

「玄解」《世說》：以「海岱清士」、「見此張緩」 兩則為示例

吳冠宏^{*}

（收稿日期：109 年 11 月 14 日；接受刊登日期：110 年 4 月 30 日）

提要

本文先從《世說·賞譽》第六十五則與《世說·文學》第七十八則之關鍵問題：「海岱清士如何解？」、「見此張緩如何解？」入手，筆者將歷來兩則多重詮釋的分歧現象，分別統整出三段理解歷程與三種詮釋類型：前者一為「透過互見法考辨文獻，以傳統的『清流』定位『清士』」、二為「從人格與士風別之以方正之流及不羈之清」、三為「不必有與不必無的徐寧是以清為玄的名士」；後者一為「史評：孫綽之人品評價」、二為「文賞：文章之法」、三為「玄解：體玄的人格理想」；繼而再針對此一詮解的轉進與探索的內涵，進行其異同得失之比較，以開啟《世說》詮釋學的視域。

藉由這兩個示例的深究微觀，筆者希冀能發揮以一舉多的效用，從而召喚更多後繼者，去發現《世說》文本與《世說》詮釋文獻之詮釋循環中仍潛藏著有待挖掘的「玄」味與「玄」意，只有當我們認真活在當下，並用心扣問傳統，才能由之發現玄學新語彙，從而激揚出融舊開新的交響及與時俱進的力量，尤深盼本文所體現的論述成果，在建構《世說》詮釋學乃至中國經典詮釋學的實踐之路上，亦能提供一啟示性的案例及具體可參的作法。

關鍵詞：世說新語、詮釋學、清玄、張緩、玄解

^{*} 國立東華大學中國語文學系教授。

一、前言

作為魏晉時代文化標誌的「玄」，在湯用彤典範論述的影響下，早已慣性地落腳在思想史上而成為最為鮮明的思想座標——「魏晉玄學」，加以在玄學本體論長期又強勢的主導下，即使為「玄風」亦不免淪為印證玄理的現象層次，遂限縮了「玄」的效用，也壓抑了「玄」的延展空間。晚近的思想史進路，逐漸從觀念史的舊途走向生活史的新猷，如今又普遍籠罩一股去形上學的思潮，若不能為「玄」開生面，「玄學」依傳統的走向勢必逐步淪為奄奄一息的狀態，馮耀明有云：

如果把哲學活動只規限於一種說話方式，即使這是學術社群所共同接受的一種正常的話語，這終究會窒息哲學的開拓與發展，而使哲學變成一種非社會性、非歷史性以及非人間性的怪物，哲學並不是一個自然種性語詞，因此，它與其他學問間並無絕緣式的分界，反而彼此在相互滲透中可以得到滋潤。¹

有鑑於此，筆者有意從以往熟悉之有無及其概念叢的理論王國中走出，迎向《世說新語》這滿載文史哲沃壤的園地，此處花爛映發，更貼近於生活的現場，除了出入於正文以及歷來注解的文史文獻外，也盼能透過對人物與事件的關注，不再滯留於抽象概念的辨析，重新打開「玄」的翅膀，讓過去的文獻在不斷取得新的理解向度下，可以揚起更多詮釋的新意與生機。

唯本文所立意及關注的對象，自不從《世說》中向來涉及玄理或玄風的相關文獻入手，並擺脫眾所聚焦矚目的篇章，反從比較容易被忽略的角落去進行個案考察，並吸納融會依西方詮釋學：「照原意的理解」、「不同的詮釋」、「較好的理解」所帶來的啟示，還有「視域融合」在《世說》與《世說》之詮釋文獻上展開具體的操作與運用。

基於以上的考量，筆者決定以〈賞譽〉六十五則與〈文學〉七十八則作為探討對象。前者語涉有無，看似有「玄」，然向來不知其「玄意」何在？後者本來應該與「玄」無涉，卻又何嘗不可據此發掘「玄意」？希望能以這兩則作為詮釋示例，並發揮以一舉多的推擴效應，從而尋繹《世說》不時涵藏「玄」味與「玄」意的文本風景，走在這一條由隱至顯的「玄解」之路上，²尤期待可以召喚更多出入於《世說》與《世說》之詮釋文獻的後繼

¹ 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化，1989年），頁13。

² 對於「玄解」一詞，江建俊在〈魏晉知解抉微〉一文有貼切的詳解：「魏晉玄學在會通『有』、『無』的架構下，標榜『兩得其中』、『皆得其所』，在領悟『有無玄同』中，翻出無窮的機趣，其特色是『提

者，以激揚《世說》詮釋學的未來潛力。

本文先從這兩則的關鍵問題：「海岱清士如何解？」、「見此張緩如何解？」入手，筆者將歷來多重詮釋的分歧現象，各自統整出三段理解歷程、三種詮釋型態，以下將逐一進行說明，最後會再就這兩個詮釋示例所呈顯的意義予以綜述，深盼這一趟玄解《世說》的尋幽探奇，對《世說》之詮釋學與中國經典詮釋學的建構，能提供一啟示性的案例及具體可參的作法。

二、示例一：「海岱清士」如何解？

庾公為護軍，屬桓廷尉覓一佳吏，乃經年。桓後遇見徐寧而知之，遂致於庾公曰：

「人所應有，其不必有；人所應無，己不必無，真海岱清士。」（《世說·賞譽》六十五）³

庾亮請桓彝覓才，經年方遇徐寧而致上此評，這樣的類似案例在《世說》可謂不勝枚舉、不足為奇，但由於桓彝評徐寧的話語，使用玄學之核心概念——「有」、「無」的字眼，劉強對此遂有：「『人所應有，其不必有；人所應無，己不必無』，玄哉此言也」的評斷，⁴當是歎賞桓彝評徐寧這幾句話是帶有「玄」意。然若檢視歷來史料考辨為尚的箋注家，卻往往不是從「玄哉此言」之旨趣入手，試問此則的「玄意」當從何說起呢？我們有必要對於向來各有論述的注疏，提供一鳥瞰式的回顧及反省，方能一步步揭開「玄解何處尋」的奧妙。

筆者綜觀歷來詮釋此則的注疏文獻，發現正好可以形成一個以「後解」修正「前解」的三階段模式，它們都有期待照原意理解的企圖，卻在歷朝較好之理解邁進的歷程中形成三種不同的詮釋型態，不惟饒富對比的欣趣，亦展示詮釋正是一段不斷發現舊詮釋之不妥

其神於太虛而俯之』，合相異的兩端終為超越的玄思，而曲盡『環中』，一方面以其『玄遠』，可以解決自身之處境，一方面因體玄而充滿創造活力，孕無窮之玄思玄智，播下創造新義的種子。這樣面對任何事體，都能注入新的思維，獲得多元的向度，此已不以『辨析』為長，而能掌握『道樞』以應無窮。」此文收入江建俊：《魏晉「神超形越」的文化底蘊·第壹章》（臺北：新文豐出版公司，2013年），頁13-74。

³ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·賞譽》第65則（臺北：華正書局，1989年），頁459。本文所引《世說新語》之文獻，主要依據此版。

⁴ 劉強：《有竹居新評世說新語》（長沙：岳麓書社，2013年），頁204。

當性，不斷地建立新詮釋的過程，在此依其轉折的線索，酌分為三個論述向度來進行討論：

（一）透過互見法考辨文獻，以傳統的「清流」定位「清士」

李慈銘云：「案『己不必無』，『不』是衍字，當作『己必無』。與下王長史道江道群語同。若作『不必無』，則庸下人矣，安得謂之清士？」劉盼遂云：「『己不必無』，『不』字係涉上文而衍。本篇：『王長史道江道群，人可應有，乃不必有；人可應無，己必無。』」可據正。《晉書·桓彝傳》作「人所應有，而不必有；人所應無，而不必無」，亦誤。⁵

李慈銘（1830-1894）與劉盼遂（1896-1966）兩位學者，皆長於校勘、考釋之學，乃繼承清代考證的治學之風而來，對於此則都主張「己不必無」當作「己必無」，並引同篇八十四則的相類案例來糾正此則之衍誤，這是從劉孝標以來即常加以使用的前後互見法，其中以正統儒家立場自居的李慈銘，對於人物史事不時加以評判褒貶，觀其「若作『不必無』，則庸下人矣，安得謂之清士？」依此可見李慈銘認為海岱清士之「清」，當為應然視域下的道德評斷，故若為「不必無者」乃為「庸下人」，何稱美之有？由是不難見其品人持論之嚴苛，觀余嘉錫亦有：「夫所謂人所應無者，謂衡之禮法不當有者也」的判讀，大典禪師、秦士鉉解此更道出：「應有，謂美也；應無，謂惡也」，「美乃應有」、「惡乃應無」，都是立足於倫理道德的美惡判斷。

李慈銘與劉盼遂皆以互證兩則文本的方式來進行文句的考辨，只是對照之下，李慈銘「不惟糾謬，實亦史評」的色彩仍不自覺地流露，史稱李慈銘性狷介，孔子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」⁶孟子亦云：「伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志」、「伯夷，聖之清者也」，張載注此有謂：「無所雜者清之極」，⁷傳統對於「清」的界義與判讀，當可循此脈絡以定調之，存在一種不屑不潔的人格特質，屬於耿介不苟之流。

⁵ 見南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·賞譽》第65則之箋疏2、3，頁459-460。

⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注·子路》（臺北：大安出版社，2006年），頁203。

⁷ 以上文獻俱引自宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注·萬章下》，頁439-440。

這種「清」的人物範式，我們若將目光探尋《世說》相關的〈德行〉篇目，或類於第十一則的「管寧割席故事」、二十七則所載的周鎮、胡威之清，三十八則「潔行廉約」的范宣……等，他們都是潔身自愛、有所不為的狷介者，在此脈絡下，若是有悖於此「不必無」者，就只能是「庸下人」之流，故李慈銘為此都不得不援引他例以更動原文，否則豈不是使庸下人成為值得評賞的對象？惟此番更動看似有文本互證的依據，實則亦端賴以狷介定位「清士」的判讀，只是這般訴諸文獻的考證工夫，全然依文句與文句之間作為客觀參酌的判準，可能容易忽略文獻本自於不同時空脈絡的人物事件言語，若純就文獻之線索進行異同之比對，豈不漠視了人物所存在的可能差別性，而不免犯了喧賓奪主的毛病，更何況李慈銘考辨文字句義背後所依據的這種傳統清流觀，輾轉至東晉時代，其價值基準是否仍為士風時流所鍾尚？這些疑點都是有待進一步檢討的。

