

魏晉「自然」與「名教」之爭探義

曾春海*

摘要

本論文試由魏晉時代思想與時代的互動關係，探討魏晉玄學中「名教」與「自然」這一問題在不同玄學家中所賦予的不同涵義及時代意義，文中以歷史的脈動切入，而以諸玄學家的哲學思想為歸趣。全文計分(一)問題的緣起及其時代背景，(二)調合自然與名教的何晏與王弼。(三)以自然放達批判名教的阮籍與嵇康。(四)貴有(名教)賤無「自然」的裴頠。(五)向、郭莊注中的名教與自然。計五節、約三萬字。

一、問題的緣起

在先秦，孔子強調正名以規範當時的政治倫常。老子則倡言法「道」之無名、無爲，一切依順自然的政治觀。秦始皇行「以法為教，以吏為師」的法家治術。漢初文、景之治採黃老「無爲而治」的與民休息政策。及漢武帝採董仲舒獨尊儒術，「任德教而不任刑」之治，開啟了一個以儒家為中心的「三綱」時代。^(註一)其後，章帝召開白虎通會議，引經書以定

* 作者為本校哲學系兼任教授。

註一：考察「三綱」一詞，首出於董仲舒《春秋繁露》、〈基義〉篇，所謂：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義……。王道之三綱，可求於天。」董氏基於其天人對稱感應的思想，將君臣、父子、夫婦的倫常關係，納入其「陽尊陰卑」的格套中。「三綱」的綱常名教在兩漢頗為流行。

禮制，根據「三綱」的形式制定成一套家族的、社會的、國家的人倫禮制，以爲治國安民的憑藉。後來這套人倫禮制與拔取人材的方式和利祿相結合。蓋漢代取材用察舉、征辟二途：「察舉」是由地方官行「鄉舉里選」；「征」是由皇帝直接選拔人材；「辟」係由公府州郡選拔人材。其方法是設「賢良」、「文學」、「孝廉」等科。時人若想進身仕途必須以一定的聲譽以引起州郡、公府、朝廷的注意，尤其是以操行進身者。因此，在漢代有些人係以「方術」或某種文才成名，更多的人係以通過修行立節而得顯揚。據《後漢書·獨行傳》所載爲操行特出的「名士」吾人或可稱之爲德行名士。《後漢書·黨錮傳》則載述了一些以關切時政，糾治時弊而「激揚名聲」的名士，吾人或可稱之爲黨人名士。

東漢前期及中期，陰陽術數得到重視，專緯書、卜筮者易得名，吾人或可稱之爲方術名士，地位較高。至後期桓帝、靈帝兩代，方術名士出路漸窄，修行立節的德性名士亦難出頭，因而，以針砭時弊的政治活動爲主之黨人名士興起。據《後漢書·黨錮·李膺、范滂傳論》，「黨人名士」與朝中專權的宦官集團的利益及郡中豪族高門的特權對立，頗富正義感及犧牲精神。從《後漢書·黨錮傳》所載錄的三十多位黨人名士之出身觀之，出身高門者約二十人，其餘則都出身寒門。

及漢末魏初，取材方法改爲九品制度。究其原因，一方面是因士人在戰亂期間流徙無定所，不易進行鄉舉里選。於是設中正於各州郡，由該州名士負責品評人選，爲政府的任命官職提供資料。中正品評人選的方法是將士人分成九等，稱爲「九品制度」。另方面，曹魏集團傾於中央集權，因此，不容分權式的鄉舉里選，而以政府官員兼攝中正以便中央的控制。由於吏部與中正不了解地方實情，因此常以人的資歷行定品。於是官位高者居上品，低者居下品，再加上「黨利」、主觀「愛憎」和「貨賂」……等因素的左右，以致形成「上品無富門，下品無勢族」、「公門有公，卿門有卿」的局面，將社會劃分成士大夫之族的「士族」及庶人之族的庶族兩大階層。特別是兩晉之交，豪門勢族轉化成士族，士族與庶族對待的態勢至爲明顯。這種態勢的轉變使正始名士與東漢名士有了顯著的區別，東漢名士不論是方術名士或黨人名士，其政治立場與豪族常具矛盾衝突。其中，漢末桓、靈之際的「黨人名士」由「清議」而成名。「清議」起於州郡，擴及太學，偏佈朝野，其主題爲「品核公卿，裁量執政」，（註二）所評議的是公卿百官與執政大臣的行政方式及政績清濁等諸問題。觀清議所

註二：《後漢書·黨錮傳》。

依據的尺度，屬名教中涉及政治倫理規範的合理處，例如：賞罰是否公平，用人是否取才德……等。與禮法之士講究的家族內部繁瑣之倫理規範不同。黨人名士的得名，常是由於懲治了豪族高門中的違法者，因而得到士衆的欽佩和讚揚。

俟曹操掌權，其集權企圖使他不能容忍清議者和清議。他一方面殺孔融、崔琰等主要的清議者，另方面則設置中正，以中正的品評來取人材及扼制清議。因此，清議漸由朝野性縮小為「鄉邑清議」的範圍。西晉以後，九品制度不但取代了清議的公認地位，也接收了「清議」的美名。此外，九品中正制亦旨在抑制豪族勢力，然而，其取才重視家世與才德，致使九品中正制漸與豪族勢子結合，衍生出「門第」觀念。吾人觀東漢豪族勢力，係由經學傳家而得仕宦傳家，門第來自由豪族所變身的士族，血緣本於儒家。此際，由豪族而變身的士族亦接收了名士之雅名。因此，「名士」的涵意不僅指個人的生命人格，亦為個人所擁有的身分地位之表徵。在一般名士的家庭中，仍持嚴守儒家禮教的家規、家風。（註三）

再考察魏初的學術思想活動，吾人發現魏晉玄學家的發生和發展，其主要因素之一，在於適應漢魏之際的政治需要。我們可以說，玄學係正始時期所形成的名士階層，承接漢末的清議、清談，為魏初和正始的改制運動提出理論上的根據。據王葆弦先生的研究中所指出：「曹魏受禪與兩漢之交的王莽受禪有很多共同點，兩者同是代漢，同處土德，同是摹仿唐虞禪代，同以虞舜為祖先，同樣熱衷於帶有復古色彩的改制。其中的區別在於……。對於漢儒提倡的『改正朔，易服色』等等，魏初和正始時期的統治者不很熱心，他們認為這種對『三代改制』的摹仿意義不大，而上古三皇五帝的『無為而治』才是值得效法的。」（註四）正始時期的統治者欲探尋較深刻的變革和理論，夏侯玄、何晏等人則是變革的倡導者，其創立的玄學則是理論的建立處。

至於魏初和正始時期所謂帶有復古色彩的改制，按先秦兩漢通行的講法，先秦古史可分為無君時期、三皇、五帝和三代等四個時期。若從名教的源流來說，按《通典》卷四一云：「自伏羲以來，五禮始彰。堯舜之時，五禮咸備。」伏羲為三皇之首，「五禮」指包括君臣之序等等的名教。因此，君臣之分，名教之設始於三皇，不見於三皇之前的無君時期。堯舜

註三：當時的名士似乎只遵守禮制的外在形式，而未必真正體現出儒家禮教的內在精神。

註四：參見王葆弦先生著《正始玄學》一書，山東，濟南，齊魯書社1978年初版，緒論，頁2。

爲五帝之末，可見名教在五帝時具備一定的規模。然而「咸備」雖指具一定規範，究竟係小成，至三代時名份規定繁雜而趨於「大成」。魏初及正始時期的復古，則指夏侯玄、何晏所溯求的三皇五帝，卻貶周夏所代表的夏商周三代。（註五）三皇是道家崇尚的人物，五帝是儒家崇尚的理想人格。夏侯玄、何晏等以三皇的無爲來解釋五帝的政事。（註六）由此可看出他們有融合儒道的傾向。

在儒道的融合傾向上，表徵道家的「自然」與表徵儒家的「名教」成爲調和的主題。觀袁宏《名士傳》所列舉的正始名士，以夏侯玄爲首，何晏、王弼次之。這三個人都是出身豪族的貴戚名士。（註七）其中，夏侯玄不僅是正始名士和玄學的創始者，也是正始改制集團的中堅人物。何晏不僅是清談界的矚目人物，也是改制的重要參與者之一，王弼自正始初年至正始八年，不但投入清談成爲佼佼者，同時也關心政治，爲改制提供理論依據，求名求官。他們在政治理念上倡道家的自然無爲以做爲當時政治改制中權力下移和分散的理論基礎。在經典的取捨上，由於《老子》、《莊子》皆尊上古三皇的自然無爲，貶三代君主的人治，因而正始前期的許多學者將老、莊視爲上古最具權威的聖人——伏羲之輔翼，冠以「上賢亞聖」的尊號，形成《三玄理論》。等到正始八年至十年間，改制事的進行已告一段落，然而玄學家、清談者目睹改制「事不下接」的現象及改制主持者驕奢專橫的作風，對「三玄」進行理論的檢討，於是強調「追蹤上古」必須貫通三代以來的名教。進而設法將上古的自然之道與三代的名教透過本末、體用的關係聯繫起來。《周易》被視爲介於此兩者之間的經典，於是被提升至三玄的重要性地位，《易》、《老子》、《莊子》並列的局面確定。

