

《世說新語·方正篇》析探^{*}

王妙純^{**}

(收稿日期：100 年 6 月 30 日；接受刊登日期：100 年 10 月 12 日)

提要

由於歷來研究《世說新語》者，對各篇內所編纂之事例，未能注重其內在的關連性與邏輯性，常以儒家傳統文化框架解讀事例，又忽略了特定時空下的大背景，於是常造成各事例彼此矛盾分歧、扞格互斥之狀，甚而質疑劉義慶分類失當，其中又以〈方正篇〉為烈，明清學者甚至有「見辱方正」、「非方正之選」、「無關方正」之譏評。

本文試圖跳脫舊解之拘滯，透由包容、諒解、同理的角度，而還以原典真貌，呈現出魏晉士人在出處進退上所表現的「方正」生命型態。到底〈方正篇〉中的「方正觀」是舊的傳承或新的創變？〈方正篇〉真實的歷史面貌為何？〈方正篇〉的精神向度為何？〈方正篇〉的歷史意義何在？而劉義慶又如何表現〈方正篇〉之精神呢？這都是本文探討的重點。

關鍵詞：《世說新語》、〈方正篇〉、魏晉士人、門第、個體意識

^{*} 本文蒙匿名審查人的悉心指正，惠賜許多寶貴意見，獲益良多，無任感荷。

^{**} 台中縣霧峰鄉人，國立彰化師範大學國文研究所博士，現為國立虎尾科技大學通識教育中心副教授。

一、前言

《世說新語》分為 36 門，¹作者通過多種側面的集中描繪，來展現魏晉文人多采豐富的精神世界。若說《世說新語》是一組魏晉士人集體交響樂，那麼 36 篇集合起來便是一曲歌頌魏晉名士精神面貌的風流合樂；分開而言，36 篇中的每一篇都在演奏著某種特定風流的獨立樂章。而《世說新語·方正篇》到底在演奏什麼風流的樂章？是一個充滿和諧、凝鍊有致的天籟？還是充滿矛盾、雜亂無序的樂音？它的內在消息，頗值得推敲探究。

《世說·方正篇》的 66 則事例，描寫的是魏晉士人在面臨各種人生考驗關頭所展現出來的不凡舉止：辛毗仗劍立軍門，阻止司馬懿出兵，以保衛魏國利益（第 5 條）；溫嶠不畏王敦強權，逕稱明帝為孝子（第 32 條）；周顗嚴斥王敦「人臣安得稱兵向朝廷？」（第 31 條）；蘇峻之亂，百僚奔散，唯鍾雅獨在帝側（第 34 條）；孔坦臨終，責備庾冰作兒女相問（第 43 條）……劉義慶描寫了魏晉士人勇於任事、不事諂諛、果敢耿直、殺身成仁、忠君愛國的「方正」風範，這些事例不論是放之於先秦或者是今日，均是古今皆宜而不被質疑的傳統方正內容。

然而每一個時代對「方正」二字的認知與定義，都有其特定的標準，《世說·方正篇》其內涵與先秦兩漢時期也發生了相應的變化，〈方正篇〉也被深深地打下特定的時代印記，回應著當代的價值訴求，諸如「陸機不能容忍盧志直呼其父祖之名，是維護高門大族的尊嚴，而議者以此為高；陸玩不願與王導結親，則出於晉室東渡之初南北士族的矛盾，以及南人對北人的輕視；庾敳不顧王夷甫的反對，『卿之不置』，並大言『我自用法』；王述升官，『事行更拜』，不虛偽辭讓，這樣的自尊自信，真率坦直，祇能產生在魏晉那種特定的時代與特定的環境之中。」²〈方正篇〉林林總總的事例，深刻地反映了魏晉士人之價值觀念，有其鮮活而獨特的時代內容。大陸學者楊穎即言：「《世說新語》一書不論是獨立完成還是成於眾手，纂集成分是多是少，其紀錄與分類，本身就是體現著當時人們的關懷角度與審美趣味。」³楊氏所言甚是！

¹ 《世說新語》，初名《世說新語》，在梁、陳時稱《世說新語》，至唐代則《世說新語》、《世說新書》與《世說新語》並行。至五代以後，世乃以《世說新語》為定名。本論文所引《世說新語》之內文，乃根據余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984 年）為主。而為行文之方便，有時逕以「《世說》」稱「《世說新語》」。以下所引之《世說新語》均依據此版本，不再標示出版地、書局和年，僅標註頁碼。

² 柳士鎮、錢南秀譯注：《世說新語譯注》（臺北：錦繡出版社，1992 年），頁 121。

³ 楊穎：〈《世說新語·方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》第 1 期（2010 年 1 月），頁 93。

由於研究《世說新語》者，對各篇內所編纂之事例，未能注重其內在的關連性與邏輯性，常以儒家傳統文化框架解讀事例，又忽略了特定時空下的大背景，於是造成各事例間的矛盾分歧、扞格互斥之狀，甚而質疑作者分類失當，其中又以〈方正篇〉為烈，歷來學者時有「見辱方正」、「非方正之選」、「無關方正」之譏評。⁴本文試圖跳脫舊解之拘滯，透由包容、諒解、同理的角度，而還以原典真貌，呈現出魏晉士人在出處進退上所表現的「方正」生命型態！

二、兩漢以前「方正」意涵之探究

《韓非子·解老》釋「方」言：「所謂方者，內外相應也，言行相稱也。」《國語·周語下》釋「正」言：「且夫立無跛，正也。」故知方正乃指言行相稱、行事端正、不偏不倚之謂。「方正」二字最早的語源為《管子·明法》：「明君者，有法度之制，故群臣皆出於方正之治，而不為奸。」管仲以為君主的公平之治，是維繫群臣不奸的利器。由此可知，先秦的「方正」意涵，偏於道德範疇，帶有鮮明的是非善惡之分。

《世說·方正篇》篇目的裁定，很明顯地是取自於西漢以來國家察舉制度中的「賢良方正科」而來，並受到當時人物品評的影響。「方正」作為察舉科目，始於漢文帝之時，由於文帝即位第二年發生日食現象，帝自慚德行有虧，於是下詔曰：「舉賢良方正能直言極諫者，以匡朕之不逮。」⁵這是中國有歷史記載第一次以「方正」作為察舉標準，自此以後，經歷東漢、魏、兩晉而不革。如晉懷帝時，詔舉賢良方正，王敦為楊州牧以會稽賀循為賢良、廬江杜夷為方正；⁶東海王司馬越為兗州牧時，江統為別駕，統舉高平郗鑒為賢良、濟北程收為方正。⁷《世說》也載荀淑被舉為方正。⁸而觀察漢晉時代被薦舉之士，其品格道德俱為一時之選，東漢仇覽「雖在宴居，必以禮自整。妻子有過，輒免冠自責。妻子庭謝，候覽冠，乃敢升堂。家人莫見喜怒聲色之異。後徵方正。」劉矩「少有高節，……後太尉胡廣舉矩賢良方正……矩性亮直，不能諧附貴執，以是失大將軍梁冀意。」魯丕「杜

⁴ 《世說·方正篇》受學者質疑之事例為第3、12、13、15、16、20、21、26、27、37、39、45、49、55、63條，共計15條之多，茲整理如正文後之「附表」，請讀者自行參照。

⁵ 《史記·卷10·孝文本紀》（臺北：鼎文書局，1987年），頁422。

⁶ 王敦舉賀循為賢良、杜夷為方正事俱見〔唐〕房玄齡等：《晉書·卷91·儒林·杜夷傳》（臺北：鼎文書局，1987年），頁2353。以下所引《晉書》，均據此版本，不再標示出版地、書局和年，僅標註頁碼。

⁷ 江統舉郗鑒為賢良、程收為方正事俱見〔唐〕房玄齡等：《晉書·卷56·江統傳》，頁1538。

⁸ 《世說·德行篇》第5條注引《先賢行狀》曰：「荀淑，字季和，潁川潁陰人也。……舉方正，補朗陵侯相，所在流化。」頁6。

絕交游，不答候問之禮，士友常以此短之，而丕欣然自得。……肅宗詔舉賢良方正，大司農劉寬舉丕。」⁹東漢的方正觀由仇、劉、魯三人身上窺見一斑。

自從漢代的人物品評之風漸漸興盛之後，「方正」成為當代的重要品鑒人物之內容。晁錯曾譽春秋五霸是「方正」之士：

五伯之佐之為人臣也，察身而不敢誣，奉法令不容私，盡心力不敢矜，遭患難不避死，見賢不居其上，受祿不過其量，不以亡能居尊顯之位。自行若此，可謂方正之士矣。¹⁰

晁錯從朝廷對臣子立身和勤政的要求出發，提出了時人評斷方正之士的一系列標準，其重點乃在於臣子的立朝輔政，需以國家利益為至上，奉公守法，盡忠職守，乃至犧牲自身性命也在所不惜，方能稱為「方正」。晁錯之論述雖是以春秋時代的名臣為例，但這種方正觀也可視為兩漢的準則。

兩漢的方正觀，可從「方正」作為辟舉科目與晁錯的策文中推敲探知，「方正」意謂個人的舉止施為要符合當代的道德標準，為人公平正直，以禮法自飭；為官不畏權勢，直言直諫……等等。這種「方正觀」，往往包含了許多的道德意義。然而《世說·方正篇》的內涵已漸次轉變與擴充，除了保其舊義外，更增添了一些新義。范子燁在《世說新語研究》一書中指出，方正觀念，在魏晉南北朝特指「士人之自我標持，行事不苟。」¹¹這種說法，比之楊勇學者等人所言「骨鯁正直之仕之行誼」似乎更能契接魏晉名士「方正」之精神。¹²故以此為眼目，藉此貫通全文意趣，以觀照並詮釋魏晉時代「方正觀」的傳承與變革。

⁹ 仇覽、魯丕之事分見《後漢書》卷76循吏列傳〈仇覽傳〉、〈劉矩傳〉與卷25〈魯丕傳〉（臺北：鼎文書局，1987年），頁2481、2476、883。

¹⁰ 《漢書》卷49〈晁錯傳〉（臺北：鼎文書局，1981年），頁2294。

¹¹ 范子燁：《世說新語研究》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998年），頁210。

¹² 現代研究《世說》學者對〈方正篇〉的「方正」的解讀如下：楊勇：「骨鯁正直之仕之行誼」；蕭艾：「為人正直，不為環境所迫而屈服。」劉正浩等：「為人方正」；柳士鎮等：「為人正直不阿，不為外力所屈服。」張搗之：「為人方正」；張永言：「正直不阿」；張萬起：「為人方正，為官正直，忠言直諫，不阿諛奉承。」指人的行為、品性正直無邪。」蔣凡等：「勇于堅正道，品行剛直不阿。」以上學者所言，分見楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1992年），頁259；蕭艾：《白話世說新語》（湖南：嶽麓書社，1991年），頁77；劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許鈺輝、黃俊郎等注譯：《新譯世說新語》（臺北：三民書局，1996年），頁246；柳士鎮、錢南秀譯注：《世說新語譯注》（臺北：錦繡出版社，1992年），頁121；張搗之：《世說新語譯注》（上海：上海古籍出版社，1996年），頁225；張永言：《世說新語辭典》（成都：四川人民出版社，1992年），頁109；張萬起：《世說新語詞典》（北京：商務印書館，1993年），頁522；張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》（北京：中華書局，1998年），頁250；蔣凡、李笑野、白振奎評注：《全評新註世說新語》（北京：人民文學出版社，2009年），頁325。

