

## 玄學中的公謙之辯

周 大 興\*

關鍵詞：玄學 公私 謙伐

### 一、時代的放達風氣

提起魏晉時代，大家腦海中首先浮起的印象，大概就是在黑暗的現實局勢之下竹林七賢所象徵的縱酒狂歌、放浪形骸的表現。其實，即使是竹林七賢的放浪，其行為背後也仍然有深厚的學養與思想為支撐，才能看得出在縱酒放任的行為之外，所表達、所透露出來的意義與訊息。後來的學者對於魏晉這一時代的評價，從沒有忘記過這個既精采浪漫、渾沌詭譎，而又令人哀慟的時期；而我們關於魏晉時代的政治文化、玄學思想的褒貶，往往就由對於竹林玄風的好惡程度之上表現出來。

阮籍與嵇康，這兩位竹林時期最重要的思想家，也是後來的人追求放任通達表現的精神導師。根據記載，阮籍生性「傲然獨得，任性不羈」，「嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸，時人多謂之痴。」阮籍雖然不拘禮教，但是「發言玄遠，口不臧否人物」，他嘗說：「禮豈為我設邪」，雖然醉臥於鄰家少婦身旁，其夫不疑，因為他「外坦蕩而內淳至」；由於不崇禮典，以致

---

\* 本所助研究員。

「禮法之士，疾之若讎」<sup>①</sup>。

同樣的，嵇康也是「土木形骸，不自藻飾」，他自己就說他：「性復疏懶，筋駑肉緩。頭面常一月十五日不洗，不大悶癢，不能沐也。」又說：「縱逸來久，情意傲散，簡與禮相背，懶與慢相成。」不但如此，嵇康對於政教禮法有「七不堪」，又「每非湯、武而薄周、孔，會顯世教所不容」<sup>②</sup>，導致後來鍾會得以藉機給他一個「言論放蕩，非毀典謨」的罪狀<sup>③</sup>。

竹林玄學在魏晉玄學史上的重要地位，還在於這一時期對於後來時代風氣的巨大影響。根據《世說新語·德行篇》第二十三條的記載：

王平子、胡毋彥國諸人，皆以任放為達，或有裸體者。樂廣笑曰：「名教中自有樂地，何為乃爾也。」

劉孝標引用王隱的《晉書》則進一步指出：

魏末，阮籍嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後貴游子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之為通，次者名之為達也。<sup>④</sup>

魏晉玄學的發展，誠如湯用彤所說的：「在『名教』與『自然』之辨的前提下，雖然一致推崇『自然』，但是對於『名教』的態度並不完全相同。〔……〕一派稱作『溫和派』，另一派名為『激烈派』。」<sup>⑤</sup>在玄學初期，以何晏、王弼為代表的正始玄學倡言萬物以無為本，這時的玄學精神，「蓋玄風

① 《晉書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年百衲本），〈阮籍傳〉，卷19，頁358。

② 嵇康：〈與山巨源絕交書〉，見殷翔、郭全芝：《嵇康集注》（合肥：黃山書社，1986年），頁115-130。

③ 《晉書·嵇康傳》，卷19，頁362。

④ 楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1988年），頁19。

⑤ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·附錄：魏晉思想的發展》，文收入賀昌群等著：《魏晉思想·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁132。

之始，雖崇自然，而猶嚴名教之大防」<sup>⑥</sup>，主張崇本息末、崇本舉末，對名教採取溫和的態度。

到了竹林時期的阮籍與嵇康就不同了，「屬魏、晉之際，天下多故，名士少有全者」，由於時代的刺激，對於名教的態度轉趨激烈。阮籍批評世俗的禮法為「天下殘賊亂危死亡之術」，更譏諷「君子之處區之內，亦何異夫虱之處禪中乎」<sup>⑦</sup>。嵇康則高舉「越名教而任自然」的旗幟，揚棄世俗虛偽的禮法限制，追求是非無措、無志無欲的至人心境<sup>⑧</sup>。嵇、阮二人的理論直接衝擊了傳統名教禮法的規範，「非湯、武而薄周、孔」，他們放浪形骸的姿態更影響了時代風氣，成為人們追求模倣的範式。對於嵇康、阮籍的衝擊名教，魯迅曾有一段著名的解釋：

嵇阮的罪名，一向說他們毀壞禮教。但據我個人的意見，這判斷是錯的。魏晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。因為魏晉時所謂崇奉禮教，是用以自利，那崇奉也不過偶然崇奉，〔……〕於是老實人以為如此利用，褻瀆了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教。——但其實不過是態度，至於他們的本心，恐怕倒是相信禮教，當作寶貝，比曹操司馬懿們要迂執得多。<sup>⑨</sup>

魯迅從「本心」／「態度」的區分，說明嵇康與阮籍對禮教的反對「態度」，乃是一種批判的姿態，是針對「以名為利」的名教社會名實不符情形的反抗。

⑥ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼之周易論語新義》，同前書，頁106。

⑦ 阮籍：〈大人先生傳〉，見陳伯君：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1985年），頁161-193。

⑧ 嵇康：〈釋私論〉，《嵇康集注》，頁231-243。

⑨ 魯迅：《而已集·魏晉風度及文章與藥及酒之關係》（臺北：風雲時代出版社，1989年），頁137。

魯迅由反面角度說明嵇、阮二人「相信」禮教、「寶貝」禮教的「本心」用意，頗有見地；然而平實而論，嵇、阮二人的「本心」並不能單純的解釋為「相信」禮教，即使這裏指的是真實無偽的禮教。因為在嵇康與阮籍後期的思想裏，他們的「本心」所嚮往的毋寧是一個原始自然、無是無非、無善無惡的天地境界。例如，阮籍在〈大人先生傳〉裏追求的是「與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成」的精神體會<sup>⑩</sup>，這樣的「本心」明白指向了「恬於生而靜於死」，「善惡莫之分，是非無所爭」<sup>⑪</sup>的心靈上的和諧，是至人「不知乃貴，不見乃神，神貴之道存乎內，而萬物運於外」的自然境界<sup>⑫</sup>。同樣的，嵇康的「本心」在於超越名教禮法，純任自然，他在〈釋私論〉中強調：「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，心不存于矜尚；體亮心達者，情不繫于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。〔……〕夫至人之用心，固不存有措矣。」<sup>⑬</sup>唯有超越了世間名教禮法的束縛，才能達到心無窒礙、冥物順通的境界。可以說，嵇康與阮籍的本心，已經超越了魯迅所說的相信禮教、寶貝禮教的本心了。而更重要的是，在越名教而任自然的主張之下，嵇康以「公」、「私」觀念來分別君子與小人：坦蕩的君子必須「心無措乎是非」，如果內心匿情矜吝、有所掩飾，即使是志道向善，仍然是有所措心，甚至是偽君子。反之，如果顯情無私，就算行為有非，也因為坦然不匿而仍屬於公。換句話說，心境的公私顯隱，取代了行為是非善惡的標準，影響所及，以後的許多驚世駭俗的蕩肆之風都是經由這個公坦、顯情的關口冒出來的。這是魏晉玄

⑩ 阮籍：〈大人先生傳〉，《阮籍集校注》，頁165。

⑪ 阮籍：〈達莊論〉，《阮籍集校注》，頁150。

⑫ 阮籍：〈大人先生傳〉，《阮籍集校注》，頁172。

⑬ 嵇康：〈釋私論〉，《嵇康集注》，頁231。

學從正始老學到竹林莊學的演變的關鍵，也是造成日後浪蕩成風的真正原因<sup>⑭</sup>。

## 二、真放達與假放達

如果說嵇、阮二人所批判、相信的禮教有真偽之別，那麼相應於禮教的真偽分別，我們對於衝擊禮法、放浪形骸的行為也必須作一真假的判斷。對於現實政教社會的弊端，先秦的道家皆曾下過嚴厲的針砭，老子說「大道廢，有仁義」（十八章），主張「絕聖棄智，絕仁棄義」（十九章）；而《莊子》也說過「聖人不死，大盜不止」（〈胠篋〉）的重話。到了玄學正始時期的王弼，援用老子的批判，對於漢末以來名教社會的亂象，提出了一針見血的評論：

校實定名，以觀絕聖，可無惑矣。夫敦樸之德不著，而名行之美顯尚，則修其所尚而望其譽，修其所道而冀其利。望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。<sup>⑮</sup>

王弼因而提出了「崇本以息末，守母以存子」的重要命題。但是，這裏對於名教社會的批判並非真的要棄絕仁義。後來的李充在《學箴》序中就明白的指出：

老子云：「絕仁棄義，家復孝慈。」豈仁義之道絕，然後孝慈乃生哉？蓋患乎情仁義者寡，而利仁義者衆也。道德喪而仁義彰，仁義彰而名利作，禮教之弊，直在茲也。<sup>⑯</sup>

李充「幼好刑名之學，深抑虛浮之士」，但是他也知道，道家絕仁棄義的說法

<sup>⑭</sup> 關於嵇康〈釋私論〉在玄學發展史上的意義及其理論效果，請參考筆者所著：〈越名教而任自然——嵇康釋私論的道德超越論〉，《鵝湖月刊》第17卷第5期（1991年11月），頁29-35，有較為詳細的解析。

<sup>⑮</sup> 王弼：〈老子指略〉，見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1981年），頁199。以下引文出處同此，除非必要不另註頁數。

