

論《世說新語·方正》之思想內容

黃潔莉

陸軍軍官學校通識教育中心

摘要

魏晉時期，乃是中國歷史上最黑暗苦痛、民不聊生的時代，但同時也標誌著個性解放與人格覺醒，劉義慶所編纂的《世說新語》，生動地呈現了魏晉名士率性任真、放曠不羈的言行舉止，然而在本書中，亦不乏體現儒家思想的篇章，例如〈德行〉、〈方正〉、〈雅量〉、〈規箴〉等，其中，〈方正〉卻在學界引起了不少爭議，因為當中的某些條目並不符合儒家思想對於「方正」的界定，如此便造成篇目與內容的不一致性，由此，學者們乃試圖從不同的角度來解讀本篇，或增補分類項目，或從採錄編輯的視角來探討，但事實上，魏晉時期，有其特定的政治制度、時代背景以及新思潮，因此，若能從社會文化與玄學的角度來加以考察，或能為〈方正〉的事例提供合理的解讀，尤其是「君臣關係」在〈方正〉佔有不少的篇幅，因而本文除了探討魏晉文化與時代背景對於士人的影響，亦進一步提出玄學如何造成君臣關係的轉變，期望能深化〈方正〉的思想內容。

關鍵詞：世說新語、魏晉玄學、方正、儒家精神、君臣關係

一、前言

《世說新語》[1]乃是一部記錄魏晉名士的言行風貌、個性才情以及軼聞趣事的總集，在這個人格覺醒的時代，名士們對自我價值的重新認識反映在行為上，便造就了不同以往的行為模式。劉義慶在《世說新語·方正》中列舉了許多士人的特殊言行，藉以表現出其獨特的生命樣貌，然而，有關「方正」的意涵，學界往往有不同的界定，[2]究其原因，在於當中的某些條目，並不符合儒家倫理對「方正」的理解，因此若從道德角度來看，便缺乏思想上的一致性而出現相互扞格的情形，而這些條目被編排於〈方正〉中也產生了適切性的問題，為了解決此種情況，學者或增補分類項目，或就採錄編輯的角度來重新釐定〈方正〉之意涵，[3]皆已取得相當的成果，然而，值得注意的是，如果可以從玄學的角度來重新審視這些名士的言行表現，或可得到進一步的釐清，因而本文在此，乃是透過時代背景的考察以及玄學思想來說明「方正」內涵的演變，主要可歸納為：嚴交、重視德行和君臣關係的轉變等三個面向。

首先，魏晉的門閥制度，造成「上品無寒門，下品無勢族」的現象，因此，名士們無不重視交往對象的門第、德性與才學。其次，除了以門第論人之外，魏晉尚重視人的德行，如《晉書·武帝紀》云：「咸熙二年，令諸郡中正以六條舉淹滯：一曰：忠恪匪躬。二曰：孝敬盡禮。三曰：友於兄弟。四曰：潔身勞謙。五曰：信義可復。六曰：學以為己。」[4]便反映了儒家思想的影響。最後則是君臣關係的轉變，兩漢時期，乃是透過察舉與徵辟來薦舉人才，因此產生各種虛偽矯詐之行，社會上由循禮至悖禮，各種乖張行為

相繼而起，及至王弼提出「崇本息末」、「守母存子」，強調恢復生命之本真，才能防止邪僻，加上老莊的影響，造成了主體意識的覺醒，大臣們敢於率性直言、據理立爭，與兩漢時期的君臣關係，產生了很大的不同。因此，本文主要透過此三面向的探討，期望能在前人的研究上，深化〈方正〉的思想內容。

二、嚴交

魏晉時人，十分重視交往對象的門第、德行與才學，尤其是對門第觀念的看重，乃是其它朝代所不及的。而此種觀念的起因，主要與魏文帝時吏部尚書陳群所創立的九品官人法有關。所謂「九品官人法」可分為兩大部份：其一是官品。其二是中正評品。前者為官職及政治地位的階級，後者是中正官對人才品德所評的等級，表示任官的資格。就官品而言，兩漢實施俸秩制，官位的高低尊卑有不同的俸秩，例如丞相大將軍秩萬石，為最高，九卿中二千石、州牧二千石等，以此為標準。魏九品制將所有的官職從第一品到第九品分為九等，乃是將漢俸制度的系統化，使人對官職的高低尊卑有更清楚的觀念，以後各朝，大抵也沿襲這個制度，差異不大。其次為中正評品，中正評品主要以德行才學為標準，將人評定等級。一般而言，中正所評為第一者，主要是皇子皇孫們的專利，非普通平民所能達到，二品以下，才是平民的等級。然而依當時政治社會的習慣法，舉凡秀才、孝廉、賢良、寒素等名目，亦可列為較高的品第。例如秀才、孝廉、賢良成績上等者，中正評為二品；成績中等者，評為三品；成績下等者，中正評為四品；上、中、下等者，以策問中第為標準。當時所謂「上品無寒門，下品無勢族」的說法，係形容中正評

品，而非官職九品。

九品官人法之成立，本有採納鄉評以為任官標準之意，由「有德充才盛者為之，區別所管人物，其有言行修著，則升進之……倘或道義虧缺，則降下之。」

[5]魏晉以來，握有最高的政治權利者乃是世家大族，選舉制度雖非為其而設，然而經過一番運用，九品中正卻能為其起了鞏固門閥的作用，所謂「中正所銓，但存門第，吏部彝倫，仍不才舉。」[6]按照九品中正的原意，品評高低，是以德行為標準，然而世家大族因其政治社會之關係，便逐漸遠離以人才品評人物，而專以門第論人，名家大族的子弟，皆列為上品。

