

關鍵詞：國文教學、玄學、魏晉風骨、魏晉名士、世說新語、人與自然對應

從《世說新語》談國文教學的「生命教育」

台中二中 閔秋英老師

一、前言

中國歷史上，魏晉南北朝是個極為特殊的時期。提起魏晉，人們常說的詞是「魏晉風度」、「魏晉風骨」、「魏晉名士」。可以說魏晉時代是中國歷史上一個獨特的文化現象，這個時期不僅文學和美學上出現了極大的轉折和發展，思想上更是超越單一的儒家或道家思想，而展現出不同風貌。就思想特質而言，魏晉人物的思維內蘊是繁複廣深的，若仔細釐析，大致有三大基調為其底蘊，亦即「儒家的倫理名教」、「道家的自然無為」以及「與自然對應的美學觀照」。

顧炎武《日知錄》曾批評魏晉玄風是有礙國家社會進步的「國亡於上，教淪於下，羌戎互僭，君臣互易」的時代。那是因為就現世功業而言，魏晉人物確實並未有多大樹建。但是，就今日的美學觀點與強調個體生命的價值而言，魏晉人物呈現的則是豐美多姿的生命情態。就思想而言，玄學所談的是「人」，如何超脫現實以達到一精神上逍遙的境界；就美學而言，個體能擺脫束縛，昂揚自己的存在，進入美的最高境界，凡此，魏晉時期都有彌足珍貴的開展。其實學術思維的價值就是「人的覺醒」，也由於「人的覺醒」方能開出真、善、美豐富的生命情態。魏晉玄學家所建構超越儒道的思維體系，以及其別具風韻的人格美，是人文精神的建樹，此仍是值得肯定的。

現存的典籍資料中，最容易看出魏晉時代人物行事風格及特質的，大概就屬《世說新語》一書了，該書為劉義慶招集門下食客編纂而成。它紀錄了東漢至東晉之間高士之軼聞瑣事。以清俊簡麗的文字，書寫當時許多機趣橫生的故事，不僅極具文學價值，我們更可由個別人物事件，據以了解各個人物的思維、生命特質及當時的社會氛圍。該書共分三卷三十六篇，起自德行，終於仇隙，以類相從。高中課本各家版本均有收錄《世說新語》的篇章，分別見其人物的「捷悟」、「夙慧」、「言語」、「德行」、「容止」……，然而魏晉時期整體的學界風貌到底如何？所謂魏晉風度，魏晉風骨、魏晉名士的特質何在？其產生的過程與底蘊為何？教師除就該篇闡釋外，實應更進一步窺探當時的時代整體風貌，以引領學生進入上述所言生命美學的觀照。據此，本文乃以《世說新語》此書所記載的士人言行，來觀察、歸納並剖析魏晉人物的美學觀，並研議以此教材進行國文教學「生命教育」的可能性。

二、魏晉人物的思想特質

魏晉時代的「清談」一詞，是相對於俗事之談而言的，亦謂之「清言」，東漢末年，社會興起的清議之風先是與「月旦人物」結合，到了魏晉時期，就形成了「清談」之風。不談俗事，專談老莊、周易，被稱為「清談」「清言」。當時士族名流相遇，不談國是，不言民生，誰要談及如何治理國家，如何強兵裕民，何人政績顯著等，就被貶譏為專談俗事，遭到諷刺。在這股

「清談」的風潮中，《世說新語》是留給後人最有跡可尋的書籍，該書原名《世說》，如前所述在魏晉尚「清談」之際，是一部助談之書，就其體裁而言有類「筆記小說」，其中有品評人物高下、有記載軼聞瑣事，而由此書大致可看到魏晉人物「出於儒道」又「超越儒道」的思想及生命特質。筆者以為透過其人物的思想特質讓學生與不同的生命情態對話，正可以昂揚不同個體生命的價值，而進行學生的「生命教育」。魏晉人物的生命特質，個人以為大致可從「儒家的倫理名教」、「道家的自然無為」以及「與自然對應的美學觀照」來探討：

（一）儒家仁義倫理的名教薰染

兩漢經學名教之盛是眾所周知的，董仲舒以「尊崇儒術，罷黜百家」的手法將君權推向極端的同時，也因而僵化了孔子儒學的彈性。兩漢時期儒家的學說雜揉了陰陽及法術，可以說已經完全「體制化」，而有著不可移易的地位。經過兩漢數百年的名教之治，僵化儒學的所有弊端就在東漢末年爆發出來。我們看到昏君貪臣、吏治敗壞、人心混亂……可以說人們狡詐、虛偽負面的種種惡行，於茲最盛；但是秉持儒道，奮死抗爭的名士卻也是歷朝以來最多，從東林黨的清議朝政、《後漢書·黨錮列傳》所載的事蹟，在在都顯現儒家倫理名教也深深地融入這批士人群體的生命中。