<sup>⑯</sup> 《晉書·李充傳》，卷62，頁650。

不能單純的從字面上去了解。絕仁棄義的說法，乃是要批判「利仁義」的仁義之名，而不是「情仁義」的仁義之實；更不是主張「仁義之道絕，然後孝慈乃生」的因果關係，毋寧是說，仁義之道必須以孝慈的真情作為基礎。這正是道家「正言若反」的批判精神的表現。

失去了這樣的批判意涵，而只著眼於外在可見的批判表象，往往就會誤以為，透過「仁義之道絕，然後孝慈乃生」的乖張行徑就能夠回復到原來的理想。不幸的，這樣的想法，可能正是魏晉時代大部分衝絕名教網羅、放浪形骸之士所奉行的言行方針。

對於仁義之「情」與仁義之「利」的分別，袁宏也有同樣的看法：

夫稱誠而動，以理為心，此情存乎名教者也。內不忘己，以為身謀，此利名教者也。情存於名教者少，故道深於千載；利名教者衆，故道顯於當年。蓋濃薄之誠異，而遠近之義殊也。<sup>①7</sup>

「情名教」與「利名教」的差別，就是名教禮法的真偽所在。「情」、「利」的分別，可以說是魏晉思想家看待名教問題的共識與方法<sup>①8</sup>。現實的社會往往是以名為利，「內不忘己，以為身謀」，而不能情乎仁義，稱誠而動。

然而，了解名教禮法的真偽固然重要，更重要的是，批判虛偽名教而衝絕禮法的言行表現也出現了真假的差異。關於竹林時期的放達與日後如元康諸人的放浪作風的差別，東晉時的戴逵發表〈放達為非道論〉時仍然分得很清楚：

夫親沒而採藥不反者，不仁之子也。君危而屢出近闕者，苟免之臣也。

<sup>①7</sup> 袁宏：《後漢紀》（臺北：臺灣商務印書館，1986年《文淵閣四庫全書》第303冊），〈孝靈皇帝紀上〉，卷23，頁493。

<sup>①8</sup> 又如張湛也說：「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，執而不捨，則情之者寡而利之者衆。衰薄之始，誠由於此。」（《列子·仲尼》「樂天知命故不憂〔……〕」注）

而古之人未始以彼害名教之體者何？達其旨故也。達其旨故不惑其迹，若元康之人可謂好遷迹而不求其本，故有捐本殉末之弊，舍實逐聲之行。是猶美西施而學其顰眉，慕有道而折其中角，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。〔……〕嗟夫行道之人，自非性足體備，闇蹈而當者，亦曷能不棲情古烈，擬規前修。苟迷，擬之然後動，議之然後言，固當先辯其趨舍之極，求其用心之本〔……〕。不然，則流遷忘反，為風波之行，自驅以物，自誑以偽，外眩翬華內喪道實，以矜尚奪其真主，以塵垢翳其天正，貽笑千載，可不慎歟。<sup>①⑨</sup>

對於無法「性足體備，闇蹈而當」的一般人，戴逵寧可主張「擬之然後動，議之然後言，固當先辯其趨舍之極，求其用心之本」的穩當做法；這樣的立場和阮籍在〈大人先生傳〉中所鄙夷的「服有常色，貌有常則，〔……〕唯法是修，唯禮是克，〔……〕行欲為目前檢，言欲為無窮則」的名教君子比較起來，自是判若雲泥。不過阮籍與嵇康的放達，其實有內心的苦悶與不滿存在，這是對現實虛偽的禮教的抗議；後來元康諸人，並未親歷他們的真實感受，徒然以其外表形迹作為模倣的對象。例如，阮籍的兒子阮渾便想學其父親的作風，「亦欲作達」，卻遭到阮籍的制止。戴逵認為這件事透露出來的意義是：「籍之抑渾，蓋以渾未識己之所以為達也」，戴逵援引樂廣「名教中自有樂地，何至於此」的話，來批評元康之際的放達風氣，其實乃是「彼非玄心，徒利其縱姿而已」<sup>②⑩</sup>。

進一步分析，放浪形骸的態度除了有真假的差別，上述戴逵對於「竹林之

①⑨ 《晉書·戴逵傳》，卷64，頁669。

②⑩ 《世說新語·任誕篇》第十三「阮渾長成」條注引《竹林七賢論》：「〔……〕是時竹林諸賢之風雖高，而禮教尚峻。迨元康中，遂至放蕩越禮。樂廣譏之曰：『名教中自有

爲放」與「元康之爲放」的區分，還可以從兩個不同的角度來解釋。首先，「竹林之爲放，有疾而爲顰者也」，是說嵇康與阮籍的放達有其不得已的苦衷，他們率情任真、桀敖不羈的行爲表象背後，有種種批判現實、宣洩不滿、逃避政爭的複雜因素，了解其中的本旨，才不會被他們放縱的言行所迷惑。如果只是追求貌似，把嵇、阮內心不得已的「疾」所表現出來的「顰」當作模倣的對象，便是捨本逐末、「無德而折巾」的放浪而已。其次，嵇康、阮籍「越名教而任自然」的放達，注重的是心境的公坦無私，顯情無措，必須具備無是非善惡之分的修養，心平氣定的精神境界。真正的放達要有本真的「玄心」作基礎，如果以放達爲手段，「徒利其縱姿」，也就喪失了放達之所以爲放達的要件了<sup>②</sup>。

因此，放達之風除了有真假的問題，也牽涉到不同的動機與目的。真正的放達，如果是前述第一個角度的「放」，是透過否定現實禮教的虛偽，暴露禮法束縛的荒謬，以追求真正的精神自由與自我的解放；至於只求形似的東施效顰之舉，乃是利用了爲顰的「疾」本身，無德而折巾，誤把放達的病痛與不得已的否定形式當作了目的。第二個角度的「放」，則是從本心公坦無私的境界直接超越世俗名教禮法的規範；如果「徒利其縱姿」，則是無玄心之實，而利用了顯情無措的表現形式來達到一己私欲的饜足。對於這些放達的「公案」不加區別，那麼許多的怪誕言行就夾雜了不同的意義。例如《世說·任誕》六條記載：劉伶「我以天地爲棟宇，屋室爲禪衣，諸君何爲入我禪中？」<sup>②</sup>這樣的舉動究竟是何種類型的放達，必須回歸到行爲者本身與當時的環境中考量；又如《晉書·范宣傳》所說的：「正始以來，世尙老、莊，逮晉之初，競以裸裎

樂地，何至於此。』樂令之言有旨哉，謂彼非玄心，徒利其縱姿而已。」前揭書，頁554。

② 關於嵇、阮「放達」的問題與較詳細的分析，請參考筆者著：〈樂廣「名教中自有樂地」的玄學意義〉，《哲學與文化》第21卷第7期（1994年7月），頁635-644。

② 楊勇：《世說新語校箋》，頁551。



爲高。」<sup>23</sup>這樣的結論恐怕就失於倉促武斷了。

不過，裸裎露醜的暴露作風是一個比較嚴重的問題，這種「違反善良風俗」的行徑即使在現代社會看來，也會招致許多的非議。葛洪在《抱朴子》中便批評道：

世人聞戴叔鸞、阮嗣宗傲俗自放，見謂大度，而不量其材力非傲生之匹，而慕學之。或亂項科頭，或裸袒蹲夷，或濯腳於稠衆，或溲便於人前，或停客而獨食，或行酒而止所親。此蓋左衽之所爲，非諸夏之快事也。〔……〕夫古人所謂通達者，謂通於道德，達於仁義爾。豈謂通乎褻黷而達於淫邪哉。<sup>24</sup>

原本是爲了追求大道之本，「通於道德、達於仁義」的宗旨，到後來竟然會演變成「通乎褻黷而達於淫邪」的境地，這大概是嵇康阮籍等人所不願樂見的吧。

放任通達的問題，在東晉仍然是玄學家關心的重要課題。《抱朴子》所提出的「古人所謂通達者，謂通於道德，達於仁義爾。豈謂通乎褻黷，而達於淫邪哉」的疑難，在玄學的後期愈益成了玄學家思索的焦點；因爲要想放浪而達於淫邪，並非低下階層的百姓所能及，這需要具有相當的政治經濟地位的條件。儘管時局的動盪不安，「放逸之風，特別是不問世務的風氣卻在士大夫間始終存在」<sup>25</sup>。例如《晉書·江惇傳》裏指出：

（江惇）性好學，儒玄並綜。每以爲君子立行，應依禮而動，雖顯隱殊途，未有不傍禮教者也。若乃放達不羈，以肆縱爲貴者，非但動違禮法，亦道之所棄也。乃著〈通道崇儉論〉。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> 《晉書·范宣傳》，卷61，頁642。

<sup>24</sup> 《抱朴子》（臺北：世界書局，1979年），〈刺驕〉，頁152-153。

<sup>25</sup> 唐長孺：〈魏晉玄學之形成及其發展〉，《魏晉南北朝史論叢》（北京：三聯書店，1957年），頁337。

<sup>26</sup> 《晉書·江惇傳》，卷26，頁409。

江惇的〈通道崇儉論〉已經失傳，但據推測應該是一種會通玄禮、儒道並綜的「自然名教合一論」<sup>27</sup>。自然與名教關係的融合，是玄學後期的主要思潮，表現在學者所謂的「禮玄雙脩」的趨勢上<sup>28</sup>。

