

※「海外劉宋研究選讀」專輯※

僑民在地化與文化變遷
——以《世說新語》為線索

戶川貴行* 著 于 磊** 譯

前 言

如眾所知，劉宋文帝時期臨川王劉義慶所編撰《世說新語》，主要反映了東漢末期至東晉末期的逸聞軼事，同時亦生動再現了以清談為代表的機智辯答等內容¹。川勝義雄曾精闢地指出，對於當時貴族來說，劉宋文帝時期可謂是其最後的輝煌時代，而《世說新語》即是在貴族制即將衰退之際，記錄其過去黃金時代的、同時又

本文原文〈僑民の土著化と文化の變容——《世說新語》を手がかりとしてみた〉刊載於《東洋學報》第96卷第3號（2014年12月），頁219-244，承蒙「東洋文庫」應允翻譯轉載，謹致謝忱。

* 戶川貴行，日本御茶水女子大學副教授。

** 于 磊，南京大學歷史學院副教授。

¹ 早期研究參見村上嘉實：〈世說新語の機知的性格〉，《史林》第29卷第3號（1944年），頁238-256，後收入《六朝思想史研究》（京都：平樂寺書店，1974年），頁421-436；井波律子：〈中國人の機知：《世說新語》の世界〉（東京：中央公論新社，1983年），中譯本有李慶、張榮涓譯：《中國人的機智：以《世說新語》為中心》（上海：學林出版社，1998年）等。近年日本相關成果參見土屋聰：〈《世說》の編纂と劉宋貴族社會〉，《中國文學論集》第33號（2004年），頁46-60；田中靖彥：〈《世說新語》の三國描寫と劉義慶〉，《日本中國學會報》第59集（2007年），頁34-48；佐竹保子：〈《世說新語》の「賞」〉，《六朝學術學會報》第10集（2009年3月），頁107-134。中國學界的研究以魯迅：〈《世說新語》與其前後〉，《中國小說史略》（北京：新潮社，1923年），上冊，頁57-68，後收入《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1981年），頁60-69，其後相關研究概況參見劉強：〈二十世紀《世說新語》研究綜述〉，《文史知識》，2000年第4期，頁119-127；孫婷：〈近三十年來《世說新語》研究綜述〉，《甘肅聯合大學學報》（社會科學版），2011年第6期，頁23-26。

帶有反劉宋政權性質的編纂之作²。

但是筆者管見所及，《世說新語》之後，與此內容相近的作品尚有劉宋明帝的《江左文章志》、梁沈約的《俗說》、殷芸的《小說》、元帝的《金樓子》等。那麼，作為距離川勝義雄所謂最後輝煌時期已然漸行漸遠，對黃金時代逐漸不再知曉的新一代，他們又為何編纂這些作品呢？

進而，如果以川勝義雄貴族制的視角來看，為何不是貴族自身，而是劉宋文帝的從弟臨川王劉義慶、劉宋孝武帝之弟明帝、梁武帝之子元帝等皇族，編纂了上述作品呢³？同時，對於幾乎不可能知曉所謂最後輝煌的黃金時代的梁代文人們來說，那種「對過去美好時代的懷舊」⁴到底意指為何？對此一系列的疑問，在綜合檢

² 參見川勝義雄：〈《世說新語》の編纂をめぐる——元嘉の治の一面〉，《東方學報》第41冊（京都：京都大學人文科學研究所，1970年3月），頁217-234，後收入《六朝貴族制社會の研究》（東京：岩波書店，1982年），頁327-347；中譯見徐谷芑、李濟滄譯：《六朝貴族制社會研究》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁238-252。儘管川勝義雄未曾明確區分清談和清議，但其論點應當受到宇都宮清吉〈世說新語の時代〉的影響，見《東方學報》第10冊第2分（1939年7月），頁29-85，後收入《漢代社會經濟史研究》（東京：弘文堂，1955年），頁473-521。宇都宮清吉曾論及：「趙翼認為清談始於魏正始中，何晏、王弼祖述老莊。後其風大行，排斥儒教。以放誕濁行為通達之士，以虛論為高，節義、恪勤勵精者皆為所笑。此風實亡西晉。武內義雄、青木正兒等學說大致與此相近。……但余頗疑之。清談真正的定義，一如板野長八所言：如其字面之義，乃清雅之談論。余以為此為深切之論。」見宇都宮清吉：《六朝貴族制社會の研究》，頁497。但是，即使原本為「清雅之談論」，東晉時期也有如是看法：漢末清議之徒的活動不過是帶有黨派性的同好間的合謀，他們才是導致王朝滅亡之因。這種觀點章太炎早已論及，見章太炎：〈五朝學〉，《學林》第1冊（1910年），頁53-58，後收入《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985年），第4冊，頁73-77。儘管如此，在綜合前人的貴族制研究基礎上，整體上對《世說新語》以及江南政權性質的綜合研究尚未展開。

