

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

周 大 興*

關鍵詞：王坦之 〈廢莊論〉 玄學 孔老之學

一、玄學的千古重罪

東晉時的范寧，少篤學多所通覽，由於當時的風氣浮虛相扇，儒雅日替，范寧「以為其源始於王弼、何晏，二人之罪，深於桀紂」，乃著論曰：

夫聖人者，德侔二儀，道冠三才，雖帝皇殊號，質文異尚，而統天成務，曠代齊趣。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，縉紳之徒，翻然改轍，洙泗之風，緬焉將墜。遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵，禮壞樂崩，中原傾覆。古之所謂言偽而辯、行僻而堅者，其斯人之徒歟！〔……〕王、何叨海內之浮譽，資膏梁之傲誕，畫螭魅以為巧，扇無檢以為俗，鄭聲之亂樂，利口之傾邦，

* 本所助研究員。

信矣哉。吾固以爲一世之禍輕，歷代之罪重，自喪之釁小，迷衆之愆大也。^①

正始時期的何晏與王弼是否蔑棄典文不遵禮度，是否譁衆取寵導致「仁義幽淪，儒雅蒙塵」？只要看看他們的《論語集解》、《易》、《老》兩《注》及兩〈例〉，就知實有商榷的餘地。換個角度，其實何晏與王弼的玄學（新經學）乃是對漢代學術的革新，牽涉的是經典詮釋方向的不同，典範的革命，實不足以構成「蔑棄典文不遵禮度」的罪狀。衆所周知，儒家經術衰微與老莊思想的抬頭乃是此一時代學術變遷之大事，但是何晏與王弼二人「儒道同言，而期有所會通」，相較於漢代經學之蕪雜，猶如「慧劍之利鋒，般若之烈火」^②，乃能成爲魏晉時期劃時代的重要人物。如果排除門戶之見，何晏、王弼之學雖然援引道家，畢竟「於立身行事，實仍賞儒家之風骨」^③，正始玄學「以無爲本」的形上學，固然可以稱爲「新道家」^④，但他們何嘗不認爲從老莊入手轉可入得孔學，這又不妨稱之爲魏晉時代之「新儒學」^⑤。

其實，正始玄學之興，不論是歸之於「新儒學」或「新道家」，重點都在於一個「新」字。從這一「新」的立場上看，何晏、王弼「道家」的玄學是新的，因爲他們改革了《老子》思想中濃厚的宇宙論傾向，以本末體用、守母存子的方式保存了名教社會的禮法規範。同樣的，他們的「儒學」眼光在當時也是劃時代意義的新，因爲他們以「無」的形上學扭轉了兩漢言天人災異陰陽五

① 〈范寧傳〉，《晉書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年百衲本），卷45，頁535。

② 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁79。

③ 湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼之周易論語新義》，收入賀昌群等著：《魏晉玄學·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁106。

④ 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993年），下册，頁437。作者亦認爲：「他們在形上學方面屬於道家，但在社會及政治〔哲〕學方面則爲儒家。」

⑤ 錢穆：〈魏晉玄學與南渡清談〉，《中國學術思想史論叢》（三）（臺北：東大圖書公司，1985年），頁70-72；參見錢穆：〈記魏晉玄學三宗〉，《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁345-352。

行的宇宙論傳統。就此而論，玄學正是繼承漢末儒學簡化運動所達致的「千里來龍，至此結穴」的成果^⑥。范寧把扇無檢之風，導致禮壞樂崩中原傾覆的所有後果，以深於桀、紂「曠世而同誅」的千古大罪加諸二人身上，這是將魏晉一二百年存亡的歷史命運繫於一二人的學術生命，套句流行的用語，似乎犯了範疇誤置（category mistake）的謬誤。

除了范寧的義正詞嚴之論，葛洪的《抱朴子》也對當時的社會風氣大加針砭，而且追究得更為徹底，把時間反省到東漢末：

聞之漢末，諸無行自相品藻次第，群驕慢傲，不入道檢者，為都魁雄伯，四通八達。皆背叛禮教，而從肆邪僻〔……〕。夫古人所謂通達者，謂通於道德，達於仁義耳，豈謂通乎褻黷，而達於淫邪哉！^⑦

葛洪對於漢末社會風氣的描寫，難免打上了他所處時代的特殊印記，不過將此一風氣追溯至漢末是有其見地的。漢末以來的種種狂放風氣、宴樂游談之習，其背景因素頗為複雜，與當時的污暗政治情勢、老莊養生思想的抬頭、士大夫經濟狀況之豐裕……等等均有關係，此處無法詳論^⑧。然而，推放誕之風源自漢末，亦可視為士大夫自我意識覺醒之一種表徵。最著名的例子，如漢末的仲長統，以「名不常存，人生易滅，唯有優游偃仰，可以自娛」，著〈樂志論〉以明志：

使居有良田廣宅，背山臨流，溝池環匝，竹木周布，場圃築前，果園樹後。〔……〕安神閨房，思老氏之玄虛，呼吸精和，求至人之仿佛。〔……〕消搖一世之上，睥睨天地之間，不受當時之責，永保性命之

⑥ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁301。

⑦ 《抱朴子·刺驕》，見楊明照：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，1997年），下冊，頁43。

⑧ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁231-264。並參見〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論：古代篇》，頁338。

期。如是則可以陵霄漢，出宇宙之外矣。豈羨夫入帝王之門哉！^⑨

仲長統的〈樂志論〉代表漢末思想界在政治局勢傾頹難撐、禮教規範名不符實的亂象下，士人除了在法家循名責實的思想傳統之外，另尋追求道家「樂志肆意」的人生歸宿^⑩。〈樂志論〉中所透露的消息，一方面表現了如朱子所說的「蓋剛大直方之氣，折於凶虐之餘，而漸圖所以全身就事之計，故不覺其淪胥而至此」^⑪，這是傳統知識分子於大環境變局下無可奈何的悲哀。另一方面，〈樂志論〉也代表了士人洞澈「名不常存，人生易滅」的人間實存，轉而追求一己可以「消搖一世之上，睥睨天地之間」的樂土。仲長統除了為這個理想的樂土建構出一個經濟上有「良田廣宅，背山臨流」，出入有舟車代步，養親招朋而無勞役之患的莊園別墅實景，更描繪了一個「安神閨房，思老氏之玄虛，呼吸精和，求至人之仿佛」的老莊精神境界。

漢朝末期，定於一尊的儒教倫理逐漸形成僵化定制的教條，朝野追求的人倫價值變成了利祿功名的手段，以名為教淪為以名為利。當時流行的諺語就道出了其中荒謬的現象：「舉秀才，不知書。察孝廉，父別居。寒素清白濁如泥，高第良將怯如鷄。」^⑫由於現實的朝政日壞，政治無出路，士人往往捨利取名，互為標榜，形成特立獨行的作風。朝政日壞，則清議愈峻，而清議日盛，則邀名愈高，「其時黨人之禍愈酷而名愈高，天下皆以名入黨人中為榮」^⑬。

《後漢書·張湛傳》：

張湛〔……〕矜嚴好禮，動止有則，居處幽室，必自修整，雖遇妻子，

⑨ 〈仲長統傳〉，《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，1988年百衲本），卷39，頁745。

⑩ 錢穆：〈魏晉玄學與南渡清談〉，頁68。

⑪ 朱子：〈答劉子澄書〉，引自王懋竑：《朱子年譜》（北京：中華書局，1998年），卷1，頁55，「乾道八年」條。

⑫ 〈審舉〉，《抱朴子》，頁393。

⑬ 趙翼：《廿二史劄記》（臺北：世界書局，1986年），卷5，頁65，「黨禁之起」條。

若嚴君焉。及在鄉黨，詳言正色，三輔以爲儀表。人或謂湛詐僞。湛聞而笑曰：「我誠詐也。人皆詐惡，我獨詐善，不亦可乎！」^⑭

一般人乃是僞詐爲惡，張湛卻明白承認遵循禮法準則乃是僞善。張湛的故事除了透露名教禮法的僵化性，以及名教社會以名爲利的本質外，更重要的是表現了「人皆詐惡，我獨詐善」的有意識的特異獨行作風。

《後漢書·戴良傳》：

戴良〔……〕少誕節，母喜驢鳴，良常學之以娛樂焉。及母卒，兄伯鸞居廬啜粥，非禮不行。良獨食肉飲酒，哀至乃哭，而二人俱有毀容。或問良曰：「子之居喪，禮乎？」良曰：「然。禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論。夫食旨不甘，故致毀容之實，若味不存口，食之可也。」論者不能奪之。^⑮

這個故事頗值得推敲。戴良認爲禮之設置在於節制情感，食肉飲酒如果食不知味，仍然可有居喪毀容之實，故事的主角在這裏一方面表現了衝破外在禮制的精神；另一方面，戴良的飲酒食肉，「哀至乃哭」，也突出了事母至孝的內在情感之真實，凌駕於禮制規範的優先地位。戴良的故事和後來的阮籍居喪廢禮的言行頗爲同調，所以葛洪在痛批淫侈邪僻的風氣時，是將二人並論的：

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，〔……〕今世人無戴、阮之自然，而效其倨慢，亦是醜女聞於自量之類也。^⑯

葛洪對於戴良、阮籍的作風多所不滿，但至少還承認二人的傲俗自放有其自得之「自然」，與其他東施效顰之輩的裸袒蹲夷、溲便人前的放蕩行徑有所區

^⑭ 〈張湛列傳〉，《後漢書》，卷17，頁414。

^⑮ 〈逸民列傳〉，《後漢書》，卷73，頁1264-1265。

^⑯ 〈刺驕〉，《抱朴子》，頁29-33。

別。戴良、阮籍等人的行徑其實向世人點出了傳統禮教孝行的真假問題，而且透過居喪廢禮的方式，「把墨守名教的拘泥，轉化為因任自然的瀟灑」，為魏晉時代反省傳統以來的孝道觀念拓展了新的領域；當時人對於「生孝」與「死孝」便有不同的評價^⑰。這裏的「自然」，意指戴良、阮籍的傲俗自放雖然於禮教有違，但放在當時二人所處的情境來看，再考量二人內在情感的真實性，是可以理解的。二人的「自然」，一方面指的具體而真實的情感，一方面指他們的西施捧心之「疾」，乃是不得不然。

戴良、阮籍等人的放達乃是有其自得之自然之旨，有識之士對於竹林時期的放達與日後元康諸人的放蕩作風之差異，仍然看得很清楚。著名的例子，如東晉時的戴逵著〈放達為非道論〉即指出：

夫親沒而採藥不反者，不仁之子也。君危而屢出近關者，苟免之臣也。而古之人未始以彼害名教之體者何？達其旨故也。達其旨故不惑其跡，若元康之人可謂好遯跡而不求其本，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。〔……〕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。^⑱

戴逵認為竹林時期的放達乃是有「疾」而顰眉的放達，我們必須由其跡而達其旨，了解嵇、阮諸人內心的苦悶與不得已、對於虛偽禮教的抗議與批評，才不會困惑於表面的放蕩言行。有「疾」為顰的放達，與一味追趕流行、頭戴林宗巾的無德之為放自是有區別的。後來的元康諸人，現實的局勢已有所不同，並

⑰ 林麗真：〈論魏晉的孝道觀念及其與政治、哲學、宗教的關係〉，《文史哲學報》第40期（1993年6月），頁17。

⑱ 〈戴逵傳〉，《晉書》，卷64，頁669。「折巾」，參見〈郭泰傳〉：「郭泰，字林宗。〔……〕身長八尺，容貌魁偉。〔……〕嘗於陳梁間，行遇雨，巾一角墊，時人乃故折巾一角，以為林宗巾。其見慕皆如此。」見《後漢書》，卷58，頁1011。

未親歷他們的真實感受，徒然以其外表的形跡作為模仿的對象。例如，阮籍的兒子阮渾便想學其父親的作風，「亦欲作達」，遭到阮籍的制止。戴逵《竹林七賢論》認為這件事透露的訊息是「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蕩風氣，其實只是「彼非玄心，徒利其縱姿而已」^{①⑨}。

其實真正的放達並非作達，其中蘊含不同的動機與目的。有「疾」而為顰的放達，目的是批判僵化虛假的禮教形式，或宣洩不滿，或緣於避禍；至於所以為達的「玄心」，則必須具備公坦無私，顯情無措，渾然忘己的境界，才能說得上真正的放達，而不流於作達的虛偽。

眾所皆知，竹林諸賢多好酒。其中嵇康的酒量較差，「其醉也，俛俄若玉山之將崩」（《世說·容止》五）。阮籍則為了數百斛酒求為步兵校尉，又為避司馬昭求婚，酣醉六十日而獲免。這是阮籍縱酒的「疾」，因其「胸中壘塊，故須酒澆之」（〈任誕〉五一）。但是另一方面，阮籍在〈通易論〉中更提到：「未濟上六，飲酒無咎。何也？過而莫改，危而弗問，誰咎之也。」^{②⑩}是則酒之於阮籍，除了可以一澆胸中的塊壘，其「所以為達」也象徵了阮籍對於飲酒之道的「玄心」體會。著眼魏晉之際，要在飲酒之中而能夠「過而莫改，危而弗問」達到無咎的境地，除了效法莊子「過而弗悔，當而不自得」（〈大宗師〉）的真人養生之道，別無他途。《莊子·達生篇》中曾論及醉者的境界：

達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而

^{①⑨} 《世說新語·任誕篇》一三「阮渾長成」條注引，見楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1988年），頁554。以下引文，除有必要，不另註頁數。

^{②⑩} 陳伯君：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1985年），頁124：「上六，當為上九。」

生亡者有之矣。〔……〕夫欲免爲形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天爲一。

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故遺物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎！^②

〈達生篇〉討論養生的問題，首先指出養形之不足以存生，進而爲免除物形之患，必須棄卻世事而無憂累，才能夠心氣平正，達到與道爲一、守神形全的境界。嵇康對於莊子形全神全的養生理論，也有深刻的洞見，〈養生論〉中指出：

