

何晏《論語集解》與魏晉學術思潮*

林宏安

國防大學通識教育中心助理教授

摘 要

何晏的《論語集解》一書向被視為魏晉玄學的重要著作，它同時兼具漢代經學與魏晉玄學的特色，既總結前代成果，也開啟了六朝新風氣。本文討論《論語集解》，認為它確實屬於新時代的儒家經學著作，但其「新」未必全展現在佔全書比例有限的「以老解儒」或「以玄解經」上。《論語集解》的「新」，主要展現在它不受限於特定舊說、力求融會貫通；超越經師說經之煩瑣、重探經典原始本義；追求創見、自由論述等層面上，正是這些特點，使之與漢代傳統經學分道揚鑣，同時開展了六朝儒學的新道路。

關鍵詞：何晏、《論語集解》、魏晉學術思想、援道入儒、六朝經學

* 作者感謝二位匿名審查委員之指正與寶貴意見。

壹、何晏與魏晉玄學

漢魏之際，除了政治上的大一統帝國崩解，在學術思想方面，本來在兩漢時期佔有優勢地位的儒家思想與傳統經學，在士大夫階層間漸漸失去獨尊的地位，原本潛伏的老莊哲學思想則趁勢抬頭興起，成為「玄學」的內在核心，不唯在哲學思想上與儒學分庭抗禮，甚至在經過此一時期重要思想家借用援引，以「援道入儒」的手段改造儒家經學，開啟了「魏晉玄學」的新時代。¹一般史家與學者們多認為：此一學術思想發生巨大變化的開端，是在曹魏齊王曹芳在位的正始時期(240-249年)，而代表人物則是何晏(190-249年)與王弼(226-249年)。

何晏常被人和王弼相提並論，兩人皆被視為開啟魏晉玄學的重要人物。何晏，字平叔，南陽人，少時在曹操府中成長，與曹氏宗室有密切關係。齊王曹芳在位之正始年間，曹爽當政，何晏擔任吏部尚書，負責人事晉用。何晏除了是政治上的活躍份子，同時也是一個學術與文化上的領袖，頗注意獎掖後進。當時年未弱冠的王弼就是因為他的激賞與提攜，才在學術界大放異彩。²《晉書·王衍傳》中對二人在玄學思想上的重要地位有如下敘述：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以為：天地萬物皆以無為本。無也者，開物成務，無往而無不存也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。³

指出：王、何二人在曹魏正始年間，藉由對老莊（其實只有老子）思想的探討與提倡，提出了魏晉玄學思想中最重要「無」這個命題。此後，玄學大行，成為魏晉，乃至整個南朝裡最重要的哲學思潮，更進一步影響整個時代的學術。劉勰在《文心雕龍·論說》裡觀察到：

迄至正始……何晏之徒，始盛玄論。於是聃、周當路，與尼父爭途矣。

4

學術風氣的改變，也影響到社會風氣，被認為危害了當時與後來的政治與社會體制。《晉書·儒林傳》記載：

有晉始自中朝，迄於江左，莫不崇飾華競，祖述玄虛。擯闕里之典經，習正始之餘論；指禮法為流俗，目縱誕為清高。遂使憲章弛廢，名教頹毀。⁵

「正始餘論」指的就是王、何、嵇、阮等人的思想言論。不過何晏與王弼在新時代學術思想的開展過程裡，實佔有絕對關鍵的地位。當然，老莊思想從先秦以來始終沒有消聲匿跡過，即使在獨尊儒術的漢代，也有其一定的影響力，尤其從東漢中晚期開始，士大夫間也開始重視老莊思想，但無論如何只能算是非主流的思想系統；莊子思想甚至只能在學術系統的邊陲活動。直到何晏作《道德論》，

¹ 曾春海，〈魏晉哲學導讀〉，《哲學與文化》，30:4，2003年4月，頁59-62。

² 楊勇，〈《世說新語校箋》〉（台北：正文書局，1976），頁151，〈文學〉，第6條注引〈弼別傳〉。

³ 吳士鑑、劉承幹，〈《晉書》校注〉（台北：藝文印書館二十五史本）43/22a-22b。

⁴ 范文瀾，〈《文心雕龍注》〉（台北：台灣開明書店，1993）4/29b。

⁵ 《晉書》校注 91/2a-2b。

⁶王弼作《老子注》及《老子指略》，道家思想才得到高層士大夫的正面提倡，也從此得到系統化的詮釋與引用，成為和儒家並途爭立的思想體系，後來更進一步成為主流。就這點而言，何晏與王弼的確是「老氏之功臣」。

然而，作為老氏功臣的何、王二人，是否就一定是孔教之罪人呢？從西晉起，一直到清代，持這種論點者不乏其人。⁷其中對何晏、王弼攻擊最烈，也最為人熟知的，當推東晉的范寧(339年-401年)。他不但將西晉時儒教崩壞的現象歸咎於二人，甚至還認為他們得為西晉之覆亡，東晉之頹弱負責。《晉書·范寧傳》中記載范氏對二人的強烈批判：

