

東海大學哲學系碩士論文

指導教授：林顯庭博士

嵇康〈明膽〉〈養生〉二論之
人生哲學研究



研究生：彭金枝

學 號：G931905

中華民國九十八年十二月十五日

摘 要

本論文以嵇康的〈明膽論〉與〈養生論〉為基本材料，從其獨特思維方式及主張，考察嵇康論才性及養生之概念，並探討其中所蘊含的人生哲學思想，以了解嵇康在價值混亂的魏晉時代，如何看待人性，在現實生活中如何實踐其養生理論，使身心俱養，在返歸自然的實踐中去體認道家的「無為」哲學，還人以真性情，保持人的自然本性，使性靈生命得到自由，達到「忘歡而後樂足，遺生而後身存」，與自然天道合一的人生最高境界。

關鍵詞：嵇康、明膽論、養生論、人生哲學

Abstract

The essay bases on Ming Dan Lun and Yang Sheng Lun of Chi Kang. The conception examines the argument of Cai and Sing, and the construct of longevity of Chi Kang by his unique thoughts and propositions. Additionally, the essay employs these approaches to understand his philosophy of life and the way he looks at human nature at the time of chaotic value in the Wei-Chin era. Moreover, it indicates his practice of longevity theory in real life and combined with the spiritual as well as the physical aspects of life. In the application of return to nature to realize Taoism's Ideology of "Wu Wei" then gives back the true nature of humanity and set the soul and spirit free.

Key words : Chi Kang 、Ming Dan Lun 、Yang Sheng Lun 、Philosophy of Life

嵇康〈明膽〉〈養生〉二論之人生哲學研究

目次.....ii

第一章 緒論..... 1

- 第一節 研究動機..... 1
- 第二節 研究範圍..... 3
 - 一 人生哲學釋義..... 3
 - 二 研究範圍..... 6
- 第三節 研究材料與現況..... 7
- 第四節 研究步驟..... 10

第二章 嵇康生平與思想時代背景..... 13

- 第一節 嵇康生平及其性格養成..... 14
- 第二節 思想背景..... 17
 - 一 儒家的淵源..... 18
 - 二 道家思想背景..... 21
 - 三 儒、道思想的融合..... 25
 - 四 「自然主義」思想背景..... 27
- 第三節 嵇康著作概述..... 30
- 第四節 嵇康論理原則..... 34

第三章 從〈明膽論〉探究嵇康的才性觀與人性論..... 38

- 第一節 才性論的時代背景..... 39
- 第二節 〈明膽論〉中明與膽的關係..... 44
 - 一 呂安論明、膽關係..... 45
 - 二 嵇康論述明、膽關係..... 46
 - (一) 明膽異氣殊用，不能相生..... 46
 - (二) 二氣存一體，明能運膽..... 49
 - (三) 明膽相經，進退相扶，相須以合德..... 51
- 第三節 嵇康的才性觀與人性論..... 54
 - 一 賦受有多少，才性有昏明..... 54
 - 二 人性即自然..... 55
- 第四節 結論..... 57

第四章 從〈養生論〉探究嵇康的人生哲學.....	59
第一節 養生的思想淵源.....	62
第二節 養生的理論和方法.....	64
一 養形說.....	66
二 養神說.....	68
第三節 〈養生論〉所反映出的人生哲學思想.....	74
第四節 結論.....	75
第五章 結論	78
參考文獻.....	82

第一章 緒論

第一節 研究動機

魏晉南北朝在中國歷史上是一個動蕩分裂，戰亂頻仍的時期，嵇康於〈太師箴〉中即清楚描繪出當時的社會狀況：

下逮德衰，大道沈淪。智惠日用，漸私其親。懼物乖離，攘臂立仁，名利愈競，繁禮屢陳。刑教爭馳，天性喪真。季世陵遲，繼體承資。憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心。竭智謀國，不吝灰沈。賞罰雖存，莫勸莫禁。若乃驕盈肆志，阻兵擅權。矜威縱虐，禍崇丘山。刑本懲暴，今以脅賢。昔為天下，今為一身。下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。¹

嵇康詩中生動地刻畫出魏晉時政治與社會上的畸型現象，間接也透露出他沈痛的感受，所謂「刑本懲暴，今以脅賢」，更是真切地反映當時知識分子的命運和無奈。但魏晉同時又是中國學術思想表現極為蓬勃的時期，在這樣一個多樣且多變的環境中，知識分子以其學識根抵及在時代風氣的陶冶下，在學術領域中紛紛佔有一席之地，也各自展現了他們不同的生命態

¹ 魯迅輯錄，《嵇康集》《魯迅輯錄古籍叢》第四卷(北京：人民出版社，1999)，頁 123-124。

度與人生哲學。

嵇康以其風姿卓立、恬靜寡欲，卻又任性不群、高亮富俠氣之性格，在短短四十年的人生裏，有惜生的沉迷執著、有安天順命的放任陶醉、有為實踐自由人生而歸隱、為憤世嫉俗而嚴厲批判、更有為維護公理正義的價值，而不惜犧牲寶貴生命。顯示出莊周式的超脫與豁達、及勇於面對人生，即使現實環境殘酷不堪，仍堅持以慷慨任性和傲岸氣派追求其人生理想。在眾多同朝名士裏，嵇康高尚的人格與對生命真情的熱愛，及為還出生命的本真所做的示範，廣被後世推崇與尊敬，因而被舉為竹林名士精神代表。

