

“浮华”观念的意义转移与汉魏思想的进路

——兼论“浮华”与汉魏文学

王 勇

内容提要 “浮华”是汉魏间的重要观念，自东汉中期至曹魏中期，其意义中心发生了两次转移。东汉中期“浮华”主要牵涉今古文经学之争，汉末“浮华”则与士人的谈论有关，到了曹魏太和年间“浮华”又折射出汉儒旧学与魏晋新思潮的冲突与对立。然而，意义的偏转并不意味着断裂，意义转移具有内在理路的相通之处。从东汉中期直至曹魏太和，“浮华”背后的思想渐趋抽象，终而演进为魏晋玄学。汉魏间的“浮华”观念还折射出儒学对文学的抑制，从这些“浮华”之士的“论”体文，我们可以窥探出文学如何参与了思想的演进。

关键词 “浮华”观念；意义转移；思想演进；汉魏文学

“浮华”关涉政治、学术、思想等诸多方面，是汉魏社会思想变迁的表征。从东汉中期到曹魏中期，“浮华”观念在不同的历史情境中存在较大差异。目前学界已经对“浮华”观念有所关注^[1]，并注意到这一观念与政治、思想的联系，但忽视了这一观念在不同历史时段间的意义转变，进而消减了这一观念的复杂性。

一 今古文经学与后汉“浮华”再检讨

“浮华”本为东汉以来习语，但其中隐含的思想意义颇值得探究^[2]。《后汉书·章帝纪》载章帝建初五年（80）诏曰：

公卿以下，其举直言极谏，能指朕过失者各一人，遣诣公车，将亲览问焉。其以岩穴为先，勿取浮华。^[3]

《后汉书·安帝纪》载安帝延光元年（122）诏曰：

刺史举所部，郡国太守相举墨绶，隐亲悉心，勿取浮华。^[4]

李贤注曰：

言令三公以下各举所知，皆隐审尽心，勿取浮华不实者。^[5]

“岩穴”指的是在野之士，“浮华”所指为何则需要做一番考察，然而通过以上材料我们不难发现“浮华”与选举关系密切。和帝永元十一年（99）鲁丕的上疏或可作为理解“浮华”的注脚：

臣闻说经者，传先师之言，非从己出，不得相让；相让则道不明，若规矩权衡之不可枉也。难者必明其据，说者务立其义，浮华无用之言不陈于前，故精思不劳而道术愈章。法异者，各令自说师法，博观其义。^[6]

欲辨明鲁丕所说“浮华”的具体含义，宜先论其人，再究其上疏的背景。鲁丕与兄鲁恭都是鲁《诗》传人，同为今文经学家。鲁丕的这篇上疏鲜明地反映其今文经学立场，他说“臣闻说经者，传先师之言，非从己出，不得相让”^[7]，强调经师立说应传承先师，遵从师法，不能随意阐释。“师法”与“家法”是今文经学区别于古文经学的最重要特征，鲁恭在和帝时被拜为鲁《诗》博士，自此以后“家法学者日盛”^[8]。在光武帝建武四年（28）范升与陈元的论难中，今文经学家范升提出“《左氏》不祖孔子，而出于丘明，师徒相传，又无其人”^[9]。今文学家认为古文乃刘歆改乱旧章，非出于孔子，又无师徒传承，不具备正统性，因而反对

将古文立于学官；而今文经出于孔子，师徒相承清晰可考，具有正统性。鲁丕认为不遵先师之说会导致随意说经、混淆师法，以致道术不明，故而他力主经学论辩双方都要以各自师法为根据，“难者必明其据，说者务立其义”^[10]。故而他所说的“浮华无用之言”应当指今文经章句“师法”之外的“己出”之辞，针对的就是以训诂通大义的方式阐释经文的古文经学。鲁丕的上疏，就观点而言与之前今古文经学交锋时今文经学者的一般态度并无不同，值得深究的是鲁丕上疏的真实意图，实与章帝以来今古文经学的发展态势关联密切。

自章帝至和帝，今古文经学处于对垒状态，力量互有消长。从章帝的众多举措我们可以看到他更偏重古文经学。《后汉书》载章帝“特好《古文尚书》、《左氏传》”^[11]，即位后召古文学大师贾逵入讲北宫白虎观、南宫云台。章帝很欣赏贾逵的学说，命他阐发《左氏传》长于《公羊传》与《谷梁传》的大义所在。于是贾逵从《左氏传》中举出了30条，同时又利用章帝信谶纬的心理，通过征引《左传》，为汉是帝尧后代且为火德的谶纬之说提供了新的依据，利用儒家经典为东汉政权的合法性与正统性辩护。章帝对此很满意，颁发赏赐的同时令贾逵从《公羊》严、颜二家诸生员中选20人教授《左传》^[12]。随后在白虎观会议后章帝先后命贾逵撰欧阳、大小夏侯《尚书》与古文异同以及齐、鲁、韩三家《诗》与《毛诗》的异同，并作《周官解诂》。此后，建初八年（83）章帝又下诏曰：

《五经》剖判，去圣弥远，章句遗辞，乖疑难正，恐先师微言将遂废绝，非所以重稽古，求道真也。其令群儒选高才生，受学《左氏》、《谷梁春秋》、《古文尚书》、《毛诗》，以扶微学，广异义焉。^[13]

章帝以“扶微学，广异义”的名目来扶持古文经学，选高才生受学《左传》、《古文尚书》及《毛诗》，保证了古文学的学术承续，为古文学的传播、壮大奠定了基础。虽然古文经学没有立于学官，但这些高才生“然皆擢高第为讲郎，给事近署”^[14]。章帝为他们打开了晋身的通道，使得古文学者得以成为国家官僚，在社会中形成了导向作用，自此“四经遂行于世”^[15]。古文经学由此日渐兴盛，在

与今文经学的较量中取得了优势。然而这种优势到了和帝即位又发生了变化。

和帝时期，今古文经学之间的关系比较微妙。此时，今古文经学之间的斗争已经不再如西汉末、东汉初那样激烈，双方论争更多地集中在经文本身。身为古文经学家的贾逵甚至举荐今文经学家鲁丕，这与之前几次今古文之争时二家相互攻讦的情况大为不同。永元十一年，和帝朝会时进行了一次群儒论经，论辩双方分别是贾逵与鲁丕。依据此前石渠阁论经与白虎观会议的惯例，他们的辩论当涉及经文文本的差异。这次辩论以和帝表彰鲁丕收场，改变了章帝偏重古文经学的倾向，扶植了今文经学而抑制了古文经学。鲁丕在和帝永元十一年的上疏正与和帝的意图契合，其后永元十四年（102）徐防又上疏为今文经学正名：