王、何蔑棄典文，不遵禮度，遊辭浮說，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，緬焉將墜。遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵，禮壞樂崩，中原傾覆。古之所謂「言偽而辯，行僻而堅」者，其斯人之徒歟？⁸

在這激烈的攻擊後，范寧提出他那有名的論斷：何、王二人，「罪過紂桀」，因為他們敗壞的是好幾世代的風氣。

何晏與王弼在魏晉玄風大暢的關鍵角色自然來自他們對《老子》的提倡，但鼓吹老子思想，就必然是對孔子所代表的儒家禮教體系的貶抑嗎？考諸當時史實，我們不難發現，何晏與王弼從來不曾「蔑棄典文」，他們在當時對儒學也有重大的貢獻：何晏著有《論語集解》，王弼則以《周易注》、《周易略例》、《論語釋疑》流垂百代。清儒錢大昕說：

典午之世，士大夫以清談為經濟，以放達為盛德，競事虛浮，不修邊幅。在家則綱紀廢，在朝則公務廢。……然以是咎嵇、阮可，以是罪王、何不可。……自古經訓顯門者，列於儒林，若輔嗣之《易》，平叔之《論語》，當時重之，更數千載不廢。方之漢儒即或有間，魏晉說經之家，未能或之先也。……論者又以王、何好老莊，非儒者之學，然二家之書具在，初未嘗援儒以入莊、老，于儒乎何損？⁹

近世學者亦多留心何晏、王弼實為「儒道兼修」之人，其與老氏親近固然屬實，但他們和儒家關係亦極深刻。湯用彤在〈王弼之周易論語新義〉一文中便指出：

世人多以玄學為老、莊之附庸，而忘其亦係儒學之蛻變；多知王弼好老，發揮道家之學，而少悉其未嘗非聖離經。其生平為學，可謂純宗老氏，實則亦極重儒教。其解老雖精，然苦心創見，實不如注《易》之絕倫也。

⁶ 何晏之著作有《周易講疏》、《論語集解》和《道德論》等，但只有《論語集解》保存下來，餘皆佚散。《列子·天瑞篇》與《仲尼篇》張湛注引何晏〈道論〉與〈無名論〉，一般推測即其《道德論》之部份佚文。

⁷ 西晉裴頠視王、何的正始之音為異端，大加撻伐；東晉葛洪、范寧、北齊的顏之推等，對何晏王弼亦有負面評價。及至明末顧炎武，因感於家國身世之痛，對王何二人等正始之徒，更絕無好感。詳見侯外廬編，《中國思想通史》第三卷，《魏晉南北朝思想》（北京：人民出版社，1980年版）頁26-36中有關「清談」的歷代評價部分。

⁸ 《晉書》注75/33b。

⁹ 錢大昕，〈何晏論〉，《潛研堂文集》（台北：商務印書館，1968）2/26-27。

此論雖對王弼而發，實則用在何晏身上亦頗貼切。尤其何晏有關老子思想的著述今日多剩斷簡殘篇，唯獨《論語集解》傳世，成為後世儒家經典之一。因此，說何晏在思想學術上的地位來自老子思想，倒不如說得自於《論語》，來得適切，也更易實徵。事實上，錢穆先生就認為：不該把何晏（當然還有王弼）視為道家，他們實為「儒家中人」。¹¹

不過，不管是討論王、何二人的道家思想色彩，或是將之視為儒門中人來論斷，學者眼光多半只放在王弼一人身上，何晏只是「兼及」。從「王、何」這一詞的排序，即可嗅出此中意味。在身處玄學思潮當中的六朝人眼裡，何晏最足稱道之事，恐怕是因其位高權重的學術社交圈要人身份，對王弼這少年後進拔擢有加的「慧眼」，與自認不如的氣度胸襟，他本人的思想見解與著述，似乎顯得不是那麼關鍵。從後世角度來看，王弼以其天才卓絕，注《老子》，又寫下《老子指略》，對老氏思想在魏晉之際的流行大盛，有絕對關鍵之作用，何晏的《道德論》卻只剩下佚文殘篇，自然無法比擬；王弼作《周易注》，擯落漢代以象數說《易》的風氣，開創了思想史上的新局，對後世有極深影響，更非何晏所能追攀。因此，後世更加看重王弼，較忽視何晏，乃屬事有必然。

近來學者們對何晏的《論語集解》一書大概有兩種不同的看法，一是看重其對漢代經學注經模式的承襲，視之為對漢代《論語》學術傳統的總結。¹²另一種看法則重視其新變的特性，認為何晏在其中展現了玄學與道家思維的特色，和王弼的《周易注》同樣開啟了以「三玄」裡之老、莊之學詮釋儒家經典的模式，誠為魏晉玄學的先河。¹³事實上，位於新舊學術思潮交會之際，《論語集解》一書很可能同時兼具漢代經學與魏晉玄學的特色，既總結前人成果，也開啟了新的風氣。問題在於：就其內容，它仍屬於儒家本位，抑或骨子裡根本充滿老子思想？筆者的看法是《論語集解》確實是屬於新時代的儒家經學著作，但其「新」未必全展現在佔全書比例有限的援道釋儒之上。《論語集解》的「新」主要展現在它不受限於特定舊說、力求融會貫通；超越後儒說經之繁瑣、重探經典原始本義，遂與傳統經學分道揚鑣，同時開展了六朝儒學的新道路。