在阮籍與嵇康放任通達的「越名任心」的理論中，其「本心」原本是要追求虛心無措、公坦無私的精神，但是在任自然的理想裏，並沒有建立起一個客觀的價值標準作內容，只是追求心境坦然的無拘無束<sup>29</sup>。這樣的境界落實於現實社會的實踐上，難免替「有心人」的僭越打開了出口。嵇康與阮籍或不至於如此，但這是因為他們倆人的特殊機緣與性格修養，而不是他們真的奉行自家理論所獲得的結果<sup>30</sup>。換言之，心境情感的真假公私與行為是非的善惡標準，原是兩個不同的價值層級的問題，竹林玄學以前者凌駕、甚至取代了後者，雖然說批判、暴露了名教世界裏「偽君子」的真面目，但卻無法杜絕以任放為達的「真小人」的浮現，最後，甚至連徒利其縱姿的褻瀆淫邪之舉也可能在時代風氣的養成下一股兒的冒了出來。這樣一來，原本漢末名教世界的弊端乃是「君子」禮法道德的名實不分，在竹林玄學的洗禮下，反而變成了在放浪不羈的「小人」的真假上造成了問題。這一問題在竹林之後的「元康之為放」的風

<sup>27</sup> 唐長孺：〈魏晉玄學之形成及其發展〉，頁336。

<sup>28</sup> 同前註，頁338。名教與自然的融合思潮，目的是要解決原本只是政治秩序上的自然與名教衝突，轉變擴大到社會秩序、家族倫理方面的「情禮衝突」。參見余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版公司，1984年），頁350-372。

<sup>29</sup> 關於自然的問題，參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁340：「單只是『無心之用』是否即能決定公私、是非、與善惡？〔……〕這並不能客觀地決定道德真理之理上的必『是』或『存在』。」

<sup>30</sup> 阮籍雖說外坦蕩而內淳至，但是天下多故，即使不與世事，酣飲為常，也往往率意獨駕慟哭而反。他不拘禮教，但本性至孝，因母喪而窮號吐血，殆至滅性。其心中的情意衝突與心志交戰，實頗複雜。嵇康少好音聲，長而翫之，他在〈琴賦〉序中指出：「物有盛衰，而此無變，滋味有厭，而此不倦。可以導養神氣，宣和情志，處窮獨而不悶者，莫近於音聲也。」音樂的體驗，是嵇康追求自然和諧、無繫於人情哀樂的重要實踐。

氣中完全的暴露出來，也可以說是日後玄學發展一直難以擺脫的幽靈。

### 三、王坦之、袁宏與韓伯公謙之辯的提出

王坦之（320-395），字文度，弱冠即名重一時，號稱「江東獨步」，《晉書·王坦之傳》記載：

坦之，有風格，尤非時俗放蕩不敦儒教，頗尚刑名學。著〈廢莊論〉，〔……〕坦之又嘗與殷康子書論公謙之義曰：夫天道以無私成名，二儀以至公立德。立德存乎至公，故無親而非理，成名在乎無私，故在當而忘我。此天地所以成功，聖人所以濟化。由斯論之，公道體於自然，故理泰而愈降，謙義生於不足，故時弊而義著。故大禹、咎繇，稱功言惠而成名於彼，孟反、范燮，殿軍後入而全身於此。從此觀之，則謙公之義固以殊矣。夫物之所美，己不可收，人之所貴，我不可取，誠患人惡其上，衆不可蓋，故君子居之而每加損焉。隆名在於矯伐，而不在於期當，匿迹在於違顯，而不在於求是，於是謙光之義與矜競而俱生，卑挹之義與夸伐而並進。由親譽生於不足，未若不知之有餘，良藥效於瘳疾，未若無病之爲貴矣。夫乾道確然示人易矣，坤道隤然示人簡矣，二象顯於萬物，兩德彰於群生，豈矯枉過直而失其所哉。由此觀之，則大通之道，公坦於天地，謙伐之義，險巇於人事。今存公而廢謙，則自伐者託至公以生嫌，自美者因存黨以致惑，此王生所謂同貌而實異，不可不察者也。然理必有源，教亦有主，苟探其根，則玄指自顯，若尋其末，弊無不至。豈可以嫌似而疑至公，弊貪而忘於諒哉。康子及袁宏並有疑難，坦之標章擿句，一一申而釋之，莫不厭服。<sup>③①</sup>

王坦之是東晉中期的重要人物，爲人「忠公慷慨，標明賢勝」，簡文帝死

<sup>③①</sup> 《晉書·王坦之傳》，卷45，頁529-530。

後，坦之與謝安共撫幼主，曾上表主張：「臣聞人君之道，以孝敬爲本。臨御四海，以委任爲貴。恭順無爲，則盛德日新；親杖賢能，則政道邕睦。」<sup>③②</sup>王坦之又著有〈廢莊論〉，對於竹林以降的莊學玄風所引起的放蕩習俗頗爲不滿，認爲：「莊子之利天下也少，害天下也多。故曰『魯酒薄而邯鄲圍，莊生作而風俗頹』。禮與浮雲俱征，僞與利蕩並肆，人以克己爲恥，士以無措爲通，時無履德之譽，俗有蹈義之愆。」時俗的浪蕩成風，雖不能說是由莊子直接造成，然而，「魯酒薄非以圍邯鄲而邯鄲圍，聖人生非以起大盜而大盜起」<sup>③③</sup>，因此莊子之道只是一偏之見，「識其一不識其二」<sup>③④</sup>。

王坦之的〈公謙論〉大意主張「公道體於自然，謙義生於不足」，大公之道坦蕩無私，如天地般的功成自然；而謙伐之名出於人事的要求，屬於善惡是非的名分。公謙分論，二義殊途。公謙之別，其實正是玄學的主題「自然與名教」關係的另一種說法，這與王坦之的〈廢莊論〉主張孔、老之言而批評莊周的立場也有關係。

殷康子的文章現已不存，袁宏的疑難則尙可見到其所著〈明謙〉的殘文：

賢人君子，推誠以存禮，非降己以應世；率心以誠謙，非匿情以同物。故侯王以孤寡饗天下，江海以卑下朝百川。《易》曰：「天道下濟而光明，地道卑而下行。」《老子》曰：「高以下爲基，貴以賤爲本。」此之謂乎。<sup>③⑤</sup>

袁宏（328-376），字彥伯，少有逸才，文章絕美，是東晉的著名史家，著有《後漢紀》、《竹林名士傳》等書。袁宏認爲君子的謙德率心而誠，並非爲了降己應世的美名，或者匿情以同物。換言之，謙中並無矜伐隱匿之處，屬

③② 《晉書·王坦之傳》，卷45，頁530。

③③ 《莊子·胠篋》「魯酒薄而邯鄲圍」郭象注。郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1978年），頁157。

③④ 王坦之：〈廢莊論〉，見《晉書·本傳》，頁529。

③⑤ 嚴可均：《全晉文》（臺北：世界書局，1982年），卷57，頁7。

於自然而誠。袁宏另外著有〈去伐論〉，進一步說明了謙與伐的不同：

夫君者，必量才任以授官，參善惡以毀譽，課功過以賞罰者也。苟伐其善，必忘其惡，於是怨責之情必存乎心，希望之氣必形乎色。此矜伐之士、自賢之人所以為薄，而先王甚惡之者也。君子則不然，勞而不伐，施而不德，致恭以存其位，下人不隱其功，處不避汙，官不辭卑，唯懼不任，唯患弗能。故力有餘而智不屈，遠咎悔而行成名立也。<sup>36</sup>

袁宏進一步說明了矜伐之士自伐其善自忘其惡、心存怨責企望之情，與君子勞而不伐、施而不德的差異。王坦之區別公謙，主要的根據是謙伐同論，袁宏則是認為謙中無伐，君子之德施之於政事，即是致恭以存其位，任賢能，明善惡，自能賞罰分明，名實不亂。袁宏對於謙德的看法雖然與王坦之頗有差異，但是他對於「賢人君子，推誠以存禮，率心以誠謙」的說法，其實與王坦之的「大通之道，公坦於天地」的主張並無二致。

關於王坦之與袁宏的爭論，韓伯有所折中，《晉書·韓伯傳》：

王坦之又嘗著〈公謙論〉，袁宏作論以難之。伯覽而美其辭旨，以為是非既辯，誰與正之，遂作〈辯謙〉以折中曰：夫尋理辯疑，必先定其名分所存，所存既明，則彼我之趣可得而詳也。夫謙之為義，存乎降己者也，以高從卑，以賢同鄙，故謙名生焉。孤寡不穀，人之所惡，而侯王以自稱，降其貴者也。執御執射，眾之所賤，而君子以自目，降其賢者也。與夫山在地中之象，其致豈殊哉。捨此二者而更求其義，雖南轅求冥，終莫近也。夫有所貴，故有降焉，夫有所美，故有謙焉，譬影響之與形聲，相與而立。道足者，忘貴賤而一賢愚，體公者，乘理當而均彼我，降挹之義，於何而生。則謙之為美，固不可以語至足之道，涉乎大方之家矣。然君子之行己必尚於至當，而必造乎匿善；至理在乎無私，

