

陳寅恪著

燕京大學哈佛燕京社刊印

陶淵明之思想與清
談之關係

馬鑑題



中國文化研究叢刊第一種

陶淵明之思想與清談之關係

陳寅恪 著

Tao Yuan-ming's Thought and Its Relation
to the "Pure Talk" (Philosophic Wit)
of Mediaeval China

By Yin-k'e Ch'en 陳寅恪

The great poet Tao Yuan-ming (365?—427 A. D.) was also a great thinker, for he had created a new theory of "living according to Nature." His theory was a reconciliation of and an improvement upon (i) the previous romantic but truthful Naturalists of the "Pure Talk" 清談 (Philosophic Wit) who had defied convention and refused co-operation with the new usurping regime, and (ii) the hypocritical and worldly Confucianists who had served the reigning dynasty and government in the name of morality but really for profit and success. Again, Tao Yuan-ming, unlike those previous Naturalists, did not advise us how to prolong our physical existence; but he taught us to throw our spirit into the great cosmic stream, to be one with Nature, to live bravely and contented—neither bound to a life of the body, nor in conflict with the Confucian moral standards. And, as his family had long been Taoists of the "Religion of the Divine Teacher" 天師教, Tao Yuan-Ming would

never give up his ancestral faith; so he had never been converted to Buddhism and, though seemingly a Confucian, he remained at heart a Taoist of that peculiar sect all his life. He had thus really anticipated the work of those Reformed or the New Taoists who borrowed ideas from the Zen Buddhists (禪宗) to improve and revitalize their own religion in the 12th century.

陶淵明之思想與清談之關係

陳寅恪

古今論陶淵明之文學者甚衆，論其思想者較少。至於魏晉兩朝清談內容之演變與陶氏族類及家傳之信仰兩點以立論者，則淺陋寡聞如寅恪，尙未之見，故茲所論即據此二端以爲說，或者可略補前人之所未備歟？

關於淵明血統之屬於溪族及家世宗教信仰爲天師道一點涉及兩晉南北朝史事甚多，寅恪已別著論文，專論之，題曰魏書司馬彪傳江東民族條釋證及推論，載中央研究院歷史語言研究所集刊第壹壹本第壹及貳分合刊，故於此點不欲重複考論，然此兩點實亦密切連繫，願

讀此文者並一參閱之也。

茲請略言魏晉兩朝清談內容之演變：當魏末西晉時代即清談之前期，其清談乃當日政治上之實際問題，與其時士大夫之出處進退至有關係，蓋藉此以表示本人態度及辯護自身立場者，非若東晉一朝即清談後期，清談只爲口中或紙上之玄言，已失去政治上之實際性質，僅作名士身分之裝飾品者也。

紀載魏晉清談之書今存世說新書一種，其書所錄諸名士，上起漢代，下迄東晉末劉宋初之謝靈運，即淵明同時之人而止。此時代之可注意者也。其書分別門類，以孔門四科即德行政事言語文學及識鑒品藻賞譽等爲目，乃東漢名士品題人倫之遺意，此性質之可注意者

也。大抵清談之興起由於東漢末世黨錮諸名士遭政治暴力之摧壓，一變其指實之人物品題，而爲抽象玄理之討論，啓自郭林宗，而成於阮嗣宗，皆避禍遠嫌，消極不與其時政治當局合作者也。此義寅恪已於民國二十六年清華學報所著逍遙遊義探原一文略發之，今可不必遠溯其源，及備論其事。但從曹魏之末西晉之初所謂「竹林七賢」者述起，亦得說明清談演變歷程之概況也。

大概言之，所謂「竹林七賢」者，先有「七賢」，卽取論語「作者七人」之事數，實與東漢末三君八廚八及等名同爲標榜之義。迨西晉之末僧徒比附內典外書之「格義」風氣盛行，東晉初年乃取天竺「竹林」之名加於「七賢」之上，至東晉中葉以後江左名士孫盛袁

宏戴達輩遂著之於書，（魏氏春秋竹林名士傳竹林名士論。）而河北民間亦以其證附會地方名勝，如水經注玖清水篇所載東晉末年人郭緣生撰著之述征記中嵇康故居有遺竹之類是也。七賢諸人雖爲同時輩流，然其中略有區別。以嵇康阮籍山濤爲領袖，向秀劉伶次之，王戎阮咸爲附屬，王戎從弟衍本不預七賢之數，但亦是氣類相同之人，可以合併討論者也。

晉書肆玖阮籍傳附瞻傳云：

見司徒王戎，戎問：聖人貴名教，老莊明自然，其旨同異？瞻曰：將無同？戎咨嗟良久，卽命辟之，世謂之「三語掾」。

世說新語文學類亦載此事，乃作王衍與阮修問對之詞，（餘可參衛

珍傳等。）其實問者之爲王戎或王衍，答者之爲阮瞻或阮修皆不關重要，其重要者只是老莊自然與周孔名教相同之說一點，蓋此爲當清談主旨所在，故王公舉以問阮瞻，而深賞其與己意符合也。

夫老莊自然之旨固易通解，無取贅釋。而所謂周孔名教之義則須略爲詮證。按老子云：

樸散則爲器，聖人用之則爲官長。

又云：

始制有名。

王弼注云：

始制爲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。

莊子天下篇云：

春秋以道名分。

故名教者，依魏晉人解釋，以名爲教，即以官長君臣之義爲教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主張與崇尚自然即避世不仕者適相違反。此兩者之不同，明白已甚，而所以成爲問題者，在當時主張自然與名教互異之士大夫中，其崇尚名教一派之首領如王祥何曾荀顗等三大孝，即佐司馬氏欺人孤兒寡婦，而致位魏末晉初之三公者也。（參晉書貳叁王祥傳何曾傳貳玖荀顗傳。）其眷懷魏室，不趨赴典午者，皆標榜老莊之學，以自然爲宗，「七賢」之義既從論語

