

《世說新語》札記八則

龔斌

(華東師範大學中文系)

《世說·任誕》第二

阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉。司隸何曾亦在坐，《晉諸公贊》曰：“何曾字穎考，陳郡陽夏人。父夔，魏太僕。曾以高雅稱，加性仁孝，累遷司隸校尉。用心甚正，朝廷憚之。任晉至太宰。曰：‘明公方以孝治天下，而阮籍以重喪顯於公坐，飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。’文王曰：‘嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也。’籍飲噉不輟，神色自若。干寶《晉紀》曰：‘何曾嘗謂阮籍曰：‘卿恣情任性，敗俗之人也。今忠賢執政，綜核名實，若卿之徒，何可長也！’復言之於太祖。籍飲噉不輟。故魏晉之間，有被發夷傲之事，背死往生之人，反謂行禮者，籍為之也。’《魏氏春秋》曰：‘籍性至孝，居喪雖不率常禮，而毀幾滅性。然為文俗之士，何曾等深所仇讐疾。大將軍司馬昭愛其通偉，而不加害也。’”

阮籍遭母喪，飲酒食肉，此事又見於《世說·任誕》第九：“阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言‘窮矣！’都得一號，因吐血，廢頓良久。”劉注引鄧粲《晉紀》曰：“籍母將死，留人圍棋如故，對者求止，籍不肯，留與決賭。既而飲酒三斗，舉聲一號，嘔血數升，廢頓久之。”余嘉錫《世說新語箋疏》指出：“居喪而飲酒食肉，起于後漢之戴良。故《抱朴子》以良與嗣宗並論。”戴良的居喪行徑，見范曄《後漢書》卷八十三《逸民列傳》：“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，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，故至毀容之實。若味不存口，食之可也。’”戴良這番議論初視驚世駭俗，實質並不違背禮，所以當有人問他是否合乎喪禮時，他回答：“是。”

《儀禮·喪服傳》曰：“居倚廬，寢苫，枕塊。…… 飲粥，朝一溢米，夕一溢米。寢不說經帶。”《禮記·喪大記》曰：“期，終喪不食肉，不飲酒。”兄伯鸞居廬啜粥，完全照喪禮的規矩辦。戴良與兄不同，飲酒食肉，所注重者乃哀之真情，並不是禮之虛形。《禮記·檀弓》上：“子路曰：‘吾聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。’”孔子很正確地指出了居喪時禮與情二者之間的關係，認為哀為重，禮為輕；哀為真情，禮為形式。戴良的居喪行徑，正是實踐了先師孔子重視哀情的遺訓，以為禮的作用是制情，情不放縱，還談什麼禮呢？雖食肉飲酒，但猶似嚼土食泥，則何必拒絕酒肉？

明瞭戴良對於喪禮的看法，那麼也就不難理解阮籍的居喪行為。阮籍遭重喪，照常飲酒食肉，也是重哀情之真，輕喪禮之虛。這種舉動可能更多地受到《莊子》的影響。《莊子·漁父》曰：“處喪以哀為主。”“處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。”阮籍既“不拘於俗”，公然稱“禮豈為我設也”，自然就會擺脫喪禮之拘束，而重至孝之真情。鄧粲《晉紀》云，阮籍母死，飲酒三斗，舉聲一號，吐血數升，廢頓久之，其至哀大痛令人感動。這是他至孝真情的流露，證明他內心深處，其實很相信禮。

與阮籍居喪行徑一般無二的還有王戎。《世說·德行》第七載：“王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱，王雞骨支床，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：‘聞和哀苦過禮，使人憂之。’仲雄曰：‘和嶠雖備禮，神氣不損；王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，王戎死孝，陛下不應憂嶠，而應憂戎。’”王、和二人備禮與不備禮的具體情況，見劉注引《晉陽秋》：“戎為豫州刺史，遭母憂，性至孝，不拘禮制，飲酒食肉，或觀棋弈，而容貌毀悴，杖而後起。時汝南和嶠，亦名士也，以禮法自持。處大憂，量米而食，然憔悴哀毀，不逮戎也。”王戎雖不備禮，卻哀毀骨立；和嶠雖備禮，而神氣不損，兩相對比，王戎之孝，更深於和嶠。

漢晉之際，雖禮法尚嚴，但畢竟人之自然情性已空前活躍奔湧，逐漸衝破了名教的桎梏。同時，禮教形式的虛偽性也日益暴露，假居喪，偽孝子並不少見。《後漢書》卷六十六《陳蕃傳》載：“民有趙宜葬親而不閉埏隧，因居其中，行服二十餘年，鄉邑稱孝，州郡數禮請之。郡內以薦蕃，蕃以相見，問及妻子，而宜五子皆服中所生。”如此“孝子”，難怪陳蕃要以“誑時惑眾，誣汙鬼神”之罪法辦了。而從《抱朴子·外篇·譏惑》看來，假居喪者就更普遍了：“又聞貴人在大哀，或有疾病服石散，以數食宣藥勢，以飲酒為性命。疾患危篤，不堪風冷，幃帳茵褥，任其所安。於是凡瑣小人之有財力者，了不居於喪位，常在別房，高床重褥，美食大飲，或與密客引滿投空，至於沉醉，曰：‘此京洛之遺法也。’”所謂“京洛遺法”，乃指戴良、阮籍之流居喪時的飲酒食肉之風。居喪服藥，以飲酒為性命，或許尚情有可願，而那些憑藉財力，不復居喪位，以“京洛遺法”為藉口，實質大肆享受的“凡瑣小人”，則既無喪禮之形式，亦無大哀之痛情。