三、《世說·方正篇》「方正觀」意涵之傳承

觀〈方正篇〉中，有諸多篇章之精神仍是傳承儒家方正觀，聚焦於「為人方正，為官正直，正言直諫，不阿諛奉承」之品格，讚美士人為人處事之正言正行。茲將其讚美的道德類型分述如下：

（一）以「正言直諫」為方正

在講究「君君臣臣」的儒家政治思想中，「正言直諫」被視為人臣者對國君盡忠的責任與義務。〈方正篇〉中載有忤逆龍顏之忠臣：

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？」答曰：「皇太子聖質如初。」（第9條，頁289）

冊立儲君，向來為君國大事，因為它關係帝祚之延續，晉武帝欲立司馬衷（即晉惠帝），其昏庸史不絕書。據《晉書·卷4·孝惠帝紀》言：「天下荒亂，百姓餓死，帝曰：『何不食肉糜？』」¹³可見其愚弱無知，和嶠據實直言，可見他為公為國，秉持良知，不佞諛取容的方正風範。此事也記載於《晉書》：「時帝素知太子闇弱，恐後亂國，遣昝及和嶠往觀之。昝還稱太子之德，而嶠云太子如初，於是天下貴嶠而賤昝。……昝久管機密，有才思，探得人主微旨，不犯顏忤爭，故得始終全其寵祿。」¹⁴荀昝媚顏事主，不顧國祚安危，只求自身利祿之作風恰與和嶠形成強烈對比。無獨有偶，東晉王導在元帝立儲一事上，也不遑多讓：

元皇帝既登阼，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，且明帝以聰明英斷，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。過使就東廂。周侯未悟，即卻略下階。丞相披撥傳詔，徑至御牀前曰：「不審陛下何以見臣？」帝默然無言，

¹³ 《晉書·卷4·孝惠帝紀》，頁108。

¹⁴ 《晉書·卷39·荀昝傳》，頁1157。

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！」（第 23 條，頁 304）

晉元帝欲捨長立幼，此舉乃違反宗法社會的立嗣常規，王導深諳歷史古今消長之道，為免禍起蕭牆、同室操戈，故堅決以長子司馬紹為第一人選，不做第二人想，為此君臣之間互不相讓。本則故事中刁協的曲意阿從帝旨，更突顯了王導大公無私、貞固不移的形象。此外，周顗面臨突發事件時「卻略下階」與王導「徑至御牀」，二人一退一進，正可看出其中優劣，周顗的反應、舉措，更襯托了王導沈著應變、足智多謀的政治家膽識。和嶠、王導分為西晉、東晉的開國之初的名臣，二人在國君立儲之時所展現的「正言直諫」的方正品格竟如出一轍。〈方正篇〉第 32 條也載：

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：「鉤深致遠，蓋非淺識所測。然以禮侍親，可稱為孝。」（頁 313）

王敦向有不臣之心，其據船邀賓，暢談廢立帝事，大有窺伺神器、問鼎晉室之跡。當王敦攻入石頭城，時司馬紹為太子，聰明有雅望，為朝野所重，王敦忌之，有廢太子之意，欲以不孝之名加罪太子。溫嶠面對王敦「威容」、「威力」之相逼，不畏強權，直言明帝「侍親至孝」。溫氏之言，不啻在老虎嘴上拔毛，將自己置於險地，然而正是這股「方正」品格，使得王敦聽完之後，「忿而愧焉」。¹⁵由此可見溫嶠是一位不可多得的中興名臣。

（二）以「忠孝節義」為方正

忠孝節義向來為傳統方正之內容，《世說新語·方正篇》以二則筆墨極力描摹周顗的忠謇耿直：

王大將軍當下，時咸謂無緣爾。伯仁曰：「今主非堯、舜，何能無過？且人臣安得稱兵以向朝廷？處仲狼抗剛愎，王平子何在？」（第 31 條，頁 312）

¹⁵ 見本條劉孝標注引劉謙之《晉紀》曰：「敦欲廢明帝，言於眾曰：『太子子道有虧，溫司馬昔在東宮悉其事。』嶠既正言，敦忿而愧焉。」頁 313。

王大將軍既反，至石頭，周伯仁往見之。謂周曰：「卿何以相負？」對曰：「公戎車犯正，下官忝率六軍，而王師不振，以此負公。」（第33條，頁315）

王敦於東晉元帝永昌元年（西元322年），反於武昌。於時率兵南下，有專制王朝之野心，周顗得知後憤慨言道：「王平子何在？」平子，是王澄的字。根據《晉書·本傳》云：「澄夙有盛名，出於敦右，士庶莫不傾慕之，兼勇力絕，素為敦所憚。」¹⁶只可惜當時王澄早已被王敦所害。後來王敦攻入建康，專制政柄，多殘害忠良，元帝備受恐懼，帝位幾至不保。據《資治通鑑》九十二胡三省注云：「愍帝建興元年，顗為杜弢所困，投敦於豫章，故敦以為德。」¹⁷因王敦有恩於周顗，故才有「卿何以相負？」之詰。《晉陽秋》云：「王敦既下，六軍敗績，顗長史郝嘏及左右文武勸顗避難，顗曰：『吾備位大臣，朝廷傾撓，豈可草間求活？投身胡虜耶？』乃與朝士詣敦，敦曰：『近日戰有餘力不？』對曰：『恨力不足，豈有餘邪！』」¹⁸可見周顗之赤忱忠心，早已做了以身殉國的準備，故出言不遜，嚴斥王敦。周顗能置個人恩怨於國家之後，其心中自有大是大非。故余嘉錫云：「伯仁臨難不屈，義正詞嚴，可謂正色立朝，有孔父之節者矣。」（頁315）¹⁹周顗不畏強權、不降志辱身之忠勇氣慨，令人感佩動容。透過以上二則之描寫，周顗正直忠勇之形象極為鮮明。

〈方正篇〉第34條又載：

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！」（頁315）

蘇峻之亂，²⁰在朝廷百官紛紛倉皇逃亡的情況之下，侍中鍾雅能「獨在帝側」，誠為亂世之忠臣。余嘉錫即認為：「《世說》方正之目，惟伯仁、太真及鍾雅數人可以無愧，其他諸

¹⁶ 《晉書·卷43·王澄傳》，頁1241。

¹⁷ 轉引余嘉錫箋註所引，見余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁315。

¹⁸ 〈方正篇〉第33條注引，頁315。

¹⁹ 孔父乃春秋時代宋國之大夫。《公羊傳》桓公二年記：「（孔父）正色而立於朝，則人莫敢過而致難於其君。」用以比擬周顗，可說是十分貼切。

²⁰ 蘇峻因討王敦有功，升為歷陽內史，本來朝廷對他寄望頗深，仰為禦北之屏障。但是他潛蓄逆志，招納亡命，逐漸擴充實力，在東晉成帝咸和二年（西元323年）反於歷陽，渡江直攻建康。見劉正浩等注譯：《新譯世說新語》（臺北：三民書局，1996年），頁262～263。

人之事，雖復播為美談，皆自好者優為之耳。」²¹余氏向以儒家忠孝節義來判準魏晉士人之功過，對於不明出處、不見忠義的士人，必然嚴加批判。

（三）以「不交非類」為方正

《世說·方正篇》記載了不少則士人嚴於交游，不交非類；假若對方道德操行不佳，士人多半拒絕交往：

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，然後得去。監、令各給車，自此始。（第14條，頁294）

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，刁下牀對之大泣，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，與和長與齊名，那與佞人刁協有情？」逕便出。（第27條，頁310）

荀勗為人擅於諂媚、曲阿上意，秉性方正的和嶠不願與荀勗同車，乃因鄙薄其為人；史載刁協「剛愎，與物多違，雖有崇上之心，專行刻下之化，同薄相濟，並運天機。是使賢宰見疏，致物情於解體，權臣發怒，借其名誓師。」²²刁協被晉元帝視為腹心，實為制衡王氏家族力量。而周氏又與王導同屬相同的政治陣營，故周嵩罵刁協「佞人」，實出於強烈的敵我意識，透顯著「道不相同不相為謀」的心態。此外，夏侯玄也堅拒與鍾會、陳騫的交往：

夏侯泰初與廣陵陳本善。本與玄在本母前宴飲，本弟騫行還，徑入，至堂戶。泰初因起曰：「可得同，不可得而雜。」（第7條，頁286）

夏侯玄既被桎梏，時鍾毓為廷尉，鍾會先不與玄相知，因便狎之。玄曰：「雖復刑餘之人，未敢聞命！」考掠初無一言，臨刑東市，顏色不異。（第6條，頁285）

夏侯玄與陳本極有可能是在陳本母親房室中飲宴，兩人私交篤厚，情逾手足。然而夏侯玄卻不屑與其弟陳騫交往。《太平御覽》498引《漢晉春秋》曰：「陳騫兄丕²³有名於世，與夏

²¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁315。

²² 《晉書·卷69·刁協傳》，頁1842。

²³ 「丕」字疑為「本」字，按《晉書·卷2·晉景帝》載：「命百官舉賢才，明少長，恤窮獨，理廢滯。諸葛誕、毋丘儉、王昶、陳泰、胡遵都督四方，王基、州泰、鄧艾、石苞典州郡，盧毓、

侯玄親交，玄拜其母，騫時為中領軍，聞玄會於家，悅而歸，既入戶，玄曰：『相與未至於此。』騫當戶立良久，曰：『如君言。』乃趨而出。」²⁴按陳本弟與夏侯玄無深交，而「徑入至堂戶」相見，是一種失禮行為，故玄有「可得同，不可得而雜」之言，意即可以以禮相交，不能違禮相見，與人雜處。史載陳騫「無謬諤風」，²⁵此則入於〈方正篇〉，正是讚賞夏侯玄不同流合污、涇渭分明之清操；夏侯玄身陷囹圄之際，仍是一本高朗風節，明確表態不屑與司馬集團的幫凶鍾會交往，表現了一代名士面臨死亡時的瀟灑風姿，譜寫一曲殺身成仁的悲歌。和嶠、周嵩、夏侯玄三人嚴於交友，不願與小人交往，甚至在生命攸關之際，也是堅守道德分際，且不為苟且偷生而降志辱身，展現了不同流合污的決絕精神！