「作者七人」而來，則「避世」「避地」固其初旨也。然則當時諸人名教與自然主張之互異卽是自身政治立場之不同，乃實際問題，非止玄想而已。觀嵇叔夜與山巨源絕交書，聲明其不仕當世，卽不與司馬氏合作之宗旨，宜其爲司馬氏以其黨於不孝之呂安，卽坐以違反名教之大罪殺之也。「七賢」之中應推嵇康爲第一人，卽積極反抗司馬氏者。康娶魏武曾孫女，本與曹氏有連，（見魏志貳拾沛穆王林傳裴注引嵇氏譜。）與杜預之締婚司馬氏，遂忘父讐，敬事新主，（依焦循沈欽韓之說。）癖於聖人道名分之左氏春秋者，雖其人品絕不相同，而因姻戚之關係，以致影響其政治立場則一也。魏志貳壹王粲傳裴注引嵇喜撰嵇康傳云：

少有傷才，曠邁不羣，高亮任性，不修名譽，學不師授，博洽多聞，長而好老莊之業，性好服食，常採御上藥，善屬文論，彈琴詠詩，自足于懷。以爲神仙者稟之自然，非讀學所致，至於導養得理，以盡性命，若安期彭祖之倫，可以善求而得也。著養生篇，知自厚者，所以喪其所生，其求益者，必失其性。超然獨達，遂放世事，縱意於塵埃之表。撰錄上古以來聖賢隱逸遁心遺名者，集爲傳贊，自混沌至於管寧，凡百一十九人。蓋求之於宇宙之內，而發之乎千載之外者矣。故世人莫得而名焉。

裴注又引魏氏春秋略云：

康禹居河內之山陽縣，與陳留阮籍河內山濤河南向秀籍兄子咸

琅邪王戎沛人劉伶相與友善，遊於「竹林」，號爲「七賢」。大將軍嘗欲辟康，康既有絕世之言，又從子不善，避之河東，或云「避世」。及山濤爲選曹郎，舉康自代，康答書拒絕，因自說不堪流俗，而非薄湯武，大將軍聞而怒焉。初康與東平呂昭子異及從弟安親善，會望淫安妻徐氏，而誣安不孝，囚之，安引康爲證，康義不負心，保明其事，安亦至烈，有濟世志力，鍾會勸大將軍因此除之，遂殺安及康。

據此，可知嵇康在當時號爲「上」張老莊之自然，即避世，及違反周孔之名教，即不孝不仕之人，故在當時人心中自然與名教二者爲不可合一，即異而非同無疑也。

夫主張自然最激烈之領袖嵇康，司馬氏既以不孝不仕卽違反名教之罪殺之（俞正燮癸巳存稿書文選幽憤詩後云：「乍觀之，一似司馬氏以名教殺康也者，其實不然也。」寅恪案，司馬氏實以當時所謂名教殺康者。理初於此猶未能完全瞭解。）其餘諸主張自然之名士如向秀，據世說新語言語類（參晉書肆玖向秀傳。）云：

嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛。〔司馬〕文王引進問曰：「聞君有箕山之志，何以在此？」對曰：「巢許狷介之士，不足多慕。」王大咨嗟。

劉注引向秀別傳云：

秀少爲同郡山濤所知，又與譙國嵇康東平呂安友善，並有拔俗

之韻，其進止無不同，而造事營生亦不異，嘗與嵇康偶鍛於洛邑，與呂安灌園於山陽，不慮家之有無，外物不足拂其心。弱冠著儒道論。後康被誅，秀遂失圖，乃應歲舉到京師，詣大將軍司馬文王，文王問曰：聞君有箕山之志，何能自屈？秀曰：嘗謂彼人不達堯意，本非所慕也。一坐皆說。隨次轉至黃門侍郎散騎常侍。

則完全改圖失節，棄老莊之自然，遵周孔之名教矣。故自然與名教二者之不可合一，即不相同，在當日名士心中向子期前後言之互異乃一具體之例證也。

若阮籍則不似嵇康之積極反晉，而出之以消極之態度，虛與司馬氏

委蛇，遂得苟全性命。據魏志貳壹王粲傳（參晉書肆玖阮籍傳。）

云：

籍才藻_辭逸，而儻放蕩。行己寡欲，以莊周爲模則。官至步兵校尉。

裴注引魏氏春秋略云：

籍曠達不羈，不拘禮俗，性至孝，居喪雖不率常檢，而毀幾至滅性。後爲尙書郎，曹爽參軍，以疾歸田里，歲餘爽誅，太傅及大將軍乃以爲從事中郎。後朝論以其名高，欲崇顯之，籍以世多故，祿仕而已。聞步兵校尉缺，廚多美酒，營人善釀酒，求爲校尉，遂縱酒昏酣，遺落世事。籍口不論人過，自然高邁

，故爲禮法之士何曾等深所讐疾，大將軍司馬文王常保持之，卒以壽終。

世說新語任誕類云：

阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉，司隸何曾亦在坐，曰：明公方以孝治天下，而阮籍以重喪，顯於公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。文王曰：嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也。籍飲啖不輟，神色自若。

