

東 海 大 學

中國文學系碩士班

學位論文



阮籍及其〈詠懷詩〉之心理研究
——以薩提爾理論為中心

指導教授：陳慶元

研 究 生：張意孜

中華民國 107 年 06 月

東海大學中國文學系

碩士論文學位考試審定書

中國文學系碩士班研究生 張意孜 君所撰寫之論文

阮籍及其〈詠懷詩〉之心理研究—以薩提爾理論為中心

經本委員會審定通過，特此證明。

學位考試委員：

孔淑娟
陳庆元

彭錦堂

指導教授：

陳庆元

系主任：

周致群

中華民國 107 年 6 月 22 日

致謝詞

感謝本論文的指導教授陳慶元老師，願意支持我做一個以心理學角度探討古文人的題材，陳慶元老師嚴肅的態度，嚴謹的治學精神，深深地感染了我。陳慶元老師從不吝嗇給予我新的構想，同時也允許我自由發揮，在我進行撰寫論文的同時，我感到相當大的自由度。當我遇到論文卡關的時候，陳慶元老師也很有耐心的提出問題核心與重新與我審視，於此向陳慶元老師致以誠摯的謝意。

同時，我也要感謝在薩提爾理論上指導的李崇建老師。李崇建老師在薩提爾心理學上給我不少學術心得與研究，同時也肯定論文題目上的創意，每當我遇到理論上的疑慮時，李崇建老師也大方的給我不少材料與構想，於此向李崇建老師致以誠摯的謝意。

在這兩年的學術研究時光，雖然艱辛，但最後卻是收穫甚豐，承蒙許多師長的照顧與提攜。謝謝研究所所辦瑞玲助教，在行政上給予我最大的幫助。也感謝林香伶老師、羅志仲老師，曾在 2015 年暑假的暑期寫作培訓，埋下的一顆種子，成為本論文的果實，那場培訓是我首次接觸到薩提爾理論的契機。

最後，感謝我的父母與弟弟，成為我的避風港，一路陪伴相挺，無私的付出，使我沒有後顧之憂，得以專心求學，順利取得碩士學位。

碩士生涯的結束，讓我對學術研究這方面有了許多收穫，也有更多的期待，在未來，如何面對每次工作上的困難與挫折，都能秉持這樣一步一腳印的原則，穩穩的走下去。

張意孜 謹誌於

東海大學中國文學系

中華民國107年07月

摘要

本研究以維琴尼亞·薩提爾女士（Virginia Stair，1916-1988）所發展的薩提爾理論分析魏晉文人阮籍的內在冰山。內在冰山係屬薩提爾理論中重要的探索工具，亦是本篇研究的重要工具。本文企圖藉著冰山隱喻具脈絡的六種經驗，探索阮籍於人、事、物中如何面對與解決問題，及其寫作八十二首〈詠懷詩〉的內在心理。

本研究首先將薩提爾理論中的「個人內在冰山隱喻」與「應對姿態」分別介紹與統整，接著針對阮籍分為兩大部分討論，一是針對阮籍親友關係、官場態度、個人行為作為探索內在冰山的材料；二是針對八十二首〈詠懷詩〉，將作品以內在冰山方式呈現，並加以統整與分析。上述兩大部分本文皆以冰山圖像具體呈現，藉以探索阮籍在不同主題上的內在冰山狀態有何不同之處。冀望本研究在阮籍的相關研究結果或薩提爾理論的應用上，都能有新的發展方向及突破。

關鍵詞：薩提爾理論、內在冰山、阮籍、詠懷詩



Abstract

This study used the Satir Theory developed by Ms. Virginia Satir (1916-1988) to analyze the personal iceberg of Wei-Jin literati RUAN, JI. The personal iceberg is an essential tool for exploration within Satir Theory and also a crucial tool for this study. This thesis intended to use the personal iceberg metaphor for six kinds of contextual experiences to explore how RUAN, JI solved problems when encountering people, events, things, and how his internal psychology works during his writing of 82 "Yong Huai Poems."

This study firstly introduced the "personal iceberg metaphor" and "survival stance" within Satir Theory separately, and then discussed the two primary parts with an emphasis on RUAN-JI. The first primary part focused on the friends and family relations, attitude toward officialdom, and personal behaviors of RUAN, JI for the materials for exploring the personal iceberg; and the second part focused on the 82 "Yong Huai Poems" to present such work in the form of personal iceberg and do further compilation and analysis. The two primary parts mentioned are both shown in specific iceberg profile in this thesis to explore the differences between the personal iceberg conditions of RUAN, JI regarding different themes, hoping that this study may achieve new development direction and breakthrough on related research of RUAN, JI or the application of Stair Theory.

Keywords: Satir Theory, Personal iceberg, RUAN JI, Yong Huai Poems

目次

第一章、緒論	01
第二章、薩提爾模式	10
一、家族治療先驅——維琴尼亞·薩提爾	10
二、個人內在的冰山隱喻	11
(一) 行為	12
(二) 應對模式	12
(三) 感受	12
(四) 觀點	13
(五) 期待	13
(六) 渴望	13
三、求生存的應對姿態	16
(一) 討好型	17
(二) 指責型	18
(三) 超理智型	18
(四) 打岔型	19
(五) 一致性	19
四、小結	21
第三章、以薩提爾研究阮籍人際與行為	23
一、家世生平及親屬關係	23
二、所處時代特徵及於官場周旋	31
(一) 時代特徵	31
(二) 官場周旋	41
三、阮籍的飲酒與嘯	49
(一) 飲酒	49
(二) 嘯	58
四、小結	65
第四章、以薩提爾理論分析阮籍〈詠懷詩〉	67
一、阮籍生命軸線，歷史事件略析	71
(一) 青少年時期的阮籍	71
(二) 正始時期的阮籍	72
(三) 竹林時期的阮籍	75
二、從「自述類」詩作探索內在冰山	77
三、從「諷刺類」詩作探索內在冰山	84
四、從「感傷類」詩作探索內在冰山	94
五、從「憂生類」詩作探索內在冰山	103
六、從「隱逸類」詩作探索內在冰山	108

七、小結	113
第五章、結論	116
參考文獻	118
附件（一）	123
附件（二）	124
附件（三）	125



第一章、緒論

本篇研究內容欲緊扣魏晉時期的中心人物——阮籍。本文將以薩提爾模式來剖析阮籍所處時代的背景、家庭關係、各種行為背後的心理因素，筆者欲透過史書《三國志》¹、《晉書》²及《世說新語》³等中的紀錄、對話及其詩文作品為研究材料，以薩提爾模式探究阮籍在那樣混亂的大時代中，詩人內心世界與思想的變化。因此在研究阮籍之前，首先須對薩提爾模式熟悉與理解。第二章將會介紹薩提爾模式創起人——維琴尼亞·薩提爾（Virginia Satir），其重要著作《薩提爾的家族治療模式》⁴中提到的研究：「冰山理論」及「應對姿態」兩項重要理論內容，為本篇論文重要的研究工具。

《薩提爾的家族治療模式》一書為本論文研究的重要材料，筆者欲將薩提爾女士所發展出的冰山理論等內容，重新條列出來，並以表格及圖片為輔，在第三、四章的討論上作為探索阮籍內心的工具。「冰山理論」是將人類個體從內而外比喻成一座冰山，水面上浮出的冰山一小角僅是人的外顯行為，整座冰山底下則會有六種經驗的分層，由最上層至最下層分別是：應對姿態、感受、感受的感受、觀點、期待、渴望。這六種經驗是人類在面對各種情況時，會經歷的過程。在冰山的最底下還會有一層個體自我對生命本質的總括。所以從冰山理論中，筆者認為可以針對某一特定人物，抽絲剝繭，條列出人物在面對事情、處事態度上所把持的應對姿態、感受、感受的感受、觀點、期待、渴望，更甚至到人物對自我的認定為何。

薩提爾女士提出五種「應對姿態」也是本篇論文研究重要的工具，應對姿態是包含在冰山理論中的第一層經驗。薩提爾女士將每個人都會出現的應對姿態分為五種，分別是：討好型、指責型、打岔型、超理智型、一致性。在人類身上這五種姿態都可能發生，而且絕大部分會與其生長環境，和他人相處的長短時間漸漸發展出來，較容易產生兩種姿態偏重的現象。一致性的人格特徵可說是少見的，能做到一致性的人，都是通過長時間的練習與體驗，而發展出的姿態。

冰山理論中的六種經驗是每個人在生活中都經常經歷的元素，生活本身為一種體驗性，但因為這樣的生活我們維持的太長時間了，習慣成自然使我們幾乎都忘記個體本身擁有的這些元素。我們平常的行為都是照著自己經驗而建構來的冰山行走的，在冰山之下，存在著我們一直擁有的重要元素：應對姿態、感受、感

¹【西晉】陳壽，《三國志》（台北市：鼎文書局印行，1976年二版）。以下引《三國志》均以此板為注。

²【唐】房玄齡等撰；楊家駱主編，《晉書》（收入《新校本晉書附編六種》，臺北市：鼎文書局印行，1976年二版）。以下引《晉書》均以此板為注。

³徐震堦，《世說新語校箋》（臺北市：文史哲出版社，1989年9月再版）。以下引《世說新語》等條目以此版注為主。

⁴維琴尼亞·薩提爾、約翰·貝曼、瑪莉亞·葛茉莉著；林沈明瑩、陳登義、楊蓓譯，《薩提爾的家族治療模式》（台北市：張老師文化事業股份有限公司，1998年初版）。本文以此版本論述為主。

受的感受、觀點、期待、渴望。李師崇建在《薩提爾的對話練習》中談及體驗時這麼說：「但是人們擁有這些元素，卻不一定能『體驗』這些元素，『體驗』的簡易解釋就是『有感覺』。」⁵人們在閱讀作家作品、古人作品時，總是會遇上幾篇「有感覺」的作品，這些文字在內心產生的碰撞、共鳴，那也是一種體驗。作品觸動內心，和閱讀者產生了連結，多半與閱讀者成長經驗有相似之處，才會產生共鳴。但許多人經常忽略這一塊，多半只知觸動內心了，但卻不知這份觸動為何而來？因此筆者大膽以每個人都擁有的「元素」來連結阮籍的內心，將自己放到阮籍所處的時代、思想等領域上，試著用作品加以體驗阮籍的生活，希冀能從這份論文研究中，構建出阮籍身上存在的冰山層。

薩提爾理論目前為止都是活用於現代家庭、學校、社會中，屬於心理學。薩提爾最主要是人本主義和存在主義，模式中的要素也包含了認知與心理動力的觀點。就目前來說，尚未有任何人將此一理論拿來研究中國古代的文人。筆者以較大膽的方式，在魏晉戰亂時代氛圍中，選擇以阮籍作為研究對象，原因有三，第一，阮籍身為魏晉之際的名士大家，但歷代以來許多人對於他的政治態度存有許多懷疑，且為此爭論不休；第二，《晉書·列傳·阮籍傳》中對阮籍的介紹、故事相當豐富，還有《世說新語》，雖是載軼聞軼事的作品，但包含了阮籍豐富的生活寫照，像是飲酒、吟嘯；第三，阮籍的八十二首〈詠懷詩〉內容可視為阮籍一生之內心寫照，是他經過生命淬鍊而成的內心之作。目前研究阮籍的前賢們也相當多，阮籍一生可以說因時代變化發展出一個自我歷程，筆者欲研究阮籍的生活、詩文，以薩提爾理論來探索出阮籍的內在冰山。薩提爾女士將人的內在隱喻為一座冰山，冰山一角是最先示於他人眼前的，而冰山底下的才是人的內在。

薩提爾治療模式在現代人身上都須一個又一個的「核對」，每個人物都有自己所持的「觀點」，文人的觀點可能立足於老莊思想、壯志為國，不滿時局……等，而「期待」、「渴望」，雖然需要與本人核對之後才能更完整呈現，但筆者也可以從事件以客觀的方式推知一二，這部分的呈現也的確會有很大的討論空間。以阮籍的角度去探索其內在冰山，雖然有些困難，若要從阮籍大量作品中慢慢分解出一二，是需要層層抽離、分析，也是筆者在撰此論文最大的困難度，希冀能建構出阮籍內心的冰山層。

筆者在撰寫本篇論文嘗試以薩提爾模式分析阮籍的生活背景與作品內容，力圖以冰山理論中的六層結構，有系統的分析出阮籍的行為及內心。第二章會將薩提爾模式做一步更詳細的解釋，薩提爾模式提供了兩個重要的工具，一是冰山理論，二是應對姿態，此兩種工具是本篇研究中非常重要的探索媒介，因此會在章節裡以較清楚的架構、說明來呈現。第三章便會以阮籍為中心，並擴及其家人、朋友，分別從家庭關係、時代背景、與人處世、工作態度、生活風貌中出現的行為與內心狀態進行分析，將阮籍的個性以薩提爾理論建構出一個雛形。這一塊會大量的使用到《三國志》、《晉書》、《世說新語》等較具歷史價值的紀載與事例，佐證出阮籍的行為。會使用到《世說新語》，乃因它有著最豐富、最具體、最生

⁵李崇建，《薩提爾的對話練習》（台北市：親子天下股份有限公司，2017年11月），頁61。

動的魏晉時代人們的生活風貌，文字具備角色的一言一行或角色的行為穿插，這些是薩提爾模式研究應對姿態最重要的成分。第四章，筆者以阮籍八十二首〈詠懷詩〉作為研究材料，係因樣本數多，且內容合適；並依據冰山的脈絡與架構，為每一首詩做出不同的內在冰山圖層，探索詩人在作品中呈現的事件、姿態、觀點、感受、期待、渴望六種經驗，藉此從阮籍所擁有各種的內在冰山樣貌，反映出阮籍的內在能量。

心理學是來自於西方的產物，將人類或動物的心理現象、精神功能與行為，有系統且具條理性的架構出體系，運用大腦運作來解釋個體基本的行為與心理狀態。本篇論文研究中的薩提爾心理學也只是佔心理學理論學科中的一項，筆者取此來分析阮籍的行為、心理現象及精神狀態。至目前為止，針對阮籍的研究書籍、論文、期刊等不計其數。眾多有著深厚文學背景的教授、前輩等研究之下，阮籍的作品得到了更多詮釋的可能，這些內容就像大海般，既廣又深，而筆者僅占其中微小之一。在現代各式各樣的心理學發展之下，給予筆者靈光乍現的想法，大膽的試圖以薩提爾理論作為研究阮籍的基礎。用心理學分析文人、作品的研究方式，筆者並非創新之舉，但以薩提爾心理學研究文人，倒是開創出新的研究方向。國內外早已有古代文人及作品結合心理學的研究趨勢，多樣化的心理學研究論題發展迅速，帶動了國際間學術交流。在中古文人及其作品研究區塊，常見的有社會心理學、認知心理學、文藝心理學、喜劇心理學、阿德勒心理學、情慾心理學.....等等不勝枚舉。

尤雅姿教授的《魏晉士人之思想與文化研究》一書中，第五章《魏晉士人所實踐之幽默行為及其內在意蘊》便以喜劇美學的觀點切入魏晉士人的幽默文化現象，有系統的分析其行為的肇生原委、潛藏的意義、欲傳達的訊息及衍生的社會效應。當中便運用了蘇珊·朗格《情感與形式》、潘智彪《喜劇心理學》、朱光潛《文藝心理學》、弗里德曼等著的《社會心理學》來作為研究工具。尤教授此篇研究中認為魏晉士人正是富有幽默與喜劇於一身的族群，她在結論中提到：「幽默也代表著一個民族的文化成熟度，只有在文化趨近成熟精深時，幽默才會應運而生。」⁶魏晉時代的政治壓迫感層層逼近，導致文人對於儒家禮教開始崩壞瓦解，信念的失去，勢必成為知識分子一大精神危機。尤教授對這群有自覺意識的文人這麼談：

當生命無法改善其外部環境時，他就會嘗試讓自身去適應的種種變異，這正是無限複雜而又萬古常新的生命精神，是一切有機生命體均具備的基本生物學模式，人類屬於有機生命體，所以也具有上述這種維持生命體平衡的珍貴稟賦，特別是處在一個充滿異己和無情的社會環境時，這種維持生命平衡的天賦就會被琢磨得更加圓潤和深刻。⁷

⁶尤雅姿，《魏晉士人之思想與文化研究》（臺北市：文史哲出版社，1998年9月初版），頁317。

⁷尤雅姿，《魏晉士人之思想與文化研究》，頁258

漢末魏晉是中國歷史上極為動盪不安、生活悲苦的時代，百姓們需承受顛沛流離、家破人亡之苦；知識分子更是被捲入爾虞我詐的政局中，成為政治底下無辜的犧牲品。這可說是阮籍生活的寫照，阮籍生於漢末衰世，對曹氏父子篡漢之舉，記憶猶新。在他成長過程與出任為官，可以說都是在魏的年號之下度過的。但卻又在晚年之際，眼見司馬氏重施曹氏父子的舊技，他內心的掙扎與矛盾，在這亂世當中欲求得生存平衡，就必須要在內心中不停琢磨，直到能在這樣的社會環境中活下來。阮籍這一生幾乎是在適應漢末魏晉動盪不安的種種變異，即便他如此惴惴的活了下來，但他卻從來不曾願意大方的「接納」社會早已脫序的事實，在其行為與作品的反應上，皆能窺伺一二。筆者這裡所說的「接納」指的是願意去承認，並有意靠攏司馬氏政權，為其政治一展鴻圖之意。

吾師陳慶元教授曾發表〈石崇「士當身名俱泰」辨〉⁸一文，旨在探討西晉士人奢靡之風，以石崇為例，在濁世之中，士人的處世心態與時代意義。陳師慶元在此論文中也略加使用了西方心理學為研究工具，論及西晉奢靡之風，過份的豪華行為成為惡性循環的風氣，陳師慶元認為這是一種變態環境下產生的變態心理⁹，並例舉精神分析家卡倫·荷妮（Karen Horney）所說：「病態地追求權力、聲望和財富不僅是用來作為反對焦慮的保護所，而且用來作為被壓抑的敵視得以發洩的渠道。」¹⁰另外，陳師慶元也針對石崇小時候與父親相處和家庭狀況去分析，認為石崇長大後豪華的行徑，與斂財等行為，是其自卑心態下轉變而成的自傲¹¹，並列舉精神分析家阿德勒（Alfred Adler）：「人類都是在追求著想要成為征服者，想要超越並壓垮別人的目標。這種目標是早年訓練的結果，也是覺得自己在家庭中未曾受到平等待遇的兒童努力奮鬥，拼命競爭的結果。」¹²陳師慶元的此論文研究，加入了西方心理學研究，這也是成為筆者欲撰寫本篇論文的動機，用西方心理學作為輔助的工具，加以討論、驗證古代知識分子的心態與行為，也許能讓阮籍的心理狀態在西方心理學的輔助下，有更完整的呈現。至目前為止，薩提爾理論相關之書籍於坊間為常見者為，維琴尼亞·薩提爾女士第一本著作《聯合家族治療》，後來陸續又著有《家庭如何塑造人》、《與人接觸》、《心的面貌》、《尊重自己》等書，還有她與夥伴約翰·貝曼（John Banmen）、珍·歌柏（Jane GerBer）、瑪莉亞·葛茉莉（Maria Gomori）等所撰《薩提爾的家族治療模式》，這些著作均已被大量翻譯，在台灣亦有財團法人旭立文教基金會，以薩提爾理論為諮商機構，為心理學治療提供一條新的管道。

而在台灣出版中，作家李崇建也自薩提爾女士的著作裡獲得了源源不絕的心得，李師崇建浸潤薩提爾多年，學習冰山模式與對話，這使他找到與自己內在和

⁸陳慶元，〈石崇「士當身名俱泰」辨〉，《國文學報》第五十七期（2015年6月），頁36。

⁹陳慶元，〈石崇「士當身名俱泰」辨〉，頁36。

¹⁰卡倫·荷妮（Karen Horney）著，陳收譯：《我們時代的病態人格》（北京：國際文化出版公司，2001年），頁110。

¹¹陳慶元，〈石崇「士當身名俱泰」辨〉，頁37。

¹²阿德勒（Alfred Adler）著，黃光國譯：《自卑與超越》（What Life Should Mean to You）（台北：志文出版社，1992年），頁130。

諧相處的方式。透過長年累積與家長、老師、學生的對話經驗，將這些經驗寫入於書籍中，出版了許多親子教養相關等書，內容結合薩提爾理論，頗受家長與教師好評。目前著有《麥田裡的老師》¹³、《心教》¹⁴、《心念》¹⁵、《閱讀深動力》¹⁶、《對話的力量》¹⁷、《薩提爾的對話練習》等親子教養書籍；另，也有針對作文教學經驗所撰的《作文，就是寫故事》¹⁸。筆者撰論本篇研究，係因受到這幾本著書的影響，薩提爾理論原本是一項諮商工具，李師崇建卻能將其發展到教學現場，以薩提爾冰山理論的脈絡，領導小學生願意閱讀古典文學作品，而且成效不錯。

國內論文的研究中，也有以薩提爾理論為背景的篇章，內容多以婚姻、兩性、學生行為、教育、輔導等主題：洪幼玲《薩提爾模式應用於作文教學之歷程研究》¹⁹、簡千容《國小教師運用薩提爾模式之敘說研究》²⁰、張冬寶《薩提爾取向婚前團體諮商對將婚伴侶之成效與改變經驗》²¹、曾佩娟《薩提爾模式探討成年女性親密關係失落過程的自我及轉化》²²等與薩提爾理論相關論文。從上述可知，目前以薩提爾理論的研究並未觸及歷史上任何一位文學作家，筆者撰此本文實屬開創新的研究方向。用現代心理學分析古代文人阮籍，須對其生命歷程相當程度上的了解，再從其作品裡驗證，分析阮籍生命歷程中的轉變與原因，希冀能對魏晉文學研究有所貢獻，亦可以佐證自始至今阮籍的各種研究理論。

西方有心理學的存在，而東方卻有諸子百家流傳千古，儒家是古時代的社會重要的約束及象徵，而道家的老莊學卻是在亂世中，給予知識分子找回自我的精神寄託。朝代之間的輪替或政治內鬥總是一直存在的，嚴重的狀況之下，便稱為亂世。在亂世之中，當知識份子的思想與政治掌權者無法得到彼此共鳴時，便容易發生政治變革。當知識份子意識到險惡的政治環境無法伸展自己的抱負時，就會選擇「由儒入道」一途，漸入道家老莊式的超越，擺脫政治、國事等一切任何可能的桎梏，僅願與天地同運，得到人格精神的自由。

雖然東方在心理學上並沒有西方來的發達，但在很早之前，便已有意識到矛盾的心理狀態，此一狀態則稱「心戰」。心戰一詞最早出於《史記·禮書》：「自子夏，門之高弟也。猶云『出見紛華盛麗而說，入聞夫子之道而樂，二者心戰，

¹³李崇建，《麥田裡的老師》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2012年03月）。

¹⁴李崇建，《心教》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2015年03月）。

¹⁵李崇建，《心念》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2016年04月）。

¹⁶李崇建；甘耀明，《閱讀深動力》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2017年05月）。

¹⁷李崇建；甘耀明，《對話的力量》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2017年05月）。

¹⁸李崇建，《作文，就是寫故事》（台北市：聯合文學出版社股份有限公司，2016年9月21日二版七刷）。

¹⁹洪幼玲，《薩提爾模式應用於作文教學之歷程研究》（台中：靜宜大學教育研究所碩士論文，2015年）。

²⁰簡千容，《國小教師運用薩提爾模式之敘說研究》（嘉義：國立嘉義大學教育學系研究所碩士論文，2013年）。

²¹張冬寶，《薩提爾取向婚前團體諮商對將婚伴侶之成效與改變經驗》（高雄：國立高雄師範大學諮商心理與復健諮商研究所碩士論文，2017年）。

²²曾佩娟，《薩提爾模式探討成年女性親密關係失落過程的自我及轉化》（台北：國立台北護理健康大學生死教育與輔導研究所碩士論文，2012年）。

未能自決。」²³此處所提到的「心戰」，是指人的物質慾望「出見紛華盛麗」的悅；和精神追求「入聞夫子之道」的樂，兩種不同的價值取向在人的頭腦中的矛盾與衝突。古代作家幾乎都曾有過「心戰」的時刻，是一種極為普遍的心理現象。郎寶如在〈古代作家的「心戰」及其價值選擇〉一文中便言：「心戰通常是在人生逆境時發生的，心戰的過程既是價值選擇的過程，同時也是對作家人格精神的嚴峻考驗。」²⁴在知識分子或古代作家們面臨逆境之時，所做的選擇經常聯繫著他們人格精神狀態。更多時候，作家會將自我心戰的過程展現在作品當中，直抒胸臆、或直白寫實的呈現，筆者於此簡單舉例阮籍的《詠懷》其十五，便是今日之我與昨日之我的心戰狀態：

昔年十四五，志尚好書詩。披褐懷珠玉，顏閔相與期。開軒臨四野，登高有所思。丘墓蔽山崗，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所知。乃悟羨門子，嗷嗷今自嗤。²⁵

年輕時的阮籍立志學習詩書，不講穿戴，只重視自身修養，更以顏淵、閔子騫為偶像楷模，希望能和聖賢同垂不朽；阮籍雖然物質上的生活是貧窮的，但他追求精神上的富足。在他年少時代，這份理想、期許、嚮往，如同「臨四野」這般廣遠，亦如「登高」這般高遠。後來詩句卻急轉直下，認為人生終將一死，是什麼原因讓他有這樣的體悟，中間定發生了什麼關鍵，阮籍眼見世事不可為，體認到不管是聖賢或豪傑志士，曾經有過的榮華富貴都會逝去，最後成為山崗上的一「丘」。「乃悟羨門子，嗷嗷今自嗤」阮籍生於魏晉衰亂之世，對人世間絕望，也對一切無可依戀。最後用「嗷嗷」嘲諷的聲音來嘲笑自己，年輕時的立志真是愚蠢又可笑。這裡可以見到中年以後歷經覺悟的阮籍，對應自己年少時的想法，是非常有距離的，可看見作家內心正上演的小劇場：一個年輕的我和另一個現在的我彼此拉鋸，今日之我與昨日之我中間早已有一段非常大的距離感，昨日之我竟是如此可笑，現在的世道怎可能成為那般理想的狀態。

因為作家的內心有了這樣的心戰過程，也更能看出作家在對人生最後所選擇的價值，會是以何種面貌體現出作家的人格精神。郎寶如先生：「價值取向發生分化乃是在政治理想受到嚴重挫折之後，須重新認定自己的角色，即對人生道路進行再選擇的結果。」²⁶筆者認為，在魏晉之際求生存的阮籍，其政治理想曾受到挫折，因此才會由儒入道，尋求新的人生道路，去面對自己的生命。

以文人作品探討其生命思考及心志呈現，我們還可以從李清筠教授的《時空情境中的自我影像》中可見，李清筠教授分別以時間觀念、空間經驗、意象經

²³【西漢】司馬遷，《史記》卷二十三〈禮書〉（收入《四部備要·史部》102-109冊，台北市：中華書局印行，1981年），頁02。

²⁴郎寶如，〈古代作家「心戰」及其價值選擇〉，《內蒙古大學學報：人文社科版》，1998年第二期，頁01。

²⁵陳伯君，《阮籍集校注》，（北京：中華書局出版發行，2004年6月重印），頁265-266。

²⁶郎寶如，〈古代作家「心戰」及其價值選擇〉，頁03。

營、景物觀照等途徑，分別探討了阮籍、陸機、陶淵明的作品，她認為「時空情境」提供了詩人演出的舞台，而「自我影像」則是在此舞台賣力演出，突顯個性化特質的主角。²⁷詩人在創作詩的時候，無論是有意的抒發一己情懷、陳說自己的行動、或選擇性的描述物象時，都是一種向讀者呈現了詩人自己的自我樣貌，李教授這麼說：

「自我」可能會以兩種面貌現身——一為其真實的自我，一為其希望他人所認識的自我。不過，就經驗而論，除非借助心理分析的工具，否則單就外現的影像而言，我們實難判定他的真實性。²⁸

李教授將詩人的作品，歸納出詩人在時間觀念、空間經驗、意象經營、景物觀照的相關詩句，去窺伺詩人的生命思考、人生安頓、心志呈現及美感境界。而且李教授也認為，從經驗面出發，借助心理分析有利於詩人作品內容呈現的真實性，這也大大加深筆者撰本論文的價值。筆者亦希望能從李教授歸納的材料上，加入薩提爾心理學，將阮籍的作品與生命思考、人生安頓、心志呈現等呈現的更加立體真實。

從上述前人研究內容中，我們可以知道，即便心理學這一塊，中國並不像西方那樣有架構與體系的呈現，但中國文人作家的各種心理因素都和其生命與作品息息相關，不是以心理學獨自一門存在著，而是託以詩、文、賦、音樂等作品存在著。因此才会有今日許多研究學者，以西方心理學研究成果來體現古代作家作品的內容和心理狀態。

基於上述動機與方法與前人研究成果中，筆者發想出這篇論文的研究問題與目的。針對古人生活或作品等研究上加上西方心理學理論，能夠使研究對象有更可靠的論點，有力的證據支持，同時也讓研究有更多元的發展。

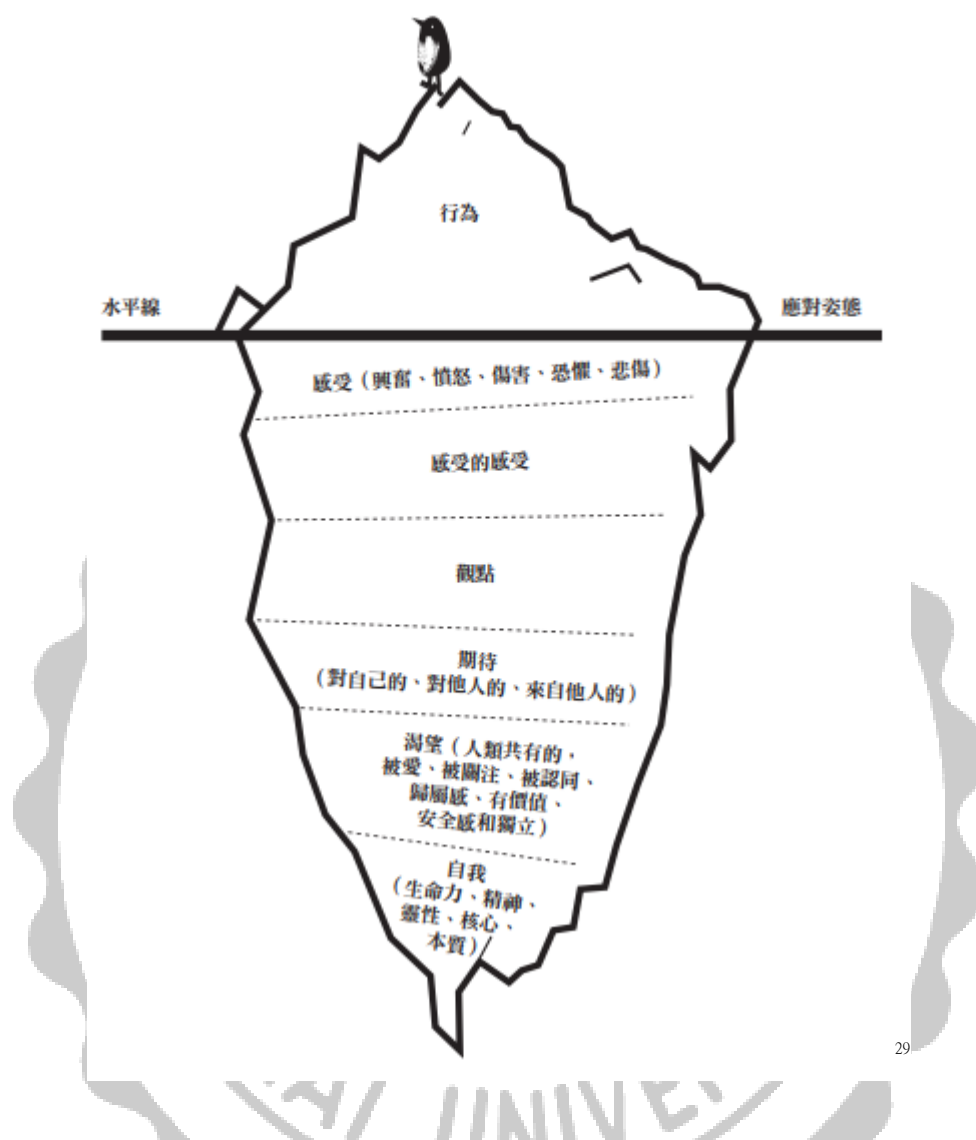
阮籍身處魏晉動盪不安的時代，內心凸顯出波折的樣貌，反映在其〈詠懷詩〉內容，歷來被認為曲折隱晦，艱澀難解，因此成為筆者選擇的研究對象。筆者研究目的，是希望能以薩提爾理論達到對阮籍心理研究為目的，探索阮籍內在冰山的樣貌及其求生存的應對姿態展現，可以讓阮籍其人與其詩文更趨向心理研究。有關內在冰山之內容將於下一章解釋。

筆者需澄清的是，薩提爾理論是需治療師與案主之間執行「對話」來進行心理學上的治療，但薩提爾女士《薩提爾的家族治療模式》一書中所展現出的「冰山理論」、「應對姿態」都是能以文字描述出個體樣貌。筆者將研究範圍框泛自《三國志》、《晉書》、《世說新語》等書籍關乎阮籍及其身邊親朋好友等史料、對話、論述，還有阮籍的作品內容，包括〈詠懷詩〉、各類之文、賦、傳等作品，來一探阮籍的行為底下的冰山層。筆者引自李師崇建《薩提爾的對話練習》中冰

²⁷李清筠，《時空情境中的自我影像——以阮籍·陸機·陶淵明詩為例》，(臺北市：文津出版社有限公司，2000年10月一版初刷)，頁04。

²⁸李清筠，《時空情境中的自我影像——以阮籍·陸機·陶淵明詩為例》，頁08。

山圖示如下：



冰山圖層最先示人的地方即是最上層的「行為」，可以是包括個人的行動或故事內容，我們可以將阮籍與他人的對話，或阮籍的作品視為冰山最上一層「行為」，在這些世人皆可透過文本閱讀的「行為」中，筆者會以立場推論的方式，一層一層的鑿出阮籍內心那座大冰山。實行案主心理治療這部分已知不可能被執行，於是筆者僅能在有限的資源下，盡最大限度來分析阮籍行為之下的冰山層。

當前針對阮籍的研究專書、期刊等學術討論，屬大量且廣泛的，筆者在撰本論文中，除了《三國志》、《晉書》、徐震堦《世說新語校箋》及阮籍的作品為範疇之外，還有今人研究專作。以魏晉歷史、思想、文學、文化等專題研究書籍，如賀昌群《魏晉思想·甲編五種》、羅宗強《玄學與魏晉士人心態》、許抗生《魏晉思想史》、景蜀慧《魏晉詩人與政治》、尤雅姿《魏晉士人之思想與文化研究》、余英時《中國知識階層史論〈古代篇〉》等專著。另，偏重阮籍與作品兩者

²⁹李崇建，《薩提爾的對話練習》，頁 42。

的研究書籍則有辛旗《阮籍》、邱震京《阮籍詠懷詩研究》等，作品徵引則會以陳伯君校注的《阮籍集校注》為主。

以上所列書籍，為本篇論文研究中不可或缺之材料，研究範疇取阮籍生活之魏晉時代，但魏晉時代長達四百多年，而阮籍生於東漢獻帝建安十五年，卒於魏常道鄉公景元四年，筆者將會以阮籍生活時間為主要範疇。擴及阮籍生活家庭背景，其母親、父親、孩子、親戚等；時代及工作環境，魏晉政治形態，任官過程等；內在思想，儒家與禮教在社會情況下帶來的矛盾感，又於道家中尋找新的精神支持等；外顯行為，阮籍嗜酒能嘯、行為放浪卻又不與世事等；並以其八十二首五言〈詠懷詩〉與薩提爾理論相結合，研究其作品內容與內在冰山材料。

大抵敘述範圍與內容之後，本篇研究之章節，將分為五大章。第一章為緒論，主要針對本篇論文研究主題、動機、方法、價值等介紹，並對研究範疇與困難作初步的整合及說明。第二章為薩提爾模式的介紹，主要「冰山理論」與「求生存的應對姿態」兩種工具的內容。第三章以阮籍所處時代特徵、家庭與經歷、官場中的應變能力，試著用薩提爾模式分析阮籍內心層面，此章節較多需以史書配合《世說新語》上的故事記載來呈現。第四章則是採阮籍的作品為研究材料配合撰文動機與撰文時間點，以薩提爾模式作為工具，將作品內容呈現出一座冰山圖層。以冰山圖層方式呈現，可以幫助讀者更具體且深刻的認識阮籍，擴及他的應對姿態，在事件中的感受、所秉持的觀點、對自己或他人的期待、於內心所追尋渴望、阮籍對自我的精神本質。第五章則是本篇論文結論，統整本篇論文的研究成果、內容，通篇論文的價值。

筆者以薩提爾模式叩問阮籍，知其難為而為，目的僅是希冀能對阮籍的學術研究上，提供出一些成果。在教授與眾前賢比較起來，僅是一篇微小的研究論文，但筆者無非想證明的是，透過西方心理學的加入，對於詮釋詩人與其作品上，一定能更有架構及具體風貌呈現於世人眼前，有助於加深加廣對詩人的認識與了解。

第二章、薩提爾模式

本章的目的，能使讀者對薩提爾模式有大方向的認識與掌握，依據此章的內容，對於接下來的三、四章的研究即有基礎性的架構。目前在薩提爾模式的研究中，多應用於個人內在治療與家族治療當中。常見的研究薩提爾模式刊物如有：《諮商與輔導》、《張老師月刊》、《輔導季刊》，內容以治療師或案主為研究對象。治療師要成為一位以薩提爾理論諮商師，須參與正式的工作坊及專業課程訓練，方能更熟悉薩提爾模式的理論內容及脈絡。學習薩提爾女士所發展出來的個人成長及家族治療的方法，並應用於日常生活中，首先必須經過「體驗」才能真正理解薩提爾模式內涵，協助專業助人工作者以及一般社會大眾的心理治療上。本章節的論述分為三部分，第一，介紹薩提爾家族治療先驅——維琴尼亞·薩提爾女士，及其工作夥伴，並包括著作與理念。第二、介紹薩提爾女士發展的內在冰山隱喻，介紹冰山理論的內容，與六種經驗層次：行為、應對姿態、感受、觀點、期待、渴望；最後以具體冰山圖層呈現出來。第三，應對姿態中的五種內容：指責、討好、超理智、打岔、一致性；以表格的方式呈現出來。

一、家族治療先驅——維琴尼亞·薩提爾

維琴尼亞·薩提爾女士（Virginia Stair，1916-1988），她相信每個人本身就是一個奇蹟，不僅不斷地在演變、成長，而且永遠有接受嶄新事務的能力。她的第一本著作出版於西元 1964 年《聯合家族治療》（《Conjoint Family Therapy》）³⁰，已是一項重大的研究，對整個心理治療領域有著強而有力的影響，且曾以八種文字刊行於世界各地，堪稱家族治療專家必讀的「聖經」。《家庭如何塑造人》

（Peoplemaking）³¹一書以家庭為範圍，陳述「人」形成的過程和經歷，亦存有八種文字流行於世，極為暢銷。除此之外，《尊重自己》（Self-Esteem）³²和《與人接觸》（Making Contact）³³也很受重視與歡迎。另，薩提爾女士在專業刊物和其他出版物上發表的論文著述，更是不勝枚舉。

薩提爾女士一生致力於人與人之間的溝通問題上，以正向探索的方式，切入要點，進而達成個人或家族治療的成效。薩提爾女士早年曾就讀威斯康辛大學和芝加哥大學。自出版發行聲名大噪後，威斯康辛大學授予她榮譽博士學位。而另一所母校之芝加哥大學，亦因薩提爾女士數十年來對人類的貢獻與付出，於西元

³⁰ 維琴尼亞·薩提爾撰，柯教正等譯，《聯合家族治療》（台北市：桂冠圖書公司印行，1983年）。

³¹ 維琴尼亞·薩提爾撰，吳就君譯，《家庭如何塑造人》（台北市：張老師文化出版社，1994年）。

³² 維琴尼亞·薩提爾撰，吳就君譯，《尊重自己》（台北市：張老師文化出版社，1993年）。

³³ 維琴尼亞·薩提爾撰，吳就君譯，《與人接觸》（台北市：張老師文化出版社，1993年）。

1978 年頒予她一枚金質獎章。在薩提爾女士去世前，她於十一個國家的許多政府機構及大企業中，擔任「人際溝通」和「人類組織」等訓練課程。同時也是美國北部各州許多著名大學的巡迴教授，更兼任無數社會工作以及心理輔導中心之顧問工作。³⁴從其著作以及成就上，在在強調出薩提爾女士對於個人治療、家庭治療的巨大貢獻。現今臺灣具有完整系統的旭立文教基金會³⁵為薩提爾研究的中心，薩提爾女士曾於民國 70 年由吳就君、吳英璋、吳靜吉等三位教授邀請來台演講教學，她的嫡傳弟子瑪麗亞·葛茉莉〔Dr. Maria Gomori〕及約翰·貝曼〔Dr. John Banmen〕自民國 80 年起接受臺灣薩提爾中心之聘任，定期來臺灣舉辦各種個人成長及家族治療之工作坊與講座。

從上述資料中，已可以充分說明薩提爾女士於心理學上的重要地位，她的這些著作理論被翻譯成了幾種，「薩提爾模式」、「冰山理論」、或以名字簡稱「薩提爾」，而筆者以「薩提爾模式」一名詞來撰寫本研究。她的嫡傳弟子至今都仍在世界各地為其延續著這一助人的工作，將薩提爾理論的精神傳播更廣闊。薩提爾女士熱衷於實務工作，她發展出許多生動創新的概念與技巧，以探索個人的內在歷程與家庭關係，其中有，個人內在冰山的隱喻、五種求生存的應對姿態：「討好、指責、超理智、打岔、一致性」、三代家庭圖、家庭規條、未滿足的期待、互動的要素、自我環、轉化歷程、家庭重塑、面貌派對。除了「個人內在冰山的隱喻」以及「求生存的應對姿態」，另外八種概念與技巧：三代家庭圖、家庭規條、未滿足的期待、互動的要素、自我環、轉化歷程、家庭重塑、面貌派對，都是較為偏向治療過程、示範實例等的實務類型，在本研究中並不適用。因此，本文將會以「個人內在冰山的隱喻」以及「求生存的應對姿態」兩者為研究工具，由於薩提爾女士提出來的概念與技巧，幾乎以對話實務為主，上述兩者研究工具則屬有架構和理論的方式呈現。從前人研究成果整理中，筆者認為此二者有助於應用文類教學或研究，及探索人物心理層面上，故以此二者為主。

二、個人內在的冰山隱喻

薩提爾女士發現，「自我」(I am) 的核心是內在經驗的泉源，而經驗有六種不同層次，依序為：行為、應對模式、感受（包含感受的感受）、觀點、期待、渴望。於下列，筆者從《薩提爾的家族治療模式》內容當中一一分項說明：

³⁴以上詳見維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式·導讀》，頁 12。

³⁵旭立文教基金會於 1991 年引進 Maria Gomori 的薩提爾模式 (Satir Model) 訓練課程，有感於薩提爾模式強調的人本關懷、重視家庭的精神與中國人的文化相契合，希望透過推廣薩提爾模式讓心理諮商乃至家族治療在台灣厚植生根，因此開始推動薩提爾中心的成立，希望建立長久的機制，有系統而持續的引進薩提爾模式訓練課程，終而達成培育本土專業人才的目標。旭立文教基金會網站，<http://www.shiuhli.org.tw/index.jsp> (2017.04.11)。

(一) 行為：

是自我的應對及其內在世界外顯的結果；也可說行為是個體自尊的外在表達方式。³⁶當我看見你時，最先看到的便是冰山水面上的「行為」以及「身體」，聽得到的是你正在敘述的「故事」或「事件」，在冰山水面下佔有百分之九十的想像，我必須透過你的「行為」、「身體」的表達與對事件的「敘述」來「推測」與「核對」。

(二) 應對模式：

又可稱為防衛或求生存的機制、機轉；在自我面對壓力下，它會以四種溝通姿態出現：「討好、指責、超理智、打岔」。作為壓力下的症狀，這些姿態成為了更深層次解決衝突的功能不良的方法。這些應對模式被視為保護自我、自我生存的方式。³⁷應對姿態是一種若隱若現的，有時就像上述說的身體的姿勢，有時卻像是一個立場或是個人所處的位置，或是一個自我保護的防衛姿態。當這些應對姿態被談話的兩方覺察到時，將會帶彼此進入更深的認識中。李師崇建言：「冰山圖上有一條走於水平面的線，那是人為了求生存，應對環境而發展的生存姿態。」又言：「但是目的並非與人連結，而是自保。」³⁸人類從小的時候開始，會為了大人反應而做出求生存的姿態，這些姿態往往都不是有效的對話連結，是因為為了求得生存而發展出來的。例如，一個家庭父母經常以指責的方式教育孩子，那這孩子便可能常以討好來面對父母的指責，這是因為他知道這是讓他活下去的一個選擇。

(三) 感受：

感受常被深深根植於過去的經驗當中。即使自我現在的感受是被現在的事件所引發的，通常還是會以自我本身所累積起來的感受去做出反應。自我即時反應的感受——自我對感受的感受——是基於自我價值與自尊的期待與觀點。³⁹「感

³⁶維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 183。

³⁷維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 183。

³⁸李崇建，《薩提爾的對話練習》，頁 45。

³⁹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 182。

受」或「感受的感受」⁴⁰都是我們自己過去的生命經驗帶來的連結⁴¹。覺察自己的感受，我們可以更接觸到長久以來我們是如何對待自己的方式。例如：當我為某件事情感到憤怒〔感受〕，因為我認為我不可以成為愛生氣的人，也是我父母從小教導我的，因此我對我自己的憤怒感到憤怒、難過、無奈……。

（四）觀點：

薩提爾女士提到經驗的第三個層次為觀點，有時也稱為「信念」、「態度」、「價值觀」或「圖像」。自我的觀點與其對自己的看法緊密相關；這樣的相互連結強而穩定、很難解除糾纏。⁴²觀點通常是個人一種習慣性的想法，也是我們個人習慣用「自己的觀點」去評價別人、想像別人，但這是不夠客觀的想法。當我們若能夠允許自己有其它的想法、可以有別的看法世界的角度，於是就會增加了新的選擇。⁴³觀點上較常運用的語氣為：「我應該……」、「我認為……」。

（五）期待：

薩提爾女士發現，渴望會以各種形式的期待出現。許多時候，人們並不直接把期待說出來。⁴⁴假設自我從未被肯定，或只在某些別人所設定的情況裡被肯定，為了生存，這個人必須持續地放棄他被愛的期待和需要。這樣的經驗將會帶來個人的自我價值、痛苦、傷害與自我貶抑。在人與人之間溝通中，我們常常不將自己的期待告訴對方，總是忽略了這一塊，而當原本期待的結果與對方給出的結果有差異時，這個期待在這個地方就沒有辦法被滿足。

（六）渴望：

⁴⁰李師崇建引張天安：「透過這些姿態的線索，可連結到我身體的『感受』，替心跳、胃收縮、肌肉緊張尋找適合的字眼表達，甚至是更細微，更心靈內在的感受，諸如害怕、『感受』、『我』通常會有『評價』，那是我過去生命經驗帶來的連結，於是我對這感受，尤其是負向的感受，有了另一層次的感受，也就是『感受的感受』，覺察到這一層次的感受，使我覺察到我長久以來對待自己的方式。比如當別人難過時，我心裡面竟然感到『高興』，於是我對『高興』的感受感到『罪惡』。」見於《麥田裡的老師》，頁 84。

⁴¹李崇建，《麥田裡的老師》，頁 84。

⁴²維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 181。

⁴³李師崇建解釋「觀點」：「於是，我開始看見這些感受後面的『觀點』，也許是一些習慣性的想法，也許是過去父母對我的評價，也許也已經是我對自己的觀點，然後我也常用這樣的觀點去評價別人、想像別人，也許我發現到自己長期以為是真理的信念，或許來自原生家庭中的規條。於是，我發現我可以有別的想法，可以有別的視框，於是增加了新的自由與選擇，也因此面臨了自己要承擔風險的責任。於是我決定改變，決定承擔風險，擴大視野，我的觀點就會改變，與此同時，我的期待與感受也會有所變化。」見於《麥田裡的老師》，頁 85。

⁴⁴維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 178-180。

「渴望這個層次，是指個人想要被愛、被接納、被認可及被肯定的。愛自己、愛他人及被他人所愛的渴望，這是人類共通的。」⁴⁵在個人成長的過程裡，渴望層次中的滿足與未滿足，對個人未來發展、成熟及處理感受有著絕對的影響。在早期的生命正在探索時，自我在嘗試經驗時受到挫折，會使自我據此界定自己或限制其發展；生命於是變成只是求生存的一個過程。反之，假使自我在孩提時代的渴望得到滿足，成長後的他較具有高自我價值、正確應對壓力情境，以及愛自己與他人的能力。舉例來說，當我們還是孩子時，常渴望父母的愛、接納、認可等等。

薩提爾女士稱之為「經驗的六個層次」⁴⁶，從以上六種經驗的發展，薩提爾女士將其圖像為一座巨大的冰山，來形容一個人外在的言語溝通底下隱藏的複雜層次，就如同當我們見到海平面上的小冰塊，其實那只是冰山的一小角，在水面底下的樣貌才是真正完整的一座大冰山。每一座冰山最底下的「自我」，係指一個人內心的靈性、能量，這部分薩提爾女士並未做出完整的說明。筆者也曾經詢問李師崇建關於「自我」的意涵，李師崇建認為「自我」難以解釋，甚至有許多種的說法，並不好用文字表達，因為這部分是必須採取「體驗」的方式，只有當事人才能體驗出對「自我」的看法。李師崇建在《麥田裡的老師》一書中曾摘錄張天安對「渴望與大我」的解釋：

最可貴的是，在這探索的過程中，我越來越清楚自己的需求，甚至說得更清楚些，我接觸到自己的「渴望」，而這渴望是全人類共有的部分。當我接觸到自己的渴望時，你彷彿也接觸到了，從你的淚光中，我看到了深層的理解與連結，我才發現我們相同的部分，那帶來一股新的安定與力量。我也知道了，我的那個「我」與你那個「我」是在一個更大的「我」之中。⁴⁷