（二）從人格與士風別之以方正之流及不羈之清

余嘉錫《世說新語箋疏》影響深遠，已有人專論探析之，在此僅就此則的《箋疏》予以梳理，並簡述其《箋疏》的特色，余氏《箋疏》當是體大慮周，不惟訓解文字、考索史實，亦重品藻人物與臧否世風，可謂集考證與史評於一爐。對於此則，他有別於李慈銘、劉盼遂所著力的校勘考辨，反而轉進人格之別與士風之狀的線索，由是不僅證成《世說》之本文無誤，也讓本來加以對觀之兩則，得以各自展現不同的人物風貌，觀余氏案語有云：

盼遂所言雖似有據，然余以為徐寧、江灌之為人原不必相同，則桓彝、王濛之品題，亦故當有異。夫所謂人所應無者，謂衡之禮法不當有者也。而晉之名士固不為禮法所拘，禮所應無而竟有之者多矣。如王平子、謝幼輿之徒所為皆是也。時流競相慕效，卞望之欲奏治之，而王導、庾亮不從。徐寧行事不知何如？然見用於庾亮，疑亦不羈之流，故桓彝評之如此。若江灌者，本傳稱其以執正積忤謝奕、桓溫，視權貴蔑如，則實方正之士。故王濛反用桓彝之語，以為之目。其所取者既不一致，斯其所言，自不盡同矣。⁸

⁸ 見南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·賞譽》第65則箋疏3，頁460。

余嘉錫從品鑒者與被品鑒者之線索，推論徐寧乃不羈之流、江灌為方正之士，而判讀「桓彝評徐寧」、「王濛評江灌」兩例當各有所別，自不必援此以證彼，余嘉錫在按語中簡單幾筆便帶過江灌，其實我們可以透過《晉書·江灌傳》獲得更多的資訊：

時謝奕亦為尚書，詮敘不允，灌每執正不從，奕託以他事免之，受黜無怨色。……灌性方正，視權貴蔑如也，為大司馬桓溫所惡。溫欲中傷之，徵拜侍中，以在郡時公事有失，迫免之。後為祕書監，尋復解職。時溫方執權，朝廷希旨，故灌積年不調。⁹

方正性格如江灌者，遇掌權者謝奕、桓溫處理不允當時，每能執正不從，遂為權貴所厭惡而多次被免，固然受黜於執權者，依然臨危不苟而無怨色，表現一種方正耿直的狷介行為，可見江灌對於自己所當堅持的底線，每有更為高標準的要求，觀其一生行止，正是王濛筆下「己必無」的人格體現。

相較之下，余嘉錫顯然視徐寧為不羈之士，故認為他違反禮法之「惡」自是無法避免，只是他深知「晉之名士固不為禮法所拘，禮所應無而竟有之者多矣」，是以仍依據魏晉不羈士風的現象，分判這兩則其實是看似形似而神大異，宜各定其位而不必據此以改彼。可見余嘉錫訓解文字，不惟尋檢相關史籍以點校其異同得失而已，尤能探入魏晉的文化背景與人物類型，如「不羈之流——徐寧」與「方正之士——江灌」的揭示，作為其訓解文句的理據，由是對於桓彝評賞徐寧諸語，可以在不增減改異文字的狀況下，尋繹出合理可從、恰如其分的解釋，此一說法適可與《晉書·桓彝傳》相互呼應，並避開李、劉二氏尋求於異動原典文句的模式。

余嘉錫不為考據校讎所拘，每能從整體的時代風潮與人物特質予以辨異，以作為其判讀文意的重要支援，尤其是當時賞譽之世風，類徐寧之名士者尤多，余嘉錫自是深知此風尚，亦每關切其流弊，故得以使「己不必無」的徐寧，回應於魏晉時代不羈名士的身影，此當是得力於徐寧與江灌為不同調的判讀而來。然細審余嘉錫依「徐寧見用於庾亮」之線索推論徐寧為「不羈之流」的理由其實未必充分，依余案的脈絡當是依「時流競相慕效，卞望之欲奏治之，而王導、庾亮不從」而來，但庾亮畢竟尚有「端委廟堂，使百僚準則」、「風格峻整，動由禮節」之一面；不過至少余氏下一「疑」字，以「十分可能」的合理推想取代了「必然如此」的論斷，表現出史家「慎辭」的作風。

⁹ 唐·房玄齡等：《晉書》（臺北：洪氏出版社，1975年），卷83，頁2176。

余嘉錫關注魏晉士風之得失的心態，力判徐寧與江灌為不同調，無形中正襄助他突破舊注以類似的八十四則來更改原文的問題，從而開啓另解此則的新向度，在此脈絡下，「海岱清士」所指涉的義涵已大不同於傳統之「清」了，只不過屬於時尚產物的徐寧，在余嘉錫心目中的地位，終究無法與江灌的方正人格相提並論，可見他立足於魏晉士風的批判視域，自是難契於魏晉名士的風流之美，故雖不得不正視徐寧是一位不羈之名士，但顯然只是一種被動的容受，至於徐寧何以被評為「真海岱清士」呢？余氏對此並無積極的回應，而其中可否尚有玄意存焉，亦非其所措意。

（三）不必有與不必無的徐寧是以清為玄的名士

龔斌《世說新語校釋》對於「余箋以禮法衡之當有當無，似未確」有所批評，進而主張《世說箋本》引《觴》所云最為可取：

人所應有，人情所不免也。人所應無，人情多所無也。如人所應有，己亦有，而其所應無，己亦無，則是平平之人耳。不必有，不必無，故為清士。¹⁰

《晉書·桓彝傳》所載即為「人所應有而不必有，人所應無而不必無」，《箋本》引《觴》所云據此發揮的正顯其特立獨行，具有鮮明之個性者，這樣的判斷固然大別於傳統史家的道德訴求，卻頗能回應魏晉這個重視個殊性的時代，¹¹故獲龔斌的肯認。

其實我們還可以進一步去對照這兩則的異同得失，若相較於八十四則王濛的直接道出江灌，六十五則的桓彝，史稱其「有人倫識鑒，時人方之許、郭」，當為識鑒之能人，桓彝與徐寧相遇「欣然停留累日」，¹²傳為人倫識鑒之佳話。除了江灌與徐寧有性格上的不同之外，這兩則從各方面的敘述條件看來，八十四則也未必有全然籠罩六十五則的條件，兩則同入〈賞譽〉之林，顯示他們都是魏晉所肯認的生命典型，前者常見於〈方正〉，方正者，每有稜有角，不畏權勢，敢言人所不敢言，江灌又能超越得失，受黜而無怨色，當是傳統方正不阿之人格的體現，仍為時人所歎賞佩服；至於後者徐寧，並無更多特立獨行的文獻記載可以徵實，但史稱桓彝「性通朗」，徐寧亦「通朗博涉」，兩人皆稱「通朗」而

¹⁰ 南朝宋·劉義慶編，龔斌校釋：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁891。

¹¹ 遼耀東即主張：「《世說新語》所出現的三十六種個性類型，是漢晉之際政治、思想轉變期間交互影響下的產物，《世說新語》所表現的，正是個人脫離儒家理想人格後，形成與儒家道德規範不同新類型的發展史。」見遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書公司，2000年），頁191-192。

¹² 唐·房玄齡等：《晉書·桓彝傳》，卷74，頁1939。

性情相契，是以「通朗」一詞當為重要線索，觀「王澄通朗好人倫，情無所繫」、「王澄有通朗稱，而輕薄無行」¹³，由是「通朗」所傳達之不羈性格，昭然可見，我們亦不時可以在〈雅量〉與〈任誕〉中看到與徐寧相類的身影，尤其是「清」可視為魏晉文化人物鑑賞的核心字，在《世說》中出現過 80 幾次，舉凡清峙、清舉、清暢、清通、清朗、清淳、清真、清和、清蔚、清高、清警、清簡、清流、清貴、清遠、清風、清令、清鑒…等傳神之語，¹⁴綜觀各詞彙的出現及其脈絡，固然旨趣不盡相同，但表現魏晉人如自在、率性、適意……等精神意蘊者仍蔚為大宗，顯示「海岱清士」可謂魏晉時代殊趣及文化風潮下的產物。

但我們仍有必要繼續追問，何以「人所應有，其不必有；人所應無，已不必無」會被視為「玄哉此言」？在此或可進一步詳加對照〈賞譽〉這兩則的評語：

人可應有，乃不必有；人可應無，已必無。（八十四則）

人所應有，其不必有；人所應無，已不必無。（六十五則）

如果〈賞譽〉這兩則並非有類互文般足以發明證成彼此，歷來注家又如何看待它們呢？劉辰翁評點八十四則時即有「不及前語」的評斷，岡白駒亦云：「此與桓彝薦徐寧語大抵義同，而下一句云『已必無』，則唯人情之多可，應無者已亦必無，此不及徐寧『已不必無』處」，劉強視八十四則「前句尚有韻，後句卻無趣」，可見「有韻」是魏晉品評人物的高度與殊趣所在，在此不妨參照《世說·任誕》第三十三則，透過「韻中自應來」的謝尚，作為參照此「清」的具體側寫：

王、劉共在杭南，酣宴於桓子野家。謝鎮西往尚書墓還，葬後三日反哭。諸人欲要之，初遣一信，猶未許，然已停車。重要，便回駕。諸人門外迎之，把臂便下，裁得脫幘箸帽。酣宴半坐，乃覺未脫衰。¹⁵

謝尚在守喪期間，適逢知友王濛與劉尹的邀約，從「猶未許」知其原本礙於守喪之身分而有所顧忌猶豫，「然已停車」正顯興起遂無歸意，進而在友人重招之下，迴軒赴約，依據

¹³ 《世說新語·賞譽》第 27 則，劉孝標注引《王隱·晉書》，《世說新語·品藻》第 11 則，劉孝標注引《晉陽秋》，分別見南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁 435、510。

¹⁴ 以上的文獻訊息，為一審查委員所建議及提醒，在此致謝。

¹⁵ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·任誕》第 33 則，頁 748。

劉孝標注引宋明帝《文章志》的文獻，劉惔遂以「韻中自應來」定調之，¹⁶諸人把臂迎之，可謂相得甚歡，直至酣宴半坐，乃覺未脫衰。根據徐復觀的考察，「韻字在當時用在人倫鑒識上，又多過於用在文學之上」、「用韻來題目一個人的神形合一的『姿』『貌』，正是當時的一種風氣」、「韻是以人的情調、個性為內容」。¹⁷據此觀謝尚的行為，初或仍心存世禮之矜，然情興起處，又有契友佳酒推引助興，遂渾然忘世禮的存在，他在情禮周旋之際，並無意圖反叛禮教，只是情調個性之美使然，故能暫釋矜矯而從容優遊於自然意趣中，所成就的生命風采，實有別於江灌在道德分際下清濁分判的清，反而是可以自由地出入於有域與無域，並從容遊走在秩序規範與自然解放之間。

