成大中文學報　第六十九期
2020 年 6 月　頁 1-36
國立成功大學中文系

《世說新語》〈方正〉〈雅量〉篇名意涵探析

蕭裕民*

摘　要

《世說新語》〈方正〉、〈雅量〉中所取的「方正」「雅量」之意，與今日常用詞義不完全相同。本研究在學者研究的基礎上，更大範圍納入篇中章句來討論，界定出一個適用範圍涵蓋全篇的意涵，認為其切入角度並非道德，雖包含一般道德意涵的內容，但不限於道德方面。另外，再由併觀〈方正〉〈雅量〉共通之關係，延伸觀察魏晉言行典型分化轉變之現象、《世說新語》為儒家體制下具道家特色的「人物鑑賞」彙編、以及士人之追求不變等議題。此對於瞭解《世說新語》之特色，以及瞭解魏晉思想文化，應有所助益。

關鍵詞：《世說新語》、方正、雅量、魏晉、人物品鑑

* 國立政治大學中國文學系副教授。

The Meaning of the Title of 'Fang Zheng' and 'Ya Liang' in *Shi Shuo Xin Yu*

Shiau, Yu-Min
Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Chi University

Abstract

The meanings of 'Fang Zheng' and 'Ya Liang' in *Shi Shuo Xin Yu* are not the same as those commonly used today. In this research, the scholar's research and the more inclusive texts are considered to illustrate the appropriate meanings of 'Fang Zheng' and 'Ya Liang.' It will be pointed out that the texts in this book are not limited to the moral perspectives. The phenomena of the typical differentiation and transformation in the personality during Wei and Jin are observed. *Shi Shuo Xin Yu*, as a compilation of Taoist purport in the background of the Confucian society, is examined. The pursuit of staying unchanged is also discussed. These are helpful for the research of *Shi Shuo Xin Yu* and Wei and Jin culture.

Keywords: *Shi Shuo Xin Yu,* 'Fang Zheng', 'Ya Liang', Wei and Jin, Character evaluation

《世說新語》〈方正〉〈雅量〉篇名意涵探析*

蕭裕民

一、前言

南朝宋劉義慶編撰的《世說新語》，是一部以記載魏晉士人言談軼事為主的著作。它從許多不同的面向，描寫了魏晉時期名士的言行風度，在中國哲學、文學、藝術等方面皆具有重要地位。特別是在鮮活呈現名士各具特色的言行及反映魏晉思想觀念的部分，更可做為反思現代生活之參考。《世說新語》中所呈現的言行觀念，除了讀者一般認知的越禮任性的印象外，尚有〈德行〉、〈方正〉、〈雅量〉、〈規箴〉、〈自新〉、〈政事〉、〈賢媛〉等以儒家道德之屬為名目的篇章，並以孔門四科〈德行〉、〈言語〉、〈政事〉、〈文學〉為全書篇名編排之始。這些看似對立於任性越禮的部分，其所代表的意涵值得玩味。此中，〈方正〉、〈雅量〉為四科之後首接之篇章，且其中人物形象亦廣為後世引為魏晉思想風氣的重要代表之一，加之「方正」、「雅量」之取意，涉及魏晉思想文化之某些特性，故若能予以釐清，對於了解魏晉思想文化，應有助益。

然而，關於《世說新語》中此兩篇之主旨，或者說，做為篇名標題的「方正」、「雅量」在書中所取用的意涵，學者們的觀點尚有斟酌、修正的空間。例如「方正」

* 感謝審查者提示寶貴修訂意見，特此致謝。

部分，王叔岷[1]、楊勇[2]、張萬起及劉尚慈[3]、張撝之[4]及 Richard B. Mather 英譯本[5]等之解釋均指出現代語意下的方正、正直之意。「雅量」部分，楊勇[6]、張萬起及劉尚慈[7]、《新譯世說新語》[8]、張撝之[9]及 Richard B. Mather 英譯本[10]等之解釋概略指向胸懷氣度之寬大。概言之皆以倫理道德涵義詮釋之。可是，此義置於具有許多非道德旨趣篇章的全書觀之，似缺乏旨趣之一致性。而且，細察〈方正〉、〈雅量〉內各章具體內容，確實不只有道德面向，加上歷來學者採倫理道德觀念之傳統解讀，也對於其中某些章句之被編屬於該篇目下的合適性有些疑慮，可見此議題仍須研究釐清。既有的研究中，除了彙整不同評論意見外[11]，學者雖有提出一些補充觀點以使某些章句可以合理納入，增加所謂「方正」、「雅量」意涵在該篇中所能涵蓋的章句範圍，但做法傾向於增補事項類別，個別連繫與篇名之關係，來達到增加納入之章句，較缺乏統整全篇各章，為「方正」、「雅量」界定出一個適用於涵蓋該篇大部分章句的意涵。少數學者（如廖蔚卿，見後論「雅量」部分）有處理到跨出倫理道德範圍的義

1 王叔岷於「方正第五」下的案語云：「案〈管子形勢解〉：『人主身行方正』。《史記・屈原列傳》：『屈平疾……方正之不容也。』《儒林列傳》：『於是招方正賢良文學之士。』」王叔岷：《世說新語補正》（臺北：藝文印書館，1975），頁 54。

2 「本篇所載皆骨鯁、正直之仕之行誼。」楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，2000），頁 259。

3 「方正，指人的行為、品行正直無邪。」張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》（北京：中華書局，2003），頁 250。

4 「為人方正。」張撝之：《世說新語譯注》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 129。

5 "The Square and the Proper"，參見 Liu I-Ch'ing, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*, comm. by Liu Chün, trans. & annot. by Richard B. Mather (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976), p. 146.

6 「謂度量宏闊，風儀偉長也。」楊勇：《世說新語校箋》，頁 314。

7 「雅量，意謂胸懷寬闊，氣度宏大。」張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》，頁 313。

8 「指心胸開闊，度量恢宏，能包容萬物的氣度。」劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許錟輝、黃俊郎譯注：《新譯世說新語》（臺北：三民書局，2013），頁 302。

9 「度量寬宏。」張撝之：《世說新語譯注》，頁 157。

10 "Cultivated Tolerance"，參見 Liu I-Ch'ing, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*, p. 179.

11 例如劉強：《世說新語會評》（南京：鳳凰出版社，2007）、朱鑄宇：《世說新語彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2002）中收錄不少歷代學者的評論。又例如王妙純將學者關於〈方正〉內容的質疑評論做了一些整理。見王妙純：〈《世說新語・方正篇》析探〉，《國文學報》50（2011.12），頁 172，「附表」。

涵界定，涵蓋章句較廣，不過，應仍有從不同角度整理與補充的空間。因此，本研究將對此做進一步釐清，探討一個更細緻或更適切的解釋。此外，學者對〈方正〉、〈雅量〉多分別研究之，然二者在某些共通的角度上具有相當的關聯，故本研究亦特別併觀而探討之。

在方法上，因學者多已做過一些分類（分別敘述於後），本研究將以各學者對〈方正〉、〈雅量〉內容的分類為基礎，根據篇內各章細節，用不同角度來擴增分類項目及調整分類方式，由此分析、歸納共通特性，得出可用來標示該篇內容、涵蓋篇內全部類別的通用意涵。

另外，雖然魏晉士人在複雜且常可能涉及身家性命安危的政治環境中，表面言行有著萬端的內外因由與虛實真假，未必只是故事所記載的表象，然就《世說新語》此書性質乃分類記載人物言行表現而言，其彙編方式概就人物呈現之言行予以分類，故欲界定、瞭解此書篇名之取意，探討方向宜著重於直接對書中記載的人物言行內容進行分析討論，不著意延伸討論各分別章句背後的其他曲折。亦即，本研究著重就採錄編輯的角度來界定編書者所賦予的「方正」、「雅量」義涵，而非著重在個別主角人物的主觀意圖（例如試圖重新界定新的「道德」、凸顯個人特色或思想態度、達到特定政治目的……等）或史實考證上。

以下，將分別就〈方正〉、〈雅量〉兩篇之章句，探討「方正」、「雅量」之意涵，然後併觀而延伸討論其在魏晉思想文化史上的幾個相關意義。

二、《世說新語》〈方正〉篇所謂「方正」之意涵

（一）〈方正〉篇中「方正」之傳統的道德面解讀

〈方正〉篇關於道德上的正直方面的內容，張健基本上已做了詳細的介紹。他將篇中「方正耿介」的言行範例分成一、「忠義之風」（第 8、9 章）；二、「耿介嚴正」（11、14、15 守禮、5）；三、「責備不守信者」（1）；四、「不與小人結緣」（51、52、

53）；五、「不交位高而德薄者」（2、19、27）；六、「特赦有德者」（4）；七、「臨死不變」（6、43、並及〈雅量〉2 嵇康、〈言語〉5 孔融子）；八、「嚴責辱我先人者」（18、65）；九、「自尊心的表現」（17、64）；十、「反駁迷信」（21、22）；十一、「臨危應變」（23、30、34）；十二、「女子威儀」（25、並及〈賢媛〉6、7、8）；十三、「明辨是非」（28、32、55、41）；十四、「尊敬前輩」（45）；十五、「禮賢下士」（66）等十五類。[12]張萬起、劉尚慈亦做了一些分類描述，大抵亦不出現代道德意義下的歸納。[13]此外，學者亦提出了一些增補類目。例如王妙純指出歷來研究「常以儒家傳統文化框架解讀事例，又忽略了特定時空下的大背景」，故增加了「包容、諒解、同理」角度的解讀，而增列了「門當戶對」及「不交寒門」兩類。[14]又如徐芬特地對於〈方正〉篇中關於家世門第觀念部分做闡述（12、13、20、25、51、58、24、46、48、52），認為此為「方正」一詞在做為辟舉人才的科目下所形成的以道德為主的傳統意涵之外，《世說新語》所反映的「方正」的新意涵。概言之，這些增補之類目，雖不似直接的道德判斷之類，但亦含有該時代所認為的是非對錯之意，大略仍可算是擴大範圍的道德角度之解讀。而採取新增類目的方式雖使更多篇章可納入所謂「方正」的標題下，但因「方正」的核心意涵應已越出一般道德的限定，僅從此角度難以貫通涵蓋〈方正〉中的各章意旨[15]，所以，我們將以這些既有的研究做為理解的基礎，

12 張健：〈世說新語中的方正風範〉，《明道文藝》251（1997.2），頁 34-47。其中第 16 類「同情與尊重」乃作者額外附加，非就〈方正〉篇內文章分類。

13 「選入本篇的 66 則故事，大部分是描寫為官耿直、不畏權勢、不事諂諛的大小官吏，這與歷代所歌頌的『清官』一無二致。還有一些故事描寫了在為人處世上秉性剛正、行為不苟的士大夫及其子弟們。」「在本篇中對高門望族嚴正地維護門閥制度而矜傲蔑視庶族寒士的內容亦有所表現。」張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》，頁 250。

14 參見王妙純：〈《世說新語・方正篇》析探〉，頁 147-156。王氏將「讚美的道德類型」分為（一）「以『正言直諫』為方正」（9、23、32）、（二）「以『忠孝節義』為方正」（31、33、34 及忠 5、43、64）、（三）「以『不交非類」為方正』」，而在「方正觀」意涵之新變部分列出（一）「婚——以『門當戶對』為方正」（二）「友——以『不交寒門』為方正」兩類。