伏见太学试博士弟子，皆以意说，不修家法，私相容隐，开生奸路。每有策试，辄兴诤讼，论议纷错，互相是非……今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理……臣以为博士及甲乙策试，宜从其家章句，开五十难以试之。解释多者为上第，引文明者为高说：若不依先师，义有相伐，皆正以为非。^[16]

徐防祖父曾为《周易》祭酒，是时学官皆立今文经学。徐防“少习父祖学”^[17]，其为今文经学家无疑。徐防表达了对太学学风的不满。太学传授今文经学，而章句是今文经学解经的主要形式，经师据章句教授弟子，从而形成不同的家法与师法^[18]。据徐防所说，太学中出现了有悖于今文经学的学风。这些博士弟子不专注章句，违背章句的解经思路，进而不遵师法、家法，以己意说经，实则就是背离今文经学而倒向古文经学了。有鉴于此，徐防力主以今文章句来选拔博士：

试《论语》本文章句，但通度，勿以射策。冀令学者务本，有所一心，专精师门，思核经义，事得其实，道得其真。^[19]

徐防主张以《论语》章句作为课试的内容，并期望博士子弟“专精师门”，遵守师法。徐防维护今文经学、抑制古文经学的意图十分清晰，其立场与和帝、鲁丕等人并无二致。徐防所批评的太学中的这种风气，延续到了安帝朝。

安帝永初元年（107）樊准上疏言：

今学者盖少，远方尤甚。博士倚席不讲，
儒者竞论浮丽，忘謇謇之忠，习譏譏之辞。^[20]

樊准上疏意在改变“儒学陵替”的现状^[21]，他指出当时儒学之士存在两方面问题：其一有关学风，博士倚席不讲即不施讲坐、不授经学；其二关乎政治责任，孝明帝时儒学之士“朝者进而思政，罢者退而备问”^[22]，而今儒者遗忘进言尽忠，熟习谄媚之辞。太学博士不再讲经，而儒者则竞相讨论“浮丽”之学。“浮丽”与“浮华”意义相同，都是指儒者治经的学风。那么，樊准所指责的“浮丽”之学定然与博士所习的今文经学不同。樊准习儒术，其上疏引今文经《春秋谷梁传》与韩《诗》为据，结合和帝以来太学中存在今古文学风的对立来看，“儒者竞论浮丽”乃是指责儒者不遵今文师法的治学风气。今文经学所谓的“浮华”实际就是古文经学突破章句之学的束缚，展现出重经义原旨的倾向。今文学章句侧重经文的疏解，在疏通经义时牵引大量的资料，造成章句繁多，“一经说至百万余言”^[23]，“说五字之文，至于二三万言”^[24]。而古文经学通过训诂探求经义，解经并没有今文经学家如此繁多，这在今文经学看来就是为学“浮华”。

古文经学的这一看法并非突如其来，早在汉初今文经学家就已经批评古文经学家学风“疏略”，之后更进一步以“浮华”之名责难古文经学为学不实正是这一批评的继续与发展。《汉书·夏侯胜传》载：

胜从父子建字长卿，自师事胜及欧阳高，左右采获，又从《五经》诸儒问与《尚书》相出入者，牵引以次章句，具文饰说。胜非之曰：“建所谓章句小儒，破碎大道。”建亦非胜为学疏略，难以应敌。建卒自颍门名经，为议郎、博士，至太子少傅。^[25]

夏侯胜视专注于章句的夏侯建为“小儒”，认为牵引琐碎资料的章句实际破坏了经典的“大道”。夏侯胜本人衡量治经的标准是“大道”，即经典的义理。林庆彰认为夏侯胜承继的是西汉初的古文学风，训诂通而已，旨在探究义理，所以被夏侯建批评“为学疏略”。夏侯建为博士，属今文学家无疑。他援引诸多资料，顺着经文各章、各句依次纳入，

并加以阐述，也就是“具文饰说”^[26]。两汉经学一直存在今文经“章句之学”与古文经“义理之学”的分野^[27]，而古文学通过训诂探求经文大义，解经远不如今文章句繁多，在今文学看来，这就是治学“疏略”，也可进一步称为“浮丽”或“浮华”。两派学风的对立在东汉后期表现得更为显著。《后汉书》卷七十九《儒林传序》说：

本初元年，梁太后诏曰：“大将军下至六百石，悉遣子就学，每岁辄于乡射月一饷会之，以此为常。”自是游学增盛，至三万余生。然章句渐疏，而多以浮华相尚，儒者之风盖衰矣。^[28]

这段议论所言乃是后汉质帝本初元年之后的太学风气，“浮华相尚”与“章句渐疏”是一事之两面，而章句渐疏就是今文经学的衰落。由此我们可以判定“浮华”这种学风指的是异于今文章句之学的古文经学。当时今文经学专守一经，严守师法、家法，形成了繁琐、封闭的章句学。与此相对的古文经学则主张博通，学者大多不好章句，“（王充）好博览而不守章句”^[29]，“（荀淑）博学而不好章句”^[30]，“（韩融）少能辩理，而不为章句学”^[31]，“（卢植）能通古今学，好研精而不守章句”^[32]。今文章句依附经文，对各章、各句进行疏解，同时牵引资料纳入其中。古文经学者反对章句，他们将五经视为整体，认为其中贯穿圣人的王道礼制，故而主张贯通五经，返回经典，探究经文原旨。他们对今文经学进行大量删减，旨在辨明经典的原义。

《后汉书·郑玄传》言“守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诋激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言。”^[33]今文经学的章句是封闭的学术系统，使学术失去了活力，以致今文经学走向衰落，古文经学逐渐兴起。相较于今文经学家来说，古文经学家的治学具有理论化、抽象化的倾向，汉代后期郑玄、马融等人继续发挥古文经学治经的特点，主张贯通群经、反本求义，而汉末的“浮华”正是这一逻辑的继续演进。

