

余嘉錫箋疏《世說新語》之詮釋特色及其 文化意義初探

吳冠宏*

提 要

本文從「以歷史治小說的治學向度」、「在歷史真實與歷史評價之間」、「立足於儒家傳統之得失」三個面向來揭示余氏箋疏《世說新語》的詮釋特色及其背後的歷史文化情懷，並藉此勾勒出近代傳統知識分子透過學術以寄寓時代關懷的身影。余氏不僅表現出以歷史治小說的治學向度，亦每能兼顧史考與史義，從而展現出治中古史的恢弘格局；然而由於他深受傳統正統論史學的影響，又面臨日寇侵華民族存亡之際，因此對於委蛇兩端的魏晉名士，尤不免流露出深惡痛詆之情，而有以價值判斷凌駕於事實判斷的論述出現。余氏揚真立善的價值訴求勢必沖淡他對美的發現與關懷，本文更進一步援引牟宗三與廖蔚卿兩位當代的名士論述來參照比對，以彰顯余氏立足於宋學精神與儒家傳統之得失。

關鍵詞：歷史真實、歷史評價、余嘉錫、世說新語箋疏、儒家傳統

A Preliminary Study of the Interpretive Characteristics and Cultural Meaning of

* 國立東華大學中國語文學系教授。

Jia-xi Yu's *Commentaries on Shishou Xinyu*

Wu Kuan-Hung
Professor, Department of Chinese,
National Dong Hwa University

Abstract

This paper aims to bring to light the interpreting characteristics of Jia-xi Yu's *Commentaries on Shishou Xinyu* and the socio-historical significance of it by focusing on three aspects: a historical approach to novels, the borderline between historical truth and historical evaluation, the pros and cons of being grounded on traditional Confucianism. This paper hopes that such an investigation will showcase how modern intellectuals project their concern with their epoch through academic studies. Yu not only demonstrates a scholarly historical approach to novels but also heeds to historical truth and meaning, thus presenting a broad perspective from which to research history of earlier periods. Because he was influenced by traditional approach to history and, meanwhile, was situated in a time when Japan invaded China, he had an antipathy toward Wei-Jin's intellectuals who followed the crookedness of the world. As such, in his discourse emerged an emphasis on value judgment over truth judgment. Yu's stress on goodness and righteousness would inevitably lead to an attenuated concern with aesthetics. By referring to Zueng-san Mou's and Wei-qing Liao's studies on intellectualism and contrasting them with Yu's approach, this article will weigh the pros and cons of Yu's stance based on Song's intellectualism and traditional Confucianism.

Keywords: historical truth, historical evaluation, Jia-xi Yu, Shishoxinyu Qianshu, Confucianism

余嘉錫箋疏《世說新語》之詮釋特色及其文化意義初探

吳冠宏

一、前言

余嘉錫（1884-1955）《世說新語箋疏》一書，不僅在考辨史實而已，更有「砥礪士節，明辨是非」的用意，其實這種立基於時代關懷以知人論世的作法，當是通貫余氏著作的核心精神，乃是他置身於國家多難之際，感時憂國之文化處境與學術心靈的投射。不過近人楊勇對余氏這種議論魏晉時事與人物的作法提出批評：

1 蓋當時清談之士，既重音辭，尤尚超脫，而不重行跡形下之事；若拘拘於禮法為志，則不翅以唐宋人之見而論魏晉，猶引儒以責黃老也。其與《通鑑》胡三省注、顧炎武《日知錄》、王若虛、李慈銘同一論調，不足以預時流、參微言也。

2 實不知阮籍、王渾妻等之所為達，要在破風俗、建新猷、謂得大道之本也。而余氏不知此中大節，徒以儒風禮教目之；更以此意而著《世說》，其不南轅北轍者可乎？¹

楊氏以為清談之士「重音辭，尚超脫」，故不宜僅衡之以儒風而拘拘於禮教，由是批評余氏作風與歷代史論者如出一轍，皆是以唐宋人之見議論魏晉使然。楊氏的說法頗能正視歷史之變革，跳脫傳統「道德」的價值訴求而看到了魏晉的新精神與新風尚——「破風俗、建新猷」，進而一針見血地指出余氏與《世說新語》的整體精神向度存在著南轅北轍的問題；其實余氏未必不知曉魏晉名士的風流之美²，只是在

¹ 楊勇編著《世說新語校箋論文集》（台北：正文書局，2003年），頁92。

² 如余氏有云：「魏、晉諸名士不獨善談名理，即造次之間，發言吐詞，莫不風流蘊藉，文采斐然，蓋

此家國飄零之際，余氏於名士風流之美的背後有更為強烈的價值訴求使然，而這種以史為鑒的心態與作法，正是中國文化經史觀主導下褒善貶惡之春秋傳統的產物，雖不免與魏晉「崇尚美智」的新時代精神格格不入，然也正因為這種詮釋的落差，反而使余氏在「語言」掛帥、「個人意識」抬頭的當代思潮中，益顯其逆勢而行的特殊性，尤其在當今傳統價值式微、家國觀念淡薄之際，面臨詮釋《世說新語》著眼在人物個性與語言之美的浪潮滾滾而來，重新考察余嘉錫的「史評」進路，或可使《世說新語》在傳統價值與當代精神兩端的對揚激盪下，釋放出更多文化思考的潛在能量。

余氏雖承清代樸學以來尚實黜虛之風，強調名實相符，故史料考證必力求歷史之真，然余氏曾經有：「宋人史學勝清儒」之說³，其立身處世尤深受強調義利之辨及砥礪名節的宋學影響⁴，可見余氏治學不僅具有考證史料之客觀主義的本色，其訴諸個人議論時，又在感時憂國的悲憤下，流露出對魏晉士風與時尚的批判，是以對於魏晉人物與歷史事件，每投射出他個人的識見及論斷，烙印著強烈主觀的色彩，自非一般傳統史評可以全然涵括。且余氏《世說新語箋疏》集結歷代各類史評文獻於一爐，不唯資料豐贍可觀，可以提供給我們更多理解的線索與論述的理據，而且將這些史料會聚於此，形成《世說新語》的讀者群，對此余氏或援引或商榷或申論，每每展現一多重史評的對話，尤強化了其史評的文化縱深，可見他不僅是《世說新語》單純與被動的讀者，在《世說新語》文本之闡發與意義的傳達上，相較於其所援引之史評者，實扮演著更為積極參與的角色，足可擔當所謂「亞作者」或「第二作者」之名。

自後漢已然矣」、「晉、宋人清談，不惟善言名理，其音響輕重疾徐，皆自有一種風韻」、「矜飾容止，固是南朝士大夫一病。然名士風流，儀形雋美者，自易為人所企羨，此亦常情」、「至稱顧家婦為閨房之秀，不過婦人中之秀出者而已。不言其優劣，而高下自見，此晉人措詞妙處。」以上俱引自《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1989年），頁10、210、635、699。

³ 見周祖謨，〈余嘉錫先生傳略〉，《余嘉錫文史論集》（長沙：岳麓書社，1997年），頁668。

⁴ 周祖謨云：「至於立身處世則深受宋代儒學的影響。他秉性剛直，尤嚴義利之辨。注重知人論世，砥礪名節」、「對魏晉士大夫佯狂避世以自保，高唱無為以求安的矛盾心理狀態均作了深刻的剖析」、「又說：『凡事當明辨是非，不可從風而靡，不可見利而忘義。當有所為，有所不為。』他立言謹行，殷殷期望於後學如此，都來自於宋學」，見〈余嘉錫先生傳略〉，《余嘉錫文史論集》，頁679、675、681。

