



What Does *Da* Mean?

—— “Famous Gentlemen of the Central Court” in the Intellectual Historical Background of Wei-Jin Times

Rongbing ZHONG

Abstract: In his comment on *A New Account of Tales of the World* (*Shishuo xinyu*), Liu Xiaobiao noted that Pei Kai and Yue Guang were designated as “famous gentlemen of the central court” by Yuan Hong. A detailed analysis reveals that eight individuals excelled in harmonizing the dichotomy between the “teaching of name” (*mingjiao*) and “from-self-out-so-being” (*ziran*) through their political practices and eloquent discourse. Yuan Hong was dedicated to defending the tradition of the “teaching of name” from the perspective of “from-self-out-so-being,” and he greatly appreciated the contributions of these eight people in integrating personal and societal values. This recognition formed the intrinsic motivation for his admiration of the “famous gentlemen of the central court.” The philosophical concept of “*da*” evolved during the Wei and Jin dynasties, transcending its original Taoist context to encompass the ability to navigate and unify the “teaching of name” and “from-self-out-so-being”. The common trait of the “famous gentlemen of the central court” was their practice of this updated connotation of “*da*”.

Keywords: famous gentlemen of the central court; teaching of name; from-self-out-so-being; unimpeded

Author: Rongbing ZHONG obtained his Bachelor’s degree in 2012 and Master’s degree in 2015 from the Department of Chinese Language and Literature at Tsinghua University. In 2020, he earned his Doctoral degree from Ludwig-Maximilians-Universität München, Germany. Currently, he serves as an assistant professor at the Institute for Advanced Studies of Humanities and Social Sciences at Chongqing University. His research focuses on intellectual history from the Pre-Qin to Wei-Jin periods, with an emphasis on cross-linguistic classical text studies grounded in conceptual history. Magnum opus: *Namenlehre (mingjiao) Untersuchungen zu einem zentralen Begriff der frühen chinesischen Geistesgeschichte* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2025).



何以為“達”？

——魏晉思想史視野下的“中朝名士”^①

鍾融冰

[摘要] 劉孝標注《世說新語》提到袁宏所著《名士傳》列裴楷、樂廣等八人為“中朝名士”。細考可知，此八人皆長於以清簡言論或以自身政治實踐調和名教與自然的衝突。袁宏亦致力於以自然立場捍衛名教傳統，故十分認同八人融通彼我二端的貢獻，這構成了其推重“中朝名士”的內在動機。“達”的哲學內涵在魏晉時期被進一步更新，它從單一的道家語境中被解放出來，用於指涉自如來往於名教和自然兩端並將二者統一的意識和能力。因此也可以說，將兩晉之際更新的“達”的內涵在實踐層面予以嘗試是“中朝名士”的共性。

[關鍵詞] 中朝名士 名教 自然 達

[作者簡介] 鍾融冰，清華大學中國語言文學系學士（2012）、碩士（2015），德國慕尼黑大學漢學博士（2020），現為重慶大學人文社會科學高等研究院助理教授，研究方向為基於先秦至魏晉思想史、以概念史為核心的跨語言古典文本文學研究。代表作：*Namenlehre (mingjiao) Untersuchungen zu einem zentralen Begriff der frühen chinesischen Geistesgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2025.

① 本文為國家社科基金中華學術外譯項目“《拓跋史探》德譯”（項目編號：22WZSB049）與重慶大學中央高校基本科研業務項目“史學研究經典外譯的實踐——以《拓跋史探》德譯為基礎”（項目編號：2024CDJSKJJ04）的階段性成果。感謝兩位匿名評審專家對本文的修改建議。

一、“中朝名士”的問題

“中朝”為晉人渡江後對本朝定都江北（中原）時期的代稱，因此“中朝名士”之稱廣義上可泛指西晉有名的士人，若如此簡單理解，則無更作論述必要。問題在於，“中朝名士”稱號的產生有相對確定的語境。^①東晉史學家袁宏（328—378）在其已佚著作《名士傳》明確所謂“中朝名士”特指八名西晉名士，此範圍不可擴大。《世說新語·文學》第94條“袁彥伯作名士傳成”條下劉孝標注云：

宏以夏侯太初、何平叔、王輔嗣為正始名士，阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、劉伯倫、阮仲容、王濬沖為竹林名士，裴叔則、樂彥輔、王夷甫、庾子嵩、王安期、阮千里、衛叔寶、謝幼輿為中朝名士。^②

因此，袁宏所謂“中朝名士”者，當專指裴楷、樂廣、王衍、庾敳、王承、阮瞻、衛玠、謝鯤八人。然而隨著《名士傳》的散佚，“中朝名士”稱號的影響力終未能與另外兩大名士團體——“正始名士”“竹林名士”相提並論。唐修《晉書》不僅對“中朝名士”無一語提及，且稱《名士傳》為《竹林名士傳》，與前引《世說新語》劉孝標注及《舊唐書·經籍志》《新唐書·藝文志》所載均有出入。按前述劉孝標注引《名士傳》的內容十分確定，“正始”“竹林”“中朝”的歷史分期也很清楚地表明，袁宏此書絕非專為保存竹林七賢軼事而作，故《世說新語》稱《名士傳》無疑更加賅括，相比之下，“隋志”及《晉書》本傳所稱皆偏舉，已成為治晉史者的共識。^③

另一方面，就劉孝標《世說新語》注引所有有關袁宏《名士傳》的條目來看，袁書中所論及的名士並不限於上述〈文學〉第94條下劉注所列正始、竹林、中朝名士十八人，^④而後世在使用“中朝名士”這一概念時，所涉成員構成亦不如聞名天下的“竹林七賢”“元康八達”等士人團體那樣確定。^⑤因此，袁宏書中“中朝名士”的稱號頗有待發之覆。