九品中正成為世家大族維持其政治地位不墜之重要手段，但除此之外，士族們亦透過壓抑寒素之士來鞏固其門閥統治，例如晉時，除官職分為九品之外，還設有流外官，《太平御覽》卷六三四〈急假〉曰：

諸文武官，若流外以上者，父母在，三年給定假三十日，其拜墓，五年一假十日，並除程。[7]

雖然有關流外官的詳細規定，現在已無從得知。然而依中正評品與起家官之關係來看，中正評品第二者，起家為第六、七品官；……中正評品第五者，起家為第八、九品官；中正評品為第六以下者，起家當在九品以下，九品以下即流外官也。又劉毅曾云：「今中正所品，上品無寒門，下品無勢族。」以第五品及第六品為士庶之界線，中正評品第六品以下者大多是寒素，即流外官大多是寒素也。[8]

由此可見，高門世族為了鞏固其政治權利，以各種手法來壓抑寒素之士，並且

透過世族聯姻來維持其世族於不衰，此乃魏晉時特重門第觀念的主因。而此種觀念亦在《世說新語·方正》中屢屢出現，例如：

杜預之荊州，頓七里橋，朝士悉祖。預少賤，好豪俠，不為物所許。楊濟既名氏雄俊，不堪，不坐而去。須臾，和長輿來，問楊右衛何在？客曰：「向來，不坐而去。」長輿曰：「必大夏門下盤馬。」往大夏門，果大閱騎。長輿抱內車共載歸，坐如初。（〈方正〉12，292-293）

此則以為「預少賤」，然杜預實為漢御史大夫杜延年十一世孫；祖父杜畿，魏太保；父杜恕，幽州、荊州刺史，皆顯貴，而其所以「少賤」的原因在於「其父與宣帝不相能，遂以幽死。預久不得調，故少長貧賤。」[9]由於杜預少賤，而楊濟為當時名士，因此「不坐而去」，可以見出當時濃厚的門閥觀念。此外，第十三條亦言：

杜預拜鎮南將軍，朝士悉至，皆在連榻坐；時亦有裴叔則。羊祜舒後至，曰：「杜元凱乃復連榻坐客？」不坐便去。杜請裴追之。羊去數里住馬，既而俱還杜許。（〈方正〉13，293-294）

余嘉錫言：「《晉書》琇為司馬師妻景獻皇后之從父弟，楊濟亦司馬炎妻武悼皇后之叔父，與杜預並晉室懿親。預功名遠出其上，而二人皆鄙預如此者，蓋以預為罪人之子，出身貧賤，故不屑與之同坐也。」

[10]杜預的功業雖遠大於羊琇與楊濟，然

由於其出身的關係，乃讓羊琇與楊濟不屑一顧。至於第二十五條乃為世族高門講究門當戶對的聯姻之例，其言：

諸葛恢大女，適太尉庾亮兒，次女適徐州刺史羊忱兒。亮子被蘇峻害，改適江彪。恢兒取鄧攸女。于時謝尚書求其小女婚，恢乃云：

「羊、鄧是平婚，江家我顧伊，庾家伊顧我，不能復與謝裒兒婚。」及恢亡，遂婚。於是王右軍往謝家看新婦，猶有恢之遺法；威儀端詳，容服光整。王歎曰：「我在遣女裁得爾耳！」（〈方正〉25，306-307）

諸葛三君（諸葛瑾、諸葛亮、諸葛誕）功業彪炳、聲名鼎盛，繼以瞻、恪、靚，皆有重名，因此渡江之初，王、葛並稱，而謝氏雖為江左高門，然實自萬、安兄弟始盛。至於謝安父謝裒雖然以儒素稱，然其官僅至國子祭酒，未能與諸葛氏相提並論，因此諸葛恢不願將小女嫁予謝裒之子，此即門戶之見。另外，第五十一條有云：

劉真長、王仲祖共行，日旰未食；有相識小人貽其餐，肴案甚盛，真長辭焉。仲祖曰：「聊以充虛，何苦辭？」真長曰：「小人都不可與作緣。」（〈方正〉51，327）

此處所言之小人，未必是心術不正之人，然劉惔所以不願接受其所贈與之肴案，就在於其自矜門第。此外第五十二條言：

王脩齡嘗在東山甚貧乏，陶胡奴為烏程令，送一船米遺之，卻不肯

取；直答語：「王脩齡若飢，自當就謝仁祖索食，不須陶胡奴米！」（〈方正〉52，327）

王胡之何以如此堅拒陶範？據余嘉錫的說法：「〈侃別傳〉及今《晉書》均言範最知名，不知其人以何事得罪於清議，致脩齡拒之如此其甚。疑因陶氏本出寒門，士行雖立大功，而王、謝家兒不免猶以老兵視之。其子夏、斌復不肖，同室操戈，以取大戮。故脩齡羞與範為伍。於此固見晉人流品之嚴，而寒士欲立門戶為士大夫，亦至不易矣。」[11]由上述的例證可以得知，魏晉時人無論在交遊或婚姻各方面，都深受門閥觀念的支配，而此種門閥觀念又可溯源至九品官人制，其影響不僅在於高門世族對政治權利的把握，也滲透至日常生活的各種領域，使其成為牢不可破的思維方式。