我們若順著東漢到魏晉以來的人物言行考察，當可見「儒家仁義倫理」此一脈相承的薰染脈絡。如范滂在黨錮入獄時曾慷慨陳言：

竊聞仲尼之言，見善如不及，見惡如探湯。欲使善善齊其情，惡惡同其行，謂王政之所思，不悟反以為黨……古之循善，自求多福；今之循善，身陷大戮。身死之日，願埋滂於首陽山側，上不負皇天，下不愧夷齊¹

范滂起首即言一生以「仲尼之言」為行事標竿，所謂「善善齊其情，惡惡同其行」正是期待人世間有「獎善懲惡」統一的「仁義」標準。由其所述，我們可清楚地知道范滂是以儒家「仁義」作為立身處世的標竿，他的生命是以「仁義」的完成為終極目標。

到了建安時期如徐幹，則是以儒家仁政為政治的最高根本，他在《中論》有云：

君子之治也，先務其本，故德建而怨寡，小人之治之也，先近其末，故功廢而仇多²

「先務其本」「德建而怨寡」的想法，可看得出他是以儒家德政為政治理想，所以曹丕也說他：「……偉長獨懷文抱質，恬淡寡欲，有箕山之志……³」可見徐幹個人雖有「循名責實」類似名利功業的追求，但就「務本建德」的重視與曹丕稱其「恬淡寡欲」「箕山之志」的看法，徐幹整體氣質思維，仍是儒家「仁德」的體系。要說明的是：這裡所謂的「儒家仁義倫理」，是來自孔孟的純粹儒學的薰陶涵養，而非兩漢以來的僵化的倫理名教體制⁴。

（二）道家自然無為的生命觀照

漢代自武帝始，君權與士權、皇權與民權在董仲舒「君權神授」所謂「為天子受命於天」

¹參見《後漢書·黨錮列傳》(劉宋)范曄撰 (唐)李賢等注 (晉)司馬彪補志 楊家駱主編(中國學術類編:臺北市:鼎文書局,民70[1981]);周天游輯注《八家後漢書輯注》上海市:上海古籍出版社,1986[民75]

² 見徐幹《中論·修本》

³ 見曹丕〈與吳質書〉

⁴ 若深究儒家的思維體系，應以「個體獨立自主」的向善力量為其特質，自董仲舒雜以陰陽名教觀，已非純粹儒學，此論述可參見勞思光《新編中國哲學史》的梳理

天下受命於天子⁵」的觀念下，呈現更不平衡的狀態。君權為中心愈加的強化，在強調道德教化的同時，人心「陰暗」的一面遂以「偽善」的方式躲藏，於是名教愈盛的同時，生命桎梏愈深，而「偽善」也愈烈。漢末曹氏家族篡漢，乃至司馬氏家族的奪權，掌權者一方面要討好世家大族、又要防範世家大族，因而強調名教，一方面卻無法自圓其說其個人越權奪權的事實，在此自相矛盾中，漢末士人對此僵化的倫理名教，由困惑、懷疑繼而反省、批判。於是他們逐步走出儒家觀念的束縛。

到了魏晉首先我們看到的是：魏晉士人不再以當時所謂的名教標準和朝廷說法為指歸，而是從自己的眼光來「獨立判斷」、「評論時政」。於此同時，道家的「自然無為」便成為士人思維的依歸。在兩漢僵化的儒家體制下，虛偽的「倫理仁義」彌天蓋地地束縛著個人，人性中的「情」字（或言人的內在情欲本質），幾乎毫無容身之地；但至漢末建安時期開始，「道家」觀念在行事準則中有了發揮的空間，因而個人的生命本體也開始受到了尊重。又在曹操重視「個人才性」的鼓動下，個人的才幹更是受到推崇與尊重。曹操在〈舉賢勿拘品行令〉⁶中，將「唯才是舉」的觀念公告天下，於是「才幹」成為當時用人的標準，至於這個人是否符合儒家忠孝節義的優良品格，則不在考慮之列，在這樣的風潮之下，兩漢以來「聖人仁治」的觀念為之破滅。當傳統的「德行」不再受到重視，道統固然是分崩離析，但十分弔詭的是：當傳統所建立的社會體制被打破的同時，各別生命主體卻也因而凸顯了。尤其當只要有專才就可立功揚名時，個人的價值竟因而獲得了肯定。個人的價值既獲得承認，生命主體就此昂揚。

司馬談在論六家要旨曾云：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物⁷」是道家的精神是以個體的精神專一，萬物的自然觀照為上乘，在魏晉逐漸脫離儒家名教束縛的風尚下，「道家」的精神自然就得到士人族群的關愛了。我們觀察建安士人、正始玄學家、竹林七賢、……等的為人處世，幾乎每一個人都有他們獨特的活法，留下千姿百態的人格群相，他們各具風貌、同時並存、互不干涉。