<sup>36</sup> 《全晉文》，卷57，頁7。

而動之於降己者何？誠由未能一觀於能鄙，則貴賤之情立；非忘懷於彼我，則私己之累存。當其所貴，在我則誇，值其所賢，能之則伐。處貴非矜，而矜己者常有其貴；言善非伐，而伐善者驟稱其能。是以知矜貴之傷德者，故宅心於卑素；悟驟稱之虧理者，故情存於不言。情存於不言，則善斯匿矣；宅心於卑素，則貴斯降矣。夫所況君子之流，苟理有未盡，情有未夷，存我之理未冥於內，豈不同心於降挹洗之所滯哉（按：此句疑有衍誤）。體有而擬無者，聖人之德；有累而存理者，君子之情。雖所滯不同，其於遣之，緣有弊而用；降己之道，由私我而存，一也。故懲忿窒欲，著於〈損〉象，卑以自牧，實繫〈謙〉爻，皆所以存其所不足，拂其所有餘者也。王生之談，以至理無謙，近得之以矣。云人有爭心，善不可收，假後物之迹，以逃動者之患。以語聖賢則可，施之於下斯者，豈惟逃患於外，亦所以洗心於內也。<sup>③7</sup>

韓伯（332-380），字康伯，清和有思理，是東晉玄學名家，與王坦之齊名。庾劭嘗說：「思理倫和，我敬韓康伯；志力彊正，吾愧王文度。自此以還，吾皆百之矣。」韓伯對於當時周勰「居喪廢禮，崇尚莊老，脫落名教」的行為大力抨擊，時人譽為：「澄世所不能澄而裁世所不能裁者矣。與夫容己順衆者，豈得同時而共稱哉！」<sup>③8</sup>

韓伯對於王坦之與袁宏的爭論，加以折中。他認為，辯論公謙問題首先須「定其名分所存」，也就是對於公謙概念的內涵必須有所了解，才不會陷於名義之爭。「謙」之為義，在於「降己」，「公」則是「乘理當而均彼我」，因此公謙二義有別，「謙之為美，固不可以語至足之道，涉乎大方之家矣」。韓伯認為公謙雖然有別，但是謙德仍然是作為「理有未盡，情有未夷」的一般人

<sup>③7</sup> 《晉書·韓伯傳》，卷45，頁537。

<sup>③8</sup> 同前註。

行己處事的準則。由是，韓伯提出了折衷的看法，認為：「體有而擬無者，聖人之德。有累而存理者，君子之情。雖所滯不同，其於遣之，緣有弊而用，降己之道，由私我而存，一也。」一般人如同「君子之行己必尚於至當，而必造乎匿善」，需要下學上達的工夫，歷階而進，這和前引戴逵所說的「行道之人，自非性足體備，闇蹈而當者，亦曷能不棲情古烈，擬規前修。苟迷，擬之然後動，議之然後言，固當先辯其趨舍之極，求其用心之本」的旨意相同。

進一步分析公謙之辯的意義之前，除了應該了解當時時代的思想課題，並且也應將它放在玄學發展的大脈絡中考察，才能得到更清晰的認識。

#### 四、玄學脈絡下的公謙論述

我們在前節中已經引用了樂廣、戴逵、李充、袁宏、葛洪等人的見解，說明玄學家們對於通達放任的問題的關切。事實上，公謙、謙伐的問題，在不同的玄學家思想裏，也有不同的看法。

在王弼的玄學體系裏，公謙的問題，其實與自然／名教、有／無的關係問題有關。從天道自然的形上角度看，王弼以無形無名的自然之道作為天地萬物的宗主，萬物以無為本；也就是說，「天地任自然，無為無造，萬物自相治理」，「蕩然任自然」（《老子》五章注）。這一形上之道無私無營，不造作、不刻意；《老子》十六章「容乃公」王弼注：

無所不包通，則乃至於蕩然公平也。

王弼在《論語釋疑》裏進一步說明：

蕩蕩，無形無名之稱也。

道本身「蕩然公平」，才能夠苞通天地萬物，作為萬物之所由。所以說，「大道蕩然正平」（五十三章注）。與大道的公正、蕩然相類比，聖人治理天下，也必須效法天地的公正無私，「如唯無身無私乎？自然，然後乃能與天地合德」（七十七章注）。蕩然平正之道，落實在政教舉措上就是要求聖人無私無

爲的表現，「無私者，無爲於身也」（七章注），在《老子》三十八章注中，王弼進一步闡釋了天地之道與聖人公正無私的關係：

天地雖廣，以無爲心。聖王雖大，以虛爲主。〔……〕故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。〔……〕萬物雖貴，以無爲用，不能捨無以爲體也。捨無以爲體，則失其爲大矣。

《老子》八十七章「聖人不積」王弼注：

無私不有<sup>39</sup>，唯善是與，任物而已。

天地之道以「無」爲心，亦即無心而任自然；聖王以「虛」爲主，則在於效法道的蕩然平正。因此聖人必須「滅其私而無其身」，「無私」「任物」，不能有一己之私心，因一己之私而害了全體大公。

老子主張「三寶」，其中之一即是「不敢爲天下先」，「不敢爲天下先，故能成器長」，王弼注認爲：「唯後外其身，爲物所歸，然後乃能立成器爲天下利，爲物之長也。」（六十七章注）王弼這裏引用了〈繫辭上〉「備物致用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人」的說法<sup>40</sup>。進一步說，「不敢爲天下先」的意思，就是要求聖人在施政上謀求器用、定立名分尊卑時應該抱持著謙沖、知止的態度。《老子》二十八章「樸散則爲器」注：

樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故爲之立官長。以善爲師，不善爲資。移風易俗，復使歸於一也。

三十二章「道常無名〔……〕始制有名」注：

樸之爲物，以無爲心也，亦無名。故將得道，莫若守樸。〔……〕抱樸無爲，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。〔……〕

<sup>39</sup> 原作「無私自有」，依波多野太郎校改。見樓宇烈：《王弼集校釋》，頁193。

<sup>40</sup> 同前註，頁171。



我守其真性無爲，則民不令而自均也。始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰「名亦既有，夫亦將知止」也。

在此，王弼對於自然與名教的關係問題，有辯證的看法。一方面，名教世界的理想是如同天道般的自然無爲，一方面，名教社會畢竟是「聖人因其分散，故爲之立官長」，「始制官長，不可不立名分以定尊卑」。聖人要法天成化，移風易俗，就不能不正視現實社會「真散則百行出，殊類生」的制器利用的要求；可以說，名教世界立名分定尊卑的需求，乃是必要的。但是，重點在於能否「知止」，有所節制，所以要「鎮之以素樸，則無爲而自正」（〈老子指略〉），唯有掌握自然無爲的精神才是爲治之母，而不要在錐刀之末的繁文縟節上面爭名奪利。換言之，自然與名教之間既有崇本舉末（崇自然舉名教）的發展關係，也有崇本息末（崇自然息名教）的「知止」的必要限制。因此，自然與名教之間也就有了公／謙的不同關係，名教的發展必須本乎自然，而自然也是防止名教禮法淪於虛偽仁義、繁文縟節的終極規範。聖人若要效法自然之道的蕩然公平，在無爲而治的理念下，必須抱持「不敢爲天下先」的謙沖態度，才能立官長定尊卑，使名教社會移風易俗。一方面要「以善爲師，不善爲資」，一方面要反本知止，復歸於一。

《周易·復卦》「復其見天地之心乎〔……〕」注：

復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。〔……〕然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。〔……〕故爲復，則至於寂然大靜。先王則天地而行者也，動復則靜，行復則止，事復則無事也。

復者，反本。天地運行以寂然至無爲本，才能夠蕩然公平，聖人的治理天下，乃是「則天地而行」，以無爲心，必須稟持一個「復」的原則，在始制有名之

餘，「動復則靜，行復則止，事復則無事」。

進一步解釋，天地的運行本身寂然無爲，無所謂的「爲復」問題，只有現實名教社會的施政運作，才必須在始制有名之餘，抱持樸實無華、知止不殆的反省工夫，「爲復，則至於寂然大靜」。而復、息，皆需要謙的工夫，唯有謙虛、無私，才能真正的備物致用，移風易俗，達到公平自然的境地。

如果說，王弼主張謙而公，公謙合一，形上本體之道是公，聖人必須有不敢爲天下先的謙德，來知止，不殆；那麼，嵇康與阮籍則是嚮往一個大公無私，超越謙伐的名教倫理的至人心境。嵇康在〈釋私論〉中爲公私作了明白的界定：「私以不言爲名，公以盡言爲稱。善以無吝爲體，非以有措爲負」，「心有是焉，匿之以私；志有善焉，措之爲惡」。嵇康追求的是超越名教倫理的束縛，達到「越名任心，是非無措」的公坦境界，這必須心不存矜尚，情不繫所欲，才能夠「體清神正而是非允當」。因而嵇康主張：

夫公私者，成敗之途而吉凶之門也。故物至而不移者寡，不至而在用者衆。若質乎中人之體，運乎在用之質，而栖心古烈，擬足公途，（值）〔直〕心而言，則言無不是；觸情而行，則是無不吉。於是乎（同）〔世〕之所措者，乃非所措也；（欲）〔俗〕之所私者，乃非所私也。言不計乎得失而遇善，行不準乎是非而遇吉。其公私成敗之數乎！夫如是也，又何措之有哉！<sup>④</sup>