³ 關於《世說新語》的編成，周一良認為，宋文帝對宗室和諸大臣有頗多猜忌，故皆心懷戒備，惴惴自保。而劉義慶為全身遠禍，故寄情於文學。以當時政治態勢論及《世說新語》的編成，見周一良：〈《世說新語》和作者劉義慶身世的考察〉，《中國哲學史研究》，1981年第1期，頁104-106，後收入《周一良集》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），第1卷，頁392-400。筆者對此亦表贊同，但是，後來梁元帝即位後，卻繼續撰述了《金樓子》，見鍾仕倫：〈《金樓子》成書考弁〉，《金樓子研究》（北京：中華書局，2004年），頁4-28，如果僅僅從政治態勢加以說明的話，似乎難以全盡其意。如後詳述，南朝皇族的這類撰述，應當同正統化江南政權的國策密切相關。關於《金樓子》的研究概述，參見戴燕著，佐藤禮子譯：〈六朝文學研究的趨勢および私の見解〉，《六朝學術學會報》第14集（2013年3月），頁143-162。

⁴ 參見川勝義雄：《六朝貴族制社會の研究》，頁344。

視《世說新語》至《金樓子》等作品編纂歷史背景的視角之下，筆者認為，川勝義雄的經典解釋，似乎也難以給出圓滿的答案。

與此相關，筆者曾撰文述及，在永嘉之亂後成立的東晉政權，內部曾一度認為，在恢復中原故地之前，對於國家儀禮建設方面應當適度控制；但是，隨著來自中原的難民（後文統稱「僑民」）在地化以及國家放棄收復中原，至東晉立國大約一百五十年後的劉宋孝武帝時期，上述國家儀禮的建設便正式著手進行⁵。以此來看，《世說新語》亦當是在僑民在地化所產生的文化變遷這一歷史背景下，所編纂的作品，而隨著僑民在地化和文化變遷的進一步深化，便產生了其後直至《金樓子》等系列作品⁶。儘管《世說新語》中何晏、王弼等擅於清談者的活躍行動較為引人注目，但是在東晉時代，他們同樣也被視作導致中原喪失的國賊（後文詳述），僅在此意義上，一旦僑民在地化的深化和放棄收復中原的觀念為眾所接受到達一定程度，那麼上述作品得以出現在公眾視野中，便首先具備了可能性。本文即在此問題意識基礎上，具體考察《世說新語》至《金樓子》等作品編纂的歷史背景，以此分析由僑民在地化和放棄收復中原的觀念，所帶來的文化上的變遷問題。

一、《世說新語》中之收復中原與清談

重視收復中原，並以此立場批判清談，此類記載散見於《世說新語》⁷。

⁵ 參見拙稿：〈劉宋孝武帝的禮制改革について——建康中心の天下觀との關連からみた〉，《九州大學東洋史論集》第36號（2008年3月），頁68-87，中譯見〈劉宋孝武帝禮制改革同建康天下中心觀之關係考論〉，《中國中古史研究》第4卷（2009年），頁70-85；〈東晉南朝における建康の中心化と國家儀禮の整備について〉，《七隈史學》第13號（2011年3月），頁93-103；〈東晉南朝における傳統の創造について——樂曲編成を中心としてみた〉，《東方學》第122輯（2011年7月），頁13-28；〈東晉南朝における雅樂について——郊廟儀禮との關連からみた〉，《九州大學東洋史論集》第42號（2014年3月），頁97-119，中譯見于磊譯：〈東晉南朝的傳統創造考論——以樂曲的編成為中心〉，中國魏晉南北朝史學會、山西大學歷史文化學院編：《中國魏晉南北朝史學會第十屆年會暨國際學術研討會論文集》（太原：北嶽文藝出版社，2012年），頁227-240。

⁶ 本文所謂文化是指，當時江南政權所標榜的在收復中原前須嚴加控制的儀禮、伎樂、清談等活動，此類文化活動一般與國家政權建設密切關聯。

⁷ 本文以尊經閣叢刊己巳歲配本（育德財團，1929年）為底本，並適當參照余嘉錫：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983年），後收入《余嘉錫著作集》（北京：中華書局，2007年）、徐震

《世說新語·言語篇二十九》載永嘉年間⁸移居江南的琅琊王睿（後為東晉元帝）對顧榮言：

寄人國土，心常懷慙。（頁 91）

其中所謂「人之國土」，即指江南。收復中原的目標未能實現，琅琊王睿深以寄寓建康為恥。此外，《世說新語·言語篇三十一》載永嘉五年（311）⁹中原為胡族所占，王導參加宴會時的情景：

過江諸人，每至美日，輒相邀新亭，藉卉飲宴。周侯中坐而歎曰：「風景不殊，正自有山河之異！」皆相視流淚。唯王丞相愀然變色曰：「當共勦力王室，克復神州。何至作楚囚相對？」（頁 92）

此即言，收復「神州」乃江南政權最大目標，如此般繼續居留避難之地建康，實與春秋時代為晉囚禁的「楚囚」鍾儀無異。而東晉前期史料中的「神州」，一般就是指中原¹⁰。《世說新語·言語篇三十六》亦載建武元年（317）¹¹溫嶠以勸進琅琊王即位之責，初至建康時的情形：