對此的檢討當然需要回到《世說新語·文學》第94條原文：

袁彥伯作《名士傳》成，見謝公。公笑曰：“我嘗與諸人道江北事，特作狡獪耳！彥伯遂以著書。”^⑥

依謝安之意，似自己所道“江北事”悉出玩笑，袁宏不察，逕為著書。若果如此，則所謂“中朝名士”事跡的可信度很值得懷疑。但事實上，兩晉南北朝與《名士傳》類似的群體傳記並不少見，如袁宏的同時代名士戴逵便著有《竹林七賢論》，而早於此則更有《高士傳》《逸士傳》《列女傳》，稍後亦有劉義慶之《江左名士傳》。這類雜傳類文獻大多散佚，僅散見各處的隻言片語。《隋書·經籍志》稱其為“史官末事”，即修史的棄置材料形成的副產品。袁宏生活的時代去中朝未遠，在撰寫《後漢紀》時參求考質，以備多聞，“雜以虛誕怪妄之說”，自是積累史料的常見途徑。謝安的“狡獪”之言確乎能為《名士傳》之書寫提供有價值的參考，但也不

① 有學者認為，若就最能代表其時代精神，或曰最具“名士氣質”的人群論，則“中朝名士”的範圍似應縮小至晉惠帝元康（291—299）前後。參張豈之主編：《中國思想史》，西安：西北大學出版社，1989年，第389頁；王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003年，第230頁。

② （南朝宋）劉義慶著，（南朝梁）劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2007年2版，第322頁。（以下引《世說新語》皆引自本書，僅注書名及頁碼。另，此版原書“王濬沖”誤作“王濬仲”，徑改。）

③ 參吳士鑑、劉承幹：《晉書斟注》，北京：中華書局，2008年，第1517—1518頁；丁國鈞：《補〈晉書·藝文志〉》，見王承略、劉心明主編：《二十五史藝文經籍志考補萃編續刊》（第10卷），北京：清華大學出版社，2012年，第53頁。

④ 如阮修（《世說新語·任誕》18注引），郭象（《世說新語·賞譽》26、32注引）等西晉士人亦在《名士傳》之列。

⑤ 如王繼《請改東宮門殿名疏》中徑稱“竹林七賢”之一的山濤為“中朝名士”，見《全唐文》卷一六九。現代學者亦多將“中朝名士”與“元康名士”“元康八達”混淆。參張豈之主編：《中國思想史》，第389頁。

⑥ 《世說新語箋疏》，第322頁。

必是後者材料的唯一來源。以袁宏博覽群籍的廣度和深度及其為文撰史的嚴謹細緻推之，《名士傳》的書寫不僅在內容上當另有所據，且其羅列的三大名士團體的成員構成亦必有其內在邏輯。夏侯玄、何晏、王弼為魏晉玄學之興道夫先路，山濤、阮籍、嵇康等竹林七賢更是在魏晉禪代之際遠播盛名，“正始”“竹林”名士之稱良有以也，固無需多論。但裴楷、樂廣等八人何以從西晉眾多名士中脫穎而出而共入“中朝名士”之列？他們的性行襟抱有何相近之處？袁宏將此八人並列又出於哪些特殊考量？本文接下來將考察此八人的性格及思想的共性，進而探求其與袁宏本人的旨趣、理想及東晉時代精神之關聯，以揭櫫“中朝名士”稱號背後深刻的內在義涵。

二、“中朝名士”的深層共性

漢末魏晉，士人頗好結黨求譽、相互標榜，人物品評、互方因之成為一時風尚。將兩人或多人互相比較或並列談論，在一定程度上代表了同時代人對其性格、品行、思想上某些共性的關注和肯定。檢視《晉書》可知，這樣的互方在袁宏《名士傳》所列的八名“中朝名士”之間處處可見：裴楷雖與豫“竹林交遊”之末的王戎齊名，但在為魏晉人所樂道的“八裴方八王”中，與裴楷匹配的卻是同為“中朝名士”的王衍。同時與王衍並稱的還有樂廣，《晉書》卷四十三〈樂廣傳〉載“（樂）廣與王衍俱宅心事外，名重於時。故天下言風流者，謂王、樂為稱首焉”，但在王衍眼中，與樂廣更相似的卻是另一名“雅貴”的中朝名士王承（《晉書》卷七十五〈王承傳〉），而王承又與風姿絕倫衛玠並為“當時第一”的“中興名士”（《晉書》卷三十六〈衛玠傳〉），衛玠與其岳父樂廣又為時人並品為“冰清”與“玉潤”。可見個人氣質上，《名士傳》所列“中朝名士”八人共美之處極多，不待晉室南渡，早已為中朝同時代的人物品評家們賞鑒並推崇。

除儀表風度外，“中朝名士”八人多精《老》《易》，談吐以簡要為貴，他們共同參與構建了西晉的清談風尚。如鍾會評裴楷“清通”，為吏部郎絕佳候選；又阮瞻僅以“將無同”三字言名教與自然同異，成就了“三語掾”的傳世佳話；庾敳“不為辨析之談而舉其旨要”，樂廣“辭約而旨達”，王承“言理辨物，但明其指要而不飾文辭”，皆其類也。蓋得意忘言固為正始玄學“言意之辨”所尚，要言不煩的技巧則在魏晉精英階層的交流談吐中備受推崇，而中朝名士們正將這一輕便簡約的修辭風尚推向了極致。

但即便如此，容止的互方相仿更多地屬於主觀的審美範疇，而“清通簡要”的談吐也是當時士人普遍追求的玄談風尚，並不足以構成袁宏標舉“中朝名士”八人的獨特之處。真正使他們在同時代名士中脫穎而出的珍貴特質，源於他們在思想深處融通“內”“外”的自覺意識，這一特質恰恰與魏晉知識界整合名教與自然的時代思潮一致，故為袁宏挾揚。為了說明更好地展開對這一問題的討論，須再次檢討“中朝名士”之一的阮瞻使自己得以成為“三語掾”的因果。