筆者曾就余嘉錫以史評進路箋疏《世說新語》的現象進行考察，進而統攝出「風習澆薄、遺事違禮」、「賞譽不當、褒貶失實」、「不明出處、不見忠義」三種表現向度⁵；在此希望能立基於這些史評現象，並參酌余氏其他相關著作及其同一時代背景的治史學風，進一步從「以歷史治小說的治學向度」、「在歷史真實與歷史評價之間」、「立足於儒家傳統之得失」三個面向來探尋其背後的歷史情懷及文化意識，從而揭示余氏箋疏《世說新語》的詮釋特色，並勾勒出近代傳統知識分子透過學術以寄寓時代關懷的身影。

二、以歷史治小說的治學向度

《世說新語》向來被視為魏晉的重要史料，然它不同於一般正史的體例，而屬於可補正史之缺的史餘、雜史之作，又為志人小說的代表，所謂「變史家為說家」（錢曾）、「小說家言，體近於史」（劉師培），中國之文史合一的傳統乃是以史傳為本為先、小說為次為後的存在結構與發生程序而來，《世說新語》作為一文化經典投射於歷史長流，遂出現「史學」與「文學」兩種不同的解讀向度，錢鍾書所謂「據此以訂史，是為捕風影，據史以訂此，是為殺風景」⁶，最能傳達出這種周旋於文史之際的兩難情境。若從《世說新語》的解讀面向以觀，在系統上關涉到「校注」與「批點」兩大類，其中劉孝標的注與劉辰翁的批點，可以視為兩部相當具有指標性的作品。劉孝標的注不僅引據史書、傳略來注人或補事，質疑糾謬以辨虛實，亦每訴諸史論式的是非評判，可謂深具史學家的本色；相較起來，劉辰翁的批點，則每以小說的眼光來評點《世說新語》，尤重其語言表現的藝術性，明顯傾向文學

⁵ 筆者曾以〈余嘉錫以史評進路箋疏《世說新語》之現象詮釋及其文化意義初探〉一文宣讀於東華大學中文系第三屆「文學傳播與接受」國際學術研討會（2008年4月15日），臺灣：東華大學原民院會議廳，頁1-35。後由於原稿字數（四萬餘字）過多，先將前半部論述以〈余嘉錫以史評進路箋疏《世說新語》之現象考察〉一文投稿於《東華漢學》，已通過審稿，將發表於第九期。後半部的宣讀稿，筆者將之修改、增補成為本文。

⁶ 錢鍾書，《管錘編》（北京：中華書局，1999年），頁1298。

這一面向⁷。以上的分判只是取其偏重而言之，其實劉孝標的注亦兼及文學的面向，劉辰翁的批點也不乏歷史的考察，可見這種解讀現象實導源於《世說新語》本身既史且文的兩棲類文體使然，致使後代之理解亦存在著游移於史文之際的詮釋現象，形成「徵實：史論性分析」與「徵趣：印象式批評」兩種截然不同的知識線索與理解欣趣。前者除考辨真偽外，尤重在「知人論世的歷史意識」與「褒善貶惡的道德評價」；後者則著眼於「語言現象的關注」及「閱讀感受與情境的書寫」。若檢視《世說新語》的解讀傳統，可以發現「傳統史學」一類向來蔚為主流，而余嘉錫的《世說新語箋疏》尤為箇中翹楚；相較起來，晚近朱鑄禹之《世說新語彙校集注》，由於收錄了不少劉辰翁以來的小說評點資料，便與側重傳統史學的余氏迥然有別。

《隋志》以小說乃街說巷語、道聽途說，《史通》以《世說》乃調謔小辯、嗤鄙異聞，兩者皆有立足史傳、以正統斥小道之意，然對顯於正史記實的嚴肅性，這樣的論述卻傳達出《世說新語》的「小說」性格，若相較於根深蒂固之史學的傳統，文學的鑑賞在小說意識漸興之下，似有後來居上之勢。劉辰翁的小說評點開其先，評點《世說新語》中掘發出不少小說的重要課題⁸，魯迅更以「賞心」、「娛樂」之說，將《世說新語》從嚴肅的歷史性格、實用價值中鬆綁而出，成爲一種足堪玩賞、悅心之「美」的對象⁹，此一定位尤使《世說新語》的「文學性格」漸受重視，在「語言」掛帥的當代，對於《世說新語》研究似更偏向語言藝術之形式風格的考察，諸如「簡單形式」、「敘事模式」、「結構網絡」、「美感特質」、「戲劇性特徵」、「語言藝術」等¹⁰，這些研究都試圖從傳統史學的視域中走出，關注一文本語言的

⁷ 王能憲：「劉辰翁評點：他是以小說的眼光來評點《世說》的，注重作品的藝術性；這與劉孝標以史家的眼光爲《世說》作注，是大相逕庭而大異其趣的。」《世說新語研究》（江蘇：江蘇古籍出版社，1992年），頁99-100。

⁸ 楊玉成，〈劉辰翁：閱讀專家〉，《國文學誌》第三期（1999年6月），頁199-248。楊氏指出劉辰翁將《世說》當成小說閱讀。因此批語「小說」一詞大量出現，並遍及「主題」（人情）、情節（小說常情）、格套（小說書袋子）、人物姿態（俯仰）、風格（小說取笑）、筆法（大勝史筆）……等課題。

⁹ 見《中國小說史略》第七篇〈世說新語與其前後〉，引自《魯迅全集》三（台北：唐山出版社，1989年），頁65。

¹⁰ 如尤雅姿〈論《世說新語》的敘事規模及其與「簡單形式」的關係〉一文，收入《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集第四輯》（台北：文津出版社，2001年），頁45-80。寧稼雨《中國志人小說史》（瀋陽：遼寧人民出版社，1991年）亦探及《世說》的結構網絡與敘事技巧。梅家玲《世說

共時展演，進而掘發出《世說新語》的文學表現與辭章風格。其實即使立足於「文學的鑑賞」，仍有必要「溯流以探源」，重回文史合一的傳統，以表現出掙脫歷史制約、悖離史傳傳統、及合理杜撰與虛構之由史返文的趨向¹¹，因為這種文體的兩棲性，正是《世說新語》存在的張力所在。

楊勇以為孝標注書之「精簡」意在發揮《世說》原書的精神，余氏卻不審此意而每牽合連類，將相似之文獻混合入書，遂造成煩重與枝蔓不已的問題¹²。楊氏此「煩重」之批評，固有其理；然余氏箋疏《世說新語》每集結歷代各類史評文獻，進一步予以質疑、商榷、引伸、評論，實不以《世說新語》文本之理解為拘限，遂展現出不避繁瑣的注疏現象。如〈尤悔〉「桓車騎在上明畋獵」一則，原僅短短四十餘字，由於文本之陳述過於簡略不免使後人無從掌握，余氏則以求真探微的治史心態，透過繁瑣史料的反覆參照與考辨，以斷其得失真偽，並在他的穿針引線下，讓我們清楚見證到謝、桓兩家族勢力於整個東晉王國中對峙緊張與此消彼長的微妙關係，還有宰相與將領、朝議與時望、人情之親疏與恩怨等林林種種的狀態，牽合連類之程度可想，余氏洋洋灑灑地鋪陳了萬餘言之多，宛如一幅縱橫東晉時空版圖的再現。不過正是如此，方能使片斷的陳述進入整體的歷史境域，而當下的現狀凝態遂得以延伸成發展的流程，乃至呈顯人心的底蘊，由是余氏所引導的《世說》閱讀，不僅有各種相關文獻的參照比對，更有人情世故的深切洞察¹³。另如〈賢媛〉「賈充前婦是李豐女」一則，余氏從孝標疑三家之說不同起論，並依時間之序、情