（三）人與自然應對的美學觀照

「人與自然」的應對關係中，早期的儒家是抱持著「敬天」的態度，到董仲舒則強調「天人合一」；原始道家則認為「無」才是一切自然的根本，「無」創造了一切，到了魏晉玄學則是將「無」與「有」的對應關係，等同於「自然」與「名教」的對應關係。之後的魏晉清談先是賞玩自然，之後則更進一步將人的情致與自然互動交感，將「自然」成為「美感的對象」，不但去追尋，甚至將「人格」擬「自然」。《世說新語》時見以美學觀照自然，乃至以美學、以自然來觀照生命的記載：

顧長康從會稽還，人問山川之美。顧云：「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚⁸」

⁵ 見《春秋繁露·為人者天》

⁶ 曹操〈舉賢勿拘品行令〉：「昔伊摯、傳說出於賤人；管仲，桓公賊也，皆用之以興。蕭何、曹參縣吏也；韓信、陳平負污辱之名，有見笑之恥，卒能成就王業，聲著千載。吳起貪將，殺妻自信，散金求官，母死不歸，然在魏，秦人不敢東向；在楚，則三晉不敢南謀，今天下得無有至德之人放在民間，及果敢不顧，臨敵力戰；若文俗之吏，高才異質，或堪為守將；負污辱之名，見笑之行，或不仁不孝，而有治國用兵之術。其各舉所知，無有所遺」

⁷ 見司馬談〈論六家要旨〉：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化。立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。……」

⁸ 見《世說新語·言語》第八則。

上述顧長康對會稽山的品題，幾乎就是將「自然山水」視為一件藝術品加以鑑賞，而這種對自然的「美學觀照」，是魏晉人物應對自然的一貫態度。除了將「自然」視為客體的鑑賞禮讚，魏晉人士甚至將「人物之美」安置於「自然環境」之中，使二者互相比襯，將「自然」融攝於生命情境，體現人物神韻的美感，有關此類的記載，《世說新語》可說是屢見不鮮的：

王武子、孫子荊，各言其土地人物之美。王云：「其地坦而平，其水淡而清，其人廉而貞。」孫云：「其山崔嵬以嵯峨，其水洄澑而揚波，其人磊砢而英多⁹」

當人們的思維掙脫了儒家綱常倫理的束縛，進入道家自然人性的觀照時，其與環境的關係自然較為和諧，而進入「物我交感」美學觀照中。因此近人梅家玲亦云：

將人物之美安置於其所從出的自然環境之中，並凸顯二者間互映干涉，相生相成的內在聯繫，……自然山水在此已絕不再只是作為襯托擬喻人之情志的附庸，轉而成為可與人之存在主體生成互動的另一主體¹⁰

自然環境在魏晉人物的心中已成爲一客觀主體，對環境他們採取一種美學的對應態度，而成爲既有個人感受亦有外在客體知覺的「物我交感」的美學經驗，此種人與自然環境對應的轉變，毋寧是更具「美」的意境，而人類在這自然美境的薰染下，也就更能流轉出生命的豐美。

三、《世說新語》等玄學清談的時代意義

（一）魏晉文人的苦悶的象徵

誠如日籍作家廚村白川所說：「文學是苦悶的象徵」正因爲現實太過苦悶，魏晉名士看到曹氏的篡漢、司馬氏的襲魏，均是假名教之名行篡奪之實，於是阮籍、稽康之流，才會繼正始名士之後，更進一步建構起一個充滿玄理、玄談及玄思等超脫現實的逍遙世界。其實若仔細體察魏晉人物在現實的表現，實處處有著儒家倫理「誠摯」的內蘊判斷。即便是竹林七賢強調「越名教任自然」，他們所反對的其實也只是司馬氏假權貴之勢的虛假名教。

名彌美而誠愈外，利彌重而心愈竟。父子兄弟，懷情失直。孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。患俗薄而名興行、崇仁義，愈致斯偽¹¹

漢末以來，虛假不實的名教充斥，使得儒家的仁義道德拘限於框架中，不得人情之美，道家講個人感情，雖重視了個人的情志，很多時候又會衝擊到社會人倫架構……。於是玄學家以「求真」、「求實」的誠摯態度追求生命主體，也就是用儒家經典解釋道家，以道家觀念說明儒家。於是魏晉士人往往在儒家的仁義道德中，植入「情」的價值，替個人感情爭得一席之地；也在道家自然任情的價值上解說「仁」的義涵，與儒家融合爲「新的」道德體系，亦即在儒家倫理道德中留「仁」去「禮」，使新生的玄學成爲一個「能夠包容高風亮節、志遠情豪、任情率真、個性自由……¹²」的學說，止息一切虛假的仁義道德。在玄學家王弼的觀念中，道家不是沒有仁義道德，而是不要虛假的仁義道德：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣……故竭聖智以治巧偽，未若見質素，以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱朴以全篤實……故見素朴以絕聖智，寡