然而，處於魏晉「天下多故，名士少有全者」，²生死無常的年代，如嵇康這般受政治迫害而被誅殺的士人甚多，就生命的悲苦而言，康並無特殊之處，但在困頓艱辛的環境裏，嵇康仍能堅持其人生理想，從觀察世人的實際行為，及對現實觀念和生活方式的反省，發表師心獨見的全新論述，其論辯分析之精密，論理闡釋之深，在玄學上非常具有獨創性。南齊王僧虔的《戒子書》云：「才性四本，聲無哀樂，皆言家口實，如客至之有設也」，³及《世說新語·文學》載有「舊云：『王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已。然宛轉關生，無所不入。』」，⁴又在唐太宗下令重修晉書時，特將非晉人的嵇康列入，在在顯示嵇康的玄學思想論述被後人肯定，時至東晉，其論題仍為清談家們所樂言。這是嵇康不同於其他名士之處，觀魏晉時之名士有幾人能如嵇康在辭世

² 《晉書·阮籍傳》，《百衲本二十四史》(七)(臺北：臺灣商務印書館，民 56)，總頁 5302。

³ (梁)蕭子顯撰、楊家駱主編，〈王僧虔傳〉《新校本南齊書》卷三十三(臺北：鼎文，民 64)，頁 598。

⁴ 余嘉錫撰，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民 78)，頁 211。

後，其高貴的人格仍被尊崇，其文思觀點仍被熱烈談論？也因此而吸引筆者對嵇康的好奇，想對他有更深入的了解，故以嵇康為論文研究對象。

第二節 研究範圍

一 人生哲學釋義

「人生哲學」一詞是從英文的(Philosophy of Life)翻譯而來。原意是「生命哲學」著重在研究生命的起源，發展與結局等問題，是屬於西洋哲學的一個支系。「哲學」一詞源自希臘，其原意為「愛好智慧的學問」，是研究有關宇宙、本體、人生及一切事實和價值判斷的根本問題，並謀求種種可能之解答的學問總匯，它能讓人對世界上的事物有徹底的了解。「人生」則包括了人的生活、生命、生存、生死等各個面向，生命是指人這個生命體的存活過程；生活是指人生存在當下的活動與感受。顧名思義「人生哲學」的研究對象是「人」，是討論有關人生根本的原理法則的學問，它能使人意識到生命的意義，進而安身立命。「人生哲學」是用哲學的分析、批評等方法，對人的生活作全面研究，討論有關人生範圍內的相關問題，諸如人與人、人與物、人與天、人與神的關係，及人生的意義、目的、理想、價值以及人生的究竟與歸宿等課題。人生哲學的範圍雖然很廣，但其最重要之點乃在於闡述人生的本質，以清晰而明確的人生見解，指引具

體的生活智慧，使人知所遵循。⁵

中國自古雖無哲學一詞，亦無如西方以知識為主的哲學體系，但徐復觀先生認為，在中國文化主流中，一直以來是在探索人生道德問題，其所得的結論，亦為一種智慧的學問，當然也可稱之為「哲學」。⁶而牟宗三先生提出「中國哲學以生命為中心」之主張，⁷更為學界所共識。方東美先生在《中國人生哲學》中說：

中國哲學的特色把存在的領域聯繫貫通為一個完整的系統。既不忽略人的核心地位，也能兼顧宇宙大化流行，同時還為人的精神保留了無限提升的空間，……換言之，總是要讓人在生命過程中，實現更高的價值，由此彰顯人類生命的特殊意義。⁸

中國自先秦以來人們思想所關注的不只是「以人為本，以生命為中心」，⁹更把人類世界乃至整個宇宙視為一個大生命，古代先賢集人民的智慧，從「親親、仁民、愛物」的倫理思想到生化流行的天道觀，形成了眾多流派、思想豐富而深刻的人生哲學。大陸學者張岱年在其著作《中國哲學大綱》中說：「人生論是中國哲學之中心部分，……中國哲學家所思所議，三分之二都是關於人生問題……其所觸及的問題既多，其所達到的境界亦深。」

¹⁰人生是一個發展的歷程，生存在宇宙自然界和群體社會中，在人與人、

⁵ 李貴豐，《人生哲學理論與實踐》（臺北：文津，民 91），頁 10。

⁶ 徐復觀先生語，見徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，民 79），頁 9。

⁷ 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：學生，民 79），頁 10。

⁸ 方東美，《中國人生哲學》（臺北：黎明文化，民 93），頁 18。

⁹ 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（臺北：中正，民 83），頁 13。

¹⁰ 張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982），頁 165。

人與物的各種互動中，會產生種種對人生問題的看法，逐漸形成了人生觀。此人生觀又可稱為人生價值觀，也就是人們對人生意義及處世態度一個總和看法和根本觀點，一般又稱為處世思想，它能影響一個人的生活態度與對應方式，而「人生哲學」即是研究關於此人生觀的哲學理論，研究人生所抱持的宗旨與處世之道。理想的人生哲學，能指引人意識到生命的意義，及生活的目的，並依此意義和目的去生活，得以安身立命。尤其當人生遭逢困難挫折時，使人在失望中不致絕望、頹廢，同時也鼓勵人有奮鬥的勇氣，在苦難中不灰心、不放棄，堅持其人生志向與理想。

總括而言，所謂人生包括的是生命和生活兩大方面，中國哲學傳統以「生命」為關懷核心，把生命視為人生的一切，而常忽略對生活品質的要求。如儒家孔子的安貧樂道，孔子自云：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲。」¹¹孔子認為人生重要的是在從生命層面中「求道、得道」並能「守道」，以獲取最根本的生命價值，對於日常生活狀況是貧、是富，或窮、或達則不在意，因此在貧賤艱困的環境下仍能保持生命的最大快樂。道家思想雖也推崇人的內在生命，強調人應該「清心」、「寡欲」，但不同於儒家的是，道家更追求藝術化的世俗生活，要求人們擺脫一切世俗觀念和現實社會的約束，以如嬰兒般的赤子之心，過無知無欲、自然無為、精神上絕對自由的生活，是一種與生命之道合一的生活，亦即要人們透過日常生活去顯露生命存在的本真。