觀〈方正篇〉所敘之士人德行，雖有傳統的儒家人格內容，如忠、孝、信、不佞……等等，但無可避免地，它也深深地打上時代的烙印。該篇共 66 則，篇幅可謂不少，然若欲從中求周顗、鍾雅、王導、和嶠、溫嶠等那樣的忠臣，卻是寥寥無幾。第 5 條記辛毗立軍門，阻止司馬懿出兵、第 43 條記孔坦臨終責備庾冰作兒女相問、第 64 條王爽以忠孝自詡，尚可稱「忠」外，其餘諸例，均無忠節事蹟。固然《世說》一書以對人的審視呈現豐富多元而寬闊的審美視野著稱，然而該書也傳遞著——傳統的儒家之德行操守，逐漸式微，再也不能像往昔般地領銜引導魏晉士人的人生價值取向。

四、《世說·方正篇》「方正觀」意涵之新變

「方正」一詞在魏晉時期依然保有舊義，不過隨著社會、政治環境的變化，「方正」所蘊涵的精神內容也有了轉變和擴充。傳統舊義的「方正」意涵偏向士人在面對國、君、家、人時所展現的道德品格，然而魏晉時代的士人在面對國、君、家、人時，考慮更多的是自己與他人的家世門第，並據此應對進退。大陸學者徐芬即指出魏晉士人「在人際交往上，人們對交往對象的選擇不再僅僅考慮到對方的行事，更多的是對對方家世門第的關注，這一內涵轉變構成了魏晉南朝『方正』品題的重要內容，這也是《世說·方正》給我

李豐裳選舉，傅嘏、虞松參計謀，鍾會、夏侯玄、王肅、陳本、孟康、趙鄴、張緝預朝議，四海傾注，朝野肅然。」頁 26。

²⁴ 〔宋〕李昉等撰：《太平御覽》（臺北：國泰事業有限公司，1980 年）卷 498〈人事部〉139「簡傲條」引習鑿齒《漢晉春秋》，頁 2276。

²⁵ 本條注引《晉陽秋》曰：「騫字休淵，司徒第二子，無謬諤風，滑稽而多智謀。仕至大司馬。」頁 286。

們展示的新內容。」²⁶這種重視門第的風氣，可透由士人在婚、友二方面展現了新的「方正」內容，茲分述如下：

（一）婚——以「門當戶對」為方正

由於魏晉時代重視門第，故有名望的世族無不講究「門當戶對」的聯姻，周一良即言：「六朝門閥制度下，最為人所重視者為『婚』與『宦』。」²⁷寧稼雨詮釋此言說道：「因為『宦』是門閥士族勢力得以穩固的基礎；而『婚』則是保持家族高貴血統的純淨，並借以攀結其他高門貴族的必要手段。」²⁸從《世說新語·方正篇》可以看到人們在婚姻選擇上，往往以攀附高族為最高指導原則：

諸葛恢大女兒適太尉庾亮兒，次女適徐州刺史羊忱兒。亮子被蘇峻害，改適江彪。恢兒娶鄧攸女。於時謝尚書求其小女婚。恢乃云：「羊、鄧是世婚，江家我願伊，庾家伊願我，不能復與謝衰兒婚。」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：「我在遺女裁得爾耳！」（第25條，頁306）

東晉南渡之初，王、葛為著姓，反而是謝氏門第不興，阮裕曾譏謝萬為「新出門戶，篤而無禮」可見當時人尚不以謝氏為世家，²⁹故諸葛氏不屑與之聯姻。余嘉錫即言：「諸葛三君，功名鼎盛，彪炳人寰，繼以瞻、恪、靚，皆有重名。故渡江之初，猶以王、葛並稱。至於謝氏，雖為江左高門，而實自萬、安兄弟其名始盛。謝衰（安父）父衡雖以儒素稱，而官止國子祭酒，功業無聞，非諸葛氏之比。故恢不肯與為婚。恢死後，謝氏興，而葛氏微，其女遂卒歸謝氏。後來太傅名德，冠絕當時，封、胡、羯、末，爭榮競秀。由是王、謝齊名，無復知有王、葛矣。可見寒門士族，相與代興，固自存乎其人。冢中枯骨，未可盡恃。又可見一姓家門之盛，亦非一朝一夕之故也。」（頁307～308）諸葛恢對兒女嫁娶的挑三揀四、稱斤論兩，正是出於保持自身門第高貴的考量，魏晉士人視此為「方正」，乃時代風氣使然！〈方正篇〉第58條又記：

²⁶ 徐芬：〈再論魏晉南朝的門閥制度——以《世說新語·方正》為切入點〉，《河南師範大學學報》哲學社會科學版第36卷第6期（2009年11月），頁101～102。

²⁷ 周一良：〈南朝境內之各種人及政府對待之政策〉，收錄於《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，1997年），頁81。

²⁸ 寧稼雨：《魏晉士人人格精神——《世說新語》的士人精神史研究》（天津：南開大學出版社，2003年），頁159。

²⁹ 阮裕譏謝萬為「新出門戶，篤而無禮」事見《世說新語·簡傲篇》第9條，頁773。

王文度為桓公長史時，桓為兒求王女，王許咨藍田。既還，藍田愛念文度，雖長大猶抱著膝上。文度因言桓求己女婚。藍田大怒，排文度下膝曰：「惡見，文度已復癡，畏桓溫面？兵，那可嫁女與之！」文度還報溫云：「下官家中先得婚處。」桓公曰：「吾知矣，此尊府君不肯耳。」後桓女遂嫁文度兒。（頁332～333）

魏晉時代，名門貴族容或娶寒門之女，然貴族之女，斷無嫁寒門子弟之理。³⁰王述之所以不願將孫女嫁給桓溫之子，據余嘉錫說：「蓋溫雖為桓榮之後，桓彝之子，而彝之先世名位不昌，不在名門貴族之列。故溫雖位極人臣，而當時士大夫猶鄙其地寒，不以上流處之。於此可見門戶之嚴。」（頁333）余氏之分析極是。故桓溫雖位高爵顯，但時人仍是鄙其出身，不以上流視之。觀本篇第54條所記：「王、劉與桓公共至覆舟山看。酒酣後，劉牽腳加桓公頸。桓公甚不堪，舉手撥去。既還，王長史語劉曰：『伊詎可以形色加人不？』」（頁329）劉惔酒後把腳攔在桓溫頸上，荒謬絕倫，令人不敢恭維，桓溫只是「舉手撥去」而已，竟惹得王濛勃然作色，數落桓溫一番，王濛一副惡人先告狀的態勢，而劉惔也沒有出言制止。王為簪纓世家、劉乃風流名士，兩人若非出於門第之優越感，何敢出言不遜？而劉義慶將此則置於「方正」篇，正可看出門第觀念對魏晉士人根深柢固的影響力。在交友方面都如此看重門第，何況是事關家族興衰的婚事，怎可不慎之又慎？故王述堅拒此桓溫之請，實乃門第觀念使然。而以婚姻的門當戶對為「方正」，正是魏晉時代士人的認知與堅持！也說明了門第觀念移人之深。

（二）友——以「不交寒門」為方正

魏晉以降，士人夫自矜門第，士庶猶如天壤，膏粱子弟往往不屑於與寒門來往，《世說新語·方正篇》載：

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。（第12條，頁292）

³⁰ 余嘉錫於本條箋疏說：「王湛娶郝普女，周浚娶李伯宗之女，可知王湛娶郝普之女，周浚娶李伯宗之女（均見賢媛篇），皆非其偶。而王源嫁女與滿氏，沈休文至掛之彈章，謂王、滿連姻，寔駭物聽。知寒族之女，可適名門；而名門之女，必不可下嫁寒族也。」頁333。

杜預拜鎮南將軍，朝士悉至，皆在連榻坐，時亦有裴叔則。羊稚舒後至，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。（第13條，頁293）

楊濟自矜「名氏」而輕視杜預；羊琇以杜預「連榻坐客」離席而去。楊濟所以「不坐而去」，實乃門第觀念作祟。據《晉書·卷34·杜預傳》記：「其父與宣帝不相能，遂以幽死。故預久不得調。」³¹而楊濟之兄楊駿為晉武帝楊皇后之父，權傾一時。楊濟挾貴而驕，對於幽人之子的杜預，自是極為不屑；羊琇為司馬師妻景獻皇后之從父弟，與杜預並為晉室懿親，杜預功名遠出其上，然羊琇自恃外戚與帝友之特殊身份，而鄙視杜預。劉義慶將此二則放入〈方正篇〉，顯現了當時的人認可這樣的行為與價值取向，反映了方正的新內容、新向度。然而余嘉錫卻認為楊濟、羊琇二人挾貴而驕，不當列於〈方正〉之篇。³²王世懋也認為此二人不宜列入此篇。³³余氏、王氏等人持傳統方正之舊義自然與新義出現齟齬之情況，徐芬即指出：

余嘉錫以為羊琇、楊濟二人是典型的「挾貴而驕」，不可以稱之為「方正」，很明顯是持「方正」的舊義以評價楊濟等人行事。分歧的產生不在事實本身，而在看問題的角度，對《世說新語》作者而言，被余嘉錫稱為「挾貴而驕」的行事，在當時卻符合社會認可的價值取向。這是《世說新語·方正》所反映的「方正」題目的新意所在……是魏晉南朝社會生活上「方正」的新內容。³⁴

楊穎也言：

與其以幾個抗顏直諫的例子為基礎去尋找〈方正〉對傳統觀念的繼承，不如換個角度，將〈方正〉綜合考慮，去尋找〈方正〉本身所強調的特質。³⁵

³¹ 《晉書·卷34·杜預傳》，頁1025。

³² 余嘉錫於《世說新語·方正篇》第13條箋疏云：「《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。此為挾貴而驕，不當列於〈方正〉之篇。」頁294。

³³ 王世懋云：「杜元凱千載名士，楊濟倚外戚為豪，此何足為『方正』？」又云：「羊琇何物？與王愷為戚里爭富者？乃亦以慢鎮南為方正耶？叔則名士，渠何獨不去？」收於劉強輯校：《世說新語會評》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁175、176。

³⁴ 徐芬：〈再論魏晉南朝的門閥制度——以《世說新語·方正》為切入點〉，《河南師範大學學報》哲學社會科學版第36卷第6期（2009年11月），頁102。

³⁵ 楊穎：〈《世說新語·方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》第1期（2010年1月），頁92。

徐、楊二人說法頗能正視歷史變革，跳脫傳統道德價值訴求，而看見魏晉時代的精神與新風尚——時人以「寒門」為「不方正」，以「豪門貴族」才符合「方正」的時代定義。倘若看待歷史缺乏同情的理解，恐怕無法領略真實歷史人物的精神向度。《世說新語·方正篇》又載：