三、重視德行

魏晉時期，除了以門第論人之外，尚重視人的德行。《晉書·武帝紀》云：「咸熙二年，令諸郡中正以六條舉淹滯：一曰：忠恪匪躬。二曰：孝敬盡禮。三曰：友於兄弟。四曰：潔身勞謙。五曰：信義可復。六曰：學以為己。」（《晉書·武帝紀》）前五條重視德行，後一條則屬於學業方面，此可視為魏晉論人的重要依據。而在《世說新語·方正》當中，亦有數則例證可以歸納於此分類之中，分述如下：

（一）忠恪匪躬

魏晉嬗代之際，雖然道德淪喪、士風不競，然亦有能為國盡忠者，或勤政愛民、或犯顏直諫或濟君於危難，皆顯示出一代忠臣之風，如〈方正〉第九條言：

和嶠為武帝所親重，語嶠曰：「東

宮頃似更成進，卿試往看。」還問「何如？」答云：「皇太子聖質如初。」（〈方正〉9，289）

武帝因偏愛惠帝，而將之立為太子，然其生性愚痴，據《晉書·惠帝紀》云：「天下荒亂，百姓餓死，帝曰：『何不食肉糜？』」可見其愚蠢之至。然荀勗為了阿諛武帝，乃言：「太子德更進茂，不同於故。」惟和嶠據實直言，乃見其忠。此外，第三十條記載：

元帝在西堂，會諸公飲酒，未大醉；帝問：「今名臣共集，何如堯舜？」時周伯仁為僕射，因厲聲曰：「今雖同人主，復那得等於聖治！」帝大怒，還內，作手詔，滿一黃紙，遂付廷尉令收，因欲殺之。後數日，詔出周，群臣往省之。周曰：「近知當不死，罪不足至此。」（〈方正〉30，311）

晉室南渡之後，雖然暫時維持著穩定的局面，然北伐之事尚未完成，國家仍處於分崩離析的狀態，而元帝酒後，竟自以為有堯舜之治，興致勃勃地問：「今名臣共集，何如堯舜？」沒想到周覲則犯顏直諫，當下便壞元帝之興致，使元帝欲加殺戮，表現出忠臣直言勸諫之風。再次，尚有第三十二條言：

王敦既下，住船石頭，欲有廢明帝意。賓客盈坐，敦知帝聰明，欲以不孝廢之，每言帝不孝之狀，而皆云溫太真所說：「溫嘗為東宮率，後為吾司馬，甚悉之。」須臾，溫來，敦便奮其威容，問溫曰：「皇太子作人何似？」溫曰：「小人無

以測君子。」敦聲色並厲，欲以威力使從己；乃重問溫：「太子何以稱佳？」溫曰：「鈞深致遠，蓋非淺識所測；然以禮侍親，可稱為孝。」（〈方正〉32，313）

《太平御覽》引《晉中興書》云：「王敦欲謗帝以不孝，於眾坐明帝罪云：『溫太真在東宮久，最所知悉。』因厲聲問嶠，謂懼威必與己同。嶠正色對曰：『鈞深致遠，小人無以測君子。當今諒闇之際，唯有至性可稱。』」[12]王敦既有謀反之心，便欲陷明帝於不孝，並欲以溫嶠加以證實，然嶠不畏強權，忠於明帝，遏阻了王敦的詭計。除此之外，第三十四條曰：

蘇峻既至石頭，百僚奔散，唯侍中鍾雅獨在帝側。或謂鍾曰：「見可而進，知難而退，古之道也。君性亮直，必不容於寇讎；何不用隨時之宜，而坐待其弊邪？」鍾曰：「國亂不能匡，君危不能濟，而各遜遁以求免，吾懼董狐將執簡而進矣！」（〈方正〉34，315-316）

蘇峻之亂時，百宮僚屬皆已奔散四處，只有鍾雅不畏亂黨、無懼生死，獨在帝側，此可謂忠君之至。另有第三十五條言：

庾公臨去，顧語鍾後事，深以相委。鍾曰：「棟折榱崩，誰之責邪？」庾曰：「今日之事，不容復言，卿當期克復之效耳！」鍾曰：「想足下不愧荀林父耳！」（〈方正〉35，316）

晉成帝即位後，庾亮為中書令，而歷陽內史蘇峻，有精兵萬人、器械精銳，庾亮要

求蘇峻交出兵權，但蘇峻不從，反以討伐庾亮為號召，攻陷建康，庾亮出奔尋陽，此為臨走之際與鍾雅討論救亡圖存之事，足見其剛正不阿之忠貞。

（二）孝敬盡禮

漢代以孝治天下，因此察舉孝廉乃成為選任的重要途徑，而此種風氣延續至魏晉之時，便以孝敬以及嚴家諱的型態表現之。例如〈方正〉第一條曰：

陳太丘與友期行，期日中，過中不至，太丘舍去，去後乃至。元方時年七歲，門外戲。客問元方：「尊君在不？」答曰：「待君久不至，已去。」友人便怒曰：「非人哉！與人期行，相委而去！」元方曰：「君與家君期日中。日中不至，則是無信；對子罵父，則是無禮。」友人慚，下車引之。元方入門不顧。（〈方正〉1，279）