嵇康所處的時代，因社會動蕩不安，舊有價值觀被破壞，儒家傳統「修、齊、治、平」的人生論重新被檢視，從而開展眾說紛紜、活潑多

¹¹ 宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解，〈論語·述而〉《四書讀本》（臺北：啓明書局），頁 94。

元的思想局面。士人們汲取道家與佛、道教思想，從現實生活中，探究人性本質與人生價值，在人生態度上把儒家濟世、道家隱世、佛家渡世與道教修煉養生的思想相結合，建構成具有彈性、進退相濟的生存法則以利安身立命。嵇康提出「清虛靜泰，少私寡欲」的觀點，希望他的人生能過如〈與山巨源絕交書〉中所言：「今但願守陋巷，教養子孫，時與親舊敘離闊，陳說平生，濁酒一杯，彈琴一曲，志願畢矣。」¹²的生活，這是一種既處人間卻又超脫世俗之外，自由閒適的生活。論文以「人生哲學」為命題，是希望從嵇康的生活實踐面著手，嘗試了解他所欲尋求的人生道路、人生意義和價值問題及如何達成他所主張的「清虛靜泰，少私寡欲」的人生。

二 研究範圍

嵇康現存之文集詩歌有六十首，另有文章十五篇(有關嵇康著作的介紹將於第二章說明)，作品中關於宇宙本源問題的研究探討甚少，所涉及的主題多與社會、人生及在現實生活中所面臨的問題有密切的關聯，然其所思考的又並非純粹出於理論，更重要的是，嵇康又能以實際的行動實踐自己的人生主張。本論文即以研究嵇康其人及其人人生哲學為主旨，選用嵇康〈明膽論〉與〈養生論〉兩篇論述為主要研究範圍，嘗試從其論述中分析他的人生哲學思想，探究身處政治變遷，戰亂不歇，生命賤如螻蟻

¹² 魯迅輯錄，《嵇康集》《魯迅輯錄古籍叢編》第四冊(北京市：人民文學，1999)，頁40。

朝不保夕的亂世中，嵇康如何看待生命？如何自處以安頓生命？他力求生命修養和超脫人生的玄義為何？當傳統的人倫道德淪為政治工具，社會價值觀驟變時，嵇康又如何能堅守其心中的價值信念以寶性全真？

第三節 研究材料與現況

本論文擬以周樹人抄校輯錄之《魯迅輯錄古籍叢編》第四冊《嵇康集》¹³及崔富章注譯、莊耀郎校閱之《新譯嵇中散集》¹⁴為基本材料與論據中心，再旁及《三國志》、《晉書》、《世說新語》、《老子》、《莊子》、《論語》等相關史料文獻與原典相互映發佐證外，另將廣蒐近代先賢時哲所作相關嵇康之論著，採納參考他們的觀點，嘗試沉浸於嵇康的思緒河流中，期望能感同身受地去體悟他的思維想法與感受，再以哲學理解、詮釋的方法力求客觀合度地理性認識嵇康思想精神之所在。

據林麗真教授主編之《魏晉玄學研究論著目錄（1884-2004）》，在一百二十年間，研究嵇康的相關期刊論文、專著、學位論文多達四百五十筆，資料來源含括兩岸三地，以及亞、美、歐等各國漢學家研究，收錄範圍廣泛，內容豐富詳實。¹⁵於嵇康研究現況之報告，將只針對與本論文主

¹³ 魯迅輯錄，《嵇康集》《魯迅輯錄古籍叢編》第四冊，（北京市：人民文學，1999）。以下論文中相關之引文皆引自此，註中將不再重列書名，只註明篇名及頁數。

¹⁴ 崔富章注譯，莊耀郎閱校，《新譯嵇中散集》（臺北市：三民，民87）。注譯者自述選用一九五六年文學古籍刊行社影印周樹人（魯迅）手鈔手校《嵇康集》十卷為底本，並參以別本，擇善而從，以求得近真的正文。

¹⁵ 林麗真主編，《魏晉玄學研究論著目錄（1884-2004）》上冊（臺北：漢學研究中心，2005年11月，頁33-54）。依此書收錄嵇康相關研究論著，自編號00609至01059，共計450筆。此外，另有民國九十五年，國立嘉義大學中國文學系蘇秋旭之碩士論文《嵇康生命觀之研究》中，對前人研究嵇康之成果亦有詳細的說明。

題「嵇康人生哲學」相近題義之論文作概說，其他有關嵇康之專書或專論則略過，但仍是論文寫作時的參考資料。

與人生哲學論題相關的範圍涉及到人性、生命觀、情性、態度等概念主題的研究。若將研究年代限定於魏晉時期，則近年以「處世態度」、「人生觀」、「生命觀」、「情性」等為研究命題，略舉下列數篇說明：郭慧娟〈個體人格的自由開展—以嵇康、阮籍、陶淵明三人為例〉、¹⁶蔡忠道〈嵇康處世思想析探〉、¹⁷楊明〈魏晉南北朝時期人生論述評〉、¹⁸曾春海〈嵇康的人性觀〉、¹⁹陳慶元《阮籍、嵇康處世態度研究》、²⁰王純妙《從《世說新語》看東漢至東晉士人之人生觀》、²¹鄭惠玲《名教自然與士的自覺—從《世說新語》看魏晉士人之生命觀》、²²林萃菱《魏晉名士之情性研究—以唯我而情真為考察向度》、²³蘇秋旭《嵇康生命觀之研究》²⁴等。