王修齡嘗在東山甚貧乏。陶胡奴為烏程令，送一船米遺之，卻不肯取。直答語「王修齡若飢，自當就謝仁祖索食，不須陶胡奴米。」（第 52 條，頁 327）

王胡之堅拒陶範贈米，可能與王胡之本人風操個性有關，也有可能與贈米者陶範之門第有關。《胡之別傳》曰：「胡之治身清約，以風操自居。」³⁶劉惔也認為王胡之是「名士之高操者」，³⁷故能拒絕一船米之誘惑。余嘉錫則認為王胡之拒米可能與陶範之門第有關，他說：「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。」（頁 327）又言：「〈方正篇〉載王脩齡卻陶胡奴送米，厭惡之情可見。非必胡奴之為人果得罪於清議也，直以其家，出自寒門，擯之不以為氣類，以示流品之嚴而已。」³⁸余氏之說似比前者更有道理，觀王胡之所言「若饑，自當就謝仁祖索食，不須陶胡奴米」不難看出時人攀援王謝望族之心態，短短幾語，實已劃出門第高低不可跨越的鴻溝，強烈地透顯著不屑與寒族為伍的訊息！同篇又載：

王子敬數歲時，嘗看諸門生樗蒲。見有勝負，因曰：「南風不競。」門生輩輕其小兒，迺曰：「此郎亦管中窺豹，時見一斑。」子敬瞋目曰：「遠慚荀奉倩，近愧劉真長！」遂拂衣而去。（第 59 條，頁 334）

「門生」即僕役，余嘉錫指出：「六朝仕宦者，許各募部曲，謂之義從。其在門下親侍者，則謂之門生，如今門子之類耳。其與僮僕稍異者，僮僕則在私家，此蓋在官人役。」（頁 334）獻之所以愧對荀粲、劉惔之因，乃二人嚴於交友之故。〈惑溺篇〉第 2 篇注引〈粲別傳〉曰：「粲簡貴，不與常人交接，所交者一時俊傑。」（頁 918）《晉書》云劉惔「為政

³⁶ 《世說新語·賞譽篇》第 131 條注引，頁 425。

³⁷ 《世說新語·賞譽篇》第 131 條，頁 425。

³⁸ 《世說新語·文學篇》第 97 條余嘉錫箋疏，頁 275。

清整，門無雜賓。」³⁹又〈方正篇〉第 51 條載劉惔記：「小人都不可與作緣」，⁴⁰王獻之後悔自己率爾發言，實乃濃厚的門第意識作祟。

由上述諸例可知魏晉南北朝重視門第觀念，門第不相等，不通婚姻，甚至不同坐交談，時人將此視為「方正」，實乃受到重視門第之社會風氣制約，〈方正篇〉如實地回應著當代士人的婚姻觀、交友觀。

五、《世說·方正篇》展現的時代意涵

《世說新語》充分反映了時代精神面貌和歷史特點。藉由〈方正篇〉亦可收「以小觀大」之趣，該篇也體現著名士的生活態度與人生理想，具有濃厚的時代訊息。〈方正篇〉所展現的時代意涵有三：

（一）國家意識薄弱

檢視〈方正篇〉，傳統方正觀所強調忠君愛國觀念變得相當薄弱，殉義殉節的風氣，在魏晉時代已大為衰退。該篇第 3 條載：

魏文帝受禪，陳群有感容。帝問曰：「朕應天受命，卿何以不樂？」群曰：「臣與華歆，服膺先朝，今雖欣聖化，猶義氣於色。」（頁 281）

陳群事奉異朝，但因道德良心的驅使，而面有愧色。洪邁《容齋隨筆》卷十「楊彪陳群」條云：「夫曹氏篡漢，忠臣義士之所宜痛心疾首，縱力不能討，忍復仕其朝為公卿乎？歆、群為一世之賢，所立不過如是……蓋自黨錮禍起，天下賢士大夫如李膺、范滂之徒，屠戮殆盡，故所存者，如是而已！士風不競，悲夫！」⁴¹東漢崇尚氣節的士風，到此已是強弩之末，欲振乏力了。求忠義之士於魏晉，亦可謂鳳毛麟角。〈方正篇〉第 10 條亦記：

³⁹ 《晉書·卷 75·劉惔傳》，頁 1991。

⁴⁰ 《世說新語·方正篇》第 51 條：「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。仲祖元：「聊以充虛，何苦辭？」真長曰：「小人都不可與作緣。」」頁 327。

⁴¹ [宋]洪邁：《容齋隨筆》，今收於《四部叢刊續編·子部》（上海：上海書店，1984 年）。

諸葛靚後入晉，除大司馬，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。帝於是慚悔而出。（頁 290）

本條劉孝標注引《晉諸公贊》云：「吳亡，靚入洛，以父誕為太祖所殺，誓不見世祖。世祖叔母琅邪王妃，靚之姊也。帝後因靚在姊間，往就見焉，靚逃於廁中，於是以至孝發名。時嵇康亦被法，而康子紹死蕩陰之役。談者咸曰：『觀紹、靚二人，然後知忠孝之道，區以別矣。』」⁴²此說可與《世說》互資補充。昔日的竹馬之交，而今卻是殺父仇人之子，諸葛靚不能效法豫讓漆身變形，以圖報仇，因而涕泗百行。《晉諸公贊》作者傅暢敘諸葛靚因此以「至孝」而得名，然余嘉錫卻譏之：「（傅暢）沒在胡中，為石勒之臣，乃著《諸公贊》，降志辱身，何足以議紹？」余氏以《春秋》大義責漢晉士人，是非曲直自是標準極嚴。我們固然看到諸葛靚的軟弱，但在改朝易代之際，士人之出處動輒得咎之下，若用此嚴格之尺規衡準當代士人，恐怕人人都是「降臣叛將」。不過話再說回來，東漢士人殉道殉義的生死觀，在魏晉士人之身上，似乎已是不容易再見到了。翻開《世說》，「忠君」之事極為少見。而何以如此呢？此與魏晉時代的政治背景有密切之關係，魏晉之立國，均是竊奪而來。立國者自己就是弑君之劊子手，又怎能提倡忠君呢？若提倡「忠」，無異是自打嘴巴，故只能提倡「孝」。魯迅即極有見地地指出：「（魏晉）為何以孝治天下呢？因為天位從禪讓，即巧取豪奪而來，若主張以忠治天下。他們的立腳點便不穩，辦事便棘手，立論也難了，所以一定要以孝治天下。」⁴³由於主政者的失德，使得漢晉士人進退失據，於是阮籍佯狂了，劉伶縱酒了，向秀變改箕山之志了，君臣上下演出一幕幕脫序荒誕的戲碼。後人與其責備這些「降臣叛將」，似乎不如以同情諒解的眼光來面對歷史。再者東漢以還，黨錮之禍、黃巾起義、三國爭雄、司馬篡魏，王朝更替頻繁，名士動輒死於非命，於是忠君愛國、捨身報國的儒家思想，受到空前的質疑，而立德、立功、立言的思想在亂世中顯得蒼白無力，道家思想於是取而代之，道家重視個人而輕忽國家的思想性格也勢必滲透於士人心中，故造成其國家意識相對地變得薄弱，〈方正篇〉第 30 條也載：

明帝在西堂，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

⁴² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 290。

⁴³ 魯迅：〈漢晉風度及文章與藥及酒之關係〉，收於《魯迅全集》第三集而已集（北京：人民文學出版社，1982 年），頁 512。

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。」（頁 311）

此則記晉元帝在江東建立政權後，政局暫獲穩定，即志得意滿地自以為有如堯、舜之治，周顗在晉明帝前坦言當非聖治險遭殺身之禍，其犯顏直諫之個性，實令人擊節讚賞。然而事實上，「他對自身行為的後果有著充分的估計，心知『罪不足至此』，剛直如周顗尚且如此，其他人的方正力度就可想而知了！」⁴⁴固然我們不能執「方正」道德舊義苛責魏晉士人，但不可否認地確實這個時代缺乏東漢殉節殉義的仁人志士。

（二）個體意識增強

漢晉之際是「人的覺醒」的時代，這種覺醒可以說是當代之所以異於前、後朝代最鮮明的時代印記。錢穆先生即言：「魏晉南北朝三百年學術思想，亦可以一言蔽之，曰：『個人自我之覺醒』是也。」⁴⁵正始以後的玄學的生命觀，讓時人的精神得到空前絕後的解放，其中突出的表現就是士人意識到「自我本體」的存在，此由時人用「我」字頻率之高即可得知，《世說新語·品藻篇》第 35 條記：「桓公少與殷侯齊名，常有競心，桓問殷：『卿何如我？』殷云：『我與我周旋久，寧作我。』」（頁 521）面對東晉梟雄桓溫，殷浩經反覆尋思，仍然願意做自己，不肯屈身做他人，其輕視權勢，看重自己之生命情調，由此可見。「寧作我」，「幾乎可以視為魏晉人驚世駭俗的『人格宣言』。」⁴⁶魏晉人將「我」抬到前所未有的極高位置；這大概也是中國人空前絕後地這麼看重「我」的一個年代。同書〈方正篇〉第 45 條：「後來年少，多有道深公者。深公謂曰：『黃吻年少，勿為評論宿士。昔嘗與元明二帝、王庾二公周旋。』」（頁 323）可見方外之人，亦不能自外於這種看重自我的風潮，而編纂者將此條放入〈方正篇〉中，反映了時人以看重自我為「方正」。同篇第 20 條載：

王太尉不與庾子嵩交。庾卿之不置。王曰：「君不得為爾。」庾曰：「卿自君我，我自卿卿。我自用我法，卿自用卿法。」（頁 303）

⁴⁴ 楊穎：〈《世說新語·方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》第 1 期（2010 年 1 月），頁 92。

⁴⁵ 錢穆：《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 147。

⁴⁶ 李建中：《亂世苦魂——《世說新語》時代的人格悲劇》（北京：東方出版社，1998 年）云：「好一個『寧作我』！魏晉名士對生命的感悟，對人生的體驗，對傳統規範的反叛，對新價值觀的認取，盡現于這三字之中。亂世魏晉人，他們的瀟灑風流，他們的雅性高才，他們的喜怒哀樂，乃至他們的病態與瘋狂，全都是在執著甚至頑強地張揚『寧作我』的個性。『寧作我』，是魏晉亂世灰暗天空中的一道閃電。是魏晉人驚世駭俗的『人格宣言』。」頁 23。

何以王衍對庾敳「卿之不置」呢？原來「君」乃是對人的尊稱，而「卿」則是魏晉以來對爵位較低或平輩表示親近的稱呼。「庾敳以『卿』呼衍，等於平輩相稱，在不經意間對身份構成了公然的挑戰，然而這種微妙心態又不好言明，於是王衍乾脆來個沈默戰術，以不回答來表示自己的抗議，直到對方罷口為止。」⁴⁷庾敳以為——我稱你為『卿』，是我庾敳的權利；你稱我為「君」，是你王衍的自由，你何必以你的標準來限制我呢？庾敳完全不以對方不與己交為忤，仍是我行我素親暱地呼衍為「卿」。在他看來，「你」、「我」就是兩個不同的個體，彼此理應有所不同。我不強你所難，你也不該奪我所好；我有主控權決定如何稱呼你，亦如你有自由權決定如何看待我。魏晉人對「自我本體」的重視、珍愛，由此例一覽無遺，時人以自尊自信登上歷史舞臺：