貳、《論語集解》之承先與啟後

一、《論語集解》與漢代《論語》學

《論語集解》非出自何晏一人手筆，他是何晏集合魏廷中之孫邕、鄭沖、曹羲、荀顗等學者所共同完成的作品，於曹芳在位的正始年間問世。是書之宗旨，書前的序文中說得非常明白：

前世傳授師說，雖有異同，不為訓解；中間為之訓解，至於今多矣。所見不同，互有得失。今集諸家之善，記其姓名。有不妥者，頗為改易。

¹⁴

¹⁰ 湯用彤，《魏晉玄學論稿》（北京：人民出版社，1957）頁84。

¹¹ 說見錢穆，〈魏晉玄學與南渡清談〉一文，收於《中國學術思想史論叢》（台北：東大圖書股份有限公司，1985）頁69-70。

¹² 王曉毅，〈王弼《論語釋疑》研究〉，《齊魯學刊》，1993年第5期，頁94-95。

¹³ 閻春新，〈《論語集解》何晏注初探〉，《齊魯學刊》，2010年第2期，頁16-22。

¹⁴ 何晏，《論語集解》（台北：新興書局，1990），〈序〉，頁1下。

可見《論語集解》的主要目的，在於廣納前人對《論語》一書的種種說法，擇其安妥之論，並加以己見，共同編纂出一部新的《論語》注本。

說法曾被援引收入《論語集解》中的「諸家」，有孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭玄、陳群、王肅、周生烈等人，包括了西漢到三國時代注解《論語》的眾多經師學者。從這個角度來看，《論語集解》的確是一部總結兩漢《論語》學的「集大成」之作。不但如此，《論語集解》在「兼採眾說」這一特點上，也有濃厚的兩漢《論語》學色彩。

在漢代，《論語》一書並非五經之一，因此未曾立於官學。然而由於是書性質特殊，乃孔子與門人弟子言行的第一手記錄，因此格外受人重視，雖非五經，卻享有群經的地位。此外，在漢代的儒生中間，也鮮有人不嫻習《論語》。¹⁵，這一方面固然與它和《孝經》一樣，是漢代童蒙的啟蒙讀物有關，一方面也可以看出它在漢人心目中的重要性。因此終漢之世，為之作注講解而名家的學者，多不可數。

從《漢書·藝文志》的記載中可知，西漢之世，《論語》共有三個不同的傳承系統，一是《古論》，源自出於孔壁的古本《論語》；一是《魯論》，一是《齊論》，乃漢興後在魯、齊二地流傳的兩種《論語》版本，三者篇章次第略有差異。《魯論》有龔奮、夏侯勝、韋賢、扶卿、蕭望之、張禹等人傳之，而《齊論》則有王吉（陽）、宋畸、貢禹、五鹿充宗、庸生等人傳之。¹⁶至於《古論》，有孔安國的傳注，但在漢世似乎並沒有廣為流傳。¹⁷

乍見之下，《論語》在西漢的傳承，似乎正如今文博士一般，有著所謂「師法」的限制，但仔細考察，卻又不盡然如此。其中關鍵人物是張禹。《藝文志》繫張禹於《魯論》系統之下，並且說他最後出，「而行於世」。¹⁸但考之《漢書·張禹傳》，則似又不然：

始魯扶卿及夏侯勝、王陽、蕭望之、韋玄成，皆說《論語》，篇第或異。禹先事王陽，後從庸生，采獲所安，最後出而尊貴。¹⁹

如此，張禹應該是傳《齊論》的（王陽、庸生皆習《齊論》），何以《藝文志》以為其學乃《魯論》？事實上，張禹是一個兼採眾家的學者，他不僅先後師事《齊論》中的王、庸二家，更遍採齊、魯兩個系統的《論語》精華。皇侃《論語義疏·敘》中便說張禹「就建（夏侯建，夏侯勝之侄）學《魯論》，兼說《齊論》」。²⁰兩份資料對張氏所學以何者為先、為主，恰好相反。然則張禹實是貫通齊、魯兩系統《論語》學之人。他出入齊、魯之《論語》，最後再以《魯論》為基礎，形成西漢《論語》的通行本，並且為之訓說。因為最為完備，是以為世人所「尊貴」，「學者多從張氏，餘家寢微」。²¹也就是說，在西漢之世，治《論語》的學者就