此則充份表現出陳紀對於其父的一片孝心。陳太丘的友人與人相約卻不守信用，並且對子罵父，確是無信無禮，而陳紀為了維護其父，不僅正氣凜然地指責對方，同時亦不給對方留下餘地，可見其凜然剛毅之性情。此外，第十八條有言：

盧志於眾坐問陸士衡：「陸遜、陸抗是君何物？」答曰：「如卿於盧毓、盧瑋！」士龍失色。既出戶，謂兄曰：「何至如此？彼容不相知也。」士衡正色曰：「我父祖名播海內，寧有不知？鬼子敢爾！」議者疑二陸優劣，謝公以此定之。（〈方正〉18，299）

六朝人極重避諱，而盧志面斥士衡祖父之

名，是為無禮。此種行為在今世已難以為世人所接受，更遑論極重門第之六朝，因此謝安以士衡為優，此乃古今風俗不同之故。

（三）友於兄弟

由於魏晉時人仍受儒家思想的影響，因此十分重視家庭倫理，而友愛兄弟乃成為重要品項之一，如第二十六條云：

周叔治作晉陵太守，周侯、仲智往別；叔治以將別，涕泗不止。仲智患之曰：「斯人乃婦女！與人別，唯啼泣。」便舍去。周侯獨留與飲酒言話。臨別流涕，撫其背曰：「阿奴，好自愛！」（〈方正〉26，308）

汪師韓《談書錄》曰：「《晉書·列女傳》，周嵩曰：『阿奴碌碌，當在阿母目下耳。』阿奴，謨小字也。按《周顗傳》：『嵩嘗因酒瞋目謂顗曰：『兄才不及弟，何乃橫得重名？』以所燃蠟燭投之。顗神色無忤，徐曰：『阿奴火攻，固出下策耳！』夫嵩謂謨為阿奴。顗謂嵩亦云阿奴，然則阿奴豈是謨之小字哉？蓋兄於弟親愛之詞也。』」[13]可見「阿奴」乃兄弟間親暱的稱呼，說明彼此間的感情深厚，而周嵩個性剛烈，故臨別時不忘訓斥周謨，而周顗則以溫柔慈愛的方式與周謨道別，兩者性格一剛一柔，然皆呈現出友於兄弟之情。

此外，〈方正〉第三十八條亦有云：

孔車騎與中丞共行，在御道逢匡術，賓從甚盛，因往與車騎共語。中丞初不視，直云：「鷹化為鳩，眾鳥猶惡其眼！」術大怒，便欲刃之。車騎下車抱術曰：「族弟發

狂，卿為我宥之！」始得全首領。
(〈方正〉38, 318)

蘇峻之亂時，孔群曾於橫塘為匡術所逼，彼此素有過節，然而在蘇峻之亂平定後，匡術卻又歸順，可見其為一反覆無常之小人，因此孔群乃批評其為「鷹化為鳩，眾鳥猶惡其眼！」然而，此舉嚴重激怒匡術，故欲手刃孔群，幸賴此時孔愉向匡術求情：「族弟發狂，卿為我宥之！」才保全了孔群的性命，由此可見孔愉對族弟的友愛之情。

(四) 潔身勞謙

「德行」既為品藻人物的重要項目之一，那麼，個人是否能潔身自好、不同流合污乃成為評判的標準之一，如第十四條云：

晉武帝時，荀勗為中書監，和嶠為令。故事，監、令由來共車。嶠性雅正，常疾勗諂諛。後公車來，嶠便登，正向前坐，不復容勗；勗方更覓車，然得去。監、令各給車自此始。(〈方正〉14, 294)

據《晉書·荀勗傳》言：「時帝素知太子闇弱，恐後亂國，遣勗及和嶠往觀之。勗還盛稱太子之德，而嶠云太子如初，於是天下貴嶠而賤勗。」[14]而《通志》云：「勗久管機密，有才思，探得人主後旨，不犯顏迕爭，故得始終全其寵祿。」[15]由此可見荀勗因善於諂媚，而和嶠性雅正，所以不屑與之同車。其次有第二十七條曰：

周伯仁為吏部尚書，在省內夜疾危急；時刁玄亮為尚書令，營救備親好之至。良久小損。明旦報仲智，

仲智狼狽來。始入戶，刁下床對之大泣，說伯仁昨危急之狀。仲智手批之，刁為辟易於戶側。既前，都不問病，直云：「君在中朝，與和長輿齊名，那與佞人刁協有情！」逕便出。(〈方正〉27, 310)

由於刁協品性不佳，縱使其為營救周顗而勞心勞神，卻仍為周嵩所不恥，而周嵩亦不顧周顗病情之危，只直指其與刁協往來一事，可見時人對於潔身自好的重視。此外，第三十六條記曰：

蘇峻時，孔群在橫塘為匡術所逼，王丞相保存術，因眾坐戲語，令術勸群酒，以釋橫塘之憾。群答曰：「德非孔子，厄同匡人；雖陽和布氣，鷹化為鳩，至於識者，猶憎其眼。」(〈方正〉36, 317)