「名教」的涵意，概括著兩漢以來，傳統的政治制度和道德禮法的規範。「自然」則意指魏晉的玄學家對統合宇宙與人生之先驗自然法則的肯定。玄學家對名教與自然的看法不一，有些人，如嵇康（約二二三～約二六二）、阮籍（二一〇～二六三）側重自然，樂廣（？

註五：《文選》卷11，〈景福殿賦〉載何晏言：「方四三皇而六五帝，曾何周、夏之足言！」。

註六：如夏侯玄曰「仲尼稱堯蕩，無能名焉，」……夫唯無名，故可得遍以天下之名名之。」（列子仲尼 註）蓋舉無爲而無不爲，故能遍以天下之名名之，故無法以任何一名限定它。何晏對《論語》、《衛靈公》：「無爲而治者，其舜也與！」的「無爲」，解釋其原因在於「言任官得其人」。

註七：夏侯玄爲夏侯尚之子，曹爽的姑子。何晏的祖父是東漢大將軍何進，他的岳父則爲曹操。王弼的家世則世爲顯赫的豪族，然而其先人中的王暢曾有反豪族的舉動。

～？）、裴頠（二六三～三〇〇）偏重名教。王弼（二二六～二四九）、何晏（一九〇～二四九）、向秀（約二二七～二八〇）、郭象（二五三～三一二）等人則趨於調和名教與自然的衝突。本文試先由正始玄學的大宗師王弼及肇始者何晏的調和論探討其理據，依序再處理自然派、名教派。最後，則以向秀和郭象的再調和論做結束。

二、調和自然與名教的何晏與王弼

（甲）倡「天地以自然運，聖人以自然用」的何晏

何晏出身世家豪族，係當時曹氏政權少數的當權者之一。為了維護統治，他必得講究綱常名教。然而，彼時的禮教受黃巾之亂的打擊甚鉅，蓋《太平經·六罪十治訣》謂：「天生人，幸使其人人自有筋力，可以自衣食者。」、「天地乃生凡財物可以養人者，各當隨力聚之，取足而不窮。」天賦予人自食其力，積蓄財物的權利，不容任人強取所得，強取人者係「與天爲怨，與地爲咎，與人爲大仇」（同上）的不仁之人，這種出於農民的平等權之要求，與當時嚴等級之分的名教有著明顯的對立，曹丕在修復孔廟的詔書中謂：「遭天下大亂，百祀墮壞，舊居之廟，毀而不修，褒成之後，絕而莫繼，闕里不聞講誦之聲。」（註八）可見禮教受黃巾之亂的破壞。再加上漢代傳統的綱常名教，在政治、社會生活中趨於虛偽而僵化、腐化。因此，何晏爲了挽救名教所遭受的危機，試圖以老莊思想解釋《論語》，（註九）亦即爲代表儒家的名教找尋形而上的根據，從而肇端了玄學。

在人與「道」的認識關係上，何晏曰：

天道者，元亨日新之道也。深微，故不可得而聞也。（註一〇）

志，慕也。道不可體，故志慕之而已。（註一一）

註八：《魏志·文帝紀》。

註九：《魏志·曹爽傳》謂何晏「好老莊言，作《道德論》及諸文賦著述凡數十篇。」現存其所著《論語集解》和保存在《列子》張湛註中《道德論》、〈無名論〉的片斷。

註一〇：見何晏《論語集解》，景印元覆宋世綵堂本，國立故宮博物院，民國七十五年六月再版。〈公冶長第五〉，註「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」語。

註一一：同上，見〈述而第七〉，註「志於道」語。

依何晏之意，「道」僅能志慕之，不可體悟，亦不得傳聞。那麼，何晏所謂的「道」究竟是什麼性質的存有呢？《列子·仲尼篇》張湛注中載有何晏的〈無名論〉，其中有言：

夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。」自然者，道也。道本無名，故老氏彊爲之名。(註一二)

又云：

夫道者，惟無所有者也，自天地已來，皆有所有矣！然猶謂之道者，以其能復用無所有也。(註一三)

何晏所謂的「道」係無法命名的「自然」，「無所有者也」的「無」。若再追「無」之性質，則何晏以「無」與「有」的相互關係來描述「無」之存有性質，其《道論》曰：

有之爲有，恃無以生，事而爲事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，包形神而彰光影，玄以之黑，

素以之白，矩以之方，規以之圓，圓方得形而此無形，白黑得名而此無名也。(註一四)

觀現實世界中的一切存在物及其相互活動所生發的「事」，具體言之，在形色世界中，黑、白之所以然爲玄、素，方、圓之所以然爲矩、規。黑白由所顯現的顏色而得名，方、圓由所呈現的形狀而得名。黑、白、方、圓所從來之玄、素、矩、規之自體爲形而上的存有，係無法以「名」來指涉其具體存在的「無」之界域。

透過現象界的「有」與本體界之「無」的邏輯關係，才得以略爲指陳「無」對「有」之規定、定摹、開類、成物之關係和意義，我們借《晉書·王衍傳》的記述，將有助瞭解其對宇宙與人生的形上意蘊：

魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以爲：天地萬物皆以無爲本。無也者，開物成務，無往而不存者也，陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身，故無之爲用，無爵而貴矣。

註一二：見商務印書館影印文淵閣四庫全書本，子部十四道家類，一、〇五五冊，頁607。

註一三：同前。

註一四：《列子·天瑞篇》張湛註引何晏《道論》，同前書，頁579。

形而上的「無」開物成務，不僅具「陰陽恃以化生，萬物恃以成形的宇宙論意義，亦兼涉「賢者恃以成德」的人生價值論意義。儒家聖賢之德業亦被理解為以「無」為價值規範之理據，可見何晏援道入儒，以道釋儒，調和儒道之心意和創舉。

何晏調和儒家聖賢之德業與道家形而上的道體，可進一步顯見於比觀其〈無名論〉和《論語·泰伯篇》的注語。張湛《列子·仲尼篇》注中所載何晏〈無名論〉謂：

夏侯玄曰：天地以自然運，聖人以自然用，自然者，道也。道本無名，故老氏曰彊爲之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則彊爲之名，取世所知而稱耳。豈有名而更當云無能名焉者邪？夫唯無名，故可得徧以天下之名名之，然豈其名也哉？

其中「仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則彊爲之名，取世所知而稱耳。」一語係引發自《論語·泰伯篇》「大哉堯之爲君也，巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉！巍巍乎，其有成功也！煥乎，其有文章。」何晏於該章注曰：「其布德廣遠，民無能識其名焉。」綜觀其所論，實際存在的事事物物（有）係由形而上之道（無）所生成。道是萬事萬物的總根源，是統攝萬有的本根，無法以任何命定具體事物之名來指稱它。道既是不可名的常道，由它所化生的萬物爲可名的衆有，則形而上的「無」比現象世界繁然之「有」更爲根本。換言之，萬事萬物生於此無名者，而得以分殊之名命之。如是，從理論而言，該無名者遍生諸有名者，而可無所不名，卻不可以任何一名定限之。何晏進一步將道家在本體論上用以解說無與有、無名與有名的關係轉向於解釋堯廣大浩遠之「德」準之於無名之天道，是以「民無能識其名焉」。他認爲堯之所以能有「蕩蕩無能名焉」之德，係歸因於體現了無所不在的天道。他藉「天地以自然運，聖人以自然用」之「自然」接合了孔子所稱頌之儒家理想人物——堯，與道家的形而上道體。天人合德在於「自然」，如是，暗示了儒家的綱常名教係出於道家的天道之自然。簡言之，名教係出於自然。在賢者恃「無」以成德的理據下，儒家聖賢的德性與德業應當以道家之「無」爲本體，才能成就客觀的德業。何晏以道家之「道」接筭於儒家之「德」的道體儒用之體用觀，成爲魏晉玄學家調和儒、道——名教與自然之理論範式。

(乙) 倡名教反映自然，「崇本息末」之王弼

王弼的主要著作，今得見者，有《周易》注和《老子》注。^(註一五)二書分屬儒家經籍及道家典籍。王弼以老莊思想引注《周易》，值得注意的意義有二：一方面扭轉了漢易泥於象數的探討，開啓了日後研究《周易》義理的學風。另一方面則顯現出王弼調和儒、道思想的旨趣，這一旨趣有助於我們了解他對名教與自然這一時代課題之態度。

王弼何以兼治儒、道二家的學問？使我們不得不先了解其學術思想的家學淵源。從歷史可回溯至漢末政治形勢分崩離析之際，彼時學術思想亦處於積弊待變之刻。此際，劉表不但為荊州帶來安定局面，且致力於文教事業，天下文士多歸附之，據《後漢書》七十四卷下，劉表傳云：