溫新至，深有諸慮。既詣王丞相，陳主上幽越，社稷焚滅，山陵夷毀之酷，有黍離之痛。溫忠慨深烈，言與泗俱，丞相亦與之對泣。（頁 97）

由此亦可見王導對於中原荒廢深感悲憤。

以上為《世說新語》中重視收復中原的記載，該書還記載了以此立場對清談加以批判的內容。《世說新語·輕詆篇十一》載永和十二年（356）¹²桓溫行中原恢復之時，言及：

桓公入洛，過淮、泗，踐北境，與諸僚屬登平乘樓，眺矚中原，慨然曰：「遂使神州陸沈，百年丘墟，王夷甫諸人，不得不任其責！」（頁 834）

將中原淪喪的責任歸於王夷甫，即著名的清談家王衍。同時，《世說新語·言語篇

堯：《世說新語校箋》（北京：中華書局，1984年）等。中譯本則以余嘉錫《世說新語箋疏》為主，直接標示頁數，不再加註。

⁸ 紀年據〔唐〕房玄齡等撰：《顧榮傳》，《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷 68，頁 1813。

⁹ 紀年據〔宋〕司馬光編著，〔元〕胡三省音註：《晉紀九》，《資治通鑒》（北京：古籍出版社，1956年），卷 87，頁 2771-2772。

¹⁰ 參見拙稿：《東晉南朝における天下觀について——王畿、神州の理解をめぐって》，《六朝學術學會報》第 10 集（2009年 3 月），頁 35-49。

¹¹ 紀年據司馬光編著，胡三省音註：《晉紀十二》，《資治通鑒》，卷 90，頁 2844。

¹² 紀年據司馬光編著，胡三省音註：《晉紀二十二》，同前註，卷 100，頁 3156。

七十》載太始初¹³王羲之與謝安言：

今四郊多壘，宜人人自效。而虛談廢務，浮文妨要，恐非當今所宜。（頁129）

為防備占據中原的胡族，建康周邊多建有軍事防壘。在此背景下，清談實在妨礙了本當應負之責¹⁴。

當然，在前行研究中，小南一郎、蔣凡等亦曾就重視收復中原，未必就要批判清談的描述，發表過卓越見解¹⁵。但是，在此研究成果基礎上，我們不禁追問，《世說新語》中何以對清談做兩種不同的評價呢？對其原因的分析，筆者管見所及，尚未見到。

接下來考察《世說新語》，在收復中原失敗後，清談家受到特別批判的記載。《世說新語·品藻篇三十八》載永和十年(354)¹⁶擅於清談的殷浩在北伐後被廢為庶人的情形，曰：

殷侯既廢，桓公語諸人曰：「少時與淵源共騎竹馬，我棄去，已輒取之，故當出我下。」（頁523）

桓溫以竹馬事喻殷浩當然不及於己。《世說新語·黜免篇三》關於殷浩亦載曰：

¹³ 紀年據房玄齡等撰：〈謝安傳〉，《晉書》，卷79，頁2074。

¹⁴ 對此，宇都宮清吉《六朝貴族制社會の研究》（頁491）利用該史料及緊接其後的記載「謝答曰：秦任商鞅，二世而亡。豈清言致患邪」認為，「即便在國家瀕於危殆，並在都城周邊建設軍事防務之時，反而仍以『悠然遠想，有高世之志』這一冷靜通徹的態度，來展現其理想願望（精進於哲理、風流之道，希望活在人類文化之真理的願望——筆者注）。他們這種將國家問題僅視作次要地位的意識，在相關的論述中已然展露無疑。」但是，關於謝安，本文下節《晉書》卷七十九〈謝安傳〉所引「安雖受朝寄，然東山之志始末不渝，每形於言色。及鎮新城，盡室而行，造泛海之裝，欲須經略粗定，自江道還東。雅志未就，遂遇疾篤」（頁2076）的記載亦不可忽視。如果僅僅強調宇都氏此種觀點的話，那麼如何理解謝安於收復中原前有意隱於東山之志呢？換言之，我們便會忽略這個時代國家之於他們的意義所在，進而更不能全面而綜合地認知他們的行為。

¹⁵ 小南一郎：〈《世說新語》的美學——魏晉の才と情をめぐって〉，中國中世史研究會編：《中國中世史研究·續編》（京都：京都大學學術出版會，1995年），頁434-472，中譯本有藤奈津紀譯：〈《世說新語》的美學——以魏晉の才與情為中心〉，劉苑如編：《桃之宴：京都桃會與漢學新詮》（臺北：新文豐出版公司，2014年），頁21-52；蔣凡：〈清談未必定誤國——魏晉玄風與中國傳統思維的理論開拓〉，《世說新語研究》（上海：學林出版社，1998年），頁69-138，該文修訂版參見《世說新語的讀法》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁176-242。