二 清流运动与汉魏之际的“浮华”

汉末，由于马融、郑玄等人的出现，经学出现

了“小一统”的局面，古文经学压倒了今文经学。本为东汉中期今文学批判古文学学风的“浮华”一词失去了原有的社会思想基础，在汉魏思想的蜕变中，其意义开始转变。

《三国志·王昶传》云：

人若不笃于至行，而背本逐末，以陷浮华焉，以成朋党焉；浮华则有虚伪之累，朋党则有彼此之患。^[34]

汉代行名教之治，选举的标准即是“经明行修”。到了东汉后期随着选举的败坏，名不副实成为了普遍的情形，选举渐重声名而轻才行。当时许多人为了求取入仕的声名而修“异操”^[35]，也就是“背本逐末”，这是“浮华”的表现之一。“浮华则有虚伪之累”与“虚伪矫饰以求名誉”意义相同，指的都是为入仕而作伪求取名声的做法。“浮华”意为选举中的名实不副，这点荀悦说的尤为明白：“去浮华，举功实，绝末伎，同本务，则事业修矣。”^[36]“浮华”与“功实”对举，其意明了。这在《三国志·陆凯传》中亦可得到验证：

先帝（孙权）简士，不拘卑贱，任之乡闾，效之于事，举者不虚，受者不妄。今则不然，浮华者登，朋党者进。^[37]

此处“浮华”仍是就选举而言，“浮华”指的是空有虚名之辈，也就是在“任之乡闾，效之于事”后表现出的名不副实。而“朋党”是指为求仕进而结党、攀附的行为。选举中名实不副的“浮华”被魏文帝所厌恶，是以他下诏责令“有司纠故不以实者”^[38]。《三国志·刘馥传》云：

明制黜陟荣辱之路，其经明行修者，则进之以崇德；荒教废业者，则退之以惩恶；举善而教，不能则劝，浮华交游，不禁自息矣。^[39]

《三国志·邓艾传》曰：

今使考绩之赏，在于积粟富民，则交游之路绝，浮华之原塞矣。^[40]

上述两条材料的“浮华”所指仍是选举问题。汉末以来“浮华”时常与“交游”“交会”并举、连用，“浮华”从东汉中期的经学学风到汉末与“交会”“交游”“朋党”粘连在一起，已经越出学术的范畴，而具有了更为丰富的社会内涵，这一转变的

契机正是汉末的清流运动。

“浮华”是汉末清流士风的重要一面^[41]，《后汉书·仇览传》所载仇览的事迹可以作为理解“浮华”的一个样本：

时考城令河内王涣，政尚严猛，闻览以德化人，署为主簿……涣谢遣曰：“今日太学曳长裾，飞名誉，皆主簿后耳。以一月奉为资，勉卒景行。”

览入太学。时诸生同郡符融有高名，与览比字，宾客盈室。览常自守，不与融言。融观其容止，心独奇之，乃谓曰：“与先生同郡壤，邻房牖。今京师英雄四集，志士交结之秋，虽务经学，守之何固？”览乃正色曰：“天子修设太学，岂但使人游谈其中！”高揖而去，不复与言。^[42]

由此可注意者有两点：第一，太学生“飞名誉”是通过结交获得的。第二，“游谈”与固守经学是对立的。符融、郭林宗皆是当时清流名士，皆是儒家信徒，经学乃是其基本的文化素养与思想底色，故而符融所言并非劝仇览不务经学，而是劝他不要固守经学，也要进行“游谈”活动。从仇览与符融的对话可以知道“游谈”与“飞声誉”即是“浮华”的核心内容，这二者又是何种形式呢？“游谈”包括交友与谈论，东汉时期士人的游动是一个重要的文化现象，清流士人通过师生、故吏、同乡、婚姻等社会关系结成了共同体，士人常游学，师从众家。此时的“谈论”就其形式而言继承了两汉经辩的传统，但其内容却已不限于经学而扩展到人物的品评与时政的议论了。袁宏《后汉纪》描述了汉末太学中的舆论状况：

是时太学生三万余人，皆推先陈蕃、李膺，被服其行。由是学生同声竞为高论，上议执政，下讥卿士。范滂、岑暄之徒仰其风而扇之，于是天下翕然，以臧否为谈，名行善恶托以谣言曰：“不畏强御陈仲举，天下楷模李元礼。”公卿以下皆畏，莫不侧席。^[43]

范曄《后汉书·党锢列传》记录了党锢前的太学生风：

逮桓灵之间，主荒政缪，国命委于阹寺，士子羞于为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂

乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政。^[44]

由此可以看到交游与清议是共生的。清流交游标榜，以此“激扬名声，互相题拂”。清流之中“竞为高论”，“上议执政，下讥卿士”“品核公卿，裁量执政”，谈论的主要内容是时政及公卿的名实问题。这两个各方面共同构成了清流的清议运动，但随着党锢之祸的爆发，清议逐渐转为清谈^[45]，这一点在孔融身上体现得比较清晰。

曹操与孔融书云：

又知二君群小所拘，孤为人臣，进不能风化海内，退不能建德和人，然抚养战士，杀身为国，破浮华交会之徒，计有余矣。^[46]

曹操以“浮华”“交会”目孔融，《后汉书》本传称孔融“喜诱益后进。及退闲职，宾客日盈其门”^[47]。孔融还与祢衡相互标榜，祢衡目孔融“仲尼不死”，孔融称祢衡“颜回复生”^[48]。这些是“交会”的表现，至于曹操所说的“浮华”恐怕需要从孔融与清流运动的关系中去寻绎。刘季高视孔融为清议派在献帝时期的残存者^[49]，从孔融的言行来看，这样的看法是有依据的。《后汉书》言孔融“既见操凶诈渐著，数不能堪，故发辞偏宕，多致乖忤”^[50]，孔融对曹操多有批评，言辞轻慢，而曹操对孔融的议论颇为忌恨，“外相容忍，而潜忌正议”^[51]。孔融以德行为标准讥讽曹操为曹丕迎娶袁熙之妻一事，又对曹操擅权展开批判，这样的表现与汉末清流士人的清议并无太大区别。孔融担任少府后，“每朝会访对，融辄引正定义，公卿大夫皆隶名而已。”^[52]由此可见，孔融在当时的士人中颇具威望。据此，我们视其为当时的士人领袖并无不妥。值得注意之处在于孔融表现出不同于汉末清议的谈论。《续汉书》言孔融“持论经理”^[53]，他对谈论义理颇有兴趣，现存的《圣人优劣论》就是一个很好的例证：