除以謝尚作為一人物對照外，「不必有、不必無」如何成為「海岱清士」的注腳？知賞桓彝評徐寧語何以帶有玄意的關鍵，《世說箋本》引《觴》所云即提供了「人情」下「應有」與「應無」兩種不同之社會共有價值訴求的背景，「必無」就顯得拘泥滯礙了，至於「不必有」與「不必無」，反而能表現一種不同於世俗的風格與調性，在此脈絡下，筆者認為牟宗三以「清逸之氣」詮釋魏晉名士一格之特徵，尤值得參照把玩，牟宗三認為名士當不主故常，不固結於成規成矩，而以自在適性為主，所展現的即是一種隨興放曠的美學情調，¹⁸這正是《世說》八十四則若與六十五則相較，何以在精神況味上「不必無」高過「必無」之處，是以真海岱清士的徐寧，即相應於牟宗三所謂清逸之氣的名士，「玄哉此言！」當是由此得意。

魏晉玄學最為人所知曉的即是擅長使用「有」與「無」這一對哲學範疇，然該評語僅

¹⁶ 宋明帝《文章志》曰：「尚性輕率，不拘細行。兄葬後，往墓還，王濛、劉惔共遊新亭，濛欲招尚，先以問惔曰：『計仁祖正當不為異同耳。』惔曰：『仁祖韻中自應來。』乃遣要之。尚初辭，然已無歸意。及再請，即回軒焉。其率如此。」見南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁748。

¹⁷ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1984年），頁172、176、177。

¹⁸ 牟宗三：「『名士』者清逸之氣也。清則不濁，逸則不俗。沉墮而侷限於物質之機括，則為濁。在物質機括中而露其風神，超脫其物質機括，儼若不繫之舟，使人之目光唯為其風神所吸，而忘其在物質機括中，則為清。神陷於物質機括中為濁，神浮於物質機括之上為清。事有成規成矩為俗。俗者，風之來而凝結於事以成為慣例通套之謂。軍事有軍事之慣例，政事有政事之成規。每一事務皆有其一定之通套，有其起訖終始之系。乃至習俗禮法亦皆日常生活上之通套。精神落於通套，順成規而處事，則為俗。精神溢出通套，使人忘其在通套中，則為逸。逸者離也。離成規通套而不為其所掩沒則逸。逸則特顯『風神』，故俊。逸則特顯『神韻』，故清。故曰清逸，亦曰俊逸。逸則不固結於成規成矩，故有風。逸則灑脫活潑，故曰流。故總曰風流。風流者，如風之飄，如水之流，不主故常，而以自在適性為主。故不著一字，儘得風流。是則逸者解放性情，而得自在，亦顯創造性。故逸則神露智顯。逸者之言為清言，其談為清談。逸則有智思而通玄微，故其智為玄智，思為玄思。成規成矩之事務系統不清無玄，故言此不得為清言，思此不得為玄思，而此處之智亦不得為玄智，只可曰『世智』。是則清逸、俊逸、風流、自在、清言、清談、玄思、玄智，皆為名士一格之特徵。」見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993年），頁68-69。

僅是用以勾勒江灌、徐寧之人格與行為特質的闡述，並非如何晏、王弼般將此有無之辨作為形上學層次的論述，且「不必有」與「不必無」兩語在人倫識鑒上的應用，正是以「不必」鬆綁了「有」與「無」的界域，除此之外，再加上「有」與「無」在魏晉之際具有特殊的文化脈絡，在此連用這兩句話，所共構的屈折含蓄、不執於一端的語境，更關涉東晉於情與禮走向折衷調和的時代徵候，東晉的徐寧與謝尚，身處整個時代走向比較接近名教與自然的調和論色彩，主張「緣情制禮」的謝尚，亦已大別於魏晉之際對抗體制與反對名教的批判意識，¹⁹是以徐寧「不必有」及「不必無」所交織的清玄生命，正如謝尚般在無心隨興中流露出拘俗軌而適性怡情的美般，於有非有，於無非無，遂成饒富玄味的生活情調，這種有無之用反而更能契接於當時的生活世界，²⁰「真海岱清士」的評斷亦與東晉真率通達的性情之美相互呼應；對照之下，江灌的方正性格，終究不脫世俗之規範，自是無法與徐寧以清為玄之生命相提並論。

「海岱清士」一則，經由以上三個面向的逐步剖析，層層轉進，其義涵也漸趨明朗化。從「前後互見」的文句考辨，甚至進行原文的異動調整，縱使能相應於傳統之「清」的價值判準，此一階段仍不免有過度倚賴參照文本而輕忽原本文本所指涉之人物的真實取向；余嘉錫向來立足於史料的嚴密考證，但他沒有停留在文獻的層次，而能重回歷史的現場與人物的存在，並對照出方正之流與不羈之清的人物形態，只是在這位史評家的心底，即使知曉不羈之清的存在，仍視之為有待批判與反省的魏晉士風現象，終究無法挪出任何玄解的可能空間；最後邁入「有」與「無」之際，透過「不必有」與「不必無」之語言線索，我們有如在委婉地逃脫必然的規限外重拾了從容自由的氛圍，進而尋覓到玄趣之所在，由是見證到一種對無拘脫俗與適性自在之價值的肯定，東晉文化的勝義——「海岱之清」終於破繭而出，成為足以展現《世說》玄意的場域。

¹⁹ 余英時：「謝尚……乃是玄學世家，但是他現在也轉而議論禮了，一開口就是『典禮之興，皆因循情理。』」見余英時：《中國知識階層史論·名教危機與魏晉士風的演變》（臺北：聯經出版公司，1980年），頁362-363。

²⁰ 徐復觀云：「竹林名士，實為開啟魏晉時代的藝術自覺的關鍵人物。到了元康名士（即中朝名士），則性情地玄學已經在門第的小天地中浮薄化了，演變而成為生活情調地玄學，這種玄學，只極力在語言儀態上求其合於『玄』的意味，實即求其合於藝術形態的意味，於是玄學完全成為生活藝術化的活動了」、「在中朝名士以後，尤其是到了江左，此種趣味判斷在人生中所表現之意味較淺；但其流行則更為泛濫。因為此時的玄學，已脫離其原有的思想性，而僅停頓在生活情調之上」、「魏晉人的清、虛、簡、遠，雖只是生活情調上的，但這也是莊學在情調上的超越。」見徐復觀：《中國藝術精神》，頁152、153、155。徐氏對此的闡述，雖肯認至此玄學已擺脫道德的實踐性與政治的實用性，而完全成為生活藝術化的活動之發展，但他指出元康名士乃至東晉名士的生活情調有取代玄學之思想性的現象，仍與筆者結合生活與玄學的視域有別。

三、示例二：「見此張緩」如何解？

孫興公作〈庾公誄〉。袁羊曰：「見此張緩。」于時以為名賞。（《世說·文學》七十八則）²¹

《世說·文學》收入此則，從「于時以為名賞」一句看來，當如其他篇則所謂「名筆」、「名通」、「名言」般，乃指所言之語、所解之見、所評之人，深獲社會大眾的肯認與回響所致。然而此則可能因為隻言片語，加以孫綽的形象不佳，遂連帶造成後續理解意見的分歧，並且難以獲得普遍的共識，成為始終啟人疑竇之所在。為討論之便，筆者根據歷來注解的線索，檢視此則所造成的詮釋現象，大致區分為三種類型，在此逐一說明如下：

（一）史評：孫綽之人品評價

孫綽與袁羊皆為當時之名士，《世說》相關的史料記載尤多，站在以《世說》解《世說》或考辨更多相關史料的箋疏傳統看來，不可能孤立地處理它，但令人納悶的是，史證史論派的集大成——余嘉錫《世說新語箋疏》對此則竟沒有留下任何箋疏案語，相較起來，楊勇《世說新語校箋》則以洋洋灑灑千餘字來校箋這 20 個字的原文，並連結《世說》諸多相關篇則來加以對讀、評斷，不惟詳備，亦可謂大費周章，考量該書有一定的傳佈效應及影響力，故在此打算先從楊勇的《世說新語校箋》入手：

庾公誄，見〈方正篇〉48 注。文多攀附，時人評為「託寄之辭」。「見此張緩」，諸書不見其意，自必切合孫之實情，故有「于時以為名賞」之讚。雖然，此「見此張緩」四字，絕非善意嘉許之詞可知，蓋孫嘗於簡文前詆袁也。（見〈品藻〉65），據《世說》，孫實是有才無德之甚者，但以〈天台山賦〉成名（見〈文學〉86）喜與貴顯名流攀附。為〈庾公誄〉（已見上）、為〈王長史誄〉（見〈輕詆〉22）皆未得庾、王後人所禮遇，反唇相稽，以為先人不至與此人周旋。史家謂「雖有文才，而誕縱多穢行，時人鄙之。」（見〈品藻〉61 注引〈續晉陽秋〉）〈輕詆篇〉33 條中，

²¹ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》第 78 則，頁 358。

孫竟五見，而兩呼為「孫家兒」！（15、20）褚太傅南下，孫於船中視之，言次及劉真長死，諷詠涕泣，褚惡其人品，欲擲置水，厭天譴！（見〈輕詆〉9及校箋）為己女求婚，則詐奪機取，更見巧騙之能事。」（見〈假譎〉12）諸此所為，實不恥之尤者耳。劉兆雲曰：「張緩，即〈後漢書〉卷六十五之張奐，其人有才無德，誤誅竇武、陳蕃後，又上疏為之平反，向死人獻諛。孫綽亦有才無德，其〈庾公誄〉，亦獻諛死人，故「見此張緩」為名賞。改「奐」為「緩」，是因袁羊（喬）高祖名渙為避諱耳。奐，緩音近，時人易知，故稱名賞。」劉說不為無理，特錄其提要於此，其文則詳《新疆大學學報》1990年三期。²²

觀楊勇對此則的《校箋》大約可以統整出四個面向：其一是孫綽與袁羊曾有舊怨夙仇，因此楊勇認為袁羊對孫綽〈庾公誄〉的評賞絕非善意嘉許之詞；其二是孫綽有才無德，素行不良，所作〈庾公誄〉與〈王長史誄〉都不受當事人的後人肯認，有斑斑史事為證；其三為孫綽之人格，從〈假譎〉、〈輕詆〉諸多記載看來，其為人喜攀附賢貴，每有失德無品之言行，誠可謂不恥之尤；其四，依據劉兆雲的新解，進一步指出「張緩」即為東漢的「張奐」，與孫綽皆為有才無德之流，楊勇認為此說不為無理，值得參考。