新語的語言與敘事》(台北：里仁書局，2004年)一書討論其敘事與用典的美感特質及語言藝術……等。

¹¹ 如劉強〈對歷史真實的沖淡與對藝術真實的強化—論《世說新語》的敘事原則〉、〈試論《世說新語》文體的戲劇性特徵〉(分別發表於《上海師範大學學報(哲學社會科學版)》第29卷第4期，2000年4月；第31卷第5期，2002年9月)二文，闡發《世說》的敘事原則與戲劇性格時，即依此模式進行，如在編撰體例上對史傳的悖離與創變、在具體敘事中對歷史時間的消解、人物背景的省略、重大歷史事件的虛化……等。

¹² 楊勇云：「《世說》之書，實薈萃諸家，網羅眾說之作，自有其旨趣。余氏當以此書為對象而加以箋疏校正之；於此之外，雖有相似之意，似不宜竄雜混合入書，免滋淆亂。然余氏為之牽合者甚多，或連類及之，枝蔓不已」、「余氏書最令人不安者，其為煩重。或一事而盡錄諸說，雖重複亦不惜剪裁。或取人之說而張大其言。不審孝標注書之精簡，要在發揮原書之精神也」，見氏著《世說新語校箋論文集》，頁82、92。

¹³ 《世說新語箋疏·尤悔·16·箋疏3》，頁906-909。

理之宜來整合三家說法，主張孝標未能細心推勘，遂疑三家說法不同，從而肯定《晉書》能兼采三家及《世說》，透過余氏用心的連結，充分展現賈家李、郭二氏發展的歷史脈絡，並由此反省晉室之於賈家私事的諸多關涉，而有晉祚不長的感歎¹⁴。另如〈容止〉「魏武將見匈奴使」一則，余氏雖認為「此事近於兒戲，頗類委巷之言，不可盡信」，但對於劉知幾《史通·暗惑》過當的質問，亦提出「張大其詞，漫持西京之已事，例之建安之朝」的批評¹⁵。以上諸例都是從《世說》出發，或考辨或議論，看似支蔓牽連，其實無不在檢視、重整相關的文化資源與歷史知識，依此可以看出余氏乃是以「治中古史」的精神來箋疏《世說新語》¹⁶，故每集結歷代各類之中古史考與史評的文獻於一爐，參照並觀，以較其真偽得失，自有別於楊勇《世說新語校箋》的注家本色。

余氏選取歷代史評文獻來評斷魏晉人物與事件，一直是他箋疏《世說》的重要門路，尤其於李慈銘之史評，每心有感焉，故常援之以伸展其情志、代暢其未言，而兩者之遣詞用語，亦若相彷彿，當是兩家之史評立場與關懷角度接近使然。如李慈銘每以「無識甚矣！」批判魏晉這種賞譽不當的社會現象，更進一步責難臨川簡編之無識，混淆是非虛實¹⁷，李氏這種史評話語與論述基調，實與余氏如出一轍，

¹⁴ 《世說新語箋疏·賢媛·13·箋疏5》，頁684-685。

¹⁵ 《世說新語箋疏·容止·1·箋疏2》，頁607-608。

¹⁶ 遠耀東指出：「『臣松之案』有所懲妄，非僅局限於陳壽一書，對魏晉以來史學著作進行一次總結性的考辨，並主張劉孝標注《世說新語》亦承裴松之的餘緒，且皆有魏晉釋氏講經注經所採「會譯子注」或「合本子注」的形式，即是將幾種不同說法來源的材料，分別注於一個較完善的材料之下，見氏著《魏晉史學的思想與社會基礎》，頁507-508及頁499。除此注史的歷史傳統之外，筆者認為余氏箋疏《世說》實有兼治中古史的立意與用心，唯此一想法當有待更多的論證，必須另文處理之。

¹⁷ 李慈銘云：「案此學裴楷『天得一以清』之言，而取媚無稽，流為狂悖。晉武帝受禪，至惠而衰，得一之徵，實為顯著。靈寶篡逆，覆載不容，仲文晉臣，謬稱名士。而既棄朝廷所授之郡、復忘其兄仲堪之仇。蒙面喪心，敢誣厚地。犬彘不食，無忌小人。臨川之簡編，誇其言語，無識甚矣！」《世說新語箋疏·言語·106·箋疏4》，頁158。李慈銘云：「案人雖妄甚，無敢以天自比者。晉人狂誕，習為大言。所謂精理玄辭，大率摭襲佛老。浮文支語，眩惑愚蒙。盛自矜標，相為欺蔽。王、劉清談宗主，風流所歸。真長識元子之野心，戒車牛之禱疾。在於儔輩，最為可稱。而有此謔言，至為愚妄。臨川載之，無識甚矣。」《世說新語箋疏·言語·66·箋疏3》，頁125-126。李慈銘云：「案晉、宋、六朝膏粱門第，父譽其子，兄夸其弟，以為聲價。其為子弟者，則務鄙父兄，以示通率。交相偽扇，不顧人倫。世人無識，沿流波詭，從而稱之。於是未離乳臭，已得華資。甫識一丁，即為名士。淪胥及溺，凶國害家。平子本是妄人，荆產豈為佳子？所謂風氣日上者，淫蕩之風、癡頑

遂成爲連結兩位史評家的重要線索，劉知幾所謂「史才須有三長，謂才也，學也，識也」¹⁸，其中「識」尤爲關鍵核心，由是「有識」與「無識」乃成他們批判史家選材眼光、檢驗評價適切與否的常見論斷¹⁹。雖然在依歸於儒家的道德規範上兩者的立場頗爲一致，除此之外，余氏亦時有他見，表現出不同於蓴客（李慈銘）的議論，所謂「凡考史事，最忌鑿空，蓴客臆說，不可從也」²⁰、「以空言翻案，吾所不取」²¹、「蓴客之評，藉端牽涉，竊所不取」、「蓴客云云，又不審時勢之言也」²²，可見余氏於諸史評家，不僅有所承繼發揚，亦能進一步商榷、折衷、權衡，而取捨李慈銘之史評即爲顯例。

檢視余嘉錫的其他著作，觀其讀《水滸傳》，作《宋江三十六人考實》，讀《楊家將通俗演義》，作《楊家將故事考信錄》，可以發現他的確是以史家立場來看待小說的，除了考辨史實之外，余嘉錫尤重視小說所能展現的教化意義，他在《楊家將故事考信錄·序》中曾將此立場表露無遺：

清代錢辛楣學術極博，於書無所不窺。然甚惡小說，嘗作《正俗》篇，以爲小說專導人以惡，有覺世牖民之責者，宜焚而棄之，勿使流播。余以爲不然。……小說雖出於街談巷議，然《春秋》攘夷之義，詩人匪風下泉之思存焉，何可非也？當元之時，天地閉，賢人隱，晦盲否塞極矣。物不可以終否，楊家將之作，如板蕩之刺時，云漢之望中興，其殆大義之未亡，一陽之復生者歟？……益信楊家將雖小說，而實一時人心之所同，故能與學者之作相表裡。其後之所以亡，明之所以興，其機蓋在於此。錢辛楣乃謂小說專導人以惡，夫豈其然？²³

余氏反駁錢大昕小說導人以惡的說法，他極重小說《春秋》攘夷之義及詩人匪風下

之氣耳。長松下故當有清風，斯言婉矣。」《世說新語箋疏·賞譽·52·箋疏1》，頁452。

¹⁸ 《唐會要》，卷六十三，〈史館上·修史官〉條。

¹⁹ 他如〈德行〉第六則、〈文學〉第十二則、第一百零一則、〈賞譽〉第八十八則、〈品藻〉第四則、〈自新〉第1則……亦可見「有識」與「無識」之評。

²⁰ 《世說新語箋疏·方正·62·箋疏3》，頁340。

²¹ 《世說新語箋疏·任誕·9·箋疏2》，頁732。

²² 兩句皆引自《世說新語箋疏·言語·101·箋疏2》，頁153。

²³ 〈楊家將故事考信錄·序〉，收入《余嘉錫文史論集》，頁393-394。

泉之思，認為可以召喚民族情感、提振世道人心。依此看來，從史家立場的虛實分判已非關鍵，小說雖出於街談巷議，然余氏更關注的是楊家將故事所展現的民族大義與家國之情，認為其揚善的立意使小說可與學者之作互為表裡。觀其箋疏〈傷逝〉第九則，引《還冤志》之「亮死於陶侃」以對照孝標注引《搜神記》「亮死於白石之鬼」而有案：