尚待探究的是，當何曾以禮教為由攻擊阮籍時，司馬昭為何替籍辯護？葉夢得《避暑錄話》上以為阮籍陰附司馬，並稱籍《勸進》之文，乃見附昭之真情。余嘉錫亦同此說。這種看法不為無見。但還有其他原因。司馬昭說阮籍“毀頓如此”，意謂有哀痛之實，不是不孝；又說“且有病而飲酒食肉，固喪禮也”——與喪禮不衝突。司馬昭比何曾通達許多，他理解孔子所說的與其哀不足而禮有餘，不若禮不足而哀有餘的遺訓。有病而飲酒食肉的規矩，也確實載於禮典。《禮記·曲禮》上曰：“居喪之禮，……有疾則飲酒食肉，疾止復初。不勝喪，乃比於不慈不孝。”據孔穎達的解釋，居喪若有疾不飲酒食肉，則不留身繼世，滅性有違父母生前之意，等同於不慈不孝。可見，居喪若有病飲酒食肉，本是喪禮。《三國志·魏書·曹休傳》裴松之注引《魏書》曰：“休喪母至孝。帝使侍中奪喪服，使飲酒食肉，休受詔而形體益憔悴。”這證明居喪若致形體毀頓，完全而且應該飲酒食肉。否則將身體搞壞了，等於不慈不孝。司馬昭憂阮籍“毀頓如此”，並稱居喪有疾而飲酒食肉，無礙喪禮。這與曹丕下詔奪曹休喪服，硬使他飲酒食肉正相同，都表現出對喪禮的真正理解。

問題是阮籍居喪有病飲酒食肉，是旨在留身繼世——即傳宗接代，還是另有緣由？前引《抱朴子·外篇·譏惑》曰：“或有疾病服石散，以數宣藥勢，以飲酒為性命。”石散，又名寒食五石散，寒食散。《世說·言語》第十四劉注引秦丞相（當為“秦承祖”之誤）《寒食散論》曰：“寒食散之方雖出於漢代，而用之者寡，靡有傳焉。魏尚書何晏首獲神效，由是大行於世，服者相尋也。”關於寒食散在兩晉流行的情況，余嘉錫《寒食散考》論之甚詳（見《余嘉錫論學雜著》，中華書局，1963年）。竊以為阮籍居喪飲酒食肉，很可能與服寒食散有關。服寒食散一為治病，二為延年。阮籍有病，且對延年養生之術不無興趣。如《晉書》卷四十九《阮籍傳》曰：“籍嘗于蘇門山遇孫登，與商略終古及棲神導氣之術。”《詠懷詩》曰：“獨有延年術，可以慰我心。”“願登太華山，上與松子遊。”“修齡適余願，光寵非己威。”嵇康為阮籍的同道，可能服寒食散。他也與道士孫登游，後“遇王烈，共入山，烈嘗得石髓如飴，即自服半，余半與康，皆凝而為石”。（《晉書》卷四十九《嵇康傳》）看來，王烈深諳服五石散之秘訣。據余嘉錫《寒食散考》，王戎也服散。戎居喪飲酒食肉，可以肯定與服散有關。阮籍與嵇康、王戎常相遊處。《世說·任誕》第八曰：“阮公鄰家婦有美色，當壚酤酒。阮與王安豐常從婦飲酒，便眠其婦

側。”阮籍既常與王戎飲酒，而戎服散，則籍有可能“獨善其身”嗎？隋巢元方《諸病源候總論》卷六《寒食散發候篇》引皇甫謐云：“近世尚書何晏，耽好聲色，始服此藥，心加開朗，體力轉強。京師歛然，傳以相授，歷歲之困，皆不終朝而愈。眾人喜於近利者，不見後患。晏死之後，服者彌繁，于時不輟。”（轉引自余嘉錫《寒食散考》）阮籍年輩略晚于何晏，而晏服寒食散得神效後，京師服散之風大行，因此，嗣宗完全可能受此影響。阮籍的行為與常人相異，也有服散的症候。石散性熱，服藥後須脫衣露袒，飲熱酒。例如《晉書》卷六十八《賀循傳》曰：“循辭以腳疾，手不制筆，又服寒食散，露發袒身，示不可用。”史稱阮籍、劉伶及當時貴遊子弟露袒箕踞，此或許與服散後行藥氣有關。王羲之《雜帖》曰：“自喪初不哭。”余嘉錫解釋云：“服散忌哭泣，故雖遭喪不哭。”阮籍喪母，箕踞不哭，亦似服散症候。結合當時服散風氣、阮籍交遊及其行為判斷，籍極有可能服散。倘若如此，則阮籍母喪飲酒食肉，除有意擺脫禮教的拘束外，還與服寒食散有關。

《世說·文學》第七

何平叔注《老子》始成，詣王輔嗣。見王注精奇，乃神伏曰：“若斯人，而與論天人之際矣！”因以所注為《道德》二論。《魏氏春秋》曰：“弼論道約美不如晏，自然出拔過之。”

關於何晏注《老子》事，又見於《文學》第十：“何晏注《老子》未畢，見王弼自說注《老子》旨。何意多所短，不復得作聲，但應諾諾。遂不復注，因作《道德論》。”魏晉時，承漢代《老》學興盛之勢，注《老子》者不少。《隋書·經籍志》三著錄：“梁有《老子道德論》二卷，何晏撰。”“《老子雜論》一卷，何、王等注。”與何晏同時注《老子》者除王弼外，尚有鐘會、羊祜、孫登等。