15 觀《世說》方正人物的言行，固然也有守死善道的方正人格的向度，然吳冠宏也指出：「孔孟所著重之方正，並不在其言行表現上，更關鍵的當是支撐此言行背後的『道德仁義』可否是取諸天理人倫的大公大義，尤其是對為政者訴諸一種德治的期待……。相較以觀，魏晉之方正人物，乃著重在不畏不屈所表現出來之有稜有角的個性，洋溢著『個體性』之氣稟的特徵，而非他們所修持的道德涵養，這種跳脫道德價值視域，而純粹就人物本身之言行風采予以品味欣賞的觀人向度，遂使魏晉人

再進一步透過文本的重新分析，聚焦於另一角度的觀察。

（二）〈方正〉中「方正」的核心取意

首先，看一下〈方正〉第 47 章：

> 王述轉尚書令，事行便拜。文度曰：「故應讓杜許[16]。」藍田云：「汝謂我堪此不？」文度曰：「何為不堪！但克讓自是美事，恐不可闕。」藍田慨然曰：「既云堪，何為復讓？人言汝勝我，定不如我。」（〈方正〉47）[17]

此章記述王述自認能勝任職務，明白表示出毫不謙讓的態度。如此的內容，看不出明顯強調道德面上剛正不阿的方正意涵。若定要連結道德方面的評論，正面來說，或可說其直率；負面來說，則其違反傳統謙讓美德。那麼，採道德角度切入不一定妥當。[18]進一步觀之，不論讀者連結到哪方面談，讀者由文本所讀到的一個很明顯的意思是，主角王述堅持某觀念或行為，並凸顯之。此點應無疑義。而「堅持某觀念或行為並凸顯之」這樣的詞語雖非道德詞語，其意涵也不限定於道德方面、不是在做道德判斷，但就「方正」這樣一個詞來說，這樣的意涵其實也可含納在其字面之內，而且並不排除傳統上道德方面的意涵。如此，若能從〈方正〉各章中普遍地觀察到這個意涵，則應能以這個涵蓋度更大、更接近《世說新語》對〈方正〉的核心取意，來理解《世說新語》中的方正。

以下，再看幾則〈方正〉中的文獻：

> 桓公問桓子野：「謝安石料萬石必敗，何以不諫？」子野答曰：「故當出於難

得以各展其妙、各如其味，體現出各種不同的人物風貌。」故若特取現代道德意義上的方正，如余嘉錫「特取忠直耿介、不阿無畏的愛國者以言方正，並賦予較高之道德人格的評價」，則會如吳冠宏所指出的：「實與魏晉人著力於各種其所謂之『方正』形象的生動傳寫有別。」吳冠宏：〈魏晉「方正不阿」及「與世委蛇」之人物論述的探索——從余嘉錫箋疏《世說新語》所揭示之兩種甯武子之愚談起〉，《臺大中文學報》29（2008.12），頁 188。

16 張秀清解「讓杜許」為謙讓不答應。氏著：〈釋《世說新語‧方正》「讓杜許」〉，《語文學刊》5（2013.5），頁 50-51。

17 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989），頁 325。以下《世說新語》引文皆據此書，並僅標記該則篇名及章次數字，省略頁碼。

18 若將不虛偽推讓解為打破舊習染、就事論事，或可與道德意涵有較明顯的連結。然觀王藍田食雞蛋之急躁的個性特色，恐直率成分多，具道德意涵的破舊習的成分少。

犯耳！」桓作色曰：「萬石撓弱凡才，有何嚴顏難犯？」（〈方正〉55）

周叔治作晉陵太守，周侯、仲智往別。叔治以將別，涕泗不止。仲智恚之曰：「斯人乃婦女，與人別唯啼泣！」便舍去。周侯獨留，與飲酒言話，臨別流涕，撫其背曰：「奴好自愛。」（〈方正〉26）

顧孟著嘗以酒勸周伯仁，伯仁不受。顧因移勸柱，而語柱曰：「詎可便作棟梁自遇。」周得之欣然，遂為衿契。（〈方正〉29）

江僕射年少，王丞相呼與共棊。王手嘗不如兩道許，而欲敵道戲，試以觀之。江不即下，王曰：「君何以不行？」江曰：「恐不得爾。」傍有客曰：「此年少戲迺不惡。」王徐舉首曰：「此年少非唯圍棊見勝。」（〈方正〉42）

第 55 章中，桓伊認為謝安因難以冒犯謝萬，所以知其必敗卻沒勸諫，但桓溫認為謝萬撓弱，不會是這個原因。實際原因或如余嘉錫所言「務在掩覆，不令彰著，故無聞焉耳」[19]，但不論原因為何，桓溫當下不同意桓伊的意見，並明白地以不具善意的「萬石撓弱凡才」為論，一般而言不合於儒家敦厚的道德角度[20]，也非處於抗拒權勢等道德情境，但確實是呈現「堅持某觀念或行為並凸顯之」。第 26 章記載周謨將出任晉陵太守，與兄相別流淚不止。其兄周嵩生氣地責備他像個婦女，別離時只會啼哭流淚。此章中，所謂方正的重點即在於周嵩責備的動作。然而，因言行像婦女而做出的責罵，未必須視為道德面的譴責，特別是當時士族婦女存在著如《世說新語》〈賢媛〉所記載的多樣表現的情況下，更是如此。則這種責備，既不能完全歸類為一般道德是非的責備，則只能看成是周嵩根據自己所堅信的觀念來批評周謨。第 29 章記載周顗不接受顧顯之勸酒，之後顧顯轉對柱講話及勸酒，因顧顯以此種機智幽默來表現結交之意，周顗遂欣然接受。此章亦明顯無關於道德上的方正，顯示的是顧顯機智地以不同形式堅持表達其友好之意。[21]第 42 章記載王導觀察江虨下棋謹慎。文中雖以王導的言行為軸線來鋪陳故事，但所謂「方正」的主角卻是江虨，而「方

19 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 329。

20 王世懋即云：「此處無著方正。」見劉強：《世說新語會評》，頁 200。

21 此章若以周顗為主角解之亦可。或可解為周顗因身份地位等因素對己之言行衿持，不隨意與人親近。如此亦屬堅持某行為觀念之類，亦符合此處所論方正之旨。

正」的事蹟是謹慎下手。此故事情境雖或可連結到不畏權勢之類的道德面意涵，但從其文字敘述中看不出作者有對此強調之意。而敘述中呈現其言行上的謹慎下棋、據實回答之不受對象與環境影響的意涵，卻是十分明顯的。因之，此章以不限於道德意涵之「堅持某觀念或行為並凸顯之」來理解其「方正」，應是合宜的。

除以上數章外，不限於道德方面的意涵或未必與道德方面連結，並可以用「堅持某觀念或行為並凸顯之」解釋其所謂「方正」的，還有不少。例如：45 章竺法深告誡後生小輩不要信口批評前輩[22]；49 章簡文帝在王濛臨終前任命王濛為王濛先前想當的東陽太守，以不對王濛有所虧欠；53 章阮裕辦完事速還，務遠時流，沈冥獨往；56 章主人請羅含與坐中客人談話，羅含認為認識的人已多，不用再麻煩如此；57 章韓伯見諸謝皆富貴，而以王莽比擬諸謝；60 章謝安要羊綏來見，羊綏不主動去見；61 章王羲之請謝安一起推重阮裕，謝安回說這是一件難事；62 章謝安要讓王獻之為宮殿題字，未先告知，直接送版去，王獻之不願題字；63 章王恭訪江敳欲請任官，江敳表現出高傲怠慢的態度，並認為王恭不知自量；66 章王忱在范甯處不與張玄說話，張玄離去，王忱告訴范甯，張若要相識要自己來拜見。[23]

進一步觀之，歷來學者的討論中，認為其歸屬「方正」之合適性具有疑義的某些章節，若以「堅持某觀念或行為並凸顯之」來理解之，則可以合理地解釋其為何被納入「方正」一類。例如第 21 及 22 章阮脩主張無社神、人死無鬼，若採道德角度以反駁迷信解之（以便納入「方正」），應是運用了現代對類似事物帶有負面批判的所謂「迷信」觀念來理解，是一種外加觀念，未必是魏晉時之觀念。且文本上明顯直接的意思是關於鬼神觀念的辯論[24]，應無關於道德，若以「堅持某觀念或行為並凸顯之」來解這樣的「方正」，即可合理納入。又例如第 6 及 43 章，夏侯玄被關不

[22] 王世懋認為「道人乃借人主名卿拒人」，口吻不是方正。劉辰翁說「此語可，第深公自道不可。」見劉強：《世說新語會評》，頁 196。皆從發言者（深公）此行為上的道德負面角度（挾君自重、自傲責人）而將之排除於「方正」之外。

[23] 劉辰翁認為是「索事分耳，非方正。」見劉強：《世說新語會評》，頁 205。此亦將不屬道德（乃至於可能有道德負面意味）的「索事分」排除於「方正」之外。

[24] 王世懋即指阮脩「可稱曰『辨』，未是『方正』。」劉強：《世說新語會評》，頁 182。此雖指出了此屬辯論性質，不過仍排除於方正之外，蓋因「辨」非道德意涵。

受辱、臨刑色不變，與孔坦病重將死仍關心國事，若採道德面解之，所呈現的道德面向不同，且與〈雅量〉第 2 章嵇康臨刑從容及〈言語〉第 5 章孔融子從容被捕所凸顯的方向也不也不同[25]，故若以臨死不懼來歸類，似無法適當說明其編列於所謂「方正」篇所具有的「方正」篇章句的共通意涵。但若以「堅持某觀念或行為並凸顯之」來理解，則可凸顯〈方正〉這兩章之在〈方正〉篇的合理性。再例如第 15 章山濤兒山該著短帢不去見司馬炎，不論是以服儀禮節的理由解之[26]，或以不畏權勢解之[27]，都具有「堅持某觀念或行為並凸顯之」的意思，故以此解之，應更具貫通性、更合適。或者例如第 53 章以及 37 章。前者阮裕辦完事速還，有人想見他追趕他，他卻加速離去。這種行為若從道德面看，實不近人情，有所不妥。後者蘇峻之亂剛平，王導庾亮等人想讓孔坦當京都所在的丹陽太守擔負重建重任，但孔坦認為朝廷重臣不當畏難推託，拂衣而去。此兩章從傳統道德的角度看，逸出「方正」的範圍，似乎不宜歸類為「方正」。[28]但若以「堅持某觀念或行為並凸顯之」的意涵來界定所謂「方正」，則亦屬合理範圍。

諸如此類歷來學者認為分類上有疑義的部分[29]，若以此所提意涵解之，應皆可解。包括近年學者從門第觀點、不交非類所擴充的「方正」之理解範圍，亦可包含在「堅持某觀念或行為並凸顯之」的範圍內。例如第 13 章，羊稚舒不坐連楊而離去，杜預請裴楷追回，王妙純以擴充具體事項的方式分類為「不交寒門」的「方正」，余嘉錫從道德觀點認為是「挾貴而驕，不當列於〈方正〉之篇」，關於分類歸屬的見解有所不同。[30]但若以「堅持某觀念或行為並凸顯之」的「方正」義觀之，則無歸屬之

25 雖皆臨死不懼，前者凸顯「雅量」，後者凸顯「言語」。

26 例如前引張健：〈世說新語中的方正風範〉，頁 36、徐震堮：《世說新語校箋》（北京：中華書局，2001），頁 165、余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 296，引程炎震觀點。