王述轉尚書令，事行便拜。文度曰：「故應讓杜許。」藍田云：「汝謂我堪此不？」文度曰：「何為不堪！但克讓是美事，恐不可闕。」藍田慨然曰：「既云堪，何為復讓？人言汝勝我，定不如我。」（〈方正篇〉第 47 條，頁 324）

本條注引《述別傳》曰：「述常以為人之處世，當先量己而後動，義無虛讓，是以應辭便當固執。其貞正不踰皆此類。」（頁 325）王述毫無官場虛讓矯飾之陋習，反有一往無前、舍我其誰之器量，其性情任真坦率，頗有真名士作風。前文言王坦之不屑尚書郎，父子二人相較，果如王述所言：「定不如我」。魏晉士人自尊自信，其任職與否，皆以展現自信或維護自尊為最主要之考量。王述基於自信而任尚書令，孔坦不接丹陽尹，即是以維護自尊為前提：

蘇子高事平，王、庾諸公欲用孔廷尉為丹陽。亂離之後，百姓凋弊，孔慨然曰：「昔肅祖臨崩，諸君親臨御牀，並蒙眷識，共奉遺詔。孔坦疏賤，不在顧命之列。既有艱難，則以微臣為先，今猶俎上腐肉，任人膾臠耳！」於是拂衣而去，諸公亦止。（〈方正篇〉第 37 條，頁 317）

王敦、蘇峻之亂，孔坦俱有平定之功。面對戰後滿目瘡痍、民生凋敝的丹陽城，孔坦不願意接下「丹陽尹」之責，實乃因自己原先非在「顧命之列」，然城破之後，卻被要求親上火線，孔坦在言語之間隱約透著不平之氣，當年未能受到重用的顏面之失，使他不願挺身而出，肩扛大任。觀同篇第 43 條記坦臨終之時，責備庾冰「不問安國寧家之術，乃

⁴⁷ 蔣凡、李笑野、白振奎評注：《全評新註《世說新語》》（北京：人民文學出版社，2009 年），頁 352。

作兒女子相問！」（頁 322）可知他並非不憂心國事，但是家國之上，自己的尊嚴似乎更為重要！

在面對人際之間的酬酢往來，魏晉人也以維護自尊為方正，〈方正篇〉第 16 條記主簿向雄無辜受上司劉淮笞杖，後來兩人又同在門下省共事，皇帝便充當和事佬，然雄始終不修上下之好。向雄依禮而行、據禮而動，捍衛尊嚴的方正品格，千載之下，仍是令人肅然起敬！此外，魏晉人之自信自尊還表現在不容他人賤踏家諱。魏晉士族大家為鞏固家門鼎盛，維持門風不墜，倡行孝道。「家諱」的盛行即是士族重視孝道的標誌之一。〈方正篇〉第 18 條記：

盧志於眾坐問陸士衡：「陸遜、陸抗是君何物？」答曰：「如卿於盧毓、盧瑱。」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。（頁 299）

本條余嘉錫箋疏云：「晉、六朝人極重避諱，盧志面斥士衡祖父之名，是為無禮。此雖生今之世，亦所不許。揆以當時人情，更不容忍受。故謝安以士衡為優。此乃古今風俗不同，無足怪也。」（頁 302）陸氏原為江南望族，陸遜、陸抗父子俱為吳國名將，功業彪炳，人人盡知。盧志直呼其名諱，實是蓄意挑釁，藉以挑起南人、北人之爭端。陸機不能容忍盧志直呼父祖名諱，於是不顧後果地反唇相譏罵他為鬼子，⁴⁸ 這也種下日後陸氏兄弟被慮志進讒之因。

面對上司同僚朋友，魏晉人能奮不顧身地維護自尊；面對國君皇室貴胄，魏晉人是否仍能持有這種精神高度呢？《世說新語·方正篇》記：

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。」（第 11 條，頁 291）
王爽與司馬太傅飲酒。太傅醉，呼王為「小子」。王曰：「亡祖長史，與簡文皇帝為布衣之交。亡姑、亡姊，伉儷二宮。何小子之有？」（第 65 條，頁 341）

武帝晚年欲立司馬衷（晉惠帝），但朝臣均寄望於齊王，從〈方正篇〉第 9 條王濟姊夫和嶠直言「太子資質如初」即可探知人心所向。武帝後出齊王攸，王濟遂以民歌「一尺布，

⁴⁸ 本條劉注引《孔氏志怪》言，相傳漢時人盧充與鬼為婚生子，盧志即其後裔，頁 299～300。

尚可縫；一斗粟，尚可舂。兄弟二人，不能相容」⁴⁹暗諷晉武帝容不下自己兄弟。濟妻為武帝女常山公主，面對皇帝岳父，頗見其抗顏直言之方正氣節；王爽不滿司馬道子呼己為「小子」，透顯著與皇族平起平坐的微妙心態。由於不願受辱，故只好強化自己之家世門第與皇室的姻親關係，爽不畏皇權的剛正性格，與山濤之子山該無二致，〈方正篇〉第15條即記：

山公大兒著短帢，車中倚。武帝欲見之，山公不敢辭，問兒，兒不肯行。時論乃云勝山公。（頁295）

《晉書·卷25·輿服志》曰：「成帝咸和九年，制聽尚書八座丞郎、門下三省侍官乘車，白帢低幘，出入掖門。又，二宮直官著烏紗帢。」⁵⁰程炎震據此認為士人「雖宴居著帢，不得以見天子。故山該不肯行耳。」⁵¹按程氏所云，山濤長子山該是因著短帢無禮，⁵²故而不見晉武帝，若是如此，時論應是贊許山該遵循禮制更勝其父山濤。然觀察《世說新語·方正篇》選入的66條故事中，大部份都是描寫品行剛正不阿、不畏權勢、不事諂媚的士人，如第9條和嶠直言太子資質如初、第11條王濟以民歌「尺布斗粟」反譏皇帝司馬炎、第14條和嶠不屑與佞臣荀勗共乘車、第16條向雄無辜受上司劉準笞杖，終不修上下之好、第17條嵇紹以為穿官服不宜操絲竹，拒為齊王冏演奏、第23條晉文帝欲立簡文而王導力阻之；第24條陸玩拒王導婚事……等等事例，都是充滿著反對權威、睥睨權貴的色彩，故本條所言「時論乃云勝山公」，應不是指「山該遵循禮制」一事而言，那麼到底是指什麼呢？觀山濤的政治動向是以親近司馬政權為主，這種動向為嵇康不滿、時論不齒，於是當晉武帝欲見山該時，「山公不敢辭」，然反觀其子卻以「著短帢」不合見帝王禮制為藉口，婉拒司馬氏之召見，故「時論乃云勝山公」應是讚賞山該之氣節更勝其父，此條唯有這樣的詮解，才符合《世說新語》編纂意趣與〈方正篇〉的整體精神，寧稼雨先生針對此條也做如是解：

⁴⁹ 「尺布斗粟」之謠見於《漢書·卷44·淮南衡山傳》（臺北：鼎文書局，1981年），頁2144。

⁵⁰ 《晉書·卷25·輿服志》，頁771。

⁵¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》注引，頁296。

⁵² 山濤大兒是誰，歷來說法不一，《晉書·卷43·山濤傳》頁1228云：「（山濤第三子允），少疴病，形甚短小，而聰敏過人。武帝聞而欲見之，濤不敢辭，以問於允，允自以疴陋不肯行，濤以為勝己。」按此山濤大兒應指「山允」。然余嘉錫以為應據《晉書·卷43·山濤傳》所言「濤五子：該、淳、允、謨、簡。」故大兒應指「山該」，見余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁295。茲姑從「山該」說。

所謂「勝山公」者，係指氣節，而非禮制。即謂山該以著恰見天子不合禮制為藉口，拒絕與司馬炎⁵³見面。這正是時論讚美山該勝過其父的真正原因，也是作者將其列入〈方正〉一門的意義所在。著恰在這裡不僅沒有受到指責，反而卻成了讚美的對象，成了魏晉人表達政治意識的一種工具。⁵⁴

著恰成了不事權貴、藐視朝廷的載體與表徵，這種婉拒的迂迴技法，與阮籍醉酒婉拒司馬氏之求婚，⁵⁵實有異曲同工之妙。從以上諸例，可看出魏晉士人在維護個人尊嚴和家族榮譽的問題上，表現了出前所未有的堅持和坦率。

（三）情理雙軌並重

在〈方正篇〉中可以看出情理並茂的時代風潮。個體意識覺醒之後，人的理性與感性都受到空前的重視，兩者的發展都有新的向度。以理性而言，該篇第1條記載了陳紀批評父友無信無禮，在中國向來重視長幼尊卑之序，然而陳紀卻未能服從這種倫常觀，小小年紀即義正辭言地當面指責父友之缺失，在他認為，「理」是可以超越時代的檢驗，同時也是可以超越年齡與輩份之尊卑，故據理而出言不遜。同篇第48條記：「孫興公作〈庾公誄〉，文多託寄之辭。既成，示庾道恩。庾見，慨然送還之曰：『先君與君，自不至於此。』」（頁325）庾亮曾以帝舅為中書令，身分極是顯赫。孫綽之誄文，想必言過其實，大有攀附之嫌，故亮子庾羲看了明告以交情不至於此，劉義慶將此編為〈方正篇〉，應是禮讚庾羲能秉持內心之方正，率性據實以對，不讓浮濫虛情蒙蔽事實真相。該篇第28條記王敦欲為兄王含文過飾非，身為王敦主簿的何充逕起身戮破上司之謊言，絲毫不顧自己性命安危與官位之升遷，這種求真求實的態度，令人嘆服，唯方正無私之人，才敢於說真話。以上諸人實事求是的態度可視為東漢王充「疾虛妄」的餘緒。

此外，阮脩伐社樹更凸現了晉人理性思考的新水平，〈方正篇〉第20條記載：「阮宣子伐社樹，有人止之，宣子曰：『社而為樹，伐樹則社亡；樹而為社，伐樹則社移矣。』」（頁303）在他認為，若社神有靈託身為樹，那麼砍伐掉樹，社神也隨之而亡；若老樹成精變成是社神，則伐樹時社神必定會遷移逃避。第21條又記阮脩獨以為無鬼：「阮宣子論鬼神有無者，或以人死有鬼，宣子獨以為無，曰：『今見鬼者，云著生時衣服，若人死有

⁵³ 原作司馬「昭」，但應為司馬「炎」（晉武帝），可能是作者之筆誤。

⁵⁴ 寧稼雨：《魏晉士人人格精神——〈世說新語〉的士人精神史研究》（天津：南開大學出版社，2003年），頁187～188。亦見寧稼雨：《魏晉名士風流》（北京：中華書局，2007年），頁190。

⁵⁵ 阮籍醉酒婉拒司馬氏之求婚一事見《晉書·卷49·阮籍傳》曰：「文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。」頁1360。

鬼，衣服復有鬼邪？』」（頁 304）阮脩以為若人死為鬼，那麼其人徒見裸袒之形，不見衣帶被服，阮氏以此破除人死變鬼之傳言。南宋劉辰翁評此條曰：「振古絕俗，得意之名言。」⁵⁶阮氏能不同流俗，一反當時士大夫迷信鬼神之習，獨自堅持理性思考，的確是難能可貴。其無神論，對後來范縝的「神滅論」有開先河之功。

