

《世說新語》引《易》 所見魏晉易學思想論考*

謝向榮

香港能仁專上學院

魏晉南北朝時期，政局動蕩不安，社會戰亂頻仍，加上外族入主中原，為傳統學術思想帶來不少衝擊。經歷黨錮之禍及魏晉政治的種種壓迫，士人更進一步追求內在的精神寄託，而究心於神理妙用、探求天地萬物本體之「玄學」思想亦由是興起，成為魏晉哲學之主要特徵。

南朝宋劉義慶所編《世說新語》一書，以語錄體收載魏晉時人之軼事雋語，其篇幅或長或少，語言精練生動，尤好用典，頗能表現魏晉士人各種精神面貌。在其所引典籍中，《周易》向被譽為「三玄」之冠，是構建玄學理論體系的重要經典，其於魏晉玄學發展的重要性，不言而喻。鑑此，本文擬透過對《世說新語》中引《易》條目的舉例分析，探究魏晉士人的思想特點，以及《易》學思想之發展。

關鍵詞：《世說新語》 《周易》 魏晉玄學

* 本文初稿原題作〈《世說新語》引《周易》論考〉，曾於香港浸會大學饒宗頤國學院2023年6月3-4日主辦之「慷慨有餘哀：中古中國的思想與信仰」學術研討會上宣讀，承蒙會上諸位學者及本刊匿名評審專家賜示修訂意見，不勝蒙感，謹致謝忱。

魏晉南北朝時期，政局動蕩不安，社會戰亂頻仍，加上外族入主中原，為傳統學術思想帶來不少衝擊。經歷黨錮之禍及魏晉政治的種種壓迫，士人更進一步追求內在的精神寄託，而究心於神理妙用、探求天地萬物本體之「玄學」思想亦由是興起，成為魏晉哲學之主要特徵。

南朝宋劉義慶（403–444）所編《世說新語》一書，以語錄體收載魏晉時人之軼事雋語，其篇幅或長或少，語言精練生動，尤好用典，頗能表現魏晉士人各種精神面貌。其中，《周易》向被譽為「三玄」之冠，是構建玄學理論體系的重要經典，於魏晉玄學發展的重要性，不言而喻。

關於《世說新語》之引典情況，梅家玲〈世說新語名士言談中的用典技巧〉曾以修辭角度舉例分析，¹ 范子燁〈「小說書袋子」：《世說新語》的用典藝術〉一文亦論曰：

據筆者初步統計，《世說》涉及西漢以前的典籍共有 36 種，用典次數為 325 次。具體情況是：《史記》（59 次），《詩經》（40 次），《論語》（37 次），《莊子》（35 次），《禮記》、《左傳》（各 19 次），《周易大傳》（15 次），《尚書》、《淮南子》（各 13 次），《老子》（11 次），《孟子》（7 次），《周易》（5 次），《爾雅》、《戰國策》、《呂氏春秋》、《韓詩外傳》（各 4 次），《山海經》、《周禮》、《孝經》、《春秋公羊傳》、《楚辭》（各 3 次），《孫子兵法》、《尚書大傳》、《荀子》、《國語》、《吳越春秋》、《說苑》（各 2 次），《韓非子》、《墨子》、《靈樞經》、《法語》、《新書》、《列仙傳》、《新序》、《夏小正》和《風賦》（各 1 次）。顯然，西漢以前的主要典籍，《世說》都觸及了。²

1 梅家玲：〈世說新語名士言談中的用典技巧〉，《臺大中文學報》第 2 期（1988 年），頁 341–376；後增修改題為〈《世說新語》人物言談中的用典藝術〉，收入氏著：《〈世說新語〉的語言與敘事》（臺北：里仁書局，2004 年），頁 131–178。

2 范子燁：〈「小說書袋子」：《世說新語》的用典藝術〉，《求是學刊》1998 年第 5 期，頁 87。

據此可知，《世說新語》引典豐富，士人兼取各家學說以說理。范先生於文中總結謂其書具有「旁徵博引，化古通今」的特色，反映出「在玄風熾盛的魏晉時代，士林中人特別重視學養的修煉」。孫昌武謂《世說新語》乃「名士玄談的百科全書」，³ 又龔斌曰：「《世說》作為魏晉時期的一部百科全書式的文化名著，如一座蘊含豐富的寶藏」，⁴ 對是書推崇備至。

綜觀學林所見，目前有關《世說新語》引典的研究，多偏重於其引《詩經》⁵ 與《論語》，⁶ 以及劉孝標（462–521）《世說新語注》所引書例者。⁷ 至於作為「三玄」之冠的《周易》，卻未得到應有關注，殊為可惜。

- 3 孫昌武：〈六朝小說中的觀音信仰〉，收入李志夫主編：《佛教與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》（臺北：法鼓文化，1998年），頁213。
- 4 龔斌：〈後記〉，收入劉義慶撰，劉孝標注，龔斌校注：《世說新語校釋》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁1879。
- 5 如潘秀玲：〈《世說新語》中的《詩經》〉，《中華技術學院學報》第30期（2004年），頁15–30；張立兵：〈《詩》「經」的解構與文學的張揚——試論《世說新語》引《詩》的特點及其產生原因〉，《社會科學家》2007年第2期，頁19–22；肖希鳳：〈論《世說新語》對《詩經》的引用〉，《湖南科技學院學報》第29卷第5期（2008年），頁29–31；謝其泉：〈《世說新語》對《詩經》引用初探〉，《安陽師範學院學報》2011年第1期，頁68–72；林耀濤：〈魏晉南北朝《詩經》接受論——以普通讀者為中心〉，《興大中文學報》第30期（2011年），頁49–76；黃羽璿：〈《世說新語》引《詩》與「四家詩」論考〉，收入劉昭明編：《第11屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》（高雄：臺灣中山大學中文系，2014年），頁151–169。
- 6 如傅錫壬：〈世說四科對論語四科的因襲與嬗變〉，《淡江學報》第12期（1974年），頁101–124；閻春新：《魏晉南北朝「論語學」研究》（北京：中國社會科學出版社，2012年）；王秀紅：〈《論語》對《世說新語》的影響〉，《蘭州鐵道學院學報（社會科學版）》第22卷第2期（2003年），頁108–110；姚瑩：〈論《世說新語》對《論語》的繼承〉，《文教資料》2013年第32期，頁24–26；曾敬宗：〈《世說新語》引用《論語》典故研究〉，《世新中文研究集刊》第12期（2016年），頁51–82。
- 7 如楊瑰瑰：〈世說劉注引用子部書考略〉（武漢：華中師範大學碩士論文，2007年）；張明：〈《世說新語》劉注引《詩經》類文獻考〉，《求索》2009年第3期，頁168–170；張明：〈劉孝標《世說新語注》引書研究——經、子、集三部〉（長春：東北師範大學博士論文，2009年）；伍尚俊：〈南北朝傳世古注引諸經注解考辨〉（香港：香港中文大學碩士論文，2012年）。按：張明博士論文〈劉孝標《世說新語注》引書研究——經、子、集三部〉，後已正式出版，惟省略原文集部內容，改名為《劉孝標〈世說新語注〉引書研究：經部和子部》（長春：東北師範大學出版社，2015年）。

鑑此，本文擬透過對《世說新語》中引《易》條目的舉例分析，探究魏晉士人的思想內涵，以及此一時期《易》學研究的特色。

一、《世說新語》述及《周易》經傳問題例

據上引范子燁〈《世說新語》名士言談中的用典技巧〉統計，《世說新語》引《周易》本經文辭共 5 處，引《易傳》者則 15 見。⁸ 可惜的是，范先生於文中並無列出其統計引文的原則與出處，讀者檢索不易。綜考《世說新語》全書，「易」字凡 32 見，其釋義多指「簡易」或「變易」，而與《周易》相關者共 5 處，未知是否即范子燁先生所指 5 次「用典」之例，以下謹逐一論述之。

(一) 客引〈繫辭傳〉問陳元方事

〈言語〉第 6 則：

潁川太守髡陳仲弓。客有問元方：「府君何如？」元方曰：「高明之君也。」「足下家君何如？」曰：「忠臣孝子也。」客曰：「《易》稱『二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭。』何有高明之君而刑忠臣孝子者乎？」元方曰：「足下言何其謬也！故不相答。」客曰：「足下但因偃爲恭不能答。」元方曰：「昔高宗放孝子孝己，尹吉甫放孝子伯奇，董仲舒放孝子符起。唯此三君，高明之君；唯此三子，忠臣孝子。」客慚而退。⁹

上文記錄，潁川太守把陳仲弓判了髡刑。有位客人問陳仲弓兒子陳元方，太守與其父為人如何。元方皆稱讚之。於是客引「同心之言」

8 范子燁先生謂《世說新語》共 5 處引用《周易》本經，15 處引用《易傳》。本文所考《世說新語》引用《周易》者，亦十餘例，惟大部分為《易傳》文辭，與范先生所論相異。

9 余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983 年），上卷上，〈言語第二〉，頁 59-60。按：引文粗體及橫線由筆者自加，下文皆同。

句，追問二人若果為賢人，又豈會互相傷害，並嘲諷對方不能回答。元方於是引高宗、尹吉甫、董仲舒（前 179–前 104）放逐孝子為例，說明父子二人俱善，卻以放逐收場，世事錯綜複雜，無法一概而論。客人感到慚愧，於是退走。

上引「二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭」句，典出〈繫辭傳〉，其文乃屬《易傳》而非《周易》本經。按漢代以前之傳本《周易》，經傳均獨立成篇，故《漢書·藝文志》曰：「《易經》十二篇。」顏師古（581–645）注：「上下經及十翼，故十二篇。」¹⁰清人張惠言（1761–1802）《周易鄭氏義》云：「康成始以〈彖〉、〈象〉連經文。……魏王弼又以〈文言〉附於〈乾〉、〈坤〉二卦。」¹¹是《周易》經傳合一的編排，大約由東漢、三國時起，並漸成慣例。上引《世說新語·言語》中，「客」概稱〈繫辭傳〉為《易》，而不分經傳，或其習慣簡稱《易傳》為《易》，又或其時經傳合編之版本已經流行，並無大礙。惟范子燁先生〈《世說新語》名士言談中的用典技巧〉一文，既已將《周易》與《周易大傳》明確分別，此處顯然不可視為《周易》本經「用典」之例也。

又此則引文出自《世說新語·言語》，〈繫辭傳〉原文作：

子曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機。樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？」

「同人，先號咷而後笑。」子曰：「君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭。」¹²

10 班固撰，顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷三〇，〈藝文志〉，頁 1704。

11 張惠言：《周易鄭氏義》，卷三二，收入嚴靈峰編：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第 176 冊，頁 32–33。

12 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1973年），易七，頁 151。

其中，前段引述孔子謂「出其言善，則千里之外應之」、「出其言不善，則千里之外違之」，可見儒家對君子言談之重視。後段引孔子之言，闡論「君子之道，或出或處，或默或語」，亦可證儒家重視君子言行也。《世說新語》引述《周易》文辭以說明二人對談之妙理，並將之收入〈言語〉篇，可謂合情合理。

「二人同心」一句，旨為闡論〈同人〉九五爻辭「同人，先號咷而後笑。大師克相遇」之意。〈同人〉卦體☲☰，內卦為離，為火；外卦為乾，為天。天氣上升，火炎亦然，二氣相同，故有和同之象。〈雜卦傳〉：「同人，親也。」¹³ 直接點出〈同人〉以「親和」為卦時。《周易集解》於〈同人〉卦辭「同人于野」下亦引鄭玄（127-200）曰：