只要能夠不匿不措，不計較世俗得失，拋開世俗的是非，一般中人也能夠在直

④ 嵇康：〈釋私論〉，《嵇康集注》，頁232-233。原文中：「於是乎情之所措者，乃非所措也；欲之所私者，乃非所私也。」注者解釋爲：「將情感置於無是非之途，就等於是無措〔……〕」於義不暢。此處依牟宗三：《才性與玄理》，頁341校改：「〔……〕宗案：情之所措，欲之所私，辭不通順〔……〕魯迅以『欲』爲準，故疑『同』當爲『情』。『欲』，各本作『俗』，非必誤。若以『俗』爲準，則『同』似當作『世』。『世之所措者，乃非所措也。俗之所私者，乃非所私也』。此則較順。」

心觸情的狀態下處處得善遇吉。而具體的實踐方法在於由「氣靜神虛」與「體亮心達」做起，嵇康一方面在音樂的體會中獲得了「導養神氣，宣和情志」的功效；另一方面在養生的實踐上更進而主張：

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。愛憎不栖於情，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。<sup>④②</sup>

嵇康「越名任心，是非無措」「體清神正而是非允當」的理想最後在音樂與養生的導養之道中找到了歸宿。

從正始、竹林之後，世尚老莊，「殆晉之初，競以裸裎為高」。談到對於時俗放蕩的不滿，裴頠可說是最為義正詞嚴的一位，裴頠「深患時俗放蕩，不尊儒術。何晏、阮籍素有高名於世，口談浮虛，不尊禮法，尸祿耽寵，仕不事事」<sup>④③</sup>，因此著〈崇有論〉以釋其蔽。裴頠指出：

人情所殉，篤乎名利。於是文者衍其辭，訥者讚其旨，染其衆也。是以立言藉其虛無，謂之玄妙；處官不親所司，謂之雅遠；奉身散其廉操，謂之曠達。〔……〕其甚者，至於裸裎，言笑忘宜，以不惜為弘<sup>④④</sup>，士行又虧矣。<sup>④⑤</sup>

裴頠尖銳的批評以放達為藉口，肆行而無忌憚的作為，認為這是誇大了「人情所殉，篤乎名利」的片面問題，反而讓尸祿耽寵、毫無廉操之士獲得了玄妙雅遠等藉口。而這些都是玄學中主張貴無賤有之說招致的後果：

④② 嵇康：〈養生論〉，《嵇康集注》，頁145。

④③ 《晉書·裴頠傳》，卷35，頁270。

④④ 馮友蘭認為：「『不惜』二字不可解，『惜』字恐怕是『措』字之誤。應該是『不措』。『不措』就是『無措』。『無措』是嵇康的《釋私論》的主要意思。〔……〕裴頠所說的『以不措為弘』，就是針對嵇康的『無措』說的。」《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1992年），第4冊，頁116。此義可供參考。

④⑤ 《晉書·裴頠傳》，卷35，頁270-271。以下引文出處同此。

察夫偏質有弊，而睹簡損之善，遂闡貴無之議，而建賤有之論。賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮，禮制弗存，則無以為政矣。

只看到簡損清虛的可貴，貴無賤有，最後導致的乃是外形，遺制，忽防，忘禮。老子認為大道廢有仁義，失道而後德，失義而後禮，「夫禮者，忠信之薄而亂之首」（三十八章）；裴頠則指出，視仁義禮制為未有，將導致另一種忽防忘禮的浪蕩亂象。名教之蔽使得仁義禮法成了偽君子追求名利的工具，但是不講名教禮法，又何嘗不會造就一批裸裎露醜、言笑忘宜的真小人出來。

裴頠主張崇有，認為聖人為政之由，目的是綏理群生，訓物垂範，要維持政教禮制的正常運作，就必須班布政刑，「守以恭儉，率以忠信」。對於公謙的看法，裴頠認為：

老子〔……〕合於《易》之〈損〉〈謙〉〈艮〉〈節〉之旨，而靜一守本無，虛無之謂也。〈損〉〈艮〉之屬，蓋君子之一道，非《易》之所以為體，守本無也。

和王坦之認為莊子「識其一不識其二」之旨相同，裴頠認為，貴無、自然，崇尚玄遠曠達，只是「察夫偏質有弊，而睹簡損之善」的一偏之論，雖然說人情之常往往殉於名利的爭奪，但是過分的崇尚謙損的原則，必然落入虛無賤有的毛病，甚至造成外形、遺制、忽防、忘禮的後果。裴頠不崇尚無為之公，認為損謙之德只是君子的一道，更重要的是建立有為的名教倫理綱常。

郭象的玄學也主張崇有，但與裴頠的〈崇有論〉宗旨不同，裴頠批評貴無風氣，郭象的《莊子注》則是修正莊周「應而非會」「雖高不行」的狂言，在莊學逍遙無為的基礎上，再次發揮自然與名教圓融一致的妙旨，「上知造物無物，下知有物之自造也」<sup>④⑥</sup>。

<sup>④⑥</sup> 郭象：〈莊子序〉，郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1978年），頁2。以下引文出處同此，不另註頁數。

郭象與王弼均言自然，但郭象的自然更著重於解消道的形上學性格，提倡物物自生、獨化的相因玄冥的境界，因此，在公私的看法上，郭象「上知造物無物」，並非在萬物衆有之上講一個形上自然的大公正平之道，而是「下知有物之自造」，強調萬物本身任性自生的玄冥之公。公即是自然，自然無私。私者造作有爲，亦即是僞。〈大宗師〉「順物自然而無容私焉，則天下治矣」郭象注：

任性自生，公也。心欲益之，私也。容私果不足以生生，而順公乃全也。

〈天道〉「無私焉，乃私也」注：

世所謂無私者，釋己而愛人。夫愛人者，欲人之愛己，此乃甚私，非忘公而公也。

公是任性而爲，不羨不欲，安然於一己當身的本分，若有所求，即是有所依待，有所私。相對於此，聖人的治化之道也是無心而玄感，無心而隨物化。天道自然無私，聖人亦無一己之私，「以一正萬，則萬不正矣。故至正者，不以己正天下，使天下各得其正而已。物各任性，乃正正也。」（〈駢拇〉「非天下之至正也〔……〕」注）聖人無私無爲不干擾天下，才能讓萬物各得其性，彼此和順無礙。郭象甚至進一步主張，即使如形影之間的關係，也能「彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也」；這樣，萬物才能夠「各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜」，否則，就會「忘其自爾，宗物於外，喪主於內，而愛尙生矣」（〈齊物〉「罔兩問景曰〔……〕」注）。

同樣的，郭象認爲大鵬與斥鷃只要各安其性，天機自張，就能夠同登逍遙之域。但是郭象任性逍遙、各當其分的思想，也可能產生很大的問題。支遁就批評道：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道而寄指鵬鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不爲，不疾

而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉。苟非至足，豈所以逍遙乎。<sup>④7</sup>

所謂的任性自爾、無待逍遙，應該以「外無所謝而內無所矜」作基礎，也就是不能有私欲愛進之心。郭象認為鵬鷁的高飛低回，都是自然之能，各安其性，支遁卻認為大鵬「失適於體外」，斥鷃「有矜伐於心內」，二者都不是真正的逍遙。郭象與支遁的分歧，在人事上看來尤其明顯，如果只注重外表的行徑，所謂的「乘天正而高興，遊無窮於放浪」到底是至人玄心的至足逍遙，還是外貌形似的「有欲當其所足」，做如天真的快樂？究竟任性自生、順公乃全，是至人之心的放浪、至足的逍遙，還是淪為外有所營、內有所矜的欲望的滿足？這正是前面所引戴逵對於元康時代放縱之行的批評：「自驅以物，自誑以偽，外眩囂華，內喪道實。以矜尚奪其真主，以塵垢翳其天正。」這個問題，一直是玄學家們大感頭疼的問題。

除了上述的玄學「道德性」概念的公私論述，另外尚有一個作為政府、國家領域的「空間性」的公私概念<sup>④8</sup>。從士大夫的角度看，放逸之風與不問世務的問題是緊密相關的。因此，公謙的問題在魏晉時代還牽涉到實際的行政制度要求，也就是「委任」制度問題。「委任」，亦即委任責成，是魏晉時期的常用語，意指：「一種與指令性行政方式對立的政治責任制。如果說『官制』是設官分職，『選舉』是選擇人才來充任官職，那麼『委任責成』便屬行政的範圍，是使任職官員盡責的體制。」<sup>④9</sup>正始時期，夏侯玄、何晏等人倡議改革政

<sup>④7</sup> 《世說新語·文學》「莊子逍遙篇舊是難處」條注引，見楊勇：《世說新語校箋》，頁170。

<sup>④8</sup> 金耀基：〈中國人的「公」、「私」觀念〉，見喬健、潘乃谷主編：《中國人的觀念與行為》（高雄：麗文文化事業公司，1998年），頁60-73。

<sup>④9</sup> 王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁102。

制，收到了相當的成效。西晉的傅咸曾說：「正始中，任何晏以選舉，內外之衆職各得其才，粲然之美於斯可觀。〔……〕乃委任之由也。」<sup>⑤①</sup>魏明帝時，政令專斷於上，往往造成百官無法分職，權責不分，而權力又獨攬於一人，當時的杜恕就指出：