眾所周知，何晏、王弼為魏晉玄學的開創者，然論思想之深刻，析理之精微，王弼勝於何晏。《文學》第六載：“王弼未弱冠，往見之（指何晏），晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰：‘此理僕以為極可，得復難不？’弼便作難，一坐人便以為屈，於是弼自為客主數番，皆一坐所不及。”何晏自詡的“勝理”，王弼一作難便為屈，可見其析理精妙，獨冠當時。故晏一見弼之《老子注》，神伏曰：“若斯人，而與論天人之際矣！”對這位後生深表佩服。

劉注引《魏氏春秋》曰：“弼論道約美不如晏，自然出拔過之。”《三國志·魏書·鐘會傳》裴松之注引何劭《弼別傳》曰：“其論道附會文辭不如何晏，自然有所拔得，多晏也。”《三國志·魏書·管輅傳》裴松之注引《輅別傳》，記裴使君（徽）與管輅論何晏更詳：裴徽對管輅說：“何尚書神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋毫，君當慎之。”管輅卻不以為然，說：“何若巧妙，以攻難之才，遊形之表，未入於神。”裴徽問：“何平叔一代才名，其實如何？”管輅答：“故說《老》《莊》，則巧而多華，說《易》生義則美而多偽；華則道浮，偽則神虛。”並稱何為“少功之才”。裴徽同意管輅的看法，說：“誠如來論。吾數與平叔共說《老》《莊》及《易》，常覺其辭妙於理，不能折之。又時人積習，皆歸服之焉，益令不了。相見得清言，然後灼灼耳。”合以上記載，可看出何晏、王弼學問的特徵：晏文辭約美，弼自然精拔。

有關何晏論《老子》的文字，今僅存《列子·天瑞篇》張湛注引的《道論》和《列子·仲尼篇》注引的《無名論》，以及《晉書·王衍傳》中的《無為論》。《道論》是片斷，論有無關係和道的特徵：“有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，包形神而章光影。玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之圓。圓方得形，而此無形；白黑得名，而此無名也。”反復闡述《老子》“有生於無”的觀點，再無別的新意。而王弼《老子注》，比何晏《道論》遠為精妙。如《老子注》一章：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。

故不可道，不可名也。”“凡有者始於無，故未形無名之時則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之育之亨之毒之。為其母也，言道以無形無名，始成萬物，以始以成而不知其所以，元之又元也。”這裏，王弼將“有生於無”的過程分為“未形無名之時”、“有形有名之時”二個階段，進而指出無生萬物是“不知其所以”，也即自然而然。在《老子》的其餘各章注中，王弼提出了“本末”、“太極”、“一”、“體用”、“動靜”等一系列的新概念，用來論證“以無為本”的基本命題。例如《老子注》三十八章：“守其母以存其子，崇其本以舉其末。”《老子注》五十二章：“善始之，則善養畜之矣。故天下有始，則可以為天下母。母本也，子末也。得本以知其末，不得舍本以逐末也。”在《老子指略》中，提出了“崇本息末”的觀點，稱“《老子》之書，其幾乎可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣。”如此精闢的見解，遠超何晏“有生於無”的泛泛之論，難怪何晏聽了王弼注《老子》的旨意，就只有“諾諾”的份兒了。

管輅譏評何晏“說《老》《莊》則巧而多華，說《易》生義則美而多偽”，這是因為管與何學風不同所致。管輅談《易》重爻象，猶為漢代《易》學，而何晏談《易》棄爻象，重義理，屬新《易》學。但他的新《易》學還不足以取代舊《易》學。據《輅別傳》，何晏“自言不解《易》九事”，向管輅請教。“輅為何晏所請，果共論《易》九事，九事皆明。晏曰：‘君論陰陽，此世無雙。’”于此可見，何晏的新《易》學還很不精微。時人多以為何晏“辭妙於理”，這表明東漢經學衰落後興起的新學風尚有不足。安帝時樊准上疏云：“今學者益少，遠方有甚。博士倚席不講，儒者競論浮麗。”（《全後漢文》卷二十七）質帝時，雖然太學生增至三萬餘人，“然章句漸疏，而多以浮華相尚，儒者之風益衰矣”。（《後漢書·儒林傳》）所謂“浮華相尚”，乃是重象數、重章句之學的传统經師對直探義理的新學風的批評。管輅說何晏“巧而多華”、“美而多偽”，雖然是以傳統的舊眼光持論，但也確實道出了新學風浮華有餘，理致尚欠深刻的缺陷。完善新學風並使之成為學術的主流，這一歷史重任，等待天才王弼來完成。王弼的《老子注》、《周易注》、《論語釋疑》，這些精妙絕倫的曠古之作，融會貫通了儒道二家，最終廓清漢代的舊學風，奠定了魏晉玄學的基礎。

《世說·文學》第八

王輔嗣弱冠詣裴徽，《永嘉流人名》曰：“徽字文季，河東聞喜人，太常潛少弟也。任至冀州刺史。”徽問曰：“夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？”《弼別傳》曰：“弼父為尚書郎，裴徽為吏部郎，徽見異之，故問。”弼曰：“聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老莊未免於有，恒訓其所不足。”

裴徽學尚玄虛，為當時《易》學專家，而且對《老》、《莊》造詣很深。《魏志·管輅傳》裴松之注引《輅別傳》曰：“冀州裴使君，才理清明，能釋玄虛。每論《易》及《老》、《莊》之道，未嘗不注精于嚴、瞿之徒也。”又記其與管輅論何晏，輅以為何“說老、莊則巧而多華，說《易》生義則美而多偽；華則道浮，偽則神虛”“乃少功之才”。裴徽贊同管輅之論，又曰：“吾數與平叔共說老莊及《易》，常覺其辭妙於理，不能折之。”由此可見，裴徽說“三玄”與何晏不同。