初，荊州人情好擾，加四方駭震，寇賊相扇，處處糜沸，（劉）表招誘有方，威懷兼治，其姦猾宿賊更為效用，萬里肅清，大小咸悅而服之。關西、袁、豫學士歸者蓋有千數，表安慰賑贍，皆得資金。遂立學校，博求儒術，綦母闡、宋忠等撰立五經章句，謂之後定，愛民養士，從容自保。

其中，頗具意義者，宋忠等不但對儒家經典做一番後定之功，而且對《周易》及《太玄經》提供了注解成就。^(註一六)宋忠^(註一七)之《太玄經注（太玄解詁）》從陸機之評語^(註一八)得知他已逐漸捨揚雄占卜、象數、福福、吉凶之舊說，而直探宇宙本體與變化之原理，啟發「玄」之形上意蘊。考王弼嗣祖王粲之祖父王暢與劉表同為山陽高平人，同屬漢末名士，劉表曾

註一五：王弼享年二十四歲，然而歷代史志書目著錄王弼的著作甚多。今人王葆玹先生在其《正始玄學》一書中，對王弼著作考述精詳。就考證結果，王弼原著計有《老子道德經註》2卷、《老子指略例》1卷、《周易註》6卷、《周易略例》1卷、《道略論》（卷數不詳）、《論語釋疑》3卷及若干論述《易》、《老》的論文、書信等等。

註一六：參見何啟民先生《魏晉思想與談風》，學生書局，民國七十一年四版，頁79。

註一七：全後漢文、86卷，宋衷條謂：「袁一作忠，字仲子，南陽章陵人，劉表據荊州辟為五業從事，有周易註10卷、太玄經註九卷、法言經12卷。」

註一八：宋忠之《太玄經註》陸機輒轉得之，益以訓註，成今本之《太玄經註》。卷首・〈述玄〉謂：「夫玄之大義，揲蓍之謂，而仲子（宋忠）失其指歸，體咎之占，靡所取定，雖得文間義說，大體乖矣。」

師事之。及天下大亂，王粲與族兄凱投靠荊州劉表。表以女妻凱，凱生業，業有二子：長曰宏，次曰弼，王弼乃劉表之外曾孫。其後粲二子被誅絕嗣，魏文帝乃以業爲粲嗣。因此，王弼爲王粲之嗣孫。其家學淵源與王粲有不可分之關係。考王粲於荊州期間有數十年，善辯論應機，其對宋忠之易注及太玄經注的熟悉自屬必然。因此，王弼注易自有其家學淵源。又《王粲集》中如〈七釋〉、〈安身論〉偶見老莊寡欲、守靜、無爲之思想成分。我們不難理解王弼少好老、莊而注老，亦有其家學脈絡可循。換言之，王弼出身經學世家，亦具道家思想的家學淵源，其兼治儒、道而思融合之心態係可想而知者。

我們若想知道王弼如何調和自然與名教，則不得較深入的了解王弼的形上學理論。王弼對一切存在的事物及活動做超越的形上觀省，由探本尋源的回溯性過程中，發現萬事萬物同歸根於一個始原或宗主。他說：

物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，變而不惑。（註一九）

事有宗而物有主，途雖殊而其歸同也。慮雖百而其致一也。道有大常，理有大致，執古之道，可以御今；雖處於今，可以知古始。（註二〇）

故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也。據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。……品制萬變，宗主存焉。（註二一）

具體存在的事物非妄然物，皆有其所以存在和活動的理則性爲依據。因此，現象界中的品物雖繁多而有其定然之理，現象的變化流轉雖殊異而有其活動的規律和方向。能統合衆物者係一終極原理。此終極原理係萬品殊類共同的始元，超越的所以然。此超越的所以然有其貫通古今的永恆性和普遍性，就其爲品制萬變之總原理而言，爲遍攝一切存在與活動的統宗，係形上的共理共律，或可名之爲形上的「一」。此形上的一對一切存在與活動而言，是普遍而一致的共理共律，係不受時間和空間條件所限制的常理常道。此本體之「一」在王弼的形上用語中，隨其不同的分殊面和蘊義而有不同的名稱：例如《老子》注第十章「一，人之眞也

註一九：樓宇烈《老子周易王弼註校釋》，〈周易略例·明彖〉，華正書局，民國七十年初版，頁591。

註二〇：同上，《老子》四十七章，王弼註，頁126。

註二一：同註一九。

。」、第八十一章「極，在一也。」〈老子指略〉中以道、玄、深、大、微、遠稱謂之，且解釋說：「然則，道、玄、深、大、微、遠之言，各有其義，未盡其極者也。然彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大。是以篇云：字之曰道、謂之曰玄，而不名也。」其他地方則或稱之爲「體」、「宗極」、「太極」、「宗」、「主」、「本」、「母」、「無」……等，雖異言殊稱，其終極意涵皆相互蘊攝，皆指向絕對的一，亦即本體。

值得我們注意者，王弼繼承《老子》書「有生於無」的宇宙觀點而創造性地轉化成「以無爲本」的形上理論。王弼「以無爲本」的「無」，係超越一般「有」與「無」的相對性，而爲一種至高無上存有的「至無」。「至無」係生成萬事萬物之至高無上的道體。就此道體之道而言，涵有無限的特性而無形無名。就此道體之道用而言，其周流運轉的妙用無窮，遍及整個宇宙萬事萬物，可謂無處不在，無時不發用。因此，以「無」名「道（本體）」一方面表徵著道體之無形無名，另方面也表詮著道體之無限妙用。

據言之，王弼持體用如一的實在論觀點。他以殊名異稱所指謂的宇宙本體，皆非隔絕單顯之體。「體」者係體在用中的成用之體。「用」因體而顯，承體而起用之用。體用無間，彼此間不即不離，相涵相攝爲一。對王弼而言「體」與「用」乃「道」的雙重性，且以「有」與「無」這對具對顯性的概念來描述「道」之雙重性。「無」是就天地萬物迴溯式地返本歸根而達到的超越性之依據，所謂「天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」^(註二二)「寂然至無」之體，一方面意指其渾然無狀無象，無寂寥無體，不可得見而得名。另一方面意謂其無執無爲，故能苞通天地，無物不經。然而「無」不是頑空或死寂的「純體」，做爲萬物之本的「至無」恆蘊涵著發而爲「有」的微向性。「有」關連著天地萬物而言，係萬物得以實現的根據，王弼所謂：「天地之物皆以有爲生，有之所始，以無爲本。」^(註二三)換言之，道之「有」性係由寂然至無的道體而發，所謂「發」係「道」長、育、亨、毒萬物，使之實現個體存在的歷程。

道之「無」性和「有」性，係關係著萬事萬物生成返轉的生化運行。「道」之「無」必微而爲「有」，「道」之「有」必返歸於「無」。「道」恆處於微之返之，返之微之的動態

註二二：同上《周易·復卦》註，頁337。

註二三：同上《道德經》四十章註，頁110。

運行。萬物隨「道」之運行而始於「無」成於「有」。「有」「無」二性在「道」自然的運行中渾同為一，而謂之「玄」。王弼解釋說：

兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也。在首則謂之始，在終則謂之母。玄者，冥默無有也。始，母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同謂之玄者，取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然，則不可定乎一玄而已。若定乎一玄，則是名則失之遠矣。故曰：「玄之又玄」也。衆妙皆從玄而出，故曰：「衆妙之門」也。（《老子》注第一章）

「無」為「有」所承之體，「有」是「無」所發之微，「道」之「無」、「有」兩性圓應無方。萬物在其妙用中終成實現。在萬物生成過程中，「無」為之「母」，「有」為之「始」，二義渾同，故曰：「玄之又玄，衆妙之門。」「無」與「有」在體不離用，用不離體的體用一如格局下圓融無間。在王弼形上用語中，諸如體、用，無、有，本、末，母、子……等對顯性概念，係在體用一如，圓融無間的總持性下所做的分別性之解析。其體無用有，守母存子，崇本舉末，執一統衆，知常御變，存靜制動等諸論點，則係在分別性之總持關係中統合了原不即不離的體用關係。

在名教與自然這一問題上，王弼雖未使用過「名教」一詞，然而他所使用過的「形器」、「制度」、「禮法」、「人倫」……等語詞皆屬「名教」的範圍中。他將這些規範視為有名有形的現象，而將「自然」視為這些規範的形上本體。在自然與形上本體的關係上，萬物一方面以「無」為本，但是，另一方面也是「萬物以自然為性」。（註二四）蓋「無」的本性以其微向實現性的作用觀之係「順自然」。（註二五）在這一意義上來說，「自然」與「無」係等義詞，自然具有形上本體義。自然與名教一問題，對王弼而言，相當於「無」與「有」、「體」與「用」或「本」與「末」的關係。王弼實際上對該問題有所思辨和論述。他運用「體無用有」、「崇本舉末」的形上原理，將自然與名教間的關係視為體用一如，本末有序。