⁹ 見《世說新語·言語》第四則。

¹⁰ 見梅家玲《世說新語的語言與敘事》（台北：里仁書局，民93年7月初版），頁67。

¹¹ 見王弼《老子指略》。

¹² 上述觀點見於徐斌：《魏晉玄學新論》（上海，上海古籍出版社，2000年12月一版），頁163。

私慾以棄巧利，皆崇本以息末之謂也¹³

王弼所說的「息末」正是要止息大道中的枝微末節的虛假雜質。由此可知魏晉玄學是出之於儒、道，卻又超越於儒、道的侷限，他們以此掙脫時代的苦悶。

（二）生死存有的時代焦慮

面對時代的困境，歷代文人本就有著各種不同的自處之道。從人類學角度看「生命書寫」(subjective documents) 是指一些自傳、生活歷史、信件、口述、訪談、法庭記錄等，是作者曾參與其中而對其經驗有所詮釋的作品¹⁴。《世說新語》的「志人」記錄，正隱隱展現魏晉時代的「個人主體」。透過《世說新語》一篇篇或展現道德修養(如德行、方正、自新、賢媛……)；或描寫才能稟賦(言語、政事、文學、捷悟、夙慧、……)；或不同個體的情感特性(雅量、豪爽、傷逝、任誕、簡傲、棲逸、輕詆、假譎、儉嗇、忿狷、讒險……)，其實正引領我們窺見豐美多采的人性風貌，而在不同人物面對世間種種面相的記錄中，我們也隱然看見自身所處的華嚴世界。在人與人相處的應對中，正是由於魏晉人物不同於往昔儒家純粹的思維體系的開拓，而有了更大的彈性¹⁵。

魏晉是動盪不安又短促的時代，東漢至魏晉的文人比起任何一個世代都更能感觸到生命的短暫與死亡的逼視。正如西方生死學醫師庫布勒·羅斯所言：面對生命的災難與死亡的威脅，一般人的精神狀態有五大階段的回應：否認及孤離(denial and isolation)、憤怒(anger)、討價還價(bargain)、消沉抑鬱(depression)、接受(acceptance)¹⁶。面對動盪災難與死亡的脅迫，人們如何從第四階段的消沉抑鬱，轉而接受面對，甚至提昇出「希望」的積極奮鬥是極重要的生命課題，而這也是「生命教育」施力所在。其實擴大角度來看，「文學」是個人的生命書寫，只是由於藝術性(或云『文學性』的追求)，更有著作家藝術經營的價值，但只要是記錄生命存在的人文資料都是人類文明的精品，也都閃爍著生命的光輝。《世說新語》這樣記錄魏晉人物的志人小說，其實也展現了他們如何超越生死存有時代焦慮的生命態度，而有著彌足珍貴的意義。下面我們就進一步來看，在主體生命價值方面，魏晉人物開展了怎樣的豐富面相給予後人。

四、《世說新語》可以進行的教學面向

（一）從魏晉人物的「中和之性」窺見人性的真善美

我們都知道劉劭《人物志》的主題在論人才性，而其思想關懷層面則是以「思心玄微，能通自然」為概括之詞。在他的心目中「中和之質」是構成人才的最好質料。而這「中和之質」若細加分析正是融合了儒道兩家最正面的特性，而達到窮理盡性，能通自然並能與自然和諧的人格美境界，因此就思想特性而言，魏晉人物是雜揉了儒家人情禮教之「善」、道家生命自然之「真」與宇宙和諧互動之「美」。

¹³見王弼《老子指略》。

¹⁴參見 Metaphors of Self in History: Subjectivity, Oral Narrative, and Immigration Studies, P.254。

¹⁵如寵禮、排調、棲逸、企羨、規箴、容止、仇隙、紕漏、黜免、輕詆等門類所展現的人物日常生活及人際關係。

¹⁶見庫布勒·羅斯醫師：《論死亡與臨終》(On Death and Dying)轉錄自見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》(臺北市：正中，民83，臺四版)。

儒道兩家對魏晉人物最深的影響分別是「仁義倫理」與「自然無為」，以玄學家王弼為例，他強調「無」，以「貴無」來達到不侷限於兩家範疇的超越¹⁷，他在解構儒家經典的束縛、及道家「論無」低層次的言詮的同時，也等於打破儒、道權威的迷思，也因此「生命個體」得到了更高的精神自覺與自由，而更能發揮個體的特質，進入美學領域。