荀以为孔子称“大哉尧之为君也，唯天为大，唯尧则之”，是则为覆盖众圣最优之明文也。孔以尧作天子九十馀年，政化洽于民心，《雅》《颂》流于众听，是以声德发闻，遂为称首，则《易》所谓“圣人久于其道，而天下化成”，百年然后胜残去杀，必世而后仁者也。

故曰“大哉尧之为君也”，尧之为圣也。明其圣与诸圣同，但以久见称为君尔。^[54]

荀、孔论难的焦点在于“圣人优劣”这一问题，其实就是何为“圣人”的问题，这是汉魏思想界流行的理论问题之一。正始时期王弼与何晏等就圣人有情与否展开过论难，荀融难王弼大衍义，王弼之论与驳何晏圣人无情之文相同^[55]。荀孔二人对“圣人”的基本特质并无异议，他们都认为圣人禀自天地自然，备人伦至德。同时，圣人“极鸿源之深间，穷品物之情类”，能够穷尽万物的品性，与王弼所说圣人“明足以寻极幽微”意思一致^[56]。“旷荡出于无外，沉微沦于无内”指的是圣人之道精微广大，周行无碍。荀愔与孔融的分歧主要集中在《论语》“大哉尧之为君也，唯天为大，唯尧则之”一句的理解，荀氏认为尧优于诸圣，而孔融认为尧与诸圣并无优劣高下之别，唯有在位时间长久而已。这篇论文充分反映出荀愔与孔融等人在义理上的兴趣及其与汉末清流议论时政、臧否人物的不同之处。

不独孔融等人的学术兴趣转向了义理，事实上党锢之祸后士人普遍如此。马融、郑玄、荀爽等人在注《易》时都流露出这样的学术取向，徐幹更是鲜明地对此加以肯定，他在《中论·治学》中直言：“凡学者，大义为先，物名为后，大义举而物名从之。然鄙儒之博学也，务于物名，详于器械，矜于训诂，摘其章句，而不能统其大义之所极，以获先王之心。”^[57]治学当以求取大义为宗旨，以契合先圣的意旨，而名物、训诂、章句等都是通往义理的途径。徐幹最终在理论上明确了抽象的义理作为学术最终取向，而太和时期的学术也正是沿着这一路径发展而来。

三 思想冲突与曹魏“浮华”案

魏明帝太和年间，夏侯玄、何晏、诸葛诞及邓飏等人被冠以“浮华”之名遭到罢黜，直到曹爽辅政这些人才重新得到重用。太和“浮华”案是曹魏中期重要的政治事件，学者对此考论较详^[58]。然而，在“浮华”案政治权力交织的背后隐匿着思想的冲突^[59]。

太和年间“浮华”案的主要人物有何晏、夏侯玄、诸葛诞、邓飏、李胜、毕轨及丁谧等。《三国志·诸葛诞传》注引《世语》：

是时，当世俊士散骑常侍夏侯玄、尚书诸葛诞、邓飏之徒，共相题表，以玄、畴四人为四聪，诞、备八人为八达，中书监刘放子熙、孙资子密、吏部尚书卫臻子烈三人，咸不及比，以父居势位，容之为三豫，凡十五人。帝以构长浮华，免官废黜。^[60]

郭颁《世语》言这一群体凡15人，除上述几条史料中的人物之外，还有一些交往密切的人物，也都属于所谓的“浮华不务道本者”^[61]。其中包括荀粲、傅嘏等人^[62]。

何晏身为曹魏贵胄，是这一群体的领袖。太和六年（232）景福殿建成，何晏作《景福殿赋》初步显示出崇尚老庄的痕迹，这就是后来玄学家所服膺的名教本于自然思想的最早表述^[63]。而其余诸人的学术旨趣与思想倾向也可见其大略。

诸人之中颇可代表这一群体思想倾向的是傅嘏与荀粲。何劭《荀粲别传》曰：

嘏善名理而粲尚玄远，宗致虽同，仓卒时或有格而不相得意。裴徽通彼我之怀，为二家骑驿，顷之，粲与嘏善。夏侯玄亦亲。^[64]

《世说新语·文学》云：

傅嘏善言虚胜，荀粲谈尚玄远。每至共语，有争而不相喻。裴冀州释两家之义，通彼我之怀，常使两情皆得，彼此俱畅。^[65]

傅嘏的学术趣味已经远不同于东汉的经师，他擅长名理之学，是当时理论界流行的才性论的主要参与者^[66]。“善言虚胜”是与此时清谈脱离具体人事而趋于抽象理论的倾向合拍的。荀粲崇尚玄远，他的谈论远离具体之事物，与傅嘏在根本上相通，所以说傅嘏与荀粲“宗致虽同”。裴徽能够“释两家之义，通彼我之怀”，表明他的思想与傅、荀二人相通不悖。

荀粲的思想较为集中地体现在他与诸兄的论难中，《三国志》裴注详细记录了这次辩论：

粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道，常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃。粲兄侯难曰：

“《易》亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？”粲答曰：“盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也。系辞焉以尽言，此非言乎系表者也；斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。”及当时能言者不能屈也。^[67]

荀粲的兴趣集中在“性与天道”这样的抽象问题上，这是正始玄学家何晏、王弼等人的兴趣所在。荀粲认为六籍为“圣人之糠粃”^[68]。他与兄长荀侯争论的焦点在于“言”、“象”与“意”的关系上，这是当时思想界的核心理论问题。荀侯认为立象可以尽意，而荀粲意见与此相左，他认为象不能尽意，这一看法与他品藻人物的思维也是一致的：

又论父或不如从兄攸。或立德高整，轨仪以训物，而攸不治外形，慎密自居而已。粲以此言善攸，诸兄怒而不能回也。^[69]