王弼基於體用一如，本末有序的形上理念下，認為名教係出於自然，他說：

樸，真也。真散，則百行出、殊類生，若器也。聖人因其分散，為之立官長。以善為

註二四：同上《老子》二十九章，王弼註語。

註二五：同上，三十七章「道常無為」句註。

師，不善爲資。移風易俗，復使歸於一也。（《老子注，第二十八章》）

始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。
(《老子注·第三十二章》)

在宇宙發生的過程中，眞樸之道散發開展爲具多樣性的百行、殊類之現象界。聖人爲了理序散殊的現象界，始「制官長」、「立名分以定尊卑」之形名政教。換言之，名教是依順自然之勢用而生的，係自然的人爲體現，目的在「移風易俗，復使歸於一也。」亦即順道之微與返而復歸於形上之道或自然，所謂「一」也。以人爲的方式來體現名教，雖以自然而本，然而仍屬於人爲之不得已。因此，在將自然體現爲名教的過程中，應盡量排除人主觀的成見和意志之干擾。名教之用亦不過是「舉善以齊不善……（不）以善棄不善也，故不善人，善人之所取也。」(註二六)名教之施用不預存崇尚、偏好的矜持心態，亦即因任自然而不刻意顯揚或拒斥。王弼申論其中奧理，謂：

夫聖智，才之傑也；仁義，行之大者也；巧利，用之善也。本苟不存，而興此三美，害猶如之，況術之有利，斯以忽素樸乎！故古人有歎曰：甚矣，何物之難悟也！既知不聖爲不聖，未知聖之不聖也；既知不仁爲不仁，未知仁之爲不仁也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。夫惡強非欲不強也，爲強則失強也；絕仁非欲不仁也，爲仁則僞成也。……功不可取，美不可用，故必取其爲功之母而已矣。篇云：「既知其子」，而必「復守其母」，尋斯理也，何往而不暢哉！(註二七)

「聖智」、「仁義」、「巧利」皆有其實際的美善效用，然而從體用關係而言，它們皆係由形上本體所散發出來的「用」。其間的關係猶「母」與「子」或「本」與「末」王弼謂：「母，本也；子，末也。得本以知末，得本以知末，不舍本以遂末也。」(註二八)「母」指寂然至無之本體，沖虛玄德之道。「子」指聖智、仁義、巧利……等分殊之德。「本」、「末」二字原指樹木之根柢部位及枝梢部位，可引申爲事之始末過程及輕重先後之意義。樹木之根深則本固，而後才能成長得枝葉峻茂。喻之於事之發展始末，必謹始慎初，才得圓滿的結果

註二六：同上《老子·第二十七章》王弼註語。

註二七：同上〈老子指略〉尾段，頁199。

註二八：同上，《老子》五十二章註，頁139。

。釋之以體用關係，則「本」爲形上之本體，「末」爲承體顯用之現象。因此，守母方得以存子，舉本方得以統末。名教之與自然係用之於體，或子之於母，或末之於母的關係。然而「本在無爲，母在無名，棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟，名雖美焉，僞亦必生。」（註二九）「本在無爲」所以能無不爲，「母在無名」所以能無不名焉。若捨母用子，或捨本逐末，則在現實界中必有所窮所限，而有不濟不周之憾，雖有一時的功效，然必有所患而未能持久。

從形上原理而言，以「母」和「子」來象徵「道」與天地萬物之關係，則「母」爲能生者，「子」爲所生者。若以「一」與「物」來喻「母」與「子」，王弼解釋說：

一，數之始而物之極也，是一物之生，所以爲主也。物皆各得此一以成，既成而舍以居成，居成則失其母，故皆裂、發、歇、竭、滅、蹶也。各以其一，致此清、寧、靈、盈、生、貞。用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也。故爲功之母不可舍也。（註三〇）

用因體成，能守本體，則本體發用不息，用無失之憂。若捨體以居用，則失其作爲本根的母，無母無體，則不復發爲用，用失其根，喪其源，則不得爲用。因此，若能守母則存子，亦卽固本貞源而得源源相繼的清、寧、靈、盈、生、貞。若顧用而失體，捨本而逐末，則用不能自用，失體之用，失母之子終將流於裂、發、歇、竭、滅、蹶，故「爲功之母不可舍也。」

王弼基於守母必可存子，存子失母亦必失子的形上原理，運用於名教與自然關係：自然爲母，名教爲子；自然爲本，名教爲末；自然爲體，名教爲用。因此，若崇本必可舉末，亦卽崇自然必可發用名教。然而，若只執意於名教而失無執無爲的自然，則舍本逐末，失體之用終不能成其用。世道的衰微，政教禮法之作用適得其反，究其根本原因就在於爲政者以營造執著之成心來用力推行聖智、仁義、孝慈……等名教所致。王弼透過老子無執無爲的形上智慧，主張針砭時弊的本要，一言以蔽之在教爲政者「崇本息末」，王弼對其中精義有段極精闢的見解，他說：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，

註二九：同上，《老子》三十八章註，頁94。

註三〇：同上，《老子》三十九章註，頁105～106。

言不遠宗，事不失主。……故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章，絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟在乎不尚，不在善聽。故不攻其爲也，使其無心於爲也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，爲之於未始，如斯而已矣。故竭聖智以治巧僞，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其爲邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。(註三一)

「崇本息末」是王弼一表一遮，一正一反的表詮方法。從「表」面、「正」面而言，王弼秉持「體」無「用」有，有本於無的形上理念，發守母存子、崇本舉末之論。鑒於形上本體的無執、無欲、無累和無爲之自自然然性格，王弼循道體自然無爲之理趣對仁義、聖智、孝慈……等名教德目並未在實有層上予以否定，同時，亦不正面地執意肯定。從某一意義而言，王弼藉老莊沖虛玄妙之虛靜心一方面解消了生命之滯礙負累，另方面也作用地保存了名教所示的人倫道德。就「遮」面、「反面」而言，則正言若反，詭辭爲用，藉「息末」以「崇本」。王弼認爲主名教者若針對妄邪、淫亂、巧僞之弊而竭聖智、善苛察、滋法律、嚴刑罰，不但未消除亂源，疲於治標，且滋長機巧詐騙的盜賊之心。因此，名教越興，社會越亂。治本之道在崇本息末，所謂「息末」就是「絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。」所謂「崇本」就是法道體的無意欲無造做，面對時弊「不攻其爲」、「不害其欲」而在於「見質素以靜民欲」、「抱樸以全篤實」、「寡私欲以息華競」，使百姓清心寡欲，無心於欲，自然也無心於爲了。王弼揭示理想的政治是「聖人之於天下歛歛焉，心無所主也，爲天下渾心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避，無所求焉，百姓何應，無避無應，則莫不用其情矣。」(註三二)

綜上觀之，對王弼而言，名教與自然的問題關鍵不在論辯名教的存廢，而在於吾人如何體道之本要，以虛靜心妙用名教於無執無形之中。名教出於自然，乃天經地義。在現實的政治運作中，下德之人以有所欲有所爲而爲之心，執名教爲工具，刻意標榜聖智、仁義、孝慈

註三一：同上，〈老子指略〉。

註三二：同上，《老子》四十九章註，頁130。

，……等品目，威迫利誘，以致使人民捨本逐末，在趨利避害的心理動機下，虛矯、爭競、造作的營私。王弼謂：「下德求而得之，爲而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；爲而成之，必有敗焉。善名生，則有不善應焉。……凡不能無爲而爲之者，皆下德也。仁義，禮節是也。……所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。夫禮也，所始首於忠信不篤，……故夫禮者，忠信之薄而亂之首也！」（註三三）對王弼而言，治國之道崇本立本以息末，而善用名教（舉末）於無形，他說：「是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無爲，故能有德而無不爲。不求而得、不爲而成，故雖有德而無德名也。」（註三四）如是觀之，王弼默認名教之用，卻不贊同執「名」定規之教，而主張無名的，潛移默化的不言之教。換言之，王弼體「道」無名無形之自然，面對名教，不尚「名」而崇不名不形的自然之「教」。

綜觀王弼對代表儒家之名教與代表道家之自然的調和方法，係立基於超有（名教）通無（自然），資無歸有的體用一如觀點上。他將道家「寂然至無」之體接合於儒家禮樂名教之「有」。換言之，儒家之「德」係道體之發用，倡道體儒用之新義。然而就儒家哲學而言，儒家所稱謂的仁義、孝慈……等德行係出於先天的仁義、孝慈之德性，「仁」是內蘊諸般德性品目的道德本體。仁係與生俱有的精神實體，具靈明的覺悟性和感通性，孟子所謂：「仁，心也。」。孔孟係以德性心之流露，例如：孔子曰：「好善如不及，見不善如探湯。」（註三五）孟子云：「理義之悅我心，猶鵠豢之悅我口。」（註三六）來誘發吾人道德意識之覺醒。對孔子而言，能發用道德意識之仁者才有趨善避惡的高尚情操，所謂：「唯仁者能好人，能惡人。」（註三七）孟子亦強調道德行為當出於道德心靈的價值自覺活動，所謂：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。」（註三八）儒家的仁義、孝慈出