此與《搜神記》不同，雖荒誕之言，無足深論，然使世無鬼神則已，如猶姑存其說，則與其謂亮死於白石之鬼，不如謂亮死於陶侃。使知嫉功妒能，背恩負義之不可為，亦以見人心世道之公也。²⁴

余氏認為庾亮死於陶侃的說法比死於白石之鬼的說法更具教化人心的意義，由是主張在此當取《還冤記》而非《搜神記》，可見其取舍的判準在必然之真偽無法貞定下，即以「人心世道之公」為著眼，而此價值向度的高揚向來正是中國歷史文化精神之所在，所謂「殷鑒不遠，在夏后之世」（《詩經·大雅·蕩》、「懲惡而勸善」（《左傳》）、「善可為法，惡可為戒」（《資治通鑑·進書表》），依余氏所見，這也是歷史「虛實」之外不容忽視的價值訴求。綜而觀之，余氏依傳統史學的進路箋疏《世說新語》，縱使亦略及語言辭章上的表現，然在其考辨真偽與淑世立善的關懷下，輕文重史、向實背虛，難免無法正視《世說新語》在歷史真實之沖淡與藝術真實之強化中所扮演的重要角色²⁵；不過從余氏一則「比而證之，而后曲直乃見，所謂實事求是」之歷史求真的治史態度²⁶，同時又對「教化」、「勸戒」、「公道」之價值訴求的強調，即已展現出余氏史學在「事實判斷」與「道德判斷」之間的微妙關係，值得我們由此進一步深究。

²⁴ 《世說新語箋疏·傷逝·9·箋疏2》，頁641。

²⁵ 劉強云：「《世說》繼承了史傳的『互見』之法，卻同時打破了『列傳』之法，將『列傳』的內容拆解成若干『片段』性事件，『並置』於不同的敘事單元中，形成了某種橫看成嶺側成峰的立體空間效果，」瀏覽《古小說鉤沉》中收錄的《語林》、《郭子》二書中未被《世說》收編的條目，可以看出：《世說》對素材的選擇，關鍵在於『徵趣』，而非『徵實』。」見氏著〈對歷史真實的沖淡與對藝術真實的強化—論《世說新語》的敘事原則〉，同注11，頁26、32。

²⁶ 〈疑年錄稽疑〉一文中曾指出：讀前人之書，不可惟其說之從。雖眼前經史，亦必覆檢原書，審其是否。又當知其所引據之外，尚有他書，如折獄然，必具兩造，……比而證之，而後曲直乃見，所謂實事求是也。《余嘉錫文史論集》，頁464。

三、在歷史真實與歷史評價之間

根據周祖謨的說法，余氏在《四書提要辨證》中多考證而少議論，若有議論亦著眼於「陳述學術源流，評騭人品之美惡和士風之高下，以端正學者的趨向」²⁷；如果從全書的篇幅以觀，《世說新語箋疏》亦當是考證多而議論少。然由於余嘉錫歷經民國以來的內憂外患，深有感於時局的動盪不安，尤其是置身在淪陷於日寇之手的北平期間，他不仕日偽政府、對國土之淪喪滿懷悲憤之情，又耳聞目睹部分意志薄弱者爲了保有富貴，不惜投靠敵國的可恥變節行爲，因此在箋疏《世說新語》時，面對漢魏與魏晉的易代之事、五胡亂華的永嘉之事、乃至權臣亂政篡位的不恥作爲，每援引他所博覽之史傳論贊，或發抒他對家國淪喪之憂，或寄憤於失節無恥之臣，使魏晉名士之失國作爲他引以爲戒的歷史教訓，可以說正是這種立基於時代關懷的注疏情境，使余氏致力於史家考證的作法下，我們仍無法忽略他集結諸多議論以力拯時弊、勸導人心的論述特色。

若置於當時史學的發展背景及其時代環境以觀，民國以來史學進入所謂南北爭論的拉鋸時期，北派疑經、破經，以出土文獻、默證、歸納等方法進行史學建構；南派守經、證經，認爲應通過清儒說經或《說文解字》等文獻資料進行史學論述，二派皆以經書爲對象，以清儒爲模範，但由於根本治學精神不同，一爲懷疑、一爲守舊，因此衍出兩種不同的論述方法²⁸。王爾敏《20世紀非主流史學與史家》²⁹將余嘉錫歸於「新亞學派」，指的是傳統史學一派，依余氏治史的方法與態度以觀，這樣的分判自是合理，但必須注意的是在內憂外患之際，特別是九一八事變之後的抗

²⁷ 見〈余嘉錫先生傳略〉，《余嘉錫文史論集》，頁 672。

²⁸ 王汎森：「在 1920、1930 年代的『新派』史家，有種種不同的稱呼，如整理國故派、如北派、如新考據派、如新漢學派，不管名稱如何不同，隱約都在指胡、顧、傅所領導的學風」。王汎森同時指出，「南派」被稱爲「東南學派」，其乃以「傳統派」概括之。彭明輝則將北方學統歸爲「古史辨派」（禹貢學派）；南方學統歸爲「史地學報派」。以上參王汎森：《中國近代思想與學術的系譜》（台北：聯經出版社，2003 年），頁 378。彭明輝《歷史地理學與現代中國史學》（台北：東大圖書公司，1995 年），頁 57。

²⁹ 王爾敏，《20 世紀非主流史學與史家》（桂林：廣西師範大學出版，2007 年 1 月）。

日戰爭期間，史學研究已發生重大改變，當時史學家陳垣³⁰（1880-1971）即曾自述此轉變：

至於史學，此間風氣亦變。從前專重考證，服膺嘉定錢氏；事變後，頗趨重實用，推尊崑山顧氏；近又進一步，頗提倡有意義的史學。故前兩年講《日知錄》，今年講《結埼亭集》，亦欲以正人心，端士習，不徒為精密之考證而已。³¹

可見史考與史義的結合成為當時史學的新特色，即使是為學問而學問的顧頡剛（1893-1980），都開始強調史學的致用功能，意識到一個國家和民族的凝聚力乃源自其民族的歷史與傳統文化，並關注《三國演義》、《楊家將》等小說可以使民眾了解古人忠義慷慨之情，從而自立自振，不致從風而靡³²。因此在強烈的民族意識與經世致用之史學的匯集下，形成一不分南北、新舊的國粹主義史學，所謂「當此國家棟折榱崩之時，正學人鞠躬盡瘁之時」³³、「以民族主義為依歸，以其人其事其言是否有利於中華民族的發展壯大」³⁴，當時的知識分子無不著眼於華夏民族與文化的久遠生命力，以增強民族自信心，並從中表現一個知識分子「以天下興亡為己任」的胸懷，余氏的愛國主義與民族精神當是此一風潮下的產物。因此，余氏雖為目錄學專家，主張「夫考證之學貴在徵實，議論之言易于蹈空。徵實則雖或謬誤，而有書可質，不難加以糾正。蹈空則虛驕恃氣，惟逞詞鋒」³⁵；然其著書立說，尤

³⁰ 陳垣曾聘任余嘉錫至輔仁大學任教，一同滯留在淪陷的北平，兩人常「研史論學，互有啟發，每談至深夜，不知疲倦」。

³¹ 陳樂素、陳智超編校《陳垣史學論著選》（上海：上海人民出版社，1981年），頁624。

³² 在1930年代以後，顧頡剛已經明顯轉變其治史旨趣，強調史學的致用功能，並重視史學通俗叢書之普及，表現出顧頡剛對民族復興和國家富強之期盼。詳參劉俐娜《顧頡剛學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1999年），頁142-162。