《世說新語》是魏晉六朝著名的「清言小說」，其本因為「人物品鑑」而出現，卻由於所收材料豐富駁雜，既見簡明精要之言詞，又體現個人的言行風貌，因此可據以作多面向的開發。如前所述，魏晉士人既具有儒家的深厚學養，又有道家的超脫自然，最後在「貴無崇有」、「崇本息末¹⁸」的思辯命題中，融合儒道的論說而超越儒與道。魏晉人物所盛讚的「中和之性」實已進入人格的美學領域中，而展現優雅別具風韻的人格美。下列即試舉數則來標舉此「中和之性」的真善美不同面相，除了教材的選文，教師可從不同面向另舉數則補充，或做課外閱讀或做課堂討論的資料。

1. 孔門四教的生命情致

夏侯玄是正始之際聲望如日中天的人物。除了荀粲讚美：「夏侯太初一時之傑」晉人袁宏也稱頌其：「邈哉太初，宇量高雅。器範自然，標準无假¹⁹」；其中「器範自然」是道家氣質，「標準无假」則是儒家的準則，可見夏侯玄是以儒家的行為典範融合道家的自然人性開展出生命特質，而獲得盛譽。此外，同是正始名士的王弼、何晏等，是精通道家學說的士人，但其實他們儒學涵養也是十分深厚的，如王弼少年便著有《論語釋疑》、何晏有《論語集解》、《周易論》等屬於儒家經典的譯著。

《論語·先進十一》孔子曾綜述其弟子特質，並將之分為四大門，這就是孔門四科十哲之說的由來。而《世說新語》上篇四卷分別是德行、言語、政事、文學，此四者正是孔門四科²⁰，可以說《世說新語》是以儒家的觀念為最高標竿，開展生命情致的品評。如德行篇第九則談的是荀巨伯德行感人的事：

『荀巨伯遠看友人疾，值胡賊攻郡，友人語巨伯曰：「吾今死矣，子可去！」巨伯曰：「遠來相視，子令吾去，敗義以求生，豈荀巨伯所行邪！」賊既至，謂巨伯曰：「大軍至，一郡盡空，汝何男子，而敢獨止？」巨伯曰：「友人有疾，不忍委之，寧以吾身代友人命。」賊相謂曰：「吾輩無義之人，而入有義之國。」遂班軍而還，一郡並獲全』

很顯然的荀巨伯的行為正是儒家殺身成仁、捨生取義的典範，而《世說新語》的最後一篇為「仇隙」對應於第一篇的「德行」，孰輕孰重自是一目了然的。此外，儒家禮賢下士、重德輕色的品德行止亦常見於書中：

¹⁷ 徐斌先生認為：「王弼用玄學改裝孔子，把孔子說成是真正體無的聖人。因為『無』是無法用語言來表述的，所以『無』便顯現為『有』，其本質卻是『無』……又指明老子不及孔子高明，他把『無』說了出來……」見徐斌：《魏晉玄學新論》（上海，上海古籍出版社，2000年12月一版），頁123

¹⁸ 「崇本息末」之說向來分歧，本文回歸原典，以王弼之語來看，應該是指止息一切虛假的「仁義道德」。

¹⁹ 見《晉書·袁宏傳》

²⁰ 見《論語·先進十一》「子曰：『從我於陳、蔡者皆不及門也。』德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語：宰我、子貢；政事：冉有、季路；文學：子游、子夏」

『陳仲舉言為士則，行為世範，登車攬轡，有澄清天下之志。為豫章太守，至，便問徐孺子所在，欲先看之。主簿白：「群情欲府君先入廡。」陳曰：「武王式商容之間，席不暇暖。吾之禮賢，有何不可！」²¹』

許允婦是阮衛尉女，德如妹，奇丑。交禮竟，允無復入理，家人深以為憂。會允有客至，婦令婢視之，還答曰：「是桓郎。」桓郎者，桓範也。婦云：「無憂，桓必勸入。」桓果語許云：「阮家既嫁丑女與卿，故當有意，卿宜查之。」許便回入內，既見婦，即欲出。婦料其此出無復入理，便捉裾停之。許因謂曰：「婦有四德，卿有其幾？」婦曰：「新婦所乏唯容爾。然士有百行，君有幾？」許云：「皆備。」婦曰：「夫百行以德為首。君好色不好德，何謂皆備？」允有慚色，遂相敬重²²

上舉《世說新語》所載，前則是記載陳仲舉尚未上任報到，即訪賢納士的事，頗可見其如周公吐哺之仁政仁心；而後則所記許允的新婦責問許允好色不好德，正是體現儒家士德的觀念。前者置於德行篇，後者置於賢媛篇，分別展現士德與婦德。