《世說》對孫綽有諸多不討人喜的言行描摹，相當如實傳神，如王右軍、王藍田俱以「孫家兒」稱之，庾羲見〈庾公誄〉後慨然送還云：「先君與君，自不至於此」、王恭見〈王長史誄〉亦云：「才士不遜，亡祖何至與此人周旋」，〈品藻〉雖視孫綽與許詢兩者皆為「一時名流」，並舉「重許高情，則鄙孫穢行」、「愛孫才藻而無取於許」兩說，但前者的判讀影響更甚，也難怪熟稔《世說》的箋疏者，都無法漠視孫綽令人生厭的歷史形象。

再觀孫綽為顯貴所撰誄文：「咨予與公，風流同歸，擬量託請，視公猶師。君子之交，相與無私。虛中納是，吐誠悔非，雖實不敏，敬佩弦章，永戢話言，口誦心悲」、「余與夫子，交非勢利，心猶澄水，同此玄味」，可見他品斷時賢，總不免帶出自己，難怪令人有阿諛攀附之感，由於出身寒門而被鄙夷，時人又每矜於門第，故縱使所判未必全然允實，然而從時人眾聲譁伐看來，孫綽的形象不佳自非空穴來風。據《世說·輕詆》第九則所記，「時人感笑其才而性鄙」之情事，更是具體而鮮活：

²² 在楊勇早期出版的《世說新語校箋》（明倫出版社）並無此段文字，當是補於2000年出版的修訂本。感謝編審會的提醒。南朝宋·劉義慶編，楊勇校箋：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，2000年），頁240。

褚太傅南下，孫長樂於船中視之。言次及劉真長死，孫流涕，因諷詠曰：「人之云亡，邦國殄瘁」褚大怒曰：「真長平生何嘗相比數，而卿今日作此面向人！」孫回泣向褚曰：「卿當念我！」時感笑其才而性鄙。

褚公遊曲阿後湖，狂風忽起。船傾，褚公已醉，乃曰：「此舫人皆無可以招天譴者，唯有孫興公多塵滓，正當以此天欲耳！」便欲捉孫擲水中。孫懼無計，唯大呼：「季野，卿念我！」（《語林》）²³

根據程炎震所提供並觀《語林》的線索，他認為：「褚哀曰『真長』云云，亦是常語，孫何為便作哀鳴？知必有惡劇也。臨川蓋以捉擲水中非佳事，故節取之」，又云：「曲阿在京口，地亦相合，故是一時事」，針對程氏此說，曹道衡、沈玉成《中古文學史料叢考》曾考辨程說恐非。²⁴綜而觀之，大家縱使不喜孫綽之性情品格，²⁵仍有「一時文宗」之美稱，至於袁羊，在〈品藻〉第六十五則有載：

簡文問孫興公：「袁羊何似？」答曰：「不知者不負其才，知之者無取其體。」²⁶

楊勇判此「『見此張緩』四字，絕非善意嘉許之詞」，所據即源自此則而來，實則孫綽對於袁羊的評斷，很難以「詆毀」稱之，在〈品藻〉第三十六則，孫綽對於簡文問「袁羊何如？」，答曰：「洮洮清便」，即有「生性倜達，應對敏捷」之評，與此則頗為一致，〈排調〉記袁羊作詩嘲劉惔，廬陵公主見詩不平，稱袁羊為「古之遺狂」，亦可見其性格之倜達狂妄，契合劉孝標所注「言其有才而無德」，《世說箋本》所謂「常人以其所為不孤負其才，深知其為人者不重其德業也」亦同此，若從整個袁羊的相關記載看來，孫綽對袁羊的評斷是相當公允恰當的，張蓓蓓曾指出：「他（孫綽）對並世先後文士頗多品論之辭，眼光準確，評比切當」，諸如他評名家詩文、名僧贊語，既見文采，又能刻劃其人之風標，²⁷依此看來，楊勇論斷袁羊所評「絕非善意嘉許之詞」實無法成立，我們對於孫綽所撰〈庾公誄〉，也無需全然以人廢言。

²³ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·輕詆》第9則及箋疏2徵引，頁833。

²⁴ 以上俱參考轉引自南朝宋·劉義慶編，龔斌校釋：《世說新語校釋》，頁1610。

²⁵ 《世說新語·文學》：「孫興公作〈天台賦〉成，以示范榮期，云：『卿試擲地，要作金石聲。』」范曰：『恐子之金石，非宮商中聲！』然每至佳句，輒云：『應是我輩語。』」見南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》第86則，頁267，可見孫綽每矜其文才過人。

²⁶ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·品藻》第65則，頁534。

²⁷ 張蓓蓓：《魏晉學術人物新研·東晉詩家孫許殷謝通考》（臺北：大安出版社，2001年），頁244-245。

若統整楊勇此則的《校箋》以觀，前三者由於有《世說》以及相關史料的佐證，如果彌縫其間，便足以定調此則的大致旨趣了，檢視楊勇此則的詮釋向度，乃是依據文獻探入世間人倫的產物，人在這個歷史的世界裡或依據常理，或訴諸人情，褒貶抑揚，本為常態，是以愈多線索，自能提供愈多的理解支援，卻未必可以充分化解文本，尤其是「見此張緩」四字所留下來的謎團，楊勇當是參酌諸見後仍不見其意，無法有效揭露箇中原委，才會在最後補上劉兆雲的巧解，以為「不為無理」，恐是企圖化解「見此張緩」一句向來不得確解使然。但龔斌對於劉兆雲援之解何以「見此張緩」的張奐，卻有著全然對反的評價：

張奐不知宦官曹節之謀，率兵圍竇武、陳蕃，致使武、蕃被害。奐得知受騙，封還印綬，並上疏理武、蕃之冤，後奐薦王暢、李膺可參三公之選，不畏宦官。檢張奐一生行事，實乃志節之士，非是「有才無德」之人。劉氏比之孫綽，其實不類。²⁸

「有才無德」與「志節之士」真是雲泥之別，依龔斌參考史料的陳述與判讀看來，當是翻案有理，若對照以觀，劉兆雲據此喻彼，頗有捕風捉影、張冠李戴之嫌，然遷想未必能妙得，如何解開「見此張緩」之謎，顯然仍有待其他的詮釋門路。

（二）文賞：文章之法

朱鑄禹《世說新語匯校集注》將劉宸翁、劉應登、王世貞、王世懋、楊慎、李贄、凌濛初諸家評點置於本文上方，以為眉批，集結《世說》之評點，其功厥偉，此書也是當代為《世說》作會評的第一部著作，當時兩岸阻隔，信息不通，是以朱鑄禹匯集校注《世說新語》時，並未看過楊勇的《世說新語校箋》，²⁹觀此則劉宸翁評點為：「似謂此張紙耳」、王世懋眉批為：「此未詳，恐有誤」，皆無適切之解，而承此的朱鑄禹自注「張緩」的可能之意，卻是別有洞天：

似謂鋪敘開張，音節闡緩，文章節奏鮮明。³⁰

²⁸ 南朝宋·劉義慶編，龔斌校釋：《世說新語校釋》，頁 520。

²⁹ 劉強：《〈世說新語〉研究史論》（上海：復旦大學出版社，2019 年），頁 377-379。

³⁰ 南朝宋·劉義慶編，朱鑄禹集注：《世說新語彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 231。

朱鑄禹將「張」用於「鋪敘佈局」，「緩」用於「音節闡緩」，最後得出「文章節奏鮮明」的總體評斷，擺脫了此則向來糾纏於孫綽人格風評的問題，可謂另闢蹊徑，而成就出從文章論文章的視角，據此「見此張緩」遂為袁羊評賞孫綽〈庾公誄〉在形式結構與聲情節奏上的表現。孫綽的文采，的確深得時人之賞，劉師培《左庵文論》亦云：

東晉以碑銘擅長者，當推孫綽、袁宏為最，其文筆之雅雖遜伯喈，而辭句清新，敘事簡括，轉折直接，皆得力於伯喈者為多。彥和謂其「辭多枝雜」，蓋亦責備賢者之意。³¹

劉師培肯認孫綽之碑銘有「辭句清新，敘事簡括，轉折直接」的表現，並試圖為劉勰「辭多枝雜」的批評緩頰，當是充分肯認孫綽之文才使然，張蓓蓓在讀孫綽的贈人之四言長篇，亦有「言意舒徐，節奏井井，讀來頗覺雅潤」之感，³²觀〈庾公誄〉文如下：

咨予與公，風流同歸。擬量託情，視公猶師。君子之交，相與無私。虛中納是，吐誠誨非。雖實不敏，敬佩玄韋。永戢話言，口誦心悲。³³

讀此四言詩，的確是張弛有致，富有節奏感，也發揮了誄文傳情達意的效果，可見若從文章的表現入手，不論欣賞其辭采或節奏之美，孫綽的文才都有足以傲人之處。再觀其〈太尉庾亮碑〉有云：

次黃中以啟曹，鍾遐武於軒轅。爰及晉代，世號多士。公吸峻極之秀氣，誕命世之深量，微言散於秋毫，玄風暢乎德音。闔門者貴其凝峙，入室者議其通玄，標形者得之廊廟，悟日者期諸濠川，提挈南翔，息肩靈越，會大君有命，納妃德門，自求多福，辭不獲已。鳳羽籠於華樊，麟趾繫於椒房，王敦阻兵翫權，志窺神器，乃轉公左衛將軍。要雄戟以扶華轂，勒武旅以翼豹尾，死難之心，義形於色，親受中詔，奔告方伯，於是群后契盟，同稟高謀，嚴栖懷德，以嚮赴義，拯神器於獸吻，扶帝座於已傾，王室之不壞，翳伯舅是賴，公以為戰後之謀，仁所恥聞，況立德弘道，

³¹ 見南朝梁·劉勰著，詹鎔義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年）所引第1、2條文獻，頁456。

³² 張蓓蓓：《魏晉學術人物新研》，頁250。

³³ 《全晉文》，卷62，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：宏業書局，1975年），頁1813。

年幾不惑，闔門沈舟，將遠跡山海，詔累遣侍中黃門逼以嚴制，知不獲免，乃固求外任，江外無烽遽之警，宇內歸穆然之美，公雅好所託，常在塵垢之外。雖柔心應世，蠲屈其跡，而方寸湛然，固以玄對山水。³⁴