¹⁵ 有關《論語》一書在漢代受到重視的情形，可以參見徐復觀，《中國經學史的基礎》（台北：學生書局，1982）頁186-189裡的描述。

¹⁶ 王先謙，《漢書補注》（台北：藝文印書館二十五史本）30/19a-21a。

¹⁷ 《漢書·藝文志》中並未記載《古論》系統的傳承情形。此處乃據《論語集解·序》中「《古論》唯博士孔安國為之訓解，而世不傳」等語得知。

¹⁸ 《漢書補注》30/20b-21a。

¹⁹ 《漢書補注》81/14a。

²⁰ 皇侃，《論語義疏》（台北：藝文印書館「無求備齋論語集成」元治刊本，1966）4a-4b。

²¹ 《漢書補注》81/14a。

已經有兼採眾說，出入三《論》的現象了。²²

及至東漢，除了繼承張禹的包咸、周氏二家之外，馬融又為《古論》訓說，²³因此各家《論語》依然活躍。漢末經學大師鄭玄乃一秉其會通群經的精神，再以《魯論》為底，參考齊、古二《論》，刊修漏失，為之傳注，²⁴著成有名的《論語鄭注》。至此，《論語》得到了一次最徹底的匯整合流。

以此觀之，《論語》一書從西漢起便有強烈的融鑄諸說，統一異同的傾向，因此，何晏的《論語集解》正是繼承這個傳統的最終成果。它的「集大成」色彩，恐怕是初讀此書者意識到的第一個強烈印象。從全書援引前說與自下己意的比例來看，在解釋原文字句文義時，前師說法佔了大約十分之九，可見何晏等人對前人說法大致贊成，因而加以援用，而且每條原文所用的前人說法多不只一家之見，十足展現其「兼容並蓄」的態度。如《微子》篇「長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津」條，由於原文較長，故何晏等人同時引用鄭玄、馬融、孔安國等人的說法為注，加上己說，共四家。²⁵因此，把《論語集解》視為一部總結兩漢經師說《論語》成果的「集注」，似乎是件最自然不過的事。

二、《論語集解》是否「以老釋儒」？

不過，《論語集解》並不是一件這麼簡單的作品，僅具「集大成」之承先作用。事實上，它更突出的地方，還是在於「啟後」——它一方面充份展現了漢末以來士大夫對漢代經學的不滿，亟欲掃除俗儒庸說，直追經籍真旨的傾向，一方面也為其後的學術風氣作了一個示範：自由開放的問學、立論態度。筆者覺得這兩個特色正是《論語集解》最值得我們探討的地方，也是它在魏晉學術史中應佔有一席之地的主要原因。

在展開這一部份的討論之前，有一個問題需要先作一番說明，即前面所提過的，《論語集解》是否運用「援老釋儒」的方式來標舉「新義」？按照多數學者的看法，《論語集解》與王弼的《周易注》是魏晉思想界將儒家經學「玄學化」的先鋒之作。如趙紀彬便持論：

在這些著作裡（指《論語集解》與《周易注》），他們都用老莊思想解釋儒家哲學，使儒家成了玄學的附庸。²⁶

此外，劉大杰在《魏晉思想論》中也採取相同的觀點。²⁷新近一些的看法，如任繼愈主編的《中國哲學發展史》，基本上也沒有太大的差別。²⁸這種看法似

²² 除了張禹外，另一個跨越不同門戶的例子，是扶卿。據《漢書·藝文志》，扶卿所傳乃《魯論》，但東漢王充《論衡·正說》中卻記載：孔壁《論語》出土後，曾由孔安國將之教授給魯人扶卿。見黃暉，《論衡校釋》（台北：商務印書館，1983 年版）28/1132-1133。這和前述班固、皇侃對張禹的《論語》學所師以何者為主的看法恰好相反的例子近似，可以看出《論語》在漢代的傳承，常令習於以門戶家法劃分涇渭的後世學者混淆不清，正好說明其複雜流動的特性。

²³ 《論語集解·序》頁 1。

²⁴ 見《論語集解》頁 1；清人顧懷三，《補後漢書藝文志》（收於點校本《後漢書》之後）卷二，頁 995。

²⁵ 《論語集解》18/81-82。

²⁶ 趙紀彬，《中國哲學思想》（北京：中華書局，1948）頁 120-121。

²⁷ 劉大杰，《魏晉思想論》（北京：中華書局，1939）頁 22-23。不過，劉氏亦客觀指出：是書有「總結」漢代儒家經師對《論語》眾多意見的一面。

²⁸ 〈魏晉南北朝的經學〉，收於任繼愈主編，《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1988）頁 627-628。

乎太過想當然耳了些。王、何二人雖為魏晉玄學的先鋒，但其著作與玄學的關係卻仍然有待我們小心求證。就《論語集解》一書而言，書中所引佔十之八九的漢代經師說法，自然不太可能有什麼「援老釋儒」的傾向；而何晏等人的新注裡是否有此情形，也應該仔細分析。誠如前引錢大昕所說，「二家之書俱在」，要回答這個問題，最好的方式，就是檢視《論語集解》一書的內容，看看《老子》的影子是否真的縈繞不去。

