



Title	魏晉之莊學
Author(s)	黃, 錦鋹
Citation	懷德. 1968, 39, p. 1-32
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/90461">https://hdl.handle.net/11094/90461</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 魏晉之莊學

黃 錦 鏞

## 一、前 言

莊子以天下爲沈濁，不可與莊語。故其著書，自言皆寓言，重言，卮言也。（見寓言篇）太史公亦稱其文大抵率寓言也。（見史記莊子列傳）夫寓言者，反覆譬喻，不可端倪，支離曼衍，莫可究詰。類皆正言若反，空語無事實，然正言易知，反言則意曲而隱，故其文汪洋自恣以適己，雖王公大人不能器之。（見史記莊子列傳）以其寄意玄冥，令人莫知其所指也。王夫之謂之「甫然而又否之，甫近而又遠之，隨說隨掃，不使人有可循之迹。」（見莊子解大意如此）可謂深得莊子之旨趣。職是之故，自漢以來說莊者，無慮百數十家，然皆見仁見智，得其一偏之道而已。蓋莊子本無立場，呼我牛也，而謂之牛。呼我馬也，而謂之馬。（見天道篇）浸假而化子之左臂以爲雞，子因以時夜。浸假而化子之右臂以爲彈，子因以求鸚鵡。浸假而化子之尻以爲輪，以神爲馬，子因以乘之，豈更駕哉！（大宗師篇語）此無往不因，無因不可之態度，波瀾詭譎，令人惶惑。晉王坦之謂爲「在儒而非儒，非道而有道，而莫知誰氏？」（見廢莊論）然莊子固猶莊子也。非牛·非馬，非雞·非彈，非儒亦非道。推而極之，玄同彼我，爲蝴蝶耶？爲莊周耶？而莊子亦非莊子也。終而乘夫莽眇之鳥，出乎六極之外，遊於無何有之鄉，無名無己，人烏得而相之哉！

是故，後世研治莊學者，或以爲佛，如區馮氏謂爲佛氏之先驅。（見南華經解序引）姚鼐謂莊子真乃禪學，（見莊子

章義）近世章太炎氏齊物論釋，以佛附莊，皆是也。或又以爲儒，如宣茂公謂莊子與中庸相表裏。並曰：「竊謂孔子之絕四也，顏子之樂也，孟子之浩然，莊子之逍遙，皆心學者。」（見南華經解卷一）以莊子之學與孔孟之道合而爲一矣。韓愈以莊子乃田子方之門人。郭沫若氏疑爲顏回學派之弟子。（見十批評書，大意如此）諸如此類，皆是也。治莊子思想者，或以與西洋哲學相比附，如曹受坤之莊子哲學是也。文章家又恆以莊屈並稱，韓愈進學解曰：「上規姚姒，渾渾無涯，下逮莊騷，太史所錄。」錢澄之有莊屈合詁皆是也。究其原因，蓋以莊子之文，長于譬喻。其玄映空明，解脫變化，有水月鏡花之妙，使人得就其性之所近，心之所得，附會以申其說，然未必皆爲莊子之本意。所謂言者有言，所言未定者也。抑亦莊子之思想玄遠飄忽，與化冥合，世人莫測其極，僅就所見而述之也。

而其文之詭譎，如峽雲層起，海市幻生，遠望似是，逼視又非。故治莊學者，應體悟其真如，必目無全牛，然後能盡有全牛也。若遠求之儒釋，必近失之漆園，此不可不知也。

雖然，莊子之文，豈易知也矣哉。其時如萬馬奔騰，洪濤洶湧。時而如秋空夜靜，四顧悄然，後人讀之，僅知其駘蕩之姿，浩瀚之勢，空靈幻化，殊詭清越之趣。至莊子之真精神，逍遙之樂，天籟之境，喪我之機，豈易知哉！豈易言哉！昔茅氏鹿門嘗曰：「太史公於莊子之學，未必知夫。」以太史公能賞其文，尙未知其學，況其凡乎？余性也魯，好其文之曲折奇幻，而不知其化境，心悟其托意之微妙，難言其玄風。僅據拾先賢遺文，撮以成篇，以見前人研治莊學之途轍，兼示演變之過程。惟所見有限，難以概全，幸識者垂教焉。

## 二、魏晉前之莊學

莊子之學，肇自西漢。緣漢自惠帝除挾書之律，卽大收篇籍，廣開獻書之路，建藏書之策，置寫書之官，下及諸子傳記，皆充祕府。（見漢書藝文志）故漢人之學，不專治經也。周秦諸子之學，漢世實能綜括而章明之。漢書賈生列傳云：「賈生年少，頗通諸子百家之學。」具可概見。而淮南諸篇，已具解莊之趣。其原道訓、道應訓、與俶真訓諸篇，尤

能闡發莊子逍遙，齊物之義，謂之莊注，亦無不可也。然漢世之初，皆稱黃老，罕言老莊。蓋世稱老氏尙術，長於治世，所謂無爲而無所不爲。漢興，承秦之弊，天下初定，瘡痍未復，時君臣多主無爲，與民休養生息，故黃老之說，應運而起。史載曹參爲齊丞相。時天下初定，悼惠王富於春秋，參盡召長老諸先生，問所以安集百姓。而齊故諸儒以百數，言人人殊，參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之，既見蓋公，蓋公爲言治道貴清靜，而民自定，推此類具言之。參於是辟正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。（見漢書卷二十九曹參傳）

文景時代，亦因用黃老之學，成爲太平盛世。漢書食貨志云：「至武帝之初，七十年間，國家無事，郡國廩庾盡滿，而府庫餘財，京師之錢，衆百鉅萬。太倉之粟，陳陳相因，衆庶街巷有馬，阡陌之間成羣。」俱可見老子之學，用於治政之成效。而莊子尙虛。云：「至人無己。」獨與天地精神相往來。可資以避世，不適於治道。列禦寇篇云：「宋人有曹商者，爲宋王使秦。其往也，得車數乘，王說之，益車百乘。反於宋，見莊子。曰：『夫處窮閭阨巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也。』一悟萬乘之主，而從車百乘者，商之所長也。」莊子曰：「秦王有病，召醫。破繻潰瘞者，得車一乘。舐痔者，得車五乘。所治愈下，得車愈多。子豈治其痔邪，何得車之多也？子行矣。」此段文字，未必是真，然莊子鄙視富貴，不以外物累心之意向，於茲可見。史記莊子列傳亦云：「楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使者曰：『千金重利，卿相尊位也，子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我，我寧游戲污濁之中以自快，無爲有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。」（秋水篇亦載此事，文稍異）亦足以說明莊子晦迹遠害，不適於治道之一般。故漢初莊子之學，不顯於時。又漢世尙經學，不重寓言。劉向列子書錄云：「列子者，鄭人也。與鄭繆公同時，蓋有道者也。其學本於黃帝老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無爲。及其治身接物，務崇不競，合於六經。而穆王湯問二篇，迂誕恢詭，非君子之言也。孝景皇帝時，貴黃老術，此書頗行於世，及後遺落，散在民間，未有傳者，且多寓言，與莊周相似，故太史公司馬遷不爲列傳，僅第錄。（見全漢文卷二十七）可見漢初視迂誕恢詭，非君子之言者，均在排斥之列。開明如司馬遷，且

不爲寓言作家列子列傳，僅第錄而已。其餘經生衛道之流，更無論矣。而莊書又自稱爲寓言，其言又迂誕恢詭，故莊子之學，在漢世宜乎其暗而不明也。抑亦莊子之書，司馬遷所謂詆訛聖人之徒。西漢尙儒術，爲一般學者所鄙棄耶？抑亦朱熹所謂，「莊子只在僻處自說，不使人知」（見朱子語類卷一百二十五）漢人知之者寡耶？雖然，莊子之學，其本身自具有吸引人之偉大力量。故莊子之學，不顯於朝，而仍顯於野。一般文人學者，皆受其或多或少之影響。據文選李善注引漢代有莊子略要及莊子后解兩書，皆劉安所撰，惜已不傳。今惟淮南所引，猶可見漢代解莊之旨趣。或述其文義，或援以釋老。例如：

原道訓云：「兩木相摩而然，金火相守而流。員者常轉，窅者主浮，自然之勢力」  
此引莊子外物篇以釋自然之趨勢。

又云：「夫井魚不可與語大，拘於隘也。夏蟲不可與語寒，篤於時也。曲士不可與語至道，拘於俗，束於教也。故聖人不以人滑天，不以欲亂情。」

此引秋水篇釋不以人爲害自然也。

道應訓云：「仲尼遽然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『隳支體，黜聰明，離形去智，洞於化通，是謂坐忘。』仲尼曰：『洞則無善也，化則無常，而夫子薦賢，丘請從之後。』故老子曰：『載營魄抱一能毋離乎？專氣至柔能如嬰兒乎？』」

此引入問世篇文以證老氏之義。

又曰：「桓公讀書於堂，輪人斲輪於堂下，釋其椎鑿而問桓公曰：『君之所讀書者，何書也？』桓公曰：『聖人之書』輪扁曰：『某人在焉？』桓公曰：『已死矣』輪扁曰：『是直聖人之糟粕耳！』桓公悖然作色而怒曰：『寡人讀書，工人焉得而譏之哉？有說則可，無說則死』輪扁曰：『然，有說。臣誠以臣之斲輪語之，大疾則苦而不入，大徐則甘而不固，不甘不苦，應於手，馱于心，而可以至妙者，臣不能以教臣之子，而臣之子亦不能得之於臣，是以行年

七十，老而爲輪。今聖人所言者，亦以懷其實窮而死，獨其糟粕在耳」故老子曰：「道可道，非常道，名可名，非常名。」

此引天道篇文以釋老子之道。

其他如齊俗訓之「庖丁用刀十九年，而刀如新剖剗」以喻神會之技，父不能以教子，兄不能以喻弟。道應訓之「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」，以喻明之有所不見。假真訓之釋「有始未始」之義等皆是。惟淮南所解莊書之義，與莊子原意不盡契合，此或古人斷章取義之遺風耶？抑亦漢初莊注之特徵耶？