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，服食養生，使形神相親表裏俱濟也。^②

形神相親表裏俱濟，這是精神與肉體的平衡和諧。養生須先養形，但生理易失，又受愛憎憂喜的感情牽累；要達到無累正平的境界，具體的方法就是要滌除感性欲望的追逐與心智機巧的作用。〈答難養生論〉中說：

君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，性動則糾之以和。使智止於恬，性足於和，然後神以默醇，體以和成；去累除害，與彼更生。

表裏俱濟形神相親的養生理念，追求的是平淡恬和的人性理想，最終則與萬物一體的形上自然觀相互呼應。這種與道爲一的自然境界，除了表現在嵇康〈聲無哀樂論〉中所描述的「可以導養神氣，宣和情志，處窮獨而不悶」的琴音之道的追求外，也唯有阮籍飲酒無咎的「得全於酒」的神全之道差相近之。王瑤

① 王孝魚點校，郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），頁630-636。

② 殷翔、郭全芝：《嵇康集注》（合肥：黃山書社，1986年），頁145

在〈文人與酒〉一文中說：「照老莊哲學的說法，形神相親則神全，因而可求得一物我兩冥的自然境界，酒正是追求的一種手段。竹林諸人皆好老莊，飲酒正是他們求得一種超越境界的實踐。」²³透過飲酒的手段而達到形神相親的渾然忘我的無分別境，這樣的「形神相親」是否就是「神全」（進而「形全」）？這顯然必須訴諸現實的驗證，而且不無醉中撈月的自沈危機，必須進一步分疏。《世說新語·任誕篇》記載「王佛大嘆言：三日不飲酒，覺形神不復相親」（五二），以及「畢茂世云：一手持蟹螯，一手持酒杯；拍浮酒池中，便足了一生」（二一），類似王忱與畢卓這樣的飲酒之態，恐怕已經不是追求超越境界的實踐，而淪於酒池肉林的麻痹了。

相較於元康以後至東晉間的許多名士麻痹於酒色財氣，竹林諸賢的放達心境似乎高明得多。以酒為名的劉伶「縱酒放達」，嘗脫衣裸形於屋中，人見譏之。劉伶的回答是：「我以天地為棟宇，屋室為禪衣，諸君何為入我禪中？」（〈任誕〉六）劉伶縱酒裸形的故事人盡皆知，史家陳寅恪解釋為「有託而逃，藉此不與司馬氏合作之表示」²⁴。另一方面，史書記載他「放情肆志，常以細宇宙齊萬物為心」，又著有〈酒德頌〉一文，主張：

有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月為局牖，八荒為庭衢。行無轍跡，居無室廬，幙天席地，縱意所如。〔……〕惟酒是務，焉知其餘。〔……〕無思無慮，其樂陶陶，兀然而醉，悅爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲，孰識不睹泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。²⁵

顯然這酒中之真趣自然，劉伶也自有體會，並非單純的放達，我們可以說他是「縱酒放達」，也有其不得已的「疾」，以別於後來人的「放達縱酒」只是貌

²³ 王瑤：《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，1986年），頁162。

²⁴ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《陳寅恪史學論文選集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁123。

²⁵ 〈劉伶傳〉，《晉書》，卷19，頁362。

似的作達而已。〈酒德頌〉和阮籍的〈大人先生傳〉頗有同趣，其「放情肆志」乃是以「細宇宙齊萬物」之心為基礎，並非特意執著如此，他所追求的是拋開世俗禮法的牽束，無思無慮、縱意自如的人生境界。

劉伶的〈酒德頌〉可以說體現了魏晉時代的新酒德觀^{②⑥}。傳統的酒德觀念，如《尚書·酒誥》：「文王誥教小子，有正有事，無彝酒。〔……〕德將無醉。」《詩經》：「既醉以酒，既飽以德。」（〈大雅·既醉〉）《禮記·樂記》：「夫豢豕為酒，非以為禍也。〔……〕是故先王因為酒禮，〔……〕終日飲酒而不得醉焉，此先王之所以備酒禍也。」孔子也說：「唯酒無量，不及亂。」（《論語·鄉黨》）儒家傳統的酒德觀念，顯然從政治興亡、人倫道德與祭祀觀點看待飲酒之禮，飲酒與酒禮有不可分割之密切關係。劉伶〈酒德頌〉中「唯酒是務，焉知其餘」的大人先生則把「兀然而醉，悅爾而醒」的嗜酒之道視為縱逸所如、齊一萬物的心境展現。戴逵雖然主張放達為非道，但其〈酒贊〉中似乎也回應了劉伶的說法：

醇醪之興，與理不乖。古人既陶，至樂乃開。有客乘之，隗若山頽。目絕群動，耳隔迅雷。萬異既冥，惟元有懷。^{②⑦}

飲酒之道，醇醪之理，指的自然是冥齊宇宙、懷抱萬物的大人胸襟。這樣的「酒德」，指的是道家自然義的天地之德，而不是德將無醉、制為酒禮的政治人倫意義的道德。

魏晉時代，放達與飲酒有不即不離的密切關係。放達離不開飲酒，一方面，藉酒澆其胸中塊壘，一方面，飲酒之道與形神相親表裏俱濟的境界差相彷彿；更何況，飲酒無咎，這也是身處人間世躲避婚約的手段。但飲酒又不即是放達，放達有真假，能否識得酒中真趣也有高下之分。縱酒放達與放達縱酒在

^{②⑥} 張伯偉：〈從《酒德頌》看魏晉人的新酒德觀〉，《學術集林》第16卷（上海：上海遠東出版社，1999年10月），頁237-243。

^{②⑦} 嚴可均：《全晉文》（臺北：世界書局，1982年），卷137，頁3。

魏晉時代的同異合離關係，是值得我們注意的問題。

二、竹林莊學與玄風的變質

我們在第一節已經指出，放達作風源自東漢末已漸興盛，只是到了魏晉玄風大暢的時代，才愈演愈烈，後期甚至到了放蕩淫侈的地步。衆所周知，玄學初期正始時代的何晏、王弼，主張以無爲本，崇本息末，這時的玄學精神以會通孔、老爲主，「蓋玄風之始，雖崇自然，而猶嚴名教之大防」^⑳，這是玄學中的「溫和派」。我們也指出，從某個角度上說，何晏、王弼二人儒道雙修並未背棄名教，玄學正是儒學簡化更進一步之發展。到了竹林時期阮籍、嵇康等人，則與王弼、何晏大異其趣，「屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者」，由於時代的刺激與內心的自覺，對於名教的態度轉趨激烈。錢穆在〈記魏晉玄學三宗〉一文已點出正始玄學與竹林玄學的差異：

阮籍嵇康之學，則頗與王何異趣。輔嗣注《易》，平叔解《論語》，皆顯遵儒轍。阮嵇則菲薄經籍，直談莊老，此一異也。王何喜援老子，少及莊周。阮嵇則莊老並稱，而莊周尤所尊尚。此二異也。^㉑

正始玄學與竹林玄學的差異，從對名教的態度上看，是溫和派與激烈派的不同，從對自然的理論觀點看，則有老學與莊學的區分。竹林以降的玄學發展，其實也可以說都是在這二派的立場之間依違升降，或修正綜合而已。

(一)阮籍：莊學的大人境界

正始玄學主張名教應以自然爲本，猶嚴名教之大防，其理論既未主張也不

^⑳ 湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，頁106。

^㉑ 錢穆：《莊老通辨》，頁352。

至於有放達放蕩的後果。竹林的莊學則不然，嵇康自言「又讀莊老，重增其放」（〈與山巨源絕交書〉），在〈卜疑〉中說：「寧如老聃之清靜微妙、守玄抱一乎？將如莊周之齊物變化、洞達而放逸乎？」已經將老、莊的學風宗尚與人生觀作了明顯的區分。換言之，嵇康、阮籍已放棄了《莊子·天下篇》所說的老學「以本為精，以物為粗」、「以深為根，以約為紀」的本無貴無、崇本息末之論，轉而聞風嚮往於莊周「芴漠无形，變化无常」、「不譴是非以與世俗處」所主張的與天地精神獨相往來的境界。

阮籍的縱酒放達，他認為「過而莫改，危而弗問」可以無咎。撇開這其中的「疾」的因素，仍有其自得的莊學體會，〈達莊論〉中說：

於是先生乃撫琴容與，慨然而嘆。〔……〕天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？〔……〕男女同位，山澤通氣，〔……〕天地合其德，日月順其光，自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。^{③①}

阮籍的〈達莊論〉乃是魏晉莊學的先聲。文章一開始即透過大人先生之口，解答傳統頌六經之教的縉紳之士對於莊學的疑惑。這是阮籍解釋莊子「齊禍福而一死生，以天地為一物，以萬類為一指」的說明。牟宗三先生認為阮籍這段話「粗疏而不成熟。又自一氣之化言萬物一體，亦非莊生言『一』之意」^{③②}。雖不無道理，但這段話雖嫌蕪雜，主旨則很明白。「天地生於自然」，而「自然者無外」，阮籍並未從有形的天地之外別尋一個生天生地的本體，所以說「自

^{③①} 陳伯君：《阮籍集校注》，頁137-139。

^{③②} 牟宗三：《才性與玄理》，頁298-299。

然者無外，故天地名焉」。而日月雷電的種種現象變化，只是天地間的「一氣盛衰」，就「當其無外」的角度說，天地之外別無主宰，天地即是自然；就「當其有內」的角度說，萬物皆是天地中之一分子。上一句說天地即自然，二者無須分別；下一句說萬物同出於天地，強調萬物一體。山澤日月等現象，不是造物主的神意所授，故自然而然，「非異出也」；萬物一體，同在天地之間，以天地統括萬物，則「天地日月，非殊物也」。自然、天地、萬物，名義不同，但「自其同者視之」，本無殊異。

由上面之分析，可知阮籍「天地生於自然，萬物生於天地」的說法，這裏的「生」乃是不生之生，自然與萬物並非時間先後的生發關係。從這個角度看待「一氣盛衰，變化而不傷」，其實並沒有脫出傳統以來言天地自然與生命根源之氣的範疇^②。這樣的氣論，充其量只是意味著「氣是恆常（constant），所以不能增減」，這恐怕是古代大部分知識分子的共識；這樣的自然觀至多只是如湯用彤所說的「總是『若有物焉』」^③。其實阮籍的說法在《莊子》的思想中也可找到根據。例如《莊子·大宗師》中已經指出：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母。」、「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」在〈知北遊〉更進一步發展出「通天下一氣耳」的氣化生成觀點。言天下一氣、一氣之化，乃是道家思想中注重流行變化（Becoming）的形上學，一切有定形定質的存在物，皆為一「存在的流行」，或「流行的存在」；而一切存在物，亦將超化其定形定質之限制，以合為一存在的流行或流行的存在^④。

阮籍〈達莊論〉貫徹莊子齊禍福一死生的說法，針對人間世堅白並起、名

② 參見小野澤精一等著，李慶譯：《氣的思想》（上海：上海人民出版社，1990年），頁239-240。

③ 湯用彤：〈嵇康、阮籍之學〉，《中國文化》第2期（1990年6月），頁133、134。

④ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（二）（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁246-249。

教殘危的弊病，所下的藥方與正始玄學崇本息末、會通孔老的方式不同，最終走向莊學神人至人逍遙齊物的理想：

至人者，恬於生而靜於死。生恬則情不惑，死靜則神不離，故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，消息不虧。〔……〕故至道之極，混一不分；同為一體，得失無聞。〔……〕善惡莫之分，是非無所爭，故萬物反其所而得其情也。

阮籍對於莊學至人神人的天地境界確實頗有體會，至人所把握的至道之極的境界，就是「善惡莫之分，是非無所爭」的精神修養，能夠做到生恬死靜，與天地萬物一體。阮籍相信這種「混一不分，同為一體」最終能夠落實於人間世而達到「萬物反其所而得其情」的功效。這樣的功效，就好像他本人的縱酒放達，「過而莫改，危而弗間，可以無咎」的信念一般，一方面有賴其自然一體、萬物一體的形上學背景為依託，一方面則有賴其至人神人心氣平治、得失無聞的精神修養來保證。

阮籍對於莊學境界的體會雖深，但其〈達莊論〉、〈大人先生傳〉仍然未脫詞章文句之描繪。莊子嘗說：「為善毋近名，為惡毋近刑」，在天下多故名士少有全者的黑暗時代，不得不忘善惡而居中，效法「慎勿為好，慎勿為惡」的精神³⁵。阮籍為人未嘗臧否人物，言皆玄遠，號稱「至慎」；如果說，喝酒放達也能象徵達到過而弗悔、遠離是非利害之途的紛爭，那麼真正賦予竹林莊學理論的基礎，至人神人修養工夫的真正落實，要留待嵇康的〈釋私論〉中方有精細的分析。

東漢明章帝時的司空第五倫，奉公無私，然少蘊藉，不修威儀，亦因此而見輕。《後漢書》本傳：

³⁵ 《世說·賢媛》五條：「趙母嫁女，女臨去，敕之曰：『慎勿為好。』女曰：『不為好，可為惡邪？』母曰：『好尚不可為，其況惡乎？』」

或問倫曰：「公有私乎？」對曰：「昔人有與吾千里馬者，吾雖不受，每三公有所選舉，心不能忘，而亦終不用也。吾兄子常疾，一夜十往，退而安寢；吾子有疾，雖不省視，而竟夕不眠。若是者，豈可謂無私乎！」

第五倫在這裏的說法，確實非常坦白，他凸顯了人們在服從傳統禮教規範的言行之下所隱藏的道德動機的問題，以及外表言行的奉公無私與內在心境情感的意念衝突的問題。第五倫能夠拒絕千里馬的賄禮，在用人上公正不阿，但也不能不承認在下判斷決定時內心不免受到一定程度的情感影響。同樣的，探望侄兒的病情乃是盡到人倫應盡的義務，但與自己的親生兒子相比，二者在心中的份量如何自是不言而喻的。