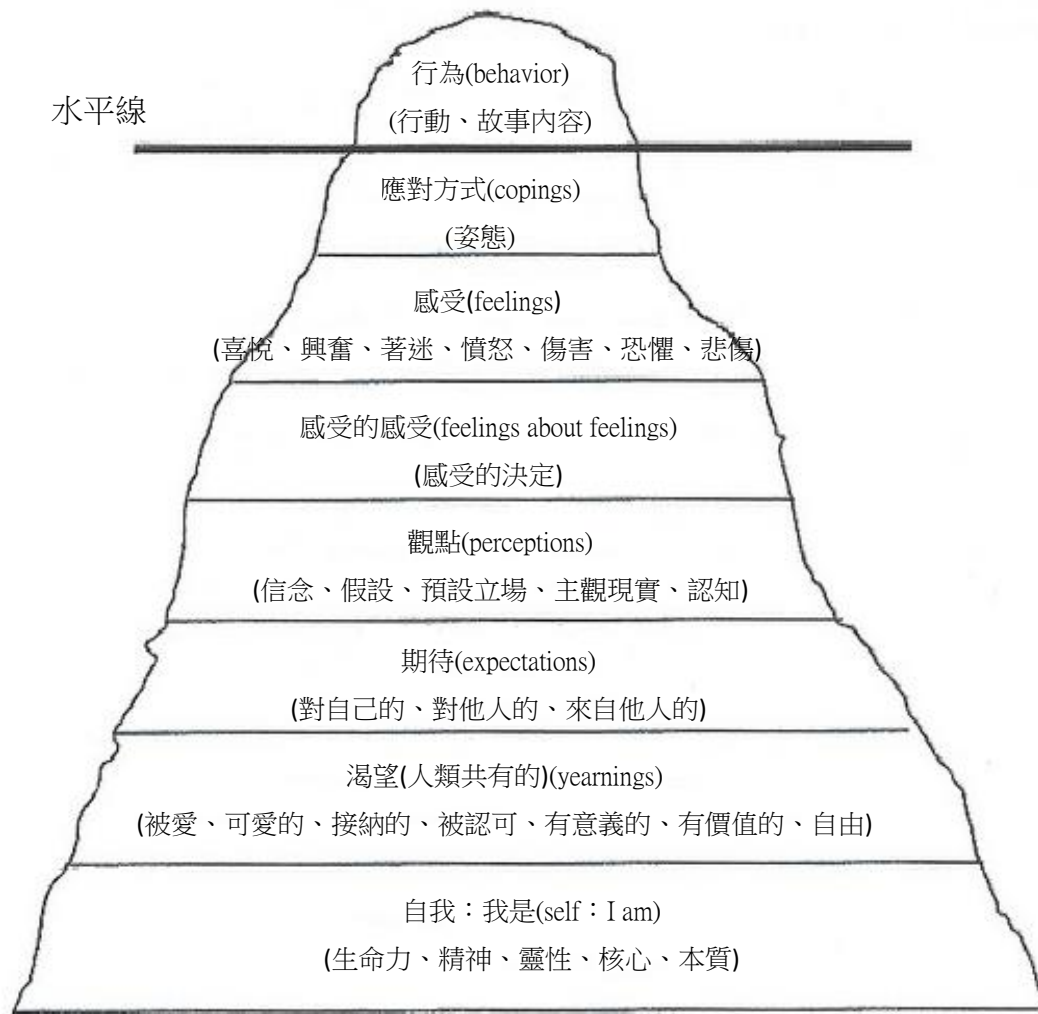
因此，筆者在冰山最底的「自我」層的討論上，將以下圖（2-1）所述的，以一個人的生命力、精神、靈性、核心、本質等等來概括。

綜觀而言這座巨大的冰山，人的外顯行為其實就只是那冰山一小角，整座冰山底下的會有六種經驗的分層，其中，應對方式一層便是薩提爾女士在做個人治療時探索中發展出的五種應對姿態：討好、指責、打岔、超理智、一致性。筆者參考李師崇建於《麥田裡的老師》一書中所呈現的個人內在冰山的隱喻圖 2-1：

⁴⁵維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 177-178。

⁴⁶維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 174。

⁴⁷李崇建，《麥田裡的老師》，頁 86。



(圖 2-1) 薩提爾模式——個人內在冰山的隱喻⁴⁸

個人內在冰山的隱喻中，第二層次的「應對姿態」乃是個人為了求生存而出現，它包括四種姿態：「討好」、「指責」、「超理智」、「打岔」，而薩提爾模式提出最後又提出第五種姿態，稱之為「一致性」的姿態。這五種姿態，將會是此研究中重要的理論，因此，筆者將繼續在第三章中討論。而冰山圖層由上至下，是薩提爾女士所安排的探索脈絡，筆者以一個失落的母親因孩子的問題，而經常感到失落為事件舉例。當要了解某位案主的時候，案主提著包包鬱悶的走進來，這是「行為」；當案主開始敘述自己的遭遇，這是「故事」，這些都屬於冰山最上層的一角，這是可以從別人眼中立即得到的訊息。透過與案主的對話或說話方式，還可以去分析案主身上使用的「應對姿態」。當治療師開始探索脈絡時，往往會先確認案主的「感受」，是否對於這件事感到生氣？無奈？自責？難過？恐懼？並且會通過核對，確認案主內心是否真的產生這些感受？他又如何看待這些感受？接著從案主身上得到的答案開始探索他的「觀點」，例如：「你會生氣，是因為孩子

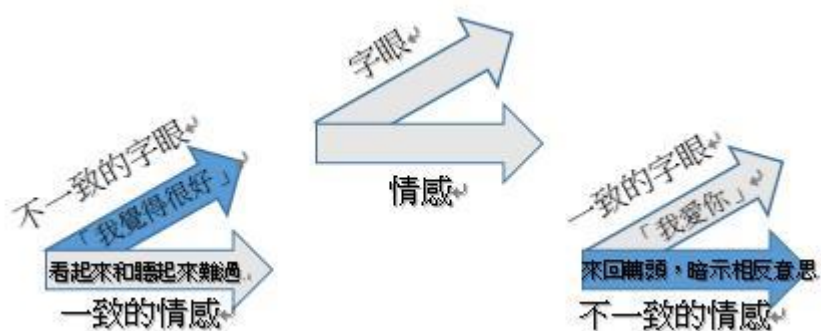
⁴⁸李崇建，《麥田裡的老師》，頁 47。

沒把玩具收好？」透過多一點的對話，治療師可能會得出案主身上一個較具體的觀點「我的孩子會自己收玩具才是乖孩子。」或其他的觀點答案。從他的觀點，我們可以稍加臆測出這位媽媽對孩子的期待：「期待孩子能懂事，並自動自發。」從上述的內容裡，可以看出媽媽緊張自己的孩子，並渴望與孩子能有更多的連結，最重要的就是有「愛」的去接納。上述舉例，是針對冰山圖的脈絡而說明，因此，冰山是由上往下探索的脈絡，而非跳躍式的。

三、求生存的應對姿態

求生存自應對姿態，指的就是上一節討論到冰山理論中的應對方式。求生存的應對姿態有四種，係源自一個低自我價值和不平衡的狀態。這類型的人存在在絕大多數人中，且可以同時帶一種以上的姿態。這些類型的人習慣把自己的權利賦予其他的人或事物上；他們採用求生存姿態來保護其自我價值，以對抗口語或非口語的、感覺到的，以及推測將面臨的威脅⁴⁹。

「溝通」可以被界定為人類如何傳遞訊息、彼此將訊息賦予意義，並從內在和外在作出回應。我們如何溝通，即是辨識出我們內在和外在的過程、我們如何處理現實，以及如何評價自己的關鍵。⁵⁰當一個人口語中的訊息和他的非口語（動作、內在感受）互相衝突時，薩提爾女士將它稱之為「不一致溝通」。如果簡單以字眼和情感來表示，可以參考下列如圖 2-2：



(圖 2-2)⁵¹

薩提爾女士認為，當一個人還在學習的過程當中，接觸到了非禮勿視、非禮勿聽、應該有那些感受、哪些是可以問的規條，也學到了改變的規條。「對孩子而言，這些規條攸關生死，因此具有強制性；不遵守規條的後果會是：害怕失去被愛、害怕被遺棄，或——極端而言——害怕自身立即的死亡」⁵²。我們發現他人講話總是帶著矛盾的字眼和身體訊息，我們可能覺得不對勁；但我們學到了求生

⁴⁹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 39。

⁵⁰維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 40。

⁵¹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 41。

⁵²維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 42。

存，必須取悅他人。當我們生氣時，便開始認為：「我不能表現出我生氣的樣子，因為我爸媽希望（說『好孩子不可以生氣』）我要當個好孩子。」因此，我們會說出字眼與情感不一致的答案：「我還好。」如同冰山理論一樣，我們顯露出來的只是自己的一小部分，而大部分的原因、理由都隱藏在冰山的水面之下。薩提爾女士提到孩子與父母常見的溝通模式：

作為孩子，我們也模仿父母的溝通方式。有時學討好的一方，有時學指責的一方；若父母都是指責或討好的話，我們就以打岔來得到他們的注意。我們所處的社會、後來也強化了這些行為模式，因為他們以為討好就是和善、指責就是自我肯定、超理性就是客觀，而打岔就是自發。⁵³

從簡單的家庭關係裡，我們可以了解當自我價值感受到外在壓力和威脅時，人為了要保護自我價值、維持生存或這一道關係，就會選擇一種或兩種習慣的溝通姿態，來面對、解決這些壓力與威脅。應對姿態必須說的，這是不健康的狀況，因為正意味著這個人正呈現自我表達與自我壓抑兩者之間不平衡的狀態當中，即是薩提爾模式裡所謂的求生存姿態（the survival stances），分別是討好型（placating）、指責型（blaming）、超理智型（super-reasonable）、打岔型（irrelevant）此四種不一致的溝通姿態；相對而言，健康的溝通方式是薩提爾模式提出的第五種姿態：一致型（congruent）的溝通。以下就針對這四種姿態做說明，並整理如表 2-1：

（一）討好型：

討好乃戴上取悅的面具，在這多數的文化和家庭裡，是一個極受接納的行為。⁵⁴不過，討好和一致地企圖取悅是不同的。討好者的討好，所付出的代價是自我價值。討好他人，另一方面討好者便否認了自己的自尊，同時給予他人一個訊息：「我們不重要。」當討好者呈現討好姿態時，會有下列的內在獨白：「我應該永遠對人好」、「我不應該成為惹人厭的」、「我不應該侵犯任何人」、「這都是我的錯。」注重於他人與情境上，而忽略自我。例如，孩子打破了碗盤，受到大人的指責，會一直告訴對方「這都是我的錯。」沒有接納自己打破碗盤的原因，也沒接納自己的感受。

典型的討好姿態是：我們一腿跪地、一隻手向上伸出懇求、另一隻手緊緊壓在心口。這個姿勢證明：「我要為你做每一件事，假如你看到我正在保護我的心，我希望你不會殺掉我〔否定我〕。」⁵⁵

⁵³維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 43。

⁵⁴維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 45。

⁵⁵維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 46。

(二) 指責型：

指責恰好與討好相反。由於指責的爆炸性特點，老是指責的指責者也常常切斷和他人親密的聯結。⁵⁶指責者通常會以嚴厲的口氣和別人對話，言語內容充滿責怪與憤怒，充滿不友善的情緒字眼。當指責者呈現指責姿態時，常見的指責口吻說著：「這一切都是你的錯！」「如果不是你，我會更好的！」等偏激的語句。注重於自我與情境上，而忽略了他人。舉例而言，當情侶一同出門參加重要聚會卻遲到，男方卻不停地指責說：「都是妳啦！化妝化這麼久！如果妳能早點兒準備好，我們就不會遲到了！」女方以低姿態的方式道歉著說：「對不起……我只是想打扮的漂亮一點，這都是我的錯。」可以很清楚的看到男方屬於指責型，女方則是討好型姿態。

典型的指責姿態是：挺胸站直、伸直手臂、食指指向某一個人；為了要讓人害怕，我們一腳向前；為了平衡，我們把另一手放在臀部上；抬頭並且繃緊臉部表情的樣子。⁵⁷

(三) 超理智型：

這個姿態最突出的特徵是毫無人性地客觀。當我們用這方式時，我們不允許自己或別人注意感受。這反映出社會的規條：所謂成熟就是不受動搖、目不斜視、授受不親、沒有七情六慾。它常被誤解為理智。作為超理智溝通者，我們在言論及思考上，都儘可能地毫無瑕疵、使用一些複雜的專門術語、紀錄所有的細節，並冗長地描述事物。⁵⁸這類型的人常被稱為「學院沙文主義者」(academic chauvinists)，即使是超理智者的聽眾摸不著邊際也不以為意。常常處理衝突的方法乃是引用研究或數據來證明超理智者永遠是對的。超理智者的常呈現客觀的口語，超理智者不論他人說什麼，總是將主詞改成受詞。例如「我覺得今天天氣好熱。」改成「是的，今天天氣很熱。」忽略了自我以及他人，只注重於情境上。

常見的超理智姿態是：僵硬不動地挺直站立、兩隻手臂側放或交叉抱於胸前；因為站得太僵硬，使超理智者很快感到嚴重的背痛；雙腳緊緊合攏、堅持直視、面無表情；有人對超理智者說話時，超理智者常長篇大論地說教，看起來充滿智慧及威嚴的樣子。⁵⁹

⁵⁶維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 49-50。

⁵⁷維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 50-52。

⁵⁸維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 56。

⁵⁹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 54-56。

（四）打岔型：

打岔的模式是超理智的反面，相較之下，使超理智者顯得安靜而不變。當人們打岔時，打岔者不斷地移動，是因為企圖在討論問題時，分散他人的注意力；打岔者一直改變想法，想同時做無數的活動。⁶⁰打岔者常呈現的對話方式如「顧左右而言他」、逃離對話現場、講笑話等等都算是一種打岔的類型。打岔者在互動時，通常都是忽略自我、他人及情境。例如遇到事情就逃走，孩子上學沒交作業，老師問：「你的作業呢？」孩子一直笑說：「老師我昨天在回家的路上看到了一隻馬耶！」老師回應：「那麼，你昨天看到馬後，回家有完成作業嗎？」孩子繼續說：「那隻馬還亂大便，好臭呢！」這段對話裡的孩子使用的就是打岔姿態，一直逃避問題，而老師的對話則屬於只注重於情境的超理智姿態。

打岔者的姿態：打岔者站著看著前方，雙手交叉在胸前，如打叉的姿勢。表示打岔者和自己、他人、情境毫無聯繫的樣子。

（五）一致型（一致性）：

薩提爾模式的主要理論架構之一。一致性⁶¹不只是一種姿態，而是讓人更趨於統整且富有人性的一種選擇。是一種存在狀態，也是一種與我們自己、與他人溝通的方式之一。⁶²一致性的表達並非被動、無奈、或受制約地順從他人或受迫於環境中，而是能覺察與衡量自己、他人、情境之下所做出最合適的決定並且能為此選擇負起責任，也代表選擇做我們自己、與別人接觸建立關係，或直接與別人聯結。

這幾種姿態的圖像可參見附件（一），係出自李師崇建《薩提爾的對話練習》一書。為了減輕在某個求生存姿態態度中的痛苦，人們常會轉換姿態。上述前四種生存姿態中，沒有一個是平衡而有益健康的。為了減輕討好的痛苦，我們開始指責；可能過了一陣子，我們又從指責轉換成超理智。因此一個人可能帶有多種生存姿態的習慣。有趣的是，前四種應對姿態還分有強中弱的「力度」，例

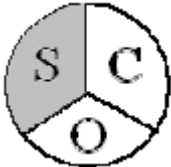
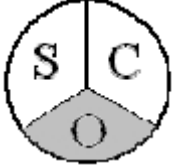



⁶⁰維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 58。

⁶¹若要更進一步認識一致性姿態，這裡摘錄瑪莉亞·葛茉莉（Maria Gomori）接受呂旭立文教基金會專訪時，對一致性的回答：「簡單來說，一致性就是對自己真實。當我是一致性的時候，我可以覺察我的感覺與我的想法，我可以選擇是否與他人分享，我永遠都可以選擇與決定如何與人聯結。我不會騙自己，假裝成不是自己的那個人。要如何做到一致性？第一步就是與自己一致。當我生氣的時候，我承認。當我難過的時候，我接納。當我害怕的時候，我可以和我覺得重要的人說我害怕。我不會也不需要隱藏我的情緒。但我們在家庭裡，都學到不要一致性，因為在多數的家庭中，父母都害怕分享自己，所以孩子學到了自我保護。自我保護成為一種求生存的方式，因此沒有辦法一致性。若個人對自己不夠真實，例如其實自己不快樂，但假裝很快樂。身體會知道真相，並在細胞的層次上，身體會釋放訊息告訴自己。當我們的身體經驗與告訴自己的東西不一樣時，我相信這會影響我們的健康。」見李崇建，《麥田裡的老師》，頁 83。

⁶²維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 79-80。

如，薩提爾女士一開始所提出的討好，是單膝跪於地，將心捧向他人的姿態雕塑（見附件一），但後來在薩提爾工作坊的雕塑姿態中，許多人都認為「我有時的討好是些微的，並非如此卑微」，這也同樣是一種討好。因此，指責、討好、超理智、打岔四種姿態的雕塑，已不像薩提爾女士原先提出的那樣極端，更分有強中弱的力度。下列以表 2-1 呈現四種姿態與一致型姿態的差異性：

溝通姿態	討好型	指責型	超理智型	打岔型	一致型
外在行為	壓抑自己的需要。道歉、懇求的神情、哀求、請求寬恕、乞憐、依賴過分地討好、過分雀躍。	傷害他人，不顧及他人的感受。批判、獨裁、吹毛求疵。	固守原則，沒有情感，不顧自己和他人的感受。嚴厲、合理化的舉動、操縱的、僵硬而刻板的姿態。	逃避壓力情境，避免痛苦。活動力過多或不足、不合時宜、不安的、爭取注意。	有活力、有創造力、自信的、能幹的、負責任的、接納的、平衡的。
語言表達	「都是我的錯」、「我不值得」、「沒有你我一文不值」、「我想讓你高興」。	「都是你的錯」、「你永遠做不好任何事情」、「我完全沒錯」。	引述規條及抽象的想法、避開個人或情緒上的話題、常使用抽象及冗長的字眼：「人一定要有理智」。	改變話題以分散注意力、不能專注於一件事上、言不及義、打斷話題，口語呈現出「我不在場」。	尊重自己、他人和情境；開放而分享的；真情流露的；言語表現出對內在感受的覺察。
內在感受	受傷、悲傷、焦慮、不滿、被壓抑的憤怒。	憤怒、挫折、不信任、不滿、被壓抑的受傷、害怕失去控制、孤單。	鮮少露出情緒、內心極敏感、孤單、孤立、空虛、害怕失去控制、少有感覺。	很少展現真實情緒，內心極敏感、孤單、孤立、焦慮、悲傷、空虛、被誤解、害怕失去控制、茫然無知、混亂。	平和的、平靜的、有愛心的、接納自己與他人、腳踏實地的、均衡、協調、和諧。
內在想法	我必須討好每一個人，這樣別人才會喜歡我。	沒人關心我，我不這樣大吼大叫，沒人把我當人看。	我必須讓別人知道，我有多聰明、頭腦清楚、講道理。	我一定要做點什麼，才能引起別人的注意。	身上所有部分的感覺都能調和，沒有切斷任何部份的感受。

溝通姿態	討好型	指責型	超理智型	打岔型	一致型
自我概念	低自我價值、缺乏自信、遠離自我、把焦點放在對自己的期待	低自我價值、不成功的、遠離自我、感到缺乏控制、無助、把焦點放在對他人的期待	低自我價值、缺乏自信、遠離自我、感到缺乏控制、無法表露感受	低自我價值、缺乏自信、遠離自我、感到缺乏控制、無法表露感受、沒有人在乎、沒有歸屬感	高自我價值、能幹的、欣賞自己、慶幸自己的獨特性、接納價值的平等、與生命力聯結
覺察狀態 S-自我 O-他人 C-情境	忽略自我 	忽略他人 	忽略自我和他人 	忽略自我、他人和情境 	能覺察自我、他人和情境 
內在資源	關懷的、滋養的、靈敏的、同理他人	自我肯定、有領導才能、有能量	有知識、注意細節、解決問題	幽默、自發性、創造力、好玩、有彈性	自我覺察、負責任、開放、關懷自己與他人、統整

(表 2-1)⁶³

薩提爾女士認為所有的溝通姿態都含有統整性的種子。討好懷有關心的種子；指責中有自我肯定的種子；超理智含有理智的種子；打岔則是創造力和彈性的種子。我們需要把外在行為和內在渴望作清楚的區分。當我們愛與被愛的基本渴望受到威脅時，為了維持關係，我們可能討好、指責、超理智或打岔等。⁶⁴前四種姿態，都是有其內在資源的，這部分若可以被當事人妥善利用，將會是一種重要的能量。薩提爾女士的弟子當中，瑪莉亞·葛茉莉 (Maria Gomori) 在演講中便曾認同到這四種應對姿態，也有具有高自我價值的。例如，指責者也有他的高自我價值，只要他的指責是有意識性的指責，那麼他即是指責的方式對待他人，也可能達到他要的效果。或例如「討好」，母親年紀大了，碎念女兒衣服穿得少。女兒雖然並不想多穿衣服，但心裡認為母親年紀大了，便討好的告訴母親：「好，我會記得多穿衣服。」這是有意識性的討好，那麼這個討好便有它的價值性。

四、小結

⁶³維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 48-61、89。

⁶⁴維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 63。

薩提爾模式近年來為個案心理輔導與家庭治療中有許多成功的案例，薩提爾模式以人本主義出發，強調有三點：一、每個人都可以一致的與其獨特的自我相處，並同時與他人建立和諧的關係；二、每個人的改變與成長的潛能都是與生俱來的；三、個人與社區的持續正向發展不但是可能的，而且是不可或缺的。⁶⁵這三點的分類是出自於旭立文教基金會，這三項的分類筆者認為可以用來框架阮籍自我成長的過程，以及與朋友、與他人、與整個社會的相處模式。薩提爾模式追求治療中的改變，然而其改變的治療對話部分在本文研究中並不具有功效功能，主要原因還是在於阮籍與陶淵明身處於魏晉南北朝時代，已無法進行治療此功能。但，我們依然可以採納薩提爾模式中的理論來探究阮籍與陶淵明的心理層面。

本研究將以薩提爾模式中的「冰山理論」與「求生存的應對姿態」兩種理論內容來深究，材料會採取史書或傳記中，觸及阮籍相關記載或家族成員，以及阮籍八十二首〈詠懷詩〉內容對應詩人所處時代背景、所經事件，建立出阮籍的內在冰山圖層。筆者以為透過圖層的分析，阮籍的內在會變得更加有脈絡；有圖層的展現，也使得他的內在更具體化，筆者希望透過本文，能為阮籍的相關研究延伸出更多發展的可能。

因此，為了能有效的分析阮籍生活景況與八十二首〈詠懷詩〉的內在冰山，對於研究工具勢必需要相當程度上的理解，於是筆者將薩提爾模式安排為第一章的內容，是希望能讓讀者對薩提爾理論具備一定程度上的概念與理解。

筆者統整此章的幾個重點，薩提爾女士所發展出的冰山隱喻，將人的內心比喻為一座冰山，我們常見的冰山一角，代表著一個人的「行為」，水平面則代表著「應對姿態」，水面以下則依探索順序為：感受、觀點、期待、渴望。感受，對事情的感受，內心的感受，從感受裡面覺察到的感受；觀點，對於事件的發生，案主的看法，案主所人為的「我應該……」；期待，我對這件事的期待是？他人對我的期待是？渴望，我渴望想被愛、被接納、被認可、被肯定的熱切希望，這是案主內心會感到深刻的東西。薩提爾女士稱之為「經驗的六個層次」，當一個人遇到困難或問題，所會遇到的六種經驗層次，同時也是治療師探索案主時的脈絡。

應對姿態也是本文重要的研究工具，針對經驗第二個層次，提出的「應對姿態」，對於溝通上沒有幫助的四種姿態：討好、指責、打岔、超理智，這四種是人類身上最為常見的姿態，而其中會以一到兩種偏重，也可能同一事件裡，會持著兩種姿態一同進行。而最為難得的是「一致性」，必要時是需刻意去學習的一種姿態，也不容易辦到，但卻是最有效溝通的姿態。

筆者據此兩大工具，冰山理論，「經驗的六個層次」與五種「應對姿態」為研究阮籍內在冰山的工具，如果能對其內容掌握初步概念，對於接下來的討論，方能清晰與透徹。

⁶⁵見旭立文教基金會網站，〈簡介〉，<http://www.shiuhli.org.tw/index.jsp> (2017.04.11)

第三章、以薩提爾研究阮籍人際與行為

阮籍於魏晉時代是十分具有自我性格的人物，就連閱讀其作品之前，首先要對阮籍背景具有相當大程度上的了解。他的性格表現突出乃是出自於《三國志》、《晉書》及《世說新語》等內容記載，本章研究既然是研究阮籍行為，將會以史書中的記載為主要研究材料，而後才以志人小說《世說新語》為輔。

魏晉南北朝距離現今一千八百多年，當時代的知識分子為了在曹魏與司馬氏政權爭奪下求得一份安身立命，而在身體與精神上所經歷的痛苦與折磨，是生活在今天的我們難以理解的。因此本章研究方法是用薩提爾的外在行為及應對姿態來看待阮籍的人際與行為，以此方式先頗析阮籍應對身邊事物的態度，再來看他如何面對大時代的社會變遷。也就是說，從他身邊小事件經歷的過程與結果，放大到他如何與大時代相處。在薩提爾女士的《薩提爾的家族治療模式》一書中，提到幾個東西，分別是家庭圖、家庭生活年表、影響輪。⁶⁶針對事件發生、應對姿態與個人過往經驗循線探索，從率先看見的行為、事件或故事開始切入，要進入一個人的內在，便須運用冰山探索、覺察、體驗與轉化。筆者欲從阮籍家庭、家庭成員、朋友、工作環境等等入手，去追朔阮籍內在冰山。

因此，本章節分成三個主要討論重點：一是家世背景及與家人之間的關係，二是時代特徵與阮籍在官場上的態度，三則是以阮籍常見的行為來討論：飲酒、吟嘯。筆者欲藉由這三節，用薩提爾理論框架出阮籍常見的應對姿態。

一、家世生平及親屬關係

阮籍，字嗣宗。生於漢建獻帝十四年（西元 210 年），卒於魏常道鄉公景元四年（西元 263 年），年五十四⁶⁷。陳留尉氏（今河南尉氏縣）人。根據阮籍文獻記載可見於《晉書·阮籍傳》：

阮籍字嗣宗，陳留尉氏人也。父瑀，魏丞相掾，知名於世。籍容貌瑰傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。博覽群籍，尤好《莊》《老》。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸。時人多謂之痴，惟族兄文業每嘆服之，以為勝己，由是咸共稱異。⁶⁸

阮籍的父親阮瑀，字元瑀，乃當時著名的「建安七子」之一，在詩文和散文創作

⁶⁶維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 242-249。

⁶⁷徐震堦，《世說新語校箋》，〈任誕第二十三〉，01 條注：「按《晉書·阮籍傳》，籍以魏陳留王奂景元四年卒，年五十四，則其生當在漢獻帝建安十四年。」，頁 390。

⁶⁸【唐】房玄齡等撰；楊家駱主編，《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1359。

上頗為出色。曾經為曹操的司空軍謀祭酒，掌管書記，曹操政權在握時的軍國書檄文字，多為阮瑀和陳琳所擬⁶⁹。阮瑀善解音律，能鼓琴。⁷⁰從上述可知，阮籍多少也從父親身上得到了繼承，「博覽群籍」、「善彈琴」無論文學成就或音樂造詣上均和父親瑀同樣出色。阮籍文學思想與造詣的早熟，又可見於《太平御覽》卷六零二引《魏氏春秋》曰：

阮籍幼有奇才異質，八歲能屬文。性恬靜，兀然彈琴長嘯，以此終日。⁷¹

雖然阮籍在八歲時就己能寫作文章，但在他的早年生活其實是非常不幸的。父親阮瑀在建安十七年（西元 212 年），患疫疾病死，當時阮籍僅三歲。阮氏是尉氏縣的大族，並以道路分隔為南阮和北阮，《晉書·阮籍傳》中載：「（阮）咸與籍居道南，諸阮居道北，北阮富而南阮貧。」⁷²自阮籍父親瑀始屬南阮，因此可推知阮瑀死後並沒有留下甚麼財產，以致三歲而孤的阮籍，與寡母含辛茹苦的教養，全家的生活陷入困苦淒愴中。魏文帝曹丕與阮瑀為詩友，悲傷母子倆的孤苦無依，乃作〈寡婦詩〉⁷³與〈寡婦賦〉⁷⁴，後又命王粲等人並作詩賦⁷⁵。

阮籍自幼失去父親的關愛，我們可以回過頭來探索冰山理論的「渴望」層次，少了父親的認可、關愛，在其生命過程中，多少有了缺憾。在阮籍成長的過程裡，父親的愛這一塊並未得到滿足⁷⁶。阮籍孩提時代渴望並未得到滿足，成長

⁶⁹「琳作諸書及檄，草呈太祖。太祖先苦頭風，是日疾發，臥讀琳所作，翕然而起曰：『此愈我病。』數加厚賜。太祖嘗使瑀作書與韓遂，時太祖適近出，因於馬上具草，書成呈之。太祖擊筆欲有所定，而竟不能增損。」見於晉·陳壽撰；宋·裴松之注，《三國志·魏書·王粲傳》注引《典略》，（臺北市：世界書局，1972年12月再版），頁601。

⁷⁰「太祖雅聞瑀名，辟之，不應，連見促，乃逃入山中。太祖使人焚山，得瑀，送至，召入。太祖時征長安，大延賓客，怒瑀不與語，使就技人列。瑀善解音，能鼓琴，遂撫弦而歌，因造歌曲曰：『奕奕天門開，大魏應期運。青蓋巡九州，在東西人怨。士為知己死，女為悅者玩。恩義苟敷暢，他人焉能亂？』為曲既捷，音聲殊妙，當時冠坐，太祖大悅。」見於晉·陳壽撰；宋·裴松之注，《三國志·魏書·王粲傳》注引《文士傳》，頁600。

⁷¹【北宋】李昉，《太平御覽》卷第六百二〈文部十八·幼屬文〉（台北市：新興書局印行，1959年初版），頁2694。

⁷²《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1362。

⁷³魏文帝〈寡婦詩〉曰：「友人阮元瑜早亡，傷其妻子孤寡，為作此詩：『霜露紛兮交下，木葉落兮萋萋。候雁叫兮雲中，歸鷺翻兮徘徊。妾心感兮惆悵，白日急兮西頽。守長夜兮思君，魂一夕兮九乖。悵延佇兮仰視，星月隨兮天迴。徒引領兮入房，竊自憐兮孤栖。願從君兮終沒，愁何可兮久懷。』」見於【唐】歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》卷三十四〈哀傷〉（上海市：上海古籍出版社，1999年5月第一次印刷），頁595-596。

⁷⁴魏文帝〈寡婦賦〉併序：「陳留阮元瑜早亡，每感存其遺孤，未嘗不愴然傷心，故作斯賦。惟生民兮艱危，在孤寡兮常悲。人皆處兮歡樂，我獨怨兮無依。撫遺孤兮太息，俛哀傷兮告誰？三辰周兮遞照，寒暑運兮代臻。歷夏日兮苦長，涉秋夜兮漫漫。微霜隕兮集庭，鷺雀飛兮我前。去秋兮就冬，改節兮時寒。水凝兮成冰，雪落兮翻翻。傷薄命兮寡獨，內惆悵兮自憐。」見於【唐】歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》卷三十四〈哀傷〉，頁600。

⁷⁵王粲〈寡婦賦〉曰：「闔門兮卻掃，幽處兮高堂。提孤孩兮出戶，與之步兮東廂。顧左右兮相憐，意淒愴兮摧傷。觀草木兮敷榮，感傾葉兮落時。人皆懷兮歡豫，我獨感兮不怡。日掩曖兮不昏，朗月皎兮揚暉。坐幽室兮無為，登空牀兮下幃。涕流連兮交頸，心慳結兮增悲。」見於【唐】歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》卷三十四〈哀傷〉，頁600。

⁷⁶「阮籍早年有失父怙，與寡母相依為命，這種淒苦的家境難免會給他幼小的心靈帶來某種失落

後便可能成為較低自我價值的心理，也沒有辦法找到正確應對壓力的方式，導致以終日酣飲為常的狀況。這是就以其缺少父親關愛的論述，對於阮籍飲酒的行為來說，另還有社會與政治關係的拉扯，將在下一節討論。在阮氏家族當中，還有阮武一系。阮武，字文業，為阮籍的族兄，任職清河太守，地位非凡。《晉書》曾載：「……時人多謂之痴，惟族兄文業每嘆服之，以為勝己，由是咸共稱異。」⁷⁷阮籍當時性格放任、不受拘束的行為雖在平常人眼中為癡，但其族兄阮武對他的評價卻是肯定的，經由阮武的推崇，阮籍於十四、十五已為人世所知。阮籍早孤，曾經得到阮湛、阮武父子的照顧，阮系一族世代均以儒學為主，阮籍不免也受到世儒學風的影響。⁷⁸為了能更清楚阮氏一族的關係，下列為阮湛與阮瑀倆兄弟世系表 3-1：

後漢	魏	晉		
侍中 湛 （士信）	清河太守 武 （文業）			
	河南尹 炳 （叔文）	太子少傅 / 平東將軍 坦 （弘舒）		
丞相掾 瑀 （元瑜）	武都太守 熙 （？）	領軍長史 柯 （士度）		
		長子不詳	開封令 簡 （茂弘）	
	步兵校尉 籍 （嗣宗）	始平太守 咸 （仲容）	太子舍人 瞻 （千里）	
			廣州刺史 孚 （遙集）	
	馮翊太守 渾 （長成）			
	女，名不詳			

表 3-1

從表 3-1 中，阮籍的兄長名熙，曾任武都太守。從阮籍字「嗣宗」（傳續本宗之義），以及曹丕〈寡婦賦〉：「撫遺孤兮太息，俛哀傷兮告誰？」⁷⁹可見阮熙並非阮籍同母兄弟，但兩人卻關係密切。從《晉書》四十九〈列傳十九·阮籍傳〉中便有一條資料可見阮籍與兄嫂關係密切：

感與壓抑感。阮籍有孤傲怪僻、寡寡落合的性格一面，大概與此不無關係。」見於高晨陽，《阮籍評傳》（南京市：南京大學出版社，1997年3月第2次印刷），頁10。

⁷⁷《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1359。

⁷⁸高晨陽，《阮籍評傳》：「阮籍早孤，曾得到阮湛、阮武父子的照顧，他不免會受到阮武一系世儒學風的影響。兩家關係似很密切，血緣關係當也不會太遠。」，頁09。

⁷⁹【唐】歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》卷三十四〈哀傷〉，頁600。

籍嫂嘗歸寧，籍相見與別。或譏之，籍曰：「禮豈為我設邪！」⁸⁰

在禮教推行的時代，叔嫂本該互不相問，但阮籍任誕不羈的個性，加上為了反對司馬氏政權下的理念，因此以「禮豈為我設邪」為回應。阮籍這樣自我保護與蔑視禮教的性格，均和政治時空背景息息相關。他以此種方式保護自我不受禮教約束的回應，筆者認為亦與父親早死有關，悽苦的家境與失去父親的失落感，在禮教倡行的時代，小小年紀不得不背負家庭重任，心理的壓抑感日積月累之下，使得阮籍雖然放達不羈，但秉性至孝⁸¹，當然這股壓力也是成就阮籍日後在文壇與社會成功的動力。這一類的人可以參考應對模式裡的「超理智」（附件三）的性格，阮籍的回應較不受自我、他人所干擾，而只注重於情境上。這類型的人，鮮少露出情緒、內心極敏感、孤單、空虛等，皆是阮籍在心理層面常見的內在感受，這樣的感受多少在阮籍的詩文當中可見，將於第四章討論。

缺少父愛的阮籍，卻能在母親獨自撫養之下，能有如此超凡的成就，實屬不易。除了從魏文帝曹丕的〈寡婦詩〉與〈寡婦賦〉、魏文帝命王粲等人詩文，可見阮籍母親獨自撫養阮籍的辛苦之外，還能從《晉書》、《世說新語》中少數篇章來窺探母子倆之間的關係。中國的魏晉之際社會，仍以父權為重的，在舊時代的體制之下，隱藏著厚不可催的規則，業師李師崇建對於建立規則的看法：

中國人常說，「國有國法，家有家規。」來表明秩序的建立，就好比日月星辰，各有運轉軌道。過去在父權結構的體制下，家庭規則就是傳統，長輩的話就是權威，鮮少有人敢反抗，這樣的優點是井然有序，然而缺點更大，因為沒有人喜歡被權威壓迫，因為遊戲規則掌握在少數人手裡。⁸²

每個政治體系之下，都有自己運行的一套規則，阮籍生存在曹魏與司馬氏兩政權的交鋒之間，越是政權紛亂的時代，代表原本被樹立的規則將不停被衝撞。遊戲規則僅掌握在少數人手中，有球的人才會有發言權，那麼剩下的人，不是只能乖乖聽話，就是不怕死的選邊站。阮籍游移在兩邊，哪兒都不願意就範，造成心理上重大的負擔和矛盾。就連自己的發言，他也時常遊走在邊界上，阮籍早年喪父，在他的家庭文化裡，對於父權的概念並不夠完整，所以當他出了社會，對於這充滿父權結構的社會，也有著難以適應的一面。《晉書》中有一則阮籍對於母親及父親，家庭兩角色的一套想法：

有司言有子殺母者，籍曰：「嘻！殺父乃可，至殺母乎！」坐者怪其失言。帝曰：「殺父，天下之極惡，而以為可乎？」籍曰：「禽獸知母而不知

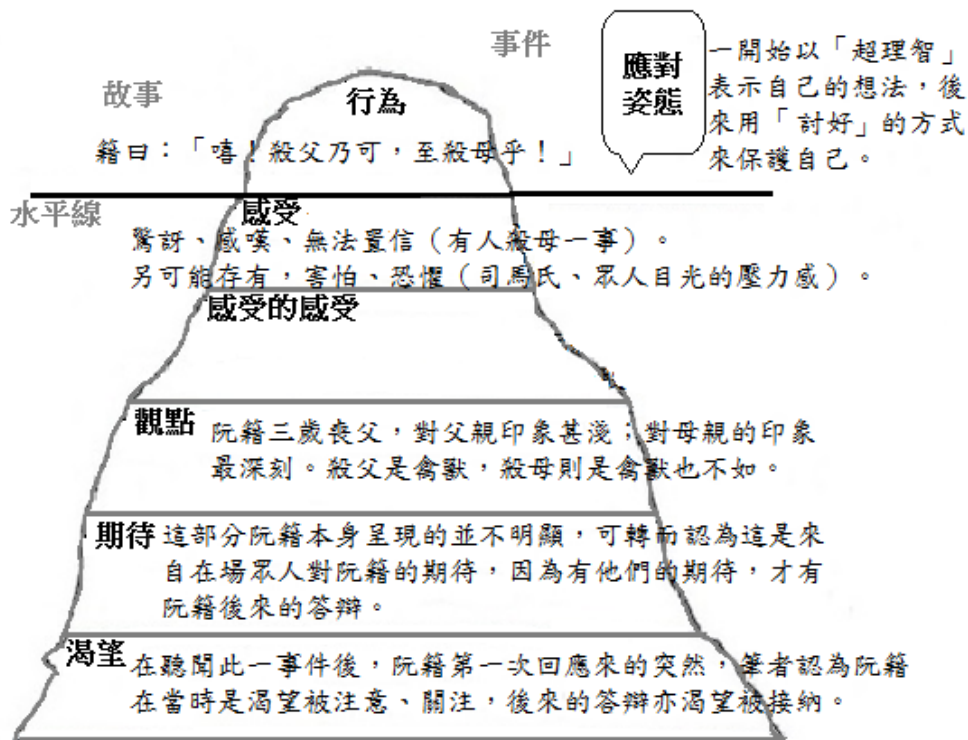
⁸⁰《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1361。

⁸¹徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，02條注引〈魏氏春秋〉：「籍性至孝，居喪，雖不率常禮，而毀機減性。」頁391。

⁸²李崇建，《麥田裡的老師》，頁39。

父，殺父，禽獸之類也。殺母，禽獸之不若。」眾乃悅服。⁸³

「禽獸知母而不知父」之論，可參《儀禮》賈公彥疏：「『禽獸知母而不知父』者，《爾雅》云『兩足而羽謂之禽，四足而毛謂之獸』……禽獸所生唯知隨母，不知隨父，是知母而不知父。」⁸⁴阮籍一聽到有人殺了母親，隨即脫口而出：「啊！殺父親還可以，竟然殺了母親！」司馬昭則認為殺父親已經是天下十惡之首，便問阮籍認為這樣可以嗎？阮籍則回答司馬昭：「禽獸都只知道母親而不知道父親，殺了父親的確是禽獸。殺了母親，就連禽獸都不如。」在場的人對他這一番說法都心悅誠服。在阮籍內心世界裡，將母親排為第一位。除了這一說法之外，筆者認為阮籍和母親的相處是最長、最有記憶的部分，三歲喪父的他，根本還來不及和父親相處，對父親的印象與記憶絕對沒有和母親多。但是我們依然可以知道，他對父親仍然是尊重的，「殺父，禽獸之類也。」他的回應裡，並沒有認為殺父親是一件可行的事。然而父親阮瑀在曹魏時代的事跡，阮籍多少能從母親、族人口中聽聞，對父親即使沒有大量的印象，但卻保持一份尊敬。在這段史料的短小故事中，我們可見阮籍此時內心冰山圖層如下⁸⁵：



⁸³ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1360。

⁸⁴ 【東漢】鄭玄注；【唐】賈公彥疏；王輝整理，《儀禮注疏》（上海市：上海古籍出版社，2008年12月），頁917-918。

⁸⁵ 求生存的「應對姿態」與「水平線」可視為同一位置，亦可視為冰山水面下的第一層，就像水面底下透過陽光仍可被察覺、看見的部分。

上圖是筆者針對《晉書》中的內容排列出的結果，雖然這一故事紀載非常短少，當中也沒有太多情緒轉折，不過透過阮籍急中生智的解釋，我們可臆測及分析出阮籍在情急時刻求生存姿態，為了在當下的環境求得生存機會，他勢必會在先前的言論上做出一番解釋或改變，獲得別人的認可，方才能保住性命。一開始他說「嘻！殺父乃可，至殺母乎！」這是屬於「**超理智**」，不顧及自己、他人，只在乎情境的說話方式，喜歡爭辯，在對談之間說理，並認為自己是對的。但是沒想到「坐者怪其失言」，在座的士人都覺得阮籍失言了，以「**指責**」的姿態責備阮籍，甚至連司馬昭都感到疑問的態度，此時的阮籍意識到自己說的不恰當，因此又補充敘述「禽獸知母而不知父，殺父，禽獸之類也。殺母，禽獸之不若。」這是「**討好**」的求生存方式，又多了一些解釋來圓滑原本的說法，忽略自己，而在乎這個情境跟他人。從這個事件中，筆者推估阮籍感到驚訝的，但後來的言論情緒並不明顯，筆者臆測阮籍在驚訝的感受中帶著些許害怕、畏懼，否則他便不須用「討好」的方式多作一些解釋，甚至改變原本所認為的「殺父乃『可』」這一句話。而對於阮籍在這一事件中所持的觀點，筆者是依據阮籍過去經驗來解讀的，主要是建立在阮籍三歲喪父，因對父親的了解與認識都不深，僅從母親或他人人口中得知，所以對母親的依賴遠比父親來的重。期待，阮籍是為了符合眾人的期待，才有言論上的改變，也幸好最後的說法使得眾人期待得以實現，阮籍又逃了一次可能面臨的劫難。同時，此事我們也可以看見阮籍內心的渴望，他一開始聽說這則殺母消息，是非常驚訝的，因此才用一副「**超理智**」的口吻表達自己的想法，這樣力求大家注意的他，可見他是希望被關注的。而後來婉轉「**討好**」的解釋裡，也可感受到他希望此番話能夠被眾人接納。從一整件事情當中，不可置否的在阮籍內心最深處，「母親」這一腳色的重要性極高。

也有人認為阮籍這一言談是當時一則玩笑、戲謔之語，認為阮籍只是從《儀禮》中借用過來，折射阮籍詼諧與玩世不恭的一面，發此議論，作一談笑而已⁸⁶。但筆者認為，這一言談的確透露出阮籍以詼諧的方式化險為夷，但又不得不讓人聯想到，他這一舉動是以內心真正的禮教再次打擊司馬氏政權下的偽禮教、以「孝」之名操弄政權社會的一種成果。但就如阮籍的掩飾，是非常好的。薩提爾冰山理論中在水平面上的那一塊，是阮籍示以眾人的樣貌，這詼諧幽默的「禽獸知母而不知父」是他遮擋內心想法的一塊布，世人眼光只見到他的詼諧的一番言論表演，卻不知道他內心的冰山底下，其實很諷刺司馬氏及在場的擁護者：「你們真的明白儒家禮教真正的意義嗎？」阮籍不拘禮教，在這件事上所做的一番言論卻能讓他人心悅誠服。然而他對母親的孝順，我們可從《晉書》見：

籍雖不拘禮教，然發言玄遠，口不臧否人物。性至孝，母終，正與人圍碁，對者求止，籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸肫，飲二斗酒，然後臨訣，直言窮矣，舉聲一號，因又吐

⁸⁶衛紹生，〈論《世說新語》中的阮籍〉，《中原文化研究》第一期（2013年11月），頁123-124。

血數升。毀瘠骨立，殆致滅性。⁸⁷

本篇論文先是以史書中的記載為討論的第一手資料，但其實在《世說新語·任誕篇》的第九則⁸⁸亦有相似的內容。阮籍在下棋對弈的過程中，得知母親過世，對弈者都要求停止了，阮籍卻堅持留下到對弈結束。這樣的阮籍是屬於超理智的，著重在下棋（**情境**）上，而忽略母親過世的消息（**自我**），也忽略對弈者的求止（**他人**）。接著喝下兩斗的酒，高聲長號，吐血好幾升。阮籍表現出對對弈者的尊重，堅持將棋盤下完。但他並沒有因此不難受於母親的離世，他是在非常壓抑的情況下下完棋局，再一股腦兒的喝完兩斗酒，酒與心中的難受攪和在一塊，接著所有的心事與痛苦從身體的胃部吐出數升的血。阮籍在此史料中兩次的宣洩方式，都是飲酒又食肉，然後吐血數升，在在證明了他心目中「孝」的樣貌。他用自己獨特表現「孝道」的方法去反對了司馬氏的偽名教。母親的死，對阮籍來說是最大最痛苦的打擊了，尤其在司馬氏常以不孝治罪的政權迫害下，以及母親逝世的痛苦之間拉扯，筆者認為他用最為極端方式的目的有二：一是挑戰司馬氏的政權，二是證明自己對母親逝世的痛心疾首。而飲酒食肉到底合不合乎禮法呢？我可接著可見《世說新語》中載阮籍喪母時在晉文王面前的表現：

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！」籍飲噉不輟，神色自若。⁸⁹

「且有疾而飲酒食肉，固喪禮也！」晉文王會這麼說，是因為《禮記·曲禮》中載：「居喪之禮，頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉，疾止復初。」⁹⁰阮籍有疾，那是心病，而不是身上可見的傷口，失去母親的悲痛是心病，對朝政的腐敗也是心病。無論哪一種，阮籍就是覺得自己「有疾」，因此「飲酒食肉」。這在禮教中《禮記》的記載，他的行為是沒有錯的。司馬氏給足了阮籍很好的台階下，也替阮籍否定掉司隸何曾抹黑阮籍飲酒食肉乃不孝的行為。聽見這些袒護之語的阮籍，也未表明任何立場或謝意，繼續神色自若的飲酒食肉。阮籍的這番處之泰然的樣貌，應對姿態上較偏向「**超理智**」，超理智的人忽略自我、他人，注重於情境上，其內在重要的資源可看出阮籍是十分注重細節的，就像上述所引的「有疾則飲酒食肉，疾止復初。」晉文王為何袒護阮籍？他們在政治場上的關係又為何？將在本章第二節討論。

⁸⁷《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1361。

⁸⁸徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，09條：「阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言：『窮矣！』」都得一號，因吐血，廢頓良久。」頁393。

⁸⁹徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，02條，頁390-391。

⁹⁰李學勤主編，《禮記正義·上》卷第三〈曲禮上〉，（收錄於叢書《十三經注疏標點本》，北京市：北京大學出版社，1999年12月第一版），頁76。

而不管政治上偏好如何，我們可以很確定的是，阮籍對母親的情感，具非常大的依賴性。尤雅姿教授曾論及魏晉時代裡「母親」角色：

在家族世代的薪火延續中，母親代表了幸福與愛的永恆造就者，她對於家庭的心力奉獻，幾已臻達宗教情操中自我犧牲的崇高境界，雖然魏晉婦女的生活目標祇限於家庭而未能有更恢弘的理想，但是，當一個母親深愛著她的家庭時，她已積極地為生命作繼往開來的偉大任務，而且偉大的母親每能為歷史孕育出非凡的人物。在魏晉士人的生命記憶中，母親是他們刻骨銘心的精神信仰。⁹¹

從「殺父乃可，至殺母乎」到對母親的死飲酒又吐血的行為上看，阮籍對母親的逝世，內心容納著多麼大的傷心與難過。母親自阮籍三歲時開始守寡，提攜阮籍成長，在其八歲便能寫作文章，籍求學的階段裡，母親對他肯定下過不少功夫。而在這樣魏晉亂世之際，母親或多或少都不停提醒著阮籍應對小人的姿態，如何保全性命的基本法則。劉強在〈竹林七賢與魏晉風度〉一篇中也提到：「阮籍喪母是魏晉文化史上值得注意的一大事件……此一事件是阮籍由『至慎』一變為『佯狂』的導火線。」⁹²以此看來，《晉書》中記載阮籍喪母之後的悲慟絕望，那是一種痛徹心扉，頓時失去生命依靠的徬徨寂寞，在身體機能上達到如此嚴重的地步，也難怪史書中記載阮籍「性至孝」。

還有值得一提的部分是阮籍之子，阮渾，字長成，繼承了父親的風格：

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！」⁹³

阮渾有天也想和阮籍一樣放達不羈，但是阮籍卻是回應姪子阮咸已經和我一起放達了，你不能再跟隨我（或一說重蹈覆轍）為藉口，當機立斷拒絕孩子的想法。魯迅也曾表示對這一行為的看法：「假若阮籍自以為行為是對的，就不當拒絕他的兒子，而阮籍卻拒絕自己的兒子，可知阮籍並不以他自己的辦法為然。」⁹⁴筆者的想法與魯迅相似，雖阮渾風氣韻度似阮籍，但是從這並看不出渾是否真的懂父親放達背後的心理要素。但可以肯定的是，阮籍是對兒子寄予期望的，他希望渾不要像他走到如此境地，對人生充滿失望，以放任態度與世界相處，因為只有阮籍知道自己心裡有多寂寞和孤獨。又，梁桂珍於〈無奈的灑脫—談阮籍的性情〉中：「所謂舐犢情深，處倫常之樂，最能見真情。阮籍這番話自然是說得很