乾為天，離為火。卦體有巽，巽為風。天在上，火炎上而從之，是其性同于天也。火得風，然後炎上益熾。是猶人君在上施政教，使天下之人和同而事之。以是為人和同者，君之所為也。故謂之「同人」。¹⁴

又於〈彖傳·同人〉「同人」二字下引《九家易》曰：

《九家易》曰：謂乾舍于離，同而為日。天日同明，以照于下。君子則之，上下同心，故曰「同人」。¹⁵

鄭玄言「天」、「火」同向上升，《九家易》言「天」、「火」同見光明，均旨為說明其異中見同之象，故二者形態雖異，而終究可以「和同」也。人與人相交，亦是如此，若僅就形態、性情而言，可謂人人各異；惟只要彼此存在共通點，即可和氣同聲，成為友好。至於〈同人〉九五，處於君位，居中得正，與下正應，至合「和同於人」之卦時。所謂「先號咷而後笑。大師克相遇」，「克」當訓「能」，「遇」

13 同上注，易九，頁189。

14 李道平：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994年），頁179-180。

15 同上注，頁180。

有「合」義，「大師克相遇」即「大軍能相合」之意，強調互相包容，化干戈為玉帛也。¹⁶〈繫辭傳〉「二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭」一句，說明君子相交，應當同心同德，以同理心去包容體諒對方。《世說新語》載「客」引之嘲諷陳紀（字元方，129–199）其父陳寔（字仲弓，104–186）何以遭太守施以髡刑，無禮至極，與〈同人〉精神相違，可見引者本身並未通《易》，不過是斷章取義，余取所求，胡亂引用經典以賣弄學問而已。

又今本韓康伯注〈繫辭傳〉云：「君子出處默語，不違其中，則其跡雖異，道同則應。」¹⁷韓氏連上句「君子之道，或出或處，或默或語」一併作解。劉孝標《世說新語注》不取，另引王廙（276–322）注本曰：「金至堅矣，同心者，其利無不入。蘭，芳物也，無不樂者。言其同心者，物無不樂也。」¹⁸伍尚俊〈南北朝傳世古注引諸經注解考辨〉論之曰：

《經典釋文·序錄》云：「其〈繫辭〉以下王不注，相承以韓康伯注續之。」知〈繫辭〉王弼未注，後人以韓注補闕，陳代已然。吳承仕嘗考續注之年代，其據陸澄〈與王儉書〉「今若專取弼《易》則〈繫〉說無注」之文，以為「齊永明初尚未以韓注續王也」。今視劉孝標注〈言語〉篇所引〈繫辭〉，未引韓注，而別採王廙說，然則謂此時王、韓二注尚未合為一書，可乎？未可知也，備此以俟來者。¹⁹

其說有理，惟證據未足，暫未能定，姑存以備考。

16 詳參謝向榮：〈論《周易·同人》九五「大師克相遇」之和同思想〉，收入李雄溪、招祥麒、郭鵬飛、許子濱主編：《單周堯教授七秩華誕國際學術研討會論文集》（香港：中華書局，2020年），上冊，頁192–210。

17 《周易正義》，易七，頁151。

18 《世說新語箋疏》，上卷上，〈言語第二〉，頁59–60。

19 伍尚俊：〈南北朝傳世古注引諸經注解考辨〉，頁31。

(二) 論宣武限日講一《易》卦

〈文學〉第 29 則：

宣武集諸名勝講《易》，日說一卦。簡文欲聽，聞此便還。曰：「義自當有難易，其以一卦為限邪？」²⁰

此則道理甚明，謂桓溫（諡號宣武，312–373）聚集名士講解《周易》，簡文帝司馬昱（320–372）本欲旁聽，惟得知規定是一天講一卦，便打道回府，更批評卦義各有深淺，以一日一卦為限，毫無道理。此處所引「易」字，僅因提及《周易》書名，並無引述內文，固不可視為用典之例。

至於講習內容，書中並無記載，難以確知。劉孝標注云：

《易·乾鑿度》曰：「孔子曰：『易者，易也，變易也，不易也。三成德，為道包籥者，易也。其德也光明四通，日月星辰布，八卦序，四時和也。變也者，天地不變，不能成朝；夫婦不變，不能成家。不易者，其位也。天在上，地在下；君南面，臣北面；父坐，子伏。此其不易也。故易者天地人道也。』」鄭玄序《易》曰：「易之為名也，一言而函三義：簡易一也，變易二也，不易三也。〈繫辭〉曰：『乾坤，易之蘊也，易之門戶也。』又曰：『乾確然示人易矣，坤隤然示人簡矣。易則易知，簡則易從。』此言其簡易法則也。又曰：『其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可以為典要，唯變所適。』此則言其從時出入移動也。又曰：『天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陳，貴賤位矣；動靜有常，剛柔斷矣。』此則言其張設布列不易也。」據此三義而說，《易》之道，廣矣，大矣。²¹

20 《世說新語箋疏》，上卷下，〈文學第四〉，頁 218。

21 同上注。

王玫〈《世說新語》劉孝標注之得失〉一文，謂劉注此則「使得『易』之含義讓人明瞭易懂」，具「釋義精當，詳略得中」之利，²² 評價甚高。惟魏晉玄風大盛，而《周易》為「三玄」之冠，傳者不絕，劉注特詳文介紹《易》一名而涵三義之思想，似乎不必。又劉注所據《易緯》及鄭玄注，皆為漢人學說，可見漢學與玄學，可以貫通。

事實上，《周易》六十四卦，卦卦皆有精義，桓溫安排日講一卦，並非毫無道理。簡文帝既未前去聽講，未聞精義，豈知其中得失？憑何判斷優劣？田餘慶（1924–2014）評曰：「簡文不屑聽講，語氣之間，流露以玄學行家傲視桓溫之態。」²³ 田氏謂簡文帝語氣間流露不屑之態，是也；惟其所以不屑者，主因並非學術之事，而實關政治利益。東晉時期，經歷「八王之亂」與「永嘉之亂」，國家權力漸落入世家大族手中。從桓溫入主荊州，桓氏地位開始轉變。桓溫存問鼎之心，培養了一批幕僚來鞏固政治勢力，並在不受朝廷支持的情況下，快速揮軍進攻蜀地，欲使蜀地成為其根據地。桓溫不斷致力北伐，第一次進駐長安灊上，第二次則收復洛陽，聲勢高漲；但第三次在枋頭戰敗後，桓溫將罪責推予豫州刺史袁真（370年卒），並接受幕僚郗超（336–378）建議，廢帝立威。礙於政治形勢，桓溫未能順心「立帝」，只能廢帝奕為東海王，改立性格相對溫和的簡文帝，自己則以大司馬鎮姑孰專擅朝政。面對有篡權威脅的桓溫，簡文帝總想找機會宣示自己的存在，藉以示威對抗。²⁴ 僅就《世說新語》所見，已多次記載二人的不同衝突，如〈政事〉曰：

簡文為相，事動經年，然後得過。桓公甚患其遲，常加勸免。太宗曰：「一日萬機，那得速！」²⁵

22 王玫：〈《世說新語》劉孝標注之得失〉，《澳門理工學報》2018年第2期，頁163–164。

23 見周興陸輯著：《世說新語彙校彙注彙評》（南京：鳳凰出版社，2017年），頁378。

24 參陳紫芸：〈桓氏家族與東晉政治〉（臺北：中國文化大學碩士論文，2013年），第四章第二節「桓溫與簡文帝之政治關係」，頁73–74。

25 《世說新語箋疏》，上卷下，〈政事第三〉，頁183–184。

簡文帝擔任丞相時，處理政務較慢，桓溫經常出言勸諫，簡文帝則以「那得速」回應，由此可見二人施政態度的差異，而從簡文帝的語氣中，亦可見其不滿情緒。又〈尤悔〉曰：

桓宣武對簡文帝，不甚得語。廢海西後，宜自申敘，乃豫撰數百語，陳廢立之意。既見簡文，簡文便泣下數十行。宣武矜愧，不得一言。²⁶

桓溫擅行廢立後上朝面聖，簡文帝淚流不止，主要是感慨皇帝廢立竟不能自主，且擔心桓溫可以如此對待廢帝，他日也極可能如此對待自己。故《資治通鑑》記載道：「溫威振內外，帝雖處尊位，拱默而已，常懼廢黜。」²⁷ 簡文帝即位後，桓溫忌憚時任太宰的武陵王司馬晞（316–381）的軍事才幹，於是先上奏彈劾，成功將司馬晞及其子司馬綜免官。惟桓溫仍不放心，仍屢次上書請誅司馬晞，以除後患，〈黜免〉載曰：

桓宣武既廢太宰父子，仍上表曰：「應割近情，以存遠計。若除太宰父子，可無後憂。」簡文手答表曰：「所不忍言，況過於言？」宣武又重表，辭轉苦切。簡文更答曰：「若晉室靈長，明公便宜奉行此詔。如大運去矣，請避賢路！」桓公讀詔，手戰流汗，於此乃止。太宰父子，遠徙新安。²⁸

桓溫執意請誅司馬晞父子，簡文帝不從，力保二人，更手詔曰：「如大運去矣，請避賢路！」表示晉室若大勢已去，自己願意退位讓賢，換言之，即使失去帝位，簡文帝亦堅拒不從。簡文帝詔書語氣之重，不禁令桓溫流汗色變，這才停止上奏，而司馬晞父子雖未被

26 同上注，下卷下，〈尤悔第三十三〉，頁 904。

27 司馬光編著，胡三省音注：《資治通鑑》（北京：中華書局，1956年），頁 3253。

28 《世說新語箋疏》，下卷下，〈黜免第二十八〉，頁 869。

誅殺，但被廢為庶人，流放到遙遠的新安郡。

綜上可見，簡文帝對桓溫頗有忌憚，二人關係複雜，時有衝突。簡文帝不屑聽桓溫講《易》，批評其安排失當，蓋非《易》學觀點問題，而實乃政治利益考慮，關鍵在人而不在事也。

（三）論「易象妙於見形」

〈文學〉第 56 則：

殷中軍、孫安國、王、謝能言諸賢，悉在會稽王許。
殷與孫共論《易象妙於見形》。孫語道合，意氣干雲。一坐咸不安孫理，而辭不能屈。會稽王慨然歎曰：「使真長來，故應有以制彼。」既迎真長，孫意已不如。真長既至，先令孫自敘本理。孫麤說己語，亦覺殊不及向。劉便作二百許語，辭難簡切，孫理遂屈。一坐同時拊掌而笑，稱美良久。²⁹

上文記錄，殷浩（303–356）、孫盛（302–373）、王濛（309–347）、謝尚（308–357）等善於清談的名士，共同在會稽王司馬昱處聚會。席間，殷浩與孫盛共論「易象妙於見形」事，眾人不同意孫盛所言，卻又無法使其折服。司馬昱遂召劉惔前來，劉惔聽完孫盛敘述的義理後，只講了二百多字，已令孫盛理虧，全場拍掌而笑。據余嘉錫（1884–1955）《世說新語箋疏》所引程炎震（1886–1938）的考證，認為其文稱簡文帝司馬昱為會稽王，而不稱撫軍、相王，則此場論辯的時間當在成帝咸康六年（340），地點在建康，其時王濛、謝尚俱為會稽談客。³⁰ 學界對此並沒爭議。