由上文可證西漢雖重黃老，莊子仍有其地位，淮南要略篇且老莊並舉，（按老莊並稱當自此始）亦可見重視莊學之一般。至於莊子在漢代文學史上，更有其不可磨滅之地位。漢代詩文辭賦之內容思想，仍或多或少受莊子之影響。如賈誼之鵬鳥賦：

「至人遺物兮，獨與道具，衆人惑惑兮，好惡積億，真人恬漠兮，獨與道息，釋智遺形兮，超然自喪，寥廓忽荒兮，與道翱翔，乘流則逝兮，得坻則止，縱軀委命兮，不私與己，其生兮若浮，其死耶若休，澹乎若深泉之靜，泛乎若不繫之舟，不以生故自寶兮，養空而浮，德人無累，知命不憂，細故薄芥，何足以疑。」（見全漢文卷十六）

賈誼爲西漢儒生，鵬鳥賦及弔屈原文之內容思想，均源於莊子。「其生若浮，其死若休」。且引自莊子之文。又賈子新語，內容亦多據自莊子。制不定篇曰：「屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不頓者，所排擊所剝割皆衆理也。」（見賈子新書）屠牛坦雖出於管子，然其事顯然據自莊子養生主。

董仲舒爲有漢一代儒宗，後人稱爲自孟子之後，未有及者，（見春秋繁露汪明際序）然其思想亦有源於莊子者，如春秋繁露爲人者天篇曰：「爲天不能爲人，爲人者，天也。人之爲人，（依盧注增爲字）本於天，天亦人之。」此說實源於莊子「天與人一也」之說。（見莊子山木篇）仲舒之學，雖本於儒家，然漢代學風不純，故時雜莊子之說。其士不遇賦之內容，尤爲顯證也。（士不遇賦見全漢文）

又東方朔諷子云：「有羣者累生，孤貴者失和，遺餘者不賸，自盡者無多，聖人之道，一龍一蛇，形見神藏，與物變化，隨時之宜，無有家常。」（見全漢文卷二十五）東方朔亦為漢代儒生，而嵇康六言詩稱其「東方朔至清，外似貪汚內貞，穢身滑稽隱名，不為世累所撓，所以知足無營。」（見魯校嵇康集）可為莊子行爲之寫照。史記稱：「朔行殿中，郎謂之曰：人皆以先生爲狂。朔曰：如朔等，所謂避世於朝廷間者也。古之人，乃避世於深山中。時坐席中，酒酣，據地歌曰：陸沈於俗，避世金馬門，宮殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿廬之下。」（見史記本傳）其內容似與莊子寓言篇「天有歷數，地有人據」之意吻合。

又司馬遷有悲士不遇賦。其文曰：「吁嗟閔兮，人理顯然，相傾奪兮，好生惡死，才之鄙也，好貴夷賤，哲之亂也，理不可據，智不可恃，無造禍先，無觸禍始，委之自然，終歸一矣。」（見全漢文卷二十六）「委之自然，終歸一矣」實源自莊子「道通爲一」之思想。

漢世詩文辭賦受莊子思想之影響者甚多，或引其文，或襲其意，類皆如此，不可勝舉。其中堪可注意者，有班固者，著報桓譚書，獨尊莊子，貶抑儒術，爲漢代莊學發展過程中之特殊現象。其報桓譚書曰：

「若夫嚴子者，絕聖棄智，修身保真，清虛淡泊，歸之自然，獨師友造化，而不爲世俗所役者也。漁釣于一壑，則萬物不奸其志，栖遲于一丘，則天下不易其樂，不結聖人之罔，不隳驕君（原文君作居，依嚴校改）之餌，蕩然肆志，談者不得而名焉，故可貴也。今吾子已貫仁誼之羈絆，繫名聲之韁鎖，伏周孔之軌躅，馳顏閔之極摯，既擊懸于世教矣，何用大道爲自眩曜，昔有學步于邯鄲者，曾未得其髣髴，又復失其故步，遂匍匐而歸耳，恐似此類，故不進。」

（見全漢文卷五十六）

按嚴子即莊子，蓋避明帝之諱。內容之意，以莊子之道爲可樂，而指仁誼名聲爲韁鎖，獨崇莊子之學。與賈誼、董仲舒以儒家兼修莊學者迥異，與老莊並稱者亦有別。爲漢世莊學之特點。

綜觀漢代莊學，類爲老氏之附庸，悉皆老莊並舉，且頗有批評之者，以莊周爲寓言，如「堯問孔子，皆爲妄作。」

（見桓子新論本造篇）縱有援引莊子之文者，多隱括其意，少顯言其名，如班嗣之獨樹莊子之學於一幟者，其人蓋寡。然仍以所謂儒道兼修之調和派爲多，馬融，張衡，可爲標準典型之代表。馬融之長笛賦云：

「傍徨縱肆，曠澆敞罔，老莊之概也。溫真擾毅，孔孟之方也。」（見全漢文卷十六）以老莊孔孟並列，可見調和之意。張衡雖欲迴駕蓬廬，歸隱田園，然仍不忘彈五絃之妙指，詠周孔之圖書。（詳見歸田賦，文載全後漢文卷五十三）此亦道亦儒之思想，自漢至魏晉，大體如是也。湯用彤氏云：「歷史之變遷，常具繼續性，文化學術，雖異代不同，然其因革推移，悉由漸進。」（見魏晉文學論稿言意之辨篇）魏晉莊學之內容，或以儒合道，或論儒道同，實導源於漢代亦道亦儒之思想也。

### 三、魏晉之莊學

莊子之學，至魏晉而大盛，其間固時勢使然，抑亦有其原因焉。前人嘗論魏晉老莊學說之興起，魏武之破壞名節，實肇其端，曰：「近者魏武好法術，而天下貴刑名，魏文慕通達，而天下賤守節。其後綱維不攝，而虛無放誕之論，盈於朝野。」（見傅玄學清遠疏，文載晉書本傳）然魏武雖破壞名節，亦不甚重視道家之術也。魏文帝且曾頒禁吏民不得禱祀老子之詔，有「漢桓帝不師聖法，以嬖臣而事老子」之譏（詳見全三國文卷六）。可見「莊學老說」之興，與魏武之破壞名節關係並不大。魏晉莊學之興，其最大因素，乃爲文人逃避政治之殺戮異己。蓋儒家重進取，道家主守成。而老子尚術，漢書藝文志謂道家者流，乘要執本，清虛以自守，卑弱以自恃，此君人南面之術也。故時人雖洛誦老氏剛強之誠，仍不能免禍。司馬懿之殺王凌，司馬師之殺夏侯玄，司馬昭之殺諸葛誕，何晏至爲謹慎，且論老子虛無之旨，仍有「常畏大綱羅，憂禍一旦并」（見全三國詩卷十五）之憂。時文人學者，以莫須有之罪名死於司馬氏之手，不可勝計。史稱嵇康二十年未嘗有喜愠之色。（王戎語，見晉書本傳）亦罹於難。而莊子之道玄遠，不切人事，荀子謂其「蔽於天而不知人」（見荀子非十二子篇）揚雄所謂「莊周放蕩而不法。」（見法言）「不知人」與「放蕩而不法」正是處亂世之護

身符。故時人之研治莊子，非以揚名，乃以避禍，莊學於是乎興。

其次爲時代思潮風氣所趨，老莊之學，爲當時文人學者所樂道，所謂「三日不讀道德經」（晉書作論），即舌本開強。（見晉書殷仲堪傳）晉書愍帝紀云：「學者以老莊爲宗，而黜六經」流風所及，天下靡然從風。千寶晉紀總論亦曰：「學者以莊老爲宗，而黜六經。談者以虛薄爲辯，而賤名檢。行身者以放濁爲通，而狹節信。仕進者以苟得爲貴，而鄙居正。當官者以望空爲高，而笑勤恪。（見全晉文卷一百二十七）皆可見當時信從莊老風氣之盛。儒學之士，甚而謂莊子之利天下也少，害天下也多。（見王坦之廢莊論）必欲廢之而後快。范寧謂之「游辭浮說，波蕩後生，飾華言以翳實，騁繁文以惑世，搢紳之徒，翻然改轍，洙泗之風，緬焉將墮。遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵。」（見何晏王弼論）莊老之說，能令「搢紳之徒，翻然改轍，洙泗之風，緬然將墮」其影響力之大，風氣之盛，可以概見。衛道之士，雖排擊不遺餘力，然莊子之說，仍普遍流傳，此蓋時勢所趨，思潮所至，終莫可遏阻也。

又魏晉莊學之興，與時人性格有關，魏晉人士之風神，俱皆俊邁。飄如遊雲，矯若驚龍。何晏面似敷粉，杜弘治眼如點漆，皆神仙中人。潘安仁，夏侯湛，人稱雙璧。裴楷號爲玉人。嵇康巖巖如孤松獨立，王夷甫人謂處衆人中似珠玉在瓦石間。（以上皆見世說新語）魏晉人物，觸目如見琳琅珠玉。或其行迹曠放，與世相違。劉伶縱酒放達，脫衣裸形在屋中，自謂以天地爲棟宇，屋室爲幃衣。阮籍與嫂爲別，謂禮非爲我輩而設。（以上皆見晉書本傳）此與莊子妻死，鼓盆而歌之意正復相似，故莊子之學，魏晉特盛焉。

然一時代之學術思潮，雖有其發展之原因，亦有其發展之過程。其始也必以漸，繼而盛，終而蔚爲風氣，而匯成思潮。魏晉莊學之發展過程，約而言之，可分爲四期，茲分述如下：

### （一）先驅期

魏代莊學，承漢代遺風，附老易而流播，何晏有論語集解，道德論，王弼注易注老，固未有莊子之著述也。全三國文徵引易老者多，稱述莊周之說者少。間有老莊並舉者，亦以老氏爲主體，莊子似處附庸地位。蓋莊子行爲曠放不羈，