陳慶元從「越名教任自然」與「理想社會與聖人境界」入手，探討嵇康在魏晉亂世時的處世風格，並評價其處世態度及其影響。陳氏在文中對「處世態度」的定義是「一個人生活在世間，受到自身所處的時代與現實環境等種種因素影響，所呈現出個人內在思維與外在行為的綜合表

¹⁶ 郭慧娟，〈個體人格的自由開展—以嵇康、阮籍、陶淵明三人為例〉，收入《第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會》(臺北：文津，民90)，頁743-786。

¹⁷ 蔡忠道，〈嵇康處世思想析探〉，收入《第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》(臺北：里仁，民93)，頁849-883。

¹⁸ 楊明，〈魏晉南北朝時期人生論述評〉，《哲學與文化》，廿九卷第六期(2002.6)，頁571-580。

¹⁹ 曾春海，〈嵇康的人性觀〉，收入《中國人性論》(臺北：東大圖書，1990)，頁199-216。

²⁰ 陳慶元，〈阮籍、嵇康處世態度研究〉，東海大學中文研究所碩士論文，1996年。

²¹ 王純妙，〈從《世說新語》看東漢至東晉士人之人生觀〉，中正大學中文研究所碩士論文，2002年。

²² 鄭惠玲，〈名教自然與士的自覺—從《世說新語》看魏晉士人之生命觀〉，彰化師大國文研究所碩士論文，2002年。

²³ 林萃菱，〈魏晉名士之情性研究—以唯我而情真為考察向度〉，嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2005年。

²⁴ 蘇秋旭，〈嵇康生命觀之研究〉，嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2006年。

現。」²⁵與之相近題義的有蔡忠道先生之〈嵇康處世思想析探〉，蔡氏對「處世思想」的定義為「就是士人如何回應時代，以求安身立命的問題」。²⁶明顯看出二人對「處世」概念有不同的解析，陳氏著重嵇康在現實生活上的表現，蔡氏則更深入至生命之安頓。其他以「生命觀」或「人生觀」為命題的論文，對命題的義涵也各有所見。如：王純妙在《從《世說新語》看東漢至東晉士人之人生觀》一文中，說明人生的內涵：「一是人對自我生命與生活的不斷反思和自覺，是人對一生理性與感性的把握；二是由此衍生出的理想和追求、生活觀、價值觀、審美觀、道德觀等；三是這些觀念導引出來的各種人生現實活動，即人生操作的整體。」；²⁷鄭惠玲在《名教自然與士的自覺—從《世說新語》看魏晉士人之生命觀》中認為舉凡「對生命意義的期待與發揮，對人生際遇的順處態度與方法」，「還是人獨特的思考特點之下的思想觀、價值觀、道德觀及審美觀」都包括在「生命觀」的範圍內，「不光是生物存在的具體生命而已」。鄭氏又認為「生命觀」是既重生之喜悅而對未來建構理想，又能適時從既有的限定中，逆向先為理想預防，使生命過程可較和平；但「人生觀」則較偏重對生命過程的往前看，往未來設想。²⁸蘇秋旭在《嵇康生命觀之研究》緒論中說明以「生命觀」為論題之理由，其認為「生命觀」的義涵較「人生觀」為之周延，因「生命是人存在的主體，它涵括了物質性、有限的形驅和超越性、無限的

²⁵ 陳慶元，《阮籍、嵇康處世態度研究》，（東海大學中文研究所碩士論文，1996年），頁5。

²⁶ 蔡忠道，〈嵇康處世思想析探〉，收入《第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：里仁，民93），頁849。

²⁷ 王純妙，《從《世說新語》看東漢至東晉士人之人生觀》，（中正大學中文研究所碩士論文，2002年），頁10。

²⁸ 鄭惠玲，《名教自然與士的自覺—從《世說新語》看魏晉士人之生命觀》，（彰化師大國文學研究所碩士論文，2002年），頁7。

精神……而「人生」不可能超脫「生命」這一根本存在而獨立，一個人對自我生命的覺知感悟或人生的理想價值設立，終究屬精神層面，欲求圓滿仍需落實到現象界的存有——『生命』，才具有實質意義。」²⁹但筆者認為，一切生物中唯有人會表達對出自我生命的想法，又能具體地在存活過程中實踐此想法，以實現其更高的生存價值與特殊意義。故無論是以「處世態度」、「處世思想」、「生命觀」或「人生觀」為論題，僅是研究者從不同的角度去探討「人」這個對象，其廣度與深度或有不同，但皆屬人生範圍的一部份，各有其學術意義。本論文以「人生哲學」為題，即是希望用哲學分析、批評等方法，從嵇康的生活面入手，研究探討其人生所依據的根本原理法則，依循此人生的智慧法則，嵇康展現其特殊的生命格調，及堅持追求其志向與人生的理想。

第四節 研究步驟

談到人生哲學，首先要回答的是人的本質是什麼？人性是什麼？亦即要先回到人性論的探討。中國哲學對人性之討論，始於先秦諸子以道德論性，源遠流長，歷兩漢以陰陽論性，至魏晉之以自然論人性，發展出才性之辨與重情、重性的人性論路線。嵇康論著中雖無討論人性的專題研究，但其《明膽論》中的明、膽之說，被現代學者認同是魏晉才性論的另一種論述方式。因此，論文首先透過嵇康在〈明膽論〉中對明膽的分析，