試以最常被認為此書中含有「魏晉新義」的〈先進篇〉「回也其庶乎！屢空」一條為例，何晏注：

言回庶幾聖道，雖數空匱，而樂在其中。賜不受教命，唯財貨是殖，億度是非。蓋美回所以勵賜也。

一曰：屢，猶每也。空，猶虛中也。以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不能至於知道者，各內有此害。其於庶幾每能虛中者，唯回懷道深遠，不虛心不能知道。子貢雖無數子之病，然亦不知道者。雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，亦所以不虛心也。²⁹

同一段文字有兩條注，說明何晏對《論語》此條有二種見解。前一條注相當平實，屬於傳統儒家看法，且但訓說字義，可不論；後一條注則因為出現「虛中」、「懷道深遠」等字眼，遂被視為有濃厚《老子》色彩。此條注文引用了《老子》裡的語言與概念，強調了孔子之道玄遠難以把握（這點與儒家的傳統看法不同），唯顏回能虛心求教（這是對「屢空」提出了全新的解釋），故能體會。很顯然的這條注充滿了《老子》的意趣，故與傳統儒家相去絕遠。

再如〈衛靈公篇〉「予一以貫之」條，何晏注道：

善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致，知其元則眾善舉矣，故不待多學，而一知之。³⁰

儘管「天下殊途而同歸，百慮而一致」直接來自《周易·繫辭》，但統一舉萬，以簡御繁的概念，很容易讓人聯想到王、何二人「貴無」理論裡的「本」、「末」之辯，這裡的「一」也玄味十足。當然，我們可以認為何晏在此闡發了孔子的知識論：只要掌握住大原則與大方向，自然可以從紛擾的眾多現象裡理出一個頭緒，更何況，這條注的見解是從原文中孔子不認為自己是「多學而識之」的脈絡得來的，但是何晏顯然樂於運用《老子》概念來解說孔子言語。³¹

身處漢末以來老莊之學漸暢的時代氛圍下，加上何晏本人對玄學興趣，其注《論語》引用若干《老子》的概念與思維來詮釋儒家思想本不足為奇。問題是究竟什麼樣的程度才稱得上是「以老釋儒」或「經學玄學化」呢？筆者以為何晏引老莊入《論語》的情況相當有限且節制，他「以老釋儒」色彩的相對於王弼是較為淡薄的。我們不妨用王弼《論語釋疑》的殘文來與何晏注作一對比。在〈述而篇〉「子溫而厲，威而不猛，恭而安」條下，王弼的注說明了這幾個形容詞互相對反的情況後，接著說道：

²⁹ 《論語集解》11/48-49。

³⁰ 《論語集解》15/67。

³¹ 有關何晏引用《老》、《莊》、《易》三玄概念為《論語》添加玄味的討論，參見簡淑慧，〈從《論語集解》談何晏的玄學思想〉，《萬能商學學報》，第16期(2011年)，頁11-24；閔春新，〈《論語集解》何晏注初探〉，頁18-21。

故至和之調，五味不形；大成之樂，五聲不分；中和備質，五材無名也。

32

這正是援老釋儒的標準作法，不但完全引用《老子》文字，理念更是純粹《老子》哲學。但《論語集解》裡，此條根本無注，顯然何晏認為這段文字不必多加解釋。再如同篇「子曰：志於道」條，王注是：

道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。是道不可體，故但志慕而已。³³

何注則曰：

志，慕也。道不可體，故志之而已。³⁴

兩注大意雖近，然王弼顯然亟於以老氏語言與概念解孔，而何晏對此卻只是「點到為止」。
〈泰伯篇〉「大哉堯之為君也」條則是一個極端的例子。王弼注曰：

聖人有則天之德，所以稱唯堯則之者，唯堯於時全則天之道也。蕩蕩，無形無名之稱也……故則天化成，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，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！³⁵

注文不但充滿老子思想，連文字上都有襲用痕跡。「以老釋儒」，莫此為甚。相較之下，何晏對此條的注，一方面引用孔安國、包咸的舊說，一方面自下注解，也不過簡單訓詁一下文義字義而已，³⁶可說毫無老莊氣味。

從這幾個例子來看，《論語集解》何晏自注的部分固然引用了《老子》的概念與語言來詮釋《論語》裡的章節，但個人認為程度不深，離濃厚的「以老釋儒」傾向似乎還有段距離，目之為「經學玄學化」的產物似乎更加不妥（相對而言，王弼的《論語釋疑》卻顯然是典型的代表）。筆者認為只是追索何晏《論語集解》自注部分有多少比重以玄釋儒，似乎容易忽略掉其他更重要的面向。畢竟在時代學術風潮影響下，《論語集解》無可避免一定帶有部分道家色彩，很容易就可以找出來。但若僅止於此，恐怕我們會漏失了《論語集解》如何真正開啟「魏晉新義」的重要意義。

參、《論語集解》的「魏晉新義」

《論語集解》究竟在何處展現了它身處魏晉思潮中的意義呢？筆者認為有二：一是它反古求經，直追「本旨」的做法，二是它自由論講，不拘前說的態度。

³² 王弼《論語釋疑》已佚，但在皇侃與邢昺的《論語》注疏裡仍保留若干殘文。我採用的版本是樓宇烈的《老子·周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1978）後所附的王弼《論語釋疑》輯佚。引文見該書頁624-625。