註三三：同上，《老子》三十八章註。

註三四：同上，頁93。

註三五：《論語·季氏》。

註三六：《孟子·告子上》。

註三七：《論語·里仁》。

註三八：《孟子·告子上》。

於蘊含道德實理的德性心，非道家虛靜無爲義的道心。儒家所肯認的具道德價值之行為當出於德性主體的自覺意識，非道家無意識狀態之心，所謂無思無慮之心。再者，儒家在德性實踐上重視道德意志培養的重要性，孔子教人高尚其志，所謂：「苟志於仁矣，無惡也。」（註三九）、「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（註四〇）孟子亦云：「以仁存心，以禮存心。仁者，愛人。有禮者敬人。」（註四一）孔孟在德教上勉人不懈地操持崇仁尚義之志，這種勵志式的德教，說明了儒家的仁義、孝慈非出於無心的自然，而出於長期念茲、在茲的修持工夫。因此，仁慈、孝慈本於良知良能，雖亦出於自然，若無道德意識的覺醒，及「君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」（註四二）的警策和省修，則終難生生不息地發用不已。王弼雖未能透悟孔孟道德的心性觀及省修自持的德教義，不求甚解地視儒家之仁義、孝慈為道體之發用，然而其虛靜心的境界亦可妙契孔子「毋意、毋必，毋固、毋我。」（註四三）無造無執之理境。此外，無執無爲的虛靜心，在應接人情物事時，自然興感之情，雖有情，卻不滯陷於情，頗有啟發儒家如何超拔於情慾之累的正面意義。

三、以自然放達批判名教的阮籍與嵇康

（甲）放言「禮豈為我輩設耶！」的阮籍

「正始」是曹魏少帝曹芳的年號（西元二四〇～二四九年）。曹魏政權從「正始」開始，變故迭生，高平陵之變（註四四）促成曹魏政權的衰亡。王弼等正始名士所持名教本於自然的理念，隨著投效曹氏集團的何晏在公元二四九年被殺而結束。蓋公元二三九年，魏明帝病逝

註三九：《論語·里仁》。

註四〇：《論語·述而》。

註四一：《孟子·離婁下》。

註四二：同註三九。

註四三：《論語·子罕》。

註四四：曹爽係曹氏帝室遠支族人，受魏明帝曹叡擢拔，臨終前，囑令他與司馬懿輔助八歲的少帝曹芳。曹爽為浮華公子，驕奢淫佚、結黨營私，朝政日衰，與司馬懿明爭暗鬥。司馬懿資望較曹爽深，是一陰謀野心家。正始十年（西元249年）正月乘司馬懿隨魏帝曹芳出洛陽城祭掃高平陵（魏明帝陵墓）時，勒兵占領各險要，殺曹爽、何晏等人，史稱「高平陵之變」，又稱「典午之變」。

，遺言指定曹爽與司馬懿共輔少子齊王芳，開啓了曹爽與司馬懿之間劇烈的奪權鬥爭，何晏的死代表司馬氏集團的獲勝，名教與自然的關係轉趨阮籍、嵇康等為首的「竹林七賢」時代。此際，名教與自然處於衝突的對峙時期。

阮籍字嗣宗，陳留尉氏（今屬河南）人。其父阮瑀係「建安七子」之一。阮籍與其好友嵇康對曹爽及司馬懿兩個政治集團皆不具好感。特別是對司馬氏集團的篡奪野心及鎮壓異己的凶殘、陰險之手段，感到厭惡。尤其令嵇康所痛恨的是一些投靠司馬氏父子的所謂禮法之士，以儒家的禮法、名教為工具，為虎作倀地迫害異己，鞏固司馬氏集團的權力。彼時名教派領袖如王祥、何曾、荀顥等三大孝（註四五）即是助司馬氏陰謀奪權而致位魏末晉初之三公者。據唐長孺先生的研究指出「自曹爽之禍，名士被殺者甚多……，魏室政權操於儒學大族司馬氏的手中。司馬氏的政權基礎是大族高門，特別是儒學世家。所以這個集團重又提倡名教，特別是孝道，以之配合大族政治。」（註四六）

所謂「禮法」，依嵇康的說法是「人倫有禮、朝廷有法。」（註四七）前者的對象主要是家庭生活，後者的對象則為政治活動。不論「禮」或「法」皆淪為彼時司馬氏集團打擊異己，束縛他人，鞏固自身權力的工具罷了。所謂「禮法之士」，係指投靠司馬氏父子，仰承其意旨，以禮法、名教為工具，來鞏固所篡奪之權力的那班文人。阮籍以其著名的青白眼鄙視那些禮法之士。

儘管阮籍當著禮法之士的面，為了自保而「發言玄遠，口不臧否人物」，（註四八）然而不意謂著他泯滅是非，無所好惡。他的詩文中常以曲折、含蓄的筆法，對禮法之士極盡其諷刺、挖苦和批判之能事。例如，阮籍的《咏懷詩》第二十首：

徘徊蓬池上，還願望大梁：綠水揚洪波，曠野莽茫茫。走獸交橫馳，飛鳥相隨翔。是時鶴火中，日月正相望。朔風厲嚴寒。陰氣下微霜。羈旅無歸匹，俯仰懷哀傷。小人

註四五：據《晉書》卷33〈王祥傳〉載：「祥性至孝。……父母有疾，衣不解帶，湯藥必親嘗。」同卷〈何曾傳〉載：「曾性至孝，閨門整肅，自少及長，無聲樂嬖幸之好。」卷39〈荀顥傳〉載：「顥年踰耳順，孝養蒸蒸，以母憂去職，毀幾滅性，海內稱之。」

註四六：唐長著《孺晉南北朝史論叢》、〈魏晉玄學之形成及其發展〉。

註四七：嵇康《嵇中散論集》、〈與山巨源絕交書〉。

註四八：見《晉書》本傳載。

計其功，君子道其常。豈惜終憔悴？咏言著斯章。

詩中「走獸交橫池，飛鳥相隨翔」一語，以凶逆橫行之貌影射司馬氏集團，要人當道，屠戮異己。「鶴火中」指夏曆九、十月間，「日月相望」指日期在月中，隱指嘉平六年九月，司馬師廢魏帝曹芳、立曹髦那件事。

《咏懷詩》第五十五首：

洪生資制度，被服正有常。尊卑設次序，事物齊紀綱。容飾整顏色，磬折執圭璋。堂上置玄酒，室中盛稻梁。外厲貞素談，戶內滅芬芳。放口從衷出，復說道義方。委曲周旋儀，姿態愁我腸。

「洪生」意指鴻儒，那些禮之士，道貌岸然的標榜道德名教，裝著謹守禮法名教之制的樣子，然而「戶內滅芬芳」，內心醜惡不堪，是一羣「委曲周旋儀，姿態愁我腸」令阮籍看了就厭惡的偽君子。

他的《獮猴賦》，以擬人化的筆法，藉獮猴來比喻那些高唱道德名教的禮法之士「外察慧而內無度」、「性褊淺而干進」、「巧言而偽真」、「耽嗜欲而眄視」，「舉頭吻而作態」。這些人人面獸心，令人憤恨不已。

他的〈達莊論〉一文，藉主（先生）客（禮法之士）問難方式展示兩者間的論辯，客自謂：「吾生乎唐、虞之後，長乎文、武之裔，游乎成、康之隆，盛乎今者之世，誦乎六經之教，習乎吾儒之迹，被沙衣，冠飛翮、垂曲裙、揚雙鵠（皆當時儒者服飾）……」一幅十足的禮法之士的模樣。其偽君子之形象被「先生」駁得體無完膚，知難而退。阮籍的另一文〈大人先生傳〉對當時倡名教的禮法之士的行逕，有進一步的細膩描述，謂其「天下之貴，莫貴于君子。服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式。立則磬折，拱則抱鼓，動靜有節，趨步商羽，進退周旋，咸有規矩。心若懷冰，戰戰慄慄；束身修行，日慎一日；擇地而行，唯恐遺失。誦周、孔之遺訓，唐、虞之道德。惟法是修，惟禮是克。手執珪璧，足履繩墨。行欲爲目前檢，言欲爲無窮則。少稱鄉閭，長聞邦國，上欲圖三公，下不失九州牧。故挾金玉，垂文組，享尊位，取茅土，揚聲名於後世，齊功德於往古。」(註四九) 平時慎言謹行的阮

