學的前半時期，卻對於後半時期草草帶過，似乎犯了頭重腳輕的毛病，這很容易讓人造成錯覺，以為玄學就到向、郭為止，但這其實是背離原貌的。

晉室渡江後的重要人物王導，除了身為晉室重臣外，很顯然也對玄學的推動有所貢獻，如眾所周知的記載：

² 如牟宗三：《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1993年）。以及侯外廬、趙紀彬、杜國庠、邱漢生：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1992年）。

³ 馮友蘭：《中國哲學史新編（第四冊）》（台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），頁217。

。

⁴ 許抗生、李中華、陳戰國、那薇：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁417。

舊云：王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意，三理而已。然宛轉關生，無所不入。⁵

這便是所謂的「江左三論」。王導為何只論「聲無哀樂」、「養生」、「言盡意」三理？待後文再做討論，此處可注意的是，王導論此三理時「宛轉關生，無所不入」，何謂「宛轉關生」？其意現已不明，然筆者推測可能與清談的技巧有關。業師唐翼明先生所著《魏晉清談》中歸納清談的理想境界有六項，分別是：(1) 貴「拔新領異」(2) 貴「理中」(3) 貴「辭約旨達」(4) 貴「辭條豐蔚」、「花爛映發」(5) 貴風度優雅(6) 貴語音節奏之美。⁶一個清談家若能六項理想境界兼具，自然是最高境界，然而能達到如此之人可說是少之又少，能具備其中幾項已屬難得。王導的「宛轉關生」，應與(4)(6)兩項有關。不僅在清談的形式上注重，從「無所不入」又可看出王導雖不見得在理論上有建樹，但至少對內容是有所掌握的，可見得王導還是個表現不錯的清談家。既是不錯的清談家，在東晉的政治與士族中又具顯赫地位，玄學又是清談中的重要談資，王導對東晉玄學的推動所起的帶頭作用自是不言可喻。⁷而根據唐師的統計，接下來的咸康至永和年間(西元 335—356 年)，不論在規模、人數、清談名手各方面都遠超正始與

⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》(台北：華正書局有限公司，1993 年)，上卷下，文學第四，21 條，頁 211。

⁶ 唐翼明：《魏晉清談》，頁 71—81。

⁷ 唐翼明先生更以《世說新語 文學》22 條之記載，認為是東晉清談的重要標誌。《世說》原文如下：殷中軍為庾公長史，下都，王丞相為之集，桓公、王長史、王藍田、謝鎮西並在。丞相自起解帳帶塵尾，語殷曰：「身今日當與君共談析理。」既共清言，遂達三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢，略無所關。既彼我相盡，丞相乃歎曰：「向來語，乃竟未知理源所歸，至於辭喻不相負。正始之音，正當爾耳！」明旦，桓宣武語人曰：「昨夜聽殷、王清言甚佳，仁祖亦不寂寞，我亦時復造心，顧看兩王掾，輒嬰如生母狗鬢。」業師從時間地點、參加的人物及其年齡與此次清談的效果，認為王導是刻意為年輕的清談家樹立標準與榜樣，所以在兩晉的清談發展中，扮演承先啟後的角色。見《魏晉清談》，頁 249—254。

元康的清談表現⁸。以這樣的清談成績，作為重要談資的玄學討論是不可能沈寂下來的，更何況還有韓康伯《周易注》與張湛《列子注》兩部具體著作，若因為理論的高度而抹煞了百餘年的玄學發展，其實是不盡實情的。

另一種態度，就是認為東晉玄學似乎完全受到佛教般若學的影響，成為一種玄佛合流的思想，如湯用彤。湯氏先為玄學的「核心命題」立了個頗值商榷的說法，他先說：

道家《老》、《莊》與佛家《般若》均為漢晉間談玄者之依據。其中心問題，在辨本末有無之理。⁹

其後又說：

魏晉時代『一般思想』的中心問題為：『理想的聖人之人格究竟應該怎樣？』因此而有『自然』與『名教』之辨。」¹⁰

湯氏之言的第一個可質疑之處是：所謂魏晉時代的「一般思想」，他自己的說法是就該時代的「普通思想」或「一般思潮」來論述，而排除了「哲學理論」的部分¹¹，這便是陷入了思想史與哲學史界限不明的迷思。研究一個時期或某階層的思想概況，若只著眼於哲學性質的理論，而將其他如宗教、社會、政治、文藝等思想摒除在外，無疑是匪夷所思的，這也表現了以純哲學眼光治思想史的通病。事實上，魏晉玄學的特色是道家思想的復興，其目的是援道入儒，最終融合

⁸ 唐翼明：《魏晉清談》，頁 256。

⁹ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 魏晉玄學流別略論》，收錄於《魏晉思想（乙編三種）》（台北：里仁書局，1995年），頁 48。

¹⁰ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 附錄：魏晉思想的發展》，收錄同註 9，頁 127。

¹¹ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 附錄：魏晉思想的發展》，頁 125。

儒道。¹²表面上看來，玄學所偏重的的確是抽象思維的辯論，「本末有無之辨」的宇宙本體討論也被視為是漢代宇宙生成論的一大躍進。然而我們仍應追究的是：道家思想為何會在此時復興起來？為何魏晉士人戮力於融合儒道？宇宙本體的追尋所衍生的諸多玄學命題又是為了什麼服務？關於這些問題，余敦康的說法頗值得參考：

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。玄學家是帶著自己對歷史和現實的真切的感受全身心地投入這場討論的，他們圍繞著這個問題所發表的各種看法，與其說是對純粹思辨哲學的一種冷靜的思考，毋寧說是對合理的社會存在的一種熱情的追求。¹³

魏晉時期可說是中國歷史上數一數二的混亂時期，東晉雖是表面上偏安江左的承平時期的，其中的暗潮洶湧、民不聊生，士人的不安心態並未稍減，這在第二章已有討論。東晉已然如此，就更不用說大亂迭起的漢末至西晉時期，士人在此時期仍以抽象主題作為討論內容，表面上似乎是為了逃避現實，但只要清楚士人提出這些玄學命題的背景和動機，就應可明白這些狀似玄虛的討論根本上是為了解決現實問題，正如余敦康說的，「是對合理的社會存在的一種熱情的追求」。或許我們可以這麼說：沒有任何一種思想是憑空發生的，任何思維的提出都立足於現實之上。

湯氏所言另一可質疑之處，便在於對東晉佛學的過於偏重。其言「道家《老》、《莊》與佛家《般若》均為漢晉間談玄者之依據」，從史料來看，的確無可質疑，然而若再對照他其他的說法，當可知此言的立論點有所偏失。湯氏概述魏晉玄學分為四派，其一為王弼之學，釋氏則為本無義，重要著作為《老子》王弼注

¹² 唐翼明：《魏晉清談》，頁 125。

¹³ 余敦康：《魏晉玄學史 序》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 1。

。其二為向、郭之學，釋氏則為支遁的即色義，主要著作為向、郭的《莊子注》。其三為心無義。其四為僧肇不真空義。¹⁴其後又說「西晉末葉以後，佛學在中國風行，東晉的思想家多屬僧人」¹⁵。而當湯氏以他所謂的「一般思想」標準看待魏晉思想的發展時，又將魏晉思想分為「正始時期」、「元康時期」、「永嘉時期」、「東晉時期」四個時期，而言東晉時期亦可稱「佛學時期」。¹⁶從湯氏一連串的說法，可看出他所謂《般若》為談玄依據的立論基礎，其實是對佛學的一味偏重。湯氏不但完全忽略了玄學討論的另一重要典籍《周易》外，更錯認東晉思想家多為僧人，而稱東晉的思想為「佛學時期」則是在一連串的偏見下得出的極端結論。首先，《周易》在東晉時期仍是玄學重要經典，韓康伯的《周易 繫辭》注、孫盛的《易象妙於見形論》，乃至於東晉清談家對《周易》多有鑽研都可看出。再者，東晉思想家並非如湯氏所言多為僧人，這只要略詳史料者即可明之，茲不贅言。

至於稱東晉思想為「佛學時期」，筆者雖不能同意，卻也不得不承認這始終是東晉玄學最為曖昧的部分。誠然，湯用彤以其立場之鮮明便如此斷論有根本上的問題，但大多數治魏晉玄學的學者也都抱持東晉玄學受當時佛學影響甚深的說法（立場不見得與湯氏相同）。從某種角度看，這樣的說法有其根據，比如僧人參與清談、僧人以佛學理論對玄學舊有說法提出新觀點（如支遁釋莊子「逍遙義」）或是以「格義」方式解釋佛典而產生的般若學「六家七宗」等等。但這些充其量只說明了當時佛門中人亦參與了玄學討論，並不能以此認定東晉玄學大量融入了佛學成分而成了「玄佛」，事實上玄學是玄學，佛學則仍歸佛學，兩者仍有

¹⁴ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 魏晉玄學流別略論》，頁 49-61。

¹⁵ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 附錄：魏晉思想的發展》，頁 134。

¹⁶ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 附錄：魏晉思想的發展》，頁 136。而從湯用彤的「魏晉玄學四派」和「魏晉思想四期」的不同，更能看出湯氏以哲學為主的觀點。湯氏認為「元康時期」是受到阮籍、嵇康影響的「激烈派」流行時期，忘本逐末、放而不達，採取的是貶抑的態度，所言雖針對元康士人，然亦可看出其對阮、嵇等人的態度是貶多於褒的。事實上，阮、嵇等人不但在玄學理論有所建樹，其風度更對整個魏晉乃至於後世知識份子有極深遠的影響。湯氏對此則完全未提。

本質上的差異，絕不能因此就將東晉的玄學與佛學混為一談。¹⁷只是相互的影響，彼此的推波助瀾是極明顯的，我們也不必因噎廢食，將事實完全掩沒。

在本節結束前，筆者想對張湛《列子注》與韓康伯的《周易注》這兩大被視為東晉玄學代表著作的地位，提出一些看法。

先說張湛。不論對張湛《列子注》的評價如何，大多數學者仍視其為東晉玄學的代表性著作。如容肇祖：

張湛的思想，雜合佛學於老莊，從他的序看去，是已顯然。張湛的注既多所發明，他的思想，更是繼清談家而為後起之秀。今特從《列子注》以找尋張湛的思想，即以為清談家之殿。¹⁸

這可說對張湛的《列子注》評價甚高。事實上，張湛是否可稱為「清談家」？此點不無疑問。因為遍尋史料，似乎不見張湛有任何清談的記載，顯見容氏的評價是溢美之辭。而《列子注》是否有多所發明？則是仁智互見。有人認為《列子注》大部分內容都不是張湛的思想，而是《列子》本文的思想，張湛的注不過是解釋《列子》，並非闡述自己的思想¹⁹。也有人持相反看法，認為《列子注》與《列子》本文在義理思想上有極大的差別和矛盾²⁰。有人則認為《列子注》文字散亂，義例不一，沒有形成嚴密的思想體系，其貢獻是「對魏晉玄學各種理論做了一個概括和總結，並且在某些問題上抒發了自己的見解」²¹。也有人認為《

¹⁷ 余敦康說：「魏晉名士對佛教並不真正服膺，而是用玄學的眼光來看待佛教的。」出處同註 13，頁 429。此論雖略嫌武斷，卻也在某種程度上說明了東晉士人看待玄學和佛學的態度仍是有分別的。

¹⁸ 容肇祖：《魏晉的自然主義》，收錄於《魏晉思想》（乙編）（台北：里仁書局，1995年），頁 67。

¹⁹ 田永勝：論《列子注》與張湛思想，《哲學研究》1999年第一期，頁 28。

²⁰ 馬達：張湛《列子注》與《列子》在義理上的矛盾，《北方工業大學學報》第 9 卷第 4 期，1997 年 12 月，頁 87。

²¹ 許抗生、李中華、陳戰國、那薇：《魏晉玄學史》，頁 447。

《列子注》體現了東晉佛玄合流「以佛解玄、以玄解佛」的玄學精神，對《列子》「有繼承，有改造和發展，是東晉玄學即將被佛學取代之際的具有代表性的玄學哲學作品」²²。不論對《列子注》的評價如何，基本上都並不否定張湛在東晉玄學中的地位。

然而，一些跡象卻不得不讓筆者懷疑，張湛的《列子注》是否真足以表現東晉玄學的風貌？或是在東晉玄學中有重要地位及產生影響？

《列子》的成書時間與作者，歷來皆有爭議，早已成為文獻學上的懸案²³，然而《列子注》出於東晉張湛當無可疑。問題是關於張湛生平的資料，卻是少之又少，較為完整的有以下三條：

張湛好於齋前種松柏。時袁山松出遊，每好令左右作挽歌。時人謂「張屋下陳屍，袁道上行殯」。²⁴

此條有劉孝标注：

晉東宮官名曰：「湛字處度，高平人。」張氏譜曰：「湛祖嶷，正員郎。父曠，鎮軍司馬。湛仕至中書郎。」 裴啟《語林》曰：「張湛好於齋前種松，養鴿。」

同樣見於《世說新語》的還有一條：

²² 任繼愈：《中國哲學史（魏晉南北朝）》（北京：人民出版社，1998年），頁283。

²³ 關於這些問題，古今論述甚多。較早的論述經楊伯峻蒐羅整理後，輯錄於其所著《列子集釋》（北京：中華書局，1996年）一書，晚進學者亦多有撰文探討，惟仍未有定論。筆者傾向大多數學者認定的，即《列子》並非出於列禦寇本人，而是出於魏晉時期，甚至很可能是西晉元康時期。然而這也僅止於推測，留待日後再行探究。

²⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，任誕第二十三，43條，頁758。

張麟酒後挽歌甚悽苦，桓車騎曰：「卿非田橫門人，何乃頓爾至致？」²⁵

另一條則見於《晉書》：

初，甯嘗患目痛，就中書侍郎張湛求方，湛因嘲之曰：「古方，宋陽里子少得其術，以授魯東門伯，魯東門伯以授左丘明，遂世世相傳。及漢杜子夏鄭康成、魏高堂隆、晉左太沖，凡此諸賢，並有目疾，得此方云：用損讀書一，減思慮二，專內視三，簡外觀四，旦晚起五，夜早眠六。凡六物熬以神火，下以氣筮，蘊於胸中七日，然後納諸方寸。修之一時，近能數其目睫，遠視尺捶之餘。長服不已，洞見牆壁之外。非但明目，乃亦延年。」²⁶

此外還有一些零星的記載，如《宋書》：「高平張祐，並以吏才見知。」

祐祖父湛，晉孝武世，以才學為中書侍郎、光祿勳。」²⁷《隋書 經籍志》記載《列子》時注：「鄭之隱人列禦寇撰，東晉光祿勳張湛注。」，又云：「《養生要集》十卷張湛撰。」²⁸《新唐書》另載張湛著有《延年祕錄》十二卷。²⁹