然徽“能釋玄虛”，以為無誠萬物之所資，持論實與王弼、何晏無本質上的區別。何晏《道論》曰：“有之為有，恃無以生，事而為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。”（《列子·天瑞篇》張湛注引）王弼《老子注》曰：“凡有皆生於無，故未形無名之時，則長之，育之，亨之，毒之，為其母也。”王弼《周易注》、《老子注》，闡發以無為本之說較何晏更精微。《晉書·王衍傳》曰：“何晏、王弼立論，天地萬物皆以無為本。”而衍甚重之。何、王“以無為本”的新說，頗為王衍一類希心玄遠的名士推重。裴徽“能釋玄虛”，故亦持“以無為本”之說。

但裴徽不明白“聖人莫肯致言，而老子申之無已”。徽所稱之“聖人”，乃孔子也，非《莊子·逍遙

游“聖人無名”之“聖人”。聖人高於老子，乃是當時公認的傳統觀念。孔子恒言社會人生，而性與天道不可得而聞，正所謂“言必及有”。《老子》卻不斷申說“無”。如《老子》一章曰：“無，名天地之始；有，名萬物之母。”《老子》四十章：“天下萬物生於有，有生於無。”“無”又名“道”，而言及“道”及道生萬物的地方更多。《老子》二十五章：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。”《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”

王弼所說“聖人體無”云云，乃解釋裴徽“聖人莫肯致言”的疑問。所謂“聖人體無”，實質是將儒家聖人道家化。陳澧《東塾讀書記》十六曰：“輔嗣談《老》《莊》，而以聖人加于《老》、《莊》之上。然其所言聖人體無，則仍是老莊之學也。”其說良是。“無又不可以訓”者，是由於“無”的難於規定性。《老子》一章曰：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”《老子》十四章曰：“視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。”“是謂無狀之狀，無物之像，是謂恍惚。”因“無”難於致詰，難於言說，故聖人不說。

“老莊未免於有”二句，回答“老子申之無已”的疑問。如前所述，“聖人體無”乃移花接木，而老莊體無才是真。然“無”是非可道、非可名的形而上之抽象本體，要闡明它的性質，非得用可道可名的“有”，也即用現實世界的具象來描述它。《周易·系辭上》韓康伯注引王弼曰：“夫無不可以無明，必因於有，故常以有物之極，而必明其所由之宗也。”意謂“無”不可以不闡明，然必須憑藉“有”來明“無”。這段話，正可作“聖人體無，無又不可以訓，故言必及有”數句的注腳。王弼倡得意忘言，但在事實上，離開了言和象，終究無法明其意，所謂非無不能生有，非有不能顯無。老莊實質上體無，而王弼卻說“老莊未免於有”，這是抬高聖人的說法。

“恒訓其不足”一句中之“其”，指代什麼？理解或有不同。一種以為“其”指“有”，老子恒訓“有”之不足。一種以為“其”指“無”，老子恒訓“無”之不足。細繹裴徽所問，“聖人莫肯致言”及“老子申之無已”者，乃指“無”。若王弼所答老莊“恒訓其所不足”之“其”指“有”，則答非所問矣。此句之“其”，指代老莊；“恒訓其不足”之“不足”，指“無”。因為“未免於有”的老莊，比不上“體無”的聖人，故“恒訓其不足”，亦即“申之無已”。《魏志·鐘會傳》裴松之注引何劭作《王弼傳》，與《世說》此條稍異，末二句作：“老子是有者也，故恒言無所不足。”雖語意不如《世說》佳，但所指更明確。正因為有生於無，“無又不可以訓”，以致“聖人莫肯致言”，而老子卻“未免於有”，故常講無之不足。

《世說·文學》第九

傅嘏善言虛勝，《魏志》曰：“嘏字蘭碩，北地泥陽人，傅介子之後也。累遷河南尹、尚書。嘏嘗論才性同異，鐘會集而論之。”《傅子》曰：“嘏既達治好正，而有清理識要，如論才性，原本精微，鮮能及之。司隸鐘會年甚少，嘏以明知交會。”荀粲談尚玄遠。《粲別傳》曰：“粲字奉倩，潁川潁陰人，太尉或少子也。粲諸兄儒術論議各知名。粲能言玄遠，常以子貢稱‘夫子之言性與天道，不可得而聞也’。然則六籍雖存，固聖人之糠粃。能言者不能屈。”每至共語，有爭而不相喻。裴冀州釋二家之義，通彼我之懷，常使兩情皆得，彼此俱暢。《粲別傳》曰：“粲太和初到京邑，與傅嘏談，嘏善名理，而粲尚玄遠，宗致雖同，倉卒時或格而不相得意。裴徽通彼我之懷，為二家釋。頃之，粲與嘏善。”《觀輅傳》：“裴使君有高才逸度，善言玄妙也。”

魏晉清言有不同派別，傅嘏、荀粲即屬不同二派。傅嘏善論才性。“才性四本”是當時清談的重要題目，其中又分為同、異、合、離四派。《世說·文學》第五劉注引《魏志》曰：“（鐘）會論才性同異，傳於世。四本者，言才性同，才性異，才性合，才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鐘會

論合，屯騎校尉王廣論離。”