頗爲禮法之士所不滿。蔣子萬機論曰：「莊周婦死而歌，夫通性命者，以卑及尊，死生不悼，周不可論也。夫象見死皮，無遠近必泣，周何忍哉！」（見全三國文卷三十三）後沐德信雖爲莊子迴護，然一部分學者排斥莊周，卻是事實。沐德信豫作終制戒子儉葬書中可見。其文曰：

「昔莊周闕達，無所適莫，又楊王孫裸體，貴不久容耳。至夫末世，緣生怨死之徒，乃有含珠鱗柙玉牀象衽，殺人以徇，曠穴之內，錮以紵絮，藉以蜃灰，千載僵燥，託類神仙，于是大教陵遲，競于厚葬，謂莊子爲放蕩，以王孫爲戮屍，豈復識古有衣新之鬼，而野有狐籬之罔乎哉」（見全三國文卷三十五）

謂莊子爲放蕩，可以代表時人對莊子之批評。雖然，莊子之學，有其永恆普遍之價值，雖遭批評，而流風仍遠被也。且與老易思想，大體相近，一般學者撰文，仍或多或少，受其影響，此亦先驅期莊學之特徵也。此時期以何晏王弼爲代表。

何晏，字平叔。（約公元一九三—二四九）南陽宛人，漢大將軍何進孫也，父咸，建安初，曹操爲司空，納晏母尹氏爲夫人，因之晏自幼長於宮省。七歲時，卽慧天悟，曹操極愛之，以女金鄉公主配之。晏少以才秀知名，好言老莊，文帝時拜駙馬都尉，明帝時爲冗官，齊王卽位，進散騎侍郎，遷侍中，尋爲吏部尙書，封關內侯，坐曹爽誅，有論語集解十卷，道德論二卷，集十一卷。

王弼，字輔嗣，（約公元二二六—二四九）山陽高平人，父業，爲魏尙書郎，弼幼而慧察，年十餘，好老氏，通辨能言，正始中，黃門侍郎累缺，晏旣用賈充，裴秀，朱整，又議用弼，致高邑王黎于曹爽。爽用黎，於是以弼補臺郎。初除，覲爽，請問，爽爲屏左右，而弼與論道，移時，無他所及，爽以此嗤之，弼在臺旣淺，事功亦雅非所長，益不留意焉，卒年僅二十四，有周易注六卷，老子注二卷，集五卷。

王弼與何晏，名並重於時，爲世所推，譽爲清談之宗。王弼年輕于晏，而聲名似高過之。魏志鍾會傳注引何劭曰：「干時，何晏爲吏部尙書，甚奇弼，嘆之曰：『仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎？』」又曰：「弼天才

卓出，當其所得，莫能奪也。性和理，樂游宴，解音律，善投壺。」由上所述，可見王弼之才藝卓越不凡也。侯外廬氏曰：「史稱其爲天縱之才，他似乎義理的承前繼後者，他不但把戰國的形而上學混合起來，成爲中世紀之玄學，而由此建立了一個溫室，使佛學輸入之種子，易于發芽生長。」（見中國思想通史第三卷）顧炎武云：「正始之間，上承漢末淵源，下啓六朝流變。」（見日知錄卷十三）而王弼實爲承上啓下之關鍵人物。

世之論莊學者，皆以向郭爲主，實則何晏王弼雖重老易，亦仍不廢莊子學，論語集解，易注多闡莊子之旨。蓋漢經學雜陰陽，故注易者偏於象數，卒以陰陽爲家。魏晉經學雜以玄談，注易者趨於純理，遂常以老莊解易。湯用彤氏曰：「何王雖皆精易，然皆以老莊解易。」（見魏晉玄學論稿）今觀何晏王弼之論著，亦多與莊子旨趣相契合。何晏有名之思想論文爲無名論。其文曰：

「爲民所譽，則有名也。無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽，謂無名爲道，無譽爲大，則夫無名者，可以言有名矣。無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者，豈同用哉！此比于無所有，故皆有所有矣。而于有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同，同類無遠而相應，異類無近而不相違。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類，自相求從。夏日爲陽，而夕夜遠與冬日共爲陰。冬日爲陰，而朝晝遠與夏日同爲陽，皆異于近而同于遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。」

又曰：

「夫道者，惟無所有者也。自天地以來，皆有所有矣。然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沿其無名之象，由於在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。夏侯玄曰：『天地以自然運，聖人以自然用。』自然者，道也。道本無名，故老氏曰：『彊爲之名』仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則彊爲之名，取世所知而稱耳。豈有名而更當云無能名焉者邪？夫惟無名，故可以遍以天下之名名之，然豈其名也哉！唯此足喻而終莫悟，是觀泰山崇嶺，而謂元氣不浩茫者也。」（均見列子仲尼篇注）

本文可分兩方面論之。其一是「道本無名」，其一是「自然爲用」。因道本無名，故推而廣之，世間一切存在之事物，因其爲無所產生，故亦皆無名也。今之所以有名，乃聖人取世所知而稱之耳，非其本有名也。惟其無名，乃可遍以天下之名名之，非其本有名也。亦惟其無名，故得遍以天下之名名之，此「無」之所以爲貴也。其無爲論曰：

「天地萬物，皆以「無爲爲本（據讀書疑曰多一爲字今刪），「無」也者，開物成物，無往不存者也（全三國文存作成）。

陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身，故無之爲用，無爵而貴矣。」（見晉書王衍傳）

無之所爲貴，以其爲天地萬物之本也。論語集解學而篇注曰：『天地萬物以「無」爲本。』天地萬物既以「無」爲本，故道亦無名無形，不可得而聞也。其注論語公冶長篇曰：「天道者，元亨日新之道也，深微，故不可得而聞也」釋志於道則曰：「道不可體，故志之而已」（見論語集解述而篇注）不可體，卽無形體也。故道論曰：「道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲。」（見全三國文卷三十九）

何晏以道之體爲無，道之用則爲自然。故曰：「天地以自然運，聖人以自然用」又曰：「自然者，道也。」皆就道之作用而言，宇宙萬物亦於「天地以自然運」之變化作用中而產生。人生之富貴利達，運命通塞臧否，無一非自然之安排，不可得而免也。論語集解里仁篇注曰：「時有否泰，故君子覆泰而反貧賤，此則不以其道而得之者也。雖是人之所惡，不可違而去之也。」若以道理言，則有道者宜富貴，無道者宜貧賤，則是理之常道也。今若有道，而反貧賤，此是不以其道而得也。雖非我道而招此貧賤，因乃自然之安排，故亦安之若素，不可除去。是以顏回不遷怒，何晏亦稱其「任道，（據何晏意道卽自然也）故怒不過分。」（見論語集解雍也篇注）

何晏之無名論，雖爲發揮老子「無名天地之始」（見第一章）之義，然實闡發莊子「未始有始」（見齊物論）之旨。莊子齊物論曰：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」莊子言無，並無之迹象亦泯化無有。老子言「無名，天地之始」，莊子則推而至天地之始之以前再以前。老子言「天下萬物生於有，有生於無」，莊子則推至萬物有無以前之以前。天地篇曰：「泰初有無無，有

無名」(司馬彪在有無斷句)此實何晏貴無論之所源也。

王弼對於道本於「無」之說，有更詳盡之發揮。論語釋疑曰：「道者，無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可爲象。」(見論語述而篇邢昺疏引)又曰：「無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往，不得而知。更以我耳目體不知爲名，故不可致詰，混而爲一也。欲言無耶，而物由以成。欲言有耶？而不見其形。故曰無狀之狀，無物之象也。」(見老子第十四章注)王弼之意，以名所名者，生於善有所章，惠有所存，善惡相須，而名分形焉。故曰：「若夫大愛無私，惠將安至，至美無倫，名將何生，故則天成化，道同自然，不私其子，而君其臣，凶者自罰，善者自功，功成而不立，其譽罰如而不任其刑，百姓日用而不知所以然，夫又何可名也。」(見論語集解泰伯篇皇侃疏引)莊子大宗師篇曰：「淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。」此隨事合宜，而無迹可尋。(見宣穎解)王弼所說之道本無名，寂然無體，不可爲象，與之若合符節。

道既寂然無體，不可爲象，故欲明「道」之者，則必得意而忘象。蓋象者，變化無端，觸類可爲其象，合義可爲其徵。是以羲苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃爲牛，義苟應健，何必乾乃爲馬。(見周易略例明卦適變通爻篇)又曰：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫如象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以盡象，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在魚，得魚而忘筌也。」(見周易略例明象篇)然則言者，象之蹄也。象者，意之筌也。是亦可見王弼以莊子之說，釋易老之旨之一般。

何晏另一著述，爲「聖人無喜怒哀樂論」。其內容頗與莊子「通命以遺累」之思想相通。至樂篇云：「莊子妻死，惠子弔之。莊子則方箕踞鼓盆而歌。」惠子曰：「與人居，長子，以老其身(原文作老身，從莊子校釋增其字)不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？」莊子曰：「不然，是其始死也，我獨何能無慨然，察其始而本無生。非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。是相與爲春秋冬

夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我噉噉然隨而哭之，自以爲不通乎命，故止也。」莊子之意，天下者，萬物之所一也，得其所一而同焉，則四肢百體，將爲塵垢，而死生終始，將爲晝夜。（見田子方篇）生何足以亂人之心？故生不足以爲喜，死亦不足以爲悲，因曰：「人而無情。」惠施不達，曾辯曰：「人而無情，何以謂之人？」蓋不知莊子所謂無情之意。莊子所謂無情，不是寂滅之意，只是任吾天然，不增減絲毫而已。故曰：「吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」（見德充符篇）惟何晏之聖人無哀樂論，以人心所發之情爲主，與莊子稍異，何晏之意見，乃所謂以理智克服感情，卽宋人之「道心（理智）爲之主，而人心（感情）聽命焉」之說。如此，始能使危者安，隱者顯，而無過與不及之差，（見尚書集說）亦卽中庸所謂發而皆中節也。是故王弼甚表反對，王弼以爲聖人無喜怒哀樂者，乃神明清和所致也。王弼之王弼傳曰：「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼與不同，以爲聖人茂於人者，神明也。同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無。五情同，故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」（見三國志魏志鍾會傳注引）其實何，王兩人之意見頗爲接近，其基本看法有別耳，何晏以莊合儒，故曰：「善道有統，殊途同歸。」（見論語集解爲政篇注）又曰：「性者，人之所受於天者也。天道者，元亨日新之道也。」（公冶長篇注）故有天道，人道之分。若聖人者，與元亨日新之道合德，處世應物，皆能得其當，悔吝不生，故能無喜怒哀樂之情。王弼則以喜懼哀樂，民之自然應感而動發乎聲歌。（見論語集解泰伯篇疏引）然情由性生，而情非性也。譬如近火者熱，而火非熱也。（見陽貨篇疏引）又譬猶和樂出乎八音，然八音非其名。（見子罕篇疏引）故人之無喜怒哀樂之情者，乃以其能體沖和以通無，應物而無累於物也。體沖和以通無，實據自莊子所謂「使之和豫通而不失於兌，使日夜無隙，而與物爲春。」（見德充符篇）如是，則自能應物而無累於物矣。較王晏之說，更爲契合莊子之旨矣。（關於莊子之死生觀請參閱木村英一先生所著之莊周說話一通じて見た莊周の死生觀文刊東方學第十七輯）

聖人之所以能無喜怒哀樂，在於能順應自然，樂天知命，此說何王均同。何晏論語集解里仁篇注曰：「時有否泰，故君子履道而反貧賤，此卽不以其道而得之者。雖是人之所惡，不可違而去之也。」不可違卽有順應自然之意。自然一

詞，莊子雖所罕言，然莊子內篇談論自然之義者，則隨處皆是。逍遙遊篇據成玄英曰：「欲明物性之自然，故標爲首章。」（見莊子疏）齊物論據劉成忻曰：「此篇初明萬物之自然，因明彼我之皆是，故曰齊物。」（見莊子箋義引）養生主據褚伯秀云亦在順乎中道合天理之自然而已。（見莊子翼）俱可見莊子重視自然之義。人間世篇曰：「天下有大戒二，其一命也，其一義也。子之愛親，不可解於心。臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也。夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前。知其不可奈何而安之若命，德之至也。爲人臣者，固有所不得已，行事之情，而忘其身，何暇至於悅生而惡死。」焦氏筆乘曰：「蓋事心則身忘，身忘而哀樂無所錯矣，惡能施乎其前哉。故卒之曰：行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死，即所謂哀樂也。」（見莊子翼）此亦可見何晏之聖人無喜怒哀樂說，本於莊子不得已（按即自然之意）之說之證明。王弼之「否泰有命，非人事所免」之說，（見論語集解泰伯篇疏引）與此同義。

綜觀魏晉初期之學術思潮，以易老爲主，以莊子爲輔。然其流風所趨，則老莊並列，及至阮籍嵇康，達莊養生之論興，使附庸而成大國者，則功在何，王。范寧論何晏王晏二人之罪，深于桀紂，正足見何王影響力之深遠也。四庫提要周易注下曰：「闡明義理，使易不雜於術數者，弼與康伯深爲有功。祖尚虛無，使易意入於老莊者，弼與康伯亦不能無過。」然以老莊釋易，正是魏晉莊學發軔初期之特徵，謂之魏晉莊學之先驅，不亦可乎！

## （二）開創期

魏晉闡發莊子之學，初見於著述者，爲阮籍之達莊論。阮籍，字嗣宗，陳留尉氏人也。父瑀，魏丞相掾，知名於世。籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出，或登臨山川，經日忘歸，博覽群籍，尤好莊老，嗜酒能嘯，善彈琴，當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡，惟族兄文業，每嘆服之，以爲勝己，由是成共稱異。籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲爲常。時率意獨駕，不由徑路，車迹所窮，輒慟哭而返。景元四年冬卒，時年五十四，有集十三卷。其達莊論之內容，爲闡釋莊子天地

與我並生，萬物與我爲一之義。曰：

「天地生于自然，萬物生于天地。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；地流其燥，天抗其溼，月東出，日西入，隨以相從，解而後合，并謂之陽，降謂之陰。在地謂之理，在天謂之文，蒸謂之雨，散謂之風，炎謂之火，凝謂之冰，形謂之石，象謂之星，朔謂之朝，晦謂之冥，通謂之川，回謂之淵，平謂之土，積謂之山。男女同位，山澤通氣，雷風不相射，水火不相薄，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。人生天地之中，體自然之形，身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也。情者，遊魂之變欲也。神者，天地之所以驗者也。以生言之，則物無不壽，推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小，由大觀之，則萬物莫不大。殤子爲壽，彭祖爲夭。秋毫爲大，泰山爲小。故以死生爲一貫，是非爲一條也。」（見全三國文卷四十五）

天地萬物，一氣盛衰，變化無常，名稱各異，然其本實實無二致。蓋天地萬物，散則萬殊，合則爲一，別而言之，則鬚眉異名，合而說之，則體之一毛也。擴而論之，宇宙至大，人類至小，然就分而言，則各自足。泰山不以爲大，秋毫不以爲小。故曰：「天地一馬也，萬物一指也。」（齊物論語）所謂性分，卽如個體之單位，在現實生活中，吾人不能不承認泰山爲大，秋毫爲小。然就個體言，同是一也。以前夜郎問漢與孤家孰大？（見史記西南夷列傳）後人引爲笑談。以面積言，漢，大國也，夜郎，蕞爾小國也。然以國之個體單位言，則無大小之別也。又如數學中之分子式，千萬分之千萬，其數等於一，分之一，其數亦爲一，則千萬與一，同是一也。故曰：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大。因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有。因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反，而不可以相無，則功分定矣。（見秋水篇）物論之不齊，由於不知守分。各是其所是，而非其所非，此其弊在於有我，不知道通爲一之理。故曰：「後世之好異者，不顧

其本，各言我而已矣。（達莊論）有我之害，有不可言狀者，至極則殘生害性，自爲仇敵，割斷肢體，終而禍亂作萬物殘矣。（達莊論語）是以莫若以明，以死生爲一貫，以是非爲一條，則物論自齊矣。

雖然，阮籍之本體曰：「天地生于自然，萬物生于天地。」與莊子之意不同，莊子罕言自然，內篇義涉自然者，乃以自然爲用，阮籍言自然，則以自然爲體。曰：「自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。」通易論曰：「道，自然也。」萬物皆由此自然之道變化而生。此說實本自易太極之說。故曰：「道者，法自然而爲化，侯王能守之，萬物將自化。易謂之太極，春秋謂之無，老子謂之道。」（見通老論）俱可見以自然爲道體之意。莊子雖亦曰：「已而不知其然謂之道。」（見齊物論）不知其然，亦有自然之意。但莊子乃以自然之用稱爲道，故曰：「道無不在。」（知北遊篇）阮籍則以天地萬物出於自然，其本末固有別矣。陸長庚釋莊子齊物論「未始有始」句曰：「未始有物，無極也，有物，大極也，有封，即動靜陰陽也，有是非，即五性感動而善惡分萬事出矣。」（見莊子纂箋引）當亦源自阮籍之說。

阮籍達莊論另一主要思想爲守本。莊子嘗曰：「命物之化而守其宗。」（德充符）命物即順物之意，然順物又不離其本，斯乃爲可。物之所貴者，非其形也，在於愛使其形者也。愛使其形，即物之本也。故曰：「戰而死者，其人之葬也，不以鬻資，則者之屨，無爲愛之，皆無其本也。」（德充符篇）守本而後始能經小變而不失大常。遺形骸而全德。故達莊論曰：「至人者，恬於生而靜於死。生活則情不惑，死靜則情不離。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。是以廣成子處崆峒之山，以入無窮之門，軒轅登崑崙之阜，而遺玄珠之根，此則潛身者易以爲活，離本者難以永全也。」（見至三國文卷二十五）

所謂「陰陽化而不易，從天地變而不移」，實即「命物之化而守其宗」之擴大說明，夫陰陽不斷而化，天地亦無時而不變，人稟自然而處其中，當順自然而行，是以死生，存亡，窮達，貧富之變化，不足以亂吾心之天和，是之謂守本。故曰：「生究其壽，死循其宜，潛身者易以活，離本者難以永全也」。阮籍放浪形骸，處世接物，人莫測其底蘊，或以之爲癡。嘗獨駕出遊，途窮則哭。此即隨化任真之性，所謂審乎無假者也。然順自然，而不汨沒其天性之真。知步兵

厨營人善釀有貯酒三百斛，乃求爲步兵校尉。酒盡而辭，此又能守其宗者也。故處亂世而能遠害，可謂深得莊子順物守宗之要也。

然阮籍最能體悟莊子之趣者，厥爲逍遙於世，遊心物外，故能死生變化，無感於己，不爲世所撓。莊子善用大，逍遙於世而避害，阮籍於此最得莊子心傳。史稱「文帝初欲爲武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。」（見晉書本傳）阮籍能拒絕司馬昭之求婚，於當時環境言，實屬大不易之事。然阮籍終能使司馬昭不得言而止，此可謂阮籍深得莊子逍遙於世離禍遠害之妙趣。嘗曰：「夫至人者，恬于生而靜于死。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，不消不虧。」（見達莊論）亦惟有「與陰陽化而不易」，始能與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成。（見大人先生傳）「逍遙浮世」可謂阮籍處世之最高原則。史又稱「鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉而獲免。」（見晉書本傳）嵇康曾評阮籍「唯飲酒過差耳，至爲禮法之士所繩，疾之如讎。」（見與山巨源絕交書）殊不知飲酒正是阮籍「逍遙浮世」之妙方，故能醉眠少婦之側，使其夫不疑。（見世說新語任誕篇）苟非逍遙浮世，與道俱成，孰能致之？孰能爲之？