《晉書》本傳載：“（瞻）見司徒王戎，戎問曰：‘聖人貴名教，老、莊名自然，其旨同異？’瞻曰：‘將無同。’戎咨嗟良久，即命辟之。時人謂之‘三語掾’。”^①王戎以“名教”與“自然”的關係為面試題目，可謂精準把握了魏晉玄學各種清談議論的核心。名教與自然的矛盾歷竹林領袖嵇康的言論及阮籍的行動已日益尖銳，而對嵇、阮二公推崇備至的竹林後輩王戎雖心向自

① 見《晉書·阮瞻傳》。《世說新語·文學》第18條則將此事記在阮修與王衍名下，余嘉錫先生以為“唐修《晉書》喜用《世說》，此獨與《世說》不同，知其必有所考矣”，所論甚當，今從余說，以《晉書》為準。參《世說新語箋疏》，第247頁。近來也有學者認為，二書異文實則代表了不同玄學流派對自然和名教關係的看法，《晉書》的歷史書寫符合竹林玄學以名教與自然各安其異，不必求同的“本旨”；而《世說新語》則經重構創作，屬於“別詮”。參周文俊：〈“將無同”的本旨與別詮——從《晉書》《世說新語》的文本差異切入〉，《哲學研究》（北京），2021年第4期，第67—74頁。

然之旨，但他此時的選擇卻清楚地表明，彌合名教和自然的矛盾已成為“後竹林時期”知識階層的思想共識。嵇康“越名教而任自然”的宣言固為孤明先發，卻終不免隨嵇康之就戮而日漸希聲，“咨嗟良久”生動地記錄了王戎彼時曲折的心態。有趣的是，源於相同心態的“咨嗟”也曾出現在司馬昭面對嵇康好友向秀在解釋他入仕原因時的驚詫中：

嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛，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。^①

司馬昭的問題自有濃厚的試探意味，但向秀的回答亦非完全出於自保。不同於嵇康“非湯、武而薄周、孔”的立場，向秀於前者在世時即已體現出其以自然與名教同一的追求。^②阮瞻以名教與自然無異，王戎“咨嗟”後即辟之，反映了中朝名士生活的時代，名教和自然從衝突走向調和的思潮已是時勢所趨。在調和名教與自然衝突的嘗試中，發揮了重要作用的“中朝名士”當然不只阮千里一人。《世說新語·任誕》向我們講述了一段裴楷博得同時代人稱贊的軼事：“阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐牀，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：‘凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？’裴曰：‘阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。’時人歎為兩得其中。”^③裴楷以“方內”之人自居於儀軌，恪守禮法；又能理解“方外”高士的突破，共情練達。這當然不是常人輕易能達到的精神境界，所以才為當世嘆服。袁宏《名士傳》對此評價是“安同異”，與阮瞻“三語掾”本質相同：其所欲調和者，正是“方外”（自然）和“俗中”（名教）之異。相比之下，戴安道對此有更加透辟的發揮：“若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也。”^④“內”“外”並非水火不容，而是能通達彼此的。“冥外以護內”則提醒讀者，裴楷雖能通達內外，但其立足點無疑在名教之“內”。這一辨別相當緊要，不可輕率放過，因為融通內外的主體一旦自立於“方外”，那麼在哲學表達上，“冥”和“護”的對象就有非常微妙的變化。郭象注《莊子·大宗師》“畸於人而侔於天”一句時說：

夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任萬物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。^⑤

“方內”“方外”的討論早見於《莊子》，裴楷所效者，正是莊周筆下的孔子。不同在於，《莊子》中的孔子以居“方內”而自陋，理由是“外內不相及”，而裴楷則致力於融通“內”“外”，並不以“儀軌自居”為賤，這反映了儒、道思想從爭衡到互濟的深刻變革。而郭象所“冥”者恰與裴楷相反，原因是郭象代為立言的，正是“畸於人而侔於天”的“方外之士”。可見，到底“冥內”還是“冥外”，決定於發言者所處立場。若站在“方內”（名教）去理解“方外”（自然），便稱“冥外以護內”；反之則曰“遊外以冥內”。但在兩晉之際的歷史語境中，討論“方內”“方外”之“異”須建立在溝連兩端之“同”的基礎上才有意義，因為不通達“方外”之情便不能真正理解“方內”之事，反之亦然。此一理趣也早已為郭象道破，他在同篇的“而丘，遊方之內者也”句下注道：“夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於

① 《世說新語箋疏》，第93頁。

② 謝靈運《辨宗論》有“向子期以儒、道為一”語，見《廣弘明集》卷十八。另可參湯用彤《向郭義之莊周與孔子》，載《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001年，第94—102頁。余英時早年亦有“竹林諸賢之分化蓋時勢之所趨，叔夜縱不見誅，亦未必能阻子期之入洛耳”的敏銳觀察。參余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2013年，第332頁。

③ 《世說新語箋疏》，第862頁。

④ 《世說新語箋疏》，第862頁。

⑤ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年3版，第278頁。

內者也，未有能冥於內而不遊於外者也。”^①這已從根本上消解了“方內”與“方外”的對立。

在那個禮教陵遲，自然之風盛行的年代裏，僅憑“方內”的話術已難為名教提供有力辯護。因此，以“方外”之“達意”回護，論證名教系統的合法性，逐漸成為了魏晉思想界的共識，而“中朝名士”作為一個集體，正堪稱完成這項任務的代表。試再讀《世說新語·德行》的著名記載：

王平子、胡毋彥國諸人，皆以任放為達，或有裸體者。樂廣笑曰：“名教中自有樂地，何為乃爾也！”^②

王澄、胡毋輔之等人以阮籍為宗，曲解“曠達”。他們披髮箕踞、嗜酒裸裎，自以為通達“自然”之旨。但他們所追求的“自然”，卻是以破壞“名教”為前提和方式的。樂廣對此顯然不認同，但他也深知，若像當年“禮法之士”那樣動輒責以禮制，劾而懲戒（如司隸何曾對阮籍“疾之如讐”，欲流之海外一樣），不僅不能解“名教”之圍，反而易引發“自然論者”們更強烈的反彈。於是他運用高妙的話語藝術，從反面立論“名教中自有樂地”，一舉破局。“樂地”所提示的“自然”屬性賦予了“名教”更深廣的內涵，立身“自然”基礎上的“名教”免受攻訐，這正是樂廣這句看似輕巧的排遣背後的用意所在。