“才性四本”的具體內容已不可復知，然討論之大旨乃不離人的操行與才具之間的關係，也即應用二者的關係（可參看唐長孺《魏晉才性論的政治意義》，載《魏晉南北朝史論叢》）。此點，可由傅嘏評論夏侯玄、何晏、鄧颺等人推知。《世說·識鑒》第三載：何晏、鄧颺、夏侯玄都想和傅嘏交好，但嘏始終不肯。諸人于是請荀彧說合之。“傅曰：‘夏侯太初，志大心勞，能合虛譽，誠所謂利口覆國之人。何晏、鄧颺有為而躁，博而寡要，外好利而內無關籥，貴同惡異，多言而妒前。多言多讟，妒前無親。以吾觀之：此三賢者，皆敗德之人耳，遠之唯猶恐罹禍，況可親之耶？’”又《魏書·傅嘏傳》裴松之注引《傳之》曰：“嘏不善李豐，謂同志曰：‘豐飾偽而多疑，矜小失而昧於權利，若處庸庸者可也，自任機事，遭明者必死。’”傅嘏所說的“志大心勞”、“有位而躁”、“飾偽而多疑”等語，大體屬於人之個性或德行，而“利口覆國”、“妒前無親”、“矜小失而昧於權利”等語，則為本性決定的才具及產生的後果。《魏志》謂傅嘏論才性同，其旨殆謂才與性的一致。

荀彧學尚玄遠，出於道家。《三國志·魏書·荀彧傳》裴松之注引何劭所作《荀彧傳》曰：“彧諸兄並以儒術議論，而彧獨好言道，常以為子貢稱夫子之言性與天道，不可得而聞，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。彧兄難難曰：‘《易》亦云聖人立象以盡意，系辭焉以盡言，則微言胡為不可得而聞見哉？’彧答曰：‘蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於意外者也；系辭焉以盡言，此非言乎意表者也；斯則象外之意，系表之言，固蘊而不出矣。’及當時能言者不能屈也。”言意之辨，為魏晉清談家最重要的口實，源于《易》及《老》、《莊》。《周易·系辭》曰：“子曰，書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎。”《莊子·外物》曰：“筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”《莊子·秋水》曰：“可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也。”荀彧以為象、言不能盡意，並稱六籍乃聖人之糠粃，這與《莊子》“可以言論者，為物之粗”同一思路。稍後，王弼《易略例·明象章》進一步闡發言、象、意三者之間的關係，提出了得意忘言的新見解，為魏晉玄學奠定了基礎。魏晉玄學為探求萬物本體的玄遠之學，而荀彧談尚玄遠，堪稱早期的玄學家，為王弼得意忘言之說導夫先路。

傅嘏與荀彧學風不同，故“每至共語，有爭而不相喻”。荀彧出於道家固無疑問，然傅嘏究竟出於何家？近人劉永濟曾論“魏晉之際論著文之盛況”，以為魏晉論宗，略有二途：鐘士季、傅蘭石、何平叔，出於法家者也，王輔嗣、荀奉倩、裴文季，出於道家者也。（詳見《十四朝文學要略》）將傅嘏歸於法家，尚須商榷。《文心雕龍·論說》曰：“魏之初霸，術兼名法，傅嘏王粲，校練名理。”曹操有鑒於東漢以名取士的弊病，尚實重才，而循名責實之學與法家相近，故傅玄曰：“近者魏武好法術，而天下貴刑名。”（《晉書·傅玄傳》）但校練名理，其淵源即與先秦名辨之學有密切關係，由此，傅嘏好論才性，承東漢清議人物之風，循名責實，更接近於名家。《三國志·魏書·鐘會傳》曰：“及會死後，於會家得書二十篇，名為《道論》，而實形名家也。”傅嘏既與鐘會一樣校練名理，故當屬形名家。湯用彤《讀人物志》以為“傅嘏論才性屬於名家”（見《魏晉玄學論稿》）。其說良是。

傅嘏偏長於形用，學近名家；荀彧偏長於虛無，源於道家。但嘏善言虛勝，與彧談尚玄遠，皆趨於抽象的精神本體之探究，二者未始不能相通，故何劭《荀彧傳》稱嘏、彧二人“宗致雖同”。宗致同，裴徽才有可能從中調和。

裴徽既精名理，又尚玄遠。《三國志·魏書·管輅傳》裴松之注引《輅別傳》曰：“冀州裴使君才理清明，能識玄虛，每論《易》及老、莊之道，未嘗不注精於嚴、瞿之徒也。”又記管輅辭去，裴徽囑輅曰：“（何）鄧二尚書，有經國才略，於物理（無）不精也。何尚書神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋毫，君當慎之！”由此可見，裴徽又精於評論人物，宜乎能折中傅嘏、荀彧，“通彼我之懷，常使兩情相得，彼此俱暢”也。

《世說·文學》第二十三

殷中軍見佛經云：“理亦應在阿堵上。”（劉注文長，略）

殷浩云“理亦應在阿堵上”，意謂“名理應在這上面”。這是對佛經義理的推崇，也是殷浩比較儒道佛三家思想後的深切體會。殷浩是當時一流的清談家，精通玄學，尤其擅長《才性四本》，無人能及。《世說·文學》第二十七曰：“殷中軍云：‘康伯未得我牙後慧。’”劉注引《浩別傳》云：“浩善《老》、《易》，能清言。”《世說·賞譽》第八十六劉注引《中興書》云：“浩能言理，談論精微，長於《老》、《易》，故風流者皆宗歸之。”由此看來，殷浩長於《易》學。韓康伯雖也是有名的《易》學家，殷浩卻以為他還未得他的“牙後慧”。這或許不是大話。殷浩對佛經也有精解。《世說·文學》第四十三曰：“殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。”劉注引《語林》云：浩於佛經有所不了，欲迎支遁。遁欲往，為右軍所止。右軍云：“淵源思致淵富，既未易為敵，且己所不解，上人未必能通。”可見殷浩佛學高深，並不比支遁差。