〈方正篇〉不僅體現了魏晉士人對「理」的認同與堅持，同時也觀照了當時尚情風潮的興起，第 4 條記：

郭淮作關中都督，甚得民情，亦屢有戰庸。淮妻，太尉王凌之妹，坐凌事當並誅。使者徵攝甚急，淮使戎裝，克日當發。州府文武及百姓勸淮舉兵，淮不許。至期，遣妻，百姓號泣追呼者數萬人。行數十里，淮乃命左右追夫人還，於是文武奔馳，如徇身首之急。既至，淮與宣帝書曰：「五子哀戀，思念其母。其母既亡，五子若殞，亦復無淮。」宣帝乃表，特原淮妻。（頁 282）

若依「方正」正解來看此例，郭淮「至期，遣妻」實是方正典範，在國法與私情之間，郭淮能選擇前者，實大義凜然。「百姓號泣追呼者數萬人」更映襯淮不循私之正氣；然此事卻有戲劇性的轉折，郭淮後來因護子心切，選擇了私情，其至性至情之親情，亦使帝寬宥其罪。倘若《世說》之編纂者讚許的是前者，那後者就不應該寫入「方正」；若讚許後者，其循己之情就與前者精神發生排斥現象，到底編纂者在此條想表達什麼「方正」的精神，這就頗值讀者思量。筆者以為不妨將此兩者都視為編纂者所肯定、所欣賞的之價值觀，循法與循情在魏晉時代都受到重視，尤其是情感價值，尤重於前代。而當「情」與「法」相違時，甚至會捨法而存情；為情而冒禮犯法，在當時也屢見不鮮。魏晉人之尚情風潮，由此條可見端倪！

六、《世說·方正篇》的敘事手法

劉義慶編纂《世說新語》一書，對於人們津津樂道的前朝舊事，必然不是原樣複製，而會注入自己的人格理想、文化想像與價值訴求。故《世說》自成書之始，就已建構了一

⁵⁶ 〔南朝宋〕劉義慶撰；〔南朝梁〕劉孝標注；劉強會評輯校：《世說新語會評》（南京：鳳凰出版社，2007 年），頁 183。

套理想的名士形象。⁵⁷此書展現了小說文體努力掙脫史傳束縛的脈絡，並潛藏敘事者謀篇佈局的苦心經營，《世說》敘事者在〈方正篇〉中，運用三種敘事策略：

（一）立基欣趣判斷，演繹「方正」歷史意義

先秦兩漢對人的欣賞往往以道德價值做為訴求，故張蓓蓓曰：「兩漢的人物風氣乃環繞德性而滋長，漢末到魏晉的人物風氣則環繞才氣而發展。」⁵⁸時至三國劉劭《人物志》開始倡言「九徵」（即神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言等），以為由九方面可以了解人的質性。此種多維度的品鑒方式，下開魏晉知識分子的生命姿態與精神面貌。魏晉人之所以美姿儀、妙神情、好才性都源於對自我的珍惜下而積極進行的生命展演，像這樣把人當成獨立的藝術個體來欣賞、品評，牟宗三先生叫它是「美學的判斷」，或是「欣趣的判斷」，⁵⁹每一個人，都是他自己生命的創造品、結晶品。魏晉人以美學的胸襟來看待這宇宙中獨一無二的「結晶品」，其對人的審視是全幅開展的，有別於兩漢儒家的「道德的判斷」。遼耀東即認為《世說》所記載的人物和及其事蹟，正表現了個人脫離儒家道德規範後，個性獨立發展的過程。該書中卷自〈方正〉至〈豪爽〉等篇，是儒家理想人格在分化轉變期中，所出現的「個性新類型」，這些個性新類型，是在東漢末年的人物品鑒之風的影響下形成的。⁶⁰梅家玲也認為《世說》「將當代時空中各種人物之生命姿態與形相，以類分方式鋪陳而出。這些姿態和形相，或以其獨特之風貌個別呈現（如〈方正〉、〈雅量〉、〈汰侈〉之屬），或因相互賞識而有讚譽、羨慕之舉（如〈識鑒〉、〈賞譽〉、〈品藻〉、〈企羨〉之屬）……它們所以畢現於《世說》中，要皆出之以纂述者的賞析態度。」⁶¹正是這種「欣趣的判斷」與「賞析態度」，方能還原歷史的真實面貌，《世說》敘事者藉此演繹「方正」歷史意義，〈方正篇〉第3條記：

魏文帝受禪，陳群有感容。帝問曰：「朕應天受命，卿何以不樂？」羣曰：「臣與華歆，服膺先朝，今雖欣聖化，猶義形於色。」（頁281）

諸葛靚後入晉，除大司馬，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：

⁵⁷ 參見李修建：《風尚——魏晉名士的生活美學》（北京：人民出版社，2010年），頁271～273。

⁵⁸ 張蓓蓓：《中古學術論略》（臺北：大安出版社，1991年），頁370。

⁵⁹ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1985年），頁44。

⁶⁰ 參見遼耀東：〈《世說新語》與魏晉史學〉，《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書股份有限公司，2000年），頁186～187。

⁶¹ 梅家玲：《世說新語的語言與敘事》（臺北：里仁書局，2004年），頁209。

「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。帝於是慚悔而出。（〈方正篇〉第10條，頁290）

以上兩則「方正者」，歷來頗受抨擊，尤其是陳群、王世懋、劉辰翁、凌濛初等人，都頗有非議。然而《世說》敘事者收入於「方正篇」，其意乃在忠實呈現魏晉南北朝的方正觀念，即便與東漢尚氣節的士風大相逕庭，然而這種觀念確實存在於那樣的時空，使當時的人許為「方正」。《世說》敘事者唯有立基同理包容，才能演繹「方正」的歷史意義。梅家玲即認為「『義形於色』、『不能吞炭漆身，今日復睹聖顏』其語意背後所隱藏的，皆為身處強權之下的無奈感，但儘管迫於形勢，說話者仍不願放棄表明自己應有的立場。」⁶²在改朝換代之際，在下位的劣勢者不願屈於強權，意圖有所作為，即算有方正之品格。〈方正篇〉第19條又記：

羊忱性甚貞烈。趙王倫為相國，忱為太傅長史，乃版以參相國軍事。使者卒至，忱深懼豫禍，不暇被馬，於是帖騎而避。使者追之，忱善射，矢左右發，使者不敢進，遂得免。（頁303）

晉惠帝在位時，趙王倫自立為相國，內心卻覬覦帝位。羊忱深諳儒家「危邦不入，亂邦不居」與道家「禍福相生」之道理，故拒絕參與相國軍事之職。羊忱「帖騎而避」而仍入〈方正篇〉，敘事者不責其怯弱怕事，反倒許其為「方正」，由此正可見纂述者一貫立於理解包容的敘事基調。而聯繫到劉義慶自己所處的政治環境，他從「少善騎乘」，到「長以世路艱難，不復跨馬」，⁶³即可探知編纂者收入此篇之因，實乃羊忱所處的動輒得咎的政壇生態與劉氏極其類似，故這種「明哲保身」人格類型，變成是編纂者心嚮往之的新典範。

唐君毅以為：「《世說新語》首卷之載其時人之德行、言語、政事、文學，此乃初不出孔門四科之遺者。然其後諸卷之言其時人之雅量、識鑒、賞譽、品藻、規箴、寵禮、企羨，即純就人之能包容了解，而欣賞讚美此不同才性之人格，而即以此見其為人之德者。其豪爽、容止、自新之篇，則記當時人對天生之才之讚賞者。傷逝之篇，則言對所交游之人格之懷念。……則此《世說新語》乃代表魏晉以降人對人之表現才德性情之事，有多方面之

⁶² 同前註，頁180。

⁶³ 《宋書》卷51宗室〈臨川烈武王道規傳〉（臺北：鼎文書局，1980年）記劉義慶「為性簡素，寡嗜欲，愛好文義，才詞雖不多，然足為宗室之表。受任歷藩，無浮淫之過，唯晚節奉養沙門，頗致費損。少善騎乘，及長以世路艱難，不復跨馬。招聚文學之士，近遠必至。」頁1477。

包容、了解、品鑒、讚賞之書。」⁶⁴誠如唐氏所云，唯有立基於理解包容，方能看出〈方正篇〉的歷史意義與人格新向度。

（二）擷取片段事件，特寫「方正」生命姿態

《世說》作者面對紛呈的史料，如何擷取最具代表性的事件片段，在最精簡的文字中，以凸顯「方正」精神，這就相當考驗著作者筆力。作者常是「不著眼於所述者的一生整體表現，而僅抽取某一特殊片段，做為敘事主體。」⁶⁵《世說》的敘事策略即是在描述一個人的時候，僅摘取一個事件片段，如〈方正篇〉第2條記：

南陽宗世林，魏武同時，而甚薄其為人，不與之交。及魏武作司空，總朝政，從容問宗曰：「可以交未？」答曰：「松柏之志猶存。」世林既以忤旨見疏，位不配德。文帝兄弟每造其門，皆獨拜牀下。其見禮如此。（頁279）

宗承年少之時，鄙薄曹操之為人，故不與之交往。然本條注引《楚國先賢傳》說，文帝時徵宗承為直諫大夫，又據《晉書·卷75·王述傳》載其曾祖父王昶言宗承晚年「汲汲自勵，恐見廢棄，時人共笑之。」⁶⁶宗承言行前後矛盾，故余嘉錫也出言譏之。⁶⁷若讀者不知宗承始末，只見到《世說》所記，必定也會欣賞他傲視權貴的勇氣，面對後來位高權重的曹操，仍能不改素志，不假思索應聲回答——「松柏之志猶存」，這種方正的高度不是人人可做到的。然而劉義慶也不是不知道之後的宗承已變改初志，做了曹丕的直諫大夫，然而他仍然將此事收錄於「方正篇」中，這代表了他肯定了宗承在那一時、那一刻所展現的方正姿態，而全然不計宗承日後是否一本初衷。梅家玲即認為《世說》所重視的，是一個人的日常言行是否能展現出「美」的品質、是否能給予人「美」的感受。而美的感受往往是當下的、立即的，無關乎個人一生的整全表現，只要那一特殊生命形相的本身，它曾在當下時空存在過、出現過，就有可資記述的價值。⁶⁸吳冠宏學者也言：

⁶⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：學生書局，1980年），頁232～233。

⁶⁵ 梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，頁215。

⁶⁶ 《晉書·卷75·王述傳》，頁1964。

⁶⁷ 本條余嘉錫箋疏譏之曰：「宗承少而薄操之為人，老乃食丕之群，不願為漢司空之友，願甘為魏皇帝之臣。魏、晉人所謂方正者，大抵如此。東漢節義之風，其存焉者蓋寡矣。」頁279。