蘇峻之亂時，匡術曾參與叛亂，而孔群為其所逼，雖然事後匡術歸順於朝廷，然其人品低劣可見一斑，因此王導雖想居中調停，卻不為孔群所接受。

(五) 學以為己

魏晉時期，十分重視個人之才學，無論在清談的場合或出任官職，都是非常關鍵的一環，然而其雖重視個人才學，卻又希望個人不是為了獲得某種名利地位而為學，因此強調為學為己，不在為人，此即孟子所謂「學問之道無他，求其放心而已。」[16]相關的例證有第六十條，其言：

謝公聞羊綏佳，致意令來，終不肯詣。後綏為太學博士，因事見謝公，公即取以為主簿。(〈方正〉60, 337) [17]

《論語·衛靈公》云：「君子病無能焉，不病人之不已知也。」[18]羊綏雖具真才實學，然並不刻意謀求高官厚祿，而是在偶然的機緣下與謝安交往才被拔擢為主簿，可見其為學主要在於為己，而非為了獲取外在的虛名。

另外，有關「學以為己」的部份，在〈方正〉中，並未再有直接的例證，然而，第十八條當中，曾提及陸雲，若再參酌《陸雲別傳》及臧榮緒《晉書·陸機傳》中有關陸雲的記載，可見陸雲亦是「學以為己」的例證之一。文言：

盧志於眾坐問陸士衡：「陸遜、陸抗，是君何物？」答曰：「如卿於盧毓、盧瑋。」士龍失色。既出戶，謂兄曰：「何至如此，彼容不相知也？」士衡正色曰：「我祖名播海內，甯有不知？鬼子敢爾！」議者疑二陸優劣，謝公以此定之。（〈方正〉18，299）

謝安在此，以陸機優於陸雲，然據葉夢得《避暑錄話》言：「晉史以為議者以此定二陸優劣，畢竟機優乎？雲優乎？度晉史意，不書於雲傳，而書於機傳，蓋謂機優也。以吾觀之，機不逮雲遠矣。人斥其祖父名固非是，吾能少忍，未必為不孝。而亦從而斥之，是一言之間，志在報復，而自忘其過，尚能置大恩怨乎？」[19]由此可見，陸機、陸雲之優劣，或有可待討論的空間。

事實上，在《陸雲別傳》中，陸雲被譽為「當今之顏淵」，說明其於當世具有高度之評價，文言：「雲字士龍，吳大司馬抗之第五子，機同母之弟也。儒雅有俊才，容貌瓌偉，口敏能談，博聞彊記。善著述，六歲便能賦詩，時人以為項託、揚

鳥之儔也。年十八，刺史周俊命為主簿。俊常歎曰：『陸士龍當今之顏淵也！』」

[20]由「博聞彊記」、「善著述」、「六歲便能賦詩」，可知陸雲十分好學，且又能修身自持。孔子曾論顏淵曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣。」

[21]且顏淵「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」[22]說明顏淵是學以為己，不是為人。而臧榮緒於《晉書·陸機傳》中提及陸機「退臨舊里，與弟雲閉門勤學，積十一年。」[23]亦可說明陸雲乃是一「學以為己」的典範。

四、君臣關係之轉變：由「君尊臣

卑」至「稱情直往」

在《世說新語·方正》中，其思想內容除了嚴交以及重視德行之外，對於君臣關係亦有頗為豐富的描寫，本文在此，乃針對當時的君臣關係予以探討。

兩漢大一統觀念的崩解，使正統思想失去了獨尊的地位，士人的思想內容以及生活方式也隨之發生變化，禮教鬆脫、個性解放，此時的士人，更自然呈露出自己的內在情感，例如曹丕，其為王粲送葬時，告訴同行的人說：「王好驢鳴，可各作一聲以送之。」赴客皆一作驢鳴。（《世說新語·傷逝》1，636）乍看之下，曹丕令屬下作出此種舉動，實是荒謬至極，然若細想，此乃表現出曹丕對於王粲，那種相互了解、相互珍惜的真情流露。此外，〈傷逝〉第四條中亦記載：

王戎喪兒萬子，山簡往省之，王悲不自勝。簡曰：「孩抱中物，何至於此？」王曰：「聖人忘情，最下不及情；情之所鍾，正在我輩！」

(〈傷逝〉4, 638)

「情之所鍾，正在我輩」最可說明魏晉時人多情、重情的生命態度，他們往往將「真」與「自然」視為行事標準與人生追求的最高目標。這種真實自然的存在方式和樣態，可以說是源於個體生命意識的自覺。李澤厚認為，人作為個體生命存在的意義和價值被發現，「它實質上標志著人的覺醒，即在懷疑和否定舊有傳統標準和信仰價值的條件下，人對自己生命、意義、命運的重新發現、思索、把握和追求。」[24]固然，魏晉士人對生命的思索，標誌著個體意識的自覺對人的重新認識和發現，然而，這種發現尚不足以說明人對自身認識的極致，必得至何晏、王弼祖述老莊，建立起玄學的理論體系時，才能為許多現實問題找到內在的理論依據，並將之推向一哲學的高度。王弼哲學最重要的貢獻，就在於以「崇本息末」、「守母存子」[25]的思維方法將當時儒名法各家學說與道家哲學聯繫起來，使老子哲學重新獲得新的活力，也使士人們對老莊哲學的內在追求轉化為一種人生實踐。