由於相關記載甚少，我們很難推斷張湛的生卒時間，自然也就難以推斷其《列子注》的成書時間。在《世說新語》的記載中，張湛似與袁山松及桓沖同時。而史料關於袁山松的記載，《晉書》說他「少有才名 歷顯位，為吳郡太守。」

²⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，任誕第二十三，45條。劉孝標注：「麟，張湛小字也。」，頁759。

²⁶ 《晉書》卷七十五，列傳第四十五 范汪附范甯傳，頁1988-1989。

²⁷ 《宋書》（台北：鼎文書局，1975年）卷九十二，列傳第五十二 良吏，頁2271。

²⁸ 並見《隋書》（台北：鼎文書局，1975年）卷三十四，志第二十九 經籍三 子，頁1043。《養生要集》亦記於《新唐書》（台北：鼎文書局，1976年）卷五十九，志第四十九 藝文三 丙部子錄 醫術類，頁1567。以及《舊唐書》（台北：鼎文書局，1976年）卷四十七，志第二十七 經籍下 丙部子錄，頁2049。

²⁹ 任繼愈：《中國哲學史（魏晉南北朝）》，頁283。

孫恩作亂，山松守滬瀆，城陷被害」³⁰，《世說新語》也有兩條記載袁山松大約仕於孝武帝至安帝時，且死於孫恩之亂³¹。至於桓沖，據《晉書》所載，早年隨桓溫征討，溫死後，桓沖受到孝武帝重用，後卻與謝安不和，淝水之戰謝安居功，「沖本疾病，加以慚恥，發病而卒」³²，可見得亦仕於孝武帝時期。若再據前述《宋書》所載，則可得知張湛亦大約仕於此時期，而所謂的「以才學為中書侍郎、光祿勳」，其中「才學」不知究竟為何，不過我們似乎可以合理的推斷可能的情況有二：一是張湛因注《列子》而受賞識，另一則是張湛的《列子注》成於出仕之後，不論何種情況，《列子注》大約成於東晉孝武帝時期當無可疑。

而張湛官至中書侍郎及光祿勳，關於中書侍郎，其職「副掌王言」³³，即幫助皇帝起草詔令。而光祿勳在漢代則是「更直執戟宿衛，考其德行而進退之，郊祀之事，掌三獻，光祿勳居禁中」³⁴，掌管內宮事務。二職都可謂與皇帝極為親近，然而張湛並未因此而有盛名，主要可能是因為光祿勳自魏晉以後「不復居禁中，唯外官朝會，則以名到焉」³⁵，可見當時張湛雖貴為光祿勳，實際上卻是虛

³⁰ 《晉書》卷八十三，列傳第五十三 袁附袁山松傳，頁 2169。

³¹ 其一為：「吳郡陳遺，家至孝，母好食鑊底焦飯。遺作郡主簿，恆裝一囊，每煮食，輒貯錄焦飯，歸以遺母。後值孫恩賊出吳郡，袁府君即日便征，遺已聚斂得數斗焦飯，未展歸家，遂帶以從軍。戰於滬瀆，敗。軍人潰散，逃走山澤，皆多饑死，遺獨以焦飯得活。時人以為純孝之報也。」（見余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，德行第一，45條，頁49）其中「袁府君」，便是袁山松。另一為：「孝武屬王珣求女婿，曰：『王敦、桓溫，磊砢之流，既不可復得，且小如意，亦好豫人家事，酷非所須。正如真長、子敬比，最佳。』珣舉謝混。後袁山松欲擬謝婚，王曰：『卿莫近禁衛。』」劉孝標注：「《續晉陽秋》曰：『山松，陳郡人。祖喬，益州刺史。父方平，義興太守。山松歷秘書監、吳國內史。孫恩作亂，見害。』」（見余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷下，排調第二十五，60條）此二條可佐《晉書》所載，證明袁山松仕於孝武帝時，卒於孫恩之亂。

³² 《晉書》卷七十四，列傳第四十四 桓彝附桓沖傳，頁 1952。

³³ 杜佑：《通典》（北京：中華書局點校本，2003年）卷二十一，職官三 中書令 中書侍郎，頁 563。

³⁴ 杜佑：《通典》卷二十五，職官七 諸卿上 光祿卿，頁 697 698。

³⁵ 杜佑：《通典》卷二十五，頁 698。

職。

但就算是虛職，以其品級不低的官銜，再加上著有《列子注》、《養生要集》、《延年祕錄》等作，卻在史籍中未佔有一席之地，這實在是令人匪夷所思的事情。歷數魏晉時期的重要思想家，幾乎在史書中都有立傳，即使是《三國志》中未立傳的王弼，裴松之的注仍引述了大量資料。³⁶而史料中有關張湛的記載，僅是寥寥數語，即使是當時的思想界或清談家，也鮮有提及張湛或引用其論述的。之所以如此，很可能是因為《列子注》成書時間較晚，孝武帝時期東晉的重要玄學家大多已去世，剩下的如謝安、謝玄、王羲之諸人也已步入晚年，在這種情況下，張湛《列子注》不為東晉士人重視也是不難理解的。我們可以說：晚出的張湛《列子注》在某些理論上確可見東晉玄學的脈絡，但它是否能全然代表東晉玄學？答案便耐人尋味了。

而韓康伯的事蹟顯然要比張湛豐富許多。《晉書》為其立傳，而與殷浩為舅甥關係顯然也為他在東晉清談界掙得一席之地。殷浩甚愛韓康伯：

殷中軍道韓太常曰：「康伯少自標置，居然是出群器。及其發言遣辭，往往有情致。」³⁷

或許正因這樣的關係，簡文帝居藩時便引韓康伯為談客。³⁸而韓康伯亦建立了品評人物的名聲，《世說新語》便有記載：

王中郎令伏玄度、習鑿齒論青、楚人物。臨成，以示韓康伯。康伯都無言

³⁶ 見《三國志》（台北：樂天出版社，1974年），卷二十八，魏書二十八 王毋丘諸葛鄧鍾傳第二十八 鍾會 裴注部分，頁795-796。

³⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，賞譽第八，90條，頁471。

³⁸ 《晉書》卷七十五，列傳第四十五 韓伯，頁1993。

，王曰：「何故不言？」韓曰：「無可無不可。」³⁹

韓康伯與謝玄亦無深好。玄北征後，巷議疑其不振。康伯曰：「此人好名，必能戰。」玄聞之甚忿，常於眾中厲色曰：「丈夫提千兵，入死地，以事君親故發，不得復云為名。」⁴⁰

然而，韓康伯與大多數東晉名士不同的是，他對於生活奢靡以致脫落名教之事是多所批評的，他曾批評陳郡謝氏家族的奢靡之風：

韓康伯病，拄杖前庭消搖。見諸謝皆富貴，轟隱交路，歎曰：「此復何異王莽時？」⁴¹

陳郡周勰為謝安主簿，居喪廢禮，崇尚莊老，脫落名教。伯領中正，不通勰，議曰：「拜下之敬，猶違眾從禮。情理之極，不宜以多比為通。」時人憚焉。識者謂伯可謂澄世所不能澄，而裁世所不能裁者矣，與夫容己順眾者，豈得同時而共稱哉！⁴²

韓康伯「澄世所不能澄，而裁世所不能裁」的個性，使得他雖有名聲，交遊卻不廣：

有人問袁侍中曰：「殷仲堪何如韓康伯？」答曰：「理義所得，優劣乃復未辨；然門庭蕭寂，居然有名士風流，殷不及韓。」故殷作誄云：「荆門晝

³⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，72條，頁132-133。

⁴⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷上，識鑒第七，23條，頁405。

⁴¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷上，方正第五，57條，頁331。

⁴² 《晉書》卷七十五，列傳第四十五 韓伯，頁1993。

掩，閑庭晏然。」⁴³

袁恪之以韓康伯的門庭蕭寂為名士風流，可說是溢美之辭。反過來說，這正說明了韓康伯不為世所喜，如《世說新語》載：「舊目韓康伯：將肘無風骨。」⁴⁴正是對韓康伯為人肥胖的譏諷。所以韓康伯雖注《周易》，卻不見《晉書》記載，這或許表現出韓康伯因個性所造成的人際關係導致其著作亦被刻意忽略的情形，而這顯然也會導致其《周易注》在東晉當時的接受程度。

雖然我們有理由質疑《列子注》和《周易注》在東晉的流行及影響程度，但不得不承認的是，東晉玄學家和前代不同之處，便是他們似乎並不以著述為志業，一來這可能是因為東晉清談活動特別發達，士人為求美名，多投身於其中，而無心於著述，二來也可能是因為欠缺新的玄學論題，不足以形成一較具系統的著述所致。再者，東晉的玄學家大多在政治上小有地位，在忙於政事之時應無暇分心於著述上。總之，除了張湛《列子注》、韓康伯《周易注》，以及一些單篇文章外，我們似乎只能從瑣碎清談記錄中去找尋東晉玄學家的一些理論，然而，這些斷簡殘編極可能才是東晉玄學的主要面貌。但這些資料又很難拼湊一完整的理論體系，所以《列子注》及《周易注》自然成為治東晉玄學史者的焦點。從今天的角度看，若就成書時間和總結玄學理論與佛學會通而言，《列子注》及《周易注》自有其不可磨滅的地位。然而就整個東晉玄學的發展情況來看，《列子注》及《周易注》實在不宜說具有代表性的位置，它的普及和影響程度都是值得懷疑的。所以筆者認為，張湛的《列子注》及韓康伯的《周易注》的地位是被過份放大了，它只能說是整個東晉玄學的一部份，將其視為東晉玄學的全貌這種觀點並不符合當時的實況。

所以，筆者以下對東晉玄學的論述角度也就依上述的觀點而成，張湛的理論只是中多東晉玄學理論的一份子，不再以特別的章節專門論述之。

⁴³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，品藻第九，81條，頁543-544。

⁴⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，輕詆第二十六，28條，頁846。

第二節 東晉玄學的宇宙論

東晉玄學關於本體的論述，較有系統的是韓康伯的《周易注》，以及張湛的《列子注》，其他只是零星的片段記載而已。這不僅說明了玄學本體論在東晉的建樹甚少，也說明了東晉玄學家關注的焦點並不在此。有人根據張湛思想，認為東晉時期玄學發展的特點就是王弼貴無論的復辟而非郭象理論的延續。⁴⁵其實，東晉玄學承繼何、王乃至向、郭之後，它本來就是屬於綜合歸納的角色，若在論述中有意無意引用或闡述王弼的理論當無可厚非，但要武斷地認為東晉玄學的主流就是王弼的貴無論，是與事實相悖的。因為在當時拒絕或批評王弼學說的，亦所在多有，如王導及庾亮當政時，官學注《易》是取鄭玄而捨王弼：

晉太興四年，太常荀崧請置周易鄭玄注博士，行乎前代，于時政由王、庾，皆俊神清識，能言玄遠，捨輔嗣而用康成，豈其妄然。太元立王肅易，當以在玄、弼之間。⁴⁶

此段文獻是記載南朝齊武帝永明元年，時任國子博士的陸澄與尚書令王儉針對國子學是否要列《孝經》一事的辯論。從文中可看出，王導、庾亮主政下，官學採用的是鄭玄而非王弼的《周易注》，直至孝武帝年間改立王肅《易》，雖較為向王弼靠攏，仍只採折衷版本，可見在官學中，王弼學說並未成為主流。而孫盛對王弼注《易》之法亦不以為然：

⁴⁵ 如許抗生認為：「張湛思想的實質已不是郭象的崇有論而是王弼的貴無論。張湛玄學的這一大特點，也是整個東晉時期玄學發展的一大特點。」見其著《魏晉思想史》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1995年），頁212。

⁴⁶ 《南齊書》（台北：鼎文書局，1975年）卷三十九，列傳第二十 陸澄，頁684。

孫盛曰：易之為書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以傳會之辨而欲籠統玄旨者乎？故其敘浮義則麗辭溢目，造陰陽則妙蹟無聞，至于六爻變化，群象所效，日時歲月，五氣相推，弼皆擯落，多所不關。雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。⁴⁷

前節已說到，孫盛對老子其人是多所批評的，他的《老聃非大聖論》不但未將老子視為聖人，甚至連賢人也談不上。而他的《老子疑問反訊》，又認為「老聃可謂知道非體道者」。⁴⁸從這個方面看來，孫盛其實和玄學家的主流論述是有所抵觸的。因為從儒道會通的目的看，玄學家總要給老莊一個適當的地位才能讓名教合理化。孫盛本身崇尚名理，他的《易象妙於見形論》可說和王弼的說法是有差距的。從前引文字中我們可以看出，孫盛認為王弼的注《易》導致《易》的「妙蹟無聞」，而所謂的「妙蹟」，不外乎就是被王擯落的「六爻變化，群象所效，日時歲月，五氣相推」，也就是孫盛所言之「妙象」。孫盛如此重視「象」，自然和王弼對「象」的態度有所不同。⁴⁹雖說孫盛在東晉玄學中並非主流，但以其善於清談辯論的情況看來⁵⁰，孫盛之說在東晉時期亦不能等閒視之，這是王弼學說

⁴⁷ 《三國志》，卷二十八，魏書二十八 鍾會 注，頁 796。

⁴⁸ 釋道宣：《廣弘明集》（台北：商務印書館，四部叢刊初編本，1975年），卷五，辨惑篇第二，頁 58 上。

⁴⁹ 王弼的主張，大致被歸類為「得意忘象」。惟王葆玟認為這種歸類過於片面，不足以反應王弼《周易略例·明象》思想的全貌。他認為王弼的認識論分為三個層次，分別是：「尋言尋象」、「忘言忘象」與「存言存象」。見其著《玄學通論》（台北：五南圖書出版有限公司，1996年）頁 248-252。王葆玟說法之評斷此處不擬贅述，但不論如何，孫盛和王弼對於「象」的態度是明顯不同的，這從他對王弼的批評可明顯看出。

⁵⁰ 如余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，56條載：「殷中軍、孫安國、王、謝能言諸賢，悉在會稽王許。殷與孫共論《易》象妙於見形。孫語道合，意氣干雲。一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王慨然歎曰：『使真長來，故應有以制彼。』既迎真長，孫意己不如。真長既至，先令孫自敘本理。孫麤說己語，亦覺殊不及向。劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時拊掌而笑，稱美良久。」，頁 238。孫盛之所以在此次辯論敗給劉惔，主要是他「素敬服惔」（見《晉書》卷七十五，列傳第四十五 劉惔，頁 1991），並不見得在口才或理論上真的