魏志壹捌李通傳裴注引王隱晉書所載李秉家誠略云：

「司馬文王」曰：天下之至慎，其惟阮嗣宗乎！吾每與之言，言及玄遠，未曾評論時事，臧否人物，真可謂至慎矣。

可知阮籍雖不及嵇康之始終不屈身司馬氏，然所爲不過「祿仕」而已，依舊保持其放蕩不羈之行爲，所以符合老莊自然之旨，故主張名教身爲司馬氏佐命元勳如何曾之流欲殺之而後快，觀於籍與曾之不能相容，是當時人心中自然與名教不同之又一例證也。夫自然之旨既在養生遂性，則嗣宗之苟全性命仍是自然而非名教。又其言必玄遠，不評論時事，臧否人物，則不獨用此免殺身之禍，並且將東漢末年黨錮諸名士具體指斥政治表示天下是非之言論，一變而爲完全抽象玄理之研究，遂開西晉以降清談之風派，然則世之所謂清談實始於郭林宗，而成於阮嗣宗也。

至於劉伶，如世說新語任誕類云：

劉伶恒縱酒放達，或脫衣，裸形在屋中。

亦不過有託而逃，藉此不與司馬氏合作之表示，與阮籍之苟全性命同是老莊自然之旨。樂廣以爲「名教中自有樂地」非笑此類行爲，（見世說新語德行類王平子胡毋彥國諸人皆以任放爲達，或有裸體者條及晉書肆叁樂廣傳。）足證當時伯倫之放縱乃主張自然之說者，是又自然與名教不同之一例證也。

又若阮咸，則晉書肆玖阮籍傳附咸傳云：

咸任達不拘，與叔父籍爲竹林之遊，當世禮法者譏笑所爲。居母喪，縱情越禮，素幸姑之婢，姑當歸於夫家，初云留婢，既而自從去，時方有客，咸聞之，遽借客馬追婢，既及，與婢累

騎而還。參世說新語任誕類阮仲容先幸姑家鮮卑婢條。）考世說新語任誕類阮仲容步兵居道南條劉注引竹林七賢論云：

諸阮前世皆儒學，善居室，惟咸一家棄事尚道，好酒而貧。

所謂「儒學」即遵行名教之意，所謂「尚道」即崇尚自然之意，不獨證明阮咸之崇尚自然，亦可見自然與名教二者之不能合一也。

據上引諸史料，可知魏末名士其初本主張自然高隱避世之人，至少對於司馬氏之創業非積極贊助者。然其中如山濤者，據世說新語政事類山公以器重朝望條劉注引虞預晉書（參晉書肆崧山濤傳。）云：

好老莊，與嵇康善。

則巨源本來亦與叔夜同爲主張自然之說者，但其人元是司馬氏之姻戚。（巨源爲司馬懿妻張氏之中表親，見晉書肆叁山濤傳。）故卒依附典午，佐成篡業。至王氏戎衍兄弟既爲晉室開國元勳王祥之同族，戎父渾衍父父又皆司馬氏之黨與，其家世遺傳環境薰習固宜趨附新朝致身通顯也。凡此類因緣可謂之利誘，而嵇康之被殺可謂之威迫，魏末主張自然之名士經過利誘威迫之後，其佯狂放蕩，違犯名教，以圖免禍，如阮籍阮咸劉伶之徒尙可自解及見諒於世人，蓋猶不改其主張自然之初衷也。至若山王輩其早歲本崇尚自然，棲隱不仕，後忽變節，立人之朝，躋位宰執，其內慙與否雖非所知，而此等才智之士勢必不能不利用一已有之舊說或發明一種新說以辨護

其宗旨反覆出處變易之弱點，若由此說，則其人可兼尊顯之達官與清高之名士於一身，而無所虧憾，既享朝端之富貴，仍存林下之風流，自古名利并收之實例此其最著者也。故自然與名教相同之說所以成爲清談之核心者，原有其政治上實際適用之功用，而清談之誤國正在廟堂執政負有最大責任之達官崇尚虛無，口談玄遠，不屑綜理世務之故，否則林泉隱逸清談玄理，乃其分內應有之事，縱無益於國計民生，亦必不至使「神州陸沈，百年丘墟」也。（見世說新語輕詆類桓公入洛條及晉書玖捌桓溫傳。）

但阮掾自然與名教相同之說既深契王公之心，而自來無滿意詳悉之解釋者是何故耶？考魏晉清談以簡要爲尙，世說新語德行類王戎和

嶠同時遭大喪條劉注引晉諸公贊中鍾會薦王戎之語云：

王戎簡要。

又同書賞譽類上云：

王夷甫自嘆：我與樂令談，未嘗不覺我言爲煩。

劉注引晉陽秋（參晉書肆叁樂廣傳。）云：

樂廣善以約言厭人心，其所不知默如也。太尉王夷甫光祿大夫裴叔則能清言，常曰：與樂令言，覺其簡至，吾等皆煩。

故「三語掾」之三語中「將無」二語尙是助詞，其實僅「同」之一語，卽名教自然二者相「同」之最簡要不煩之結論而已。夫清談之傳於今日者，大抵爲結論之類，而其所以然之故自不易考知，後人

因亦只具一模糊籠統之觀念，不能確切指實。寅恪嘗徧檢此時代文字之傳於今者，然後知卽在東晉，其時清談已無政治上之實際性，但凡號稱名士者其出口下筆無不涉及自然與名教二者同異之問題，其主張爲同爲異雖不一致，然未有舍置此事不論者。蓋非討論及此，無以見其爲名士也。舊草名教自然同異考，其文甚繁，茲不備引，惟取袁宏後漢紀一書之論文關於名教自然相同之說者，彙寫數節於下以見例，其實卽後漢紀其他諸論中亦多此類之語，可知在當時名士之著述此類言說不可須臾離之點綴品，由今觀之，似可笑而實不可笑者也。