殷浩云“理亦應在阿堵上”，這是東晉名士比較了儒道佛三家義理後得出的較為普遍的看法。例如，梁《高僧傳》卷六《慧遠傳》云：遠初聞道安講《波若經》，豁然而悟，乃歎曰：“儒道九流，皆糠粃耳。”從此“投簪落彩，委命從業”。慧遠《致劉遺民書》曾言及自己的學問階段：“疇昔遊心世典，以為當年之華苑也。及見《老》、《莊》，悟名教是應變之虛談耳。以今觀之，則知沉冥之趣，豈得不以佛理為先。”（《廣弘明集》卷二十七）慧遠初涉佛學，次讀《老》、《莊》，後研佛經，以為義理深奧，當以佛理為先。同時的鳩摩羅什的高足僧肇與慧遠持同樣的看法。梁《高僧傳》卷六《僧肇傳》曰：肇“愛好玄微，每以《莊》、《老》為心要。嘗讀《老子·德章》，乃歎曰：‘美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡善也。’後見《舊維摩經》，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣。”僧肇最後以佛經為所歸，原因是它“期神冥累”，至於盡善。稍後的范泰、謝靈運常說：“六經典文本在濟俗為治耳，必求性靈真奧，豈得不以佛經為指南耶！”（《弘明集》卷十一《何令尚書答宋文皇帝贊佛教事》）范、謝二人都以為佛經的奧理不僅超過六經，也勝過《老》、《莊》，這與慧遠、僧肇所說的意思相同。東晉中期後的玄談家大多既精《老》、《莊》，亦通佛理。殷浩、慧遠、僧肇、范泰、謝靈運諸人都讚美佛經深奧的義理，反映了佛經開始征服中國士人這一重大的文化現象。

《世說·文學》第四十六

殷中軍問：“自然無心於稟受。何以正善人少，而惡人多？”諸人莫有言者。劉尹答曰：“譬如寫水著地，正自縱橫流漫，略無正方圓者。”一時絕歎，以為名通。《莊子》曰：“天籟者，夫吹萬不同，而使其自己也。”郭子玄注曰：“無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳，非我生也。我不生物，物不生我，則自然而已然，謂之天然。天然非為也，故以天言之，所以明其自然故也。”

劉注引《莊子·齊物論》及郭象注，切合文意，有助於理解“自然無心於稟受”的涵義，以及劉尹（惔）的回答何以被歎為“名通”。

殷中軍（浩）所謂“自然無心於稟受”，乃指人之稟賦（如善惡之性）雖得之于自然，然自然以無心為本。這是當時玄學清談家的共識。不過，現實中善人少，惡人多。既然萬物皆出於自然，而自然又無心，那麼，為何善人少惡人多？這就不好解釋了，故諸人無言以對。劉惔卻以“寫水著地”的妙

喻，生動地解釋了“自然無心於稟受”的哲理。

“自然無心於稟受”之談，源於道家學說。《莊子·齊物論》借子綦、子游談及人籟、地籟、天籟，闡明萬物與自然的關係。子綦曰：“夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其邪！”意謂風作而萬竅怒號，雖形聲各異，然皆自得之，無有主宰者。《齊物論》以天籟之音，明萬物皆自得之理，但尚未明確指出萬物生於無。至郭象注《莊子》，以為物皆自生而無所出，自己而然，謂之天然；天然者非有為也。如郭象注《莊子·逍遙遊》曰：“故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所為，非為之所能也。”天然非為，義同自然無為，或自然無心。這種觀點在稍早於郭象的王弼《老子注》及《周易注》中已有表述。王弼《老子注》二十九章曰：“萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。”《老子注》三十八章曰：“是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。”《周易·復卦·彖辭》：“復，其見天地之心乎？”王弼注：“復者，反本之謂也。天地之本為心者也。……然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運行變化，寂然至無是其本矣。”天地以無為心，亦即自然無心。

人之稟賦各有不同，有善者、惡者、賢者、愚者、巧者、拙者……究其所由，皆生來即具，莫辨其所以然，並非是自然有為之產物，故曰“自然無心於稟受”。曹丕《典論·論文》曰：“文以氣為主。氣之清濁有體，不可力強而致。譬諸音樂，曲度雖均，節奏同檢，至於引氣不齊，巧拙有素，雖在父兄，不能以移子弟。”說明氣雖有清濁的不同，但這不是有為的結果，也不稟承於父兄，而是自然而然。再如《文選》楊修《答臨淄侯箋》稱美曹植：“非夫體通性達，受之自然，其孰能至於此乎？”李善注：“《老子》曰：‘天法道，道法自然。’鐘會曰：‘莫知所出，故曰自然。’”楊修認為曹植的體通性達，乃受之自然，這與曹丕“氣之清濁有體，不可力強而致”的見解一致，都是說人之稟賦，來於自然，非其他力量所能改變。而鐘會對自然的解釋，亦即是莫辨其所以然，這與王弼、郭象的觀點無本質的區別。又葛洪《抱朴子·內篇·塞難》曰：“天道無物，任物自然，無親無疏，無彼無此也。”並舉證曰：“賢不必壽，愚不必夭，善無近福，惡無近禍，生無定年，死無常分，盛德哲人，秀而不實，竇公庸夫，年幾二百，伯牛廢疾，子夏喪明，盜跖窮凶而白首，莊躄極惡而黃髮，天之無為，於此明矣。”總之，世間萬物，包括人之賢愚禍福等種種現象，皆無心自然之所為。