在東晉遭受批評的又一例證。

然而這並非意味東晉玄學脫離了王弼的影響，筆者只是強調，王弼之學在東晉絕非是一枝獨秀的地位。事實上，王弼的說法在東晉仍有一定程度的影響。如顧榮和紀瞻對於王弼所言《易》之「太極」的辯論：

（紀瞻）召拜尚書郎，與榮同赴洛，在塗共論易太極。榮曰：「太極者，蓋謂混沌之時矇昧未分，日月含其輝，八卦隱其神，天地混其體，聖人藏其身。然後廓然既變，清濁乃陳，二儀著象，陰陽交泰，萬物始萌，六合闡拓。老子云『有物混成，先天地生』，誠易之太極也。而王氏云『太極天地』，愚謂未當。夫兩儀之謂，以體為稱，則是天地；以氣為名，則名陰陽。今若謂太極為天地，則是天地自生，無生天地者也。老子又云『天地所以能長且久者，以其不自生，故能長久』，『一生二，二生三，三生萬物』，以資始沖氣以為和。原元氣之本，求天地之根，恐宜以此為準也。」瞻曰：「昔庖犧畫八卦，陰陽之理盡矣。文王、仲尼係其遺業，三聖相承，共同一致，稱易準天，無復其餘也。夫天清地平，兩儀交泰，四時推移，日月輝其間，自然之數，雖經諸聖，孰知其始。吾子云『矇昧未分』，豈其然乎！聖人，人也，安得混沌之初能藏其身於未分之內！老氏先天之言，此蓋虛誕之說，非易者之意也。亦謂吾子神通體解，所不應疑。意者直謂太極極盡之稱，言其理極，無復外形；外形既極，而生兩儀。王氏指向可謂近之。古人舉至極以為驗，謂二儀生於此，非復謂有父母。若必有父母，非天地其孰在？」榮遂止。⁵¹

在這段記載中，顧榮是以宇宙生成論的角度看待太極與天地的關係，即所謂「太極生天地」。《周易 繫辭上》云：「《易》有太極，是生兩儀。」虞翻注曰：

居於下風。況且在劉惔出現之前，是「一坐咸不安孫理，而辭不能屈」的。

⁵¹ 《晉書》卷六十八，列傳第三十八 紀瞻，頁 1819-1820。

「太極，太一也。分為天地，故生兩儀也。」⁵² 虞翻的說法很能夠代表漢代士人對太極的見解，所以顧榮的說法很顯然地是漢代說法的餘緒。而紀瞻則先否定老子「有物混成，先天地生」類近宇宙生成論的說法，認為那是「虛誕之言」，然後將太極推到了宇宙本體的高度，是宇宙「至極」，兩儀之生以此為本，但太極與兩儀（天地）並非如父母子女般的生成關係，太極是窮理之極，與兩儀以降是體用關係，所以說「王氏指向可謂近之」。事實上，王弼在論太極時，本來就是和他本末體用之說相契合的，對《周易 繫辭上》「大衍之數五十，其用四十有九」一句，王弼論道：

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數已知成，斯《易》之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。⁵³

王弼所言之太極，是「不用而用以之通，非數而數以之成」的「一」，此處的「一」，湯用彤謂：「非於萬物之外之後別有實體，而實即蘊攝萬理孕育萬物者耳。故太極者（不用之一）固即有物之極（四十有九）耳。吾人豈可於有物（四十有九）之外，別覓本體（一）實則有物依體以起，而各得性分。如自其性分觀之則宛然實有，而依得性分之所由觀之，則了然其固為全體之一部而非真實之存在。」⁵⁴ 所以前述顧榮與紀瞻的論辯中，並沒有誰勝過誰的問題，「榮遂止」的原因或許是注意到了兩人立論的角度不同，也或許是東晉玄學的主流論述仍是本體之學，顧榮承襲漢儒說法較難得利所致。⁵⁵ 但也可證明，漢代流行的宇宙生成論

⁵² 李鼎祚：《周易集解》（台北：台灣學生書局，1970年）卷十四引虞翻語，頁233-234。

⁵³ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，注引王弼語，頁572。

⁵⁴ 湯用彤：《魏晉玄學論稿 王弼大衍義略釋》，頁71。

⁵⁵ 關於王弼「太極」的意涵究竟如何，王葆玟《王弼〈周易大演論〉輯本與玄學數論新義》一文有詳盡論述，可參閱。此文收錄於《玄學通論》中。

已滲入東晉玄學宇宙論中，東晉士人論本體之學時常引用了宇宙生成的觀念而不自知。當然，所謂的宇宙本體與生成論是今日的哲學觀點，東晉士人不可能有這樣清楚的認知。

所以從前面的論述可發現：王弼之學在東晉玄學仍有一定的影響力，但並非沒有人質疑或反對，歷經崇有和獨化論之後的東晉玄學宇宙論，也不可能完全只接受王弼關於宇宙本體的說法。

如韓康伯和張湛都用了相當的篇幅闡述他們的宇宙論，他們也都沿用了「無」的說法，只是在內涵上有所差異。韓康伯的《周易注》時間當較早，先看他的說法。對《周易 繫辭上》中「一陰一陽之謂道」句注道：

道者何?? 之稱也，? 不通也，? 不由也，況之曰道。寂然? 體，不可為象。必有之用極，而? 之功顯，故至乎「神? 方，而易? 體」，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道，陰陽雖殊，? 一以待之。在陰為? 陰，陰以之生；在陽為? 陽，陽以之成，故曰「一陰一陽」也。⁵⁶

而關於王弼解釋「道」的意涵以及和「陰陽」的關係，有如下兩段記載：

王弼曰：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體不可為象，是道不可體，故但志慕而已。」⁵⁷

王弼云：「一陰一陽者，或謂之陰，或謂之陽，不可定名也。夫為陰則不能為陽；為柔則不能為剛。唯不陰不陽，然後為陰陽之宗；不柔不剛，然

⁵⁶ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》（十三經注疏分段標點本）（台北：新文豐出版公司，2001年）卷第七，繫辭上，頁550。

⁵⁷ 何晏集解，陸德明音義，邢昺疏：《論語注疏》（十三經注疏分段標點本），（台北：新文豐出版公司，2001年）卷七，邢昺疏引王弼語，頁151。

後為剛柔之主。故無方無體，非陽非陰，始得謂之道，始得謂之神是也。

」⁵⁸

韓康伯將王弼的說法幾乎完全挪用，而認為「道」和「無」是名稱和實質的關係，道即是無，無即是道。可見在「無」的概念上，韓康伯是向王弼靠攏的。而韓康伯也沿用了王弼「一」的說法，將「一」與「道」合而為一：

形之所宗者道，眾之所歸者一。其事彌繁，則愈滯乎形；其理彌約，則轉近乎道。彖之為義，存乎一也。一之為用，同乎道矣。形而上者，可以觀道，過半之益，不亦宜乎？⁵⁹

前面說到王弼論大衍之數時，「一」即為太極，也就是表示為宇宙萬物的本體。而王弼在《老子》四十二章注「道生一，一生二，二生三，三生萬物」等句時也明白地用本體論的方法取代生成論來說明「一」與「無」的關係：

萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無。已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。以一為主，一何可舍？愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極。既謂之一，猶乃至三，況本不一，而道可近乎？⁶⁰

⁵⁸ 范甯集解，陸德明音義，楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》（十三經注疏分段標點本），（台北：新文豐出版公司，2001年）卷五，楊士勛疏引王弼語，頁129-130。

⁵⁹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁651。

⁶⁰ 樓宇烈：《王弼集校釋》（台北：華正書局有限公司，1992年），頁117。原樓氏校釋「一可謂無」句時，後加以標點符號之問號，而成「由無乃一，一可謂無？」筆者認為若為問號則此句成一疑問句，而後句「已謂之一」便顯語意不通，且與王弼主張有所齟齬。故改問號為句號，成為「由無乃一，一可謂無。」的肯定句式，如此當更近王弼原意。

韓康伯言「眾之所歸者一」，乃襲自王弼「萬物萬形，其歸一也」之意。而「一」之所以能「同乎道」，乃是一種「為道日損」的功夫，正是所謂「其事彌繁，則愈滯乎形；其理彌約，則轉近乎道」，也就是王弼所言「愈多愈遠，損則近之。損之至盡，乃得其極」。而韓氏在其他的其他地方論及「一」，也都是相同的論調，如「萬變雖殊，可以執一御也」⁶¹、「天下之動必歸乎一」等句⁶²。既然韓氏已言「道」乃「無」之稱，而「一」又同於「道」，便已把三者串連在一起，只是在指涉上，「無」為本體的實質意涵，「道」是為求方便的權宜稱呼，「一」則是偏向體用的實踐意義。

由此可見，韓康伯的《周易注》在宇宙本體論上幾乎完全襲自王弼的本無理論，就連遣詞用字都與王弼看齊，我們似乎可以說，這是王弼學說在東晉的復生！然而必須要強調的是：前節已論，韓康伯素來「揚名教」，他沿用王弼之說，其實是想為名教找一本體之依據，這和王弼的初衷是一致的，所以他並沒有在理論上有超越王弼的地方，況且這也不是他的原意。王弼所在的正始年間，名教名實不符，所以他要「崇本息末」⁶³，進而能「崇本舉末」⁶⁴。王弼所崇之「本」賦予了「自然」的意涵，所以是要透過自然無為為名教尋求一合理根本。韓康伯不一樣，他所處的東晉時期乃是承西晉濫用「自然」之後，政經情勢極不確定，他自無可能像王弼一樣鼓吹「崇本息末」。但他若不崇本則理論會失去根基，於是我們看到他說「必有之用極，而?之功顯」，這其實是一種討巧的說法，看似以無為本，實際上前提是要「有之用極」。所以他還說：

⁶¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁606。

⁶² 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁623。

⁶³ 樓宇烈：《王弼集校釋》，老子指略，頁198。

⁶⁴ 樓宇烈：《王弼集校釋》，《老子》三十八章注，頁95。

君子體道以為用也。仁知則滯於所見，百姓則日用而不知。⁶⁵

聖人雖體道以為用，未能全？以為體，故順通天下，則有經營之跡也。⁶⁶

仁、知亦為道之所用，雖「有經營之跡」、「未能全無以為體」，仍不失為聖人。韓康伯所論之本體，其焦點與王弼仍是有所差異的。

至於張湛，基本上他也主張以無為本，這從他的《列子注》中常引用何晏、王弼的文字可以看出，尤其是何晏的文獻，恐怕要算是《列子注》保存最多。他對於「無」的說法，與何、王之說並無二致：

有之為有，恃無以生；言生必由無，而無不生有。此運通之功必賴於無，故生動之稱，因事而立耳。⁶⁷

本無形者，初自無聚無散者也。夫生生物者不生，形形物者無形，故能生形萬物，於我體無變。今謂既生既形，而復反於無生無形者，此故存亡之往復爾，非始終之不變者也。⁶⁸

關於張湛對「無」的說法，概列此二句以為代表，可以看出張湛亦採宇宙本體而非生成之說。然而張湛似乎並不以此自滿，他試圖要在何、王貴無的基礎上發掘新意，於是「無」並非張湛宇宙本體的最高範疇，他認為真正的最高範疇是「有無雙遣」後的境界：

⁶⁵ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，頁 552。

⁶⁶ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，頁 554。

⁶⁷ 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1996年），卷一，天瑞第一注，頁 18。

⁶⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁 19。

夫盡者，無所不盡，亦無所盡，然後盡理都全耳。今方對無於有，去彼取此，則不得不覺內外之異。然所不盡者，亦少許處耳。若夫萬變玄一，彼我兩忘，即理自夷，而實無所遣。夫冥內遊外，同於人群者，豈有盡與不盡者乎？⁶⁹

「有無雙遣」、「彼我兩忘」，這都是莊子式的思維，而「冥內遊外，同於人群者，豈有盡與不盡者乎？」這已經不是何、王反而是趨近於郭象的說法了。郭象說：

夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。⁷⁰

張湛在何、王的基礎上再加入了濃重的郭象成分，這就表現出來張湛比起韓康伯更貼近東晉士人的主流心態。若說韓康伯不強調崇本息末是為了維護名教的合理性，那麼張湛承接「冥內遊外」之說則展現了前述東晉士人緊抓名教卻又要表現曠達自然的矛盾心態。在這樣的心態下，張湛從有無雙遣出發而提出了他自認的最高範疇「虛」：

凡貴名之所以生，必謂去彼而取此，是我而非物。今有無兩忘，萬異冥一，故謂之虛。虛既虛矣，貴賤之名，將何所生？⁷¹

此處的「虛」，實際上並非是以本體論的方式提出，而是類近於認識論的角

⁶⁹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一 注，頁 25-26。

⁷⁰ 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1989年），卷三上，大宗師第六，郭象注，頁 268。

⁷¹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一 注，頁 28。

度，或者說是一種境界的修養。而當張湛將「虛」的說法移至宇宙論時，似乎又和「無」的說法相近了：

夫唯寂然至虛凝一而不變者，非陰陽之所終始，四時之所遷革。⁷²

此處的「至虛」是恆常不變的，它和王弼所說的「無」都是本體的意涵。然而，張湛從「虛」進一步引申出了「太虛」的說法，正式將「太虛」視為一範疇，並為其描繪了形態：

夫含萬物者天地，容天地者太虛也。

天地籠罩三光，包羅四海，大則大矣；然形器之物，會有限極。窮其限極，非虛如何？計天地在太虛之中，則如有如無耳。

夫太虛也無窮，天地也有限。以無窮而容有限，則天地未必形之大者。⁷³

張湛不斷拿天地與太虛相比，而謂太虛是「容天地者」，又由於太虛是無窮而天地是有限的，所以天地未必是「形之大者」。這句話換個角度說，意即太虛才是「形之大者」，這就將太虛從本體論向下落實到了生成論的位置。張湛的本意應是試圖提出一個比「無」更高的範疇，只是他似乎並沒有發覺他的說法在有意無意間，降低了「太虛」的位階。或許我們可以這麼說：因為張湛論及宇宙論時明顯受了郭象學說的影響，他所說的太虛自然無法達到宇宙一至高無上的本體高度。所以張湛關於「虛」或「太虛」的提出，在思想史上其實並沒有太大的意義。

⁷² 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一 注，頁 1。

⁷³ 以上三段皆見楊伯峻：《列子集釋》，卷五，湯問第五 注，頁 149。

正是因為張湛既想採用王弼的貴無論，又受郭象的影響甚深，在無與有的關係上，常常陷入一種矛盾而混亂的泥淖中。在強調「無」時，張湛否定了郭象的「自生」說而言「夫不能自生，則無為之本」⁷⁴。但在更多地方，張湛闡述了「自生」的說法：