銘曰：金德時昏，乾坤絕紀。素靈南映，中宗蔚起。誰其贊之，數鍾伊公。達人忘懷，形隨運通。再潛再躍，宛若游龍。³⁵

史贊稱庾亮「智小謀大，昧經邦之遠圖，才高識寡，闕安國之長算」、「元規矯跡，寵階椒掖。識闇釐道，亂由乘隙。下拜長涉，有慚忠益」，³⁶可見就正史的評價，對於權重一時的外戚——庾亮，當是有所保留的；反觀孫綽的碑銘文，結合名理與奇藻，重視詞彩與音韻，可謂極盡鋪陳排比，曲折譬喻之能事，故對照史傳以觀，孫綽碑誄銘所云雖不免有夸飾其功績之嫌，然碑誄文本即有「榮始而哀終」（劉勰）的傳統，³⁷故行文不免揚功掩過，褒美失實，亦不為過也。

《晉書》有載：「綽少以文才垂稱，于時文士，綽為其冠。溫、王、郗、庾諸公之薨，必須綽為碑文然後刊石焉」，³⁸蕭子順《南齊書·文學傳論》亦云：「孫綽之碑，嗣伯喈之後」，³⁹他曾參與當時的文壇盛會，故有〈蘭亭詩〉與〈蘭亭詩序〉並存焉，稱孫綽為一代文宗，顯赫一時，並未失實。觀《世說·品藻》第三十六則有載：

撫軍問孫興公：「劉真長何如？」曰：「清蔚簡令。」「王仲祖何如？」曰：「溫潤恬和。」「桓溫何如？」曰：「高爽邁出。」「謝仁祖何如？」曰：「清易令達。」「阮思曠何如？」曰：「弘潤通長。」「袁羊何如？」曰：「洮洮清便。」「殷洪遠何如？」曰：「遠有致思。」「卿自謂何如？」曰：「下官才能所經，悉不如諸賢；至於斟酌時宜，籠罩當世，亦多所不及。然以不才，時復託懷玄勝，遠詠老、莊，蕭條高寄，不與時務經懷，自謂此心無所與讓也。」⁴⁰

³⁴ 《全晉文》，卷 62，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1814。

³⁵ 《全晉文》，卷 62，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 1814。

³⁶ 唐·房玄齡等：《晉書·庾亮傳》，卷 73，頁 1936。

³⁷ 《文心雕龍·誄碑》：「詳夫誄之為制，蓋選言錄行，傳體而頌文，榮始而哀終。」見南朝梁·劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1984 年），頁 220。

³⁸ 唐·房玄齡等：《晉書·孫綽傳》，卷 56，頁 1547。

³⁹ 南朝梁·蕭子顯：《南齊書》（臺北：洪氏出版社，1974 年），頁 908。

⁴⁰ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·品藻》第 36 則，頁 521。

這一段對當時名流的評點，劉強《新評》稱之為：「這評七人，語不重出，而別有心裁，孫綽果然高才。」⁴¹孫綽又云：「察虛實，審真偽，繼成敗，定始終，斯可謂人物矣」，⁴²可見他頗能把握品評人物的關鍵內核，尤重其哲理趨向與精神氣質的歸納。⁴³觀其品評之能才，不惟在人物品評，其評詩論文如「三都、二京，五經鼓吹」（《世說·文學》第八十一則）、「潘文爛若披綿，無處不善，陸文若排沙簡金，往往見寶」（《世說·文學》八十四則）、「潘文淺而淨，陸文深而蕪」（《世說·文學》第八十九則）、評曹毗「才如白地明光錦，裁為負版袴，非無文采，酷無裁製」（《世說·文學》第九十三則），都是相當精當且膾炙人口的評賞。依以上諸多孫綽文學才情之線索看來，此則所謂「見此張緩」，乃指袁羊從文學表現的角度來論斷孫綽的詩文，未必無理。張蓓蓓即曾綜觀孫綽現存的詩作，而做出以下的論斷：

孫綽作詩，章法秩然，運用玄言頗有節度，不至流於浮濫，在當時或許已稱高明了。

《文心》謂其「規旋矩步，倫序寡狀」，雖非不是，似嫌未能欣賞他的溫雅。又，此等玄言，並不以發揮玄理為主，而是以嚮往清玄生活為其主脈，可說已能漸脫枯淡而走向雅逸；這對將來陸續出現田園山水寫景怡情之詩，應該有一定的導引作用。⁴⁴

張蓓蓓直觀孫綽詩作，對於「世稱孫、許，彌善恬淡」的評論，認為有微調修正之必要，以往處理這一段文學史的發展，容易將「莊老告退，山水方滋」化約成以此代彼的遞嬗關係，玄言詩只是「平典似道德論」，待此玄言詩風消逝，山水詩方能取而代之，實則是山水詩消融了玄言詩的精神，而孫綽所描寫的山水每帶有玄意，正處於兩者密切相互滲透之際，據此以觀，重現孫綽在當時文壇的顯赫地位及其玄化山水在文學史上的中介角色實有其必要性，而孫綽〈太尉庾亮碑〉即有「玄對山水」一詞，可見他的山水詩與碑誄文每可相互發明，彼此呼應，張蓓蓓提供「此等玄言，並不以發揮玄理為主，而是以嚮往清玄生活為主脈」的說法，其玄言詩所重不在發揮玄理，而是體現清玄的生活情調，亦使我們有必要重新看待這一位兼擅碑誄文與玄言詩的孫綽了。

劉強新評此則有云：「竊謂張緩，乃悲戚緊張之情得到舒張緩解之意，蓋溢美之

⁴¹ 劉強：《有竹居新評世說新語》，頁236。

⁴² 南朝梁·蕭統編，唐·李善注：《昭明文選·為蕭揚州薦士表》（臺北：華正書局，1984年），李善注引，頁540-541。

⁴³ 王定璋：〈詮孫綽鑒人品文及其他〉，《天府新論》2013年第1期（2013年1月），頁151。

⁴⁴ 張蓓蓓：《魏晉學術人物新研》，頁251-252。

辭也」，⁴⁵顯然他將「張緩」視為閱讀〈庾公誄〉可以使我們從「悲戚緊張」到「舒張緩解」的轉化效用，「舒張」對治「悲戚」，「緩解」對治「緊張」，何以能有如此的轉變？劉強僅蜻蜓點水地帶過，不無想當然爾的成份，最後又揭示此乃「溢美之辭」使然，如此，針對作者與作品之間有所落差而言的「溢美之辭」便無法與剋就讀者「舒張緩解」之閱讀作用產生有效的連結，不過至少他已引領我們從作者作品這一端向讀者那一端位移的可能。

（三）玄解：體玄的人格理想

著墨於孫綽文章之辭采聲情，固然言之有理，論非無據，然誠如《文心雕龍·誄碑》贊所云：「寫實追虛，誄碑以立；銘德慕行，文采允集」，若過度注重「文采允集」，則不免有失「銘德慕行」之義，故陸機〈文賦〉有云：「碑披文以相質」，對此之詮解，又何嘗不是，至於如何揭示孫綽與庾亮所共構之「銘德慕行」的旨趣呢？筆者認為錢志熙綜觀當時諸碑誄所下的判讀尤值得進一步玩味：

孫綽為王導、郗鑒、庾亮、褚裒、庾冰等名臣所作的碑文，以及他的〈賀司空循像贊〉、〈庾公誄〉、〈王長史誄〉、〈劉真長誄〉等文，比較典型地反映了將現實人物按照名教自然合一塑造成理想化、偶像化人格的動機，不管王導、郗鑒這些人物的個性和具體的行為怎樣不同，在孫綽的筆下，都是既體自然、又循名教的典範，孫氏這些碑誄及時人所作的同類文章，並不能簡單地視之為「諛墓文字」，因為將中興名臣理想化、偶像化，是當時的普遍心態，從這裡反映出東晉中期士人群體的人格理想。⁴⁶

碑誄文即使是蔡邕，也不免發出：「吾為人作銘，未嘗不有慚容，唯為〈郭有道碑頌〉無愧耳」的感歎，⁴⁷但由於孫綽在人格上頻受非議，使一般人對他為當時名臣所作的碑誄，更難跳脫「諛墓文字」的價值判斷；在此錢志熙卻進一步指出，孫綽的碑誄所呈現既體自然，又循名教的典範，可視為東晉中期士人群體之人格理想的表徵。依此線索看來，我們

⁴⁵ 劉強：《有竹居新評世說新語》，頁114。

⁴⁶ 錢志熙：《魏晉詩歌藝術原論》（北京：北京大學出版社，1993年），頁357-358。

⁴⁷ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·德行》第3則注引，頁4。

對於「見此張緩」的理解，也未必需要框限在孫綽文章表現的層次。龔斌在《世說新語校釋》衡量諸說之後，對於「見此張緩」的理解也提出他值得留意的判斷：

張搗之譯注：「張緩，謂張馳得體。禮記雜記下：『文武之道，一張一弛』，袁語本此。」馬瑞志英譯《世說新語》以為「張緩」一詞暗指〈方正〉四八劉注所引《孫綽集·庾公誄》中「雖曰不敏，敬佩弦韋」二句，「見此張緩」四字意為「讀這篇誄文使人的鬆弛緊張起來。」……李天華新校：「『見此張緩』意為：『弦韋』這個典故誄文竟用得如此之妙！『弦韋』，《韓非子·觀行》：『西門豹之性急，故佩韋以緩己；董安于之心緩，故佩弦以自急。』」

李天華謂「張緩」即《韓非子·觀行》「弦佩」之典故，似亦牽強。衡之眾說，以張搗之之解稍可。⁴⁸

龔斌集結諸多注本的眾說，最後認為張搗之的解法較有參考價值，張氏參引《禮記·雜記下》，其完整之原文當為：「張而不弛，文武弗能也，弛而不張，文武弗為也。一張一弛，文武之道也」，指有時緊張、有時輕鬆，在鬆緊之間頗能配合得宜，使寬嚴的方法得以交互運用，這才是文王、武王治理國家的道理。我們若將此一說法衡之以庾亮從政的作為及其人格特質，則頗有相應之處。觀庾亮為人「風儀偉長，不輕舉止」，主政「風軌格政，繩御四海」，卻曾因「任法裁物，頗以此失人心」，但《晉書》有載「時帝方任刑法，以韓子賜皇太子，亮諫以申韓刻薄傷化，不足留聖心，太子甚納焉」，⁴⁹依此可知，庾亮的政治作風看似介於儒法之間，其實仍為一儒者的心態及作為，觀《世說·品藻》第十七則有載：