而運用此類“居間調停”的技巧彌合名教與自然的分歧，也為其他“中朝名士”所擅長。《晉書·庾敳傳》記載，敳作《意賦》以豁情，庾亮問意之有無，敳答曰“在有無之間耳”。“有無之間”的回應，乍看頗具莊子“處乎材與不材之間”（《莊子·山木》）的機敏，但一旦將其置於玄學語境下，便更見其連通“方內”與“方外”的意義。再看王衍，其素好《老》《莊》，但幼子喪時，仍悲不自勝。面對山簡的勸慰，他動情地說：“聖人忘情，最下不及於情。然則情之所鍾，正在我輩。”^③及於情而猶不能忘情的自我定位，正與庾敳“在有無之間”相互呼應。又《晉書·謝鯤傳》言鯤“居身於可否之間”，也是對其融達二端特點的描述。居中調停，通達彼我的意識和能力，讓“中朝名士”們在調和看似水火不容的對立雙方時，顯現出了令時人傾倒的雅量，這份理解和寬容也使得他們中的一些人以“恕德”名留史冊：王承曾赦免盜魚、犯夜者，以寬恕齊民以德，以正“政化之本”，被時人推為“人倫之表”（《晉書·王承傳》）；而與其並為“中興第一”的另一中朝名士衛玠，也“常以人有不及，可以情恕；非意相干，可以理遣，故終身不見喜愠之容”（《晉書·衛玠傳》），名士風度盡顯。

值得一提的是，家庭傳統的影響對中朝名士形成通達並斡旋於名教與自然之間的性格和能力同樣不容忽視。如裴楷之父裴徽即為著名的“兩情皆得”之士。《世說新語·文學》載：

傅嘏善言虛勝，荀粲談尚玄遠。每至共語，有爭而不相喻。裴冀州釋二家之義，通彼我之懷，常使兩情皆得，彼此俱暢。^④

裴楷融通內外的旨趣，恰與其父“通彼我之懷”的立場一脈相承。《三國志·魏書·荀彧傳》裴松之注引孫盛《晉陽秋》言“裴徽為二家騎驛”，以“騎驛”二字描述溝連二端之功可謂生動傳神。^⑤又庾敳之父庾峻雖潛心儒典，針對當時重《老》《莊》而輕經史的風潮曾上疏晉武帝重振禮讓之“雅道”，但仍未對不肯入朝的“山林之士”趕盡殺絕，反而為其預留了相當大的騰挪空

①（清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第273頁。

②《世說新語箋疏》，第29—30頁。

③參《晉書·王衍傳》。《世說新語》〈傷逝〉將王衍誤作王戎，然戎子喪時年已十九，山簡不應稱其為“孩抱中物”，此已為程炎震、吳士鑑等人所辨誤。參《世說新語箋疏》，第751頁。

④《世說新語箋疏》，第236頁。

⑤（晉）陳壽撰，（宋）裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，1959年，第320頁。王子今在新近關於漢代河西簡文“胡驛”的研究中指出，“驛”其實就是“譯”的異寫，承擔的是翻譯職責。參王子今：〈論河西簡文“胡驛”（胡譯）“羌驛”“羌胡驛”“匈奴驛”〉，《出土文獻》（上海），2024年第2期，第72—79頁。若以“譯”來理解裴徽的角色，那麼與他在《世說新語》語境中“釋二家之義，通彼我之懷”的角色就更加契合，這樣的工夫非同時通達“方內”“方外”精義的不可。

間。他直言，理想的政府不僅要為經世之才提供施展抱負的舞臺，也要尊重並樂見出世隱遁之士的自由選擇，“無使入者不能復出，往者不能復反。然後出處交泰，提衡而立，時靡有爭，天下可得而化矣”（《晉書·庾峻傳》）^①，從根本上出色地回答了長期困擾思想界的“出”“處”優劣之爭。以儒者自居的庾峻猶不能不“通彼之懷”，提出“朝士”和“山林”的最佳關係是“提衡而立”，足證彼時調和名教與自然關係的緊迫性，而裴徽、庾峻等人在連通二端時所展現出的自覺與從容，對其子裴楷、庾敳養成同樣的旨趣當有潛在影響。

行文至此，還須對“中朝名士”中的王衍、謝鯤二人單獨作一說明。王衍官至臺閣而崇尚玄言，不以世務自嬰，因而被後人批評未能利用自身的影響力“抑揚名教”，應負神州陸沈之責（《世說新語·輕詆》）；而謝鯤亦與羊曼、畢卓等人相善，居於被戴逵所批為“無德折巾”的“元康八達”之列（《晉書·光逸傳》）。以此觀之，他們似乎是純粹的“自然”代言人，不曾著力於調和名教與自然。然細考二人《晉書》本傳可知，王衍雖信奉何晏、王弼“貴無”之說，“少無宦情”，但並無如上述王澄、胡毋輔之般公然破壞禮法之言行。且其畢竟位居臺閣，即便不累於世情，卻也不能完全排斥名教事務。在名教政治系統的高位祖尚自然之旨，本身就是在維繫二者間的平衡。空談誤國，誠是至理，但時運興廢亦自有數，非人力所強，這也正是袁宏不惜頂撞桓溫而為王衍辯護的理由。^②

至於謝鯤，雖一改其父謝衡“以儒素顯”之風，由儒入玄，任達不拘，恬於榮辱，卻亦非違拒名教之徒。恰恰相反，他在事功層面有著超乎常人的謹慎與清醒，竭力匡喻有不臣之心的王敦，不懼其淫威，敢於“推理安常，時進正言”，此亦為《晉書》對謝鯤評價極高的原因所在。後來陳郡謝氏不僅未因王敦之逆受牽連，反而自謝鯤起逐漸提升家族地位，終成江左豪族，正有賴於謝鯤在名教和自然之間卓越的分寸感。誠如田餘慶先生所言，謝鯤由儒入玄為謝氏家族取得了進入名士行列的必要條件，但其人“於放浪中有穩健，並非完全忘情物外，這就為他的子侄不廢事功、逐漸進入權力中心留有餘地”。^③可知謝鯤入“中朝名士”之列亦屬理固宜然，不當簡單視袁宏為謝氏先人“冢中枯骨”獻禮。