兩漢時期，朝廷以察舉與徵辟選拔人才，時人為獲取名利，乃產生各種虛偽矯詐之行，如《後漢書·陳蕃傳》云：

民有趙宣，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。郡內以薦藩，蕃與相見，問及妻子，而宣五子皆服中所生。蕃大怒曰：「聖人制禮，賢者俯就，不孝企及，且祭不欲數，以其易黷故也。況乃寢宿冢藏，而孕育其中，誑時惑眾，誣汙鬼神乎！」遂致其罪。[26]

社會上從循禮到過禮，由過禮到悖禮，各種乖張行為相繼而起。對此，王弼言：

「夫刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理恕必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作；雜以行物，穢亂必興。斯皆用其子而棄其母。」(〈老子指略〉)欲以名利勸人、刑責罰人，只會產生各種更多的社會亂象，因為名譽、利祿、刑罰等皆是末節，而非本質，其云：「夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。」(〈老子指略〉)在此，王弼提出了「存誠」才能防止奸邪的看法。「存誠」即是恢復人內在的本真，由於當時各種虛偽的名教禮法扭曲了人的真生命、真性情，因此人心逐馳於外，莫之能止，上位者如能不以名教禮法的外在形式束縛於人，使人性復歸自然，那麼天下就會太平，此即「崇本息末」之謂也。

由此，重視人的真實生命、真實性情，乃成為玄學的主要課題。此種價值觀念反映在君臣關係上，就是重視主體的獨立人格，稱情直往、率情任真，為人臣者擺脫了以往「君尊臣卑」的準則，而勇於與天子頡頏、據理立爭，此在《世說新語·方正》的數則例證中皆可觀之，例如：

高貴鄉公薨，內外諠譁。司馬文王問侍中陳泰曰：「何以靜之？」泰云：「唯殺賈充以謝天下！」文王曰：「可復下此不？」對曰：「但見其上，未見其下！」(〈方正〉8, 287-288)

司馬昭與陳泰之間，乃是私家君臣之間的

關係，賈充指使成濟弑上，而司馬氏想替他脫罪，陳泰卻仗義直言，認為唯殺賈充才能杜悠悠之口，最後不被採納「遂嘔血死」，[27]可見其堅貞不移的性格。此外，〈方正〉第十條云：

諸葛靚後入晉，除侍中召不起；以與晉室有讎，常背洛水而坐。與武帝有舊，帝欲見之而無由，乃請諸葛妃呼靚。既來，帝就太妃間相見，禮畢，酒酣，帝曰：「卿故復憶竹馬之好不？」靚曰：「臣不能吞炭漆身，今日復睹聖顏！」因涕泗百行。帝於是慚悔而去。（〈方正〉10，290）

諸葛靚本為吳臣，武帝詔為侍中，固辭不拜，武帝念及竹馬之誼，欲修舊好，然竟毫不留情地說：「臣不能吞炭漆身，今日復睹聖顏！」可見傳統的「君尊臣卑」的觀念已被徹底打破，士人具有強烈的個人主義色彩，其與君主之間，已經轉變為一種平起平坐的關係。再者，〈方正〉第十一條曰：

武帝語和嶠曰：「我欲先痛罵王武子，然後爵之。」嶠曰：「武子雋爽，恐不可屈。」帝遂召武子苦責之，因曰：「知愧不？」武子曰：「『尺布斗粟』之謠，常為陛下恥之；他人能令疏親，臣不能使親親，以此愧陛下。」（〈方正〉11，291-292）

武帝原想對王濟痛罵一頓，再封官晉爵，但沒想到王濟卻以「尺布斗粟」之謠來反諷他容不下自己的兄弟。為人臣者當著人主的面加以反諷，一方面顯見人臣已不再

將人主視為高不可攀的權威，一方面也顯出土人主體意識之高漲。另外，〈方正〉第十六條有云：

向雄為河內主簿，有公事不及雄，而太守劉準橫怒，遂與杖遣之。雄後為黃郎，劉為侍中，初不交言；武帝聞之，敕雄復君臣之好，雄不得已詣劉，再拜曰：「向受詔而來，而君臣之義絕，何如？」於是即去。武帝聞尚不和，乃怒問雄曰：「我令卿復君臣之好，何以猶絕？」雄曰：「古之君子，進人以禮，退人以禮；今之君子，進人若將加諸膝，退人若將墜諸淵。臣於劉河內，不為戎首，亦已幸甚，安復為君臣之好？」武帝從之。（〈方正〉16，296）

武帝為了替向雄與劉準調停，乃命向雄拜訪劉準，沒想到向雄竟對劉準說自己是奉詔而來，彼此之間的情義已絕，使得武帝大為憤怒，但向雄認為，自己不對劉準挑釁已經很好了，不可能與其重新就好。這種態度，展現出人臣對自己理念的堅持，而不再一味地順應人主。再者，〈方正〉第二十三條言：

元皇帝既登祚，以鄭后之寵，欲舍明帝而立簡文。時議者咸謂：「舍長立少，既於理非倫，且明帝以聰亮英斷，益宜為儲副。」周、王諸公並苦爭懇切。唯刁玄亮獨欲奉少主，以阿帝旨。元帝便欲施行，慮諸公不奉詔，於是先喚周侯、丞相入，然後欲出詔付刁。周、王既入，始至階頭，帝逆遣傳詔，遏使就東廂。周侯未悟，即略卻，下

階。丞相披撥傳詔，徑至御床前，曰：「不審陛下何以不見臣？」帝默默無言；乃探懷中黃紙詔裂擲之。由此皇儲始定。周侯方慨然愧歎曰：「我常自言勝茂弘，今始知不如也！」（〈方正〉23，304-305）