殷浩、孫盛、劉惔皆有辯才，長於清談。《晉書》載殷浩「識度清遠，弱冠有美名，尤善玄言，與叔父融俱好《老》、《易》」，劉

29 同上注，上卷下，〈文學第四〉，頁 238。

30 程炎震語，參《世說新語箋疏》，上卷下，〈文學第四〉，頁 238。

惔則「尤好《老》、《莊》，任自然趣」，³¹可見二人均當以道家思想注《易》，合《易》、《老》為一。孫盛則不然，裴松之（372–451）注《三國志·鍾會傳》「〔王〕弼好論儒道，辭才逸辯，注《易》及《老子》」句下引孫盛之說曰：

《易》之爲書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以傳會之辨，而欲籠統玄旨者乎？故其敘浮義則麗辭溢目，造陰陽則妙蹟無聞，至於六爻變化，羣象所效，日時歲月，五氣相推，弼皆擯落，多所不關。雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。³²

孫盛所言「六爻變化，羣象所效，日時歲月，五氣相推」者，乃指漢《易》盛行五行、卦氣一類象數之學。魏晉時期，王弼（226–249）一掃象數舊說，發揮《老子》玄學思想，以義理解說《易》卦爻辭，著成《周易注》、《周易略例》等書，天下名士競尚，包括殷浩、劉惔等，亦屬此道。孫盛反對此一玄風，仍堅持以象數論《易》，與王弼代表的「義理派」相左。從上引《世說新語》「一坐咸不安孫理」語可知，義理派的影響遠較象數學派為巨，孫盛提出的「易象妙於見形」說不為多數人贊同。此一記錄，生動地反映出東晉不同《易》學流派間之對峙與爭論，饒有意義。

所謂「易象妙於見形」者，到底是當時某本著作的名稱，抑或只是殷浩、孫盛二人爭論的議題？劉孝標於「易象妙於見形」下注曰：

其論略曰：「聖人知觀器不足以達變，故表圓應於著龜。圓應不可爲典要，故寄妙跡於六爻。六爻周流，唯化所適，故雖一畫，而吉凶並彰，微一則失之矣。擬器託

31 房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷七七，〈殷浩傳〉，頁2043；卷七五，〈劉惔傳〉，頁1991。

32 陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1959年），卷二八，〈鍾會傳〉，頁796。

象，而慶咎交著，繫器則失之矣。故設八卦者，蓋緣化之影跡也。天下者，寄見之一形也。圓影備未備之象，一形兼未形之形。故盡二儀之道，不與〈乾〉、〈坤〉齊妙。風雨之變，不與〈巽〉、〈坎〉同體矣。」³³

劉氏記述了有關「易象妙於見形」的「論略」，惟並無詳記出處，亦無交代此段內容屬何人論著。所謂「論略」，可能指卷前論略篇章，也可概指議論之大略。惟劉孝標撰寫《世說新語注》之時間，大體不超出天監元年至普通二年（502-521）間，³⁴ 其時相隔劉義慶（403-444）編撰《世說新語》已有一定距離，劉孝標若非親閱相關著作，實不可能詳記當時論述，故後世注家多將「易象妙於見形」視為書名，將之標點為《易象妙於見形》處理。考《晉書·孫盛傳》載：「盛又著醫卜及《易象妙於見形論》，浩等竟無以難之，由是遂知名。」〈劉惔傳〉又曰：「時孫盛作《易象妙於見形論》，帝使殷浩難之，不能屈。」³⁵ 均明確記載孫盛曾作此書，故大多數學者均主張劉注所引，乃屬孫盛《易象妙於見形》一書之論略。

然而，清儒嚴可均《全晉文》則將劉注引文歸為殷浩之作，名為《易象論》。³⁶ 何以如此？嚴氏並無解釋，而史籍中亦未見殷浩著《易象論》的記載，其說頗有可疑。雖然如此，嚴說卻得到朱伯崑的支持，朱先生說：「就劉注所引此論的內容看，嚴可均說可信。此論

33 《世說新語箋疏》，上卷下，〈文學第四〉，頁 238。

34 關於劉孝標撰寫《世說新語注》之年代，眾說紛紜，魏世民認為不當超出天監元年至普通二年（502-521），范子燁主張成於天監九年至普通二年（510-521），余嘉錫考定在梁武帝天監六、七年（507、508），蕭艾則稍延至天監七、八年（508、509），趙建成則認為其書是天監十五年（516）作者耗費大量時間和精力完成百二十卷《類苑》後，到他死前（521）才完成的著作，將成書年代大幅延後。詳參林伯謙：〈劉孝標著作《世說新語注》時間〉，《人間福報·雙溪學衡》，2010年2月4日；後收入氏著：《貝葉裏的說書人：尋訪佛經與文史的故事》（臺北：臺灣商務印書館，2015年），頁 77-80。

35 《晉書》，卷八二，〈孫盛傳〉，頁 2147；卷七五，〈劉惔傳〉，頁 1991。

36 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），頁 2201-2202。

乃殷浩對孫盛《易象妙於見形論》的反駁。」³⁷ 其說還得到李中華、龔斌等學者的認同。³⁸ 朱先生為了解釋此一見解，特在《易學哲學史》中開設「關於玄學派與象數派的論爭」章節，以長文論證其理，包括考辨《易象妙於見形》一文的宗旨曰：

據此，其（孫盛）所著《易象妙於見形論》的宗旨是，事物及其變化之道皆顯現於卦爻象及其所取物象之中。「妙於見形」，是說，其神妙的變化表現於形象中，本於〈說卦〉文「神也者，妙萬物而為言者也」。按王弼派的《易》學，區分形而上的道和形而下的器，如韓伯，以卦爻象為形而下的形器之物，從而貴道而賤器。孫盛則認為，《周易》所講的變化之道和陰陽不測之神，即存於卦爻象和所取物象之中；卦爻象是有形的，窮神知化不能脫離有形之物，此即「易象妙於見形」。³⁹

按照以往的一般理解，所謂「易象妙於見形」，當指「易象」的理論層次應當高於「形器」。劉孝標注文曰：「圓應不可為典要，故寄妙跡於六爻。六爻周流，唯化所適……擬器託象，而慶咎交著，繫器則失之矣。」其內容正主此論，其所本當屬象數派的孫盛《易》說也。惟朱伯崑則釋「於」為「表現於」，以為「易象妙於見形」指「易象」之神妙表現在形象之中，窮神知化也不能脫離有形之物。

對此，王曉毅《〈周易〉與魏晉玄學》評論曰：

朱〔伯崑〕先生將「易象妙於見形」中的「於」解釋為「表現於」顯然不妥。魏晉人使用「妙於某某」，是指「比某某高明」。孫盛在其他文章中就是在這個意義上使

37 朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），第一卷，頁336。

38 李中華：〈孫盛儒學思想述評〉，《晉陽學刊》1992年第5期，頁55；龔斌：〈《世說新語》札記七則〉，《新亞論叢》第7期（2005年），頁131-132。

39 朱伯崑：《易學哲學史》，第一卷，頁333。

用的。例如他批評王肅顛倒「皇」與「帝」稱號地位高低的錯誤時說：「化合神者曰皇，德合天者曰帝。是故三皇創號，五帝次之。然則皇之為稱，妙於帝矣。肅謂為輕，不亦謬乎。」顯然，「易象妙於見形」的意思是：易象比具體形器高明。無論漢儒象數派還是魏晉玄學義理派，沒有人將易象與形器等同看待。遍查玄學家王弼與韓康伯的著作，沒有發現他們有「以易象為形而下的形器之物」的言論，因為這是易學的基本常識。〈繫辭〉說得很明確：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」大意为，聖人發現了事物內在本質及其運行規律的奧秘，卻難以用語言表達言傳，便採用了象徵性的符號——易象表達。與現代人對「抽象」一詞的理解近似，如《現代漢語大詞典》所說：「從許多事物中，捨棄個別的、非本質的屬性，抽出共同的、本質的屬性的過程。」現代人用概念表達，《周易》用易象表達。或者說，易象是聖人表達多種事物共性的象徵性符號，怎麼能等同於具體形器呢？王弼在《周易略例·明象》中指出：「是故觸類可為其象，合義可為其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？」⁴⁰

王先生所論，信而有徵，誠為確論。大抵朱先生一開始即對孫盛《易象妙於見形》的觀點有所誤解，故其後來所引申關於孫盛、殷浩的「道器之辯」，亦未盡合理。王曉毅《〈周易〉與魏晉玄學》對此作出了詳細分析，一一反駁其中論據，最後總結曰：

東晉關於「易象妙於見形」的辯論，焦點並非朱先生所說的「道器之辯」——「孫盛認為道寓於形器，而殷浩則認為道超越形器」，而是「象器之辯」——孫盛認為易道寓於易象，而殷浩等則認為易道寓於形器（具體事物）。象

40 王曉毅：《〈周易〉與魏晉玄學》（北京：人民出版社，2021年），頁220-221。

數派孫盛以〈繫辭〉「聖人立象以盡意」為據，持「象盡意」論，即「易象」是理解聖人之意的唯一途徑；義理派殷浩則以〈繫辭〉的「言不盡意」為據，引申出「象不盡意」論，認為易象是聖人的意象，並非易道。研究「道」，要運用形名方法，對形器作具體分析。這並非臆測，一則，強調「言不盡意」，對《周易》採取了「掃象」態度，是歷來義理派玄學家共同的理論武器；二則，殷浩的叔父殷融，就寫過一篇題為〈象不盡意〉的論文。

《世說新語·文學》記載：「江左殷太常父子，並能言理，亦有辯訥之異。揚州口談至劇，太常輒云：『汝更思吾論。』」注引《中興書》曰：「殷融字洪遠，陳郡人。桓彝有人倫鑒，見融甚嘆美之。著〈象不盡意〉、〈大賢須易論〉，理義精微，談者稱焉。兄子浩亦能清言，每與浩談，有時而屈，退而著論，融更居長。為司徒左西屬。飲酒善舞，終日嘯詠，未嘗以世務自嬰。累遷吏部尚書、太常卿，卒。」

陳郡殷氏是個著名的玄學家族。文中殷太常是殷浩的叔父殷融。「古人稱叔姪亦曰為父子。」〈象不盡意論〉已佚，具體內容無法確知，僅從題目看，否認易象完全表達了聖人的思想。既然易象不能完全表達聖人思想，就可以超越易象的限制，在清談場上，從普遍理性與經驗出發，分析形器，從現象到本質，辨名析理。⁴¹

綜此而論，《世說新語》所引《易象妙於見形》一書，當即孫盛所作；而劉注所云「論略」，蓋即引自孫盛論著，並非殷浩反駁象數《易》之語也。此場論辯的重點，如王曉毅先生所論，當在於「易象」對研究「易道」來說，到底是不是最重要的根據。

41 同上注，頁 226-227。

(四) 論「《易》以何為體」

〈文學〉第 61 則：

殷荊州曾問遠公：「《易》以何為體？」答曰：「《易》以感為體。」殷曰：「銅山西崩，靈鐘東應，便是《易》耶？」遠公笑而不答。⁴²

此則記錄東晉名僧慧遠法師（334–416）回答殷仲堪（399 年卒）所問，認為《周易》以「感通」為本；殷仲堪舉「銅山西崩，靈鐘東應」為例追問，慧遠笑而不語，耐人尋味。

關於慧遠法師事跡，劉孝標注引張野〈遠法師銘〉曰：

沙門釋惠遠，鴈門樓煩人。本姓賈氏，世為冠族。年十二，隨舅令狐氏遊學許、洛。年二十一，欲南渡，就范宣子學，道阻不通，遇釋道安以為師。抽簪落髮，研求法藏。釋曇翼每資以燈燭之費。誦鑒淹遠，高悟冥蹟。安常歎曰：「道流東國，其在遠乎？」襄陽既沒，振錫南遊，結宇靈嶽。自年六十，不復出山。名被流沙，彼國僧眾，皆稱漢地有大乘沙門。每至然香禮拜，輒東向致敬。年八十三而終。⁴³