經由上述考論可知，“中朝名士”皆能融通方內之情與方外之致，具備在名教與自然間騎驛自適的思想特質，初步回答了裴楷等八人何以並列的問題。但要解釋他們為何被袁宏推崇，並冠以“中朝名士”之號，還須進一步探究作為史學家的袁宏對他們認同的原因所在。

三、袁宏的名教觀與“中朝名士”的生成

袁宏一生筆耕不綴，但最為人熟知的傳世作品無疑是《後漢紀》三十卷。本文尤其關注的，當然是袁宏在這部著作中對名教概念的全新闡釋。在這部史書的〈序言〉中，他就已經開門見山地告知自己的預設讀者，全書的寫作宗旨在“通古今而篤名教”。儘管《後漢紀》的“著述、體例和論斷全仿荀悅《前漢紀》為之”^④，但袁宏對後者並不滿意，原因正在於荀書未發“名教之本”與“帝王高義”。他一方面沿襲了孔子以降儒家的“正名”傳統，詮釋“名教之本”正在“君臣父子”；另一方面，在游牧民族進逼中原，東晉王室偏安江左的歷史大變局面前，他進一步賦予了“名教”概念以華夏文明正統之嶄新內涵，亦即在華夷之辨中，以“名教”為必須堅持

①（唐）房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年，第1394頁。

② 見《世說新語·輕詆》。余嘉錫以為“（袁）宏亦祖尚玄虛，服膺夷甫者。桓溫所謂諸人，正指中朝名士，固宜為之強辯矣”（《世說新語箋疏》，第981頁），不僅指出了袁宏替王衍回護的動機，也注意到了他與自己所列之“中朝名士”之間的共情，但其中尚有待發之覆，不可純以“祖尚玄虛”名之，下文即將對此有進一步說明。

③ 田餘慶：《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，2005年4版，第166頁。

④（清）王鳴盛著，黃曙輝點校：《十七史商榷》，上海：上海書店出版社，2005年，第274頁。

的華夏文明的底色、必須捍衛的價值。所謂“《春秋》書齊、晉之功，仲尼美管仲之勳，所以括囊盛衰，彌綸名教者也”^①，正是肯定了《春秋》的歷史書寫對華夷之辨的弘防，其旨端在捍衛名教。目睹“神州陸沈，百年丘墟”的袁宏自然對自後漢末年以來屢遭質疑的“名教”觀念更加珍視。無獨有偶，在《晉書》本傳所錄其文〈三國名臣頌〉中，“名教”一詞也頻繁地出現，袁宏不斷藉此強調守護名教的價值對於明晰華夷界限的重要性，這在同時期的文賦中並不多見，其捍衛名教之立場顯而易見。

然而，袁宏亦絕非死守教條的“名教徒”或“禮法之士”。恰恰相反，他吸收了玄學論辯壹同名教與自然的清談成果，在史論中有意識、有組織地反復闡釋“名教本於自然”之諦。在前引《後漢紀》所謂“君臣父子，名教之本”之後，他緊接著下一重要轉語：

然則名教之作，何謂者也？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。^②

不僅定義了名教的內涵——所謂“名”乃名號、名分，而非名譽、名聲，由是名教之義在因循所制之“名”而弘其教化，而非教導人民求名養譽以規範其道德，^③還宣示了名教的自然性。這種“自然化”的名教觀實可溯源至何晏、王弼——即試圖通過賦予名教以自然基石，在順應魏晉自然主義復興大趨勢的同時，拯救陷入信任危機的名教。此一努力經向秀、郭象注《莊》後，已成功建立起一套嶄新的哲學詮釋體系，而袁宏《後漢紀》的意義則在於，首次在史學領域以歷史書寫的方法論呼應了思想領域對名教和自然的調和。君臣父子的名分本質上源於天地自然的相親相愛，具有無與倫比的合法性，“夫以無窮之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不亂”。^④而後漢朝綱紊亂，大義不彰，名實相軋，正是違逆自然之理的必然結果：

未有違夫天地之性而可以序定人倫，失乎自然之理而可以彰明治體者也。末學庸淺，不達名教之本，牽於事用以惑自然之性，見君臣同於父子，謂兄弟可以相傳為體，謂友于齊於昭穆，違天地之本，滅自然之性，豈不哀哉！^⑤

這就是說，所謂人倫名教者，本脫胎於自然天地之性，囿於二者在現實語境中的衝突而偏廢其一，忘卻名教之本正從自然中來，就是“牽於事用”的膚淺認知。在以宇宙視野檢討歷史演變的過程中，袁宏不遺餘力地澄清名教的本質，還原它不容混淆的來歷，直指聖人在治亂盛衰的歷史經驗中，悟出“大建名教以統群生”的基礎是回歸天地之性，並且參考人間萬情，把握天人關係，模仿自然秩序建立名教倫常，這就是所謂“本諸天人而深其關鍵”。^⑥正因自然之理與天地之性固不可背反，故而昭穆之序，君臣父子之道亦不可廢離，袁宏於名教與自然間穿梭往來，以自然之旨捍衛名教價值的思想立場是明確的，純以“祖尚浮虛”稱之，顯然有乖事實。正是這一層哲學的關照，使《後漢紀》的歷史書寫吸收了魏晉玄學發展的先進學術成果，在古代史書中獨