後漢紀（茲所據者爲涵芬樓本，譌奪極多，略以意屬讀，未能詳悉

校補也。○序略云：

夫史傳之興所以通古今而篤名教也。丘明之作廣大悉備。史遷剖判六家，建立十書，非徒記事而已，信足扶明義教，綱羅治體，然未盡之。班固源流周贍，近乎通人之作，然因藉史遷，無所甄明。荀悅才智經綸，足爲嘉史，所述當世，大得治功已矣，然名教之本帝王高義韞而未敘。今因前代遺事，略舉義教所歸，庶以弘敷王道，□□？□前史之闕。

寅恪案，此袁宏自述著書之主旨，所謂開宗明義之第一語。蓋史籍以春秋及左氏傳爲規則，而春秋爲道名分之書，作史者自應主張名教。然依東晉社會學術空氣，旣號爲名士，則著作史籍，不獨須貴

名教，亦當兼明自然，即發揮名教與自然相同之義也。今彥伯以爲「名教之本韜而未敍，」意指荀氏漢紀只言名教，未及自然，故「因前代遺事，略舉義教所歸，」凡此序中「義教」爲「名教」之變文，全書之議論皆謂自然爲名教之本，即「略舉義教所歸，」所以闡明名教實與自然不異，而「三語掾」「將無同」之說得後漢紀一書爲注腳，始能瞭解矣。

後漢紀貳貳桓帝延嘉九年述李膺范滂等名士標榜之風氣事其論略云：

夫人生合天地之道，感於事動，性之用也，故動用萬方，參差百品，莫不順乎道，本乎性情者。由是以爲道者，清淨無爲，

少時少欲，沖其心而守之，雖爵以萬乘，養以天下，不勞也。爲德者言而不華，默而有信，推誠而行之，不愧於鬼神，而況於天下乎？爲仁者博施兼愛，崇善濟物，得其志而中心傾之，然忘己以爲千載一時也。爲義者潔軌跡，崇名教，遇其節而明之，雖殺身糜軀猶未悔也。故因其所弘，則謂之風，節其所詭，則謂之流，自風而觀，則同龔之趣可得而見，以流而尋，則好惡之心於是乎區別，是以古先哲王必節順羣風，而導物爲流之途，而各使自盡其業，故能班敘萬物之才，以及經綸王略，直道而行者也。中古陵遲，斯道替矣。（中略。）春秋之時，（中略。）戰國縱橫，（中略。）高祖之興，（中略。）逮乎元

成明寧之間，（中略。）自茲以降，（中略。）

賓恪案，彥伯此節議論乃范蔚宗後漢書黨錮傳序所從出，初觀之，殊不明其意旨所在，詳繹之，則知彥伯之意古今世運治亂遞變，依老子「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，」以爲解釋。「本乎性情」即出於自然之意。若「爲義者崇名教，雖殺身糜軀猶未悔也，」意謂爲義者雖以崇名教之故，至於殺身，似與自然之旨不合，但探求其本，則名教實由自然遞變而來，故名教與自然并非衝突，不過就本末先後言之耳。大抵袁氏之所謂本末，兼涵體用之義，觀於下引一節，其義更顯，今錄此節者，以范蔚宗議論所從出，並附及之，或可供讀范書者之參證歟？

後漢紀貳叁靈帝建寧二年述李膺范滂誅死事其論略云：

夫稱至治者，非貴其無亂，貴萬物得所，而不亂其情也。言善教者，非貴其無害也，貴性理不傷，性命咸遂也。古之聖人知其如此，故作爲名教，平章百姓，天下旣寧，萬物之生全也，保生遂性，久而安之，故名教之益萬物之情大也。當其治隆，則資教以全生，及其不足，則立身以重教，然則教也者，存亡之所由也。夫道衰則教虧，幸免同乎苟生，教重則道存，滅身不爲徒死，所以固名教也。汗隆者，世之盛衰也，所以亂而治理不盡，世弊而教道不絕者，任教之人存也。夫稱誠而動，以理爲心，此情存乎名教者也，內不忘己以爲身，此利名教者也。

，情於名教者少，故道深於千載，利名教者衆，故道□於當年，蓋濃薄之誠異，而遠近之義殊也，統體而觀，斯利名教之所取也。

寅恪案，此節彥伯發揮自然與名教相同之旨較爲明顯，文中雖不標出自然二字，但「保生遂性」卽主張自然之義，蓋李范爲名教而殺身，似有妨自然，但名教元爲聖人準則自然而設者，是自然爲本，名教爲末，二者實相爲體用，故可謂之「同」也。

後漢紀叁陸獻帝初平二年述蔡邕宗廟之議，其論略云：

夫君臣父子，名教之本也。然則名教之作何爲者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其教，辯物成

器，以通天下之務者也。是以高下莫尚於天地，故貴賤擬斯以辯物，尊卑莫大於父子，故君臣象茲以成器，天地無窮之道，父子不易之體，以無窮之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不亂，置之六合，充塞宇宙，自古及今，其名不去者也。未有違失天地之性，而可以序定人倫，矣！乎自然之理，而可以彰明治體者也。末學膚淺，不達名教之本，牽於事用，以惑自然之性，見君臣同於父子，謂之兄弟，可以相傳爲體，謂友于齊於昭穆，達自然之本，違自然之性，豈不哀哉！

寅恪案，此節言自然名教相同之義尤爲明暢，蓋天地父子自然也，

尊卑君臣名教也，名教元是準則自然而設置者也。文中「末學膚淺，不達名教之本，牽乎事用，以惑自然之性，」等語乃指斥主張自然與名教不同之說者，此彥伯白高聲價之詞，當時號稱名士者所不可少之裝飾門面語也。然則袁氏之意以自然爲本或體，名教爲末或用，而阮掾對王公之問亦當如是解釋，可以無疑矣。