至於殷仲堪，乃東晉末年重要官員，官至都督荊、益、寧三州軍事、振威將軍、荊州刺史、假節，故《世說新語》稱之為「殷荊州」，事跡詳參《晉書·殷仲堪傳》。⁴⁴ 劉育霞近年發表的〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉一文，概論《世說新語》中的《易》理，甚為難得，惟其文於此則下曰：「對慧遠法師的解答，殷浩故意把問題拋開，圍繞《漢書·東方朔傳》中的故事繼續

42 《世說新語箋疏》，上卷下，〈文學第四〉，頁 240–241。

43 同上注，頁 240。

44 《晉書》，卷八四，〈殷仲堪傳〉，頁 2192–2199。

追問。」⁴⁵ 誤將殷仲堪認作殷浩，張冠李戴，謹此訂正。

「銅山西崩，靈鐘東應」之事，劉孝標注曰：

〈東方朔傳〉曰：「孝武皇帝時，未央宮前殿鐘無故自鳴，三日三夜不止。詔問太史待詔王朔，朔言恐有兵氣。更問東方朔，朔曰：『臣聞：銅者，山之子；山者，銅之母，以陰陽氣類言之，子母相感，山恐有崩弛者，故鐘先鳴。《易》曰：「鳴鶴在陰，其子和之。」精之至也。其應在後五日內。』居三日，南郡太守上書言山崩，延袤二十餘里。」〈樊英別傳〉曰：「漢順帝時，殿下鐘鳴，問英。對曰：『蜀璿山崩。山於銅為母，母崩子鳴，非聖朝災。』後蜀果土山崩，日月相應。」二說微異，故並載之。⁴⁶

綜此，「銅山西崩」乃漢武帝時的典故，據說當時未央宮前殿鐘無故自鳴，東方朔（約前 154–前 93）以《周易》「陰陽氣類」之象數與感應原理，預測山將崩毀，故鐘先鳴。三日後，果有山崩綿延二十餘里。注中又引〈樊英別傳〉「蜀璿山崩」之事，與前例大同小異，朱鑄禹（1904–1981）《世說新語彙校集注》注云：「蜀璿山崩，按：《異苑》云：『魏時，殿前鐘無故大鳴，張華曰：「蜀銅山崩。」已而果然。』是又一說，殆一事而傳說各異耳。」⁴⁷ 殷仲堪以「銅山西崩，靈鐘東應」之事為例，追問慧遠法師此一感應是否即《周易》本體，其語氣「便是《易》耶？」聽來似有戲謔之感，惟誠如龔斌〈《世說新語》札記七則〉所言：「殷仲堪『銅山西崩，靈鐘東應，便是《易》耶？』之問，乃是戲言，顯示自己口齒伶俐，並非與遠公有何歧見。」⁴⁸《晉書·殷仲堪傳》載：「仲堪能清言，善屬文，……其談

45 劉育霞：〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉，《周易研究》2019年第6期，頁90。

46 《世說新語箋疏》，上卷下，〈文學第四〉，頁241。

47 劉義慶撰，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217。

48 龔斌：〈《世說新語》札記七則〉，頁133。

理與韓康伯齊名，士咸愛慕之。」⁴⁹ 韓康伯乃傳本《易傳》注家，精於《易》學，殷仲堪既與之齊名，本身固然應善《易》理。他曾致書桓玄（369–404）曰：「道無所屈而天下以之獲寧，仁者之心未能無感。……徒以一理有感，泛然而應。」⁵⁰ 此一思想，即本於〈彖傳〉釋〈咸〉卦「聖人感人心而天下和平，觀其所感而天地萬物之情可見矣」之語，⁵¹ 與慧遠「《易》以感為體」之說一致。《高僧傳》卷六云：「殷仲堪之荊州，過山展敬，與遠共臨北澗論《易》體，移景不勸。見而歎曰：『識信深明，實難為庶。』」⁵² 可見殷仲堪由衷敬佩慧遠精深的《易》學見解。

對於殷仲堪的追問，慧遠「笑而不答」，究竟其意如何？耐人尋味。林麗真《魏晉清談主題之研究》曰：「此處，釋慧遠一經殷仲堪盤問，即笑而不答。究竟他是默認了呢？還是不屑申辯？其笑實禪味十足，令人無法捉摸。」⁵³ 考《世說新語》「笑而不答」之記錄，除本則以外，尚有三處，分別為：

有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講小品。于時竺法深、孫興公悉共聽。此道人語，屢設疑難，林公辯答清析，辭氣俱爽。此道人每輒摧屈。孫問深公：「上人當是逆風家，向來何以都不言？」深公笑而不答。林公曰：「白旃檀非不馥，焉能逆風？」深公得此義，夷然不屑。（〈文學〉30）

張憑舉孝廉出都，負其才氣，謂必參時彥。欲詣劉尹，鄉里及同舉者共笑之。張遂詣劉。劉洗濯料事，處之下坐，唯通寒暑，神意不接。張欲自發無端。頃之，長史諸賢來清言。客主有不通處，張乃遙於末坐判之，言約

49 《晉書》，卷八四，〈殷仲堪傳〉，頁 2192–2193。

50 同上注，頁 2196。

51 《周易正義》，易疏四，頁 85。

52 釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1992年），卷六，〈義解三〉，頁 215。

53 林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺北：花木蘭出版社，2008年），頁 67。

旨遠，足暢彼我之懷，一坐皆驚。真長延之上坐，清言彌日，因留宿至曉。張退，劉曰：「卿且去，正當取卿共詣撫軍。」張還船，同侶問何處宿？張笑而不答。須臾，真長遣傳教覓張孝廉船，同侶惋愕。即同載詣撫軍。至門，劉前進謂撫軍曰：「下官今日爲公得一太常博士妙選！」既前，撫軍與之話言，咨嗟稱善曰：「張憑勃宰爲理窟。」即用爲太常博士。（〈文學〉53）

謝公在東山，朝命屢降而不動。後出爲桓宣武司馬，將發新亭，朝士咸出瞻送。高靈時爲中丞，亦往相祖。先時，多少飲酒，因倚如醉，戲曰：「卿屢違朝旨，高臥東山，諸人每相與言：『安石不肯出，將如蒼生何？』今亦蒼生將如卿何？」謝笑而不答。（〈排調〉26）⁵⁴

吳冠宏〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感爲體」論起〉論曰：

《世說新語》三個「笑而不答」的例子：第一例在竺法深與支遁兩強較勁之下，深公的無聲勝有聲則予人高深莫測、難以揣知之感；第二則講負其才氣的張憑不吐露、不說破，此笑又有回應先前「鄉里及同舉者共笑之」的意味；第三則高靈恃醉而出的戲語，質問謝公前後行為之自相矛盾，使謝公一時無言以對，不僅存在著某種尷尬、複雜的情愫，亦傳達出謝公的寬宏雅量。詳觀諸例可知，《世說新語》中的「笑而不答」，當有別於「不得答而去」，亦無法逕行以「默而受之」釋之，又非「不以為然」之意可以道盡。然相較於後兩例的一般語境之使用，深公與慧遠的「笑而不答」更可以顯示一種無言之妙，這是魏晉精神的重要表徵，而「笑」的從容表情與姿態又將此無言之妙置

54 《世說新語箋疏》，上卷下，〈文學第四〉，頁219、235-236；下卷下，〈排調第二十五〉，頁801。

入此情境中，尤其是此則透過慧遠與殷仲堪隻言片語的對話，所觸及的是易體為何進而周旋於理象之際的大哉問，致使其間的問答存在著更多想像的空間，是以文末「笑而不答」所帶來的含蓄語境，縱非釋尊靈山會上拈花微笑之旨，然其言笑之間，也未嘗不能以禪家機鋒轉語般來細加品味。⁵⁵

吳先生綜觀《世說新語》所錄「笑而不答」之辭例，指出其意難以一言道盡，顯示出一種「無言之妙」，認為「這是魏晉精神的重要表徵」，「其言笑之間，也未嘗不能以禪家機鋒轉語般來細加品味」。按：《周易·繫辭傳》曰：「書不盡言，言不盡意。」「吉人之辭寡」，⁵⁶慧遠法師之「笑而不答」，不但暗合佛陀「拈花微笑」之妙旨而充滿禪趣，同時包含《周易》陰陽相感的人生道理，體現《易》、佛互通的天地大智慧，妙不可言。

吳冠宏先生又列出大量《易》、佛共通的理論與文獻例證，評論曰：

經此迂迴地揭示，我們有必要將《世說新語·文學》第 61 則所載，重新置於東晉玄佛興替之際，聖人與佛陀、易道與法身的對話語境下予以深探，在此慧遠所釋出的「感」，可以透過佛教的因果報應說、法身感應與緣生義來解讀，除此之外，由於慧遠對涅槃之佛境的重視，使其重化有感為無感、化有情為無情、化有靈為無靈之煉神修行，加以法身之妙尋，神理之契會，又必須在無所不感與當下的靈應中體現，由是慧遠所傳達之此感而彼應，透過格義感應、互釋感通以彰顯無所不感的靈應，有如一場無聲的革命般，將學術的流轉變化都消融在此笑而不言中；

55 吳冠宏：〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感為體」論起〉，《成大中文學報》第 48 期（2015 年），頁 43。

56 《周易正義》，易七，頁 157；易疏八，頁 177。

是以若跳開或儒或佛的立場，當能瞭解此感何止是八識者流，所謂「是此又非此」的弔詭以及「笑而不答」的曖昧，不正顯示無所不感的靈應，自非固著之意象所能框限。蕭馳指出廬山僧人是以「暢神」表達宗教體驗，而其「神」的義涵又牽涉到漢晉間一個重要的話語體系，關乎釋迦學說中主體概念的內在矛盾，從有關佛影、遊山感聖乃至山水佛教之發生，民間信仰及後來佛教與無神論爭辯形神生滅的問題，慧遠都扮演其間的要角可知，此處在易佛對話下對「感」的揭示，當可與中土文化在佛教的洗禮下重新對感性事物的關注遙相呼應。⁵⁷

吳氏認為，《世說新語·文學》所載慧遠「笑而不答」之事，體現東晉玄佛思想興替下「聖人與佛陀、易道與法身的對話語境」，表達了「佛教的因果報應說、法身感應與緣生義」，「使其重化有感為無感、化有情為無情、化有靈為無靈之煉神修行」，「有如一場無聲的〔學術〕革命」，與「中土文化在佛教的洗禮下重新對感性事物的關注遙相呼應」。據其所述，《世說新語》此則記錄揭示了《易》、佛對「感」的交流，讓中華傳統文化在佛教「洗禮」下重新關注「感」的文化，對後世影響深遠，意義重大。

其實，誠如〈繫辭傳〉所言：「一陰一陽之謂道。」⁵⁸《周易》六十四卦皆以爻象喻示陰陽二氣相應之理，無一不體現「感應」的精神。如〈彖傳〉釋〈咸〉卦曰：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」⁵⁹ 諸家多據此與慧遠之言相比較，以為「《易》以感為體」即言〈咸〉卦之理。⁶⁰ 此例意思曉明，固無