²⁹ 蘇秋旭，〈嵇康生命觀之研究〉，(嘉義大學中文研究所碩士論文，2006年)，頁4。

了解其人性即自然的人性論之主張。嵇康認為天道自然是「浩浩太素」，由「太素」而有「陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興」(〈太師箴〉)。「太素」又實即「元素」，在〈明膽論〉言「元氣陶鑠，眾生稟焉」，由此，可知人是直承「元素」而生，故人與天道自然通貫為一，人即自然，故人之性即自然之性。源於宇宙大道的自然之性，本是真善樸質，在其心與情，言與行中是無主客對立、無好惡、是非分化的虛靜道心。然而嵇康也不否認，人性不是完全如此的純真與樸實，在人性中有因「感物而動」而生的「嗜欲」，進而傷害全真的自然之性，故在〈養生論〉中嵇康提出「清虛靜泰，少思寡欲」為養生宗旨，以「大和為至樂，則榮華不足顧也。以恬澹為至味，則酒色不足欽也」(〈答難養生論〉)來進一步說明「虛靜道心」的境界。嵇康立基於他的人性論提出不同於當時社會的養生觀，在養生理論中嵇康分析人的欲望與人格境界，及將養生理論實踐在現實生活中時，他所展現出的生命態度，皆反映出其內在的心靈意識和人生理想。故本論文從〈明膽〉、〈養生〉二論探討嵇康的人生哲學。

論文的進行擬分五章：

第一章為緒論：陳述研究之動機、研究範圍、及說明研究方法與步驟。

第二章從嵇康生活的時代背景、政治、社會等環境因素，以了解嵇康身處政治社會紊亂、名教異化的時代，為求安身立命，其所展現的人生態度，及其哲學思想論理的原則。

第三章從〈明膽論〉入手，分析明與膽的關係，以探究嵇康的才性觀，及由此延伸出的人性論。

第四章從〈養生論〉探討嵇康的人生哲學思想。漢魏之際，世人飽受政治

變動及戰亂之苦，因此長生不死且快樂無憂的神仙生活，是人生苦短且多憂傷的世人所嚮往的理想。但嵇康的養生理論超越世俗追求長生不死的觀念，將道家沖虛無為的修養工夫運用在養生上，培養性靈，使身心具養，合於大化自然，達到「忘歡而後樂足，遺生而後身存」(〈養生論〉)，在實踐養生中使性靈生命得到自由，達到與自然合一的最高境界，也是他所要追求的人生境界。

第五章結論，總結前列各章之重點，亦將嵇康的人生哲學對時代思想的影響作一綜合整理。

本論文藉由各章節探討影響嵇康人生思想的幾個重要面向，包括：時代背景對他思想及人生態度的影響、其生命內在的自覺與矛盾、生命的修養實踐、超脫與人生理想等。運用哲學詮釋方法，從原典及文獻史料中尋繹嵇康的人生思想，探討嵇康如何感通玄理，並在其人生中顯發作用。

第二章 嵇康生平與思想時代背景

有關嵇康生平事蹟之記載，第一本應是其兄嵇喜在嵇康被誅之後，為紀念他而作的《嵇康傳》，但全文已佚失，只能從如《晉書》、《魏氏春秋》等史籍中之引注看到片段文字敘述，或在如〈王粲傳〉等人的傳記中，對嵇康有片面、零散的描述。唐時重修《晉書》，將嵇康納入為之作傳，其內容雖最詳實豐富，但也僅是廣收各家之說而成，且其中尚有取捨不當之處，³⁰其內文並引用嵇康〈釋私論〉、〈與山巨源絕交書〉、〈幽憤詩〉三篇文章。《晉書·嵇康傳》全傳字數共二一四三，但所引用嵇康之三篇文章就佔了一二四六字，³¹由此可知，有關嵇康的記錄其實是極為缺乏的。因此，後人要了解嵇康除了參閱有限的史書外，其他就是從嵇康所遺留下的詩、文中來分析探討。

關於嵇康的家世族譜、生平、年譜記事、著作年表之考證，近代學者多有深入且詳細的研究與論述，唯學者之考據各有所依而有歧異。³²故

³⁰ 據學者曾春海之考證，如：言嵇康與王烈入山，遇石髓、素書，事涉神怪，而以之入傳；及記其祖先為避仇而改性之事，皆屬臆說，未有確證。見曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓，民89），頁1及頁21之註①。

³¹ 莊萬壽，《嵇康研究及年譜》（臺北：臺灣學生書局，民79），頁3。

³² 有關嵇康的生、卒年，史料沒有詳細明確的記載，學者之考證又各有依據，因此有關嵇康之生卒年及紀事各有些許出入。近代學者之根據來源可概分為二：一是根據(宋)司馬光《資治通鑑》說法，認為嵇康生卒年乃魏文帝黃初四年至魏元帝景元三年(223-262AD)，同意此主張之學者有，容肇祖、余英時、王曉毅、崔富章、皮元珍、蕭登福、曾春海、何啓民等；另本於(劉宋)裴松之注《三國志》卷二十一〈王粲傳〉之說，主張為魏文帝黃初五年至魏元市景元四年(224-263AD)之學者有戴明陽、羅宗強、莊萬壽等。此外還有其他說法，不再詳述，因年代久遠，又歷經烽火，史籍文稿失散或不存，加之古時資料儲存皆依人工手抄，難免疏漏，實難推論誰是最正確的。於此本論文，取莊萬壽著《嵇康研究及年譜》之說為主。另關於嵇康之著作年表亦有相同情況，如莊、皮二氏以〈琴賦并序〉作於正始七年(246AD)，曾氏則以為作

本章節對嵇康生平、思想背景的介紹，不再重複細說其他學者所做過的研究，而以其所處之年代背景，及從收集史籍與各家對嵇康的所有描述做整理，藉以了解嵇康其人及其思想形成之背景。