東晉名士著作必關涉名教與自然相同問題，袁書多至三十卷，固應及此，即短章小詩如淵明同時名士謝靈運之從駕至京口北固應詔詩，（文選貳貳）開始即云：

玉璽戒誠信。黃屋示崇高。事爲名教用。道以神理超。

寅恪案，郭象注莊子逍遙遊云：

夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣。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！

此注亦自然名教合一說，卽當日之清談也。

又依客兒之意，玉璽黃屋皆名教之「事用」也，其本體則爲具有神理之道，卽所謂自然也。此當日名士紙上之清談，後讀之者不能得其確解，空歎賞其麗詞，豈非可笑之甚耶？

夫東晉中晚袁謝之詩文僅爲紙上清談，讀者雖不能解，尙無大關係。至於曹魏西晉之際此名教與自然相同一問題實爲當時士大夫出處大節所關，如山濤勸嵇康子紹出仕司馬氏之語爲顧亭林所痛恨而深

鄙者，（日知錄壹叁正始條。）顧氏據正證之觀點以立論，其苦心固極可欽敬，然於當日士大夫思想蛻變之隱微似猶未達一間，故茲略釋巨源之語，以爲讀史論世之一助。

世說新語政事類云：

嵇康被誅後，山公舉康子紹爲祕書丞，紹咨公出處。公曰：爲君思之久矣。天地四時猶有消息，而況人乎？

寅恪案，天地四時即所謂自然也，猶有消息者，即有陰晴寒暑之變易也，出仕司馬氏，所以成其名教之分義，即當日何曾之流所謂名教也，自然既有變易，則人亦宜仿效其變易，改節易操，出仕父讐矣。斯實名教與自然相同之妙諦，而此老安身立命一生受用之秘訣

也。嗚呼！今晉書以山濤傳與王戎及荀勗先後相次，列於一卷（第肆叁卷。）此三人者，均早與嵇阮之徒同尙老莊自然之說，後則服遵名教，以預人家國事，致身通顯，前史所載，雖賢不肖互殊，而獲享自然與名教相同之大利，實無以異也，其傳先後相次於一卷之中，誰謂不宜哉！

復次，藝文類聚肆捌載晉裴希聲侍中嵇侯碑文，茲節錄其中關於名教與自然相同說之數語於下，卽知當時之人其心中以爲嵇紹之死節盡忠雖是名教美事，然傷生害性，似與自然之道違反，故不得不持一名教與自然相同說爲之辨護，此固爲當日思想潮流中必有之文字，若取與袁彥伯及顧亭林之言較其同異，尤可見古今思想及人物評

價之變遷。至其文中所記年月或有譌誤，然以時代思想論，其爲晉人之作不容疑也。其文略云：

夫君親之重，非名教之謂也，愛敬出於自然，而忠孝之道畢矣。樸散真離，背生殉利，禮法之興，於斯爲薄，悲夫！（下略）

（上略）在親成孝，於敬成忠。

世說新語紀錄魏晉清談之書也。其書上及漢代者，不過追溯原起，以期完備之意。惟其下迄東晉之末劉宋之初迄於謝靈運，固由其書作者只能述至其所生時代之大名士而止，然在吾國中古思想史，則殊有重大意義，蓋起自漢末之清談適至此時代而消滅，是臨川康王

不自知覺中却於此建立一畫分時代之界石及編完一部清談之全集也。前已言清談在東漢晚年曹魏季世及西晉初期皆與當日士大夫政治態度實際生活有密切關係，至東晉時代，則成口頭虛語紙上空文，僅爲名士之裝飾品而已。夫清談既與實際生活無關，自難維持發展，而有漸次衰歇之勢，何況東晉劉宋之際天竺佛教大乘玄義先後經道安慧遠之整理，鳩摩羅什師弟之介紹，開震旦思想史從來未有之勝境，實於紛亂之世界，煩悶之心情具指迷救苦之功用，宜乎當時士大夫對於此新學說驚服歡迎之不暇，回顧舊日之清談，實爲無味之雞肋，已成之弩狗，遂捐棄之而不惜也。

以上略述淵明之前魏晉以來清談發展演變之歷程既竟，茲方論淵明

之思想，蓋必如是，乃可認識其特殊之見解，與思想史上之地位也。凡研究淵明作品之人莫不首先遇一至難之問題，卽何以絕不發見其受佛教影響是也。以淵明之與蓮社諸賢，生既同時，居復相接，除有人事交際之記載而外，其他若蓮社高賢傳所紀聞鍾悟道等說皆不可信之物語也。陶集中詩文實未見贊同或反對能仁教義之單詞隻句，是果何故耶？

嘗考兩晉南北朝之士大夫，其家世夙奉天師道者，對於周孔世法，本無衝突之處，故無贊同或反對之問題。惟對於佛教則可分三派：一爲保持家傳之道法，而排斥佛教，其最顯著之例爲范縝，（見梁書肆捌南史伍柒儒林傳范縝傳及中央研究院歷史語言研究所集刊第

叁本第肆分冊著天師道與海濱地域之關係文中論范蔚宗條。）其神滅之論震動一時，今觀僧祐弘明集第捌第玖兩卷所載梁室君臣往復辨難之言說，足徵子真守護家傳信仰之篤至矣。二爲棄捨其家世相傳之天師道，而皈依佛法，如梁武帝是其最顯著之例，道宣廣弘明集肆載其捨事道法文略云：