⁶⁸ 參見梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，頁235～237。

放眼《世說·方正》，體現出不少魏晉人物品鑒的共同基調，……或是彰顯自我，或是欣賞他人，要在人物當下的言行風神與特色表徵，可見他們選入的判準並不在整體人格的評斷，而僅是片斷生命的具現發露，故其所著力乃在言談之吉光片羽與人物之剎那風采，回溯此風采內具的氣稟特性而言方正，自非一頂天立地的浩然正氣或感天地泣鬼神的悲壯精神。⁶⁹

吳氏深契劉義慶的編纂邏輯與趣味。劉義慶截取了宗承一生中一個美好片段予以特寫、予以咨嗟讚嘆。他不因宗承後來投身曹丕麾下而否定他先前拒絕曹操的方正道德勇氣；之前的宗承是怎樣的人，之後其人格又如何地發展，劉氏隻字不提。在作者而言，只要此片段本身完整鮮明，力度足夠，就不必旁生枝節地破壞主人翁此時此刻所展現的情感、意志與風姿。《世說新語·方正篇》第8條又記：

高貴鄉公薨，內外喧嘩。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。」（頁287）

本條若與《晉紀》、《魏氏春秋》二書比較，⁷⁰則可發現敘事者的斧鑿之跡，《晉紀》增益了陳泰自評舅甥之優劣；《魏氏春秋》增益了陳泰在發言之後，即嘔血而死。然而《世說》敘事者摒除了這些情節，僅以陳泰所言「但見其上，未見其下」八字，以凸顯其方正精神。在歷史真實時間軸上，敘事者不詳書高貴鄉公之所以薨的前因，也不書寫陳泰嘔血而死之後果，又刪除了中間陳泰自言勝過其舅的情節，而且陳泰所言較之二書所言更具方正力度。所謂「司馬昭之心，路人皆知」，陳泰所言「但見其上」已把矛頭指向司馬昭，值此舊朝將覆滅、新主即登基之際，陳泰不畏權勢的方正精神，尤令人敬佩！《世說》精準地刻劃宗承和陳泰的方正生命風姿，鎖定了那動人心魄的剎那，表現了那瞬間的方正力度，足令讀者心馳神往。《世說》敘事者將方正者剎那時空的言行，凝結成永恒的美麗存在。

⁶⁹ 吳冠宏：〈魏晉「方正不阿」及「與世委蛇」之人物論述的探索——從余嘉錫箋疏《世說新語》所揭示之兩種甯武子之愚談起〉，《臺大中學報》第29期（2008年12月），頁172～173。

⁷⁰ 干寶《晉紀》曰：「高貴鄉公之殺，司馬文王召朝臣謀其故，太常陳泰不至。使其舅荀顗召之，告以可不。泰曰：『世之論者，以泰方於舅，今舅不如泰也。』」子弟內外咸共逼之，垂涕而入。文王待之曲室，謂曰：『玄伯，卿何以處我？』對曰：『可誅賈充以謝天下。』文王曰：『為吾更思其次。』泰曰：『唯有進於此，不知其次。』文王乃止。」《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。」二書俱見於余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁288。

（三）刻劃人物語言，強化「方正」精神力度

《世說》敘事者拋開史家「記事」之敘事徑路，而逕以人物之言行，做為闡述「方正」風範的利器，其中又以「記言」為多，〈方正篇〉中除了第5、12、15、19、40、53、60等7條未記方正者之言外，其它篇章，敘事者極力刻劃人物之語言，以強化其「方正」之精神力度。若將《世說》與其它史傳、人物傳記相較，即可發現敘事者增減了方正者之言語，以期讓讀者自行體會它們的實質內涵，而寥寥幾語，蓄積了強大的方正力度。甚至在史書中原本沒有講話的「方正者」，《世說》敘事者往往會加入合理的想像，讓人物說話，如〈方正篇〉第11條載王濟以民歌「尺布斗粟」反譏晉武帝司馬炎容不下自己的親兄弟，本條注引《晉諸公贊》曰：「齊王當出藩，而王濟諫請無數，又累遣常山主與婦長廣公主共入稽顙，陳乞留之。世祖甚恚，謂王戎曰：『我兄弟至親，今出齊王，自朕家計，而甄德、王濟連遣婦入來，生哭人邪？濟等尚爾，況餘者乎？』濟自此被責，左遷國子祭酒。」（頁291）兩者相較，即可看出敘事者刻意增加王濟之語：「『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。」（頁291）來演繹他不怕強權、仗義直言的方正勇氣。

又第23條記晉文帝欲捨明帝而立簡文，王導阻之一事，敘事者載王導在階頭領悟帝意即將發詔命後，馬上披撥傳詔，徑至御牀前曰：「不審陛下何以見臣？」（頁305）導以迅雷不及掩耳的行動，改變歷史的一刻，敘事者又使用映襯烘托方式，文末加上周顗自言「我常自言勝茂弘，今始知不如也！」一事，使得王導方正形象又更勝一籌，如此刻劃王導，可謂栩栩如生，但劉孝標卻道：「豈有登階一言，曾無奇說，便為之改計乎？」（頁305）劉氏以為登階之事乃子虛烏有，故知王導之言恐是小說者杜撰編纂，然由此更見敘事者的刻意謀篇的旨趣。小說原可不必忠於歷史之真，但必具文學之真，此正是小說文學可以用力之處。再如第32條言溫嶠不畏王敦強權，直稱明帝為孝子，本條注引《晉紀》曰「敦欲廢明帝，言於眾曰：『太子子道有虧，溫司馬昔在東宮悉其事。』嶠既正言，敦忿而愧焉。」（頁313）然而《晉紀》未言嶠之「正言」為何，於是《世說》敘事者將此空白之處補足，記嶠之「正言」：「鉤深致遠，蓋非淺識所測。然以禮侍親，可稱為孝。」（頁313）嶠不懼王敦威容與威力相逼而據實陳述，誠是方正典範。

而〈方正篇〉第10條記諸葛靚不願與晉武帝修竹馬之好，本條注引《晉諸公贊》曰：「吳亡，靚入洛，以父誕為太祖所殺，誓不見世祖。世祖叔母琅邪王妃，靚之姊也。帝後因靚在姊間，往就見焉，靚逃於廁中，於是以至孝發名。」（頁290）《世說》敘事者則改變情節，把靚逃於廁中改變成與晉武帝面對面相見，故靚有「臣不能吞炭漆身，今日復睹

聖顏」(頁 290)之言。敘事者加入了諸葛靚之言，型塑了他勇於面對現實的性格，即使暫時無法報殺父之仇，但也含辱地表達了不共戴天的血海深仇，故而堅拒重續竹馬之好。所謂「知恥近乎勇」，方正之士也有英雄氣短、時運不濟之時，然在萬般無奈之下，也暗藏諸葛靚忍垢負重、矢志報仇的決心。敘事者這樣的描述，自然比《晉諸公贊》所敘「逃於廁中」其方正力度更為強大，形象更為飽滿鮮明！

然而面對紛陳的舊聞和史料，《世說》敘事者並非只是一味地使用「加法」，有時卻使用了「減法」的方式。如〈方正篇〉第 3 條記魏文接受帝位，陳群面帶憂愁，文帝問他何以不樂，陳群答曰：「臣與華歆，服膺先朝，今雖欣聖化，猶義形於色。」(頁 281)華嶠《譜敘》也載有陳群之回答：「(陳群)起離席長跪曰：『臣與相國(指華嶠)曾事漢朝，心雖說喜，義干其色，亦懼陛下，實應見憎。』帝大說，歎息良久，遂重異之。」(頁 281)兩者相較，故知〈方正篇〉省略了「心雖說喜」、「亦懼陛下」、「實應見憎」等語，而敘事者這樣的裁剪，實有利於凸顯方正之氣節，因為《譜敘》所敘的陳群太過於曲意討好新主，且又明言「亦懼陛下」，而「實應見憎」一語更有柔媚事君的自貶自抑心態，而這些描述語言都會大幅減損方正力度。

同篇第 9 條又記：「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？』答曰：『皇太子聖質如初。』」(頁 289)本條注引《晉陽秋》曰：「世祖疑惠帝不可承繼大業，遣和嶠、荀勗往觀察之。既見，勗稱歎曰：『太子德更進茂，不同於故。』嶠曰：『皇太子聖質如初，此陛下家事，非臣所盡。』天下聞之，莫不稱嶠為忠，而欲灰滅勗也。」(頁 289)《世說》敘事者刪除了「此陛下家事，非臣所盡」之語，因為此語背後所透顯的心態是：「立儲是你國君之家事，如果國君硬要如此，為臣也莫可奈何！」而《世說》完全不記荀勗之諂言，只將鏡頭鎖定在和嶠身上，敘事者在和嶠說完「皇太子聖質如初」即戛然而止，徒留讀者許多懸想——到底和嶠會不會因此惹惱晉武帝？到底和嶠會不會因此貶官？當讀者幡然了悟原來和嶠所言，乃是不顧自己的身家性命，於是更加體會其方正的高度。吳冠宏即指出：「綜觀《世說·方正》，每透過兩端的衝突或緊張關係來呈顯方正人物的言行表現，君臣關係尤多，因為在不對等的權力結構中，人臣能直言以對，益顯其不阿不畏權勢的表現。」⁷¹吳氏分析甚為肯綮精闢。

《世說》敘事者讓「方正者」以最凝鍊、最耐人尋味的語言，展演「方正」的風流神韻！千載之下，如聞其聲，如見其人。胡應麟以為：「讀其(指《世說》)語言，晉人面目氣韻，恍然生動，而簡約玄澹，真致不窮，古今絕唱也。」⁷²《世說》敘事者的記言之功，應是造成此書之所以能被譽為「真致不窮，古今絕唱」的重要原因之一。

⁷¹ 吳冠宏：〈魏晉「方正不阿」及「與世委蛇」之人物論述的探索——從余嘉錫箋疏《世說新語》所揭示之兩種甯武子之愚談起〉，頁 172。

⁷² 〔明〕胡應麟：《少室山房筆叢》(臺北：世界書局，1980 年)卷 29 丙部〈九流諸論〉下，頁 378。

七、結論

由《世說新語》一書中，我們可以得知：魏晉的「方正」觀念，既有舊的傳承，也有新的創變，甚有鮮活的時代特色與內容。然因〈方正〉之篇名本身就帶有很深的傳統寓意，以至於歷來研究者只是滿足於指出具體事例對於傳統的背離，卻忽視了其在整體上體現出的魏晉特色。⁷³正是這些諸多與傳統意涵背離的〈方正〉事例，才能更深刻地說明魏晉文化的獨特性。遼耀東即分析《世說新語》所表現的意義，言道：「是舊的社會道德規範鬆懈後，新的價值觀念形成過程中，原來約束在儒家道德規範下的個人獲得解放的機會，經過自我反省後，個人的意識逐漸醒覺，突破儒家理想人格的框限，形成更多非儒家新性格類型的階段。」⁷⁴此言實是的論。分析〈方正篇〉中士人的言行舉止，雖多固有傳統的忠孝節義的內容，但更多的篇章顯示了士人維護個人和捍衛家族尊嚴的新精神，故張萬起、劉尚慈即一針見血地指出：「在我國歷代封建王朝中，魏晉是最森嚴的門閥社會，在〈方正篇〉中對高門望族嚴正地維護門閥制度而矜傲蔑視庶族寒士的內容亦有所表現。」⁷⁵〈方正篇〉體現士人在婚、友二方面，都以家世門第做為應對進退之依據，展現了的新「方正」內涵，故若持傳統「方正」之舊義衡準該篇，恐有刻舟求劍之味。