從君臣之禮的角度來看，為人臣者見到皇帝應行拜禮，沒想到王導竟然直接走到御床前去質問皇帝，使得元帝無話可說，打消立簡文帝為太子的念頭。就王導所扮演的角色來說，這種行為實有悖於君臣之禮，然而，若探究其內在動機，卻又是為了維繫長少之倫，不欲晉元帝之舍長立少、於理無據。由此，可以見到形式上的君臣禮法已被打破，人臣對君上，乃是一種率情任真的態度。

由上述的例證，可以歸納出二點：

1、人主已失其固有之權威：魏晉時代，由於主體意識的高漲，為人臣者不再將人主視為至高無上的權威，其對於君命或者不從、或當面反諷君主，與漢代時那種卑身賤體、夙興夜寐，只為使主榮顯，使君無憂的態度真是有若天壤之別。阮籍甚至有「無君論」的思想，其於〈大人先生傳〉中曾經提到：

昔者天地開闢，萬物並生。大者恬其性，細者靜其形……明者不以智勝，闇者不以愚敗，弱者不以迫畏，強者不以力盡，蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。[28]

本來君主之立，應在為民興利除弊，使天下蒙其利而釋其害，然而及至魏晉之世，君臣制度及名教禮法卻成為上位者謀取個人利益、宰制百姓的工具，嚴重扭曲了人

性之和與本性之真，因此不如回到上古之世，人人各安其命，無所避害、無所爭利，如此則庶物自定、萬物自理。阮籍之說也許只是其寄寓理想的烏托邦，然而也成為歷史上一種不同的聲音。余英時認為東晉南北朝是中國史上君權最低落的一個時代，社會上最有勢力的世族高門把持著政治上的權位。北朝的君權須與胡、漢貴族妥協；南朝則君權益弱，所謂「士大夫故非天子所命」（《南史》卷36〈江敦傳〉中語）。[29]但由上述例證來看，中國君權之低落，在魏晉時已可略見端倪。

2、個人意識高漲：由人臣對君主的態度來看，陳泰、諸葛靚、王濟、向雄、王導等人皆直致任真、率情而往，不以諂諛天子為忤，此與莊子曾經提出以真實情感來反抗世俗禮法的精神乃一脈相承。《莊子·漁父》云：

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和……其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀……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。[30]

本來原始儒家提出仁義禮智等作為立身處世的準則，乃是以仁心為其內容，孔子有言：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」[31]「禮」必發自人的內在本真，而非外在形式，然而及至春秋戰國，周文早已成為徒具形式的空架子，道家即對此提出批判，認為儒家之所以一再強調仁義禮智，事實上正因為人所得之於天的內在本質已經喪失，老子言：「大道廢，

有仁義。智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。」(《老子·第十八章》)由於人心之真樸散失，所以道不可行、六親不和、國家昏亂，由此，莊子乃言「法天貴真」(《莊子·漁父》)，即強調恢復人受之於天的自然本性，而不必拘於各種外在的名教禮法。郭象在注莊子〈大宗師〉中「是惡知禮意」句亦言：「夫知禮意者必遊外以經內，守母以存子，稱情而直往也。若乃矜乎名聲，牽乎形制，則孝不任誠，慈不任實，父子兄弟懷情相欺，豈禮之大意哉！」[32]從這個角度來看，陳泰、諸葛靚、王濟、向雄、王導等之事跡所以感人，乃是在於其流露出真情實感、毫無矯飾，能堅守為人處世的準則，而不只是一味順從人主。孔融在論汝穎優劣時，甚至以為「穎川士雖抗節，未有頡頏天子者也。」[33]汝南士所以勝過穎川士，就在於其能「頡頏天子」，士人是否能頡頏天子成為品評人物的標準，由此亦可見到魏晉時代君臣關係之轉變。

五、結語

透過前文的論述，可以將《世說新語·方正》的思想內容歸納成三個方面：一、重視門第。二、承襲儒家精神。三、人臣意識提升。首先，就重視門第而言，由於「九品官人制」的影響，名門士族必須透過門第的維繫來掌握政治權利，以維持其統治權之不墜，因而反映在日常生活上，便是排斥寒素之士且講究門當戶對的婚姻，此可從數則例證中察之。

其次，〈方正〉乃是承襲儒家精神而來，傅錫壬即以「《世說新語》之首四篇，實為全書之中心思想，亦即所謂的本體論者也。而其他三十二篇均循此主體而演繹之。」[34]而首四篇即為孔門四科，

因此其內在精神十分重視個體之德行，其對德行之要求在於：1、忠恪匪躬。2、孝敬盡禮。3、友於兄弟。4、潔身勞謙。5、信義可復。6、學以為己。此種道德倫理的實踐乃是儒家精神之延續。