27 例如王妙純：〈《世說新語・方正篇》析探〉，頁 161-162，及所引寧稼雨觀點。

28 前者例如張健：〈世說新語中的方正風範〉，頁 39，認為阮裕品德雖高，但言行有些過分的地方，放在〈方正〉篇裡，也許只能視作附錄。後者例如劉辰翁云：「小人語，豈識國家大體，見辱方正。」王世懋云：「人臣避難，且懷夙憾，哪得為方正耶？」見劉強：《世說新語會評》，頁 193。

29 除以上所引外，王妙純〈《世說新語・方正篇》析探〉附表列出「〈方正篇〉中備受質疑的 15 條事例與學者之評語」，亦可參考。

30 余嘉錫觀點見《世說新語箋疏》，頁 294。王妙純：〈《世說新語・方正篇》析探〉，頁 154，認為「羊

疑義。又例如第 20 章，王衍不願與庾敳交往，此條王妙純沒直接分類在方正類別下，而列於個體意識增強單元，強調其反映時人看重自我。徐芬則歸納在不交非類的觀點下討論[31]，若以我們所論之義觀之，亦皆含括在內。

除了以上所論皆可歸類於我們所指出的「方正」意涵外，較明顯屬於道德上正直義者，堅持並以言行凸顯其道德原則，當然也合於我們此處所論之義而可含括於「方正」之中。至於其他與道德意涵連結或不連結皆可的條目，符合「堅持某觀念或行為並凸顯之」即可含括於「方正」之中，無須受制於道德方面的分類。例如第 40 章，「王丞相作女伎，施設床席。蔡公先在坐，不說而去，王亦不留。」（〈方正〉40）此章不論從天下紛亂應以國事為重的角度，或從現代讀者強調女性地位的角度，連結道德意涵來看，或者從個人喜好差異[32]或個人之場合認定差異等無關於道德的角度解讀，皆為蔡謨「堅持某觀念或行為並凸顯之」的表現，其歸類於「方正」，即無疑義。

以上的討論，顯示採「堅持某觀念或行為並凸顯之」來解「方正」，可將學者討論中一般難以分類或沒做歸類的篇章，都合理納入，將〈方正〉篇所談的大部分內容包含進去，可通解的範圍更廣，應是一個較適合用來說明〈方正〉篇所謂「方正」意涵的解法。

琇自恃外戚與帝友之特殊身份，而鄙視杜預。劉義慶將此二則放入〈方正篇〉，顯現了當時的人認可這樣的行為與價值取向，反映了方正的新內容、新向度。然而余嘉錫卻認為楊濟、羊琇二人挾貴而驕，不當列於〈方正〉之篇。王世懋也認為此二人不宜列入此篇。余氏、王氏等人持傳統方正之舊義自然與新義出現齟齬之情況」。並引徐芬所指出的符合當時「社會認可的價值取向」、「《世說新語・方正》所反映的『方正』題目的新意」，以及楊穎所指出的「與其以幾個抗顏直諫的例子為基礎去尋找〈方正〉對傳統觀念的繼承，不如換個角度，將〈方正〉綜合考慮，去尋找〈方正〉本身所強調的特質」。分見徐芬：〈再論魏晉南朝的門閥制度——以《世說新語・方正》為切入點〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》36：6（2009.11），頁 102。楊穎：〈《世說新語・方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》1（2010.1），頁 92。

31 見王妙純：〈《世說新語・方正篇》析探〉，頁 158。徐芬：〈再論魏晉南朝的門閥制度——以《世說新語・方正》為切入點〉，頁 102。

32 例如由《晉書・蔡謨傳》所記「謨性方雅」解其「不悅而去」。見劉正浩等著：《新譯世說新語》，頁 282。當然，此意若欲以道德角讀解為不喜王導之狹邪，亦可，亦合此所論「方正」定義，然「不喜狹邪」包含於「個人喜好差異」之解中（故由「喜好差異」看可能更周延），且已受到解讀者的道德角度限制。

三、《世說新語》〈雅量〉篇所謂「雅量」之意涵

（一）〈雅量〉中所包含的「雅量」意涵不只道德方面

「雅量」在今日的詞義裡，主要用於寬容、包容等道德面的意涵，學者的研究主要也由此角度出發。例如廖蔚卿認為，「『雅量』一詞的涵義與指涉，基本上指心性之寬洪厚和」。[33]不過，廖氏亦揭示了「雅量」一詞超出於道德面的其他意涵。他認為：

> 這種內具的才性特質，鑑於行為態度言語容色，構成慎、靜、緩的風度或風貌。是以一個「容」字可以涵括「雅量」的全部：因為「容」即「寬容」；亦即「儀容」。由才性之「寬容」，乃可以「容忍」「容納」「容接」客觀的人或事之善與不善、順與逆、吉與凶；因為能容忍、容納、容接，所以「儀容」「容色」「容貌」等便表現出「從容」「容與」的「容止」，這就構成了名士們的威儀的「閒雅」或異於庸俗的清雅，雅步容與，雅人深致，視為名士風流之骨髓。[34]

其中，對順逆、吉凶的容受，及儀表的閒雅從容，即不完全緊繫於道德意涵。加上廖氏指出，名士的從容威儀「未必盡出於天性」[35]，也就是不僅是心性之寬洪，那麼，〈雅量〉所欲彰顯的「雅量」，其不只有現代一般認知的道德面之意涵，實際上已被留意到。

然而，雖然道德面以外的內容已進入學者的視野，但仍然常見由道德面出發的角度拘束著對於「雅量」的解讀。例如《世說新語譯注》解說〈雅量〉時說：

> 雅量者其志高遠，處世淡泊寧靜：蒙辱不慍、臨危不懼、視財如土、為政寬仁。其最高境界是視死如歸。本篇共 42 章，具體描述了魏晉名士虛懷若谷、超凡脫俗的行迹。但是當感情被強烈觸動，或極哀或狂喜時，卻仍違情悖理地

33 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997），頁 102。

34 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 102-103。

35 參廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 103、109、110 等多處關於雅量未必出於天性、雅量真假、明智面對險惡環境……之討論。

> 強做鎮定，如顧雍之愛子卒而「神氣不變」、謝安見淮上捷報卻「意色舉止不異於常」等，也當作雅量讚賞，則不免受到後人矯情鎮物強作達的非議。[36]

此中，臨危不懼、視財如土、視死如歸等所描述的，應包含了〈雅量〉中未必緊繫於道德或與道德無關的篇章，卻在較強的道德取向的解讀下，運用這些一般使用上與道德較有聯繫的詞語來歸類，並以虛懷若谷、超凡脫俗、矯情鎮物等較有道德評價意味的詞語描述評論之。因此，若能進一步聚焦於這些部分的意涵界定，應可對《世說新語》中的所謂「雅量」有更清楚的瞭解。

（二）〈雅量〉中「雅量」的核心取意

廖蔚卿指出：

> 魏晉名士的雅量不僅是個人才性的外現，也常是因應客觀情境的一種做態，甚而是個人風度的一種修飾，因為雅量是當時人倫品鑒的一個重要品目，論者據以觀人評賞，而別高下。[37]

在這樣的風氣與作用下，主觀因素方面，「除了少數文字敘及名士情性外，《世說》大抵並未敘說其『所以』如此之用心。」「因為仔細探察〈雅量篇〉的描述，可以看出它的重點在於一種雅量的風貌的刻劃。」[38]故關於「雅量」意涵之討論，學者多從《世說》中人物情境之分類著手。例如廖氏之討論，主要就「客觀因素」，在首節及末節介紹庾亮和謝安的表現，並在「世說人物所展現的雅量」一節，分成「特殊境遇」（此中又分「自然」危難及多屬政治性事件的「人事」危難）及「日常生活」（主要是個人與個人間的人事衝突）兩類，兼引〈雅量〉以外的文獻來討論。另外，張慧則將〈雅量〉所記分成「能藏能斂，情感深蘊」、「脫略榮辱，善於忍耐」、「面對險境，處之泰然」、「直面生死，無憂樂懼」、「情懷真率，無累於物」等五類行為導向，並整理魏、西晉、東晉三個時期所屬的人物。[39]曾文樑、許瑞娟亦有依情境分類

---

36 張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》，頁 313。

37 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 139。

38 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 129。

39 張慧：〈論《世說新語‧雅量》與魏晉士人崇尚的人格美〉，《齊齊哈爾大學學報（哲學社會科學版）》7（2017.7），頁 105、106。

之相似討論。[40]此種做法，固然能將〈雅量〉中各章納入分類，並列展示「雅量」的各種呈現，但對於魏晉人所關注的所謂「雅量」之核心意涵，較無直接的界定。所以，以下將就〈雅量〉中的文獻，從四個角度進行討論（人物言行表現、檢視分類疑義篇章、檢視雅量真假問題、〈雅量〉內文所提點的「雅量」意涵），分析歸納出「雅量」的核心意涵。

1、根據言行表現分類探析「雅量」意涵

首先，道德面言行上寬宏大量或不計較他人過失的表現，當然的包含在其基本意涵內。例如：

> 王夷甫嘗屬族人事，經時未行，遇於一處飲燕，因語之曰：「近屬尊事，那得不行？」族人大怒，便舉樏擲其面。夷甫都無言，盥洗畢，牽王丞相臂，與共載去。在車中照鏡語丞相曰：「汝看我眼光，迥出牛背上。」（〈雅量〉8）

> 裴遐在周馥所，馥設主人。遐與人圍棊，馥司馬行酒。遐正戲，不時為飲。司馬恚，因曳遐墜地。遐還坐，舉止如常，顏色不變，復戲如故。王夷甫問遐：「當時何得顏色不異？」答曰：「直是闇當故耳。」（〈雅量〉9）

王衍之例是以之前託辦的事詢問族人，被族人以食盒砸臉，王衍卻沒說什麼，盥洗後牽王丞相臂離去。王衍對王導說自己眼光超出於牛背上，或許如劉孝標所說，「自謂風神英俊不至與人校」。但也可能是被砸臉後有些傷勢，牽扶王導之臂離去，卻還若無其事自我調侃的（或傷後無大礙而興奮地）對王導說眼睛還能看到牛背上。而裴遐之例則是下圍棋沒及時飲用周馥家司馬的勸酒，被生氣的司馬拖墜地，裴遐仍回座繼續下棋，顏色不變。被王衍問時，還說因為自己太糊塗。此類雖常以寬宏大量之類歸類，然而各故事所處情境複雜，由故事中之呈現所見，應即可瞭解這些表現未必是內心的寬宏大量。甚至故事中還可明顯看到根本不是內心的寬宏大量。例如第 42 章羊孚對於王熙、王爽的無禮，雖看似不與計較，但羊孚完全不理睬，「唯腳委几上，詠矚自若」，之後不接受二王好意慰留時還說「向者不得從命，中國尚虛

[40] 曾文樑：〈「世說新語・雅量」試析〉，《輔仁國文學報》18（2002.11），頁 67-93。及許瑞娟：〈魏晉名士之雅量——以「世說新語・雅量」為探討中心〉，《東方人文學誌》4：2（2005.6），頁 49-68。

（肚子仍餓）」，顯示羊孚是打從心中的不悅或輕視。又如 11 章裴邈罵王衍，王衍不動聲色說，那個常以白眼看人的人發作了。王衍此等言語實不見寬容意思。因此，若欲得一較大範圍之歸納，此類或許可改以「遇他人無禮對待不以情緒反應」，來予以歸納描述。[41]