第一節 嵇康生平及其性格養成

嵇康字叔夜，譙國銓縣人(今安徽省渦陽縣)，生於魏文帝黃初五年(西元二二四年)，卒於景元四年(西元二六三年)，得年四十。³³嵇康是三國時代著名思想家、音樂家，也是竹林玄學時期，竹林七賢的代表人物。在歷經大一統時代的分化、經學的衰微、士人自我意識的覺醒、玄學思想的激勵、及家庭教養、個人稟賦等諸方面的影響，形成了他率真放達、傲世不羈、不滯於物、不僵守世俗之見的獨特個性。《三國志·魏志·王粲傳》附注引嵇喜〈嵇康傳〉云：

家世儒學，少有俊才，曠邁不群，高亮任性，不修名譽，寬簡有大量。學不師授，博洽多聞，長而好老、莊之業，恬靜無欲。性好服食，常採御上藥。善屬文論，彈琴詠詩，自足於懷抱之中。以為神仙者稟之自然，非積學所致，至於導養

於甘露四年(259AD)；又〈述志詩〉皮、曾二氏同認為作於景元三年(262AD)，為康入獄後所作，莊氏則認為是甘露二年(257AD)，乃因嵇康拒絕司馬氏之召，避居河東，為免嫌疑而作的表白詩；另如〈明膽論〉莊氏認為作於正元二年(255AD)，馮承基於〈明膽論測義〉中推測約於景元二年，在〈與山巨源絕交書〉之前後，而姚維於《才性之辨—人格主題與魏晉玄學》書中則認為〈明膽論〉應早於鍾會的《才性四本論》，即嘉平五年(253AD)。

³³ 莊萬壽，《嵇康研究及年譜》(臺北：臺灣學生書局，民79)，頁63-66。

得理，以盡性命，若安期、彭祖之倫，可以善求而得也。³⁴

嵇喜記錄嵇康的成長，雖只有寥寥數語，卻簡單扼要地描繪出嵇康在思想上從「家世儒學」到「長而好老莊」的轉變；及其「曠邁不群」、「高亮任性」的性情；「博洽多聞」、「善屬文論」的學養與希望此生能「彈琴詠詩」、「自足於懷抱之中」的人生態度。〈幽憤詩〉中嵇康亦有類似的自述：

嗟余薄祜，少遭不造。哀榮靡識，越在襁褓。母兄鞠育，有慈無威。恃愛肆姐，不訓不師。爰及冠帶，馮寵自放。抗心希古，任其所尚。託好老莊，賤物貴身。志在守樸，養素全真。³⁵

嵇康雖自幼失祜，但在母兄有慈無威、嬌寵恃愛的養育下，任其稟賦才質自由發展，在時代與社會風氣影響下，嵇康從儒學轉向道家之學，明確表示其「託好老莊」之心，並從老莊學說中感悟到人生的樂趣是在擺脫一切外在物欲的干擾，使心靈達到如明鏡般的純淨。因此說其志在素樸自得，以培養曠邁、任達的個性，企盼追求恬靜寡欲的生活，並堅定執著其人生信念。

秉持追求道家清靜無爲、無所執的生命情調，嵇康努力修養其生命。竹林七賢之一王戎即曾言：

³⁴ 《三國志·魏志·王粲傳》附注引嵇喜〈康傳〉《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書館，民 56)，總頁 4501。

³⁵ 〈幽憤詩〉頁 12-13。

與康居二十年，未嘗見其喜愠之色。³⁶

《三國志·魏志·王粲傳》注引《魏氏春秋》謂：

康寓居河內之山陽縣，與之游者，未嘗見其喜愠之色。³⁷

《世說新語·德行》劉孝標注引《康別傳》云：

康性含垢藏瑕，愛惡不爭於懷，喜怒不寄於顏。所知王濬冲在襄城，面數百，未嘗見其疾聲朱顏。此亦方中之美範，人倫之勝業也。³⁸

從以上對嵇康的描述，可知他的玄思修養使其在品格與為人處世之修為上，已是廣被稱許與讚美的。然而嵇康雖崇尚道家的清靜自守，曠達忘物忘我之人生境界，希望其生命的修行能達至遺世保神，並培養出淡泊的心境，體氣自然平和，不貪不惡不執，使生命中的情欲不被愛憎之執著而左右，意念不被憂喜所干擾。³⁹ 但在〈與山巨源絕交書〉中他說：

吾直性狹中，多所不堪，偶與足下相知耳。……剛腸疾惡，輕肆

³⁶ 余嘉錫撰，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民 78)，頁 18。

³⁷ 《三國志·魏志·王粲傳》注引《魏氏春秋》，《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書館，民 56)，總頁 4501。

³⁸ 余嘉錫撰，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民 78)，頁 18。

³⁹ 曾春海，《竹林玄學的典範 — 嵇康》(臺北：萬卷樓，民 89)，頁 12。

直言，遇事便發。⁴⁰

〈幽憤詩〉中說：

馮寵自放，抗心希古，任其所尚。……惟此褊心，顯明臧否。⁴¹

此時的嵇康卻強調自己心胸狹窄、善惡分明，充份表露其內在疾惡如仇、守正不阿，不隨世俗起舞，不與強權勢力妥協的剛毅個性，一旦和己念相違，會立即激憤地加以駁斥，和呂巽及山濤的絕交即為明證。故隱士孫登即曾對嵇康說：「君性烈而才雋，其能免乎！」⁴²嵇康隨性而發之激烈本性，方是其真正性格的展現，亦早為孫登所預見。然而這種剛腸嫉惡遇事便發，積極入世的儒家性格，與其外在表現出愛惡不爭於懷、喜怒不寄於顏、及追求恬靜寡欲、遺世坐忘、消極出世的道家思想是非常矛盾的，在何種背景下使嵇康產生如此對比的思想，而又如何來調適與修養其生命以達到他的理想人生目標，是值得研究探討的。

