臺大中文學報　第四十期
2013 年 3 月　頁 197~248
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

魏晉「知解」抉微

——由「知解」到「玄解」

江　建　俊*

提　要

魏晉學術歷經「儒學玄學化」、「佛學玄學化」及「經生文士到名士」之轉折，「儒學玄學化」以溝通儒、道爲核心，「佛學玄學化」以「格義」爲方法，成功地接引異域殊方之教義；而士人則由執守章句、遵循師法家法、崇尚禮教，到會通大義、自由議論、崇尚自然的轉變。因帝力式微，道家思想衍盛，思想相對蓬勃，諸子之說復起，其有「以述爲作」，藉注解《老》、《莊》、《易》三玄及儒家經典，而注入新義，扭轉本經，證成己說；或自作子書，立言興論，藉著清談縱辯時，明標新理，而取一坐之勝，談客之能否成爲玄學家，在乎其是否有創解、有新論，能推出前人所未有的名理。而佛學也由玄學之普扇而因風易行，終匯入中華文化之流。此貴尚通達，勇於突破陳說，思維靈動，充滿創意及批判精神之新學風，實拜認知方法之鉅變。從集解、通解、達解、略解、神解、隱解、義解、精解、慧解、妙解、實解之取代淺解、歧解、浮解、顯解、闇解、生解，終與「忘言得意」、「形超神越」、

本文於 101.11.28 收稿，102.02.27 審查通過。
＊國立成功大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

「遊心太玄」之新思維相扣，遂一轉辨名析理之「知解」，爲會心神悟之境界義的「玄解」，此乃魏晉新學精神之透顯。本文全面的照察魏晉學術之衍變及認知、解釋之各種面向，終歸納爲「由知解到玄解」一命題，來圖解此期之學術、文化、士人精神等新貌。

關鍵詞：魏晉、知解、玄解、神解、隱解

臺灣大學學術期刊資料庫

From "Jy-Jiee" to "Shyuan-Jiee": Cognitive Transformation in Wei-Jin Period

Chiang Chien-Chun*

Abstract

The Wei-Jin academic circles undergo the metaphysicization of Confucianism metaphysicization and Buddhism, and the transformation from scholar into personage. The metaphysicization of Confucianism integrates Confucianism with Daoism; the metaphyicization of Buddhism is due to the introduction of foreign teachings by means of Geyi. Personages, no longer follow exactly what their Confucian predecessors say, are famous for their freel interpretation of Confucian classics and the celebration of Nature. In an era where Neo-Daoism prevails and imperial power declines, scholars get to speak freely and establish their niche in the public arena. Thus they become personages who redefine Lao, Juang, Yih and Confucian classics with unprecedented argument, or who just give empty talks. Neo-Daoism also makes Buddhism popular, easy to put into practice and integrates it as a part of Chinese culture. All these come along due to the transformation of cognition, the replacement of Jy-Jiee [知解] with Shyuan-Jiee [玄解]. Shyuan-Jiee means "to forget the speech and get the meaning," to transcend form and let the mind travel freely. This article

* Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University.

臺灣大學學術期刊資料庫

aims to examine such cognitive transformation in Wei-Jin Period so as to scrutinize the academic culture at this time.

***Keywords*: Wei-Jin, Jy-Jiee, Shyuan-Jiee, Shern-Jiee, Yiin-Jiee**

臺灣大學學術期刊資料庫

魏晉「知解」抉微

——由「知解」到「玄解」

江　建　俊

一、前　言

魏晉諸子自掙脫禮教枷鎖，回歸自然天放，頓使本眞之性不再受壓抑、規範，個性與創造精神相對獲得鼓勵，尤其由憂生意識所孕成的自覺意識，更促使重生貴己，積極表現自我，傳達一己的情思；由貴生而正視生命的眞諦，愈發催促士人珍惜有限、無常的生命，勇於碰撞一些被傳統禁止、限制的事體或領域，一時被禮法之士視爲毒蛇猛獸之行，竟潛孳暗長，蔚成時代潮流。當儒經不再被看成天經地義，則不學六經亦非如盲瞽之不見天日。在阮籍嚴詞質疑禮法爲殘賊、亂危、死亡之術的當下，一股蓬勃的因子遂在醞釀，「出位之思」逐漸萌芽，由舊觀念之解放生新，到行爲的放蕩不拘，到言語的機鋒，到思致的超拔，處處萌動著新鮮的氣息，充滿著創意。當他們援引經典以作清談「口實」時，遂不滿於家法、師法的窠臼，以博覽該通，學不師受，紛紛自立己說，此魏晉「新學」之所以立也。

今學界常推「新學」發蒙於漢末荊州，按漢末荊州地區，相對安定富庶，許多學問家因逃難寄食於此，因劉表獎掖學術，刊定五經，芟除漢儒解經的繁蕪，回歸原典，名爲《五經章句後定》，使學者「用力少而探微知機者多」，[1]

[1] 見〈劉鎮南碑〉，清・嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995 年），頁 1362。

臺灣大學學術期刊資料庫

此貴尚獨立思考的新學風，有如齊「稷下」學之自由議論、百家爭鳴，一時如荀粲、何晏、裴徽、王弼、鍾毓、鍾會、吳質、蔣濟、袁准、夏侯玄、楊修、丁儀、丁廙、鄧颺、魏諷等一批早秀之士，崢嶸頭角，標舉新義，綻放出先秦百家爭鳴之後的另一蓬勃之學術生態。本文爲展現「新學」，特別抉發當時士人「知解」之特色，舉凡闇解、神解、隱解、顯解、生解、精解、妙解、術解、不求甚解之「解讀」概念，及「玄解」之境界的提點，用以展示「新學」的眞貌。蓋「知解」是就解釋系統的追蹤，探討新學之所以「新」，在能另立一解釋系統，亦即由傳統到新變，須有另一套說法，透過當時士人對眾理之了解、推究，可窺魏晉士人之尋「根」究「本」，耽於最究竟義之追尋。對語言文字之是否能盡「意」，有縝密的辯論，吾人遂不由此「言意」之進路，而另闢蹊徑，由「知」與「體」於「道」之「認知」視角，抽絲剝繭，庶幾得見當時豐富多元之思考層面。文中「玄解」一辭，吾人將其定義爲「于有非有，于無非無」之超有無、超形神、超言意之契悟妙賞，是由認知向境界的飛躍。

二、魏晉文化語境下的「知解」

魏晉士人雅好清談，清談講求「豎義」，所謂「豎義」乃主方標舉言義之旨，而客方遂依方辯對，此過程謂之曰「通」。其有疏解精妙，爲一座所嘆者，號稱「名通」，如《世說・文學》46 載：

> 殷中軍問：「自然無心於稟受。何以正善人少，惡人多？」諸人莫有言者。劉尹答曰：「譬如寫水著地，正自縱橫流漫，略無正方圓者。」一時絕歎，以爲名通。[2]

[2] 《世說・文學》46，余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年），頁 230。

臺灣大學學術期刊資料庫

又〈文學〉49 亦載殷浩以「官本臭腐，財猶糞土」來釋夢，因鄙賤名利而被列爲「名通」。「名通」即指學問通達，妙解義理，達至暢通無阻，啓人思致，而蜚聲談界。士人爲得「名通」，必得有超拔之思、玄妙之悟，足以發聾啓聵，以具有諷論世道人心者爲上乘，故往往宿構精理，始能在倉卒之應對間，妙語解頤，敘致精麗。考魏晉談家欲立足於談界，須具備相當的學養，舉凡諸子百家、儒經聖典、佛典，尤其《老》、《莊》、《易》三玄之文本及諸家注，談界的名理名論，如才性論、言意論、逍遙論、形神論、樂論、夢論、鬼神論、養生論、聖人論、人物論、果報有無論等皆須仔細研磨，會通眾論，彼此關聯，以作爲論基。另取公孫龍的「白馬論」、「指物論」及「離、合、同、異」四本之要旨，[3] 以離析論敵之旨意，從而破他立我；又取兵法、縱橫之捭闔術，[4] 以求技術之出奇制勝，甚至爲整飾音辭，對《詩》、《騷》、漢魏詩文，都須研習，故談何容易？

爲取得一座之勝，故清談所標之意，必「盡」其「極」，此「極」即登峰造極，了無遺憾，達到無懈可擊的地步。〈文學〉6 載：

> 何晏爲吏部尚書，有位望，時談客盈坐，王弼未弱冠往見之。晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰：「此理僕以爲極，可得復難不？」弼便作難，一坐人便以爲屈，於是弼自爲客主數番，皆一坐所不及。[5]

每個人都研磨出一套「一坐所不及」之理，其所標之理必然十分「出拔」，如傅嘏之論才性，「原本精微，鮮能及之」；[6] 裴頠著〈崇有論〉，據《晉諸公

---

3 若《世說・文學》24：「謝安年少時，請阮光祿道白馬論。」《箋疏》，頁 215、216。又《世說・文學》16：「客問樂令『旨不至』者」條，《箋疏》，頁 205。《南齊書・王僧虔傳》引其〈誡子書〉，得見清談須具備的素養。

4 《世說・讒險》2 載：「袁悅有口才，能短長說，亦有精理。……語人曰：『少年時讀《論語》、《老子》，又看《莊》、《易》，此皆是病痛事，當何所益邪？天下要物，正有《戰國策》。』」《箋疏》，頁 891。

5 《世說・文學》6，《箋疏》頁 197。

6 《世說・文學》9 注引《傅子》，《箋疏》，頁 200。

臺灣大學學術期刊資料庫

贊》言：「才博喻廣，學者不能究。」連樂廣亦無以置喙。又〈文學〉62載：「（羊）孚雅善理義，乃與仲堪道〈齊物〉。殷難之，羊云：『君四番後，當得見同。』殷笑曰：『乃可得盡，何必相同？』乃至四番後一通。殷咨嗟曰：『僕便無以相異！』歎爲新拔者久之。」[7] 彼此互設圈套，馳騁理義，務求理致精微，才鋒秀逸。其論辯之激烈，殆如兩軍交鋒，或「雲梯仰攻」，或「堅城壘」，或鼓角齊鳴，或登城耀威。[8] 往返精苦，僵持不下，在在見出兩造之理皆屬「勝流」至理，都足以動心駭聽。因其理微詞銳，如賭射之講求「一語中的」，故能饜人之心，甚至廢寢忘食。因清談崇尚意旨之深微，自不能徘徊於陳言浮理，而須總攬前人之說法外，另標立有別於眾人之義，「清言」之被稱爲「微言」即此，微言之特色即是言約旨遠，話中有話。影響所及，如庾敳作〈意賦〉，自言「意在有意無意之間」，或如韓康伯之言「無可無不可」，在依違遊光間，蘊無盡玄意。而因談餘氣，遂敘理成論，仍擬兩人之對辯形式「豫造雜難，擬爲讎對」，往來攻防，如嵇康之〈聲無哀樂論〉、〈養生論〉、〈明膽論〉，迴旋開合，層轉層進。以其善於推類辨物，又博引前言爲談證，必推「至」盡「極」而後已。從存目文獻，得見許多問、釋、駁、難、答、說、論、評、議、反、辨、疑、喻、明、重答、理等題，甚見挑戰與回應之「劇」烈也。而《世說・假譎》11載：

> （支）愍度道人始欲過江，與一傖道人爲侶，謀曰：「用舊義在江東，恐不辦得食。」便共立「心無義」。既而此道人不成渡，愍度果講義積年。後有傖人來，先道人寄語云：「爲我致意愍度，無義那可立？治此計，權救饑爾！無爲遂負如來也。」[9]

此言支愍度「權且救譏」而立「心無義」，因屬標新立異之論，藉此周旋於談界，雖悖般若空義，卻孤明先發，自立宗派，其得在「神靜」，而失在「物

7 《世說・文學》62，《箋疏》頁241。
8 《三國志・管輅傳》注引〈管輅別傳〉（臺北：鼎文書局，1980年），頁817。
9 《世說・假譎》11，《箋疏》頁859。

臺灣大學學術期刊資料庫

虛」，[10] 因而被視爲「邪說」，引至「有負如來」的攻難，而「關責鋒起」。[11] 此處在指出聰明人始能運思幾微，超乎舊義，其所發之勝義，必有高致。凡淄流之開宗立派者，除深有學養外，且具神悟。當其進入佛義之脈絡，掌握其意蘊，遂能推演出一系列的新義，就其本人而言，乃事有必至，理之必有。然而，此亦先必求其「知解」正確，乃有服人之「慧解」。由於當時士人深受三玄之影響，每能在「道理、事理、義理、情理」[12] 等應物四理之上，先究「理」入「微」，再翻上一層，不停留於理之「知解」上，乃能得其筌蹄，而此正是稼接玄境玄趣之契機。

三、魏晉「知解」的多面向

從文字學言，「解」在《說文解字》中作「判也，从刀判牛角。」漸推因、詁訓，而有分解、解釋、曉悟、看法等義，爲屬認識的範疇。蓋對事理的分明、瞭解，須先由覺知，進而理知，終則體之、會之。由部分的、外在的分辨到全幅的、內在的徹悟，臻乎神行神遇，而「遊」於不可思議之境，獲得無窮的智慧與眞美，此斯謂「解」之大成。今檢視魏晉典籍中之與「認知」、「治學」方法相關之文獻，凡對學術、文化深具影響者，可得下列犖犖大端。吾人透過兩兩相對的方式展開論述。二者之間，有玄同，也有辨異；有相對，也有相成，斟酌細量，彼此照應，深入理會，便得證成。

[10] 僧肇〈不眞空論〉載：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」見《肇論略注》（新竹：靈隱佛學院，年代不詳），卷二，頁 3。

[11] 《高僧傳・竺法汰傳》載時沙門道恆，常執心無義，竺法汰斥其爲邪說，乃集名僧以難之，恆仗口辯而不肯受屈，明日更集，慧遠就席，設難數番，關責鋒起。見湯用彤校注：《高僧傳》（北京：中華書局，1996 年），頁 192-193。

[12] 劉卲《人物志・材理》分宇宙之理有四，見李崇智：《人物志校箋》（成都：巴蜀書社，2001 年），頁 80、81。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）通解與達解