¹⁶ 紀年據司馬光編著，胡三省音註：〈晉紀二十一〉，《資治通鑑》，卷99，頁3138。

殷中軍被廢，在信安，終日恒書空作字。揚州吏民尋義逐之，竊視，唯作「咄咄怪事」四字而已。（頁 865）

他被流放信安縣後，茫然自失，終日向空書「咄咄怪事」。儘管該記載並未對殷浩直接批評，但北伐失敗後，有關他的記述，其實多蘊含了批判之意。

此外，《世說新語·品藻篇四十九》載昇平三年(359)¹⁷琅琊王昱（後為東晉簡文帝）同郗超談論謝萬北伐失敗原因的對話，曰：

謝萬壽春敗後，簡文問郗超：「萬自可敗，那得乃爾失士卒情？」超曰：「伊以率任之性，欲區別智勇。」（頁 527-528）

此即明言，謝萬之敗實因其「率任之性」而「失士卒情」。史料中的「任」當是《世說新語》記載竹林七賢時所用的著名篇名「任誕」（任達放誕）之意。亦如郗超所言，《世說新語·簡傲篇十四》載謝萬北伐之際，曰：

謝萬北征，常以嘯詠自高，未嘗撫慰眾士。……召集諸將，都無所說，直以如意指四坐云：「諸君皆是勁卒。」諸將甚忿恨之。（頁 775）

史料所及「常以嘯詠自高」、「直以如意指四坐云」此類儼然清談家的態度，確是「失士卒情」的重要原因。除此而外，江南政權中因北伐而敗的人物確然存在，但是考慮到上述桓溫、王羲之的事例，《世說新語》特別以清談家的形象記載謝萬，某種程度上，想必也是從重視收復中原的立場來批判清談，兩者之間絕不可能毫無關聯。

如上所述，《世說新語》對清談持有兩種不同的評價，而筆者管見所及，尚未展開對其原因的深入考察研究。

二、江南政權之企復中原與其文化作為

上文論及《世說新語》中存有以強調收復中原的立場來批判清談的記載，在當時江南政權的國家儀禮、伎樂、宴會等文化活動方面是否亦如此呢？總而言之，收復中原為江南政權最重要的政治目標，政權內一直存在一種想法，就是在該目標實現之前要嚴控文化建設，就清談來講，當然也不例外。對於思考僑民的在地化、放棄收復中原等《世說新語》成書的背景，無法逃避要解釋這個問題。故本節先對此

¹⁷ 紀年據司馬光編著，胡三省音註：〈晉紀二十二〉，同前註，卷 100，頁 3176。

加以考察。

首先來看國家儀禮方面。《晉書》卷十九〈禮樂志上〉載東晉元帝時：

元帝渡江，太興二年(319)始議立郊祀儀。尚書令刁協、國子祭酒杜夷議，宜須旋都洛邑乃修之。¹⁸

關於皇帝祭天的南郊建設，當時精於禮學的尚書令刁協和國子祭酒杜夷一致認定，在收復中原前須嚴加控制。其後，儘管南郊最終建成，但如所周知，南郊祭天一向被視作最重要的國家儀禮¹⁹，而即便如此，仍有刁協、杜夷這等禮學家在朝議之時公然反對。如此亦可想見，地位等級皆低於南郊祭天的儀禮，也大概面臨同樣的情況²⁰。

¹⁸ 房玄齡等撰：〈禮樂志上〉，《晉書》，卷19，頁584。

¹⁹ 參見金子修一：《古代中國と皇帝祭祀》（東京：汲古書院，2001年），中譯見蕭聖中、吳思思、王晉杰譯：《古代中國與皇帝祭祀》（上海：復旦大學出版社，2017年）；《中國古代皇帝祭祀の研究》（東京：岩波書店，2006年），中譯見徐璐、張子如譯：《中國古代皇帝祭祀研究》（西安：西北大學出版社，2018年）。

²⁰ 如所周知，郊廟儀禮中雅樂的演奏是不可或缺的重要部分，可以說雅樂的狀況也成為衡量當時儀禮建設的重要指標。例如，關於東晉南郊祭祀，沈約《宋書》（北京：中華書局，1974年）卷十九〈樂志〉載：「郊祀遂不設樂。」（頁541）這可是漢代以來中國王朝郊祀中未曾有過的狀況。同時還記載東晉初期立宗廟時欲作雅樂的情況：「至江左初立宗廟，尚書下太常祭祀所用樂名。太常賀循答云，……遭離喪亂、舊典不存。……音韻曲折，又無識者，則於今難以意言。」（頁540）而直至東晉後期才逐漸製作出登歌。