天尚不能自生，豈能生物？人尚不能自有，豈能有物？此乃明其自生自有也。⁷⁵

夫生者自生，形者自形，明者自明，忽然自爾，固無所因假也。⁷⁶

這完全就是郭象獨化自生的理論，但張湛又想維持他認為「太虛」的宇宙本體高度，於是提出了一套無法自圓其說的說法：

謂之生者，則不無；無者，則不生。故有無之不相生，理既然矣，則有何由而生？忽爾而自生。忽爾而自生，而不知其所以生；不知所以生，生則本同於無。本同於無，而非無也。此明有形之自形，無形以相形者也。⁷⁷

張湛既說「忽爾而自生」，卻又說「生則本同於無」，接著又說「本同於無，而非無也」，這種論調不由得讓人想到他的「有無雙遣」，卻讓他的宇宙論龐雜且混亂。

而在萬有的世界中，韓康伯和張湛的說法差距不大，韓康伯注《周易》應略早於張湛注《列子》，但也沒有直接證據證明是前者影響了後者。首先，他們都

⁷⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁10。

⁷⁵ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁36。

⁷⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷五，湯問第五注，頁162。

⁷⁷ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁56。

強調了萬物乃「氣」之聚散，韓康伯言「精氣? 燭，聚而成物。聚極則散，而遊魂為變也」⁷⁸，張湛則說「夫混然未判，則天地一氣，萬物一形。分而為天地，散而為萬物。此蓋離合之殊異，形氣之虛實」⁷⁹，似乎對宇宙萬物的形成抱持氣化論的看法。這在張湛論《列子》「太易」之「易」的說法時更看得出來，他說：「所謂易者，窈冥惚恍，不可變也；一氣恃之而化，故寄名變耳。」⁸⁰認為在「易」（本體）和萬有之間存在著「氣」，萬有為氣之聚散變化而來，故曰：「陰陽四時，變化之物，而復屬於有生之域者，皆隨此陶運；四時改而不停，萬物化而不息者也。」⁸¹又曰：「乾坤含化，陰陽受氣，庶物流形，代謝相因，不止於一生，不盡於一形，故不窮也。」⁸²比較特別的是，張湛在氣化為萬物之前的「混然未判」的不變狀態，名之曰「機」：

一氣之變，所適萬形。萬形萬化而不化者，存歸於不化，故謂之機。機者，群有之始，動之所宗，故出無入有，散有反無，靡不由之也。⁸³

在這裡所謂的有無關係應非體用關係，而是一種宇宙生成論的說法。「機」作為空無與萬有之間的橋樑，輔以氣化的說法，為張湛的宇宙生成論建立了一較完整的架構。

綜上所述，東晉玄學在宇宙論的探討上其實是雜揉了本體與生成論的說法，他們並不截然區分二者，而正始與元康時期的理論也交互影響了他們的立論觀點。雖然就哲學史的角度，東晉玄學在宇宙論的這部分理論建樹不大，然而東晉士人真正關心的其實是生命的主體性，思想發展的規律要求其致思方向由外向內轉

⁷⁸ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，頁546。

⁷⁹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁32。

⁸⁰ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁7。

⁸¹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁2。

⁸² 楊伯峻：《列子集釋》，卷五，湯問第五注，頁149。

⁸³ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一注，頁18。

移，即由討論外在的客體問題轉向討論內在的主體問題，亦即由客體本體論的探討轉入對主體本體論的探討。⁸⁴從這個角度看，東晉玄學的宇宙論仍為其他現實人生論提的基調，而如張湛「虛」的說法結合了佛教般若之「空」，也為東晉士人不論在人生態度或是文化表現上都展現了一定程度的影響。

第三節 東晉玄學的自然與名教之辨

玄學中的論題多樣，然而何者才是核心問題？歷來便有「本末有無」與「名教自然」兩種說法。前一節已提及余敦康的說法，認為「玄學的主題是自然與名教的關係」，還說「他們圍繞著這個問題所發表的各種看法，與其說是對純粹思辨哲學的一種冷靜的思考，毋寧說是對合理的社會存在的一種熱情的追求」。⁸⁵然而在大多數治魏晉玄學者的眼中，仍以為探討宇宙本體的「本末有無之辨」是玄學的核心命題，「名教自然之辨」不過是玄學討論的動機或目的。如湯一介的說法：

魏晉玄學指魏晉時期以老莊（或三玄）思想為骨架，從兩漢繁瑣的經學解放出來，企圖調和「自然」與「名教」的一種特定的哲學思潮。它討論的中心問題是「本末有無」問題，及用思辨的方法討論關於天地萬物存在的根據的問題，也就是說它是一種遠離「事物」與「事務」的形式來討論事物存在根據的本體論形而上學的問題。它是中國哲學史上第一次企圖使中國哲學在老莊思想基礎上建構把儒、道兩大家結合起來極有意義的哲學嘗試。⁸⁶

⁸⁴ 康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》（北京：人民出版社，2003年），頁77。

⁸⁵ 余敦康：《魏晉玄學史 序》，頁1。

⁸⁶ 湯一介：《魏晉玄學論講義》（廈門：鷺江出版社，2006年），頁41。

乍看之下，余敦康和湯一介的說法雖有所不同，但只是他們關注的焦點不一而已，基本上是殊途同歸的。任何思想的出現，絕不可能是憑空而來的，它必然是建築在現實世界的基礎上。魏晉玄學表面上雖說是自兩漢經學的繁瑣解脫而出，但真正的動機怕還是士人面對漢末以降的名教危機，企圖以援道入儒的方式為名教尋找合理的解釋，只是在理論上必須要先謀求一宇宙本體的通則，才能進而套用在實際的政治社會架構上。李澤厚便說道：

魏晉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，這個根本和要害歸根結柢是要樹立一個最高統治者的「本體」形象。⁸⁷

所以我們似乎可以這麼說：魏晉玄學的動機和目的是解決名教和自然間矛盾的緊張關係，而玄學家們只是選擇了運用了宇宙本體的討論方式來融合彼此⁸⁸，這兩者事實上是一體的兩面，並沒有輕重之分。

有了這樣的認知，便可以發現：東晉玄學之所以被視為是玄學理論的尾聲，主要還是因為對於宇宙本體的探討歷經何、王的貴無到向、郭的獨化自生說，理論的建立已經沒有再發展的空間所致。但東晉玄學的討論重心，並不在本體論的拓展，而是在偏安江左的現實情況和心態下，對前人的理論有所取捨，進而給名教更為合理且穩固的地位。而在名教與自然的討論中，東晉士人也往往藉此以凸顯其名士身份。⁸⁹所以在名教與自然關係的討論上，東晉玄學有著與前代玄學更

⁸⁷ 李澤厚：《中國古代思想史論》（台北：風雲時代出版公司，1991年），頁227。

⁸⁸ 筆者認為，玄學家之所以不直接闡述其對於名教自然的看法，而選擇了用本體論的方式（當然也包含了自此衍生而出的才性之辨、聖人有情無情之辨、言意之辨等相關玄學論題）迂迴論述，實在是不得不然的辦法，因為在當時肅殺的政治氛圍中，唯有如此才能巧妙地躲過政治方面的可能的壓迫。所以像嵇康「越名教而任自然」那樣直言無隱的說法在當時並非主流，而他也因此遭到殺身之禍。

⁸⁹ 如陳寅恪說：「在東晉，其實清談已無政治上之實際性，但凡號稱名士者其出口下筆無不涉及

不一樣的特色和成果。

第二章已提到，東晉士人在很多時候表現的曠達行為，其實只是掩飾在因環境不安導致恐懼生命消逝而生的縱欲享樂心理，然後以曠達的外表掩飾這樣的心理。在這樣的心態下，崇尚自然的言行自然不能免，如張翰：

張季鷹辟齊王東曹掾，在洛見秋風起，因思吳中菰菜羹、鱸魚膾，曰：「人生貴得適意爾，何能羈宦數千里以要名爵！」遂命駕便歸。俄而齊王敗，時人皆謂為見機。⁹⁰

張季鷹縱任不拘，時人號為江東步兵。或謂之曰：「卿乃可縱適一時，獨不為身後名邪？」答曰：「使我有身後名，不如即時一杯酒！」⁹¹

這種所謂「貴得適意」、「縱適一時」的說法，也出現在高位者的行徑：

庾太尉在武昌，秋夜氣佳景清，使吏殷浩、王胡之之徒登南樓理詠。音調始適，聞函道中有履聲甚厲，定是庾公。俄而率左右十許人步來，諸賢欲起避之。公徐云：「諸君少住，老子於此處興復不淺！」因便據胡床，與諸人詠謔，竟坐甚得任樂。後王逸少下，與丞相言及此事。丞相曰：「元規爾時風範，不得不小積。」右軍答曰：「唯丘壑獨存。」⁹²

以庾亮地位之尊，仍行據胡床與諸人詠謔之事，無怪王導也有所批評。但王

自然與名教二者同異之問題。其主張為同為異雖不一致，然未有捨置此事不論者。蓋非討論及此，無以見其為名士也。」見其著《陶淵明之思想與清談之關係》，《金明館叢稿初編》（北京：生活讀書 新知三聯書店，2001年），頁211。

⁹⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷上，識鑒第七，10條，頁393。

⁹¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，任誕第二十三，20條，頁739-740。

⁹² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，容止第十四，24條，頁618。

羲之答以庾亮「丘壑獨存」，則多少透露了當時的士人風尚。右軍「坦腹東床」一事盡皆知曉，其子孫承其遺風之行跡也多有所載：

王子猷、子敬兄弟共賞高士傳人及贊。子敬賞井丹高潔，子猷云：「未若長卿慢世。」⁹³

王徽之慕司馬相如之「慢世」，雖招致時人「欽其才而穢其行」的評價⁹⁴，卻不可否認這種心態是瀰漫在東晉士人的行事中的，否則，也就不會出現有「林下風氣」的謝道韞⁹⁵，訓斥其弟謝暉（即謝玄）的話：

王江州夫人語謝暉曰：「汝何以都不復進？為是塵務經心，天分有限？」⁹⁶

所謂的「塵務」，在當時追求曠達的風尚中，似指拋卻自然從事名教之事。因為在相關文獻中，謝玄顯然十分重「名」：

韓康伯與謝玄亦無深好。玄北征後，巷議疑其不振。康伯曰：「此人好名，必能戰。」玄聞之甚忿，常於眾中厲色曰：「丈夫提千兵，入死地，以事君親故發，不得復云為名。」⁹⁷

⁹³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，品藻第九，80條，頁542。

⁹⁴ 《晉書》卷八十，列傳第五十 王羲之附王徽之傳，頁2103。

⁹⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，賢媛第十九，30條，頁699。

⁹⁶ 原見余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，賢媛第十九，28條，頁698。惟余箋疏之標點為：「汝何以都不復進，為是塵務經心，天分有限。」似未能表現謝道韞之意。此處所引乃據楊勇：《世說新語校箋》（台北：正文書局有限公司，2000年），下卷，賢媛第十九，28條，頁628。

⁹⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷上，識鑒第七，23條，頁405。

有人以王中郎比車騎，車騎聞之曰：「伊窟窟成就。」⁹⁸

前段可看出謝玄雖口口聲聲說他之所以戰並非為名，但實際上怕正是韓康伯說中了他的心事，謝玄才會如此「厲色」。而後段謝玄看似稱許王坦之，實際上則是暗指自己與王坦之一樣處處有所成就⁹⁹。這種重「名」的行事風格看在「林下風氣」的謝道韞眼中，或許就是她所謂的「塵務」。

但在上述的引文中有一些值得玩味之處。如張翰，雖說其縱情任性，但《晉書》又說他「性至孝，遭母憂，哀毀過禮」¹⁰⁰，而對於王徽之的「慢世」態度，時人又「穢其行」。曠達之人性卻至孝，對最能表現曠達的「慢世」態度反而被視為「穢行」，這不能不讓人懷疑，東晉士人對於「自然」的意涵，似乎是打了折扣的，這從一些史料中更可看出。前章第四節在論述東晉名士名實不符的曠達表現時，曾論及謝玄的「充隱」、郗超為隱士的辦資造宇，而許詢在所謂的隱居生活中，更接受他人的餽贈：

許玄度隱在永興南幽穴中，每致四方諸侯之遺。或謂許曰：「嘗聞箕山人，似不爾耳！」許曰：「筐筐苞苴，故當輕於天下之寶耳！」¹⁰¹

許詢以許由拒堯讓帝位之事為自己開脫，提到自己在隱居時接受的餽贈，比起君王之位要輕得多，這明顯是狡辯之詞。所以我們可以發現，東晉許多士人的所謂隱逸「事業」，正如前文所述，是一種名實不符的行徑，無非是為了彰顯自己的風度，抬高自己的身價。實際上，將他們所說的「自然」建構在名教之上，

⁹⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，品藻第九，72條，頁538。

⁹⁹ 如楊勇謂：「窟窟成就者，猶言處處有所成就，褒詞也。車騎褒中郎，即自褒也。」見《世說新語校箋》，中卷，品藻第九，72條校箋，頁481。

¹⁰⁰ 《晉書》卷九十二，列傳第六十二 文苑 張翰，頁2384。

¹⁰¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，棲逸第十八，13條，頁661。

是東晉士人的普遍作風。這當然是因為東晉經歷大亂後好不容易能偏安江左，有經濟優勢的士族為維護他們的既得利益，必須維繫名教的穩固存在，因為唯有穩固的名教，士族才有可能維繫下去。所以儘管學界多已同意余英時所說「情禮兼到」是東晉玄禮合流的真精神所在的想法¹⁰²，王葆玟也認為由於情感不斷在變化，因循情感的名教制度也要隨時而變¹⁰³，但其實再怎麼任情適性口呼自然，東晉士人是沒有辦法跨越名教這無形的藩籬的。比如熱衷隱逸的戴逵即使有「厲操東山」之志¹⁰⁴，在他的《放達為非道論》中，仍有以下的話：

若元康之人，可謂好遁跡而不求其本，故有捐本徇末之弊，舍實逐聲之行，是猶美西施而學其顰眉，慕有道而折其巾角，所以為慕者，非其所以為美，徒貴貌似而已矣。夫紫之亂朱，以其似朱也。故鄉原似中和，所以亂德；放者似達，所以亂道。然竹林之為放，有疾而為顰者也，元康之為放，無德而折巾者也，可無察乎！且儒家尚譽者，本以興賢也，既失其本，則有色取之行。懷情喪真，以容貌相欺，其弊必至於末偽。道家去名者，欲以篤實也，苟失其本，又有越檢之行。情禮俱虧，則仰詠兼忘，其弊必至於本薄。夫偽薄者，非二本之失，而為弊者必託二本以自通。¹⁰⁵