①（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，北京：中華書局，2002年，第401頁。

②（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第509頁。

③ 學界對“名教”義涵的理解有兩種意見：一則認為“名教”之“名”乃“君臣官長”之義，因此“以名為教”是建立在名分體系基礎上的政治、社會倫理要求，持此意見者有陳寅恪、湯用彤等；二則從漢代察舉制度重視個人聲譽、名望的語境出發，認為“名教”之“名”為名聲、名譽之意，樹立並宣傳道德榜樣，教育大眾崇慕高名、珍愛名節，積累政治資源並獲取個人利益以鞏固統治秩序，此為“名教”的內容和目的，此論代表如唐長孺、龐樸。總體而論，第二種理解在漢代特別是東漢的語境下具有很強的針對性，但缺乏對“名教”概念起源和發展的系統考辨，回避了先秦以來的“正名”“名分”和“名實”之辨的哲學傳統。相較之下，第一種闡釋（同袁宏此處所論）無疑更為全面。參陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，第203—204頁；湯用彤《魏晉玄學論稿》，第114頁；唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》，北京：中華書局，2011年，第305頁；龐樸：《龐樸文集》（卷1），濟南：山東大學出版社，2005年，第391頁。

④（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第509頁。

⑤（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第509頁。

⑥（晉）袁宏著，張烈點校：《後漢紀》，第589頁。

樹一幟，這是它最耀眼的價值所在。

基於這樣的哲學基礎和思想認同，就不難理解袁宏對在實際操作中能兼通自然之旨與名教事務的名士尤其敬佩，這一點通過孝標注《世說新語》所引《名士傳》殘篇可以得到充分證明。不在“中朝名士”之列，但為“竹林七賢”最長者的山濤同樣堪稱此中典範。山巨源官至西晉吏部郎，掌人才選拔而能於多種政治勢力的凶險角逐中避害全身，受到自天子朝臣至山林之士的共同仰重。在所著《七賢序》中，袁宏同樣表達了對這位於名教與自然間游刃有餘的竹林長者的欽佩：

山公中懷體默，易可因任，平施不撓，在眾樂同，游刃一世，不亦可乎？^①

山濤“游刃一世”所展現的，正是一種在廟堂與山林間自如往來，不自滯於任何一種“標準”或“教條”的處世態度，這也正是袁宏本人所嚮往的精神境界，也是他從“中朝名士”們身上觀察到的共同的思想特質。接下來本文要進一步指出，袁宏以自然為基石捍衛名教價值的思想認同，既是他將裴楷、樂廣等八人列為“中朝名士”的根本動機，而如果將這樣的動向置於兩晉之際的思想史背景，又可以關注到其中的實質，是當時的社會思潮對於一傳統概念“達”的討論和內涵理解的更新。上述袁宏和中朝名士們這種自如通達於名教與自然間的能力與意識，實際上參與了兩晉之際的思想史轉向。

四、“中朝名士”生成的思想史背景

魏晉玄學涉及的主題有很多，但主線聚焦於名教與自然的關係。東漢中期以來，隨著東漢王朝的衰落與經學的式微，名教體系遭遇了信任危機。新道家思想的活躍於興盛，讓自然之旨重新受到知識界的青睞。魏晉時期，思想界圍繞著名教與自然的關係，在理論和實踐兩方面都上演了精彩的演繹和交鋒，而袁宏《名士傳》所列的三組“名士”所處的不同時代，恰恰與魏晉思想界對名教與自然關係的認識相合：“正始名士”對應的是名教與自然關係提出的階段；“竹林名士”代表的是名教與自然激烈對立的階段；而“中朝名士”和袁宏所處的兩晉之交，正是名教與自然關係得到調和，論述二者合一，甚至本質一致的階段。^②

名教和自然的“合一”，既要在理論上闡述名教的本質在自然，又須在實踐上找到一類理解名教與自然兩端的通達之士，“竹林名士”中的山濤、向秀和“中朝名士”們無疑是此中最突出的代表。如上文所述，“中朝名士”特別注意溝通名教與自然兩端，實質上更新了“達”的內涵。以下將運用概念史的方法對“達”作一番檢討，以進一步揭示“中朝名士”生成的這一思想史背景。

“達”是一個自先秦以來就頻繁出現在文獻中的傳統概念，尤以儒、道兩家論之最勤。楊伯峻統計《論語》中“達”共出現19次之多，其意以通曉事情、理解透辟或實現目的、取得成功為主。^③“達”與“通”詞義相近，常互訓或連用：孔穎達釋《論語·雍也》句“賜也達”之“達”為“通於物理”，朱熹《四書章句集注》則解為“通事理”；漢許慎曰“達”為“行不相遇”，亦揭示“通暢”涵義，故以“通”釋“達”似為確詁；《禮記·學記》曰“知類通達”，《荀子》文本中，“通達之屬莫不從服”一句亦屢見於多篇，這是“通達”連用的較早例證。^④

①（清）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，第1786頁a。

② 余英時：《士與中國文化》，第358頁。

③ 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980年，第294頁。

④ 參（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語注疏》，見臺北：藝文印書館影印本《十三經注疏》（第8冊），2001年，第52頁a。（宋）朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，2008年，第86頁。（漢）許慎：《說文解字》，北京：中華書局，2006年，第41頁。（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏：《禮記注疏》，見臺北：藝文印書館影印本《十三經注疏》（5冊），2001年，第649頁a。（清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，第97、121、204頁。

“通”與“達”得以在魏晉之際激發“達”的內涵革新，依託的哲學文本仍在《莊子》。《齊物論》曰“唯達者知通為一”，是又一以“通”釋“達”之例證，這本來無須多論，但值得註意的是“為一”二字，這是“達”在魏晉的歷史語境下被賦予新活力的落腳點。在進入這項討論之前，尚需釐清魏晉士人群體中對“達”一度混亂的理解。前引《世說新語·德行》“王平子、胡毋彥國諸人皆以放任為達”，為樂廣所譏。王澄等人祖述阮籍，自謂得大道之本。《世說新語》引王隱《晉書》言其以甚者為“通”而次者為“達”，故“通”猶在“達”之上。但“通達”的自我標榜並未得到同時代人的普遍認同，在樂廣“名教中自有樂地”的駁斥後，更有東晉著名隱士戴逵“放為非道”的誅心之論：