註四九：「三公」指曹魏的太尉、司徒、司空三項最高位的中央政府官職。「川牧」指兼管軍民之地方最高級官員。「九」泛指全國各州，事實上當時不止九州。「取茅土」指古時天子封諸侯時，以白茅包該方位之士授命，爲儀式中的一項，後來引伸爲封侯之意。

阮籍一想到「惟法是修，惟禮是克」的偽君子，禁不住湧現出是非之心，好惡之感，在文中克制不住的憎恨和批判溢然紙墨之間，他繼續說：

今汝（禮法之士）造音以亂聲，作色以詭形，外易其貌，內隱其情，懷欲以求多，詐偽以要名。君立而虐興。臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神。強者睽眠而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成貪，內險而外仁。……今汝尊賢以相高，竟能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之。此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。此非汝君子之爲乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳，而乃目以爲美行不易之道，不亦過乎！

阮籍這段話鞭辟入裏地揭露了彼時的禮法之士，以「詭形」、「詐爲」、「欺愚誑拙」之手段「求多」、「要名」來滿足「聲色無窮之欲」。他們爲了掩飾其虛偽的面目以及利用和控制百姓爲其效勞而「坐制禮法，束縛下民」。他們以「重賞」、「嚴刑」行名教，遭致「亡國、戮君、潰敗之禍」。阮籍痛心地批判著說「汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳。」這是針對當時的名教做了最露骨的批評了。

阮籍除了以現實政治的黑暗面駁斥了名教外，另方面他也從道家所崇尚的自然之體相批判名教。阮籍於〈達莊論〉一文中，掃本體「有」、「無」莫衷一是之論辯。卓然標立「自然」爲宇宙生生之本源，他說：

天地生於自然，萬物生於天地。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？地流其燥，天抗其濕，月東出，日西入，隨以相從，解而後合。升謂之陽，降謂之陰；在地謂之理，在天謂之文；……天地合其德，日月順其光，自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電非異出也，天地日月非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝膽楚越也，自其同者視之，則萬物一體也。

《莊子·天下篇》惠施歷物十事，其一曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。」陸德明《經典釋文》引司馬彪云：「無外不可一，無內不可分，故謂之一。」成玄英疏云

：「囊括無外，謂之大也；入於無間，謂之小。」無外者無所不苞，無內者不可以形相分別。做爲萬物生生之母的自然，爲一無限的存有。「自然」一詞出於莊書者凡六見（註五〇）大抵以「自然」爲「用」。而以「道」爲「體」。阮籍的〈達莊論〉係莊學初見於魏晉著述者。對阮籍而言，天地生萬物而自然生天地，天地萬物皆在自然之中，「自然一體，則萬物經其常」。天地所生的萬物雖萬象殊然，或高或卑，或出或入，人見狀異而以異名分別之。事實上，物名之不同，人使之然，非物然也。物狀之不齊，變化使之然。但是，異狀異名之萬物自其同處觀之，皆出乎自然，道通於一，自然爲統合萬物之最高存有，可說是統體之「一」。出於自然的萬物，流其燥者不抗其濕，出於東者不初現於西。萬物各安其分而無易軌之慮，此自然之常道。宇中萬物，順自然而行，依自然的常理秩序而和諧並存，不造不始，雖無轍迹而自得焉，固皆自然之一體，唯合散之別耳。

〈達莊論〉復據萬物一於自然的形上理念論人，謂：「人生天地之中，體自然之形，身者陰陽之積氣也。……故以死生爲一貫，是非爲一條。」理想的人生當融化於自然，與道同體，所謂：「夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。」（註五一）然而〈達莊論〉文中指責那些標榜禮法名教的僞君子，不明自然渾一的形上大理，蓋「大而臨之則至極無法，小而理之則物有其制。夫守什五之數，審左右之名，一曲之說也。……凡耳目之耆，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足，裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，名言我而已矣。」因此而「作智造巧者害於物，明著是非者危其身，脩飾以顯潔者惑於生，畏死而榮生者失其眞，故自然之理不得作，天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分，競逐趨利，舛倚橫馳，父子不合，君臣乖離。……繁稱是非，背質追文者，迷罔之倫也。……是以名利之塗開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情爍也。」凡此，皆悖離自然之眞，陷於人爲之累，未足賴以究生循死。因此，阮籍勸人棄名教崇自然，「靜寂寞而獨立」「清虛以守神」（首陽山賦），使「心不蕩」「秉一而內脩」（清思賦），「誦純一之遺誓」「泰恬淡而永世」（東平賦）依乎天理之自然，不師成心，守無心而不自用，集虛以待物，人子有孝敬奉養，吾亦孝敬奉養，喜怒哀樂一如自然，和同塵垢

註五〇：計有莊書〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉、〈秋水〉、〈田子方〉五篇，〈天運〉篇二見。

註五一：見〈大人先生傳〉。

。總而言之，對阮籍而言，變化者，自然之性也。因者，順之謂也。因變而變之，順化而化之。他以因順自然之真之化來批判人爲的名教之失。

（乙）「越名教而任自然」的嵇康

嵇康長王弼三歲，相貌堂堂，爲人正直，才華出衆。他與何晏是親戚，更是曹魏宗室的姻親。他憑著盛名和姻親關係，順利地被朝廷征爲郎中，拜中散大夫。他和阮籍對曹爽、司馬懿兩個權力鬥爭的集團都不滿意，然而兩人皆同情和傾向於曹魏皇室。他們對司馬集團在高平陵之變以後所顯露的凶殘陰險，心存反感並謹慎地予以非議。同時，司馬氏集團對他們兩人也施加政治壓力，雙方的關係趨於緊張和惡化。在面對禮法名教問題上，嵇康在〈與山巨源絕交書〉中表達了身已與禮法不相容的態度，他說：

吾不如嗣宗之賢，而有慢馳之闕，又不識人情，暗於機宜；無萬石之慎，而有好盡之累，久與事接，疵畔日興，雖欲無患，其可得乎？又人倫有禮，朝廷有法，自省至熟，有必不堪者七，甚不可者二。（註五二）

嵇康在此段話中，以冷靜的語氣，自責的方式來表示自己與禮法是對立的。由「人倫有禮」，「朝廷有法」一語，顯示出禮法有兩方面的內容：「人倫有禮」是倫理性的，「朝廷有法」是政治性的。阮籍儘管曾憤慨地說「汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳。」然而他主要攻擊的對象是禮法之士們「詭形」、「詐僞」、「欺愚誑拙」的虛僞敗德，亦即禮法中「人倫有禮」的部分。他在禮法中「朝廷有法」這一部分，態度顯得謹慎多了，文字上表現得含蓄、隱晦，這也是他「發言玄遠，口不臧否人物」而得以自保，成爲竹林七賢中唯一因病自然死亡者，其餘六人則皆遭刑戮之噩運。雖然，阮籍有許多令人非議的頹放行爲，卻不具敏感的政治性，較令人矚目的是「禮豈爲我輩設耶！」（註五三）這句狂放語罷了。至於嵇康性情剛烈，極富有正義感，基於他於曹魏宗室的姻親關係，對司馬父子亂臣賊子的行爲

註五二：「萬石」指漢代石奮及其四位兒子。他們五人皆官至郡守一級，二千石，景帝因而稱石奮爲「萬石君」，《漢書·石奮傳》謂石氏父子以處世謹慎聞名。「好盡」指言無不盡，不知避忌的意思。「疵畔」意指缺陷。

註五三：《世說新語》〈任誕〉。

頗為激憤，他根本反對司馬氏集團的「朝廷有法」。因此，嵇康與禮法之士的衝突次數雖少，卻頗具敏感的政治性，他甚至為文〈管蔡論〉針對司馬氏父子當時挾曹魏少帝而以周公攝政自擬，而藉周公的史事為管、蔡翻案。顯然是藉題發揮，對司馬氏公然冒犯。難怪鍾會稱他為臥龍，被司馬昭藉呂安事而將之戮刑於東市。

在名教與自然這一問題上，嵇康認為名教非出於自然，而是由當權的政治統治者憑人為造立出來的，嵇康藉歌頌古代美好自然的社會來批判後來的名教社會，旨在抨擊司馬氏集團倡禮法名教的虛偽，他說：

洪荒之世，大朴未虧，君無文於上，民無競於下，物全理順，莫不自得。飽則安寢，餓則求食，怡然鼓腹，不知為至德之世也。若此，則安知仁義之端，禮律之文。及至人不存，大道陵遲，乃始作文墨，以傳其意，區別羣物，使有類族；造立仁義，以嬰其心，制其名分，以檢其外，勸學講文，以神其教。故六經紛錯，百家繁熾，開榮利之塗，故奔騖而不覺。（註五四）