維天監二年四月梁國皇帝蘭陵蕭衍稽首和南十方諸佛十方尊法十方聖僧。弟子經遲迷荒，耽事老子，歷葉相承，染此邪法，習因善發，棄迷知返。今捨棄舊醫，歸憑正覺，不樂依老子道，暫得生天。涉大乘心，離二乘念，正願諸佛證明，菩薩攝受！弟子蕭衍和南。

又弘明集壹貳所載護持佛法諸文之作者，如范泰，卽蔚宗之父，與子眞爲同族，及琅邪王謐，皆出於天師道世家，而歸依佛教者，此例甚多，無待詳舉矣。三爲持調停道佛二家之態度，卽不盡棄家世遺傳之天師道，但亦兼採外來之釋迦教義，如南齊書肆捌孔稚珪傳，是其例也。孔氏本爲篤信天師道之世家，（見南齊書肆捌孔稚珪傳南史肆玖孔珪傳及拙著天師道與海濱地域之關係文中論范蔚宗條。）弘明集壹壹載其答蕭司徒（竟陵王子良）第一書略云：

民積世門業依奉李老，民仰攀先軌，自絕秋塵，而宗心所向，猶未敢墜。至於大覺明義般若正源，民生平所宗，初不違背。民齋敬歸依，早自淨信，所以未變衣鉢眷念黃老者，實以門業

有本，不忍一日頓棄，心世有源，不欲終朝悔遁，既以二道大同，本不惜心迴向，實願言稱先業，直不忍棄門志耳。民之愚心正執門範，情於釋老，非敢異同，始私追尋民門，昔嘗明一同之義，經以此訓張融，融乃著通源之論，其名少子。《寅恪案》，弘明集陸載張融門論略云：吾門世恭佛，舅氏奉道道也。汝可專遵於佛迹，無侮於道本。少子致書諸遊生者。〰

其第二書云：

民今心之所歸，輒歸明公之一向，道家戒善，故與佛家同耳。兩同之處民亦苟檢道法，道之所異，輒婉轉入公大乘。

鄙意淵明當屬於第一派，蓋其平生保持陶氏世傳之天師道信仰，雖

服膺儒術，而不歸命釋迦也。

凡兩種不同之教徒往往不能相容，其有捐棄舊日之信仰，而歸依他教者，必爲對於其夙宗之教義無創闢勝解之人也。中國自來號稱儒釋道三教，其實儒家非真正之宗教，決不能與釋道二家並論。故外服儒風之士可以內宗佛理，或潛修道行，其間并無所衝突。他時代姑不置論，就淵明所生之東晉南北朝諸士大夫而言，江左琅邪王氏及河北清河崔氏本皆天師道世家，亦爲儒學世家，斯其顯證。然此等天師道世家中多有出入佛教之人，惟皆爲對於其家傳信仰不能獨具勝解者也。至若對於其家傳之天師道之教義具有創闢勝解之人，如河北之清河崔浩者，當日之儒宗也；其人對於家傳之教義不僅篤

信，且思革新。故一方結合寇謙之，「除去三張僞法，錢稅及男女合氣之術，」一方利用拓拔燾毀滅佛教，（詳見魏書壹壹肆釋老志及同書貳伍崔浩傳北史貳壹崔宏傳附浩傳。）尤爲特著之例。淵明之爲人雖與崔伯淵異，然其種姓出於世奉天師道之溪族，（見拙著魏書司馬叡傳江東民族條釋證及推論。）其關於道家自然之說別有進一步之創解，（見下文。）宜其於同時同地慧遠諸佛教徒之學說竟若充耳不聞也。淵明著作文傳於世者不多，就中最可窺見其宗旨者，莫如形影神贈答釋詩，至歸去來辭桃花源記自祭文等尙未能充分表示其思想，而此三首詩之所以難解亦由於是也。此三首詩實代表自曹魏末至東晉時士大夫政治思想人生觀念演變之歷程及淵明已

身創獲之結論，即依據此結論以安身立命者也。前已言魏末晉初名士如嵇康阮籍叔姪之流是自然而非名教者也，何曾之流是名教而非自然者也，山濤王戎兄弟則老莊與周孔並尚，以自然名教爲兩是者也。其尙老莊是自然者，或避世，或祿仕，對於當時政權持反抗或消極不合作之態度，其崇周孔是名教者，則干世求進，對於當時政權持積極贊助之態度，故此二派之人往往互相非詆，其周孔老莊並崇，自然名教兩是之徒則前日退隱爲高士，晚節急仕至達官，名利兼收，實最無聊之巧宦也。時移世易，又成來復之象，東晉之末葉宛如曹魏之季年，淵明生值其時，既不盡同嵇康之自然，更有異何曾之名教，且不主名教自然相同之說如山王輩之所爲。蓋其己身之

創解乃一種新自然說，與嵇阮之舊自然說殊異，惟其仍是自然，故消極不與新朝合作，雖篇篇有酒，（昭明太子陶淵明集序語。）而無沈湎任誕之行及服食求長生之志。夫淵明既有如是創闢之勝解，自可以安身立命，無須乞靈於西土遠來之學說，而後世佛徒妄造物語，以爲附會，抑何可笑之甚耶？