然而，自然無為，萬物自生，則何以善人少，惡人多？（是否如此，另當別論）這確實是一時難於解釋的問題。劉惔所言的“寫水著地”，正類同《莊子·齊物論》中的“風作”，雖“吹萬不同”，形聲各異，但皆出於天然。同理，那縱橫流漫之水，其形全無方者、圓者，塊然自生，不知所以然而然。以生動形象的比喻來闡明精微的哲理，本來就是魏清玄言的作風。“寫水著地”之喻，巧妙地解釋了“自然無心於稟受”的玄理，以及“何以正善人少，惡人多”的疑問，故眾人絕歎，以為名通。

《世說·文學》第八十

習鑿齒史才不常，宣武甚器之，未三十，便用為荊州治中。鑿齒謝朓亦云：“不遇明公，荊州老從事耳！”後至都見簡文，返命，宣武問“見相王何如？”答云：“一生不曾見此人！”從此忤旨，出為衡陽郡，性理遂錯。於病中猶作《漢晉春秋》，品評卓逸。《續晉陽秋》曰：“鑿齒少而博學，才情秀逸，溫甚奇之。自州從事歲中三轉至治中。後以忤旨，左遷戶曹參軍、衡陽太守。在那著《漢晉春秋》，斥溫覬覦之心也。”《鑿齒集》載其論，略曰：“靜漢末累世之交爭，廓九域之蒙晦，大定千載之盛功者，皆司馬氏也。若以魏有代王之德，則不足；有靜亂之功，則孫劉鼎立，共王秦政，猶不見敘於帝王，況暫制數州之眾哉？且漢有係周之業，則晉無所承魏之跡矣。春秋之時，吳、楚稱王。若推有德，彼必自係於周，不推吳、楚也。況長轡廟堂，吳蜀兩定，天下之功也。”

習鑿齒甚為桓溫器重，然僅因稱讚了司馬昱，便從此忤旨，出為衡陽郡。於此一見桓溫心胸狹隘，二見其覬覦晉室之心。

桓溫以雄豪自處，不肯讓人。《晉書·桓溫傳》載：“初，溫自以雄姿風氣是宣帝、劉琨之儔，有以其比王敦者，意甚不平。”有一老婢，乃劉琨伎女，稱溫甚似劉琨，溫大悅，出外整理衣冠，又呼婢問。“婢云：面甚似，恨薄；眼甚似，恨小；須甚似，恨赤；形甚似，恨短；聲甚似，恨雌。”溫於是脫冠解帶，昏然而睡，數日不愉快。劉琨、王敦都已作古，時人將桓溫和他們相比，溫尚且不平，何況司馬昱為當今總攬朝政者。在桓溫看來，習鑿齒說“一生不曾見此人”，豈非以簡文為天下第一，則將自己置於何地？魏晉時最重人物品題，桓溫又自視甚高，不肯讓人。習鑿齒熱情讚美簡文，自然讓桓溫倍感不悅。

習鑿齒忤旨的更深層的原因，是桓溫覬覦晉室的野心。據《晉書·簡文帝記》：“永和元年(345)，崇德太后臨朝，會稽王司馬昱進位撫軍大將軍，錄尚書六條事。二年(346)，詔昱專總萬機。太和元年(366)進位丞相，錄尚書事。咸安元年(371)冬十一月，即皇帝位。”從永和元年至咸安元年，司馬昱一直是東晉政權的實際操縱者。晉廢帝廢，皇太后下詔稱司馬昱“以具瞻允塞，故阿衡三世。道化宣流，人望攸歸，為日久矣”。證以早在太和初，會稽王就被時人稱作“國之周公”(見《世說·言語》第五十四及劉注引《晉陽秋》)，則詔書中“人望攸歸，為日已久”之語並非虛語。習鑿齒史才不常，不乏識見，他稱賞簡文，簡文必有不凡處，才使他有如此深刻的印象。桓溫以雄武專朝，握有無可匹敵的軍權，漸存不臣之心。對此，簡文早有覺察，故用殷浩對抗之。《世說·品藻》第三十八劉注引《續晉陽秋》曰：“簡文輔政，引殷浩為揚州，欲以抗桓。”司馬昱人望所歸，總攬朝政，成了桓溫篡政的一大障礙。《晉書·桓溫傳》載：石季龍死後，溫以北伐為名，實欲與殷浩對抗，率軍順流而下，行達武昌，一時人情震駭。簡文時為撫軍將軍，與桓溫書明社稷大計，疑惑所由。溫只得回軍還鎮荊州。又載：朝廷召溫入參朝政，溫上疏曰：“……今臣昱以親賢贊國，光輔二世，即無煩以臣疏鈍，並聞機務。”因為有司馬昱在，桓溫不願入朝參朝政。雖然桓溫未必認為司馬昱真有治國才能，但畢竟是朝廷的親賢，而且又是“人望攸歸”，因此無論如何是桓溫覬覦晉室的障礙。習鑿齒不深知府主的心思，貿貿然盛讚簡文，難怪從此忤旨，被趕到衡陽郡。

《世說·言語》第一百四

桓玄問羊孚：“何以重吳聲？”《羊氏譜》曰：“孚字子道，秦山人。祖楷，尚書郎。父饒，中書郎。孚歷太學博士、州別駕、太尉參軍。年四十六卒。”羊曰：“當以其妖而浮。”