今之所謂賢者，盡有大官而享厚祿矣，然而奉上之節未立，向公之心不一者，委任之責不專而俗多忌諱故也。〔……〕今之朝臣不自以為不能，以陛下為不任也，不自以為不智，以陛下為不問也。<sup>⑤②</sup>

夫殉名好術之主又有惑焉，皆曰：為君之道，凡事當密，人主苟密，則群臣無所容其巧。〔……〕《易》曰：「機事不密則害成。」《易》稱機事，不謂凡事也，不謂宜共而獨之也，不謂釋公而行私也。人主欲以之匿病飾非，而人臣反以之竊寵擅權，疑似之間，可不察歟。夫設官分職，君之體也，委任責成，君之體也，〔……〕故善為政者，務在於擇人而已。<sup>⑤③</sup>

委任之責不專，其實正是公私不分的表現。在上位者專擅攬權，即使日理萬機，反而剝奪了各司的職責；君王一人獨任，不但不是大公的表現，反而造就了下位者逞私卸責的機會。這樣的公私觀念，顯然和傳統法家將「公」等同於君權法術的公私之分大相逕庭<sup>⑤④</sup>。相對於法家的立場，杜恕提出以公私主導法律輕重的觀念：

⑤① 《晉書·傅咸傳》，卷17，頁348。參見王葆玟：《正始玄學》，頁98。

⑤② 杜恕：〈諫聽廉昭言事疏〉，引自嚴可均：《全三國文》（臺北：世界書局，1982年），卷41，頁8。

⑤③ 杜恕：《體論·君第一》，《全三國文》，卷42，頁2-3。

⑤④ 例如《韓非子·飾邪》：「明主之道，必明於公私之分，明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公義也。必行其私，信於朋友，不可為賞勸，不可為罰沮，人臣之私義也。〔……〕公私不可不明，法禁不可不審。」見陳啓天：《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），頁211-212。

夫淫逸盜竊，百姓之所惡也，我從而刑之殘之刻剝之，雖過乎當，百姓不以爲暴者，公也。怨曠飢寒，亦百姓之所惡也，遁而陷於法，我從而寬囿之，雖及於刑，必加隱惻焉，百姓不以我爲偏者，公也。我之所重，百姓之所憎也；我之所輕，百姓之所憐也。是故賞約而勸善，刑省而禁奸。由此言之，公之於法，無不可也，過輕亦可，過重亦可。私之於法，無可也，過輕則縱姦，過重則傷善。今之爲法者，不平公私之分，而辯輕重之文；不本百姓之心，而謹奏當之書，是治化在身而走求之也。<sup>⑤4</sup>

法家以重罰明法爲公，法之輕重即公私之別。杜恕是魏晉時代政論家中少數「殊少法家趣味」的學者<sup>⑤5</sup>，主張以民心趨舍作爲法制輕重的標準，以百姓之心爲本，「公之於法，無不可也」。正始時期的曹羲亦著有〈至公論〉來闡明這個道理：

凡智者之處世，咸欲興化致治者也。興化致治，不察公抑〔私〕，割〔私〕情以順理，厲清議以督俗，明是非以宣教者，吾未見其功也。清議非臧否不顯，是非非賞罰不明。故臧否不可以遠實，賞罰不可以失中。〔……〕是以君子知私情之難統，至公之易行〔……〕。至公者，天之經也，地之義也，理之要也，人之用也。<sup>⑤6</sup>

這裏的公私之分，著眼的是興化致治的用人委任原則。如果視天下爲一己所有，委任之責不專，這是君主之私；身居高官厚祿而不盡職責，這是下位者的私。由於政治上的公私不分，魏晉時代的政論家們，往往提出爲政「莫大乎至

<sup>⑤4</sup> 杜恕：《體論·法第六》，《全三國文》，卷42，頁8。

<sup>⑤5</sup> 湯用彤：《魏晉玄學論稿·讀人物志》，頁17。

<sup>⑤6</sup> 《全三國文》，卷20，頁8。此處文字依王葆玟：《正始玄學》，頁96-97而補。



公」的說法，作為施政用人的大原則<sup>⑤7</sup>。如果能夠委任用賢，政務公私分明，才能追求治化天下的理想，但用官擇人，必須能夠區別賢愚，做到合理的分工授職。這裏，至公與謙讓之間就有了必要的連繫。劉寔著〈崇讓論〉，便是從個人修養與謙讓風氣，一步一步的推到無所用心的無為之治：

古者聖王之化天下，所以貴讓者，欲以出賢才息爭競也。夫人情莫不欲己之賢也，故勸令讓賢以自明賢，豈假讓不賢哉。故讓道興，賢能之人不求而自出矣，至公之舉自立矣，百官具，任為百官之副亦豫具矣。〔……〕在朝之士相讓於上，草廬之人咸皆化之，推賢讓能之風從此生矣。〔……〕夫人情爭則欲毀己所不如，讓則競推於勝己。故世爭則毀譽交錯，優劣不分，難得而讓也。時貴讓則賢智顯出，能否之美，歷歷相次，不可得而亂也。〔……〕人人無所用其心，任衆人之議，而天下自化矣。<sup>⑤8</sup>

劉寔認為，不論是個人的修養，或者社會風氣的改善，都必須從「讓道」做起。唯有崇讓，才能賢智顯出，不爭而自明；而且推賢讓能成風，自然百官具任，「人人無所用其心」，無為而化。換句話說，在劉寔的想法裏「貴讓」成了追求至公之道的首要條件，道德上的謙讓，不僅可以消彌人情倫理上的爭欲，而且是政治上辨別人才賢愚能否的指針。前節提到王坦之也曾上表主張「以委任為貴」、「親杖賢能」的政策，而袁宏提倡謙德，也在〈去伐論〉中

<sup>⑤7</sup> 見傅玄：《傅子》〈通志〉、〈問政〉等篇（《全晉文》，卷48）。其他如袁準的《政論》有〈貴公篇〉（卷55），潘尼的〈安身論〉，主張「存正無私」（卷94）……等等。此外，傅玄認為：「知人之難，莫難於別真偽。設所修出於為道者，則言自然而貴玄虛；所修出於為儒者，則言分制而貴公正；所修出於為縱橫者，則言權宜而貴變常。九家殊務，各有其長。」（《傅子·補遺上》，《全晉文》，卷49，頁2）這裏將「貴公正」與「貴玄虛」分屬於儒、道兩家，意謂自然與名教的兩個不同領域，有不同的修養要求。如果著眼於名教政制的機制，則「分制而貴公正」確實是魏晉以來政論家的一貫主張，至於主張自然玄虛的玄學家，是否就排斥分制公正的原則，則是另一個問題。

<sup>⑤8</sup> 《全晉文》，卷39，頁1-4。

具體主張「君者，必量才任以授官，參善惡以毀譽，課功過以賞罰」，「唯懼不任，唯患弗能」，從任官擇人的為政角度考量公謙的關係。

如果說，放浪形骸的風氣主要是由個人的公私性情的矛盾衝突而引起，那麼，委任責成的提出就是要解決在公共事務領域的公私權責的分配問題。魏晉玄學家在政治上大多強調委任、至公，其背後的精神與理想正是自然之道、無為而治的理念。所謂無為而治，並非如法家所主張的「法莫如顯，術不欲見」，成為上位者統御臣民的絕對宰制權力；也不是消極的放任，一無所為。用現代的術語來說，自然無為的理念頗為類似自由主義所提倡的「自發的秩序」(spontaneous order)<sup>⑤⑨</sup>，王弼認為這是聖人以無為心，崇本息末的表現，也就是為政者以及政府「輔」萬物之自然而不敢為，「有如今日之所謂『自治』」<sup>⑥⑩</sup>；郭象則進一步主張「主上無為於親事，而有為於用臣，〔……〕各當其能，則天理自然，非有為也」<sup>⑥⑪</sup>，進而「蕩然任自然」使天下各得其正。換言之，委任、至公之道的提出，也就是在名教世界政治領域要求一種「分層負責的政治」<sup>⑥⑫</sup>。

### 五、公謙之辯的意義

從上一節的討論可以知道，公私、公謙，或謙伐的問題在各個玄學家的思想裏有不同的面貌，不過也可以說都圍繞著自然與名教這一主題。從形上學角度談公謙，涉及到大公無私的自然之道與人事社會的謙伐的關係，如何達到自然無為；從至人之心的修養上談公私，同樣的也有公坦自然與謙伐曠達與否的