57 吳冠宏：〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感為體」論起〉，頁 55–56。

58 《周易正義》，易七，頁 148。

59 同上注，易四，頁 82。

60 如劉強解此則曰：「即咸卦，此意為感應。」見氏著：《有竹居新評世說新語》（長沙：嶽麓書社，2013 年），頁 107。

不妥，惟〈咸〉實亦不過以男女相感以示《周易》陰陽思想的其中一卦而已，絕非唯一孤例，不宜過度簡化。又如〈坤文言〉曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」⁶¹ 概即佛家所謂善有善報、惡有惡報的報應說。又〈中孚〉九二「鳴鶴在陰，其子和之，我有好爵，吾與爾靡之。」⁶² 劉孝標注引〈東方朔傳〉即以此卦為例，說明和合之理。又〈繫辭傳〉曰：「《易》，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。」⁶³ 「知周乎萬物而道濟天下，……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而《易》無體。」⁶⁴ 「子曰：知變化之道者，其知神之所為乎？」⁶⁵ 相關例子，不勝枚舉，《周易》所言感應之理，放諸萬事萬物，無一不通。故程頤（1033–1107）曰：「感，動也，有感必有應。凡有動皆為感，感則必有應，所應復為感，所感復有應，所以不已也。」⁶⁶ 朱熹（1130–1200）曰：「凡在天地間，無非感應之理，造化與人事皆是。」⁶⁷ 《四庫全書總目提要》概括《周易》之性質曰：「《易》道廣大，無所不包。」⁶⁸ 所論甚是。

因此，與其說慧遠「《易》以感為體」之論，反映了中華傳統文化在佛教「洗禮」下重新關注「感」的文化，倒不如說《周易》「無所不包」的陰陽感應變化之道，啟發了佛教的思想，對後來的佛學發展影響深遠。龔斌〈《世說新語》札記七則〉曰：

慧遠以為《易》以感為體，表明他是從萬物相感但變

61 《周易正義》，易一，頁 20。

62 同上注，易六，頁 133。

63 同上注，易七，頁 154。

64 同上注，頁 147。

65 同上注，頁 154。

66 程頤：《周易程氏傳》，收入氏著：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第 3 冊，頁 858。

67 黎靖德輯，鄭明等校點，莊輝明審讀：《朱子語類（三）》，卷七二，收入朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第 16 冊，頁 2421。

68 永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），卷一，〈經部·易類一〉，頁 1。

動不居的觀點來理解《易》，與《易》學中的「爻變說」有關聯，在一定程度上受到了王弼《周易注》的影響。慧遠是深受《易》學浸潤的佛學家，他對「神」的描述，是對《易·繫辭》所謂「神無方而易無體」觀點的發揮。慧遠一再用「感應」看待「神」的特性。他說：「蓋神者可以感涉，而不可以跡求。必感之有物，則幽路咫尺；苟求之無主，則渺茫河津。」（《高僧傳·慧遠傳》）又說：「神也者，圓應無方，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」（《沙門不敬王者論》）慧遠對「神」的描述，顯然源於《周易》。《易·繫辭上》曰：「陰陽不測謂之神。」「子曰：知變化之道者，其知神之所為乎？」「《易》，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」慧遠的「《易》以感為體」之說，準確解釋了《易·繫辭上》「故神無方而《易》無體」，把握了《易》之變化而生萬物的本質。⁶⁹

龔氏指出，「慧遠是深受《易》學浸潤的佛學家」，他對「《易》以感為體」的解釋，以至後來的佛學觀點，「顯然源於《周易》」，其實都是因為把握了「《易》之變化而生萬物的本質」。其論信然。

（五）論《易》學乃「病痛事」

〈讒險〉第2則：

袁悅有口才，能短長說，亦有精理。始作謝玄參軍，頗被禮遇。後丁艱，服除還都，唯齋《戰國策》而已。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》。」既下，說司馬孝文王，大見親待，幾亂機軸。俄

69 龔斌：〈《世說新語》札記七則〉，頁133。

而見誅。⁷⁰

此則記載袁悅（約 389 年卒）讀書心得，其謂《論語》、《老子》、《莊子》、《周易》諸書皆屬無益小事，天下要物唯有《戰國策》。袁氏好讀《戰國策》，乃其個人選擇，本無甚可議，惟此事既收入〈讒險〉篇之中，引作「口讒心險」之小人事例，⁷¹ 則袁悅為人與識見如何，推而可知。

〈讒險〉謂袁悅「有口才，能短長說」者，概指其為人善辯，尤好縱橫之術。《漢書·張湯傳》載應劭（約 153–196）注，曰：「短長術興於六國時，長短其語，隱謬用相激怒也。」又張晏注曰：「蘇秦、張儀之謀，趣彼為短，歸此為長，《戰國策》名長短術也。」⁷² 是所謂「短長」之說，即《戰國策》所載眾謀士游說君王的「合縱連橫」之術。袁悅深好此道，故懷《戰國策》以習游說之策，得到會稽文孝王司馬道子（364–403）親待後，即力勸其要專覽朝權，幾乎敗亂朝政，但不久即被誅殺。至於「俄而見誅」之細節，《世說新語》並無交代，劉孝標注則引《袁氏譜》補充曰：

悅字元禮，陳郡陽夏人。父朗，給事中。仕至驃騎咨議。太元中，悅有寵於會稽王，每勸專覽朝權，王頗納其言。王恭聞其說，言於孝武。乃託以它罪，殺悅於市中。既而朋黨同異之聲，播於朝野矣。⁷³

據此記載，袁悅游說司馬道子專覽朝權後，乃因王恭（350–398）向孝武帝司馬曜（362–396）告發而遭到誅殺。相關事跡，又見載《晉書》，詳見〈袁悅之傳〉、〈王恭傳〉，⁷⁴ 除稱名作「袁悅之」多一「之」

70 《世說新語箋疏》，下卷下，〈讒險第三十二〉，頁 891。

71 田中釋「讒險」曰：「此謂口讒佞而心險惡者也」。見周興陸輯著：《世說新語彙校彙注彙評》，頁 1530。

72 《漢書》，卷五九，〈張湯傳〉，頁 2645。

73 《世說新語箋疏》，下卷下，〈讒險第三十二〉，頁 891–892。

74 《晉書》，卷七五，〈袁悅之傳〉，頁 1975；卷八四，〈王恭傳〉，頁 2183–2184。

字外，大體與上引《世說新語》的記錄相同。

又《世說新語·賞譽》曰：「王恭始與王建武甚有情，後遇袁悅之間，遂致疑隙。」劉孝標注云：

晉安帝紀曰：「初，忱與族子恭少相善，齊聲見稱。及並登朝，俱爲主相所待，內外始有不咸之論。恭獨深憂之，乃告忱曰：『悠悠之論，頗有異同，當由驃騎簡於朝覲故也。將無從容切言之邪？若主相諧睦，吾徒得戮力明時，復何憂哉？』忱以爲然，而慮弗見令，乃令袁悅具言之。悅每欲間恭，乃於王坐責讓恭曰：『卿何妄生同異，疑誤朝野？』其言切厲。恭雖惋悵，謂忱爲構己也。忱雖心不負恭，而無以自亮。於是情好大離，而怨隙成矣。」⁷⁵

是袁悅嘗離間王恭與王忱（392年卒），早有前科。王恭對袁悅早有怨隙，最後向孝武帝告其讒害之罪，似乎合情合理。惟《晉書·王國寶傳》又載：

〔王國寶〕與道子持威權，扇動內外。中書郎范甯，國寶舅也，儒雅方直，疾其阿諛，勸孝武帝黜之。國寶乃使陳郡袁悅之因尼支妙音致書與太子母陳淑媛，說國寶忠謹，宜見親信。帝知之，託以他罪殺悅之。⁷⁶

然則孝武帝誅殺袁悅，除因王恭告密外，尚因王國寶（350–397）等事所累，乃積怒也。惟不論主因何屬，袁悅之死，無疑乃其「口讒心險」之害也。按《周易》、《論語》、《老子》、《莊子》，皆中華傳統文化之瑰寶，《周易》更屬「群經之首」、「三玄之冠」，通篇強調修身立德之宏旨，袁悅反視爲「病痛事」者，迷信《戰國策》之析辯詭辭，其學養不足以自反，最終悲劇收場，可謂咎由自取。陸隴

75 《世說新語箋疏》，中卷下，〈賞譽第八〉，頁496–497。

76 《晉書》，卷七五，〈王國寶傳〉，頁1971。

其（1630–1693）《戰國策去毒·自記》曰：「《戰國策》一書，大抵皆縱橫家言也。其文章之奇足以娛人耳目，而其機變之巧足以壞人心術。子弟識見未定而讀之，其不為漸染者，鮮矣。」⁷⁷ 陳澧（1810–1882）《東塾讀書記》：「如袁悅者，乃中《戰國策》之毒而死者也。」⁷⁸ 所論甚是。

二、《世說新語》引用《周易》經傳辭句例

以上所引《世說新語》直接提及書名「《易》」者，凡 5 例，皆可見魏晉名士對《周易》一書的態度與思想。惟范子燁〈《世說新語》名士言談中的用典技巧〉謂《世說新語》所見《周易》「用典」之例共 20 處（《易經》5 例，《易傳》15 例），而上文所析，除〈言語〉第 6 則引述〈繫辭〉「二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭」語可視為用典之例外，其餘僅在說明論者對《周易》一書性質之意見而已。范先生所指 5 次有關《周易》的「用典」，究竟是否包括上文所述其餘 4 處《世說新語》言「《易》」之例，抑或另有出處？

所謂「用典」，劉勰（約 465–520）《文心雕龍》曾以「事類」一辭名之，並對其性質及用法作了詳盡說明。⁷⁹ 要言之，「用典」指學者言談、寫作時引用歷史上的古人古事（略舉人事以徵義），或是經傳中的既有文辭（全引成辭以明理），藉以表白、完足一己情志的一種言辭技巧。⁸⁰ 一般而言，今人著書立說，用典必引出處，避免有剽竊之嫌。惟古人並非如此，尤其是《世說新語》所載多為當時名士的言談實錄，語體與行文的情況又有不同，相對直錄書名出處的用典，在對話間直接援引成辭，或予以一定增損改易後化用之例，應當更為普遍。以下謹就筆者所見，舉例略述之。

77 陸隴其：《戰國策去毒》，收入《四庫全書存目叢書·史部》（濟南：齊魯書社，1996 年），第 44 冊，頁 514。

78 參引周興陸輯著：《世說新語彙校彙注彙評》，頁 1532。

79 參劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍註》（北京：人民文學出版社，1958 年），卷八，〈事類〉，頁 614–623。

80 參梅家玲：〈世說新語名士言談中的用典技巧〉，頁 341–342。


(一) 引用〈中孚〉上九「翰音」

〈言語〉第 38 則：

郗太尉拜司空，語同坐曰：「平生意不在多，值世故紛紜，遂至台鼎。朱博翰音，實愧於懷。」⁸¹

此謂郗鑒（269–339）官拜司空時，曾以西漢朱博為例，表示自己徒有虛名，內心感到慚愧。關於朱博之典，劉孝標注云：

《漢書》曰：「朱博字子元，杜陵人。爲丞相，臨拜，延登受策，有大聲如鐘鳴。上問揚雄，李尋對曰：『〈洪範〉所謂鼓妖者也。人君不聰，空名得進，則有無形之聲。』博後坐事自殺。」故〈序傳〉曰：「博之翰音，鼓妖先作。」《易·中孚》曰：「上九，翰音登於天，貞凶。」王弼注曰：「翰，高飛也。飛者，音飛而實不從也。」⁸²