对于人物鉴赏，汉人相骨而魏晋人相神，刘劭在《人物志》中提出了观察精神为人物鉴赏的最高原则：“夫色见于貌，所谓徵神；徵神见貌，则情发乎目。”^[70]又云：“物生有形，形有神情；能知精神，则穷理尽性。”^[71]刘劭由具体的形貌进而把握人的本质精神，然而他并未舍弃外在形貌：“刚柔明畅贞固之征，著乎形容，见乎声色，发乎情味，各如其象。”^[72]荀彧、荀攸虽然都立身谨严，但荀彧仪表整饬而荀攸不修外形，也就是说二人精神虽一致而外象不同。换言之，二人都是达意，但一者忘言一者未忘，荀粲以此判定高下实际是舍弃具体现象而追求抽象本质。荀粲的观点实为对汉代经术的反抗，是汉末以来古文经学反本求义的延续，其思想正是沿着汉魏之际士人尚抽象义理的道路前行。

荀粲诸兄“以儒术议论”，他们承续的依然是汉儒治学的思路，从《周易》“互体”一说可以窥见其大略。对于《周易》卦象“互体”之说，汉魏之际的思想界主要有两种意见。一派是汉儒经师，他们以“互体”来解《易》，郑玄治《易》即持此说。荀粲之兄荀顗也属于这一派，他曾经对锺会“易无互体”说进行论难^[73]。另一派是正始玄学家，他们反对以“互体”解易，王弼在《周易略例·明象》言“互体不足，遂及卦变；变又不足，

推致五行”^[74]。锺会、王弼不以“互体”论《易》，实际是一种有别于汉儒之学的新思想。荀顗所持“互体”之说仍为汉儒旧说，据此可证荀粲诸兄之思想确实近于汉儒。何晏、傅嘏及荀粲等“浮华”之辈的思想与汉儒已经大有不同，他们代表着一股新的潮流。然而，魏明帝曹叡及董昭等人的思想仍近于汉儒而未见新思潮的萌发。

关于魏明帝，史书称他“好学多识”^[75]，又言其“特留意于法理”^[76]，我以为并不能据此认定他与曹操一样是法家。曹叡年少时很得曹操喜爱，《三国志》本传言“太祖爱之，常令在左右”^[77]，史书称其“特留意”，就指出了他很可能只是为博得祖父的好感而特意表现出对法家的兴趣。事实上，从曹叡的教育经历及其本人的言行，我们不难发现浓厚的儒学痕迹。《三国志·文帝纪》注引《魏略》曰：

以侍中郑称为武德侯傅，令曰“……称笃学大儒，勉以经学辅侯，宜旦夕入侍，曜明其志。”^[78]

曹叡本人受到良好的儒学教育，幼时师从大儒郑称学习经学，即位后十分重视经学的传授，曾下诏令“科郎吏高才解经义者三十人，从光禄勋隆、散骑常侍林、博士静，分受四经三礼。”^[79]在选举中提出“尊儒贵学”^[80]，要求郡国“贡士以经学为先”^[81]。在太和四年（230）春二月魏明帝再次下诏：

世之质文，随教而变。兵乱以来，经学废绝，后生进趣，不由典谟。岂训导未洽，将进用者不以德显乎？其郎吏学通一经，才任牧民，博士课试，擢其高第者，亟用；其浮华不务道本者，皆罢退之。^[82]

魏明帝认为汉末兵乱以来经学废绝，以致进取选拔之人不能以德行显著于世。是故，他主张亟用通经的郎官与才高的博士，而罢退“浮华不务道本者”。曹叡对选举的要求又回到了东汉“经明行修”的旧标准上。此诏书颁布两年后董昭上疏，斥责当时的社会风气，其言论实际是明帝“不务道本”的注释。曹叡这两道诏书对中央及地方政府的人才选举都提出了新标准，我们可以看到这与曹操、曹丕时代的选举有着明显差别。曹操用人“唯才是

举”^[83]，曹丕选士以“儒通经术”与“吏达文法”并用^[84]，实为儒法并行，观曹叡选举诏已是以儒学为本。

曹叡关于选举的政策得到了朝臣的正面回应。董昭上疏言“伏惟前后圣诏，深疾浮伪，欲以破散邪党，常用切齿”^[85]，据此来看，他是为了正面呼应曹叡的禁“浮华”诏。董昭在上疏中批评道：

窃见当今年少，不复以学问为本，专更以交游为业；国士不以孝悌清修为首，乃以趋势游利为先。合党连群，互相褒叹，以毁誉为罚戮，用党誉为爵赏，附己者则叹之盈言，不附者则为作瑕衅。^[86]

在董昭看来，夏侯玄、诸葛诞等人并不以学问德行为本，而是专注交游标榜，以至于引起社会的“浮华”之风，故而他主张要严处诸人。此外，刘靖的意见也与曹叡相同：

明制黜陟荣辱之路；其经明行修者，则进之以崇德；荒教废业者，则退之以惩恶；举善而教不能则劝，浮华交游，不禁自息矣。^[87]

刘靖在选举上秉持的也是东汉的旧标准，希望以此来矫正“浮华交游”的时俗。

此外，在礼制建设特别是改正朔一事上，曹叡受到的汉儒影响表露无遗。《三国志·明帝纪》注引《魏略》载：

初，文皇帝即位，以受禅于汉，因循汉正朔弗改。帝在东宫著论，以为五帝三王虽同气共祖，礼不相袭，正朔自宜改变，以明受命之运。^[88]

《宋书·礼志》载：

明帝即位，便有改正朔之意，朝议多异同，故持疑不决。久乃下诏曰：“黄初以来，诸儒共论正朔，或以改之为宜，或以不改为是，意取驳异，于今未决。朕在东宫时闻之，意常以为夫子作《春秋》，通三统，为后王法。正朔各从色，不同因袭……”^[89]

曹叡即位之初决意改正朔，并非临时起意，而是他做太子时就已存在的想法。明帝改正朔的依据是“古典”，此“古典”与桓阶等人劝谏曹丕所说的“古典先代”意义相同^[90]，指儒家经典。明帝自言“意常以为夫子作《春秋》，通三统，为后王法”，