〈方正篇〉作者以大膽的筆鋒，毫無顧忌地展示著漢末至晉宋間，社會大變動所帶來的思想感情上的大解放，以及士大夫所讚美的言談舉止、所欣賞的人生態度、所追求的生活方式。藉由〈方正篇〉亦可收「以小觀大」之趣，它充分反映了時代的精神面貌和歷史特點。該篇體現了國家意識薄弱、個體意識增強與情理雙軌並重的時代意涵，具有濃厚的時代訊息。

《世說》敘事者自成書之始，就已建構了一套理想的名士形象，並注入自己的人格理想、文化想像與價值訴求。此書展現了小說文體努力掙脫史傳束縛的脈絡，並潛藏敘事者謀篇佈局的苦心經營。《世說》敘事者在〈方正篇〉中，運用以下之敘事策略：一、立基於欣趣判斷。二、擷取片段事件。三、刻劃人物語言。透由此三種敘事策略之運用，使得「方正」姿態得以捕捉為更生動、「方正」高度得以拉至時代新高，更能貼近「方正」的歷史意義。

⁷³ 楊穎：〈《世說新語·方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》第1期（2010年1月），頁93。

⁷⁴ 遼耀東：〈《世說新語》與魏晉史學〉，《魏晉史學的思想與社會基礎》，頁173。

⁷⁵ 張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》（北京：中華書局，1998年），頁250。

《世說·方正篇》的 66 則事例，深深地被刻下特定的時代印記，回應著當代的價值訴求。它跳脫傳統、單一的「道德」意義而呈現了魏晉的新精神與新風尚。正如吳冠宏所言：「魏晉士人在出處進退上所表現出來的思想與生命型態，已非先秦儒家與道家所能籠罩涵括。」⁷⁶這種多元價值薰習下的多樣的生命型態，使得〈方正篇〉正像一組風流組曲，每一則故事都是獨立的「方正」小章節，各章節儘管有舊譜、新調之不同；彼此之間也似乎有高低不諧、矛盾衝突之處，然而合奏之後，它是渾然一體的樂章，是中古時期最美麗、最悅耳動聽的天籟。

⁷⁶ 吳冠宏：〈余嘉錫以史評進路箋疏《世說新語》的現象考察〉，《東華漢學》第 8 期（2008 年 12 月），頁 137。

【附表】

〈方正篇〉中備受質疑的 15 條事例與學者之評語

篇章	篇章內容摘要	學者之評語
5-3	魏文帝受禪，陳群義形於色	王世懋：「臨川以入方正，不亦幸乎？」 ⁷⁷ 劉辰翁：「『義形於色』是何等語？」 凌濛初：「所言正佞之尤。」
5-12	和嶠抱楊濟回杜預處，繼續參加杜預餞行筵席	王世懋：「此何足為方正？」 陳夢槐：「入方正，則弇州刪去，便不足惜。」
5-13	羊琇不願與杜預連榻坐	王世懋：「以慢鎮南為方正耶？」凌濛初：「臨川似左袒慢鎮南者，何耶？」 余嘉錫：「預功名遠出其上，而二（羊琇、楊濟）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。此為挾貴而驕，不當列於方正之篇。」
5-15	山該以著短衾為由，不願見司馬炎	劉辰翁：「直自媿其矮耳，不足言勝。」
5-16	向雄無辜受上司劉準笞杖，終不修上下之好	劉辰翁：「非方正之選」
5-20	庾敳用「卿」，逕稱王衍	劉辰翁：「似狎耳，非方正也。」
5-21	阮脩伐社樹	王世懋：「可稱辯，未是方正。」
5-26	周謨出任太守，周顗、周嵩話別	劉辰翁：「少年陵物，大有人以為方正。」 王世懋：「仲智傲很，伯仁友愛，無關方正。」
5-27	周嵩責問周顗，為何與刁協有情	王世懋：「此稍近方正，然得無過耶？」
5-37	王導、庾亮欲用孔坦為丹陽太守，孔坦拂袖而去	劉辰翁：「見辱方正。」 王世懋：「哪得為方正耶！」
5-39	陶侃救梅頤，梅頤感激下拜	王世懋：「王、陶二公當亂後欺幼主，擅收擅奪，無一可紀。梅既是陶私人，放免而拜，雖有一言寧便足稱方正？」
5-45	竺法深勸後來年少，勿信口批評前輩名士	劉辰翁：「狠語，見諂方正。」 王世懋：「道人乃藉人主名卿拒人，口吻寧是方正。」
5-49	王濛臨終，簡文欲成全他做東陽太守	王世懋：「此何與方正。」
5-55	桓溫批評謝萬是「撓弱凡才」	王世懋：「此無處著方正。」
5-63	江斡待王恭傲慢無禮	劉辰翁：「捷急語耳，非方正。」 凌濛初：「真是賣弄。」

⁷⁷ 以下王世懋等學者對〈方正篇〉之評語，錄於以下二書：一、〔南朝宋〕劉義慶撰；〔南朝梁〕劉孝標注；劉強會評輯校：《世說新語會評》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁166~205。二、〔南朝宋〕劉義慶撰；〔南朝梁〕劉孝標注；朱鑄禹彙校集注：《世說新語彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁249~300。余嘉錫所評則出自氏著：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984年）。

徵引文獻

（一）古籍

- 〔西漢〕司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1987。
- 〔東漢〕班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1981。
- 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1987。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1987。
- 〔宋〕李昉等撰：《太平御覽》，臺北：國泰事業有限公司，1980。
- 〔宋〕洪邁：《容齋隨筆》，收於《四部叢刊續編·子部》，上海：上海書店，1984。

（二）近人論著

- *毛漢光：《兩晉南北朝士族政治之研究》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1966。
- 朱鑄禹彙校集注：《世說新語彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2002。
- *牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1985。
- 吳冠宏：〈余嘉錫以史評進路箋疏《世說新語》的現象考察〉，《東華漢學》8，2008。
- 吳冠宏：〈魏晉「方正不阿」及「與世委蛇」之人物論述的探索——從余嘉錫箋疏《世說新語》所揭示之兩種甯武子之愚談起〉，《臺大中文學報》29，2008。
- *余英時：《中國知識階層史論》，臺北：聯經出版事業公司，1980。
- *余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：仁愛書局，1984。
- *李建中：《亂世苦魂——《世說新語》時代的人格悲劇》，北京：東方出版社，1998。
- *李修建：《風尚——魏晉名士的生活美學》，北京：人民出版社，2010。
- *周一良：《魏晉南北朝史論集》，北京：北京大學出版社，1997。
- *柳士鎮、錢南秀譯注：《世說新語譯注》，臺北：錦繡出版社，1992。
- *范子燁：《世說新語研究》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998。
- 徐芬：〈再論魏晉南朝的門閥制度——以《世說新語·方正》為切入點〉，《河南師範大學學報》哲學社會科學版 36.6，2009。
- *唐君毅：《中國哲學原論》，臺北：學生書局，1980。
- 唐長孺：《唐長孺社會文化史論叢》，武漢：武漢大學出版社，2001。
- 張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》，北京：中華書局，1998。
- 張蓓蓓：《中古學術論略》，臺北：大安出版社，1991。
- 梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，臺北：里仁書局，2004。

- 遼耀東：《魏晉史學及其他》，臺北：東大圖書股份有限公司，1998。
- 遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》，臺北：東大圖書股份有限公司，2000。
- 楊穎：〈《世說新語·方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》1，2010。
- 寧稼雨：《魏晉士人人格精神——《世說新語》的士人精神史研究》，天津：南開大學出版社，2003。
- 劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許鈇輝、黃俊郎等注譯：《新譯世說新語》，臺北：三民書局，1996。
- 劉強輯校：《世說新語會評》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 蔣凡、李笑野、白振奎評注：《全評新註世說新語》，北京：人民文學出版社，2009。
- 魯迅：《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1982。
- 錢穆：《國學概論》，臺北：臺灣商務印書館，1995。

（說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Fan Ziyie. *Research of Shishuo Xinyu*, Harbin: Heilongjiang Education Press, 1998.
- Li Jianzhong. *Bitter Souls in Chaotic Times—Personality Tragedy in Shishuo Xinyu*, Beijing: Oriental Press, 1998.
- Li Xiujian. *Fashion—Life Aesthetics of Wei Jin Scholars*, Beijing: People Press, 2010.
- Liu Shizheng and Qian Liangxiu. *Interpretations of Shishuo Xinyu*, Taipei, Jinxiu Press, 1992.
- Mao Hanguang. *Research on Scholar Politics in Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties*, Taipei: China Academic Writing Grants Committee, 1966.
- Miu Zongshan. *Talent and Mystery*, Taipei: Students Bookstore, 1985.
- Tang Junyi. *The Original Theory of Chinese Philosophy*, Taipei: Students Bookstore, 1980.
- Yu Yingshi. *History of Chinese Intellectual Class*, Taipei: Lianjin Publishing Company, 1980.
- Yu Jiayi. *Interpretations on Shishuo Xinyu*, Taipei: Zenai Bookstore, 1984.
- Zhong Yiliang. *Anthology of History of Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties*, Beijing: Beijing University Press, 1997.

New Exploration of *Chapter Fang Zheng, Shishuo Xinyu*

Wang, Miao-shun

(Received June 30, 2011; Accepted October 12, 2011)

Abstract

As previous research on *Shishuo Xinyu* failed to focus on the internal consistency and logics of the stories presented in the chapters of *Shishuo Xinyu*, the framework of the Confucian culture was often wrongly used to interpret the examples and the stories. Moreover, the previous research ignored the background of a particular time and space setting. As a result, conflicts and wide discrepancies among stories occurred, and people started to question Liu Yiqing's improper classification of chapters of *Shishuo Xinyu*. Among all, *Chapter Fang Zheng* was criticized most by Ming and Qing scholars.

This paper attempts to escape from the old interpretations and look at the original texts in a more understanding, empathetic manner, which in turn puts the scholars of Wei and Jin Dynasties in a "right" perspective. This paper discusses the following issues: a. Are the viewpoints in *Chapter Fang Zheng* an old continuation or a new change? b. What are the real historical faces, spiritual dimensions, and historical significance of *Chapter Fang Zheng*? and c. How did Liu Yiqing show the spirit of *Chapter Fang Zheng*?

Keywords: *Shishuo Xinyu*, chapter Fang Zheng, fang zheng, fang zheng spirit, scholars of Wei and Jin Dynasties, Scholar spirit