至於「翰音」，典出《周易·中孚》上九爻辭：「翰音登于天，貞凶。」王弼注：「翰，高飛也。飛音者，音飛而實不從之謂也。居卦之上，處信之終，信終則衰，忠篤內喪，華美外揚，故曰『翰音登于天』也。翰音登天，正亦滅矣。」⁸³〈中孚〉卦體 ，上九處〈巽〉體，〈說卦傳〉：「巽爲雞。」孔穎達（574–648）疏：「巽主號令，雞能知時，故爲雞也。」⁸⁴爻辭以「翰音」代言「雞鳴」，雞不善飛，亦不能久飛，今居處極高之天位，故曰「翰音登于天，貞凶」。〈象傳〉曰：「翰音登于天，何可長也！」⁸⁵郗鑒文武兼善、言行俱佳，此以「朱博翰音」表示自己身居高位，不過是徒具虛名，終不可長久，不過謙虛之辭，但也體現了亂世為仕之險難不易。

81 《世說新語箋疏》，上卷上，〈德行第一〉，頁 99。

82 同上注。

83 《周易正義》，易六，頁 134。

84 同上注，易九，頁 185。

85 同上注，易六，頁 134。




(二) 引用〈屯〉、〈蹇〉、〈否〉、〈剝〉卦名

〈言語〉第 99 則：

王中郎甚愛張天錫，問之曰：「卿觀過江諸人經緯，江左軌轍，有何偉異？後來之彥，復何如中原？」張曰：「研求幽邃，自王、何以還；因時脩制，荀、樂之風。」王曰：「卿知見有餘，何故爲苻堅所制？」答曰：「**陽消陰息，故天步屯蹇；否剝成象**，豈足多譏？」⁸⁶

此載王中郎⁸⁷賞識張天錫（346–406）之才能，詢其國家與人才問題，皆能一一合理評點，遂問其何以被苻堅（338–385）所制。天錫不卑不亢，引用《周易》陰陽消息之理回應。

「消息」，典出〈彖傳〉釋〈豐〉卦：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？」⁸⁸原句說明天地萬事萬物皆與時變化，受陰陽消息影響，變化不定。「陽消陰息」，即「陽消陰長」，時勢不順，故落入「屯蹇」、「否剝」之時。

「天步屯蹇」，涉及〈屯〉、〈蹇〉二卦，旨為表現時勢之艱難。〈屯〉卦體 ，上坎為水為險，下震為動，動而入險；又震為雷為電，坎為雲為雨，雲電屯聚，雷雨交加，亦有險難之象。「屯」字甲骨文象 、 之形，⁸⁹《說文》：「屯，難也，象艸木之初生，屯然而難。」⁹⁰認為其字象春天草木初生長之形。〈序卦〉：「有天地，然後萬物生焉，盈天地之間者唯萬物，故受之以屯，屯者盈也，屯者物之始生也。」⁹¹〈彖傳〉：「屯，剛柔始交而難生。」⁹²是〈屯〉旨為講

86 《世說新語箋疏》，上卷上，〈言語第二〉，頁 150–151。

87 王中郎，劉育霞〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉釋為王坦之。另見《世說新語箋疏》，上卷上，〈言語第二〉，頁 151，程炎震云：「坦之卒於寧康三年（375），天錫以淝水敗（383）來降，不及見矣。此王中郎，蓋別是一人。」

88 《周易正義》，易疏六，頁 126。

89 中國科學院考古研究所編輯：《甲骨文編》（香港：中華書局，1978 年），頁 18。

90 許慎：《說文解字》（長沙：嶽麓書社，2006 年），頁 15。

91 《周易正義》，易九，頁 187。

92 同上注，易一，頁 21。

述萬物初生及成長之困難。〈蹇〉卦體 ䷦，上坎為水為險，下艮為山為止，有險難在前，止而不進之象。〈彖傳〉：「蹇，難也，險在前也。」⁹³〈序卦傳〉：「蹇者，難也。」⁹⁴〈雜卦傳〉：「蹇，難也。」⁹⁵同釋「蹇」為「難」。按《說文·足部》：「蹇，跛也。从足，寒省聲。」⁹⁶蹇有跛義，故引申為行難。朱熹《周易本義》曰：「蹇，難也，足不能進，行之難也。」⁹⁷

至於「否剝成象」，涉及〈否〉、〈剝〉二卦，旨為表現運勢之不順。〈否〉卦體 ䷋，上乾為天，下坤為地，天性上升而地氣下沉，天地分道揚鑿，沒有交集，象徵否塞不通，故〈彖傳〉曰：「天地不交而萬物不通也。上下不交，而天下无邦也。內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子。小人道長，君子道消也。」〈象傳〉曰：「天地不交，否。」⁹⁸〈剝〉卦體 ䷖，取五陰消陽之象，上艮為山，下坤為地，山附於地，猶高附於低，貴附於賤，意味小人道長，君子道消，陽氣將被剝落至盡。〈雜卦傳〉曰：「剝，爛也。」韓康伯注：「物熟則剝落也。」⁹⁹其險甚明。

總而言之，張天錫引用〈屯〉、〈蹇〉、〈否〉、〈剝〉諸卦，旨為說明萬事萬物皆受陰陽二氣影響，時運艱險，國勢衰落，非己力所能控制。惟個人福禍，是否全為客觀環境所致？劉育霞〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉曰：

張天錫隻言片語間援引豐、屯、蹇、否、剝諸卦，言簡意賅地指出個人禍福、國運盛衰與天地之運、宇宙之道、日月消長一樣，遵循自然規律。博學如此，令人服嘆。然而，結合張天錫生平經歷來看，其早年身居涼州刺

93 同上注，易四，頁 92。

94 同上注，易九，頁 188。

95 同上注，頁 189。

96 許慎：《說文解字》，頁 47。

97 朱熹：《周易本義》，周易下經，收入《朱子全書》，第 1 冊，頁 66。

98 《周易正義》，易二，頁 43。

99 同上注，易九，頁 189。

史，於西部邊陲自立為王，後降前秦苻堅，淝水之戰又降東晉。張天錫一路敗北，並非如其所說天道不濟、天運屯蹇，而是與其盲目自大、剛愎昏聩有關。在這個意義上說，受品藻、清談世風影響，學術確然充當了逞才炫能的工具。¹⁰⁰

其說甚是。受清談風氣影響，名士引經據典，侃侃而談，不求修德自省，徒逞口舌之快，殊為可惜。

(三) 化用〈彖傳·豐〉「天地盈虛，與時消息，而況於人乎」句
〈政事〉第 8 則：

嵇康被誅後，山公舉康子紹為秘書丞。紹咨公出處，公曰：「為君思之久矣！天地四時，猶有消息，而況人乎？」¹⁰¹

此載嵇康（223–263）慘遭司馬昭（211–265）殺害後，友人山濤（205–283）薦舉嵇康兒子嵇紹（253–304）出仕；嵇紹與山濤商議自己應否出仕，山濤則引用〈彖傳·豐〉回應。其中，「天地四時，猶有消息，而況人乎」，語出〈彖傳〉釋〈豐〉卦曰：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？」¹⁰² 旨為強調天地變化，日月交替，陰陽消息，四時輪轉，各有盛衰。天地變化不定，人間亦不例外，應當順應自然，與時並進。此一精神，〈繫辭傳〉亦有言：「《易》之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」¹⁰³ 陰陽二氣，變動不居，故人事發展，斷不可為典要，理應

100 劉育霞：〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉，頁 92。

101 《世說新語箋疏》，上卷下，〈政事第三〉，頁 171。

102 《周易正義》，易疏六，頁 126。

103 同上注，易八，頁 173–174。

唯變所適，山濤引〈彖傳〉闡述陰陽消息、世事無常之理，背後更重要的意義是告誡嵇紹，應當順應自然變化，切忌固步自封也。又〈豐〉卦辭曰：「豐：亨，王假之，勿憂，宜日中。」¹⁰⁴〈彖傳〉釋之曰：「豐，大也。明以動，故豐。王假之，尚大也；勿憂，宜日中，宜照天下也。日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？」¹⁰⁵山濤於此僅節錄其中後句，前句雖未引及，惟在不言之中，當亦蘊含卦辭「勿憂，宜日中，宜照天下也」之鼓勵意思。

（四）引用〈繫辭傳〉「鉤深致遠」

〈方正〉第 32 則：

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。溫嘗爲東宮率，後爲吾司馬，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，可稱爲孝。」¹⁰⁶

此載王敦（266–324）有意廢黜晉明帝司馬紹（299–325），欲假托溫嶠（288–329）之言，安插不孝罪名。惟溫嶠不肯就範，借用〈繫辭傳〉之辭，正言回應。「鉤深致遠」，語出〈繫辭傳〉：「探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」¹⁰⁷意謂窺探求索幽隱難見之理，鉤取招致深處遠方之物，來判定天下

¹⁰⁴ 同上注，易疏六，頁 126。

¹⁰⁵ 同上注。

¹⁰⁶ 《世說新語箋疏》，中卷上，〈方正第五〉，頁 313。

¹⁰⁷ 《周易正義》，易七，頁 157。

的吉凶，助成天下勤勉不懈的功業，沒有比蓍占龜卜更大的了。¹⁰⁸ 溫嶠引用〈繫辭傳〉以回應，一則作為謙辭，表示自己識見淺薄，未能瞭解王敦所問；二則讚譽太子，其鉤求深遠之術，必將獲致遠大前途，定成天下功業；三則暗含諷刺，表示就其所見所知，太子能按禮數侍奉雙親，已可稱得上克盡孝道；王敦若要強求眼所不見之事，不如尋求占卜解答。溫嶠不卑不亢，短短數語回應，暗含經典智慧，相當高明。

（五）化用〈乾〉九五「飛龍在天」

〈方正〉第 41 則：

何次道、庾季堅二人並為元輔。成帝初崩，於時嗣君未定，何欲立嗣子，庾及朝議以外寇方強，嗣子沖幼，乃立康帝。康帝登阼，會羣臣，謂何曰：「朕今所以承大業，為誰之議？」何答曰：「陛下龍飛，此是庾冰之功，非臣之力。于時用微臣之議，今不覩盛明之世。」帝有慙色。¹⁰⁹

此載晉成帝司馬衍（321–342）駕崩後有關繼位人選之議，當時何充（292–346）建議立皇子繼位，庾冰（296–344）及朝臣認為外敵正強盛，而皇子年紀幼小，於是改立康帝司馬岳。康帝上任後，特別問何充：其能繼位，應屬誰人之功？面對敏感的皇位問題，何充毫無懼色，大方承認是庾冰之功，顯出其為人光明磊落，大公無私。如此表現，反令康帝慚愧。何充所言「龍飛」，語本〈乾〉九五爻辭：「飛龍在天，利見大人。」¹¹⁰ 從象數言，九為陽數，五爻陽位，九五以陽爻居陽位，居中得正，位處「五多功」之天位，¹¹¹ 至為尊貴吉祥，故古多以「九五之尊」形容君王。何充概括〈乾〉九五「飛

108 參黃壽祺、張善文：《周易譯注（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁 557。

109 《世說新語箋疏》，中卷上，〈方正第五〉，頁 321。

110 《周易正義》，易一，頁 10。

111 同上注，易疏八，頁 175。

龍在天」為「龍飛」，表示君王當位之意，相當貼切。又「飛龍在天」而後方可「利見大人」，若當初朝臣聽從何充建議，則康帝不能繼任，故其言「于時用微臣之議，今不覩盛明之世」，「不覩」正與「利見」相呼應，當屬暗引辭意也。