³³ 張蔭麟（1905-1942）之語，轉引自張其昀《敬悼張蔭麟先生》，《大公報》1942年10月27日第二版。

³⁴ 柳詒徵（1880-1956）之語，轉引自田亮〈柳詒徵的民族主義史學思想〉，《史學史研究》，2004年第2期，頁19。

³⁵ 見氏著《目錄學發微》，收入《中國現代學術經典·余嘉錫 楊樹達卷》（河北：河北教育出版社，1996年）頁58。

著重在「知人論世」³⁶、「講究做人」³⁷、「經世致用」³⁸，故余氏之治學並非如紀昀《提要》所謂「崇漢學而貶宋學」，在其崇漢學的背後，是以宋學立身處世之道為根基，在此所謂「宋學」，有別於一般所謂形而上的心性命理之學，當指宋學中以綱常名教為核心的「人道之事理」，即重氣節、尚名檢，明是非、辨心術，有以天下安危興亡為己任的精神³⁹，可與錢穆、余英時之歷史理解的進路相參⁴⁰。

周祖謨即曾從「事實然否」與「是非曲直」兩端之兼顧來肯定余氏治學的成就：

凡此莫不表現出作者能為深湛之思，長於考證，精於辨析，尚論事實然否與是非曲直，近百年來，很少有人能與之相比。⁴¹

「事實然否」與「是非曲直」都是史學的靈魂，在「事實然否」的考證過程當中，充分展現余氏嚴謹不苟的治學態度，見他推究史料之虛實可否，每取證於多種文獻，反覆推敲參酌，避免單文孤證⁴²，或訴諸文義情理⁴³，以斷事之真假有無，定價值之

³⁶ 余嘉錫云：「以書目立根基通百書，而終歸於知人論世」、「若夫六國、秦、漢間人治諸子之學者，輯錄其遺文，追敘其學說，知後人讀其書，必欲觀其行事，於是考之於國史，記其所傳聞，筆之於書，以為論世知人之助」見氏著《古書通例》收入《中國現代學術經典·余嘉錫 楊樹達卷》，頁 121。

³⁷ 「讀書人第一是講究做人，第二才是講究做學問。否則有學無行，讀了書有什麼用」，見周祖謨〈余嘉錫先生傳略〉，《余嘉錫文史論集》，頁 681。

³⁸ 劉正元云：「《辨証》不僅在通學術，更在因書究學，期讀者能經《提要》而鑑往知來，以求讀書人開創出經世致用的新局」，見氏著《余嘉錫目錄學研究》（台北市立師範學院應用語言文學研究所，91 年碩士論文），頁 39。

³⁹ 檢視目前學界關於「宋學」的討論，多聚焦於經學史上的漢、宋學之爭，研究成果甚夥；然直至錢穆治清代學術史時拈出「宋學精神」為主旨，方使得宋學除了經學史上的意義外，其他面向的內涵得以透過「宋學精神」的標舉被彰顯出來。見錢穆《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務，1987 年）上冊引論部分，頁 1-21。大陸學者陳勇即點明：「錢穆屢屢道及的宋學、宋學精神，實際上就是宋明儒提倡的學貴經世明道，講求義理，以天下興亡為己任的精神。」見陳勇〈「不知宋學，則無以評漢宋之是非」——錢穆與清代學術史研究〉，《史學理論研究》2003 年第 1 期，頁 55。

⁴⁰ 錢穆部分已如前注，余英時認為以往關於宋代理學的說法，偏重在上接孔孟與建立形上世界的向度上，故主張當重新回到宋代的歷史脈絡，強調理學與治道的關係，揭示宋代士大夫「以天下為己任」的集體意識及其重建秩序的終極關懷。見氏著《朱熹的歷史世界》（台北：允晨文化，2003 年）。

⁴¹ 見氏著〈余嘉錫先生傳略〉，《余嘉錫文史論集》，頁 672。

⁴² 嘉錫案：「夫石季倫非不能文者，何須安仁捉刀？況他書並無此言，晉書單文孤證，恐係記載之誤，未可便以為據也。」《世說新語箋疏·企羨·3·箋疏 2》，頁 632。

⁴³ 嘉錫案：「孫氏此言，似正而實未達文義，殆不足取。」《世說新語箋疏·賢媛·10·箋疏 1》，頁 679。嘉錫案：「然則浩之得罪，以情言之，簡文乃迫於恒溫，非其本懷，以事言之，則固明明撫君

是非曲直，皆不容貿然輕率或隨意任心。如〈容止〉第二十七則箋疏反駁《語林》與《晉書》桓溫「眼小面薄」之說而有案：

余謂溫太真識溫於襁褓之中，聞其啼聲，稱其英物，則其聲必不雌。劉真長許為孫仲謀、司馬宣王一流人，則其雄姿可想。亦何至眼小而薄，如《語林》所云者？此蓋東晉末人憤溫之自命梟雄，覬覦神器，造為此言，以醜詆之耳，《晉書》信為實錄，非也。⁴⁴

余氏能衡之以相關史料及情理之常而不以忠逆為分判先導，從而視此傳聞乃東晉末人醜詆寄憤之言，可謂合理可從；另〈文學〉「鄭玄家奴婢皆讀書」一則，余氏雖認為「此事別無證據，難以斷其有無。特世說雜采群書，不皆實錄」，但對於丁晏直指其「若夫義慶之說，婢曳泥而知書；樂天之詩，牛觸牆而成字，小說傳會，亦無取焉」的批評，余氏也提出來加以檢討：

康成蓋代大儒，盛名遠播，流傳逸事，遂近街談。不惟婢解讀書，乃至牛亦識字。然白傳之引鄙諺，雖有類於齊諧，而臨川之著新書，實不同於燕說。且子政童奴，皆吟《左氏》（見《論衡·案書篇》）；劉琰侍婢，悉誦《靈光》（見《蜀志》）。斯固古人所常有，安見鄭氏之必無？既不能懸斷其子虛，亦何妨姑留為佳話。丁氏必斥其傳會，所謂「固哉高叟之為詩也！」⁴⁵

余氏援引其他類似傳說，主張在無法斷其子虛的狀況下，何妨留為佳話，即是本「事實然否」的求真精神，又能不流於固執墨守的表現；余氏於〈企羨〉「孟昶歎王恭乃神仙中人」一則引李慈銘一段對六朝士人的批評後有案：

矜飾容止，固是南朝士大夫一病。然名士風流，儀形雋美者，自易為人所企羨，此亦常情。《晉書·王恭傳》載此事云：「恭美姿儀，人多愛悅，或目之云『濯濯如春月柳。』嘗被鶴氅裘，涉雪而行。孟昶窺見之，歎曰：『此真神仙中人也！』」然則昶之贊恭，乃美其姿容，非第羨其高興鶴氅裘而已。尊客乃鄙昶為寒人，詆為奴顏乞相，不知本書所載，若此者多矣！即如上篇

之所奏請，不得謂非太宗之所廢也，由是世人相傳，浩恨簡文，有上樓去梯之語。雖不知實否，要不可謂之無理矣。」《世說新語箋疏·黜免·5·箋疏1》頁867-868。

⁴⁴ 《世說新語箋疏·容止·27·箋疏1》，頁621。

⁴⁵ 《世說新語箋疏·文學·3·箋疏1》，頁194。

王長史於積雪中著公服入尚書，王敬和歎為不復似世中人，此與昶之贊恭何異？敬和宰相之子，豈亦寒人奴顏乞相耶？尊客此評，深為無謂。若移《家訓》語入〈容止〉篇下，以見風氣之弊，則善矣。⁴⁶