明帝問謝鯤：「君自謂何如庾亮？」答曰：「端委廟堂，使百僚準則，臣不如亮；一丘一壑，自謂過之。」⁵⁰

若相較於風流放達的謝鯤，行事嚴謹、規矩有度的庾亮，其人格特質顯然是靠近「張」這一端的，故時人視為夏侯太初、陳長文之倫，將他比作魏晉之際儀容氣度俱為不凡的儒者，⁵¹但《世說·容止》第二十四則又載：

⁴⁸ 南朝宋·劉義慶編，龔斌校釋：《世說新語校釋》，頁 519-520。

⁴⁹ 唐·房玄齡等：《晉書·庾亮傳》，頁 1915。

⁵⁰ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·品藻》第 17 則，頁 513。

庾太尉在武昌，秋夜氣佳景清，使吏殷浩、王胡之之徒登南樓理詠。音調始道，聞函道中有屐聲甚厲，定是庾公。俄而率左右十許人步來，諸賢欲起避之。公徐云：「諸君少住，老子於此處興復不淺！」因便據胡床，與諸人詠讌，竟坐甚得任樂。後王逸少下，與丞相言及此事。丞相曰：「元規爾時風範，不得不小積。」右軍答曰：「唯丘壑獨存。」⁵²

此則生動地傳達庾亮本即能於氣佳景清之際，與諸友登樓理詠，自是風流中人，雖權傾一時，「風軌格政，繩御四海」，每具有令人「張」的風範與威望，故「屐聲甚厲」的到來，不免使「諸賢欲起避之」，但在此上下緊張的關係情境下，庾亮卻能居高位而不傲，並放下身段，道出自己亦有作樂的興致，遂以具體的言行表現出「據胡床，與諸人詠讌」之「弛」，而能欣然與眾人同樂共處，致使王羲之最後也道出「丘壑獨存」的肯定，顯示向來「張」性十足的庾亮，亦藏有超然世外的丘壑之志，而能呈現出「弛」的一面，劉孝標在此則的最後即援引孫綽〈庾亮碑〉文而注曰：

公雅好所託，常在塵垢之外。雖柔心應世，蠅屈其跡，而方寸湛然，固以玄對山水。⁵³

孫綽認為庾亮應世持守柔之道，置身險惡複雜的官場，卻每能伸屈得體，常處塵垢之外，當是以玄妙湛然之心面對山水之玄使然，乃指山水與主體的雙迴向之互滲關係，包含主客在內的一體而化，⁵⁴在此「玄對山水」一詞，已成東晉名士之生命情調的重要標誌，觀其〈天台賦〉、〈三月三日蘭亭詩序〉……亦無不是體悟玄趣與山水審美契合為一的展現。其實就庾亮的士族身份與家法門風觀之，為僑姓士族中的經學派，與王導這一類走向禮玄雙

⁵¹ 「亮美容姿，善談論，性好莊老，風格峻整，動由禮節，閨門之內不肅而成，時人或以為夏侯太初、陳長文之倫也。」唐·房玄齡等：《晉書·庾亮傳》，頁1925。

⁵² 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·容止》第17則，頁618。

⁵³ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·容止》第17則，頁618。

⁵⁴ 楊儒賓對此有深入的闡析，可參楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第30期（2009年6月），頁209-254。蔡瑜更針對孫綽「理感」一詞的運用，闡析其玄理在山水上的落實，「孫綽體現理感的方式也相當具有代表性……此時，理感一方與『感興』聯結，另一方又總是以山水作為體驗場，形成為在山水世界中生發理感的情境關係，正是道的體現方式從形而上向具有形質的山水落實，使理感的呈現結合著自然感興與山水意象，成為東晉時期體現玄理的一種新進展。」蔡瑜：〈重探謝靈運山水詩：理感與美感〉，《臺大中文學報》第37期（2012年6月），頁102。

修的玄學派可謂路線有別，故陳明視之為「經學政治之遺響」也，⁵⁵庾亮出入於詭譎複雜的政治情勢之中，「扶帝座於已傾，王室之不壞，翼伯舅是賴」，自有其「張」力十足的政治作為，但誠如錢志熙有云：「也許正因為時人對庾亮有所貶議，尤其是認為庾亮缺乏自然的品格，過於功利，所以孫綽為庾亮作碑銘，專門闡揚庾氏人格中自然玄遠的一方面，以移人觀感」，⁵⁶反而側重在庾亮「緩」的面向上，難怪孫綽會在〈庾亮碑〉中出現「闢門者貴其凝峙，入室者議其通玄，標形者得之廊廟，悟日者期諸濠川」這種兩層次的分判，即對於庾亮的評價，從表相的世俗用世之心太切轉向較不為人所知的自然玄遠，依此線索看來，劉強評謝鯤與庾亮之對比一章有云：

謝鯤達人，庾亮名臣，正是兩極，有何可方？⁵⁷

劉強的探問，認為他們是兩極之人，何方之有？實則人本來就存在著多面性，尤其像庾亮這樣具有多層思想性格的人，最難全然納入某一種人格類型而一以貫之，⁵⁸更何況時人所關注的正是如何在這兩極之間——「端委廟堂」、「一丘一壑」——得所會通，綜觀孫綽對於當時名臣如王導、溫嶠的評賞，這些性格與作為本來不盡相同的名臣，都不約而同地朝調和自然與名教之理想人格的路線靠攏，可見晉明帝的探問，正透露當時面對這兩端的人物，除了各顯殊趣之外，也不斷地朝如何玄同兩端的方向在思考。⁵⁹

若就孫綽本人的思想發展而言，亦存在著這樣的轉變趨向，如他早年寫〈遂初賦〉時，

⁵⁵ 陳明《中古士族現象研究》第三章「庾亮：經學政治之遺響」，曾針對庾亮出身郡姓士族的經學世家傳統，置身在王權與貴族權力對峙之際的諸多作為，有詳實的闡述，終筆收在孫綽對王導與庾亮所作的銘碑，正是玄學士族與經學士族的比較，值得參考。見陳明：《中古士族現象研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁158-177。

⁵⁶ 錢志熙：《魏晉詩歌藝術原論》，頁350。

⁵⁷ 劉強：《有竹居新評世說新語》，頁231。

⁵⁸ 陳明：「庾亮這樣具有多層思想性格的人在東晉這個社會階層頗多的社會裡是受歡迎的。王敦這樣的大士族贊歎，『庾元規賢於裴頠遠矣！』陶侃這樣的南方軍閥稱他『非惟風流，兼有為政之實』。元帝『聞其名，辟西曹掾，及引見，風情都雅，過於所望，甚器重之。由是聘亮妹為皇太子妃』（《庾亮傳》）。這三人分別代表了三種不同社會力量，三方交口贊，說明他具有多種素質。」見陳明：《中古士族現象研究》，頁162。

⁵⁹ 錢志熙亦曾以晉人如何看待魏晉之際的嵇康為例，使這種看似矛盾的理解形成一種演變的視角，「即使是對於嵇康這樣的人，晉人也有意識地突出他『雅量』的一面，而對他蘊于『雅量』背後的是非愛憎的心跡，對他『龍性難馴』的本質，都是有意加以回避。他們是這樣描寫嵇康的，『康性含垢藏瑕，愛惡不爭於懷，喜怒不寄於顏。所知王濬沖（王戎）在襄城，面數百，未嘗見其疾聲朱顏，此亦方中之美範，人倫之勝業也。』特別強調『方中』和『人倫』，當然不是崇尚自然和超脫的嵇康的真實精神，而是西晉儒玄結合人格的要點。他們要將『方外』，人倫之外的『自然』變為『方中』合乎禮教的『自然』……」，見錢志熙：《魏晉詩歌藝術原論》，頁239。

頗有不事王侯，高尚其志的襟懷，故對於「吏非吏，隱非隱」的山濤便有所批評；⁶⁰其後面對謝萬以處為優，出者為劣的〈八賢論〉，卻提出「體玄識遠，出處同歸」即會通出處、建立自然與名教合一的說法，⁶¹謝萬的〈八賢論〉乃從傳統仕隱之跡著眼，與「處則為遠志，出則為小草」⁶²之類相類，都是立足於「以隱為高」的價值，其旨在「辨異」，故從八賢之出處形跡以殊別其優劣，而孫綽在此力主「玄同」，進一步從「玄心」的層次加以會通之，透過「體識玄遠」以冥合八賢出處之異，即以得意而忘言、會心而忘跡的方式，來玄同自然與名教，成為東晉中期士人體玄之理想人格的展現。

若依「庾亮為夏侯太初之倫」的線索，再觀東晉文士袁宏《三國名臣頌》中對於魏晉之際夏侯玄的贊頌，更可以印證這種形塑名教自然合一的人格模式，已為當時文士名流的普遍心態與共識，⁶³袁宏以「名教出於自然」及「情禮兼到」的人格特質，來評斷魏晉之際的夏侯玄，至於庾亮亦為夏侯玄之倫，在當時的共識下，皆成為名教與自然合一之體玄人物的典範，觀孫綽為劉真長作〈誄〉，稱其「居官無官官之事，處事無事事之心」，⁶⁴亦同此調。另孫綽〈丞相王導碑〉一文，記王導一生行實，不僅為碑文之精品，所體現的人格類型，亦最能呼應整個時代風尚：

玄性合乎道旨，沖一體之自然；柔暢協乎春風，溫而侔於冬日。信人倫之水鏡，道德之標準也。徇易簡之政，大略宏觀，卓然可述。公執國之鈞三十餘載，時難世故，備經之矣，夷險理亂，常保元吉，匪躬而身全，遺功而勛舉，非夫領鑒玄達，百煉不渝，孰能莫忤於世而動與理會者？⁶⁵

在孫綽結合玄思與文采的筆墨下，王導兼融儒道的人格表現與政治作風，都有中肯簡切的勾勒，觀當時的李充著〈學箴〉有云：「聖教教其末，老莊明其本，本末之塗殊，而為教一也」、「引道家之弘旨，會世教之適當」，⁶⁶亦以會通名教與自然、折中儒道為訴求，可見袁宏所揭示的「見此張緩」，乃孫綽與庾亮所交會共構而成的生命圖像，正是東晉名流

⁶⁰ 「嘗鄙山濤，而謂人曰：『山濤吾所不解，吏非吏，隱非隱，若以元禮門為龍津，則當點額暴鱗矣。』」唐·房玄齡等：《晉書·孫綽傳》，頁1554。

⁶¹ 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·文學》第91則及其注，頁270。

⁶² 南朝宋·劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏·排調》第32則，頁803-804。

⁶³ 「淵矣太初，字量高雅，器範自然，標準無假。全身由直，跡滂必偽，處死匪難，理存則易，萬物波蕩，孰任其累。六合徒廣，容身靡寄。君親自然，匪由名教，愛敬既同，情禮兼到。」袁宏：《全晉書·三國名臣序贊》，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1787。