今文经学认为《春秋》为孔子作，董仲舒《春秋繁露》以为三代改制旨在“昭五端，通三统”及“大一统”^[91]，可见明帝对正统问题的认识承袭了汉代今文经学家的看法。

鱼豢《魏略》言太和与青龙年间太学的状况，据他观察当时太学之中为学“不念统其大义，而问字指墨法点注之间”^[92]。“不念统其大义”仍是汉儒章句之学的弊病，不讲求义理，而专注于“字指墨法点注之间”，以琐碎的章句疏解代替贯通的经义求索，纠缠于现象层面，其思想与“浮华”之辈相去不可谓不远。“浮华”诸人与明帝之间在思想上的对立正是汉儒学术与曹魏新思潮之间的冲突，这是明帝以“浮华”为名罢黜诸人的深层原因。

四 “浮华”观念与汉魏文学

班固《典引》记述了永平十七年（174）廷对时他与明帝的问答，其中关涉对司马相如的评价。明帝言：“司马相如污行无节，但有浮华之辞，不周于用。”^[93]班固也以为《封禅》“靡而不典”^[94]，君臣二人对司马相如的辞赋评价基本一致。“浮华”主要指文辞靡丽，这一意涵在《汉书·杜周传》的赞中体现得很清楚：“及钦浮沉当世，好谋而成，以建始之初深陈女戒，终如其言，庶几乎《关雎》之见微，非夫浮华博习之徒所能规也。”^[95]在班固看来，杜钦以《关雎》来讽谏，有益于治道，不是那些文辞靡丽之人可比。司马迁的意见却与明帝君臣不同，他承认司马相如的辞赋“多虚辞滥说”，但强调其宗旨在“引之节俭”^[96]，与《诗》的讽谏精神无异。明帝君臣批评司马相如辞赋“浮华”“靡而不典”，正是汉代经学影响的结果，班固是以儒士的眼光进行批评的^[97]。东汉儒士对文学的态度集中而鲜明地体现在汉灵帝的鸿都门学事件上，钱志熙对此做了详尽的考察，兹不赘论^[98]。这里仅引述当时之儒士对鸿都门学的态度，进而分析他们对文学的观念。

《后汉书》载蔡邕《上封事陈政要七事》：

五事：臣闻古者取士，必使诸侯岁贡。孝武之世，郡举孝廉，又有贤良、文学之选，于是名臣辈出，文武并兴。……而诸生竞利，作者鼎沸。其高者颇引经训风喻之言；下则连偶

俗语，有类俳优，或窃成文，虚冒名氏。^[99]

蔡邕有文章之名，即便如此，他仍站在儒士的立场，规劝皇帝应当先涉猎经术，听政之余可以观览文章，这符合孔子“志于道，据于德，依于仁，游于艺”的教训。蔡邕判别鸿都门学士的高下所持之标准在于是否符合经训，不合即被斥为近于俳优。

《后汉书·杨赐传》载《虹蜺对》：

又鸿都门下，招会群小，造作赋说，以虫篆小技见宠于时……惟陛下慎经典之诚，图变复之道，斥远佞巧之臣，速征鹤鸣之士，内亲张仲，外任山甫，断绝尺一，抑止槃游，留思庶政，无敢怠遑。^[100]

汉代儒林对文学一直有一种顽固的保守观念，儒学压抑着文学^[101]。当时的经学家对鸿都门学均持轻视的态度，认为文学、书法等属于“艺”的范畴。蔡邕也认为文学“匡国理政，未有其能”，这与班固的意见是一以贯之的。郗炎《见志诗》云“文质道所贵，遭时用有嘉。绌灌临衡宰，谓谊崇浮华。”^[102]郗炎感叹贾谊被周勃、灌婴斥为“浮华”，这固然是贾谊崇尚文教的政治思路与周勃、灌婴不同，但其中肯定也包括贾谊善辞赋这一原因。后汉儒林从经国治世的角度出发，普遍认为辞赋文章“无用”。他们以经术为根本，以文学为末枝，是后汉儒林的共识，故而贾谊、司马相如等人因为辞赋铺张扬厉、文采华丽而被冠以“浮华”之名。到了汉魏之际，随着经学衰微，加之曹氏父子雅好诗赋文章，文学的地位得到了很大提高。即便如此，连曹操也曾以“浮华”看待为文靡丽^[103]。直到曹丕提出“诗赋欲丽”才正式宣告了文学的自觉，昭示了文学追求“美”的合法性。

汉魏之际的文学一面走向自觉，发现了自身独立存在的特殊价值，另一方面文学也参与了思想的阐述，具体来说就是“论”体文与经典注疏共同构成了魏晋新思想的主要阐述形式^[104]。透过汉末清流及太和“浮华”诸人的论体文，我们可以微观地观察到文学如何参与了汉魏思想的演进历程。

汉末清流的“浮华”，表现之一就是谈论，他们品评人物、议论时政也都出现了抽象化、理论化的倾向。边让“善谈论”^[105]，“初涉诸经，见本知义，授者不能对其问，章句不能逮其意，心通

性达，口辩辞长。”^[106]边让的谈论与他治经不守章句是合拍的，孔融也喜欢“持论经理”^[107]，而仲长统也著论言其宗旨：“安神闺房，思老氏之玄虚；呼吸精和，求至人之仿佛。与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物。”^[108]他所谈论的是抽象的“道”，其学术兴趣在于老庄。边让、孔融与仲长统等人谈论的已不再是汉儒五经异同的琐碎问题，而是更为抽象的经典义理命题，这点从当时论体文的主题中亦可以得到印证。

延笃《仁孝论》讨论的是儒家伦理中“仁”与“孝”这两个重要概念，“观夫仁孝之辩，纷然异端，互引典文，代取事据，可谓笃论矣。”^[109]以此来看，东汉后期对仁孝先后问题已有很多争论。延笃这篇论体文脱离了具体的事实，讨论的是抽象的原则。总的来说，他的意见是品评人物的“仁”“孝”时应当遵守“各从其称”的原则^[110]，不必在仁孝上一较先后。这个意见比较通达，值得注意的是他对“孝”为“仁”根本的论述方式：

然物有出微而著，事有由隐而章。近取诸身，则耳有听受之用，目有察见之明，足有致远之劳，手有饰卫之功，功虽显外，本之心也。……圣人知之，故曰：“夫孝，天之经也，地之义也，人之行也。”“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与！”^[111]