這段文字，其實是針對西晉士人任誕之風而發的，戴逵客觀地將竹林之放與元康之放做出區別，這是很具有歷史見地的，但從上述引文中，戴逵仍透露了自己試圖在自然與名教間求取平衡點的想法。他說儒家崇尚有德之名聲，其本意是為

¹⁰² 余英時：《中國知識階層史論》（台北：聯經出版事業公司，1993年），頁368。

¹⁰³ 王葆玟：《魏晉玄學與情感主義倫理學說》，《哲學與文化》22卷11期，1995年11月，頁1042

¹⁰⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷上，棲逸第十八，12條：「戴安道既厲操東山，而其兄欲建式遏之功。謝太傅曰：『卿兄弟志業，何其太殊？』戴曰：『下官不堪其憂，家弟不改其樂。』」，頁660-661。

¹⁰⁵ 《晉書》卷九十四，列傳第六十四 隱逸 戴逵，頁2457-2458。

了推舉賢德之人，只是後世失其本意，作表面功夫，於是「懷情喪真」而至虛偽。而道家欲去虛名是為了歸復樸實之本，而如元康越檢之行，是「情禮俱虧」以至於薄損其根本。戴逵將儒家尚譽興賢之心解釋為「本真」，而元康放達之弊則認為是由於「情禮俱虧」，就不難看出儒家名教的因子即使在被《晉書》列為「隱逸」之士的戴逵心中，仍是根深蒂固的。

同樣的情況也出現在謝鯤身上。謝安曾說他「若遇七賢，必自把臂入林」¹⁰⁶，但他對王敦不朝晉帝之舉曾勸諭道：

近者，明公之舉，雖欲大存社稷，然四海之內，實懷未達。若能朝天子，使群臣釋然，萬物之心，於是乃服。仗民望以從眾懷，盡沖退以奉主上，如斯，則勳侔一匡，名垂千載。¹⁰⁷

這實在不像是一個遇七賢會把臂入林之人所說出來的話，惟這其實也呈現了東晉士人口說自然心嚮名教的一種風貌。

真正大量提出有關自然說法的，仍要算是張湛。余英時認為張湛在注《列子楊朱》時對「任情廢禮」的思想熱烈地讚揚，推知禮與情的衝突在永嘉南渡數十年後仍相當嚴重。¹⁰⁸余氏的說法，顯然來自於以下文字：

夫生者，一氣之暫聚，一物之暫靈。暫聚者終散，暫靈者歸虛。而好逸惡勞，物之常性。故當生之所樂者，厚味、美服、好色、音聲而已耳。而復不能肆性情之所安，耳目之所娛，以仁義為關鍵，用禮教為衿帶，自枯槁於當年，求餘名於後世者，是不達乎生生之趣也。¹⁰⁹

¹⁰⁶ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，賞譽第八，97條，頁475。

¹⁰⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，規箴第十，12條，頁561。

¹⁰⁸ 余英時：《中國知識階層史論》，頁356-357。

¹⁰⁹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁216。

任情極性，窮歡盡娛，雖近期促年，且得盡當生之樂也。¹¹⁰

達於理者，知萬物之無常，財貨之暫聚。聚之，非我之功也，且盡奉養之宜；散之，非我之施也，且明物不常聚。若斯人者，豈名譽所勸，禮法所拘哉？¹¹¹

當肆其情以待終耳。¹¹²

上引文字雖多，但意旨不外乎任情、肆情以求欲望之滿足，名教是限制人性、妨礙人性自然發展的枷鎖。不但如此，「求名」更是斲傷生命，違逆自然之性的元兇：

夫名者，因偽以求真，假虛以招實，矯性而行之，有為而為之者，豈得無勤憂之弊邪？¹¹³

惜名拘禮，內懷於矜懼憂苦以至死者，長年遐期，非所貴也。¹¹⁴

若夫刻意從俗，違性順物，失當身之暫樂，懷長愁於一世；雖支體具存，實鄰於死者。¹¹⁵

¹¹⁰ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁223。

¹¹¹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁228-229。

¹¹² 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁230。

¹¹³ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁217。

¹¹⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁223。

¹¹⁵ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁226。

從上述文字中，我們幾乎就要認定張湛是崇尚極盡歡愉的縱欲主義者，其中最重要的核心命題便是「任情」與「肆性」。從前章第四節的論述中筆者已提到，東晉士人在許多行徑上並不像許多人認為的以「優遊閑適」為目標，而是仍有明顯的西晉元康遺風，然而這樣的行徑其實只是感受生命無常下，刻意曠達的表現。張湛身處東晉後期，所注又是《列子 楊朱》篇，在不違逆《列子》思想且又欲表現曠達心理的情況下，張湛的「任情肆性」是可以理解的。但這並不是說張湛與東晉士人普遍仍重名教的心態不同，事實上前面已論到，張湛在朝雖為虛職，但論其官銜仍是內侍大臣，如此背景卻主「任情肆性」，在常理上是有些說不過去的。而張湛自己在《楊朱》篇的一句注語，是很值得玩味的。他在《楊朱》中「子產相鄭」一段注道：

此一篇辭義太逕挺抑抗，不似君子之音氣。然其旨欲去自拘束者之累，故有過逸之言者耳。¹¹⁶

「逕挺抑抗」便不似「君子音氣」，所謂的「過逸之言」也說明了其實張湛似乎並非如余英時說的「熱烈的讚揚『任情廢禮』」，反而是在一番任情肆性的說法後，企圖將這種說法拉回以適名教的想法。

張湛在論自然時，的確提出了「任」的概念：

萬品萬形，萬性萬情，各安所適，任無不執，則鈞於全足，不願相易也。豈智所能辯哉？¹¹⁷

惟任而不養，縱而不治，則性命自全，天下自安也。¹¹⁸

¹¹⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七 注，頁 227。

¹¹⁷ 楊伯峻：《列子集釋》，卷五，湯問第五 注，頁 159。

¹¹⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 40。

從「不養」、「不治」等言可看出，張湛其實上承了老子「無為」的概念，所以張湛自己也提過「自然者，不資於外」¹¹⁹的說法。但從「各安所適」一句看來，又有郭象逍遙義的味道。然而我們必須留意的是：既要安於所適，就不能不清楚「所適」究竟為何。張湛在《列子 黃帝》篇首注曰：

稟生之質謂之性，得性之極謂之和；故應理處順，則所適常通；任情背道，則遇物斯滯。

性是與生俱來的，但要使性達到最高境界的「和」，就必須「應理處順」，不可「任情背道」。然而，什麼又是張湛所謂的「理」和「道」呢？在《列子 黃帝》篇中，張湛注道：

天人合德，陰陽順序，昏明有度，災害不生，故道合二儀，契均四時。

可見張湛的「理」和「道」，其實就是所謂的「自然之序」，「應理處順」意即合於自然之序，所以張湛的任情肆性說法，套句他自己所講的話，只是「過逸之言」的非常手段，事實上，「順性」才是張湛真正強調的。而如何才能做到順性，張湛提出了「無心」的方法：

古人不以無樂為樂，亦不以無知為知。任其所樂，則理自無樂；任其所知，則理自無知。都無所樂，都無所知，則能樂天下之樂，知天下之知，而我無心者也。¹²⁰

¹¹⁹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 41。

¹²⁰ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁 116。

無心於樂或不樂，「非但己無心，乃使外物不生心」¹²¹這種內無心於己，外無心於無的境界，是真正的無心。也就是說：既無念名利，又不可執著於無念，應念與無念「雙遣」：

心既無念，口既無違，故能恣其所念，縱其所言。體道窮宗，為世津梁。終日念而非我念，終日言而非我言。若以無念為念，無言為言，未造於極也。¹²²

張湛這裡或許是受到佛教理論的影響，容後章再議，茲不待言。重點在於張湛的「無心」，其實隱含了與世沈浮之意，於是他說：

苟無心而應感，則與變升降，以世為量，然後足為物主而順時無極耳。¹²³

這裡的「以世為量」，說穿了就是要知變通，這也就證明了不管張湛多麼強調順性自然，骨子裡還是想為名教披上一件外衣，這外衣便是他口中的「自然」。可見得張湛對名教自然的態度實際上是承襲郭象「名教即自然」的說法的，這在另一段注文中更是顯露：

然治亂推移，愛惡相攻，情偽萬端，故要時競，其弊孰知所以？是以聖人兩存而不辯。將以大扶名教，而致弊之由不可都塞。或有恃詐力以干時命者，則楚子問鼎於周，無知亂適於齊。或有矯天真以殉名者，則夷齊守餓西山，仲由被醢於衛。故列子叩其二端，使萬物自求其中。苟得其中，則

¹²¹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 87。

¹²² 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 47。

¹²³ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 72。

智動者不以權力亂其素分，矜名者不以矯抑虧其形生。¹²⁴

「聖人兩存而不辯」正如同張湛所言的「無心」，也就是念與無念雙遣。至此我們當可知：念與無念若代換為名教與自然，那麼念與無念的雙遣其實也就是變相的名教與自然兩存，張湛言列子「叩其二端，使萬物自得其中」的「中」，應該可說是即名教即自然的自然名教合一說。

名教與自然合一的思想，其實可說是東晉對自然名教之辨的主流思潮。早在西晉時期，便出現許多相關的記載及論述。其中最著名的，莫過於阮脩的「三語掾」：

阮宣子有令聞，太尉王夷甫見而問曰：「老、莊與聖教同異？」對曰：「將無同？」太尉善其言，辟之為掾。世謂「三語掾」。衛玠嘲之曰：「一言可辟，何假於三？」宣子曰：「苟是天下人望，亦可無言而辟，復何假一？」遂相與為友。¹²⁵

不論是三語、一言，還是無言，其實都表現了西晉士人儒道融合的問題已然大致解決，兩者之間的衝突性也因為環境和士人心態的關係有所減低。而這樣的態度，明顯為東晉士人所承繼。前面已經提到，東晉士人表面上雖然曠達，實際上是十分擔憂偏安情勢的消失的，他們在江左好不容易建立了自己的政治和經濟

¹²⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷六，力命第六 注，頁 193 194。

¹²⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，18條，頁 207。然《晉書》言此為王戎與阮瞻之事，其記載為：「見司徒王戎，戎問曰：『聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？』瞻曰：『將無同。』戎咨嗟良久，即命辟之。時人謂之『三語掾』。太尉王衍亦雅重之。」見《晉書》卷四十九，列傳第十九 阮籍附阮瞻傳，頁 1363。業師唐翼明先生認為：「應以《晉書》為是。原因有二：第一，王衍為太尉在三 九年，此前阮脩已作了鴻臚丞，似不應再為王衍所辟；第二，此條下又有『衛玠嘲之』云云，按衛玠生於二八六年，少了阮脩十六歲，而與阮瞻年相若，衛玠嘲阮瞻較合情理，如嘲阮脩就未免有點輕狂了。」見《魏晉清談》，頁 233 234。

勢力，當然不能容許破壞這種利益的言論或行徑的出現，而世家大族的利益又是維繫在名教的秩序上的，所以在自然與名教的天平上，理所當然地傾向於後者。所以這不應只單純地認為是對郭象理論的繼承，而是在權衡輕重後必然的選擇。所以袁宏的「七賢序」便明顯地讚揚阮籍與山濤，對嵇康則有所批評：

阮公懷傑之量，不移于俗，然獲免者，豈不以虛中掣節，動無過則乎？中散遣外之情，最為高絕，不免世禍，將舉體秀異，直致自高，故傷之者也。山公中懷體默，易可因任，平施不撓，在眾樂同，游刃一世，不亦可乎？¹²⁶

阮籍、山濤皆以身免而嵇康卻遭橫禍，袁宏直指其原因便是嵇康「舉體秀異，直致自高」，看得出來袁宏並不樂見過於凸顯個體精神的行徑，招致禍患只是表面的理由，事實上不喜見到破壞群體秩序才是袁宏的基本態度，而這樣的態度也可概括呈現了東晉士人的普遍傾向。如曹毗的「對儒」說道：

夫兩儀既闢，陰陽汗浩，五才迭用，化生紛擾，萬類云云，孰測其兆！故不登閭風，安以瞻殊目之形？不步景宿，何以觀恢廓之表？是以迷粗者循一往之智，狷介者守一方之矯，豈知火林之蔚炎柯，冰津之擢陽草！故大人達觀，任化昏曉，出不極勞，處不巢皓，在儒亦儒，在道亦道，運屈則紆其清暉，時申則散其龍藻，此蓋員動之用舍，非尋常之所寶也。¹²⁷

所謂「運屈則紆其清暉，時申則散其龍藻」，無非就是袁宏眼中山濤的處世態度。而如果曹毗之言仍似儒道並舉，不易見其高下之別，那麼李充和孫盛之言

¹²⁶ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995年），《全晉文》卷五十七，頁1786上。

¹²⁷ 《晉書》卷九十二，列傳第六十二「文苑」曹毗，頁2388。

便可清楚看出他們的立場。先看李充的《學箴》序：

聖教救其末，老莊明其本，本末之塗殊而為教一也。人之迷也，其日久矣！見形者眾，及道者眇，不覲千仞之門而逐適物之跡，逐跡逾篤，離本逾遠，遂使華端與薄俗俱興，妙緒與淳風並絕，所以聖人長潛而跡未嘗滅矣。懼後進惑其如此，將越禮棄學而希無為之風，見義教之殺而不觀其隆矣。

¹²⁸
。

李充雖將道家和儒家視為殊途同歸，然他寫《學箴》的目的仍在矯正「越禮棄學而希無為之風，見義教之殺而不觀其隆」的情況，可見他的態度仍是強調「聖教」而非老莊。孫盛在他著名的《老聃非大聖論》中則更言明老子並無資格被視為「大賢」：

按老子之作與聖教同者，是代大匠斲駢拇嚙指之喻，其詭乎聖教者，是遠救世之宜，違明道若昧之義也。六經何嘗闕虛靜之訓、謙沖之誨哉？¹²⁹

而在東晉時期較具系統的兩大玄學專著——韓伯《周易注》與張湛《列子注》，也不乏以名教自然為一的說法包裝「揚名教」內涵之言。韓伯素來重名教，其注《周易》常表現其立場：