另一類明顯常被提到的是臨危不亂、從容不迫的表現。例如：

> 謝太傅盤桓東山時，與孫興公諸人汎海戲。風起浪涌，孫、王諸人色並遽，便唱使還。太傅神情方王，吟嘯不言。舟人以公貌閑意說，猶去不止。既風轉急，浪猛，諸人皆諠動不坐。公徐云：「如此，將無歸！」眾人即承響而回。於是審其量，足以鎮安朝野。（〈雅量〉28）

> 王子猷、子敬曾俱坐一室，上忽發火。子猷遽走避，不惶取屐；子敬神色恬然，徐喚左右，扶憑而出，不異平常。世以此定二王神宇。（〈雅量〉36）

謝安之例是海上泛舟遇風浪仍貌閑意悅，王獻之則是屋子失火時神色恬然，扶憑而出，不異平常。[42]

若我們將非直接關聯於道德包容意涵的內容與一般歸為道德面的寬宏大量的內容並列而觀予以歸納通則時，則不得不先擺脫道德角度（因為那並非兩類之共同因素），以尋其共通之意涵。就以上兩類例子來看，不論是被辱還是遇險，都可算是一種外在情況的變化。而顏色不異、神色恬然等皆是言行容色與情緒無巨大變化，可說是對這些外在變化有較多容受力之表現。則此應可暫時視為「雅量」之基本意涵。

為尋求一個含括更廣、更可能接近〈雅量〉取意的界定，以下將聚焦於幾個較不易分類，或與日常認知的「雅量」較有差距的例子來討論，以凸顯出「雅量」著

---

41 遇他人無禮對待不以情緒反應之類的例子還有如：褚裒被亭吏移到牛棚住而不以為意（〈雅量〉18）、周顗對周嵩之無理言行笑而答之（〈雅量〉21）、周顗過顧和車邊顧和繼續覓蝨不理並以「此中最是難測地」回應周顗問話（〈雅量〉22）、蔡系報復謝萬移座將謝萬連同座墊舉起擲地而謝萬不以為意（〈雅量〉31）、謝安輕視戴逵而戴逵無為難臉色（〈雅量〉34）、對於王珉的無禮言行謝玄笑著巧妙連結成王珉對於場地主人王薈的無禮（〈雅量〉38）等。

42 臨危不亂之類的例子還有如：嵇康臨刑神氣不變奏廣陵散（〈雅量〉2）、桓溫伏甲設饌想殺謝安，謝安從容引典吟詩，桓溫憚其曠遠乃解兵（〈雅量〉29）等。此外，遇大事故表現鎮定，亦與此類性質有所雷同，例如顧雍知其子去世神色不變（〈雅量〉1）、謝安聞破賊仍下棋如故（〈雅量〉35）等。

重之核心。

睿智不盲動，例如：

> 王戎七歲，嘗與諸小兒遊。看道邊李樹多子折枝。諸兒競走取之，唯戎不動。人問之，答曰：「樹在道邊而多子，此必苦李。」取之，信然。（〈雅量〉4）

王戎不與其他人爭取道邊李，此故事的主旨在於瞭解事實而不盲動，且因年幼而帶有睿智洞察之意。[43]此類其實與上述臨危不亂之類有共通點，亦即睿智不盲動。只是，臨危不亂之類處於即時的危險狀態，情境有所不同。此外，上述遇他人無禮對待不以情緒反應（言行表現寬宏大量）之類，在未必是心態上真的寬宏大量之下，不以情緒反應其實也與睿智不盲動有所關聯。而睿智不盲動，連結著因洞察而產生的心中坦然。此種心中自有分寸的坦然，亦可從〈雅量〉其他類型的故事中略見其意。例如，不在意情境狀態之異同變化：

> 過江初，拜官，輿飾供饌。羊曼拜丹陽尹，客來蚤者，並得佳設。日晏漸罄，不復及精，隨客早晚，不問貴賤。羊固拜臨海，竟日皆美供。雖晚至，亦獲盛饌。時論以固之豐華，不如曼之真率。（〈雅量〉20）

關於拜官要提供給賀客酒食一事，羊曼所提供的酒食由早至晚漸罄漸不精，而羊固整天美供。《世說新語》所留意的「時論」較為肯定羊曼，並謂其「真率」，則其所肯定的「雅量」，含有面對事件狀態轉變（酒食由早而晚變差）而心中坦然之意，並以「率真」解釋其所以能坦然的心中分寸。[44]另外，心中的坦然，也可能與不執著於某事物有關。〈雅量〉中亦涉及此類。

不拘執於某事物，例如：

> 劉慶孫在太傅府，于時人士，多為所構。唯庾子嵩縱心事外，無迹可閒。後以其性儉家富，說太傅令換千萬，冀其有吝，於此可乘。太傅於眾坐中問庾，庾時頹然已醉，幘墜几上，以頭就穿取，徐答云：「下官家故可有兩婆千萬，隨公所取。」於是乃服。後有人向庾道此，庾曰：「可謂以小人之慮，度君子

[43] 此與王戎七歲觀虎而不懼欄中老虎攀欄震吼故事（〈雅量〉5）之意旨相同。

[44] 不在意情境狀態之異同變化、心中坦然之類的例還有如郗鑒選婿，王羲之在東廂坦腹臥如不聞而被選上（〈雅量〉19）、庾翼表演騎馬給岳母看，兩圈就摔下來，不以為意，不好面子（〈雅量〉24）等。

之心。」(〈雅量〉10)

故事中，劉興試圖趁庾敳醉時可能顯露吝嗇之心而趁機構陷罪狀，但庾敳醉時的自然反應卻是答應借大額的錢，顯示庾敳可能真的不吝嗇，也因此沒落入司馬越聽劉興計所設的陷阱。〈雅量〉此章所取之意是對於金錢的大方，更精確的說，是不拘執於金錢，以致心不被拘束而可寬鬆順物，免於災禍。[45]不過，有趣的是，一樣在〈雅量〉之列，《世說新語》也將看似拘執於某事物的人物事蹟納入。例如下一則，對於己之喜好，不在意他人的批評眼光：

> 祖士少好財，阮遙集好屐，並恒自經營，同是一累，而未判得失。人有詣祖，見料視財物。客至，屏當未盡，餘兩小篋箸背後，傾身障之，意未能平。或有詣阮，見自吹火蠟屐，因歎曰：「未知一生當箸幾量屐？」神色閑暢。於是勝負始分。(〈雅量〉15)

此故事中不論是祖約或阮孚，應皆屬對某事物有所執著的人（故事中也說「同是一累」)。同樣看似有所執著，而《世說》取之對比，著意的差別處則在於兩人面對他人時的不同態度。祖約好財，盤點財物時怕別人看到；而阮孚好屐，賞玩時神色閒暢。相較於祖約拘執於他人之眼光，阮孚沈浸於己之喜好而不在意他人之看法，由此而被《世說》肯定（「勝負始分」)。如此，則《世說》「雅量」之意旨，仍同前例所述，不拘執於某事物。在此例中，阮孚擁抱生命中的感受（喜好屐)，不拘執的事物是他人的評價。因此，而能表現出「神色閑暢」，所以亦有同於前幾例談到的心中坦然之意。而且，在此例中，故事主要內容之好財或好屐不太屬於一般道德面的正面，且癖好於某事物似乎也難以與所謂「雅量」的意涵連結，則藉此例之探析，恰可有助於進一步釐清「雅量」所重之意涵，並明顯可見不宜以道德上的分類來理解〈雅量〉各章。

除這幾類以外，〈雅量〉中另有幾類亦指出與不拘執、坦然、不盲動等性質上相關或相似的意涵。例如，氣度恢弘寬鬆：

---

[45] 不拘執於某事物之類的例子還有例如謝奉免官東還途中遇謝安，謝安欲慰其失官而謝奉不談此事，不在意一般人所在意、遺憾的失官之事（〈雅量〉33）等。

王夷甫長裴成公四歲，不與相知。時共集一處，皆當時名士，謂王曰：「裴令令望何足計！」王便卿裴。裴曰：「自可全君雅志。」（〈雅量〉12）

不輕舉止：

庾太尉風儀偉長，不輕舉止，時人皆以為假。亮有大兒數歲，雅重之質，便自如此，人知是天性。溫太真嘗隱慢怛之，此兒神色恬然，乃徐跪曰：「君侯何以為此？」論者謂不減亮。蘇峻時遇害。或云：「見阿恭，知元規非假。」（〈雅量〉17）

無待：

郗嘉賓欽崇釋道安德問，餉米千斛，修書累紙，意寄殷勤。道安答直云：「損米。」愈覺有待之為煩。（〈雅量〉32）

志向宏大毫不憂懼：

苻堅遊魂近境，謝太傅謂子敬曰：「可將當軸，了其此處。」（〈雅量〉37）

第 12 章王衍以卿稱裴頠表示親近，以化解他人拿王與裴比較來看輕裴頠，主旨在於無狹隘的比較高低之心，氣度恢弘。[46] 17 章庾亮兒被戲弄而無劇烈情緒或言行容色之反應，仍然神色恬然，舉止從容。32 章道安對於郗超贈米修書之殷勤只以極簡的「損米」二字回覆，《世說》並補充以無所依待（「有待之為煩」）肯定之。37 章言談表達「可擒其領袖，了其此處之游魂」[47]之意，意旨在於志向宏大、毫不憂懼。這幾類皆含有不拘執、坦然、不盲動等意涵，只是故事的具體事物有所不同，從氣度恢弘寬鬆、無待、不輕舉止、乃至加上了更積極的志向宏大毫不憂懼等不同於前述例子的角度描述之。

除此之外，所謂「雅量」，其更細緻、更有士人文雅意味的表現，還有風雅言行一類。如下例，以風雅之言行容色應對不喜歡的事物：

太元末，長星見，孝武心甚惡之。夜，華林園中飲酒，舉梧屬星云：「長星！

[46] 另外，王導面對政治鬥爭時表現出寬容不爭的言行（〈雅量〉13），以及王導以寬容寬鬆態度處理政事（〈雅量〉14），也可概略歸為氣度恢弘寬鬆之類。

[47] 楊勇：《世說新語校箋》，頁 341。

勸爾一桮酒。自古何時有萬歲天子？」(〈雅量〉40)

晉孝武帝見長星甚惡之，而向長星勸酒，說自古何時有萬歲天子。從某角度說，可說是以風雅之言行應對不喜歡的事物。[48]此類還有例如：

殷荊州有所識，作賦，是束晳慢戲之流。殷甚以為有才，語王恭：「適見新文，甚可觀。」便於手巾函中出之。王讀，殷笑之不自勝。王看竟，既不笑，亦不言好惡，但以如意帖之而已。殷悵然自失。(〈雅量〉41)

殷仲堪拿一篇輕佻諧謔之流的賦給王恭看，王恭雖不喜，但不笑也不評論，只用如意撫平文稿。此類或與道德上的禮節、身份有關，或與高傲自視有關，但其共通的「面對不喜歡的事物時，以風雅言行容色來表現」，應是歸類於「雅量」的原因。而在面對不喜歡的事物時，能如此表現，心中應有相應的睿智（或說理性），且某些情況或許也連結著心中的坦然。