登歌乃歌頌祖先功德之樂，在宗廟儀禮中極為重要。儘管東晉時期還有所謂「正德」、「大予」這類宗廟舞樂，但這並不能說明東晉雅樂製作已然完成。據《漢書》卷二十二〈禮樂志〉載，西漢高祖時，叔孫通曾制定宗廟儀禮中所演奏的不同歌曲。除將供物備於乾豆上之時的登歌外，尚有祖先招魂時的迎神、皇帝入場時的皇帝入廟門、饗待祖先時的饗神、祝賀儀式成功的皇帝就酒東廂等各個場面中演奏的〈嘉至〉、〈永至〉、〈休成〉、〈永安〉等歌曲。此外，西漢時還有武德、昭德等舞樂。由此可知，宗廟儀禮中登歌、舞樂之外，嘉至以下的歌曲也是不可或缺的。見渡邊信一郎：〈前漢時代の宗廟と樂制——「安世房中歌」十七章と承天のイデオロギー〉，渡邊義浩編：《兩漢儒教の新研究》（東京：汲古書院，2008年），頁257-316，後收入渡邊信一郎：《中國古代の樂制と國家：日本雅樂の源流》（京都：文理閣，2013年），頁88-143。相關宗廟雅樂後為曹魏、西晉所繼承，但與前朝相較，東晉時期宗廟雅樂中嘉至以下的歌曲完全不存，距離其最終的完成還相差甚遠。所以，從雅樂來看，儘管宗廟祭祀中有登歌、舞樂，但基本上也是有名無實。

筆者曾撰文論及，其原因除卻「禮容樂器，掃地皆盡」（房玄齡等撰：〈律曆志上〉，《晉書》，卷16，頁474）之外，收復江南政權的中原故土以前，政權內部嚴控國家儀禮建設的考量，也是極

此外，《宋書》卷十六〈禮志三〉載太元十二年(387)關於明堂建設的朝議，曰：

吏部郎王忱議，明堂則天象地，儀觀之大，宜俟皇居反舊，然後修之。驃騎將軍會稽王司馬道子、尚書令謝石意同忱議。於是奉行一無所改。²¹

吏部郎王忱認為，應當在奪回西晉都城洛陽之後，再從事明堂建設。他的意見亦為當時重臣東晉孝武帝之弟司馬道子、謝安之弟謝石所贊成，結果「一無所改」。如此看來，當時政權內部認為，收復中原之前不應當從事國家儀禮建設者，肯定大有人在。

接下來看伎樂的情況。《宋書》卷十九〈樂志一〉載咸康七年(341)，曰：

散騎侍郎顧臻表曰：「方今夷狄對岸，外禦為急。兵食七升，忘身赴難，過泰之戲，日粟五斗。方掃神州，經略中甸，若此之事，不可示遠。……雜伎而傷人者，皆宜除之。……」於是除〈高絙〉、〈紫鹿〉、〈跛行〉、〈鼈食〉及〈齊王捲衣〉、〈竿兒〉等樂。²²

顧臻以收復中原(即「神州」)之際，上表禁行「雜伎」，即儀禮中所用伎樂。因此，〈高絙〉等伎樂被禁止。

與此相關，《晉書》卷六十六〈劉弘傳〉載八王之亂時，曰：

時總章太樂伶人，避亂多至荊州，或勸可作樂者。弘曰：「昔劉景升以禮壞樂崩，命杜夔為天子合樂。樂成，欲庭作之。夔曰：『為天子合樂而庭作之，恐非將軍本意。』吾常為之歎息。今主上蒙塵，吾未能展效臣節。雖有家伎，猶不宜聽，況御樂哉！」乃下郡縣，使安慰之，須朝廷旋返，送還本署。²³

此即西晉時期「主上蒙塵」，不僅儀禮中使用的伎樂「總章」，甚至連「家伎」的

為重要的因素，參見前揭拙稿：〈劉宋孝武帝的禮制改革について——建康中心の天下觀との関連からみた〉、〈東晉南朝における建康の中心化と國家儀禮の整備について〉、〈東晉南朝における雅樂について——郊廟儀禮との関連からみた〉等。

當然，隨著僑民的在地化，王朝欲行儀禮建設之時，可能並非如郊廟祭祀那樣直接確立王朝體制的方向，反而只好著手實施與之並無直接關聯的儀禮建設。但是，由於現存史料所限，對此並不能充分加以論證，所以本文的觀點亦僅止於正文所述，並不及此。

²¹ 沈約撰：〈禮志三〉，《宋書》，卷16，頁453。

²² 沈約撰：〈樂志一〉，同前註，卷19，頁546。

²³ 房玄齡等撰：〈劉弘傳〉，《晉書》，卷66，頁1766。

演奏亦「不宜聽」。而在東晉時期，僅僅作為行宮之地的建康亦然，因「主上蒙塵」之故，應當也存在同西晉時期相同的伎樂使用情況。

不僅如此，關於伎樂、家樂演奏之時，與之相伴的酒飲，《晉書》卷四十九〈阮孚傳〉載元帝時，曰：

琅邪王裒為車騎將軍，鎮廣陵，高選綱佐，以孚為長史。帝謂曰：「卿既統軍府，郊壘多事，宜節飲也。」²⁴

阮孚任車騎將軍長史時，元帝以永嘉之亂後「郊壘多事」而「節飲」。《北堂書鈔》卷六十八〈設官部·長史〉引「晉中興書陳留阮錄」載：

中宗詔曰，卿記綜軍府。郊壘多事。²⁵

由此可見，《晉書·阮孚傳》所載元帝的言語當出自其詔書原文，這也從側面反映出，收復中原在當時所產生的強大政治、社會影響力。

最後，來看江南政權北伐之際，舉行宴會時官僚們的舉措。《世說新語·企羨篇三》劉孝標注引王羲之〈臨河敘〉載，永和九年(353)舉辦著名的蘭亭會之〈序〉曰：

會于會稽山陰之蘭亭，修禊事也，群賢畢至，少長咸集。……又有清流激湍，映帶左右。引以為流觴曲水，列坐其次。是日也，天朗氣清，惠風和暢，娛目騁懷，信可樂也。雖無絲竹管弦之盛，一觴一詠，亦足以暢敘幽情矣。(頁 631)