第二節 思想背景

儒學與政治的結合，可追溯至漢武帝「獨尊儒術」之時。當時的儒家經典因「經學博士」制度的設立而廣為流傳與學習，及至曹魏政權建立

⁴⁰ 〈與山巨源絕交書〉，頁 39。

⁴¹ 〈幽憤詩〉，頁 12-13。

⁴² 《三國志·魏志·王粲傳》注引《嵇康傳》，《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書館，民 56)，總頁 4501。

時仍以「經學」取才，故儒學依舊盛行。⁴³然於魏晉之時，除承續兩漢經學亦接受黃老之學與東漢創立的道教思想，如何晏、王弼即將道家思想引進儒家，以道釋儒，將儒家仁、孝悌等德目等同於道家自然無為的「道」，透過老子貴「無」及崇無為之治的思想，將儒家的名教融入道家自然之義中。以「無」為本來融合儒、道二家，調合兩家義理命題的衝突。嵇康成長於儒、道教的風尚之中，其人生思想、處世態度與性格很難不受儒、道兩家的影響。為更清楚認識嵇康的人生思想，當對其當時的思想背景作了解。

一 儒家的淵源

儒學為先秦諸子百家之一，自孔子以降，孟、荀承續相傳，至漢武帝詔告「罷黜百家，獨尊儒術」，並以儒家經典為重要學習範本，稱之為經學，使儒學站上學術的最高地位。經學深刻影響當時的社會政治、倫理道德，士人們重視道德名節，以儒家思想作為精神的理想指標，及文人行為的準則。但歷經政治上劇烈變亂與無情拘殺，使滿懷孔儒理想精神，捨身就義的士人，失去原本的人生目標與價值依靠。《晉書卷四十九·阮籍傳》即載有：「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。」⁴⁴面對儒學的迂腐無用與艱辛困難

⁴³ 儒學因政治上選才用人之政策而盛行，但於民間因社會動蕩與道德價值淪喪，而漸傾向道家之學。

⁴⁴ 《晉書·阮籍傳》，《百衲本二十四史(七)》(臺北：臺灣商務印書館，民56)，總頁5302。

的生存環境，嵇康對儒家經學有深切的反省與批評，在〈難自然好學論〉中，即明白揭露統治者利用儒學六經作為政治控制的工具。嵇康認為「六經以抑引為主」，禁錮了人的思想、限制人的行為，士人為求榮利而奔競喪狂，虛偽者更假仁義道德之名卻行盜賊之實。在儒學衰微之際，這些弊端更是顯露無遺。於是在〈與山巨源絕交書〉中嵇康陳述自己「每非湯武而薄周孔」，又說自己「不涉經學」，在在清楚表明其反儒，及急欲與儒家劃清界線的態度。

但嵇喜在《嵇康傳》卻直言嵇康的受教背景是「家世儒學」，又《世說新語·言語》注引嵇紹〈趙至敘〉云：

……(至)年十四，入太學觀，時先君(康)在學寫石經古文。

事訖去，(至)遂隨車問先君姓名……。⁴⁵

《晉書·嵇康傳》云：

康將刑東市，太學生三千人請以為師，弗許。⁴⁶

《世說新語·雅量》劉孝標注引《王隱傳》云：

康之下獄，太學生數千人請之。于時豪俊皆隨康入獄。⁴⁷

⁴⁵ 余嘉錫撰，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民78)，頁74。

⁴⁶ 《晉書·嵇康傳》《百衲本二十四史(七)》(臺北：臺灣商務印書館)，總頁5306。

⁴⁷ 余嘉錫撰，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民78)，頁344。

從《嵇康傳》中言「家世儒學」，到《世說新語·言語》裏所描述嵇康在太學抄錄石經之事，及嵇康入獄後有當時的豪俊之士入獄相陪、在臨刑前仍有三千太學生上書請以爲師，即可知嵇康以其高潔的品格，贏得廣泛的同情與崇敬，而他與儒學確有很深的淵源關係。仔細分析嵇康的思想及其言行，發現其性格之剛毅不屈及對於道德理念之執著，其實可說是典型的儒家知識份子。考查其留存至今的《嵇康集》中有多處引用《論語》、《孟子》、《書經》等儒家經典。如〈答難養生論〉云：「夫然，則欲之患其得，得之懼其失。苟患失之，無所不至矣。」⁴⁸此句係出自《論語·陽貨》子曰：「鄙夫！可以事君也與哉？其未得之也，既得之；既得之，患失之。苟患失之，無所不至矣？」⁴⁹。又如〈家誡〉中言：「或有中道而廢，或有不成一簣而敗之。」是引自《書經·旅獒》：「爲山九仞，功虧一簣。」⁵⁰之語。另〈家誡〉中又云：「人無志，非人也。……若志之所之，則口與心誓，守死無貳，恥躬不逮。」⁵¹等等言論，皆充份顯示嵇康引儒家經典作爲自己立論的依據。他尊崇發自人內在真性情的仁義、忠義，言「宗長歸仁，自然之情」（〈太師箴〉）、「懷抱忠義，而不覺其所以然也」（〈聲無哀樂論〉），及在〈家誡〉文中，對嵇紹的諄諄告誡，勉勵其子要有志向，爲人處世要小心謹慎，特別是畏慎言不惹是非，慎贈與慎飲酒……等等，充滿著儒家世教立場。嵇康以儒家名教的高標準作爲對子女的期許，卻也真實地反映出嵇康心目的名教觀念。嵇康不但極力推崇「忠心」、「執信」、「守