⁹¹尤雅姿，《魏晉士人之思想與文化研究》，頁 152。

⁹²收錄於江建俊主編，《竹林風教之反思與視域拓延》（臺北市：里仁書局，2011 年 07 月），頁 237。

⁹³徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，13 條，頁 394。

⁹⁴魯迅等，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉《魏晉思想》乙編三種，（臺北市：里仁書局，1995 年），頁 15。

沉痛，絕不是平素兒戲的態度。」⁹⁵因此，不難看出阮籍是真心希望兒子不要和他自己一樣，但是阮籍感覺出是稍微強硬的「指責」姿態，阮籍當機立斷的拒絕兒子的想法，這是毫不在意兒子當下感受的行為。筆者是依據文獻資料的記載所推論的，因為沒有阮渾在後續的回應，因此也僅能分析至此。

其中，又看見阮籍自己對於這個大時代的態度，或許也有他「一致性」的一面，但筆者認為這部分是非常隱微的，一致性即「我內心怎麼想的，我如實的將它表達出來」，阮籍內心知道這件事情不可為，也明確表達出他的態度，但卻不是表達在自己身上，而是在兒子身上。又，一致性的另一個特點，即是要「尊重他人表達自我的權力」，阮籍在後續有無讓兒子繼續表達想法，這不得而知，但筆者認為此處如果直接判定為「一致性」，在證據的掌握上的確是不足夠的。

這一章節所談到的幾乎都是阮籍身邊之事，從他平常如何面對事情、解決事情的小環境上，我們接著討論他是如何與這個大時代相處。

二、所處時代特徵及於官場周旋

魏晉時代是中國歷史上戰亂頻繁，社會混亂，統治晦暗的一個時期。生活在此時代的每一個人，都必須面對這樣充滿苦難的環境。其中，知識分子階層的痛苦較其他階層的人更為沉重，除了身體上的，他們還多了在心靈上的。長久以來，儒家經典是維持著知識分子打造理想社會的思想中心。然而，為此一政權爭奪之下，儒家經典再也不是維繫社會的思想中心，知識分子在理想與現實中急劇拉扯，制度逐漸崩壞，人民生活痛苦，社會達不到安定作用，這些士子們身心將處於極為壓抑、焦慮、徬徨之中。假使，社會是安定、和平，那麼儒家倡導的理想與現實之間將產生彌合的相互作用；反之在亂世，理想與現實的距離則會急劇的拉大，甚至形成非常極端、尖銳的兩邊對立，魏晉時期就是一個這樣的時代。在曹魏政權與司馬氏政權之間，知識分子們為了自己所屬的政治偏好，游走於兩個政權之間。而當有一方勢力過於龐大，那就成為政治迫害的溫床，而阮籍就是雙方政權欲求靠攏、攏絡的對象。接著我們就以時代特徵與阮籍如何在官場上周旋為討論主題：

（一）時代特徵

1. 曹魏時期的分封制度與士族形成

魏晉，這一段歷史進程上起曹丕稱帝（西元 220 年），國號魏；下迄至劉裕

⁹⁵梁桂珍，〈無奈的灑脫—談阮籍的性情〉，《國文天地》第 7 期（1985 年 12 月），頁 57。

代東晉稱帝（西元 420 年），國號宋為止。歷時約兩百年的時間，除了西晉曾維持一段短暫的統一局面外，其餘的時間都處於戰爭頻仍、朝代更迭頻繁的日子。從曹魏到晉朝中易代有兩大主因，一是曹魏本身對於宗親分封制度的經營；二是世家大族的形成，他們掌握政權的多數力量。政權移轉本身須經過時間變革，筆者在時代特徵上將做進一步統整。

曹魏時期的宗室分封制度，承襲自兩漢。受封為王的宗室，本身並無權力干政⁹⁶，君王的目的是為了防範諸王干預朝政，在許多限制下，諸王無法進入權力中心。下條資料最能顯現當時曹魏政權條件分封宗親的狀況：

《袁子》曰：魏興，承大亂之後，民人損減，不可則以古始。於是封建侯王，皆使寄地，空名而無其實。王國使有老兵百餘人，以衛其國。雖有王侯之號，而乃儕為匹夫。縣隔千里之外，無朝聘之儀，鄰國無會同之制。諸侯遊獵不得過三十里，又為設防輔監國之官以伺察之。王侯皆思為布衣而不能得。⁹⁷

諸王徒有封號，但卻無法參與朝政議題、不具重要兵權，重大決策討論也分無一杯羹，就連狩獵活動也受到諸多限制。基本上可以說曹魏政權對宗王防範達到了緊密的地步，在曹魏一代的確也不曾發生過宗王干政之禍。

宗王出生於皇室，實際上與皇帝同屬一集團，但君王為了鞏固其地位，不得不防範，並區隔開來。自古以來，君主地位的覬覦，並不限於皇室家族之間，還存在於地主階級的各個利益集團之間。陳長琦曾言：「宗王政治，是封建專制君主制的派生物。君主與宗王之間既相互利用，又相互爭鬥，在一定程度上給封建政治以重要影響；同時，宗王政治在一定程度上又與世族政治發生衝突，二者勢力的消長，既為當時的社會矛盾、社會總趨勢所決定，又給社會以強烈諧振。」⁹⁸從上述可知君王、宗室、世族三者之間的彼此有相互監督、共商決策的功效。曹魏皇帝沒給宗族實權，目的是為了預防爭權奪位，但也造成了三方勢力的失衡，導致曹魏本身面臨孤立無援，漸漸的在司馬氏步步為營之下被篡權奪位。舉曹植為例，魏文帝曹丕一直不善待同相爭世子之位十多年的弟弟曹植，後來魏文帝死，其子曹叡即位為魏明帝，雖然沒有像父親曹丕一直壓制曹丕，但對其防範仍非常深，《三國志·陳思王植傳》中載：

植每欲求別見獨談，論及時政，幸冀試用終不能得。既還，悵然絕望。時法制，待藩國既自峻迫，寮屬皆賈豎下才，兵人給其殘老，大數不過二百人。又植以前過，事事復減半，十一年中而三徙都，常汲汲無歡，遂發疾

⁹⁶陳壽於《三國志》中評論道：「魏氏王公，既徒有國土之名，而無社稷之實，又禁防庸隔，同於囹圄，位號靡定，大小歲易，骨肉之恩乖……」見於《三國志》卷二十〈魏書·武文世公傳〉，頁 591。

⁹⁷《三國志》卷二十〈武文世公傳〉注引《袁子》，頁 591-592。

⁹⁸陳長琦，《兩晉南朝政治史稿》（開封市：河南大學出版社出版，1992 年 1 月 第一版），頁 61。

薨，時年四十一。⁹⁹

從上資料可知，曹魏皇帝對於同宗室的親王依然頗有戒心，曹植一直都想為時政盡一番心力，卻苦無實權，所受封的僚屬都不堪所用，士兵也都年老衰殘，僅僅二百人，甚至在曹丕曹叡在位，植便在短短十一時間，三次被迫徙都，難以建立實權。曹魏君主將宗親封號，徒有虛名，沒有實權，又將宗親分封至較遠的封地，遠離都城，造成曹魏政權孤立無援，卻意外給了司馬氏世家大族最好的政權醞釀之機。

士族階層地位的形成，與文人官僚制度建立有很大的關係。自前朝漢代開始，原本的貴族政治瓦解，統治階層需要新的知識份子來建立社會，需要人才，因此才有了貢舉、辟召等選舉制度的出現。¹⁰⁰這些士子們成了社會上的一股新勢力，漸漸的操縱了貢舉、辟召等選舉管道。有權勢地位的人拉攏更多對自己有利者，沒有權勢的人攀附權貴，彼此互利共生，逐漸形成了龐大的顯貴世族。直到曹魏的建立，曹丕稱帝，為了博取世家大族的支持，採納了陳群「九品中正制」¹⁰¹之法。本來目的是希望能公正客觀來評判人才的優劣，但在西晉中期之後都是官員從世家大族中選定，造成「上品無寒門，下品無勢族」¹⁰²的局面，高品為世族高門中有權勢的家族壟斷，寒門出身者想以高品起家成了不可能的事。所謂世族的地位，並不是一成不變、固定的¹⁰³。構成某個士人門第高低的因素，關鍵在其父兄的官爵地位。在世族的魏的上下交流過程裡，父輩出身門第低的子孫，仍可以通過自己的努力，登上高級官僚的職位，當他們提高自己的門第時，其後代子孫便能繼新的門第起家。這些世族門第也是會面臨漸漸分化的結果，家族的貧富分化與家族的分門有關，《晉書·阮籍傳》中載阮咸與阮籍就有一條資料：

咸與籍居道南，諸阮居道北，北阮富而南阮貧。七月七日，北阮盛曬衣服，皆錦綺祭目。咸以竿挂大布犢鼻於中庭，人或怪之，答曰：「未能免俗，聊復爾耳！」¹⁰⁴

這筆資料再次證明阮籍自幼的生活並不如意，即使出生於世家大族，也由於父輩

⁹⁹ 《三國志》卷十九〈陳思王植〉，頁 576。

¹⁰⁰ 尤雅姿，《魏晉士人之思想與文化研究》，頁 05。

¹⁰¹ 「文帝在東宮，深敬器焉，待以交友之禮，常歎曰：『自吾有回，門人日以親。』及即王位，封群昌武亭侯，徙為尚書。制九品官人之法，群所建也。」見於【晉】陳壽撰；【宋】裴松之注，《三國志》卷二十二〈魏書·陳群傳〉（臺北市：鼎文書局印行，1976年二版），頁 633。

¹⁰² 「今之中正，不精才實，務依黨利，不均稱尺，備隨愛憎。所欲與者，獲虛以成譽；所欲下者，吹毛以求疵。高下逐強弱，是非由愛憎。隨世興衰，不顧才實，衰則削下，興則扶上，一人之身，旬日異狀。或以貨賂自通，或以計協登進，附託者必達，守道者困悴。無報於身，必見割奪。有私於己，必得其欲。是以上品無寒門，下品無勢族。」見於《晉書·劉毅傳》，頁 1274。

¹⁰³ 「與世族命運息息相關的起家官高低，主要是根據其父輩的官爵地位。正如西晉段灼所說：

『故據上品者，非侯公之子孫，則當涂之昆弟』。起家官恰如門第的指示標，倒映著、顯示著官僚家族門第的高低。」見於陳長琦，《兩晉南朝政治史稿》，頁 45。

¹⁰⁴ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1362。

與自身門第不高，而有「南阮貧」一說的分化感。

曹魏政策導致宗室政治的沒落，這使得司馬氏以此為戒，許多政論家亦呼籲司馬氏改革前朝的宗室制度，並擴大宗王的權力、地位。《晉書》卷四十六〈列傳第十六·劉頌傳〉載劉頌上表晉武帝提及曹魏政權缺失：「圈閉親戚，幽囚子弟，是以神器速傾，天命移在陛下。」¹⁰⁵因此，勸請晉武帝應「都更裂土分人，以王同姓，使親疏遠近不錯其宜，然後可以永安。」¹⁰⁶晉武帝司馬炎登基（西元265年），即舉行大規模的分封，共分封了二十七個同姓王¹⁰⁷。此舉一改曹魏分封的舊制，宗王享有農民賦稅之權，還可大量參與政治、軍事等，對西晉權力中心擁有直接的影響力。

2. 司馬氏的發跡與「名教」的變化

《晉書·阮籍傳》：「魏晉之際，天下多故，名士少有全者。」¹⁰⁸此筆資料是阮籍所處時代最具代表的寫照。從本質上來說，曹氏篡漢與司馬氏篡魏二者並無不同。趙翼《廿二史劄記》中也曾嘗試論過兩朝代篡位的不同：「操起兵於漢祚垂絕之後，力征經營；延漢祚者二十餘年，然後代之；司馬氏當魏室未衰，乘機竊權，廢一帝，弑一帝，而奪其位，比之于操，其功罪不可同日語矣。」¹⁰⁹又，景蜀慧在《魏晉詩人與政治》中曾言：「司馬氏在『禮法』『名教』的名義下，為其野心之實現，各種殘忍陰毒手段之運用，比曹氏猶有過之而無不及。」¹¹⁰由此可見，司馬氏篡權奪位的過程中，廢帝弑帝、殘殺名士、思想禁錮等，使得社會瀰漫在恐怖氣氛當中。阮籍生活於這樣的世代下，無不為政治、生命感到無奈與憤懣，其《詠懷詩》才能成為「厥旨淵放，歸趣難求」¹¹¹的特徵。

曹氏與司馬氏的家世是完全不同的，司馬氏家族發跡於西漢初年，自司馬懿高祖司馬均開始，世代開始有了在漢朝為將為官的記載。司馬均時，史料大多與軍事有關，尚未沾染儒風的跡象。但東漢大族是看重世襲的，司馬氏家族也漸漸有了自己遵守的一套禮法，看重功成名就。司馬氏家族走向禮法與儒風，可見於《三國志·卷十五·司馬朗傳》：

¹⁰⁵ 《晉書》卷四十六〈列傳第十六·劉頌傳〉，頁1297。

¹⁰⁶ 《晉書》卷四十六〈列傳第十六·劉頌傳〉，頁1299。

¹⁰⁷ 「封皇叔祖父孚為安平王，皇叔父幹為平原王，亮為扶風王，佃為東莞王，駿為汝陰王，彤為梁王，倫為瑯邪王，皇弟攸為齊王，鑿為樂安王，機為燕王，皇從伯父望為義陽王，皇從叔父輔為渤海王，晃為下邳王，瓌為太原王，珪為高陽王，衡為常山王，子文為沛王，泰為隴西王，權為彭城王，綏為范陽王，遂為濟南王，遜為譙王，睦為中山王，凌為北海王，斌為陳王，皇從父兄洪為河間王，皇從父弟胤為東平王。」見於《晉書》卷三〈帝祖第三·武帝〉，頁25。

¹⁰⁸ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1360。

¹⁰⁹ 【清】趙翼，《廿二史劄記·卷七》（收入《四部備要·史部》339-331冊，台北市：中華書局印行，1981年），頁13。

¹¹⁰ 景蜀慧，《魏晉詩人與政治》（臺北市：文津出版社，1991年），頁76。

¹¹¹ 【南朝梁】鍾嶸著；曹旭集注，《詩品集注》詩品上〈晉步兵阮籍詩〉（上海市：上海古籍出版社出版，1994年10月第一版），頁123。

父防，字建公，性質直公方，雖閒居宴處，威儀不忒。雅好漢書名臣列傳，所諷誦者數十萬言。少仕州郡，歷官洛陽令、京兆尹，以年老轉拜騎都尉。養志閭巷，闔門自守。諸子雖冠成人，不命曰進不敢進，不命曰坐不敢坐，不指有所問不敢言，父子之間肅如也。¹¹²

從司馬防起，司馬氏家族才漸漸有了崇尚禮法與學習儒風的拓展，司馬防的孩子中，以司馬朗、司馬懿、司馬孚最為知名。其中，朗、孚兩人最具東漢大族風格，在當時甚有醇儒之美名。曹操為了回報司馬防拔擢之恩¹¹³，在司馬朗的仕途中，曾提攜朗為司空掾屬。由此可見，當時兩家關係彼此信任與和諧。司馬孚當時也被稱為「溫厚謙讓，博涉經史。漢末喪亂，與兄弟處危亡之中，簞食瓢飲，而披閱不倦。性通恕，以貞白自立，未嘗有怨於人。」¹¹⁴；而司馬懿於《晉書》中言其人「少有奇節，聰朗多大略，博學洽聞，伏膺儒教。」¹¹⁵從上述三人的評論來看，司馬氏建立起家族的名望，本身既已是高門大族，後又有崇儒重教，漸漸的在大族官僚間有了號召的力量。因此在篡魏時，他們以此為依靠，利用當世對曹魏政權不滿的士大夫，拉攏名德碩儒，發展出司馬氏一派的巨大實力。

從前述引用史料中可看出，司馬防恪守禮法，講求家風，父子兄弟之間更是謹嚴，不見絲毫溫情。在這種高壓式的家庭環境中，司馬防的行為在薩提爾理論可以歸類為「超理智」，以此來運作家庭成員間的關係。因此，景蜀慧將司馬防的家庭關係歸類為兩種類型的人：「一種是端方守制，非禮勿動的迂腐之士，如司馬朗、孚；另一種即是心口不一，工於陰謀之偽君子，如司馬懿。」¹¹⁶而若以薩提爾再次歸類，司馬朗、孚屬超理智類型，司馬懿屬於超理智與指責。相較而言，司馬懿多了指責類型，指責一型的人，往往將錯誤推究於別人，以自我為重，忽略他人的感受，因此常會做出傷害他人的舉動。曾經，魏明帝對司馬懿寄予厚任，向之託孤¹¹⁷，這在從前的封建制度裡，是一種不可辜負的知遇之恩，但司馬懿卻反其道而行，在掌握重權之後，以一己之私，幾乎剷除了曹氏後繼與權臣勢力，在後來最為重大的四次篡魏事件當中，更讓筆者確認了司馬懿與司馬氏後代性格裡，都帶著深厚的「超理智兼指責」兩類型。此四次重大篡魏鉅變，即正始十年春，高平陵之變¹¹⁸；嘉平六年，李豐、夏侯玄，曹爽餘黨被司馬氏誅

¹¹² 《三國志·魏書》卷十五〈司馬朗傳〉，裴松之注引司馬彪《序傳》，頁 466。

¹¹³ 「為上書右丞司馬建公所舉。及公為王，召建公到鄴，與歡飲，謂建公曰：『孤今日可復作尉否？』建公曰：『昔舉大王時，適可作尉耳。』王大笑。建公名防，司馬宣王之父。」見於《三國志》卷一《魏書·武帝紀》注引《曹瞞傳》，頁 49。

¹¹⁴ 《晉書》卷三十七〈安平獻王孚傳〉，頁 1081。

¹¹⁵ 《晉書·卷一·宣帝紀》，頁 01。

¹¹⁶ 景蜀慧，《魏晉詩人與政治》，頁 83。

¹¹⁷ 「時太子芳年八歲，秦王九歲，在于御側。帝執宣王手，目太子曰：『死乃復可忍，朕忍死待君，君其與爽輔此。』宣王曰：『陛下不見先帝屬臣以陛下乎？』」見於《三國志》卷三《魏書·明帝紀》中引《魏氏春秋》，頁 114。

¹¹⁸ 此一政變無疑是司馬氏剷除異己的藉口，清除了以曹爽為首的宗親勢力，使得曹魏政權越是雪上加霜。「嘉平元年春正月甲午，車駕謁高平陵。太傅司馬宣王奏免大將軍曹爽、爽弟中領軍

殺¹¹⁹；嘉平六年秋，少帝曹芳被廢位，高貴鄉公曹髦即位¹²⁰；甘露五年，高貴鄉公曹髦被弑¹²¹。司馬氏在殺戮的同時，阮籍皆目睹這些政變過程，對他來說無非是一種思想與倫常上的重大打擊，內心傳統的道德觀念不復存在，心理飽受矛盾與迫害。

司馬氏當時號稱「以名教治天下」，但此一「名教」卻成了後來迫害士人的工具。魏晉士風的演變，整個過程是圍繞在「名教」與「自然」的問題開始的。在思想方面看，可以說是儒家與道家之間的調和。《老子》、《莊子》、《周易》三玄取代了漢代的經學地位，《老》、《莊》由於重「自然」，這對當時的個體自覺起了相當重要的激盪；而先秦以來的《周禮》所重的「名教」，最大的功能在於維持群體的秩序。余英時在《中國知識階層史論〈古代篇〉》中將此一魏晉思想史分成三個階段：

曹魏的正始時代（240-248），名教與自然的問題在思想史上正式出現，何晏、王弼是最先提出這個問題的人。嵇康（223-262）、阮籍（210-263）等所謂「竹林七賢」代表名教與自然正面衝突的時代，而以嵇康被殺為其終點。西晉統一以後，名教與自然則轉入調和的階段，其理論上的表現則有郭象的《莊子注》和裴頠的「崇有論」。¹²²

從對問題的發現後，出現一段正面衝突，最後轉入調和。在余先生這段文字中，雖以短短幾句為魏晉思想分出三階段，但事實上司馬氏為了鞏固地位，這段期間幾乎是以殺戮與恐怖控制來對待知識分子的思想，尤其阮籍面對司馬氏的時期，當是本篇研究最主要的時間歷程。自然與名教兩者關係的變化，與當世士人有著相當大的影響，因此筆者欲將這一部分加以討論。

余先生在《中國知識階層史論》中提及名教是泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看作全部秩序的基礎。¹²³魏晉時代的門第勢力不斷擴大，父子之倫更是超越了君臣之倫，可在袁宏《後漢紀》中見：

夫君臣父子，名教之本也。然則名教之作，何為者也？蓋準天地之性，求

義、武衛將軍訓、散騎常侍彥官，以侯就第。戊戌，有司奏收黃門張當付廷尉，考實其辭，爽與謀不軌。又尚書丁謐、鄧颺、何晏、司隸校尉畢軌、荊州刺史李勝、大司農桓範皆與爽通姦謀，夷三族。」見於《三國志》卷四〈魏書·齊王芳〉，頁123。

¹¹⁹「春，二月，殺中書令李豐……庚戌，誅韜、玄、緝、鑠、敦、賢，皆夷三族。」見於【北宋】司馬光撰；【宋】胡三省注，《資治通鑑》卷七十六〈魏紀八·高貴鄉公〉（臺北市：洪氏出版社，1980年），頁2413-2414。

¹²⁰「高貴鄉公諱髦，字彥士，文帝孫，東海定王霖子也。正始五年，封郟縣高貴鄉公。少好學，夙成。齊王廢，公卿議迎立公。」見於《三國志》卷四《魏書·高貴鄉公》，頁131。

¹²¹高貴鄉公曹髦討司馬昭，其部將成濟殺，「濟即前刺帝，刃出於背」見於《三國志》卷四〈魏書·高貴鄉公曹髦傳〉注引《漢晉春秋》，頁144。

¹²²余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》（臺北市：聯經出版事業公司，1989年9月第三次印刷），頁330-331。

¹²³余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁332。

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。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。置之六合，充塞宇宙，自今及古，其名不去者也。¹²⁴

袁宏認為「君臣父子」即是「名教之本」，並強調「君臣」是仿效「父子」關係來的。家族秩序被放在比政治秩序更為基本的位置上，在君臣的關係上，也漸漸引發出一些危機。漢末魏晉的君臣關係出現的危機，我們可見下列兩條史料：

漢陰老父者，不知何許人也。桓帝延熹中，幸竟陵，過雲夢，臨沔水，百姓莫不觀者，有老父獨耕不輟。尚書郎南陽張溫異之，使問曰：「人皆來觀，老父獨不輟，何也？」老父笑而不對。溫下道百步，自與言。老父曰：「我野人耳，不達斯語。請問天下亂而立天子邪？理而立天子邪？立天子以父天下邪？役天下以奉天子邪？昔聖王宰世，茅茨采椽，而萬人以寧。今子之君，勞人自縱，逸遊無忌。吾為子羞之，子何忍欲人觀之乎！」溫大慙，問其姓名，不告而去。¹²⁵

早在漢桓帝之時，民間中便有人不認為與皇帝之間有「君臣之義」，上則資料便是託名為漢陰老父與張溫之間的對話，余英時先生也曾引述《後漢書·桓帝本紀》中亦載「戊辰，幸雲夢，臨漢水。」¹²⁶來證明此故事真實性很高，未必是後人捏造的。余先生又言：「漢陰父老對張溫用『今子之君』的稱呼，足見他根本不承認和桓帝有任何『君臣之義』。」¹²⁷而這一番的問答更使得嵇康對君主觀念有了新的定位，他在〈答難養生論〉中便說：

且聖人寶位，以富貴為崇高者，蓋謂人君貴為天子，富有四海。民不可無主而存，主不能無尊而立。故為天下而尊君位，不為一人而重富貴也……聖人不得已而臨天下，以萬物為心，在宥群生，由身以道，與天下同於自得。穆然以無事為業，坦爾以天下為公。雖居君位，饗萬國，恬若素士接賓客也。雖建龍旂，服華袞，忽若布衣之在身。故君臣相忘於上，蒸民家足於下。豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？¹²⁸

¹²⁴【東晉】袁宏，《後漢紀》卷二十六，（台北縣：華正書局，1974年初版），頁428。

¹²⁵【南朝宋】范曄撰；【唐】李賢等注；楊家駱主編，《後漢書》卷三十八〈逸民傳·漢陰老父傳〉，（收入《新校本後漢書并附編十三種》臺北市：鼎文書局印行，1981年），頁2775。

¹²⁶【南朝宋】范曄撰；唐·李賢等注；楊家駱主編，《後漢書》卷七〈孝桓帝紀〉，頁313。

¹²⁷余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁334。

¹²⁸【三國魏】嵇康，《嵇中散集》卷四（收入《四部備要·集部》429冊，台北市：中華書局印行，1981年），頁04。

余先生認為這正是因為漢末以來，社會上已經流行著漢陰父老此種君臣關係的議論，這才會逼出嵇康對君臣關係重新作有系統的反省。¹²⁹不久後，又發展成阮籍的無君論，阮籍統整漢陰父老之說與摯友嵇康的論調，索性便對君臣關係作出徹底的否定，在他的〈大人先生傳〉中說：

蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身脩性，不違其紀；惟茲若然，故能長久。今汝造音以亂聲，作色以詭形，外易其貌，內隱其情，懷欲以求多，詐偽以要名；君立而虐興，臣設而賊生，坐制禮法；束縛下民。……竭天地萬物之至以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。¹³⁰

〈大人先生傳〉其實也是阮籍在生命後期最能反映其思想的作品，可看出阮籍對世俗社會的禮法制度的不滿，並抒發追求個體解脫，尋求理想人生的願望。從上述引文中，他認為萬物初始時的景況，沒有君主而萬物安定，沒有臣子而萬事治理，不去違反自然秩序，萬物自能長久安存。

阮籍的〈大人先生傳〉是其作品少數中，能基於自我發展出來的文章，以「大人先生」為角色，雖並非以「我」為敘述主角，卻能在內容中更窺探出阮籍對政治的重要思想，為了闡述思想，或批判或譏笑那些禮法之士，或批評當政，或托隱士來表達隱士思想，或托樵夫所言表達齊生死的思想，最後總概敘述最高的精神境界。雖然在其文字之間尚可見「指責」或「超理智」的語氣，但卻處處表現著阮籍作者一生的重要思想，筆者認為在這部分的阮籍已是偏向自我一致的思考與想法。

辛旗在《阮籍》一書中提及阮籍「無君論」的重要意義：

對儒家傳統的「君權神授」進行否定式的批駁，同時也完成了他對正始前的「名教」思想（包括王弼、何晏的「名教出於自然」）加以否定。他認為「君臣關係」以及衍生出來的一系列禮法，既非出乎「天意」，也非來自於「自然」法則，而是人為的、偽善的、功利性的，「尊賢以相高，競能以相尚，（爭）勢以相君，寵貴以相加」，是束縛下民，愚誑百姓的。¹³¹

阮籍徹底否定掉「名教」存在的意義，揭去了那蒙在君權、名教上面的「天意」和「自然」兩層虛偽的面紗，在他的〈大人先生傳〉中，拋開舊有的道德觀念，將社會不治的問題源頭直指政治制度上的君臣形式，以激烈的方式否定君王存在的根據，將政治制度視為悖離自然法則、遂人欲念的憑藉。¹³²阮籍在〈大人先生傳〉中的言論，可以說是他最為理想的社會構想，但都只是在理論上的否定，對

¹²⁹余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁 335。

¹³⁰陳伯君，《阮籍集校注》，頁 170。

¹³¹辛旗，《阮籍》（臺北市：東大圖書股份有限公司，1996 年初版），頁 82。

¹³²辛旗，《阮籍》，頁 83。

理想的政治該如何制度、建設，便沒提出確切說法，只能是紙上談兵。在薩提爾理論應用上，阮籍這篇著作，也只能用隱晦的腳色來書寫，可分類為用「打岔」的方式談談自己的思想；而他同時在寫作〈大人先生傳〉中，又多以「指責」的語氣在文字敘述上。但奇妙的是這份思想，卻是他出自於真心實意的，阮籍顧及了自己、他人（可能為了家人、朋友或百姓）、情境（司馬氏掌權的時代），以「一致性」的態度來書寫出自己的思想。

較年輕時期的阮籍仍是傾向於「自然」與「名教」的結合，這是受到了同時期何晏、王弼的影響，何晏、王弼曾經將「名教」與「自然」結合，並做出論證，提出「名教」出於「自然」的觀點：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通不可執也。」¹³³而阮籍也在正始初期致力於儒道的結合，同意何、王兩人的主張，可見阮籍對當時儒家的政治理想充滿了樂觀的信念，這部分在他早期的作品〈樂論〉、〈通老論〉中表現明顯。但此後沒多久，因高平陵事變，曹爽、何晏等人被殺，便如同阮籍目睹自己的信念被司馬氏殘殺，原本以「名教」與「自然」的調和為精神支柱，作為他本來用來積極入世的目標，結果在此一事變當中徹底清醒了。司馬氏更加肆無忌憚的以卑鄙、血腥的手段，「禪位」了曹魏，阮籍眼看「名教」與「自然」調和一說再也無法解釋現實的醜惡，掩蓋不了爭權的事實，即便他因為政治立場不明確而躲過了屠殺，但內心卻承受了非比尋常的痛苦，現實的苦悶逼得他不得不重新找一個新的理論作為出口。

阮籍後來受到好友嵇康〈答難養生論〉、〈釋私論〉作品的影響，將「名教」與「自然」放在了彼此對立的位置上。阮籍可以說是拋棄了儒家濟世的思想，轉而站在道家自然主義的立場上抨擊司馬氏政權之下所倡導的「名教」。余英時先生曾說：「嵇康、阮籍始公然以名教與自然互不相容，但是細查他們的言論，則他們所深惡痛絕的祇是當時虛偽的名教，而不是理想的即合乎自然的名教。」¹³⁴禮教即名教，魯迅先生早已在〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉的演講中，為阮籍與嵇康做出了他們毀會禮教的行為解釋：

魏、晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。因為魏、晉時所謂崇奉禮教，是用以自利，那崇奉也不過是偶然崇奉，如曹操殺孔融，司馬懿殺嵇康，都是因為他們和不孝有關，但實在曹操、司馬懿何嘗是孝子，不過將這個名義，加罪於反對自己的人罷了。於是老實人以為如此利用，褻瀆了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至反對禮教。——但其實不過是態度，至於他們的本心，恐怕倒是相信禮教，當作寶貝，比曹操、司馬懿們要迂執得多。¹³⁵

¹³³【三國魏】王弼撰；樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北市：華正書局有限公司，民72年9月初版），頁77。

¹³⁴余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》，頁350。

¹³⁵魯迅等，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉《魏晉思想》乙編三種，頁14。

魯迅所說的老實人，便指的是嵇康、阮籍這類型的人物。嵇康提出「越名教而任自然」¹³⁶的思想影響了竹林名士很深，在行為表現上也能從《世說新語》中看見。「任自然」是竹林名士對司馬氏政治上的不合作態度，也是鼓勵個人追求主體意識，從生命本身及萬物的關係上體驗人的價值。辛旗於《阮籍》一書中言：

「越名教而任自然」思想是司馬氏掌權後否定曹爽、何晏改制，恢復舊禮法制度，「取代三法」之下公開提出來的，具有很強的針對性。就是要反對司馬氏褒揚的儒家禮法名教，就是要「非湯武而薄周孔」。「任自然」一方面表明了竹林名士對司馬氏政治上的不合作態度；另一方面是「以莊周為師」塑造理想人格，追求個人的主體意識，從生命存在以及與萬物的關係上體驗人的價值。¹³⁷

筆者認為「任自然」的說法一出現讓他們開始懂得接納自我、了解價值，整體上來說此一理論是屬於「一致性」的。薩提爾女士曾說：

一致是源自於我們對自己的想法、感受、身體訊息、和對我們經驗所認定的意義的覺察。以前為了求生存，我們學會不一致。現在，為了學習一致性，我們需要再次評價並重新聆聽自己，也要在每時每刻去衡量我們的自我價值，並且服從——支配的模式轉而朝向薩提爾的成長模式。¹³⁸

這裡我們要注意的是，薩提爾的理論是現代民主制度下的產物，但在魏晉易代之際，高壓政策與逼迫性高的社會當中，知識分子、名士們仍能發展出「任自然」的心態來面對社會，就以論思想來說，這是極其不易得到「一致性」的發展。阮籍、嵇康等人的的確確是從自己的想法、感受、身體訊息，了解到司馬氏的手段是錯誤的，生命受到了脅迫，為了求生存，阮籍即便有了「一致性」的想法，卻只能是用「不一致」的作法來反對、毀壞名教，他在「不一致」的偽裝之下，讓自己保全了性命，便是薩提爾女士說的求生存的姿態。相對的，反抗性較強烈的嵇康，倒是完完全全發展出自己一致性的模式，他反對名教、反抗司馬氏，從心理到身體、行為都如出一轍，這才引起了司馬氏的殺機。「一致性」的「任自然」一論，在司馬氏時代是不被允許的，即使士人們達到了一致性，在執行了沒多久之後，卻也只能在政權底下放棄持續執行的勇氣。但綜觀而論，從薩提爾行為模式理論中的「一致性」行為來檢視魏晉這一時代，竹林名士所倡導的「越名教而任自然」成了思想與身體曇花一現的最好狀態。

司馬氏提倡儒學，標榜以孝治天下，而阮籍崇尚老莊，「不拘禮教」，很明顯的是對司馬氏提倡的思想做出反抗。《晉書·阮籍傳》中阮籍喪母時：

¹³⁶見於嵇康〈釋私論〉，《嵇中散集》卷六，頁01。

¹³⁷辛旗，《阮籍》，頁58-59。

¹³⁸維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁91。

裴楷往弔之，籍散發箕踞，醉而直視，楷弔嘯畢便去。或問楷：「凡弔者，主哭，客乃為禮。籍既不哭，君為何哭？」楷曰：「阮籍既方外之士，故不崇禮典。我俗中之士，故以軌儀自居。」時人歎為兩得。籍又能夠為青白眼，見禮俗之上，以白眼對之。及嵇喜來弔，籍作白眼，喜不憚而退。喜弟康聞之，乃齋酒挾琴造焉，籍大悅，乃見青眼。由是禮法之士，疾之若仇。由是禮法之士疾之若讐，而帝每保護之。¹³⁹

阮籍遇到母親過世，見裴楷前來弔唁時阮籍不哭，還醉醺醺的直視他人；嵇康帶酒又帶琴的來看望他，阮籍反而大喜。這些都是褻瀆了禮教的行為，在禮法之士的眼中這是不可出現的荒誕行為，甚至何曾還曾提出要將阮籍「流之海外，以正風教」¹⁴⁰，但沒想到的是每次司馬集團每次都保全了他。阮籍對待「禮法之士」¹⁴¹除了以白眼來相對之外，還可以從他的著作中可見其文字性的批判：

且汝獨不見乎虱之處乎禪中，逃乎深縫、匿乎壞絮，自以為吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出禪襠，自以為得繩墨也。饑則嚙人，自以為無窮食也。然炎丘火流，焦邑滅都，羣虱死於禪中而不能出。汝君子之處區內，亦何異夫蝨之處禪中乎？悲夫！¹⁴²

阮籍把那些尊崇「名教」，偽善的禮法之士比喻成褲襠裡的虱子，以自以為是的生活在他們的世界裡，卻不知道一旦虱子太多了，這件褲子就會被主人燒掉，這群虱子便只能被活活燒死。

阮籍的政治立場並沒有嵇康來的明確，而阮籍「名士」的此一身分對司馬氏在思想統治上，仍是一顆很有用的棋子。正因如此，阮籍在不一致性格之下的苦悶便比其他人要來的巨大許多，司馬氏所賦予的「重望」並不是他想要的，但他卻無法表明，也不像嵇康有勇氣的面對死亡¹⁴³，最終只能成為在官場上的一副軀殼，不停的與司馬氏周旋。

（二）官場周旋

黃初七年（西元 226 年），「籍隨叔父至東郡，兗州刺史王昶請與相見，終日

¹³⁹ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1361。

¹⁴⁰ 徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕二十三〉，02 條，頁 391。

¹⁴¹ 即靠攏司馬氏思想的知識分子。

¹⁴² 陳伯君，《阮籍集校注》，頁 165-166。

¹⁴³ 嵇中散臨刑東市，神氣不變，索琴彈之，奏廣陵散。曲終，曰：「袁孝尼嘗請學此散，吾靳固不與，廣陵散於今絕矣！」太學生三千人上書，請以為師，不許。文王亦尋悔焉。見徐震堦，《世說新語校箋》〈雅量第六〉，02 條，頁 194-195。

不開一言，自以不能測。」¹⁴⁴根據劉汝霖先生考證，王昶為兗州刺史的確在黃初之末¹⁴⁵。阮籍當時沒有開口說一句話，但由王昶的觀察便對阮籍下了「自以不能測」的定論，可見當時阮籍本身散發的氣度非凡。一個十六歲的孩子，便已建立起世人目光中的自我特色，在冰山理論的外在行為中，阮籍似乎已找到了和社會如何應對的方式。如（附件三），阮籍的「終日不開一言」即是他給人第一眼的行為、第一印象，但如果探究到冰山的第二層，他的姿態是有些趨向「超理智」型，只在乎情境，而忽略自我與他人的感受。阮籍不開口說話，也許有很多種可能，塑造自己的形象、固守某種原則、對自我較沒有自信或過分要求、避開露出情緒的可能性等等。為了能夠在亂世時代裡維持最基本的生存，他必須對「情境」有所覺察，必須隱約、又很自然的讓別人知道自己是聰明、頭腦清楚的。但在這種心理與生理兩端急劇的拉扯之下，他的內在感受其實相對更敏感、空虛、且害怕失去控制的。這裡提到的控制，指的是就是阮籍對於訪見王昶的此一情境。

魏齊王芳正始三年（西元 242 年），阮籍三十三歲。太尉蔣濟聽聞阮籍的才華與名氣，「才儁而倜儻」¹⁴⁶，並求證於掾屬王默。蔣濟為了增長自己的官署威望，便決定要征辟做自己的屬官為掾（太尉屬下幕僚），阮籍不願接受，親自到洛陽城外的都亭（鄉間行政公署）上書，呈〈奏記詣太尉蔣濟〉：

伏惟明公以含一之德，據上臺之位，英豪翹首，俊賢抗足。開府之日，人人自以為掾屬，辟書始下，而下走為首。昔子夏在於西河之上，而文侯擁篲；鄒子處於黍谷之陰，而昭王陪乘。夫布衣韋帶之士，孤居特立，王公大人所以禮下之者，為道存也。今籍無鄒卜之道，而有其陋，猥見採擇，無以稱當。方將耕於東臬之陽，輸黍稷之餘稅。負薪疲病。足力不強，補吏之召，非所克堪。乞迴謬恩，以光清舉。¹⁴⁷

〈奏記詣太尉蔣濟〉一文阮籍的動機，嚴格說起來阮籍表現出「一致性」：「我不想做官，因此我寫了奏記拒絕蔣濟。」阮籍內心想法與行為是呈現一致性的，但是很明顯的他的這份真誠並不被接受。蔣濟因為阮籍到都亭奏書，很是高興。便派遣下屬迎接他，而此時阮籍早已離去。蔣濟大怒，阮氏族人害怕阮籍這樣的方式拒絕，會招致大禍，便紛紛勸說阮籍，終於勉強就任，但不久即告病辭歸。

¹⁴⁴ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1359。

¹⁴⁵ 「按三國《魏志·王昶傳》：『文帝踐阼，徙散騎侍郎，為洛陽典農。時都畿樹木成林，昶斫開荒萊，勤勸百姓，墾田特多，遷兗州刺史。明帝即位，加揚烈將軍，賜爵關內侯。』可知昶之為兗州刺史，必在黃初之末。且嗣宗此時方十六歲，已為人重視，勢必不能再前，故誌之於此。」見於劉汝霖，《漢晉學術編年》（下），（臺北市：長安出版社，1979年10月台一版），頁 111-112。

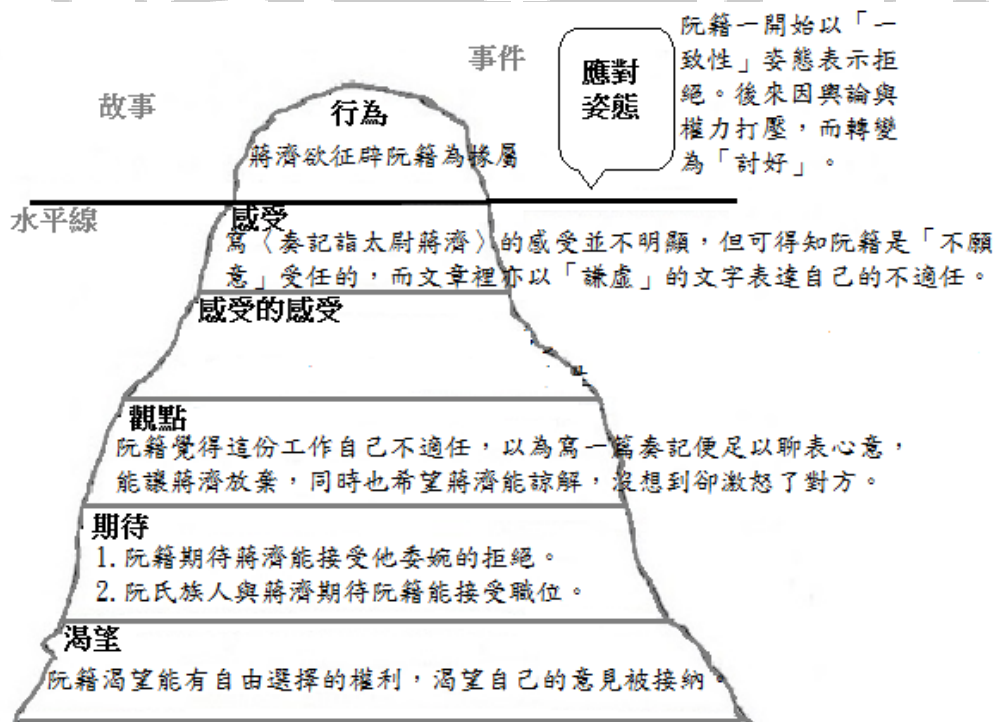
¹⁴⁶ 見於《李善注昭明文選·卷四十·奏記》引臧榮續《晉書》：「太尉蔣濟聞籍有才儁而辟之，籍詣都亭奏記，初，濟恐籍不至，得記欣然……」【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》（臺北市：河洛圖書公司，1975年），頁 895。

¹⁴⁷ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1359-1360。

《晉書》：「濟恐籍不至，得記欣然。遣卒迎之，而籍已去，濟大怒。於是鄉親共喻之，乃就吏。後謝並歸。」¹⁴⁸

從阮籍的奏書內容可發現他以非常委婉的方式拒絕蔣濟，但從史書記載看，筆者認為蔣濟的誤會有兩種可能：一是透過「得記欣然」，推測蔣濟聽聞阮籍前來奏書，奏書內容尚未研讀之下，便非常開心的認為阮籍將應命，派人迎接卻發現阮籍離去而面子掛不住，而大怒。二是「得記欣然」，但卻發現內容委婉推辭，於是誤以為要以禮遇聘請阮籍這樣難得的人才，派了重要的部屬迎接他，但阮籍卻已離開，而大怒。但不管從哪一個方面看，我們不難發現當時在位居上者，經常以社會權力與勢力背景實施高壓手段，在有形與無形之間，便能讓所有人歸降於他。這時蔣濟的姿態就趨向於「指責」者，而阮籍與其他族人便成為「討好」者。

在薩提爾模式中，指責型常常將錯誤歸咎於他人，重視自我與情境，而忽略他人的感受；討好型則較壓抑自己的需求，阮籍在此次事件中的妥協，可以說是貶低了自我價值，討好蔣濟、阮氏一族所有的人。從本文第二章節討論的「討好型」常見姿態來說，阮籍的型態就像一手摀著心臟，另一手伸向蔣濟，準備告訴他：「我正在保護我的生命安全，祈求你不會殺掉我，以及我的族人。」討好型的人，重視他人與情境，但卻容易忽略了自我。必須澄清的是，一個人可以擁有好幾種應對姿態，在這些姿態的改變當中，取決於他們當下遇到問題的解決方式。在這件事情上，我們可以看見阮籍內心的冰山圖，如下：



¹⁴⁸ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1360。

從冰山圖示中，我們可以較立體的方式分割阮籍內心，雖然在「感受」的部分沒有辦法求證於本人，但筆者依照故事脈絡分析出幾個可能會有的感受、情緒，目的是為了讓冰山圖層更加完整。筆者認為一開始阮籍的拒絕是以一種難得可見的「一致性」姿態來面對問題，他顧慮自我、他人、情境，表示自己不適合這份職位，他明白自己內心的不願意，因此寫了〈奏記詣太尉蔣濟〉一文，目的就是顧及蔣濟的顏面，讓雙方都有台階下，可惜不知是蔣濟過於心急，還是其他可能的誤會，反而造成蔣濟大怒，而蔣濟這一怒，連帶著許多人跟著緊張、害怕，漸漸擴及影響阮籍先前的決定。他雖然表面上接受了這份工作，但卻在不久後還是選擇依從自己的心性，以生病為由而辭歸。從這整件事情上，我們可以見得在那一時代底下運作的力量，是一股權傾朝野的勢力，這股勢力讓人無法喘息，甚至不敢直接說「不」，因此釀成魏晉時代許多悲劇的產生，阮籍聽多了，也看多了，自然明白繼續婉拒下去只會對自己和身邊的人造成危險，只好應允。冰山圖層建立之後，這件事情更具分析架構，筆者感受到阮籍其實是一位願意為了他人反而去討好上位者的人。

而阮籍在改變姿態時，我們可以漸漸發現大多與「政治」因素有關，下條文獻資料，我們可看看阮籍自蔣濟的「後謝病歸」後，又是以甚麼方式逃避掉其他職位：

復為尚書郎，少時，又以病免。及曹爽輔政，召為參軍。籍因以疾辭，屏於田里。¹⁴⁹

很明顯的是，阮籍很習慣用疾病、生病的方式辭退官場。當然這是最保險、且正當的理由。筆者假使將阮籍以病疾辭退官場一事視為藉口，而非事實，那便可以將這樣的行為歸類為「打岔者」。打岔型的人，善於逃避壓力情境，避免掉痛苦。此一打岔並不非只限定於語言上的，行為上也有打岔的模式——逃離現場、離開也算是其中之一。如（附件三），阮籍很少展現自我真實的情緒，他認為自己要做點什麼，引起別人的注意，而這個動機又是為什麼？而筆者認為這都他的政治態度有著密不可分的關係，卻難以在當世公開的表現出來。大將軍曹爽在高平陵政變發生之前，召阮籍作為參軍，阮籍亦以故技，寫一篇奏記給曹爽，在陳伯君《阮籍集校注》中僅一篇無題〈又〉：

違由鄙鈍，學行固野，進無和俗崇譽之高，退無靜默恬沖之操；猥見顯飾，非所被荷。舊素尪瘵，守病委劣，謁拜之命，未敢堪任。昔榮期帶索，仲尼不易其三樂；仲子守志，楚王不奪其灌園。貪榮塞賢，味進負譏，憂望交集，五情相愧。明公侔蹤魯衛，勳隆桓文，廣延俊傑，恢崇大業。乞降期會，以避清路，畢願家巷，惟蒙放許。¹⁵⁰

¹⁴⁹《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁354。

¹⁵⁰陳伯君，《阮籍集校注》，頁61-62。

陳伯君引梅本注：「此篇無題。近刻阮籍不載，據余家藏抄本補。」¹⁵¹阮籍開頭與〈奏記詣太尉蔣濟〉有異曲同工之妙，都以自謙的方式來委婉表白，他說我天生行為舉止鄙陋且遲鈍，學識品行固陋粗野，進身仕途無法順應仕途增加自身名譽，退身田園沒有寡靜少言、恬淡清虛的節操。如今蒙受如此顯赫的褒釋，這實在不是我可以承擔得起的。我一向體弱多病，身體虛弱，閣下的謁見進拜，不敢承受。從前啟期甘於貧賤清苦的生活，以繩索為衣帶，孔子不能更易的三件樂事；陳仲子堅守自己的志向，楚王也不能改變仲子澆灌田園的生活。貪圖顯赫則阻塞賢德有才之人，一味求進則被人譏諷，一想到這些，我就憂愁怨望交集內心，深感慚愧。閣下的地位等同魯、衛二君，功勳超越齊桓、晉文二公，廣泛的延攬俊傑才士，發揚巍巍大業。我請求您罷除我定期謁見進拜的職責，讓我得以避開仕進之路，准許我在家鄉完成這樣的願望，希望您能體諒我的苦衷，同意我的請求。

此篇奏記阮籍羅列出自己的身理、心理上種種的缺點，意在說明自己沒有能力勝任徵召之命，然提出自己想「隱居田園」的一貫願望，以古人啟期、陳仲子為例，旨在提醒徵召者不強迫人出仕，自古已有。用自己的願望來加強決心，希望徵召者能收回成命。雖通篇並無法斷定徵召者就是曹爽，但從阮籍的用字遣詞當中，提到這個人位高权重，與魯、衛兩國君主相當，其功勳更勝齊桓公、晉文公，可推測此人極可能便是曹爽。和〈奏記詣太尉蔣濟〉的寫作手法近似，但事件卻沒有蔣濟征辟事件記載來的完整與強烈，故筆者以簡單的分析論之。從此文中阮籍一開始便以「討好」的姿態說明原由，又以古人為例來為自己建立台階下，接著奉承一下徵召者的聰慧與才幹，目的都只有一個，請對方收回成命。他拒絕的態度明顯，卻不敢得罪此人，因此以較低的姿態去討好，本篇研究論文的第二章中曾對「討好」作一簡短的說明：