史料中所謂「無絲竹管弦之盛」，極為值得注意。此時，東晉正處於北伐的最關鍵時期，特別是王羲之所任太守的會稽郡則擔負著供應前線軍糧的重責。以此與前引〈劉弘傳〉、〈阮孚傳〉的記載合而觀之，此時的太守王羲之實難在宴會上演奏音樂。亦如前節所引王羲之言：「今四郊多壘，宜人人自效，而虛談廢務，浮文妨要，恐非當今所宜。」如此看來，中原恢復前，嚴控國家儀禮等文化重建的考量，也必定影響到了〈蘭亭序〉。

其實，當時江南政權的這一考量亦直接影響到了清談。《世說新語·豪爽篇七》劉孝標注引《漢晉春秋》載建元元年(343)庾翼欲行北伐之時，曰：

²⁴ 房玄齡等撰：〈阮孚傳〉，同前註，卷 49，頁 1364。

²⁵ 〔唐〕虞世南撰，孔廣陶校註：〈設官部·長史〉，《北堂書鈔》（臺北：文海出版社，1962 年），卷 68，頁 298。

翼風儀美劭，才能豐贍，少有經緯大略。及繼兄亮居方州之任，有匡維內外，掃蕩羣凶之志。是時，杜乂、殷浩諸人盛名冠世，翼未之貴也。常曰：「此輩宜束之高閣，俟天下清定，然後議其所任耳！」其意氣如此。唯與桓溫友善，相期以寧濟宇宙之事。初，翼輒發所部奴及車馬萬數，率大軍入沔，將謀伐狄，遂次於襄陽。²⁶

他心懷收復中原之志，認為成功之後再議定杜乂、殷浩等清談家之任即可。此外，《晉書》卷七十九〈謝安傳〉載太元十年²⁷謝安因北伐鎮新城時，曰：

安雖受朝寄，然東山之志始末不渝，每形於言色。及鎮新城，盡室而行，造汎海之裝，欲須經略粗定，自江道還東。雅志未就，遂遇疾篤。²⁸

甚至連精擅清談的謝安，亦需待收復中原成功後，方可行隱居東山之志。

綜上，當時江南政權最大的政治目標，即是收復中原，在此政治背景之下，文化重建亦被嚴加控制。同時亦直接影響到了清談，無所例外。

三、江南政權之棄復中原及其文化作為

上文已論及，在收復中原目標達成之前，江南政權嚴控國家儀禮等文化方面的建設活動。但是，這一理念隨著僑民的在地化以及收復中原目標的放棄，也逐漸發生變化，而《世說新語》成書的劉宋文帝時期正處於過渡時期，恰恰處於收復和放棄兩種悖反想法相互激蕩的時代。下文將就此問題詳加闡述。

首先，關於國家儀禮，《宋書》卷二十〈樂志二〉載謝莊〈世祖孝武皇帝歌〉中對劉宋孝武帝治世的頌揚：

闢我皇維，締我宋宇。刊定四海，肇構神京。復禮輯樂，散馬墮城。²⁹

其中以「肇構神京」來定位臨時都城建康，並明言復興禮樂。上文亦提及，東晉孝武帝時期，最終重建了本當在收復中原後於洛陽興建的明堂。此外，還重新製作了南郊、宗廟祭祀時演奏的雅樂³⁰。劉宋孝武帝時期，距離東晉成立已經差不多一百五

²⁶ 紀年據司馬光編著，胡三省音註：〈晉紀十九〉，《資治通鑑》，卷 97，頁 3056-3057。

²⁷ 紀年據司馬光編著，胡三省音註：〈晉紀二十八〉，同前註，卷 106，頁 3348。

²⁸ 房玄齡等撰：〈謝安傳〉，《晉書》，卷 79，頁 2076。

²⁹ 沈約撰：〈樂志二〉，《宋書》，卷 20，頁 581。

³⁰ 參見前揭拙稿：〈劉宋孝武帝的禮制改革について——建康中心の天下觀との關連からみた〉、

十年，僑民也逐漸在地化，特別是元嘉二十七年(450)北伐失敗後，收復中原的可能性更加渺茫。在此背景下，江南政權開始逐步放棄收復中原的想法，並且正式著手國家儀禮等文化活動的重建。