余氏認為尊客此評，未能正視魏晉名士企羨之常情，反而無謂地議論魏晉風氣之弊，其實余氏亦深曉名士虛浮輕薄、不學無術之弊，觀余氏於〈任誕〉第五十三見王恭言「名士不必須奇才。但使常得無事、痛飲酒，熟讀〈離騷〉，便可稱名士」⁴⁷所案：「賞譽篇云：『王恭有清辭簡旨，而讀書少。』此言不必須奇才，但讀〈離騷〉，皆所以自飾其短也。恭之敗，正坐不讀書。故雖有憂國之心，而卒為禍國之首，由其不學無術也。自恭有此說，而世之輕薄少年，略識之無，附庸風雅者，皆高自位置，紛紛自稱名士。政使此輩車載斗量，亦復何益於天下哉？」可知在論斷王恭禍國敗亡之血淋淋的歷史教訓上，余氏實與李慈銘無異。不過他卻不贊成尊客在企羨之常情下藉端牽涉，徒生奴顏乞相之說，這正是他能秉持於對歷史真實的尊重而不為其歷史之評價所拘泥的表現。

余氏援引史料史評的重要對象之一胡三省在其《通鑑》注有云：「臣妾之辱，惟晉宋為然，嗚呼痛哉！」又曰：「亡國之恥，言之者為之痛心，矧見之者乎！此程正叔所謂真知者也，天乎人乎！」胡氏身處民族矛盾異常尖銳的宋元之際，故連結晉宋亡國之悲以抒發其對故國之思的共感，余氏對此可謂心有戚戚焉；陳垣於《通鑑胡注表微》中亦云：「胡注之論臣節，以能致其身為第一義，抗節不仕者次之，保祿位而背宗國者，在所必擯也，況助敵國以噬宗國者乎？」、「以苟且為明哲，則凡偷生者皆可借明哲二字為護符，此生之無意義者」、「此所謂名士派也，既不能致其身，又不能邦其祿，依阿苟容，與王祥、馮道，異曲同工者也，惟鄉愿也媚，名士派也肆而已」⁴⁸，與余氏同處於日族侵華之際的陳垣，亦承此表彰胡注論臣節之用心，並批判依阿苟容之魏晉名士，可見余氏深有感於魏晉名士的「不明出處、不見忠義」，因此對於不仕二主、不仕新朝之忠臣節士每予以高度的稱揚，至於新

⁴⁶ 《世說新語箋疏·企羨·6·箋疏2》，頁635。

⁴⁷ 《世說新語箋疏·任誕·53·箋疏1》，頁764。

⁴⁸ 陳垣，《通鑑胡註表微》，收入司馬光撰；胡三省注；章鈺校記《新校資治通鑑》第十六冊（台北：世界書局，1962年），頁222、233、369。

朝爲官之失節者、依違兩端若即若離以明哲保身者，不免流露出深切的苛責與辛辣的諷刺，實與胡氏、陳氏同聲一氣。

因此若比較「風習澆薄、遺事違禮」「賞譽不當、褒貶失實」、「不明出處、不見忠義」這三個詮釋面向，我們發現余氏在「不明出處、不見忠義」上，爲了表現史家措意名教是非的精神，不免存在著以是非價值作爲絕對與先導的論斷，因而較難依個別狀況或當時的客觀情勢予以同情的理解，是以置身於漢魏之際與魏晉之際的諸多名臣名士，諸如漢魏之際的荀彧、華歆、陳群、王祥……等，魏晉之際的傅嘏、阮籍、山濤……等，都在這種判準下受到嚴厲的指責。其中又以對阮籍、山濤之評斷，最具爭議性。余氏透過當時相關的事蹟——何晏等被誅、司馬昭求婚、勸進文與人物——高鄉貴公、諸葛誕，作爲判定阮氏置身於兩端政治勢力下投機心理的線索，並強調阮籍「不顧名教如此，而不爲清議所廢棄者，賴司馬昭保持之也」；另從山濤的具體言行中，窺測他善於揣摩時勢、又能與時俯仰的居心，最後以「搖尾於奸雄的功狗」稱之，可謂極盡鄙夷之能事。可見在標舉「忠孝方正」的大旗，余氏對於阮籍山濤的論斷，表現出強烈的好惡色彩。從胡三省、陳垣的歷史連結，我們見證到此相類之時代心靈的傳響，他們皆是有感於士風之不競、亡國之可悲，而彰顯史學之真諦即在懲惡揚善，匡正世風，以召喚民族大義的靈魂，而依違苟且的鄉愿之流，可謂傷德敗俗之最，因此勢必爲余嘉錫所不齒不容，而造成以價值判斷凌駕於事實判斷之上的論述現象。

杜維運曾云：「歷史變動最劇烈的時代，每在朝代更易之際，歷史的真相，也最易在此時失去」⁴⁹，杜氏之用意在指出政治之勢力，不能侵犯歷史的神聖與尊嚴，由此以彰史學家爲歷史存真的精神，此與余氏力持不仕二君的標準來批判易代之際出仕新朝的舊臣已大不相同。真實向來是歷史的靈魂，但歷史是否當有褒貶，在西方卻一直存在著相對主義與絕對主義之爭，不過就中國史學傳統而言，一直是以「寓褒貶」爲特徵及目的，尤其在人物賢奸與朝代興亡的評論上表現得最爲明顯⁵⁰，余

⁴⁹ 見氏著《史學方法論》（台北：三民書局，1997年），頁281。

⁵⁰ 對於儒家史學傳統及中國史學中真實與價值之關係，史學界討論甚多，近作可參黃俊傑、古偉瀛〈中國傳統史學與後現代主義的挑戰——以「事實」與「價值」的關係爲中心〉一文，收入《當代儒學與

氏在「不明出處，不見忠義」的論述面向上，有時不免使歷史法官強勢壓境，造成訴諸一凌駕於歷史真實的絕對價值，這當是他在國難當頭的處境與史學傳統之巨輪的籠罩下以史評進路箋疏《世說新語》的限制所在。

四、立足於儒家傳統之得失

余氏曾經從顧氏對明清之際之士節與學風的反省出發，進而承轉出如何對治自己當代問題的文化良藥，即提出以「見利思義，見危授命」取代顧氏「博學於文，行己有恥」的主張⁵¹，因為余氏透過兩個時代的比較，發現今之學者不能了解傳統文化之價值，所謂：「承考據學盛行之後，流風未沫，未嘗不知讀書，而非薄周、孔，掙擊程、朱，惑經疑古，抉破藩籬，故其出處去就，辭受取與之際，不顧義理，惟利是視，攘奪干沒，無所不至，禮法不足畏，人言不足恤，其行誼為妾婦所羞稱」、「多能讀中外書，工詩文，善講說，自名博學者也」，故力倡「義利之辨」，引導大家先從「臨財勿苟得，臨難毋苟免」處著力，使之能「箴膏肓，起廢疾」也，他認為從出處去就、辭受取與之際，即能見人之高下，而世之昏明、國之興亡，亦端賴於此⁵²。在西風東漸之際，余氏仍堅守著傳統儒者的立本精神，崇尚著見利思義

西方文化：歷史篇》(台北：中研院文哲所，2004年6月)，頁219-253。

⁵¹ 顧亭林《與友人論學者》曰：「性也、命也、天也，夫子之罕言，而今之君子所恆言也。出處去就辭受取與之辨，孔子、孟子之所恆言，而今之君子之所罕言也。我不敢知也。愚所謂聖人之道者如之何？曰：『博學於文，行己有恥，自一身以至於天下國家皆學之事也。自子臣弟友以至出入往來辭受取與之間皆有恥之事也。』」見《余嘉錫文史論集·讀已見書齋隨筆·續》，頁651。

