

第七講 亂世中華文化與思想轉向： 魏晉思潮的新動向

壹、講授內容摘要：

1、前言：

1:1 漢代以後思想的「中心」與「邊陲」

1:2 從清議到清談

《南齊書》，卷三二，〈王僧虔傳〉，僧虔，〈誠子書〉

1:3 魏晉思想史的分期

(1)正始時期，在理論上多以《周易》、《老子》為根據。
用何晏、王弼做代表。

(2)元康時期，在思想上多受莊子的影響，「激烈派」的思想流行。

(3)永嘉時期，至少一部份人士承正始時期「溫和派」的態度。而有「新莊學」，以向秀、郭象為代表。

(4)東晉時期，亦可稱佛教時期。

2、第一期：正始時期

2:1 經典：《周易》、《老子》

2:2 代表：何晏、王弼

2:3 「新學」思潮中的「溫和派」

3、第二及三期：元康時期及永嘉時期

40 中華文化的發展

3:1 經典：《莊子》

3:2 代表：向秀、郭象

3:3 「新學」思潮中的「激烈派」

4、第四期：佛學時期

4:1 東晉佛學之發展

4:2 中國佛教三宗：天臺、華嚴、禪宗

5、結論：

5:1 魏晉思想中個人主義昂揚及其歷史意義

5:2 中華文化史上第一次外來文化挑戰：佛教東來

貳、閱讀作業：

1、《中國文化史》，第七章

參、史料選讀：

1、曹操，〈建安十五年令〉：

天下未定，求賢之急時也。……若必廉士而後可用，齊桓其何以霸世。今天下得無有被褐懷玉而釣於渭濱者乎？又得無盜嫂受金，而未遇無知者乎？二三子其……唯才是舉，吾得用之。

〈建安十九年令〉：

有行之士，未必能進取；進取之士，未必能有行。陳平豈

篤行，蘇秦豈守信，……有司明思此義，則士無遺滯，官無廢棄矣。

〈建安二十二年令〉：

韓信，陳平……成就王業。吳起貪將，殺妻自信，散金求官，母死不歸，然在魏，秦不敢東向，在楚，三晉不敢南謀。今天下得無……高才異質……，負汙辱之名，見笑之行，不仁不孝，而有治國用兵之術，其各學所知，勿有所遺。

2、《晉書·阮籍傳》：

籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事，遂酣飲爲常。文帝初欲爲武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。及文帝輔政，籍常從容言於帝曰：「籍平生曾游東平，樂其風土。」帝大悅，即拜東平相。籍乘驢到郡，壞府舍屏障，使內外相望，法令清簡，旬日而還。帝引爲大將軍從事中郎。有司言有子殺母者，籍曰：「嘻！殺父乃可，至殺母乎！」坐者怪其失言。帝曰：「殺父，天下之極惡，而以爲可乎？」籍曰：「禽獸知母而不知父，殺父，禽獸之類也，殺母，禽獸之不若。」眾乃悅服。籍聞步兵廚營人善釀，有貯酒三百斛，乃求爲步兵校尉。遺落世事。雖去佐職，恆游府內，朝宴必與焉。會帝讓九錫，公卿將勸進，使籍爲其辭，籍沈醉忘作。臨詣府，使取之，見籍方據案醉眠。使者以告，籍便書案，使寫之，無所改竄，辭甚清壯，爲時所重。

籍雖不拘禮教，然發言玄遠，口不臧否人物。性至孝，母

終，正與人圍棋，對者求止，籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸肫，飲二斗酒，然後臨訣，直言「矣！」舉聲一號，因又吐血數升，毀瘠骨立，殆致滅性。裴楷往弔之，籍散髮箕踞，醉而直視。楷弔嘖畢，便去，或問楷：「凡弔者，主哭，客乃爲禮。籍既不哭，君何爲哭？」楷曰：「阮籍既方外之士，故不崇禮典，我俗中之士，故以軌儀自居。」時人歎爲兩得。籍又能爲青白眼，見禮俗之士，以白眼對之。及稽喜來弔，籍作白眼，喜不懌而退。喜弟康聞之，乃齋酒挾琴造焉，籍大悅，乃見青眼。由是禮法之士，疾之若讎。而帝每保護之。籍嫂嘗歸寧，籍相見與別。或譏之，籍曰：「禮豈爲我設邪？」鄰家少婦有美色，當壚沽酒。籍嘗詣飲，醉，便臥其側。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死。籍不識其父兄，徑往哭之，盡哀而還。其外坦蕩而內淳至，皆此類也。