延笃认为“仁”者功大，但功却“本之心”，也就是说“仁”的本源乃是“孝”；草木之生，荣华繁茂都归结在“根”。所以“仁”与“孝”的关系如同“四体”和“心腹”、“枝叶”和“根本”，进而总结道“孝悌也者，其为仁之本与”。在延笃的时代汉魏思想的蜕变尚未完成，但他的论证逻辑与何晏、王弼如出一辙。《论语》曰：“非也。予一以贯之。”何晏注曰：“善有元，事有会。天下殊途而同归，百虑而一致。知其元，则众善举矣。故不待多学而一知之。”^[112]《论语》曰：“吾道一以贯之哉！”王弼注曰：“贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。”^[113]何晏、王弼在注解《论语》时阐述的就是以“道”统摄万物的原则。延笃以心统摄耳、目、足、手，以根统摄草木萌生、成长、荣华，这一思

路与何晏、王弼“执一统众”相近。

阮瑀、应玚《文质论》辨析的是儒家经典的核心范畴“文”与“质”，他们的议论集中于国家治理与人物品评。阮瑀肯定“质”而轻视“文”，主张治国应用“质士”，强调用人应取“坚强一学之士”^[114]。应玚的思想偏重“文”，在他看来若要“拨乱夷世”则一定要尚“文”^[115]。观点虽有不同，然而都是在借鉴前代“文质”思想的基础上试图提出一个治国的总体原则，这与汉儒旧学从灾异、祥瑞出发论治道已经很不相同了。这些论体文所讨论的问题不同于汉代前期的现实问题，而具有理论化、抽象化的义理倾向。沿着这一趋势继续演进，自然与太和时期“浮华”之辈“善言虚胜”“谈尚玄远”以及“独好言道”的旨趣相通了。

此时著“论”成为何晏、夏侯玄、傅嘏等人表达新思想的主要形式，《世说新语·文学篇》曰：

何平叔注《老子》，始成，诣王辅嗣。见王注精奇，乃神伏曰：“若斯人，可与论天人之际矣！”因以所注为《道德二论》。^[116]

何晏注《老子》或著《道德论》都旨在阐述其“天人之际”的思想旨趣，太和“浮华”诸人都长于著论，何晏有《无名论》、《道德论》和《圣人无喜怒哀乐论》等，夏侯玄有《本无论》、《肉刑论》及《辨乐论》等，傅嘏有《才性论》与《乐毅论》等。这些论体文鲜明地阐述了“浮华”诸人不同于汉儒的新思想。

到了正始，夏侯玄与何晏等进一步发展了太和时期的思想，何晏的《无名论》即是这一时期思想的代表：

夫道者，惟无所有也。自天地已来，皆有所有矣。然犹谓之道者，以其能复用无所有也。……仲尼称“尧荡荡无能名焉”，下云“巍巍成功”，则强为之名，取世所知而称耳，岂有名而更当云无能名焉者耶？夫唯无名，故可得遍以天下之名而名之。^[117]

《老子》言“天地万物生于有，有生于无”^[118]，何晏对此进行了发挥，“道”无名，“故可得遍以天下之名而名之”。“自然”即是无名的“道”，“道”是“无”，不是具体的“有”，所以遍在群“有”。“道”统摄天地，而天地自然而然，是“道”之无为，是

以“天地万物，皆以无为为本”，这已经完全跳出汉代的思想体系，树立了以无为为本的体论思想。至此，从汉代中期以来古文经学突破“师法”“家法”转向汉末士人重义理，再到太和“浮华”诸人崇尚玄远，发展到正始玄学的“以无为为本”，汉魏思想的转折与蜕变彻底完成了。

[本文系国家社科基金青年项目“六朝的《春秋》学与文学研究”(批准号19CZW016)阶段性研究成果]

[1] 关于“浮华”问题的研究基本沿着政治与思想两个维度展开。其一，政治角度。周一良以结党来论“浮华”，乃是受陈寅恪政治集团分析范式的影响，从曹马之争的结果出发，通过倒推来解释历史进程，王伊同关于这一问题的解释其实也是沿着这一思路(周一良：《魏晋南北朝史札记》，第35页，中华书局2010年版；王伊同：《五朝门第》，中华书局2006年版)。胡守为从选举制度的角度分析了“浮华”与汉魏政治的关系(胡守为：《汉魏的浮华士风》，《学术研究》1983年第1期)。刘蓉认为魏明帝压制朋党，意在削减曹植的政治影响(刘蓉：《析魏明帝禁浮华》，《北京师范大学学报》(社会科学版)2004年第5期)。其二，学术思想角度。侯外庐将“浮华”与“交会”视为清流士风的一体两面(侯外庐：《中国思想通史》(第二卷)，人民出版社1957年版)。刘季高认为后汉“浮华”乃是指谈论(刘季高：《东汉三国时期的谈论》，上海古籍出版社1999年版)。景蜀慧认为汉末以来浮华之风的流行刺激了“综核名实”理论的提出，二者具有一定因果联系(景蜀慧：《汉魏“浮华”之风与综核名实》，《四川大学学报》(哲学社会科学版)1989年第2期)。王晓毅认为太和“浮华”案诸人的思想已经是正始玄学的肇端了(王晓毅：《论曹魏太和“浮华”案》，《史学月刊》1996年第2期)。

[2] “浮华”是汉魏间习语，其基本意义是指浅薄、无关根本。《太平经》云“外学多，内学少，外事日兴，内事日衰，故人多病，故多浮华。浮者，表也；华者，末也。”(王明编：《太平经合校》卷一百五十四至一百七十，第738页，中华书局2014年版。)《论衡·自纪》言“其文盛，其辩争，浮华虚伪之语莫不澄定。”(王充撰：《论衡校释》卷第三十，黄晖校释，第1386页，中华书局2017年版。)这一意义并不构成一种观念，故本文对此不做讨论。

[14][15][16][17][20][21][22][28][29][30][31][32][33][42][44][46][47][48][50][51][52][99][100][105][106][108][109][110][111]

范晔：《后汉书》，李贤注，第139页，第236页，第236页，第884页，第883页，第878页，第1228页，第883页，第1236页，第1236—1239页，第145页，第2546页，第2546页，第1500—1501页，第1500页，第1126页，第1125页，第1126页，第2547页，第1629页，第2049页，第2063页，第2063页，第1213页，第2480—2481页，第2185页，第2273页，第2277页，第2278页，第2272页，第2272页，第2264页，第1996页，第1780页，第2230页，第2646页，第1644页，第2104页，第2105页，第2104—2105页，中华书局1965年版。