第五倫自承有「私」，這是就自我道德意識的反省而言，也因其為人不拘小節，缺乏含蓄蘊藉，故能坦白如此。另一方面，第五倫在公職政事上則是：「志在奉公，言事無所隱，諸子或時諫止，輒叱遣之。每上事，自為草，不復示掾，吏民或奏記，輒便封上之，曰：『臣任重憂深，不能出奇策異謀，吏民責讓臣者多，謹並封上。』其無私若此。」³⁶第五倫的故事指出了公私之間的衝突，但二者尚未形成激烈的矛盾。到了漢末，這個問題就日益嚴重了，公私之間的衝突表現在自然與名教、個體與群體，情、禮與公、謙之間等等的緊張關係。前面所引張湛的詐偽偽善，戴良與阮籍的居喪飲酒食肉，都使得這些問題愈來愈深刻化。

表面上看，漢末以來的禮教與情感的衝突，凸顯的是個人內在情感的真實性，衝破了外在定制的禮教規範。阮籍強調的「禮豈為我輩設耶」以及對於名教網羅內的縉紳君子，譏為如蝨處禪中，「君子之禮法，誠天下殘賊亂危死亡之術耳」（〈大人先生傳〉）；傳統名教網維已經傾頹，一般名教禮法所規範

³⁶ 袁宏：〈孝章皇帝紀上〉，《後漢紀》，卷11，見周天游：《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987年），頁319。

的群體與個體之間的公私關係已經沒有太大的意義；反之，取而代之的則是「越名教而任自然」，轉而強調在個人心境情感的自然狀態下的公私之別。

(二)嵇康：真小人與偽君子的對揚

阮籍的〈大人先生傳〉從「天下之貴，莫貴於君子」的懷疑出發，最終譏笑服有常色、貌有常則的君子猶如蝨處禪中，不離敗絮。嵇康在〈釋私論〉中則一開始便超越了名教傳統的範圍，賦予「君子」以莊學之新意：

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。是故，言君子則以無措為主，以通物為美。言小人則以匿情為非，以違道為闕。何者？匿情矜吝，小人之至惡；虛心無措，君子之篤行也。^{③7}

阮籍所譏笑的縉紳「君子」，在嵇康這裏進一步轉化為虛心無措、氣靜神虛，越名教而任自然的「至人」。嵇康標舉的「越名教而任自然」旗幟，要超越的是名教禮法的是非善惡觀念，任行的則是無欲無尚、齊貴賤通物我的自然之情。嵇康從「是非無措」與「匿情為非」的分別來判定君子與小人的不同，能夠體亮心達無所矜尚者即是順物達道的君子，而小人的至惡則在於匿情矜吝，受制於情欲好惡的繫累。至人君子無措於是非善惡，也就是要「越名任心」，擯落現實名教世界是非善惡、好惡貴賤的主觀判斷，達到齊一貴賤、順通物我的為道境界。

〈釋私論〉的主旨在於揚棄內心私匿隱諱的不明動機，彰顯虛心無措的坦然至公。故嵇康強調：有志於為善，雖然不是為惡，但是心中總有善惡是非的

^{③7} 殷翔、郭全芝：《嵇康集注》，頁231-232。

分別，不論其心中懷抱之念為何，仍然是有所措意，有所匿，因此不能說無「私」。反之，雖有不善的欲念，只要不因此而藏匿掩飾，即使是伐善違道，也仍然屬於「公」。嵇康說：

君子之行賢也，不察於有慶而後行也。任心無邪，不議於善而後正也。顯情無措，不論於是而後為也。〔……〕故論公私者，雖云志道存善，心無凶邪，無所懷而不匿者，不可謂無私。雖欲之伐善，情之違道，無所抱而不顯者，不可謂不公。^{③⑧}

〈釋私論〉彰顯的是在名教世界講究善惡是非的言行之外，更有公私之分的問題存在。為善者很可能只是以善為工具，內心仍然私心作祟，假公濟私。嵇康認為，「欲之伐善，不陷於不公」，當人的心中情欲念頭油然而起時，最初未必即有善惡好壞的分別心，就此一油然而起不匿不飾的情欲之念來講，本身不可謂不公。一般人從道德行為的結果上看是非善惡的分別，嵇康則純粹注重心境上的匿與不匿，也就是行為動機上的善惡^{③⑨}。君子與小人的分野，不在外表言行上分善惡，而是察其內心情境的有措無措。

嚴格的講，心境之公私（體亮心達與匿情矜吝）與是非善惡之間並無必然之聯繫。前者為形式範疇，後者為內容質料，二者之結合可有下列四種關係^{④⑩}：

(一)是而公

^{③⑧} 同前註，頁232。

^{③⑨} 嚴格講來，嵇康的至人「是非無措」，乃是氣靜神虛、遊心於恬淡平和的逍遙。這裏的公私，並非純粹從道德學上言動機，也沒有儒家為義務而義務的觀念。對嵇康而言，言行動機上的公私之別，匿與不匿，乃是道家莊子式的善惡觀念，從虛心無措的角度上看，名教世界的是非善惡只是「彼亦一是非，此亦一是非」的相對的習俗規範的標準。

^{④⑩} 從〈釋私論〉可看出儒道二家倫理學的不同旨趣，此處無法詳論，請參考筆者著：〈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）。

(二)是而私

(三)非而公

(四)非而私

「是而公」，亦即嵇康理想中的至人君子，「心無措乎是非，而行不違乎道者也」。無措之「君子」，其言行「不察於有慶而後行，不議於善而後正也」。

「是而私」，屬於「雖云志道存善，心無凶邪」，而有懷匿之私。這是一般名教中的縉紳君子，其心中有善惡之念，是非之分，往往淪為假公濟私，隱飾諱非的偽君子。

「非而公」，意指有非而能顯。其言行「雖欲之伐善，情之違道，無所抱而不顯者，不可謂不公」。

「非而私」，則是小人之至惡。一方面「匿情矜吝」，一方面「違道為闕」。

(一)與(四)分屬至人君子與小人至惡，處於公私是非的兩個極端，這一分別不難成立。有爭議的是(二)與(三)，在傳統名教社會裏，嵇康看出「是」中有「私」（如前引第五倫的例子），並且轉而強調「非」中有「公」。關於「非而公」的情形，嵇康也特別舉東漢的第五倫為例：

或問曰：「第五倫有私乎哉？曰：『昔吾兄子有疾，吾一夕十往省，而反必寐自安。吾子有疾，終朝不往視，而通夜不得眠。』若是，可謂『私』乎？」答曰：「是『非』也，非『私』也。夫私以不言為名，公以盡言為稱，善以無吝為體，非以有措為負。今第五倫顯情，是無私也。矜往不眠，是有非也。〔……〕故多吝有非，無措有是。然無措之所以有是，以志無所尚，心無所欲，違乎大道之情，動以自然，則無道以至非也。抱一而無措，則無私無非，兼有二義，乃為絕美耳。若非而能言者，是賢於不言之私。〔……〕今第五倫有非而能顯，不可謂不公

也。所顯是非，不可謂有措也。有非而謂私，不可謂不惑公私之理也。前面提及第五倫公正不阿，言行服從傳統規範之是非，但第五倫自承有「私」，這是就在外在行為與內在心境的衝突上坦承有私（是而私），在此，公私、是非仍然分屬兩個不同的範疇，前者是內心情感的有措無措，後者是倫理規範的是非善惡。但是嵇康則要為第五倫開脫，他從反向的角度看待公私是非，「私以不言為名，公以盡言為稱，善以無吝為體，非以有措為負」。論公私轉而從能否坦誠表露自己的心跡，也就是匿不匿為標準，嵇康認為：「心有是焉，匿之以私。志有善焉，措之為惡。」也就是說，嵇康是以心境的有措與否，公私之別，來作為規定一般言行的是非善惡標準。嵇康的詮釋，對於第五倫有私的傳統認定，可說作了一百八十度的扭轉。

第五倫探視兄子「一夕十往省」，乃是表面作態（矜往）；而吝於探視愛子，胸中又明明掛念不已（不眠）。前者矜於禮教習俗之規定，後者吝於表露愛子之心情。嵇康一反傳統對於第五倫有「私」的判斷，主張「第五倫顯情，是無私也。矜往不眠，是有非也」，論公私轉從顯情與否來衡量，而不是看心境情感與外在行為有否衝突。是非的標準不再是外在禮法規範的是非，而在於是否有措，有無矜吝。第五倫探視侄兒病情雖然遵守了方內的禮教，但一夕十往省仍然一覺到天亮；自己愛子有疾而不前往探視，反而徹夜難眠。一般人也許認為這是矯情、有私、詐善，但在嵇康看來，這只是「多吝有非」——第五倫拘於名教禮法的束縛，但卻抵擋不住內心突破禮教之防所顯露的情感。第五倫為人「言事無所隱」，顯情則無私，這樣一來，這裏的「非」並非一般所謂的善惡是非之「非」，只是因為他尙未能達到真正的無措乎是非的至人心境而已。

〈釋私論〉明辨公私，「矜尙不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。」區別了公私，也凸顯了公私，才能合理的解釋何以名教社會種種善惡觀念的妨心害情。世間小人匿私為惡（非而私），固然

是「唯懼隱之不微，唯患匿之不密」，但同樣的，「是而私」的善行義舉也仍然飾容隱諱，繫於所欲；故傳統名教中的縉紳君子之所「是」，其實只是貌似之「是」，對嵇康的理論而言，(二)與(四)並無嚴格的區分。反之，第五倫的矜吝之「非」，只是拘泥於名教禮法而不知所措的「非」；顯情則無私，只要能進一步衝破名教世界的禮法是非之念，心無所矜情無所繫，便能達到真人至人的越名任心而顯情無措，因此，(一)與(三)終有可以貫通之處。

換句話說，對嵇康而言，處身名教世界內(二)、(四)難分；唯有越名教而任自然，則(一)、(三)可以相通。

〈釋私論〉批判一般縉紳君子的「是而私」，進一步挖掘其外表言行底下內心隱曲細微的動機問題，指出傳統禮法標準下的君子（是），有可能是「私」心作祟的偽君子。嵇康揭露了當時名教中人的痛處，但是換個角度看，抬高了「非而公」的地位，第五倫由傳統的「雖私而是」搖身一變而為「雖非而公」；注重「釋私」，其目的不外乎解消世間如蝨處禪中的偽君子，但是顯情無私，會不會又產生另外一批無措乎是非的真小人？

嵇康曾指出：「多吝有非，無措有是。然無措之所以有是，以志無所尚，心無所欲，達乎大道之情，動以自然，則無道以至非也。抱一而無措，則無私無非，兼有二義，乃為絕美耳。」〈釋私論〉一開始，以用心有措無措來區分君子小人，指出公私、是非之不相統屬，最後則要證成以公私之分來取代作為是非善惡的標準。但是嵇康顯然也知道，從(二)「是而私」到(三)「非而公」的轉化仍然有一些必備要件。顯情無措之所以有「是」，是因為「志無所尚，心無所欲」，也就是要有為道者齊貴賤、通物我，與道為一的境界；這樣的「抱一無措」，才能夠既「心無措乎是非」，而又「行不違乎道」，既能夠「無措是非」又能夠「物情順通」成就無私無非的雙美。

以第五倫為例，第五倫的顯情，「是無私也」，「有非而能顯，不可謂不

公也」；但無私是否就是公？事實上，無私未必就能夠無措^④，能夠顯情（無私），未必就能夠志無所尚，心無所欲。進一步說，「無措之所以有是」，究竟「無措」有什麼保證可以達到大道之情，既無私又無非，而不是淪為無措的真小人？

嵇康由心境之淑亮坦蕩上言公，使得傳統名教世界中的無措真小人無形中提高了其修養境界上的地位。玄學思潮的發展，至此以心境情感的公私真假，取代了傳統道德是非善惡的標準問題。這是嵇康、阮籍「越名教而任自然」的竹林玄學對於傳統名教社會的真正突破，影響非常深遠。嵇、阮的莊學色彩，在當時人以及後來人的心目中，構成了玄學的重要核心，而他們對於名教的超越，突破了禮法的缺口，也成為以下元康諸人的放蕩藉口。再放眼玄學的發展，裴頠的《崇有論》所說的：「其甚者至於裸裎，言笑忘宜，以不措為弘」，王坦之〈廢莊論〉的批評：「人以克己為恥，士以無措為通」（詳下文），甚至後期玄學的王坦之、袁宏與韓康伯之間的「公謙」論辯，在在皆與有措無措，公私之分的問題有重大關聯^⑤；而問題也已不僅是有措與無措的真假，而是即使真的無措，也可能會產生問題。

（三）玄風的變質

嵇康、阮籍死後，司馬炎篡魏，進入西晉。在越名任心的理論衝激之餘，「有疾而為顰」的放達行為已不復見，取而代之的是戴逵所說的「無德而折巾」，這是東施效顰，變成了沒有玄心的縱欲之行。阮籍、嵇康等人的衝激禮

^④ 參見戴璉璋〈嵇康思想中的名理與玄理〉：「所謂顯情，是彰顯自己的真情，以坦蕩的胸懷面對一切而無所隱匿的意思。人能顯情，必然無私，但卻未必就能無措。」見《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁249。

^⑤ 進一步的分析，參見筆者著：〈玄學中的公謙之辯〉，《中國文哲研究集刊》第14期（1999年3月），頁325-358。

教，乃是有疾而為顰的放達，其時禮教尚峻，社會上的清議仍有一定的作用。如阮簡父喪期間，行遇大雪，因食酒肉，「以致清議，廢頓幾三十年」，前引戴逵《竹林七賢論》便認為：「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。」《世說新語·德行篇》二三條注引王隱《晉書》：