(六) 化用〈乾〉九四「或躍在淵」

〈賞譽〉第3則：

謝子微見許子將兄弟曰：「平輿之淵，有二龍焉。」見許子政弱冠之時，歎曰：「若許子政者，有榦國之器。正色忠謇，則陳仲舉之匹；伐惡退不肖，范孟博之風。」¹¹²

此載謝甄非常賞識許劭（150–195）、許虔兄弟，以「平輿之淵，有二龍焉」稱譽之。「平輿」為地名，今在河南省平輿縣。「淵中有龍」，乃化用〈乾〉九四辭意：「或躍在淵，无咎。」¹¹³「或」者，不代定詞，指有的人或事；「躍」，動詞，飛躍；「在」，介詞，猶「於」。¹¹⁴《詩·小雅·鶴鳴》：「魚在于渚，或潛在淵。」¹¹⁵句式與此類同。〈乾〉九四位居上卦之初，猶君子已有小成，份位上升至另一新境，故爻辭以龍「躍在淵」為喻。惟九四以陽居陰位，不中不正，立足未穩，且居四爻此「多懼」之地，¹¹⁶進退未定，故爻辭誠之曰「或」，謂只有一部分龍可以順勢躍出。¹¹⁷

謝甄前句巧改文辭，將之易為「淵有二龍」，以示許氏兄弟二

112 《世說新語箋疏》，中卷下，〈賞譽第八〉，頁415–416。

113 《周易正義》，易一，頁12。

114 參謝紀鋒編纂：《虛詞詁林（修訂版）》（北京：商務印書館，2015年），頁236–237。

115 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《詩經正義》（臺北：藝文印書館，1973年），頁377。

116 〈繫辭傳〉曰：「二與四，同功而異位，其善不同：二多譽，四多懼。」見《周易正義》，易疏八，頁175。

117 詳參謝向榮：〈論《周易·乾》之治道思想〉，《中國易經哲學研究》第9期（2016年），頁35–51。

人俱佳，不分彼此。惟後句「見許子政弱冠」云云，只言許虔一人，未言其弟許劭，冥冥中又暗合〈乾〉九四「或躍在淵」之理，殊覺玄妙。又王弼注〈乾〉九四曰：

去下體之極，居上體之下，乾道革之時也。上不在天，下不在田，中不在人，履重剛之險，而无定位所處，斯誠進退无常之時也。近乎尊位，欲進其道，迫乎在下，非躍所及。欲靜其居，居非所安，持疑猶豫，未敢決志。用心存公，進不在私，疑以為慮，不謬於果，故「无咎」也。¹¹⁸

王注提示人身處〈乾〉九四時，務須謹慎自重，如能謹記「用心存公，進不在私」之志，則可意志堅定，無懼無惑。此一注解，亦與謝甄稱讚許虔「榦國之器」、「正色忠謇」等語暗合。蓋謝甄於此選擇化用〈乾〉九四爻辭，或亦曾受王注影響乎？

（七）化用〈乾〉九四「或躍在淵」

〈賞譽〉第 19 則：

張華見褚陶，語陸平原曰：「君兄弟龍躍雲津，顧彥先鳳鳴朝陽。謂東南之寶已盡，不意復見褚生。」陸曰：「公未覩不鳴不躍者耳！」¹¹⁹

此載張華（232–300）賞識陸機（261–303）、陸雲（262–303）兄弟，以「龍躍雲津」稱譽之。「雲津」為地名，指江、漢之水，亦指陸氏兄弟家鄉華亭（今上海松江，古稱「雲間」）。¹²⁰ 所謂「龍躍」，乃

118 《周易正義》，易一，頁 9。

119 《世說新語箋疏》，中卷下，〈賞譽第八〉，頁 430–431。


120 參朱碧蓮、沈海波譯注：《世說新語（重校本）》（香港：中華書局，2021 年），頁 552。

化用自〈乾〉九四「或躍在淵」辭意，其事與前一則載謝甄稱譽許劭、許虔兄弟類同，毋庸贅論。

(八) 化用〈象傳·屯〉「君子以經綸」

〈賞譽〉第 113 則：

簡文云：「淵源語不超詣簡至；然經綸思尋處，故有局陳。」¹²¹

此載簡文帝司馬昱評論殷浩，認為其說話不夠簡要高超，惟在組織籌劃方面卻甚有法度。「經綸」，語出〈象傳〉釋〈屯〉卦曰：「雲雷，屯。君子以經綸。」孔穎達疏云：「經謂經緯，綸謂綱綸，言君子法此〈屯〉象有爲之時，以經綸天下，約束於物。」¹²²〈屯〉卦體 ，上坎為雲雨，下震為雷電，故〈象傳〉釋曰「雲雷」。雲電屯聚，雷雨交加，其勢艱難，象事物初生；方此之時，應當謹慎規劃，步步為營，故曰「君子以經綸」。簡文帝以此稱譽殷浩有章法條理，貼切合理。

(九) 引用〈繫辭傳〉「吉人之辭寡，躁人之辭多」

〈品藻〉第 74 則：

王黃門兄弟三人俱詣謝公，子猷、子重多說俗事，子敬寒溫而已。既出，坐客問謝公：「向三賢孰愈？」謝公曰：「小者最勝。」客曰：「何以知之？」謝公曰：「『吉人之辭寡，躁人之辭多』，推此知之。」¹²³

此載王氏兄弟三人拜訪謝安，王徽之（338–386）、王操之（約

121 《世說新語箋疏》，中卷下，〈賞譽第八〉，頁 481。

122 《周易正義》，易一，頁 22。

123 《世說新語箋疏》，中卷下，〈品藻第九〉，頁 539。

340–391) 多說世俗事務，王獻之(344–386) 則只是寒暄幾句。他們辭別後，客人問謝安(320–382) 三人中以何者最賢，謝安引〈繫辭傳〉語回應，認為年紀最小的王獻之最佳。「吉人之辭寡，躁人之辭多」，語出〈繫辭傳〉，全句作：「將叛者其辭慙，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。」¹²⁴ 分別六類人的言辭特色，說明一個人的外在表現，每每與其內在德性一致，以證成內外一體、陰陽相對之《易》理。謝安節引其中二句，說明善人內在真誠，說話也少；浮躁的人內心輕浮，說話便多。〈繫辭傳〉此句本身即為推理觀人的定則之一，謝安以此判斷王氏三人的優劣，使成辭所蘊含的意義，與眼前事情如出一轍。

(十) 引用〈繫辭傳〉「知幾其神乎」

〈規箴〉第6則：

何晏、鄧颺令管輅作卦，云：「不知位至三公不？」卦成，輅稱引古義，深以戒之。颺曰：「此老生之常談。」晏曰：「**知幾其神乎**！古人以為難。交疎吐誠，今人以為難。今君一面盡二難之道，可謂『明德惟馨』。《詩》不云乎：『中心藏之，何日忘之！』」¹²⁵

此載何晏(196–249)、鄧颺(249年卒)請管輅(209–256)卜問他們能否升至三公之位；卦成，管輅引經據典勸誡，鄧颺謂其所言不過屬老生常談，何晏則引〈繫辭傳〉語回應，指管輅能夠見微知著，實在不易。有關管輅其人，以及當時所占卦例，劉孝標注詳述曰：

〈輅別傳〉曰：「輅字公明，平原人也。明《周易》，聲發徐州。冀州刺史裴徽舉秀才，謂曰：『何、鄧二尚書

¹²⁴ 《周易正義》，易疏八，頁177。

¹²⁵ 《世說新語箋疏》，中卷下，〈規箴第十〉，頁552–553。

有經國才略，於物理無不精也。何尚書神明清徹，殆破秋豪，君當慎之。自言不解易中九事，必當相問。比至洛，宜善精其理。』輅曰：『若九事皆至義，不足勞思。若陰陽者，精之久矣。』輅至洛陽，果爲何尚書問，九事皆明。何曰：『君論陰陽，此世無雙也。』時鄧尚書在曰：『此君善《易》，而語初不論《易》中辭義，何邪？』輅答曰：『夫善《易》者，不論《易》也。』何尚書含笑贊之曰：『可謂要言不煩也。』因謂輅曰：『聞君非徒善論《易》，至於分著思爻，亦爲神妙，試爲作一卦，知位當至三公不？又頃夢青蠅數十來鼻頭上，驅之不去，有何意故？』輅曰：『鴟鴞，天下賤鳥也。及其在林食桑椹，則懷我好音。況輅心過草木，注情葵藿，敢不盡忠？唯察之爾。昔元、凱之相重華，宣慈惠和，仁義之至也。周公之翼成王，坐以待旦，敬慎之至也。故能流光六合，萬國咸寧，然後據鼎足而登金鉉，調陰陽而濟兆民，此履道之休應，非卜筮之所明也。今君侯位重山岳，勢若雷霆，望雲赴景，萬里馳風。而懷德者少，畏威者眾，殆非小心翼翼，多福之士。又鼻者，〈艮〉也，此天中之山，高而不危，所以長守貴也。今青蠅臭惡之物，而集之焉。位峻者顛，輕豪者亡，必至之分也。夫變化雖相生，極則有害。虛滿雖相受，溢則有竭。聖人見陰陽之性，明存亡之理，損益以爲衰，抑進以爲退。是故山在地中曰〈謙〉，雷在天上曰〈大壯〉。〈謙〉則哀多益寡，〈大壯〉則非禮不履。伏願君侯上尋文王〈六爻〉之旨，下思尼父〈彖〉〈象〉之義，則三公可決，青蠅可驅。』鄧曰：『此老生之常談。』輅曰：『夫老生者，見不生。常談者，見不談也。』¹²⁶

據此可知，當時請管輅占問者，實為何晏，他更表示自己近來經常夢見青蠅數十隻，飛往鼻上，驅之不去，未知何故。管輅表示，

126 同上注。

〈艮〉為山為鼻，青蠅乃逐臭之物，雲集鼻上，顯非吉兆。於是勸誡對方要謙惠慈和，非禮不覆，上追文王，下思孔子，然後三公可決，青蠅可驅也。何晏稱譽管輅「君論陰陽，此世無雙也」，敬佩之情，顯而易見。後云「知幾其神乎」者，典出〈繫辭傳〉，乃孔子之語，全句作：「子曰：『知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也，君子見幾而作，不俟終日。』」¹²⁷句意謂君子知「幾」，懂得見微知著，與上級交往不獻媚奉承，與下級交往亦不輕視怠慢，故總能在日常生活中預見吉祥的結果。何晏稱引〈繫辭傳〉「知幾其神乎」語，不只為讚譽管輅之才能，應當還借後句「君子上交不諂，下交不瀆」提醒鄧颺，要注意自己言談失禮。此句雖未有說出口，惟《周易》在當時為社會必讀之書，人人耳熟能詳，故暗引辭意稍作提醒即可。

（十一）化用〈繫辭傳〉「二人同心，其利斷金；同心之言，其臭如蘭」句

〈賢媛〉第 11 則：

山公與嵇、阮一面，契若金蘭。山妻韓氏，覺公與二人異於常交，問公。公曰：「我當年可以為友者，唯此二生耳！」妻曰：「負羈之妻亦親觀狐、趙，意欲窺之，可乎？」他日，二人來，妻勸公止之宿，具酒肉。夜穿墉以視之，達旦忘反。公入曰：「二人何如？」妻曰：「君才致殊不如，正當以識度相友耳。」公曰：「伊輩亦常以我度為勝。」¹²⁸

此載山濤與嵇康、阮籍（210–263）關係要好，親如兄弟之例。「契若金蘭」四字，乃化用自〈繫辭傳〉：「『同人，先號咷而後笑。』子曰：『君子之道，或出或處，或默或語。二人同心，其利斷金。』」