阮籍有〈通易論〉、〈通老論〉及〈達莊論〉，其對《老》、《易》之「通」，乃重其會通；對莊學之「達」，乃選擇其要義點染，非字字句句之疏證詮解，而是自由發揮其大意。《說文解字》釋「通」爲「達」，而唯「博通淵貫」乃能通而無滯。故通解之好壞，乃決定於注者對文本的熟習程度、領會層次，及會通古今的說法，又能以超拔之神悟力，足以點鐵成金，抉發其神髓，呈顯其亮點，營建出知識的寶藏，讓人取之不盡，則有拓義之功。故「通」、「達」之實義在思心玄微，有識有旨，直探其精神，掌握其主脈，刨其根、發其覆，其所發明，皆「都成領域」，非止於原意之理解，也超乎「不同的」之理解，而是「較好的」理解，是與時通變之解。由此有識者之化平凡爲新奇，隨機取意，每能催化新學的誕生。故今人即有以尚「通」爲六朝文化思潮內在理路之最佳視角，[13] 以通則博而有旨要，通則相融相入。

「通達」二字廣用於魏晉學術文化層面，於清談有「通一義」、「使四坐通」、「此通乃不惡」等，於此，「通」有「詮解」義，余嘉錫於《世說・文學》46《箋疏》中即言：

> 「通」謂解說其義理，使之通暢也。晉、宋人於講經談理了無滯義者，並謂之通。……「名通」之爲言，猶之「名言」、「名論」云爾。[14]

又當時貴遊子弟祖述於阮籍，謂得「大道之本」，更變本加厲的賤視禮教，且自命「通達」者，此王隱《晉書》曾指出「故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸，甚者名之爲通，次者名之爲達」，此「元康八達」之目所以產生也。按此「通達」或「通脫」，乃指行爲之脫略禮法者，他們標榜達其旨而不惑其跡。於時儒家反玄之士提出「通於道德，達於仁義」，而虛無任誕之士則以「褻

[13] 汪文學：《漢晉文化思潮變遷研究》（貴陽：貴州人民出版社，2003 年），頁 5、57。

[14] 《世說・文學》46 余嘉錫案語，《箋疏》，頁 230。

臺灣大學學術期刊資料庫

黷」爲通、「淫邪」爲達。[15] 劉劭《人物志・八觀》曾言「道而能節者，通也；通而時過者，偏也」，偏則流於宕（蕩），宕爲行傲過節。社會上有所謂「通士」、「達士」，即順任自然，嚮慕自由解放，不受拘勒，如庾敳不以事自攖，「從容博暢，寄通而已」，[16] 是超然於塵世之機栝，而近於道家的人格型態，此輩以放濁爲「通」，無視禮法爲「達」。而於「隱」，則有所謂「通隱」，如〈雅量〉34 載戴逵既屢辭征命，著高尚之情，卻又與高門風流者遊，樂遊燕，見其不隔絕塵世，此不拘形跡即爲「通」。

今援通、達之流行義，以檢視阮籍的〈通易〉、〈通老〉、〈達莊〉，可推知其不守《易》、《老》、《莊》之本義，文義是阮籍義，是阮籍談三玄的印象記錄，他可以借題衍伸，也可擇其關鍵處加以凝煉概括，無拘無束，可長可短，意盡而止。而此自由批解之風，實影響深遠，它突破漢朝章句訓詁之重家法師承，使學術得以別開生面，而在馳騁神思間，凸顯其識見，此時「異解」也自在其中，「異解」是指特殊的領悟。

按阮籍〈通易論〉乃通釋《易經》全書，於《易》之產生過程則言：

> 《易》之爲書也，本天地，因陰陽，推盛衰，出自幽微，以致明著。……覆燾天地之道，囊括萬物之情，道至而反，事極而改。反用應時，改用當務。

此明宇宙之變化，由「天地─陰陽」之推移，消息盈虛，以言《易》之目的在「覆燾天地之道，囊括萬物之情」，接著介紹乾卦之伊始、八卦之卦意，視六十四卦之順序乃宇宙循環變化過程的象徵。而後擇取若干卦作爲對象加以剖析，提點其認爲比較重要的卦意、爻辭及名言概念，終還概述《易經》之價值爲：

> 八卦居方以正性，蓍龜圓通以索情。情性交而利害出，故立仁義以定

[15] 《抱朴子・刺驕》載：「聞之漢末，諸無行自相品藻次第，群驕慢傲，不入道檢者，爲都魁雄伯，四通八達。……夫古人所謂通達者，謂通於道德，達於仁義耳。」楊明照：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，1991 年），頁 43。

[16] 《世說・賞譽》44 注引《名士傳》，《箋疏》，頁 447。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 性，取著龜以制情。仁義有偶而禍福分，是故聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節。順之者存，逆之者亡。

指出《易》的運動變化、剛健不息之精神，及其對己、對家國的啓發。總而言之，阮籍〈通易論〉，就其所舉卦名、卦義偏向德教立場，針對聖人立天下、序萬物、定尊卑，明罰敕法以設教，使陰陽有序、剛柔有別，作一立意基點。藉由天道下貫以明人事，闡述阮籍心中理想的治國藍圖，亦爲個人立身處世的依準，明白《易》道即可通曉萬情。

阮籍曾作〈道德論〉，[17] 其作〈通老論〉乃通論《老子》之道，將《老子》之「道」比《易》之「太極」、《春秋》之「元」，溝通儒道，肯定聖人無爲而治之功，其言：

> 聖人明于天人之理，達于自然之分，通于治化之體，審于大慎之訓，故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。

此由天理貫通人事之理，實即名教當本自然，始得治道之極。接著闡釋失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮之淪降，由依道、仗德、施仁、行義、任智顯之，而期其反本歸初於道。

至於〈達莊論〉，乃順莊意而通之，以闡「齊物」之義，對現實之支離、虛僞之繁文縟禮，頗多貶刺。爲貼合時代，乃善取莊子超世絕群之形象，與專營己私的熱勢之徒，及一味拘執禮教而無眞情者，構成鮮明對比。其由「達莊」而衍生的〈大人先生傳〉，則以高蹈的「體道逍遙」，睥睨規規陋儒，並撻伐掠奪鑽營之輩，以其破壞宇宙自然之規律，造成分裂與亂爭。此輩以追求榮祿爲人生目標，在與世推移中，曲意逢迎，而竊有高名。阮籍恣意揭舉其欺世盜名、淆亂是非的醜行，甚至嘲諷其直如處褲襠中之蟣虱。此外，阮籍還透過天地自然以安排人間秩序，其述自然爲統一，名教爲分殊，二者之關係，就如整體與部分之密不可分，故〈達莊論〉云：

---

17 《世說・文學》12 注引《晉諸公贊》言：「自魏太常夏侯玄、步兵校尉阮籍等，皆著〈道德論〉。」《箋疏》，頁 201。

臺灣大學學術期刊資料庫

天地生于自然，萬物生于天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉，當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？

此標出「自然–天地–萬物」的宇宙生成圖式，「自然」乃宇宙萬物之大本，以其「無外」而得全體的齊一，繼之方得以開展萬事萬物分殊之理，唯整體之道的成全，個己乃得以伸張。〈達莊論〉又云：

大而臨之，則至極無外；小而理之，則物有其制。夫守什伍之數，審左右之名，一曲之說也；循自然，小天地者，寥廓之談也。

體此自然之「道」，定物之「制」，使物物有其「則」，〈達莊論〉表面似以莊不如孔，卻仍本「道體儒用」來溝通儒道，其以一曲之「分處之教」爲「末」，必揆以寥廓的「致意之辭」之「本」，始能發揮正名定分的作用。核言之，分處之教（名教），須回歸自然，本「無爲」爲心，使物各暢其眞性，庶幾物有其眞而不變質，從而儒訓之仁、誠、忠、信等德目，乃可貞定而得維護。「致意之辭」與「分處之教」相爲表裡，若逐六經分處之跡，則將纏束於世教之內，此如大道之蔽於一曲；然若以微言窮於莊生，則易流於虛寂而無所用，恐遺「莊生作而風俗頹」之譏，此見其不耽溺於玄虛。

凡此，具見此近於「夸談」性質之「通、達」，乃不拘章句，隨己之領悟點定，唯「變」乃能通、能達，不「信師是古」，而能以宏觀的角度，表面仍循《莊》、《老》之命義，卻能凸顯一己之慧識，也暗中媒合儒道，爲「新學」奠基。

（二）闇解與神解

《世說・術解》1 載：

荀勖善解音聲，時論謂之闇解。遂調律呂，正雅樂。每至正會，殿庭作樂，自調宮商，無不諧韻。阮咸妙賞，時謂神解。每公會作樂，而心謂之不調。既無一言直勖，意忌之，遂出阮爲始平太守。後有一田父耕於野，得周時玉尺，便是天下正尺。荀試以校己所治鐘鼓、金石、絲竹，皆覺短一黍，於是伏阮神識。

臺灣大學學術期刊資料庫

按樂章的呈現，先得辨識其結構，而結構又在乎其所承載的內容，創作者的創作目的爲何？緣何而作？其屬性如何？以何種心情？用什麼形式表達？這些樂念、情感內涵及形式，都決定作品的高下，也直接影響欣賞者。

夫「解」之所以爲「解」，受內容及形式所制約。完美的欣賞，必主客交融，彼我俱暢。以此來解讀「闇解」與「神解」，乃能評其高下。按「闇」可作「暗」、「冥」解，此爲「不明」意，如《世說・識鑒》言周伯仁「名重而識闇」，即指其思慮識見不周至。《世說・識鑒》4 注引《名士傳》載：王衍推歎山濤「晻晻爲與道合，其深不可測」，此「晻晻」本意爲昏暗，而此條原文作「闇與道合」，則闇同晻，同作暗中解。又《世說・品藻》載 58：「劉尹目庾中郎：『雖言不愔愔似道，突兀差可以擬道。』」此愔愔，亦同闇，「闇」於晉代常用之，如《世說・文學》15：「庾子嵩讀《莊子》，開卷一尺許便放去，曰：『了不異人意』。」庾敳恢廓有識度，[18] 達觀生死，其生命情態與莊子同，故一展閱《莊子》，好像心律合拍，故自言與己的想法沒有兩樣，而從此則劉注引《晉陽秋》即載庾敳「自謂老、莊之徒。曰：『昔未讀此書，意嘗謂至理如此。今見之，正與人意暗同。』」庾敳是心裡先有個老、莊，也受其影響，故處處覺得與己義暗合。而嵇康〈琴賦〉：「愔愔琴德，不可測兮。」此愔愔作和靜解。另「闇」又作「熟習」解，如《晉書・職官志》載：「及蜀破後，令勰受諸葛亮圍陣用兵倚伏之法，又甲乙校標幟之制，勰悉闇練之。」[19] 此闇練即熟練也，則「闇解」即作熟練解。因荀勖擅審音度律，對樂音的運動形式十分熟悉，就如調音家對音準之掌握無誤，於旋律的相關法則游刃有餘，然此也僅止於「技」的層次，爲十分熟習理律後，自然而然的理解。雖其了解仍有異於常人凡識，仍非至精無以尋究。由此推知，「闇解」是先以「理」會，熟習音律，遂能聞音識曲，分毫不差，自然合度。而「神解」

18 《世說・文學》12 注引《晉諸公贊》載：「尚書令王夷甫講理而才虛，散騎常侍戴奧以學道爲業，後進庾敳之徒皆希慕簡曠。」《箋疏》，頁 201。

19 《晉書・職官志》（北京：中華書局，1974 年），頁 741。

臺灣大學學術期刊資料庫

則是更由「識曲」而「聽眞」，此如《莊子・天運》所載之「天樂」：

> 夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。……天機不張而五官皆備，此之謂天樂，無言而心說。故有焱氏爲之頌曰：「聽之不聞其聲，視之不見其形，充滿天地，苞裹六極。」汝欲聽之而無接焉，而故惑也。樂也者，始於懼，懼故祟；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。

以「至樂」爲「天樂」，乃極乎「道」境，爲難以形容之美，此近乎「神解」之由「技」進乎「道」。阮氏家族多精於音樂演奏與音樂理論，又妙賞樂音，阮咸[20]在絕佳的音樂環境中長大，且早智夙慧，從小培養「絕對音感」，[21]有十足的音高辨識能力，許是阮咸先已記憶了周代官方編鐘所定的音高，故一聞荀勖所定的律高不對，便加議論，據《世說・術解》1 注引《晉諸公贊》云：

> 律成，散騎侍郎阮咸謂「勖所造聲高、高則悲。夫亡國之音哀以思，其民困。今聲不合雅，懼非德政中和之音，必是古今尺有長短所致。」[22]

按鐘律乃準自周之制禮作樂，一直沿承下來，到西漢末曾重新董理，及東漢末天下大亂，周律毀散，故於曹魏時請協律知音的杜夔，按當時流行之絲管之聲及當時尺寸來作魏律。據《晉後略》批評杜律「甚乖失禮度」，所以晉武帝始命中書監荀勖「依典制，定鐘律」，[23]可見荀律是儘量復古，力求與周律相

---

[20] 《太平御覽》引《中興閒氣集》載阮咸有《三峽流泉》之作。《琴集》言：「《三峽流泉》，晉阮咸所作也。」知阮咸音樂造詣之高超。又據《新唐書・元行沖傳》亦載，元行沖爲太常卿時，有人破古冢，得銅器似琵琶，身正圓，人莫能辨，行沖曰：「此阮咸所作器也。」後制樂器者乃仿之而作阮咸或阮，則阮咸又具巧藝。

[21] 楊金峯：〈解析〈聲無哀樂〉之「音樂內容」——兼論「闇解與神解」〉，《竹林風致之反思與視域拓延》（臺北：里仁書局，2011 年），頁 369。文中述「絕對音感」及「標準音高」等義。

[22] 《世說・術解》1 注引《晉諸公贊》，《箋疏》，頁 702。

[23] 《世說・術解》1 劉孝標注引《晉後略》，《箋疏》，頁 702。

臺灣大學學術期刊資料庫

合，因爲周律可稱爲中國樂律的「標準音高」，儼然成爲歷代審度音律的衡準，荀勖在完成晉律後，還以嚴謹的態度，較之周時玉律、漢時故鐘，達到「聲響韻合」，表示荀律已無懈可擊，可稱爲周律之再世。自然，荀勖對自己的成果是十分自信的，因而也頗自矜，對阮咸「聲高則悲」的批評，遂懷嫉恨，而藉機貶抑阮咸。後有人在耕田時，得周玉尺，用以校度荀勖度律時所用之今尺，發覺短了四分，終證實阮咸的說法，足見阮咸解音已達「神悟」之境。[24] 由此，可推「神解」乃得之於內，不可得而傳，爲對音聲具有超強的記憶與鑑識能力，此已超乎對樂音活動形式的專業知解，而臻乎「妙解」疑神之層次。