魏末，阮籍嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後貴遊子弟阮瞻、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。^{④③}

這些所謂「四通」、「八達」的名士，大多貪財好貨，苟免自全，聚斂而又吝嗇，縱欲兼且求名，身處權位卻又不以世務自嬰。南渡之後，東晉偏安江南，初期度過了一段動盪不安、傷逝於山河之異的「對泣新亭」的茫茫，久而久之也產生了偏安的心態。

例如，竹林時期即名顯當時的名士王戎，少聰慧過人，清尚放任。既富且貴，田園遍天下，但個性儉吝，「有好李，常賣之恐人得種，恆鑽其核」；夫婦二人「常以象牙籌晝夜算計家資」（《世說·儉嗇》三、四）。與武帝之甥王愷鬥富爭豪的石崇，富敵王室，令對手惘然自失，他更是追求「士當令身名俱泰」的典型代表（〈汰侈〉十）。同樣的，傳統保守派的大將何曾，性至孝，與妻相見，皆正衣冠，然而個性豪奢，務在華侈，「日食萬錢，猶曰無下箸處」；他就是「佐司馬氏欺人孤兒寡婦，而致位魏末晉初之三公者也」^{④④}，更是當著晉文王之前批評阮籍居喪廢禮，「宜流之海外，以正風教」的主角（〈任誕〉二）。同樣仿效阮籍醉臥於鄰家美婦身旁的謝鯤，字幼輿，較之阮籍尤為「通達」，年少知名，通簡有高識，任達不拘。《晉書》本傳云：

鄰家高氏女有美色，鯤常挑之，女投梭折其兩齒。時人為之語曰：「任

④③ 〈范宣傳〉：「正始以來，世尚老莊。逮晉之初，競以裸裎為高。」見《晉書》，卷61，頁642。

④④ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，頁119。

達不已，幼輿折齒」。鯢聞之，傲然長嘯曰：「猶不廢我嘯歌」。

阮籍醉臥於婦旁，其夫終能不疑。而這位能歌善鼓琴的名士，以心意遠暢、恬於榮辱知名，原來是用在這裏。

嵇康、阮籍縱酒放達，劉伶脫衣裸形，到了晉代甚至發展到「對弄婢妾」的地步，《晉書·五行志》：

惠帝元康中，貴遊子弟相與爲散髮裸身之飲，對弄婢妾。逆之者傷好，非之者負譏，希世之士恥不與焉。^④

這樣的行爲竟然「逆之者傷好，非之者負譏」，說明了此一行徑已成風尚，有相當大的輿論支持，「至少在貴遊子弟中成一普遍、習以爲常的現象」^④。此種風氣到了東晉也時有所聞，《世說·任誕》二五條注引鄧粲《晉紀》：

王導與周顛及朝士，詣尚書紀瞻觀伎。瞻有愛妾，能爲新聲。顛於衆中欲通其妾，露其醜穢，顛無怍色。有司奏免顛官，詔特原之。

名盛海內的周顛，對此還提出了一個高明的藉口：「吾若萬里長江，何能不千里一曲？」真的是奉行阮籍縱酒的形跡，晚年屢屢因酒失德，時人號爲「三日僕射」，身居高位時「止有婦喪三日醒，姑喪三日醒」。這樣的名士風流，愈來愈容易實踐，當然也更容易流行，無怪乎王孝伯意有所指：「名士不須奇才，但使常得無事，痛飲酒，熟讀《離騷》，便可稱名士。」（〈任誕〉五三）

三、玄學與反玄學；莊學與反莊學

馮友蘭說：「〈釋私論〉是當時『名士』們的言行的理論根據。」^④這是

^④ 〈五行志上〉，《晉書》，卷17，頁209。

^④ 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》（杭州：浙江人民出版社，1991年），頁221-231。

^④ 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1992年），第4冊，頁116。

一針見血之語；但我們至多只能說：當時士人的言行若要為其放蕩找藉口，只能在嵇康〈釋私論〉中找到根據。也就是說，嵇康原意是要越名教而任自然，必須「超越」名教，而不是「落實」在名教中士家大族的生活世界裏任自然；而嵇康的「任自然」乃是物情順通，無志無欲、抱一無措的自然，也不是好色好貨、認欲作性的大言不慚的無措。〈釋私論〉是嵇康標舉「越名教而任自然」旗幟的理論根據，卻萬料不到變成了名士們放蕩不羈的最佳藉口。

本文開頭所引的范寧、葛洪、戴逵等人的批評，出發點均指向當時浪蕩風氣的不滿，這是大部分玄學家與非玄學家們的共識。反對的目標是一致的，但所抱持的理據卻有不同。魏晉時代，許多所謂反玄學的人物，其實主要是反對放蕩風氣；但是，反放達不一定要反玄，玄學中人，也有許多是反對這種作風的，例如，阮籍的兒子阮渾「亦欲作達」，便遭到阮籍的制止。反玄，撇開其他名法政論家的立場不說，就玄學家內部來看，他們的反玄其實是反對玄學中的放達之風；即使真要說反玄學，其實主要也只是反對玄學中的莊學，出發點可說是要回歸何晏、王弼的正始之音，會通孔、老，追求名教與自然的調和。

(一)樂廣「名教中自有樂地」的反放達心態

上一節已經指出，竹林玄學的越名任心理論，原本必須具備本真的玄心才能虛心無措，公而無私；但是所謂的「任自然」的理想，在「越名教」的衝絕網羅之後並沒有一個客觀的價值標準作內容。只是追求一個心境坦然無拘無束的境界，一旦落實於現實的人間社會，難免為當時「彼非玄心，徒利其縱姿」的貴游子弟「有心人」的僭越打開了出路。

這樣一來，漢末以來名教社會名實不分的現象，原本是在「君子」一詞的真假上找到了問題（(一)與(二)），現在，反而是在放浪不羈的「小人」的真假上形成了弊端（(三)與(四)）。這個問題在歷經竹林玄學以後的「元康之為放」，直至南渡之後東晉偏安心態下的裸形露穢風氣，一直是玄學家大感頭疼的問題。

《世說新語·德行篇》二三條：

王平子、胡毋彥國諸人，皆以任放爲達，或有裸體者。樂廣笑曰：「名教中自有樂地，何爲乃爾也。」

樂廣（241-303）是中朝玄學（主要指西晉中後期——元康之際）的重要名士，在東晉袁宏的《名士傳》中，他與裴楷、王衍、謝鯤等人同列「中朝名士」的主要代表。史傳記載樂廣與王衍等人「俱宅心事外，名重於時，故天下言風流者，謂王、樂爲稱首焉」^{④8}。這位被衛瓘視爲復興正始玄談的人物，在當時的玄學社交圈實具舉足輕重的地位。面對王澄、胡毋輔之等人放任裸形的暴露狂作風，樂廣的反應是「聞而笑曰」，其實他仍然站在玄學的立場發言，所謂的「名教中自有樂地」，並非從維護傳統名教綱常的立場作批判，而是要將受到竹林玄風洗禮後的放蕩恣肆風氣重新予以修正。

從王澄等人的裸裎行爲上看，樂廣「名教中自有樂地」的批評可有兩種不同含義：或者是指「裸裎的行爲不自然」，或者是說裸裎之「私」不自然。前者雖然承認王澄等人的裸體行爲出乎情之所鍾，但仍然是不恰當的；也就是說，即使出於情性之自發而然，未必即是「自然」，「自然」必須從名教中的價值規範上予以反省考量，所以說名教內自有人的情意可以發揮的餘地，何至於如此。後者的說法則認爲王澄等人的裸形是出於私心，乃是「彼非玄心，徒利其縱姿而已」。前者是說王澄等人的醜行「不達其旨惑於形跡」，後者則指出他們原本不具玄心，只是虛情假意而已。

樂廣所謂的「名教中自有樂地」對於放達裸形的批評，相對於竹林玄學「越名任心」對於名教的決裂，顯然在於重新調和自然與名教二者，比較同情正始玄學何晏、王弼「以無爲本」的立場；也就是說：「名教本合乎自然，其中自有樂地，棄名教而任自然，是有體無用，也是不對的。」^{④9}

^{④8} 〈樂廣傳〉，《晉書》，卷43，頁324-325。

^{④9} 湯用彤：〈魏晉思想的發展〉，《魏晉玄學論稿》，頁128。

名教規範在於維護社會整體的綱紀，針對當時追求個體自我自由的放達作風，樂廣的態度並非回到傳統儒家的立場，而是以玄學家的角度發言，猶如何晏、王弼的推尊孔子聖人的地位，而精神內涵則釋之以老莊，這是「誠所謂入室操戈，而主張個體自由之談士遂亦不能漠然置之矣」⁵⁰。這樣的調和乃是一種妥協，以委婉的方式去迴護維持現有既存的名教秩序，主張在現實的名教社會裏也有任性任情的園地可以依傍，而無須訴諸破壞禮教的方式。樂廣的調和作風，為日後郭象改造《莊子》來闡明遊外冥內，身處廟堂無異山林的逍遙新意，道出了先聲⁵¹。

(二)裴頠〈崇有論〉：玄學與反玄學的關係

不過，樂廣在名教中找樂園，或者說把樂園限定在名教的範疇中，畢竟和正始玄學不同，在心境上仍然照顧到了竹林任情自然的傳統，只不過將這個任自然的實踐領域限制在名教的規範之中。另一方面，同時的裴頠（263–300）也同樣「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。至王衍之徒，聲譽太盛，位高權重，不以物務自嬰，遂相仿效，風教陵遲，乃著崇有之論以釋其蔽」⁵²。

曹魏正始時期的玄學，何晏、王弼主張以無為本，「無」是「開物成務，無往而不存」的本體，本體無形無名，而其作用則無所不在，「故無之為用，無爵而貴矣。」正始玄學貴無，裴頠則是明白的「著崇有之論以釋其蔽」。裴頠著〈崇有論〉的動機很明顯，是為了解決時俗放蕩風教陵遲的時代課題，他把這些問題的矛頭指向老子：

⁵⁰ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁324。

⁵¹ 詳細討論，見筆者著：〈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。

⁵² 〈裴頠傳〉，《晉書》，卷35，頁270。

夫盈欲可損，而未可絕有也；過用可節，而未可謂無貴也。〔……〕人情所殉，篤夫名利，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。故砥礪之風，彌以陵遲。〔……〕其甚者至於裸裎，言笑忘宜，以不惜爲弘^{⑤③}，士行又虧矣。

曠達雅遠的追求，落實現實世界的結果是「處官不親所司」、「奉身散其廉操」，甚至導致了顯情無措、裸裎露穢的亂象。竹林時期的放達，猶可說是具有玄心的顯情無私，到了晉代，一批妨礙公務的「官僚名士」^{⑤④}唱和於上，遂造成了風教陵遲的結果。裴頠認爲，這種浮華之風乃是玄學中主張貴無賤有所招致的後果：

老子既著五千之文，表撫穢雜之弊，甄舉靜一之義，有以令人釋然自夷，合於《易》之損謙艮節之旨。〔……〕（老子）申縱播之累，而著貴無之文。將以絕所非之盈謬，存大善之中節，收流遁於既過，反澄正於胸懷。宜其以無爲辭，而旨在全有。〔……〕若謂至理，信以無爲宗，則偏而害當矣。

老子的貴無之論，其實是「以無爲辭，而旨在全有」。提出貴無之說，目的是救濟衆有之弊，這是老子批判人間社會盈欲過用、殉於名利的用心，爲了矯正人們馳騁於聲色犬馬的縱播之累、流遁之過而提出的。根據裴頠的老學詮釋，這是「以無爲辭而旨在全有」，後人不察，信以爲至理就是以無爲宗，乃至貴無而賤有：「察夫偏質有弊，而睹簡損之善，遂闡貴無之議，而建賤有之論。」

⑤③ 馮友蘭：「『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『以不措爲弘』，就是針對嵇康的『無措』說的。」見《中國哲學史新編》，第4冊，頁116。裴頠的批評是否直接針對嵇康，不得而知，但馮友蘭對於玄學從嵇康到裴頠的理念發展的詮釋，可以參考。

⑤④ 牟宗三：《才性與玄理》，頁358。

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。」

裴頠一方面批評時代風氣浮虛相扇不遵儒術，著〈崇有論〉以釋其蔽；但其主張「崇有」，仍然是站在玄學家的立場，也就是主張「崇有」與「貴無」的調和。根據《三國志·魏書·裴潛傳》注引陸機《惠帝起居注》：

頠理具淵博，瞻於論難，著〈崇有〉、〈貴無〉二論，以矯虛誕之弊，文辭精富，為世名論。⁵⁵

東晉的孫盛在〈老聃非大賢論〉中也說：

昔裴逸民作〈崇有〉、〈貴無〉二論，時談者或以為不達虛勝之道者，或以為矯時流遁者。余以為尚無既失之矣，崇有亦未為得也。⁵⁶

孫盛（302-373）距離裴頠年代甚近，所述應不致有誤，而依照〈崇有論〉的老子詮釋，所謂的「貴無」本意應當是指「以無為辭，而旨在全有」；因貴無而賤有乃是竹林莊學之後的玄風影響，並非老子或正始玄學「以無為本」的主張。裴頠的〈貴無論〉今已失傳，無法得知其詳，但貴無與崇有的關係，若依照正始玄學的「貴無論」說法，乃是「有」以「無」為本，崇本息末、守母存子的體用關係，二者並無矛盾。事實上，裴頠對於「貴無」之論的批判，並不了解老子（或說何、王意義的老子）「無」之真義，以為「至無者，無以能生。故始生者，自生也」，主張「無」就是「虛無」：「虛無是有之所謂遺者也」。裴頠以無中生有意義的空無概念解釋並批評老子的「無」，這或許就是孫盛所說的「不達虛勝之道」。裴頠之所以著〈貴無論〉並不難理解，身為玄學中人，他批評時俗放蕩之風，並非要盡斥玄學，回歸傳統的儒教之術，而是如同樂廣所說的「名教中自有樂地」的立場。裴頠的玄學乃是「入室操戈」，