討好和一致地企圖取悅是不同的。討好者的討好，所付出的代價是自我價值。討好他人，另一方面討好者便否認了自己的自尊，同時給予他人一個訊息：「我們不重要。」¹⁵²

正如奏記裡所見的文字，阮籍並沒有一直不斷的取悅對方歡心，反倒是阮籍犧牲了自我的價值，從原本「濟世志」、「被褐懷珠玉，顏閔相與期」的儒家風範，變成了只願意歸隱家鄉，過著田園恬淡的生活，他原本所持的自我價值消失了，自蔣濟征辟事件起至曹爽召為參軍，都可見其志向大不如年少之時。他拋棄儒家一貫秉持有才德之人應當積極出世的理念，並且以委婉的方式提醒對方「我不是一個重要的人」，不需要為了一個這樣體弱多病的我而有所期待，我是無法承擔重責大任的。再再證明阮籍一直以「討好」的方式躲避出仕、任官，討好是其在魏

¹⁵¹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 61。

¹⁵²見本篇論文頁 17。

晉紛亂時代裡，一項重要求得平安生存下來的心理姿態。

收錄於《魏晉思想》甲編五種中賀昌群所撰〈魏晉清談思想初論〉，歸結出阮籍的思想背景：一是當時名士容易遭到政治波及，引發阮籍消極的人生觀。二是政治上紛亂、易主頻繁，導致阮籍無君論思想。三是禮教已非原本正統禮教，司馬氏擅權以不孝罪名剷除異己，造成阮籍以放達、荒誕等行為作為反禮教的無聲抗議。¹⁵³「不孝」在儒學中是一則相當嚴重的罪名，司馬氏集團既然採用了以儒學為重，重視那些「禮法之士」，司馬氏若要用儒家禮法來構罪的話，「不孝」¹⁵⁴就是最好的藉口。相對來說，「不忠」是司馬氏集團最不敢提出來詬病他人，正因為司馬氏奪權篡位之事，便是踩在了不忠不義這件事情上做的。在司馬氏篡魏後便號稱以孝治天下，晉武帝泰始四年下詔：

郡國首相，三載一巡行屬縣，……士庶有好學篤道，孝弟忠信，清白異行者，舉而進之；有不孝敬於父母，不長悌於族黨，悖禮棄常，不率法令者，糾而罪之。¹⁵⁵

地方長官實行地方風教，士庶可以因孝行而舉進為官，若不孝便入罪。其實舉孝廉在漢末魏初之時便已存在，晉武帝只是一改曹魏求才任官¹⁵⁶，重新重視孝道。在魏末、晉，其實都有以「不孝」來罪行他人的例子，例如：魏末毋丘儉、文欽討罰司馬懿之時，罪懿：「哀聲未絕而便罷息，為臣不忠，為子不孝，其罪二也。」¹⁵⁷又東晉桓玄操控朝政，欲除會稽王司馬道子，桓玄奏：「道子酣縱不孝，當棄市。」¹⁵⁸也有皇帝被誣告不孝，而被廢位的，魏司馬昭誣告高貴鄉公曹髦欲害郭太后，太后便下詔以高貴鄉公不孝，不可為人主而廢之：「此兒既行悖逆不道，而又自陷大禍，重令吾悼心不可言。昔漢昌邑王以罪廢為庶人，此兒亦宜以民禮葬之。」¹⁵⁹

從這幾條史料中可知，從魏末到晉，以「不孝」之名行迫害之實的事件一直都存在著，無論是上位對下位，更甚至也有皇帝因不孝入罪。阮籍的好友嵇康，與呂家兩兄弟是好友，呂氏於當時是名門望族，但卻不幸發生醜聞，呂安的哥哥呂巽因貪戀弟媳婦的美色，在巽設計之下，姦淫得逞。安知道後氣憤不已，在嵇康相勸之下，此事本已告一段落，沒想到巽卻因作賊心虛首先告發弟弟打母親為不孝之舉。呂巽身為大將軍長史，利用各種關係，最終坐實了呂安不孝的罪名。

¹⁵³賀昌群等，《魏晉思想》甲編五種，（臺北市：里仁書局，1984年1月20日），頁28-29。

¹⁵⁴子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。」見於【北宋】邢昺，《孝經注疏》卷六〈五刑章第十一〉（收入《四部備要·經部》41冊，台北市：中華書局印行），頁02。

¹⁵⁵《晉書》卷三〈帝紀第三·世祖武帝炎〉，頁57。

¹⁵⁶建安二十二年，曹操為廣納人才，曾下求才令：「……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，勿有所遺。」見《三國志·魏書》卷一〈武帝操傳〉，頁49-50。

¹⁵⁷魏末毋丘儉討伐司馬懿時，稱其罪名「為臣不忠，為子不孝」。見《三國志·魏書》卷二十八〈毋丘儉傳〉，頁763。

¹⁵⁸《晉書》卷六十四〈列傳第三十四·簡文三子傳〉，頁1740。

¹⁵⁹《三國志·魏書》卷四〈三少帝紀〉，頁144。

嵇康為了好友，投書與巽絕交。事情眼見一發不可收拾，事情又傳進了司馬昭耳裡，嵇康為呂安辯護不成，嵇康受呂安不孝罪名所牽連，和呂安一同被送上斷頭台。即便當時有三千太學生為嵇康聯名上書，也無可挽回司馬氏的決策。然而這三千太學生的此一舉動，反而惹惱了司馬氏，讓司馬氏更堅定要殺嵇康的決心，因為司馬氏意識到嵇康的存在，將成為他們政權統治的最大阻礙。

司馬氏剷除異己用盡各種手段，社會瀰漫在恐怖、多變之下，名士們紛紛自危，生命對他們來說早已不是自己能掌握的，便開始寄情玄言、終日酣醉來逃避現實的苦悶與害怕。若要談阮籍與當朝政治的關係，下條資料最能深切表達：

籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。¹⁶⁰

因此阮籍並非一開始就消極面對人生、飲酒放誕、反對禮教等行為，他仍是有所追求的：「本有濟世志」。但在魏晉之際，親眼目睹眾多的殺戮，身邊的名士、好友幾乎都被趕盡殺絕，才成了後半生不問世事，每天在酒池中度過的軀殼。

正始十年（西元 249 年）時，高平陵之變後，實權落入司馬氏手中，歷經一場屠殺，司馬懿一舉誅滅曹爽、何晏等人，連較靠攏曹魏的名士亦無倖免，前後共殺人計三千之多¹⁶¹。阮籍在此時政治態度隱晦不明，再加上曾經拒絕曹爽參軍一職，才能在此事幸免於難。而阮籍當時除了擁有極高的聲名，但畢竟仍只是毫無權力的知識份子，是無法抵抗司馬氏強大的政治壓力，便有了幾次的做官經歷：

及帝崩，復為景帝大司馬從事中郎。高貴鄉公即位，封關內侯，徙散騎常侍。¹⁶²

及文帝輔政，籍嘗從容言於帝曰：「籍平生曾游東平，樂其風土。」帝大悅，即拜東平相。籍乘驢到郡，壞府舍屏鄣，使內外相望，法令清簡，旬日而還。帝引為大將軍從事中郎。¹⁶³

籍聞步兵廚營人善釀，有貯酒三百斛，乃求為步兵校尉。¹⁶⁴

魏嘉平四年（西元 252 年），阮籍時四十三，高平陵之變已過三載。「及帝崩」的「帝」指的乃是司馬懿〔後進為晉宣帝〕，司馬懿卒後，司馬師（後進為晉景帝）襲爵位；文帝指的是司馬昭。在司馬氏政權日益擴增之下，阮籍陸續當了司

¹⁶⁰ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1360。

¹⁶¹ 高晨陽，《阮籍評傳》，頁 31。

¹⁶² 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1360。

¹⁶³ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1360。

¹⁶⁴ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1360。

馬氏的從事中郎、關內侯、散騎常侍。後來又以較任誕的行為去當了幾天的東平相，騎著驢子到郡，拆掉圍牆，讓裡外都可以看的到，法令清正簡約，不到十天就回京城。張火慶曾評論阮籍此一舉動乃：「意在把人類重新暴露在未加整治的自然中，隨順個體的自由發展，故要拆毀禮法的安定。」¹⁶⁵又聽聞步兵伙房的人善於釀酒，存酒眾多，便請求去做步兵校尉，後來被稱為阮步兵。此三條資料除卻第一條，二、三條可大約看出阮籍以「打岔」的姿態和司馬氏周旋，因為他根本無心於政治，都只是過過江水、做做樣子罷了。

上列的第一條資料，乃司馬師輔政之時。阮籍為官態度雖感覺不出積極性，但也看出較為保守且謹慎。大約這時期，司馬師誅夏侯玄、李豐、許允等，皆夷三族。而二、三條資料，顯而易見的是阮籍以較放達任誕、縱情縱性的方式當了東平相、步兵校尉，這些行為都默默的被司馬氏父子所默許，又是為何呢？原來司馬氏雖然掌握政權，仍必須與士人合作，才能足以說服人民，深得民心。羅宗強先生曾指出：

司馬氏殺何晏、夏侯玄、嵇康，而沒有殺阮籍，原因固甚複雜，但其最重要的一點，便在政治利益上。何晏、夏侯玄直接捲入政爭，非殺不可；嵇康持有一種與名教直接對抗、誓不兩立的態度，於當權者有礙，也非殺不可。而阮籍的行為雖有悖於名教，任誕不羈，但那只是停留在生活方式上，對政治上的是非無所議論，對當時的人物無所臧否，他對於政權實無害處。名聲甚大而於政權並無妨礙，殺了既於當政者無所裨益，且蒙殘害名士之惡名。¹⁶⁶

阮籍的「不拘禮教，然發言玄遠，口不臧否人物」¹⁶⁷正是使他能在亂世中保全性命的關鍵因素，而司馬氏對阮籍的放達不羈的任誕行為表現出寬容與程度上的允許。如阮籍母親死，而大啖酒肉之事，又如《世說新語》中〈簡傲二十四〉：

晉文王功德盛大，坐席嚴敬，擬於王者。唯阮籍在坐，箕踞嘯歌，酣放自若。¹⁶⁸

阮籍在司馬昭面前「箕踞嘯歌，酣放自若」的曠達行為，並沒有因此遭罪，即算是司馬氏一種於政治政策上的默許。在動盪不安的政治，與生命朝不保夕的情況下，阮籍心中對朝政雖然充滿失望、徬徨與不安，但依然不敢直言反對司馬氏，於是只能陷入矛盾與苦悶當中。因此，轉往反對禮教，乃是因為司馬氏在政治操作上常以「不孝」為罪名，加諸於名士身上，行迫害之實。魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉一文中便有對當時名士反對禮教之行為有較具體之描述：

¹⁶⁵張火慶，〈評論阮籍的生命情調〉，《鵝湖》第四期第一卷（1978年7月），頁34。

¹⁶⁶羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》（臺北市：文史哲出版社，1992年11月初版），頁156。

¹⁶⁷《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1361。

¹⁶⁸徐震堦，《世說新語校箋》〈簡傲二十四〉，01條，頁410。

魏、晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教，不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教，太相信禮教。因為魏、晉時所魏崇奉禮教，是用以自利，那崇奉也不過是偶然崇奉，如曹操殺孔融，司馬懿殺嵇康，都是因為他們和不孝有關，但實在曹操、司馬懿何嘗是著名的孝子，不過將這個名義，加罪于反對自己的人罷了。于是老實人以為如此利用，褻黷了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至于反對禮教。¹⁶⁹

這些名士毀壞司馬氏政權下的禮教，是因為這些禮教已經不再是他們心中的信仰。反之，就是他們是因為太在乎禮教、太相信禮教，才会有如此極端的抗拒行為。

縱上述所論，阮籍在官場上的周旋過程中，漸漸的改變自己的應對姿態。從最一開始以「一致性」的態度婉拒太尉蔣濟的徵辟，但卻因為蔣濟大怒「指責」的姿態而轉往「討好」，免強上任。後來經歷諸多政權移轉、目睹名士遭受迫害等等，他開始以各種「打岔」的行為逃離這糟糕的人事物中。既然嘴巴無法說出反對司馬氏，那麼就在行為上與生活方式上和禮教相之悖離，因為這不是真正的禮教，是司馬氏用以行迫害之實的藉口。打岔，指的是改變話題、逃離現場、逃避情境等。是阮籍在晚年最常見的一種應對姿態。

三、阮籍的飲酒與嘯

魏晉易代之際，司馬氏以極其殘酷的手段剷除異己。保節和保命之間成了衝突與矛盾，知識分子們內心充滿痛苦、憂懼、焦慮、憤怒、孤獨等等，激盪出悽愴、酸辛、哀楚種種心理狀態，是生活於現代的我們無法真真實實並完全理解的。為了對抗這種情緒，名士便開始尋求解決之道，排解、除憂以達超脫，而飲酒便成了最有效的方法與途徑。在躲避紊亂的時局過程中，阮籍也曾走訪隱士孫登，而有了一場以「嘯」的對答。嘯，在此一時代，成為一種非正規語言的形式來表達出任誕的行為。

（一）飲酒

魏晉之際政治變故頻繁，士人常常處於生命威脅之中，借酒佯瘋來躲避政治迫害成為了士人飲酒的主因。魏晉名士飲酒活動研究中，王瑤先生的〈文人與酒〉一文，旨在探究飲酒之風盛行於魏晉的深層因素，歸納起來，有下列三點：

¹⁶⁹魯迅等，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉《魏晉思想》乙編三種，頁14。

享樂，因人生苦短，藉此增加生命密度；超越，遠離現實，達到自然之「真」的境界；避禍，社會情勢所迫，消極飲酒以避禍。¹⁷⁰本節將以此三點為基礎，結合薩提爾心理學的行為姿態，以分析阮籍飲酒等事件的外在行為，結合內在狀態或觀點進行研究。

酒精的刺激之下，人的大腦會處於異常興奮狀態，伴隨大腦神經的麻痺，在行為上便會逐漸失去自我控制。這種飲酒下，所引發的暫時性行為失調，雖然經常表現與常規上行為不一致性，但仍能在有限度的空間裡，得到他人的寬容與諒解。為了讓讀者更理解酒醉的狀態，筆者以為《莊子》此一段關於醉者的論述最為洽當：

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也，乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故遯物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故莫之能傷也。¹⁷¹

神全則形神相親，超乎於生死之外，這般境界皆可從酒中獲得。莊子讚賞的並非醉者糟糕的形象，而是隱藏在這種形象之下的超脫境界。魏晉名士所追求的「形神相親」，是身體和精神同時處於一個虛無空間的境界，以超越現實世界，達到物我兩忘，愉悅的心境。

不管怎麼說，任何行為的背後都有因素，本小節欲討論阮籍飲酒的行為，係屬何種求生存姿態？而阮籍飲酒的觀點是什麼？任何人在做什麼事情之前，一定都有自己的觀點，例如寫一首詩作，也會有其觀點，那麼阮籍會飲酒，也同樣有自己秉持的觀點。

1. 阮籍飲酒的觀點和應對姿態

在上一章節提到司馬氏為何不殺阮籍，原因是阮籍的名聲甚大，在政權掌握上並不會造成負面影響，殺了既然無所裨益，那還不如與之合作，掌握政權才能名其實，得民心，也不用被冠上殘害名士的惡名。因此，司馬氏不殺阮籍，還邀請阮籍合作，他當然不能說不，但又以一種遊戲官場的態度周旋著。生存在這樣政治環境下的阮籍，心理之間的矛盾與衝突，只能飲酒麻痺自己、逃避政治。阮籍在飲酒事件中的記載，在《晉書》與《世說新語》中皆有相當豐富的描述：

文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。¹⁷²

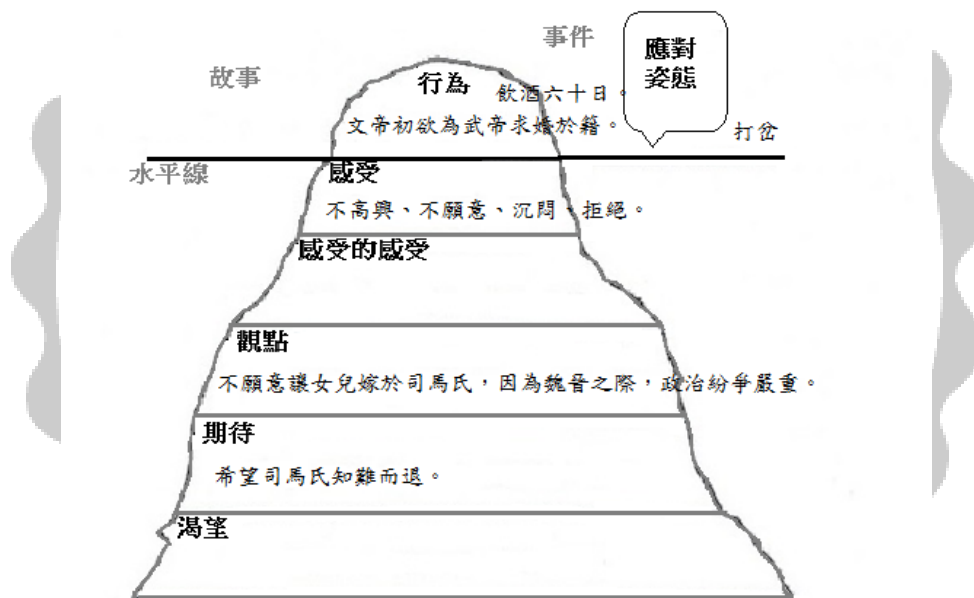
¹⁷⁰王瑤，〈文人與酒〉《中古文學史論》（北京市：北京大學出版社發行，1986年），頁158-163。

¹⁷¹郭慶藩輯，《莊子集釋》〈達生篇〉（臺北市：河洛圖書出版社，1974年3月 臺景印一版），頁636。

¹⁷²《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1360。

阮公鄰家婦，有美色，當壚酤酒。阮與王安豐常從婦飲酒，阮醉，便眠其婦側。夫始殊疑之，伺察，終無他意。¹⁷³

第一條資料中，阮籍以醉酒六十日拒絕與司馬氏聯姻的機會，阮籍不理會司馬氏的求婚，更甚至用飲酒來逃避，可以見得阮籍面對司馬氏是以「打岔」的姿態周旋其中。薩提爾女士對打岔曾言：「通常被混淆為有趣或笑謔……當然們打岔時，他們不斷地移動，是因為企圖在討論問題時，分散他人的注意力；他們一直改變想法，想同時做無數活動。」¹⁷⁴這六十日裡，阮籍不停地飲酒，無論真醉假醉，分散司馬氏的注意力，這的確確都是他以「打岔」來逃避求婚的手段。且，在這其中其實也可見阮籍為保護女兒的一片心意，他不願意讓女兒成為政治聯姻的一枚棋子。然而，這與他拒絕兒子要以他為放達榜樣具有異曲同工之意。



上圖冰山是筆者自阮籍的生命經驗，而架構出此一事件阮籍的內在冰山。從文字敘述上，並沒有任何感受的語詞，因此冰山的感受層次內「不高興、不願意、沉悶、拒絕」，係筆者站在阮籍角度上，臆測出來的幾種可能性。筆者認為，在那樣魏晉易代之際，阮籍自身難保，自然不願意讓女兒嫁於司馬氏，尤其在那一時代裡，阮籍看多了司馬氏的殺戮，他的這個不願意，是能夠理解的，也是冰山的觀點。從文字敘述上，筆者認為阮籍對這件事情是有一個「期待」的，他只希望女兒不要成為司馬氏政權操弄的一枚棋子。「渴望」呈現的不明顯，因此筆者也不枉加猜測，將其層次留白。

¹⁷³徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕二十三〉，08條，頁393。

¹⁷⁴維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁58。

在這一事件中，可以看得出鍾會扮演著黑面，像是一位「指責」者，隨時準備抓住阮籍的把柄，希望他的受罰、遭罪，慶幸的是他都以「酣醉」免責。阮籍會飲酒，同時還能做到任誕又能不遭罪。有美色的鄰家婦，能一同飲酒，醉了就直接躺在婦人身旁，但是婦人的丈夫在那觀察，最後卻一點兒也不生氣，因為發現阮籍對自己老婆沒有其他意思。這是很有趣的一個現象，令人聯想到阮籍與嫂子之間的相處，也是毫不避諱而說的那句：「禮豈為我輩設也」¹⁷⁵，再次否定了禮教、破壞了禮教。周翊雯曾指出：「他的身體雖不遵守禮的外在規範，但他的心理卻早已將外在的規範的『禮』內化於心，轉而成為發自內心的真情真意，更成為心中不可磨滅的一份執著。」¹⁷⁶我們也可以說，阮籍狂飲醉酒然後再破壞禮教的行為，是他內心處於矛盾之後，發展來對付司馬氏政權的一種手段。然而，阮籍這種行為，卻也造成日後名士學習的榜樣，可惜的是，並不是每個人都和阮籍一樣有這麼一段心路歷程，因此只學到表面上飲酒行為，卻無法體會出阮籍內心中那巨大的憂憤與矛盾：

王孝伯言：「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。」¹⁷⁷

東晉士人王恭（王孝伯）不擅讀書，但此一番話卻呈現了當時士人階層的普遍風貌。阮籍的酣飲，「痛飲酒」，久而久之卻成了名士們學習的模子。而「熟讀《離騷》」，《離騷》在《世說新語》中僅出現這一次，指的並不是《離騷》的內容，而須具備屈原那種特立獨行、放任不拘的浪漫氣質。總歸於此，從這些條件痛飲酒、放任不拘、浪漫等氣質，是後期成為名士的一套標準，已經和竹林七賢時期大有不同。後來的名士，也有真能懂阮籍的人，雖然大部分的人都只學得飲酒皮毛，但也有人窺見阮籍胸中的那一塊沉悶：

王孝伯問王大：「阮籍何如司馬相如？」王大曰：「阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。」¹⁷⁸

王大即王忱，王忱深熟阮籍之心，阮籍的縱酒行為，很大的程度上是其「苦悶的象徵」¹⁷⁹。阮籍飲酒，是為了澆熄胸中的那些憤懣與憂愁，而這也是阮籍詩文中「文多隱避，百代之下，難以情測」¹⁸⁰的原因，阮籍的飲酒與東晉士人王恭形容

¹⁷⁵徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕二十三〉，07條，頁393。

¹⁷⁶周翊雯，〈時空之下的身體展演——《世說新語》〉，收於《中國學術思想研究輯刊》三編第十三冊（臺北市：花木蘭出版社，2009年3月初版），頁66。

¹⁷⁷徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕二十三〉，53條，頁410。

¹⁷⁸徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕二十三〉，51條，頁409。

¹⁷⁹羅宗強先生以「苦悶的象徵」為標題論阮籍，認為：「他的一生，始終徘徊於高潔與世俗之間，依違於政局內外，在矛盾中度日，在苦悶中尋求解脫。」見於《玄學與魏晉士人心態》，頁137。

¹⁸⁰【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》卷二十三〈詩〉，頁487。

的飲酒有所不同，阮籍飲酒乃政治上的因素，在飲酒過程中是毫無樂趣可言的。李師崇建於《薩提爾的對話練習》中也曾為打岔解釋：「為了面對壓力，溝通時不表達自己，而是用不溝通來溝通。」¹⁸¹筆者以為，「阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。」係屬打岔姿態，因為他選擇不說出內心的「壘塊」，是採取不溝通、沉默的方式來逃避壓力情境。

2. 其他名士的飲酒觀點與姿態：

除了阮籍飲酒的行為之外，其他名士飲酒的行為也是魏晉時代常見的風景，因此筆者特歸整並列出幾個出現在《世說新語》中的飲酒行為，與阮籍的飲酒行為做出不同的對照。名士飲酒受到重視後，反而用詩意的、玄學的、暢快的文字來描述飲酒情境，有誇張，也有放誕等不同風格。

(1) 享樂類型

張季鷹縱任不拘，時人號為「江東步兵」。或謂之曰：「卿乃可縱適一時，獨不為身後名邪？」答曰：「使我有身後名，不如即時一杯酒！」¹⁸²

畢茂世云：「一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生。」¹⁸³

《世說新語》中描述士人飲酒樣貌豐富的形象，許多都是以及時行樂為目的，因為不知道死亡何時會突然來敲門，從原來對生命長度的追求，轉而演變成對生命密度的探尋。王瑤在〈文人與酒〉中便曾提及：「飲酒是為了增加生命的密度，是為了享樂。」¹⁸⁴較像是在說這類型的士子，而不是阮籍這一類有「胸中壘塊」的人。不可否認的是，同樣都是以飲酒方式逃避本該面對的問題，無論是政治、生命等，都是一種「打岔」的應對姿態，而在冰山理論中，他們各自所持的「觀點」就大有不同了：阮籍的飲酒觀點是澆除心中的憤懣、逃避司馬氏的壓迫；而其他士人的飲酒觀點則偏向對生命強烈的留戀與對死亡會突然降臨的恐懼。

(2) 飲酒時狂放類型

劉伶病酒，渴甚，從婦求酒。婦捐酒毀器，涕泣諫曰：「君飲太過，非攝

¹⁸¹李崇建，《薩提爾的對話練習》，頁 49。

¹⁸²徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，20 條，頁 397。

¹⁸³徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，21 條，頁 397。

¹⁸⁴王瑤，〈文人與酒〉，收錄於《中古文學史論》，頁 158。

生之道，必宜斷之！」伶曰：「甚善。我不能自禁，唯當祝鬼神自誓斷之耳。便可具酒肉。」婦曰：「敬聞命。」供酒肉於神前，請伶祝誓。伶跪而祝曰：「天生劉伶，以酒為名，一飲一斛，五斗解醒。婦人之言，慎不可聽！」便引酒進肉，隗然已醉矣。¹⁸⁵

諸阮皆能飲酒，仲容至宗人間共集，不復用常杯斟酌，以大甕盛酒，圍坐相向大酌。時有羣豬來飲，直接去上，便共飲之。¹⁸⁶

劉伶可是嗜酒聞名的，為了喝酒，可說是無所不用其極。妻子不願讓劉伶繼續喝酒，劉伶便騙她要戒酒，需要對神發誓，準備酒肉，舉行戒酒儀式。沒想到妻子將酒肉備好了，酒、肉都被劉伶吃光了，「天生劉伶，以酒為名」成了後世的聲名。而阮氏家族也同樣受到阮籍飲酒的影響，阮咸甚至與族人一同喝酒，還是用大甕來盛裝，引來群豬共飲的狂放畫面。以狂放的模樣來喝酒，便可見這些人物並不在意當時自我、他人和情境，是屬於打岔型態的，薩提爾女士言：「社會將打岔的人標定為自發而興致勃勃的。他們的存在往往令人覺得愉快，因為他們可以打破任何絕望的心境。」¹⁸⁷也許是看盡社會問題，在魏晉紛亂的時代下，有部分的人開始飲酒狂放，在絕望的夾縫中求得舒服的生存姿態。例子中的劉伶、諸阮都是自發性的開啟了飲酒行為，而他們的行為在旁人眼中卻是有趣、誇張的，他們似乎是喝酒的小丑，帶給別人視覺上的愉快，越是狂放，就越引人注目，才能讓別人注意到自己。

反觀阮籍在打岔時的情境，大部分是面對司馬氏給予壓力的時候，例如司馬氏求婚於阮籍，阮籍是拒絕的，這拒絕的決定姿態是「超理智」，隨即阮籍便以飲酒大醉六十日來逃避，這樣飲酒大醉逃避的方法即為「打岔」，用以表示：「我不願意」；或是阮籍在母喪期間卻飲酒之行為，係因不滿司馬氏政權之下的禮教，故而飲酒來毀壞這偽禮教。阮籍狂放的飲酒，背後有著不明顯的政治意圖，相較於本小節中的劉伶、諸阮，他們各自所持的「觀點」就大不相同了。

（3）飲酒後狂放類型

劉伶恒縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見譏之，伶曰：「我以天地為棟宇，屋室為禪衣，諸君何為入我禪中！」¹⁸⁸

王處仲每酒後，輒詠「老驥伏櫪，志在千里。烈士暮年，壯心不已」。以

¹⁸⁵徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第四〉，03條，頁391。

¹⁸⁶徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第四〉，12條，頁394。

¹⁸⁷維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁59。

¹⁸⁸徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第四〉，06條，頁392。

如意打唾壺，壺口盡缺。¹⁸⁹

劉尹、王長史同坐，長史酒酣起舞。劉尹曰：「阿奴今日不復減向子期。」

¹⁹⁰

張麟酒後，挽歌甚悽苦，桓車騎曰：「卿非田橫門人，何乃頓爾至致？」¹⁹¹

醉酒之後，身體會處於麻醉狀態，意識形態與身體行為不能維持在同一平面上，於是會因此而作出有違常理的行為。第一則，劉伶因醉酒，而更是狂放與豪邁，裸身在家被人譏笑，但他卻反譏笑別人闖入他的褲子裡，認為這天地便是自己的家，而這棟屋子便是他的褲子。在劉伶的這段話裡，充滿著老莊思想天人合一的概念。

第二則，王敦酒後則是慷慨放詠，口中吟詠的是曹操《龜雖壽》中的一段。年老的千里馬雖然只能躺在馬棚里，但牠的雄心壯志仍然是能夠馳騁千里；有遠大抱負的人即便到了晚年，奮發思進的雄心也不會因此止息。王敦用如意把唾壺打了一個缺口，這個「打」的動作，也正敲中了王敦自己醉酒後豪爽的心。

第三則，王濛酒酣之後，還能翩翩起舞。在本小節開頭論及莊子〈達生篇〉中對醉者的論述，可說此時的王濛達到了形神相親的境界。王妙純女士的〈從《世說新語》看名士飲酒之風貌〉一文中曾如此說：「被欣賞者因酒的發酵作用下，將人的外在身體之『形』與內在心靈之『神』縮短到零距離，達到身心交融、形神相親之境。而欣賞者也能見其真章，給予最內行的評價，雙方共同完成了宇宙完美的一刻。」¹⁹²

第四則，挽歌可說是魏晉時期一種新崛起的音樂風格¹⁹³，此則桓沖引用了田橫門人的典故，好奇的問起張麟怎唱出這麼悽苦歌聲，可見張麟認為醉酒已無法麻痺心靈，才在酒後以挽歌的方式來抒發情緒。

若以冰山理論來對應這些腳色（附件三），他們共同具備的「外在行為」都是飲酒，而這樣的「應對模式」即打岔姿態，為了逃避某件事情而飲酒，或為了自己的感受而飲酒等。而「感受」這一塊在文字中就難以再去核對了，但稍微推敲字面上的意思，或多或少我們可以了解人物的情緒，但表面的情緒會騙人，真

¹⁸⁹徐震堦，《世說新語校箋》〈豪爽第十三〉，04條，頁326。

¹⁹⁰徐震堦，《世說新語校箋》〈品藻第九〉，44條，頁287。

¹⁹¹徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第四〉，45條，頁407。

¹⁹²王妙純，〈從《世說新語》看名士飲酒之風貌〉，《屏東教育大學學報》人文社會類第三十七期，2011年9月，頁102。

¹⁹³「魏晉時代的『情』的抒發由於總與人生——生死——存在的意向、探詢、疑惑相交織，從而達到哲理的高層。……一切情感都閃灼著智慧的光輝，有限的人生感傷總富有無垠宇宙的涵義。它變成了一種本體的感受，即本體不只是在思辨中，而且還在審美中，為他們所直接感受著、嗟嘆著、詠味著」從李先生的觀點中，筆者認為挽歌於魏晉時代興盛，係因士人們朝不保夕的生命態度，迫使他們看開死亡這件事，當他們接納了這樣的政治環境之後，也自然而然接納挽歌成爲一種表現自我與感傷裡的審美姿態。見李澤厚，《華夏美學》（台北：三民書局，1996年），頁144-146。

正的感受是要和本人核對後才能討論的，已知「核對」這是無法完成的任務，在這些事件裡，我們可以用猜測的方式列舉出角色在事件裡可能會有的幾個感受，雖不完全是這樣的感受，但冰山圖層能呈現的更完整。上述例子裡，每個人物飲酒都有自己行為上的「觀點」，或為老庄思想，或為壯志為國，當中也有不明顯的觀點，當然「期待」、「渴望」也可見一二。

以本論文討論的主人阮籍而言，阮籍喝酒的姿態多為「打岔」，但是他在選擇飲酒逃避的這一行為之前，筆者認為他是持著一份「超理智」在思考的，最終他也許為了保全生命，為了顧及家人，選擇了飲酒「打岔」方式來逃避危機。筆者認為阮籍是一位非常具表演天賦的文人，以司馬氏求婚於阮籍的事件來看，阮籍是「有意識」性的飲酒大醉。薩提爾女士大弟子瑪莉亞·葛茉莉女士認同四種姿態也是有具備高自我價值的，只要案主本身是有「意識性」的去表現他的姿態，那麼他所選擇的姿態就有價值可言。以阮籍此一「打岔」來說，打岔所擁有的內在資源有「幽默、自發性、創造力、好玩、有彈性」(見附件三)，打岔的人就像表演者，不停的扭動身體，想藉由這樣的方式去轉移他人問題，或逃避情境。對於阮籍而言，打岔可以保生命安全，便是他所認為的價值；打岔可以讓女兒不避捲入政治婚姻，也同具有價值。

3. 〈勸進文〉寫作動機之觀點與姿態分析

〈勸進文〉是歷來評價阮籍褒貶不一的癥結所在。大略分為兩派，一方認為阮籍為司馬昭歌功頌德，和他以往不拘禮教、放誕疾俗的形象不一致；另一方則認為此文是阮籍不得已而為之的違心之作，文辭雅正，善用典故，暗含深意，仍不失其一貫人格。筆者以薩提爾心理學，在有限的紙本記載內容中，分析阮籍撰此文時的觀點與行為姿態。在前面的敘述裡，或多或少已了解阮籍的立場與觀點後，接著來看看阮籍如何用在沉醉之中寫出〈勸進文〉：

遺落世事，雖去佐職，恒游府內，朝宴必與焉。會帝讓九錫，公卿將勸進，使籍為其辭。籍沈醉忘作，臨詣府，使取之，見籍方據案醉眠。使者以告，籍便書案，使寫之，無所改竄。辭甚清壯，為時所重。¹⁹⁴

又《世說新語》：

魏朝封晉文王為公，備禮九錫，文王固讓不受。公卿將校當詣府敦喻。司空鄭沖馳遣信就阮籍求文。籍時在袁孝尼家，宿醉扶起，書札為之，無所點定，乃寫付使。時人以為神筆。¹⁹⁵

¹⁹⁴ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1360-1361。

¹⁹⁵ 徐震堦，《世說新語校箋》〈文學第四〉，67 條，頁 135。

此兩筆資料描述的是同一件事情，魏帝欲封司馬昭為晉文公，還備禮九錫。九錫乃是天子給臣子九種最高的賞賜、禮遇。但「司馬昭之心，路人皆知」¹⁹⁶，司馬昭故意不接受這份禮遇，筆者認為司馬昭政權在握，曹魏早已是囊中之物，亡魏成晉之勢已成，加不加九錫早已不是他所在意之事。而他在意的是後人對他的評論好壞，因此「固讓不受」，而較為親近司馬氏的公卿多少也許知道，或不知道司馬昭的心思，但為討好司馬昭與顧及司馬昭的面子，紛紛勸司馬昭接受這份恩寵。而當時名士裡聲望最大的阮籍，若他能為司馬昭寫〈勸進文〉那便能提升自己的地位、鞏固日後政權轉移後的正當性、合理性……。就以合理面來說，一個人在真的醉酒的狀態下，能否寫出一篇文章已經是一大問題。但是此兩則事件中卻都說此篇〈勸進文〉是「辭甚清壯，為時所重」、「無所點定，乃寫付使」、「時人以為神筆」，這是一點很值得討論的事，文章一完成，一點兒錯字、贅字都沒有，而且還堪稱神筆之作。公卿們要阮籍寫〈勸進文〉，事實上已經不是單純因為阮籍的文采，而是帶著一種要阮籍在政治上表態的逼迫。公卿們在「沈醉忘作」第一次取文失敗後，阮籍又去喝酒了，最終是在醉眠的狀態下於桌上完成此文。阮籍在醉態還能寫作出這樣幾近完美的文章，這是阮籍不得已之下的為之，反面來說，正是看見他對這件事有多麼的不願意與輕蔑。

這部分和前面所談的「形神相親」有非常大的不同，可見，阮籍寫作〈勸進文〉時的沉醉狀態是值得討論的。他是真的沉醉了嗎？還是假醉？假若以一個人不可能在沉醉的狀態下寫出一篇完整的文章，那麼筆者推斷阮籍假醉的成分居多。此處可見阮籍是有「意識性」的「超理智兼打岔」，一個人同時所擁有姿態可能會有兩種，筆者認為超理智係因阮籍欲顧慮當時的情境而撰文，超理智的內在資源是「有知識、注意細節、解決問題」，從這文章的用字遣詞上，阮籍是非常具知識與文字技巧；另「打岔」是為了表演，他以沉醉的模樣撰文，雖富有創造力，但也恰恰反映出他寫〈勸進文〉時扭曲自己的身體，或另一說他是不太樂意寫的，這部分可以見附件（一）的打岔圖，打岔姿態是一種以極其怪異或變化多樣的動作在面對問題。

阮籍在飲酒這一塊，的確開啟了魏晉士人的飲酒之風，吳功正在《六朝美學史》中便曾言：

從阮籍始，形成了魏晉名士、中國名士的一種獨特的背反性的荒誕方式：為了保全生命而不惜殘害生命。佯狂避害，醉酒避世，最不清醒的迷狂方式掩蓋著最清醒的意識。¹⁹⁷

「最不清醒的迷狂方式掩蓋著最清醒的意識」筆者認為這句話，最能表現出阮籍為司馬昭寫〈勸進文〉的心理意識了。阮籍在飲酒中得不到緩解的快樂、也無法

¹⁹⁶《三國志》卷四〈魏書·高貴鄉公曹髦傳〉引《漢晉春秋》，頁144。

¹⁹⁷吳功正，《六朝美學史》（南京市：江蘇美術出版社，1994年），頁146。

達到真正的避世，身為一位知識分子在政治牢籠中被禁錮，昧著良心為奪權竄謀者寫文，心理面對龐大的壓力，那是今人都無法體會的。

人生最大的痛苦，莫過於表裡不如一，內在與外在的「不一致」，衝突感會隨著時間、事件逐漸拉大。無法為自己表態的阮籍，只能借酒裝瘋，除了可以以醉酒而任意破壞禮法，躲避降罪之外，還能「暫時性」麻痺眼前的不堪。在薩提爾應對姿態看魏晉士人們的「飲酒」，筆者規整後，認為阮籍飲酒一行為多屬「打岔」的姿態。打岔，逃避現場、規避責任等屬之。如若阮籍尚生活於現今，才能以對話方式進行冰山理論的整體理解，但這已然是不可能行為之事。所以筆者僅能從事件紀錄中，去臆測阮籍飲酒一「行為」中的內在冰山：「應對姿態」、「感受」、「觀點」、「期待」、「渴望」、「自我」經驗的六種層次，總而言之，飲酒此一行為，在阮籍身上，可謂發揮的淋漓盡致，卻也看見了阮籍那極為矛盾、苦悶的心理。

（二）嘯

《晉書》中載阮籍：「嗜酒能嘯」¹⁹⁸，阮籍在音樂的造詣上，繼承了父親阮瑀，而除了彈琴之外，他與「嘯」也有一段淵源。孫廣對阮籍之「長嘯」亦有云：

阮氏逸韻者，正阮籍所作。¹⁹⁹

阮籍與父親阮瑀，都有「嘯」這麼一個行為，而且於當時還是一種具有音樂性的逸韻。本小節便是討論阮籍的興趣之一：「嘯」。

《世說新語·識鑒》中曾載桓溫問屬下孟嘉對音樂的評鑑：「聽伎，絲不如竹，竹不如肉，何也？」孟嘉回答：「漸近自然。」²⁰⁰「絲」「竹」借代為有形能發聲的各種絲竹樂器，而「肉」借代為人聲。孟嘉認為絲竹等樂器都比不上人自然而然發出來的聲音，魏晉時代強調盡去人為上的雕飾，以追求自然為風格，所以才能「漸近自然」。另，桓伊喜好音樂，善吹笛，每當聽見清歌時，都會情不自禁的喚：「奈何！」謝安於當時也喜愛音樂，看見桓伊如此，便說：「子野可謂一往有深情。」²⁰¹清唱的歌聲，不假於絲竹，直出胸臆，是人的情感世界最自然的表達方式，上述兩例便是如此。像這樣以自己本身當下的心情，直接抒發出來的聲律，便成為一種能照顧到自我、情境、他人的行為，外在與內在有了連結，呈現出一種平靜的感受，是一致性的姿態。在魏晉時代裡，「嘯」就是一種這樣

¹⁹⁸ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 354。

¹⁹⁹ 【北宋】李昉，《太平御覽》卷第三百九十二〈人事部三十三·嘯〉，頁 1842。

²⁰⁰ 徐震堦，《世說新語校箋》〈識鑒第七〉，16 條之註解，頁 221。

²⁰¹ 徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，42 條，頁 406。

的聲樂。《說文解字》云：「嘯，吹聲也。从口，肅聲。」²⁰²嘯非大吼與大叫，而是類似今日所謂的吹口哨，具有一種抒懷的作用。唐·孫廣《嘯旨》其〈序〉：

夫氣激於喉而濁，謂之言；激於舌而清，謂之嘯。言之濁，可以通人事，達性情。嘯之清，可以感鬼神，致不死。蓋出其言善，千里應之；出其嘯善，萬靈受職。斯古之學道者哉。君授王母，母授南極真人，南極真人授廣成子，廣成子授風后，風后授務光，務光授堯，堯授舜，舜演之為琴與禹。自后迺廢，續有晉太行山僊君孫公獲之，迺得道而去，無所授焉。阮嗣宗所得少分，其后湮滅，不復聞矣。²⁰³

根據孫廣的記載，表明出嘯與神仙道教有著密切關係，嘯本為一種修練神仙的道術，「可以滅鬼神，致不死」。孫廣對能嘯者寫出了順序推演，從遠古的太上老君、南極真人、廣成子等神仙，傳至黃帝的宰相風后，再傳夏朝的務光，務光傳給舜，舜傳禹等聖賢君王或隱士，一直到了阮籍而後繼無人。「其後不復聞矣」，本為神仙修煉術的嘯不再完整被呈現，但卻在阮籍身上，儼然成為一種表達自我的音樂技藝。

嘯可抑可揚，有清有濁、變化跌宕，在魏晉之時成為抒情的工具，晉·成公綏〈嘯賦〉中對於嘯的樣貌有很充分的描述：

發妙聲於丹唇，激哀音於皓齒，響抑揚而潛轉，氣衝鬱而燥起，協黃宮於清角，雜商羽於流徵，飄浮雲於泰清，集長風于萬里。曲既終而響絕，遺餘玩而未已，良自然之至音，非絲竹之所擬。是故聲不假器，用不借物。近取諸身，役心御氣。動唇有曲，發口成音。觸類感物，因歌隨吟。大而不洩，細而不沈，清激切於竽笙，優潤和於琴瑟，玄妙足以通神悟靈，精微足以窮幽測深，收《激楚》之哀荒，節北里之奢淫，濟洪災於炎旱，反亢陽於重陰。²⁰⁴

嘯還有五音分別，儼然成為一種新的音樂形式。成公綏將嘯視為自然的至音，曲終而聲音消失，餘音卻能在耳邊餘興未盡，實在是「自然之至音」，是一般的絲竹樂器也都比不上的。嘯無須樂器，從嘴巴的構造上即可運用，用心意來控制氣息。動嘴唇傾瀉曲調，一張口形成了音樂，隨事物觸動心懷，順著歌聲而隨意吟唱。〈嘯賦〉一文雖在文字上的修辭較為誇大，但卻能反映出魏晉名士當時對嘯的熱衷程度。李修建先生在《風尚——魏晉名士的生活美學》提及嘯之奇妙，將成公綏〈嘯賦〉要旨歸結為五點：

²⁰²【東漢】許慎撰；【清】段玉裁注，《說文解字注》（臺北市：藝文印書館，1994年12月），頁58。

²⁰³不著撰者；【唐】孫廣，《嘯旨·并序》（收錄於《叢書集成》368冊，台北市：商務印書館印行，出版年不詳），頁01。

²⁰⁴《晉書》卷九十二〈列傳第六十二·文苑·成公綏〉，頁2374。

其一，它表徵著一種出世之情懷，希高慕古，遺落世事。……其二，嘯出自本身，……觸類感物，因歌隨吟，發口成音，最是自然。……其三，應感而發，進行即興創作，最是任意。其四，嘯可以擬諸八音，……極富音樂性，最是動聽。其五，嘯所達至的效果……最是奇妙。²⁰⁵

因其大量引用〈嘯賦〉原文，故不再徵引出來。但仍可見李修建先生歸結出嘯能表情懷，乃出於自然、任意性質的，呈現出動聽，給人奇妙的感受。

1. 吟嘯，又稱嘯詠

嘯依其發聲可分三種。其一，吟嘯，「指且吟且嘯，即在發嘯之時，間以吟詩，以增加聲韻的清雅和意境的美麗。」²⁰⁶這種吟嘯又可稱為「嘯詠」，名士們也經常以吟嘯來顯示自我價值，或風流或瀟灑。謝安與孫興公諸人泛海遊戲，吟嘯不言。

謝太傅盤桓東山時，與孫興公諸人汎海戲。風起浪涌，孫、王諸人色並遽，便唱使還。太傅神情方王，吟嘯不言。舟人以公貌閑意說，猶去不止。既風轉急，浪猛，諸人皆誼動不坐。公徐云：「如此將無歸？」眾人即承響而回。於是審其量，足以鎮安朝野。²⁰⁷

謝安隱居東山的時候，曾和孫綽、王羲之等人一同坐船出去玩。頓時風起浪湧，孫綽、王羲之等人惶恐，開始高喊要回程了。只有謝安心情正好，開始吟嘯了起來，一句話也沒說。其他人見狀，只好繼續前行。而又再次轉急風，猛浪，眾人終於坐不住了。謝安才慢慢地說：「或許該回去了」，大夥兒便應聲而回。「吟嘯」使謝安呈現出不慌不急、氣定神閒的模樣，筆者認為這是他以「打岔」的姿態去回應眾人的緊張感，所謂打岔，是具有幽默感與分散他人注意力的功能，謝安似乎是「有意識」的吟嘯，筆者認為也算是一種故意的表演，目的是為了讓眾人感受到他在那樣的情境之下，還能處之泰然的一面。其他仍有許多吟嘯、嘯詠的例子，下列皆出自《世說新語》：

桓玄嘗登江陵城南樓云：「我今欲為王孝伯作詠。」因吟嘯良久，隨而下筆，一坐之間，詠以之成。²⁰⁸

²⁰⁵李修建，《風尚——魏晉名士的生活美學》（北京市：人民出版社，2010年8月），241頁。

²⁰⁶范子燁，《中古文人生活研究》（濟南市：山東教育出版社，2004年1月第二次印刷），頁462。

²⁰⁷徐震堦，《世說新語校箋》〈雅量第六〉，28條，頁206。

²⁰⁸徐震堦，《世說新語校箋》〈文學第四〉，102條，頁149。

周僕射雍容好儀形。詣王公，初下車，隱數人，王公含笑看之。既坐，傲然嘯詠。王公曰：「卿欲希嵇、阮邪？」答曰：「何敢近舍明公，遠希嵇、阮！」²⁰⁹

桓宣武作徐州，時謝奕為晉陵，先粗經虛懷，而乃無異常。及桓遷荊州，將西之間，意氣甚篤，奕弗之疑。唯謝虎子婦王悟其旨，每曰：「桓荊州用意殊異，必與晉陵俱西矣。」俄而引奕為司馬。奕既上，猶推布衣交。在溫坐，岸幘嘯詠，無異常日。²¹⁰

謝萬北征，常以嘯詠自高，未嘗撫慰眾士。²¹¹

王子猷嘗暫寄人空宅住，便令種竹。或問：「暫住何煩爾？」王嘯詠良久，直指竹曰：「何可一日無此君？」²¹²

「嘯詠」是口哨藝術與詩歌藝術的融合，儘管現在也無法欣賞真正的音律，但它存在的空間背景與優雅是可以從文字中感受到的。從上述舉例出的嘯詠，皆出自於《世說新語》，筆者因其內容認為「嘯詠」一行為姿態是屬於「**超理智兼打岔**」，故事裡的主人翁，都喜歡先用超理智的方式與人溝通，但最後又改以吟嘯，好像故作姿態，不在乎這個情境、自我、他人。例如第一條，桓玄本來是來為王孝伯作哀祭文，主觀上認為這應該是非常正式且須屏氣凝神的一件事，但卻在寫作前「吟嘯」，以「**打岔**」的方式分散大家注意與展現自己的幽默。又如第四條，謝萬自命清高，這本身就屬於一種超理智，而又以「嘯詠」打岔，刻意讓大家知道他沉浸在他自己的情境當中，而他人的感覺如何並不重要。再如第五條例子，王子猷愛竹，暫時寄居一間空宅幾天時間他也堅持要種竹，這是屬於「**超理智**」，只在乎現場情境上，他認為竹子象徵高潔，他就是喜歡住的地方有竹子。而當有人問他為何要如此麻煩？他卻轉以「**打岔**」的嘯詠了好一會兒，並說「怎可一日沒有竹子？」卻不是直接回應他人的問題：「只是暫住，為什麼要如此麻煩」，不在問題上的回答，也算是一種打岔。

魏晉名士的行為「嘯」其實又與道教有所關聯，除了上述曾提及孫廣的《嘯旨》的〈序〉之外，在李豐楙先生的〈嘯的傳說及其對文學的影響—以「嘯旨」為中心的綜合考察〉也曾提到：

魏晉名士與嘯具有淵源，多可從道教嘯法加以解釋，一般均指視為名士風流的行徑而已，……大抵而言，道教嘯法本來就是別於語言的一種表達方

²⁰⁹徐震堦，《世說新語校箋》〈言語第二〉，40條，頁56。

²¹⁰徐震堦，《世說新語校箋》〈簡傲第二十四〉，08條，頁413-414。

²¹¹徐震堦，《世說新語校箋》〈簡傲第二十四〉，14條，頁415。

²¹²徐震堦，《世說新語校箋》〈簡傲第二十三〉，46條，頁408。

式，魏晉論辯主題之一，正反兩方面辯難，即集矢於語言表達能力的問題，不過最少承認「言」有其示意作用；但道教的有聲而無字的嘯法，本具符咒秘字的功能，至奉道文士的口中，卻成為一種否定「言」的不言形式，基本上這種不言的「嘯」比辯論「言」不能盡意更有徹底的否定傾向。因此世說新語將嘯視為傲態，列於任誕、簡傲之篇，視為一種非循正規語言形式的表達方法。²¹³

上述引文中的李豐楙先生對「嘯」的研究與觀點，並不只侷限於吟嘯而言，與長嘯、嘯哥亦有關係。在魏晉之際，社會政治上的險惡，士人一個個成為政權轉移下的犧牲品。只能內心懷著憂懼、憤懣，口不敢言，因而選擇了以「嘯」的方式作為抒發情感與內心憂傷的一種方式。