「神解」另有一義，指交友之神交意契，如《莊子・大宗師》中敘有道之士群聚清談，相悅以解，莫逆於心，如一日當千載，驚知己於千古，此正爲魏晉情意交之特色，如《晉書・劉伶傳》載：

> （劉伶）放情肆志，常以細宇宙齊萬物爲心。澹默少言，不妄交游，與阮籍、嵇康相遇，欣然「神解」，攜手入林。

此「神解」乃「相與于無相與，相爲于無相爲」（《莊子・大宗師》），爲心照不宣，神超形表，相知相惜，深得寰中之外的勝致。據《世說・簡傲》7 注引《高坐傳》載：

> 王公曾詣和上，和上解帶偃伏，悟言神解。見尚書令卞望之，便斂衿飾容。時歎皆得其所。

此神解乃不拘禮數，以情通意親，神領意得，自由自在，故毫無隔閡。郭象《莊子・齊物論》注有「釋然神解」、「未能忘言而神解」，此「神解」多與「形解」同爲修道的不同境界，而「神解」乃指直湊單微，心領神會，妙契大化之境而言。

---

[24] 《晉書・律曆志》載：「荀勖造新鍾律，與古器諧韵，時人稱其精密。惟散騎侍郎陳留阮咸譏其聲高，聲高則悲，非興國之音。……後始平掘地得古銅尺，歲久欲腐，不知所出何代，果長勖尺四分，時人服咸之妙。」頁 491。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）隱解與顯解

據〈向秀別傳〉載：初，向秀欲注《莊子》，先告知嵇康、呂安，嵇康言：「徒妨人作樂事爾！」及成，以示嵇、呂，嵇無言，呂安則曰：「莊生不死矣！」後注《周易》大義可觀，而與漢世諸儒互有彼此，「未若隱莊之絕倫也」，[25] 此呂安已預見向秀義將大爲風行，連帶著莊子學說得以普揚也。向秀「隱解」《莊子》，大暢玄風，何謂「隱解」？按《莊子・齊物論》有「南郭子綦，隱几而坐」，《釋文》云「隱，馮也」；劉盼遂解《世說・言語》40「周僕射雍容好儀形，詣王公，初下車，隱數人」之「隱」字，言即「憑」之借字，《說文》「憑」作「有所依」解；《世說・賢媛》27「韓康伯母隱古几毀壞」，隱即作「依」解，魏晉南北朝士人常有出入扶依人之習，則「隱數人」不宜以《世說注》引鄧粲《晉紀》作「精神足以蔭映數人」解；李卓吾《批點世說補》亦言：「隱字非蔭映也。」「隱」字既時出魏晉文獻中，爲日常生活之常用語，則「隱解」亦如同「隱語」，爲有所依託之言，是在表面解義外，有所寄託者。劉勰《文心・隱秀》言：「情在詞外曰隱。」隱爲「文外之重旨」，爲「義生文外」，其「始正而末奇，內明而外潤，使玩之者無窮，味之者不厭」，具「抑引隨時，變通適會」之妙，是故「隱解」，乃在抉發出深層結構中之微旨。

而有「隱解」即有「顯解」，隱解因有寄託，故每橫奪本經以就我；不論有意或無意之誤讀，原非循本經之理路，而別出心裁。是知「隱解」亦是標新義的契機，從郭象《注》中凡明標「寄言」處，即是郭象扭轉莊子本義，暢論己意處。原來莊子常用荒唐謬悠之辭，又自言以「三言」表達其旨，無形中給後代注疏者預留自由發揮的空間，郭象遂抓住「宜忘言而遺其所寄」，乃提出「寄言出意」之概念，以發玄旨，像獨化玄冥、適性逍遙、性得而齊、跡冥圓融、無心順有、游外弘內、不治治之等新論，皆自以不害莊子「弘旨」之前提

[25] 《世說・文學》17 注引《向秀別傳》，《箋疏》，頁 206。

臺灣大學學術期刊資料庫

下提出，經其鼓播，都深深地影響時代思潮。除了發明奇趣，振起玄風，使得「儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛」，且在清談界掀起很大的迴響。

細究之，向、郭之「隱莊」，實有「廣莊」、「翼莊」之功，在其「玄化」莊旨中，創發了新義，也接引了佛學。這種以「述而廣之」[26]爲特色的注經方法，既解構舊說，而出以「要其會歸，不害大義」的學術視角，來重構「新莊學」，而引領時代潮流。在向、郭「寄言」以「出意」中，竟使莊生理趣有一百八十度的翻轉。也因郭象主觀的想融通儒道、[27]方內方外、仕隱、自然名教的企圖下，見《莊子》文本中凡有捍格牴牾處，便要讀者「忘言以尋其所況」，頓使莊子「轉俗成眞」之智，成了「涉俗蓋世」之談。相對的，「顯解」則僅沿循本經之理路，自無法突出新穎之義理。

然而也因郭注本之流行，遂奪莊義，以其「順世隨俗」而使《莊子》大爲流行，但也因誤以郭義即莊義，則越流行越使莊義蒙塵，在「適性逍遙」之義普扇後，靡然從風，頓成流宕，此又是對莊義的破壞，是以東晉支遁出來糾摘之，以回歸莊子「明至人之心」爲訴求。可見向、郭義之篡本義，實有無盡之流毒。錢穆即斥其取儒說來掩飾遁藏，可稱爲「僞莊子」。[28]按《世說・文學》17 載：

> 初，注《莊子》者數十家，莫能究其旨要。向秀於舊注外爲解義，妙析奇致，大暢玄風。

向秀之解義，是在之前數十家《莊子》注的基礎上，[29]也就是必然閱讀過前人之注解，會而通之，汲取其精蘊，但不滿意之，乃反其道而超越眾義，無形中使其義傲然獨步。因其不順從《莊子》的字面義，以一己之玄思玄趣，駕馭莊

---

[26] 《晉書・向秀傳》載：「莊周著內外數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也，秀乃爲之隱解，發明奇趣，……惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。」頁 1374。

[27] 見《莊子》文中有詆諆堯舜、孔子處，每以「寄言」以圓說之。

[28] 錢穆：《莊老通辨・道家政治思想》（臺北：三民書局，1973 年），頁 130。

[29] 據陸德明《經典釋文序錄》僅載孟氏、崔譔、向秀、司馬彪、郭象諸家。有五十二篇、二十七篇、二十八篇，及郭象所刪定的三十三篇本。

臺灣大學學術期刊資料庫

義以爲己用，無形中提供當時士人適性任情行爲之理論根據。此條注引《竹林七賢論》云：

> （向）秀爲此義，讀之者無不超然，若已出塵埃而窺絕冥，始了視聽之表。有神德玄哲，能遺天下，外萬物。雖復使動競之人顧觀所徇，皆悵然自有振拔之情矣。

後向秀義零落，爲郭象所竊，故世有向、郭二《莊》，其義一也。另據《文學》32 言「《莊子・逍遙》篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外」，也就是向秀「適性逍遙」義乃當時之「第一理」，到西晉惠帝時，郭象再加點定補綴，終而壟斷玄學界，有披靡之勢，並影響士人之言行舉止。其理所以出拔，就在於投合時代口味，以其絕對化天生之「性分」，又將現實之一切人爲施設、社會階級門第等皆合理化，由適性而安命，而流連光景，以自取樂。在清談的推波助瀾下，更因風易行。一直到東晉中葉，支遁才提出質疑，參以佛理，另作解義，乃「卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外」，[30] 而爲時賢「尋味之所不得」，一時聲名大噪。然向、郭義因已成當時共識，早融入其生活處世之智中，故很難取代之。也就是在談座上或可因辭理而取勝，而於現實則仍以「適性逍遙義」爲大宗。

今考向、郭之「隱」《莊》，即在發明玄旨，讓人人獲得當下之逍遙，在其「自生獨化」的形上思考中，展開其「性各有極」的「唯性分」說。因自生即是自得、自然、不知所以然而然，也是不得不然，既是偶然，也是必然。於「性分自足」的前提下，「全其性」則可泯除一切的差別，所謂有待、無待吾所不能分，直各任其自性，無纖芥於分外，各然其所然，各可其所可，則「理萬殊而性同得」。若能「各靜於所遇」，則智愚、貴賤、美醜、尊卑、大小、壽夭、文武之別，都得以平齊。無論先天的、後天的一切客觀現實，皆是不得不然，包括仁義道德，都是自然。按《莊子・秋水》：「牛馬四足，天也；落馬首，穿牛鼻，人也。無以人滅天。」今郭象竟一轉而言：「人之生也，可不

[30] 《世說・文學》32，《箋疏》，頁 220。

臺灣大學學術期刊資料庫

服牛乘馬乎？服牛乘馬，可不穿落之乎？牛馬不辭穿落者，天命之固當也，苟當乎天命，則雖寄之人事，而本在乎天也。」則人事皆爲天之所寄，都合情合理，因而混淆自然與名教、混淆仕與隱、混淆理想與現實、混淆有爲與無爲，甚且顛倒堯、許之高下，在「跡冥圓融」、「冥物循變」的新義中，即性言命，性不可移異，唯安任自己之素分，若有企尚、希效、學習，將以其失性、喪眞，而終無所得，徒找來悲累耳。則燕雀與大鵬同於自得，椿木與朝菌各然所能，蓋「學彌得而性彌失」，故安智安愚、安生安死、安美安醜、安圓安方、安貴安賤、安大安小，無處不安，也無有不樂矣。

千載以來，皆迷於郭象之「自足」說，全不費工夫便可得自由，置莊子之「小大之辨」於不顧，莊子講「乘天地之正，御六氣之變，以遊無窮」之大人乃得自由，而此乃層層轉進，不斷的剝落對待，不斷的作內在涵養而得。[31] 同時，更忽略莊子反破壞自然、反禮教束縛、反刑戮、反專制暴政的嚴肅層面，而一任「各用其性，則天機玄發」（〈天道注〉），使魏晉士人沾溉「郭理」，竟迷而失眞。郭象指遵從表面文字作解者爲「惑者」，則無形中，以自己刻意之誤解爲「明者」矣，「明者」在爲儒道兩家「騎驛」，盡力去調和自然名教之矛盾，此正投合腳跨仕與隱者之口味，故因風易行也。以其植基「當下」，未解「進境」之莊嚴，故有「阿世」之嫌，故支遁批評之曰：

> 夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不爲，不疾而速，則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足；足於所足，快然有似天眞。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？[32]

---

31 《莊子・大宗師》言外天下、外物、外生、朝徹、見獨、無古今、不死不生，而後達至參天一之境。清・郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1994 年），頁 252、253。

32 《世說・文學》32 注引，《箋疏》，頁 220-221。

臺灣大學學術期刊資料庫

支遁認爲向、郭「適性逍遙論」易流於善惡不分，則桀紂以殘害爲性，豈不也可逍遙，這豈不荒謬？因此，他將向、郭逍遙義定位爲「自足」，而己則回歸莊子「至足」無待之境，唯有「至足」，方可與即色宗言至人「覽通群妙，無有冥盡」的「重玄」之境，[33] 及《易經》「玄感不爲，不疾而速」之應機如神相契。無形中，這也是一種「格義」，此以佛解《莊》，用內典來解外典，有稱此爲「反向格義」。[34] 支遁既在談座上破適性逍遙義，更退而注〈逍遙篇〉，爲「群儒舊學，莫不嘆服」（〈支遁傳〉），此以玄佛合流，另出新視角，拓出新義，實也可算是一種「隱解」。就在各發高奇中，日新莊義，果使「莊周不死」矣！

（四）生解與義解

從印度傳來的佛教，其經典爲梵文，無論語音、語義、語法及文體風格、修辭、思想文化之語境，皆與中土迥別，爲便於傳教，須先經翻譯之轉換過程，漸次打破隔閡，調和思維差距而爲漢人所接受。於此，作爲信息傳導之介譯者所使用詞語之正謬，影響既深且遠，蓋「言謬則理乖」。[35] 然佛經初譯，多由習華言之西域僧徒傳言「口譯」，漢僧「筆受」，由語言到文學，乃完成漢文之佛典。在口譯階段，譯者已幾經融合華梵，而筆受者聞言揣意，又爲求中土人士理解，幾經融汰愼擇，無形中，常錯失許多佛義之神髓，據《高僧傳・竺法雅傳》載：

時依（竺法）雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經

[33] 支遁〈大小品對比要鈔序〉：「夫至人也，覽通羣妙，凝神玄冥，靈虛響應，感通無方，……應變無窮。」僧佑：《出三藏記集》（臺北：新文豐出版公司，1983年），卷八，頁55。

[34] 據陳寅恪〈逍遙遊向郭義及支遁義探源〉一文中即指出道安〈道行經序〉即以《道行經》與〈逍遙遊〉並論，又僧光言「且當分析逍遙，何容是非先達」，推知般若義可與逍遙遊義附會。僧徒取大小品之意旨以注逍遙，實是格義。見萬繩楠：《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》（臺北：雲龍出版社，1995年），頁70。

[35] 僧佑：《出三藏記集・胡漢譯經文字音義同異記第四》，頁4。

臺灣大學學術期刊資料庫

中事數，擬配外書，爲「生解」之例，謂之格義。……（雅）善於樞機，外典、佛經，遞互講說。

「生解」與「熟解」相對，按佛教初傳中土，始譯佛經，使用中土語文思理去涵攝佛義，在半生不熟、類比等同中，造成佛教中國化的特色。因譯者必須在好幾種可以表達原意的詞句中作一抉擇，此時就牽涉譯者對兩方文化的造詣問題。《高僧傳・譯經》末論曰：「然夷夏不同，音韻殊隔。自非精括詁訓，領會良難。」不得不外典佛經遞互講說，[36] 他們深知唯有先被理解，才能深化。雖則此通過「擬配」策略之「附會」，不免「於理多違」，因其「生澀」、浮淺乖本，而爲有識者所詬病。

當魏晉玄義普扇之時，印度佛教這一異質語言文化體系進入，爲了迅速融入中國系統，不得不以儒、道經典中之義理、名言概念，去類比佛經中之名相，[37] 藉以打破不同文化視域之隔閡，此姑且一用的權宜策略，是以中國文化爲主體，強加於佛經上，使其接受中國思想文化之暗示，頓使佛義產生衍變，其混融儒道與釋的新文化語境，竟成東晉學術界的一大特色。