天地易簡，萬物各載其形。聖人不為，群方各遂其業。德業既成，則入於形器，故以賢人目其德業。¹³⁰

¹²⁸ 《晉書》卷九十二，列傳第六十二 文苑 李充，頁 2389。

¹²⁹ 釋道宣：《廣弘明集》，卷五，辨惑篇第二，頁 57 上。

¹³⁰ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，頁 533。

所謂「不為之德業」乃自然之德業，德業成則「入形器」，便有自然與名教為一之意。所以他論及出處的拿捏便要求要有「度」：

明出入之度，使物知外內之戒也。出入尤行藏，外內由隱顯。遯以遠時為吉，豐以幽隱致凶，漸以高顯為美，明夷以處昧利貞，此外內之戒也。¹³¹

韓伯所謂的出處之「度」，其實就是不可不應隱而隱、不應顯而顯。只是在他眼中，雖然出處「其跡雖異，道同則應」¹³²，然而其所重者，仍是名教之秩序：

夫？用則？所寶，有用則有所寶也。？用而常足者，莫妙乎道；有用而弘道者，莫大乎位，故曰「聖人之大寶曰位。」¹³³

備物極變，故其名雜也。各得其序，不相踰越。¹³⁴

在前段文字中言明欲有用而弘道者，必要有其「位」，且為聖人之「大寶」，其重要性不言可喻，後段文字則強調名教規範之分際要顯明，這些說法都已然脫離自然，而完全偏向名教了！

至於張湛，前面已經說過，他的「順性」實際上只是在名教的內涵上披上自然的外衣，所以在治世之道上，仁義禮樂成了不可或缺的「治世之具」、「治世之術」：

¹³¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁 648。

¹³² 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，頁 567。

¹³³ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁 610。

¹³⁴ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁 637。

詩書禮樂，治世之具；聖人因而用之，以救一時之弊；用失其道，則無益於理也。

治世之術實須仁義。世既治矣，則所用之術宜廢。若會盡事終，執而不舍，則情之者寡而利之者眾。衰薄之始，誠由於此。¹³⁵

雖說張湛強調這些屬於名教之物在世治之後便應捨之，但這兩段文字根本上就是在為名教謀求一合理地位而已。

從一連串的記載可以看出，東晉玄學中關於自然與名教之辨，名教始終是保持著優勢的，雖然在很多情況下玄學家們看似將名教與自然合一，但那也只不過是在彰顯自己的曠達。整個政治環境與經濟條件都不允許既得利益的士族回到嵇康式的「越名教而任自然」的路子上，他們只能承繼郭象的說法，而心態上又比郭象更向名教靠攏了，因為他們必須靠名教來維繫他們的身家性命，不容許過份的曠達（自然）毀了秩序。所以有更多的士人全然表態推崇名教：

時人共論晉武帝出齊王之與立惠帝，其失孰多？多謂立惠帝為重。桓溫曰：「不然，使子繼父業，弟承家祀，有何不可？」¹³⁶

桓溫不計惠帝誤國，仍以「子繼父業」為重，可見名教的維繫仍是東晉士人十分重視的。如「孝」於名教中的地位自西晉以來便長久不墜，直到東晉時期，士人對名教的重視中，仍以「孝」最為突出：

王敦既下，住船石頭，欲有廢明帝意。賓客盈坐，敦知帝聰明，欲以不孝廢之。每言帝不孝之狀，而皆云溫太真所說。溫嘗為東宮率，後為吾司馬

¹³⁵ 以上皆見楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁 115。

¹³⁶ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷下，品藻第九，32 條，頁 520。

，甚悉之。須臾，溫來，敦便奮其威容，問溫曰：「皇太子作人何似？」溫曰：「小人無以測君子。」敦聲色並厲，欲以威力使從己，乃重問溫：「太子何以稱佳？」溫曰：「鉤深致遠，蓋非淺識所測。然以禮侍親，可稱為孝。」¹³⁷

王僕射在江州，為殷、桓所逐，奔竄豫章，存亡未測。王綏在都，既憂感在貌，居處飲食，每事有降。時人謂為試守孝子。¹³⁸

桓公入峽，絕壁天懸，騰波迅急。迺歎曰：「既為忠臣，不得為孝子，如何？」¹³⁹

孝武將講《孝經》，謝公兄弟與諸人私庭講習。¹⁴⁰

不論是王敦欲誣晉明帝「不孝」而溫嶠以明帝「以禮侍親為孝」駁之，還是王綏為未知生死的王愉「守孝」，或是桓溫感嘆忠孝不能兩全，以及晉孝武帝講《孝經》而謝安諸人共與講習，在在都顯示了「孝」即使在東晉仍是名教中所矚目的論題。這些人或許並不真心崇尚孝道，他們之所以口頭言孝，怕還是因為「孝」是維繫家族倫理的最基本元素。可見在多數士人的眼中，能保持家族勢力不墜比一切都重要，不論是必須擁立一貌似穩定的傀儡政權以保家族，或是嚴格區分士族中的階級關係，「名教」都是不可違逆的。關於此點，張萬民指出：

玄學提出的人生指導思想中，適性自然是對現實人生的總結，它來自實踐

¹³⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，中卷上，方正第五，32條，頁313。

¹³⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，德行第一，42條，頁45。

¹³⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，58條，頁118。

¹⁴⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，90條，頁144。

並能轉為實踐，而委運任化則是理論家的美妙設想，物質條件豐裕、政治地位優越為貴族士人們難以真正做到。這種深刻的內部對立和矛盾才是玄學人生觀的真正精神。¹⁴¹

張氏所言雖說是從整個玄學史的角度看待玄學家的人生觀，但若將論點移至東晉士人身上，看來亦頗為精確。「適性自然」正是東晉士人標榜的曠達，而「委運任化」的確是世家大族難以做到的。

上述從功利角度認為在自然與名教的取捨上，東晉士人多選擇了後者。不可否認，東晉仍有許多反玄的儒者，在面對西晉覆亡的歷史教訓中，直接點名反自然而重名教的。如范甯以王弼、何晏之罪深於桀紂，而著《王弼何晏論》論曰：

王何蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生，飾華言以翳實，騁繁文以惑世。搢紳之徒，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！王何叨海內之浮譽，資膏粱之傲誕，畫螭魅以為巧，扇無檢以為俗。鄭聲之亂樂，利口之覆邦，信矣哉！吾固以為一世之禍輕，歷代之罪重，自喪之釁小，迷眾之愆大也。¹⁴²

將士風頹靡、中原傾覆之責歸於何、王，未免言過其實，不過這也正說明了東晉儒者對於玄學（他們著眼的當然是「自然」的主張）的態度，他們亟欲為西晉的敗亡找到合理的藉口，既不能指陳名教的缺失，當然就得把所有的玄學理論當成宣洩的缺口。

還有所謂「儒玄並重」之人，所主張的皆為名教之事：

¹⁴¹ 張萬民：《陶淵明的人生觀和玄學人生觀》，《九江師專學報（哲學社會科學版）》，1998年第4期，頁13。

¹⁴² 《晉書》卷七十五，列傳第四十五 范汪附范甯傳，頁1984-1985。

惇字思俊，孝友淳粹，高節邁俗。性好學，儒玄並綜。每以為君子立行，應依禮而動，雖隱顯殊途，未有不傍禮教者也。若乃放達不羈，以肆縱為貴者，非但動違禮法，亦道之所棄也。乃著《通道崇檢論》，世咸稱之。¹⁴³

江惇著《通道崇檢論》中所言之「道」，很明顯地絕非老莊之道，也不會是儒道會通後之道，江惇動輒以「禮」為行事基準，其擁護名教之意不言可喻。

更著名的，當然就是王坦之的《廢莊論》了：

動人由於兼忘，應物在乎無心。孔父非不體遠，以體遠故用近；顏子豈不具德，以德備故膺教。胡為其然哉？不獲已而然也。¹⁴⁴

王坦之亦講「兼忘」、「無心」，顯然對張湛有所影響，然而王坦之所論，自有其諷刺性。原因在兼忘無心皆為莊生所言，然王坦之卻於「廢莊」之論中說出，不知是否刻意為之？王坦之之所以廢莊，當然是因為自西晉以降不論是玄學理論或是任誕士風，都可上溯至《莊子》。然而從「孔父體遠」、「顏子具德」這些狀似正始之音的言論看來，王坦之似乎是走向儒道會通的老路：

先王知人情之難肆，懼違行以致訟，悼司徹之貽悔，審褫帶之所緣，故陶鑄群生，謀之未兆，每攝其契，而為節焉。使夫敦禮以崇化，日用以成俗，誠存而邪忘，利損而競息，成功遂事，百姓皆曰我自然。

敦禮崇化而功成事遂後，王坦之卻引用老子之語「百姓皆曰我自然」。很明顯的，王坦之是反莊而非反老，身為一儒者，他並沒有一味否定道家之言，他所

¹⁴³ 《晉書》卷五十六，列傳第二十六 江統附江惇傳，頁1539。

¹⁴⁴ 《晉書》卷七十五，列傳第四十五 王湛附王坦之傳，頁1965-1966，以下所引皆同。

關注的，還是現實影響的問題：

然則天下之善人少，不善人多，莊子之利天下也少，害天下也多。故曰魯酒薄而邯鄲圍，莊生作而風俗積。禮與浮雲俱征，偽與利蕩並肆，人以克己為恥，士以無措為通，時無履德之譽，俗有蹈義之愆。

周大興說：「廢莊論 在玄學史上的意義在於呼應回歸正始玄學的內聖外王之道，也就是會通孔老的學術傳統。當然，換個角度看，這個呼應也明顯表示這一問題從未獲得解決。」¹⁴⁵從 廢莊論 中的一些話語看來似乎的確如此，但是何、王的會通孔老，是以本末體用的玄學本體論為其根基的，而王坦之並沒有真正提出相關的理論來建立他的「內聖外王之道」，我們所看到王坦之的廢莊，還是從環境的實際情況著眼，東晉士風是曠達還是任誕，在王坦之的眼中怕是沒有程度上的差別，矯正其流弊使其合於名教之道，在王坦之心中應是比儒道會通要來得重要得多。

縱上所述可知，東晉玄學中關於名教與自然之辨的命題，雖然仍有重自然、嚮隱逸之說，但主流論述依然延續西晉郭象以降的說法，主張自然與名教為一。但由於時空環境的不同，東晉士人似乎只能保持表面的自然，實際上裡已漸漸向名教靠攏。自此之後，自然只能轉向文化層面的展現，實際用於政經社會之論述，則又回到了名教獨大的情形。在群體一向壓過個體的中國社會，這也是必然的發展。若要說東晉玄學為此命題作了總結，還不如說這是名教自然之辨難以避免的宿命。

¹⁴⁵ 周大興：王坦之 廢莊論 的反莊思想：從玄學與反玄學、莊學與反莊學的互動談起，《中國文哲研究集刊》第十八期，2001年3月，頁38。

第四節 東晉玄學中的人生處世及言意論題

《世說新語》記載有關後世所說王導的「江左三理」云：

舊云：王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意，三理而已。然宛轉關生，無所不入。¹⁴⁶

王導是否真只論此三理，倒也未必。所謂的「舊云」所本為何？也難察究。然而這條記載值得注意之處有二：一是此三論包含了人生論與認識論的範疇，二是此三論至少有二論是嵇康之學。¹⁴⁷前者表現了東晉士人真正著眼的還在於自身面對多變環境時的處世態度，以及仍為清談熱門談資的言意關係，進而影響了東晉士人的文化表現。而後者則說明了嵇康在東晉被重視的程度，或者可以這麼說：東晉士人承繼西晉任誕士風之後，竹林風度很難不影響江左士人。王導崇尚嵇康之學只是其一，前面提及袁宏作《七賢序》推崇阮籍與山濤又是一例。而以王導在江左的政治與士族地位，其他士人的群起效尤亦可想見。是以人生論與認識論在東晉玄學中仍為重要一環，對東晉士人本身而言，其關注程度或許還超越了宇宙論。

????? 咖?? 峇嶸

¹⁴⁶ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，21條，頁211。

¹⁴⁷ 《世說新語》的記載容有可疑之處。一個人所主張的思想脈絡應該是一致的，然而王導所道之「三論」，「言盡意」與另二者是有所抵觸的。事實上，嵇康曾作《言不盡意論》，後雖已散佚，然《玉海》仍有記載：「嵇康作《言不盡意論》。」見《玉海》（收錄於《文津閣四庫全書》（北京：商務印書館，2005年）卷三十六，藝文·易·晉易象論，頁944-29。由此推測，王導過江所道三論或許應為聲無哀樂、養生、言不盡意才是，《世說新語》的記載容有脫誤。此點亦可參見王葆玟在《玄學通論》的說法，頁212。然而此點尚無證據，王導既非思想家，所持之論也並不一定要成一體系，筆者只是做一常理之推敲，故論於此處，以昭公評。

東晉士人受宗教影響甚多，對於生死與命的態度多少受其影響，關於此點，容於後章討論。在東晉玄學體系中對此論題有較多著墨的，仍屬張湛的《列子注》。但正如筆者前面說的，張湛《列子注》出於東晉晚期，對生死與命的論點可說是對東晉前期士人態度的歸納整理，當然也就有所取捨。所以我們應將關注對象擴及早於張湛的士人。如王羲之 三月三日蘭亭詩序：

夫人之相與，俯仰一世，或取諸懷抱，悟言一室之內，或因寄所託，放浪形骸之外。雖趣舍萬殊，靜躁不同，當其欣於所遇，暫得於己，快然自足，不知老之將至。及其所之既倦，情隨事遷，感慨係之矣。向之所欣，俛仰之間，已為陳跡，猶不能不以之興懷。況修短隨化，終期於盡。古人云，死生亦大矣，豈不痛哉！每覽昔人興感之由，若合一契，未嘗不臨文嗟悼，不能喻之於懷。固知一死生為虛誕，齊彭殤為妄作，後之視今，亦猶今之視昔，悲夫！¹⁴⁸

這其實應更接近東晉士人對於生死課題的想法。文章前半段一派灑脫，「放浪形骸之外」、「快然自足，不知老之將至」，這的確讓我們想到了坦腹東床的王羲之，很有曠達的風度。但後文話鋒一轉，慨嘆「死生亦大矣，豈不痛哉」，就不免予人無法超越生死的感覺，筆者在第二章曾提到：東晉士人在很大程度上必須依賴名教帶來的安定秩序，尤其是世家大族更是如此，所以他們的曠達是寄託在偏安的心態與強大的經濟政治能力上，這並非是真曠達。很顯然的，王羲之並不能拋卻己身所有，所以才會對生死發出巨大的悲鳴，進而說出「一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」否定莊子的言論，這是有其背景的。的確，莊子齊物論並不能實際運用在現實社會中，但卻可以給人的內在世界做一超越的提升。而生死問題也是如此，「這個問題如果一定要在通常的形名邏輯領域解決是無法做到的。但