2. 長嘯

其二，長嘯，「指蹙口長聲發嘯」、「聲音宏放，有石破天驚的氣勢。而其主要功能在於宣洩激盪的情思。」²¹⁴多發於登高時空的場景裡，狂士向栩，喜長嘯：

《英雄記》曰：「向栩為性卓詭不凡，好讀《老子》，狀如學道。又復似狂，居嘗北坐，被髮，喜長嘯。」²¹⁵

諸葛亮隱居南陽隆中時，也曾長嘯：

每晨夜從容，常抱膝長嘯。²¹⁶

諸葛亮的長嘯，並不是發自內心中的愉悅。隱居於隆中，並不意味著他便是淡泊名利，相反的來看，是一種長時間求取功名卻懷才不遇的心理發洩，其實那是一層又一層用田園生活包裹來的悲傷感。

3. 嘯歌，又作歌嘯

²¹³李豐楙，〈嘯的傳說及其對文學的影響—以「嘯旨」為中心的綜合考察〉，《中國古典小說研究專集·第五卷》（臺北市：聯經出版社，1982年），頁21-67。

²¹⁴范子燁，《中古文人生活研究》，頁461-462。

²¹⁵【北宋】李昉，《太平御覽》卷第三百九十二〈人事部三十三·嘯〉，頁1841。

²¹⁶《三國志》卷三十五〈蜀書·諸葛亮傳第五〉，裴松之註引《魏略》，頁911。

其三，嘯歌，「即以嘯聲模擬歌的曲調」²¹⁷，又作歌嘯。《世說新語·簡傲》中載阮籍：「晉文王功德盛大，坐席嚴敬，擬於王者。唯阮籍在坐，箕踞嘯歌，酣放自若。」²¹⁸阮籍面對當時政治中，也曾用「嘯歌」來打岔一場歌頌晉文王的宴會，表達出酣放自我的一面，可以視為逃避執政者的注意，也可以視為壓抑自我感受的行為。

而嘯發生在魏晉，這個具個人獨特風格的時代，名士謝鯤的身上倒能見到幽默的長嘯事跡，《世說新語·賞譽》：

鯤通簡有識，不脩威儀，好跡逸而心整，形濁而言清。居身若穢，動不累高。隣家有女，嘗往挑之，女方織，以梭投折其兩齒。既歸，傲然長嘯，曰：「猶不廢我嘯歌。」²¹⁹

謝鯤調戲鄰家婦女，被紡織的梭丟到，牙齒即使折斷了，依然能不以為意的長嘯，「猶不廢我嘯歌」，顯現出任達性情的一面。這部分的應對姿態，倒是讓謝鯤呈現出「打岔」的姿態。由於調戲不成，反倒被投梭折齒，其實這是令人感到不好意思的場面，謝鯤或用「長嘯」，或用「嘯歌」的行為來「改變」這一情境，轉移了自己、他人的注意力，筆者認為「打岔」的姿態大抵上都能對應魏晉時代常見的任誕行為。謝鯤調戲鄰家婦女應對姿態上筆者認為屬「打岔」的姿態，目的是在引起他人的注意，也可能是為了逃避某一個讓他感到壓力的情境，就像上述所引諸葛亮的長嘯亦是因懷才不遇的壓力宣洩。

劉道真也善歌嘯，在〈任誕〉中載：「劉道真少時，常漁草澤，善歌嘯，聞者莫不流連。」²²⁰歌嘯，也具有感染力，能使聽者流連忘返。

綜觀而論，無論是吟嘯、長嘯、嘯歌，「嘯」的確在魏晉之時成為一種狂傲的姿態，而且在《世說新語》中多列於〈任誕〉、〈簡傲〉兩篇目當中。現在筆者欲更深了解阮籍之「嘯」，便繼續從《世說新語》當中見，如〈棲逸〉：

阮步兵嘯聞數百步。蘇門山中，忽有真人，樵伐者咸共傳說。阮籍往觀，見其人擁膝巖側。籍登嶺就之，箕踞相對。籍商略終古，上陳黃、農玄寂之道，下考三代盛德之美以問之，屹然不應。復敘有為之教，棲神導氣之術以觀之，彼猶如前，凝矚不轉。籍因對之長嘯。良久，乃笑曰：「可更作。」籍復嘯。意盡，退還半嶺許，聞上哂然有聲，如數部鼓吹，林谷傳響。顧看，迺向人嘯也。²²¹

阮籍本身的嘯能在數百步以內能被聽見，這算是一個很不錯的紀錄了。然而在某

²¹⁷ 范子燁，《中古文人的生活研究》，頁 463。

²¹⁸ 徐震堦，《世說新語校箋》〈簡傲二十四〉，01 條，頁 410。

²¹⁹ 徐震堦，《世說新語校箋》〈賞譽第八〉，97 條之註引，頁 259。

²²⁰ 徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，17 條，頁 396。

²²¹ 徐震堦，《世說新語校箋》〈棲逸第十八〉，01 條，頁 355。

次際會之下，遇見蘇門真人，阮籍見到真人開心的與他討論，一會兒「上陳」、「下考」又「復敘」那些經典或理想，但是蘇門真人始終未有應答。真人一直以平靜的樣子看著某處，阮籍此時對真人發出一長嘯。許久後，沒想到真人有回應了，還讓阮籍再做一次長嘯。阮籍照做後，也許覺得內心的意思已經讓真人知道了，便往回家的路上去了，到了半山左右，聽見一聲長嘯，而且像好幾個樂器一同演奏似的，整片林谷都在響著嘯聲。發現原來是蘇門真人給阮籍方才長嘯的回應。李修建先生對於「長嘯」有更深一層的見地：

登高宜長嘯，此時身體挺立，舉目四望，視界大開，天地自然生命之感嘆，胸中激盪不平之情思，盡可通過清邁悠遠的長嘯暢快淋漓地傾洩出來。因此，它最能打動人心，具有強烈的感染力。²²²

從長嘯一行為來看，可以將內心不平之氣抒發出來，有別於輕鬆愉快的吟嘯。向栩、阮籍的長嘯空間場地都屬登高類型的。在阮籍登高長嘯的記載當中，再次說明了語言的另一種表現方式，且阮籍與蘇門真人之間以「嘯」來對答的形式，存在著一種得意忘言的美感。在此條目中，有一條引自《魏氏春秋》曰：

阮籍常率意獨駕，不由逕路，車跡所窮，輒慟哭而反。嘗遊蘇門山，有隱者，莫知姓名，有竹實數斛、杵白而已。籍聞而從之。談太古無為之道，論五帝、三王之義，蘇門先生翛然曾不眴之。籍乃嘒然長嘯，韻響寥亮。蘇門先生乃迫爾而笑。籍既降，先生喟然高嘯，有如鳳音。籍素知音，乃假蘇門先生之論以寄所懷。其歌曰：「日沒不周西，月出丹淵中。陽精晦不見，陰光代為雄。亭亭在須臾，厭厭將復隆。富貴俛仰間，貧賤何必終！」²²³

阮籍駕車，不走人會走的一般路線，車到了窮途末路時，大哭而回。這種狀態更是隱射出他沒有選擇的餘地，他是想隨心所欲的生活在這社會中，沒想到他走上的一條政治紊亂的道路上，身旁充斥著各種危機，因此選擇去隱居避世一陣，才遊了蘇門山一回，便經歷一場由嘯的精采應答。而後來這位蘇門山真人，成為了阮籍〈大人先生傳〉中的大人先生原形，這部分內容，將會於下章討論。

「嘯」，有長嘯、吟嘯、歌嘯，每個嘯的形式都有其適用的空間場景，並且表現了嘯者各種不同的心理狀態。筆者又從這些心理狀態中，以薩提爾應對姿態的角度分析，嘯可視事件與發展，分別可能為「打岔」姿態、「超理智」姿態、「一致性」姿態此三類型。

只要有議論的形式，就能看出「超理智」的姿態。而從資料記載中，阮籍首先就是以帶著「超理智」的姿態與蘇門山真人討論三皇、五帝等道理，但很明

²²²李修建，《風尚——魏晉名士的生活美學》，243 頁。

²²³徐震堦，《世說新語校箋》〈棲逸第十八〉，01 條注引《魏氏春秋》，頁 355。

顯地——蘇門真人並不在意阮籍說的這些，甚至於不在意正在說道理的阮籍這個人，因此他對阮籍是不予理會的，在這個地方，蘇門真人的姿態筆者欲以「打岔」論。在上述的事件當中，不久後，阮籍從超理智者也轉為打岔者，因為蘇門山真人不予回應，他也開始以不經意、不刻意的方式進行「長嘯」，長嘯過後，蘇門真人卻回應阮籍一個笑容，登高共看風景，此時的蘇門真人似乎開始接納阮籍的行為。阮籍在下山途中，沒想到蘇門真人以「林谷傳響」的方式給予阮籍方才長嘯的回饋，此時，兩人有了同頻率上的連結，可說是一種令人舒服的「一致性」姿態。**超理智轉換成打岔**，這是一種常見的模組。因為人大多數無法長時間維持在一個高度原則、理論當中，當對方的回應若不如預期，便容易轉換成打岔的姿態，這樣他們才會覺得自己被注意。但是當有一方覺察到了自己的行為，並認真的給予對方回饋時，一致性姿態，是能清楚表達自己，並也給予他人表達的權力，阮籍和蘇門真人的事件上，可看出蘇門真人在後來那一笑容，給予阮籍表達自我的認可，最後阮籍下山時聽見的回應，即他們一同被雙方引導在同一個頻率上，並且互相感受到對方的精神能量。

四、小結

綜觀這一章，以薩提爾理論分析阮籍人際關係與行為，分為三小節，第一小節旨在探討阮籍的家世生平與親屬間的關係，阮籍自小便不負眾望，在寫作讀書上都有很好的表現。長大後，他漸漸對家庭的概念也延伸出自己的觀點，父親與母親兩者的看法：「殺父，禽獸之類也。殺母，禽獸之不若。」但也發現在此時的他，已學會以「討好」姿態去應對上位者，討好也是有其內在資源，即「關懷的、滋養的、靈敏的、能同理他人」（見附件三）。

第二節，係針對阮籍所處時代與官場上的應對進退為討論，此小節以大略的方式介紹這一時代的脈絡與名教的發展，同時也觀察出司馬氏家族的應對姿態大多屬「超理智兼指責」型；而阮籍在官場上的態度不甚明確，但卻也從薩提爾理論中發現阮籍會因對方給予的壓力，而採「討好」的姿態去面對問題，例如蔣濟征辟阮籍為掾屬之事；另，當他真正在職後，原本正面以對的壓力暫緩後，他隨即以「打岔」的方式，裝病為由，辭退職位。

第三節，主要討論阮籍生平的兩大興趣——飲酒與嘯。以飲酒而言，魏晉文人認為飲酒是為了達到「形神相親」的境界，但是阮籍飲酒卻是為了澆胸中壘塊。這兩者卻呈現相當大的反差比，阮籍飲酒的真正原因不是追求生命無所限制的美好，而是要逃避——「打岔」，例如文帝求婚於籍之事；又有假以沉醉姿態所撰的〈勸進文〉，是持「超理智兼打岔」的姿態而行為的。另，以嘯而言，嘯最一開始是被認為直抒胸臆，表達自我情感的方式，同時也未限制他人行為，是一種「一致性」的姿態。但在當時嘯卻被其他名士以各種姿態去展現，或打岔，或超理智，已經和阮籍原本以吟嘯表現出的一致性有太大的不同了，例如蘇門真

人與阮籍的嘯。

在這些眾多姿態展現裡，我們同時看見阮籍很勇敢的一面。阮籍的政治傾向始終不明朗，若他為了活的舒服自在一些，大可以像其他禮法之士盡力去討好司馬氏，還能換取一官半職，讓自己和家人过上優渥的生活，也不必擔心生命安全。但他卻選擇一而再，再而三的變換自己的姿態去應對生活，那麼就表示他一直都沒有得到他想要的安全感與歸屬感。指責、討好、超理智、打岔，這四種姿態的人，也是有其高自我價值的一面，只要他是「有意識」性的去指責、討好、超理智、打岔，那麼他所選擇的應對姿態就有了價值。

從本章中，筆者認為每一次阮籍在面對問題時，都具有意識性去選擇他的應對姿態，尤其以「打岔」的方式最多，一個具有如此強烈的「打岔」者，其內在資源是豐富的，他具有「創意的、幽默的、自發性、創造力、有彈性的」，打岔型的人創造力都特別豐富，筆者認為這部分的確充分展現在阮籍為人處世與詩文作品中。尤其在人際關係之間，阮籍青白眼的典故，以青眼表示對他人的尊重，以白眼表示對他人的不屑，雖這是一段小記載，卻充分展露出阮籍那幽默又創意的一面。



第四章、以薩提爾理論分析阮籍〈詠懷詩〉

阮籍的作品中，可窺見其對人生的深沉感慨。尤其是八十二首〈詠懷詩〉，古今中外的學者們在內容上都能感受到深而複雜的情緒，其表現方式曲折隱蔽，故《文心雕龍》稱之為「阮旨遙深」²²⁴，鍾嶸評為「厥旨淵放，歸趣難求」²²⁵，顏延之亦言「文多隱避，百代之下，難以情測」²²⁶。在眾多評論家眼中，阮籍的作品會如此艱深難解的原因，乃因「魏晉之際，天下多故，名士少有全者。」²²⁷為了避禍，保全性命，詩意艱澀朦朧，實屬必然。而阮籍對玄學、莊學頗有研究，窮理盡性、玄遠莫測的特色也浸入於〈詠懷詩〉的字句之間。在閱讀阮籍作品之前，必須也得了解阮籍生命背後的經驗，從他的角度去求得詩中的「謎」，但也要避免穿鑿附會的理解，陳伯君所撰《阮籍校注序》評論道：

阮籍《詠懷》詩的意旨成了一個「謎」，而「謎底」則隨他的死去而湮沒，永遠無法核對。然而有了這樣好的「謎面」，自然就不斷有人去猜。從顏延之、沈約直到李善諸人，都還採取謹慎的態度，祇說一個總的印象是「憂生之嗟」，並沒有按某首某句去扣合。到了後來，就有人配合著阮籍當時的政局去推測他的某首詩的含意。這本來是對的。以阮籍的思想和他所遭遇的世變，他的這些抒懷詩決不會無端興起，而必定是有個端的。從當時的政事去探索他的這個端，當然是一條最可取的研究方法。可是，這要十分慎重，如果勉強去迎合，就不免失之穿鑿附會……。²²⁸

上述引文中陳伯君將阮籍的八十二首〈詠懷詩〉的內容視為「謎面」，而內容意旨視為「謎」。筆者若從冰山架構來分析，認為〈詠懷詩〉全都屬於露出於水面上的冰山一角，亦可視之為「謎面」，冰山一角包含的是「故事」、「事件」，筆者亦同意阮籍的這些抒懷作品，和他的思想與遭遇的事變有著某部分的連結性；隱藏在冰山水面下的便是〈詠懷詩〉的「謎」，「謎」包含著阮籍在一首詩裡可被分析出的生存應對姿態、感受、感受中的感受、觀點、期待、渴望、自我，不過在這些作品當中，每一層的答案不見得都能準確無誤的分析出來，只能配合事件、經驗合理臆測，如若有無法核對的部分，筆者會以空白的方式來表示該層的無法掌握性。總體來說，以阮籍〈詠懷詩〉的作品為例，用冰山理論來框架〈詠懷詩〉的圖示如下：

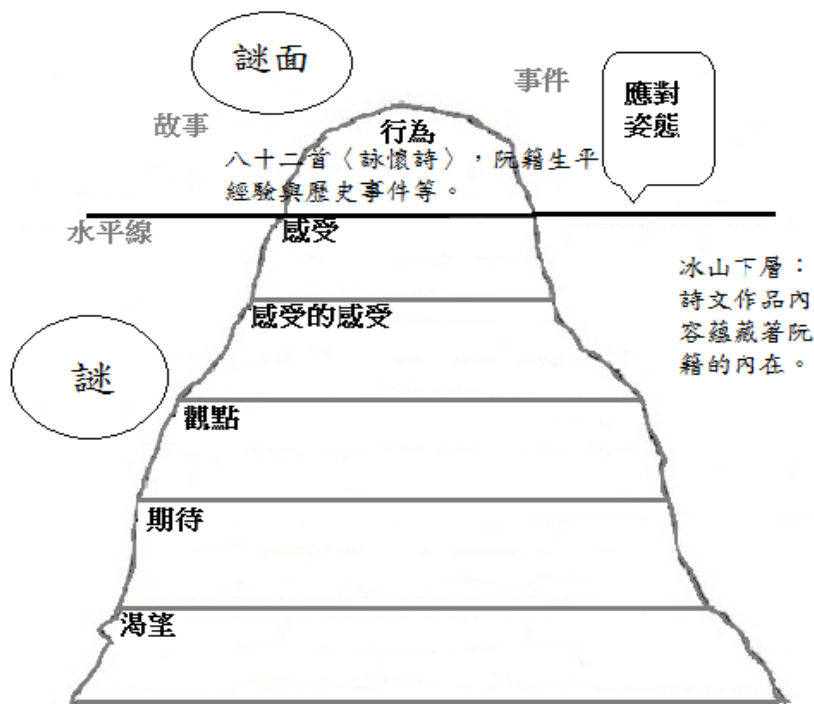
²²⁴【南北朝】劉勰著；周振甫注，《文心雕龍注釋》（臺北市：里仁書局，民73年5月20日），頁84。

²²⁵【南朝梁】鍾嶸著；曹旭集注，《詩品》詩品上〈晉步兵阮集詩〉，頁123。

²²⁶【梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》卷二十三〈詩〉，頁487。

²²⁷《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁1360。

²²⁸陳伯君校注，《阮籍集校注·序》，頁06。



如此已有粗略的冰山簡圖，在第三章以薩提爾理論透徹分析阮籍生活經驗與歷史背景之後，第四章緊接著以薩提爾理論討論其八十二首〈詠懷詩〉，而筆者從中揀選較能以冰山理論呈現的作品。冰山理論中的行為、事件、故事，是開展冰山理論過程中首要的需求材料，因此在本篇章節討論中，筆者將以較具有事件、故事內容的作品為研究內容，才能更完整呈現出阮籍內心冰山圖層。

阮籍的八十二首〈詠懷詩〉即是冰山水面上的一角，屬故事、事件的型態呈現於世人眼前。研究〈詠懷詩〉的學者眾多，絕大多數學者們都會將〈詠懷詩〉分類比較，以下列舉幾個重要研究學者的分類。陳沆《詩興比箋》，取其中三十八首分為上中下三類，此三類分別為：悼宗國將亡，十二首；刺權奸以戒後世，十首；述己志、或憂時、或自勵，十六首²²⁹。沈祖棻分類為：「今尋繹八十二篇，主題所關，大體不外六類：或為憂國，或為刺時，或為思賢，或為懼禍，或為避世。此五點者，皆緣時世而發。五點之外，時亦慮及生命無常，為人類超時世之永恒悲哀而詠嘆」²³⁰。邱鎮京秉持著「古今之跡雖殊，哀樂之情不異」²³¹的信念，引據史實，探索底蘊，區分為五類：自述、諷刺、傷感、憂生、隱逸²³²。分類是為了方便從該作者得到更深入的瞭解，以大方向的項目來區分阮籍的作品

²²⁹【清】陳沆，《詩比興箋》（台北市：鼎文書局，1979年），頁40、45、48。

²³⁰沈祖棻，〈阮嗣宗詠懷詩初論〉（收錄於程千帆著《古詩考索·附錄》，武昌：武漢大學出版社，2008年12月第一次印刷），頁267。

²³¹沈祖棻，〈阮嗣宗詠懷詩初論〉見小引，頁252。

²³²邱鎮京，《阮籍詠懷詩研究》（台北市：文津出版社，1980年），頁127。

涵蓋的特色，但還是會有遇到相互疊合、矛盾，邱鎮京也曾言：

詩人在創作時，往往有感觸萬端、眾塗競萌的情形，也難免有心際倏侘、思緒矛盾的現象；更有因敘述他人事蹟，或感歎某事，致傷懷本身，退而欲求隱遁的情形，於是分類便成為永難合乎標準的工作。²³³

邱鎮京亦同意分類是一門難以合乎標準的方式，但也不否認分類的確能對原作者得到更深入的瞭解。根據高晨陽《阮籍評傳》第一章，將阮籍一生分為三期，分別是：一、童年與青少年時期的阮籍，建安十七年（西元 212 年）阮籍三歲喪父至魏景初二年（西元 238 年），阮籍二十九歲。二、正始時期的阮籍，魏景初三年（西元 239 年）阮籍三十歲，至嘉平元年（西元 249 年），恰好為正始十年，阮籍四十歲。三、竹林時期的阮籍，魏嘉平二年（西元 250 年），阮籍四十一歲。至魏景元年四年（西元 263 年），阮籍五十四歲卒。這樣的方式看似能成為以生命歷程為軸線的研究方式，但是許多作品創作時間難以考據，再加上八十二首〈詠懷詩〉多樣類別，光是靠事件分亦是不足的。

筆者選擇以邱鎮京先生的分類方式，將八十二首〈詠懷詩〉大抵分為自述、諷刺、傷感、憂生、隱逸五類。對應其一生面臨的大小經歷、世變，旁敲側擊阮籍的內在冰山，每一次冰山探索裡，我們都會得到一個阮籍的內在冰山，尤其是「觀點」，詩文裡最易被呈現的是觀點的部分，因為詩人有自己的觀點才會寫詩，相對而言「感受」、「期待」、「渴望」也可從詩的「觀點」加以延伸或從反面去推敲。選擇以分類作為本章分節重點，係由於薩提爾理論中的冰山模式，冰山一角是最首先示與他人的一面，例如我們所看到的「憂生」可以是一件事，「諷刺」也可以是一件事。這一面即代表行為（故事、事件），李師崇建在《薩提爾的對話練習》一書中解釋「行為」如此說：

當你看見一個人，最先看見的是「行為」，聽見那個人說的「事件」。而冰山下層的內容，並不為一般人知悉。人們透過一個人的「行為」，或者對事件的「敘說」，來「推測」或「了解」一個人。比如孩子破壞了東西、說了一段故事、顯現在外的動作、一個人的表情，甚至是狗兒滿嘴是血，都屬於冰山上層。²³⁴

筆者據此將阮籍的作品視為冰山上層之「行為」，是他拿來示以眾人的一面，根據阮籍這些「行為」，許多學者據此汲汲營營的「推測」、「了解」這一人物，卻少了像冰山理論這樣以分層的方式去建立出一個人的內在模樣。

據《晉書·阮籍傳》載：「籍能屬文，初不留思。作〈詠懷詩〉八十餘篇，

²³³邱鎮京，《阮籍詠懷詩研究》，頁 174。

²³⁴李崇建，《薩提爾的對話練習》，頁 44。

為世所重。」²³⁵關於八十二首〈詠懷詩〉的寫作時間，陳伯君注引馮惟納言：「非必一時之作。蓋平生感時觸事，悲喜佛郁之情感寄焉。」²³⁶〈詠懷詩〉的寫作是因「感時觸事」的原因，而寄託的「悲喜佛郁情感」，此八十二首的寫作時間都不會相差太遠，也很可能都集中在正始末年與竹林時期所作。《晉書》中可循此線索：「籍能屬文，初不留思。作〈詠懷詩〉八十餘篇，為世所重。」²³⁷無法斷定作品全為後期之作，但至少絕大部分是集中在阮籍在正始時期、竹林時期，不理政務，痛飲酒之時所作。〈詠懷詩〉寫作時間難以斷定的缺點，是本章結研究的最大困難。但筆者重新思考，回到原本最初研究工具——薩提爾理論的冰山模式，冰山模式是一種隱喻，薩提爾女士將人隱喻為一座冰山，水面上的部分是最容易被看見的行為、事件或故事，而水面下代表人的內在。在薩提爾女士的《薩提爾的家族治療模式》一書中，提到幾個東西，分別是家庭圖、家庭生活年表、影響輪。針對事件發生、應對姿態與個人過往經驗循線探索，從率先看見的行為、事件或故事開始切入，要進入一個人的內在，便須運用冰山探索、覺察、體驗與轉化。因此，筆者雖然用一般學者分類的方式寫作本章內容，但最重要的價值與目的是探索阮籍內在冰山結構：分析出他面對問題的應對姿態、感受阮籍的感受、找出他的觀點、瞭解他的期待（或他人對他的期待）、看見他的渴望。

〈詠懷詩〉內容過分隱晦曲折，令人難以捉摸，但詩文內容所呈現的思想卻十分清楚，內容中的隱喻又充滿故事與事件性，筆者便以事件、分類為依據。薩提爾女士認為「問題本身不是問題，如何面對問題才是問題」²³⁸，從阮籍身上，我們曾於第三章討論他在面對問題的姿態，例如蔣濟征辟事件。阮籍撰寫〈奏記詣太尉蔣濟〉一文的動機，嚴格說起來阮籍表現出「一致性」：「我不想做官，因此我寫了奏記拒絕蔣濟。」阮籍內心想法與行為是呈現一致性的，但是很明顯的他的這份真誠並不被接受。當他受到蔣濟與阮氏族人的「指責」後，阮籍卻轉以「討好」生存姿態面對「不想被成為其掾屬」的問題。在面對問題時，為何他選擇以「討好」的姿態來應對？假使他用其他方式又會面臨什麼危險？筆者認為阮籍選擇求生存的應對姿態，都是經過其深思而後行的，薩提爾女士說：

我們採用這些求生存姿態，我們其實是在嘗試得到他人的接納，同時隱藏我們絕望的渴望，以感覺到與他人聯結。人類本是羣居的動物，但這些求生存姿態迫使我們不讓別人知道我們想與人親近的需要。在潛意識裡，我們相信，沒有他人的接納，我們就會死亡。²³⁹

詩人所展現求生存的姿態，我們多了一個可以分析阮籍的工具，來研究阮籍都是

²³⁵《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1361。

²³⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁 208。

²³⁷《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1361。

²³⁸維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 21。

²³⁹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 43-44。

如何面對問題的？蔣濟事件所見的「討好」姿態是阮籍面對問題時曾採用的姿態，在其他事件裡，他仍可以選擇使用其他求生存姿態，而這些生存姿態都有共同性，就是害怕死亡因而產生的防衛。

一、阮籍生命軸線，歷史事件略析

在探索分類之前，筆者欲先建立出阮籍的生命軸線，這部分的内容是筆者參照現當代各家學者建立之年表，並從史書内容加以驗證，整理而成。算不上是完整無缺阮籍生平，目的是為了之後的分類與事件裡，能讓讀者更清晰社會背景的情況。這部分的整理與第三章的生平介紹與司馬氏發跡有部分重複，對於阮籍的一生，也沒有較完整的說明。筆者認為要對阮籍與作品有完整的理解，同時也要熟悉阮籍的遭遇與時代狀況，才能藉由薩提爾理論去探索，尤其是這些遭遇裡的「事件」，係探索內在冰山發展的一重要項目，因此才多加了這一小章的概述。阮籍享年五十四，在這短短五十四年裡，他在曹魏政權與司馬氏政權之間游走，始終找不到一條平坦大道，是因為什麼？他的生命中，遭逢那些變故？目睹了那些事件的發生？這些答案或多或少藏進了他的詩文中，因此筆者依據高晨陽《阮籍評傳》第一章，將阮籍一生分為三期，前面已有論述過了，分別是：青少年時期的阮籍、正始時期的阮籍、竹林時期的阮籍，據此方式，以下分為三小節呈現。

(一) 青少年時期的阮籍

《晉書·阮籍傳》載：「景元四年冬卒，時年五十四。」²⁴⁰由此上推五十四年，阮籍生於漢代建安十五年（西元 210 年）。建安十七年（西元 212 年），籍三歲，其父阮瑀病卒。曹丕憫其妻兒孤弱，作〈寡婦賦〉，序稱：「陳留阮元瑜早亡，每感存其遺孤，未嘗不愴然傷心，故作斯賦。」²⁴¹又命王粲作之。籍四歲，曹操被封為魏公，加九錫。籍八歲，據《太平御覽》引《魏氏春秋》載：「阮籍幼有奇才異質，八歲能屬文，性恬靜。兀然彈琴長嘯，以此終日。」²⁴²可知阮籍的童年雖無父親陪伴，但卻十分上進，能寫文章，性格上也沒有偏差，是個溫文儒雅的孩子。漢延康元年，籍十一歲，曹操卒，曹丕稱帝，廢漢獻帝為山陽公，改年號魏，黃初元年。魏黃初六年（西元 226 年），籍十七歲，隨叔父至東郡，

²⁴⁰ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1361。

²⁴¹ 【唐】歐陽詢撰；汪紹楹校：《藝文類聚》卷三十四〈哀傷〉，頁 600。

²⁴² 【北宋】李昉，《太平御覽》卷第六百二〈文部十八·幼屬文〉，頁 2694。

與王昶相見。²⁴³同年，曹丕卒，曹叡繼位²⁴⁴，次年改元太和，為明帝。鍾繇為太傅，司馬懿為驃騎大將軍。曹真、陳群、曹休、司馬懿並受遺詔輔政²⁴⁵。魏青龍三年〔西元 235 年〕，籍二十六歲，魏以大將軍司馬懿為太尉。魏明帝大興土木、建築宮室極盡豪華、百姓失農²⁴⁶。魏景初二年（西元 238 年），籍二十九歲，曹爽為大將軍。這二十九年是阮籍童年、青少年時期。

這一時期的阮籍，尚在學習經典與熟悉世事，能以時間去推論的作品甚少，但仍是能從回憶作品裡找出一些線索。從上述所列出其生平相關記載與政治景況，我們掌握出阮籍年少時的個性，有奇才異質、文思早熟、性格恬靜、熟悉音律，這大體反映出阮籍的個性內向。年少時的阮籍表現出很好的文化素養，還受到族兄阮武的賞識。〈賞譽第八〉第十三條注引《陳留志》：「族子籍，年總角，位知名。武見而偉之，以為勝己。」²⁴⁷

阮籍早年喪父，並沒讓他因此行為偏差，反而更激發他想作一番事業的雄心壯志。大約在這三十年間，中國社會正好處於由亂到治的轉化過程。東漢末年黃巾之亂以後，中國的封建社會出現了分裂、戰亂，這動盪不安的時代裡，百姓流離失所，人口數量急劇下滑，甚至連統治者也無法幸免於難，社會生產、經濟生活等皆受到重創。在阮籍出生之後，這樣的紛亂的局面因曹操而有了轉機，曹操在北方逐漸削弱軍閥割據的勢力，控制中國北部廣大的領土。在北部領土上，實行大規模的屯田制度，興修水利，農業生產漸漸恢復，戰爭帶來的傷痕逐漸撫平。這讓曹操在朝中的勢力日漸上升，足以和皇帝相抗衡，甚至權力比皇帝更大，他在魏末被封為魏公，加九錫，堪比皇帝的待遇，但他至死都沒有直接篡奪權位。曹操逝世，同年十月，漢獻帝禪位魏王曹丕，國號魏。此時阮籍已經十一歲，已具分辨能力，目睹這樣篡奪權位一事，於其心理亦多亦少造成了影響。但在民生生活上，的確確確比起東漢末年的紛亂有了好的轉變，以理性態度來說，人們對未來抱著較多的希望，在這樣社會背景成長的阮籍，亦是對未來抱持著信心，健康的心理，也有較高的機會擁有進取的積極人生態度。

（二）正始時期的阮籍

²⁴³籍與王昶相見一事的時間點，今人研究裡稍有些許時間落差，但仍可推測大約在十六、十七歲之間所發生的事。於辛旗所著《阮籍》所附年表為魏黃初七年；高晨陽《阮籍評傳》年表則為黃初六年。

²⁴⁴「明皇帝諱叡，字元冲，文帝太子也……七年夏五月，帝病篤，乃立為皇太子。丁巳，即皇帝位。」見於《三國志》卷三〈魏書·明帝叡〉，頁 91。

²⁴⁵「夏五月丙辰，帝疾篤，召中軍大將軍曹真、鎮軍大將軍陳羣、征東大將軍曹休、輔軍大將軍司馬宣王，並受遺詔輔嗣王。」見於《三國志》卷二〈魏書二·文帝丕〉，頁 86。

²⁴⁶「三年春正月戊子，以大將軍司馬宣王為太尉……大治洛陽宮，起昭陽、太極殿，築總章觀。百姓失農時，直臣陽阜、高堂隆等各數切諫，雖不能聽，常優容之。」見於《三國志》卷三〈魏書·明帝叡〉，頁 108。

²⁴⁷徐震堦，《世說新語校箋》〈賞譽第八〉，13 條，頁 232。

魏景初三年（西元 239 年），籍三十歲，魏明帝卒，子齊王芳繼位，年八歲，明帝曹叡託孤司馬懿，希冀太尉司馬懿與曹爽能共同輔佐幼子齊王芳²⁴⁸。丁謐為曹爽畫策，使齊王芳發詔將太尉司馬懿轉為太傅²⁴⁹，外以名號尊之，內欲令尚書奏事先經曹爽²⁵⁰。魏正始元年〔西元 240 年〕，籍三十一歲，何晏、王弼開啟玄學之談風氣²⁵¹，正史玄學開始流行。竹林七賢²⁵²大約和正史玄學時間是重疊的²⁵³。魏正始三年〔西元 242 年〕，籍三十三歲。此時阮籍已具頗高聲望，曾被魏太尉蔣濟征辟，作〈奏記詣太尉蔣濟〉婉拒。後在阮氏親友勸說下，免強赴任，不久借病辭官²⁵⁴。從這可看出此年間，曹氏政權與司馬氏政權各自收羅黨羽，漸漸形成對峙的局面。魏正始五年〔西元 244 年〕，籍三十五歲。曹爽欲藉由攻打蜀漢以建立威名，但後來爽大敗，損失甚重。²⁵⁵魏正始八年〔西元 247 年〕，三十八歲。曹爽召籍為參軍²⁵⁶，籍稱病推辭。此時，曹爽用何晏、鄧颺、丁謐之謀，遷太后於永寧宮，專擅朝政，屢改制度²⁵⁷。太傅司馬懿無法阻止曹爽，兩人之間嫌隙開始加深。五月，懿開始稱病不問朝政。曹爽兄弟數俱出遊，懿陰與其子中護軍師、散騎常侍昭策謀誅殺曹爽。魏正始九年〔西元 248 年〕，籍三十九歲。復為尚書郎，少時，又以病免²⁵⁸。王戎十五歲時和阮籍成為忘年之交²⁵⁹。魏正始十年〔西元 249 年〕，籍四十歲。司馬氏以罪殺曹爽、何晏及其黨

248 「三年春正月丁亥，太尉宣王還至河內，帝驛馬召到，引入臥內，執其手謂曰：『吾疾甚，以後事屬君，君其與爽輔少子。吾得見君，無所恨！』宣王頓首流涕。」見於《三國志》卷三〈魏書·明帝叡〉，頁 114。

249 「丁丑詔曰：『太尉體道正直，盡忠三世，南擒孟達，西破蜀虜，東滅公孫淵，功蓋海內……其以太尉為太傅，持節統兵都督諸軍事如故。』」見於《三國志》卷四〈魏書·齊王芳〉，頁 118。

250 「丁謐畫策，使爽白天子，發詔轉宣王為太傅，外以名號尊之，內欲令尚書奏事，先來由己，得制其輕重也。」見於《三國志》卷九〈魏書·曹爽傳〉，頁 282。

251 徐震堦：《世說新語校箋》〈文學第四〉，06 條注引《文章敘錄》曰：「晏能清言，而當時權勢，天下之士多宗尚之。」及《弼別傳》曰：「弼字輔嗣，山陽高平人。少而察惠，十餘歲，便好《莊》《老》，通辯能言，為傅嘏所知。」，頁 106。

252 徐震堦：《世說新語校箋》，〈任誕第二十三〉，01 條：「陳留阮籍、譙國嵇康、河內山濤三人年皆相比，康年少亞之。預此契者，沛國劉伶、陳留阮咸、河內向秀、琅邪王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』。」，頁 390。

253 「正始八、九年，為迎合正始玄風又迴避朝中改制之爭，民間玄學名士的『竹林之遊』，到此時竟然以高舉莊子學說之旗幟儼然成為新的玄學主流。」見於辛旗，《阮籍》，頁 57。

254 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 354。

255 「正始五年，爽乃發兵西至長安，大發卒六七萬人，從駱谷入。是時，關中及氐、羌轉輸不能供，牛馬驟驢多死，民夷號泣道路。入谷行數百里，賊因山為固，兵不得進。爽參軍楊偉為爽陳形勢，宜急還，不然將敗。颺與偉爭於爽前，偉曰：『颺、勝將敗國家事，可斬也。』爽不悅，乃引軍還。」見於《三國志》卷九〈魏書·曹爽傳〉，頁 283。

256 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 354。

257 從這筆資料我們可以看見曹爽漸漸掌握政權，甚至藉由職務之便做出各種結黨營私之事：「爽飲食車服，擬於乘輿；尚方珍玩，充牣其家；妻妾盈後庭，又私取先帝才人七八人……擅取太樂樂器，武庫禁兵。作窟室，綺疏四周，數與晏等會其中，飲酒作樂。」見於《三國志》卷九〈魏書·曹爽傳〉，頁 284。

258 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 354。

259 「阮籍與渾為友。戎年十五，隨渾在郎舍。戎少籍二十歲，而籍與之交。籍每適渾，俄頃輒去，過視戎，良久然後出。謂渾曰：『潘沖清賞，非卿倫也。共卿言，不如共阿戎談。』」見於《晉書》卷四十三〈列傳第十三·王戎傳〉，頁 321。

羽²⁶⁰，皆夷三族。史稱「高平陵之變」²⁶¹，即是魏國建國以來一次重大的政變。此一政變幾乎殺光了曹室宗親與正史名士，頓時「名士減半」²⁶²，社會充斥著一股對名士的脅迫。同年，丁未月，太傅司馬懿為丞相²⁶³。為曹爽被誅事作〈詠懷詩〉其三。

從上述事件中我們可以與青少年時期做出一點比較，這時期的朝野對峙狀況開始提升，政局又開始不穩定，曹魏集團與司馬氏集團相互對立。魏明帝臨死之前，請求曹爽與司馬懿輔佐幼主齊王芳，齊王芳將司馬懿轉任為太傅，給予名號尊稱，但實際卻是為了削弱其權利，任何奏事、政令等要先經過曹爽。即便是如此安排，曾輔政三曹的司馬懿，具備的地位仍是無法被動搖，終於在這十年之間，司馬懿精心安排一場「高平陵政變」，剷除曹爽等曹魏政權勢力，朝廷大權輕鬆落入司馬政權手中。正始十年正月，「高平陵之變」亦稱「正始之變」，曹魏集團曹爽大將軍與司馬氏集團重臣司馬懿之間的權力鬥爭，曹爽因為司馬懿的年紀與威望都更勝自己一籌，對司馬懿如同侍奉父親一般，凡事不敢專行，《三國志》中〈魏志·曹爽傳〉說：「初，爽以宣王年德並高，恆父事之，不敢專行。」²⁶⁴曹爽委其弟曹羲為中領軍，又任用何晏、鄧颺、李盛、丁謐、畢詭等人，並視為心腹，此一舉對司馬懿構成嚴重威脅。

何晏與王弼於正始年間興談玄學，成為清談領袖，王弼二十歲便著有《老子注》、《周易注》、《老子指略》、《周易略例》、《論語釋疑》，年紀輕輕即深通玄學，是非常難得的天才，可惜於正始十年，因病而亡，僅二十四歲的年紀，尚未建立事功。何晏亦為《老子》作注，大部分的人卻認為其思想深度遠不及王弼，在《世說新語·文學第四》的七條與十條：

何平叔注《老子》始成，詣王輔嗣，見王注精奇，迺神伏，曰：「若斯人，可與論天人之際矣！」因以所注為《道》、《德》二論。²⁶⁵

何晏注《老子》未畢，見王弼自說注《老子》旨，何意多所短，不復得作

²⁶⁰ 「初，張當私以所擇才人張、何等與爽。疑其有姦，收當治罪。當陳爽與晏等陰謀反逆，並先習兵，須三月中欲發，於是收晏等下獄。會公卿朝臣廷議，以為『《春秋》之義，「君親無將，將而必誅」。爽以支屬，世蒙殊寵，親受先帝握手遺詔，託以天下，而包藏禍心，蔑棄顧命，乃與晏、颺及當等謀圖神器，範黨同罪人，皆為大逆不道』。於是收爽、羲、訓、晏、颺、謐、軌、勝、範、當等，皆伏誅，夷三族。」見於《三國志》卷九〈魏書·曹爽傳〉，頁 288。

²⁶¹ 此一政變無疑是司馬氏剷除異己的藉口，清除了以曹爽為首的宗親勢力，使得曹魏政權越是雪上加霜。「嘉平元年春正月甲午，車駕謁高平陵。太傅司馬宣王奏免大將軍曹爽、爽弟中領軍羲、武衛將軍訓、散騎常侍彥官，以侯就第。戊戌，有司奏收黃門張當付廷尉，考實其辭，爽與謀不軌。又尚書丁謐、鄧颺、何晏、司隸校尉畢軌、荊州刺史李勝、大司農桓範皆與爽通姦謀，夷三族。」見於《三國志》卷四〈魏書·齊王芳〉，頁 123。

²⁶² 《漢晉春秋》曰：「今曹爽以驕奢失民，何平叔虛而不治，丁、畢、桓、鄧雖並有宿望，皆專競于世。加變易朝典，政令數改……故雖傾四海，聲震天下，同日斬戮，名士減半，而百姓安之，莫或之哀，失民故也。」見於《三國志》卷二十八〈魏書·王凌傳〉引注，頁 759。

²⁶³ 「丁未，以太傅司馬懿為丞相，固讓乃止。」《三國志》卷四〈魏書·齊王芳傳〉，頁 123。

²⁶⁴ 《三國志》卷九〈魏書·曹爽傳〉，頁 284。

²⁶⁵ 徐震堦，《世說新語校箋》〈文學第四〉，07 條，頁 107。

聲，但應諾諾，遂不復注，因作《道德論》。²⁶⁶

再再都說明了王弼更勝何晏。兩條資料的意思都是在說何晏注《老子》時，看見王弼的《老子注》，認為王弼的作品比起自己的還要精深，何晏便改寫為《道德二論》。正始前期，何晏、王弼援道入儒，主張「名教」與「自然」結合，玄風乍起，此時隱居鄉里的阮籍亦追隨上這波一思想潮流，作〈通易論〉和〈通老論〉。筆者認為在政局上，用思想去控制知識分子是一種手段，又可以免於殺戮意見相左之人而落下話柄，相較來說是一種較為簡單與和緩的方式。為了更加鞏固曹魏政權的地位，面臨政權不穩定，以及政府腐敗種種因素下，許多人對政權感到懷疑與不信任感，便有了重新思考道德標準的契機。何晏是贊同王弼思想的，因此才放棄繼續為《老子》作注，本身便受到曹爽任用的何晏，有了權力作為靠山，兩人合力將玄學發揚，成功的在這紛亂的時代裡，創造出新的思想局面。這樣的思想變革，使得老莊興起，而儒家的正統地位卻因此動搖。

(三)竹林時期的阮籍

魏嘉平三年〔西元 251 年〕，籍四十二歲。司馬懿卒。詔以其子衛為輔軍大將軍²⁶⁷，即司馬師大將軍。魏嘉平四年〔西元 252 年〕，籍四十三歲。司馬氏政權在握，阮籍成了司馬師的從事中郎。魏嘉平六年，魏正元元年〔西元 254 年〕，籍四十五歲。齊王曹芳被廢，高貴鄉公曹髦即位；阮籍被司馬氏封關內侯，徒散騎常侍，作〈首陽山賦〉；司馬師誅中書令李韜、太常夏侯玄、後父張緝、黃門監蘇鑠、永寧宮令樂敦、見從僕射劉賢，皆夷三族²⁶⁸。魏正元二年〔西元 255 年〕，籍四十六歲。司馬師卒，司馬昭為大將軍。散騎常侍並非阮籍所好，自求東平相，並作〈東平賦〉抒發對現實絕望之情。鎮東將軍毌丘儉等起兵壽春，討伐司馬師，兵敗儉死，夷三族²⁶⁹。魏正元三年，魏甘露元年〔西元 256 年〕，籍四十七歲。阮籍又自請為步兵校尉，藉由步兵營貯酒²⁷⁰，飲酒避禍。魏甘露三年〔西元 258 年〕，籍四十九歲。魏帝詔曰司馬昭為相國，封晉公，加九錫，司馬昭推辭九次才停止²⁷¹。魏甘露五年，景元元年〔西元 260 年〕，籍五十一歲。高貴鄉公曹髦討司馬昭，其部將成濟殺，「濟即前刺帝，刃出於背」²⁷²。

²⁶⁶ 徐震堦，《世說新語校箋》〈文學第四〉，10 條，頁 108。

²⁶⁷ 「四年春正月癸卯，以撫軍大將軍司馬景王為大將軍……詔征南大將軍王昶、征東將軍胡遵、鎮南將軍毌丘儉等征吳……」見於《三國志》卷四〈魏書·齊王芳傳〉，頁 125。

²⁶⁸ 「春，二月，殺中書令李豐……庚戌，誅韜、玄、緝、鑠、敦、賢，皆夷三族。」見於北宋·司馬光撰；宋·胡三省注，《資治通鑑》卷七十六〈魏紀八·高貴鄉公〉，頁 2413-2414。

²⁶⁹ 《資治通鑑》卷七十六〈魏紀八·高貴鄉公〉，頁 2423-2425

²⁷⁰ 《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 354。

²⁷¹ 「夏五月，命大將軍司馬文王為相國，封晉公，食邑八郡，加之九錫，文王前後九讓乃止。」見於《三國志》卷四〈魏書·高貴鄉公髦〉，頁 141。

²⁷² 《三國志》卷四〈魏書·高貴鄉公曹髦傳〉注引《漢晉春秋》：「帝見威權日去，不勝其忿。乃

常道鄉公即皇位²⁷³，年十五。魏景元三年〔西元 262 年〕，籍五十三歲。阮籍好友嵇康為呂安辯護而入獄，司馬昭聽信鍾會之言，殺呂安、嵇康²⁷⁴。魏景元四年〔西元 263 年〕，籍五十四歲。冬，阮籍卒。十月，詔以征蜀諸將獻捷交至，復命大將軍昭進位，爵如前詔，昭乃受晉公、加九錫之封²⁷⁵。

晚年阮籍名聲越來越大，一說係因「高平陵事變」後，司馬氏大獲全勝，而為了鞏固自己的政權，曾經拒絕曹爽徵辟的阮籍，反而成為司馬懿急於拉攏的對象。就像之前曹爽推何晏、王弼提倡玄學論點，為當時深陷迷途的士人點出迷津，強化曹魏政權的方式一樣。筆者前面曾提到，用思想去控制知識分子是一種手段，又可以免於殺戮意見相左之人而落下話柄，相較來說是建立統治權威一種較為簡單和緩的方式。而阮籍聲名兼具，若能靠攏司馬氏政權，那司馬氏就能以此收買人心，用一種超理智的姿態告訴所有人：「你們看！連阮籍這樣的名士都願意為司馬氏效力，誰還敢反對我？」儘管再怎麼不想為官的阮籍，終究敵不過強權的司馬氏，免強的做了一些小官，也因此走上了「朝隱」違心之路。

司馬懿死後，其子司馬師為撫軍大將軍，依然殺戮不斷，魏帝齊王曹芳被廢，高貴鄉公曹髦即位，隨後又有一批支持皇室及傾向曹魏政權的高官、名士遭司馬師誅殺。司馬師死後，司馬昭成為大將軍，見到這些殺戮卻無能為力的阮籍自求東平相，去了十餘天後，便回到都城。筆者估計約在此時阮籍遭母喪，根據《世說新語》內容所推定：

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！」籍飲噉不輟，神色自若。²⁷⁶

晉文王即司馬昭，司馬昭掌握大權之後，也知道阮籍的存在既不構成嚴重威脅，留他一命又可保司馬氏政權的魏的穩當，因此對阮籍當時狂放行為給予很高的寬

召侍中王沈、尚書王經、散騎常侍王業，謂曰：「司馬昭之心，路人所知也。吾不能坐受廢辱，今日當與卿等自出討之。」王經曰：「昔魯昭公不忍季氏，敗走失國，為天下笑。今權在其門，為日久矣，朝廷四方皆為之致死，不顧逆順之理，非一日也。且宿衛空闕，兵甲寡弱，陛下何所資用，而一旦如此，無乃欲除疾而更深之邪！禍殆不測，宜見重詳。」帝乃出懷中版令投地，曰：「行之決矣。正使死，何所懼？況不必死邪！」於是入白太后，沈、業奔走告文王，文王為之備。帝遂帥僮僕數百，鼓譟而出。文王弟屯騎校尉佃入，遇帝於東止車門，左右呵之，佃眾奔走。中護軍賈充又逆帝戰於南闕下，帝自用劍。眾欲退，太子舍人成濟問充曰：「事急矣。當云何？」充曰：「畜養汝等，正謂今日。今日之事，無所問也。」濟即前刺帝，刃出於背。」頁 144。

²⁷³「陳留王諱奐……甘露三年，封安次縣常道鄉公。高貴鄉公卒，公卿議迎立公。」見於《三國志》卷四〈魏書·陳留王奐〉，頁 147。

²⁷⁴「初，康與東平呂昭子巽即巽弟安親善。會巽淫安妻徐氏，而誣安不孝，囚之。安引康為證，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。」見於《三國志》卷二十一〈魏書·王粲傳〉，頁 606。

²⁷⁵《三國志》卷四〈魏書·陳留王奐〉，頁 152。

²⁷⁶徐震堦，《世說新語校箋》〈任誕第二十三〉，02 條，頁 390-391。

容度。阮籍生命裡最重要的家人角色是其母親，於第三章有大略提過，母親的死，使的他心靈空缺了一塊，面對至親死亡，以及受到呂安事件而死的嵇康，在司馬氏濫殺名士的壓力之下，他終於在行為上表達出劇烈的抗議。為了躲避與麻醉自己，他乾脆自請步兵校尉，整日飲酒度日。在這期間又被迫在酒醉狀態下寫〈勸進文〉，不久後，高貴鄉公曹髦率領童僕百餘人反抗司馬昭，被其部將成濟刃出於背，身居最高權位的皇帝死狀竟是如此慘烈，阮籍內心是何等悲痛這般無道的政治。司馬氏立傀儡皇帝常道鄉公曹奂，晉代魏之勢的局面已無可挽回。此時的竹林七賢，風雅不再，有的死於非命，有的選擇隱居，有的出仕為官，阮籍就這麼忿忿孤寂的冬夜與世長辭，年五十四。