在學理之交流融合過程中，因涉及譯者本身的文化背景、浸染漢化的深淺、對佛理領會是否正確與熟諳，又這些譯僧的悟道根器、語言文字及表達能力之優劣，翻譯態度之疏密，對文本信息掌握之良窳等因素之影響。且因各有所重，或「權且救飢」而標新立異；或只求意趣，故「偏而不即」，是以有六家七宗等派別之產生。[38] 久之，方鑿圓枘，積非成是，容易使人怠惰，不去追求佛教眞義。故當佛經不斷引進，譯者不斷推陳出新，可「合本」對勘，尤其

[36] 如慧遠講實相義，引莊子義爲連類；竺法潛「或暢方等，或釋老莊，投身北面者，莫不內外兼洽。」《高僧傳》，頁 212、156。

[37] 道安〈鼻奈邪序〉言：「以斯邦人，莊老教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也。」如以「無」釋「空」、以「無爲」釋「涅槃」、以「五常」配「五戒」、以「道」解「菩提」、以「本無」釋「眞如」、用「大明」譯「般若」、「人物」譯「有情眾生」等，另出現「自然」之詞，在連類比配中，混淆其眞實意涵。

[38] 僧叡：〈毘摩羅詰堤經義疏序〉，《出三藏記集》，頁 59。六家七宗分別爲：本無宗、本無異宗、心無宗、即色宗、幻化宗、識含宗、緣會宗。

臺灣大學學術期刊資料庫

鳩摩羅什之新譯出，[39] 正是佛義獨立自主之良機。於是姚興使沙門八百餘人，諮受什旨。且使新舊讎校，力求圓通，遂使佛之幽致逐漸辨明。前秦又出現譯經中心，合眾高僧之智力、再三推敲，證定舛謬，以盡美善。且其中有親往天竺獲梵文原典，因精熟梵語及了解天竺文化，由其主持譯經重任，其精準完美，實非昔日可比，自爾乃能不再依倚外書。其有「事數」方面的疑義，也在清談論辯時，拿到枱面，向高僧「咨疑」，以獲得正解，漸不失矩矱，也就是「生解」漸成「熟解」，既已熟解，則可擺脫「格義」之乖迂，[40] 還佛經的眞面目，使盛業得以久大。

今究「格義」之「生解」，實爲「曲解」，言「曲解」即非「正解」，而是「強解」，因「佛智懸隔，契合實難」，故常在佛義的關鍵處削弱原來氣勢，或出現減化，因而有未盡肯綮處，這都可能貽誤眾生。但其特色是弱化中印文化的異質性，使不同文化身分無以區別。且譯者站在以「漢」爲本之立場，牽人以就我，每使佛義打了折扣，此在文化交流上，實有不足處。然而從宏觀上言，「生解」即是一種「新解」，在「調和」中孕育一種不同於純中國文化的思理，且從眾僧之摸索、探討、耕耘、披解中，益增佛學之深度與廣度，使佛教得以廣揚。

梁・釋慧皎《高僧傳》收梁天監十八年前之高僧二百五十七人，按其德業，分爲十例：一曰譯經，二曰義解，三曰神異，四曰習禪，五曰明律，六曰遺身，七曰誦經，八曰興福，九曰經師，十曰唱導，並細論之曰：

---

39 《高僧傳・鳩摩羅什傳》載：「涉歷魏晉，經論漸多。而支竺所出多滯文格義，（姚）興少達崇三寶、銳志講集，（鳩摩羅）什既至止，仍請入西明閣及逍遙園，譯出眾經。什既率多諳誦，無不究盡，轉能漢言，音譯流便。既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應。」頁 332。

40 道安已經自覺到此種「格義」的局限性及模擬兩可，造成正義、眞解的流失，故反對格義，但其徒慧遠在講經時仍不廢「格義」，而頻引《莊子》爲連類，乃爲聽眾所理解。但道安在主持佛經翻譯時，即提出「五失本」、「三不易」的翻譯理論（見〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉），深刻的反省胡秦之異及雅俗之問題，力求譯經須不斷陶練，達至善圓通之境。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 法流東土，蓋由傳譯之勳。或踰越沙險，或泛漾洪波。皆忘形殉道，委命弘法。震旦開明，一焉是賴。茲德可崇，故列之篇首。至若慧解開神，則道兼萬億；通感適化，則彊暴以綏；靖念安禪，則功德森茂；弘贊毘尼，則禁行清潔；忘形遺體，則矜吝革心；歌誦法言，則幽顯含慶；樹興福善，則遺像可傳。凡此八科，並以軌迹不同，化洽殊異。而皆德动四依，功在三業，故爲群經之所稱美，眾聖之所褒述。

其以「慧解開神，則道兼萬億」詮釋「義解」，「義解」是正義之中，插置之「義語」，是宣講僧之孤詣「慧解」。夫「解」則爲智，「惑」則有煩惱，「義解」指博尋眾典，考尋理味，理契環中，對佛義有自己的慧見，爲新詮釋者。其於研味句義時，即自開解，能正諸法門，又對佛義多所達解，甚且已體圓義，遂行於吐納問辯，多清言妙緒。《高僧傳》中關於「義解」一目，計有五卷，正傳一零一人，附見一六五人，見其重要性，慧皎論「義解」門曰：

> 夫至理無言，玄致幽寂。幽寂故心行處斷，無言故言語路絕。言語路絕，則有言傷其旨；心行處斷，則作意失其眞。所以淨名杜口於方丈，釋迦緘默於雙樹。將知理致淵寂，故聖爲無言。但悠悠夢境，去理殊隔；蠢蠢之徒，非教孰啓。是以聖人資靈妙以應物，體冥寂以通神，借微言以津道，託形傳眞。故曰：兵者不祥之器，不獲已而用之；言者不眞之物，不獲已而陳之。故始自鹿苑，以四諦爲言初；終至鵠林，以三點爲圓極。其間散說流文，數過八億。象馱負而弗窮，龍宮溢而未盡，將令乘蹄以得兔，藉指以知月。知月則廢指，得兔則忘蹄。經云：「依義莫依語。」此之謂也。而滯教者謂至道極於篇章，存形者謂法身定於丈六。故須窮達幽旨，妙得言外，四辯莊嚴，爲人廣說，示教利喜，其在法師乎！

以佛法「至理無言，玄致幽極」，言語有囿限，難領略佛旨，是以「依義不依語」，始得佛陀智慧，故待「義解」師之開導。可推「義解」乃對佛教經典之義理深究之，或於經論作系統整理，各「義解」師都能善解經法之微言大義，善說其精蘊，而所述「義應法本，不違實相」，而有兼治內外，引外典爲連

臺灣大學學術期刊資料庫

類，[41] 尋文比句，得起盡議；又詮品新舊，以祛惑解迷。經「義解」師之耕耘，佛義乃得以踵事增華，佛法亦方便廣宣，而常眾也可得佛性智慧。在此過程中，調和了佛、老，消化了眾論，終使佛法衍盛。是知「義解」即爲闡幽抉微，融通化成，使佛之精義得以根植，奠定佛學在中國發揚之深基，因而中國式佛教義理遂得以綻放。

「義解」門所收多爲講經說法，當「譯經」師大量翻譯佛典，端賴「義解」師之精研及傳講，這些以闡釋並宣傳佛義爲己任者，以其對佛學頗有造詣，又道德修養出類拔萃，德高望重，且擅才辯，自然利於宣教。他們或默或語，動靜有常，唯在適時，其於端風美俗，實具傳化之功。慧皎所論「義解」，也就是「慧解佛義」言，爲對佛經義理的傑出闡發宣導。夫「至理」超言絕象，但仍可以使用比喻、襯托、旁敲側擊，以微言妙語或身體動作，來窮其幽旨。則佛門「義解」，非一般之知解，雖透過言象之工具，或參話頭、施棒喝，或輔以莫測高深的動作，來點出隱微妙旨，大底其認識方法，實以體悟爲特色，此乃以得意忘言、得魚忘筌、以手指月爲津筏，自不拘於表象工具，而以求佛之正義爲尚，正暗合「意解」、「通解」的時代特色。

像僧肇見當時文義多雜，先舊所解，時有乖謬，及見鳩摩羅什，乃多方諮稟，所悟更多。[42] 義解僧一直在參研各種佛典，如《大、小品》、《法華》、《勝鬘》、《涅槃》、《毘曇》、《維摩》、《思益》等經，每在析疑甄解中，漸向佛經之本義靠近，終至得其圓覽。如竺道潛「或識方等，或釋老莊」，道俗綸綜，終極在究其義；竺法蘊則「悟解入玄」，亦指其研深究底，參玄入妙。而因舊譯時多乖謬，致使深義隱沒不彰，義解僧既遊刃於佛經妙義，故每藉講席，開宗旨、辯經義、分流別、駁流遁，以盡幽微。甚至有對「空義」爭論不休者，如于法開與支遁之爭即是，[43] 而又有何默者，伸張于法

41 《韓非子・難言》：「多言繁稱，連類比物。」連類指牽連比附以譬喻。

42 《高僧傳・僧肇傳》，頁 249。

43 《高僧傳・于法開傳》載：「開有弟子法威，清悟有樞辯，……開嘗使威出都，經過山陰。支遁正講《小品》。開語威言，道林講，比汝至，當至某品中，示語攻難數十

臺灣學術期刊資料庫

開之理，郗超則宣支遁之義，各以爲是。

當義解僧對佛義有疑滯時，每向來遊之高僧諮訪，詳辯新舊、異同，[44] 而如朱士行、法顯、寶雲、智嚴、慧應、道整等，[45] 感所見諸經未盡善，故涉履流沙，歷經艱難，西行求經，冀獲「正解」。當時佛經之譯，除有大師主譯外，另設參正、詳定，再三修改校訂，以力求精準。「義解」僧既「遍歷眾師，備聞異釋」，乃多悟義。而若將其所通之解，頻建法聚，在聽眾雲集時，遞互申說，就在通義、送難之際，最易於激發新解，援之以標新論，使佛義得以更加深化，其將一己之參詣著論行世者，如竺道生標「善不受報」、「頓悟成佛」、「佛無淨土」、「法身無色」、「一闡提可成佛」等義，孤明先發；慧遠主「體極不兼應」、「法性」說，而作〈沙門不敬王者論〉五篇，使沙門得全方外之跡，又主如來與周孔道殊歸一，皆深造自得。僧肇立〈不眞空論〉、〈物不遷論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉等，以其能演繹佛義，皆可稱爲「慧解」。而僧含著《聖智圓鑒》、《無生論》、《法身論》、《業報論》、《法華宗論》；覺世標「不空假名」義；慧通作〈顯證論〉、〈法性論〉，並爲《大品》、《勝鬘》、《雜心》、《毘曇》作義疏，皆「學解」有功。

其如道安見漢魏以來，佛典之傳者姓名、年代不詳，乃總及名目，表其時人，撰爲《經錄》等，是知義解僧備窮經論，而常有對某一經號稱獨步，此亦其「慧解」處。既堅其理，遂乃執卷開講，竭思以釋滯，因宗源有本，足以挫銳摧鋒，雖關責互起，竟能披解渙然，以辭愜理詣，而稱譽於僧俗。且如道安、慧遠皆有自己之僧團，其勢力及影響實可推知。於此，可注意者，由於當時玄學暢「言不盡意」之旨，主貴意遺言，多發隱義，自易見早智夙慧者，善標新義。而義解僧亦不以「守文」爲然，若支遁、竺道生等，每陋「滯文」之

番。云：『此中舊難通。』威既至郡，正值遁講，果如開言，往復多番，遁遂屈，因厲聲曰：『君何足復受人寄載來耶？』」頁 350。

[44] 如慧觀聞羅什入關，乃訪覈請益。見《高僧傳・慧觀傳》，頁 264。

[45] 《高僧傳・譯經》下，頁 87、103，又〈義解〉，頁 145。

臺灣大學學術期刊資料庫

輩。又彼輩在講經問辯時，神情爽岸，開章命句，鋒辯縱橫，承機挫銳，儼若當時第一流談士；或有個性率任滑稽，與名士朱門周旋，營精舍，好丘壑，十足名士風流，宜其孫綽作〈道賢論〉，以七僧比七賢；[46] 而支孝龍與名士結知音之交，世人呼爲「八達」[47] 等。

據僧敷〈神無形論〉云：「有形便有數，有數便有盡，神既無盡，故知無形矣。」又梁・釋寶亮《涅槃義證疏序》言：「非言無以寄言，言即無言之累，累言則可以息言，言息則諸見競起。」爲方便勸引，各隨意答之，於其中，每生新義；又於形外貴其神，主形粗神精，故有「神不滅」之論，凡此即「寄言以出意」、「遺形取神」之玄義，則高僧可稱爲方外名士，以其寖染玄理與玄風甚深。

義解僧既多出名理名論，又以博聞、辯才、深智，總攝綱維，以宣揚佛理爲職志，在其融會內典外書中，已足以暢玄。[48] 在譯經僧之移植佛經後，得創中國式之佛教，實拜義解僧之苦心耕耘，故慧皎《高僧傳》即以譯經第一、義解第二，實有由矣。且「義解」僧對佛義的衍繹，及爲了「喻俗」而伸其義之開講，常構思精理，頗多獨創之「解義」，還影響其他外學，此南朝經子「義疏」學之所以興起也。蓋「義疏」是講經辯答之記錄，或講經前預作之講義，「義解」僧常有「義疏」之作行世，如道融有《法華義疏》、《維摩義疏》，曇影有《法華義疏》等，南朝後作義疏之高僧更夥。[49] 蓋「隨講出疏」，作疏

[46] 孫綽〈道賢論〉以竺法護比山濤、帛遠比嵇康、竺法乘比王戎、竺道潛比劉伶、支遁比向秀、于法蘭比阮籍，見《全晉文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁1812、1813。又《高僧傳》載：「孫綽以邃比阮咸。」頁 170。

[47] 按陶潛《群輔錄》載董昶、王澄、阮瞻、庾敳、謝鯤、胡毋輔之、于法龍、光逸爲八達。見《高僧傳》，頁 150。

[48] 見《高僧傳・慧遠傳》載其內通佛理，外善群書，與人論難，頗引莊子義爲連類，又講周、孔之經，則儒、玄、佛並講。頁 358-361。

[49] 據牟潤孫搜檢史志得宋・道生《諸經義疏》，宋・道亮《成實論義疏》等十餘家，凡升座講經之義解僧，開講時有事先準備之講義，即爲「疏本」，又講經時，往返辯難，愈堅其理。推出「義疏」，則可廣行於世。見《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987 年），頁 341。