3、僧肇，〈物不遷論〉：

夫生死交謝，寒暑迭遷。有物流動，人之常情。余則謂之不然。

何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜。不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。緣使真言滯於競辯，宗途屈於好異，所以靜躁之極，未易言也。

何者？夫談真則逆俗，順俗則違真。違真故迷性而莫返，逆俗故言淡而無味。緣使中人未分於存亡，下士撫掌而弗顧，

近而不可知者，其唯物性乎？然不能自己。聯復寄心於動靜之際，豈曰必然？

試論之曰：《道行》云：「語法本無所從來。去亦無所至。」《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知物不遷，明矣。

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來。靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂道。苟得其道，復何滯哉？傷夫，人情之感也久矣，目對真而莫覺。既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往。何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔。今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：「回也見新，交臂非故。」如此，則物不相往來，明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周，復何怪哉？

噫！聖人有言曰：「人命逝速，速於川流。」是以聲聞悟非常以成道，緣覺緣離以即真。苟萬物而非化，豈尋化以階道？覆尋聖言，微隱難測。若動而靜，似去而留，可以神會，難以事求。是以言去不必去，閑人之常想。稱住不必住，釋人之所謂往耳。豈曰去而可遣，住而可留也？故《成具》云：「菩薩處計常之中，而演非常之教。」《摩訶衍論》云：「諸法不動，無去來處。」斯皆導達群方，兩言一會，豈曰文殊而乖其致哉？是以言常而不往，稱去而不遷。不遷，放雖往而常靜。不住，放雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷。雖往而常靜，故靜

而弗留矣。然則莊生之所以藏山，仲尼之所以臨川，斯皆感往者之難留，豈曰排今而可往？是以觀聖人心者，不同人之所見得也。何者？人則謂少壯同體，百齡一質。徒知年往，不覺形隨。是以梵志出家，白首而歸。鄰人見之曰：「昔人尚存乎？」梵志曰：「吾猶昔人，非昔人也。」鄰人皆愕然，非其言也。所謂有力者負之而趨，昧者不覺，其斯之謂歟？

是以如來因群情之所滯，則方言以辯惑，乘莫二之真心，吐不一之殊教，乖而不可異者，其唯聖言乎？故談真有不遷之稱，導俗有流動之說。雖復千途異唱，會歸同致矣。

而徵文者聞不遷，則謂昔物不至今。聆流動者，而謂今物可至昔。既日古今，而欲遷之者，何也？是以言往而不必往，古今常存，以其不動。稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今。不動，故各性住於一世。然則群籍殊文，百家異說，苟得其會，豈殊文之能惑哉？

是以人之所謂住，我則言其去，人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也。故經云：「正言似反，誰當信者？」斯言有由矣。

何者？人則求古於今，謂其不住。吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今。古若至今，今應有古。今而無古，以知不來。古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？

然則四象風馳，璇璣電捲，意得毫微，雖速不轉。是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始實，修途託至於初步。果以功業不可朽故也。

功業不可朽，放雖在昔而不化，不化故不遷。不遷故則湛然明矣。故經云：「三災彌綸，而行業湛然。」信其言也。何者？

果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅。果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣。復何惑於去留，踟躕於動靜之間哉？然則乾坤倒覆，無謂不靜，洪流滔天，無謂其動。苟能契神於即物，斯不遠而可知矣。

4、僧肇，〈不真空論〉：

夫至虛無者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？是以至人通神心於無窮，窮所不能滯；極耳目於視聽，聲色所不能制者。豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也。是以聖人乘真心而理順，則無滯而不通；審一氣以觀化，故所遇而順適。無滯而不通，故能混雜致淳；所遇而順適，故能觸物而一。如此，則萬象雖殊，而不能自異。不能自異，故知象非真象。象非真象，故則雖象而非象。