2. 超越外在虛名的適性通達

孟子曾云：人皆有仁、義、禮、智四端，並舉見孺子將入於井，人皆有怵惕惻隱之心來加以說明。可見救人的仁心是常人皆有的。但是一個人的修為高下，卻可由其行義是否能堅持看出。許多人遇到利害衝突時，往往就「為德不卒」地撒手不管了。《世說新語》即就此品評人物的高下：

『華歆、王朗俱乘船避難，有一人欲依附，歆輒難之。朗曰：「幸尚寬，何為不可？」後賊追至，王欲捨所攜人。歆曰：「本所以疑，正為此耳。既已納其自托，寧可以急相棄邪？」遂攜拯如初。世以此定華、王之優劣²³』

重然諾，不輕易應許人，既應許人就一定做到，依儒家的道德標準是：「先行其言而後從之」，「君子恥其言過其行」；華歆所表現的正是儒家的道統，王朗可說是僵化的名教教育出來的例子，起初的仁心沒有行義的堅持，只是戴著假仁假義的虛假名教罷了。

漢末虛假的名教形成的弊端正如當時俗彥所云：「舉秀才，不知書；察孝廉，父別居」，名不符實甚或為求虛名，故意造作者時有所見，而《世說新語》所推崇的人物典範，則是超越外在虛名的：

梁王、趙王，國之近屬，貴重當時。裴令公歲請二國租錢數百萬，以恤中表之貧者。或譏之曰：「何以乞物行惠？」裴曰：「損有余，補不足，天之道也。²⁴」

只要有益於世，貴為公卿的裴令公即使扮乞兒，亦無所謂，這在一般在乎虛名的達官貴人是無法做到的，但在魏晉人物的觀念中，卻是可以坦然自適的。《世說新語》收錄此則所代表的意義是：行止的善惡不是作給別人看，而是內心自有善惡的準繩，這正是儒家「慎獨」的道德典範。

²¹ 見《世說新語·德行第一》第一則

²² 見《世說新語·賢媛十九》第六則

²³ 見《世說新語·德行第一》第十則

²⁴ 見《世說新語·德行第一》第十五則

庾公乘馬有的盧，或語令賣去，庾云：「賣之必有買者，即當害其主，寧可不安己而移於他人哉？昔孫叔敖殺兩頭蛇以為後人，古之美談，效之，不亦達乎？」²⁵

庾公不願將自己劣質的馬轉賣給別人，也正是體現「己所不欲勿施於人」的儒道典範。

3. 不重外在形式的情之所鍾

漢末僵化的禮教之下所呈現的禮儀往往只是徒具虛名，魏晉士人既欲對此僵化的名教作一反思，自不願桎梏在禮教的教條下。因此我們常可看到不拘禮俗的行為舉止。但魏晉士人往往具有求真求善求美的真性情，他們是以另一形式呈現其深摯的感情。他們不避談「情」（或言「欲」），認為「情」是人性之常，所謂「太上忘情，其下不及情，情之所鍾，正在我輩」。所分別者只在：「聖人」因為修養極高，達到消彌喜怒哀樂情欲的地步；因此王弼認為聖人異於人者為「神明」，同於人者為「五情」。

王弼甚至認為真實的儒學不是壓抑和扭曲個人的感情，漢代僵化的名教所推崇的萬事由「禮」，不表露出情感的君子相，實在是違背儒學原始的真義。因此道家重個性自由，任情率真的行止是魏晉人物所推崇的。不論是向秀的「順欲養生」，或稽康的「節欲養生」，他們都肯定「情欲」的存在。「調和名教與自然」或是「越名教任自然」，面對體制做法上或和緩或激越，外在形式不論重與不重，都是「情之所鍾」的我輩。

王戎、和嶠同時遭大喪，具以孝稱。王雞骨支床，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：「卿數省王、和不？聞和哀苦過禮，使人憂之。」仲雄曰：「和嶠雖備禮，神氣不損；王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，王戎死孝。陛下不應憂嶠，而應憂戎」²⁶

對於喪葬之事，《論語·八佾》篇曾記載林放問孔子喪禮應如何處理？孔子的回答是：「喪與其易也，寧戚」，上述王戎的行止看似「不備禮」的不合禮教，但其內心哀戚，以致「哀毀骨立」，這樣的「死孝」其實是合乎儒家喪禮的真精神，一般徒具形式的喪禮，只是漢末徒具形式的名教。而徒具形式的外在，是離孝道的本質較遠的，這在社會禮儀方面是如此，人格的表現亦是如此：