⁶⁴ 孫綽：《全晉文·劉真長誄》，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1813。

⁶⁵ 孫綽：《全晉文·丞相王導碑》，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1813。

⁶⁶ 李充：《全晉文·學箴》，見清·嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1766。

形塑自然與名教合一，追求儒道並濟之理想人格下的產物，錢志熙考察東晉詩歌與士族文化有云：

東晉時真正成功，得到各方面人士的共同認可的，只能是王導、庾亮這樣的人，他們的祕訣就是走折中的道路。在玄與儒、名教與自然等對立範疇之間，尋找折中調和的解決方法，這樣做，既得到放達派的推崇，也得到幹實派的認可，陶侃贊揚庾亮「非惟風流，兼有為政之實」，正概括出這類人的基本形象。

我們通常都認為名教自然合一的問題，早在西晉郭象、向秀等人那裡就已經解決了，實際上不是這樣，因為，一，這不是單純的思辨性問題，它的解決與否不能僅看理論上的表現，而要看實踐上的結果。從這一點看，名教自然問題直到東晉才真正滲透在人們的行為實踐之中，非作為門閥政治的意識形態而存在。⁶⁷

透過錢志熙的闡析，我們更能了解東晉文人的生命向度與時代風尚，並且注意到西晉向、郭注《莊》「跡冥圓融」、「名教即自然」的理論建構後，東晉文士從思辨走向實踐，由生活中具體落實的角色，若向、郭注《莊》所表彰的理想人格在「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」、在「內外相冥」，即冥合方內與方外的圓融理境，我們又當如何看待「見此張緩」在生活上所形成的實踐張力呢？

相較於以文章之法論「見此張緩」，在此有必要進一步從生活體驗與生命實踐上再探「見此張緩」的微意，對於「見此張緩」或亦可簡化為「張」為名教，為儒家，「緩」為自然，為道家，由是「見此張緩」，即是在此既體自然，又循名教，同時關照儒家與道家，兩者不可偏廢，如同王邦雄有云：「儒家有心，志在承擔理想，道家無心，重在解開負累」，⁶⁸儒家擔得起，道家放得下，我們從孫綽所書寫的庾亮此一案例可探知，孫綽為求調和「張」與「緩」，對於庾亮的人格定調，不無由「張」向「緩」微調的趨向，使之於生命情境的張緩之間，出現了折中調和的效用，可見立足在實踐的層面，這方是更貼近「生活世界」的本來面貌。

依此看來，與其探源自儒與道，或收攝於自然與名教，乃至銜接至當代的道德與自由之議題，「張緩」正是生發於當下生活現場的新語彙，或可稍減理論上的湊泊與概念上的會通，至於「弦韋」之典故亦由〈庾公誄〉「雖曰不敏，敬佩弦韋」二句而來，龔斌對於

⁶⁷ 兩段文字俱引自錢志熙：《魏晉詩歌藝術原論》，頁347、340。

⁶⁸ 參王邦雄：〈道家思想的倫理空間：論莊子「命」、「義」的觀念〉，《21世紀的儒、道》（臺北：立緒文化，1999年），頁224。

這種過於迂迴又巧妙的指涉固然有所保留的，但不可否認，這種連結至《韓非子》的說法，所謂：「西門豹之性急，故佩韋以緩己；董安于之心緩，故佩弦以自急」，不僅為有張有緩，更進一步可使張者為之緩，使緩者為之張，遂產生一種相互轉化的動態效能，讀者當下見此（作者與作品），其生命便可獲得一種感通與迴盪，進而發揮調和折中的作用，不正是印證體玄之體，非抽象概念的指涉，而是生命的體驗、體知、體悟，它具有一種通貫到生命體的轉化之功與實踐力道，而「見此張緩」，即是科學語言與情感語言之外的啟發語言（heuristic language），它通貫理性與感性，是袁羊對於擅於理感之孫綽所勾勒之張緩有道的庾亮，最為簡切又有玄意的表述。

四、結論

綜觀本文兩個玄解示例，皆為統攝歷來諸解後以進行分類，在此我們先將兩示例的個案分析逐一說明之，就第一個示例的三進程而言，可簡述如下：

- （一）透過前後互見法的參照，以《世說·賞譽》第八十四則糾正六十五則之失，即以王濛評江灌的「己必無」之文本，來修正桓彝評徐寧的「己不必無」之文本，在此海岱清士之清，與傳統的狷介之清可謂相互呼應。
- （二）判讀《世說·賞譽》這兩則各有旨趣，不當據此改彼，江灌與徐寧代表的是「方正之士」與「不羈之士」兩種不同的人格，海岱清士即為不羈之清，但對此顯然欠缺積極的肯定。
- （三）「不必有」與「不必無」的徐寧，正是東晉以清為玄的名士，在此之清，是自在適意的性情之美，出入有無，不執一端，可謂饒富玄趣的生活情調，對照之下，「王濛評江灌」為泛泛不入流者。

第六十五則與第八十四則同入〈賞譽〉之林，不論方正之士或不羈之清，皆為魏晉所肯認的生命類型，透過歷解的更迭，海岱之清存在著從狷介之清轉向不羈之清的演變，兩者必須加以殊別辨異之，不可混為一談；而「不必有」與「不必無」之「玄哉此言」的出現，乃善鑑的桓彝對於徐寧的評賞，彰顯的正是這種出入有無、會通情禮之體玄生活的寫照。

第二個示例為《世說·文學》第七十八則，從袁羊對孫綽〈庾亮碑〉「見此張緩」如何解的爭議入手，筆者依據歷來的注解將之統攝為三種類型，可簡述如下：

- (一) 史評：孫綽之人品評價，此項筆者以楊勇《世說新語校箋》所集結的歷注為主要的探討線索，楊勇關注此則的焦點，都在孫綽人格的爭議上，每涉人世間往來的恩怨是非，傳統史評尤立足在褒善貶惡的鮮明立場上，強調正人心、端士習的道德規範意識，孫綽向來風評不佳，有斑斑史證可徵，自是無法掩蓋的歷史記錄，惟若據此便判定「見此張緩」為「負評」，或解之為另一歷史人物「張奐」，都不免失之武斷與附會。
- (二) 文賞：文章之法，此項筆者以朱鑄禹《世說新語彙校集注》之朱案的說法為依據，此資料看似單一，從作品的視域著眼，卻是別具一格，值得一看，朱氏對於歷來評點文獻收羅最詳，其案語何嘗不是以文賞為向度之小說評點學所積累淬練出來的表現，《世說》評點學之文學性格的一面，若回到孫綽作品以觀之，亦不難從其作品中獲得驗證，孫綽在玄言詩與碑誄文上的相映成趣，更使我們對於「見此張緩」的理解，無法全然漠視他所處的東晉時代，以及由此孕育而來的清玄生活，因此即使僅為印象式的幾句點撥，以作品之文賞為進路，仍是從史評轉向體玄之理想人格的中介與關鍵。
- (三) 玄解：體玄的人格理想，此項筆者的觀點肇端於錢志熙《魏晉詩歌藝術原論》的啟發，他對於當時的諸家名作詳加考察，並結合歷史發展的軌跡，認為東晉的碑誄文不能以諛墓文字小看之，因為它們都是東晉人心目中折中調和名教與自然之人格理想的展現，此則的關係人——孫綽、庾亮，從各方的線索看來，都能呼應這個時代的集體文化心態，在此脈絡下，龔斌《世說新語校釋》對此則歷注的檢討，接受張搆之「張馳得體」的說法，質疑李天華參引《韓非子·觀行》「弦佩」之典故的意見，便有了進一步參酌商榷的空間。筆者認為援引「弦佩」之典故所做的詮解，不免迂迴，卻足以豐富「見此張緩」的義涵，使張者緩，使緩者張，正是體玄的生命印證，乃袁羊對於理感取勝的孫綽勾勒張緩有道之庾亮，最為簡切又有玄意的傳寫，而這看似無玄卻有玄的發現，即可成為筆者世說詮釋學的活範例。

這兩個「玄解」示例但若加以對照綜觀，便會發現各自在發揮不同的效能，前者忠實呈顯三個階段的詮釋歷程，遂形成後論推翻前論的修正情狀，反映詮釋當是一段不斷地發現舊詮釋的不妥當性，不斷地建立起新詮釋的進程，如同走一趟世說詮釋學的探索之旅般；而後者何嘗不是「史評」、「文賞」、「玄解」三種類型之具體而微的展露，它們碰巧各自扮演筆者建構《世說》詮釋學的三種基本型態。筆者所以標舉「玄解」，從來不只是回應作者、作品而已，它也在召喚讀者，共同參贊這場與歷史與文本對話的契機，而讀者沈潛涵泳於文獻並認真面對生活現場所交織而來的獨應會心，由之所創造出來的玄學新語彙，才能不斷地在融舊納新的詮釋之路上，繼續發亮、延燒，成為永不熄滅的火苗。

筆者認為《世說新語》的簡易之筆總是洋溢著詩心與哲思，故不把人物形象與歷史事件，全然判之為客觀真實的具體傳寫，也不僅以小說的文學敘述表現視之，但不可否認，傳統的考證作法、史評進路、文學評賞，在詮釋《世說》的文本上，可謂各有殊旨別趣與優劣得失互見，只有親自走一回，在各種理性互動的交談中，虛心地承擔起傾聽與對話的角色，我們才能見證貫穿《世說》詮解史的豐沛與趣味，不論對錯與否，切或不切，畢竟不同眼光的碰撞，亦可使我們對於文獻的詮解避免單一視角的片面與偏見，進而透過不斷地修正與調整，激起挖掘不盡的詮釋活力。

至於筆者所以側重在「玄解」，不惟走出文史的傳統沃壤而探入義理思想的懷抱，更在鬆綁以往「玄」之視域的規限，使之不僅能出入文史，並藉著思想的介面，讓時間的步伐遊走於古今之間，是以透過「玄解」的穿針引線，從中不斷地尋繹有無之外的玄解新元素，一則使《世說》文本得以回應魏晉時代的人物、思想與文化，進而在時間軸上接軌歷時的脈絡並開啟後設思考，海德格有云：「人的一生，都是處於詮釋學的關係中，我們的每一刻之思維，意念，不外是對過去（曾經）的記憶扣問，賦予新的意義，並將這意義帶向未來」，可見我們探索的雖是已然發生之事，但我們祈求的卻可能為將來之事。