其次關於伎樂，《南齊書》卷二十八〈崔祖思傳〉載南齊高帝時崔祖思的啟陳：

按前漢編戶千萬，太樂伶官方八百二十九人。……今戶口不能百萬，而太樂雅、鄭，元徽時校試千有餘人，後堂雜伎，不在其數。³¹

該史料所反映的伎樂之盛況，與前節所論實現中原收復前嚴控伎樂的情況，已大不相同。此外，《南齊書》卷三十三〈王僧虔傳〉載昇明二年(487)³²王僧虔的上表：

自頃家競新哇，人尚謠俗，務在噍殺，不顧音紀，流宕無崖，未知所極。³³

此處劉宋末期「家競新哇」的局面，同上節〈劉弘傳〉所謂「雖有家伎，猶不宜聽」之時相比，其中的差別自不待言。可以說，隨著僑民在地化以及放棄收復中原，伎樂、家伎的情況同國家儀禮一樣，無不展現出當時文化重建的一個側面。

最後，再來看清談的情況。《顏氏家訓》卷三〈勉學篇〉在對活躍於曹魏、西晉時期的清談家進行批判之後，接著記載：

洎於梁世，茲風復闢，《莊》、《老》、《周易》，總謂三玄。武皇、簡文，躬自講論。周弘正奉贊大猷，化行都邑，學徒千餘，實為盛美。元帝在江、荆間，復所愛習，召置學生，親為教授，廢寢忘食，以夜繼朝，至乃倦劇愁憤，輒以講自釋。³⁴

從「茲風復闢」來看，到南朝梁時期，清談再次流行起來，並且不僅僅是一般官僚，甚至連武帝、簡文帝、元帝都參與了進去。《梁書》卷三十七〈何敬容傳〉載何敬容言於學士吳孜：

昔晉代喪亂，頗由祖尚玄虛，胡賊殄覆中夏。今東宮復襲此，殆非人事，其

〈東晉南朝における建康の中心化と國家儀禮の整備について〉、〈東晉南朝における雅樂について——郊廟儀禮との關連からみた〉等。

³¹ [梁]蕭子顯撰：〈崔祖思傳〉，《南齊書》（北京：中華書局，1972年），卷28，頁519。

³² 沈約撰：〈樂志一〉，《宋書》，卷19，頁552。

³³ 蕭子顯撰：〈王僧虔傳〉，《南齊書》，卷33，頁595。

³⁴ [北齊]顏之推撰，王利器集解：〈勉學篇〉，《顏氏家訓集解》（上海：上海古籍出版社，1980年），卷3，頁179。

將為戎乎。³⁵

由此亦可見梁朝復尚清談，皇太子也不例外。

同簡文帝一樣，上引《顏氏家訓》中的元帝在其所撰《金樓子》卷五〈著書篇〉引〈丹陽尹傳序〉：

自二京板蕩，五馬南渡，……既變淮海為神州，亦即丹陽為京尹。……坐真長之室，想清談之風。³⁶

西晉末洛陽喪亂後，最終以「淮海」即揚州，稱之為神州，當時尚為湘東王的元帝坐於丹陽尹真長（即著名清談家劉惔之子）之室，「想清談之風」。筆者曾撰文考察史料中所謂「神州」，東晉前期多指代中原，但隨著僑民的在地化以及放棄收復中原，開始逐漸指稱建康所在的揚州³⁷。據此亦可推知，清談的流行同當時僑民的在地化和放棄收復中原這一背景也不無關係。

此外，《金樓子》卷四〈立言篇下〉談及東晉時對清談家的批判：

范甯以王弼比桀、紂，謝混以簡文方赧、獻，……文莊有廢莊之說。余以為不然。³⁸

關於范甯，另據《晉書》卷七十五〈范甯傳〉載：「乃著論曰，……王、何蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生。……遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵，禮壞樂崩，中原傾覆。」³⁹可知，范甯將中原淪喪之因歸於擅長清談的何晏、王弼。而關於謝混，史籍所載無多，但他卻將喜好清談的簡文帝比作周赧王和漢獻帝。至於文莊，即是王坦之，《晉書》卷七十五〈王坦之傳〉亦載其「尤非時俗放蕩，不敦儒教」⁴⁰。總之，對於這些東晉時對清談家的批評意見，梁元帝「以為不然」，明顯持有反對意見，這一點值得注意。其中所反映出的，當時僑民在地化和放棄收復中原的背景，很明顯地支持了筆者上文的論點。

如此一來，對於《世說新語》以收復中原的立場對清談加以批判的記載，以及

³⁵ [唐]姚思廉撰：〈何敬容傳〉，《梁書》（北京：中華書局，1973年），卷37，頁533。

³⁶ [梁]梁元帝撰：〈著書篇〉，《金樓子》（北京：中華書局，1999年清乾隆鮑廷博校刊本《知不足齋叢書》），卷5，頁6b-7a。

³⁷ 參見前掲拙稿：〈東晉南朝における天下觀について——王畿、神州の理解をめぐって〉。

³⁸ 梁元帝撰：〈立言篇下〉，《金樓子》，卷4，頁13b。

³⁹ 房玄齡等撰：〈范甯傳〉，《晉書》，卷75，頁1984-1985。

⁴⁰ 房玄齡等撰：〈王坦之傳〉，同前註，頁1965。

與此相反的記載並存的現象，該如何理解呢？如前所述，象徵天下中心的「神州」這一用語，在東晉前期多指稱中原，而隨著僑民在地化和放棄收復中原，逐漸以之指代建康所在的揚州。這一天下觀的變化，促使了文化活動的建設，並且經過劉宋孝武帝時期的儀禮改革後至梁代，遂致清談再次流行起來。如果這一論斷成立，那麼《世說新語》纂成時的劉宋文帝時期，其實可以視作收復和放棄中原兩種想法並存，同時文化建設也逐步成為可能的過渡期。