阮籍之逍遙浮世，可謂已臻化境，與其生活混成爲一。其詩文中亦常提及逍遙之樂。例如：

- △二妃遊江濱，逍遙從風翔。（詠懷詩八十二首之三）
- △逍遙未終宴，朱華忽西傾。（詠懷詩八十二首之二十三）
- △誰言萬事艱，逍遙可終生。（詠懷詩八十二首之三十五）
- △非子爲我御，逍遙遊荒裔。（詠懷詩八十二首之五十七）
- △伯高登降于尚季之上，羨門逍遙于三山之岑。（東平賦）
- △虛舟以遑思兮，聊逍遙于清涼。（東平賦）
- △神逍遙於杼歸兮，畏双環之在側。（東平賦）

△從容與道化同適，逍遙與日月並流。（答伏羲書）

達莊論更是以逍遙始，以逍遙終。其中之「迎風而遊，恍然而止，忽然而休。」「聊以娛無爲之心，而逍遙於一世。」（均見達莊論）恰與「聖人無繫，遊心於物初」之境界相似。所謂若登崑崙而臨四海，超遙渺茫，不能究其所在也。（語見阮籍清思賦）「與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。」（見大人先生傳）實爲阮籍人生之寫照。故雖鄙棄禮法，譏諷世俗君子如蝨處禪中，爲禮法之士所疾，而能卒賴大將軍保持之，實有自來也。史載「籍嘗與大將軍同座，時有司言有子殺母者。籍曰：『嘻！殺父乃可，至殺母乎？』坐者怪其失言。帝曰：『殺父天下之極惡，而以爲可乎？』籍曰：『禽獸知母不知父，殺父，禽獸之類也。殺母，禽獸之不若。』衆乃悅服。」（見晉書本傳）可謂深得莊子乘道德以浮遊之三昧。

然能達「與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成」之境地，亦屬不易，個中情狀，非言可喻。魏晉人士，篤好莊老者，不乏其人。然卒罹殺身之禍，此其故何也？所謂知其然，而不知其所以然。無異於求馬於唐肆也。雖篤好莊老，何可遠害哉！故阮籍深誠其子曰：「仲容已豫吾此流，汝不得復爾。」（見晉書本傳）蓋深恐其子知「迹」而不知「冥」，終蹈罪戾也。

嵇康於莊子齊物之旨，亦多闡發。卜疑篇曰：「將如莊周之齊物變化，洞達而放逸。」（見魯迅校嵇康集卷三）故其能機心不存，泊然純素，從容縱肆，遺忘好惡。以天道爲一指，不識品物之細故也。（卜疑篇語）其四言詩云：「至人遠鑿，歸之自然，萬物爲一，四海爲宅」（見贈秀才入軍十九頁之十八）然嵇康雖有萬物爲一之說，而不能忘我。故仍有「嘉彼釣叟，得魚忘筌，郢人逝矣，誰與盡言」之嘆。常感世濁我清，知音難逢。酒會詩云：「鍾期不存，我志誰賞。」（見全三國詩卷四）夫避世之道，貴乎無己。阮籍之能處亂世不爲世所撓，即在於體悟莊子玄同彼我之至理，能臻「至道之極，混一不分，同爲一體，得失無聞」（見大人先生傳）之化境。得莊子之神理。嵇康亦篤好莊老（見幽憤詩），然僅得莊子之形似。知「萬物爲一」之理，而不知忘我之旨，因有述志詩，幽憤詩，思親詩，與山巨源絕交書，與呂長悌絕

交書。(均見嵇康集)此皆有我之見也。是才之美，而不知應世，終罹殺身之禍，論者深惜之。

嵇康於莊子逍遙之旨，亦深得其趣，然心向之而不能至其境。贈秀才十九首之十九詩云：「鳥盡良弓藏，謀極心身危，吉凶雖在己，世路多嶮巖，安得反初服，抱玉寶六奇，逍遙遊太清，攜手長相隨。」(見至三國詩卷四)夫逍遙之旨，貴在因物而遂用之。有五石之瓠，即絡爲大樽，而浮於江湖。有大樹，即樹之於無何有之鄉，廣漠之野，彷徨乎無爲其側，逍遙寢臥其下。今嵇康必欲待反初服，始作逍遙太清之遊。此所謂蓋有所待也。逍遙之境，終不可得至焉。嵇康知養生，有養生論。曰：「善養生者，清虛靜泰，少私寡欲，知名位之傷德，故忽而不營，非欲而強禁也。識原味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以純白獨著，曠然無憂患，寂然無思慮，又守之以一，以之與和，和理日濟，同乎大順。然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五絃，無爲自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存。若此以往。庶可與羨門比壽，王喬爭年，何爲其無有哉！」(見嵇康集)嵇康知「外物以累心不存，神氣以純白獨著。」然又欲「蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五弦。」此「靈芝」，「醴泉」，「朝陽」，「五絃」，豈非「外物」乎：以累心之外物，以養欲清虛寡欲之身，無異入室而操戈，自相矛盾。如此欲與羨門比壽，王喬爭年，豈可得乎：莊子之養生，在養無生之生。蓋無生則無死，故能依其天理，因其固然，以無厚入有間，恢恢乎其游刃有餘地。嵇康之養生，乃養有生之生。此所以雖論養生，而仍不得終其天年也。

嵇康雖欲避世，冀藉老莊之高智，遊心於玄冥。其秋胡詩曰：「絕智棄學，遊心於玄默。絕智棄學，遊心於玄默。遇過而悔，當不自得，垂鈞一壑，所樂一國，被髮行歌，和氣四塞。」(氣原作者，依魯校改)歌以言之，遊心於玄默。

(見至三國詩卷四)然其有志歸隱，而不能無迹。其贈秀才入軍十九首之十六詩云：「乘風高遊，遠登靈丘，託好松喬，攜手俱游，朝發太華，夕宿神州，彈琴詠詩，聊以忘憂。」「朝發太華，夕宿神州。」其志何等曠達，無拘無繫，優游卒歲。然又曰：「彈琴詠詩，聊以忘憂。」其心固有繫累焉。其詩又曰：「舍道獨往，棄智遺身，寂乎無累，何求於人？」「舍道獨往，棄智遺身。」傲然有凌雲之操，逍遙物外，遺世而獨立。然又曰：「寂乎無累，何求於人。」此其

有意忘我，又不能無迹。爲處亂世之大忌也。

阮籍則不然，知忘我無迹，順物而不忤。曾曰：「夫善接人者，導焉而已，無所逆之。是故公孟季子衣繡而見，墨子弗攻。中山子牟，心在魏闕，而詹子不拒。因其所以來，用其所以至。循而泰之，使自居之，從而發之，使自舒而已。」（見全三國文卷四十五）此莊子所謂「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒。彼且爲无咍，亦與之爲无咍。彼且爲无崖，亦與之爲无崖。達之入於无疵。」（見人間世）嵇康則不免師心而不及化，欲潔己以濁世，修身以明污，形就而入，心和而出。以其能而害其生，故不終其天年而中道夭，此自掙擊於世俗者也。悲夫！

嵇康阮籍同爲魏晉莊學開創期之主要人物。而阮籍悟莊子之神理，嵇康則僅得其形似。夫莊子之學，能悟其道者，至難者也。所謂萬世之後而一遇大聖，知其解者，是且暮遇之也。魏晉之世，能悟莊子逍遙之旨，而見諸應世者，魏末爲阮籍，晉末爲陶淵明。捨此之外，談莊子之道，雖亦步亦趨，終不免交臂失之而貽邯鄲之譏也。

### （二）注述期

莊注著述，在向秀郭象之前，無慮數十家。隋書經籍志錄莊注者計有二十餘家，今已十不存一。後世言莊注者，自郭象爲集大成，皆以之爲注莊之準的。其餘各家，或文集散佚，或斷簡殘篇，少有人復稱道之矣。馮夢禎莊子注序曰：「注莊子者，郭子玄以下凡數十家。而精與淵深，有發莊義所未及者，莫如子玄氏。近世金陵焦弱侯，並行老莊翼，蓋全收郭注而並及諸家，趙女吳娃，俱充下陳。余則盡去諸家而單宗郭氏，廻頭一顧，六宮無色。」推崇郭注，可謂至矣。然郭注據世說新語謂其竊自向秀，後人已認爲事實。其文曰：

「先是注莊者，數十家，莫能究其統旨。向秀于舊注外，而爲解義，妙演奇致，大暢玄風，惟秋水至樂二篇未竟，而秀卒秀子幼，其義零落，然頗有別本遷流。象爲人行薄，以秀義不傳于世，遂竊以爲己注。乃自注秋水至樂二篇，又易馬蹄一篇，其餘衆篇，或點定文句而已。」（晉書本傳文略同）

然獨錢曾讀書敏求記曾持異議，謂世代遼遠，傳聞異詞，晉書云云，恐未必信。並引陳振孫之言，謂向秀之注，宋代已

不傳，但時見陸氏釋文。今以釋文所載校之，間而向郭並引，絕不相同。然今人考訂者多，郭注雖有補訂，其義襲自向秀，已甚顯然。（詳見楊明照氏郭象莊子注是否仍自向秀檢討，文刊燕京學報第二十八期。及侯外廬之中國思想通史第三卷。福永光司氏意見亦同。文刊東方學報京都第三十六冊）故晉書云：「向郭二莊，其義一也。」