¹⁴⁸ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995年），《全晉文》卷二十六，頁1609。

如果將之伸展到超邏輯的審美領域，則可以在一種審美的境界中真正對之加以消解」¹⁴⁹。當然，王羲之本非嚴格意義上的思想家，我們看待他的「三月三日蘭亭詩序」也不應視為結構縝密的哲理文字，事實上它本就是一篇感性成分居多的文學作品，而文士的悲哀情感，是極易遇境生情而被觸發出來的，尤其在雅聚歡宴的場合如蘭亭會，就更易讓王羲之「樂極生悲」。¹⁵⁰而這種悲哀情感，日本學者中田勇次郎認為是「反映出那個時代貴族們對於時節變化所具有的一種特殊的感受性，更進一步說，應是魏晉時代人所共有的性情特徵之一」¹⁵¹。或許從這種真情流露的文學作品中，我們才可以看到東晉士人更真實的面貌，以及他們轉往宗教尋找生死解答的理由（此點將於後文探討），如徐復觀說的：

人的感情，是在修養的升華中而能得其正，在自身向下沉潛中而易得其真。得其正的感情，是社會的哀樂向個人之心的集約化；得其真的感情，是個人在某一剎那間，因外部打擊而向內沉潛的人生的真實化。在其真實化的一剎那間，性情之真也即是性情之正，於是個性當下即與社會相通。¹⁵²

對於東晉玄學對生死的探討，應該先看他們對於「命」的態度。《世說新語》有一條記載很值得玩味：

王中郎甚愛張天錫，問之曰：「卿觀過江諸人經緯，江左軌轍，有何偉異？後來之彥，復何如中原？」張曰：「研求幽邃，自王、何以還；因時脩制，荀、樂之風。」王曰：「卿知見有餘，何故為苻堅所制？」答曰：「

¹⁴⁹ 李建中、高華平：《玄學與魏晉社會》（石家莊：河北人民出版社，2003年），頁197。

¹⁵⁰ 祁小春：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》（台北：石頭出版股份有限公司，2007年），頁631。

¹⁵¹ 中田勇次郎：《王羲之？中心？法帖？研究》，此處轉引自祁小春：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》，頁633

¹⁵² 徐復觀：《中國文學精神》（上海：上海書店出版社，2005年），頁4。

陽消陰息，故天步屯蹇；否剝成象，豈足多譏？」¹⁵³

關於張天錫，《晉書》說他「少有文才，流譽遠近。及歸朝，甚被恩遇。朝士以其國破身虜，多共毀之」¹⁵⁴，似乎其招毀乃由於降於苻堅。但《晉書》又記載他很多荒誕的行徑，如說他「數宴園池，政事頗廢。邊難將軍、校書祭酒索商上疏極諫，天錫答曰：『吾非好行，行有得也。觀朝榮，則敬才秀之士；翫芝蘭，則愛德行之臣；睹松竹，則思貞操之賢；臨清流，則貴廉潔之行；覽蔓草，則貪穢之吏；逢颶風，則惡凶狡之徒。若引而申之，觸類而長之，庶無遺漏矣。』」又說「自天錫之嗣事也，連年地震山崩，水泉湧出，柳化為松，火生泥中。而天錫荒于聲色，不恤政事」¹⁵⁵，這很可能才是「朝士多毀之」的主要原因。《世說新語》說王坦之「甚愛」張天錫，以王坦之因維護名教而提廢莊之論來看，他如何能愛一荒於聲色、不恤政事之人？所以《世說》此言亦甚可疑。而他問張天錫「何故為苻堅所制」的話，正如張天錫自己所說的是一種「譏」，也就是一種「毀」。重點是：張天錫的回答並非反省自身，而是將遭難歸於陰陽卦象，其中「屯」、「蹇」、「否」、「剝」都是遭難或不利的卦象。這段記載雖未提及「命」，但已隱約透露出了端倪。到了張湛，他對「命」提出了兩種意涵，一為「自然之理」，一為「必然之期」。關於前者，張湛說道：

自然之理不可以智知；知其不可知，謂之命也。¹⁵⁶

天者，自然之分；命者，窮達之數也。¹⁵⁷

¹⁵³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，99條，頁150-151。

¹⁵⁴ 《晉書》卷八十六，列傳第五十六 張軌附張天錫傳，頁2252。

¹⁵⁵ 《晉書》卷八十六，列傳第五十六 張軌附張天錫傳，頁2251。

¹⁵⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁64。

¹⁵⁷ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁114。

而至於後者，張湛說道：

命者，必然之期，素定之分也。雖此事未驗，而此理已然。若以壽夭存於御養，窮達係於智力，此惑於天理也。¹⁵⁸

禍福豈有內外，皆理之玄定者也。¹⁵⁹

此兩種意涵雖有差異，其實都含有「事未驗，理已然」的宿命論調。《列子》雖有「力命」篇，然而張湛注此篇時極言命定之論，若對照前述張天錫乃至於王羲之的論調，當不難看出他們對命定論有一定的傾向，而這也是當時多變時局朝不保夕下的必然心態。

在這樣的心態下，唯有韓康伯的說法較具積極意義。他認為人之所以遭逢吉凶之事，並不是天理命定，而是由於「情之所動」：

吉凶？定，唯人所動。情順乘理以之吉，情逆違道以蹈凶，故曰「吉凶以情遷」也。¹⁶⁰

這就把人的遭遇從宿命論中拉了出來，強調了人的主動性。問題在於：有時順理之人卻遭凶，違道之人卻逢吉，套用佛家的說法即善未有善報，惡未有惡報。對於這種情況，韓康伯提出了「應時」的說法：

易之情，剛柔相摩，變動相適者也。近而不相得，必有乖違之患。或有相

¹⁵⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，卷六，「力命第六」注，頁192。

¹⁵⁹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷六，「力命第六」注，頁211。

¹⁶⁰ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，「繫辭下」，頁660。

違而？患者，得其應也；相順而皆凶者，乖於時也。¹⁶¹

這種「應時」的說法，把可能掙脫宿命論的動力又做了某種程度的消解。由於他沒辦法解釋世上層出不窮善人遭厄惡人得利之事，又不願將一切都歸於命定，於是將應時與否的論點搬出。事實上，因為韓氏並未明確說出所應之「時」為何？屬於何種性質？他終究還是難逃宿命論的網罟。然而必須承認，他的「吉凶以情遷」的說法，在東晉時期仍是難得的言論。

從傾向命定論出發，對於生死問題也就表現出看似達觀的態度。討論得較多的仍是張湛的《列子注》，他認為生死並非人為可控制，只有患者才會妄想干預生死：

生死之理既不可測，則死不由物，生不在我，豈智之所如？¹⁶²

夫死生之分，脩短之期，咸定於無為，天理之所制矣。但愚昧者之所惑，玄達者之所悟也。¹⁶³

所以張湛才會說出「身不可養，物不可治，而精思求之未可得」¹⁶⁴的話。表面上看來，這是一種對生死豁達的態度，但若結合張湛對「命」的看法，則這樣的豁達多少帶有無可奈何的心態，既然天理已制生死之分，則一切欲以人為方式延續生命者皆屬無謂。這並非真正的超越，反而是因為命定的思想否定了人為的積極性。

張湛對生死的看法也來自於他的宇宙論體系，他也利用了「自生」的說法來

¹⁶¹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁661-662。

¹⁶² 楊伯峻：《列子集釋》，卷六，力命第六注，頁203。

¹⁶³ 楊伯峻：《列子集釋》，卷六，力命第六注，頁205。

¹⁶⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二注，頁43。

否定生死的人為因素，他說：「生者不生而自生，故雖生而不知所以生。不知所以生，則生不可絕；不知所以死，則死不可禦也。」¹⁶⁵又以「氣」的聚散講生死：「夫萬物與化為體，體隨化而遷。化不暫停，物豈守故？故向之形生非今形生，俯仰之間，已涉萬變，氣散形朽，非一旦頓至。而昧者操必化之器，託不停之運，自謂變化可逃，不亦悲乎？」¹⁶⁶最後更與他宇宙論的最高範疇「虛」做了結合：

天地即復委結中之最大者也。今行處食息，皆彊陽氣之所運動，豈識其所以然？彊陽猶剛實也。非剛實理之至，反之虛和之極，則無形無生，不死不終，則性命何所委順？子孫何所委蛻？行處何所止泊？飲食何所因假也？¹⁶⁷

在宇宙論中，張湛將有無雙遣而得到了「虛」的境界，而將「虛」的境界移至生死問題，則是「生死雙遣」，即所謂「無形無生，不死不終」說。所以從生死是否雙遣為標準，張湛劃出了聖人與賢人的區別，他認為賢人對生死的自處方式是：

通攝生之理，不失元吉之會，雖至於死，所以為生之道常存。此賢人之分，非能忘懷闇得自然而全者也。¹⁶⁸

賢人雖能勘破死亡，但對於攝生之理還是用力過甚，「為生之道常存」彷彿說明了雖勘破「死」卻仍掛懷「生」，這就未達「虛」的境界。真正達到「虛」

¹⁶⁵ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一 注，頁 19。

¹⁶⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一 注，頁 30。

¹⁶⁷ 楊伯峻：《列子集釋》，卷一，天瑞第一 注，頁 34。

¹⁶⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁 130。

的境界的聖人應是：

忘懷任過，通亦通，窮亦通，其無死地，此聖人之道者也。¹⁶⁹

林麗真在論及張湛「太虛」的說法曾言道：「通觀整部《列子注》的思維走向，張湛的思想意求，顯然是為解決『生死解脫』的問題。這是關乎『生死學』的課題，而不是關乎學術界的『儒釋道三教異同』或『孔老釋地位之爭』，也不是關乎玄學本體論的『有無之辨』『本末、體用之辨』，也不是關乎社會、政教的或生活上的『自然名教之辨』，更不是關乎方法學上的『言意之辨』。因此，他論太虛，固然也曾涉及本體論、宇宙論的析辨，但其終極關懷，畢竟在為人生指引出一條『歸本太虛』以求『寂滅解脫』的心靈超昇道路。」¹⁷⁰ 林氏將「生死解脫」極端擴大為張湛注列子的目的，此點或可斟酌。然而她說張湛以歸本太虛的方式使心靈自生死超昇，從某種角度看是有其合理性的。但筆者仍認為：張湛的勘破生死其實是對生死問題感到無解的無奈而不得不然的結果，這其實也承繼了自莊子以降的論調，實不應再對張湛有所苛求。只是讀者在看待張湛的超越時，仍應自歷史背景及思想脈絡探求他之所以超越，乃是一種「不得不然的超越」，但在東晉士人如王羲之「重生惡死」的喟嘆下，於東晉晚期張湛能提出超越生死的說法亦難能可貴，當然，這應該也受到佛教很大的影響。

????? 殢? 咖?? 屏

延續著生死觀而來，東晉士人對養生的態度也分為兩條路線，一為因重生惡死而來對身體的保養，一為超越生死後對精神的修養。不論哪條路線，都必須以神形觀為基礎。

¹⁶⁹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁 130。

¹⁷⁰ 林麗真：張湛「貴虛」論及其與玄佛思想之交涉，《台大中文學報》第 15 期，2001 年 12 月，頁 88。

王導過江三理中的養生論，毫無疑問的是指嵇康的 養生論 ，而嵇康 養生論 中最重要的核心思想，便是辨明了神與形的差異與關係。他說：「精神之於形骸，猶國之有君也；神躁於中，而形喪於外，猶君昏於上，國亂於下也。」又說：「是以君子知形恃神以立，神須形以存，悟生理之易失，知一過之害生，故修性以保神，安心以全身，愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感，而體氣和平，又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也。」¹⁷¹從嵇康的話中可看出三點：首先，嵇康確立了神的意指，是一種抽象的精神範疇的指涉，而且也強調了神的重要性。其次，神與形是相輔相成的，缺一不可。最後，嵇康認為養生要從「養神」和「養形」雙方面著手，養神要修性安心，是屬於內在的陶冶，養形則倡導吐納與服食。王導過江提倡嵇康之論，其實不是沒有原因的。嵇康所說的養神之法追求的是「泊然無感」的境界，這頗能符合東晉士人亟欲曠達的表現。而不偏廢養形，就更能符合重生惡死的心理，在落實上更加容易。吐納和服食更是魏晉士人的風度表現，更能和當時流形的道教養生結合。於是我們看到東晉關於形神與養生的討論，基本上都不脫離嵇康 養生論 的範疇。¹⁷²

「神」作為人的精神指涉，顯然是被東晉士人普遍接受。所以我們就不難看出此段記載背後的意義：

¹⁷¹ 以上兩則皆見戴明揚：《嵇康集校注》（台北：河洛圖書出版社，1978年）卷第三， 養生論 ，頁 145 146。

¹⁷² 其中也有脫離此範疇的說法，不過大多是用於宇宙論而非養生方面的探討。如韓康伯論「神」時說：「方、體者，皆係於形器者也。神則陰陽不測，易則唯變所適，不可以一方、一體明。」見王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七， 繫辭上 ，頁 549。又說：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰者也，故曰「陰陽不測」。嘗試論之曰：原夫兩儀之運，萬物之動，豈有使之然哉！莫不獨化於大虛，？爾而自造矣。造之非我，理自玄應；化之？主，數自冥運，故不知所以然，而況之神。是以明兩儀以太極為始，言變化而稱極乎神也。夫唯知天之所為者，窮理體化，坐忘遺照。至虛而善應，則以道為稱。不思而玄覽，則以神為名。蓋資道而同乎道，由神而冥於神也。」王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七， 繫辭上 ，頁 556 557。這都將神與宇宙變化結合，與形神之「神」關係較遠，茲不論。

桓豹奴是王丹陽外生，形似其舅，桓甚諱之。宣武云：「不恆相似，時似耳！恆似是形，時似是神。」桓逾不說。¹⁷³

桓嗣為何在聽了桓溫的話後更加不悅呢？問題應是出在「恆似是形」句後又加上了「時似是神」一句。形似的事實已教桓嗣不悅，現在連偶爾地神似更不能讓桓嗣忍受，這充分顯示桓嗣的心中神與形份量是有差距的。所以當嵇康還說「形恃神以立，神須形以存」的時候，張湛則強調了前句而提出了「神役形者也」¹⁷⁴的說法，這就把嵇康所論形神相成的關係變成了主從關係。