⁵² 嘉錫案：「明代自心學盛行，儒者高談性命，標榜宗旨，而於義利之辨，修己治人之學，轉置之不講。平時既不讀書，枵腹面墻，不通今古。一旦與人家國事，張口論列是非，無不顛倒謬亂如盲人之道黑白，聚訟盈庭，漫無措置，敗壞天下事於不覺。及其君弑於賊，國滅於敵，士大夫之賢者亦不能有所展布，不過以一死塞責而已；其不肖者遂相率迎降投拜，甘為臣妾而不恥。亭林目擊其蔽，故倡為博學有恥之說以救之。然明儒雖不知講求實學，而平居尚能誦習六經，服膺理學，故易代之際猶多伏節死義之臣。若今之君子，則又不然，承考據學盛行之後，流風未沫，未嘗不知讀書，而非薄周、孔，掙擊程、朱，惑經疑古，抉破藩籬，故其出處去就，辭受取與之際，不顧義理，惟利是視，攘奪干沒，無所不至，禮法不足畏，人言不足恤，其行誼為妾婦所羞稱。平日既不知廉恥為

的道德信仰，認為士習良否攸關國家興亡，也惟有改善文化與士風才是拯國救時的根本之道，那是因為他的學問乃植根於中國儒家傳統的價值，故不時洋溢著儒者淑世的情懷與道德的理想，對於魏晉儒學衰微、普遍籠罩於天師道與佛教的社會現象也不免憂心慨歎⁵³。

楊勇對於余嘉錫箋疏《世說新語》與魏晉之精神文化所形成的落差，曾指出「然其間頗有不安者。特以詆毀魏晉名流，或有感於永嘉之難，其於此書之精神則格格難入」⁵⁴、「其言祖不知道，阮則知道；祖之精神仍陷於物俗，而阮則超脫物情，閑散自若也。晉魏人所崇尚者在此。此等處余氏皆不重，反以俗見譏評，不知何以見此書之之神髓也」⁵⁵，余氏所以詆毀譏評魏晉名流，乃因余氏與名士二者之精神宗旨與關懷向度有別使然，其實以美學境界來品味《世說新語》的文化殊趣，無疑

何事，見利害若毛發比，趨避惟恐不速，一旦國家有事，尚望其臨大節而不可奪乎？不獨一姓之興亡無所動於其心，雖其極至於亡天下，亦且攘臂於其間，笑罵由他笑罵，好官須我為之矣。此其人多能讀中外書，工詩文，善講說，自名博學者也。雖其所學亦不知天下國家為何物，而以與明季士大夫較，則讀書與不讀書固有間也。故以亭林之方治今日之病尚嫌藥不對症，未能箴膏肓，起廢疾也。愚請仍以孔子之語易之曰：『見利思義，見危授命』，如欲從事斯語，則請自臨財勿苟得，臨難毋苟免始。夫人之嗜利者將以為我也，將以私其身也。不利之甚，莫如無身，為我者拔一毛而利天下尚不肯為，安肯捨生而取義乎？故見利不思義者，見危必不能授命；臨財而苟得者，臨難亦必苟免，相為因果，理有果然。夫官爵名譽以及凡可以便其私者，皆利也。財者，利之小者也。事君不避難，有罪不逃刑，皆不苟免也，不必其授命也。然見小利而貪，臨事而畏避，則是知有私而不知有公，知有身家而不知有國，使斯人而當大任，居大位，惟知趨利避禍，自私其身，雖舉天下拱手授之於人不恤矣。寡廉鮮恥之徒，亦復何所不至，惡能見利思義，見危授命乎！昔者伊尹聖之任者也，其所樂之道無它焉，非其義也，非其道也。一介不以與人，一介不以取諸人。故士之志于道者，必嚴於義利之辨。凡神奸巨慝禍國殃民者，不必其罪已著明而後知之也，觀其平日出處去就，辭受取與之際，可以決之矣。使天下之士皆能見利思義，則當大難之時，忘身殉國，眾志成城，其國不至於亡。士習之良否，國家之興亡系焉，可不加之意也哉。」見《余嘉錫文史論集·讀已見書齋隨筆·續》，頁 651-652。

⁵³ 嘉錫案：「是右軍奉道，生不為杜子恭所佑；死乃為鬼所考。子猷、子敬，疾終不愈，五斗米師符祝無靈，而凝之恃大道鬼兵，反為孫恩所殺。奉道之無益，昭然可見；而東晉士大夫不慕老、莊，則信五斗米道，雖逸少、子敬猶不免，此儒學之衰，可為太息！」《世說新語箋疏·德行·39·箋疏1》，頁 41；嘉錫案：「范武子湛深經術，粹然儒者。嘗深疾浮虛，謂王弼、何晏之罪，深於桀、紂。其識高矣。而亦拜佛講經，皈依彼法。蓋南北朝人，風氣如此。韓昌黎所謂不入於老，則入於佛也。」《世說新語箋疏·言語·97·箋疏1》，頁 149。

⁵⁴ 《世說新語校箋論文集》，頁 77。

⁵⁵ 《世說新語校箋論文集》，頁 91。

是最貼近《世說新語》當代情境的方式，尤其是隨著西方思潮的引進，國家與社會這兩大機器、傳統倫理與道德，都遭遇被質疑與反省的命運，加以個體意識的抬頭，自由精神的倡導，由是所謂「我與我周旋久，寧作我」的個體自覺，「檀、梨、橘、柚各有其美」的百花齊放，都使《世說新語》所展現的文化新向度逐漸受到肯定與關注，在此脈絡下，余氏立基於儒家傳統的論點，訴諸人倫秩序、群體意識的立場，則不免顯得不合時宜。觀余氏一生勞瘁於此，苦心箋疏《世說新語》以對歷史文化負責，為國家民族盡心，其念茲在茲的家國意識、民族情懷，在當今個人主義的高揚旗幟下，甚至予人迂腐之感，豈不遺憾？

平心而論，余氏立基於傳統儒家的價值判準，雖然可以掘發部分激俗揚善的忠義人物，而成為文化傳統中不容忽視的人格類型，對於六朝士風的批評，亦不乏切中時弊的藥石之言，但終究未能契接魏晉名士有別於傳統士人的新境界與新向度，遼耀東有云：

《世說新語》代表了魏晉時代清談家所作的人物評論，已與兩漢儒家道德規範下所作的善惡是非之品評無關，它完全依被品評人物的個性所表現的特質，而予以簡潔與抽象的品評，不僅對個性，甚而外形的神采風度，也予以不同的象徵式的品評，它特別重視個人所具有的秀朗俊逸的神采風韻，這種神采風韻是個人發於內而形於外的表現，與儒家的道德規範完全無關的。⁵⁶

遼氏指出《世說新語》所體現之魏晉新時代人物的神采風韻，實與儒家的道德規範無有關涉，依此看來，余氏持此論彼，可謂風馬牛不相及，然遼氏的說法直指兩端各不相關，在檢討余氏立足於儒家傳統的視域上反而未必有利，因此筆者想進一步將之與當代兩種名士的論述典範——牟宗三的清逸之說與廖蔚卿的狂狷之說進行比較⁵⁷，期能藉此對余氏儒家的詮釋立場有一參照與反省。

牟、廖意在談名士，與余氏注《世說新語》的論述模式自是有別，本文在此僅

⁵⁶ 見〈魏晉時期歷史人物評論標準〉一文，收入《魏晉史學及其他》（台北：東大圖書公司，1998年），頁61。

⁵⁷ 牟先生與廖先生的名士論述，在學界未必是不可質疑的定論，但我們卻無法否認他們皆是深具創關性與影響性的詮釋，詳參拙作《魏晉玄義與聲論新探》（台北：里仁書局，2006年）甲篇第一章「清逸與狂癡一名士人格的兩種詮釋」，頁23-54。