夫親沒而採藥不反者，不仁之子也；君危而屢出近關者，苟免之臣也。而古之人未始以被害名教之體者何？達其旨故也。達其旨，故不惑其迹。若元康之人，可謂好遁跡而不求其本，故有捐本徇末之弊，舍實逐聲之行，是猶美西施而學其顰眉，慕有道而折其中角，所以為慕者，非其所以為美，徒貴貌似而已矣。夫紫之亂朱，以其似朱也。故鄉原似中和，所以亂德；放者似達，所以亂道。然竹林之為放，有疾而為顰者也，元康之為放，無德而折中者也，可無察乎！^①

戴逵嘗著《竹林七賢論》，其書雖不傳，但自所存殘篇觀之，此論當為高標“七賢”風節，為其正名而作。王澄等人狂放之行自謂仿阮籍而來，則嗣宗與竹林諸人不免被當時人認為是“放亂之祖”。戴逵亦仰慕竹林風度者，他辯護的重點在於“七賢”乃“有疾而為顰”。而將“達”的詮釋語境置於“名教”之畔，堪稱思想史上一次非凡的跨越：這既牢牢抓住了玄學清談的中心議題——名教與自然的衝突與調和，又敏銳地捕捉到了“達”和“放”的關鍵區別——旨通名教抑或無德折中，進而為澄清“達”與“放”“亂”的本質不同準備好了說服力。以似達之“放”比亂朱之“紫”和亂德之“鄉原”，更是精彩之喻。元康諸人捨實逐聲，未得“七賢”神韻而徒摹形似，不得以“達”稱之。《晉書》史臣評“以此為達，謂之高致，輕薄是效，風流詎及”^②，亦以戴逵所論為是。

然而戴逵對“達”的重新闡釋非特針對元康諸人而發，但凡不識名教之旨而欲逐放浪形骸之末者，都會受到他的聲討。《世說新語·任誕》：“阮渾長成，風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：‘仲容已預之，卿不得復爾。’”^③氣韻風度之類，亦只“貌似”而已。其中，“作達”之“作”極緊要，它透露了後世對誤以狂放為通達的認知和批判。做作的模仿早已不是自然的“有疾為顰”，劉孝標引戴逵《竹林七賢論》曰：

籍之抑渾，蓋以渾未識己之所以為達也。^④

或許阮渾的疑惑會伴隨其終生——在戴逵看來，他始終未能如其父般通達名教與自然之旨。阮籍雖多有背逆禮教之行，但正如其好友嵇康所羨，“口不論人過”又“與物無傷”，且其《樂論》《通易論》等文早已明確昭示自己並不反對周孔與名教價值觀，故終能獲“大將軍保持”。

（語見嵇康《與山巨源絕交書》）至於醉酒佯狂，皆因時勢所迫，自保所需，惜當世鮮有達如裴楷者知之，遂為禮法之士疾而欲誅，而縱慾者流誤為始祖，明人陳德文對此深有所嘆。^⑤以戴逵之見，阮渾欲“作達”與後世元康諸人以放達自居並無二異：“彼非玄心，徒利其縱恣而

①（唐）房玄齡等撰：《晉書》，第2457—2458頁。

② 同上書，第1246頁。

③ 《世說新語箋疏》，第863頁。

④ 《世說新語箋疏》，第863頁。

⑤（三國魏）阮籍著，陳伯君校注：《阮籍集校注》，北京：中華書局，2012年，第102頁。

已。”“達”在兩晉間引發的爭訟可見一斑，這時它顯然不能再簡單等同於“自由”“自然”，單一的傳統道家哲學也已不能為它提供有充分說服力的闡釋了，它的嶄新內涵必須置於魏晉玄學的學術語境中去重新詮釋。那麼，在戴逵等人看來，什麼才是真正的“達”，而誰又堪稱“達者”呢？

讓我們再次回到前引戴逵對裴楷吊阮籍母喪時所發有關“方內”“方外”言論的盛贊：

若裴公之制弔，欲冥外以護內，有達意也，有弘防也。^①

“達意”與“弘防”的辯證統一關係決定了二者不可偏廢。若無“達意”之人，絕無可能對名教價值建立起真正有效的“弘防”，如“禮法之士”何曾；不達名教之旨而無“弘防”之徒，亦不能領會真正的“達意”和自然之旨，如欲“作達”的阮渾和縱酒裸體的王澄等人。唯有既達名教之旨，又通自然之義如裴楷、樂廣者，才有資格於“達意”之真諦有所發揮。質言之，所謂“達”者，必自如來往於名教與自然二端，暢通無阻。在他們的認知層面，此二端已通融如一，所見“矛盾”“衝突”，皆屬未達其旨者“惑其跡”之故。前引《莊子·齊物論》句“唯達者知通為一”，郭象注云：“夫達者，無滯於一方。故忽然自忘，而寄當於自用。”^②顯然，他已經敏銳地捕獲到了《莊子》句下這個不同尋常的良機，“達”與“通而為一”的聯繫對於旨在統一名教與自然的詮釋工程而言，實在太過珍貴而關鍵。為此他以“當”和“足”建立起了完整的“獨化”哲學體系，全面賦予了個體之“達”以合法性與可能性。成玄英為真知郭象者，他更加直白地道破了隱藏於郭注中的“二端”：

唯當達道之夫，凝神玄鑒，故能去彼二偏，通而為一。^③

名教和自然的緊張感體現在不同的子議題中：方內與方外，朝士與山林，事功與玄虛。執其一“端”而相互攻訐，是造成當時社會分裂、禮教陵遲的直接原因。“當達道之夫”，亦即郭象所謂不滯於任何一方的“達者”，卻能“通彼我之懷”而行“騎驛”之功，以裴楷、樂廣為代表的“中朝名士”群體正屬此類。革新並重建穩固禮法秩序的最佳人選當然不是那些執拗迂腐的禮教衛道士，而非這類認同名教旨又兼通自然意的“達者”莫屬。