臺灣大學學術期刊資料庫

而講，如同郭象談《莊子》一書，揭其弘旨，擬「適性逍遙」之義，以爲宣講之核心，尋之開題豎義，先條其理，標新立異，吐佳言如屑，一時駁理紛披，郭象剖析疑滯，終則著論，竟成當時之「最勝義」。「義解」僧之善標位立論，殆如清談家之求拔新領異，其「疏記」自多慧見。牟潤孫即以撰「疏」一事爲詁經新體例，影響深遠，而其關鍵乃在儒家講經採用釋氏儀式，其言曰：

> 僧徒之義疏或爲講經之記錄，或爲預撰之講義，儒生既採彼教之儀式，因亦仿之有記錄、有講義，乃製爲疏。講經其因，義疏則其果也。[50]

「生解」既與「正解」有距離，故爲有識者所質疑，然「義解」僧之「慧解」，實亦全憑個人對佛義的殊勝造詣，來詮定理義，則除非準確透徹的轉達原典本義，否則各自說辭都說是佛之本義，究竟由誰定其高下、是非？且其宣講時之方便巧說，仍不離外學，則究其實，仍多「生解」耳，從倡「格義」之竺法雅，即列之「義解」門，可見其間消息。而玄學之貴「意」尚「通」，實有助於順利接引佛義，就在參與升堂談講，都講提問中，圓熟己意，終敘談理爲文論，使「佛玄」儼然成爲「三玄」之外的一玄。[51]

（五）集解與偏解

自何晏始作《論語集解》，開「集解」注釋之一體，屬「依經起義」之名，[52] 其後杜預作《春秋左傳集解》、范寧作《春秋穀梁傳集解》等。「集解」一體之訓解經典，乃裒集前世或當代不同訓釋之大成，以其能全面獲取不同的意見，以爲定奪，故較易擇其精華，也較有客觀的判讀。[53] 因學者解

---

50 參牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《注史齋叢稿》，頁 239-302。

51 參拙作：〈論四玄〉，收錄於《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》（臺北：新文豐出版社，2009 年），頁 263-314。

52 清・章學誠：《文史通義・傳記》，見葉瑛：《文史通義校注》（臺北：里仁書局，1984 年），頁 248。

53 參金培懿：〈祖述老莊？以玄解經？經學玄化？——何晏《論語集解》的重新定位〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 45-98。

臺灣大學學術期刊資料庫

經，各執己意，以所見不同，人各言殊，自有長有短，是以得失互見。其經典之文本一也，而訓說紛紜，孰是孰非，須有裁奪，是知「集解」一體，[54] 乃集「諸家之善說，記其姓名，有不安者，頗爲改易」（何晏《論語集解・序》），經交叉比對不同的注經意見，加以比勘嚴析，釐清不同的脈絡，辨別師從，權其輕重，估其虛實，而裁成於己意。則「集解」乃苞薈之前的善解，再斷以私見慧識，故仍有一己之理路。

除何晏等集解《論語》外，另自言有「《左傳》癖」之杜預，作《春秋左氏經傳集解》，附傳於經，[55] 合一經、傳，特爲方便。杜氏《集解》，博採諸家，力求循正去異，以糾繆補偏。其有祖述賈逵、服虔者，卻也時有不同之見解，後世儒林傳左氏學者，常以賈、服之義，駁難杜預。[56] 而杜預《集解》，爲唐陸德明、孔穎達所宗，知其時有新義，與漢學之重經世者不侔。杜注精約，其〈序〉中提出「三體五情」，據《春秋經傳集解・序》言：「發傳之體有三，而爲例之情有五。」[57] 處處見其作總結《春秋》書法之企圖。杜預《集解》特重《春秋》義例，義例乃《春秋》書法、筆法之歸結，而《春秋》書法又源諸於周公垂法之禮典，以「春秋大義」統攝諸凡，可謂明體達用，使《春秋》發揮莫大的治國理民之作用。其採拾漢代義例之散佚，更注精於此，作

54 據《隋書・經籍志》載有晉・荀勖撰《集議孝經》、袁敬仲《集議孝經》，此乃撰集當時講《孝經》之議爲「集議」，略近於「集解」。

55 據〈春秋左傳序〉言：「經者不刊之書也。故傳或先經以始事，或後經以終義，或依經以辨理，或錯經以合異。」有視經爲體，傳爲用之意，經傳相附，比其義類，即是方法之新。在史脫離經學而獨立時，杜預仍堅持《左傳》之經學地位，只因左丘明任國史，故特明史之始末耳。

56 據《陳書・王元規傳》言：「自梁代諸儒相傳爲左氏學者，皆以賈逵、服虔之義難駮杜預，凡一百八十條，元規引證通析，無復疑滯。」頁 449。因杜預提出孔子作《春秋》，本源於舊史，使《春秋》之性質究屬「經」或「史」，引起很大的爭論，賈、杜之別亦在經、史之別上。杜預《集解》亦有引《公羊傳》、《穀梁傳》以補《左傳》有經無傳之處，但認爲膚引《公羊》、《穀梁》，適足自亂。

57 「三體」爲發凡正例、新意變例、歸趣非例。正例爲周公垂法，變例爲孔子承周公之新意，非例乃丘明傳直言其歸趨。「五情」即微而顯、志而晦、婉而成章、盡而不污、懲惡而勸善。

臺灣大學學術期刊資料庫

《春秋釋例》，所發凡起例，皆經國常制。杜預深入追蹤、歸納、排比、分析，從用辭之一致上，比義而解，摸索出義例。他立足於古文家之立場，對義例之解讀，自存在杜預一己之論點，其《序》點明：「經之條貫，必出於傳，傳之義例，總歸諸凡，推變例以正褒貶，簡二傳而去異端，蓋丘明之志也。」其推《左傳》爲解《春秋》之正宗，循之其注多標榜「重禮崇德」、「隨時制宜」、「政治興廢，繫乎民心」等儒家精神。而以杜氏精曆法、地理、禮法、政教之文獻，都助成其注之精審。且標明義旨，是博而有統，與當時約簡練達而有旨歸之學風相配合。至於其有否在義例中隱含爲司馬氏篡逆之行脫罪而「多爲時晦」處，[58] 則尚待一一推估。另外，所揭舉之義例，猶可抉其反例，則是百密一疏者。

又據范寧《春秋穀梁傳集解・序》亦指出：

> 乃帥門生故吏，我兄弟子姪，研講六籍，次及三傳。《左氏》則有服杜之注，《公羊》則有何嚴之訓，釋《穀梁傳》者雖近十家，皆膚淺末學，不經師匠，辭理典據，既無可觀，又引《左氏》《公羊》以解此傳，文義違反，斯害也已。于是乃商略名例，敷陳疑滯，博示諸儒同異之說，……乃與二三學士及諸子弟，各記所識，并言其意，業未及終，嚴霜夏墜，從弟彫落，二子泯沒，天實喪予！何痛如之！今撰諸子之言，各記其姓名，名曰《春秋穀梁傳集解》。

此交代范寧見前人釋《穀梁》者於辭於理皆淺陋，且混《公羊》、《左傳》之說，頗乖《穀梁》之文義，乃糾集學士，商討體例，找出關鍵議題，比勘前儒的不同意見，讓參與者各抒己見，集眾義以成，在《集解》中各記立言者之姓名。此《集解》因參資前儒之意，加上范寧所召學士弟子之言而成，可稱爲《穀梁傳》在晉時的里程碑。

而據何晏自道其《集解》有取於安昌侯張禹，按張禹乃兼講魯論、齊說；

---

58 清・焦循《左傳補疏》針對桓公五年「鄭伯射王中肩」一事《注》言「王討之非也」，爲高貴鄉公討司馬昭而被昭黨所殺一案開脫。見清・阮元：《重刊十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1955 年），頁 107。

臺灣大學學術期刊資料庫

又取包咸、周氏《章句》，及孔安國《古論》，馬融之訓說《古論》，鄭玄以《魯論》考《齊論》、《古論》而爲之注，加上當時陳群、王肅、周生烈之《義說》。既合漢代今、古文各家之《論語》說，又參其稍前於己之經學家言，等於眾家匯歸於己，不拘門戶，任由參稽，對己義之提升，大有利焉。在其羅列群言，擇善而從，不善則棄之中，拓延己義，使其義能突出眾家之表。據今人統計，《集解》採自眾家義近九成，[59] 此爲「舊義」，何晏解則有一四四條，可稱爲「新義」。

因何晏對《老子》義頗有精研，史傳載其曾注《老子》，及見王弼《老子注》，自嘆弗如，遂放棄之，乃將己義送給王弼作參考，僅自作〈道德論〉，今〈道德論〉見張湛《列子注》中，仍保有其〈道論〉及〈無名論〉、〈無爲論〉等文耳。王弼之《老子注》一出，倍享盛名，其中必有參用何晏之說，吸其養分。若果如此，王弼之《老》、《易》注之成就，必也是廣納戰國、漢代以來，至漢末荊州之新學，及王弼同時代如何晏輩的某些說法，積累而綻放自己的慧識，不「拘閡」於前人的說法，終則排「眾議」，自標「宗義」，證成其「貴無」思想。

而前言何晏既精於道家之說，在時代漸靡「道家」玄虛，何晏適時的援《老》以注《論語》，實具水到渠成之學術眼光，此世之推何晏《論語集解》乃「經學玄學化」，爲溝通儒道作了先驅的工作。且此與時俱進的盤整——集解，無形中，也重建而活化了儒學，使其擺脫衰微的困境。據南宋・葉適《習學記言》[60] 即指其擅講理，標幟著不拘家法師承、自由議論時代之來臨，具有激活儒家思想之功，它展示著「會通」之思潮與新學風之建立。雖《集解》之「新義」不多，卻有帶動或扭轉《論語》解義的貢獻。又以其不拘泥眾家成說，在「訓解」時，取其大義、精義，究其旨歸，是博而能通，揚棄了拘墟束

59 唐明貴：〈何晏《論語集解》探微〉，《聊城大學學報》2004 年 6 期，頁 37。

60 宋・葉適《習學記言・論語卷》載：「何晏〈集解序〉語簡而文古，數百年講《論》之大意，賴以有存。……蓋後世詣理之學，以晏及王弼爲祖，始破經生專門之陋矣。」（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1980 年），頁 363。

臺灣大學學術期刊資料庫

教的鄙細小儒之知見，學術之自由開新正此時矣。

何晏「參玄」處，古今學者多有比勘辨別之，如清儒陳澧《東塾讀書記》指出何注中的玄虛之言，如將「志於道」解爲「道不可體，故志之而已」；將「回也其庶乎屢空」注「空」爲「虛中」；以孔子罕言性命天道爲「深微不可得聞」；將「瞻之在前，忽焉在後」注爲「忽恍不可爲形象也」；解「仁者樂山」爲「仁者樂如山之安故，自然不動而萬物生」等，[61] 皆語涉玄虛，使儒經染上玄義，在迎合時代文化語境中，屢有暗中溝通儒道之跡。何晏括囊前人之說，除有保留文獻之功，然眞正價值卻見於其所下之旨意處，也就是其「援道入儒」，具有「變經」的魄力，是對過去疏解的批判，今透過其損益，得見其精思。然猶有可注意者，即何晏主持大型談座，群賢畢聚，各條「勝理」，此「勝理」乃理之至微，爲各家之「盡」言，也是其新理，清談盟主在彌綸群言、參觀眾義後，每有更越出眾義的「此理以爲極」者，此不徇一家言的開通論辯，正是激盪思致、拓創新說的契機，故「集解」、「眾辯」可稱爲「新學」的特色之一。

而立志作子書以立一家言 [62] 的葛洪，其《抱朴子・至理》載：

> 微妙難識，疑惑者眾。吾聰明豈能過人哉？適偶有所「偏解」，猶鶴知夜半，燕知戊巳，而未必達於他事也。

此勝義「偏解」乃指獨到之見，爲在某領域內有孤詣，且前後倫貫，以其燭照一隅，爲他人所不及，近乎「獨解」或「曲論」。凡興論立說，必有鋒穎精密的「銳解」。其所造之理義，於其始，每因微妙而爲他人所疑，甚至毀謗之，久則慕其義，甚且受其說之影響。如葛洪「偏解」修仙長生之術，擅丹鼎與符籙，其銳思於玄祕之區，旁人或視之爲詭異，終可見其理實，因其建立「內道外儒」之仙道理論基礎。但「偏解」又可解爲一偏之解，爲滯於一方之見，其長在「有所見」，然有見則僞生，荀子對諸子之有「知」有不「知」，而加以

[61] 清・陳澧：《東塾讀書記》（臺北：廣文書局，1970 年），頁 13。

[62] 《抱朴子・自敘》：「洪年二十餘，乃計作細碎小文，妨棄功日，未若立一家之言，乃草創子書。」楊明照：《抱朴子外篇校箋》，頁 697。

臺灣大學學術期刊資料庫

「解蔽」也。《文心・論說》即言：「滯有者，全繫於形用；貴無者，專守於寂寥。」皆「偏」而未闇大理。而若不取其成心偏見之負面義，則以其自出機杼，研精一理，足成一家言，與「通解」、「圓解」相較，「偏解」乃就其鑽堅鉤深之造詣而言，此《文心・論說》言：「徒銳偏解，莫詣正理；動極神源，……故其義貴圓通。」[63]〈明詩〉亦言：「隨性適分，鮮能圓通。」蓋人性拘抗違中，有蔽翳、有踳駁，不能體常盡變，若能辨一理而不流於激詭足矣。

又僧祐〈梵漢譯經音義同異記〉中言：

> 是以義之得失，由乎譯人。辭之質文，繫於執筆。或善胡義而不了漢旨，或明漢文而不曉胡意，雖有偏解，終隔圓通。

此佛經翻譯所遭遇的問題，即譯者不能兼通胡漢，則與原經本義已有落差，加上執筆者的表達能力及修辭技巧，在在都影響其品質，故於「圓解」終隔一層，則此「偏解」乃指特殊領會，然未得稱爲「正解」，「正解」未立，則有混雜、有猜疑，是以無法取信於人，信不立則亦無法在實踐時，獲得完美的結果。