王朗每以識度推華歆。歆蜡日，嘗集子侄燕飲，王亦學之。有人向張華說此事，張曰：「王之學華，皆是形骸之外，去之所以更遠」²⁷

張華認為一個人的美善氣度，來自於內在心靈，王朗學華歆是徒具形式的「有樣學樣」，只更顯現一己的卑下與不足。

4. 「據理力爭」的率真任性

儒家的道統是長幼有序，敬長盡孝，父母即使有過也只能「幾諫」，在「天下無不是的父母」天地君親師，漢以來僵化的教條下，做臣子、子女的只能愚忠愚孝。魏晉士人正就是要超

²⁵見《世說新語·德行第一》第三十一則

²⁶見《世說新語·德行第一》第十七則

²⁷見《世說新語·德行第一》第十二則

越這種僵化的道德教條，打破名教倫理的迷思。只要有理，即使是長輩亦能據理力爭，表現出個體的尊嚴與自主：

陳太丘與友期行，期日中。過中不至，太丘舍去，去後乃至。元方時年七歲，門外戲。客問元方：「尊君在不？」答曰：「待君久不至，已去。」友人便怒曰：「非人哉！與人期行，相委而去。」元方曰：「君與家君期日中，日中不至，則是無信；對子罵父，則是無禮。」友人慚，下車引之。元方入門不顧²⁸。

父親的友人，自己不守時，又對著元方罵父親，小小年紀的他即義正辭嚴地與之辯駁，毫不畏懼。這種表現在魏晉當時是受到認同的，因此《世說新語》將之收錄到方正篇的第一則，我們看看元方對無理的長輩，應對的態度竟然是「入門不顧」可以想見其率真任性的個性。而這也是魏晉士人處世的態度。漢末真正有骨氣的如范滂者流，均在黨錮中被屠戮，到了魏晉時期，面對篡奪權位的朝廷，稽康者流則以飲酒、服五石散來逃避被朝廷徵召。而《世說新語》卻也有記載著雖任職朝廷，但仍勇於表達個人感受的：

魏文帝受禪，陳群有戚容。帝問曰：「朕應天受命，卿何以不樂？」群曰：「臣與華歆服膺先朝，今雖欣聖化，猶義形于色」²⁹

曹丕篡漢，受禪登基，時身在朝廷大臣，尚有陳群者流，表達出正義之聲，實屬難能可貴。而這也是據理而行，率性任真的自然表現。

5. 跳脫儒道思維的美學觀照

《世說新語》中對人物品性、才能、容止、風度等加以評鑑，定其高下，這在當時固然有決定一個人名聲、地位的功利性意義，但就其個別品題的內容而言，有時將人物比擬為山水、植物的情致；有時則單就人的外貌、特質描繪，在比擬的當下，實已跳脫出儒道思維範疇，而進入審美經驗的美學觀照中了：

客有問陳季方：「足下家君太丘，有何功德，而荷天下重名？」季方曰：「吾家君譬如桂樹生泰山之阿，上有萬仞之高，下有不測之深；上為甘露所沾，下為淵泉所潤。當斯之時，桂樹焉知泰山之高，淵泉之深？不知有功德與無也。」³⁰

郭林宗至汝南，造袁奉高，車不停軌，鸞不輟軌；詣黃叔度，乃彌日信宿。人問其故，林宗曰：「叔度汪汪如萬頃之陂，澄之不清，擾之不濁，其器深廣，難測量也。」³¹

顧悅與簡文同年，而髮蚤白。簡文曰：「卿何以先白？」對曰：「蒲柳之姿，望秋而落；松柏之質，凌霜由茂」³²

上述所謂「桂樹生泰山之阿」、「萬頃之陂，澄之不清，擾之不濁」、「蒲柳之姿，望秋而落」、「松柏之質，凌霜由茂」均是將人物的品格形象化，呈現美感的觀照了。

²⁸ 見《世說新語·方正第五》第一則

²⁹ 見《世說新語·方正第五》第三則

³⁰ 見《世說新語·德行第一》第七則

³¹ 見《世說新語·德行第一》第三則

³² 見《世說新語·言語第二》第五十七則

(二)「古道照顏色」反思生命的教學實務

《中國小說史略》稱說《世說新語》是：「記言則玄遠冷雋，記行則高簡瑰奇」。「高簡瑰奇」的形止加上「玄遠冷雋」的言語，勾勒出《世說新語》此一「志人」小說最大的文學特色。那就是在塑造人物形象方面，《世說新語》雖未有現代小說所謂「工筆」的描摩，但通過「對比」的刻劃手法³³，以及個人個性化的「言行」，仍處處展現了人物的神韻。可以說《世說新語》正以簡約玄澹的語言風格準確生動地概括了人物特質。我們看「曹操捉刀」³⁴一則全文八十七個字，已將曹操猜忌的本性，譎詐的性格全然點出。因此《世說新語》除了是我國記敘軼聞雋語的筆記小說的先驅、後世小品文的典範，其中膾炙人口的故事，經後代小說戲曲作家加工創作後，往往也成為劇情之一³⁵，畢竟一則則月旦人物的小品，幾乎就是一則則的「人物像」。因此，不論各家版本選錄篇章為何，教師在教學時，除《世說新語》基本國學常識的講述以及上述「中和之性」真善美的剖析外，將之與學生個人生命結合，當更具學習的積極意義，有關此項教學目標，筆者以為可以以「座談」「討論」的方式進行，大致可分為兩階段：