⁵⁵ 《新校三國志》（臺北：世界書局，1985年），卷23，頁675。

⁵⁶ 嚴可均：《全晉文》，卷63，頁3。

既批評玄風，又倡貴無，正是「糾正流行之虛無說，而使之符同於崇有之旨。易言之，即在崇有之大前提下，重新估定無之價值也」⁵⁷。

裴頠的崇有並非反玄學，而是反老子，其實其學說亦非真的反老子，而是反對竹林以降的虛無放蕩之風。和裴頠的〈崇有論〉相比，郭象的《莊子注》也是崇有，而且二人對於老子「無」的解釋都偏從空無所有的「虛無」一面來理解；若說裴頠批判放蕩之風而歸罪於貴無論導致賤有的影響，郭象則尤為入其室而操其戈，乃是直接針對莊子的學說予以澈底的修正。

孫盛批評裴頠的思想「或以為不達虛勝之道者，或以為矯時流遁者」，這裏透露的是玄學在竹林「越名任心」的衝激之後，虛勝的自然之道與矯時流遁的名教範疇之間的衝突。裴頠與樂廣、王衍等人的辯論對立，並非玄學與反玄學的爭執，而是彼此對於自然與名教的衝突與解決的方法不同。《文心雕龍·論說篇》評論說：

夷甫、裴頠交辯於有無之域，並獨步當時，流聲後代。然滯有者全繫於形用，貴無者專守寂寥，徒銳偏解，莫詣正理。

純然著眼於經驗現象界的衆有而崇有滯有，或者徒倡貴無之說、專守寂寥而賤有，這是本體與作用、本末母子的決裂；這在玄學初期的正始時代注重「言天人之際」的何晏、王弼看來，是難以想像的。也唯有在竹林玄學的越名任心之後，自然之道的理想與現實名教政治的污暗形成強烈的對比，才會產生如此嚴重的分裂。嵇康、阮籍的大人至人君子，眼光不再俯瞰人間的現實，之後的「貴游子弟」，則直以現實的名利為「大道之本」。此後，崇有與貴無的關係，便一直是元康以後的玄學家大感頭疼的課題，而思索的焦點則在於如何求取二者的協調平衡。

⁵⁷ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁324-325。

(三)郭象注《莊》對莊學的糾正

西晉元康以來的玄學，必須解決的首要課題就是崇有與貴無之間的衝突，真正能夠做到二者的統一，只有郭象的注《莊》體系。原本《莊子》內七篇的主要思想，在於如何成就一個真實理想的人格，也就是至人、真人、神人的精神境界課題；其主要問題，如何齊一物我而逍遙，處人間世以應物，全性養生等等。這樣的理想，若從荀子看來則是「蔽於天而不知人」（〈解蔽〉），換句話說，莊子理想的人格乃是一個「超世間人倫之人」⁵⁹。這樣的超世間人倫理念，若放在玄學的時代背景來看，唯有身處魏晉之際「天下多故，名士少有全者」的黑暗時代，嵇康、阮籍「越名教而任自然」的主張體會得最為深刻。

郭象注《莊》，要在莊周逍遙齊物的理想人格中，透過寄言出意的詮釋方式，性分齊一，外內冥合，解決當時自然與名教之間的矛盾衝突。換句話說，他把竹林玄學的彼岸拉回到現實世界中來。郭象在〈莊子序〉中說：

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；言非物事，則雖高不行。與夫寂然不動、不得已而後起者固有間矣。斯可謂知無心者也。〔……〕然莊生雖未體之，言則至矣。通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道，上知造物無物，下知有物之自造也。

郭象認為《莊子》一書，「可謂知本矣」，對於「內聖外王之道」雖然在實踐上未能「體之」，但已能夠慧解智及，「通天地之統，序萬物之性，達死生之變。」郭象對於莊子「知本」、「言則至矣」的理解，在〈莊子序〉中總結為「上知造物無物，下知有物之自造」這一基本義理。

⁵⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（一）（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁348。

對於闡明內聖外王之道的形上本體的理解，郭象與王弼的看法大不相同，但是對於玄學言天人之際，會通自然與名教的內聖外王之道的要求，立場一致。王弼認為：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恒言無所不足。」郭象也認為，莊子對於內聖外王之道只能「知本」、「言則至矣」，故「未始藏其狂言」，而不能「體之」真正會通自然與名教二者。郭象的理想聖人，在〈大宗師〉「孔子曰：彼遊方之外者也」注中有清楚的發揮：

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。〔……〕是故莊子將明流統之所宗，〔……〕遊外冥內之道，坦然自明。

所謂的內聖外王之道，就是遊外以冥內，無心以順有。一方面在名教領域「雖終日見形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若」，一方面體化應物而仍然能夠「遺物而離人」、「坐忘而自得」。這樣的立場基本上與王弼的聖人觀：「神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物」的「應物而無累」的看法相當。莊子〈逍遙遊〉中的神人「孰弊弊焉以天下爲事」，郭象則認為：「此皆寄言耳。夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓絨其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？」這顯然是針對嵇康、阮籍以來越名教任自然，「滯有者全繫於形用，貴無者專守寂寥」，以及現實世界身居高位不以物務自嬰，處官不親所司的矛盾現象的批評修正。

郭象融通自然與名教的內聖外王之道，其哲學基礎在於「上知造物無物，下知有物之自造」，也就是萬物自生獨化的形上學。〈齊物論〉「景曰：吾有待而然者邪」注：

世或謂罔兩待景，景待形，形待造物者。請問夫造物者有耶？無耶？無

也，則胡能造物哉？有也，則不足以物衆形。故明乎衆形之自物，而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主而物各自造，物各自造而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復玄合，而非待也。明斯理也，將使萬物各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜。是以誘然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。今罔兩之因景，猶云俱生而非待也，則萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣。

郭象認為：「涉有物之域，雖復罔兩，未有不獨化於玄冥者。」這裏拿形影關係的極端例子來說明萬物的自然玄合，無所依待。郭象解消了世間罔兩待景、景待形的因果先後的常識觀點，而以彼我「相因」、「俱生」的無待觀念，也就是萬物和諧共成的「玄合」關係（ultimate harmony）來說明萬物的運行變化，都是自爾如此，無有主使者。玄合而無待，這是自生自爾的物物之間的「誘然皆生」、「同焉皆得」的自然和諧，而不是超越的造物主有意識的命令。大自然世間的圓融合序，猶如鐘擺的運行條理，然而並沒有一個上發條者，不但每個鐘錶皆自動自發，更毋需在一個個鐘錶之上設置一位協調者。郭象打破了現實世界機械因果的制約條件，還與萬物「各反所宗於體中而不待乎外，外無所謝而內無所矜」的無待自足的存有地位。

郭象萬物衆有自生獨化的「玄合」形上學，對於傳統老莊的形上學其實是一個嚴重的挑戰。〈在宥〉「至道之精，窈窈冥冥」注：

夫莊老之所以屢稱無者，何哉？明生物者無物，而物自生耳。自生耳，非爲生也。又何有爲於已生乎？

〈天地〉「物得以生」注：

夫無不能生物，而云物得以生，乃所以明物生之自得。任其自得，斯可謂德也。

郭象的自生說獨化論，澈底解消了萬物之上的超越本體或理則，不論是老子若

有若無的「道之爲物，惟恍惟惚」，其中有「象」其中有「物」（二一章）的實體，甚至莊子所說的「有真人而後有真知」（〈大宗師〉）、「大知閑閑，小知閒閒」（〈齊物〉），大鵬與小鳥的分別……，在物各自生、獨化玄冥的無待條件下，皆予以解消。〈逍遙遊〉注：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能。各當其分，逍遙一也。

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。（「蜩與學鳩笑之曰」注）

既然萬物自生獨化，各任其性，各有其分，則同登逍遙。郭象的《莊子注》誠如傅偉勳教授所指出的：

從郭象的觀點看來，莊子的齊物論仍不夠澈底，蓋莊子的「物化」仍有待真人依乎天均天倪，「和（之）以自然之分，任其無極之化〔……〕。」郭象則不然，乃以自然無爲的獨化論超越莊子的真人真知，澈底泯除大知小知、大言小言等等之分，絕對化了莊子原有的「齊物論」，在性命論與解脫論似較莊子更進一步，把莊子所應說而未說出的結論全盤托出。⁵⁹

郭象《莊子注》的澈底之處，在於其獨化玄冥之說，「就存在、價值、意義與解脫同等看待萬事萬物，這就是郭象新齊物論的『萬物獨化，一切如如』的境界。」⁶⁰郭象自生獨化的說法，讓萬物回歸「一切如如」的圓融究極理境，現實一一各物「將使萬物各反所宗於體中而不待乎外」，彼我相因，在玄合的關係下皆是無待而然，自爾如是，性分自足，因此也就「外無所謝而內無所矜」，構成了一個圓滿具足、萬物自由平等的形上學宇宙觀。

⁵⁹ 傅偉勳：〈老莊、郭象與禪宗——禪道哲理聯貫性的詮釋學試探〉，《從西方哲學到禪佛教》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁421。

⁶⁰ 同前註，頁423。

何晏、王弼「以無爲本」的形上學，在郭象「造物無物，有物自造」的玄冥獨化之境中已被突破解消。老莊的道、無，除了作爲認識萬物自生自得的否定性概念外，一無任何積極的作用與內容；用郭象話說，就是「無能」的道：

知道者，知其無能也。無能也，則何物生我？我自然而生耳。（〈秋水〉

「河伯曰：然則何責於道邪」注）

道，無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。自得耳，道不能使之得也；我之未得，又不能爲得也。（〈大宗師〉「夫道，有情有信，無爲無形

〔……〕」注）

如果物物自爾獨化都是各如其分的絕對真實的存在，這樣的玄冥和諧關係在大自然鳶飛魚躍的世界裏也許尚不構成嚴重的衝突，然而一牽涉人類行爲處境，尤其是現實社會千差萬別高低不齊的「方今之世，僅免刑焉」（〈人間世〉）的無道世界，自生自爾的逍遙說便顯得觸處皆滯了。〈齊物論〉「不亦悲乎」注：

言性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至死，豈有能中易其性者也。群品云云，逆順相交，各信其偏見，而恣其所行，莫能自反。此皆衆之所悲者，亦可悲矣。而衆人未嘗以此爲悲者，性然故也。物各性然，又何物足悲哉！

現實人間世的不平與苦難，「此皆衆之所悲者」乃是事實，但由於「物各性然」，自爾如是，在萬物莫不獨化而玄冥的觀照之下，常人眼中的悲苦愚劣也就成了「性然故也」，因此「又何物足悲哉」。《莊子》原文中許多「低回慨嘆，對於現實人生最具『存在之悲感』」^⑥的段落，都被郭象以自爾一也、性然故也的方式予以澈底轉化了。老莊哲學中對於現實政治人倫「不自然」的批判，在這裏變成了「物各性然，又何物足悲哉」的自爾自然；在上知造物無

⑥ 牟宗三：《才性與玄理》，頁196。

物、下知有物自造的形上學背景下，遂成了不得不如此的必然。〈養生主〉「人之貌有與也」注：

以有與者，命也。故知獨者，亦非我也。是以達生之情者，不務生之所無以爲；達命之情者，不務命之所無奈何。全其自然而已。

〈德充符〉「死生存亡〔……〕命之行也」注：

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也；生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。固凡所不遇，弗能遇也；其所遇，弗能不遇也。凡所不爲，弗能爲也；其所爲，弗能不爲也。故付之而自當矣。

〈德充符〉「又惡用人」注：

既稟之自然，其理已足。則雖沈思以免難，或明戒以避禍，物無妄然，皆天地之會。至理所趣，必自思之，非我思也；必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免；或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也，又奚爲哉！任之而自至也。

既知造物無物，莫不獨化於玄冥，則萬物皆性然如此，「稟之自然」；郭象不得不讓理想自然之「性」與現實遭遇所稟之「命」完全合拍，皆天地之會，「全其自然而已」。在此自我主宰的決定力不復存在，完全訴諸自然之自至。吾人能夠認識到這一自然至理，究極而言，「必自思之，非我思也」；如果不能認識這樣的理趣，說到底，也是「必自不思，非我不思也」。關於人們對於吉凶禍福的反應，郭象所說的「或思而免之，或思而不免；或不思而免之，或不思而不免」已經窮盡了人力所及的範圍，而這一切都是任之而自至，「凡此皆非我也，又奚爲哉」^②。從理想形態上說，造物無物而物各自造，道既無能

② 馮友蘭：「郭象所講的『自然』，可以從『性』這一方面講，也可以從『命』這一方面講。〔……〕從〔性〕這方面講，一切事物都是自己而然（『自然』），好像是很自由自在。但是，從『命』這一方面講，郭象所講的自然，也是對於事物的一種決定，一種

則萬物存有皆「自生自得」，具有自由自在的主動意義；但是若從現實情況著眼，天地之會皆是任之自至，「自得耳，道不能使之得也」，物各性然也就變成了無可奈何的必然。這可能是中國思想史上最強烈的決定論（determinism）與命定論（fatalism）的主張⁶³。「自然」一語同時具有自然而然的自由義以及無可奈何的必然義，這是因為郭象的形上學，貫徹了莊子的齊物論，「就存在、價值、意義與解脫同等看待萬事萬物」的結果；泯除了理想與現實、本體與現象的區分。