二、從「自述類」詩作探索內在冰山

八十二首《詠懷詩》中被多數學者歸類為自述詩，旨在敘述作者個人志趣，昭示一生心路歷程，這類詩所佔篇數雖不多，但我們依然以這些材料來回顧年少的阮籍，例如《詠懷詩》其五：

平生少年時，輕薄好絃歌。西遊咸陽中，趙李相經過。娛樂未終極，白日忽蹉跎。驅馬復來歸，反顧望三河。黃金百鎰盡，資用常苦多。北臨太行道，失路將如何！²⁷⁷

此首詩前四句描述詩人回顧往昔，想起自己少年時性情輕浮好動，喜歡歌樓舞樂的生活，阮籍原來也曾經有年少輕狂、叛逆、浪漫的一面。(行為) 阮籍作為一個士族子弟，在少年時喜好彈琴唱歌，遊歷京城，廣結朋友(事件)，這些都是在情理之中，拓展人脈是發展事業的一道重要門檻，可以看出他內心極具抱負的。這些都與《晉書》所載「能嘯善彈琴」、「有濟世志」相契合。(事件、觀點)

回憶從前年少時的自己，輕浮的性情，舉止叛逆，喜歡歌舞作樂。此處的「咸陽」是一代名詞，指的是曹魏的都城「洛陽」，在這樣繁華的城市裡，阮籍喜歡與長袖善舞的樂妓互相來往。李善注引顏延之「趙」、「李」之意，認為此指漢成帝皇后趙飛燕與漢武帝李夫人，兩人都因長袖善舞而得到寵幸。²⁷⁸ 又另一說是指東漢的趙季、李款，具記載他們曾經跟漢成帝一同微服私行，到郊外去遊歷。(故事) 所以「趙」、「李」也可能代表那些豪俠少年、貴姓之人。²⁷⁹ 「經

²⁷⁷陳伯君，《阮籍集校注》，頁 232。

²⁷⁸【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李善注昭明文選·卷二十三·詩》中引顏延年曰：「趙，漢成帝趙后飛燕也；李，武帝李夫人也。並以善歌妙舞幸於二帝也。」善曰：「史記曰：『秦作咸陽，徙都也。』」頁 489。

²⁷⁹《漢書卷八十五·谷永杜鄴傳》：「成帝性寬而好文辭，又久無繼嗣，數為微行，多近幸小臣，趙、李從微賤專寵，皆皇太后與諸舅夙夜所常憂。」見於東漢·班固；唐·顏師古；楊家駱主

過」是相互往來、拜訪的意思。

後來的詩文有些轉變，阮籍從少年時的回憶走出來，話鋒一轉，感慨這些快樂的日子未能盡興，時光卻悄悄飛逝掉了。（感受）在同時，詩人不知因為什麼事，而趕著馬車回家，途中頻頻回頭看一看「三河」，即黃河、伊川、洛水，都屬曹魏都城所在的地方。從這一部分，我們更可確定阮籍前面所提到的「咸陽」並非真指陝西的咸陽，而是一個都城的代表。阮籍要離開少年娛樂，曾經「輕薄」、「絃歌」的地方，接著我要「驅車復來歸」，回頭看看「三河」，阮籍要離開，這背後的原因是什麼？

原來「黃金百鎰」都用「盡」了，這些資財到現在才感到當時的我太浪費了，耗費了那麼多的金錢，現在我才覺悟，可是已經太晚了。如果詩文中說的是自己真實的生活寫照，那我們能從這部分發現阮籍年少時的金錢觀念，對於花錢這件事較沒有謹慎的去深思熟慮，筆者以為這是他當年在融入社經地位之前的一個手腕、方法，但因某一原因，迫使他意識到自己年少時的生命路程都走錯了方向，「北臨太行到，失路將如何？」阮籍感慨有多少人在生命旅途的大路口迷失了方向？以及那最原始的本心？此兩句典出於《戰國策·魏策》，季良諫魏王放棄攻打邯鄲的策略之言：

今者臣來，見人於大行，方北面而持其駕，告臣曰：「我欲之楚。」臣曰：「君之楚，將奚為北面？」曰：「吾馬良！」臣曰：「馬雖良，此非楚之路也。」曰：「吾用多。」臣曰：「用雖多，此非楚之路也。」曰：「吾御者善。」²⁸⁰「此數者愈善，而離楚愈遠耳！」

魏國臣子季良，諫勸魏王不要出兵攻打邯鄲，說了一段小故事。季良透過自己遇見一個手握馬車韁繩的人對答，這個人想到楚國去，但是他的方向卻不是楚國，還說自己的所有優勢，例如他說自己的馬好、他的錢財很多、他的駕車技術很好，但季良還是告訴他「你的方向並不是楚國，這些條件越好，離楚國的方向反而越遠了！」這個小故事，告訴了魏王一個道理，當一個人走錯了路，選錯了方向，只會離自己的目的越來越遠而已。阮籍以此典納入詩文中，認為那年少時的自己正是那位持著繮索且固執的人，他年少時所擁有的自信、豪氣淹沒在看似繁華都城，卻仕途窮路的痛苦中。（故事→觀點）全詩語言質樸，用典巧妙，情感變化多端，道出了詩人內心的徬徨與悔恨等感受。陳沆認為這並非阮籍比喻自己的人生而已，同時也是曹魏那一時代的士人內心出現的狀態：

前四句述魏盛時。白日忽蹉跎，明帝崩也。望三河，寄懷周室也。太行道險，不可失足。天下勢重，不可失權。財用雖多，而易盡者，失路故也。

編，《新校本漢書集注并附編二種》，（台北市：鼎文書局印行，1976年），頁2465。

²⁸⁰【東漢】高誘撰，《戰國策·魏四第二十五》（收入《四部備要·史部》284冊，台北市：中華書局印行，1981年），頁05。

國勢雖強，而易去者，失權故也。借己以喻國，故知窮途之哭，非關感遇矣。²⁸¹

在《晉書·阮籍傳》中亦載這麼一件事：「時率意獨駕，不由徑路，車迹所窮，輒慟哭而反。」²⁸²阮籍隨興的駕車出門，不走一般人們所行的路，當無路可走時，他卻痛哭而返。**(事件)** 這段記載很短，但卻充滿阮籍悲痛而哭的一面，極聚畫面感的一幕。窮途而哭之事，較可能發生在司馬氏掌權之後的事，也成為阮籍整體生命的一種象徵。根據阮籍「途窮之哭」這件事，也有學者持「假事諷事」的意思。根據《歷代名賢確論》中引沈顏語曰：「阮籍縱車於途，途窮輒慟，豈始慮不至耶？蓋假事諷時，致意於此爾。」²⁸³另，方孝孺《遜志齋集》亦提到：「說者曰，昔者楊朱阮籍皆好哭，彼非好哭也，心有所憤，無以自舒，因以寓其意。」²⁸⁴阮籍的哭不是真的愛哭，而是用這種舉動來表示對政治時局的一種反抗。

除了年少輕狂，喜愛遊玩的一面，阮籍也是好學不倦，喜愛研讀儒家經典，同時也不慕榮華富貴，只重修養，以樂天安貧的顏淵、首道窮居的閔子騫為楷模，期望與如此聖賢同垂不朽，《詠懷詩》其十五：

昔年十四五，志尚好書詩。被褐懷珠玉，顏閔相與期。開軒臨四野，登高有所思。丘墓蔽山岡，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所之？乃悟羨門子，嗷嗷令自嗤。²⁸⁵

想起我十四、十五的時候，便喜好鑽研《尚書》、《詩經》等儒家經典。穿著粗褲粗衣，卻懷著美好的理想，期望我自己能與顏淵與閔子騫那樣安於貧賤卻德才兼備。**(行為、期待)**「被褐懷珠玉」出於《老子道德經》：

吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行；言有宗，事有君；夫為無知，是以不我知，知我者希，則我貴矣；是以聖人被褐懷玉。²⁸⁶

老子所說的道，易懂也易做，但是天下的人總是不懂，也做不到。言論有主旨，行事有根據；而正由於不了解這個道理，所以不了解我。了解我的人越少，取法我的就很是難得。因此，有道的聖人穿著布衣，卻懷著寶玉。²⁸⁷年輕時的阮籍十

²⁸¹【清】陳沆，《詩比興箋》，頁 42。

²⁸²《晉書》卷四十九〈列傳第十九·阮籍傳〉，頁 1361。

²⁸³【宋】佚名，《歷代名賢確論》收入清·紀昀等奉敕編纂，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館 1970 年影印），頁 580。

²⁸⁴【明】方孝孺，《遜志齋集·卷二十一·大笑生傳》（臺北：中華書局聚珍仿宋版印，1970 年臺 2 版），頁 23。

²⁸⁵陳伯君，《阮籍集校注》，頁 265-266。

²⁸⁶陳鼓應，《老子注釋及評介》（北京市：中華書局出版，1992 年 3 月第四次印刷），頁 326。

²⁸⁷陳鼓應，《老子注釋及評介》，頁 327。

分信仰儒學的，但由於社會的動盪、魏晉奪權鬥爭激烈，阮籍的思想逐漸轉向老莊哲學，找到另一種生活哲學「被褐懷玉」，而這也是他由儒入道的證明。（故事→觀點）

接著話鋒一轉，卻道「丘墓蔽山岡，萬代同一時」，看見那高山的山崗都是高高低低、大大小小的墓塚，才會意過來，即使聖賢也要面對死亡的。（事件→觀點）沈約「萬代同一時」這麼說：

自我以前徂謝者非一，雖或稅駕參差，同為今日之一丘，夫豈異哉？故云「萬代同一時」。²⁸⁸

「徂謝」指的是死亡的人，沈休文的意思是說，在我以前古代那樣遙遠長久的歷史上，死去的人當中有多少的英雄、豪傑、聖賢，雖然他們的人生經歷各個大不相同，死亡年壽也不同，不管他們曾經走過什麼樣的路、做過什麼樣的事，可現在呢？都與今天所看見一個個的墳塚沒有什麼不同，因此才會說「萬代同一時」。阮籍意識到這層道理，才猛然從原本的價值理想中覺醒，「千秋萬歲後，榮名安所之？」即使成為了一位聖賢，那榮名都在哪呢？「榮名」指的是良好的名聲、美名，擁有這些榮名，而那時候的你身在何處？真正看破這些世俗的阮籍，接納了這樣的結果，又自圓其說「乃悟羨門子，嗷嗷令自嗤」，「羨門子」指古代先人，又稱羨門高。我應當像羨門子一樣，不要像顏回、閔子騫那樣，死後的聲名都是虛幻的，我嘲笑的年輕時的自己，想立志學聖賢，真是一件愚蠢的傻事。

（感受）清代的何焯曾評：

此言少時敦悅詩書，期追顏、閔。及見世不可為，乃蔑禮法以自廢。志在逃死，何暇顧身後之榮名哉？因悟安期羨門，亦遭暴秦之代詭託神仙爾。²⁸⁹

世人皆知秦君之暴，在《史記·秦始皇本紀》中載：「三十二年，始皇之碣石，使燕人盧生求羨門高誓。」²⁹⁰秦皇曾到一座名為碣石的山，請求一位燕國盧姓之人，希望他能夠找到像羨門、高誓這樣的仙人。因此，後來以「羨門」、「高誓」稱隱居的仙人，存有濃厚道家的思想。阮籍這首詩，恰恰十足的證明其生命「由儒入道」的思想轉變。（感受→觀點）

除了習文、讀書之外，阮籍大約還會一些武技，〈詠懷詩〉其六十一：

少年學擊刺，妙伎過曲城。英風截雲霓，超世發其聲。揮劍臨沙漠，飲馬九野坳。旗幟何翩翩，但聞金鼓鳴。軍旅令人悲，烈烈有哀情。念我平常

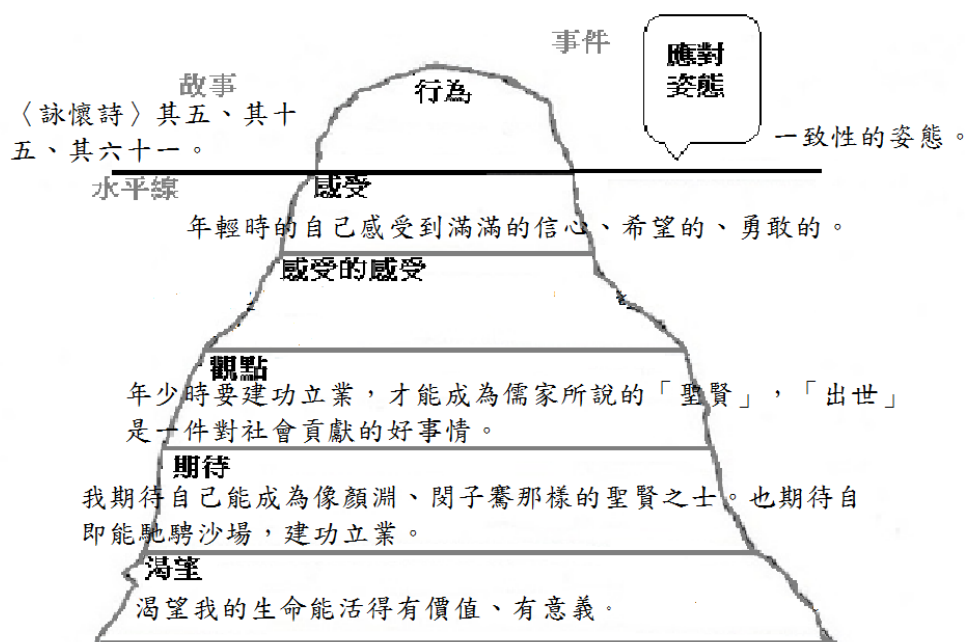
²⁸⁸陳伯君，《阮籍集校注》，頁 268。

²⁸⁹黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 41-42。

²⁹⁰【西漢】司馬遷，《史記》卷五〈秦始皇本紀第六〉（蘭州：甘肅文化出版社，2003 年 10 月第一版），頁 96。

時，悔恨從此生。²⁹¹

擊「刺」，一本作「劍」。此篇詩人回顧和描繪自己青少年時曾經習武、渴望建功立業的夢想，但最終一事無成的人生經歷，阮籍在晚年回想這些，悔恨與辛酸侵襲而來。**(感受)**少年時候我曾學習劍術，神妙的技藝超過了曲城侯，《史記·日者列傳》：「齊張仲、曲城侯，以善擊刺學用劍，立名天下。」²⁹²阮籍用典以表示當時的劍術非凡。英武的氣慨能斬斷雲霓，超世出群享有美好的聲譽。揮劍來到沙漠，飲馬於那荒遠的九州邊界。沙場上旗幟隨風飄揚，只聽見金鼓陣陣鳴響。軍旅的生活令人悲壯，內心憂傷滿懷。回想我平生的漫漫歲月，這股哀情而生悔恨之感。**(事件→感受)**陳伯君注引陳沆曰：「悔所學之無用，奇志欲何為哉？」又引曾國藩：「少年欲從軍立功而晚節悔恨者，念仇敵不在吳蜀而在堂廉之間也。」²⁹³由此可見，年少的阮籍似乎就有治平天下的雄心壯志，但《晉書》當中並沒有記載阮籍從軍或軍旅生活等事跡，筆者以為此為阮籍借學習擊劍而想像而生的畫面，將少年時的自己幻想是馳騁沙場的氣慨英雄，詩中豪放的熱情，滿腔的熱血過後卻是悲涼傷感的一面，這恰恰與建安詩歌慷慨悲涼的風格相似。從這三首詩我們可以總括出阮籍青少年時的內心冰山圖：



冰山圖層架構是依據本節引用的〈詠懷詩〉其五、其十五、其六十一與《晉書》

²⁹¹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 365。

²⁹²【西漢】司馬遷，《史記》卷一百二十七〈日者列傳〉（收入《四部備要·史部》），頁 06。

²⁹³陳伯君，《阮籍集校注》，頁 367。

中所載的內容，分層辨析而來，旨在探求阮籍年少時的內在。筆者將阮籍寫作這三首歸類為「一致性」的姿態展現，是因為他能在詩文當中確實的表達自己，能依序覺察、承認、接納自己的情緒，用文字表達出內心的感受，李師崇建於《薩提爾的對話練習》裡說：「一致性最簡單的理解，就是內外一致。如果心裡有某種感覺、想法與期待，那就為自己負責的表達。」²⁹⁴筆者認為阮籍在作此三首詩時，是站在經歷許多事變後的生命高度，看見自己年少時的模樣，回顧當下並體驗到當時自己的感受、想法與期待，並且願意為自己負責的表達在詩文中。筆者認為阮籍於當時寫作〈詠懷詩〉的不公開性更高，生於魏晉亂世之中，有多少人無法表達自己的想法與立場，更別談要把感受寫在文字當中給小人來詬病治罪的機會，在魏晉之時也未有針對〈詠懷詩〉而出現的事件，〈詠懷詩〉的研究與討論也出現在阮籍逝世一段時間之後。

年輕時阮籍的自我覺察到的感受，其實是信心十足，也是非常有夢想、勇敢的一面（感受），但是詩的內容常常是前半部滿腔熱血，後半部傷感傷懷，用上了年紀的目光看見年輕時的自己，卻只覺得當時多麼可笑，想到這些從原本的感受裡衍生出了失望、鬱悶、痛苦、沮喪，也許還有些氣惱自己（感受），這些都屬於「感受」的經驗層。從這三首詩裡，可以從上至下推論出年少的阮籍的「觀點」，自幼深受儒家思想渲染的他，從書中學會聖賢之道，儒家力倡「出世」，即是在聖賢君主在位時，要盡己所能的出來作官，但當執政者荒淫無道，可以選擇懷著美好理想，固守清貧避世。當阮籍意識到政局並非自己所嚮往的聖賢之治，那不就如同於年少的理想全化為無？正所謂「期望越高，失望越大」，阮籍的內心裡矛盾由此而生。三首詩所表現的「期待」，撇除後半部晚年改變的想法，青少年時期的他對自己的最大期待就是能成為顏回、閔子騫那樣的聖賢之士，也想在沙場、戰場建立功業。「渴望」是一種深刻的感覺，是人類生長的基本條件。阮籍想成為聖賢、建立功業，都是為了能讓自己的生命更具價值與意義，也希望能有充分的自由度，可偏偏在那樣時代，阮籍認為如此動盪的政局，殺戮、算計已然稱不上有價值可言的社會，連自個兒要說什麼話、任什麼官、做什麼事都有許多的身不由己。

從自述詩中了解阮籍年輕時的性格，自述詩裡也有阮籍由儒入道思想，上述引用其十五便是如此，還有其六十：

儒者通六藝，立志不可干。違禮不為動，非法不肯言。渴飲清泉流，飢食并一簞。歲時無以祀，衣服常苦寒。屣履詠《南風》，緼袍笑華軒。信道守詩書，義不受一餐。烈烈褒貶辭，老氏用長嘆！²⁹⁵

除了末二句之外，其餘內容皆在塑造身為一位儒者應有的形象，要精通六藝、宏大自己的立志。不合禮義的事不做，不合禮法的話不說。渴了就喝清泉的流水

²⁹⁴李崇建，《薩提爾的對話與練習》，頁 52。

²⁹⁵陳伯君，《阮籍集校注》，頁 363。

，餓了就兩天吃一餐飯。一年四季沒有東西可以祭祀，衣服單薄受苦於天寒。四處奔走詠《南風》，身穿破袍卻敢嘲笑那些權貴之人。堅信儒家《詩》、《書》的道理，看重節義也不肯接受一餐飯的施捨。此處《南風》聞人倓引《禮記》疏：「南風，詩名。孝子之詩。南風長養萬物而孝子歌之，舜有孝行，故歌以教孝。」²⁹⁶因此於此可以是為孝行之舉。通篇重點卻都集中在最後二句，對人事物都感於表達褒貶之辭，老子看了都因此長嘆。儒家一直以來力推的倫理道德，老子卻僅表達深深的嘆息，蔣師燦以為即老子：「天下皆知美之為美斯惡已，皆知善之為善斯不善已」²⁹⁷之義。意思就是說全天下都知道「美」的標準為何，那「惡」也因此產生了；全天下都知道「善」的絕對標準後，那「不善」也就此產生了。美善醜惡真的有絕對標準嗎？儒家那崇高的道德標準，卻成為統治者剷除異己的工具，眼看內心尊崇的儒家被「異化」，阮籍失望透頂，最後只能走入老莊思想，用老子思想冷嘲熱諷儒家塑立的美好形象。阮籍對儒家的失望是不得已的，他越是於此鑽牛角尖，就越是代表他骨子裡有多麼崇儒。其六十的用詞方式裡，可以感到詩人深深的哀嘆，詩文表面只看到其於儒家與道家思想之間相互拔河，卻不見他誠實表達自己的真正感受，埋藏了自己的「感受」，也不告訴他人自己對社會有什麼樣的「期待」。而「觀點」這部分，筆者認為倒是能從事情的反面找到線索，阮籍知道司馬氏假以儒家禮教綁架他人思想，「禮教早已不是原本那純正的禮教，那是虛偽的、崩壞的禮教」（**觀點**），才會在詩文裡對儒家似尊敬，又嘲諷，最後還拉了老子作為反擊儒教的工具。

自述詩裡，阮籍也用其他方式來自況，其七十九：

林中有奇鳥，自言是鳳凰。清朝飲醴泉，日夕栖山岡。高鳴徹九州，延頸望八荒。適逢商風起，羽翼自摧藏。一去崑崙西，何時復迴翔！但恨處非位，愴恨使心傷。²⁹⁸

樹林中有一隻奇異的鳥，自稱是鳳凰。清晨起來飲甜美的泉水，到了傍晚就棲息在高高的山崗上。牠的鳴叫既高又響徹九州，脖子一伸就能眺望八荒之地。從內容上看，可受到這鳳凰是非常自傲、自視甚高的（**觀點**），可是牠也害怕受傷，秋風吹起之時，牠的翅膀羽毛受到摧傷。（**感受**）牠便往西飛到崑崙山上，但什麼時候才能再飛回來？（**期待**）似乎暗示九州秋風起，氣象不佳，牠無可展翅之處，只好飛到崑崙山上，卻不知何時能再回到那美好的日子？只恨自己處在與才德不相稱的位置上，想到這裡就使人心傷。（**感受**）此詩看似在哀傷這隻鳳鳥，亦像詩人自喻。鳳凰一開始那自信又有原則的模樣，筆者認為似阮籍早年的志向：「本有濟世志」，阮籍年輕時也是充滿自信的，想圖一番作為，只是後來漸漸發現此政局棋盤早輸矣，不得不委身避禍。

²⁹⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁 364。

²⁹⁷黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 106。

²⁹⁸陳伯君，《阮籍集校注》，頁 400。

筆者於上述說明邊做一些註記，是希望能方便讀者釐清詩人的內在冰山。觀點是最先出現的，鳳凰認為自己身體是那麼美好，擁有的都是最棒的，我完全可以受到很棒的待遇。後來秋風引起塵土陣陣飛揚，紛爭乍起，我感受到害怕，也害怕自己會受傷。縱使如此，我還是存有一份未知的期待，何時可以再回到我那片淨土？最後出現感受的感受，從這些令我害怕的事情發生以後，一想到我就滿懷憤恨與悲傷。

「自述」就像是冰山水面上的故事，詩人說著自己的故事，他可以用回憶的方式說，也可以用比喻的方式說，或者用其他方式批評，本小節所列舉的幾首自述詩，前面其五、其十五、其六十一描述年少時的部分，筆者認為阮籍是「一致性」的姿態展現，是由於經過史書記載其個性相符合分析而來。

三、從「諷刺類」詩作探索內在冰山

諷刺一類，邱鎮京《阮籍詠懷詩研究》將其又細分為諷刺虛偽禮教：其六十七；譏刺拘守禮法之士：其四十三、其五十八；諷刺君臣關係難以長久：其二、其十二；刺忘恩負義之小人：其五十六；刺曹魏皇室的腐敗：其三十一、其五十三、其五十二。

有許多靠攏司馬氏政權的士人，為了討好司馬氏，成為了矯揉造作的偽善禮法之士，諷刺這類偽禮教，其六十七是最佳代表作：

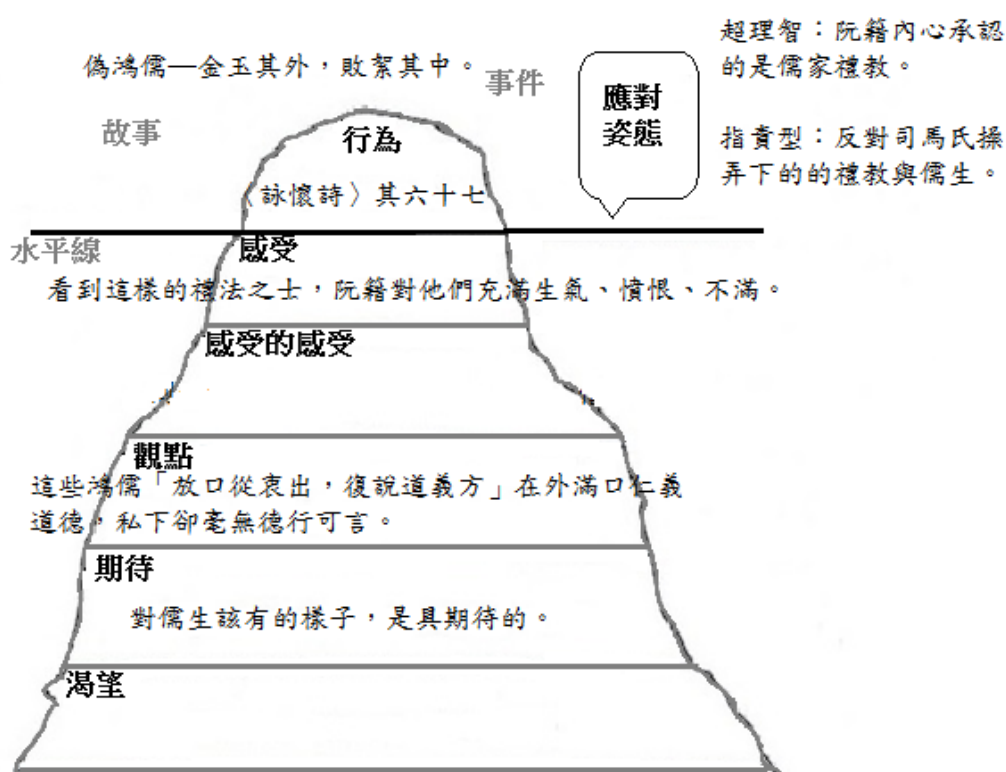
洪生資制度，被服正有常。尊卑設次序，事物齊紀綱。容飾整顏色，磬折執圭璋。堂上置玄酒，室中盛稻粱。外厲貞素談，戶內滅芬芳。放口從衷出，復說道義方。委曲周旋儀，姿態愁我腸。²⁹⁹

洪生指的是有名的儒生，儒生的一舉一動都依循著禮儀制度，穿衣戴帽都端正整齊有條理規章。嚴格按照尊卑有次有序，各項事情都遵照法制綱紀。注重儀容打扮，神色莊重且整肅，手持圭璋行禮時彎身恭敬。堂上放置祭祀用的清水，室內擺滿了盛裝好的祭祀稻粱。神色嚴肅說著正直的言論，私下卻盡作一些違背德行、名聲的事。一不小心說出內心的話，會突然的轉換態度說起道義。儒生的那套揖讓進退，曲折扭捏的儀態，見了實在讓我愁傷（感受）。

從詩的形式探討，其六十七中的文字，可看出詩人對儒家的觀點和期待都是好的，前半部詩人的文字內容敘述的都是好的一面。但在後半部卻突然話鋒一轉，文字稍偏負面之意「外厲貞素談，戶內滅芬芳」，這一部分是讓整首詩呈現出一種奇怪的、可疑的狀態。詩的形式，也可以發現詩人的這個「刻意」安排，其實詩人是尊崇儒家的，也從未否定儒家系統，但見到當時自稱儒者那些人的現況和舉止，他反而對這樣的「人」存有貶抑的疑慮。

²⁹⁹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 377。

黃侃曰：「此與〈大人先生傳〉同旨。言禮法之士深為可憎，委屈周旋令人愁損。蓋不待世士嫉阮公，阮公已先惡世人矣。」³⁰⁰可見當時阮籍痛惡至極當時的禮法之士，在痛惡的這股心情之下，其實他的內心卻是更加孤單的，因為沒有其他人能理解他這樣的悲痛（感受）。這篇詩文充滿濃濃不屑與指責，詩人的應對姿態較為明確，當詩人在面對這些偽善禮法之士時，內心感受是生氣、氣憤、怨恨的（感受），通篇詩文大部分係以「指責」的姿態來敘述，但這指責的力度是由弱漸強的，一開始詩人似在簡單敘述身為一位儒者該有的樣貌，但詩文到後半段，卻開始呈現出力度稍強的指責性：「外厲貞素談，戶內滅芬芳」。但，他的寫作動機與想法是「超理智」的，超理智是的人注重情境，忽略自我、他人，從這首詩可見阮籍是非常在意儒家禮教（可預想為情境的一種）的，這類型的內在資源是有知識的，阮籍就是太相信禮教的人。筆者會這麼說，係因魯迅曾提出阮籍對禮教是比別人還相信、還承認的觀點，他反的不是儒家的禮教，而是被司馬氏政權操弄手中偽禮教。他理解自己相信的是儒家原始的禮教，而非遭司馬氏操弄的禮教，在這點上他是清楚知悉的。



上圖是依據〈詠懷詩〉其六十七，所展示的冰山圖。也許有人會認為應當是「一致性」的，但一致性的姿態，是內在和諧寧靜，且外表專注放鬆的，也同時能在詩文裡表達自己。而此首詩作裡，僅見諷刺意味濃厚，故筆者判定為「超理智兼指責」的姿態。

³⁰⁰陳伯君，《阮籍集校注》，頁 332。

其四十三與其五十八也是譏刺禮法之士：

鴻鵠相隨飛，飛飛適荒裔。雙翮臨長風，須臾萬里逝。朝餐瑯玕實，夕宿丹山際。抗身青雲中，網羅孰能制？豈與鄉曲士，攜手共言誓。³⁰¹

危冠切浮雲，長劍出天外。細故何足慮，高度跨一世。非子為我御，逍遙遊荒裔。顧謝西王母，吾將從此逝。豈與蓬戶士，彈琴誦言誓。³⁰²

第一首「豈與鄉曲士，攜手共言誓」與第二首「豈與蓬戶士，彈琴誦言誓」被大部分學者認為是譏禮法之士。陳伯君注引陳祚明曰：「『攜手言誓』，交託肺腑也。此『鄉曲士』殆指典午黨。」³⁰³典午即是司馬的代稱。又引蔣師燦：「此言唯遠誓可以避患，鄉曲之士難可與言。」³⁰⁴「蓬戶士」指的是居住在蓬草中的隱士。詩人抒發想擺脫塵世的束縛，追求心靈自由的渴望（渴望），同時對鄉曲士、蓬戶士表示極端的蔑視鄙夷（指責）。

這兩首詩和其六十七相較之下，便不再強調儒家的道德觀，詩人反而直接將眼前這些禮法之士用其他的方式稱呼：「鄉曲士」、「蓬戶士」。又，兩首在最末都用了「豈」，豈有反詰的語氣，「難道」、「怎麼」之意，詩人文字揀用上，可以感到是輕貶的，故筆者據此認為詩的「指責」性較多一些，但這指責也不是想把對方踩在腳底下的憤恨，而是一種力度較小的指責，或解釋為小罵或碎語一下他人。

阮籍還借用神話、典故諷諭當時政局紛爭（事件→觀點），曲折的表白自己的憤懣（感受），如其二：

二妃遊江濱，逍遙順風翔。交甫懷環佩，婉孌有芬芳。猗靡情歡愛，千載不相忘。傾城迷下蔡，容好結中腸。感激生憂思，萱草樹蘭房。膏沐為誰施，其雨怨朝陽。如何金石交，一旦更離傷。³⁰⁵

用二妃遊江締「金石交」諷司馬氏受魏明帝託孤的請求，卻專權僭越之舉。³⁰⁶二妃遊江濱四句係出自《列仙傳》：

江妃二女者，不知何所人也。出遊於江漢之湄。逢鄭交甫，見而悅之，不知其神人也。謂其僕曰：「我欲下請其佩。」僕曰：「此間之人皆習於辭，不得，恐懼悔焉。」交甫不聽，遂下與之言曰：「二女勞矣。」二女曰：

³⁰¹黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 115。

³⁰²陳伯君，《阮籍集校注》，頁 360。

³⁰³陳伯君，《阮籍集校注》，頁 334。

³⁰⁴陳伯君，《阮籍集校注》，頁 334。

³⁰⁵陳伯君，《阮籍集校注》，頁 212。

³⁰⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁 213。

「客子有勞，妾何勞之有？」交甫曰：「橘是柚也，我盛之以筍，令附漢水，將流而下。我遵其傍，采其芝而茹之。以知吾為不遜，願請子之佩。」二女曰：「橘是柚也，我盛之以苧，令附漢水，將流而下。我遵其旁，采其芝而茹之。」遂手解佩與交甫，交甫受，受而懷之，中當心。趨去數十步，視佩，空懷無佩。顧二女，忽然不見。³⁰⁷

故事大意是說有位年輕人鄭交甫在江水邊遊玩，碰到了江妃二女，對她們一傾心，但鄭交甫竟不知道這二女竟是神仙。鄭交甫向她們所要一塊玉珮作為紀念，江妃二女解下身上的玉珮裝飾給他。鄭交甫接受玉珮之後，小心翼翼的放在懷中，沒想到十幾步後，懷中玉珮與江妃二女，都不見了。

阮籍引《列仙傳》江妃二女之典故，旨在諷刺司馬懿受魏明帝託孤之事，也承諾盡忠職守，但卻專權僭越，欲行謀逆篡位之實。**(事件)**元人劉履亦言：

「初，司馬昭以魏氏託任之重，亦自謂能盡忠于國，至是專權僭竊，欲行篡逆；故嗣宗婉其辭以諷刺之。」³⁰⁸**(觀點)**同樣也是持司馬氏專權之事的還有蔣師燁：「起六句喻宣（司馬懿）景（司馬師）專政已久，以二神妃況之，明為幻等也。」³⁰⁹**(故事、事件→觀點)**

「傾城」出自《漢書》卷九十七〈外戚傳〉載李延年歌：「北方有佳人，絕世而獨立。一顧傾人城，再顧傾人國。」³¹⁰意喻使整個城的人都為之傾倒。「迷下蔡」亦是用典於宋玉〈登徒子好色賦〉：「臣東家之子……嫣然一笑，惑陽城，迷下蔡。」³¹¹形容女子貌美如花，使下蔡這個地方的人為之迷倒。阮籍用典於詩，豐富巧妙的故事性，令後世研究學者紛紛與時政相應，歸結次詩乃諷刺之作。陳伯君注引蔣師燁曰：「『傾城』二句，喻少帝又被迷之爽，但用晏等。以下喻司馬氏終而成怨，有由然矣。」³¹²蔣師燁認為當時曹芳被司馬氏廢除是有原因的。假如當時曹芳沒有偏好曹爽、何晏等人，冷落司馬懿，也不致落此地步。

(故事、事件→觀點)

「感激生憂思，萱草樹蘭房」因與二妃分別而心中感懷激動而產生憂傷之情，將忘憂草種在房間旁，希望能讓我忘記那憂傷的往事。**(期待)**詩人如果能說淡忘就淡忘，那會是一大幸事，可就是忘懷不掉那不堪的爭鬥，才憤懣而作詩，或抒發或諷刺皆可能。「膏沐為誰施？其雨怨朝陽」愛人回不來了，我還要為誰打扮梳妝？筆者認為這是阮籍的自白，朝野上下沒有我可以佩服為其效命的對象，我還要追求功名利祿做甚？「膏沐為誰施」語出《詩經·衛風·伯兮》：「自伯之東，首如飛蓬。豈無膏沐，誰適為容？」³¹³自從丈夫伯君從軍於東之

³⁰⁷王叔岷，《列仙傳校箋》（北京市：中華書局出版發行，2007年6月），頁52。

³⁰⁸陳伯君，《阮籍集校注》，頁213。

³⁰⁹陳伯君，《阮籍集校注》，頁214。

³¹⁰【漢】班固；【唐】顏師古；楊家駱主編，《漢書卷九十七·外戚傳第六十》，頁3951。

³¹¹【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》卷十九〈賦癸〉，頁400。

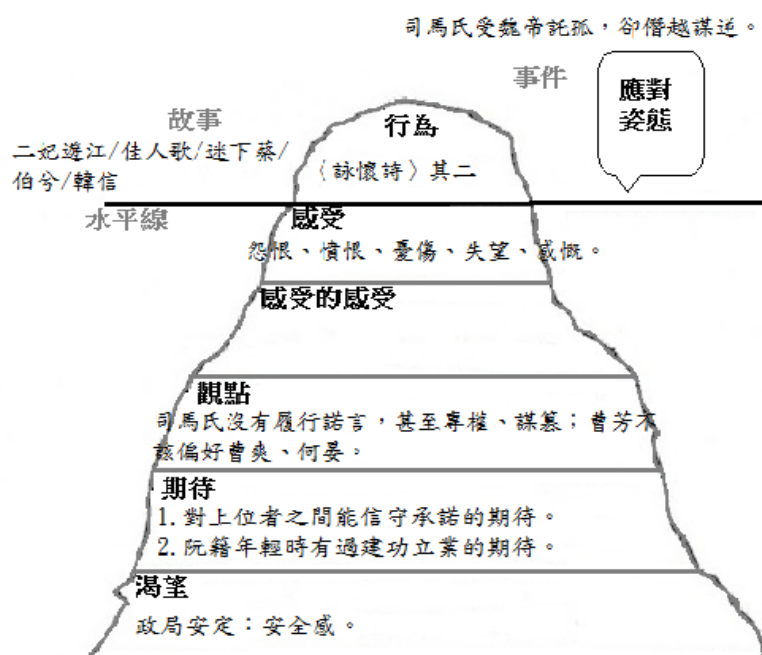
³¹²陳伯君，《阮籍集校注》，頁214。

³¹³【南宋】朱熹集傳；【清】方玉潤評，《詩經·衛風·伯兮》（上海市：上海古籍出版社，2009年6月），頁68。

後，我的頭髮就沒有再整理修飾，就像蓬草一樣凌亂不堪。難道是我沒有塗抹髮油嗎？「膏」指的是頭油，塗在頭髮上可以讓髮色有光澤。雖然我有這些妝品，但愛人不回來，那我要為誰打扮？而「其雨怨朝陽」也語出《詩經·衛風·伯兮》：「其雨其雨，杲杲出日。」意思是女子盼望愛人回來，但卻沒有回來。就像盼望下雨，卻出了大太陽，令人失望、怨恨。詩人用典比喻自己的心情，原本自己是那麼相信人與人之間誠信的交情（期待），現在卻看見這樣背信棄義的事，內心極度失望、怨恨。（故事→感受）

「如何金石交，一旦更離傷」為什麼原本那金石之交，有憑有據的感情，一朝之間就斷絕？真是使人憂傷！（感受）「金石交」出自《漢書·韓信傳》：「項王使武涉說韓信：『足下雖自以為與漢王金石交，然終為漢王所擒矣。』」³¹⁴項羽為了得到韓信，派武涉去遊說，武涉對韓信說：「現在你雖然自以為與漢王劉邦之間像金石一樣堅固，可是我看你到最後仍會被漢王背棄。」歷史後來果然應驗了這件事，「金石交」後來也就被比於為忠貞的情感。（故事）此部分筆者認為這與司馬懿受魏明帝託孤之事，曾經承諾盡忠扶幼主，但卻專權僭越，行謀逆篡位之實。阮籍運用典故，似是肯定金石交的價值意義，從詩文上的形式安排中可以發現，前半部以用典的方式描述故事裡的美好，但後半部又給讀者一種疑問的結尾，保持著懷疑的態度，甚至用了「怨」、「離」、「傷」等字眼，更添給讀者想像的空間。

〈詠懷詩〉其二全詩用典甚多，故事性也更強化了〈詠懷詩〉的藝術風格，也頗有暗喻意味，從故事裡分析阮籍的觀點，及感受的變化，阮及作此詩的內心冰山如下：



³¹⁴ 【漢】班固；【唐】顏詩古；楊家駱主編，《漢書卷三十四·韓彭英盧吳傳第四》，頁 1874。

「金石交」的變卦最重要的原因，筆者認為是人為因素，曹芳過於重用曹爽、何晏等人，導致司馬懿內心的不平衡，而有了僭越之心，最後食言於魏帝所託。這部分屬筆者推測阮籍作詩的觀點，從這觀點中還可窺見阮籍內心的期待，他內心其實是期待國家的安定，期待上位者之間能信重承諾，以達到上行下效，以身作則的模範。（期待）從這份期待，筆者推敲阮籍內心的對政局、社會有一份渴望，即是一種安全感的歸屬。（渴望）

許多學者也認為〈詠懷詩〉其十二的內容為譏刺司馬氏背信棄義之事：

昔日繁華子，安陵與龍陽。夭夭桃李花，灼灼有輝光。悅懌若九春，磬折似秋霜。流盼發姿媚，言笑吐芬芳。攜手等歡愛，宿昔同衣裳。願為雙飛鳥，比翼共翱翔。丹青著明誓，永世不相忘。³¹⁵

從前有兩個有著美貌的男子，分別是楚國的安陵君和魏國的龍陽君。他們的美貌如春天盛開的桃李花，鮮明亮麗，光彩照人³¹⁶。他們的美貌如春天一般令君主歡快愉悅，他們恭敬的姿態又如同秋天般莊嚴有威。目光流轉展現著媚人的姿態，言語談吐都令人心醉芬芳。他們與君王一同攜手同歡同愛，早晚陪伴，共衣共裳。這般堅定不變的信約要寫用項丹青一樣的顏色寫下來，千年萬世都不會忘記。

關於安陵君的故事，於《說苑》的〈權謀篇〉載：

安陵纏，以顏色美壯得幸於楚共王……江乙曰：「吾聞之以財事人者，財盡而交疎；以色事人者，華落而愛衰。今子之華有時而落，子何以長幸無解於王乎？」……共王獵江渚之野，野火之起若雲霓，虎狼之嗥若雷霆，有狂兇從南方來，正觸王左驂。……善射者射之一發，兇死於車下。王大喜拊手而笑顧謂安陵纏曰：「吾萬歲之後，子將誰與斯樂乎？」安陵纏乃逡巡而却泣下沾衿抱王曰：「大王萬歲後，臣將從為殉。」……共王乃封纏於車下三百戶。故曰江乙善謀，安陵善知時。³¹⁷

安陵君的名字叫纏，因為纏的面貌姣好，所以他得到楚恭王的寵愛。當時有一個叫江乙的人對纏說：「我聽說，用錢財來侍奉人，錢財很快就用光，錢沒了感情也消失了；以容貌來侍奉人，當容貌衰老，寵愛也隨之減退。你怎麼能夠長久的受寵愛呢？」當時，恰好楚恭王出去打獵，在江邊的野外，有一隻像團火，又像雲一樣的猛獸「兇」從南方跑來，就正好碰到駕車的馬。當時就有一位擅長射箭

³¹⁵陳伯君，《阮籍集校注》，頁 265。

³¹⁶【宋】朱熹集傳；【清】方玉潤評，《詩經·周南·桃夭》：「桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。」頁 09-10。

³¹⁷【西漢】劉向撰，《說苑》卷十三〈權謀篇〉（收入《四部備要·史部》289 冊，台北市：中華書局印行，1981 年），頁 13。

的人，射死了這隻猛獸。兇就死在楚恭王所乘的車子下面。楚恭王看了這場景變問纏：「如果有一天我死了，你要跟誰一起遊玩呢？」這時，纏就馬上淚聲俱下回楚恭王：「恭王離逝的話，我願意追隨你而殉。」楚恭王聽了很高興，將車下三百戶的地方封給了纏。後來有人說江乙善於給安陵君出主意，安陵君也善於把握機會。安陵君的這樣行徑，諂媚的姿態，不勞而獲，是所有士大夫所不齒的。李善評：「以財助人者，財盡則交絕；以色助人者，色盡則愛弛，是以嬖女而不弊席，嬖男不弊輿；安陵君所以悲魚也。亦豈能丹青著誓，永代不忘者哉……故託二子以見其意」³¹⁸李善認為阮籍用此典屬譏刺司馬氏，認為曹魏如此信任、寵愛司馬氏，卻遭此結局，令人不勝唏噓。（故事→觀點）另一則是關於龍陽君的故事，《戰國策·魏策》：

魏王與龍陽君共船而釣。龍陽君得十餘魚而涕下。王曰：「有所不安乎？如是，何不相告也？」對曰：「臣無敢不安也。」王曰：「然則何為涕出？」曰：「臣為王之所得魚也。」王曰：「何謂也？」對曰：「臣之始得魚也，臣甚喜，後得又益大，今臣直欲棄臣前之所得矣。今以臣凶惡，而得為王拂枕席。今臣爵至人君，走人於庭，避人於途。四海之內，美人亦甚多矣，聞臣之得幸於王也，必褰裳而趨王。臣亦猶曩臣之前所得魚也，臣亦將棄矣，臣安能無涕出乎？」魏王曰：「誤！有是心也，何不相告也？」於是布令於四境之內曰：「有敢言美人者族。」³¹⁹

魏王與龍陽君同坐一條船上釣魚。龍陽君本來釣很多魚，但卻把牠們都拋棄了，並且還落下淚珠。魏王便問：「你心裡有什麼不開心的事嗎？」龍陽君否認有不開心的事。魏王接著問：「那為何要哭呢？」龍陽君回答：「當我剛得到魚的時候我很高興，後來我又釣到更大的魚，我就認為，我後來釣上來的魚更好了，於是我就想把開始釣上來的魚拋棄掉。我就想到像我這樣一個不怎麼好的人，而能夠侍奉在大王左右，你是一個王，走人於庭，避人於路，天下四海內，沒有人不趨奉於你，沒有人不想得到你的寵愛。四海之內，美人這麼多，聽到我得到大王如此寵愛，一定相爭大王的寵幸。而我就像今天剛開始釣到的魚一樣，將會被拋棄，我想到這些就哭了。」魏王聽了之後卻更加憐惜，並下達命令：「再敢有人提起美人的事，我就殺他全家。」龍陽君的這番言論真是煞費苦心，龍陽君的目的就只有一個，保全自己受魏王一生的寵愛。（故事）

上述兩則故事都是諷刺司馬氏的不忠，也有一說是刺君王不懂揀選身邊的臣子，陳伯君注引閔齊華：「此借二人以色事主，終使不渝，以刺君王之不擇人也。」³²⁰陳沆認為此講述的是司馬懿受魏文帝、魏明帝託孤之事：「『丹青明誓』，慨孤寄命之難，而說者不察。」³²¹阮籍感慨魏明帝當時那一份真摯的「託

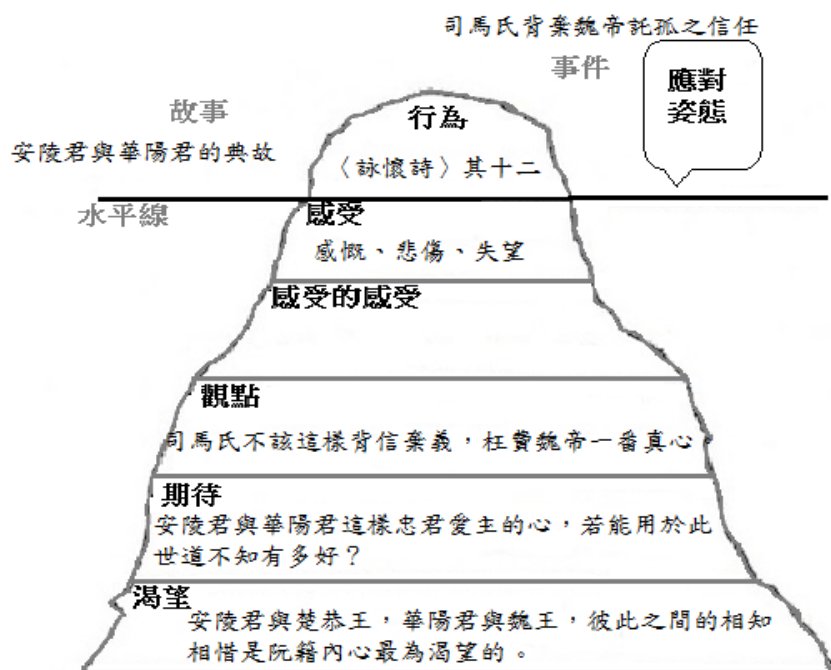
³¹⁸【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》卷二十三〈詩〉，頁488。

³¹⁹【東漢】高誘撰，《戰國策·魏四第二十五》，頁08。

³²⁰陳伯君，《阮籍集校注》，頁259。

³²¹【清】陳沆，《詩比興箋》，頁45。

孤竟命」的信賴之心，還是被司馬氏給背信棄義了。(觀點) 阮籍化典入詩，用故事裡安陵君與龍陽君兩人那美好真摯的感情當作對司馬氏背信棄義的反襯，譏諷出司馬氏醜惡的一面。



上圖為〈詠懷詩〉其十二的阮籍內在冰山。從阮籍引用安陵與華陽兩故事典故，筆者認為安陵君與楚恭王、龍陽君與魏王，兩組都是相知相惜、相互信任的，若撇除他們極盡諂媚的討好之事，像這樣的君臣關係，才是阮籍終其一生所嚮往的，因此才歸論出這故事背後隱藏著阮籍的「期待」與「觀點」。