他推想在名教世界之前的無名世界，亦即「洪荒之世，大朴未虧」，在「至人」、「無文」的世界裏，人們過著樸實簡單的生活，安然自適「莫不自得」。因此，人與人之間既無爭於嗜欲，自然不起人已對立相隔的私心。人與人之間在無機心巧智的運行下，不分人我，處於渾然為一「安知仁義」之境，展現了人性自然真實的一面。等「至人」、「大道不再時」，統治者以人為的認知分化」、「區別羣物」、「造立仁義」，透過語言符號「制其名分，以檢其外」，復藉「勸學講文」、「開榮利之塗」、「以嬰其心」，構成人為的名教世界。職是之故，「託好老莊，賤物貴身，志在守樸，養素全真」（註五五）的嵇康嚮往一較名教世界更為根源性亦較具真實性的實在世界。那就是一心回歸於以人之真切樸實的本性為立足點的自然世界。嵇康從他的抒志詩中透露了此中心意，所謂：「猗與莊老、棲遲永年」（註五六）、「絕智棄學，遊心於玄默」（註五七）、「沖靜得自然，榮華何足為」（註五八）。

註五四：《嵇中散文集》，〈難自然好學論〉。

註五五：同上，卷一，〈幽憤詩〉。

註五六：同上，〈酒會詩七首〉。

註五七：同上，〈重作四言詩七首〉。

註五八：同上，〈述志詩二首〉。

因此，嵇康面對司馬氏集團所標榜提倡的禮法、世教，亦即嵇康所謂的「名教」，提出了他極具批判色彩的「越名教而任自然」的主張，他說：

夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚，體亮心達者，情不繫於所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。(註五九)

所謂「越名教」即要求人否定禮法，超越名教威迫利誘的束縛，不尚虛榮，捨棄物質欲望和不事人為的禍害。所謂「任自然」就是崇尚自然自適的人性原始狀態，蓋「人之真性無為，正當自然」。(註六〇)

綜觀阮籍和嵇康之所以批駁禮法，吾人均可視為他們對司馬氏集團控制下的黑暗現實，反映內心不滿的訊息。事實上，觀他們兩人的一些言行則與其反禮法之論有著明顯的矛盾。例如，《晉書》阮籍本傳記載阮籍「性至孝」，阮籍雖自身狂放任誕，卻不許可其子阮渾學樣。嵇康在其《思親詩》中抒發了對「母兄」、「恩慈親」、「思報德」的倫理親情，表達了孝順尊長的儒家觀點。在嵇康所寫的〈家誠〉一文中，誠摯地教導他的兒子「非義不言，詳靜敬道。」究其原因，一方面阮、嵇兩人在其文人氣質中有著一種真摯與獨特的生命風姿。世事複雜多變，何能固守世俗的常規，生命應感隨情而發，方不致累於世情。另方面傷痛於魏晉時的禮法被政治惡勢力挾持運用，已喪失承載的生命真情。例如，魏晉標榜以孝治天下，然而司馬氏一方面宣揚「孝」的名教，另方面卻十足是亂臣賊子，自身破壞了「忠」的名教。魯迅有段中肯的評論可資本段落的結語，他說：

魏晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。因為魏晉時所謂崇奉禮教，是用以自利，……於是老實人以為如此利用，褻瀆了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至於反對禮教。(註六一)

註五九：同上，卷六，〈釋私論〉。

註六〇：同註五三。

註六一：《魯迅全集》卷三，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉。

四、貴有（名教）賤無「自然」的裴頠

裴頠字逸民，河東聞喜（今屬山西）人。出身於高門顯族，其祖父裴潛官至魏尚書令，父裴秀是西晉開國元勳，官至晉司空。西晉在人倫道德方面，由貴無論所衍生的社會負作用，引起了名教與自然的衝突，造成了許多傷風敗德的行為流弊，《世說新語》・〈德性篇〉注引王隱《晉書》曰：

魏末，阮籍嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。其後，貴游子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡母輔之徒，皆祖述於籍。謂得大道之本。故去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之爲通，次者名之爲達也。

這種傷害社會善良風俗的風氣不僅盛行於貴游子弟，甚至連朝廷大臣也沾染了。《世說新語》・〈任誕篇〉注引鄧粲晉紀曰：「王導與周顥及朝士，詣尚書紀瞻觀伎；瞻有受妾，能爲新聲；顥於衆中欲通其妾，露其醜穢，顏無怍色，有司奏免顥官，詔特原之。」有識之士有鑒於這類破壞禮法的時俗，毅然批判任誕玄風而欲糾矯之者有之，例如卞壺不但深患時俗之放蕩，甚至將西晉之亡歸罪於此。（註六二）

裴頠出身有名的士族家庭，不滿於彼時「口談虛浮，不遵禮法」（註六三）的風氣。他與王衍、樂廣等人辯論之「崇有論」係針對當時知識分子崇尚何晏、王弼之貴無思想而立論。他陳述了貴無思想所產生的社會現象：

遂薄綜世之務，賤功烈之用；高浮游之業，卑經實之賢。是以立言藉於虛無，謂之玄妙，處官不親所司，謂之雅遠；奉身散其廉操，謂之曠達；故砥礪之風彌以陵遲。放者因斯，或悖吉凶之禮，而忽容止之表，讀棄長幼之序，混漫貴賤之級。其甚者至於裸裎，言笑忘宜，以不惜爲弘士，行又虧矣。（崇有論）

薄世務、賤功用、卑賢人之業的賤有尚虛無之時論者，在政治生活中，不盡職責，不守廉操。在社會生活中不顧禮節，漠視倫序。諸般言行已造成了對政治和社會的傷害。裴頠站在維

註六二：《晉書》，卷70，卞壺傳。

註六三：《晉書・裴頠傳》。

護政教、禮制的名教立場上，提出以有爲本的崇有論。觀其論點可分爲認識論方面、本體論方面及人生哲學方面的三項理據。

在認識論方面，他認爲「有」之存在既爲萬物形象之呈顯。在這一層意義的「有」指涉經驗界中，可以做爲吾人感覺認識對象的具體存在物，政教制度和具體的道德禮法之規範。「無」乃「有」之不存在的非有，係空無義。因此，他所謂的「無」係指現象界中不存在，不能做爲吾人感覺認識的對象者而言。平實而論，這種否定形而下的存在與否之方式不能否定形上界域之不能做爲吾人感覺認知之存有。

在本體論方面，裴頠對於「有無」問題，肯定「有自生」，而非有「生於無」。他說：

夫至無者，無以能生，故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣，生以爲已分，則虛無是有之所謂遺也。（崇有論）

裴頠頗爲自信地肯定「無」是有之虧、遺，無不能生有，有來自有，亦即「有」，是自生者，「自生而必體有」。這樣的說法，不禁要吾人探尋他所謂「有」的本體論意義了，裴頠解釋著說：

夫總混羣本，宗極之道也；方以族異，庶類之品也；形象著分，有生之體也；化感錯綜，理迹之原也。夫品而爲族，則所稟者偏；偏無自足，故憑乎外資。是以生而可尋，所謂理也；理之所體，所謂有也；有之爲須，所謂資也；資有悠合，所謂宜也；擇乎厥宜，所謂情也。識者既授，雖出處異業，默語殊塗，所以竇生存宜，其情一也。

（同上）

由這段話，使吾人理解到裴頠在探溯萬物的本源時，是從現象界具體的存在者著手。他從存在的立場觀萬物，看到其具體形象；這是存在物之所以存在的具體處。它們不是虛幻或空洞的抽象概念，這些具體的存在物之間，存在著具體的關係脈絡；循由其間的脈絡關係，吾人可尋繹事物之理。從形上學的方法而言，吾人探求物之所以然，可由二路徑：一爲由存在之物溯求其所以成爲存在之物的形上根據，所獲致的是實現之理；另一途徑是從萬物的形成，講究其內涵定義，所探尋的便是形構之理。返觀裴頠的方法，則置身於現象界中，將萬物劃分類別，再以各類品物所稟之偏無自足論其所憑外資，而得其理。他的理係就萬物之間的化感錯綜關係來說的，這是具體存在物之間的脈絡文理。因此，裴頠的「有」係因文理而成其

性，因質而得其實。由其立論的意向觀之，他心中的「有」實際上是指向人文界的倫常、名教、制度、禮法……等。若擬以此種涵義的「有」來駁老子的「無」，兩者的層級不同，所得的結果徒然無功。

從人生哲學而言，裴頠認為老子言虛無係有感於人與外物的互動關係中有得失、存亡、吉凶之慮，其禍害常肇因於慾望的膨脹，裴頠說：

（老子）是以申縱播之累，而著貴無之文，將以絕所非之盈謬，存大善之中節，收流逝於既過，反澄正於胸懷。宜其以無爲辭，而旨在全有。故其辭曰：「以爲文不足」。若斯則是所寄之涂，一方之言也。若謂至理信以無爲宗，則偏而害當矣。（同上）老子「著貴無之文」有著勸世的善意，說明縱慾與行爲失節制的蔽害，教人寡欲少私。蓋縱欲則適得其反，「可謂以厚生則失生者也」。寡欲，則「所以寶生存宜」。至於儒家提倡的「聖智」、「仁義」老子在以無全有的觀點上，認為那些主張是「以爲文不足」的。裴頠認為老子以「無」來保「有」在人生效用而言是有片面之理的。若以「無」爲宗旨，則以偏概全，傷害至理了。