1. 請學生製作個人生命年表

教學之前不妨要學生先做一份「個人生命年表」的小作業，以年代為經，個人生命中印象最深刻的事件為緯，先整理學生自己的生命紀錄與性格特質。此作業可以用表格呈現或以曲線標出。接著要學生選擇最能代表個人特質的某一事件，做為寫作基底，大約以三百五十字來概述，除了事件始末，還必須有自己及相關人物當時的言行。上述的作業，教師不妨視為一篇短篇的作文來批改，學生當更有寫作的意願。在批閱完之後，教師選出生命年表中，深具兩難衝突的事件；或者面對同樣事件（如與同學吵架、男女朋友分手、親子衝突、父母離異），有不同的面對態度的幾位同學作為討論樣本（討論時應先詢問同學意願，並且以不具名的方式呈現），此第一階段的進行，不但能讓同學體會生命的成長與進行，也更讓同學能聚焦在自己可能從未細想的「生命轉捩點」，進而反思個人的性格特質。

2. 由魏晉人物的行止反思個人的生命情境

在做完第一階段的暖身作業後，教師不妨針對班及學生的特質，選取討論的篇章。如較為血氣方剛衝動型的男生班，上述見於《世說新語·德行第一》第十則的「華歆、王朗俱乘船避難」事件，就是很好的討論教材。在講述課程後，教師可進一步分別就遇見別人有難時，「救人」與「不救」的抉擇面向；以及「半途而廢」或「救人到底」的勇氣來做情意討論。接著，教師再連結上述第一階段「個人年表」所呈顯的生命困境或兩難抉擇，做多元的討論。這樣的

³³如謝安、孫綽等泛海的故事，當面對事情時孫綽等人是「色並遽」、「喧動不坐」，而謝安卻是「貌閒意說，猶去不止」以及孝女曹娥碑的拆字，楊修與曹操兩人「捷悟」的高下

³⁴魏武將見匈奴使，自以形陋，不足雄遠國，使崔季珪代，帝自捉刀立床頭。既畢，令間諜問曰：「魏王何如？」匈奴使答曰：「魏王雅量非常；然床頭捉刀人，此乃英雄也！」魏武聞之，追殺此使。（容止）

³⁵如元代關漢卿作《玉鏡臺》、明代楊慎作《蘭亭會》

討論雖未必能解決學生已成「歷史」的問題，但可以帶出學生面對問題的「不同視野」，也是一種人格上的成長。

五、結語

如上所述，我們看到《世說新語》以個人不同面貌、不同階層、不同角度的日常生活或人際瑣事，而展現出個人生命的「主體性」，也展現了不同特質的生命尊嚴。當學生透過《世說新語》感悟不同的生命，活在魏晉這樣一個動盪不安的世代，依然有著美麗與莊嚴，當能使學生更深刻的體會「生」的歷程與可貴。

或許正如現代詩人所說，面對人生的種種，詩人有『不得不』寫詩的悲壯³⁶，文學上「寫出生命」正是走出生命困境的活路，而教師進行國文教學，若能使學生透過國文一篇篇的教材，深刻體悟「生」的存有與美好，這就是生命美學的成功。在進行《世說新語》的教學後，教師可再進一步配合王羲之〈蘭亭集序〉、李白〈春夜宴桃李園序〉等篇章所昭示：生命短暫卻美好以及文學不朽的人文精神，讓學生體悟生命在「死」的必然下，依然能展現個人不同面相的無限華美。如此，當學生體悟「死」不是終結，而是主體生命的完成，或許就不至受限於小我的小災小難與困境，而能以更開闊的心胸面對生活的挑戰。讓學生懂得珍惜生命，肯定不同自我的價值所在，正是國文教學「生命教育」的完成，人文教育的終極目標。

³⁶簡政珍：〈詩的生命感〉：「假如焦慮、恐懼、痛苦和死是存在的基本現象，人總是在『不得不』下延續生命，歲月流轉，代代相傳皆如是。詩人能感受生命『不得不』的緊張感，詩將飽藏淚光血影的稠密度。……走向詩路注定是個悲劇，但並不悲哀。『不得不』使詩人體會到詩路是宿命的依歸，當現實人生充滿乖謬，當時代低俗到不需要詩時，詩人有『不得不』寫詩的悲壯……」