³³ 《老子·周易王弼注校釋》，頁624。

³⁴ 《論語集解》7/31。

³⁵ 《老子·周易王弼注校釋》頁626。

³⁶ 《論語集解》8/37。

這兩點事實上都源自東漢中晚期以來儒家經學自身的傳統，但在進入魏晉之世，透過何晏以思想學術名家之手，肯定了此一源自經學內部的伏流，並且引導了後世六朝經學的走向。這似乎是《論語集解》對魏晉以降的學術思潮的另一個重要貢獻。

兩漢經學之病，至東漢愈形明顯，頗受士大夫之攻擊，而其中最為人所詬病者，乃是繁瑣破碎的「章句之學」。「章句」是解經的一種方式，為的是要將經文中的文意疏通串解，好讓學習者明白。這本屬必要之事，但漢代立經於官學，又置諸經博士，經師為了鞏固自己學說的地位，強化自己所傳經籍的特色，不免在解經授徒時大費周章，不但牽引大量相關資料來飾說經文，有時更為迎合時尚，把經書改造成包含大量流行思潮（如陰陽五行、災異等觀念）的面貌。於是，漢代經學一方面在思想上有庸俗之病，一方面又因博士師法的傳承而日益繁雜支離，失去探求經文大義的功能。³⁷

經學之病，早在漢興之初就為人所注意。夏侯建治《尚書》，以「牽引次以章句」之方法說經，因而遭到其叔夏侯勝斥為「章句小儒，破碎大道」，³⁸此乃眾所周知。東漢的班固描述章句之病時更清楚地說道：

後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體。說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言。安其所習，毀所不見，終於自蔽。此學者之大患也。³⁹

因此，在兩漢之世，凡追求通達的士人，大多只問求得經義大旨，既不肯自限一經，更不願拘泥於章句之學，像揚雄、馬援、桓譚、班固、王充、荀淑、韓韶、盧植等人，都是例子。⁴⁰甚至連朝廷也有意裁抑這種章句泛濫的學風。⁴¹不過，朝廷的意圖始終無法收到成效。事實上，只要博士不廢，章句之學自不可能根除，因為博士、家法、章句本就是三位一體，只要利祿之途仍暢，通經致仕仍行，章句之學自不會沒落。

東漢中期後，一方面隨著古文經學的漸得優勢，一方面也因朝廷力量漸弱、通經致仕之路漸窄，直接導致今文經的章句之學衰微。當時的經學大師，多以博通融會諸經為志，而鄭玄為其中最佳的代表。《後漢書·鄭玄傳·論曰》說：

及東京，學者意各名家，而守文之徒，滯固所稟，異端紛紜，互相詭激。遂令經有數家，家有數說，章句多者或乃百萬餘言。學徒勞而少功，後生疑而莫正。鄭玄括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失。自是學者略知所歸。⁴²

鄭玄號為古文經大師，然其特色卻在於打破古、今文經的門戶分野，更打破諸經家法師說的藩牆，眾採諸家，調和折中。這種工作，對融合古、今文經的成

³⁷ 以上對漢代經學的描述，參考林慶彰，〈兩漢章句之學重探〉，收於《中國經學史論文選集》（台北：文史哲出版社，1992）頁 227-294。

³⁸ 《漢書補注》75/5a。

³⁹ 《漢書補注》30/27a。

⁴⁰ 以上各家「不好章句」的情形，參見〈兩漢章句之學重探〉，頁 290-292。

⁴¹ 參見錢穆，〈東漢經學論略〉，《中國學術思想史論叢》頁 44-46。

⁴² 《後漢書》35/1212-1213。

見，使家法章句不再莫衷一是頗有其效，但是對說經瑣碎煩雜之弊，則並無根本上的改進。《後漢書》本傳中說他遍注群經，「凡百萬言」，又說他「質於訓辭，通人頗譏其繁」，⁴³足證通過調和折中、串講諸說，仍然未能將經學之病改造到家，更難以饜足漢末以來一心直追經義根本大旨的「通人」的要求。此乃鄭玄在經學「小一統」後不久，荊州學派又以「反鄭」旗號興起的主因。⁴⁴

進入曹魏以後，以「通人」自許的士人更不能忍受漢代經學的煩瑣毛病。對漢代經學攻擊最為激烈的例子，出現在荀彧身上。《三國志·魏志·荀彧傳》注引何劭〈荀彧傳〉記載：

彧諸兄並以儒術議論，而彧獨好言道。常以為：子貢稱夫子之言性與天道不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。彧兄侯難曰：《易》亦云：聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡為不可得而聞見哉？答曰：蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通于意外者也；繫辭以盡言，此非繫乎表者也。斯者象外之意、繫表之言，固蘊而不出矣。⁴⁵