⑤⑨ 參見石元康：〈自發的秩序與無為而治〉，《當代自由主義理論》（臺北：聯經出版事業公司，1995年），頁57-78。

⑥⑩ 參見徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁218。

⑥⑪ 郭象《莊子·天道篇》「故古之人貴夫無為也〔……〕」注。

⑥⑫ 石元康：〈自發的秩序與無為而治〉，頁71。

問題。

王坦之、袁宏與韓伯的公謙論辯，從玄學發展的脈絡上看，也就有了多重的視野。

首先，就實際的放蕩風氣來說，王坦之「尤非時俗放蕩，不敦儒教」，對於「莊生作而風俗頹」的莊學影響頗為不滿。但是他主張「孔老之言」，認為公道體於自然，天道無私無名才能夠「天地所以成功，聖人所以濟化」，這正是正始玄學以降主張「天地以自然運，聖人以自然用」的基本課題<sup>63</sup>。袁宏主張「推誠以存禮，率心以誠謙」，區別矜伐、自賢之士與彬彬君子的不同，著重的是誠實無欺的真正謙德，將之上提到「勞而不伐，施而不德」的自然層次。這與袁宏一貫區分「情名教」與「利名教」的差異，進而主張名教倫理「蓋準天地之性，求之自然之理」<sup>64</sup>，「道明其本，儒言其用」<sup>65</sup>的綜合儒道立場是一致的。韓伯本於王弼之學，續注《周易》，對於「居喪廢禮，脫落名教」的風潮亦大力抨擊，他的立場在於折中公謙，調和自然與名教。可以說，三人對於時俗的通於褻瀆、達於淫邪的風氣皆不以為然，但是敦尚儒教並不就是反對玄學，因為他們一致主張形上自然的本體即是大公之道；借用湯用彤的話來說，三人「雖然一致推崇自然，但是對於名教的態度並不完全相同」，他們的差異具體表現在名教謙德的認定與接受程度上。

除了時代的放浪風氣、任官擇人的要求，公謙關係本身就是玄學思想的一個主題，也可以說是「自然／名教」關係在玄學後期的另一種表達的方式。如果說，正始時期的公謙關係，相應於自然與名教的本末關係，公是形上的蕩然正平之道，謙是聖人抱樸無為的態度；名教世界孝不任誠、慈不任實的矜伐虛

<sup>63</sup> 何晏引夏侯玄語，見張湛：《列子》（臺北：藝文印書館，1975年），〈仲尼篇〉，頁52「蕩盪乎民無能名焉」注引何晏〈無名論〉。

<sup>64</sup> 《後漢紀·孝獻皇帝紀》，卷26，頁780。

<sup>65</sup> 《後漢紀·孝章皇帝紀下》，卷12，頁629。

偽現象固應批判，但是真正的謙沖之德卻是聖人崇本舉末、守母存子的必備要件。竹林時期的嵇康、阮籍主張越名教而任自然，他們看出了禮教名實不分的真面目，爲了謙的美德，或者矜持拘謹，甚而伐善自誇；嵇、阮因此要求無謙之至公，超越善惡而顯情無措。可以說，嵇、阮二人超越了謙伐問題進而追論心境之公私，玄學後期的思想家們則看到了越名任心脫落名教所導致的放蕩後果，更由謙伐的問題重新反省名教禮法的價值地位。

王坦之、袁宏與韓伯的公謙之辯，我們可以從韓伯的〈辯謙〉談起。韓伯認爲王、袁二人的論難「是非既辯，誰與正之，遂作辯謙以折中」。這裏有兩個問題，一是辨別是非，也就是「定其名分所存」，得彼我之趣；一是「正之」，屬於韓伯的折中立場。

就公謙、謙伐的名分概念來說，韓伯認爲「謙之爲義，存乎降己者也，以高從卑，以賢同鄙，故謙名生焉」，「謙」的意義是「降己」，處高位而不自居，雖賢能而不自稱，具體的例子就是顏淵所說的「願無伐善，無施勞」（《論語·公冶長》）。「謙」的反義即是「伐」善、自誇。「公」與「謙」不同，「道足者，忘貴賤而一賢愚，體公者，乘理當而均彼我，降挹之道於何而生」。「公」的意義是渾忘貴賤賢愚之別，自然當理。唯有體公者才能「一觀於能鄙」「忘懷於彼我」，這是無私無累、自然當理的至足之道。一般的常人是「君子之情」無法乘理當而均彼我，故只能「有累而存理」，這是名教世界「夫有所貴，故有降焉；夫有所美，故有謙焉」的相對價值世界。君子必須透過「匿善」「降貴」的謙德來排遣「伐善」「矜誇」的虧理傷德，一步步期於至當無私之境地。「公」的反義，則是「私」。

從韓伯的觀點看來，他與王坦之主張「公道體於自然，故理泰而愈降，謙義生於不足，故時弊而義著」的立場大致相同。需要說明的是，王坦之的至公之德在於「理泰而愈降」，可以說，公道的當理無私是自然功成，此處理泰而愈降的「降」，指的是至公無私的自然之「降」，這與人事謙德的降己之道不

同，後者的「降」乃是生於不足，因時弊而義著的表現。

袁宏與王坦之的爭論主要在於二家對於謙德認定的不同。王坦之認為謙義出於不足，韓伯也說君子之情是有累而存理，「存我之理未冥於內」；唯獨袁宏力排眾議，主張「賢人君子，推誠以存理，非降己以應世；率心以誠謙，非匿情以同物」，真正君子的表現乃是「勞而不伐，施而不德」。袁宏的謙恭之禮以「推誠」「率心」作基礎，在他的理想中，君子的謙德並不是為了應世同物的需要而刻意表現出來的降己之道；相反的，賢人君子的推誠之心，原就是公道自然的體現，其中並無伐善施勞之處。

如果王坦之與袁宏的爭論只是對於謙德認定的分歧，問題就容易解決了。但是，公謙之辯的意義不僅在於區別公謙有否不同，更重要的是如何達到公，如何妥善解決公與謙之間的關係問題。

王坦之區別公謙，認為「謙義生於不足，故時弊而義著」，這裏的「生於不足」可以有不同的含意。老子主張絕聖棄智，認為「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」（十八章），王弼注：「甚美之名，生於大惡，所謂美惡同門。〔……〕若六親自和，國家自治，則孝慈、忠臣不知其所在矣。」從謙義的產生原因上說，由於國家昏亂、六親不合，現實名教世界其實是無謙的時弊社會，所以才有種種大力提倡謙德的舉動與需要，這就是甚美之名「生於」大惡的第一個原因。再從第二個角度來看，謙義本身意謂著「降己」，以高從卑，其意義是不伐；謙的美德必須出於體認到自我修養的不足，因此「理有未盡，情有未夷，存我之理未冥於內」，這與追求「在當而忘我」（王坦之）、「乘理當而均彼我」（韓伯）的至公境界當然頗有差別。

前面已經提過，公的反義是私，謙的反義是伐；公謙之間其實並不存在對反的關係。從上述對於「謙義生於不足」的分析看來，所謂的「生於」就有兩個不同的意義。前者的「生」，指現實因果條件的產生，是因謙的缺乏的要求來講的；後者之「生」，則是說謙的本義有「存我之理未冥於內」。前者是外

在條件的不足，後者為內在義理的不足，從這兩個不同意義的「不足」來檢討，自然會對謙德產生不同的反省與評價。

如果說，大家對於公道體於自然的主張均無異辭，究竟謙德的問題出在哪裏？公無私，而謙可否也說無私？謙與伐之間又有什麼關係呢？王坦之從「大通之道，公坦於天地；謙伐之義，險巇於人事」的對比著眼，認為：「隆名在於矯伐，而不在於期當，匿迹在於違顯，而不在於求是，於是謙光之義與矜競而俱生，卑挹之義與夸伐而並進。」謙德出於人間世以名為教的要求，有隆名之美。這裏，王坦之用了「甲在於非乙，而不在於丙」的表述，可有兩種意含。第一種是說，「甲的行為淪於非乙，而忘了其本旨丙」；第二種則主張，「甲的本意是非乙，而不在於丙」（甲、乙的意義相反）。依照第一種意義，提倡謙讓之德的美名，往往淪於矯枉過直，只是為了去伐；而卑下隱匿的行為也往往只求與顯達作風反其道而行，二者都忘記了至公當理的初衷，以至於謙讓卑抑的美德變成了標榜之名，一味的追求去伐、違顯的極端，捨本逐末，反而導致了矜謹、自夸，這是認手段為目的、以名為利所產生的毛病（對袁宏而言，甲應該就是丙）。第二種意義則認為，謙讓卑抑與伐善求顯二者皆是有所為而為的相對觀念，追求其中的甲（謙、卑），在於去掉乙（伐、顯），但是為求去掉乙，卻仍然掉入乙'（矜、夸）。在此，謙卑與矜夸二者也就沒有了分別，只是一體之兩面；或者說，從絕對的角度言，現實經驗裏的謙虛只是驕傲的代名詞，因為二者都存有私我之累，拘滯於情理之心<sup>66</sup>。

<sup>66</sup> 謙卑究竟會導致矜謹，還是矜夸，或二者皆有？《老子》二十四章：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」古文多矜、伐並舉。馬一浮《泰和宜山會語·去矜》：「曰善曰能，是居之在己為矜；曰勞曰功，是加之於人為伐。渾言則矜、伐不別，皆因有我相、人相而妄起功能。〔……〕然《論語》有『君子矜而不爭』及『古之矜也廉』，朱子注：『莊以持己曰矜。』〔……〕此『矜』字不是惡德，但雖有持守，乃作意出之，不免崖岸自高，亦是一種病痛。今所謂矜不是此類，是專指矜伐之『矜』，此則純是惡德，故去之務盡也。」虞萬里點校：《馬一浮集》（杭州：浙江古

細按王坦之的〈公謙論〉，其「謙義生於不足」、「隆名在於矯伐，而不在於期當〔……〕」的說法，應該屬於我們分析的第一種意義。王坦之似乎主張，名教應以自然為本，謙德的目的本在於期當、求是。他的說法與老子、王弼的主張類似，「由親譽生於不足，未若不知之有餘，良藥效於瘳疾，未若無病之為貴矣。夫乾道確然示人易矣，坤道隤然示人簡矣，二象顯於萬物，兩德彰於群生，豈矯枉過直而失其所哉。」由於現實無謙的需求而講求謙德，目的是達到自然無私的大公之道，而不是矯枉過直，導致弊端。