2、由分類上有疑義的篇章檢視「雅量」意涵

除了由〈雅量〉各章內容之言行表現直接分類討論外，還可由以下幾個面向的觀察，輔助瞭解「雅量」之意涵。以下將分述之。此處先由採錄之逸文應歸屬於何篇之疑義觀察之。

楊勇《世說新語校箋》之〈雅量〉有第 43 章，其文為：

劉越石為胡騎所圍數重，城中窘迫無計。劉始夕，乘月登樓清嘯，胡賊聞之，皆棲然長歎。中夜奏胡笳，賊皆流涕歔欷，人有懷土之切。向晚，又吹，賊並棄圍而散走。或云是劉道真。(〈雅量〉43)

楊勇按語云「右條正文、注文，宋本皆無，《考異》有，並云：『右前卷所無，邵本收在〈雅量門〉。』今據錄，姑繫于此。然度其文意，又當置於〈巧藝篇〉是也。」[49]

[48] 事實上，舉杯屬星這種動作，很難說完全沒有感慨惆悵的情懷，如此，也就較難說他是對死生存亡不介懷，也就不完全可用坦然來界定「雅量」在這章中所取的意思。然而，若沒有一定程度的「坦然」，也很難自然做出這樣的表現。另外，廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 117，則解為「以一種自我嘲諷的語言展現他的雅量」，此解雖以自我嘲諷說此言行，但其呈現的方式確實也可以風雅稱之，且能做出自我嘲諷，也不能說對此事沒有一定程度的睿智洞見。

[49] 楊勇：《世說新語校箋》，頁 345。

然若以前面討論的觀點觀之，此故事中，劉琨被胡騎包圍，晚上運用清嘯及奏胡笳，使敵兵感傷思鄉而撤圍，明顯屬於遇突發危險時睿智而鎮靜處理之例。可見早先收於〈雅量〉，當亦肯認「雅量」中含此意涵。而《世說》所錄篇章兼攝不同類別之內容乃為常態，編者於各章就其所重之面向予以歸類，由此章之亦可歸類於〈巧藝〉卻選擇歸類於〈雅量〉，正顯示遇險時睿智鎮定處理乃「雅量」意涵之重要內容之一。

3、由雅量之真假問題檢視〈雅量〉取意之重點

若關注道德，或與道德面向或現實利害有所連結，則於探析「雅量」時容易連結到雅量真假的討論。雅量的真假雖亦為值得討論的議題之一，且當時之人亦有留意[50]，然而，由〈雅量〉文本觀之，言行容色與內心狀態的即時及完全之一致性（特別是道德面向的一致性）問題——亦即所謂真假問題，並非《世說》所關注的重點。例如前引第 17 章，當時的論者根據庾亮之子在此情境既能表現出此般言行容色，便論定庾亮不假。以這樣的證據論定真假，證據力其實薄弱，顯示出實際上著重的是表現出來言行。又如第 1 章顧雍知其子去世，下棋神色不變，但以爪掐掌。以及第 35 章謝安知謝玄破苻堅仍下棋如故神色如常，《晉書》記載其下完棋後「還內，過戶限，心喜甚，不覺屐齒之折」。[51]此類皆顯示內心的即時狀態有坦然／睿智／理性一面，也有情緒起伏一面，並非完全的與坦然鎮靜的言行表現一致，以致《晉書》謝安這段故事中說「其矯情鎮物如此」。然而，此皆入〈雅量〉之列，可見真假問題並非「雅量」所關心的重點。又例如第 13 章王導以回歸平民不與爭之寬容言語回應庾亮將東下（廢黜王導）的傳言。在政治鬥爭激烈且往往攸關身家性命安危的現實中，這種衡量客觀情勢、依於理性判斷的外在言行表現，是心中某種睿智／自信態度的反應，但心中是否另有其他聲音[52]，此文獻中並不涉及，僅就其言行表現之特性而列於〈雅量〉中。再如前論 42 章之例，羊孚不以情緒反應對方的無禮對待，言行看似

[50] 例如〈雅量〉17 庾亮兒事。又，廖蔚卿並引〈容止〉、〈假譎〉、〈儉嗇〉等篇內容，將真假問題連結利害得失而論。見廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 103-105。

[51] 唐・房玄齡等撰：〈列傳第四十九・謝安〉，《晉書》（北京：中華書局，2008），卷 79，頁 2075。

[52] 心中往往有其他聲音，例如王導曾在大風揚塵以扇拂塵時，藉機批評庾亮「塵汙人」（見〈輕詆〉4）。

坦然寬容，但根據羊孚自己所言，乃因於肚子還沒吃飽，明顯無關於道德上的坦然寬容，且前後舉止輕慢對方甚至可算是道德上的負面。[53]故亦不以所謂真假為其重點，而以其言行表現之合於「雅量」的特色而列入〈雅量〉。綜此數例觀之，可見真假問題不是「雅量」著重之處，「雅量」的重點在於表現出來的言行容色。故探析「雅量」意涵時，不宜採取道德的角度解之，也不用側重所謂真假的角度來界定歸類。[54]且若進一步探究，若內心有無道德上的寬容，以及內心是否全然坦然自然不激動等等不在「雅量」的著重處時，我們甚至可以說，合於雅量的這些言行容色，因其基本上由其心中合於「雅量」的某部分想法、態度所驅動，就算這些想法、態度不是其心中想法、態度的全部，但就這部分與其表現的言行容色來講，它是內外一致的。也就是說，當士人們肯定此且勉力往此方向做時[55]，其實「假」的問題意義不大。真假的問題往往是立足於道德關切，或以內心狀態之「全部」須與言行容色完全一致為標準而產生的問題。它其實不在〈雅量〉中界定「雅量」時所關切的問題中。

另外，綜合各例，在不限於道德角度且僅就其合於坦然、從容、寬鬆等「雅量」言行的內心部分來看，外在言行所反映的心中合於雅量的部分，它的坦然、從容或寬鬆，不一定是道德性的（甚至可能違反道德，例如高傲輕物或所謂的矯情），這種坦然是睿智之下對於事情如何處理自有定見的坦然。雖心中或許也有情緒、意願、

---

53 前人亦有如此之評，例如王世懋云：此等語，亦傷「雅量」。見劉強：《世說新語會評》，頁 226。

54 故廖蔚卿雖談到，「名士們的從容的威儀，亦未必盡出於『天性』的雅量之質。」「其中亦有偽飾，並非全然由於德性。」甚至認為，「名士們優雅從容的風貌，頗多出於偽作，因為面對得失利害，有時不能不以容忍、從容的謹慎態度加以應付，這樣的政治周旋，非出於天性。」但是也認為，「對於名士雅量的觀察與分析，並非純然可以由德性概括的。」觀廖氏該文前後文意，概略是認為若從人物欣賞的角度觀之，雖有偽飾（不合德性），仍可欣賞，不礙其列入〈雅量〉。以上分參廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 103、147、104、104。

55 〈雅量〉1 顧雍知子去世，雖以爪掐掌，非自然地神色不變，但就其自歎「已無延陵之高，豈可有喪明之責」觀之，可知從容應變為其肯定之方向，且盡力去做到。羅宗強亦指出，「在關鍵的場合，能夠從容鎮定，不是矯飾者所能做到的。這實在是一種文化心態的產物。其時的士人，既然把優雅從容看做是一種名士風度的標誌，處處表現出從容優雅便成為修身之一內容，看似風度，其實是一種精神境界。」「這種風度成為一種被普遍崇尚與仿效的風尚，前此是從未有過的。它的出現，乃是一種精神境界的產物。東晉士人既追求寧靜高逸的精神境界，則在舉止上追求瀟灑風流，而且表現出從容優雅，便也就是很自然的事。」羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》（杭州：浙江人民出版社，1991），頁 304、305。

傲氣等互相影響的部分，但在對此事自有定見的坦然中，以此部分表現於言行容色，而成為〈雅量〉要凸顯其所要凸顯的特色時所選擇的故事。

4、〈雅量〉內文所提點的「雅量」重要意涵

〈雅量〉中有幾章在內文中較明確地點出了「雅量」所重的幾個意涵。例如第 28 章謝安泛海遇風浪，文中提到「於是審其量，足以鎮安朝野」。則所謂的「量」，應指鎮定、從容。又例如第 34 章，謝安輕視戴逵，只與他談琴與書，戴逵無為難臉色且越談越妙，謝安「悠然知其量」。[56]則所謂的「量」，除了面對他人之輕視對待不以情緒反應外，應還包含學識涵養的表現，亦即包含了自信從容及具體的文化素養。又例如第 32 章，道安對郗超之贈米贈書僅以「損米」二字回應，文末評以「愈覺有待之為煩」，則「無待」的方向應為「雅量」所重。而本論文前面所談到的不拘執於某事物、不在意情境狀態之異同變化、不在意他人的批評眼光、氣度恢弘寬鬆等類，所具有的坦然、從容、不執著等，與無待的方向應是相同的。

5、「雅量」的核心意涵

根據以上的討論，「雅量」所涉及的各意涵元素大致包含了遇他人無禮對待不以情緒反應、臨危不驚、睿智不盲動、不在意情境狀態之異同變化、不拘執於某事物（對金錢大方／不談世俗都會在意遺憾的失官之事）、不在意他人的批評眼光、氣度恢弘寬鬆、不輕舉止、無待、志向宏大毫不憂懼、以風雅之言行容色應對不喜歡的事物等。大致而言，皆不因外在特殊的人事物或人事物的特殊變化而干擾其言行容色呈現。若進一步將「雅量」所涉及的各意涵元素做一較細緻的整合性描述，〈雅量〉中所取的「雅量」之意大致為：「對於所面對的人事物情境（之差異／變化）能以睿智加上較寬大寬鬆而不拘束、不執拗的心來應對。換個角度說，其呈現為情緒面與／或道德面的弘大容受力，而展現出坦然從容、不受限於世俗、不劇烈反應……之風雅言行容色。」其中，宏大的容受力及態度的從容，與識見、洞察力所帶來的自

56 「戴公從東出，謝太傅往看之。謝本輕戴，見但與論琴書。戴既無吝色，而談琴書愈妙。謝悠然知其量。」（〈雅量〉34）

信有關係，故乃以睿智為其來源。而，有睿智者若無宏大容受力，無法呈現出「雅量」所談的言行容色及效果，亦難稱有所謂睿智。故睿智與宏大的容受力二者實須兼具。而此不限於道德面的宏大的容受力乃「雅量」之核心，也就是「量」，而睿智之下的坦然自信表現於儀容之從容優雅，則是表現上一併伴隨的追求。

四、「方正」、「雅量」意涵所呈現的現象及其意義

《世說新語》「方正」、「雅量」所具之特別意涵，及其所反映的相關意義，實呈現了、代表了魏晉思想文化的某些特色。以下取幾點略做討論。

（一）〈方正〉〈雅量〉之取意不由道德面切入

由以上之討論可知，〈方正〉、〈雅量〉所取的「方正」、「雅量」不是以道德為其觀察的切入面向，當然所採錄的內容也就超出於道德分類之外。《世說新語》中〈方正〉、〈雅量〉之內容不受限於狹隘的道德原則，而現代人受儒學觀念影響用了較多的道德觀念去解讀現代理解中屬於道德詞語的篇名，容易導致篇名與內容在理解上的落差。且若在偏重道德角度之理解下，雖可採意義轉變或擴大範圍之說，以增加類別的方式增廣「方正」、「雅量」的定義範圍，避免掉由道德來分類所產生的無法系統性納入的問題，但畢竟難以取得一致性，仍有所不足。例如〈方正〉中以道德解之不通的不交非類、門第因素、鬼神觀念等類，或〈雅量〉中無關於道德的睿智不盲動、臨危不亂等類，以及言行有損道德的內容，這些都難以在道德視角理解下的「方正」、「雅量」中得到一致性的說明。因此，須探索出《世說新語》〈方正〉、〈雅量〉所採取的角度，方能適當理解之。前述「方正」、「雅量」意涵之討論與界定，則是可能的理解路徑之一。