剋就三者皆有關涉儒家之視域作為其連結的起點。首先是牟宗三的名士論述，牟先生不僅指出名士逸氣與棄才的境界是一種藝術的境界，也看到名士消極、病態、虛無的問題，認為這是可悲又極可詛咒的，觀其所標舉的「己立而立人、安己以安人」的價值，亦是以儒家理想為其終極價值的依歸⁵⁸；不過由於牟先生能以「入乎其內」之同情的理解來拈出名士生命之獨特，故於「出乎其外」的反省批判時，亦可避免陷於一偏。相較起來，余先生苦心經營《世說新語》，以其感時憂國之心高揚儒家傳統，自無法相應於魏晉名士在美學境界上所開展的新氣象。至於廖蔚卿的名士論述，透過「歷史文化」與「時代背景」之深層反思，立足於傳統「狂狷」以揭示名士人格的精神旨趣，「狂狷」本是儒家「中行」、「中庸」之次，展現出「有所為」、「進取」及「有所不為」、「不取」之兩面向的行為特徵，廖先生並進一步將「狂狷」視作相互依存、一體兩面的精神內涵，據此考察漢末魏晉之名士從「有所為」至「有所不為」的轉變之跡，當是以狂狷溯其源，以狂癡述其流，故能充分釋放出魏晉名士一身風骨的人格張力。最後廖氏進一步揭示魏晉名士的老莊思想及狂狷行為都只是迫發於現實而來，真名士其實都心懷儒者濟世的衷心深願，可見廖先生對魏晉名士的狂狷論述雖可視為漢魏以來以「氣性」論人的產物，但在出處之立場與人生價值的依歸上卻仍是立足於儒家視域而來⁵⁹。相較起來，余氏論述魏晉名士則未能如廖氏般以魏晉名士之真精神為關懷主體，自是無法使中國儒家文化傳統的力道滲透入魏晉歷史的扉頁裡，即消融舊傳統脈絡以吸納新時代精神，因此雖能以儒家的傳統文化為價值依歸，對於魏晉文化的新精神亦未能有積極的對話與回應。

透過以上兩種名士論述的參照，我們更清楚的了解到余氏詮釋《世說新語》的

⁵⁸ 牟宗三云：「此境界是逸氣與棄才之境界，故令人有無可奈何之感慨，有無限之淒涼。所謂感慨萬端者是也。總之，它有極可欣賞處，亦有極可詛咒處。何以故？因為此種境界是藝術的境界，亦是虛無的境界。名士人格是藝術性的，亦是虛無主義的。此是其基本情調。從其清言清談、玄思玄智方面說，是極可欣賞的。他有此清新之氣，亦有此聰明之智，此是假不來的。從其無所成，而敗壞風俗方面說，則又極可詛咒。因為他本是逸氣棄才，而無掛搭處，即有之，他亦不能接受之。此其所以可悲。他不能己立而立人，安己以安人，因為只是逸氣之一點聲光之寡頭揮灑，四無掛搭，本是不能安住任何事的。此其所以為虛無主義。由此觀之，完全是消極的、病態的。」《才性與玄理》（台北：學生書局，1993年），頁70-71。

⁵⁹ 見氏著〈論魏晉名士的狂與癡〉，收入《漢魏六朝文學論集》（台北：大安出版社），頁149-164。

框限與特色，不過正是這種不改本色與守護傳統的堅持，使余氏一以貫之的注疏身影，在當今價值崩解的時代，顯得格外孤獨與清醒。反觀今日讀《世說新語》者，沉浸於牟氏所謂無所掛搭的虛無者多，卻未必有牟氏反省的自覺，可以正視魏晉人生命深處的荒涼之感，而知其極可欣賞又極可詛咒的兩面，至於像余氏這般視《世說新語》為永嘉之血淚史、士人之懺悔錄者，更是微乎其微，尤其在家國定位不明的氛圍下，在一片軟調性的文化浪潮中，社會上標榜的只是靈光乍現的巧智與妙趣，人們已不再相信有所謂基源的傳統、永恆的價值，在此之際，若有以人倫秩序、群體意識及家國關懷為主要訴求者，每使人有不知其身為何處之感。或許惟有當我們的社會在虛無的自我放逐中、在追求個體自由的美學情調下逐漸變成一顆顆文化無根的飄泊心靈後，人們才會開始從歷史的餘燼中緬懷起余氏召喚傳統的苦心與叮嚀。

五、結語

由於南派史學的學術性格及目錄學專家的身分，使余氏箋疏《世說新語》能立基於傳統的客觀史料，並致力於辨偽、補正、校勘的考證工作，以達歷史真實的要求；又身處家國危亂之際，故其心無不在「關國家興衰，繫生民休戚」（《資治通鑑·進書表》），加上當代國粹主義史學的影響，因此從《世說新語》所引發之士風與人心向度每成足昭炯鑒的歷史線索，依此可見，試圖兼顧「史考：事實與否」與「史義：是非曲直」當是余氏世說學的重要成就。

在余氏這種求真又求善的雙重經營下，不僅於箋疏《世說新語》時表現出以歷史治小說的治學向度，亦極重小說所能開展的教化意義，對於攸關中古歷史的文獻或考辨或議論，尤能在商榷、援引、並觀多重歷史線索之際，於歷史真實與歷史評價之間扮演起適當的角色，進而展現出治中古史的恢弘格局，自有別於楊勇《世說新語校注》的注家本色。然而由於他深受傳統正統論史學的影響，又面臨日寇侵華民族存亡之際，為了表彰民族氣節、激揚愛國情操，因此在「不明出處、不見忠義」

的論述面向上，尤其是對那些余氏所認為之委蛇兩端、依阿苟容的魏晉名士，則不免流露出個人深惡痛詆之情，或有以價值判斷凌駕於事實判斷的論述出現，而不經意地掉入儒家道德規範意識下的框限。

其實在標舉儒家傳統的大旗下，魏晉時代的美學殊趣是無法彰顯的，因為揚真立善的價值訴求已沖淡余氏對美的發現與關懷，而且這種全然籠罩於倫理群體的視域，亦無法充分肯認個體意識高揚的價值；有鑒於此，本文更進一步援引牟宗三與廖蔚卿兩位當代學者的重要名士論述，透過與牟先生「入乎其內的同情又能出乎其外的反省」及廖先生「消融舊傳統脈絡又能吸納新時代精神」的參照比對，余氏以儒家傳統及宋學精神對治魏晉文化所形成的問題與限制便昭然若揭。

余嘉錫雖因立足於儒家傳統而與魏晉新文化精神格格不入，但他不時在感時憂國的悲鳴中揚起民族自信心與文化認同感，成為近代傳統知識份子身處危急存亡之秋，仍試圖以學術寄寓其愛國精神的具體寫照。尤其在軟調性文化當道、倫理價值崩解的當代，余氏的史評話語更有如暮鼓晨鐘般，特別是透過注疏此足以傳響當代精神的《世說新語》來捍衛傳統價值，看似不合時宜卻格外顯得鳳毛麟角而發人深省，相信在世說學之接受史與文化史的面向上當是不容忽略的重要環節⁶⁰，是以為論。

※本文承行政院國家科學委員會補助，係作者【余嘉錫的「《世說》學」研究——以史評類為考察中心】（96-2411-H-259-009）研究計畫之部分成果，謹此致謝。

⁶⁰ 「世說學」一詞首由明代王世懋所提，江建俊教授亦曾多次提及「世說學」，大陸學者劉強於〈「世說學」論綱〉一文，綜觀迄今為止的《世說》研究，在領域上分為《世說》文獻學、《世說》文體學、《世說》美學、《世說》接受學、《世說》語言學和《世說》文化學六個分支，見《學術月刊》11期（2003年11月），頁75-80。若就余氏史評而言，則與「接受學」、「文化學」關係較為密切。