¹²⁷ 《周易正義》，易八，頁 171。

¹²⁸ 《世說新語箋疏》，下卷上，〈賢媛第十九〉，頁 679–680。

同心之言，其臭如蘭。』」¹²⁹〈同人〉以「和同於人」為卦時，其卦象與卦德，前文已作闡論。此處將「二人同心，其利斷金。同心之言，其臭如蘭」句簡略為「金蘭」二字，藉以喻示山濤與稽康、阮籍乃君子相交，其情誼深厚，同心同德，正合乎〈同人〉之德。

三、總結

除上所述，關於《世說新語》引《易》體例，劉育霞〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉認為，《世說新語》體現魏晉時人具有《周易》「通變」、「明時」、「知幾」的智慧，其內在氣度與神韻，概受《周易》影響，故其所述凡與《易》理相關者，皆可視為用《易》之例，體現了「得意忘象」的思想，合乎〈繫辭傳〉「書不盡言，言不盡意」之趣。¹³⁰又侯洪震〈《世說新語·排調》「雲間陸士龍」條新解〉、¹³¹〈《世說新語》所見《周易》的應用——以「立象設卦」為中心〉¹³²等文，認為《世說新語》除了引用《易》辭，更頗有以《易》象說理者，體現《周易》「立象設卦」的內涵，字字珠璣。

劉、侯所論，恐怕求之過深，說服力不足。據《易》理、《易》象以闡發者，皆不當視為《世說新語》引《易》之例。雖然如此，相關舉例，當可反映《易》學精神已自然融入魏晉時人的思維，化用在其言談舉止之間，以《易》說理似已成為一種普遍的學養。除此，《世說新語》的〈言語〉、〈文學〉、〈規箴〉、〈術解〉、〈假譎〉中尚有十餘則有關「卜卦」、「探策」、「占冢」、「轉柅」等占筮記錄，內容雖未盡與《周易》相關，惟視之為受《易》學影響之例，亦無不可。

129 《周易正義》，易七，頁 151。

130 參劉育霞：〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉，頁 91-93。

131 參侯洪震：〈《世說新語·排調》「雲間陸士龍」條新解〉，《文學遺產》2021 年第 3 期，頁 188-190。

132 參侯洪震：〈《世說新語》所見《周易》的應用——以「立象設卦」為中心〉，《周易研究》2022 年第 1 期，頁 77-83。

總括而論，《周易》作為「三玄」之冠，在魏晉時代幾為名士必讀之書，影響深遠。綜考《世說新語》全書，其中提及《周易》書名者共 5 處，從中可見時人對不同《周易》學派的態度，當有助我們瞭解此一時期的《易》學特色與發展。至於《世說新語》引用《周易》經傳文辭者，就筆者所見，約有十餘例，其中既有直接引用成辭為據者，亦有略作增損改易，化用成辭以說理者。綜觀《世說新語》所引《周易》文辭，以《易傳》為主，且多為化用之例，可見在玄學風氣的影響下，義理《易》學仍屬主流。

引用書目

- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《詩經正義》。臺北：藝文印書館，1973年。
- 王秀紅：〈《論語》對《世說新語》的影響〉。《蘭州鐵道學院學報（社會科學版）》第22卷第2期（2003年），頁108–110。
- 王玫：〈《世說新語》劉孝標注之得失〉。《澳門理工學報》2018年第2期，頁163–164。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易正義》。臺北：藝文印書館，1973年。
- 王曉毅：《〈周易〉與魏晉玄學》。北京：人民出版社，2021年。
- 司馬光編著，胡三省音注：《資治通鑑》。北京：中華書局，1956年。
- 永瑢等撰：《四庫全書總目》。北京：中華書局，1965年。
- 伍尚俊：〈南北朝傳世古注引諸經注解考辨〉。香港：香港中文大學碩士論文，2012年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》。北京：華夏出版社，1995年。
- 朱碧蓮、沈海波譯注：《世說新語（重校本）》。香港：中華書局，2021年。
- 朱熹：《周易本義》。收入朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第1冊，頁1–202。上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 劉義慶撰，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。
- 余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》。北京：中華書局，1983年。
- 吳冠宏：〈魏晉玄理與感文化之關係初探：從慧遠「易以感為體」論起〉。《成大中文學報》第48期（2015年），頁35–68。
- 李中華：〈孫盛儒學思想述評〉。《晉陽學刊》1992年第5期，頁52–58。

- 李道平：《周易集解纂疏》。北京：中華書局，1994年。
- 肖希鳳：〈論《世說新語》對《詩經》的引用〉。《湖南科技學院學報》第29卷第5期（2008年），頁29-31。
- 周興陸輯著：《世說新語彙校彙注彙評》。南京：鳳凰出版社，2017年。
- 房玄齡等撰：《晉書》。北京：中華書局，1974年。
- 林伯謙：〈劉孝標著作《世說新語注》時間〉。收入氏著：《貝葉裏的說書人：尋訪佛經與文史的故事》，頁77-80。臺北：臺灣商務印書館，2015年。
- 林麗真：《魏晉清談主題之研究》。臺北：花木蘭出版社，2008年。
- 林耀潏：〈魏晉南北朝《詩經》接受論——以普通讀者為中心〉。《興大中文學報》第30期（2011年），頁49-76。
- 侯洪震：〈《世說新語·排調》「雲間陸士龍」條新解〉。《文學遺產》2021年第3期，頁188-190。
- ：〈《世說新語》所見《周易》的應用——以「立象設卦」為中心〉。《周易研究》2022年第1期，頁77-83。
- 姚瑩：〈論《世說新語》對《論語》的繼承〉。《文教資料》2013年第32期，頁24-26。
- 范子燁：〈「小說書袋子」：《世說新語》的用典藝術〉。《求是學刊》1998年第5期，頁87-91。
- 孫昌武：〈六朝小說中的觀音信仰〉。收入李志夫主編：《佛教與文學——佛教文學與藝術學術研討會論文集》，頁201-228。臺北：法鼓文化，1998年。
- 中國科學院考古研究所編輯：《甲骨文編》。香港：中華書局，1978年。
- 班固撰，顏師古注：《漢書》。北京：中華書局，1962年。
- 張立兵：〈《詩》「經」的解構與文學的張揚——試論《世說新語》引《詩》的特點及其產生原因〉。《社會科學家》2007年第2期，頁19-22。
- 張明：〈《世說新語》劉注引《詩經》類文獻考〉。《求索》2009年

- 第3期，頁168-170。
- ：〈劉孝標《世說新語注》引書研究——經、子、集三部〉。
長春：東北師範大學博士論文，2009年。
- ：《劉孝標〈世說新語注〉引書研究：經部和子部》。長春：
東北師範大學出版社，2015年。
- 張惠言：《周易鄭氏義》。收入嚴靈峰編：《無求備齋易經集成》，第
176冊，頁1-76（獨立標頁）。臺北：成文出版社，1976年。
- 梅家玲：〈《世說新語》人物言談中的用典藝術〉。收入氏著：《〈世說
新語〉的語言與敘事》，頁131-178。臺北：里仁書局，2004年。
- ：〈世說新語名士言談中的用典技巧〉。《臺大中文學報》第2
期（1988年），頁341-376。
- 許慎：《說文解字》。長沙：嶽麓書社，2006年。
- 陳紫芸：〈桓氏家族與東晉政治〉。臺北：中國文化大學碩士論文，
2013年。
- 陳壽：《三國志》。北京：中華書局，1959年。
- 陸隴其：《戰國策去毒》。收入《四庫全書存目叢書·史部》，第44
冊，頁512-603。濟南：齊魯書社，1996年。
- 傅錫壬：〈世說四科對論語四科的因襲與嬗變〉。《淡江學報》第12
期（1974年），頁101-124。
- 曾敬宗：〈《世說新語》引用《論語》典故研究〉。《世新中文研究集
刊》第12期（2016年），頁51-82。
- 程頤：《周易程氏傳》。收入氏著：《二程集》，第3冊，頁689-
1026。北京：中華書局，1981年。
- 黃羽璿：〈《世說新語》引《詩》與「四家詩」論考〉。收入劉昭明
編：《第11屆兩岸中山大學中國文學學術研討會論文集》，頁
151-169。高雄：臺灣中山大學中文系，2014年。
- 黃壽祺、張善文：《周易譯注（修訂本）》。上海：上海古籍出版社，
2001年。
- 楊瑰瑰：〈世說劉注引用子部書考略〉。武漢：華中師範大學碩士論
文，2007年。

- 劉育霞：〈《世說新語》所見魏晉易學的應用、傳播與新變〉。《周易研究》2019年第6期，頁89-94。
- 劉強：《有竹居新評世說新語》。長沙：嶽麓書社，2013年。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍註》。北京：人民文學出版社，1958年。
- 潘秀玲：〈《世說新語》中的《詩經》〉。《中華技術學院學報》第30期（2004年），頁15-30。
- 黎靖德輯，鄭明等校點，莊輝明審讀：《朱子語類（三）》。收入朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第16冊，頁1851-2682。上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 謝向榮：〈論《周易·乾》之治道思想〉。《中國易經哲學研究》第9期（2016年），頁35-51。
- ：〈論《周易·同人》九五「大師克相遇」之和同思想〉。收入李雄溪、招祥麒、郭鵬飛、許子濱主編：《單周堯教授七秩華誕國際學術研討會論文集》，上冊，頁192-210。香港：中華書局，2020年。
- 謝其泉：〈《世說新語》對《詩經》引用初探〉。《安陽師範學院學報》2011年第1期，頁68-72。
- 謝紀鋒編纂：《虛詞詁林（修訂版）》。北京：商務印書館，2015年。
- 閻春新：《魏晉南北朝「論語學」研究》。北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》。北京：中華書局，1958年。
- 釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》。北京：中華書局，1992年。
- 龔斌：〈《世說新語》札記七則〉。《新亞論叢》第7期（2005年），頁127-135。
- ：〈後記〉。收入劉義慶撰，劉孝標注，龔斌校注：《世說新語校釋》，頁1879。上海：上海古籍出版社，2011年。

An Examination of *Zhouyi* Studies during the Wei-Jin Period Based on the *Shishuo xinyu*

TSE Heung Wing

Hong Kong Nang Yan College of Higher Education

During the Wei, Jin, and Northern and Southern dynasties, the political situation was turbulent and social unrest was frequent. The invasion of foreign tribes into the Central Plains further challenged traditional Chinese academic culture. The calamity of factional prohibitions and various forms of political repression in the Wei and Jin periods drove scholars to seek deeper spiritual refuge, giving rise to the metaphysical quest for the principles governing the universe, known as *Xuanxue* 玄學 (Study of the Mysteries), which became a hallmark of Wei-Jin philosophy.

The *Shishuo xinyu* 世說新語 (A New Account of the Tales of the World) compiled by Liu Yiqing 劉義慶 records anecdotes and witticisms of prominent Wei-Jin era figures in a succinct and lively manner, often exemplifying the diverse spiritual pursuits of the literati of this epoch. Among the classics it cites, the *Zhouyi* 周易 (Book of Changes), esteemed as the “crown of the Three Mysteries,” was foundational in establishing the theoretical framework of Wei-Jin metaphysics. The present study examines instances where the *Shishuo xinyu* references the *Zhouyi* and thereby aims to explore the intellectual characteristics of Wei-Jin literati and their influence on the development of *Zhouyi* philosophy.

Keywords: *Shishuo xinyu*, *Zhouyi*, Wei-Jin metaphysics