此外，人臣意識的提升亦為當時關注的焦點。這個部份，可以分為兩方面來探討。首先，魏晉思想仍有儒家忠君精神的遺跡，此可從第九、三十、三十二、三十四、三十五條等觀之，皆表現出當時人臣忠於人主的精神。但在儒家精神之外，亦有受玄學思想影響者，此以王弼「守母存子」、「崇本息末」的說法為主。王弼認為，一切的名教禮法應是人的自然本性所衍生出來的產物，而不只是一種外在的形式，因此，真實性情的流露才是關注的焦點，至於外在形式則不為所重，由此反映在君臣關係上，則是人臣的個體意識高漲，其對君主或當面反諷、或勇於頡頏，此可由第八、十、十一、十六、二十三條等觀之。在這幾則條目當中，人臣不再對人主卑躬曲膝、阿諛奉承，而是率情任真、稱情直往，此種行為表現與漢代時的「君尊臣卑」可謂大異奇趣，凸顯了魏晉君臣關係與以往之不同。因此，《世說新語·方正》可以說具體呈現了魏晉的門第觀念、儒學精神以及玄學思想。

參考文獻

- [1]余嘉錫撰，《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1991。本文以下所標頁數，蓋採此版本。
- [2]如王妙純便臚列了〈方正〉中幾條備受質疑的事例與學者之評語。參見王妙純，〈《世說新語·方正篇》析探〉，《國文學報》，第50期，2011年12月，頁172。
- [3]蕭裕民，〈《世說新語》〈方正〉〈雅量〉篇名意涵探析〉，《成大中文學報》，第69期，2020年6月，頁1-36。
- [4]房玄齡等撰，楊家駱主編，《晉書》，台北：鼎文書局，1980，頁50。
- [5]馬端臨撰，《文獻通考》，台北：台灣商務印書館，1987，頁610-612。
- [6]毛漢光著，《兩晉南北朝士族政治之研究》（上），台北：台灣商務印書館，1966，頁87。
- [7]李昉等編，《太平御覽》，台北：台灣商務印書館，1975，頁2974。
- [8]毛漢光著，《兩晉南北朝士族政治之研究》（上），頁160。
- [9]房玄齡等撰，吳士鑑、劉承幹同注，《晉書斟注》，台北：新文豐出版公司，1975，頁693。
- [10]余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（上），頁294。
- [11]余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（上），頁326。
- [12]李昉等編，《太平御覽》，頁2057。
- [13]余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（上），頁309。
- [14]房玄齡等撰，楊家駱主編，《晉書》，台北：鼎文書局，1980，頁1157。
- [15]鄭樵撰，《通志》，台北：台灣商務印書館，1987，頁1871-2。
- [16]朱熹集注，《四書集注》，台北：中文出版社，1984，頁807。
- [17]余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（上），頁337。
- [18]朱熹集注，《四書集註》，頁378。
- [19]劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許輝鋈、黃俊郎注譯，《新譯世說新語》，台北：三民書局，2004，頁250。
- [20]余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（上），頁432。
- [21]台灣開明書店斷句，《斷句十三經經文·論語》，台北：台灣開明書店，1991，頁5。
- [22]台灣開明書店斷句，《斷句十三經經文·論語》，頁6。
- [23]湯球撰，《九家舊晉書輯本》，北京：中華書局，1985，頁83。
- [24]李澤厚著，《美的歷程》，台北：三民書局，1996，頁101-102。
- [25]王弼等著，《老子四種》，台北：大安出版社，1999，頁70。
- [26]范曄撰，李賢等注，楊家駱主編，《後漢書》，台北：鼎文書局，1981，頁2159。
- [27]《魏氏春秋》曰：「泰勸大將軍誅賈充，大將軍曰：『卿更思其他。』泰曰：『豈可使泰復發後言。』遂嘔血死。」參見余嘉錫撰，《世說新語箋疏》（上），頁288。
- [28]嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991，頁1315-2。
- [29]余英時著，《歷史與思想》，台北：聯經出版社，1976，頁57。
- [30]郭慶藩輯，《莊子集釋》，台北：華正書局，1991，頁1032。
- [31]台北開明書店斷句，《斷句十三經經文·論語》，台北：台灣開明書店，1991，頁2。
- [32]郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁267。
- [33]嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁923-2。
- [34]傅錫壬，〈世說四科對論語四科的因襲與嬗變〉，《淡江學報》，第12期，1974年3月，頁101。

The Thought and the Content of ‘Fang Zheng’ in Shishuo Xinyu

Hwang Chieh- Li

Center for General Education in R.O.C Military Academy

Abstract

The Wei and Jin Dynasties were the darkest and most painful times in Chinese history, but they also marked an era of awakening human nature. Liu Yi Qing who compiled Shishuo Xinyu vividly demonstrated the literati's style, words and behavior. Other than presenting the literati's wilful, sincere and bohemian styles, the book also included some chapters which reflected Confucianism, such as De Xing, Fang Zheng, Ya Liang, Gui Zhen, etc. Among these chapters, Fang Zheng is controversial in academia because some of the text doesn't correspond to the definition of Fang Zheng in Confucianism, which causes the inconsistency between the definition of Fang Zheng and some examples. Therefore, scholars attempt to interpret the chapter from different perspectives such as: supplementing new categories into the chapter, or exploring the perspective from how Liu Yi Qing compiled the book to have a better understanding. In the era, it had a certain political system, time background, and new thoughts, so when we probe into the chapter from the perspective of society, the culture, and Xuanxue, these inconsistent examples are able to be given a more reasonable interpretation. As a result, the author not only explores the influence of culture and the time background on these literati, but also points out how Xuanxue alters the relationship between kings and ministers in order to deepen thought about the content in the chapter.

Keywords: Shishuo Xinyu, Xuanxue in the Wei and Jin dynasties, Fang Zheng, Confucianism, The relationship between kings and ministers