（六）實解與不求甚解

《三國志・蜀志・諸葛亮傳》注引《魏略》言：

> 亮在荊州，以建安初與潁川石廣元、徐元直、汝南孟公威等俱游學，三人務於精熟，而亮獨觀其大略。

此段文字呈現「精熟」與「觀其大略」的不同，精熟乃以學問爲能事，說五字之文，可達數萬言，而目光短淺；而諸葛亮存其大略，以其能掌握精蘊，會通要義，故能自我突破，得其超越之思，且能聞一知十、舉一反三，迭有創造拓延，此也可稱爲「質解」，爲事理本質之解。另據《三國志・吳主傳》亦載趙咨銜孫權之命使魏，魏文帝自以飽讀書詩，文化素養高，故有意嘲咨曰：「吳王頗知學乎？」咨應之曰：「吳王浮江萬艘，帶甲百萬，任賢使能，志存經

[63] 范文瀾：《文心雕龍注》（臺北：宏業書局，1982 年），頁 327、328。

臺灣大學學術期刊資料庫

略，雖有餘閒，博覽書傳歷史，藉採奇異，不效諸生尋章摘句而已。」此指出孫權博覽群書，貫通百家，不墨守章句，而能靈活運用於治國理民上，使其學充分發揮實效，此眞活學活用而不在治經爲博士。[64] 諸葛亮讀書之「觀其大略」，即同此之重學以致用。

唯有能將所學務實求眞的發展、創造，轉化爲解決實際問題之能力，爲社會做出具體貢獻，此貴其能用，由用來證成所學是否爲眞，才算「實學」，而其解乃稱得上是「實解」。凡不能落實於事功，如「王霸之餘策」、「倚伏之要害」[65] 等，其學只是迂儒之學，爲紙上談兵的虛學、浮學，其解也只是「浮解」，爲一知半解，不足掛齒。如管輅譏何晏「差次老莊，而參爻、象」爲「浮藻」，以《易》本占筮之書，若不能正視象數之得數得神，則一失本源，頓成見仁見智之理。又如庾翼之薄王衍立名非眞，說空終日而實長「華競」。從史傳載太傅東海王敕世子司馬毗言：

> 夫學之所益者淺，體之所安者深。閑習禮度，不如式瞻儀形。諷味遺言，不如親承音旨。[66]

此指當面觀摩其形神，親受其教誨，並與其生命血肉照應，乃爲「實學」。像馬謖虛浮，[67] 自以爲熟習兵法，剛愎自用，致使蜀軍大敗，終爲諸葛亮所斬，是知「盡信書不如無書」，理論若未能通過實務的驗證，則不能證成其眞。

又如阮瞻「讀書不甚研求，而識其要」、「不修名行，自得於懷」，[68] 此「不甚研求」，即是「觀其大略」，而掌握其精神意蘊；同樣在做人方面，尚自得而不被禮教所拘束，遂見其風標。又《世說・識鑒》41 注引《名士傳》

---

64 據《三國志・吳志・呂蒙傳》注引〈江表傳〉載孫權要呂蒙、蔣欽多讀《孫子》、《六韜》、《左傳》、三史等，認爲此大有益，而不在治經爲博士。頁 1274。

65 《世說・品藻》3，《箋疏》，頁 501。

66 《世說・賞譽》34，《箋疏》，頁 439。

67 《三國志・蜀志・馬謖傳》：「先主臨薨謂（諸葛）亮曰：『馬謖言過其實，不可大用，君其察之！』亮猶謂不然，以謖爲參軍，每引見談論，自晝達夜。」頁 983。

68 《晉書・阮瞻傳》，頁 1363。

臺灣大學學術期刊資料庫

載（庾）敳「不爲辨析之談而舉其旨要」，庾敳之言談深邃，即在能掙脫舊思維而得其「玄致」，一句「意在有意無意之間」的〈意賦〉中名句，即蘊無限理趣；葛洪《抱朴子・自敘》言「粗知其旨，而不研精」，卻博涉雅俗之學，凡此皆見能不執著於言象，遂能於「理會之間，要妙之際」，含韻外之韻。

即若沙門宣佛義，悟非常之理，體般若悟空之義，唯「無智於智，故能運於智」（支遁〈大小品對比要鈔序〉），而究極「至無空豁」之境。據《高僧傳・佛圖澄傳》載其「妙解深經，傍通世論。講說之日，止標宗致，使始末文言，昭然可了」，此「宗致」即最究竟之「義」，掌握要旨，則文字自可豁然貫通，此僧人爲得圓義，而不守滯文也，如〈支遁傳〉言：

> 每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺，時爲守文者所陋，謝安聞而善之，曰：「此乃九方堙之相馬也，略其玄黃而取其駿逸。」

支遁遺「章句」而善標「宗會」，不留心象喻，故爲拘執文字者所質疑。按《列子・說符》載（九方）皋之觀馬也，「天機也，得其精而忘其粗，在其內而忘其外，見其所見，不見其所不見，視其所視，而遺其所不視」，[69] 此重「天機」而略形表，支遁不滯於形跡，故可爲晉哀帝所迎而辭丘壑，[70] 及「遊京邑久，心在故山，乃拂衣王都，還就巖穴」。[71] 也可養馬、可放鶴，自在適性，一片生機，昂昂然，難以羈勒。宜其談《莊子・逍遙遊》，標揭新理，發淹滯，才藻驚絕，使群儒「舊學」，莫不嘆服。

而陶淵明〈五柳先生傳〉自述：「好讀書，不求甚解。每有會意，欣然忘食。」此段話不是說陶淵明讀書隨興，祇是不務章句耳，據明代楊慎《丹鉛餘錄》卷十五言：

> 《晉書》陶淵明讀書不求甚解，此語俗世之見，後世不曉也。余思其故，自西漢來，訓詁甚行，說五字之文，至於二三萬言，陶心知厭之，故超

69 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979 年），頁 257。
70 《世說・文學》42 注引《高逸沙門傳》，《箋疏》，頁 228。
71 《世說・雅量》31 注引《高逸沙門傳》，《箋疏》，頁 371。

臺灣大學學術期刊資料庫

然眞見，獨契古初；而晚廢訓詁，俗士不達，便謂其不求甚解矣！[72]

此以「章句」學之反動來解讀「不求甚解」，《文心・論說》言「通人惡煩，羞學章句」，以其不受餖飣所限，乃能出其位、易其思，而得睿思穎義。據《隋書・儒林傳》言「大抵南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。」此就南北朝學術之異言，其以南方偏於玄，[73] 注重義理之新解，以其能透過談辯，交流並激發思致，由之而好著「論」撰「文」；相對的北方文化大族，聚族而居，重儒經、禮學之傳講，但拘守前說，重考辨名物詁訓，也不開講，自無駁議，故較無法發揮新義。

陶淵明爲南方人，自言「泛覽周王傳，流觀山海圖」，可見其樂乎博學而得其幽眇。又如其與友交，相對欣然，不拘禮數；好音聲，但「不解」其樂音的活動形式，「蓄素琴一張，無弦，每有酒適，輒撫弄以寄其意」。「無弦琴」已成貴「意」重「神」的意象，《老子》言「大音希聲」，無聲之聲，而眾音皆在其中。此體「玄」識「微」，實非執著於物象者所能體會。陶淵明面對撫「無弦琴」之質疑時，答以「但識琴中趣，何勞弦上音」，彈琴之動作本身，趣味便存乎其中，意境也在「手揮」之際，誠如其言「此中有眞意，欲辨已忘言」，在閑靜的心境中，妙悟天地之精神、人生之眞諦，超脫塵俗，閑然自得。此深得《莊子》「虛室生白」、「天籟」之空白意境，而萬象眾聲亦得涵攝、生發。無論賞樂或讀書，陶潛都視之爲體道、證眞的方式，也在拓深生命的層次，此時，其思致隨著經、子文本飛翔，含無窮的情味，心舒神釋，蓋「適我無非新」，充滿靈思妙感，如其採菊東籬時，偶然抬頭與南山相會，如見故人，相知相得，不覺有他，而無限的機趣、意境都在眼前敞開。

---

[72] 明・楊慎《丹鉛餘錄》卷十五，收錄於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 9。錢鍾書《管錐篇》從陶詩「疑義相與析」句，推因時事異宜，不穿鑿附會而失本耳。頁 1229。

[73] 孔穎達《周易正義・序》言：「江南義疏十有餘家，皆辭尚虛玄，義多浮誕。」以當時義疏皆兼玄釋，既重自由講說開義，又重釋疑攻難。見《周易正義》（臺北：藝文印書館，1955 年），頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

相對的，「甚解」則如經生之盡地自限，竭智慮以攻之，因措意於細瑣之章句，滯於事義，故愈辨愈惑，反而遺失根本大道。陶淵明讀書會通大意，不求支離，透過與文本的對話，而獲得言外之曲致。其〈形影神釋〉言「縱浪大化中」，這是將「小我」安置於氣化流行中，得之不喜，失之不憂，繁華落盡，而取意緜長。此時天地萬物皆納於方寸之中，含英咀華，神超理得。

據《世說・言語》39 載：「高坐道人不作漢語，或問此意，簡文曰：『以簡應對之煩。』」高坐道人乃西域人，不學晉語，然與人交流，卻無滯礙，好像未開口即已體悟，不待傳譯，便已瞭解，則語言已成了可有可無。「吉人之辭寡」，以其減少語言應酬，反見內蘊之美，此所謂「修本廢言」者。是知魏晉通人達士之「不甚研求」，反而能轉出新的知見，當思維不受拘縛，乃能「罄澄心以凝思，眇眾慮而爲言」，終契悟大道，孕無盡之哲思理趣，且不斷展延其說，同時預留空間，讓讀者去填補。

（七）術解與開解

《世說》有〈術解〉篇，於《三國志》屬之「方伎」傳，[74] 包括醫術、勘輿、風角、望氣，重要人物如華佗、朱建平、周宣、管輅。此處「術解」即「妙解方術」之意，「術」於此篇中，包括天文、星象、曆譜、占卜、占候、五行、音律、勘輿、望氣、相命、詳夢、隱術、算術、醫方、品酒等，在占驗方面，側重其預知之能力，幾可通神；貴能參錯端緒，處處「開解」，極其玄祕；而於醫方則以「妙解」經脈，能治癒疑難雜症，排除痼疾；於音樂造詣方面，則超乎審音度律的知性，達到純然至和的領域，此同〈巧藝〉篇之具書畫、圍棋、騎射、建築等才藝，臻乎絕妙神祕的境界。則此處之「解」，除了涉及認知、理解，且在實踐上進於神乎其技的層次。《三國志・方伎傳》即在表其「玄妙之殊巧，非常之絕技」，如〈管輅別傳〉載管輅推運會、論災異、占疾病等，具不可思議的神準，王經即嘆爲「得龍雲之精，能養和通幽」，視

[74] 《晉書》列爲「藝術」傳，《高僧傳》則立有「神異」門。

臺灣大學學術期刊資料庫

其才殆天受。他如《晉書・藝術傳》所列諸人，或擅圖讖祕緯、望氣占候、詳夢騰飛；或通幽洞冥、役使鬼神以厭勝禳災，無不驗若指掌等，此「術解」之祕也。《世說・術解》8 注引王隱《晉書》曰：「（郭）璞消災轉禍，扶厄擇勝，時人咸言京（房）、管（輅）不及。」郭璞在當時以卜葬相冢墓盛名。[75] 據〈璞別傳〉言：「璞少好經術，明解卜筮。」是知「術解」即「明解」占卜方術，達於神驗之境，與「巧藝」之精巧於書畫之才藝同。而時有「博識」之士，如皇甫謐、張華、習鑿齒、郭璞等，除遍閱墳籍史傳，習兼雅俗，甘聞異說，以其機靈，遂善辨物解惑，此皆可稱爲「明解」。而顧愷之作人物畫，爲達「神識」，乃透過藝術加工及背影襯托法，使畫中主角的個性鮮活起來，精神也獲得凸顯，[76] 而虛靈之美亦孕於其中，許多美學原理，如瞻形得神、遷想妙得、晤對通神、澄懷媚道等深刻之境界，也順理成章地開拓出來，可謂「神韻天成」。

人稱顧愷之具「才絕、畫絕、痴絕」等「三絕」，其「痴」乃集率眞、淡定、玄心、通脫、詼諧、不疑他人、才識、晦智、誇大、高情、專注、一往深情於一身，且忘毀譽，能成全別人之惡作劇，從《晉書・顧愷之》本傳載：

> 與謝瞻連省，夜於月下長詠，瞻每遙贊之，愷之彌自力忘倦。瞻將眠，令人代己，愷之不覺有異，遂申旦而止。尤信小術，以爲求之必得。桓玄嘗以一柳葉紿之曰：「此蟬所翳葉也，取以自蔽，人不見己。」愷之喜，引葉自蔽，玄就溺焉，愷之信其不見己也，甚以珍之。

不察別人之戲弄，又信「隱身術」，言「妙畫通靈」，人稱其「痴黠各半」，此陶然忘我之境，正是藝術家之性格，所謂「當其得意，忽忘形骸」，能清其神明以觀天性、品物象，達物我兩忘，爽然四解，在心遊目想中，載無限審美之機趣。是知「痴」，正是藝術創作的最高精神狀態，唯痴能情眞而忘俗、忘

[75] 〈術解〉6 及 8 即舉其爲人葬，擇「龍耳」脈，因晉明帝亦解占冢宅，微服往看，而提出質疑事。又作卦知王導有震厄，乃爲其趨避等。《箋疏》，頁 706-708。

[76] 見《世說・巧藝》9、12，《箋疏》，頁 719、720。

臺灣大學學術期刊資料庫

疲，爲全幅生命的呈獻。《莊子・達生》言「用志不紛，乃凝於神」，歷來精於祕術者，除天生異稟外，亦必做到心神的絕對集中，久之，可出現近乎咒術之巧術。

由上知「術解」是對才藝、音律之「開解」，「開解」就如鑿開渾沌，撥雲見日，眼前一片光明，靈機應感，以天合天，神而明之，此特講究稟賦與靈感，故於音樂則如將鈞天廣樂移播人間；於繪畫、書法、雕刻則神行神遇，經緯天地，唯知眞識遠，不繫於俗，乃能深識，而嘆爲高奇，以其巧奪天工，似得自天啓。而於術數類自古屬五行陰陽，取象運數以釋惑解疑之「方伎」，神妙精微，於技精處，常超乎感官而「通靈」，若重其「祕」，可稱爲「靈解」，以其透過神與爻象及陰陽之數的感應，遂能前知、逆測，此非至精至妙，無以參天人、遊幽明。