《世說新語·文學》中亦載此事，唯文字較簡省耳。⁴⁶荀彧這番言論，向為治漢晉學術思想者所重，認為是當日儒、道興衰陵替之重大線索。荀彧「好言道」之「道」究竟是指「道家」的「道」，還是孔子「性與天道」的中的「道」，或許可以再議，但這個例子頗能表現漢末到魏晉士人對兩漢以來的經學的不滿之情，他們認為：阻礙人們直接去體會「聖人本意」的文字障，正是那些經師所傳的種種經說。對荀彧來說，甚至連經籍本身也成了文字障。也就是說，不但前人說經可以棄，連經典亦可棄而不論，因為聖人的「本意」是無法透過文字來理解的。

何晏與王弼在正始年間開創出的新學，雖不若荀氏激進到要拋經棄籍的地步，但其精神卻一脈相承，也因此必定碰上「聖人本意」與「後世經說」之間的矛盾。因此，王弼在注《易》之外，得用「言意之辯」的概念，來化解這個困局，將荀彧對經說乃至於與經典的質疑消解；何晏對此雖無明白的文字論述，卻在他實際著作裡示範了他的解決之道。湯用彤描述其時思想界一般傾向時，有一極精彩的比喻：

大凡世界聖教演進，如至繁瑣失真，則常生復古之要求。耶穌新教，倡言反求聖經；佛教經量部稱以慶喜（阿難）為師，均斥後世經師失教祖之原旨，而重尋求其最初之根據也。⁴⁷

何晏之《論語集解》正是這種「求最初之根據」精神的最佳例子之一。孔子為儒家之「教祖」，因此何晏等人在求破除兩漢經學之流弊時，特地從諸多儒家經典裡挑出最能代表孔子「原本」思想精神的《論語》著手，其欲收「正本清源」之效的心態，豈不昭然若揭？這種做法，與鄭玄「調和折中」諸儒之說的方式，

⁴³ 《後漢書》35/1212。

⁴⁴ 有關漢末以來士大夫「尚玄遠」，欲探求宇宙人生事物之抽象原理，因而對漢代經學發出「簡化」要求的情形，以及漢末荊州學派反鄭玄的傾向，均見余英時，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，收於《中國知識階層史論》（台北：聯經出版公司，1992）頁276-281；287-288。

⁴⁵ 《三國志》（點校本）10/319-320。

⁴⁶ 楊勇，〈《世說新語校箋》〉（台北：正文書局，1976）4/153。

⁴⁷ 《魏晉玄學論稿》，頁87。

實有極大不同。鄭玄採摭眾說，遍注群經，猶在兩漢經學之藩籠中；何晏單注《論語》，已經充滿了「以一統萬」的新氣象，另開學術思想的新天地了。從此角度來看，何晏實在是一名不折不扣的「儒門中人」，因為他不但沒有拿「異端邪說」來攻擊儒教，反而孜孜於「復古」孔氏之說。

撇開象徵意義層面不論，何晏等人在實際注解《論語》時，也一樣透露出這種「反古求經」的精神。前文論及《論語》在兩漢之傳承歷史，曾以張禹與鄭玄為前後「集大成」之代表，但何晏在《論語集解》裡引用最多的，卻不是這兩人的說法，而是早已「不行於世」的孔安國《古論》系統。稍微思考一下孔安國的《古論》系統出自孔壁，孔安國又恰為孔子之後嗣等事實，則何晏之所以偏好此一尚未受到後世經師「污染」的《論語》的意義，可謂思過半矣。這正是一種為了求得「聖人本意」而採取的復古學風。

至於《論語集解》表現出來的自由立論學風，則可以從何晏自注部分獨排眾說，自標新義處看出。〈為政篇〉「溫故而知新，可以為師矣」條下，何晏注曰：

溫，尋也。尋繹故者，又知新者，可以為人師矣。⁴⁸

這種解釋方式，似乎和一般以為的孔子原意有些出入。原文意思應該是溫故而得以知新，故與新有邏輯上的前後關係；何晏卻將故、新並論，當成獨立的兩件事。儘管有論者以為何晏此注有為其「新學」求理論依據之嫌，⁴⁹但若不存成見，則此注亦可以視為他對孔子說法的新體會。這正是一種自由立論的態度，和漢儒拘於師法章句的作法，相去甚遠。再如〈衛靈公篇〉「子曰：無為而治者，其舜也與？」條下。何晏注道：

言任官得其人，故無為而治。⁵⁰

此條文字若在一般經師手中，可能會牽連大量有關舜的事跡來作注解，但何晏卻非如此。他直接了當地用了五個字，就把「無為而治」的核心要點說完，既不牽連古史故事，也不採用舊說，完全直接按己意解釋。