[18] 蒋国保：《汉儒之“师法”、“家法考”》，《中山大学学报》(社会科学版)2011年第3期。

[19] 刘珍等撰：《东观汉记校注》，吴树平校注，第708页，中华书局2008年版。

[23][24][25][95] 班固：《汉书》，颜师古注，第3620页，第1723页，第3159页，第2683页，中华书局1962年版。

[26] 林庆彰：《两汉章句之学重探》，台湾政治大学中文系所主编：《汉代文学与思想学术研讨会论文集》，第260页，文史哲出版社1992年。

[27] 杨权：《论章句与章句之学》，《中山大学学报》(社会科学版)2002年第4期。

[34][37][38][39][40][53][60][61][64][66][67][69][73][75][76][77][78][79][80][81][82][83]

[84][85][86][87][88][92][107] 陈寿：《三国志》，裴松之注，第744—745页，第1406—1407页，第79页，第464页，第777页，第371页，第769页，第97页，第320页，第627页，第319—320页，第320页，第319页，第91页，第91页，第91页，第59页，第718页，第94页，第94页，第97页，第32页，第79页，第442页，第442页，第464页，第108页，第420页，第371页，中华书局1959年版。

[35] 汤用彤《魏晋玄学论稿》(生活·读书·新知三联书店2009年版)与蓝旭《东汉士风与文学》(人民出版社2004年版)对此皆有论述，可参看。

[36] 荀悦：《申鉴注校补》，黄省曾注，孙启治校补，第56页，中华书局2012年版。

[3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13]

[41] 侯外庐认为“浮华”与“交会”乃是一件事的两面，即汉末清流的太学生与郡学的舆论活动。参见侯外庐：《中国思想通史》第2卷，第356—363页，人民出版社2004年版。

[43] 袁宏：《后汉纪》，第432页，中华书局2017年版。

[45] 关于清谈的兴起，侯外庐认为清议是其滥觞，转变的契机在于党锢之祸，党锢之祸后清议时政逐渐变为抽象的清谈。侯外庐：《中国思想通史》第2卷，第398页，人民出版社1957年版。

[49] 刘季高：《东汉三国时期的谈论》，第47—48页，上海古籍出版社1999年版。

[54][114][115] 严可均辑：《全后汉文》，第220页，第268页，第5页，上海古籍出版社2009年版。

[55] 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，第76页，生活·读书·新知三联书店2009年版。

[56][117] 严可均辑：《全三国文》，第584页，第557页，上海古籍出版社2009年版。

[57] 徐幹：《中论解诂》，第14—15页，孙启治解诂，中华书局2014年版。

[58] 如王伊同认为这是曹马之争的一次较量（王伊同：《王伊同学术论文集》，第394页，中华书局2006年版），周一良认为这是结党标榜（周一良：《魏晋南北朝史札记》，第35页，中华书局2010年版）。

[59] 如贺昌群认为太和年间的“浮华”之辈乃是当时新思想的解放者（贺昌群：《魏晋清谈思想初论》，第36页，商务印书馆2011年版）。王晓毅进一步认为太和“浮华”在思想史上的意义更大，是正始玄学的肇端（王晓毅：《论曹魏太和“浮华”案》，《史学月刊》1996年第2期）。

[62][65][116] 按照余嘉锡的考辨，傅嘏与夏侯玄等人也是“意气相合”。刘义庆：《世说新语笺疏》，刘孝标注，余嘉锡笺疏，第386页，第200页，第198页，中华书局1993年版。

[63] 余敦康：《何晏王弼玄学新探》，第90页，齐鲁书社1991年版。

[68] 日本学者青木正儿认为“粲独好言道”与傅嘏“善谈名理”二者本质一致，都是属于以道家为宗，是以认为老庄玄谈发轫于傅嘏、荀粲，进而将清谈之开启置于太和之初（青木正儿：《清谈》，《东洋思潮》1934年9月）。王晓毅将何晏、夏侯玄及傅嘏、荀粲之辈的谈论及言行视为正始玄学的前奏，与青木正儿的意见有接近之处（王晓毅：

《论曹魏太和“浮华”案》，《史学月刊》1996年第2期）。余英时不同意这一见解，他并不将六籍乃“圣人之糠粃”的观点视作荀粲对儒学的反抗，他认为“道”应作天道或道术之“道”解，论辩之主旨在说明“言不尽意”，也就是具体事象不足以见抽象原理，是故他将荀粲持此观点的历史动机视为汉末以来儒学反本求义的延续（余英时：《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，《士与中国文化》，第319—321页，上海人民出版社2013年版）。

[70][71][72] 刘劭：《人物志》，第40页，第40页，第38页，中州古籍出版社2013年版。

[74][113][118] 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，第609页，第216页，第110页，中华书局1980年版。

[89][90] 沈约：《宋书》，第328—329页，第328页，中华书局1974年版。

[91] 董仲舒：《春秋繁露义证》，苏舆义证，第199页，中华书局1992年版。

[93][94] 萧统：《文选》，第2158页，第2158页，上海古籍出版社2005年版。

[96] 司马迁：《史记》，裴骃集解，第3073页，中华书局1959年版。

[97] 蔡丹君指出班固《典引》提出“典”这一命题受到了汉代经学的影响，参见蔡丹君：《班固〈典引〉的文体创新与文章学思想》，《中山大学学报》（社会科学版）2018年第1期。

[98][101] 参见钱志熙：《“鸿都门学”事件考论——从文学与儒学关系、选举及汉末政治等方面着眼》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2008年第1期。

[102] 逯钦立：《先秦汉魏晋南北朝诗》，第183页，中华书局1983年版。

[103] 《文心雕龙·章表》言：“曹公称为表不止三让，又勿得浮华。所以魏初表章指事造实，求其靡丽则未足美矣。”刘勰著：《文心雕龙注》，范文澜注，第407页，人民文学出版社1962年版。

[104] 刘宁：《“论”体文与中国思想的阐述形式》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）2010年第1期。

[112] 何晏：《论语集解》，《十三经古注》本，第1965页，中华书局2014年版。

[作者单位：安徽大学文学院]

责任编辑：赵培