這意味著“達道”在此時已不能只向“一端”開放，它必須面對名教和自然雙向暢通，連接兩端成為一條無障礙的大道，這就是對達者“去彼二端，通而為一”的形象闡釋。常人或許以為，連通二端而為之騎驛足以耗盡“達者”的心力，但在郭象看來，“達者”之所以“達”，恰在於他們融通二端是順應其自然本性而為：

夫達者之於一，豈勞神哉？若勞神明於為一，不足賴也，與彼不一者無以異矣。^④

其通達名教自然之間的自在與悠遊，不是那些執一端的“不一者”所能想象的。在郭象的闡釋體中，這就是自當其分的任性與逍遙，是“至至者不虧”的完善境界。

值得一提的是，魏晉時期經歷了這層內涵革新的“達”，在被翻譯成西方語言的時候遇上了難題。美國漢學家馬瑞志（Richard B. Mather, 1913—2014）在他的英譯本《世說新語》中，基本將“達”直接對譯為“自由”（free/freedom），然而“free”顯然難以實現這一概念在不同語境的準確指涉。或許考慮到了這層困境，他在每一個翻譯後面都將“達”的威妥瑪拼音“ta”寫在了括號內，供讀者斟酌。^⑤荷蘭漢學家許理和（Erik Zürcher, 1928—2008）在翻譯元康放達派那自

① 《世說新語箋疏》，第862頁。

② （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第78頁。

③ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第78頁。

④ （清）郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，第79頁。

⑤ Richard B. Mather, *A New Account of Tales of the World*. Michigan: Center of Chinese Studies, the University of Michigan, 2002, p.11, 404.

許卻不被人承認的“達”時，更是直接用漢語拼音“da”回避了這一困擾。^①法籍匈牙利漢學家白樂日（Étienne Balazs, 1905—1963）在翻譯仲長統的《樂志論》“達者”一詞時，也採用了同樣的直譯，但他顯然對“達”的義涵變化十分敏感，因而試圖用簡要的概括提示讀者去注意“達”的幾重含義：之於人情世事之理解同情（comprehensif），之於認識說解之通透深刻（pénétrant），以及之於“自由”（libre），之於“無束縛”（sans entraves），展現了他在處理這一複雜概念的審慎態度。^②其中，以否定形式“無束縛”（sans entraves）翻譯“達”似為一有啟發的嘗試，在學界某些最新研究翻譯嘗試時已體現出了這樣的思路。^③

結論

由上述考論可知，袁宏在《名士傳》中將裴楷、樂廣等八人列為“中朝名士”，並非率性偶然而為之，也非震於名望而諂媚尊威，而是自有其嚴肅且深刻的考量。“中朝名士”八人雖具有魏晉名士的共性——學崇《老》《莊》《易》而雅好玄風清談，但與元康放達派不同，他們不僅未嘗毀廢禮法、抵制名教，反而積極介入名教事功：或以清簡通透的言語連通名教與自然二端，以自然之旨回護名教，以名教之意通解自然；或以自身的政治實踐呈現名教和自然融合的和諧狀態，大大消弭了前期名士群體中因二者的衝突形成的緊張。正如王曉毅觀察到的，在太康後期，“原來意義上的玄學派與禮法派已不復存在，他們的子弟已變成無根本差異的玄學名士，而不論父輩的文化性格如何”。^④“中朝名士”雖未對如何調和名教與自然的關係提出整體的理論框架，但恰是這些清通的言論和具體的實踐，對嶄新的士風振啟尤為直接，其影響持續到了東晉，這可以從戴逵對裴楷、樂廣等人的盛贊中得到有力說明。而現實的危機讓袁宏更加篤信，名教之用在明晰華夷之辨，名教之體在天理自然。通過闡述名教的自然基礎而捍衛之，是作為史書的《後漢紀》不可忽視的重要價值。袁宏在整輯材料，創作“史官末事”的《名士傳》時，一定敏銳地注意到了裴楷等八人在溝通名教與自然“二端”時深合己意的言論與行動，這是他最終將其與元康放達派相區別，名之為“中朝名士”，以與“正始名士”“竹林七賢”並稱的動機所在。

從魏晉思想史的大背景中觀察，“中朝名士”們溝通“內”“外”，“通彼二端”的實踐，形成了對從郭象到戴逵對“達”的嶄新詮釋的現實呼應。魏晉時期，“達”的概念一度出現了認知上的混亂，但放浪縱慾者未解“達”之真旨，無疑是當時人的共識。以《莊子》文本為基礎，郭象通過對“達者”多層次的詮釋，實際在玄學的語境下賦予了“達”連通名教與自然的嶄新內涵。東晉戴逵則區別了“達”與“放”的不同，指出真正的“達者”須兼通自然之意與名教之旨。裴楷、樂廣等八人具備自如來往於名教與自然間的“達者”共性和“通彼我二端”的能力，將這樣的共性和能力置於魏晉思想史的大背景下，以傳統概念“達”的內涵更新為抓手，可以更好地闡發“中朝名士”這一名號生成的動因。

[責任編輯：馬慶洲]

① Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, 2007, p.79.

② Étienne Balazs, “Le crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han”. In: *T'oung Pao*, 1950 (1/3), p.119.

③ 如德語“ungehindert”（i.e. unimpeded, “無礙”），正是受到了白樂日上述“無束縛”（sans entraves）的啟發。有趣的是在馬瑞志的《世說新語》英譯中，雖然“達”在大多數情況下都被翻譯成free/freedom，但對《世說新語·任誕11》孝標注引戴逵贊裴楷“有達意也”之“達意”，馬氏卻也使用了否定表達（unprejudiced mind）。參Zhong Rongbing, *Zur historischen Semantik der „Dunkel-Lehre“: Die Bedeutung von da im geistesgeschichtlichen Kontext der Wei-Jin-Zeit (220-420)*“. In: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, (42)2019, S.229f. Richard B. Mather, *A New Account of Tales of the World*. p.11, 404.

④ 王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學形成》，第226頁。