（二）《世說新語》可視為儒家體制下具道家旨趣的「人物鑑賞」分類彙編

《世說新語》一般被視為呈現玄學時期人物韻味的典籍，然而，其確切的性質，並非全然的道家傾向，實際上乃儒家體制下具道家旨趣的人物鑑賞彙編。此觀點，分由以下幾點來做說明。

1、《世說新語》中篇名用詞與道德有關但內容不限於道德評價的其他例子

除了〈方正〉、〈雅量〉之外，《世說新語》中尚有多篇類似的情況，篇名用詞與道德有關，但內容不狹隘地限於道德評價。

其中，篇名明顯偏向道德正面詞語的例子，如〈德行〉、〈規箴〉、〈賢媛〉等，其內容除了道德上正面評價的事例以外，尚包含不少未必歸類於道德判斷的內容。例如〈德行〉34 的褚裒具四時之氣[57]，〈德行〉36 中謝安之重身教。[58]〈規箴〉則有王衍婦試使他講錢字[59]、陸玩拜司空有人譏諷（或期勉）之[60]之類，不盡屬道德規勸之類。至於〈賢媛〉中對女性的讚許，不同於儒家傳統僅著重於遵循禮教，有相當篇幅強調的是女性的才智與勇氣[61]，所謂的「賢」已經不限於道德面向。[62]

其次，篇名偏向道德負面詞語的例子，如〈任誕〉、〈簡傲〉、〈假譎〉、〈儉嗇〉、〈汰侈〉、〈讒險〉、〈尤悔〉、〈紕漏〉、〈惑溺〉等，這幾篇內容重在描述現象，不在

---

57 「謝太傅絕重褚公，常稱：『褚季野雖不言，而四時之氣亦備。』」（〈德行〉34）

58 「謝公夫人教兒，問太傅：『那得初不見君教兒？』答曰：『我常自教兒。』」（〈德行〉36）此中有非形式的言說之教之意，亦即身教。但未必皆為道德意涵的身教，而是包含無時無刻的言行舉止示範與種種機緣運用。

59 「王夷甫雅尚玄遠常嫉其婦貪濁，口未嘗言『錢』」。婦欲試之，令婢以錢遶床，不得行。夷甫晨起，見錢閡行，呼婢曰：『舉卻阿堵物。』」（〈規箴〉9）王衍雖嫉其婦貪濁，但此章中規箴發起人是王衍之婦，目的是「試」使王衍改變，而王衍乃被動反應，並無歸責、究責、規勸其婦之意，故此章中二人之間的互動重點不在道德意涵。

60 「陸玩拜司空，有人詣之，索美酒，得，便自起，瀉箸梁柱間，祝曰：『當今乏才，以爾為柱石之用，莫傾人棟梁。』玩笑曰：『戢卿良箴。』」（〈規箴〉17）

61 例如〈賢媛〉6（許允婦評其夫好色使之相敬重）、9（王廣婦反駁其夫說她神色卑下）、11（山濤妻夜觀嵇康阮籍與山濤談論）、21（桓溫妻欲殺溫寵妾李勢之妹，她毫無懼色）、22（庾希弟庾友的媳婦向桓溫求情饒庾友）、24（桓沖婦給新衣巧應對）等。

62 「賢媛篇所以會以『賢』名篇，實因其在著眼於『婦德』之餘，同時也具『才性』考量之故。因而，其『德』、『才』之間，不僅不再是齟齬對立的兩極，而且還具有相互依存、彼此對話的密切關係。」梅家玲：〈依違於婦德與才性之間：《世說新語‧賢媛篇》的女性風貌〉，《婦女與兩性學刊》8（1997.4），頁 23。

道德批判。所呈現出來的內容，有些不僅不是批判，甚至反而有欣賞之意。例如〈任誕〉首章標舉言行越禮荒誕的代表人物為「竹林七『賢』」，則〈任誕〉各章記述帶有某種肯定或鑑賞之意，不言可喻。〈簡傲〉中如阮籍「箕踞嘯歌，酣放自若」、鍾會「聞所聞而來，見所見而去」[63]等皆明顯無道德負面意涵。〈假譎〉中的曹操、王羲之、庾亮之例，凸顯的是機智的形象，無明顯批判詭詐之意。〈儉嗇〉中的吝嗇原本是道德的負面，此篇內容「『以顯示代講述』的戲劇式呈現」[64]，將通常的批判轉變為留給讀者自行賞析評價。和嶠、王戎之例皆如此。[65]〈汰侈〉中亦將道德負面的驕縱奢侈寫成好似讓讀者觀覽上流社會的競富炫耀。如石崇、王濟、王愷等之例。[66]〈讒險〉四章對於主角也未做直接的道德批評，著重於呈現其言行特色，例如王澄的形散朗內勁狹、袁悅的喜好《戰國策》、王國寶阻孝武帝見王珣時所用的巧言、殷仲堪採王珣計破王緒饞言等[67]皆是。〈尤悔〉重點不在對於過錯、悔恨的道德批判。其中多篇對於一般歸類為道德上的過錯，在行文中並無道德批判，重在情境的描述。[68]有些篇章則是對後悔、遺憾的情感有所凸顯。[69]〈紕漏〉中所談亦非道德指責，例如有些將之記載成趣聞性質的疏失[70]，有些因未明事由或一時疏忽講錯話[71]等，著重在呈

63 見〈簡傲〉1 及 3。

64 此指「《世說》敘事文字中，屬於敘事者的綜論性評述並不多。絕大多數，敘事者都是以『戲劇搬演』的方式，讓被敘述的主角以自己的聲音、自己的動作，在有限文字中展現他們的情感、意志和風姿。……意味著：敘事者力圖自作品中抽離自我主觀陳述，轉而化作品為劇場，讓當事者自行『演出』屬於自己的角色。因而，讀者在《世說》文字中所看到的，往往是主體人物的現場立即表演，而不是敘事者的間接轉述。」梅家玲：《世說新語的語言與敘事》（臺北：里仁書局，2004），第七章〈世說新語的敘事藝術〉，頁 216。

65 例如〈儉嗇〉1、2、3、4、5。

66 參見〈汰侈〉1 至〈汰侈〉9。

67 見〈讒險〉1 至 4。

68 例如桓溫認為就算不能流芳後世，也能做到遺臭萬年（〈尤悔〉13）、好脾氣的謝安，在窘迫危急時也會聲色俱厲地發脾氣（〈尤悔〉14）、簡文帝見稻田不識（〈尤悔〉15）、溫嶠的違逆母親絕裾而去（〈尤悔〉9）等。

69 例如王敦追悔周顗事（〈尤悔〉8 及 6）、晉明帝聽知晉朝得天下的原因（〈尤悔〉7）、阮裕兒死（〈尤悔〉11）等。

70 例如王敦吃澡豆事（〈紕漏〉1）、蔡謨吃彭蜞上吐下瀉（〈紕漏〉3）、虞嘯父答非所問（〈紕漏〉7）等。

71 例如晉元帝問賀循孫皓曾截一賀頭事（〈紕漏〉2）、謝朗不知其父曾上屋燻鼠而戲笑此事（〈紕漏〉

現其中人物面對事情所反應的言行。〈惑溺〉中所記皆為對女子的愛寵。不僅對於為得一女子攻鄰、翻牆私通、干政收賄這類傳統道德中多受批評的負面事情僅予描述而無批判[72]，對於現代所認可的表達情愛之親暱行為，《世說》中的敘述也帶有肯定、欣賞之意。[73]

概言之，雖然書內各章各主角表現這些言行的因由或意圖不一[74]，但從編書者的角度來看，僅就人物所呈現之言行容色來做選擇的判斷，採錄編者認為值得一觀的言行，其中甚多內容不限於一般倫理道德所肯定的狹小範圍。《世說新語》中的篇名僅為儒家體制中社會上一般認知的分類，借用於指出一種觀察的角度，並非以這些項目的道德是非做為選擇的判斷與書寫內容。其內容不被道德所限定，多有越出於一般道德規範之外者。

2、篇名分類方式及其意涵轉變呈現出儒家道德框架下之人格類型分化與典型轉變

陳寅恪曾指出，《世說新語》「分門別類，以孔門四科即德行、言語、政事、文學，及識鑒、賞譽、品藻等為目，乃東漢名士品題人倫之遺意。」[75]而且，如逯耀東所指出的，這些品題，因「儒家思想衰退，士人追求的儒家理想人格做層次分化」，以及「司馬氏家族與曹氏政權的政治鬥爭，玄學的興起，使個人的個性完全和儒家道德規範分離，形成個人個性完全解放」，出現「與儒家道德規範完全不同的個性新類型」，而形成《世說新語》中的 36 個分類。此為：

> 漢晉之際政治、思想轉變期間交互影響下的產物，《世說新語》所表現的，正是個人脫離儒家理想人格後，形成與儒家道德規範不同新類型的發展史。由於新個性類型的出現，對人物的評價也產生了新的價值觀念，形成魏晉人物

5）、晉孝武帝不知殷仲堪父病中誤以床下蟻動為牛鬥而以此問殷仲堪（〈紕漏〉6）等。

72 依序為〈惑溺〉1、5、7。

73 如〈惑溺〉2 荀粲以身熨病婦、6 王戎婦暱稱王戎為卿。

74 例如情境中情感的放任流露、刻意凸顯個人特質或思想態度、試圖達成某些政治目的等多種因素。

75 陳寅恪：〈論陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981），頁 180。

傳記選擇材料新的標準。[76]

此現象，從《世說新語》篇名類別之多樣，不再限定於少數幾種道德標準，可得到直接的觀察。本文所指出的各篇內容不受限於篇名所慣用的道德意涵（亦即篇名意涵有所轉變），則更可做為人格分類與各類典型之處於打破既有框架而處於轉變、浮動狀態的一個重要觀察。

另外，《世說新語》之編排，在孔門四科之後緊接著就是〈方正〉、〈雅量〉。此二篇篇名與道德有關，或者常歸於道德門類之下，卻不是併在〈德行〉篇中，表示有所差別。[77]編排的形式次序顯示出以儒家為起始點的區分、延伸，以及對於「方正」、「雅量」之重視，而且顯示將「方正」、「雅量」視為以孔門四科之名目為起點的分類編排下，最接近儒家系統的類別，或視為由儒家分化出來予以強調的類別，並以之做為評價人物高下的新標準之一。[78]此現象亦是人格類型分化、分類界線浮動飄移的一個觀察點。

此外，不僅文獻分類之內容不受限於道德是非，在人物的具體言行表現上所呈現的道德成分錯綜複雜，亦可視為此時期人格類型分化、言行典型在轉移調整的現象之一。一些從儒家角度看的正面與負面言行，錯亂地或矛盾地摻雜在同一個人的身上，並被以非批評的角度記載、欣賞。例如王戎的吝嗇和雅量[79]、嵇康的氣量宏大