郭象的獨化玄冥之說，以內聖外王之道糾正莊子的「應而非會，雖當無用」，故積極闡明遊外冥內之道，融通自然與名教二者，「從前王（弼）何（晏）以老莊通儒學，現在向（秀）郭（象）則以儒學糾老莊。」⁶⁴郭象對莊子的糾正，雖然其「萬物獨化，一切如如」的理論在境界上圓融高妙，而且下開佛教般若學，「打通早期道家到中國禪宗」的發展脈絡⁶⁵；卻也無法解決現實名教社會的困境，反而成了門閥士族身處廟堂之上而心無異於山林的藉口。郭象遊外以冥內、無心以順有的「至理」，對於嵇康、阮籍的越名教任自然，必以超世絕群遺俗獨往為貴的大人真人，以及莊子應而非會雖高不行的批評，確有其道理在。然而弔詭的是，自竹林以降的歷史現實表明，「不期富貴移人」，郭象調和式的灰色玄學體系「反使絕俗之自然下儕於未流之名教，於是昔日之變俗歸真，今悉為移真從俗矣」⁶⁶。一方面，郭象的哲學於莊子有其理論的積極突破與超越，改造了莊子，也貫徹了莊子；一方面，在當世又變成了安於現實維護體制的士家大族隨順世俗的言行準據。

限制。這就是郭象所說的『理有至分，物有定極』。」見《中國哲學史新編》，第4冊，頁147。

⁶³ 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》，下冊，頁459。

⁶⁴ 錢穆：〈魏晉玄學與南渡清談〉，頁74。

⁶⁵ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》，頁431。

⁶⁶ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁321。

四、王坦之的〈廢莊論〉及其反莊理據

如果說，正始時期何晏、王弼的會通孔老，是老學式的名教觀，嵇康、阮籍則是奮思衝決名教網羅，「大人先生從此去矣，莫知所終」，嚮往於彼岸大人真人的自然境界；而郭象的《莊子注》則是修正竹林玄學的越名任心，把山林置於名教廟堂之中，貫徹修正了莊子式的獨化玄冥、內聖外王之道。

在郭象《莊子注》的理論高峰之後，東晉的玄學發展已難有新穎而重大的創造性成果；在玄學思潮尚未讓位於佛教哲學之前，主要就是承襲這一自然與名教的融合趨勢。史學家唐長孺將此一東晉後的學風稱之為「玄禮雙脩」^{⑥7}。郭象的玄學體系遊外以冥內、無心以順有，在理論上似乎圓滿的把自然與名教融合為一，但也只能解消問題，並非解決問題。現實上元康以來的放蕩之風，使得原本屬於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。東晉玄學家的許多議論，即在於解決實際生活中的情禮衝突，這就是余英時先生所說的，名教與自然的合一，東晉以下仍然大有事在^{⑥8}。

在這種學風之中，王坦之的〈廢莊論〉是魏晉玄學中旗幟鮮明的打出反莊口號的代表作品，和同時代的孫盛（302-373）著〈老子疑問反訊〉、〈老聃非大賢論〉打著反老的口號一樣，都具有重要的但又有些許模糊焦距的象徵意

⑥7 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338。

⑥8 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉：「永嘉亂後，名教危機隨著玄風一起渡江，到了南方。關心社會秩序的人，無論是北人或是土著，儒家或是道家，在痛定思痛之餘，都大聲疾呼要消彌這一危機。但此時傳統舊禮法既不足以適應已變的社會狀態，而魏晉以來一直支配著士大夫生活的新的倫理價值——情——也不能完全置之不顧。因此如何革新舊禮法以安頓新價值，使情禮之間得到調和，可以說是解決問題的唯一途徑。東晉以後禮玄雙脩的學風便是在這種情勢下發展起來的。」見《中國知識階層史論：古代篇》，頁367-368。

義。本文開頭引用了范寧的〈王弼何晏論〉，而王坦之爲范寧的妹婿^{⑥9}，有學者認爲坦之的〈廢莊論〉與范寧之論二者執筆年代接近，動機亦類似，皆爲批判清談虛浮之風，而欲興復儒家之立場^{⑦0}。事實上，王坦之與孫盛的反老、反莊，並不是單純的棄道向儒的「儒家」立場^{⑦1}，或者抑自然崇名教，也不是單純的崇有派與貴無派的鬥爭所能解釋；而是代表玄學後期的總體思潮的方向，這是魏晉玄學關切「自然與名教」關係的基源課題，也就是正始玄學何晏、王弼會通孔老之學的主流。

王坦之（330–375），字文度，弱冠即名重一時，號稱「江東獨步」，是東晉中期的重要政治家與思想家。其父王述（藍田），性率急，嘗食鷄子不得，擲於地，踏之又不得，瞋內口中，齧破而吐之。王坦之爲人忠公體國，性亦剛直，桓溫當朝時，郗超爲入幕賓，專殺生之威，謝安與坦之「共詣郗超，日旰未得前，王便欲去。謝曰：『不能爲性命忍俄頃？』」（《世說·雅量》三〇）桓溫死後，他與謝安共輔幼主，遷中書令，領丹陽尹。後授都督徐、兗、青三州軍事，北中郎將，徐、兗二州刺史，二人功業齊名。他對當時謝安縱情於聲色伎樂屢屢規勸，「致書往返數四」，〈廢莊論〉或作於此時（372–373）^{⑦2}。臨終時寫與謝安、桓沖之書「言不及私，惟憂國家之事」，死時四十六歲。他是當時清談界的重要人物，庾劭（329–366）嘗謂：「思理倫和，吾

⑥9 《世說·方正》六六注引《王氏譜》：「王坦之娶順陽郡范汪女，名蓋，即寧妹也。生忱。」

⑦0 吉川忠夫：《六朝精神史研究》（東京：同朋社，1986年），頁117。

⑦1 有學者認爲，孫盛著〈老聃非大賢論〉評次老子爲「中賢第三之人」，與玄學認爲老子是「上賢亞聖」第二等的說法不同，屬於「玄風的抵制者，玄學的反對者」。見王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁16；又如：劉修士《魏晉思想論》認爲孫盛批評老子不達圓化之道，採取的也是「儒家」的思想，見《魏晉思想·甲編五種》，頁206。筆者認爲，強分儒、道並不能掌握後期玄學以及孫盛「玄學」思想的要旨，事實上，對於奉佛者來說，孫盛可能更接近於佛教徒。詳見下文。

⑦2 蜂屋邦夫：〈王坦之の思想〉，《東洋文化研究所紀要》第75冊（1978年3月），頁58。

愧康伯。志力彊正，吾愧文度。自此以還，吾皆百之。」（《世說·品藻》六三）

坦之與孫盛、韓康伯、袁宏等人，皆是東晉玄學界有數的思想家。曾與袁宏、韓伯辯論「公謙」之義，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」，這是當時對於自然與名教關係的一大辯論。

魏晉玄學發展到郭象已經達到了頂峰，永嘉亂後，玄風隨之南渡，討論的主題也未脫前人餘緒；「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。」（《世說·文學》二一）東晉初期，南渡的世家大族，「寄人國土，心常懷慚」，到了成康永和年間（335-356）呈現相對穩定局面，王導也開始做起承平宰相，以他為首的清談集會日漸興盛，其熱潮甚至超越正始元康時期。據統計，《世說·文學》有關魏晉清談六十餘則記載中，發生在此一時期的就有四十餘則之多⁷³。東晉中期以後的玄學界，一個特色是儒道調和，玄禮雙修；另一個特色則是佛教名僧加入清談。支遁（314-366）便是其中之翹楚，被王濛譽為「造微之功，不減輔嗣」。漢代以來依附於民間方術信仰的佛教，此時因「般若理趣，同符老莊。而名僧風格，酷肖清流」，也由舊佛道而進入了新佛玄的階段⁷⁴；佛法漸漸滲入了最上層的士大夫階級，也豐富了玄學清談的內容。以支遁為例，他是即色宗的代表人物，論莊子逍遙遊義，卓然標新理於向、郭之外；他和當時的名流如王洽、何充、殷浩、許詢、郗超、孫綽、孫盛、戴逵、袁宏等人均有往還⁷⁵。

當時，支遁與許詢談論《維摩詰經》，「支遁一義，四座莫不厭心。許送

⁷³ 唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁256。

⁷⁴ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局，1982年），頁153-186。

⁷⁵ 〈支遁傳〉，見湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1997年），卷4，頁159。關於支遁生平與名士交往活動，可參考許里和（Erich Zürcher）著，李四龍等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年），頁184-207。

一難，衆人莫不抃舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。」（《世說·文學》四十）此時佛教雖已滲入士大夫與朝廷之中，但只是視為清談的旁助，除了殷浩、郗超等極少數例外，這些名流曾否認真研讀過佛經及其「事數」（如四諦五陰十二入……等概念），是大有問題的。殷浩（淵源）仕途失意後大讀佛經，初時於佛教事數名相不能理解，遣人迎支遁，支遁虛懷欲往，為王羲之所勸阻：

淵源思致淵富，既未易為敵；且己所不解，上人未必能通。縱復服從，亦名不益高；若佻脫不合，便喪十年所保。可不須往。（〈文學〉四三注引《語林》）

殷浩（305–356）精於才性四本之論，如嵇、函之固，連支遁亦無可爭鋒（〈文學〉五一）；殷浩是清談界的領袖，思慮精微，晚年不讀佛經則無法保持其首席清談家的地位。咸康至永和年間正是佛學與玄學交涉變化急劇的時代^{⑦⑥}。這時的佛教徒與玄學界正處於互相「格義」的階段，而清談場合又以爭勝為能事，彼此以自身的理解水平來擬配對方，尋求會通的可能。

此時的思想界，是中國哲學史上首次進入儒釋道三家交涉的萌芽期。格義佛教盛行，受玄學影響而有六家七宗的般若學說；玄學界除了出入儒道之間，也逐漸認識了佛教獨特的業報輪迴觀念。正如本文開頭所說的，玄學初興有儒家、道家認定上的困難，此時更是輝映著三家交涉的複雜景象。以孫盛與羅含〈更生論〉的辯論來說，羅含的〈更生論〉因為涉及佛教因果輪迴、形神關係的問題，被僧祐收入《弘明集》中，一般視之為佛教徒^{⑦⑦}。但其所謂的「更生」幾乎對佛教輪迴的內涵毫無認識，也未提及業報（karma）的觀念。孫盛的辯論〈與羅君章書〉似乎順理成章的成了反佛教的陣營^{⑦⑧}，但他在佛教界也

⑦⑥ 唐翼明：《魏晉清談》，頁285。

⑦⑦ 常盤大定：《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京都：原書房，1982年），頁67。

⑦⑧ 許里和：《佛教征服中國》，頁205。

是被視為佛教徒的⁷⁹，更不用說他的〈老子疑問反訊〉、〈老聃非大賢論〉收於《廣弘明集》裏，而在「反玄」的立場上又被視為「儒家正宗」⁸⁰。戴逵最後也成了佛教徒⁸¹，其一生艱楚，荼毒備經，對於因果報應之說一直無法認同，以為「蓋是勸教之言耳」，著有〈釋疑論〉，與慧遠往返論辯。當時的知識分子正出入於儒道之間、孔老之間、老莊之間，流連徘徊，無有定論。最後佛教也加入了此一模糊混亂的思想戰局。

王坦之也是此一複雜時期的代表人物，他是著名的「孔老」學說的信徒，但是反對莊子，著〈廢莊論〉。由於反莊，他與支遁之間總是文人相輕，絕不相得，支遁謂其「塵垢囊」，坦之稱其「詭辯」（《世說·輕詆》二一）；又著〈沙門不得為高士論〉，以為：「高士必在於縱心調暢，沙門雖云俗外，反更束於教，非情性自得之謂。」（〈輕詆〉二五）《莊子·秋水》：「曲士不可語道，束於教也。」這又是持向郭莊學的精神來譏諷支遁。但是坦之卻是東晉著名的佛教信徒，與佛教徒也頗有往來，晉興寧中（363-365），釋慧受來遊京師，行經王坦之的莊園，夜夢於園中立寺；後來坦之捨園為立「安樂寺」⁸²。《晉書》本傳又記載他「與沙門竺法師甚厚，每共論幽明報應，便要先死者當報其事。後經年，師忽來云：『貧道已死，罪福皆不虛，唯當勤脩

⁷⁹ 宗炳〈明佛論〉：「有佛事於齊晉之地，久矣哉。所以不說於三傳者，亦猶干寶、孫盛之史，無語稱佛而妙化實彰，有晉而盛於江左也。」常盤大定亦認為孫盛受到佛教思想的影響（頁52、571），不用說其從弟孫綽撰有著名的〈喻道論〉。許里和則認為孫盛未受佛教的影響（頁206）。

⁸⁰ 中科院哲學所中國哲學史研究室編：《中國哲學史資料選輯·魏晉隋唐之部》（北京：中華書局，1990年），頁493。參唐翼明：《魏晉清談》，頁285。

⁸¹ 見〈慧嚴傳〉，《高僧傳》，卷7，頁261。參見《弘明集》，卷11，〈何令尚之答宋文皇帝讚揚佛教事〉，收入《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第52冊，頁69。

⁸² 參見〈慧受傳〉，《高僧傳》，卷13，頁482。

道德以升濟神明耳。』言訖不見。坦之尋亦卒。』^{⑧③}

《高僧傳》卷七〈慧嚴傳〉：

（宋）文帝〔……〕元嘉十二年（435）〔……〕京尹蕭摹之上啟，請制起寺及鑄像。帝乃與侍中何尚之、吏部郎中羊玄保等議之。謂尚之曰：「朕少來讀經不多，比日彌復無暇。三世因果未辯厝懷，而復不敢立異者，正以卿輩時秀，率所敬信故也。」〔……〕尚之對曰：「悠悠之徒，多不信法，〔……〕至如前代群英，則不負明詔矣。中朝已遠，難復盡知。渡江以來，則王導、周顛、庾亮、王濛、謝尚、郝超、王坦之、王恭、王謐、郭文、謝敷、戴逵、許詢，〔……〕或宰輔之冠蓋，或人倫之羽儀，或置情天人之際，或抗跡煙霞之表。並稟志歸依，厝心崇信。〔……〕」羊玄保進曰：「此談蓋天人之際，豈臣所宜預。〔……〕」^{⑧④}