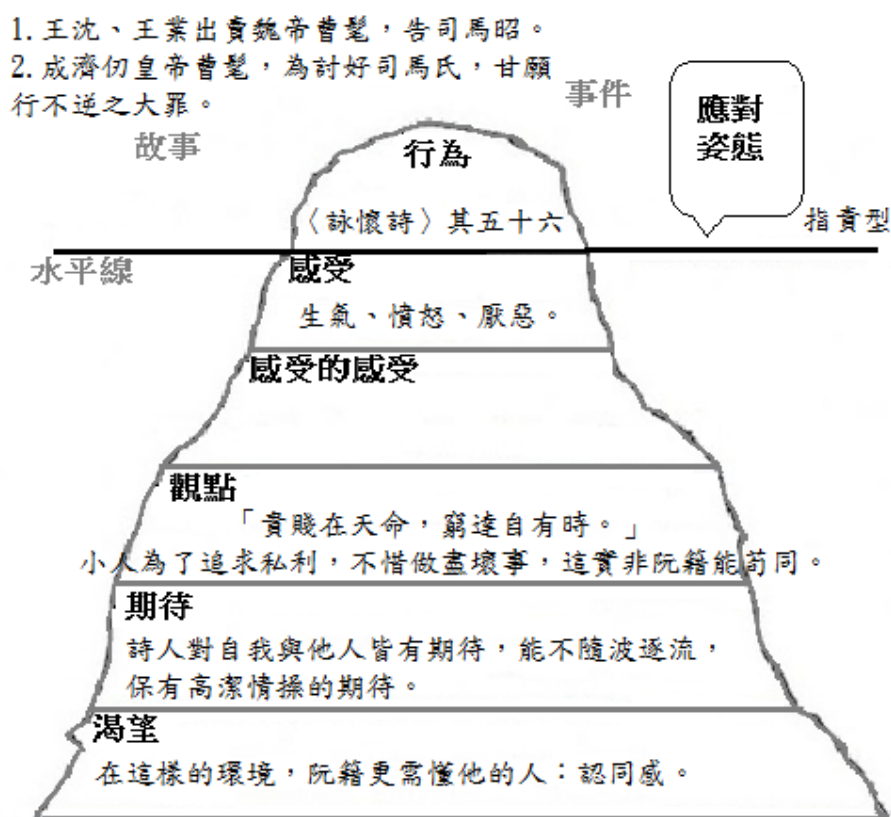
歷史事件中載，高貴鄉公曹髦夜召王沈、王經、王業共商討伐司馬昭，卻被沈、業出賣，他們跑去告訴司馬昭，使得這件事走漏風聲，成了司馬昭拉下其皇位的最佳機會，而高貴鄉公曹髦也被太子舍人成濟弑出於背而喪命。(事件) 阮籍對於高貴鄉公曹髦被成濟殺之事，也深感痛惡，為斥責像沈、業、成濟這樣的小人，便作〈詠懷詩〉其五十六：

貴賤在天命，窮達自有時。婉孌佞邪子，隨利來相欺。孤思損惠施，但為讒夫嗤。鵲鳴雲中，載飛靡所期。焉知傾側士，一旦不可持。³²²

富貴貧賤都由天注定，窮厄顯達各有時運。(觀點) 只有那些以色悅人、搬弄是非的奸佞小人，會為了追逐私利而不惜來欺騙、背信(指責)。他們這樣不但辜負恩，而且只知道說一些讒言，譏嘲賢士。鵲鳴在雲間鳴叫，展翅高飛卻沒有地方值得停駐。哪裡知道世上的反覆小人，一天也不能依靠！「鵲鳴」俗稱小青

³²²陳伯君，《阮籍集校注》，頁 356。

雀，此比喻賢人君子，語出《詩經·小雅·小宛》：「題彼脊令，載飛載鳴。」³²³



其五十六內容所繪阮籍冰山內在，詩文與事件一同討論，筆者認為此篇論述指責意味濃厚，故如此判之。然圖文中筆者以期待層面往下延伸探索，自觀點反面推演，認為阮籍可能存有的期待不僅是對自己，同時也對他人，希望能不像那些小人一般見識，不隨波逐流，保持自己高潔情操。（期待）從這份期待中，阮籍渴望擁有一份安全感。（渴望）

筆者認為阮籍對政治的厭惡與嘲諷，不只針對司馬氏，他對曹魏皇室的腐敗也是痛心疾首的。魏明帝後期荒廢政治，歌舞荒淫，不知居安思危的行徑，也成為阮籍的譏諷對象。〈詠懷詩〉其三十一：

駕言發魏都，南向望吹臺。簫歌有遺音，梁王安在哉！戰士食糟糠，賢者處蒿萊。歌舞曲未終，秦兵已復來。夾林非吾有，朱宮生塵埃。軍敗華陽下，身竟為土灰。³²⁴

驅車前往魏國的古都大梁，我望向南方，當年魏王宴樂諸侯的吹樂之臺。耳邊似

³²³【宋】朱熹集傳；【清】方玉潤評，《詩經·小雅·小宛》，頁 228。

³²⁴陳伯君，《阮籍集校注》，頁 308。

乎還回響著蕭管的餘音，而當年的魏王如今又在哪？他讓戰士吃著糟糠，他讓聖賢之人窮居於草野。那清歌妙舞一曲還未結束，秦國的兵馬便攻打了過來。從此這片土地不再屬於魏都所有，華麗的宮殿也被塵土掩埋。魏軍在華陽城下潰敗，魏王那高貴的身體也早已化為土灰。

魏明帝末年歌舞荒淫，對司馬氏勃勃的野心不知警惕，阮籍感極致此，以戰國魏王排斥賢才、輕視軍備，追求歌舞之樂來諷喻魏明帝的行徑。（**事件→觀點**）陳沆《詩比興箋》曰：「『駕言發魏都』借古寓今也，明帝末路，歌舞荒淫，而不求賢講武，為苞桑之計。不亡於敵國，則亡於權奸，豈非百世殷鑑哉。」³²⁵

〈詠懷詩〉其五十三，用辛辣諷刺的文字譏刺那些諂媚、驕腸事人的夸毘子行徑卑劣，批評他們雖能得意一時，但最終還是逃不過自然時序。其五十三：

自然有成理，生死道無常。智巧萬端出，大要不易方。如何誇毗子，作色懷驕腸？乘軒驅良馬，憑几向膏粱。被服織羅衣，深榭設閑房。不見日夕華，翩翩飛路旁。³²⁶

大自然自有它運行的規律，而人的生死之道也無常。智謀與技巧充到處都是，但就算再多也不能偏離自然之理。（**超理智：說理**）為什麼那些諂媚惑主、卑躬屈膝的人，用盡各種方法取悅於他人？（**指責**）他們乘高貴的車子駕良馬，斜倚桌案看著肥美的食物。身穿華貴的綾羅衣裳，居住的地方還設有可以遊玩的臺榭還設有大房。君不見那日夕的落花，連綿不斷的飛落在路旁？

黃節注引曾國藩曰：「『大要不易方』云者，謂貧富、貴賤、死生、禍福，皆有自然之理，雖智巧萬端，不能逃出範圍之外。末二句言：花有榮必有落，人有盛必有衰也。」³²⁷（**觀點**）詩人原本以超理智姿態說自然的道理、生死的道理；接著又轉以指責姿態將夸毘子的形象一一描述出來，可見詩人寫作此詩時，是「**超理智兼指責**」。阮籍以夸毘子形容司馬氏的那些「禮法之士」、「鄉曲士」、「蓬戶士」，詩人對他們是如此蔑視與輕鄙。最後詩末以「日夕華」來勸戒、警示，言花有榮必有敗，人盛也必有衰，預示夸毘子的命運，雖人生得意卻不能長久，筆者認為強烈的指責感以此而見。

其七十二與上首相近，同為揭露並批判魏晉之際士人為了追求榮名利祿，甚至不惜與親近的人反目成側、與骨肉相殘的卑劣行徑，因此詩人有了想離世遨遊以保全自己的情操。〈詠懷詩〉其七十二：

修塗馳軒車，長川載輕舟。性命豈自然，勢路有所由。高名令志惑，重利使心憂。親昵懷反側，骨肉還相讐。更希毀珠玉，可用登遨遊。³²⁸

³²⁵【清】陳沆，《詩比興箋》，頁41。

³²⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁350。

³²⁷黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁96。

³²⁸陳伯君，《阮籍集校注》，頁386。

這條長路上馳騁著華貴的馬車，長河上航行著輕舟。人性本命難道不是自然天生的嗎？謀求權勢之路卻各有各的途徑。追求名聲使人心智迷惑，追求利益使人心生憂慮。親近的人居心叵測，骨肉之間還相互結仇。更少聽說有人拋棄榮華富貴，超脫世俗而去遨遊的。

黃節引蔣師燾曰：「勢路有二：曰名、曰利。趨之則性命不顧，安知骨肉！」又引曾國藩曰：「首四句，刺馳驚於名利之途者。『更希』句即『毀方瓦合，儉德避難』之意。」³²⁹阮籍以「指責」姿態罵這些人為了名、利，不惜親昵反側、骨肉相殘之事。除了司馬氏政權羽翼下的「夸毘子」之外，這件事也可能是在說阮籍好友嵇康與呂安二人，被呂安兄長呂巽一同陷害的事。

在諷刺、譏刺中我們可以看見阮籍在詩中經常使用的幾個關鍵字詞，這些字詞就像標籤一樣，亦影響後人作諷諭詩的象徵性，景蜀慧認為：

《詠懷》中，阮籍常以「蘇子」、「李公」、「安陵」、「龍陽」、「佳人」、「少年」、「當路子」、「塗上士」、「輕薄子」、「誇毗子」等詞語或典故喻指曹爽集團中人。表面上，這些符號均帶貶抑色彩，但實際上它們則往往含有更深一層不易褒貶的歷史文化內涵，其所象徵的，遠非真正的大奸大惡。³³⁰

景蜀慧所言「遠非真正的大奸大惡」，更加深筆者原來的針對四種應對姿態皆能在力度上用上加以討論的，若以這些具象徵性的「指責」詞語，阮籍只不過小小碎語、指責他人一番，就只限於力度較小的範圍上而言。當然這些暗喻都其來有自，景蜀慧認為這些都還算不上是真正的大奸大惡，但透過詩人的化用典故，卻使詞語有了傷人、刺人的力道，其實也不全然僅出現於諷刺詩中，還有傷感詩裡也能見得。

四、從「感傷類」詩作探索內在冰山

阮籍眼睜睜的看著高平陵之變的發生，內心對社會的充滿不信任與不滿可想而知，曹魏與司馬氏兩大集團爭奪政權、操弄政權，導致阮籍已是無心出仕。最多僅做過幾次小官，正始三年為魏太尉蔣濟之僚屬，後借病辭官；正始六年應徵作尚書郎，不久也以病辭；魏正始八年，與高平陵事變事發同年，曹爽召阮籍為參軍，阮籍作書〈奏記詣曹爽〉，拒不赴任，仍以病辭。（事件）除了其內心的憤恨與無奈（感受），可知阮籍的政治態度一直不明朗。筆者認為曹魏政權下的君臣只知一味的享樂，不知民間疾苦，更不知居安思危的荒淫之舉，是造成今日以悲劇收場。阮籍因此一事變託古喻今，借楚國的衰亡抒發時局不安的傷懷感，同時批評曹氏君臣只懂享樂，不知居安思危（指責），見〈詠懷詩〉其十一：

³²⁹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 387。

³³⁰景蜀慧，《魏晉詩人與政治》，頁 83。

湛湛長江水，上有楓樹林。皋蘭被徑路，青驪逝駸駸。遠望令人悲，春氣感我心。三楚多秀士，朝雲進荒淫。朱華振芬芳，高蔡相追尋。一為黃雀哀，涕下誰能禁！³³¹

深深的長江水，岸上生長著楓樹林，澤畔所生的蘭草撲滿小路上，黑色駿馬疾馳而過。這樣浪漫春天景色乃南方楚國所有，從《楚辭·招魂》中延伸而出的文句：「青驪結駟兮齊千乘」、「皋蘭被徑兮斯路漸」、「湛湛江水兮，上有楓」³³²透過化用景色，詩人展開一幅極美的春色於作品之中，看似是一首美好心情、畫面兼具的作品，但是隨即話鋒一轉，這樣的景色卻讓阮籍「目極千里兮傷春心」³³³。（眼前之景→感受）前四句的文字藝術效果是平穩的，但後半部阮籍仍是以「話鋒一轉」的方式，開啟觸景傷情之感，在這樣的節奏之下，多半令人感到好奇，詩人傷懷的事為何？

詩人因觸景傷懷，從景色中聯想到楚亡的事，遙望遠方的景色使我心生感傷，春天的氣息也感傷了我的胸懷（感受）。「三楚多秀士，朝雲進荒淫」，是借宋玉〈高唐賦〉：「妾在巫山之陽，高丘之阻，旦為朝雲，暮為行雨。」³³⁴描寫時間點是宋玉與楚襄王同遊雲夢台，眺望高唐觀而起，此賦大意为描述前任楚王在此地曾經夢見巫山神女，塑造自由奔放、大膽追求愛情的神女形象，後來也有一派人認為雲雨、行雨暗指男女交歡。阮籍藉著典故，慨言楚君周圍多是一些朝雲暮雨的佞臣小人，盡做一些荒淫無度之事（故事→觀點）。在這樣美好的季節，「朱華振芬芳」，蔡靈侯卻與佞臣嬖妾在高蔡尋歡作樂，不以國家大事為重。「黃雀哀」亦與蔡靈侯有關，見《戰國策·楚策》：

王獨不見夫蜻蛉乎？……蜻蛉其小者也，黃雀因是以。俯噉白粒，仰棲茂樹，鼓翅奮翼，自以為無患，與人無爭也。不知夫公子王孫，左挾彈，右攝丸，將加己乎十仞之上。以其類為招，晝游乎茂樹，夕調乎酸鹹。倏忽之間，墜於公子之手。夫雀其小者也……蔡聖侯之事因是已。南游乎高陂，北陵乎巫山，飲茹谿流，食湘波之魚，左抱幼妾，右擁嬖女，與之馳騁乎高蔡之中，而不以國家為事。不知夫子發方受命乎宣王，繫己以朱絲而見之也。³³⁵

黃雀在天地之間自由飛翔，卻一點也沒居安思危的概念，沒想到被不知道是哪個王孫公子，左拿彈弓，右拿彈丸給射擊了。白天還在樹上遊玩，晚上卻被加上酸

³³¹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 251。

³³²【宋】朱熹，《楚辭集注》卷七〈續離騷招魂第九〉（北市：文津出版社，1987 年 10 月），頁 143-144。

³³³【宋】朱熹，《楚辭集注》卷七〈續離騷招魂第九〉，頁 144。

³³⁴【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》卷十九〈賦癸〉，頁 393。

³³⁵【東漢】高誘撰，《戰國策第十七·楚三第十六》，頁 02-04。

鹹調味成了桌上佳餚。又論及蔡靈侯也是如此，南遊高山，北登巫山，再茹溪河畔飲馬，吃湘江的鮮魚，左手抱著年輕的妻妾，右手摟著心愛的美女，和他們一起奔馳在高蔡的路上，不把國事當正經事。沒想到子發正從楚王那接到了攻打蔡國的命令，最後他被紅繩拴著去見楚王。此一事讓阮籍拿來諷刺魏少主齊王芳與曹爽等人只知追求荒淫享樂而不管國家大事，造成今天這場「高平陵事變」(故事→觀點)。此詩寫作時間點難以此定論，阮籍有可能是預料到政變之事會發生，因而作此詩對岌岌可危的曹魏感到深深的憂慮；亦可能在事變發生之後，作此詩以表示曹爽等人落難，被夷三族的傷感之作。

此篇「期待」不明顯。從春天美好氣息裡，詩人望景發憂思，這是「感受」的展現，接著又借宋玉之作、《戰國策·楚策》裡蔡靈侯與黃雀的故事引發出詩人的「觀點」，詩人主觀的「觀點」裡總歸結出少主與臣子皆不懂居安思危，是面臨大禍的主要原因。

暗示曹魏將亂，朝廷將有巨變，〈詠懷詩〉其三：

嘉樹下成蹊，東園桃李。秋風吹飛藿，零落從此始。繁華有憔悴，堂上生荊杞。驅馬舍之去，去上西山趾。一身不自保，何況戀妻子！凝霜被野草，歲暮亦云已。³³⁶

美好的樹木吸引人群去欣賞，那樹下就踩出了小徑之路，尤其是東園桃李花開時。秋風吹落豆葉時，也是桃李樹凋零之時。一切繁華事物都會有衰落，殿堂之上也會生長出荊棘。駕著馬車趁早走吧，就到首陽山下去隱居，自己都無法保全了，更何況留戀妻子和兒女呢？寒冷的嚴霜整個把郊原的野草覆蓋起來，看來這年又要如此結束了。《漢書·李廣傳》：「桃李不言，下自成蹊。」³³⁷詩人以此比喻世事盛時自然就會有它的美麗景況。然，在極盛過後也是要面臨衰落的，有盛必有衰，有繁華必有憔悴(事件→觀點)。李善注引沈約說：「風吹飛藿之時，蓋桃李零落之日，華實既盡，柯葉又彫，無復一毫可悅。」³³⁸當秋風吹飛藿時，就是一切草木凋零的開始，那麼「桃李」當時雖然「下成蹊」，結出那麼美的花、甜美的果實，可是，時至今天桃李已是「華實既盡」，花和果實已經零落殆盡，它的枝葉也很快會凋零，再也沒有可以令人愉悅的畫面了。(事件→觀點)陳沆《詩比興箋》說：「司馬懿盡錄魏王公置於鄴。嘉樹零落，繁華憔悴，皆宗枝剪除之喻也。不然，去何必於西山？身何至於不保？豈非周粟之恥，義形於色者乎？而不蹈叔夜非薄湯武之禍，則比興殊於指斥也。」³³⁹意思是隱喻曹魏的宗室被司馬氏剪除殆盡的狀況，司馬氏一手策畫的高平陵事變幾乎將曹魏宗親趕盡殺絕。(事件→觀點)然又舉伯夷、叔齊例子，他們就不贊同周武王伐紂，認為

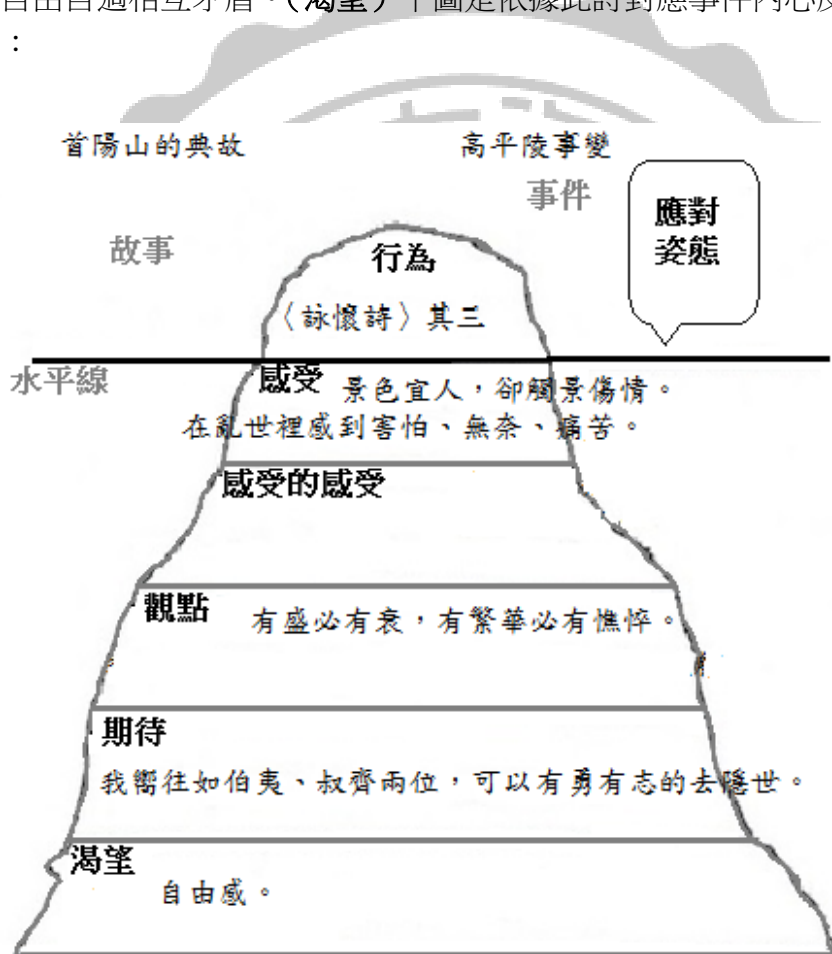
³³⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁 216。

³³⁷【漢】班固；【唐】顏師古；楊家駱主編，《漢書》卷五十四〈李廣蘇建傳第二十四〉，頁 2469。

³³⁸【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》卷二十三〈詩〉，頁 488。

³³⁹【清】陳沆，《詩比興箋》，頁 44。

這是以臣弑君之事，因此他們恥食周粟，一同隱居到首陽山上去。阮籍嚮往像伯夷、叔齊不顧一切高隱的生活（**期待**）。「一身不自保，何況戀妻子」詩文中此句是阮籍難得談到對家人的感受，他深感到亂世無法保身的無奈（**感受**），還要戀念我的妻子及兒女。「歲暮亦云已」詩人像是對於這漫漫長路的生命妥協了，但這樣的妥協對應到前述的「戀」，卻不免令人感到妥協中含有一絲無奈的成分，並非出自真心。從第三章探討阮籍對家人的態度，早已可見阮籍是沒有勇氣拋家棄子而自己離開的，因此詩文裡他只能嚮往伯夷、叔齊，卻沒有勇氣真的跑去隱世。再次證明阮籍他那善良的心、為家人著想的心，他知道假使成功的逃了，連累的可能是一整個家族，再再證明了阮籍內心隱藏的慈悲心，但這份心意卻與他追求的自由自適相互矛盾。（**渴望**）下圖是依據此詩對應事件內心反應所呈現的冰山圖：



〈詠懷詩〉其三經黃節、蔣師煥考證³⁴⁰，認為此詩為魏正始元年，齊王芳被廢之時所作，同時期還有〈詠懷詩〉其九、〈首陽山賦〉。其九：

步出上東門，北望首陽岑。下有采薇士，上有嘉樹林。良辰在何許？凝霜

³⁴⁰黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 18。

沾衣襟。寒風振山岡，玄雲起重陰。鳴鴈飛南征，鷓鴣發哀音。素質遊商聲，悽愴傷我心。³⁴¹

我散步走出了上東門，向北遙望的是首陽山顛，采薇士指的是叔齊、伯夷二人，相傳兩人不受周朝俸祿，隱居首陽山，采薇而食。山下有隱居高士，山上有那美好的樹木生長著。然而令人感到美好的日子究竟在哪裡？只有凝結的寒霜沾滿了我的衣襟，不只是我的衣服沾滿寒霜，連我的心也是如此（**故事→感受**）。寒風強烈到吹振山岡，烏黑陰重的雲，團團湧起攏蓋整座天空。哀鳴的鴻雁高飛往南方遠去，杜鵑發出了哀鳴。秋天這草木零落後的荒涼之景，致使我的內心充滿哀痛、傷心（**事件→感受**）。詩人「良辰在和許？」表現出對人生的憂懼，後來一連串使用了極具秋天特徵性的景物：凝霜、寒風、玄雲、重陰、鳴雁南征、鷓鴣哀音，更加渲染秋天蕭條、傷感的景況。從反面發現，詩人心裡是有多期待能找回那些美好幸福的日子（**期待**），但秋天肅殺氣氛描述相當濃厚，想回到那良辰恐怕很難。

劉履曰：「風霜侵迫，陰雲擁蔽之時，而賢者避去，如雁之南征；讒邪得志，如鷓鴣之先鳴者焉，遠近所聞莫非如此，則我心悽傷豈得已哉！」³⁴²（**觀點**）以賢者避去隱喻鴻雁，以小人得志隱喻鷓鴣。雖有點過度解釋，卻反而在詩文裡多了其他說明，政治裡的缺失阮籍不能坦言，便會以隱喻的方式來表現，成為今日〈詠懷詩〉「厥旨淵放，歸趣難求」的特徵。首陽山的故事前首詩已有論述過，阮嗣宗於此詩再次提及，可見其對於伯夷、叔齊兩人多們欣羨，沈約曰：「『良辰何許』，言世路顯薄，非良辰也。風霜交至，凋隕非一，玄雲重陰，多所擁蔽，是以寄言夷齊，望首陽而歎息。」³⁴³阮籍既然回不去美好的日子，那就寄言於伯夷、叔齊，望著首陽山深深哀嘆。（**事件→觀點**）

詩人從場景中想到首陽山、伯夷、叔齊的典故，這是對事件、故事衍生出來的心境，詩人想到這些時，內心的感受不知如何？也許有羨慕、感慨。「良辰在何許」一語道出詩人的內心期待，沒有辦法回去的原因是什麼？這是詩人的觀點，因為風霜凋隕，烏雲遮蔽，暗指世道的衰微。最後這厚重的秋季，卻使我內心更加悲痛，這是詩人文末帶出的感受。

高貴鄉公曹髦被成濟弒出於背的事件，也是魏末之時一大事，身為部將的成濟居然殺掉皇帝，身居最高權位的皇帝死狀竟是如此慘烈，在司馬昭政權日益壯大下，魏皇帝一位形同虛設。依據黃節案：「此詩傷高貴鄉公而作也。《魏志》：『高貴鄉公卒年二十二，在位凡六年，則即位之時年當十五。詩中稱其辯慧，如《志》載帝幸太學問諸儒事可證。』」，〈詠懷詩〉其六十五是傷高貴鄉公的，其六十五：

³⁴¹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 240。

³⁴²黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 31。

³⁴³陳伯君，《阮籍集校注》，頁 244。

王子十五年，遊行伊洛濱，朱顏茂春華，辯慧懷清真。焉見浮丘公，舉手謝時人。輕蕩易恍惚，飄飄棄其身。飛飛鳴且翔，揮翼且酸辛。³⁴⁴

此首詩為借古抒懷，透過描寫王子晉成仙離世的故事，詩人傷高貴鄉公遇難之事。王子晉年方十五，盡情遊玩在伊、洛河之濱。紅潤美好的容顏如春天的花，聰明善辯而又純真樸素。在哪裡看見仙人浮丘公？讓他揮手辭別了世人。輕飄晃蕩使人恍惚不清，飄飄而拋棄了身體肉骸。他騎乘的仙鶴一邊飛翔一邊鳴叫，仙鶴揮翼而去的畫面令人滿懷辛酸。（故事）據《列仙傳》載：

王子喬者，周靈王太子晉也。好吹笙作鳳凰鳴。游伊、洛之間，道士浮丘公接以上嵩高山。三十餘年後，求之於山上，見桓良，曰：「告我家，七月七日待我於緱氏山巔。」至時，果乘白鶴駐山頭，望之不得到。舉手謝時人，數日而去。亦立祠於緱氏山下，及嵩高首焉。³⁴⁵

王子晉喜好吹笙，學鳳鳴叫。遊於伊、洛水之間。有位道人浮丘公接他上嵩山住了三十多年。後來有人到山上來找他，王子晉見到桓良說：「請告訴我的家人，七月七日在緱氏山頭上等我。」當天，王子晉果然乘著白鶴飛來，停在山頂上，人們只能望見他卻不能碰到他。他舉起手向來看他的人致意，過了幾天才離去。後來有人為他立祠在緱氏山下與嵩山的山頂上。（故事）

這首詩頗有恍惚迷離的遊仙意味，景蜀慧論：「阮籍在這裡仍然是用『王子喬』等有特殊涵意的典故符號，來隱喻高貴鄉公之薨和自己對他的傷悼之情。」³⁴⁶順著這一關鍵詞循線，〈詠懷詩〉其五十五亦是傷高貴鄉公：

人言願延年，延年欲焉之？黃鵠呼子安，千秋未可期。獨坐山崑中，惻愴懷所思。王子亦何好！猗靡相攜持。悅懌猶今辰，計校在一時。置此明朝事，日夕將見欺。³⁴⁷

人人都希望能延年益壽，然而長壽了以後又能往哪裡去？黃鵠呼喚仙人子安，這種事千年也不能企盼。我獨自坐在高山亂巖中，心中悲痛懷著思念。仙人王子晉有什麼過人的優點，讓浮丘公熱情的攜他去成仙？今天早晨還一同高興愉快的相處，但不知何時卻計較在一時。本來今日商量好的事，可說不定到了傍晚就又出現變數。「置此明朝事，日夕將見欺」指的事是曹髦夜召王沈、王經、王業共商討伐司馬昭，卻被自己人出賣，沈、業跑去告訴司馬昭文王，使得這件事走漏風聲，成了司馬昭拉下其皇位的最佳機會，而高貴鄉公曹髦也被太子舍人成濟刃出於背而喪命。（事件）黃節案：「『王子』，用王子晉事，與其二十二、其六十五詩

³⁴⁴陳伯君，《阮籍集校注》，頁 371。

³⁴⁵王叔岷，《列仙傳校箋》，頁 65。

³⁴⁶景蜀慧，《魏晉詩人與政治》，頁 146。

³⁴⁷陳伯君，《阮籍集校注》，頁 353。

『王子』二字同，即上言所思者，意指高貴鄉公也。」³⁴⁸（觀點）

阮籍對曹魏勢力將去也心懷感傷，從其十八、其二十、其六十六內容上皆反映出詩人在曹魏王室的腐敗，產生的傷懷與悲憫，筆者以其中兩首為說明。其二十：

楊朱泣歧路，墨子悲染絲。揖讓長離別，飄飄難與期。豈徒燕婉情，存亡誠有之。蕭索人所悲，禍釁不可辭。趙女媚中山，謙柔愈見欺。嗟嗟塗上士，何用自保持？³⁴⁹

楊朱二句用典，語出《淮南子·說林訓》：「楊子見塗路而哭之，為其可以南，可以北。墨子見練絲而泣之，為其可以黃，可以黑。」³⁵⁰楊朱在歧路難以選擇的哭泣，墨子悲傷素絲的被染成黃與黑。（故事）儒家那些經典早已離我們相遠而去，飄搖不定難以再去期待。儒家的禮樂之治只能表現形式上的美好？國家的存在興盛需要依靠禮樂之治。蕭條寂寞的國家是令人悲哀的事，但禍端的降臨，統治者事無法推卸卸責的。趙女二句亦為用典，語出《荀子·富國篇》：「譬之是猶使處女，嬰寶珠，佩寶玉，負戴黃金，而遇中山之盜也，雖為之逢蒙視，詎要撓臆，君廬屋妾，由將不足以免也。」³⁵¹係在闡述對遇上強暴之事應該採取的方法時，曾比喻說如果一位美麗的少女頭戴珠寶，戴著貴重黃金，到中山國去，卻在途中遇到強盜，少女即使謙恭卑微的態度，也還是免不了要被劫奪。（故事→觀點）美麗的少女越是謙恭卑微，那麼越是會被欺侮搶劫。我感嘆奔波在土途中的人，到底要用什麼方法保全自己？

阮籍化用典故於詩，令人聯想到世事無常，禍福相依。「揖讓」四句，詩人表白自己對儒家禮治的推崇，但是對司馬氏表面以禮、孝治天下的行徑表示蔑棄。（觀點、感受）楊朱歧路之悲與墨子染絲之悲，就如同詩人阮籍的自我寫照，詩人迷失於大道上，無家可歸的哀傷。（感受）陳伯君注引曾國藩曰：「歧路、染絲，言變遷不定，反復無常，不特燕婉之情如此，即國之存亡亦不過一反復問耳。」³⁵²（觀點）以比興的方式，警示朝廷將亂，隨時會有變動發生之意。就像歧路之間，或絲將染黃或染黑，似是一種反覆的變動，阮籍以典警示朝廷，但這樣的警示卻不夠有力量，但也可看出阮籍期許能有人出面化解這局面（期待），最後只能以感嘆的口吻作為結束「嗟嗟塗上士，何用自保持？」這些奔波在仕途上的士子們，如何能保全自身？可見阮籍為這些士子們感嘆著，卻也揭露阮籍在這時局下沒有得到認同感。（渴望）以下筆者以詩文內容中的線索，所歸

³⁴⁸黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 98。

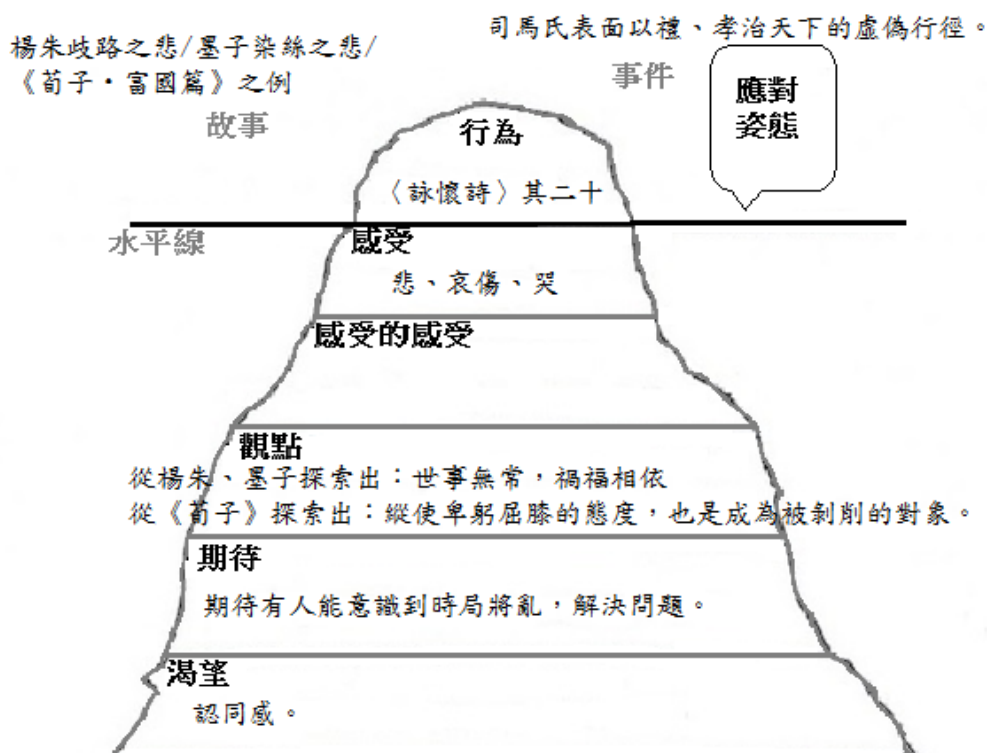
³⁴⁹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 282。

³⁵⁰【西漢】劉安等撰；陳廣忠注譯，《淮南子》第十七卷〈說林訓〉（長春市：吉林文史出版社出版發行，1996 年 11 月第四次印刷），頁 832。

³⁵¹王先謙，《荀子集解》第六卷〈富國篇第十〉（臺北縣：藝文印書館，1988 年 6 月五版），頁 375-376。

³⁵²陳伯君，《阮籍集校注》，頁 284。

納出阮籍內在冰山為下：



同樣也是警示曹魏將滅之事，見〈詠懷詩〉其六十六：

寒門不可出，海水焉可浮。朱明不相見，奄昧獨無侯。持瓜思東陵，黃雀誠獨羞。失勢在須臾，帶劍上吾丘。悼彼桑林子，涕下自交流。假乘汧渭間，鞍馬去行遊。³⁵³

「寒門」首句語出《楚辭·遠遊》：「舒并節以馳驚兮，連絕垠乎寒門。」³⁵⁴古代傳說中北方極為寒冷的地方，相傳為黃帝成仙的地方。「海水」句語出《論語·公冶長》：「子曰：『道不行，乘桴浮于海。』」³⁵⁵這是孔子在不得志時所說過憤激的一句話，意思是說，如果我的主張得不到推行，那我就乘著小舟游到大海中去隱遁。（故事）寒門不能輕易出去，大海如何能隨意任人漂浮？阮籍隨即否定《楚辭·遠遊》、《論語·公冶長》中的故事，認為成仙、隱遁之事都不可能（故事→觀點）。太陽被遮蔽無法見到光明，世界昏暗分不清季候。拿著瓜在手中想到了東陵侯的故事，典出於《史記·蕭相國世家》：

³⁵³陳伯君，《阮籍集校注》，頁 373。

³⁵⁴【宋】朱熹，《楚辭集注》卷五〈離騷遠遊第五〉（台北市：文津出版社，1987 年 10 月），頁 112。

³⁵⁵【魏】何晏等注；【北宋】邢昺疏，《論語注疏》卷五〈公冶長〉（上海市：上海古籍出版社，1990 年 12 月第一次印刷），頁 41。

召平者，故秦東陵侯。秦破，為布衣貧，種瓜于長安城東，瓜美故世俗謂「東陵瓜」，從邵平以為名也。³⁵⁶

東陵侯雖因秦過滅亡而淪為布衣，為了生活，於長安城東以種瓜維生。由於他種的瓜特別的好，味道也鮮美，而且顏色也美麗，據說是五色的瓜，因此非常有名，當時的人就把他的瓜稱為「東陵瓜」，雖失去了權貴之位，但卻也因禍得福，成為一美談。**(故事)**

「黃雀」句，黃雀只知道螳螂在前，而沒意識到持彈於後的事情真是羞恥。與上述東陵瓜的典故形成對比，邵平以種瓜安然度過餘生，而黃雀還在貪戀前面螳螂而不知後面的危險。**(故事→觀點)**

「失勢」二句，漢武帝剛去世時，就有人帶劍上到他的丘墳上。典出《水經注·渭水》引《漢武故事》：

帝崩後見形，謂陵令薛平曰：「吾雖失勢，猶為汝君，奈保令吏卒上吾陵磨刀劍乎？」自今以後，可禁之。平頓首謝，因不見。推問陵旁，果有方石，可以為礪，吏卒常盜磨刀劍。³⁵⁷

武帝死之後有天現形於薛平前，告訴他：「我雖然今天失勢，但仍是一位君主，怎可讓吏卒在我的陵墓旁磨刀磨劍呢？」後來薛平經過查訪，發現陵墓旁邊果然有塊方石，吏卒經常到那裡去磨刀劍。詩人以武帝死前與死後的對比，說明以勢相交，勢盡義絕之意，有人認為此處暗諷司馬氏目無曹魏皇帝。**(故事→觀點)**

「悼彼」二句典出《左傳·宣公二年》：

初，宣子田於首山，舍于翳桑。見靈輒餓，問其病，曰：「不食三日矣。」食之，舍其半。問之，曰：「宦三年矣，未知母之存否，今近焉，請以遺之。」使盡之，而為之簞食與肉，寘諸橐以與之。既而與為公介，倒戟以禦，徒而免之。問何故，對曰，翳桑之餓人也。問其名居，不告而退。³⁵⁸

詩人以此典想到翳桑的餓人，傾身回報趙宣子的贈飯的恩德之事，就不免令人眼淚橫流。**(故事、感受)** 不如駕著車到汧、渭之間，騎著馬去遠遊。

阮籍駕馭典古的功力，豐富了通篇詩文的蘊含，而用典過多也是有缺點的，

³⁵⁶【西漢】司馬遷，《史記》卷五十三〈蕭相國世家〉（收入《四部備要·史部》），頁04。

³⁵⁷【漢】桑欽撰；【後魏】酈道元注，《水經注》卷十九〈渭水〉引《漢武故事》（收入於《四部叢刊初編，史部17》，台北市：商務印書館印行，1975年），頁263。因收於《四庫全書》中的【東漢】班固所撰《漢武故事》後半部已失，故注引《水經注》一書。

³⁵⁸魏·杜預，《春秋左氏傳杜氏集解》卷十〈宣公二年〉（收入《四部備要·經部》09-12冊，台北市：中華書局印行，1981年），頁05-06。

也是時至今日許多人都認為阮籍〈詠懷詩〉內容的晦澀難解。陳沆將其六十六分類為刺權奸，以戒後世，評：「東陵之種瓜可為，黃雀之貪利可恥；而乃徒以勢利之故，帶劍上丘，頓背故主，曾不念昔者曾受桑林一飯之恩乎？」³⁵⁹。（**觀點**）此詩具有豐富的故事、事件，去推證詩人內心的各種觀點，又從詩人的觀點反映出詩的風格。筆者將其六十六歸結為傷感曹魏之事，的確稍有不足。今人邱鎮京將此首詩分為傷感曹魏之事，筆者亦同意邱鎮京先生的說法：

以傷感語氣，借漢武帝崩後，吏卒磨劍皇陵事，為歷史悲劇之循環，感到悲哀，因為曹氏從前目無漢帝，如今司馬氏也是如法炮製，不在乎已去世的魏武帝曹操及文帝曹丕的恩德；又引桑林餓夫靈輒報魏宣子的典故，為無人效命曹魏哀傷。至於東陵之種瓜可為，黃雀之貪利可恥，及朱明不見，奄昧無己的現象，則不僅刺時傷國，而且也有自傷之意。³⁶⁰

筆者於本章前導便論及分類之事難以合乎八十二首〈詠懷詩〉的標準：「邱鎮京亦同意分類是一門難以合乎標準的方式，但也不否認分類的確能對原作者得到更深入的瞭解。」因此在詩的分類上難免遇到分歧，實屬正常，畢竟詩人的觀點表現多樣是又可以同時存在同一首詩中。

五、從「憂生類」詩作探索內在冰山

憂生詩與傷感詩的分別是因對象不同，前者對象是詩人為自己所作，後者對象是針對他人或時世所作。這部分的詩作涵蓋出詩人對個人生命的憂愁與慨歎，邱鎮京認為此類詩：「著重在因世事無常而引發的惶恐，及落寞無助的哀愁，為作者生命史上蒼白一面的反映。」³⁶¹〈詠懷詩〉其一，歷代以來都認為是八十二首全詩的前引：

夜中不能寐，起坐彈鳴琴。薄帷鑒明月，清風吹我襟。孤鴻號外野，翔鳥鳴北林。徘徊將何見，憂思獨傷心。³⁶²

深夜久久無法入睡，起身坐著彈響弦琴。（**事件**）明亮的月光透過薄薄的帳幔，清風拂吹我的衣襟。孤單迷失群鳥的大雁在外野上哀號，飛翔的鳥兒在北邊的林子裡鳴叫。（**事件**）我來回不停地走動著，也不知道有什麼可以看見的？一切都只剩下我獨自在這裡黯然神傷。

詩末「憂思」點明了詩人「夜中不能寐」的真正原因，而他的憂思與傷心，

³⁵⁹【清】陳沆，《詩比興箋》，頁 47。

³⁶⁰邱鎮京，《阮籍詠懷詩研究》，頁 146。

³⁶¹邱鎮京，《阮籍詠懷詩研究》，頁 160。

³⁶²陳伯君，《阮籍集校注》，頁 210。

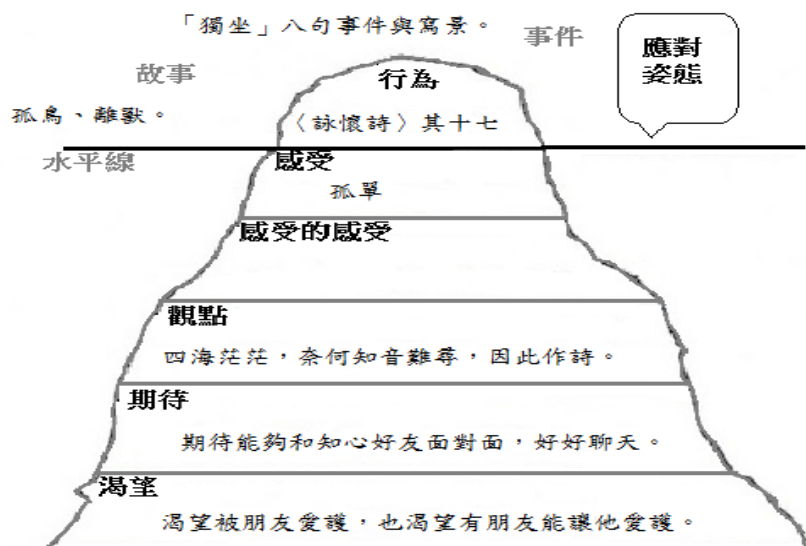
確有來由。(觀點、感受)幾乎所有古今中外學者一致的認為此首詩是八十二首〈詠懷詩〉的總匯，具有詩序作用。陳伯君注引方東樹曰：「此詩是八十一首發開端，不過總言所以詠懷不能已于言之故。」³⁶³又引馮惟訥注：「夜中喻昏亂，彈琴以自慰也，『外野』句注：『賢者在外。』，『北林』句注：『羣邪附權。』」³⁶⁴馮惟訥認為詩人阮籍以「孤鴻」比喻賢臣於外野孤鳴，「翔鳥」則比喻為姦佞群小，又似詩人阮籍一人孤守在野外孤單的發聲；而那些群聚一起的翔鳥在林子內居安不知思危。總括來說，其一可說是阮籍在魏晉易代之際，內心惴惴成了寫詩的動機。

與上首其一相似，可見其十七：

獨坐空堂上，誰可與歡者！出門臨永路，不見行車馬。登高望九州，悠悠分曠野。孤鳥西北飛，離獸東南下。日暮思親友，晤言用自寫。³⁶⁵

獨坐在空堂之上，落寞孤單，有誰可以與我言歡談笑？走出家門，結果卻是漫漫長路，也不見任何車馬人跡。登高眺望這九州，茫茫大地上分落出的曠野。(事件)孤單的鳥往西北飛，離群的野獸往東南離去。(事件→感受)日暮將暮，我思念起我那些親朋好友，真希望能夠面對面好好宣洩一番啊。(期待、渴望)

詩人首先以和緩帶著沉悶的語氣來展現一個人的孤單，以情觀景，四海茫茫卻知音難尋。(觀點)亦用「孤鳥」、「離獸」自況，用眼睛看見的事件引喻出自己的感受。至日暮之時，帶出自己的期待與渴望，見此詩內在冰山如下：



³⁶³陳伯君，《阮籍集校注》，頁 211。

³⁶⁴陳伯君，《阮籍集校注》，頁 211。

³⁶⁵陳伯君，《阮籍集校注》，頁 275。

詩人感嘆春秋年華易逝，在詩人生命中有功名未建、壯志未酬的惆悵，見其四：

天馬出西北，由來從東道。春秋非有託，富貴焉常保？清露被皋蘭，凝霜沾野草。朝為媚少年，夕暮成醜老。自非王子晉，誰能常美好。³⁶⁶

駿馬出生在西北，不遠千里的在東道上奔馳。韶光年華沒有辦法依託，那富貴又怎能長久保持？那些不過就像早晨蘭草上面凝結的露珠、野草露上的凝霜，不會長久，總有消失的時候。（事件→觀點）早晨還是一個美少年，傍晚就成了醜陋的老頭。不是仙人王子晉，誰能這樣長久美好下去？

阮籍在嚴酷的社會鬥爭下，有生命朝不保夕之憂，遂而有這種無常的生命感嘆。黃節注引吳淇曰：

以天馬之出，引起春秋云云耳。春秋二字似泛論，天時乃人生所受之年光。春秋既為人所受之年光，最切於身者，猶非可止，況富貴乃人所遇之幻境，非切於身者，又安能常保乎？清露以下二句，言人當春秋鼎盛之時，何異清露之被皋蘭，以及當此衰落之時，何異凝霜之露野草，然盛極必衰，曾不終朝，苟非仙人，猶且春非我春，秋非我秋，而乃謂富為我富，貴為我貴，豈不愚哉！³⁶⁷

詩文中的「春秋」可指一個人的生命限度，所有大富大貴只是一種幻境，又怎能常保？盛極必衰的道理，一直都存在世道中，我們都不是仙人王子晉，誰能保證自己永遠都有美好的日子過？若太執著於這些身外之物，真的是太愚蠢了。因此阮籍藉此對於生命的長短並不那麼在乎，更別說富貴顯達等事了。

與這種生命無常為相關主題內容的還有其二十二：

夏后乘靈輿，夸父為鄧林。存亡從變化，日月有浮沉。鳳凰鳴參差，伶倫發其音。王子好簫管，世世相追尋。誰言不可見，青鳥明我心。³⁶⁸

萬物時序變化等都有它的時序，任何事物都無法久存的。伶倫和諧悅耳、王子晉吹弄簫管，後世追慕不已。誰說仙人不能看見？只有青鳥明白我的心。詩人引用《山海經》中的典故「夏后」、「靈輿」、「夸父」、「鄧林」、「青鳥」等，還有引仙人王子晉的故事為敘事線索，（故事）再次證明詩人的寫作功力。陳伯君注引黃侃曰：「物理變化，難以悉推，日月之明猶有沉沒，是以受行變（稟）氣，必無久存。伶倫、王子亡矣，後世追尋，亦疇得而見之哉？青鳥明心，徒虛想耳。」

³⁶⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁 219。

³⁶⁷黃節，《阮步兵詠懷詩注》，頁 20-21。

³⁶⁸陳伯君，《阮籍集校注》，頁 287。

³⁶⁹末句的「青鳥明我心」，是阮籍針對無常的事，由儒入道的深刻體悟。(觀點)

阮籍面臨故人與好友相繼去逝，唯有自己存活在世上，呈現出鄙棄現實，欲解脫去隱居的想法，其三十四：

一日復一朝，一昏復一晨。容色改平常，精神自飄淪。臨觴多哀楚，思我故時人。對酒不能言，悽愴懷酸辛。願耕東皋陽，誰與守其真。愁苦在一時，高行傷微身。曲直何所為？龍蛇為我鄰。³⁷⁰

一天又一天，一夜又一晨。容顏也因此漸漸色衰，精神也感覺飄搖衰退。對著酒杯我卻心生更多悲傷，忍不住想念起了我舊時好友們。握著酒杯無話可說，心中悲傷且滿懷辛酸。(故事、行為→感受)我願意到田野上去耕種，可是有誰願意和我一同？憂愁、痛苦不過就人生一時的東西，高潔自清的行為卻會傷害自己的身心。何必為了是非曲直感到這般痛苦？就隱逸到深山裡，自然會有非常之人與我相伴。(觀點)

「守其真」即保持自然的生命態度。語出《莊子·漁父》：「客悽然變容曰：『……僅修而身，慎守其真，還以物與人，則無所累矣。』孔子楸然曰：『請問何謂真？』客曰：『真者，精誠之至也。』」³⁷¹(故事→觀點)阮籍能保持這樣生命自然的生活態度，衰老與死亡就不再是威脅。(期待)當衰老與死亡無法成為左右詩人的觀點後，就有了對生命追求自由的渴望。(渴望)同樣地將阮籍內心的冰山架構出來，能觀看的較為具體：



³⁶⁹陳伯君，《阮籍集校注》，頁 288。

³⁷⁰陳伯君，《阮籍集校注》，頁 313-312。

³⁷¹王先謙，《莊子集解》卷八〈漁父第三十一〉(台北市：文津出版社，1988年7月)，頁 275。

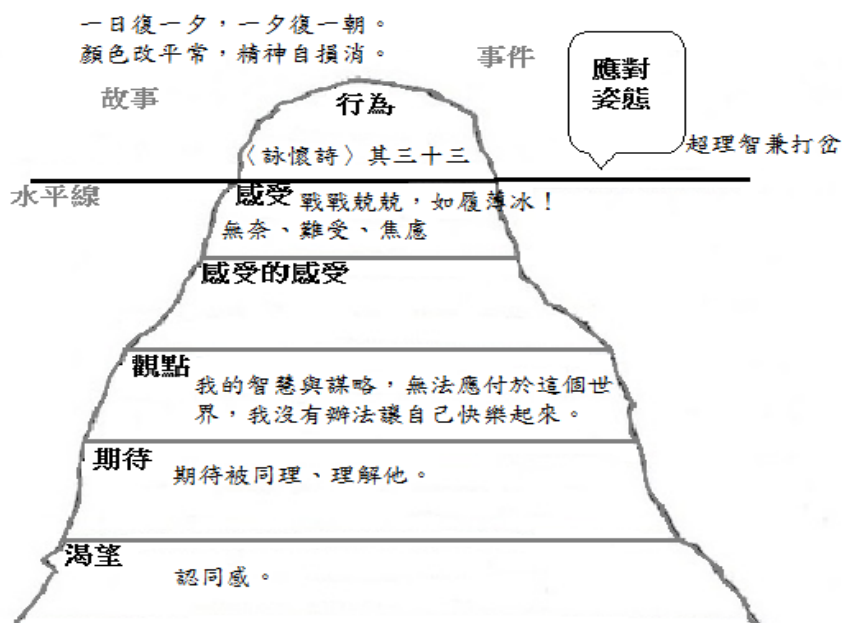
憂傷到了極致後，悼人也悼己的代表作品〈詠懷詩〉其三十三，是最能嶄露阮籍內心的狀態：