總而言之，裴頠〈崇有論〉係站在維護名教的士族立場出發，提出「有」論，用「有」來概括一切具體的存在，認爲世界即統一於「有」。他的「有」實指他所真正關心的道德禮法。他認爲服膺禮法，彰顯道德，即是一種「以有濟有」的調和。

五、向郭、莊注中的名教與自然

《晉書》向秀傳謂：「向秀字子期，河南懷人也。清悟有遠識，少爲山濤所知，雅好老莊之學。莊周著內外數十篇，歷世方士，雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解，發明奇趣，振起玄風。談之者超然必悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之迹見鄙，道家之言遂盛焉。」向秀注莊子書「發明奇趣，振起玄風」可見向秀再興莊學之時代影響力，郭象繼之於後，承秀向之注莊「又述而廣之」之致向、郭莊子成爲魏晉莊學的經典之作，流傳今古，至今猶爲治道家學者研習之書。

遺憾的是向之莊注，亡佚已久。惟向注雖亡，然後《世說新語》〈文學篇〉謂：「向、

郭二莊，其義一也。」《晉書》郭向傳云：『郭象字子玄，少有才理。好老、莊，能清言，太尉王衍每云：「聽象語如懸河瀉水，注而不竭。」』庾敘傳云：「豫州牧長史河南郭象，善老、莊，時人以爲王弼之亞。數甚知之，每曰：郭子玄何必減庾子嵩。」郭象出身寒門，早期自甘淡泊，後期不但才學見稱，深獲王衍、庾數之賞識而官運亨通。據郭向傳載：「後辟司徒掾，稍至黃門侍郎。東海王越引爲太傅主簿，甚見親委，遂任職當權，熏灼內外，由是素論去之。」由末句「由是素論去之」復觀《世說新語》〈文學篇〉評語「郭象者，爲人薄行」，可想見郭象殆非清流之輩。

大抵清以前之學者，多循《世說新語》暨《晉書》郭象傳的記載，謂郭象注莊竊自向秀之說而無異議。然二書之記載皆有摭拾舊聞，失之浮誇之嫌。若無其它佐證，向注既已亡佚，無法詳加探討，則實難予定奪。再者，觀向、郭莊注所持標舉之理趣如「適性」、「獨化」等，意趣深遠，不僅可反映個人之獨特心靈，亦可資以反映彼時代之共同心靈。兩人生命形態雖不必盡同，然可共同分享上述理趣。向秀可藉注莊而「大暢玄風」，則郭象亦可藉向秀之注莊「述而廣之」。是以，向、郭莊注既難據史料文獻予以分別，則不必勉強區分開來，吾人可視之爲同一學派而以向、郭莊注爲代表。

觀向秀、郭象處於朝代更迭，派系爭權之際，爲了生存，隱仕無常。除了上述郭象之出處外，向秀亦然。蓋向秀本有箕山之志，後鑒於嵇康、呂安之被誅，面對征召，恐堅不屈身而有莫須有之罪名而入仕洛陽。彼等身居魏闕，心慕山林而不可得，隱與仕之矛盾在其內心有化不開的衝突。或許，兩人爲了化解內心之矛盾衝突，再方面，欲予他人一種合理化的辯解以接受自身隱仕無常的行逕。隱仕之間，何以由山水田園，與自然融成一片之「隱」轉折返回現實政治之禮法名教出仕？向、郭兩人勢必要爲其入俗容迹，由「迹」見「所以迹」提出自圓其說的理由。因此，面對對應著「仕」與「隱」之「名教」與「自然」，向、郭莊注提出「適性」、「無侍」「自得」、「任性」、「稱能」、「當分」、「足以其性」等諸觀念，向郭莊注曰：

夫唯與物冥而循大變者，爲能無侍而常通，豈獨自通而已哉！又順有待者，使不失其所待，所待不失，則同於大道矣。（註六四）

註六四：《莊子·逍遙遊》「若夫乘天地之正，……彼且惡乎待哉？」註語。

向、郭生逢猜疑凶惡的政治局勢，在隱仕之間，如何尋回我之自然而又能入俗容迹呢？就現實的情勢而言，人受制於外在環境，實難抗命而達到逍遙自在之境。然而，若由至人之心，以無所待而待的逍遙心態來面對隨勢流轉的際遇，則萬物不復有依待遷流相之自爾獨化境界，而有待之萬物透過無待者之逍遙，而可在精神上同歸於逍遙。換言之，萬物之逍遙自在（自然）乃繫屬於主體無待、逍遙之心的觀照而來。於是，在「與物冥而循大變」之道心觀照下，向、郭注云：

大小雖殊，而放於自得之場，則物任其性、事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！（註六五）

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣！故小大雖殊，逍遙一也。（註六六）

有待無待，吾所不能齊也。至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。
夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎？（註六七）

在主體虛靈之心境中容不下分別之計較，則人間世一切之差別、分殊、美醜、蹇通……等皆可統合於有待、無待之齊平，眞俗兩界之泯化。一切在道心的觀照下物各付物，各任其自分之如如而化，一切對立消除，咸歸於自爾獨化之境。

「逍遙」義來自「獨化」。「獨化」義則根據萬物存在的本性，萬物據以存在的本性是自然而然的。換言之，個物之存在及其活動是自本、自足、自化、自正的，這一系列概念就構成了「自生」的理念，向、郭莊注云：

凡所謂天，皆明不爲而自然。言自然則自然矣，人安能故有此自然哉？自然者，故曰性。（註六八）

物之生也，莫不塊然自生也。（註六九）

據湯一介先生的闡釋：『所謂塊然自生』，就是說每個事物都是作爲一個完整的整體，自然

註六五：同上，〈逍遙遊〉篇目下註語。

註六六：同上，「蜩與學鳩笑曰：我決起而飛，……奚以之九萬里而南爲？」註語。

註六七：同註六三。

註六八：《莊子·山木》註語。

註六九：《莊子·齊物論》註語。

魏晉「自然」與「名教」之爭探義

而然的，如土塊一樣無目的的產生和存在。」（註七〇）在逍遙無待、自生、獨化諸概念的相互證成下，向、郭莊注中的萬物成為絕對自存的個物了。

向、郭莊注復將主體逍遙無待之心，亦即無心或道心來處理仕與隱，亦即名教與自然的矛盾。吾人所能理解到的是，主體在無心無待的意境下，不論仕或隱，隨遇而安，一切本乎自適自足的率真本性。面對名教與自然亦復此理，向、郭莊注謂：

所以迹者，眞性也。夫任物之眞性者，其迹則六經也。況今之人事，則以自然爲履，六經爲迹。（註七一）

仁義發中，而還任本懷，則志得矣！志得矣，其迹則樂也。信行容體而順乎自然之節文者，其迹則禮也。（註七二）

夫聖人在廟堂之上，然其心無異於山林之中。世豈識之哉！徒見其載黃屋，佩玉璽，係謂足以纓紱其心矣，見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣！豈知至至者之不虧哉！（註七三）

仁義、禮樂、六經、節文等外在之「名教」，實歸本於無心之自然。無心之自然亦必有其自然活潑的應迹而能自在自得。本無心之自然隨變所適，不論仕與隱，山林與廟堂爲一，自然就是名教，名教就是自然，二者無礙於心，皆統一於無心之自適中。

結論

魏晉時代承繼東漢以來的道德禮法以綱維政治、社會和家庭生活。然而，代表道德禮法的名教被政治所利用而淪爲控制社會，打擊異己的工具時，自然論者厭其束縛，憎惡倡名教者的矯情虛偽。因而倡情性可任，在名教生活外，另闢以情爲本的世界，以老莊思想爲精神之所寄，尋覓適性逍遙的自然生活。

註七〇：湯一介先生著《郭象與魏晉玄學》臺北、谷風出版社，七十六年版，頁64。

註七一：《莊子·天運篇》「幸矣！子之不遇治世之君也，……而迹豈履哉」註語。

註七二：《莊子·繕性篇》，「中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。」註語。

註七三：《莊子·逍遙遊篇》「藐姑射之山有神人居焉。」註語。

怡養個人生命特性的自然生活，固然令人心曠神怡，悠然自得，然而，唯有通達的智者能知之、好之、樂之。至於世俗面的影響，則膚淺者競效其跡，狎嬉悖禮，誤認慢傲訕毀為至情。如是，則維繫社會人心的名教世界錯亂，政治脫序，社會風氣敗壞，腐蝕維持宗族生活的人倫道德。因此，魏晉有識之士，大抵而言，重名教者不偏廢自然，重自然者亦在名教問題上惡紫之亂朱紅。縱或激言抗辯，考其心意則不真廢名教，而思以自然的心如，泰然面對名教，適性緣情而不失其禮。名教與自然的協調互補終蔚為魏晉思想的主流。