魏晉時期志怪異聞之說，乃史學的旁支，幽明之際雖難以驗證，但在當時卻是眾人普遍關切的問題。正始何、王以來所言的「天人之際」（內聖外王，自然與名教的關係）的玄學，此時轉為佛教幽明報應、魂神不死的觀念所籠罩。王坦之與竺法師的故事，實可以代表東晉中後期玄學士人對待佛教信仰的特殊態度，亦即欲以個人的生死幽明之際來驗證佛教因果輪迴新說的真假，這是當時對於佛教「天人之際」的理解。戴逵行經遁墓，感嘆道：「德音未遠，而拱木已繁。冀神理綿綿，不與氣運俱盡耳。」^{⑧⑤}王坦之、戴逵等人的疑惑與冀想代表了當時喪亂以來知識分子對於佛教信仰的粗淺認識。這正是當時玄佛交涉的

^{⑧③} 參見〈支遁傳〉：「時東土復有竺法仰者，慧解致聞，為王坦之所重。亡後猶見形詣王，勗以行業焉。」見《高僧傳》，卷4，頁164。類似的例子如〈神異上〉謂袁宏於興寧元年（363）登羅浮山，訪法師單道開屍穴，形骸如生，見《高僧傳》，卷9，頁362。

^{⑧④} 《高僧傳》，卷7，頁261-262。

^{⑧⑤} 同前註，頁163。

典型。

《晉書》本傳記載其〈廢莊論〉：

荀卿稱莊子「蔽於天而不知人」，揚雄亦曰「莊周放蕩而不法」，何晏云「鬻莊軀、放玄虛，而不周乎時變」⁸⁶。三賢之言，遠有當乎！夫獨構之唱，唱虛而莫和，無感之作，義偏而用寡。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。夫自足者寡，故理懸於義農，殉教者衆，故義申於三代。道心惟微，人心惟危，吹萬不同，孰知正是。雖首陽之情、三黜之智、磨頂之甘、落毛之愛、枯槁之生、負石之死，格諸中庸，未入乎道，而況下斯者乎？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。蓋善聞者無怪，故所遇而無滯；執道以離俗，孰踰於不達？語道而失其為者，非其道也；辯德而有其位者，非其德也，言默所未究，況揚之以為風乎？且即濠以尋魚，想彼之我同，推顯以求隱，理得而情昧。若夫莊生者，望大庭而撫契，仰彌高於不足，寄積想於三篇，恨我懷之未盡。其言詭譎，其義恢誕；君子內應從我，遊方之外，衆人因藉之以為弊薄之資。然則，天下之善人少，不善人多；莊生之利天下也少，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，偽與利蕩並肆，人以克己為恥，士以無措為通；

⁸⁶ 何晏此說未詳。按《隋志》子部道家類有《鬻子》一卷，王葆玆《正始玄學》認為：句中之「鬻」即《鬻子》的作者，「軀放」即放浪形骸之外，將此句標點為「鬻、莊軀放玄虛」（頁12）。不過，舊標點實亦可通。例如《三國志·魏書》卷21〈傅嘏傳〉注引《傅子》：「是時何晏以材辯顯於貴戚之間，鄧颺好變通、合徒黨，鬻聲名於閭閻，而夏侯玄以貴臣子少有重名，為之宗主。」則「鬻」字與「放」字皆作動詞，亦可通。

時無履德之譽，俗有蹈義之愆。驟語賞罰，不可以造次；屢稱無為，不可與適變；雖可用於天下，不足以用天下。昔漢陰丈人脩渾沌之術，孔子以為識其一不識其二，莊生之道，無乃類乎！與夫如愚之契，何殊間哉？若夫利而不害，天之道也，為而不爭，聖之德也；群方所資，而莫知誰氏，在儒而非儒，非道而有道。彌貫九流，玄同彼我，萬物用之而不既，疊疊日新而不朽。昔吾孔、老，固已言之矣。^⑧

王坦之的〈廢莊論〉文義淺顯，推理不足，和王弼、嵇康、郭象等人相比，在思想義理的鋪陳上頗為不如，倒有些類似孫盛的〈老聃非大賢論〉、〈老子疑問反訊〉。孫盛對老子的批評，以子之矛攻子之盾，引用《老子》之言批評老子；同樣的，〈廢莊論〉亦以《莊子》的思想來批評莊子。和阮籍的〈達莊論〉相同，引用了大量的《莊子》思想，但一者在「廢」莊，一者在「達」莊，文章雖然不擅於理，有如宣言書，但主旨也很明白。以下試就三點予以分析：

(一)莊子獨構之唱，有體無用

魏晉玄學的傳統皆認為老莊地位不及孔子聖人。王弼認為老子五千言申之無已，不及聖人的體無，郭象也說莊子言雖無會而獨應，知本而未能體之。王坦之的看法亦然，〈廢莊論〉開頭引述荀子、揚雄、何晏等人對於莊周的評價，指出莊子之言乃是「獨構之唱，唱虛而莫和；無感之作，義偏而用寡」。王坦之的立場根據是體用合一、天人不二的宗旨：「動人由於兼忘，應物在乎無心」，這是承繼魏晉玄學評價孔、老地位高低的一貫看法。所以〈廢莊論〉接著說：「孔父非不體遠，以體遠故用近；顏子豈不具德，以德備故膺教。」說明了在當時孔子與顏回的形象明顯超越莊子，具備了承體起用而「周乎時

^⑧ 〈王坦之傳〉，《晉書》，卷45，頁529-530。

變」的具體表現，王坦之認為這就是「中庸」之道，能夠將體、用，遠、近，德、教，亦即自然與名教之間的衝突圓融的貫通起來。

〈廢莊論〉批評莊子的思想是獨構之唱，有體而無用，「格諸中庸，未入乎道」，不入「中庸」之流。這裏的評價標準雖是「中庸」，其意義並非儒家傳統《中庸》所說的「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」意義的聖人，而是指「動人由於兼忘，應物在乎無心」，沾染了濃厚玄學色彩的聖人，這和王弼所說的聖人體無「神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物」，以及郭象說聖人「常遊外以冥內，無心以順有」的思想是一致的。

王坦之在此吸收了《中庸》「君子而時中」、「不思而得從容中道，聖人也」、「和外內之道，時措之宜」的說法，也就是排除過與不及，不走極端的一種調和態度，但卻沒有《中庸》「誠者物之終始，不誠無物」的道德形上學內涵。王坦之認為莊子有體無用，批評的是其獨構之唱、用寡之義，猶如郭象在〈莊子序〉中批評莊子雖然知本，「應而非會，則雖當無用；言非物事，則雖高不行」。這是從工夫實踐的意義上作批判，而其本體也不是《中庸》道德價值義的萬物存在之本體。這裏的「體」，以及坦之心中的聖人中庸之道，其實就是融合自然與名教、體與用，會通孔、老的玄學傳統。王坦之說：「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。」這是王弼〈指略〉所說的崇本息末、守母存子之道，正始玄學「以無為本」的形上學⁸⁸。

⁸⁸ 關於「誠存而邪忘，利損而競息」的說法，孫盛也提到說：「夫矯枉過正，則巧偽滋生；以克訓下，則民志險隘。非聖人所以陶化民物，閑邪存誠之道。」見《魏志·和洽傳》注引孫盛評論和洽主張「選用不宜專尚節儉」，《全晉文》，卷63，頁5。只是孫盛用以批評老子，王坦之則認為這就是孔老之道，並用以批評莊子。

(二)莊子之學導致蕩肆風氣

王坦之認為莊子之學唱虛而莫和，義偏而用寡，這是針對「莊生之利天下也少」來說的，「雖可用於天下，不足以用天下」，因此也就不能日用以成俗，敦禮以崇化。但是〈廢莊論〉對於莊子的批評不止於此，作者所處的時代乃是世俗放蕩裸裎露醜的時代，因此，莊子的詭譎詼誕之言成了眾人「以為弊薄之資」的藉口，不僅利天下也少，更是「害天下也多」。

《莊子·胠篋篇》指出：「天下之善人少，而不善人多，則聖人之利天下也少，而害天下也多。〔……〕聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。」所謂竊鈎者誅，竊國者侯，這是先秦老莊絕聖棄知之用心，〈胠篋篇〉對於「世俗之所謂知者，有不為大盜積者乎？所謂聖者，有不為大盜守者乎？」的批評是很嚴厲的。所以李充的〈學箴〉序說：「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。」⁸⁹所以〈胠篋篇〉的結論是：「掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。」郭象《注》對此也看得很清楚：

夫聖人者，天下之所尚也。若乃絕其所尚而守其素樸，棄其禁令而代以寡欲，此所以掊擊聖人而我素樸自全，縱舍盜賊而彼姦自息也。故古人有言曰：閑邪存誠，不在善察；息淫去華，不在嚴刑。此之謂也。

這是老莊、王弼、郭象一脈相承的正言若反，郭象由此發揮其「魯酒薄非以圍邯鄲而邯鄲圍，聖人生非以起大盜而大盜起，此自然相生，必至之勢也」的自爾自然之學。王坦之則進一步用以批評莊子：亙古而今，天下之善人少不善人多，世間總是情仁義者寡而利仁義者衆，聖人禮義所設終究難逃大盜竊國者方便之工具；同樣的，莊子的掊擊聖人也成了「彼非玄心，徒利其縱恣」之人放

⁸⁹ 〈李充傳〉，《晉書》，卷62，頁650-651。

蕩不羈的藉口。〈廢莊論〉明白指出：「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。」事實上，坦之對於莊子的批評明顯帶上了個人時代的色彩，由於對竹林以降的放蕩風氣的不滿，作出了：「莊生作而風俗頹」的結論。雖然放蕩之風不能說是莊子直接造成，畢竟「莊生作而風俗頹」，套用郭象的話來說，就是「莊生作非以頹風俗而風俗頹」，〈廢莊論〉不得不把一切僞利蕩肆、無措而無恥的作風歸罪於莊子。

(三) 回歸「在儒非儒、非道有道」的孔老之學

《莊子·天地篇》記載子貢南遊楚，反於晉，遇見漢陰丈人爲圃畦用力甚勤，以爲使用機械者有機心，故羞而不爲；孔子批評道：「彼假脩渾沌氏之術者也。識其一不知其二，治其內而不治其外。夫明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？」郭象《注》則有所發揮：

以其背今向古，羞爲世事，故知其非真渾沌也。徒識脩古抱灌之朴，而不知因時任物之易也。〔……〕真渾沌也，故與世同波而不自失，則雖遊於世俗而泯然無跡，豈必使汝驚哉？在彼爲彼，在此爲此，渾沌玄同，孰識之哉。

王坦之批評莊子，目的是回歸正始玄學主張自然以名教爲本、會通孔老之學的傳統。當時的風氣視虛禮如浮雲，以克己爲恥，無措爲通，坦之不滿於莊學之「不足以用天下」，這是「治其內而不治其外」，偏於一曲，對於世間的禮教德化無所幫助。〈廢莊論〉最終提出了他的理想，也點出了他的學術趨向：「若夫利而不害，天之道也，爲而不爭，聖之德也；群方所資，而莫知誰氏，在儒而非儒，非道而有道。彌貫九流，玄同彼我，萬物用之而不既，亶亶日新而不朽。昔吾孔、老，固已言之矣。」唯有在儒非儒、非道有道的「中庸」才能玄同彼我，利而不害，爲而不爭。這樣的中庸之道意指孔、老之學的綜合，

和莊子的有體無用不同，既能夠體道深遠，而且切近於實用；用王坦之的話說，就是「無心」而能夠「應物」，「兼忘」又不廢「動人」。對照當時的放蕩風氣以及莊子的「識其一不識其二」，王坦之認為，這一中庸之道「昔吾孔、老，固已言之矣」。

王坦之廢莊，但抱持的立場是「孔老之言」，這是東晉玄學儒道合一的主要特色。然而，〈廢莊論〉中所持的理據多有莊學的痕跡，坦之以《莊子》中的孔子之言來批評莊子識其一不識其二，其根據正是郭象〈莊子序〉所說的「夫心無爲，則隨感而應，應隨其時」「與化爲體」的「渾沌玄同」的玄學立場。這其實是東晉整個時代玄學的會通公式：「在彼爲彼，在此爲此」；換個角度，也可以說是「在彼非彼，在此非此」，強調的不外乎彼此、內外、儒道、自然與名教的玄同。坦之「在儒非儒，非道有道」的玄同彼我之旨，以及「動人由於兼忘，應物在乎無心」的說法，實不足以作爲反莊的理由，甚至可以說不外乎郭象「遊外以冥內，無心以順有」、「體化而應物，坐忘而自得」（〈大宗師〉「彼遊方之外者也」注）的玄學的重複表述。顯然，王坦之所持「廢莊」的理據並不充分，雖然其「莊生作而風俗頹」的批評是很認真的，一些四通八達的名士藉爲弊薄之資也是不爭的事實。然而，如果以此作爲廢莊的理由，不只《莊子》書中掊擊聖人的理由可以成立，同樣的，孔老之言玄同彼我也未嘗沒有這個毛病，郭象的遊外冥內、山林不異廟堂的玄冥之道，豈不也同樣成爲門閥世族放蕩的藉口。

「在儒非儒，非道有道」的孔老之言，並非主張儒道二家的二本、兩行，而是以體用、遠近、德教圓融的中庸綜合方式予以貫通，這是正始玄學主張名教以自然爲本的另一種說法。湯用彤曾認爲王坦之著〈廢莊論〉，其說與向、郭同⁹⁰，湯氏於此未加詳論。我們如果換個角度看，王坦之與莊子之異，正如