再如〈里仁篇〉「子曰：朝聞道，夕死可也」條，晏注曰：

言將至死，不聞世之有道。⁵¹

〈述而篇〉「子曰：聖人吾不得見之矣，得見君子者，斯可矣」條下，晏注是：

疾世無明君。⁵²

兩注不但簡潔扼要之至，而且還超越文字訓釋、句意解說等繁瑣步驟，直接探索孔子說這番話背後的「微言大義」，甚至到了有些過度詮釋的地步。檢閱全

⁴⁸ 《論語集解》2/12。

⁴⁹ 《中國思想通史》，頁106。

⁵⁰ 《論語集解》15/67。

⁵¹ 《論語集解》4/19。

⁵² 《論語集解》7/33。

書，我們可以發現何晏在下注時，往往文字精省，或略釋字義，或講論大旨，少有夾纏。這種現象充份顯示注者對自己看法的自信，也可以看出他將經典的注釋當作一種開放的論述空間，不妨「各言爾志」。這正是與漢代經學最截然二分之一處。湯一介論魏晉治經學之方法特色時，曾云：

漢人解釋經籍為章句之學，往往是一章一句照字面解釋。這種章句之學雖於名數的考證、訓詁有其意義，然既煩瑣，又因循章摘句守而難有創見。魏晉人用「得意忘言」的方法解釋經籍，則比較自由，可求意於言外，因此往往不一定符合原意，但能有所創見。⁵³

在何晏的《論語集解》自注部分，我們確實看到這種擺脫煩瑣章句，直指經義核心，甚至未必合乎原旨的現象。筆者認為這種自由開放的立論態度，鼓勵了後世諸家群起注解《論語》，不但以老釋儒，甚至引佛入孔的闡述盛況有相當的啟發作用。⁵⁴

肆、結論

由上面的討論，我們可以清楚看出何晏的《論語集解》在魏晉學術思想發展上的重要地位。它的意義不僅在於一般所認為的「以老釋儒」，成為開經學玄學化風氣的著述之一，同時也在於它如何順著漢末以來士大夫不滿兩漢經學，亟思突破，以直追「聖人本意」的學術思想傾向，更在於它表現出一種全新的、自由立論著說的自信學風。長期以來，此書後兩個傾向常受忽視，實則它們是關係到整個魏晉南北朝學術思想的核心，值得我們多去留心。向秀、郭象大膽地改造《莊子》，「大暢玄風」，⁵⁵此為人所熟知，乃玄學中自由學風之展現；而儒家經學裡亦不乏其例。筆者願舉一個有趣的例子來作為本文之結。前面提到過，對何晏與王弼攻擊最力的，屬東晉之范寧，他是南北朝裡最堅守儒家本位的學者，其成名著述是《春秋穀梁傳集解》一書。在此書序中，他談到：

《春秋》之傳有三，而為經之旨一。臧否不同，褒貶殊致，蓋九流分而微言隱，異端作而大義乖……凡傳以通經為主，經以必當為理。夫至當無二，而三傳殊說，庸得不棄其所滯，擇善而從乎？既不俱當，則固容俱失。若至言幽絕，擇善靡從，庸得不並舍以求宗，據理以通經乎？雖我之所是，理未全當，安可以得當之難，而自絕於希通哉？⁵⁶

雖然其用語與前文所提及的玄學用語不同，但范寧在此處確然同樣展現出「直追經籍、聖人本意」的態度，以及面對雜駁煩瑣的前人說法時，如何以「必當」為標準進行取捨，甚至不惜全部否定、自創新說之「自由論學、立說」之風範。尤其「以理解經」概念的提出與自信心，更非漢代前儒所能想像之新境界。

⁵³ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，1987），頁207。

⁵⁴ 何晏之後，注說《論語》的名家極多，而收錄這些注家見解最備之書，當數梁代皇侃的《論語義疏》一書。有關魏晉注家注《論語》與皇《疏》「玄學化」的情形，可參見《中國哲學發展史·魏晉南北朝》頁639-642；孫述圻，〈論皇侃的《論語義疏》〉，《中國經學史論文選集》頁604-618；宋鋼，〈學術史視野下的六朝《論語》學〉，《文史哲》，2009年第1期，頁48-57。

⁵⁵ 語出《世說新語·文學》，見《世說新語》頁157。

⁵⁶ 范寧，《春秋穀梁傳集解》（台北：商務印書館四部叢刊本）頁2a-2b；3a。

然則思想流派上「敵對」之兩造，「其旨一」也，更讓我們看到跨越玄學與儒學之魏晉學術思潮之共通性。

He Yen's Collective Annotations of the Analects of Confucius

Lin, Hung-An
General Education Center, National Defense University

Abstract

He Yen's (c195—249) Collective Annotations of the Analects of Confucius(Lu Yu Jijei, 論語集解)was considered as an important work for Metaphysics of the Wei and Jin Dynasties (Wei Jin Xuan Xuei, 魏晉玄學). It inherited the traditional classics study of Han Dynasty and showed new ways for future scholars. However, It's new ways was not entirely accounted for adopting thoughts of Taoism into Confucianism (援道入儒), but also showed in aspects such as transcending old and authoritative annotations, exploring the original meanings of Classic canons, and pursuing creative opinions and freedom of discourse. These features were key elements of Confucianism of the Six Dynasties.

Key words : He Yan, Collective Annotations of the Analects of Confucius, Thoughts of the Wei and Jin Dynasties, Adopting thoughts of Taoism into Confucianism , Confucianism of the Six Dynasties