由上可知，王坦之明辯公、謙，目的是要讓謙以公為本，謙不是公，但謙的本旨在於求公，而公可以防止謙德的缺陷。〈公謙論〉雖然區別自然天道（公）與人事時弊（謙），但並沒有因噎廢食，王坦之認為，如果「存公而廢謙，則自伐者託至公以生嫌，自美者因存黨以致惑，此王生所謂同貌而實異，不可不察者也」。如果有公而無謙，只是一味講求至公之自然而沒有實際的著手入路，反而讓自伐、自美者拿「無謙」、「廢謙」為藉口，導致從竹林的放達演變為元康之放浪，「自驅以物，自誑以偽」，打著公坦大道的旗幟，解纜放船終至於狂蕩恣肆而不止。

再從袁宏的立場看，袁宏的〈明謙〉、〈去伐〉的宗旨其實是將王坦之區別公、謙的方法用來區別謙、伐，公謙合論。「謙」是「推誠以存禮，率心以誠謙」，賢人君子的謙道既非出於不足的要求，在實踐上又能勞而不伐、施而不德，所以不會有矜伐自賢的私我之累的毛病。袁宏對於謙德之美的推崇，主要從「稱誠而動，以理為心，此情存乎名教者也」的「情名教」立場論證，這和王坦之由「內不忘己，以為身謀，此利名教者也」的以名為利的角度看謙伐關係，自是扞格不入了。

---

籍出版社，1996年），第1冊，頁90。若詳細區分：依照王坦之第一種意義的謙虛，在名教社會裏往往變成以謙為名，淪於拘謹。第二種意義的謙虛，若出於私意，則不免自高自夸。

前面提到，韓伯著〈辯謙〉折中涉及兩個問題，一個是辯明公謙、謙伐的概念名分，一個是「正之」的立場。韓伯基本上接受王坦之的看法，「存乎降己」的謙德與「至足之道」的公是有差別的，不過，對於公謙分途，二人所持的理據卻有不同。王坦之認為謙義出於不足，是因為名教的謙美應該以自然公道為本；而韓伯則認為謙德的不足是因為它有未冥之理、不平之情互於心胸，有私我之累，也就是我們前面分析的第二種意義。韓伯指出：「誠由未能一觀於能鄙，則貴賤之情立；非忘懷於彼我，則私己之累存。當其所貴，在我則誇，值其所賢，能之則伐。處貴非矜，而矜己者常有其貴，言善非伐，而伐善者驟稱其能。是以知矜貴之傷德者，故宅心於卑素，悟驟稱之虧理者，故情存於不言。情存於不言，則善斯匿矣，宅心於卑素，則貴斯降矣。」這正是從相待的角度看謙伐貴賤的不足，所以韓伯說：「夫有所貴，故有降焉，夫有所美，故有謙焉。譬影響之與形聲，相與而立。」

王坦之分論公、謙，主要是取法王弼注《老》的以無為本、崇本舉末的方法；袁宏則將公謙合論，立場傾向於「量才任以授官，參善惡以毀譽」、「稱誠而動、以理為心」的傳統名教政制，主張委任無為的公平無私。韓伯的折中又有所不同，轉而偏向《莊子》的至人真人的心境，嚮往任性自生、乘天正而高興的「大方之家」的「至足之道」。因從韓伯的立場來看，「體有而擬無者，聖人之德；有累而存理者，君子之情。雖所滯不同，其於遣之，緣有弊而用；降己之道，由私我而存，一也。」與體公無私的至足之道相比，名教世界「體有擬無」的聖人和「有累存理」的君子都是有所滯，有所累的。

一般皆認為韓伯續注《周易》，其思想體系近於王弼，事實上，韓伯的《注》文除了直接繼承王弼的玄學思想之外，也受到向、郭莊學的影響<sup>67</sup>。眾所周知，王弼主張聖人「體無」，「神明茂，故能體沖和以通無。〔……〕

<sup>67</sup> 參見王葆玟：《玄學通論》，頁388。



聖人之情，應物而無累於物者也」<sup>⑥⑧</sup>；而韓伯則從莊學的角度看待聖人，《易·繫辭上》「鼓萬物而不與聖人同憂」注：

萬物由之以化，故曰「鼓萬物」也。聖人雖體道以為用，未能至無以為體，故順通天下，則有經營之迹。<sup>⑥⑨</sup>

韓伯這裏主張聖人之應機施化「順通天下，則有經營之迹」的看法和〈辯謙論〉中提到的聖人「體有而擬無」的意思是一致的，都認為聖人「未能至無以為體」，因此也就和王坦之的「天地所以成功，聖人所以濟化」的聖人理趣有所不同，也和王弼主張的「聖人體無」之說有所區別。不僅如此，韓伯與王弼對於天道形上學的見解也存在著相當的歧異，《易·繫辭上》「陰陽不測之謂神」韓伯注：

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？莫不獨化於太虛，歛爾而自造矣。造之非我，理自玄應，化之無主，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，由神而冥於神者也。<sup>⑦⑩</sup>

相對於王坦之、王弼追求一個形而上的「天地所以成功，聖人所以濟化」的蕩然平正的公道，韓伯的「體公」之道則隱含了向、郭莊學的理趣，其形上學傾

⑥⑧ 見《三國志·魏書·鍾會傳》卷28注引何劭《王弼傳》（臺北：世界書局，1985年），頁795-796。

⑥⑨ 樓宇烈：《王弼集校釋》，頁542。王葆玟教授認為韓伯此注受到了郭象「物各自造」一說的影響，「綜結韓康伯此注與《辨謙論》的見解，可以看出是以繼承王弼為主，兼承向秀、郭象《莊》學，對嵇康、阮籍之學則一概不取。」（《玄學通論》，頁388）

⑦⑩ 樓宇烈：《王弼集校釋》，頁543-544。

向解消《老子》道論的存有論的性格，注重的是「忘貴賤而一賢愚，乘理當而均彼我」，「坐忘遺照」「理自玄應」的獨化境界，也就是「造之非我，化之無主」的任性自生、遊外以冥內的至人心境的涵養。因此，〈辯謙論〉的折中主旨其實是在萬物莫不獨化自造的神化冥運境界中，讓「忘懷於彼我」的至當之理與有私心之累的匿善謙德並存。

由上可知，王坦之、袁宏與韓伯的公謙論辯，其實均有各自立足的玄學思想為背景。不但王坦之與袁宏對於「謙」德的認定看法分歧，韓伯與王坦之對於理想至當的「公」道的解釋與體會，也有相當的差異。可以說，王、袁、韓三人對於公謙、謙伐觀念的爭論與分歧，也就是玄學中的老學派、傳統名教政論，與莊學派的差別。

## 玄學中的公謙之辯

周 大 興

### 提 要

「公謙之辯」是魏晉玄學史上一個重要的主題，它牽涉大公無私的自然之道與人事倫理的謙虛美德之間的關係問題，也可以說是玄學中「自然與名教」的天人關係問題在後期玄學的另一個表達方式。然而，當前學界對於此一課題尚乏注意。本文嘗試對於王坦之、袁宏、韓伯三人的「公謙之辯」加以分析，透過時代放達風氣的批評與反省，從玄學發展史的整體脈絡著眼，審視「公謙之辯」的玄學意義。結論指出：王坦之、袁宏與韓伯的公謙論辯，其實均有各自立足的玄學思想為背景。不但王坦之與袁宏對於「謙」德的認定看法分歧，韓伯與王坦之對於理想至當的「公」道的解釋與體會，也有相當的差異。可以說，王、袁、韓三人對於公謙、謙伐觀念的爭論與分歧，也就是玄學中的老學派、傳統名教政論，與莊學派的差別。

## The Debate over Unselfishness and Modesty in *Hsüan-hsüeh*

CHOW Ta-hsing

The debate over unselfishness and modesty was one of the important topics in the history of *hsüan-hsüeh* in the Wei-Chin period. It had to do with questions of the relations between a natural unselfish way and the virtue of modesty in human ethics. However, very little scholarly attention has been paid to this issue until now. This essay attempts to analyze the debate over unselfishness and modesty of Wang T'an-chih, Yüan Hung, and Han Po. With proper perspective from criticism and reflection on the liberating atmosphere of the period, and looking at it in terms of the overall historical development of *hsüan-hsüeh*, we can better see the meaning of the debate. This paper concludes by pointing out that the debate over unselfishness and modesty among Wang T'an-chih, Yüan Hung, and Han Po actually took place against each participant's *hsüan-hsüeh* background. Not only were there great differences between Wang T'an-chih's and Yüan Hung's fixed views about "modesty," as well, Yüan Hung and Wang T'an-chih understood and explained the ideal type of "unselfish" behavior in highly disparate ways. We can say that these men's discussions and their differences over unselfishness, modesty and arrogance were divergencies in *hsüan-hsüeh* itself. The differences between Wang, Yüan and Han were like differences in *hsüan-hsüeh* such as the Lao-tzu school, the Chuang-tzu school, and the traditional concerns for norms.

**Key words:** *hsüan-hsüeh*    unselfish/selfish    modesty/arrogance