⁹⁰ 湯用彤：〈崇有之學與向郭學說〉，《理學·佛學·玄學》（臺北：淑馨出版社，1992年），頁325。

同向、郭與莊子之異，只是二者所抱持的立場一正一反。王坦之的〈廢莊論〉與向、郭《莊子》注「以儒道爲一」的說法，一者廢莊，一者注莊，而能夠有所「同」，也唯有置於當時世俗放蕩的背景下才能夠理解。

五、結 論

王坦之「在儒非儒，非道有道」的論點並非其個人的獨見，而是當時非常流行的觀點，爲大部分的玄學家所接受。例如，曹毗在〈對儒〉一文中也提出了「在儒亦儒，在道亦道」的說法：

是以迷羸者循一往之智，狷介者守一方之矯。〔……〕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。〔……〕道以才揚，化隨理全；化無不融，道無不延。風澄於俗，波清於川，〔……〕何有達理之患、累真之嫌？^⑨

曹毗是爲了解答常人受困於名教世界：「以刑禮爲己任，申韓爲宏通；既登東觀染史筆，又據太學理儒功」，以及自然之道：「澄虛心於玄圃，蔭瑤林於蓬萊」之間的出世入仕的衝突，於是提出了「在儒亦儒，在道亦道」的圓融立場，接受了郭象所說的身處廟堂之上而無異於山林之中的名教與自然的會通。當然，玄學中解決自然與名教的衝突有種種不同的方案，有正始玄學主張名教以自然爲本的「本末」的會通；也有竹林莊學「越名任心」衝決名教網羅的超越；也有郭象的無心順有任之而自冥，渾化解消了名教與自然的區別。不論是「在儒非儒，非道有道」或是「在儒亦儒，在道亦道」的說法，除了不同於竹林莊學「越名教而任自然」的超越之外，與王弼的本末體用論及郭象的跡冥圓融說法皆可相通。

^⑨ 〈曹毗傳〉，《晉書》，卷62，頁650。

同樣的，對於老子絕仁棄義之說頗能同情理解的李充，也有類似的看法，〈學箴·序〉中說：

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，見形者衆，及道者尠。不覲千仞之門，而逐適物之跡；逐跡逾篤，離本愈遠。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。略言所懷，以補其闕。引道家之弘旨，會世教之適當，義不違本，言不流放。

李充「幼好刑名之學，深抑虛浮之士」，身為一位經學家「注《尚書》及《周易》旨六篇」。他針對當時的典籍混亂情形，刪煩除重，以類相從，其四部分類法「甚有條貫，祕閣以為永制」^②。李充也曾作〈釋莊論〉上下篇，今不傳。從〈學箴〉所主張聖教老莊的本末關係說法看來，其〈釋莊論〉與王坦之的〈廢莊論〉當有相通之處。

同樣也以「儒玄並綜」著稱的江惇，著有〈通道崇儉論〉，他認為：「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。」^③江惇對於放蕩廢禮的行為多所批判，但是「禮法」與「通道」並提，顯然也是儒道會通的說法。又如戴逵，對於阮籍喪母不率常禮，裴楷執方內之禮前往弔祭，指出：「若裴公之致弔，欲冥外以護內。有達意也，有弘防也。」（《世說·任誕》一一注引）這是對於放達之意與防護名教的調停。《晉書》記載戴逵「性高潔，常以禮度自處，深以放達為非道」，所著〈放達為非道論〉批評了當時種種情禮俱虧的放蕩越檢行為，最後指出：

② 〈李充傳〉，《晉書》，卷62，頁651。

③ 〈江惇傳〉，《晉書》，卷26，頁409。

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，其弊必至於末僞。道家去名者，欲以篤實也；苟失其本，又有越檢之行，情理俱虧，則仰詠兼忘，其弊必至於本薄。夫僞、薄者，非二本之失，而為弊者必託二本以自通。⁹⁴

戴逵認為，儒家與道家原本各有其理想的「本旨」，本旨若失，在現實上就會產生無可避免的弊端。儒家（名教）提倡「尚譽」，以名為教，其目的在勸善興賢，如果誤以獲取名譽為目的，就會產生「色取之行，懷情喪真，以容貌相欺」的「末僞」的毛病。道家主張「去名」，是因為看到了尚名尚譽的弊端，故標舉去名、無名來達到任誠無邪的篤實境界；如果本末倒置，不但原來的篤實目的淪喪，而且缺乏名教規範的約束，遂至「情理俱虧，仰詠兼忘」，產生了種種「本薄」的越檢行為。戴逵之說，表面上似乎區分儒家與道家為「二本」，其實不然，因為「本薄」與「末僞」的說法已經充分表明了戴逵將自然（道家）與名教（儒家）二者視為本末的體用關係。又如《儒林傳》中的徐苗，為當時儒宗，「作〈五經同異評〉，又依道家著〈玄微論〉」⁹⁵。有學者將這一時代儒玄並綜的學風，指為「儒玄雙修、儒本道末的人生哲學」⁹⁶，其實不確。若真要在會通孔老的思想中言其本末體用的關係，也應是「道本儒末」的關係，而不是「儒本道末」的關係。

即使深受「儒家」名教思想薰陶的史學家袁宏，在《後漢紀》中指出：

夫君臣父子，名教之本也。然則名教之作，何為者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其教，辯物成器，以通天下之務者也。〔……〕天地，無窮之道，父子，不易之體。〔……〕置之六

⁹⁴ 〈戴逵傳〉，《晉書》，卷64，頁669。

⁹⁵ 〈儒林傳〉，《晉書》，卷61，頁639。

⁹⁶ 羅宏曾：《中國魏晉南北朝思想史》（北京：人民出版社，1994年），頁158；亦見其《魏晉南北朝文化史》（成都：四川人民出版社，1989年），頁135。

合，充塞宇宙，自古及今，其名不去者也。未有違夫天地之性，而可以序定人倫，失乎自然之理，而可以彰明治體者也。⁹⁷

袁宏（328–376），字彥伯，也是一位儒道兼容的學者，撰有《後漢紀》、《竹林名士傳》等書。袁宏在《後漢紀·序》中指出：「夫史傳之興，所以通古今而篤名教也。丘明之作，廣大悉備；史遷剖判六家，建立十書，非徒記事而已，信足扶明義教，網羅治體，然未盡之。〔……〕名教之本，帝王高義，韞而未敘。今因前代遺事，略舉義教所歸，庶以弘敷王道，前史之闕。」袁宏著書的動機在於通古今篤名教，舉義教所歸以弘敷王道。然而，袁宏心目中的「名教」、「義教」、「王道」的政制規模，也並非單純的「儒學」，而是本諸「天地之性」、「自然之理」；換句話說，天地自然乃是名教人倫秩序的形上基礎，名教以自然為本。

袁宏自己也明確的道出了他作為史學家身分的「道本儒用」的立場：

夫物必有宗，事必有主。雖治道彌綸，所明殊方，舉其綱契，必有所歸。尋史談之言，以道家為統，班固之論，以儒家為高。二家之說，未知所辯，嘗試論之曰：〔……〕不行而可以至，不為而可以治，精神純粹，萬物自得，斯道家之大旨，而人君自處之術也。〔……〕然則百司弘宣，在於通物之方，則儒家之算，先王教化之道。居極則玄默之以司契，運通則仁愛之以教化。故道明其本，儒言其用，其可知也矣。⁹⁸

錢穆認為袁宏自比於孔子、馬、班之遺意，「道明其本，儒言其用」正是《後漢紀》一書之所以作，也是其「卓然成一家之言」的地方⁹⁹。袁宏認為道家的要旨是不行而至，不為而治，這是天道自然的形上之理；儒家則重於教化之道，在名教領域講究仁義禮制的規範。袁宏「道本儒用」的說法，以「居極則

⁹⁷ 袁宏：〈孝獻皇帝紀〉，《後漢紀》，卷26，頁743。

⁹⁸ 袁宏：〈孝章皇帝紀下〉，《後漢紀》，卷12，頁338–339。

⁹⁹ 錢穆：〈袁宏政論與史學〉，《中國學術思想史論叢》（三），頁95、96。

玄默之以司契，運通則仁愛之以教化」的方式會通天人、綜合儒道；這裏雖然是從為政者的角度著眼，但是自然為本名教為用的旨趣非常明白，儒道的體用關係是可以確定的。

永嘉亂後，東晉乃是一個大有事在的混亂時代。應詹曾上疏指出：

性相近，習相遠，訓導之風，宜慎所好。魏正始之間，蔚為文林，元康以來，賤經尚道。以玄虛宏放為夷達，以儒術清儉為鄙俗，永嘉之弊，未必不由此也。^⑩

當然，應詹「永嘉之弊」的批評還語帶保留，顯示的乃是士人關切時弊的方向。熊遠則面對當時偏安放蕩之風而憂心忡忡，深以未能北伐討賊為恥，其〈因災異上疏〉中直陳百官「每有會同，務在調戲酒色而已」，更批評「今當官者以理事為俗吏，奉法為苛刻，盡禮為諂諛，從容為高妙，放蕩為達士，驕蹇為簡雅」^⑪。後來的謝安在面對王右軍「虛談廢務，浮文妨要，恐非當今所宜」的批評時，則回答說：「秦任商鞅，二世而亡，豈清言致患邪？」（《世說·言語》七〇）顯然這是一個見仁見智的問題，並沒有白黑分明的答案。

王坦之的〈廢莊論〉以及當時的儒玄並綜的思潮，理論意義其實並不深刻，和王弼、郭象等人的玄學體系相比顯然不如。重要的是他們凸顯了魏晉玄學後期的哲學關懷焦點。〈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；自然與名教的衝突問題，在玄學思潮尚未讓位於「不順化以求宗」的佛教哲學之前，仍是一個嚴肅的課題。從魏晉玄學的發展與竹林莊學以降的玄學反省脈絡來看，〈廢莊論〉讓我們看清了魏晉玄學在會通自然與名教，處理儒道會通的問題上，面對先秦道家的哲學資源，於

^⑩ 〈應詹傳〉，《晉書》，卷40，頁499。

^⑪ 《全晉文》，卷126，頁2。

老於莊的態度是不同的。王坦之指出：「莊生作而風俗頹」，魏晉時代的放蕩風氣能否歸罪於莊子，誠然大有疑問；甚至能否說是竹林嵇康、阮籍諸賢的責任，也容有申辯的餘地。但是，從玄學後期的反省發展看來，玄學家們認為這一問題並非「昔吾孔老，固已言之」的傳統所應擔負的問題。當我們面對當時如范寧、葛洪、干寶甚至後代人以至當代人對於玄學玄風的批評時，我們至少可以說，歸罪於王弼、何晏會通孔老的正始玄學傳統是絕對沒有道理的。

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

周 大 興

提 要

魏晉之際儒家經術衰微而老莊思想抬頭，玄學家往往成爲後代人批評清談虛浮之風導致禮壞樂崩中原傾覆的罪魁禍首。自正始玄學何晏、王弼始，以無爲本，「崇本息末」，亦即會通孔老，解決自然與名教的衝突成爲思想主流；而後的竹林莊學興盛，衝決網羅，爲現實虛僞的名教禮法展開激烈的批判。嵇康的「越名教而任自然」，卻成了西晉元康以降名士們裸裎露醜、放蕩越禮的藉口，形成嚴重的敗壞風氣。從樂廣「名教中自有樂地」、裴頠的《崇有論》到郭象的注《莊》，其實都是要糾正這種自然與名教之間的絕裂矛盾，試圖調和二者的緊張關係。

玄風南渡之後，元康以來的放蕩之風並未稍歇，自然與名教的衝突從原本政治秩序的問題轉變擴大爲社會秩序家族倫理方面，自然與名教的關係問題仍未獲得解決。東晉的玄學即在一股玄禮雙脩、綜合儒道的學術風氣中逐漸成形，其中王坦之的〈廢莊論〉即爲主要代表。王坦之爲東晉中期主要思想家，

打著「廢莊」的口號，批判當時的清談虛浮之風。〈廢莊論〉認為：(一)莊子獨構之唱，有體無用；(二)莊子之學導致蕩肆風氣；(三)回歸「在儒非儒，非道有道」的孔老之學。〈廢莊論〉批評「莊生作而風俗頹」，造成了放浪之風，目的在於回歸「孔老之學」，反映了東晉綜合儒道的整體方向。結論指出，〈廢莊論〉在玄學史上的意義在於，呼應回歸正始玄學會通孔老的立場。從魏晉玄學的發展與竹林莊學以降的玄學與反玄學、莊學與反莊學的反省脈絡看來，玄學家們認為時代放蕩之風並非「昔吾孔老，固已言之」的玄學主流所應承擔的問題。〈廢莊論〉對於莊子的批評，見仁見智，但它表明了，把放蕩風氣歸罪於何晏、王弼會通孔、老的正始玄學是無法成立的。

Wang T'an-chih's "An Essay on Abolishing *Chuang-tzu*"

CHOW Ta-hsing

Wang T'an-chih (330–375) was an important politician and thinker of the Mid-Eastern Chin dynasty, as well as a famous exponent of the later Wei-Chin *hsuan-hsueh*. His "An Essay on Abolishing *Chuang-tzu*" is indeed one of the most representative works of harmonizing Confucianism and Taoism in Eastern Chin philosophy. With proper perspective from criticism and reflection on the liberating atmosphere of this period, and looking at it in terms of the whole philosophical development of *hsuan-hsueh*, we can rightly comprehend the opposition between Wang T'an-chih and Chuang-tzu.

This paper studies first of all the thought expressed in Wang T'an-chih's essay vis-à-vis the earlier topics in *hsuan-hsueh*. Consequently, the author proceeds to analyze this text's relevant points and theoretical basis, by explaining its relationship to Confucius and Lao-tzu. Finally, in the conclusion, the author illuminates "An Essay on Abolishing *Chuang-tzu*"'s role within the context of the history of *hsuan-hsueh* in the Wei-Chin period.

Keywords: Wang T'an-chih "An Essay on Abolishing *Chuang-tzu*"
hsuan-hsueh Confucius/Lao-tzu School