茲取形影神贈答釋詩略釋之於下：

形，影，神。（并序。）

貴賤賢愚莫不營營以惜生，斯其惑焉。故極陳形影之苦言，神辨自然以釋之，好事者共取其心焉。

寅恪案，「惜生」不獨指舊自然說者之服食求長生，亦兼謂名教說

者孜孜爲善，立名不朽，仍是重視無形之長生，故所以皆苦也。茲言「神辨自然」，可知神之主張卽淵明之創解，亦自然說也。今以新自然說名之，以別於中散等之舊自然說焉。

形贈影。

寅恪案，此首淵明非舊自然說之言也。

天地長不沒。山川無改時。草木得常理。霜露榮悴之。謂人最靈智。獨復不如茲。適見在世中。奄去靡歸期。奚覺無一人。

親識豈相思。但餘平生物。舉目情懷誦。

寅恪案，此節言人生不如大自然之長久也。

詩又云：

我無騰化術。必爾不復疑。願君取吾言。得酒莫苟辭。

寅恪案，此詩結語謂主張舊自然說者求長生學神仙（主舊自然說者大都學神仙，至嵇叔夜以神仙非積學所致，乃一例外也。）爲不可能。但主舊自然說者如阮籍劉伶諸人藉沈湎於酒，以圖苟全性命，或差可耳。此非舊自然說之言也。

影答形。

寅恪案，託爲是名教者非舊自然說之言也。

存生不可言。衛生每苦拙。誠願遊崑華。邈然茲道絕。

寅恪案，此數句承彤贈影詩結語，謂長生不可期，神仙不可求也。詩又云：

與子相遇來。未嘗異悲悅。願蔭若暫乖。止日終不別。此同既難常。黯爾俱時滅。

寅恪案，此節申言舊自然說之非也。

詩又云：

身沒名亦盡。念之五情熱。立善有遺愛。胡爲不自竭。

寅恪案，此託爲主張名教者之言，蓋長生既不可得，則惟有立名卽立善可以不朽，所以期精神上之長生，此正周孔名教之義，與道家自然之旨迥殊，何曾樂廣所以深惡及非笑阮籍王澄胡毋輔之輩也。

神釋。

寅恪案，此首之意謂形所代表之舊自然說與影所代表之名教說之兩

非，且互相衝突，不能合一，但已身別有發明之新自然說，實可以皈依，遂託於神之言，兩破舊義，獨申創解，所以結束二百年學術思想之主流，政治社會之變局，豈僅淵明一人安身立命之所在而已哉！

大鈞無私力。萬理自森著。人爲三才中。豈不以我故？與君雖異物。生而相依附。結託既喜同。安得不相語。

寅恪案，此節明神之所以特貴於形影，實淵明之所自託，宜其作如是言也。或疑淵明之尊神至此，殆不免受佛教影響，然觀此首結語「應盡便須盡。無復獨多慮。」之句，則淵明固亦與范縝同主神滅論者。縝本世奉天師道，而淵明於其家傳之教義尤有所創獲，此二

人同主神滅之說，必非偶然也。

又子真所著神滅論云：「若陶潛稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，悅爾而無，來也不禦，去也不追，乘乎天理，各安其性。」則與淵明神釋詩所謂「縱浪大化中。不喜亦不懼。應盡便須盡。無復獨多慮。」及歸去來辭所謂「聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑。」等語旨趣符合。惟淵明生世在子真之前，可謂「孤明先發」耳。（慧皎高僧傳贊美道生之語。）陶范俱天師道世家，其思想冥會如流，故治魏晉南北朝思想史，而不究心家世信仰問題，則其所言恐不免皮相，此點斯篇固不能詳論，然即依陶范旨趣符同一端以爲例證而推之，亦可以思過半矣。

或疑陶公乞食詩「冥報以相貽。」之句與釋氏之說有關，不知老人結草之物語實在佛教入中國之前，且釋氏冥報之義復由後世道家採入其教義，故淵明此語無論其爲詞案問題，抑或宗教問題，若果涉宗教，固當是道教，未必爲佛教也。

詩又云：

三皇大聖人。今復在何處？

寅恪案，此反諸影所謂「身沒名亦盡。念之五情熱。立善有遺愛。胡爲不自竭？」之語，乃非名教之說也。

詩又云：

彭祖愛永年。欲留不得住。老少同一死。賢愚無復數。

寅恪案，此非主舊自然說者長生求仙之論，兼非主名教說者立善不朽及遺愛之言也。

詩又云：

日醉或能忘。將非促齡具。

寅恪案，此駁形「得酒莫苟辭」之語，意謂主舊自然說者沈湎於酒，欲以全生，豈知其反傷生也。

詩又云：

立善常所欣。誰當爲汝譽。

寅恪案，此駁影「立善有遺愛，胡爲不自竭。」之語，蓋既無譽者，則將何所遺耶？此非名教之言也。

詩又云：

其念傷吾生。正宜委運去。縱浪大化中。不喜亦不懼。應盡便須盡。無復獨多慮。

寅恪案，此詩結語意謂舊自然說與名教說之兩非，而新自然說之要在委運任化。夫運化亦自然也，既隨順自然，與自然混同，則認己身亦自然之一部，而不須更別求騰化之術，如主舊自然說者之所爲也。但此委運任化，混同自然之旨，自不可謂其非自然說，斯所以別稱之爲新自然說也。考陶公之新解，尚從道教自然說演進而來，與後來道士受佛教禪宗影響所改革之教義不期冥合，是因爲學術思想演進之所必致，而淵明則在晉宋以前已在其求信仰中達到此階段。

矣，古今論陶公者皆未嘗及此，實有特爲指出之必要也。

又歸去來辭結語「聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑。」乃一篇主旨，亦卽神釋詩所謂「甚念傷吾生。正宜委運去，縱浪大化中。不喜亦不懼，應盡便須盡。無復獨多慮。」之意，二篇主旨可以互證。又自祭文中「樂天委分，以至百年。」亦卽神釋詩「正宜委運去。」及「應盡便須盡。」之義也。至文中「惟二百年，夫八愛之，懼彼無成，晷日惜時，存爲世珍，沒亦見思。」乃影答形詩「身沒名亦盡。念之五情熱。立善有遺愛。胡爲不自樂？」之意，盡主名教說者之言，其下卽接以「嗟我獨異，曾是異茲，龜非已榮，涅豈吾溜，捭兀窮廬，酣飲賦詩，識運知命，疇能固眷，余今斯亡，可以