---

[76] 參見逯耀東：〈《世說新語》與魏晉史學〉，《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書股份有限公司，2000），頁 191-192。

[77] 廖蔚卿辨析君子德行和雅量之差別時說，「《世說》之三十六類，是取孔門四科為綱，而據名士才性風格之異及其高下加以分目，不是漫無依歸的。於雅量一目，自應歸屬於德行一科之下。然而魏晉名士的雅量，是否與孔門德行完全相符？」顧雍的「『豁情散哀』，是一種德行的修養，人倫品鑒所欣賞的，仍在於他的『顏色自若』的風貌之美，而非德性為主的，否則，此條故事將錄入〈德行篇〉了。」概言之，「孔門君子之雅量是德性的涵養」，「名士雅量是美的品質的展現」。分見廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 100、133、134、131。

[78] 以「雅量」為例，廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 133，提及：「名士的雅量是人倫品鑒的一個項目，而人倫品鑒是一種美的鑑賞，並非以孔門君子之善惡為標準的。」〈雅量〉36 中，以遇火時鎮靜與否之別評價王徽之、王獻之，即是一例。另參見許瑞娟：〈魏晉名士之雅量——以「世說新語・雅量」為探討中心〉，頁 64。曾文樑：〈「世說新語・雅量」試析〉，頁 87-90。

[79] 參見〈雅量〉4、6 及〈儉嗇〉2、3、4、5 等。

及不露喜怒之色卻待人高傲易得罪人[80]、阮籍的大醉避禍、不臧否人物和反對兒子放誕卻白眼看人、違反禮教等高傲怪誕言行[81]……等，皆為此類。[82]

3、對於各類型人物特色之凸顯非做為道德借鑑而是為了觀覽品評

將《世說》視為一種人物之觀覽、欣賞用途的作品，雖是不少學者所留意者[83]，然而，或因篇目道德名稱，以及由孔門四科為首漸次入負面性質的篇名排列方式，或者由於學者所處時代背景之關係，也有學者偏向從道德教化的角度解讀《世說新語》。[84]本研究指出，〈方正〉、〈雅量〉及篇名帶有倫理道德意涵的其他各篇，其內容不拘泥於道德批判，不狹隘地受限於道德原則，而是凸出某些方面的人格特性，並多見非道德面向的品評，這些正可做為此書欣賞人物的傾向多於道德教化的傾向的一個佐證說明。而這種重在欣賞不重在道德批判的現象，除了與當時儒家倫理道德思想無法全面籠罩及玄學思想潮流（道家思想影響，見後論）有關，也應與前述人格類型分化、言行典型轉移的變動期間，非某種人格類型立於一尊、未因此造成約制及統一仿效有關。人們對這些不同人格類型或言行面向的態度是欣賞與不限於單一角度的品評，並在此中摸索、探尋自我在此亂世中自處與應世之道。若就此而言，也未嘗不可說是在重新界定新的所謂「道德」。這種新「道德」，就不僅只有倫理學意義的善惡，還具有美學意義的優劣高低。

---

80 參見〈雅量〉2、〈德行〉16 及〈簡傲〉3、〈品藻〉31 等。

81 參見〈任誕〉13 及〈任誕〉7、8、9、11、〈簡傲〉1，以及參唐・房玄齡等撰：〈列傳第十九・阮籍〉，《晉書》，卷 49，頁 1359-1362。

82 另參考羅永吉：〈苦悶的曠達者——老莊思想與《世說新語》中的竹林七賢〉，《弘光學報》66（2012.6），頁 78-95。

83 例如魯迅認為《世說》之類屬「遠實用而近娛樂」。魯迅：《中國小說史略》（臺北：里仁書局，1992），頁 51。梅家玲亦認為，《世說》以獨特風貌或互相讚譽、詆斥來呈現當時各種人物之生命姿態與形相，「皆出之以纂述者的賞析態度。」梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，頁 209。

84 例如楊勇認為《世說新語》有「導揚仁風」之意，其內容「獎善退惡，用旨分明」。又例如余嘉錫《世說新語箋疏》中許多的評論對道德面向有所著重。楊勇：〈自序〉，《世說新語校箋》，頁 5。又例如唐君毅雖認為「《世說新語》，乃代表魏晉以降人對人之表現才德性情之事，有多方面之包容、了解、品鑒、讚賞之書」，卻也認為儉嗇、汰侈等多篇是「記人之不德之事與情，唯足資談助為鑑戒者」，基本上仍未脫道德的立場，只是納入了對任情越禮的包容。唐君毅：《中國哲學原論・原道篇二》（臺北：學生書局，1986），頁 234-235。

4、《世說新語》之描寫與編錄具有道家思想特色

《世說新語》內容所涵蓋的主要時期是以玄學為特色的魏晉時期，而書中篇名取意不侷限於道德角度，其重點在於人物之欣賞。多類型的性格及言行面向之呈現，似成一幅人物個性的光譜。此種現象，實符合玄學盛行下道家思想的一些觀點，茲略舉數端觀之：（1）道家非以道德社會為其努力標的，涉及仁義禮智的討論往往著重於批判其負面效應，並不著重區別道德是非的論述，而《世說》之敘述不著重於道德角度，與此相合。（2）《世說》中的人物言行分類形成一種光譜式的呈現，在不採道德批判角度切入的情況下，道德上被歸類為甚好或甚壞的皆在其分類欣賞的範圍之內，各從其所呈現的特色欣賞之，此與《莊子》「齊物」之泯除是非、「以道觀之」的觀念相契合。且從文獻上來看，《世說》中這種「檇、梨、橘、柚，各有其美」的觀念，也可明顯看出是由《莊子》借用而來。[85]（3）相較於儒家較著重個人適當地納入群體生活，道家傾向於著重個人的全生保身與生活愜意。魏晉個人意識提高[86]，亦是此道家思想之一種呈現。而個人意識的提高，反映出來的一個面向是對於個人的著重，則《世說新語》描繪個人言行、凸顯個人個性、用以欣賞品評，這樣的書寫特色，亦可說是具有道家思想傾向。

綜觀以上各點所述，《世說新語》雖包含了一些具有道德意涵的篇名，但其取意超出道德義涵，成一光譜式的人格類型與言行面向之分類，用於欣賞品評。雖然其內人物的言行目的未必皆是道家旨趣，但《世說》取材描寫與編錄上具道家思想的

---

85 〈品藻〉第 87 條：桓玄問劉太常曰：「我何如謝太傅？」劉答曰：「公高，太傅深。」又曰：「何如賢舅子敬？」答曰：「檇、梨、橘、柚，各有其美。」檇梨橘柚之意實借自《莊子》〈天運〉中所云：「譬三皇五帝之禮義法度，其猶柤梨橘柚邪！其味相反而皆可於口。」只是《莊子》中的主旨是「禮義法度者，應時而變者也」，參清・郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁 514-515，強調制度無固定的好形式，《世說》轉用於說明各種人格特色各具其美，且此觀念實際應用於《世說》中各處。

86 「今魏晉南朝三百年學術思想，亦可以一言蔽之，曰『個人自我之覺醒』是已。」錢穆：《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 150。另可參見余英時：〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，收入余英時著，程嫩生、羅群等譯：《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版事業公司，2008），頁 23-58、余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版事業公司，1980），頁 205-327。

特色。另一方面，《世說新語》各篇所用之篇名與列於上、中、下卷的大致排列也儼然是以孔門四科為首的道德觀念下的高低（優劣、好壞）次序，亦為儒家人格類型分化、言行典範轉變時期的一種呈現，且畢竟當時政治、社會運作的主體架構仍是儒家。[87]則，總體觀之，《世說新語》可能不宜完全歸類為魏晉玄學或道家特色的展現，可能較適合視之為儒家體制下（在取材描寫與編錄上）之具有道家旨趣的「人物描寫與鑑賞」之分類彙編。[88]

（三）「方正」、「雅量」均肯定及追求應對變化時的不變

《世說新語》中的〈方正〉與〈雅量〉雖分為兩種類別，「方正」與「雅量」意涵不同，但就前面所論意涵綜而觀之，在「應對變化」這方面，二者卻具有「肯定某種不變」的相同追求。「方正」凸顯的是面對變時的抗衡與堅持，「雅量」強調的是對於變的容受、接受、泰然處之。「方正」所凸顯的不變是堅持自我所持之觀念或行為，「雅量」所強調的是言行容色表現不因外在的大幅變化而產生劇烈變動、自我狀態之不太受影響。「方正」所描述的偏向於主動性的面向，「雅量」則偏向於被動性的面向。[89]

「方正」與「雅量」所指出的這些遇「變」時的「不變」，不論是主動或被動的，

---

87 「本書分為三十六類，殆即當時品評人倫之大目，書以孔門四科冠首，可推見儒業隱然仍為當時社會風氣及學術之主流。」楊勇：《世說新語校箋》，頁 2。余英時也指出，在魏晉時期，「極端強調道德秩序和服從的儒家禮教，仍然是一股具有活力的社會和文化力量。」參余英時：〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，頁 54。甚至，「個別的士並不能離開家族基礎而有其獨立的社會意義。……士的個體自由是以家族本位的羣體綱紀為其最基本的保障的。」參余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》，頁 370。

88 故雖然《世說新語》用於鑑賞的旨趣符合牟宗三描述魏晉文化時所說「美趣與智悟足以解放人之情性，故魏晉人重自然而輕名教（禮法）。……魏晉人在美趣與智悟上不俗。」牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁 66。然而，體制現實對其之限制也是解讀典籍與人物時所須留意的。

89 一個可以比較其間差異的參考例子是，〈方正〉6 夏侯玄死前於獄中面對鍾會的輕侮不假顏色，〈方正〉43 孔坦病危時仍強調國家大事，以及〈雅量〉2 嵇康臨刑索琴感嘆且神色如常。此三者同樣是關於臨死不懼，前二者皆強調主角之凸顯己意，《世說》編於〈方正〉；後者則強調面對時之泰然處之，故編於〈雅量〉。另外，〈言語〉5 孔融兒在其父被收時從容面對自己被收捕與將到的死亡，編者想強調的是其特出的言語應對，故分類於〈言語〉。此例亦可說明《世說》節取特定凸出面向之編寫特色。

不論是刻意彰顯的、自然而然的、或是勉力而為的，其實共同顯示了追求這些「不變」是士人們所肯定的方向。雖然〈方正〉、〈雅量〉兩篇為道德意涵上的正面詞語，在排序上緊接於孔門四科之後，應可視為人格類型分化中儒家道德理想人格分化出來距離最近的類型以及編書者對此兩類（及對追求「不變」）的看重（「雅量」甚至成為評價人物高低的標準之一），且這種看重，在社會仍是以儒家體制運作的情況下，不能完全排除儒家道德認知影響的成分，然而，因其內容之意涵不限於儒家道德意涵，所以這種重視，不能視為純粹基於道德上的原因。也就是說，「方正」、「雅量」意涵所呈現的對於「不變」的追求，並不是「堅守道德原則」的那種追求，須融入其他的角度來理解。若將時代因素納入考慮，此種配合著強調個人識見與洞察力之看重，以及強調、肯定自我主張，應屬個人意識提高的其中一種呈現。而對於「不變」的追求，亦與士人面對當時多變險惡的時局之無奈、無力狀態下所可能產生的企求或應變方式[90]相一致，且與士人所好之道家思想中昭示恆常不變、終極永恆的「道」（以及道家對道之追求）不無關係。再加上道家思想風潮對於唯人倫道德是問的打破，於是這種對於「不變」的追求，呈現出非以道德角度切入，但將道德角度的內容也包含進去之兼攝儒、道思想的內容。