向郭之莊注，大體爲繼承何晏，王弼之意見而加發揚光大之。世人多知王弼注老注易，而少悉其固未嘗離莊子之學也。其平生爲學，雖宗老氏，然亦極重莊學，其論語疑義義釋孝曰：「自然親愛爲孝。」（見論語集解皇疏引）此說實與莊子人間世篇之「子之愛親，命也，不可解於心」之說相同。向郭因之。注曰：「自然結固，不可解也。」可見其淵源實自王弼也。亦可見其儒道相合之一般。儒家重仁孝，以孝悌爲爲人之本。莊子重自然，常因自然而不益生。（見德充符）仁孝所以治天下，（論語之中，以仁孝治天下之意，所在多是）而自然所以養性命之眞。向郭則以仁孝與自然結合，混合爲一。然此說亦有所本。莊子爲入世，非出世，前人論述甚詳。人世間篇所云，皆爲處世之道。蓋莊子身雖處廟堂之上，而其行事，實無異隱山林之中，其所以然者，以能支離其德也。人間世篇曰：「支離疏者，頽隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀爲脅。挫鍼治繡，足以餬口。鼓篋播精，足以食十人。上徵武士則支離攘臂於其間。上有大役，則支離以有常疾不受功。上與病者聚，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎？」此「役則不與，賜則受之」實爲莊子處世與物冥而無迹之效果。向郭注云：「神人無用於物，而物各得自用，歸功名於羣才，與物冥而無迹，故免人間之害，處常美之實者，此支離其德者也。（兩者字據宋本增）」「物各自得其用，歸功名於羣才。」與儒家「因物付物」之哲學相似。論語公冶長篇孔子自述其志云：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」與「欲物各得自用，歸功名於羣才。」實具同趣。故朱熹曰：「以顏子比之孔子，則顏子猶是有箇善有箇勞在，若孔子便不見有痕迹。」又曰：「顏子不伐其善，不張大其功，則高於子路，然願無伐善，無施勞，便是猶有此心，但願無之而已。是一半出於軀殼裏。孔子則離了軀殼，不知那箇是己，那箇是物。」（以上均見朱子語類卷之二十九）

雖然，二者亦自有別，莊子之「支離其德者」，自內言之。孔子之「老少使安懷之」，以外言之，內及固不相及

也。大宗師篇孔子自云：「彼遊方之外者也，而丘遊方之內者也。」向郭即欲以此內外不相及之道，使調和之。其注曰：「夫理有至極，內外相冥，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。」（見大宗師篇注）又曰：「夫聖人雖在廟堂之上，然其心无異於山林之中，世豈識之哉？徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紉其心矣。見其歷山川同民事，便謂憔悴其神矣，豈知至至者之不虧哉？」（見逍遙篇注）內外既可調和，則孔子之栖栖遑遑如也而務外者，亦在於所以弘內也。故又曰：「聖人常遊外以弘內，无心以順有，故雖終日揮形而神氣无變，俯仰萬機而淡然自若。」（見大宗師篇注）而此內外之境，無有高下之別，端視人所用而異耳。魏晉人士。常以方內之士自居，時人亦不以爲卑俗。阮籍喪母，裴楷往弔之。籍散髮箕踞，醉而直視。楷弔唁畢，便去。或問楷，凡弔者主哭，客乃爲禮，籍既不哭，君何爲哭。楷曰：「阮籍既方外之士，故不崇禮典，我俗中之士，故以軌儀自居。」時人嘆爲兩得。（見晉書本傳）此方內方外無有高下之明證。方內方外既無高下，則莊子與孔子同處平等地位矣。此即向郭儒道合一之基本觀念。故謝靈運辯宗論云：「向子期以儒道合一。」其難養生論亦以自然及禮教並舉。曰：「看粮入體，不驗旬而充，此自然之符，宜生之驗也。夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食，自然之理也，但當節之以禮耳。」（見嵇康集）

儒道兼修，自漢世而皆然。然演變至魏晉，王弼以儒合道，向秀以道合儒。莊子之注則直欲調和孔子莊子之不同意見，使化合爲一，亦爲莊學發展過程中之演變史迹也。

向郭名教與自然之結合（自然之義請參閱森三樹三郎先生之自然と人爲文刊哲學研究五〇四號），當係據自莊子「不謹是非，與世俗處」之說。然其本質上名教與自然實不可能調和，與世俗處則終必以「人爲」妨害「自然」，與莊旨相背矣。此說蓋向郭自身之矛盾，欲藉莊注以解嘲耳。晉書云「象好老莊，能清言」，然爲太傅主簿時，則任職當權，薰灼內外。向秀亦自嵇康誅後應本郡計入洛。文帝問曰：「聞有箕山之志，何以在此？」秀曰：「以爲巢許狷介之士，未達堯心，豈足多慕？」（均見晉書本傳）此所謂「這邊一面清談：那邊一面招權納貨」（見朱子語錄）之流也。莊注調和名教

自然之說，實基於向郭本身「一面清談，一面招權納貨」之行爲。

然儒道思想之混雜，影響於後世者甚大，湯用彤氏云：「內聖外王爲中華最流行之政治理想。孟子之對齊王，朱子之告宋帝，千古政治，奉此不墜。」（見魏晉玄學論稿）此天人合一之思想，非但政治上之影響，學術思想之影響，尤有過之也。

向郭因欲調和名教與自然，使之統一融洽無間，故又提出「迹」與「所以迹」之問題。所謂「迹」，即客觀存在之事物，可學而致之者。故曰：「詩禮者，先王之陳迹。」（外物篇注）又曰：「夫任物之眞性者，其迹則六經也。」「所以迹」爲自然之本體，亦即主觀之自我。然主觀之自我，爲一抽象之內涵，實亦即無迹也。應帝王篇注曰：「所以迹者，無迹也。」故欲說明此一抽象之本體，則必需寄言以出意也。在宥篇曰：「夫堯舜帝王之名，皆迹也，我寄斯迹，而迹非我也。」逍遙遊篇注曰：「此皆寄言耳，夫神人，即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異于山林之中，世豈識之哉？」此身處廟堂之上，心于山林之中之手法，亦即由「迹」至「所以迹」之過程，向郭提出一超乎知識之「冥」字，使名教與自然合一，「迹」與「所以迹」玄合。逍遙篇注曰：「四子者，蓋寄言以明堯之不一于堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之爲堯，豈識其冥哉！」自迹觀堯，則固堯而已，此以智知之者，然自「所以迹」觀之，則堯固非堯也。此以无智知之者。宋張載（橫渠）內外合之說，與此極爲相似。正蒙大心篇曰：「人謂己有知，由耳目有受也。人之有受，由內外之合，知合內外于耳目之外，則其知也過人遠矣。」「耳目之知，僅可明先生之陳迹，必合內外于耳目之外之知，始可體悟所以迹之冥也。故曰「其知也過人遠矣」。此「合內外之知」與「冥」，至理玄妙，難以盡言，向郭謂之「無心玄應，唯感之從」。（見逍遙遊注）能「無心玄應，唯感之從」，始可「靜默間堂之裏，玄同四海之表」，（見逍遙遊注）從而遊无迹之途，放形骸于天地之間，寄精神于八方之表。（知北遊注）

向郭莊注另一重要意見，爲莊子之逍遙遊。向郭之釋逍遙遊，一爲性分自足，一爲無待。物性自足，即所謂「質小

者所資不得大，則質大者所用不得小。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也。」（逍遙游注）大鵬之飛，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息也。斥鴳之飛，騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間。小大之別，不可以數計，然皆能自足。逍遙之理，則無二致。故又曰：「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，故小大雖殊，逍遙一也。」（逍遙游注）推而廣之，苟能自足，則世間之物，無不逍遙也。堯固爲天下所宗，而堯未嘗有天下。常遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上，而未始不逍遙也。庖人尸祝各安其所司，鳥獸萬物各足於所受，帝堯許由各靜於所遇，此乃天下之至實也。各得其實，又何所爲乎哉；自得而已矣。故堯許之行雖異（今本行作地，從宋本改），其於逍遙一也。（以上均見逍遙游注）是萬物各足於所受，皆逍遙矣。

然欲至此逍遙之境者，則由於无待，所謂无待，即玄同彼我，冥於大通。曰：「大鵬之能高，斥鴳之能下，樗木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非爲之所能也。不爲而自能，所以爲正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也。御六氣之辯者，即是遊變化之途也。如斯以往，則何往而有窮哉；所遇斯乘，又將烏乎待哉，此乃至德之人玄同彼我之逍遙也。苟有待焉，則雖列子之輕妙，猶不能以无風而行。故必得其所待，然後乃逍遙耳，而況大鵬乎？夫唯與物冥而循大變者，爲能无待而常通，豈自通而已哉；又順有待者使不失其所待，所待不失，則同於大通矣。」（逍遙游注）向郭之意，由無待之逍遙，推而至有待之逍遙，此說蓋基於性分自足而來。大鵬之能高，斥鴳之能下，樗木之能長，朝菌之能短。大小長短，性分自足，其逍遙一也。況有待之不失所待乎？則无待固逍遙，有待亦逍遙矣，構成整個宇宙之大逍遙，始可謂之真逍遙也。然能使此宇宙大逍遙之樞紐，厥爲向郭之「萬物自生」之論。即各安其性，天機自張，受而不知。故逍遙游篇注又曰：「有待无待，吾所不能齊也。至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫无待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎？」

世傳莊子逍遙遊義，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理向郭之外。然自支道林在白馬寺中，與馮太常共語，因及逍遙，支卓然表新理於二家之表，立異義於衆賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得，後遂用支理。（見世說新語文學篇）