在當代極性化思維的籠罩下，每造成無所不在的對立與衝突，這種思考習慣容易讓人把世事簡化，「人的傾向是只以單一的模式來思考、感受、置身單一模式的人往往誤解、低估另一模式的真諦，卻沒有人願意放棄眼前的真理」。⁶⁹大家總是在同溫層的一端相互取暖，而無法真正傾聽另一端的聲音，這種方式每容易忽略了中間地帶，或其他可供選擇的替代論點。是以「不必有」與「不必無」的語言表述，它的玄解啟示不在對反於從俗的違眾，而是讓我們在「必」之確定性的設限中，找到了「不必」的可能彈性，以釋放出更多悅納異己的空間。⁷⁰甚至可以說，如果我們要讓玄旨得以酣暢淋漓的傳衍下去，就不只在彌合有與不有之間的斷裂而已，即使是必與不必，也都有進一步在「之間」兩得其中乃至兼而上之的伸展。

在凡事講究效率及成果的時代，大家的生活緊張，壓力不斷，且無時不瀰漫著存在的焦慮感，成為這個存在處境的共同病症，在此之際，「張緩之道」相較於名教與自然，儒家與道家，道德與自由，實更貼近我們時代的脈動，並迫切地彰顯我們人心的需要，畢竟過緊的弦是無法彈奏出和諧的旋律，生命的舒張與鬆緩之道，正是當今個體存在最為切身

⁶⁹ 美·羅伯特·波西格著，宋瑛堂譯：《禪與摩托車維修的藝術》（臺北：行人文化實驗室，2013年），頁83。

⁷⁰ 「雖然無知似乎是人類與生俱來的限制，但人對確定性強烈慾望還是貪如饕餮」。參見英·凱倫·阿姆斯壯著，朱怡康譯：《為神而辯——一部科學改寫宗教走向的歷史》（新北：八旗文化公司，2019年），頁376。

的問題，也未嘗不是人類所遭逢的集體困境，可見只有當我們認真活在當下，並用心扣問傳統，才能在生命對話的樂章中發出融舊開新的交響。

經由這兩個示例的鋪展，高揚並證成無所不在的「玄」意，尤深盼本文所體現的論述成果，在建構世說詮釋學乃至中國經典詮釋學的實踐之路上，也能提供一參酌的方法或未來如何「無」中生「有」的轉進之道。

徵引文獻

古籍

- 南朝宋·劉義慶 LIU, YI-QING 編，余嘉錫 YU, JIA-XI 箋疏：《世說新語箋疏》*Shi Shuo Xin Yu Jian shu*（臺北 Taipei：華正書局 Huazheng Book Company，1989 年）。
- 南朝宋·劉義慶 LIU, YI-QING 編，楊勇 Yang, Yong 校箋：《世說新語校箋》*Shi Shuo Xin Yu Jiao Jian*（臺北 Taipei：正文書局 Zhengwen Book Company，2000 年）。
- 南朝宋·劉義慶 LIU, YI-QING 編，朱鑄禹 ZHU, ZHU-YU 集注：《世說新語彙校集注》*Shi Shuo Xin Yu Hui Jiao Ji Zhu*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2002 年）。
- 南朝宋·劉義慶 LIU, YI-QING 編，龔斌 GONG, BIN 校釋：《世說新語校釋》*Shi Shuo Xin Yu Jiao Shi*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2011 年）。
- 南朝梁·劉勰 LIU, XIE 著，周振甫 ZHOU, ZHEN-FU 注：《文心雕龍注釋》*Wen Xin Diao Long Zhu Shi*（臺北 Taipei：里仁書局 LE JIN Book Company，1984 年）。
- 南朝梁·劉勰 LIU, XIE 著，詹鍔 ZHAN, YANG 義證：《文心雕龍義證》*Wen Xin Diao Long Yi Zheng*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，1989 年）。
- 南朝梁·蕭子顯 XIAO, ZI-XIAN：《南齊書》*Nan Qi Shu*（臺北 Taipei：洪氏出版社 Hongshi Books Publishing House，1974 年）。
- 南朝梁·蕭統 XIAO, TONG 編，唐·李善 LI, SHAN 注：《昭明文選》*Zhao Ming Wen Xuan*（臺北 Taipei：華正書局 Huazheng Book Company，1984 年）。
- 唐·房玄齡 FANG, XUAN-LING 等：《晉書》*Jin Shu*（臺北 Taipei：洪氏出版社 Hongshi Books Publishing House，1975 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI：《四書章句集注》*Sishu Zhangju Jizhu*（臺北 Taipei：大安出版社 Taan Books Publishing House，2006 年）。
- 清·嚴可均 YAN, KE-JUN：《全上古三代秦漢三國六朝文》*Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao Wen*（臺北 Taipei：宏業書局 Hong Ye Book Company，1975 年）。

近人論著

- 王邦雄 WANG, BANG-XIONG：〈道家思想的倫理空間：論莊子「命」、「義」的觀念〉“Ethical

- Space of Taoism: A Discussion of "ming" and "yi" from Zhuangzi” ,《21 世紀的儒、道》
Confucianism and Taoism in the 21st Century (臺北 Taipei: 立緒文化公司 New Century
Publishing Company, 1999 年), 頁 213-235。
- 王定璋 WANG, DING-ZHANG:〈詮孫綽鑒人品文及其他〉“Interpretation of SUN, CHUO’s
article of People Testing and the other”,《天府新論》*Tian Fu Xin Lun*2013 年第 1 期(2013
年 1 月), 頁 148-152。
- 江建俊 JIANG, JIAN-JUN:《魏晉「神超形越」的文化底蘊》*The Cultural Connotation of the “Shen
Chao Xing Yue” in Wei and Jin Dynasties*(臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Shin Wen Feng Print
Co., 2013 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《才性與玄理》*Physical Nature and Speculative Reason*(臺北 Taipei:
學生書局 Student Book Company, 1993 年)。
- 余英時 YU, YING-SHI:《中國知識階層史論》*History of Chinese Intellectual Class*(臺北 Taipei:
聯經出版公司 Linking Publishing Company, 1980 年)。
- 徐復觀 XU, FU-GUAN:《中國藝術精神》*The Spirit of Chinese Art*(臺北 Taipei: 學生書局 Student
Book Company, 1984 年)。
- 陳明 CHEN, MING:《中古士族現象研究》*Research on the Phenomenon of Gentlemen in the
Middle Ages*(臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin Publishing House, 1994 年)。
- 張蓓蓓 ZHANG, BEI-BEI:《魏晉學術人物新研》*New Research on Academic Figures in Wei and
Jin Dynasties*(臺北 Taipei: 大安出版社 Taan Books Publishing House, 2001 年)。
- 遼耀東 LU, YAO-DONG:《魏晉史學的思想與社會基礎》*The Basis of Thinking and Society in
Wei-Jin Historiography*(臺北 Taipei: 東大圖書公司 Dongda Publishing House, 2000 年)。
- 馮耀明 FENG, YAO-MING:《中國哲學的方法論問題》*Methodological Issues in Chinese
Philosophy*(臺北 Taipei: 允晨文化公司 Asian Culture Publishing Company, 1989 年)。
- 楊儒賓 YANG, RU-BIN:〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉“How was ‘Shan-Shui’
Found?: The Analysis of ‘Xuan-ized Shan-Shui’”,《臺大中文學報》*Chinese Journal of
National Taiwan University* 第 30 期(2009 年 6 月), 頁 209-254。
DOI:10.6821/NTUCL.2009.30.06。
- 劉強 LIU, QIANG:《有竹居新評世說新語》*Youzhuju's new commentary on the Shi Shuo Xin Yu*
(長沙 Changsha: 岳麓書社 Yuelu Publishing House, 2013 年)。
- 劉強 LIU, QIANG:《《世說新語》研究史論》*Shi Shuo Xin Yu Research History*(上海 Shanghai:
復旦大學出版社 Fudan University press, 2019 年)。
- 蔡瑜 CAI, YU:〈重探謝靈運山水詩：理感與美感〉“Re-Exploring Ligan and Meigan in Xie

- Ling-yun's Shanshui Poetry”，《臺大中文學報》*Chinese Journal of National Taiwan University* 第 37 期（2012 年 6 月），頁 89-127。DOI：10.6281/NTUCL.2012.37.03。
- 錢志熙 QIAN, ZHI-XI：《魏晉詩歌藝術原論》*The Original Theory of Weijin Poetry Art*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，1993 年）。
- 美·羅伯特·波西格 Robert M. Pirsig 著，宋瑛堂 SONG, YING-TANG 譯：《禪與摩托車維修的藝術》*Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*（臺北 Taipei：行人文化實驗室 Flâneur Culture Lab，2013 年）。
- 英·凱倫·阿姆斯壯 Karen Armstrong 著，朱怡康 ZHU, YI-KANG 譯：《為神而辯——一部科學改寫宗教走向的歷史》*The Case for God: What Religion Really Means*（新北 New Taipei City：八旗文化公司 Gūsa Press，2019 年）。

Rendering an in-depth Interpretation of in Shishou Xinyu: Examples from “Haidai qingshi” and “Jian ci zhanghuan”

WU, KUAN-HUNG

(Received November 14, 2020 ; Accepted April 30, 2021)

Abstract

This article starts with the 65th story in the chapter of “Compliments” in Shishou and the 78th story in the chapter of “Literature” in it and addresses the two key questions: how to “Haidai qingshi” and how to read “Jian ci zhanghuan”. Based on diverse interpretations of the two stories, this paper identifies three stages of understanding and three ways of interpretation. Regarding the three stages, the first one is to delve into the literature through the method of mutual observation, and to position qingshi with the traditional qingliu; the second is a distinction made between personality and morality in order to distinguish the righteous person from the unruly person safeguarding moral; and the third is Xu Ning, who does not stick to having or not having and is a qingshi. Concerning the three ways of interpretation, the first is through a historical review as regards Sun Chuo's character evaluation; the second is based on textual appreciation, which deals with textual composition; and the third one is by an in-depth reading, which examines the embodiment of an ideal personhood. Through the layers of meaning investigations, this study aims to chart a fresh perspective from which to understand Shishuo.

Based on the in-depth microcosmic study of these two examples, the author also attempts to initiate more studies that seek to discover an interpretation cycle between Shishuo and the commentaries on Shishuo, laying bare the profoundness of xuan taste and xuan meaning.

Only when we seriously live in the present can we inquire into the tradition, can we discover new metaphysical vocabulary from it, inspire the creative blending of old and new, and open up new possibilities that help us advance with time. I particularly hope that this work can pave the way for a deeper understanding of Shishuo hermeneutics and for an extension of understanding Chinese classical literature hermeneutics.

Keywords: Shishuo Xinyu, hermeneutics, qingxuan, Zhang Huan, in-depth understanding