此種兼攝儒、道思想的現象，使得魏晉名士的言行實際上與一般歸類下的道家傾向有不同之處。魏晉名士在重視自我保身全生方面雖同於道家，但在追求不變、有定見、甚至凸出己見方面，卻不同於道家的隨物變化、和光同塵。不過，此又未必是道德是非之堅持，所以也不同於儒家。擴而觀之，〈任誕〉、〈惑溺〉之類，也是如同「方正」「雅量」凸顯個人、追求「不變」之言行容色，只是再擴大加強。此部分雖更強調道家自我自由，卻也更違反道家的保身全生，還被《世說》以違反儒家體制之意的語詞予以歸類。魏晉名士思想言行所含之錯綜矛盾，以及該時期人格及言行型態之摸索新構現象，由此也可見一斑。

---

90 例如「政治運作的變化必然引以權力執掌的變化，在變化過程中，由於政治危機而遭收捕譖毀的情況常常是不可預知的，事變突起，能從容應對便可免殺身之禍，這便是智者的雅量的表現。」廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量——世說新語雜論之一〉，頁 110。

五、結論

由以上的討論得知，《世說新語》〈方正〉中所謂的「方正」，其意涵是「堅持某觀念或行為並凸顯之」。此意包含了剛正不阿、對門第的堅持等觀念。而〈雅量〉中所謂的「雅量」，其意涵是「對於所面對的人事物情境（之差異／變化）能以睿智加上較寬大寬鬆而不拘束、不執拗的心來應對。換個角度說，其呈現為情緒面與／或道德面的弘大容受力，而展現出坦然從容、不受限於世俗、不劇烈反應……之風雅言行容色」。以此解之，可含納〈雅量〉中特殊境遇（人事及自然）、日常生活等各具體情境類別。雅量的所謂真假問題，也不影響其歸屬此類。

由此，配合《世說新語》中其他篇章以及魏晉文化背景，我們可以延伸觀察到以下幾點：1、〈方正〉〈雅量〉之篇名今義雖有道德意涵，但其採錄內容不限於道德方面。也就是說，其取意非由道德面切入（其選錄時非以道德為核心觀察點），其核心意涵與道德角度有落差，宜拋開儒家道德立場的解讀，重新以《世說新語》中的意義方向來理解其篇名與章句內容。2、《世說新語》雖包含了一些具有道德意涵的篇名，但不拘泥於道德批判，不受限於狹隘的道德原則，更重視某方面人格或言行特色之審美欣賞。其取意超出道德義涵之外，並在取材描寫與編錄上具道家旨趣，顯示《世說新語》乃是儒家體制下具道家旨趣的「人物鑑賞」分類彙編。並可由此輔助說明《世說新語》應非以道德規勸為編寫之意圖，應是遠教化實用而近娛樂。3、「方正」、「雅量」均有「外變己不變」之意，均肯定及追求應對變化時的不變。「方正」凸顯的是堅持自我觀念與行為，「雅量」凸顯的則是容受外來變化。此現象或許可以理解為，士人在面對多變險惡的環境下，對自我主張看重所產生的反應，加上道家思潮打破唯道德是問的拘束，於是形成這種不只限於道德的對於「不變」的追求。在此危機四伏、世事難料的變局中，自信自持方能度過紛亂，「雅量」一類的應世方式強調其寬敞容變之心懷，而「方正」一類的應世方式，則是反其道而行，強調個人意志之彰顯。

綜言之，《世說新語》中〈方正〉、〈雅量〉篇名意涵之理解，關乎瞭解魏晉思想

文化的一些特色。歷來各學者的說法有其洞見，但仍有補充、修正的空間。在內容的分類方面，各學者依其著眼點採取其適合的分類，得到瞭解〈方正〉、〈雅量〉之各種切面。本研究則除參引學者就〈方正〉、〈雅量〉中部分類別的章句之討論所得以外（例如正直、寬宏大量、門第觀念、鬼神觀念、個人意識等），更盡量涵蓋全篇各種內容，並設法將分類有疑義的章句也納入分類。在「方正」、「雅量」之意涵界定方面，學者之研究以現代語言做廣範圍界定的意圖較少，多著重於取其要點論之，各學者所做的界定其能涵蓋的章句範圍仍有可拓展的空間。本論文則在盡量納入最多章句的分類下，據此進一步提出一個直接的界定，用以含括篇中各章句共同取用的核心意旨，以說明書中欲呈現的、用以做為篇名的所謂「方正」、「雅量」之更適切的意涵。雖然說，語意的轉變或擴大、縮小是六朝研究者應有的體認，然正因為這些差異，使得今人對於古代未必都能有相應的理解。透過界定意涵的探究，且將其明言化，應有助於學界檢視、釐清相關的理解。此做法雖然也涉及研究討論時，以今語寫古義，或在瞭解古義之下沿用原詞，這兩種做法在方法上孰優孰劣的問題，然而，內容複雜或與今日語感有異而容易誤解的相關意涵，確實需要輔以現代觀念加入對話來推進今人對其之理解，並有助於傳統語言之活化。本論文的意義即在於，以對今人而言更清晰的說法闡述相關觀念，而減少隔閡與誤解。進一步，還可確切的據此對古代思想文化做不同角度的觀察。此亦本論文的另一個重點。透過細緻意涵的探析與界定，可能可以據此看出一般閱讀時所未必能見的角度。特別是根據這樣的分析發現「方正」、「雅量」間的共通關係，將兩者並列而觀，且如前論再輔以其他篇的觀察證據，則其在某個意義上反映出《世說新語》及魏晉士人之某種特性，應具一定程度的可信度。在政治社會與思想文化均甚紛雜的魏晉時期，本研究觀察所得的這些觀點雖或非其唯一的視角或用以取代既有研究的觀點，卻是當時現象的某一角度之呈現，應是瞭解〈方正〉、〈雅量〉及《世說新語》相關議題的一個重要參考。

徵引文獻

一、原典文獻

＊唐・房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，2008。

清・郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

王叔岷：《世說新語補正》，臺北：藝文印書館，1975。

＊朱鑄宇：《世說新語彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2002。

＊余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989。

徐震堮：《世說新語校箋》，北京：中華書局，2001。

張撝之：《世說新語譯注》，上海：上海古籍出版社，2007。

＊張萬起、劉尚慈：《世說新語譯注》，北京：中華書局，2003。

＊楊勇：《世說新語校箋》，臺北：正文書局，2000。

劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許錟輝、黃俊郎譯注：《新譯世說新語》，臺北：三民書局，2013。

劉強：《世說新語會評》，南京：鳳凰出版社，2007。

Liu I-Ch'ing, *Shih-shuo Hsin-yü: A New Account of Tales of the World*, comm. by Liu Chün, trans. & annot. by Richard B. Mather, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.

二、近人論著

＊王妙純：〈《世說新語・方正篇》析探〉，《國文學報》50（2011.12），頁 143-176。

牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1993。

余英時：《中國知識階層史論》，臺北：聯經出版事業公司，1980。

余英時：〈魏晉時期的個人主義和新道家運動〉，收入余英時著，程嫩生、羅群等譯：《人文與理性的中國》，臺北：聯經出版事業公司，2008，頁 23-58。

＊吳冠宏：〈魏晉「方正不阿」及「與世委蛇」之人物論述的探索——從余嘉錫箋疏《世說新語》所揭示之兩種甯武子之愚談起〉，《臺大中文學報》29（2008.12），

頁 157-192。

唐君毅：《中國哲學原論・原道篇二》，臺北：學生書局，1986。

徐芬：〈再論魏晉南朝的門閥制度——以《世說新語・方正》為切入點〉，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》36：6（2009.11），頁 100-104。

張秀清：〈釋《世說新語・方正》「讓杜許」〉，《語文學刊》5（2013.5），頁 50-51。

＊張健：〈世說新語中的方正風範〉，《明道文藝》251（1997.2），頁 34-47。

張慧：〈論《世說新語・雅量》與魏晉士人崇尚的人格美〉，《齊齊哈爾大學學報（哲學社會科學版）》（2017.7），頁 104-107。

梅家玲：〈依違於婦德與才性之間：《世說新語・賢媛篇》的女性風貌〉，《婦女與兩性學刊》8（1997.4），頁 1-28。

＊梅家玲：《世說新語的語言與敘事》，臺北：里仁書局，2004。

許瑞娟：〈魏晉名士之雅量——以「世說新語・雅量」為探討中心〉，《東方人文學誌》4：2（2005.6），頁 49-68。

陳寅恪：《金明館叢稿初編》，臺北：里仁書局，1981。

曾文樑：〈「世說新語・雅量」試析〉，《輔仁國文學報》18（2002.11），頁 67-93。

逯耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》，臺北：東大書局，2000。

楊穎：〈《世說新語・方正》及「方正」觀研究〉，《古籍整理研究學刊》1（2010.1），頁 90-93。

＊廖蔚卿：《漢魏六朝文學論集》，臺北：大安出版社，1997。

魯迅：《中國小說史略》，臺北：里仁書局，1992。

錢穆：《國學概論》，臺北：臺灣商務印書館，1993。

羅永吉：〈苦悶的曠達者——老莊思想與《世說新語》中的竹林七賢〉，《弘光學報》66（2012.6），頁 78-95。

羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，杭州：浙江人民出版社，1991。

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

Selected Bibliography

[*Tang*] Fang Xuan Ling, *Jin Shu* [The History of Jin] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2008).

Liao Wei Qing, *Han Wei Liu Chao Wen Xue Lun Ji* [Han, Wei, and Six Dynasties Literary Criticism] (Taipei: Da'an Publishing House, 1997).

Mei Jia Ling, *Shi Shuo Xin Yu De Yu Yan Yu Xu Shi* [The Language and The Narrative of *Shi Shuo Xin Yu*] (Taipei: Le Jin Books Co., 2004).

Wang Miao Shun, "New Exploration of Chapter Fang Zheng in Shishuo Xinyu" in *Bulletin of Chinese* 50 (Dec. 2011), pp. 143-176.

Wu Kuan Hung, "Discourse on the Wei-Jin Characters of Fangzhengbue and Yushiweiyi: A Study Based on Two Types of Foolishness as Revealed in Yu Jiaxi's Commentaries on Shishou Xinyu" in *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University* 29 (Dec. 2008), pp. 157-192.

Yang Yong, *Shi Shuo Xin Yu Jiao Jian* [Revisions and Comments on *Shi Shuo Xin Yu*] (Taipei: Cheng Wen Publishing House, 2000).

Yu Jia Xi, *Shi Shuo Xin Yu Jian Shu* [Note and Commentary on *Shi Shuo Xin Yu*] (Taipei: Hua Cheng Book, 1984).

Zhang Jian, "The Style of Fang Zheng in Shishou Xinyu" in *Ming Dao Literature & Arts* 251 (Feb. 1997), pp. 34-47.

Zhang Wan Qi & Liu Shang Ci, *Shi Shuo Xin Yu Yi Zhu* [An Interpretation on *Shi Shuo Xin Yu* with Translation] (Beijing: Zhong Hua Book Co., 1998).

Zhu Zhu Yu, *Shi Shuo Xin Yu Hui Jiao Ji Zhu* [Note and Commentary on *Shi Shuo Xin Yu*] (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 2002).