（八）精解與略解

《世說・文學》59 載：

> 殷中軍被廢，徙東陽，大讀佛經，皆「精解」。唯至「事數」處不解。遇見一道人，問所籤，便釋然。

殷浩在北伐敗後，被桓溫彈劾而廢爲庶人，在失志時，苦讀佛經，體悟盛衰之無常、名利之虛渺，因契悟般若之空義，而稱「精解」，精解必有特殊的領悟，是全幅生命的相契。而何以反於「事數」不解？事數指四諦、五陰、六入、七覺、十二因緣等名相，此《阿含經》所標佛教各宗的共同理論基礎，乃人類心識對境的了別識知，是根境之互涉，及惑業的分析。殷浩乃簡文帝用以制衡桓溫的棋子，然善談而不解兵，及兵敗，簡文又不能營救，此殷浩所以「書空咄咄」[77] 者。但對佛教心識作用的知解，因與現實生命處境較疏遠，故有隔閡，然一經釋疑，便釋然心解。當時佛教深入政界、知識界，高僧與朱門

[77] 《世說・黜免》5 載殷中軍廢後，恨簡文曰：「上人箸百尺樓上，儻梯將去。」《箋疏》，頁 867。

臺灣大學學術期刊資料庫

遊，又積極參與談座，以佛義解玄，使玄義得以振衰起弊，獲得更生，故東晉論壇，實以佛教宗義爲主流，而士人因有《老》、《莊》、《易》三玄之素養，在某種機緣下，以玄解佛，竟頗能自圓其說，常「精解」經論之奧義、妙義。史傳凡言其精解三玄、服制、聲律、音義、經論者，即指其精思而得妙解，爲在舊義外有開拓者。而如學術關要處之辨析，能一語切中肯綮，也都須對其脈絡「精解」，乃可無憾。如王衍問「老莊與聖教同異」，阮瞻答「將毋同」，此三字既練達，又刻深，可謂「談言微中」，可稱得上是學術轉折的「一言論定」。

據衛權〈左思三都賦略解序〉[78]言：

> 余觀三都之賦，言不苟華，必經典要，品物殊類，稟之圖籍；辭義瓌瑋，良可貴也。有晉徵士故太子中庶子安定皇甫謐，西州之逸士，耽籍樂道，高尚其事，覽斯文而慷慨，爲之都序。中書著作郎安平張載、中書郎濟南劉逵，並以經學洽博，才章美茂，咸皆悅玩，爲之訓詁；其山川土域，草木鳥獸，奇怪珍異，僉皆研精所由，紛散其義矣。余嘉其文，不能默已，聊藉二子之遺忘，又爲之「略解」，祇增煩重，覽者闕焉。[79]

左思作〈三都賦〉獲皇甫謐爲之序，張載、劉逵爲之訓詁，將此作之佳妙及相關典故，都詳予研精，衛權又爲之〈略解〉以補闕，庶幾無憾。從而使其文盛重於時，豪貴傳寫，洛陽爲之紙貴。此〈略解〉即是精要地勾勒其擬議傳辭，博物會義，實爲獲取〈三都賦〉要旨之鈐鍵。

自王弼注《老》，另作《老子指略》，乃其認識之方法或注《老》之基本概念；其注《易》，另作《周易略例》，暢論其以十翼解《易》，並擯落漢儒

---

[78] 嚴可均《全晉文》載：「《晉書・左思傳》作陳留衛瓘，乃權之誤。《魏志・衛臻傳》注：權作左思〈吳都賦敘〉及注，敘粗有文辭，至于爲注，了無所發明，直爲塵穢紙墨，不合傳寫也。又瓘乃衛覬子，河東安邑人。而云陳留衛瓘，是轉刻之誤無疑。頁 2064。

[79] 《晉書・左思傳》，頁 2376、2377。

臺灣大學學術期刊資料庫

讖緯象數之說的旨趣及精蘊。從王弼《老子指略》中，可提煉其注《老子》的思想總綱，爲其聚焦理論，用以剖析及解決當時社會問題的精義濃縮，如其點出：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之：噫！崇本息末而已矣！」由此總攝視角以貫通之，遂展開其「貴無」之論述。另其《周易略例》乃交代其《易》注之體例，標出統宗會元、以一統多、以寡御眾之原理，在強調「卦以存時，爻以示變」之《易》道，及「忘言忘象以得意」之旨，開一代之新學。是知此「指略」、「略例」，雖「略」而精微，言約而旨遠，爲其廣《老》、闡《老》，體《易》、用《易》之綱領，可掌握其整個《老子注》及《周易注》的旨歸。故此「略解」亦可稱爲總括的「精解」，如庖丁之解牛，依乎天理，因其固然，批大郤，導大窾，入其肌理，故應聲而解。其可貴還在其注《易》，乃不循舊說，別闢蹊徑，掃除象數《易》之謬悠，嶄然歸宗於《易傳》，視《易》爲參微言而奠定「義理」《易》之堅固基礎，足可與象數《易》並勒。象數《易》有其「義例」，王弼《易》亦有其「略例」。[80]

《指略》或《略例》，吾人即定之爲「略解」，如魯勝〈注墨辯序〉即言其引說就經，採諸眾雜集，「略解旨歸」以興微繼絕，即在肯定其要約明暢、以簡御繁地導入自己之系統中，表面「以述代作」，卻勇於假原典來闡己說。王弼《老子指略》宣言「道」爲萬物之宗本，貴「道」重「本」是其核心概念，他透過對先秦諸子的分析與批判：

> 法者尚乎齊同，而刑以檢之。名者尚乎定眞，而言以正之。儒者尚乎全愛，而譽以進之。墨者尚乎儉吝，而矯以立之。雜者尚乎眾美，而總以行之。夫刑以檢物，巧僞必生；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。

終揭出「崇本息末」說，視之爲《老子》五千言之要旨，是以有閑邪、息淫、

[80] 象數有卦氣、爻辰、飛伏、升降、納甲、大衍、互體、旁通等。王弼《易》注則有反對二體、卦主等卦例。見屈萬里：《先秦漢魏易例述評・王弼易例》。

臺灣大學學術期刊資料庫

絕盜、止訟之道，在於「清靜無爲」，此才是正本清源之道。反之，聖智造巧，乃捨本攻末。類此總綱式的提點，以其「致有理統」，[81] 能攝契一套完密的概念，循線推導，由博返約，綱舉目張。

至其《周易略例》，有〈明彖〉之標「主必致一」、「約以存博」；正視「爻變」以掌握動靜屈伸，唯變所適，應時當位，曲成萬物。於〈明象〉則暢「忘言得意」之旨，以「意」乃「言象」之本，則漢象數《易》之拘執言象，造成「僞說滋漫」，如「互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行」，攀附太過，「巧愈彌甚，縱復或值，而義無所取」。王弼「忘言得意」說，一時成了名論，更深深地影響一代學術文化的各層面。而郭象則有《論語體略》，[82] 今所存不全，其中即有取乎《莊子注》的重要概念，如「無心順有」、「不治治之」、「付物自當」等核心命題，以成其溝通儒道之特色。[83] 此作雖爲《論語》之注解，從所存佚文，卻見其爲《論語》精義的點定，故亦列於此。可見「略解」有畫龍點睛之妙，它直指「道」本，爲「暢神」之論著先鞭焉。由之，若王弼等之《指略》、《略例》，郭象之《體略》，此歸乎「略解」者，實即慧眼獨具之「精解」，是其精思之「旨要」，足以廓清有漢詩教、禮教的梏滅人之眞性情，魏晉「新學」之精神，即寄之於此。其如郭象〈莊子注序〉言「神氣獨化於玄冥之境」、「上知造物無物，下知有物之自造也」、「明內聖外王之道」；張湛〈列子注序〉言「至虛爲萬物之宗」、「不生不化者，然後能爲生化之本也」、「神惠以凝寂常全，想念以著物自喪」；魯勝〈注墨辯序〉言「至同乎不同，至異乎不異，是謂辯同辯異」；郭璞《山海經注・序》言「怪所不可怪，則未始有可怪也。夫能然所不可，不可所不可，則理無不然

81 何劭〈王弼傳〉中評《指略》之語。王弼「貴無」思想即是一種創造詮釋。

82 據史志載《論語體略》有二卷，今只見皇侃《義疏》中數條耳，馬國翰《玉函山房輯佚書》輯九節爲一卷。

83 如《論語・衛靈公》：「如有所譽，其有所試。」注云；「無心而付之天下者，直道也，有心而使天下從己者，曲法。」又〈陽貨〉：「孔子曰：諾，吾將仕矣。」郭注云：「聖人無心，仕與不仕，隨世耳。」〈先進〉：「顏淵死，子哭之慟。」注云：「人哭亦哭，人慟亦慟，蓋無情者與物化也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

矣。」皆是其注《莊》、《列》、《墨辯》、《山海經》之精義結穴，既點出其精妙，且襯出其方法，爲掌握其注文的關要處，皆可以「略解」概之。又曹操〈孫子兵法序〉言：「恃武者滅，恃文者亡。」因世人對《孫子兵法》未能「深亮訓說」，使「行於世者，失其旨要，故撰爲略解焉」，[84] 由此可證注及序皆可稱爲「略解」。誠如顏之推《顏氏家訓・勉學》譏北儒「問一言輒酬數百」，及「責其指歸，或無要會」，即諷章句學者之迂拘，未得其爲本的「宗旨意趣」，則何能藉立言以通天下之志耶？

四、由「知解」到「玄解」

在「圖解」魏晉獨步之「知解」特質中，可發現其由事理的理性認知，漸玄化而轉到境界義——由「知解」到「玄解」，足可證成出「有」而入「無」、瞻「形」得「神」、寄「言」出「意」、「妙」在象「外」之時代文化精神特色。唯對道、事、義、情等眾理能推究其「極」，以明有無、辯同異、別是非，乃能悟而超之，得其本質，而入於「玄解」之境。「玄解」非「原生態」之自然知解，而是超拔之契會妙賞，其中承載著無限的張力，故亦可稱爲「智解」，此得先掌握下列訊息：

1、清談求「新拔」，行爲求「超卓」。

2、思維求「出位」之思、「方外」之想。

3、人倫賞鑑由功能性之知人、用人轉向容止之「品藻」、「賞譽」。

4、其注書由章句之浮解、顯解、生解、闇解到集解、通解、達解、隱解、義解、慧解。

5、由知解到神悟，忘言遺寄、聖智無知、無遺無不遺、無有冥盡。

} 「玄解」（暗與理會、神超理得、遊心太玄、忘言忘知、目擊道存、恢廓其度、幽玄其旨）

[84] 見《魏武帝集》（長沙：岳麓書社，1992 年），頁 60。

臺灣大學學術期刊資料庫

茲以簡表[85]示之：

凡	技解	滯解	歧解	舊解	淺解	浮解	闇解	粗解	生解	顯解	泛解	偏解
至	術解	妙解	正解	新解	略解	實解	神解	精解	慧解	隱解	通解	圓解

道家系統之認識論，以體「道」爲眞知，而「道」乃視之不見、聽之不聞、搏之不得，爲恍惚不可爲形象，故《老子》言「知不知，上」，即不以現象之知爲知，唯有「閉兌塞門」，滌除障蔽，返歸智慧之本明，乃得以「玄覽」；《莊子》更申言「知止其所不知」、「去小知而大知明」、「孰知不知之知」、「可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉」，忘言知以通於神，此「悟言神解」即爲「玄解」。魏晉玄學在會通「有」、「無」的架構下，標榜「兩得其中」、[86]「皆得其所」，[87]在領悟「有無玄同」中，翻出無窮的機趣，其特色是「提其神於太虛而俯之」，合相異的兩端終爲超越的玄思，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」爲長，而能掌握「道樞」以應無窮。由「玄解」[88]以解，則遺粗得精、超舊得新，爲言象之外的慧解、神解、妙解，它已由片面感性、知性的層次，飛躍到直覺之「道」境，爲整全的契悟。《文

[85] 此表與上節所述之標目，略有出入，乃爲歸納融合而得，純爲需要而提舉，故不必質其未前後呼應。

[86] 《世說・任誕》11：「阮步兵喪母，裴令公往弔之。……裴曰：『阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。』時人歎爲兩得其中。」《箋疏》，頁 733。

[87] 《世說・簡傲》7 注引《高坐傳》。《箋疏》，頁 771。

[88] 明・林茂桂：《南北朝新語》（北京：中國書店，1990 年），卷二立有「玄解」一門。

臺灣大學學術期刊資料庫

心・神思》言：「積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以懌辭，然後使玄解之宰，尋聲律而定墨；獨照之匠，闚意象而運斤。」此「玄解之宰」即指智照透徹之心靈，因視野開闊，思維靈活，如匯百川眾流，貫通百家，獨立思考，擇精取要，立足於置高點，能批判、能反省。以「澄心」直湊單微，遂得含章司契，「會而共成一天」。是知「玄解」之特色爲由「有」入「無」到「超有無」，「有」、「無」玄同。

按魏晉學術史上的最大轉折爲「經學玄學化」，此由何晏之「集解」《論語》、王弼之「略解」《易》、《老》，而變經、而溝通儒道，而跳出漢代比德、讖緯之魔障，迎向清新、簡易、暢情，合乎人性自然的開通學風，新的思維如雨後春筍紛紛冒出，更透過自由的清談論辯、激發思致，並廣爲流播。在帝力式微的時代，思想的監控相對寬鬆，都助長「新學」的成長、發展。此由「名教」漸向「自然」之挪移，實學術史上之重要指標。

夫知識分子乃引領時代思潮者，當其身分由漢代之鴻儒、經生、文士之皓首窮經，一轉爲「名士」，遂一變「循禮按法、規行矩步」爲「風流清逸，自在適性」，由滯重而通脫，讓人耳目一新。價值觀也變得十分多元，先秦諸子百家之說都得到重估與發展，[89] 不再局限於儒經禮教，一時如「聖人有情」、「六經非太陽」、「不學非長夜」、「禮豈爲吾輩設」、「明堂如丙舍」等疑經、毀聖、反禮、任達之言行，靡然成風，一股蓬勃之生氣，蔚爲魏晉文化之新貌。

及東晉佛學衍盛，因「三玄」甚具磁吸力，乃吸佛理以參玄，助成「佛學玄學化」。佛理深入知識分子的腦海中，以與其本具的儒道思想幾經交融會通，是以慧解紛陳，使佛教中國化，可稱爲別具一格之佛教。而若非高僧先已熟悉老、莊之「道」思維，實難以稼接此異質文化。於今觀中外文化交流史，

[89] 如曹操兵法，魯勝〈墨辯序〉，阮裕〈白馬論〉，鍾會、李充刑名學，管輅、郭璞之陰陽術數，姚信、陸績、虞喜之天文論，袁悅之好短長書，葛洪之仙道，及王叔和醫學、劉徽數學之發展；又多讕言瑣語之小說家言。