更為明確反映這一過渡時期的證據，是文帝於該時期所發的詔書，其中明言洛陽、建康皆為天下之中心。《宋書》卷九十五〈索虜傳〉載元嘉二十三年(446)文帝欲行北伐之時向群臣所下詔書：

自昔淪中畿，儻焉盈百祀。⁴¹

此處將天下中心的北伐目的地洛陽視作「中畿」。而另一方面，《文館詞林》卷六六七〈宋文帝嘉禾秀京師大赦詔〉載翌年元嘉二十四年⁴²，嘉禾祥瑞現於建康時所下詔書：

躬親帝藉、敬恭務本。……嘉稷、玄黍，頻秀京畿。⁴³

此處則以「京畿」宣示建康為天下之中心。可見，同一時期、同一皇帝所發詔書中卻出現了洛陽、建康兩個天下的中心。如所周知，詔書乃是展示王朝統治方針的重要行政文書，而在這樣文書中出現兩個天下中心，實在是不同尋常。結合上述考察，可以說，當時這兩種天下觀並存的時代環境，直接影響到了《世說新語》中以收復中原的立場對清談加以批判的記載，以及與此完全相反的兩種不同記載。

當然，前者北伐詔書作為原則性理念，以洛陽為天下之中心，也是理所應當。但是，江南政權內部即便作為原則性理念，未將洛陽視作天下中心的事例卻依然存在。例如，《梁書》卷三〈武帝紀下〉大通二年(528)十月丁亥條，以及卷三十二〈陳慶之傳〉載，梁武帝命陳慶之奉迎北魏皇族北海王元顥，成功占領洛陽。此時，武帝並未遵循北伐所當奉行的洛陽中心天下觀，而是求之於帶有非漢族血統的北魏皇族，這本身就已說明，當時北伐同以洛陽為中心的天下觀已然發生乖離。岡

⁴¹ 沈約撰：〈索虜傳〉，《宋書》，卷95，頁2342。

⁴² 紀年據沈約撰：〈文帝紀〉，同前註，卷5，頁94。

⁴³ 〔唐〕許敬宗編，羅國威整理：《文館詞林校證》（北京：中華書局，2001年）卷六六五〈籍田大赦詔〉亦載該詔文，作「敬供務本」（頁271）。本文此處以〈宋文帝嘉禾秀京師大赦詔〉為據（頁309）。

崎文夫曾對梁朝代表文人沈約視中原為索虜之地的情況，作如下分析：

北中國向稱中原，並以之為天下中心，而沈約卻明確視之為索虜之地。在南北對立充分形成的梁代初期，此觀念或為南朝人一般之認識，但如以前之傳統觀之，或當蒙受責難。⁴⁴

對此筆者亦深表贊同。其實，即便是作為北伐所當奉行的理念，以洛陽為中心的天下觀也並非理所當然，而在北伐之時出現這一天下觀本身，也恰恰說明，它在當時定當具有不可忽視的政治影響力。

與此相關，東晉桓溫、劉裕皆北伐成功，企圖通過洛陽遷都計畫以行禪讓革命（《晉書》卷五十六〈孫綽傳〉、《宋書》卷四十六〈王懿傳〉）。此類行禪讓的考量，南齊以後則不復存在。東晉與南齊以後的相異之處，筆者認為，在過渡期的劉宋文帝時期，儘管洛陽中心的天下觀開始弱化，但仍保有一定的政治影響力。

結 語

綜上，本文觀點總結如下：

1. 關於《世說新語》為何對清談採取兩種不同評價的原因，管見所及，尚未見到深入的研究。

2. 收復中原作為江南政權內部最大政治目標，在實現之前，政權內部普遍存在嚴控國家儀禮等文化建設的意見。而在清談方面，也是如此。

3. 顯示天下中心的「神州」這一用語，東晉前期多指中原，但隨著僑民在地化和放棄收復中原，逐漸開始指代建康所在的揚州。這一天下觀的變化，一方面促使政權開始著手文化建設，同時，經過劉宋孝武帝時期的儀禮改革後，至梁代，又致使清談再次流行起來。如此，《世說新語》成書的劉宋文帝時期，同時存在收復和放棄中原兩種觀點，自此文化建設始逐漸成為可能的過渡期。

4. 兩種不同天下觀的存在背景下，使得《世說新語》中出現了以收復中原的立場批判清談，以及與此完全相反的兩種不同記載。

（劉苑如審校）

⁴⁴ 參見岡崎文夫：〈梁の沈約と宋書〉，《歴史と地理》第31卷第1號（1933年），頁9-16。