無恨。」則言已所爲異趣，乃在「識運知命，」卽「乘化歸盡，樂夫天命，」之旨，實以名教說爲非，可知淵明始終是天師教信徒，而道教爲自然主義，淵明雖異於嵇阮之舊自然說，但仍不離自然主義，殊無可疑也。

又弘明集伍釋慧遠沙門不敬王者論出家二云：

其爲教也，達愚累緣於有身，不存身以息患，知生生由於稟化，不順化以求宗。

是則與淵明所得持任生委運乘化樂天之宗旨完全相反，陶令絕對未受遠公佛教之影響益可證明矣。

又遠公此論之在家一中「是故因親以教愛，使民知有自然之恩，因

豈以教敬，使民知有自然之重。」及體極不發，應目中心，常以氣道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，處處誠異，終期則同。」等語，仍是東晉名士自然與名教相同之流行言論，不過遠公以釋迦易老莊耳。淵明宗旨實有異於此，斯又陶令思想與遠公無關之一證也。

復次，桃花源記爲描寫當時塢壁之生活，而加以理想化者，非全無根據之文也。詳見拙著桃花源記旁證（民國二十五年一月清華學報（一））及魏書司馬叡傳江東民族釋證及推論，（中央研究院歷史語言研究所集刊第壹壹本第壹分及第貳分合刊。）茲不備及。惟有一事，特可注意者，卽淵明理想中之社會無君臣官長尊卑名分之制度，王

介甫桃源行「雖有父子無君臣」之句深得其旨，蓋此文乃是自然而非名教之作品，藉以表示其不與劉寄奴新政權合作之意也。

又五柳先生傳爲淵明自傳之文。文字雖甚短，而述性嗜酒一節最長。嗜酒非僅實錄，如見於詩中飲酒止酒述酒及其關涉酒之文字，乃遠承阮劉之遺風，實一種與當時政權不合作態度之表示，其是自然非名教之意顯然可知，故淵明之主張自然，無論其爲前人舊說或己身新解，俱與當日實際政治有關，不僅是抽象玄理無疑也。

取魏晉之際持自然說最著之嵇康及阮籍與淵明比較，則淵明之嗜酒祿仕，及與劉宋諸臣詩王弘顏延之交際往來，得以考終牖下，固與嗣宗相似，然如詠荆軻詩之慷慨激昂及讀山海經詩精衛刑天之句情貌

乎詞，則又顧近叔夜之亢直矣。總之，淵明政治上之主張，沈約宋書淵明傳所謂「自以曾祖晉世宰輔，恥復屈身異代，自「宋」高祖王業漸隆，不復肯仕。」最爲可信。與嵇康之爲曹魏國姻，因而反抗司馬氏者，正復相同。此嵇陶符同之點實與所主張之自然說互爲因果，蓋研究當時士大夫之言行出處者，必以詳知其家世之姻族連繫及宗數信仰二事爲先決條件，此爲治史者之常識，無待贅論也。近日梁啓超氏於其所撰陶淵明之文藝及其品格一文中謂「其實淵明只是看不過當日仕途混濁，不屑與那些熱官爲伍，倒不在乎劉裕的王業隆與不隆」。「若說所爭在什麼姓司馬的，未免把他看小了。」及「宋以後批評陶詩的人最恭維他恥事二姓，這種論調我們是最

不贊成的。」斯則任公先生取己身之思想經歷，以解釋古人之志尙行動，故按諸淵明所生之時代，所出之家世，所遺傳之舊教，所發明之新說，皆所難通，自不足據之以疑沈休文之實錄也。

又淵明雖不似主舊自然說者之求長生學神仙，然其天師道之家傳信仰終不能無所影響，其讀山海經詩云：「汎覽周王傳。流觀山海圖。」蓋穆天子傳山海經俱屬道家祕笈，而爲東晉初期人郭璞所注解，景純本是道家方士，故篤好之如此，淵明於斯亦習氣未除，不覺形之吟詠，不可視同偶爾興懷，如詠荆軻二良讀史述扇上畫贊之類也。茲論淵明思想，因并附及之，以求敏於讀陶詩者。

今請以數語概括淵明之思想如下：

淵明之思想爲承襲魏晉清談演變之結果及依據其家世信仰道教之自然說而創改之新自然說。惟其爲主自然說者，故非名教說，并以自然與名教不相同。但其非名教之意僅限於不與當時政治勢力合作，而不似阮籍劉伶輩之佯狂任誕。蓋主新自然說者不須與主舊自然說之積極抵觸名教也。又新自然說不似舊自然說之徒此有形之生命，或別學神仙，惟感融合精神於運化之中，即與大自然爲一體。因其如此，既無舊自然說形骸物質之滯累，自不致與周孔入世之名教說有所觸礙。故淵明之爲人實外儒而內道，捨釋迦而宗天師者也。推其造詣所極，殆與千年後之道教采取禪宗學說以改進其教義者，頗有近似之處。然則就其舊義革新，「孤明先發」而論，實爲吾國中

古時代之大思想家，豈僅文學品節居古今之第一流，爲世所共知者而已哉！

中國文化研究叢刊第一種

陶淵明之思想與清談之關係

陳寅恪著

版權所
翻印必究

刊印者

燕京大學哈佛燕京社

發售處

燕京大學研究院

定價 元

中華民國三十四年九月出版