然則爲我同根，是非一氣。潛微幽隱，殆非群情之所盡。故頃爾談論，至於虛宗，每有不同。夫以不同而適同，有何物而可同哉？故眾論競作，而性莫同焉。何則？心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。即色者，明色不自色。故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尚於無多，觸言以賓無。故非有，有即無。非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈爲順通事實，

即物之情哉？

以夫物物於物，則所物而可物；以物物非物，故雖物而非

物。

是以物不即名而就實，名不即物而履真。然則真諦獨靜於名教之外，豈曰文言之能辨哉？然不能杜默，聊復厝言以擬之。試論之曰：

《摩訶衍論》云：「諸法亦非有相，亦非無相。」《中論》云：「諸法不有不無」者，第一真諦也。尋夫不有不無者，豈謂滌除萬物，杜塞視聽，寂寥虛豁，然後爲真諦者乎？誠以即物順通，故物莫之逆；即僞即真，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，所謂非有。雖無而有，所謂非無。如此，則非無物也，物非真物。物非真物，故於何而可物。故經云：「色之性空，非色敗空。」以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉？是以寢疾有不真之談，《起日》有即虛之稱。然則三藏殊文，統之者一也。

故《放光》云：「第一真諦，無成無得。世俗締故，便有成有得。」夫有得即是無得之僞號。無得即是有得之真名。真名故，雖真而非有。僞號故，雖僞而非無。是以言真未嘗有，言僞未嘗無。二言未使一，二理未始殊。故《經》云：「真諦俗諦謂有異耶？答曰無異也。」此經直辯真諦以明非有，俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉？

然其萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有；有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛；雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡。然則有無稱異，其致一也。

故童子歎曰：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生。」《瓔珞經》云：「轉法輪者，亦非有轉，亦非無轉。是謂轉無所轉。」此乃眾經之微言也。

何者？謂物無耶？則邪見非惑。謂物有耶？則常見爲得。以物非物，故邪見爲惑；以物非有，故常見不得。然則非有非無者，信真諦之談也。故《道行》云：「心亦不有亦不無。」《中觀》云：「物從因緣故不有，緣起故不無。」尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後無哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也。若有不能自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無，則湛然不動可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。以明緣起故不無也。

故《摩訶衍論》云：「一切諸法，一切因緣，故應有。一切諸法，一切因緣，故不應有。一切無法，一切因緣，故應有。一切有法，一切因緣，故不應有。」尋此有無之言，豈直反論而已哉？若應有，即是有，不應言無。若應無，即是無，不應言有。言有是爲假有，以明非無，借無以辨非有。此事一稱二，其文有似不同，苟領其所同，則無異而不同。然則萬法果有其所以不有，不可得而有，有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生。欲言其無，事象既形，象形不即無。非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣。

故《放光》云：「諸法假號不真。譬如幻化人。」非無幻化人，幻化人非真人也，夫以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名，名實無當，萬物安在？

故《中觀》云：「物無彼此。」而人以此爲此，以彼爲彼；彼亦以此爲彼，以彼爲此。此彼莫定乎一名，而惑者懷必然之志。然則彼此初非有，惑者初非無。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知萬物非真，假號久矣。是《成具》立強名之文，

園林託指馬之況。如此，則深遠之言，於何而不在？是以聖人乘千化而不變，履萬惑而常通者，以其即萬物之自虛，不假虛而虛物也。故《經》云：「甚奇！世尊！不動實際為諸法立處。非離真而立處，立處即真也。」然則道遠乎哉？觸事而真：聖遠乎哉？體之及神。

肆、思考問題：

- 1、魏晉思潮轉變之歷史背景何在？
- 2、試論魏晉時代玄釋之交融在中國思想史上的重要性。
- 3、中國歷史上春秋戰國亂局之後有秦漢大帝國之統一；魏晉南北朝亂局之後有隋唐大帝國之盛世，其故安在？試申論之。
- 4、有人說：魏晉清談導致五胡亂華。這種說法的著眼點何在？它能不能成立？試就已見加以分析。
- 5、有的學者認為魏晉思潮以浪漫主義為特色，基本上是對漢代思想的反動。這種看法你同意嗎？試加以討論。
- 6、曹操所頒之「建安三令」，有何歷史意義？試加討論。