注)按向郭逍遙之注與支遁逍遙之義所以不同，由於基本思想之互異，向郭謂苟足於其性，小大雖殊，逍遙一也。就其不知所以然而自然立論，形成宇宙之大逍遙。支遁以所以無大小之分，是由於心無大小之分。故曰：「夫逍遙者，明至人之心也。」(全文見世說文學篇注)出於佛氏之意。(詳見湯用彤氏釋道安時代之般若學述略，文刊哲學論叢第一集。及陳寅恪氏之支愨度學說考，文刊蔡元培先生六十五歲慶祝論文集)近人或謂之兩家相差不遠，亦未爲有得也。

向郭莊注之內容，爲後人所樂道者，尙有無不能生有之問題。何，王貴無，已如上述，裴頠崇有，有崇有論。(文見晉書裴頠傳)向郭則合貴无崇有之說而混同爲一，提出萬物「自生」之理論。其說頗有討論之餘地。向郭「自生」之說，既不「貴無」，然亦不「崇有」。齊物論注曰：「无既无矣，无不能生有，有之未生，又不能爲生，然則生生者誰哉，塊然自生耳。」列子天瑞篇張湛注引向秀曰：「吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。」故向郭「自生」之說，僅可肯定「无不能生有」而已。不能證明萬物生於「有」。以「自生」一詞以實之，其說至爲含混。此蓋據莊子變動之說，至樂篇云：「察其始而本無生。非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」此「雜乎芒芴之間」實爲「自生」之所本。「芒芴」據成玄英疏爲「恍惚」之味之意。似有似无之氣體而已。至樂篇疏云：「莊子聖人，妙達根本，故觀察初始本自无生，未生之前亦无形質，无形質之前亦復无氣。从无生有，假合而成，是知此身不足惜。」則釋「芒芴」爲无。然向郭「自生」之義，實卽「无」也。又曰，「无不能生有」，前後矛盾，不能自圓其說，而以「自生」之說蒙混之。

雖然，向郭之莊注，爲集大成，其所論述之範圍甚廣，堪可稱爲魏晉莊學全盛期之代表作，影響於後世亦深遠。據晉書向秀傳云：「雅好老莊之學，莊周著內外數十篇，歷世才士，雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解，發明奇趣，振起玄風。讀之者超然心悟，莫不自足一時也。」可見莊學之闡揚光大，向秀與有功焉。

#### (四) 實踐期

東晉之季世，佛氏漸盛，玄學內容，已有佛學替代莊學之趨勢。是時士大夫，率皆精研佛理，筆之於書，悉爲釋氏

之論，口之於言，盡是空空之語。獨有陶淵明，猶能體悟莊子之深趣。非僅現於言表，且化諸行事，故舉以為實踐期之代表云。

淵明，字元亮，入宋後，改名潛，尋陽柴桑人。太尉長沙公侃之曾孫。少有高趣，親老家貧，起為州祭酒。不堪吏職，解歸。躬耕自資，後為鎮軍參軍。義熙元年，遷建威參軍。未幾，求為彭澤令。在縣八十餘日解歸。暨入宋，終身不仕。顏延年誄之，諡曰「靖節徵士」。

淵明之能獨體莊子之趣者，在能得莊子之真。方其貧也，則求為縣令，仕不得志也，則解印綬而去。傳稱「江州刺史王弘欲識之不能致也，淵明嘗往廬山，弘命淵明故人龐通之齎酒具，於半道栗里間邀之。淵明有腳疾，使一門生二兒昇籃輿，既至，欣然便共飲酌，俄頃弘至，亦無忤也。」（見昭明太子《陶淵明傳》）此不納交貴宦，非為清高，既納交貴宦，亦不以為汙濁。一片純真，惟淵明能之。其連雨獨飲詩曰：「試酌百情遠，重觴忽忘天，天豈去此哉；任真無所先。」（見《陶淵明集卷二》）淵明之所以獨冠魏晉人士，亦在於能宅志超曠，任真無所先耳。「此中有真意，欲辯已忘言。」（《飲酒詩二十首之五》）可謂淵明純真性格之真實寫照。

淵明之所以能真，一為其有高遠超邁與眾不同之見識力，一為其視世事無一可芥於胸中之修養。世人之見，皆以我觀物，則物中有我。我悲則物亦悲，我喜則物亦喜。喜怒無定，則愛憎起矣。淵明能以物觀物，以物觀物，則物自物，我自我，各安其分，同得其真，而物我融合無間矣。王常宗曰：「淵明臨流則賦詩，見山則忘言，殆不可謂見山不賦詩，臨流不忘言，又不可謂見山必忘言，臨流必賦詩，蓋其胸中似與天地同流。」（見《陶詩箋注》）是以吟咏性情，亦能不累於情。此非具有高遠超邁與眾不同之見識力，不可得而為也。淵明一生，惟在彭澤八十餘日涉世故，餘皆能高枕北窗，無絲毫纖芥求榮祿患得失之心。既無榮，則烏乎辱？既無得，烏乎喪？此所以為絕唱而寡和也。蔡寬夫曰：「柳子厚之貶，其憂悲憔悴之嘆，發於詩者，特為酸楚，卒以憤死，未為達理，白樂天似能脫屣軒冕者，然榮辱得失之際，錙銖校量而自矜其達，無詩未嘗不著此意，是豈真能忘之哉，亦力勝之耳。惟淵明則不然。觀其貧士，責子，與其他所

作，當憂則憂，當喜則喜，忽然憂樂兩忘，則隨所寓。」（見陶詩箋注）淵明能「憂樂兩忘，則隨所寓」，實得之於莊子「官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知」之精神。物視其所一，不見其所喪，物我同一，無一事芥於胸中，如滿天雲霧，化爲鳥有。其於王撫軍座送客詩云：「逝止判殊路，旋駕懷遲遲，目送回舟遠，情隨萬化遺。」人皆有情，然淵明能以好惡憂樂內傷其身，故能「情隨萬化遺」。此視世事無一可芥於胸次，亦爲淵明一生之出色本領。

莊子一生，如行雲流水，忽而駕夫眇莽之鳥，出於六合之內，忽而乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。淵明之純真任情，蓋即得之於莊子如行雲流水之自然情性。歸去來辭自序云：「質性自然，非矯厲所得。」飢以驅我去，不知竟何之？」（乞食詩）是淵明質性自然之注腳。其形影神三詩，直以自然而破死生觀念。其詩始假形贈影曰：「願君取吾言，得酒莫苟辭。」影答形曰：「立善有遺愛，胡爲不自竭。」此形繫累於養而欲飲，影役於名而求善，皆惜生之弊也。故神釋之曰：「大鈞無私力，萬物自森著，人爲三才中，豈不以我故。」此神自謂也。又曰：「日醉或能忘，將非促齡具。」所以辨養之累。又曰：「立善常所忻，誰當爲我譽。」所以解名之役。然此僅在於「促齡」，「無譽」而已。設使爲善見知，飲酒得壽，豈將爲之耶？於是又極釋曰：「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無事勿多慮。」一切皆付與自然矣。（以上評語分見葉夢得玉澗雜書及吳瞻泰陶詩箋注）淵明蓋得自然之真，故能「縱浪大化中，不善亦不懼。」此淵明之所以能獨超群倫也。

人生境界，約而言之，可分爲三。一爲動之境界，由動而至於死，以詩人譬況之，如李白是也。其一生煩惱皆在於求有用而不得其用。曰：「天生我才必有用」，然時乖命違，懷才不展，故又曰：「亂我心者今日之日多煩憂」，於是借酒解愁。然「以酒澆愁愁更愁」，終而至「明朝散髮弄扁舟」，無一日之安寧。亦人世間之特殊人物也。一爲由動而靜至死之境界，如杜甫是也。杜甫初亦在求用世，故肅宗卽位靈武，卽奔帝行在。忠君愛國，以伊尹自比，最後悟富貴之不可求，乃曰：「且飲生前有限杯」，渡過短暫之寧靜生活，亦人世間之特殊人物也。一爲由動而靜而定之境界，如陶淵明是也，其少年時，仍爲動之心境，心中頗有不平之氣。中年後始覺其非，故曰：「少無適俗韻，性本愛丘山，誤

落塵網中，一去十三年。」（歸園田居六首之二）後悟莊子之道，看破死生，忘懷得失，著文自祭，由「縱浪大化中，不喜亦不懼」，而至於「不覺知有我」（飲酒詩）之境地，玄然與化冥合，物我如一。羅大經曰：「此乃不以死生禍福動其心，泰然委順，得神之自然者也。」（見鶴林玉露）此爲人間世特出之人物也。

淵明詩文，後世稱其人所不可及者，亦在於沖澹深粹出於自然也。（見楊龜山語錄）其風格如橫素波而旁流，干青雲而直上。人多知淵明之詩平淡，然僅學其平淡，不知其出於自然，便相去遠矣。蓋自然出於純真流露，不可力學而致。吳瞻泰曰：「柳子厚，韋蘇州，白香山，蘇子瞻，皆善學陶，刻意髣髴，而氣韻終不似。捫蝨子謂子厚語近而氣不近，樂天學近而語不近，東坡和陶百餘篇，亦微傷巧，蓋皆難近自然也。」（見陶詩箋注序）韋，柳，白，蘇之才，不下於淵明，如力學則必可致，然終不及者，乃淵明得莊子自然任真之趣，韋，柳，白，蘇心雖向之，然不能忘懷榮辱得失之念，故終不能企及也。朱熹曰：「淵明詩所以爲高，正是不待安排，胸中自然流出。」又曰：「晉宋人物，雖曰尚清高，然這邊一面清談，那邊一面招權納貨，淵明真能不要此，所以高於晉宋人物。」（見陶詩箋評及朱子語錄）此言得之。