既然是主從的地位，對於養神必然多所著墨。嵇康「泊然無感」的說法直接影響了張湛等人的說法，他們認為養神的最高境界也是如此：

神寂然不動，感而遂通，故能乘天下之微，會而通其用也。¹⁷⁵

神者，寂然玄照而已，不假於目。¹⁷⁶

韓康伯所言「寂然不動」，張湛所言「寂然玄照」、「不假於目」，其實也就是摒除了情感慾望之後的「無感」境界。至於要如何能達此境界？張湛再度結合了「虛」的理論，認為虛其心便能全其形：

心虛則形全矣，故耳不惑聲，目不滯色，口不擇言，心不用知；內外冥一，則形無震動也。¹⁷⁷

¹⁷³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，下卷下，排調第二十五，42條，頁809。

¹⁷⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四注，頁125。

¹⁷⁵ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第八，繫辭下，頁625。

¹⁷⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷五，湯問第五注，頁157。

¹⁷⁷ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四注，頁124。

而若能達此境界：「夫德充於內，則神滿於外，無遠近幽深，所在皆明，故審安危之機而泊然自得也。」¹⁷⁸

至於養形，不論吐納服食等理論，多記載於道教文獻，玄學理論較少觸及。然而東晉士人的行事上仍常見，此處舉王羲之之例為代表。在《雜帖》中他說道：

服足下五色石膏散，身輕行動如飛也。足下更與下匕致之不？治多少，尋面言之，委屈之事，實亦 人。尋過江言散。¹⁷⁹

足下為誰？現已不可考，然此處欲呈現的是：服食在東晉仍為士人普遍的養形方式，但矛盾的是，東晉士人的服食往往是尋求一種服食後的快感，這種快感無疑是欲望的滿足，從客觀的角度看有害於神，所以東晉士人的養生在理論與實際上常常是衝突的。這其實是東晉士人矛盾心態的又一寫照，雖然強調神役形，但大環境使得形常遭危難，養形似乎變成了養神的必要前提，「神須形以存」也就成了必然的心態。於是即使強調「虛」的張湛，在實際問題上還是用了現實的方法來解決：

役智求全，貴身賤物，違害就利，務內役外，雖之於死，蓋由於不幸也。

¹⁸⁰

在這段文字中，猶有「貴賤」、「利害」、「內外」之分，這離他自己所說有無雙遣的「虛」的境界有很大的距離，但在面對現實問題上，這的確是直接又具效

¹⁷⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 52。

¹⁷⁹ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷二十六，頁 1609。

¹⁸⁰ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁 130。

率的方式。

由養生論出發，東晉士人對於「聖人」的想法，也就較貼近現實，由於修養需神形並重，正可和郭象「游外宏內」的說法相應¹⁸¹，承繼郭象以降的論述，東晉的聖人觀並不強調其高高在上遙不可及的姿態，反而因兼養神形而在表象上與凡人並無二致。所以《世說新語》記載：

謝公云：「賢聖去人，其間亦邇。」子姪未之許。公歎曰：「若郗超聞此語，必不至河漢。」¹⁸²

關於「河漢」之意，劉孝標引《莊子》：「肩吾問於連叔曰：『吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。怪怖其言，猶河漢而無極也。』」¹⁸³可見得郗超和謝安的聖人觀是接近的。謝安之所以說出聖人與凡人差異接近，當是此種聖人觀所致。然必須要說的是，在他們的解釋中，這種表面上細微的差異，其實是一種修性上的鴻溝。要跨越這鴻溝，張湛提出了「游觀」之說：

我之所是，蓋是無所是耳。所適常通而無所凝滯，則我之所謂游觀。¹⁸⁴

張湛的「游觀」說，基本上就是脫胎自郭象的說法，如前所述，這當然是一種為名教的合理性所尋找的藉口。但從修養的角度來看，這使得一般人也能透過游觀的養神方式企及聖人之境，這就給人一種實踐上的動力。所以張湛的聖人，也是涉世甚深的：

¹⁸¹ 註 117 已引述郭象在《莊子 大宗師》注的說法，為論證方便，此處再引之：「聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」

¹⁸² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，75條，頁135-136。

¹⁸³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷上，言語第二，75條，頁136。

¹⁸⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四注，頁129。

夫聖人既無所廢，亦無所用。廢用之稱，亦因事而生耳。故俯仰萬機，對接世務，皆形跡之事耳。冥絕而灰寂者，固泊然而不動矣。¹⁸⁵

天下有能之而能不為者，有能之而不能不為者，有不能而彊欲為之者，有不為而自能者。至於聖人，亦何所為？亦何所不為？亦何所能？亦何所不能？俛仰同俗，升降隨物；奇功異跡，未嘗暫顯；體中之絕妙處，萬不視一焉。¹⁸⁶

張湛的說法若用於形神的修養上，當然是神重於形的。不論是他所謂的「游觀」，或是「廢用」、「為與不為」、「能與不能」的雙遣，都是一種「同於太虛」的養神境界。但他愈是強調「俯仰萬機，對接世務」、「俛仰同俗，升降隨物」只是形跡之事，愈是有此地無銀三百兩之嫌。這類的說法，其實還是應歸結到為維護名教的目的而服務，或許才更接近真相。

???? 咖????

東晉玄學在情性與才性之辨上仍有所討論，其中關於情性問題，在本章第二節論及名教與自然之辨時已有所討論，本節的焦點，將放在普遍重情的東晉時期，「無情論」是否仍有討論空間的問題上。

在東晉玄學關於有情無情之辨的記載，大概都不會錯過以下這段：

僧意在瓦官寺中，王荀子來，與共語，便使其唱理。意謂王曰：「聖人有情不？」王曰：「無。」重問曰：「聖人如柱邪？」王曰：「如籌算，雖無

¹⁸⁵ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四 注，頁 117。

¹⁸⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷二，黃帝第二 注，頁 69。

情，運之者有情。」僧意云：「誰運聖人邪？」荀子不得答而去。¹⁸⁷

此條劉孝標注曰：「王脩善言理，如此論，特不近人情，猶疑斯文為謬也。」余英時對此條與劉注推論「聖人無情論似乎此時已到了辭窮理屈的境地了」¹⁸⁸。然而我們看劉孝標「疑斯文為謬」的理由是他認為王脩在此條所論「特不近人情」，在普遍重情的東晉社會，標舉聖人無情者的確不可避免地會招致相當大的抨擊，劉孝標以王脩擅長論理不應說出違反當時風氣之語而推測「斯文為謬」，是毫無證據可言的。惟也無其他文獻可證王脩是否支持聖人無情的觀點，在清談的例子中，亦偶見同時持正反兩論論辯的情況，王脩就曾有這樣的例子。《世說新語》記載他和許詢為證明清談的技巧高超而流於意氣之爭便是一例¹⁸⁹，業師唐翼明先生說「東晉以後，清談中求美的傾向漸漸增強，遊戲的意味漸漸增多，語言也就由貴簡至漸漸變為貴華美、貴辭條豐蔚。有時甚至流為意氣之爭」¹⁹⁰即指此。然而余英時所說聖人無情論至此時已辭窮理屈，從王脩的「不得答」多少可以看出，但這並不表示東晉時期就無人主張無情之論。如張湛便謂：

知極則同於無情，能盡則歸於不為。¹⁹¹

這顯然是為了配合他「至虛」的宇宙論說法以及任情害性的論調所提出的說辭。事實上，第二節已談及東晉雖是一重情社會，卻仍有力主「情害性」的論述

¹⁸⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，57條，頁238-239。

¹⁸⁸ 余英時：《中國知識階層史論》，頁356。

¹⁸⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，38條載：「許掾年少時，人以比王荀子，許大不平。時諸人士及於法師並在會稽西寺講，王亦在焉。許意甚忿，便往西寺與王論理，共決優劣。苦相折挫，王遂大屈。許復執王理，王執許理，更相覆疏；王復屈。許謂支法師曰：「弟子向語何似？」支從容曰：「君語佳則佳矣，何至相苦邪？豈是求理中之談哉！」，頁225。

¹⁹⁰ 唐翼明：《魏晉清談》，頁83。

¹⁹¹ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四注，頁146。

。但既然說情會害性，在大環境下又不能「不近人情」地大唱無情之論，且自己也的確曾矛盾地提出「任情極性」¹⁹²、「肆性情」¹⁹³的論點，只好提出「至情」的說法：

情有一至，哀樂既過，則向之所感皆無欣戚者也。¹⁹⁴

張湛的「至情說」，其實就是在無情與有情說之間採一折衷的說法，也證明了無情論在東晉仍有其一定的影響力，並不見得到了「辭窮理屈」的末路，只是在重情的大潮流裡，它必須靠著有情的包裝才得以發揚。

另一與「性」有關的玄學論題，當屬才性之辨。東晉雖有才性之辯的記載，然並不十分清楚談論者對於才性異同離合的主張。比較清楚的見於兩則：

裕雖不博學，論難甚精。嘗問謝萬云：「未見《四本論》，君試為言之。」萬敘說既畢，裕以傅嘏為長，於是構辭數百言，精義入微，聞者皆嗟味之。¹⁹⁵

阮裕很明顯地是傾向支持傅嘏「才性同」的說法，然而持理為何並不清楚，《晉書》說他不博學卻精於論難，他支持才性同是否真有其學理上的依據？不無可議之處。另一則則是張湛：

物有能言而不能行，能行而不能言，才性之殊也。¹⁹⁶

¹⁹² 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁223

¹⁹³ 楊伯峻：《列子集釋》，卷七，楊朱第七注，頁216。

¹⁹⁴ 楊伯峻：《列子集釋》，卷三，周穆王第三注，頁113。

¹⁹⁵ 《晉書》卷四十九，列傳第十九 阮籍附阮裕傳，頁1368。

¹⁹⁶ 楊伯峻：《列子集釋》，卷八，說符第八注，頁268。

張湛主才性殊，顯然是傾向才性異與離的說法。張湛以言行來說才性，這樣的引喻似乎並不妥，通觀整部《列子注》，論及才性也僅此一條，張湛是否有心於才性之論？還是只是用語上的不嚴謹？實難查證。而有關才性之辨用力最深的，當屬殷浩，《世說新語》有兩則關於殷浩論才性四本的記載：

殷中軍雖思慮通長，然於才性偏精。忽言及四本，便苦湯池鐵城，無可攻之勢。¹⁹⁷

支道林、殷淵源俱在相王許。相王謂二人：「可試一交言。而才性殆是淵源峻、函之固，君其慎焉！」支初作，改轍遠之，數四交，不覺入其玄中。相王撫肩笑曰：「此自是其勝場，安可爭鋒！」¹⁹⁸

然而從這兩則記載，我們也只能知道殷浩善言才性四本，並不能確知他的傾向與主張。然而王葆玆在《玄學通論》中曾言道可由「言意之辨」來釋「才性四本」，如荀粲、何晏所主象不盡意與才性異、離之說契合；而傅嘏、鍾會論才性同、合，所持應為象盡意說。¹⁹⁹若王氏之論成立，則殷浩曾與孫盛辯論《易》象妙於見形論的記載便成了重要線索。殷浩與「一坐之人」王濛、謝尚、會稽王司馬昱皆反對孫盛之理，王葆玆用精闢的論證推論他們都是屬於荀粲、何晏的「微言盡意」一派，亦即主「象不盡意」說。²⁰⁰由此可證殷浩是主張才性異、離一派的，殷浩如此，東晉大部分玄學家也應是如此。惟此處筆者皆以王葆玆的說法推

¹⁹⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，34條，頁222。

¹⁹⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，51條，頁234。

¹⁹⁹ 王葆玆：《玄學通論》，頁608-610。

²⁰⁰ 王葆玆：《玄學通論》，頁239-242。

論，而王葆玄的說法是否全無可議之處尚未定論²⁰¹，只是在有限的文獻記載中，如此推論或有值得參考之處。

?? 岷km??

前面已提及王葆玄論及東晉玄學中殷浩等人關於言意之辨的傾向，此處再論及一些其他的說法。事實上，東晉玄學關於言意之辨的討論大多為承襲前人的說法，新意不多。如《世說新語》記載：

司馬太傅問謝車騎：「惠子其書五車，何以無一言入玄？」謝曰：「故當是其妙處不傳。」²⁰²

謝玄的說法明顯是「言不盡意」論。而王弼在《周易略例 明象》的「得意忘象」說，也為東晉士人所提倡。如庾闡 虞舜像贊并序：

夫至道玄妙，非器象所載；靈化潛融，非軌？所傳。²⁰³

以及他的另一篇文章 蒼龜論：

神通之主，自有妙會，不由形器；尋理之器，或因他方，不繫蒼龜。

象以求妙，妙得則象忘；蒼以求神，神窮則蒼廢。²⁰⁴

²⁰¹ 如業師唐翼明先生對王氏的說法便提出商榷之處，卻也認為其論可貴，為深入的探討提供了更多的角度。見《魏晉清談》，頁154。

²⁰² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上卷下，文學第四，58條，頁239-240。

²⁰³ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷三十八，頁1680下。

²⁰⁴ 嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》卷三十八，頁1681下。

而韓康伯也說：

夫非忘象者則？以制象。非遺數者？以極數。²⁰⁵

關於此點，寧稼雨論道：「如果以功利實用的人生態度為價值取向，那麼就要以犧牲審美人生態度為代價，這實際上就是『存象忘意』；如果以審美為價值取向，那麼就要拋棄功利實用的目的，則便是『得意忘象』。」²⁰⁶以東晉著重美感表現的士人風氣，寧氏的說法正好為「得意忘象」在東晉仍流行的情形作一註解。

比較特別的，要算是張湛《列子注》中的一些說法：

窮理體極，故言意兼忘。²⁰⁷

前面已提到張湛「虛」的境界要達到生死雙遣、有無雙遣的境地。這種「雙遣」以至於虛的功夫，同樣也被張湛用到了言意關係上：

比方亦復欲全自然，處無言無知之域，此即復是遣無所遣，知無所知。遣無所遣者，未能離遣；知無所知者，曷嘗忘知？固非自然而忘言知也。²⁰⁸

這樣的「無言無知」其實就是對言意的一種否定。張湛的說法之所以不為東晉士人言意之辨所採用，是因為他在根本上就已脫離言意之辨甚遠。所以張湛言

²⁰⁵ 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》卷第七，繫辭上，頁582。

²⁰⁶ 寧稼雨：《魏晉士人人格精神——《世說新語》的士人精神史研究》（天津：南開大學，2003年），頁329。

²⁰⁷ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四注，頁126。

²⁰⁸ 楊伯峻：《列子集釋》，卷四，仲尼第四注，頁126。

知（意）兼忘的說法，是一種境界說，而非認識論。而此說雖不容於玄學，卻更接近了先秦道家的說法。