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。胸中懷湯火，變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。但恐須臾間，魂氣隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦！³⁷²

白天過了又是一個夜晚，夜晚過了又是新的早晨。容顏就這樣日見憔悴衰老，精神也因自然之道耗損消失。**(事件)**我卻胸中懷著像熱湯、烈火般的難受**(感受)**，肉體與精神變化本來就是相伴相行的。世間萬物沒有窮盡，苦於自己智慧謀略不足難以應付這樣的世界。**(觀點)**只怕瞬息之間，靈魂就隨風飄散了。這一生終日戰戰兢兢，如履薄冰，有誰能明白我這心中的焦慮呢？**(感受)**「終身履薄冰」語出《詩經·小雅·小宛》：「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」³⁷³

(感受)

前二句的節奏性很強，更顯現時間的推移，詩人面對生命似乎就只剩下度日而已，沒有什麼期待感了。筆者以為「但恐須臾間，魂氣隨風飄」此詩句是阮籍幽默的展現，詩人一開頭以接近於「超理智」的口吻，敘述自然之界的倫理，後來「魂氣隨風飄」卻像突如其來的「打岔」，將原本那份「顏色改平常」、「精神損消」、「胸中懷湯」的無奈感、痛苦感，瞬間化成一縷靈魂。這是以筆者較為客觀的角度，從冰山的脈絡中探索出詩人應對姿態的心得。



³⁷²陳伯君，《阮籍集校注》，頁 312。

³⁷³【宋】朱熹集傳；【清】方玉潤評，《詩經·小雅·小宛》，頁 228。

陳沆曰：「此遜世自修之辭也。人謂嗣宗放達士耳……且少年顏、冉之志，終身薄冰之思，忽忽上達，悼下學之無聞，烈烈褒貶，戒方人之不暇。此豈羶豪淺露，軼蕩形骸者哉！」³⁷⁴阮籍少年那麼樣的以顏、閔為期，但卻終身得如履薄冰，作此詩的用意，即在於此。「誰知我心焦」誰能理解我心裡的憂愁？詩人在最後一句詩文吐露自己些微的期待，他是希望有人能同理他、理解他的。（期待）需被同理的人，也可以見得詩人內心有一股渴望，是一種認同感。（渴望）

另，其四十五詩人以草木為比興，皆露出賢士處境堪憂，小人得志當權的黑暗政治，表達出欲「歸太清」的願望：

幽蘭不可佩，朱草為誰榮？修竹隱山陰，射干臨增城。葛藟延幽谷，絛絛瓜瓞生。樂極消靈神，哀深傷人情。竟知憂無益，豈若歸太清！³⁷⁵

幽蘭、朱草、修竹、射干，對於古代聖賢來說都是具有賢德美好的象徵之意，這些都不能配戴了，也沒再看見它們繁盛出沒的樣子，卻只見葛藟、瓜瓞蔓延開來，有引申為小人得勢的象徵。歡樂過頭只會消損人的精神，哀傷也會傷害人的情緒。既然已經知道憂愁沒有好處拿，那麼還不如回到清境之地吧！

當詩人受不了長期的壓制，還是會在重悶之下引發出沉痛的哀嘆，如其十四「感物懷殷憂，悄悄令心悲。」感觸身外的景物，內心就充滿悲愁。其四十七「生命辰安在？憂戚涕沾襟。」生命的韶光在哪裡？一想到這，那憂愁又使我哭濕了衣襟。憂生詩裡，是作者為自己的生命安危、命限無常、時光短暫，而引發的各種憂思、感慨，同時也是認識阮籍的冰山內在最合適的作品。

六、從「隱逸類」詩作探索內在冰山

阮籍受到玄學影響，進而有了遊仙、物我和一玄虛的題材。同時也反映出在極端的苦悶之下，想歸隱的渴望。此類的詩於憂生詩裡也有所描繪，只是沒有那麼的強烈，故另細分出隱逸詩，來展現阮籍內在冰山呈現的其他可能。首先，我們可以從描繪神仙生活，詩人表現內心熱切期望中入手，見其二十三：

東南有射山，汾水出其陽。六龍服氣輿，雲蓋覆天綱。仙者四五人，逍遙晏蘭房。寢息一純和，呼噏成露霜。沐浴丹淵中，照耀日月光。豈安通靈臺，遊漾去高翔。³⁷⁶

³⁷⁴【清】陳沆，《詩比興箋》，頁 51。

³⁷⁵陳伯君，《阮籍集校注》，頁 336。

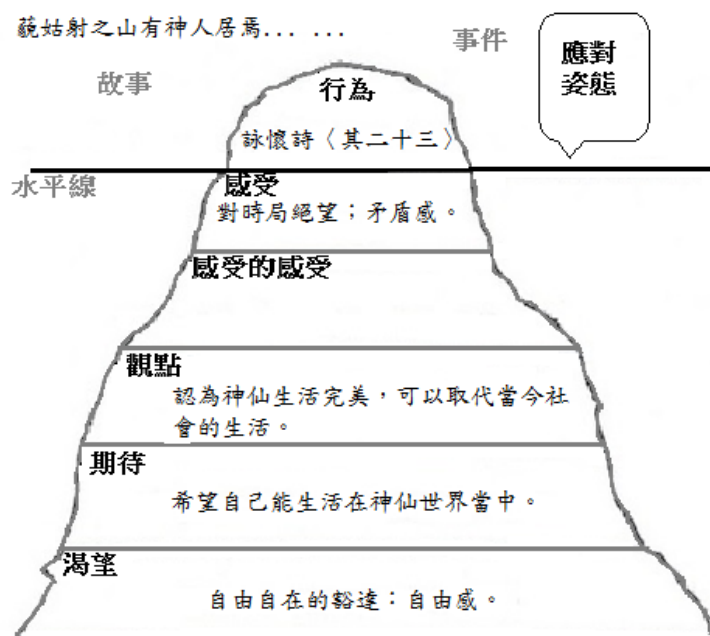
³⁷⁶陳伯君，《阮籍集校注》，頁 289。

這是一首遊仙詩作，詩人透過想像，將藐姑射山上的神人生活細膩的描繪出來，同時抒發了自己的嚮往之情，也算是阮籍曲折的表現出對現實的不滿。「東南」二句語出《莊子·逍遙遊》：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外……堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。³⁷⁷

藐姑射山上有一位神人居住在那，肌膚像冰雪般剔透白皙，溫婉美好象閨中的少女；他不食人間五穀，只吸風飲露水；乘著雲氣，駕馭飛龍，游於四海之外。堯當時治理天下萬民，平定海內，要去見四位得道之士，來到這座姑射山，汾水的北方，不禁茫茫然忘了天下大事。（故事）

回到詩文中，首兩句詩人引用藐姑射山的故事，又引用神話傳說日神乘車，駕以六龍的典故於詩中，描繪出仙人那寧靜祥和、餐風飲露、自由逍遙的生活。阮籍本有「濟世志」，但為什麼會那麼羨慕仙人的生活？筆者認為這都可以歸咎於曹魏皇室的腐敗、司馬氏的橫行專權，因為魏晉紛亂的時代，他在深深感到絕望後，產生欣羨神仙生活的想法。（事件→觀點）此詩作我們可以建造出阮籍的內在冰山如下：



詩人阮籍雖然一直都想成為「豁達」的人，也給人一種由儒入「道」的感覺，但由於他遲遲無法擺脫現實的苦悶，所以他這個「道」，卻成為了一種想法，在真

³⁷⁷王先謙，《莊子集解》卷一〈逍遙遊第一〉，頁 05-06。

正實踐上也有不顯眼的地方。在他晚年的生涯中，雖其表面給人一種莊子式達觀，但其骨子仍舊是儒家理想建造的。從上述幾首隱逸類的詩篇可知，阮籍的〈詠懷詩〉對神仙既有推崇，也有懷疑、迷惘的時候，呈現出一種自相矛盾、截然相反的態度，在這樣的矛盾中，我們同時亦看見阮籍其實非常執著在現實面的思考上。

同樣也化用《莊子·逍遙遊》的藐姑射山典故還有其七十八：

昔有神僊士，乃處射山阿。乘雲御飛龍，噓噏噉瓊華。可聞不可見，慷慨歎咨嗟。自傷非疇類，愁苦來相加。下學而上達，忽忽將如何！³⁷⁸

前四句化用藐姑射山的內容，塑造出神仙美好的景象。描述這樣的神仙曾經聽聞過但卻不可見，為此都只能感慨。詩人悲傷自己不能跟神仙一類，也為此事情更添愁苦。都說從自己身邊學習就能達到成就，但眼前一片模糊之景，詩人只能無可奈何。反映出詩人想求仙卻苦無法方法，不能得到超脫的困境與苦痛。像這樣積極思考現實環境的人，通常執著於情境上，阮籍在隱逸詩類這部分倒是呈現他「超理智」的姿態。薩提爾女士於超理智姿態者這麼說：

超理智的溝通模式是忽略自己及對方。過度理性意指只注重情境，而這通常是在數據和邏輯的層次上。³⁷⁹

從〈詠懷詩〉其七十八，阮籍一開始是以神人與自己的嚮往為主要論述，但在最後卻依然被情境拉提到超理智的位置上，認為自己無法與神人成為一類，也無法擺脫現實情境的桎梏，只好一直以超理智的方式來安撫自己的心。

詩人明明知道神仙生活是那麼樣的美好，但因為他仍是屬「超理智」姿態去思考，回到情境上他明白那些終歸都是想像的，想求仙但不可求，故而退隱，這部分隱微可見其「打岔」，其十：

北里多奇舞，濮上有微音。輕薄閑遊子，俯仰乍浮沉。焉見王子喬，乘雲翔鄧林？獨有延年術，可以慰吾心。³⁸⁰

北里的樂曲多伴隨著怪誕不正的舞蹈，濮上的彈出來的音樂也是輕靡幽微的聲音。輕挑浮薄到處閒蕩的人，隨著樂曲浮浮沉沉的。他們喜歡取巧走捷徑，竭盡全力的走向那荒淫的生活。哪裡能看到仙人王子喬，乘著白雲遊翔於鄧林上？只有一種延年益壽的方法，還可以稍微安慰我的心。詩人對神仙抱持懷疑的態度，但更恨見到小人張狂淫靡的樣子，只好盼望能鑽究「延年術」，來逃離這樣的現

³⁷⁸陳伯君，《阮籍集校注》，頁 398。

³⁷⁹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 54。

³⁸⁰陳伯君，《阮籍集校注》，頁 247。

實與抒發苦悶。

阮籍當然知道神仙之路不可求，那不如就往後退一步，邱鎮京：「降低生活享受，收拾壯懷大志，遠塵世、避煩囂，侶魚蝦而友麋鹿，渡其心靈安適的隱居生活」³⁸¹如詩人所作的隱逸詩，見其六：

昔聞東陵瓜，近在青門外。連畛距阡陌，子母相鈎帶。五色曜朝日，嘉賓四面會。膏火自煎熬，多財為禍害。布衣可終身，寵祿豈足賴！³⁸²

從前就聽說過東陵侯所種的瓜，就出產在長安城的青門外。瓜藤蔓節一直綿延到田間小路上，大瓜小瓜連成相互連結交織在一塊。五顏六色的瓜在陽光下閃閃發亮，許多嘉賓從四面八方都因此匯聚而來。正如油脂燃燒自煎自熬一般，財用過多成了一種患害。當個平民百姓可以保全性命，那些恩寵利祿又哪裡值得依靠！

這是引用自東陵瓜之典，秦亡以後，東平侯於長安城外種瓜的故事，前已有論述，就不再多做說明。「多財為患害」，詩人阮籍認為錢財太多也會成為一種煩惱，招致禍害，成為「布衣」卻能保身，（故事→觀點）那些恩寵利祿成了詩人眼中最為蔑棄的東西。陳伯君注引劉履曰：

嗣宗知魏亡有日，不樂久任，思得如秦故侯種瓜于青門，則志願畢矣；故詠其事以自見。既言其瓜既如此美，不特可資于己，又足以宴會嘉賓焉；復言膏火以明自煎，人以多財而致患，則以明夫寵祿之易失，不若布衣之可以安且久也。³⁸³

阮籍此詩內容欣羨東陵侯種的五色瓜，那麼美好又吸引嘉賓來聚集。而後面開始議論膏火之所以被人點燃，是因它可以燃燒，用這樣的比喻當作「多財為患害」的道理。不如當一位平民百姓，可以長久又保平安。（故事→觀點）

除此之外，阮籍從隱逸詩中也化用相當多的典故，來表示對現實不滿，企能尋找自己舒適逍遙的盼望，如其三十二：

朝陽不再盛，白日忽西幽。去此若俯仰，如何似九秋。人生若塵露，天道邈悠悠。齊景升丘山，涕泗紛交流。孔聖臨長川，惜逝忽若浮。去者余不及，來者吾不留。願登太華山，上與松子遊。漁父知世患，乘流泛輕舟。

³⁸⁴

³⁸¹邱鎮京，《阮籍詠懷詩研究》，頁 171。

³⁸²陳伯君，《阮籍集校注》，頁 229-230。

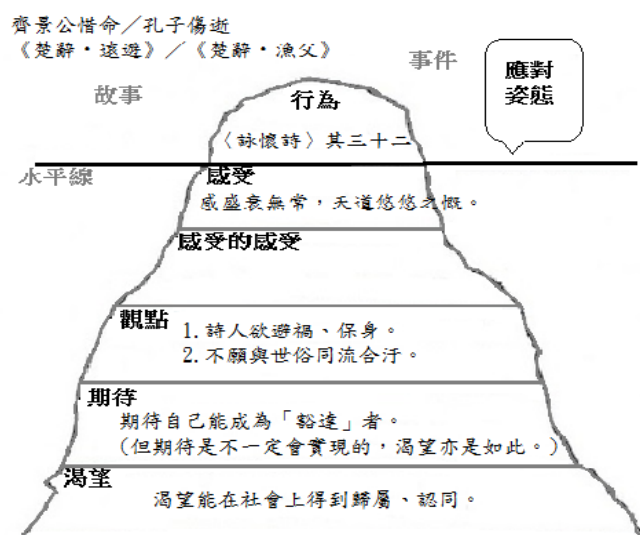
³⁸³陳伯君，《阮籍集校注》，頁 231。

³⁸⁴陳伯君，《阮籍集校注》，頁 310。

詩人先以齊景公惜命³⁸⁵與孔子傷逝³⁸⁶兩個典故，感盛衰無常，天道悠悠之慨，（感受）因此想效法屈原避禍保身的想法。此詩後半部化用《楚辭·遠遊》：「往者余弗及兮，來者吾不聞。」³⁸⁷意思是已經過去的時光我已不能再追朔，未來的我也無法再挽留，突顯出詩人對世道已無所期待。又引《楚辭·漁父》：

屈原既放，遊於江潭，行吟澤畔。顏色憔悴，形容枯槁。漁父見而問之曰：「子非三閭大夫歟？何故至於斯？」屈原曰：「舉世皆濁我獨清，眾人皆醉我獨醒，是以見放耳。」漁父曰：「聖人不凝滯於物，而能與世推移。世人皆濁，何不淪其泥而揚其波？眾人皆醉，何不鋪其糟而歠其醜？何故深思高舉，自令放為？」屈原曰：「吾聞之，新沐者必彈冠，新浴者必振衣；安能以身之察察，受物之汶汶者乎！寧赴湘流，葬於江魚之腹中。安能以皓皓之白，而蒙世俗之塵埃乎！」漁父莞爾而笑，鼓枻而去，乃歌曰：「滄浪之水清兮，可以濯吾纓。滄浪之水濁兮，可以濯吾足。」遂去不復與言。³⁸⁸

詩人阮籍以漁父為榜樣，既然這世道我無法參與其中，那麼便讓我乘著小舟隨著水流而走吧。詩末四句以仙人赤松子、漁父的志向反映出自己想避禍、保身的願想，以及不甘與世俗同流合汙的決心。（故事→觀點）在這首詩作裡，可見其內在冰山：



³⁸⁵ 「景公遊于牛山，北臨其國城而流涕曰：『若何滂滂去此而死乎？』見於春秋晏子撰；陳濤譯著，《晏子春秋·內篇·諫上》（北京市：中華書局 2007 年 12 月），頁 42。

³⁸⁶ 「子在川上，曰：『逝者如斯夫！不舍晝夜。』見於【魏】何晏等注；【北宋】邢昺疏，《論語注疏》卷九〈子罕〉，頁 79

³⁸⁷ 【宋】朱熹，《楚辭集注》卷五〈離騷遠遊第五〉，頁 105。

³⁸⁸ 【宋】朱熹，《楚辭集注》卷五〈離騷漁父第七〉，頁 116-117。

筆者於隱逸詩這部分能架構的「感受」較難以呈現，係因其內容較虛無飄渺，但是從阮籍引經據典中，還是多少可以發現其觀點，但「感受」就非常的不明顯。也許有人會認為阮籍的「渴望」就是「我想成為真正的隱居之士啊！」但筆者認為這樣亦不妥，如果阮籍真的是一位那麼「豁達」的人，就不會有作品曲折隱晦之說，他的生命中也不會有那麼多的憤懣、不平之氣。他的「豁達」是他的願望沒錯，但是他是一個做不到豁達的名士。（期待）不過筆者卻又發現，當阮籍以漁父的故事來呈現自己的觀點時，同時也使筆者反向思考，阮籍是多麼渴望在這社會中能得到歸屬及認同感（渴望），但就因世道的衰敗，他寧可不願同流合污，可見其觀點與渴望相互矛盾，是造成〈詠懷詩〉作品中，經常前後文有不同意境的原因。

七、小結

本章以討論〈詠懷詩〉為主題，並以薩提爾的冰山理論框架內容，探索詩人阮籍內在冰山的脈絡，藉由薩提爾冰山隱喻的方式分析，筆者從中深刻體驗到幾件事。分類中筆者盡可能的為每首詩的內容架構冰山圖層，「行為」喻為「阮籍寫作〈詠懷詩〉○○動機」，尤其「故事、事件」與「觀點」的呈現於本篇詩中皆具備的，而且每首詩都至少會有一個甚至以上的故事、觀點，係因詩人寫作詩文的同時，在他腦海與內心裡已有既定的自我觀點，這是不容易因外在事物而被改變的。薩提爾女士對「觀點」解釋：

經驗的第三個層次為觀點，有時也稱之為信念、態度、價值觀或圖像。我們的觀點與我們對自己的看法緊密相連；這樣的相互聯結強而穩定、很難解除糾纏。³⁸⁹

觀點與看法是緊密聯結的，李師崇建認為這些觀點是來自人的本身：「遇到一個事件，人會有觀點。觀點是什麼呢？是思想、看法、信念、假設、規條、過去的經驗所形成。」³⁹⁰阮籍自幼受儒家沐染，這份儒家思想老早已在他的內心、腦海根深蒂固。在他的生命裡，儒家禮治的理想世界是他的信念。而在他過去的經驗裡，例如像受到政治的壓迫、目睹朋友或皇室慘遭殺害、面對指責者一貫委身討好，敢怒不敢直言的性格，都可以從這些事件推敲出一二，而得其觀點。

而「故事」、「事件」，則可以透露出詩人的寫作功力極強，用典故，或化用都使得詩的蘊含更加豐富，這是為什麼歷代以來阮籍的詩艱澀難懂、曲折隱晦，後人解釋繁多的因素之一。詩人喜歡用故事、事件，作為開頭背景，更加令讀者

³⁸⁹維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁 181。

³⁹⁰李崇建，《薩提爾的對話練習》，頁 56-57。

有許多想像空間，也會好奇他究竟在闡述什麼？有了「好奇」³⁹¹的心，我便能在阮籍的內在冰山層一一探索，例如：我好奇他的「故事」跟「觀點」有什麼關係？我好奇他的「故事」跟他的「期待」有什麼聯結？筆者以好奇的心態，從他告訴我們的「故事」、「事件」裡，適時停頓，發展筆者好奇的脈絡，去理解或猜測阮籍的「觀點」與「生命經驗」，唯一筆者無法做到的「核對」，係因我們已無法與本人通過對話來「核對」我們對他的理解、猜測是正確與否。那麼「感受」及「感受的感受」就不同了，感受還分身體的感受跟心裡的感受，我們可以透過一件事去瞭解當局，可以站在詩人阮籍的角度去假設、體驗，但卻無法依憑著我們擁有的感受去向阮籍本人應證，因此在「感受」的歸類上，筆者是以較為客觀的保留態度以維持冰山的最完整樣貌，如果是看不出端倪、線索的話，筆者選擇讓其留白，留給詩人阮籍隱私裡的一種美感。

接著是「期待」，所謂期待指對自己的期待、對他人的期待。這部分很難在〈詠懷詩〉中見到，阮籍為何不在詩文當中說一些期待出來？這些「期待」反觀卻是詩人一直想隱藏的東西，他期待儒家美好理想的禮治能再復興嗎？他期待朋友們都能暢所欲言，不必害怕被司馬氏除之而後快嗎？是的，這些都是他所期待的事情。但正因為身逢亂世、政爭鬥權的世道，這些話他更不能說，因為說了後果是身命不保、家人不保。

最後是「渴望」，〈詠懷詩〉中出現的非常少。薩提爾女士言：

渴望這個層次，是每個人想要被愛、被接納、被認可及被肯定的熱切希望。愛自己、愛他人及被愛他人所愛的渴望，是人類共通的。在我們長大的過程裡，渴望的滿足與未滿足，對我們如何發展、成熟及處理感受有著重大的影響。³⁹²

渴望的內容比期待更給人深刻的感覺³⁹³。對詩人來說，內心何嘗沒有渴望？但就和「期待」無法直白表現出來的道理一樣，阮籍怎麼可能在那個世道跟別人說自己內心的「渴望」？那就像提著自己的頭顱到司馬氏面前的自殺行為啊。阮籍苟活於司馬氏握權下，他內心千掙百扎，早已精神消損了。李師崇建以薩提爾理論進行與學生的對話練習後發現：「人常忽略自己的渴望，長久沒有價值感、沒有

³⁹¹李崇建老師於近年發展出一個「正向的好奇」脈絡，是李老師從麥克·懷特（Michael White）的敘事治療，以及心理諮商學派薩提爾模式中學習，發展而來的，經常被老師放置於教育領域、作文課程、文學課程的使用上，效果都相當特別。若讀者對於「好奇」這個脈絡有興趣，可參見李崇建《作文，就是寫故事》一書中〈從聽故事的人到說故事的人〉，李老師改編諾貝爾文學獎得主賈西亞·馬奎斯的短篇小說〈我只是來借個電話〉，將他人的小說融入於自己的作文課中。

³⁹²維琴尼亞·薩提爾等著；林沈明瑩等譯，《薩提爾的家族治療模式》，頁177-178。

³⁹³「渴望是人類共有的部分，是人類生長的基本條件，就像水、空氣與養分，對於生物的意義。人類的渴望是什麼呢？渴望被愛、被接納、生命有意義、有價值、自由。當人觸及這些渴望，感受到自己被愛、被接納、有價值、有意義、自由、會有一種深刻的感覺。」見於李崇建，《薩提爾的對話練習》，頁60。

自由的感覺、沒有意義感、不被自己與他人接納，甚至沒有被愛的感覺。」³⁹⁴可見人是會忽略掉自己的「渴望」的，尤其是詩人阮籍的「渴望」無法被世道接受的狀況，有苦不能言，長久下來，他感覺不到自己的價值、珍貴的自由、生命無意義、不接納自己與他人、更別遑論感受到「愛」，造成他晚年悽悽孤寂終死的局面。阮籍在這個政治圈呈現出格格不入的狀態，便能看出他在「渴望」層次中是多麼嚮往的歸屬感與認同感。

〈詠懷詩〉之所以被評「厥旨淵放，歸趣難求」、「文多隱避，百代以下，難以情側」的道理便是因上述析論。阮籍的內在冰山在每首〈詠懷詩〉裡都難以呈現出最完整的樣貌，係因詩人會選擇隱藏某些部分，這些部分是不能輕易在魏晉易代之際說出口的，文字更加不行，唯有「觀點」是無法隱藏的。或者是說他根本沒有辦法去意識到自己「期待」、「渴望」的到底是什麼，在長久的壓迫下，什麼期待、渴望早已經沒有力氣去想了，但是這些東西都還是會存在於他的內在冰山裡，但就如同隨著他的逝去，答案也沒入冰山最深處。

³⁹⁴李崇建，〈薩提爾的對話練習〉，頁 61-62。

第五章、結論

本篇研究論文之主題，第二章以薩提爾理論為主，第三章與第四章的討論是阮籍與其八十二首〈詠懷詩〉，筆者於每一大章做出幾個重點總結：

第二章，薩提爾女士所發展出的冰山隱喻，將人的內心比喻為一座冰山，將冰山的一角喻為「行為」，水平面則代表「應對姿態」，水面以下則依探索順序為：感受、觀點、期待、渴望，薩提爾女士稱之為「經驗的六個層次」，當一個人遇到困難或問題，所經驗的六種經驗層次，同時也是治療師探索案主時的脈絡。並加以對五種姿態分別說明，「應對姿態」係經驗的第二個層次，其中討好、打岔、指責、超理智，是人類最常見求生存的模組。

第三章，筆者對阮籍採取家庭式的搜索，從《晉書》、《世說新語》裡，尋找與阮籍相關的資料，將其家庭親屬關係與其人際關係、官場上的態度，及阮籍常見的行為——「飲酒」與「嘯」，將這些題材加以薩提爾理論分析之，探索阮籍在應對事情的過程裡，視其內在冰山發展的過程。

從事件裡，首先推測出阮籍的求生存姿態，筆者發現年少、年輕的他，至少都還多少存有「一致性」的表達，他會顧及自己、蔣濟、情境，表達自己不適任的心情，還十分具誠意的寫〈奏記詣太尉蔣濟〉。但受到蔣濟以「指責」的態度之下，他只能轉以「討好」姿態任職。司馬氏漸掌大權後，阮籍的應對姿態卻多以「打岔」方式呈現，尤其從飲酒行為上看到的最多，為了拒婚司馬氏，阮籍可以大醉六十日；被勸寫〈勸進文〉之時，亦是以喝酒不斷逃避現場的「打岔」。在魏晉易代之時，阮籍無法表現自己真正意見，只能不停用打岔的姿態來分散的人注意，也要不斷的變換行為，令人摸不著頭緒，以確保自己和周遭的親友生命安全。

第四章，八十二首〈詠懷詩〉乃阮籍昭示其一生的作品。筆者以分類的方式，一一對詩作進行剖析，並以薩提爾理論的冰山脈論：故事、事件、冰山、應對姿態、感受、觀點、期待、渴望，為其框架出詩人內心一座座的冰山。從冰山的脈絡去探討每首詩，筆者發現詩文中至少會有一個甚至以上的故事、觀點。詩人本身寫作的動機就是一個觀點，而喜好用典於故事的阮籍，讓冰山的呈現更為完整。

筆者將其〈詠懷詩〉內容分類為自述、諷刺、傷感、憂生、隱逸五類，每一類型的呈現都不會相差多，但是統一在「期待」與「渴望」兩個冰山探索中，是最難以呈現的。自述類，多屬回憶之作，昭示阮籍年輕時好儒學，認為應該要成為聖賢之人，期待與顏閔相看齊，年少時的他，是一位渴望成為有價值的有志者。諷刺類，詩人感時傷事，將政治議題化為故事隱喻，透過故事我們看見詩人的觀點，在文字的呈現上，也夾雜一些感受。感傷類，這部分的感受較為深刻，同時也都伴隨著用典故事或時局事件，從中也能得出詩人的觀點。憂生類，詩人替自己憂傷而作，感受上尤其以孤單較為常見，化用的典故、故事較少，事件較

多，且多為敘述春秋時序而得詩的興發。隱逸類，多化用典故、故事來引出觀點，其中又多以老子道家故事居多，呈現出老莊之道、神仙的色彩，有嚮往，也有感慨，而恰好在這類詩文中，經驗層次其一的「渴望」恰好就在詩內容的反面，詩人最在乎的還是與社會格格不入的矛盾。

統整出來，阮籍寫作〈詠懷詩〉內容的內在冰山，「期待」與「渴望」是呈現最少的部分。筆者認為，這便是造成〈詠懷詩〉歷代眾說紛紜、晦澀難解、歸趣難求的主因，由於「詩人不敢坦言內心的期待與渴望」，因為這些都不被當權者所接受的。但這並不是說阮籍的內在冰山沒有這些東西，而是被他刻意隱藏起來了。冰山之所以只露出一角，係因一個人的內在本就不輕易視於他人眼前，已經在時代壓迫底下待久了的阮籍，精神早就被消耗殆盡，剩下的只有陪伴著他的作品與孤寂。

綜合大方向而論，阮籍無論是在平時間的說話、行為，在詩文中大部分都以「打岔」應對姿態成分居多，例如飲酒、嘯；在詩文中用典，而不直接以時事為內容；逃避現實欲走入神仙世界或嚮往神仙世界，這些都屬「打岔」者的特點。打岔者的內在資源，是富有幽默感、創造力的，從阮籍的八十二首〈詠懷詩〉的豐富程度由此可證，展現在他生命的狂與詩的創作上。筆者認為阮籍在四種應對姿態上以「打岔者」的方式活得最為真實，他一直以「有意識」的態度去作為一位具備「高自我價值」的「打岔者」，並將打岔者的內在資源運用在生活中、創作上。

自古到今日為止，對於魏晉時代研究的人不在少數，而阮籍的其人與八十二首〈詠懷詩〉也是許多人研究的對象、領域，筆者的論點也是拜讀前輩、教授們的著書，而對阮籍有了更深的認識。回到詩人阮籍身上，歷代學者對他的政治態度與〈詠懷詩〉的內容向來爭論不休，筆者認為這是不需要特地去畫出界線的，因為心理學既然是具有架構與統整的功能，阮籍生而為人，其心理的姿態自然也就可以用西方心理學去探究。本篇研究原是筆者一大挑戰，在研究結束後，筆者認為冰山理論的確是可以發展於文學、文人的探索上，未來也有很大的機會應用於課堂，針對隱晦難解的古文，提供現代學生有脈絡性的討論內容，架構出冰山層，更有助於理解文章內容與作者的內在冰山樣貌。阮籍身為魏晉時代的名士大家，風度也不會只僅限於政治上，在他狂放的行為、充滿故事作品裡，看見他對生命執著，對理想追尋的積極態度，這樣的精神的確使人佩服。

參考文獻

一、傳統文獻(依作者時代排列)

1. 【春秋齊】晏子撰；陳濤譯著，《晏子春秋·內篇·諫上》（北京市：中華書局 2007 年 12 月）。
2. 【西漢】司馬遷，《史記》（收入《四部備要·史部》102-109 冊，台北市：中華書局印行，1981 年）。
3. 【西漢】司馬遷，《史記》（蘭州：甘肅文化出版社，2003 年 10 月第一版）。
4. 【西漢】劉向撰，《說苑》（收入《四部備要·史部》289 冊，台北市：中華書局印行，1981 年）。
5. 【西漢】劉安等撰；陳廣忠注譯，《淮南子》（長春市：吉林文史出版社出版發行，1996 年 11 月第四次印刷）。
6. 【東漢】鄭玄注；【唐】賈公彥疏；王輝整理，《儀禮注疏》（上海市：上海古籍出版社，2008 年 12 月）。
7. 【東漢】許慎撰；【清】段玉裁注，《說文解字注》（臺北市：藝文印書館，1994 年 12 月）。
8. 【東漢】班固；【唐】顏師古；楊家駱主編，《新校本漢書集注并附編二種》，（台北市：鼎文書局印行，1976 年）。
9. 【東漢】高誘撰，《戰國策》（收入《四部備要·史部》284 冊，台北市：中華書局印行，1981 年）。
10. 【三國魏】王弼撰；樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北市：華正書局有限公司，民 72 年 9 月初版）。
11. 【三國魏】嵇康，《嵇中散集》（收入《四部備要·集部》429 冊，台北市：中華書局印行，1981 年）。
12. 【三國魏】何晏等注；【北宋】邢昺疏，《論語注疏》（上海市：上海古籍出版社，1990 年 12 月第一次印刷）。
13. 【三國魏】杜預，《春秋左氏傳杜氏集解》（收入《四部備要·經部》09-12 冊，台北市：中華書局印行，1981 年）。
14. 【西晉】陳壽撰；【宋】裴松之注，《三國志》（臺北市：世界書局，1972 年 12 月 再版）。
15. 【西晉】陳壽，《三國志》（台北市：鼎文書局印行，1976 年二版）。
16. 【東晉】袁宏，《後漢紀》，（台北縣：華正書局，1974 年初版）。
17. 【南北朝】劉勰著；周振甫注，《文心雕龍注釋》（臺北市：里仁書局，民 73 年 5 月 20 日）。

18. 【南朝宋】范曄撰；【唐】李賢等注；楊家駱主編，《後漢書》，（收入《新校本後漢書并附編十三種》臺北市：鼎文書局印行，1981年）。
19. 【南朝梁】鍾嶸著；曹旭集注，《詩品集注》（上海市：上海古籍出版社出版，1994年10月第一版）。
20. 【南朝梁】蕭統撰；【唐】李善注，《李注昭明文選》（臺北市：河洛圖書公司，1975年）。
21. 【唐】房玄齡等撰；楊家駱主編，《晉書》（收入《新校本晉書附編六種》，臺北市：鼎文書局印行，1976年二版）。
22. 不著撰者；【唐】孫廣，《嘯旨》（收錄於《叢書集成》368冊，台北市：商務印書館印行，出版年不詳）。
23. 【北宋】李昉，《太平御覽》（台北市：新興書局印行，1959年初版）。
24. 【宋】佚名，《歷代名賢確論》收錄於【清】紀昀等奉敕編纂，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館1970年影印）。
25. 【北宋】司馬光撰；【宋】胡三省注，《資治通鑑》（臺北市：洪氏出版社，1980年）。
26. 【北宋】邢昺，《孝經注疏》（收入《四部備要·經部》41冊，台北市：中華書局印行）。
27. 【南宋】朱熹集傳；【清】方玉潤評，《詩經》（上海市：上海古籍出版社，2009年6月）。
28. 【宋】朱熹，《楚辭集注》（北市：文津出版社，1987年10月）。
29. 【明】方孝孺，《遜志齋集》（臺北：中華書局聚珍仿宋版印，1970年臺2版）。
30. 【清】趙翼，《廿二史劄記》（收入《四部備要·史部》339-331冊，台北市：中華書局印行，1981年）。
31. 【清】陳沆，《詩比興箋》（台北市：鼎文書局，1979年）。

二、近人文獻(依姓氏筆畫排列)

(一) 近人論著

1. 尤雅姿，《魏晉士人之思想與文化研究》（臺北市：文史哲出版社，1998年9月初版）。
2. 王瑤，《中古文學史論》（北京市：北京大學出版社發行，1986年）。
3. 王先謙，《荀子集解》（臺北縣：藝文印書館，1988年6月五版）。
4. 王先謙，《莊子集解》（台北市：文津出版社，1988年7月）。
5. 王叔岷，《列仙傳校箋》（北京市：中華書局出版發行，2007年6月）。

6. 江建俊主編，《竹林風教之反思與視域拓延》（臺北市：里仁書局，2011年07月）。
7. 余英時，《中國知識階層史論〈古代篇〉》（臺北市：聯經出版事業公司，1989年9月第三次印刷）。
8. 辛旗，《阮籍》（臺北市：東大圖書股份有限公司，1996年初版）。
9. 吳功正，《六朝美學史》（南京市：江蘇美術出版社，1994年）。
10. 李學勤主編，《禮記正義》，（收錄於叢書《十三經注疏標點本》，北京市：北京大學出版社，1999年12月第一版）。
11. 李澤厚，《華夏美學》（台北：三民書局，1996年）。
12. 李崇建，《薩提爾的對話練習》（台北市：親子天下股份有限公司，2017年11月）。
13. 李崇建，《麥田裡的老師》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2012年03月）。
14. 李崇建，《心教》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2015年03月）。
15. 李崇建，《心念》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2016年04月）。
16. 李崇建；甘耀明，《閱讀深動力》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2017年05月）。
17. 李崇建；甘耀明，《對話的力量》（台北市：寶瓶文化事業股份有限公司，2017年05月）。
18. 李崇建，《作文，就是寫故事》（台北市：聯合文學出版社股份有限公司，2016年9月21日二版七刷）。
19. 李清筠，《時空情境中的自我影像——以阮籍·陸機·陶淵明詩為例》，（臺北市：文津出版社有限公司，2000年10月一版初刷）。
20. 李修建，《風尚——魏晉名士的生活美學》（北京市：人民出版社，2010年8月）。
21. 周翊雯，〈時空之下的身體展演——《世說新語》〉，收於《中國學術思想研究輯刊》三編第十三冊（臺北市：花木蘭出版社，2009年3月初版）。
22. 邱鎮京，《阮籍詠懷詩研究》（台北市：文津出版社，1980年）。
23. 徐震堦，《世說新語校箋》（臺北市：文史哲出版社，1989年9月再版）。
24. 高晨陽，《阮籍評傳》（南京市：南京大學出版社，1997年3月第2次印刷）。
25. 陳伯君，《阮籍集校注》，（北京：中華書局出版發行，2004年6月重印）。
26. 陳長琦，《兩晉南朝政治史稿》（開封市：河南大學出版社出版，1992年1月第一版）。
27. 陳鼓應，《老子注釋及評介》（北京市：中華書局出版，1992年3月第四次印刷）。
28. 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北市：河洛圖書出版社，1974年3月臺景印一版）。

29. 范子燁，《中古文人的生活研究》（濟南市：山東教育出版社，2004年1月第二次印刷）。
30. 賀昌群等，《魏晉思想》甲編五種，（臺北市：里仁書局，1984年1月20日）。
31. 景蜀慧，《魏晉詩人與政治》（臺北市：文津出版社，1991年）。
32. 劉汝霖，《漢晉學術編年》，（臺北市：長安出版社，1979年10月台一版）。
33. 魯迅等，〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉收錄於《魏晉思想》乙編三種，（臺北市：里仁書局，1995年）。
34. 羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》（臺北市：文史哲出版社，1992年11月初版）。

（二）碩博士論文

1. 洪幼玲，《薩提爾模式應用於作文教學之歷程研究》（台中：靜宜大學教育研究所碩士論文，2015年）。
2. 張冬寶，《薩提爾取向婚前團體諮商對將婚伴侶之成效與改變經驗》（高雄：國立高雄師範大學諮商心理與復健諮商研究所碩士論文，2017年）。
3. 曾佩娟，《薩提爾模式探討成年女性親密關係失落過程的自我及轉化》（台北：國立台北護理健康大學生死教育與輔導研究所碩士論文，2012年）。
4. 簡千容，《國小教師運用薩提爾模式之敘說研究》（嘉義：國立嘉義大學教育學系研究所碩士論文，2013年）。

（三）外國著作

1. 卡倫·荷妮（Karen Horney）著，陳收譯：《我們時代的病態人格》（北京：國際文化出版公司，2001年）。
2. 阿德勒（Alfred Adler）著，黃光國譯：《自卑與超越》（What Life Should Mean to You）（台北：志文出版社，1992年）。
3. 維琴尼亞·薩提爾（Virginia Satir）、約翰·貝曼（John Banmen）、瑪莉亞·葛茉莉（Maria Gomori）著；林沈明瑩、陳登義、楊蓓譯，《薩提爾的家族治療模式》（台北市：張老師文化事業股份有限公司，1998年初版）。
4. 維琴尼亞·薩提爾撰，吳就君譯，《家庭如何塑造人》（台北市：張老師文化出版社，1994年）。
5. 維琴尼亞·薩提爾撰，吳就君譯，《尊重自己》（台北市：張老師文化出版社，1993年）。

6. 維琴尼亞·薩提爾撰，吳就君譯，《與人接觸》（台北市：張老師文化出版社，1993年）。






（四）期刊論文

1. 王妙純，〈從《世說新語》看名士飲酒之風貌〉，《屏東教育大學學報》人文社會類第三十七期，2011年9月。
2. 李豐楙，〈嘯的傳說及其對文學的影響—以「嘯旨」為中心的綜合考察〉，《中國古典小說研究專集·第五卷》（臺北市：聯經出版社，1982年）。
3. 沈祖棻，〈阮嗣宗詠懷詩初論〉（收錄於程千帆著《古詩考索·附錄》，武昌：武漢大學出版社，2008年12月第一次印刷）。
4. 郎寶如，〈古代作家「心戰」及其價值選擇〉，《內蒙古大學學報：人文社科版》，1998年第二期。
5. 陳慶元，〈石崇「士當身名俱泰」辨〉，《國文學報》第五十七期（2015年6月）。
6. 梁桂珍，〈無奈的灑脫—談阮籍的性情〉，《國文天地》第7期（1985年12月）。
7. 張火慶，〈評論阮籍的生命情調〉，《鵝湖》第四期第一卷（1978年7月）。
8. 衛紹生，〈論《世說新語》中的阮籍〉，《中原文化研究》第一期（2013年11月）。

（五）網頁資料

1. 旭立文教基金會網站，<http://www.shiuhli.org.tw/index.jsp>（2017.04.11）

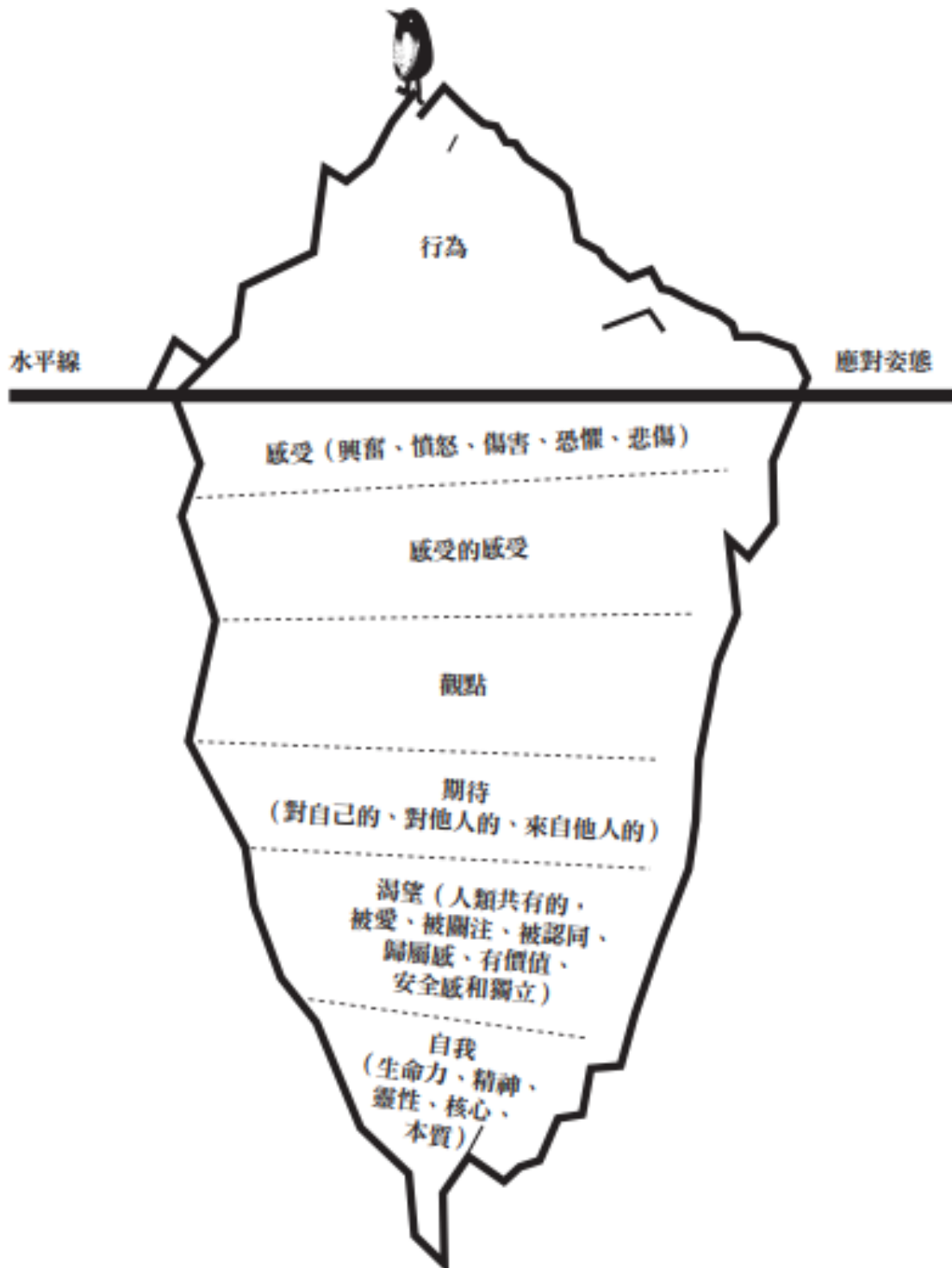
附件（一）

<p>I、指責</p>  <p>指責的應對姿態，是為了求生存，保護自己的姿態。 在與人應對時，在乎自己，在乎情境，忽略他人。 總是用否定、命令來溝通，並不是表達自己。</p>	<p>II、討好</p>  <p>討好的應對姿態，是為了求生存，保護自己的姿態。 在與人應對時，忽略自己，在乎情境，在乎他人。 為了得到父母的愛，得到他人的認同，總是唯唯諾諾，以「好」、「答應」來溝通，並不是表達自己，因為討好者擔心，一旦表達自己，就得不到他人重視、愛與價值。</p>
<p>III、超理智</p>  <p>超理智的應對姿態，是為了求生存，保護自己的姿態。 在與人應對時，忽略自己，在乎情境，忽略他人。 為了得到被認同，溝通時總是爭辯、說理認為自己是對的，並不是表達自己。</p>	<p>IV、打岔</p>  <p>打岔的應對姿態，是為了求生存，保護自己的姿態。 在與人應對時，忽略自己，忽略情境，在乎他人。 為了面對壓力，溝通時不表達自己，而是用不溝通來溝通。</p>
<p>一致性</p>  <p>一致性的姿態，內在和諧寧靜，外表專注放鬆。 在與人應對時，在乎自己，在乎情境，在乎他人。 溝通時懂得表達自己。</p>	

395

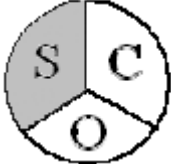
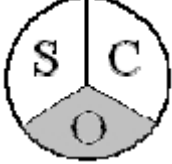
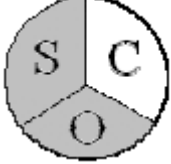
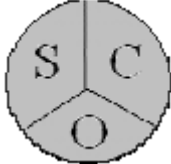

³⁹⁵打岔姿態圖式已求證於李師崇建，應是「忽略自己，忽略情境，忽略他人。」

附件（二）



附件（三）

溝通姿態	討好型	指責型	超理智型	打岔型	一致型
外在行為	壓抑自己的需要。道歉、懇求的神情、哀求、請求寬恕、乞憐、依賴過分地討好、過分雀躍。	傷害他人，不顧及他人的感受。 批判、獨裁、吹毛求疵。	固守原則，沒有情感，不顧自己和他人的感受。 嚴厲、合理化的舉動、操縱的、僵硬而刻板的姿態。	逃避壓力情境，避免痛苦。 活動力過多或不足、不合時宜、不安的、爭取注意。	有活力、有創造力、自信的、能幹的、負責任的、接納的、平衡的。
語言表達	「都是我的錯」、「我不值得」、「沒有你我一文不值」、「我想讓你高興」	「都是你的錯」、「你永遠做不好任何事情」、「我完全沒錯」。	引述規條及抽象的想法、避開個人或情緒上的話題、常使用抽象及冗長的字眼： 「人一定要有理智」。	改變話題以分散注意力、不能專注於一件事上、言不及義、打斷話題，口語呈現出「我不在場」。	尊重自己、他人和情境；開放而分享的；真情流露的；言語表現出對內在感受的覺察。
內在感受	受傷、悲傷、焦慮、不滿、被壓抑的憤怒。	憤怒、挫折、不信任、不滿、被壓抑的受傷、害怕失去控制、孤單。	鮮少露出情緒、內心極敏感、孤單、孤立、空虛、害怕失去控制、少有感覺。	很少展現真實情緒，內心極敏感、孤單、孤立、焦慮、悲傷、空虛、被誤解、害怕失去控制、茫然無知、混亂。	平和的、平靜的、有愛心的、接納自己與他人、腳踏實地的、均衡、協調、和諧。
內在想法	我必須討好每一個人，這樣別人才會喜歡我。	沒人關心我，我不這樣大吼大叫，沒人把我當人看。	我必須讓別人知道，我有多聰明、頭腦清楚、講道理。	我一定要做點什麼，才能引起別人的注意。	身上所有部分的感覺都能調和，沒有切斷任何部份的感受。
自我概念	低自我價值、缺乏自信、遠離自我、把焦點放在對自己的期待。	低自我價值、不成功的、遠離自我、感到缺乏控制、無助、把焦點放	低自我價值、缺乏自信、遠離自我、感到缺乏控制、無法表露感受。	低自我價值、缺乏自信、遠離自我、感到缺乏控制、無法表露感受、	高自我價值、能幹的、欣賞自己、慶幸自己的獨特性、接納價值的平

		在對他人的期待。		沒有人在乎、沒有歸屬感。	等、與生命力聯結。
溝通姿態	討好型	指責型	超理智型	打岔型	一致型
覺察狀態 S-自我 O-他人 C-情境	忽略自我 	忽略他人 	忽略自我和他人 	忽略自我、他人和情境 	能覺察自我、他人和情境 
內在資源	關懷的、滋養的、靈敏的、同理他人	自我肯定、有領導才能、有能量	有知識、注意細節、解決問題	幽默、自發性、創造力、好玩、有彈性	自我覺察、負責任、開放、關懷自己與他人、統整