桓玄、羊孚兩人的回答，反映出東晉人對吳聲的愛好以及評價。吳聲，指吳聲歌曲，是產生於建業及附近地區的民歌。

《晉書》卷二十三《樂志》云：“吳歌雜曲，並出江南。東晉以來，稍有增廣。始皆徒歌，既而被之管弦。蓋自永嘉渡江之後，下及梁陳，咸都建業，吳聲歌曲起於此也。”據此可知，吳聲原為江南徒歌，永嘉南渡之後，受士人和樂工的喜歡，被之管弦。如《子夜歌》、《歡聞歌》、《歡聞變歌》，皆出於民間。士人喜愛，遂至紛紛倣作。據傳，《前溪歌》七首為車騎將軍沈玩(應為沈充，參考王運熙《吳聲西曲雜考》)所制(見《宋書·樂志》)；《長史變歌》三首為司徒長史王廞臨敗所制(同上)；《桃葉歌》三首為王子敬所制(見《樂府詩集》卷四十五引《古今樂錄》)。魏晉時期的豪富和貴族畜妓成風，妓妾皆唱吳歌豔曲。連士人也喜唱吳聲。有一次會稽王司馬道子宴集朝士，置舊於東府，尚書令謝石乘醉唱起了“委巷之歌”。所謂“委巷之歌”便指吳聲。由此看來，“共重吳聲”當時確已形成風氣。

羊孚以為舉世共重吳聲，“嘗以其妖而浮”。妖者，妍也，豔也，美也。浮者，輕也，淺也，豔也。“妖浮”之義，大致從兩個層面言之：一是內容層面，一是語言層面。前者指吳聲幾為清一色的男女情歌，色澤豔麗，與古樂、雅樂迥異。此點人皆共知。後者指南方語音輕清浮淺，與北方語音的質重沉濁不同。對此，顏之推《顏氏家訓·音辭篇》言之甚明：“南方水土和柔，其音清舉而切詣，失在浮淺，其辭多鄙俗。北方山川深厚，其音沉濁而訛鈍，得其質直，其辭多古語。”又陸德明《經典釋文序錄》曰：“方言差別，固自不同。河北江南，最為鉅異，或失在浮清，或滯於沉濁。”“妖而浮”之“浮”，當即顏氏所言之“浮淺”與陸氏所言之“浮清”。

為何東晉共重“妖而浮”的吳聲？若從吳聲的內容層面說，那些詠唱男女風情的吳歌，正合東晉士人追求性愛的生活情趣。王珉與嫂婢謝芳姿深愛，芳姿作《團扇郎》歌；王子敬篤愛妾桃葉，作《桃葉歌》三首。這二個顯例說明，吳聲的產生和流傳，與男女情愛的關係甚大。然而，據陳寅恪《從史實論切韻》一文（載《陳寅恪史學論文集》，上海古籍出版社，1992年）考證，“泊乎永嘉亂起，人士南流，則東晉之士族階級，無分僑舊，悉用北音”，王導等雖往往用吳語延接士庶，但不過用以籠絡江東人心，“迨東晉司馬氏之政權既固，南士之地位日漸低落，於是吳語乃不復用於士族之間矣。”讀陳先生此文有一疑問：東晉士族之間不用吳語，為何獨獨喜用吳語唱吳聲？竊以為解釋這一疑問，除上文及東晉士族追求性愛的生活情趣外，尚須從音樂的審美視角來探討。兩晉之時發生翻天覆地的社會大變動，前代的雅樂和伶人散亡殆盡。《晉書》卷二十三《樂志》下曰：“永嘉之亂，海內分崩，伶官樂器，皆沒于劉、石。”“太常賀循答云：‘……舊京荒廢，今既散亡，音韻曲折，又無識者，則於今難於意言。’”至“永和十一年，謝尚鎮壽陽，於是採拾樂人，以備太樂，並制石磬，雅樂始頗具。”雖然明帝、成帝等有意於雅樂的重建，但這不過是朝廷制禮作樂的例行公事，雅樂本身重在教化，殊少審美價值。謝尚雖有功于雅樂的完備，但真正喜歡的是吳聲。他曾在佛國門樓上彈琵琶，作《大道曲》（見《樂府詩集》卷七十五引《樂府廣題》），便是青睞吳聲的明證。吳聲詞雖鄙俗，但聲調軟儂纏綿，南渡的士族，可從未接觸過如此新鮮動聽的樂歌，自然極容易接受。故東晉士族之間的交往仍操北音，而樂舞的欣賞則不妨“南化”。

再則，南渡士族隨著僑居時日漸久，不可能不被吳語同化。《世說·輕詆》第三十曰：“支道林入東，見王子猷兄弟。還，人問：‘見諸王何如？’答曰：‘見一群白頸鳥，但聞喚啞啞聲。’”余《箋疏》云：“道林之言，譏王氏兄弟作吳音耳。”東晉士族延接士庶時操北音，日常家居時恐也不會完全排斥吳音。在吳音的環境中歷經數世，浸潤日久自會喜歡吳聲，甚至做作言情豔歌。

總之，東晉共重吳聲，原因大致有三：一是東晉士人深於情，追求男女性愛的享受，吳聲與他們的生活情趣一拍即合。二是吳聲“妖而浮”，情調纏綿，風姿綽約，具有很高的欣賞價值。三是東晉士族交際雖操北語，但畢竟處於吳音的語言環境中，日久漸不覺南音浮淺，喜歡吳聲亦在情理之中。