臺灣大學學術期刊資料庫

必佩服佛教之順利傳入中國，且成爲中國文化的重要一環，其成功的因素實與魏晉時代之政局、人心，尤其與玄理玄風的大暢有關，透過內外、本末、體用、形神、言意等命題，遂涵融佛義以爲我用。

自阮籍之「通」《易》、《老》，「達」《莊》之隨性發揮三玄，既開啓自由解經的學術新潮，也注情於人物風姿形貌的鑑識，蔚成對人物強烈生命力之企羨，所謂「此中最是難測地」，[90] 人物先被深入而細部的解析，徵其質而審其器，進而摹略形神，作全幅的印象審美，所謂「質有而趣靈」。[91] 而也因三玄的啓發，會「意」尚「巧」乃成了時代的標幟。「會意」實出於忘言、忘象；「尚巧」指言文之研幾，窮妍極貌，爲形姿之解放，不拘一格，勇於突破傳統的單元價值，正視人性的複雜性，每個人都有其風神，而風神實寄之於不同形體上，由四體妍媸展現風神。

而東晉以後，談玄被視爲雅操，爲評鑑人物流品的衡準，故士人多研磨「新理」，或「宛轉關生」於三理 [92] 以取勝義，若不能標新立異，則在一番言語交鋒之後，即被對方以「天分有限」或「學殖不進」、「偏地居而作議論」、[93]「田舍兒竟想學寧馨語」等冷言譏諷；和尚講經亦往返駁難，甚且理屈而愧死。[94] 爲了在清談論辯時昂眉吐氣，則發明「新解」乃不二法門。今檢視當時訓解 [95] 範疇之命題，都以不落「舊義」之窠臼，以創「新義」爲特色，這與魏晉貴「意」重「神」的時代風氣是息息相關的。

---

90 《世說・雅量》22，《箋疏》，頁 364。

91 宗炳〈畫山水序〉：「聖人含道應物，賢者澄懷味象。至於山水，質有而趣靈。」《全宋文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁 2545。當時人物論從《人物志》之徵其質、審其器、別其用，到《世說》的品藻、賞譽、容止、識鑒。

92 《世說・文學》21：「舊云：王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意，三理而已。然宛轉關生，無所不入。」《箋疏》，頁 211。言融貫「三理」，可涵攝及建立其他名理。

93 《世說・輕詆》13，《箋疏》，頁 837。

94 據《續高僧傳・善胄傳》載南朝善胄聞有講《涅槃》，因而論義，上得三番，高座無解，低頭飲氣，奄然而卒，復往他講所，論義者無不致屈，斃者三人。頁 519。

95 服虔爲《左氏傳》作「訓解」。

臺灣大學學術期刊資料庫

細究之，魏晉士人認知特色正順理成章的推導出「暢神遺寄」、「遷想妙得」、「空同重玄」、[96]「即物順通」、[97]「體極兼應」、[98]「妙象解神」、「澄懷媚道」等圓應之美學精蘊。此吾人所以總攝各種「知解」，終歸之爲「玄解」也，夫「玄解」深矣遠矣，表面不明，細審可了，遂一轉知識論爲境界論，因其旁通「祕響」，潛發「伏采」（《文心・隱秀》），而通往無限的想像與創造。在更高的領域裡，溝通了不同的學術系統，如儒道、自然名教、仕隱、情禮等，超詣了舊有的方法與思維，而以殊途旨一、兼至雙修、相即不離爲歸趨，唯體「玄」乃得而「遊」乎其中。

蓋一般交接認取之「知」乃「惑知」，或「小知」，唯達者「知通爲一」，如「象罔」之得「玄珠」，[99]是以有「皮裡陽秋」的「裁中」之默；[100]或「每事言佳」，[101]以依稀其旨；或「後之人當思吾憒憒」之暗示語，實乃有智而晦其智，[102]智者故不隨便臧否，即使有言，亦多「玄遠」，話中有話，耐人尋味。

---

96 支遁〈大小品對比要鈔序〉載：「夷三脫於重玄，齊萬物於空同。」《全晉文》，頁2366。

97 僧肇〈不眞空論〉載：「誠以即物順通，故物莫之逆。即僞即眞，故性莫之易。性莫之易，故雖無而有。物莫之逆，故雖有而無，雖有而無。」《全晉文》，頁2415。

98 慧遠〈沙門不敬王者論〉載：「是故自乖而求其合，則知理會之必同。自合而求其乖，則悟體極之多方。但見形者之所不兼，故惑眾塗而駭其異耳。」《全晉文》，頁2394。

99 《莊子・天地》載黃帝遺其玄珠：「使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。」象罔乃又瞎又聾又愚者，「玄珠」比乎「道」，得「道」不待聰明智巧也。《集釋》，頁414。

100 《世說・賞譽》66：「桓茂倫云：『褚季野皮裡陽秋。』謂其裁中也。」《箋疏》，頁837。

101 《世說・言語》9注引《司馬徽別傳》載：「有以人物問徽者，初不辨其高下，每輒言佳。其婦諫曰：『人質所疑，君宜辨論，而一皆言佳，豈人所以咨君之意乎？』徽曰：『如君所言，亦復佳。』」《箋疏》，頁67。

102 如阮籍之「愼默」、王戎之「聚財」、山簡之「耽酒」、王湛之「隱德」等。

臺灣大學學術期刊資料庫

而另一方面，又緣於「性分自足」之說瀰漫，每個人對事象的詮釋各有不同，也就是以「第一理」就存於「吾輩」中，蓋神理實非受之於人，乃在自己之深造而忽自有之。郭璞〈注《山海經》敘〉言「物不自異，待我而後異」，以各自發揮己知，有「萬本歸宗，由我裁定」之勢，在不滿意前解下，各自胎孕新義，此從「變」中求「新異」，使學風不因循、不滯固，充滿靈動，它激發了創意，嶄露了新妍，敏於闡發「微言大義」，而皆曰自得「極解」，爲曲盡要妙之解，也就是各自掌握了解釋權，誰也不服誰。誠如郭象呼籲通人達士，宜「要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，皆可略之耳」，[103] 則「不求甚解」、「觀其大略」，反得「會心處」，[104] 大有「後之世知其解者，猶旦暮遇之」的勝慨，此誠「知之濠上」[105] 之智悟玄解。

從劉惔稱王脩〈賢人論〉，足「參微言」，[106] 時王脩年十三歲；而何晏稱王弼可與「參天人之際」，時王弼年亦不到二十歲。夫微言指「道境」，道境乃「言無言，未嘗言」，不能以理知，乃直感實會，爲「心靈甦醒」對「事物之豁朗」，[107] 由感應之銳，思心玄微，直接湊泊。如上所言王脩〈賢人論〉已涉聖賢差異論、聖人可學而致否？聖人體無問題及聖人有喜怒哀樂之情否？聖人中和平淡、兼德而至等玄學命題，若先天具足玄學之慧根或潛能，一遇點撥，遂傾囊而出，而句句闇與理會，宜其一代談宗爲之折服嘆賞。王弼更「條理」其玄思，快意馳騁其智悟以注《老》、《易》、《論語》，開啓一代學術新貌。嵇康的名論更是師心遣論，處處警策，昂首闊步於千古；管輅參天人，以象占結合方伎，藉爻象之變化及陰陽之數，掌握宇宙運行變化之規律，

103 《莊子・逍遙遊》郭象注，《集釋》，頁 1。

104 《世說・言語》61：「簡文入華林園，顧謂左右曰：『會心處，不必在遠。翳然林水，便自有濠、濮閒想也。覺鳥獸禽魚，自來親人。』」《箋疏》，頁 120、121。

105 《莊子・秋水》，《集釋》，頁 607。

106 《世說・文學》83 載：「王敬仁年十三，作〈賢人論〉。長史送示眞長，眞長答云：『見敬仁所作論，便足參微言。』」《箋疏》，頁 260。

107 牟宗三語，見《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993 年），頁 97。

臺灣大學學術期刊資料庫

神明感通，而逆知人事，已達神祕之境。凡此乃超理性、邏輯之知，而爲「知幾其神」之默會心通、窮神知化，此無關年齡，也非積學而得，而在於懷道而自然流出也。

然不能離「有」以言「無」，不能離「形」以談「神」，因「知解」之辨名析理，銳意抽象思維，「窮于有數，追于無形」（《文心・論說》），以析理入微，鉤深取極，在群分類聚，層層剖解斟理中，遂能究「本」定「質」，進窺物象事理之「宗致」意趣，一時新論「蠭出並作」，[108] 學術發展十分蓬勃，爲繼先秦之後學術的第二次高峯。而又以不停留於「有」的層次，乃能亭亭直上，妙入「與物無對」、「忘言忘象」的「玄解」境界，這是整全性、內向性及覺悟性的觀照。故會乎「玄解」之「體」，乃能圓成「知解」之建構「名理」，而不至於流於無生命血肉之邏輯推理，或隨人抑揚之俗知、惑知。王弼《老子注》言：「五音聲而大音至，四象形而大象顯。」「玄解」如大音、大象、天籟，「知解」若五音、四象、眾籟，唯「知解」之推「極」究「微」於世情，終能悟「道」而賞「美」，而「遊」於玄妙之境，蓋木落潭清，六朝精神也跟著呈顯。

五、結　語

本文羅列八組知解的相關語詞，每組又涵攝類近的命題，用以論述魏晉新學風的核心環節，足見其豐燦的文化語境，舉如：經典詮釋、文藝造境、異文化移植、講學方法、美學意趣、方術系譜、歷史轉折，甚至應世態度，無不由深入認知始，探源查流，終出拔而闇會於大理。而行文則先訓疏其名言概念，進而追蹤其轉折之跡，再商略同異，貞定其意趣，釐析漢、魏晉學風與士風之差別。此對魏晉知解現象作綜合檢視，及總體反省，層轉層深，引譬連類，周

[108] 牟潤孫〈論魏晉以來之崇尚談辯及其影響〉一文亦揭學術談辯論理之影響深遠。而林麗眞《魏晉清談主題之研究》則廣蒐清談之名理名論。

臺灣大學學術期刊資料庫

旋參援，彼此照應，有橫攝，有縱覽，隨時以相類的語境及名言概念，營造共時性。每組雖各自獨立，皆有其欲解決的問題，然終統合於「精義入神」的向度中，突破一般「知解」的局限，而轉向透宗妙會的「玄解」之境，擺脫舊義，以迎上蓬勃的創新，此足以照見魏晉學風思潮轉進的軌跡。至其中有價值層境的褒貶，則見「後出轉精」的現象；至於穿梭於學術、文化、政治、社會之間，尤重於轉折處的重新診斷，力求抉其隱曲，以此認知、治學方法的研磨，實可替「魏晉學」研究補上一塊重要的拼圖。

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

晉・陳壽撰、盧弼集解：《三國志集解》，臺北：藝文印書館，1958 年。

梁・僧佑：《出三藏記集》，收入（日）高楠順次郎編：《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

梁・劉勰撰、范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：宏業書局，1982 年。

＊梁・釋慧皎撰、湯用彤校注：《高僧傳》，北京：中華書局，1996 年。

唐・孔穎達：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1955 年。

＊唐・房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974 年。

宋・葉適：《習學記言》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1980 年。

明・楊慎：《丹鉛餘錄》卷十五，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

明・林茂桂：《南北朝新語》，北京：中國書店，1990 年。

明・憨山：《肇論略注》，新竹：靈隱佛學院，年代不詳。

清・阮元校勘：《重刊十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1955 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊清・陳澧：《東塾讀書記》，臺北：廣文書局，1970 年。
清・郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1994 年。
清・嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1995 年。

二、近人論著

王　明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985 年。
＊江建俊：《于有非有，于無非無——魏晉思想文化綜論》，臺北：新文豐出版社，2009 年。
＊牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993 年。
＊牟潤孫：《注史齋叢稿》，北京：中華書局，1987 年。
＊余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年。
李崇智：《人物志校箋》，成都：巴蜀書社，2001 年。
＊汪文學：《漢晉文化思潮變遷研究》，貴陽：貴州人民出版社，2003 年。
林麗貞：《魏晉清談主題之研究》，臺北：花木蘭出版社，2008 年。
＊陳伯君：《阮籍集校注》，北京：中華書局，1987 年。
楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979 年。
楊明照：《抱朴子外篇校箋》，北京：中華書局，1991 年。
楊　勇：《陶淵明集校箋》，臺北：正文書局，1999 年。
萬繩楠整理：《陳寅恪魏晉南北朝史講演錄》，臺北：雲龍出版社，1995 年。
葉　瑛：《文史通義校注》，臺北：里仁書局，1984 年。
＊樓宇烈：《老子、周易王弼注校釋》，北京：中華書局，1999 年。
錢　穆：《莊老通辨》，臺北：三民書局，1973 年。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Chen, L. (1970). *Dong shu du shu ji* [Reading notes of Eastern Study]. Taipei: Guang-Wen Books.

Chen, B.-J. (1987). *Ruan ji ji jiao zhu* [Annotated collection of Ruan Ji]. Beijing: Chung-Hwa Bookshop.

Chiang, Ch.-Ch. (2009). *Yu you fei you, yu wu fei wu: Wei Jin si xiang wen hua zong lun* [Studies of ideologies and culture in Wei Jin period]. Taipei: SWFC.

Fang, X.-L. (1974). *Jin shu* [Book of Jin]. Beijing: Chung-Hwa Bookshop.

Lou, Y.-L. (1999). *Lao zi zhou yi wang bi zhu jiao shi* [Annotations of Lao Zi and Zhou Yi by Wang Bi]. Beijing: Chung-Hwa Bookshop.

Mou, Z.-S. (1993). *Cai xing yu xuan li* [Talent and metaphysical reasoning]. Taipei: Student Books.

Mou, R.-X. (1987). *Zhu shi zhai cong gao*, Beijing: Chung-Hwa Bookshop.

Tang, Y.-T. (1996). *Gao seng zhuan* [Biographies of eminent monks]. Beijing: Chung-Hwa Bookshop.

Wang, W.-X. (2003). *Han jin wen hua si chao bian qian yan jiu* [Studies of Han Jin culture and its transformation]. Guiyang: Guizhou People Publishing House.

Yu, J.-C. (1989). *Shi shuo xin yu jian shu* [Annotations of Shi shuo xin yu]. Taipei: Hwa-Cheng Bookshop.

臺灣大學學術期刊資料庫