莊子以人之絕世易，處世無心不著形迹爲難。故曰：「絕迹易，無行地難。爲人使，易以僞，爲天使，難以僞。聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也。聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。」（見人間世篇）蓋絕世離羣，獨處山林，人誰害之？然人必處於世，所謂有人之形，必群於人。羣於人而能遠害，斯爲難矣。此獨淵明有之焉。飲酒詩其五云：「結廬在人境，而無車馬喧，問君何能爾？心遠地自偏。」心遠地自偏」即「冥化無心」之謂也。莊子所謂不立崖岸，「彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒。彼且爲无町畦，亦與之爲町畦，彼且爲无崖，亦與之爲无崖，達之入於無疵。」（人間世篇）故能「結廬在人境，而無車馬喧」也。其命子詩曰：「卜云嘉日，占亦良時，名汝曰儼，字汝求思。溫恭朝夕，念茲在茲。尚想孔及，庶其企及。」杜子美嘲之曰：「有子賢與愚，何其掛懷抱。」其實此正淵明同於人而不立崖岸之行迹也。所謂「彼亦直寄焉，以爲不知己者詬厲也。」其命子詩又曰：「厲夜生子，遽而求火，凡百有心，奚特於我，既見其生，實欲其可，人亦有言，斯情無假。」「斯情無假」即淵明處世冥化無迹之明證。是故，其發於詩也，亦如絳

雲在霄，舒卷自如，變化萬千，無迹可尋。東坡曾謂初見孔文舉之「坐上客常滿，樽中酒不空，吾無事矣」以爲甚得酒中之趣。及見淵明「偶有佳酒，無夕不傾，顧影獨盡，悠然復醉」之語，便以文學多事矣。（見東坡題跋）此卽文學有心而爲，不如淵明之自然無迹也。他如歸園田居詩之一云：「曖曖遠人村，依依墟里煙，狗吠深巷中，鷄鳴桑樹顛。」其自然沖澹，與景物化合之趣，如大匠運斤，神化而無迹。故能「菜菊東籬下，悠然見南山。」沈德潛謂此二句，中有元化自在流出。又曰：「陶公胸次浩然，曠世獨立，其詩天真絕俗，當於語言意象外求之。飲酒詩二十首，起曰：『日夕歡相持』，結曰：『君當恕醉人』：遙作章法，而中或言酒，或不言酒，謂之首首言酒可，謂之非言飲酒亦可。自序云：『辭無詮次，不過醉後述懷，偶得輒題耳，不得太執着也。』」（說詩碎語）此可謂深解淵明冥化無迹之趣也。傳稱「淵明爲彭澤令時，不以家累自隨，送一力，給其子書曰：『汝旦夕之費，自給爲難，今遣此力，助汝薪水之勞，此亦人子也，可善遇之。』」（昭明太子陶淵明傳）「此亦人子也，可善遇之」。全由胸次自在流出，無絲毫牽強作意於其間，一片純真，人我一體。非淵明不能爲之也。阮籍逍遙浮世，不道人臧否，醉卽臥人婦之側，與世無違，然尚不及淵明之發自情性之真，而無迹可尋也。五柳先生傳曰：「性嗜酒，而家貧不能常得，新舊知其如此，或置酒招之，造飲輒盡，期在必醉，既醉而退，曾不吝情去留。」昔劉伶嗜酒，常乘鹿車攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：「死便埋我。」（見晉書本傳）頗能自遺形骸。然比之淵明「既醉而退，曾不吝情去留」，又嫌其有迹也。史又曰：「貴賤造之者，有酒輒設，淵明若先醉，便語客：『我醉欲眠卿可去。』」其率真如此。淵明一生，皆在蟬蛻涓埃之外，棲神澹漠之鄉之中渡過。「形骸久已化，心在復何言。」（連夜獨飲詩）是淵明體會莊子之真切處。東坡云：「人言靖節不知道，吾不信也。」可謂知言。

後人稱淵明爲隱逸詩人之宗。（見詩曲）此未嘗知淵明也。淵明結廬在人境。何嘗離世而獨立。淵明實是入世，而有出世之思想也。故曰：「門雖設而常關」。（見歸去來辭）既有門矣，自非隱逸，然常關而已。常關卽出世之思想也。莊子曰：「道無處不在。在螻蟻，在稊稗，在瓦甓，在屎溺。」（詳見知北遊篇）故莊子游於人間，無往而非道也，然世

人往往不知其爲道耳。淵明之所以高於世人，豈必在隱逸乎哉！

淵明之最能得莊子之趣者，爲能體悟莊子「言无言」之旨。其桃花源最後一段曰：

「既出，得其船，便扶向路，處處誌之。及郡下，詣太守，說如此。太守即遣人隨其往，尋向所誌，遂迷不復得路。

南陽劉子驥，高尚士也。聞之欣然親往，未果。尋病終，後遂無人問津者。」

後人論述本文，或謂其言過其實。蓋以漁人既處處誌之，而太守復派人前往，尋向所誌，何以不復得路？而南陽高士亦尋而不得，卒以病終，遂使此人問仙境無人問津焉。其理似不可通，然細索本文之題旨，及淵明思想之所自出，則又恍然而悟。乃知淵明設詞之妙，喻意之巧。蓋莊子之道，本不可言，所謂言者不齊也。然不言又不足以明道，故不言與言，皆不齊也。如則，何以明道耶？曰：「言无言」。（原文作無言，上言字依王校增）此莊子言道之樞要也。淵明深悟斯趣，卽假莊子「言无言」之旨，以寫其人間之世外桃源也。蓋所謂桃源者，乃人間之理想境界，豈容方外之俗士得路而入，苟太守得至，高士得至，則必淪爲爭奪之場，是非之處，與本文世外桃源之主旨不侔矣。據此，則漁人亦不應得路而入焉，始符題旨。然漁人不得其境，則本文無從寫起，故必憑空捏造一漁人於無意之間誤入，此卽所謂「言不足以明道也」。然此漁人，亦僅許一至焉，若再至焉，則又離題矣。所以漁人尋向所誌而終迷不復得路也。結以「後遂無問津者」，使此不知有漢，無論晉魏之人間理想境地，完美無疵，永留後人記憶之中。莊子曰：「終身言，未嘗言，終身不言，未嘗不言也。」（見寓言篇）唯有淵明深諳個中三昧。莊子之言道也，似車輪之轉地，著而不著。謂車輪不著地耶？車輪實與地面密切接合。謂車輪著地耶？則車輪又轉動如恆，其不著地明矣。莊子之言道，大致如是。淵明桃花源記寫作之技巧，足以爲具體之說明。後人或考桃花源之處，或論避秦之事，或測托意之實，殊無謂也。趙與時曰：「靖節所記桃花源，人謂桃花觀卽是其處，不知公蓋寓言也。」斯言得之矣。

綜觀淵明一生，在乎遺形骸，去形迹，超乎聲名死生之外。飲酒詩曰：「雖留身後名，一生亦枯槁，死去何所知，稱心固爲好。」又曰：「客養千金軀，浪化消其寶，裸葬何必惡？人當解意表。」蓋其遠於世事，與道污隆，雖處貧

賤，不以爲意，乞食不以爲羞，子愚不以爲恥。胸懷蕩蕩，行跡冥冥。時矯首而遐觀，時撫孤松而盤桓，飄飄乎如遺世而獨立，悠悠乎超造化於物外。著於心，不拘於迹，明乎生，不憂於死。知時之無常，分之有定。委化順應，復歸自然。非深於道，未易測其底。能觀其文者，馳競之情遣，鄙吝之意祛。貧夫可以廉，懦夫可以立，豈僅節操可蹈，抑且爵祿可辭。世悟莊子之道者，捨淵明其誰歟！（以上參見蕭統陶集序）

魏晉莊學，其始也以何晏王弼之注論語，易，老，雜以莊子之說開其端，次而阮籍之論達莊，嵇康之論養生繼其後，爲莊注之發軔。浸假至向秀郭象而集大成。終經陶淵明之實踐殿其後。魏晉莊學演變之過程，大抵如是。其間雖亦有達人雅士，撰述援引，然或斷簡殘篇，未成系統。或論他事，偶爲譬喻而已。唯有苻朗者，學宗南華，論本莊列，有苻子三十卷，（隋唐志有苻子三十卷，宋不著錄，蓋已亡于唐末歟）散見舊籍，頗能闡發莊旨，劉知幾稱其比跡莊周，（見史通模擬篇）信之有也。今併以附聞焉。

#### 四、結 論

魏晉莊學承漢代之遺緒而發揚光大之，其始也，政治之因素掀其波，繼之焉，人爲之趨勢擁其浪，互激互盪，終遂成一代之思潮。然其本也，仍不離經，何晏解論語，王弼注易，莊子之說，皆附儒學而流傳，何，王雖闡貴无之說，甚爲精闢，然論語集解，易注在經學史上，實有其永恆之價值。阮籍浮遊於世，與道汚隆，深得莊子之旨，然其通易，樂論，亦爲儒者奉爲經說之鵠的。嵇康自述篤好老莊，非薄湯武，然亦出入經學，深得孔門之義。向秀郭象莊注。稱孔子爲聖人，且多援引周易論語之文。其名教與自然化合之說，影響後世之深之遠，非言可喻。陶淵明體悟莊子之趣最深，而仍具聖賢經濟學問，豈放達飲酒所能窺測。世之論莊學者，不可不知也。

嗚呼！莊子衰世之學也。自漢以來，每遇季世末代，國家衰亂，其學始興。魏晉世衰，莊學特盛，阮籍之論達莊，淵明之答形影，尤爲其著者焉。於個人言，遭逢困阨，而始崇篤莊子之道。後漢書馬融傳曰：「融不應鄧陔之召，後困

於涼州，自悔非老莊之道。」賈誼不貶長沙，未必有「其生若浮，其死若休」之嘆。馮衍必遭廢黜，而與莊周漁釣之思。（見後漢書馮衍傳）班嗣失意，亦崇莊學，蔡邕讓侯，始有「蹶鼠，鷓鴣」之賦，（見全後漢文卷六十三）史書載錄，俱可考見。今之治莊者亦如是乎？悲夫！