⁴⁸ 〈答難養生論〉，頁 55。

⁴⁹ 宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本》（臺北：啓明書局），頁 270。

⁵⁰ 漢孔安國傳，唐孔穎達等正義，許炎輝分段標點，《尚書正義》，《十三經注疏(二)》（國立編譯館主編，臺北：新豐出版，民 90），頁 489。

⁵¹ 〈家誡〉，頁 125。

節」等行爲，也用他的生命實踐了這個信念，不僅表現出儒家知識份子應有的風骨，也貫徹了〈家誡〉所說「守死無貳，恥躬不逮」的訓誨。

二 道家思想背景

漢至魏晉，天下分崩，綱紀衰敗，儒家經學也日趨衰微，代之而起的是道家學說。在道家的思想裏，老子的清靜無爲，莊子的逍遙齊物，頗能迎合當時讀書人厭惡政治強權的壓迫，道德禮教之束縛和人性的醜惡，卻又無力改變黑暗殘酷的現實，只有消極地躲入玄虛的理想國度裏。

《老子·德經》三十八章云：「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。」⁵²及《莊子·天地篇》言：「技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」⁵³道家從探生命本原，論生命價值，直據道德以貫通仁義禮，認爲道德是生命的綱紀，又是生命價值的具體表現，而仁義禮只是人所造出來的道德名目，若捨其本而言其末，塞其原而求其委，⁵⁴則將落入空談仁義禮而悖於道德。因爲一切人所造就出來的產物都是虛偽的桎梏，必須徹底地揚棄，才能回歸到自然、純樸，享受優游的人生。魏晉知識份子覺悟到必須從儒家倫理、名教禮法制度的束縛中解放出來，轉而進入自由玄妙的道學。從解讀《易經》、《老子》、《莊子》，來探討宇宙本體，在自覺意識之下，體悟人生，尋找自我及生命的意義與

⁵² 朱謙之撰，《老子釋義》（臺北：里仁，民 74），頁 152。

⁵³ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》（臺北：三民，民 81），頁 153。

⁵⁴ 方東美，《中國人生哲學》（臺北：黎明，民 93），頁 88。

價值，並開創出一個全新的思想境界，使懷疑苦悶的心靈，有了新的寄託。

嵇康在〈五言古意〉詩中說：

何意世多艱，虞人來我維。雲網塞四區，高羅正參差。奮迅
勢不變，六翮無所施。隱姿就長纓，卒為時所羈。⁵⁵

詩中很實際地反映出當時有才華之士不願於亂世出仕，卻又不能遁世逸隱的痛苦心境。因此，崇尚虛無、任情而行成爲一種流行，人們轉而關照自身，注重自我生命本體及自身的價值，以個人修身養性爲本，返璞歸真，希望寶性全真，以求得安身立命之道。

道家以老子爲創始元祖，其理論以「道」爲本，主張「無爲」而治、返璞歸真。莊子繼老子之學，擴展老子自然之道與清虛養生的思想。《莊子·刻意》言：

吹呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，
養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義
而脩，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，
無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。

56

莊子強調恬靜淡泊，清靜寂寞、虛無無爲，認爲這也是天地的根本，道德

⁵⁵ 〈五言古意〉詩，頁7。

⁵⁶ 黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（臺北：三民，民81年），頁191。

的本質。人若能休心息慮，澹泊到極點，自然會處平易之境，所有美好的事都會隨之而來，所以聖人不需刻意磨鍊意志卻能品格高尚，不標舉仁義卻自有修為，不建立功名而能使天下自然清平大治，不必隱居浮游於江海卻同樣能閒逸自在，不靠吐納導引練氣也能延年益壽。可見聖人是任隨自然而行，其「生也天行」，「死也物化」(《莊子·刻意》)，聖人是無所不忘，卻又無所不有，聖人因虛無恬靜淡泊而後合乎自然大德。此即達到莊子所謂的天地之正道，亦是道德的極致。

漢魏之際，道學蓬勃興盛，喜好老、莊之學的人漸多，魏晉名流無不精通《老》、《莊》，如馬融、劉表、王弼等人都曾注過《老子》，王弼之注《老子》，更被譽為老子指略；⁵⁷向秀、郭象兩人亦先後作過《莊子注》。《晉書·向秀傳》云：

(秀)雅好老莊之學，莊周著內外數十篇，歷世才士雖有觀者，莫適論其旨統也，秀乃為之隱解，發明奇趣，振起玄風。

58

道家之學在魏晉，不僅成為名士清談時發明奇趣的理論根據，也是士人思考出處與生活實踐的準則。嵇康的道家思想，除嵇喜在《嵇康傳》中說嵇康「長而好老莊之業，恬靜無欲」外，嵇康在〈幽憤詩〉中云：

⁵⁷ 《三國志·魏志·鍾會傳》注引何邵《王弼傳》言：「弼注《老子》，為之指略，致有理統。」《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書館)，總頁 4601。

⁵⁸ 《晉書·向秀傳》《百衲本二十四史(七)》(臺北：臺灣商務印書館)，總頁 5306。

託好老莊，賤物貴身。志在守樸，養素全真。⁵⁹

在其他詩文中也處處可見老莊學說的影子，如：

〈答二郭詩〉：

至人存諸己，隱樸樂玄虛，功名何足殉，乃欲列簡書。⁶⁰

〈四言詩〉：

猗與莊老，棲遲永年，實惟龍化，蕩志浩然。⁶¹

〈與山巨源絕交書〉：

吾頃學養生之術，方外榮華，去滋味，遊心於寂寞，以無為
為貴。⁶²

在在都表露出其受道家的思想之影響。於〈與山巨源絕交書〉中嵇康自稱：

「老子莊周，吾之師也」，更是表現出嵇康企慕道家的清靜自守、任道逍遙，他視莊學為啓導性靈生命的人生哲理。⁶³身處多故的亂世，嵇康標舉

⁵⁹ 〈幽憤詩〉，頁 13。

⁶⁰ 〈答二郭詩〉，頁 23。

⁶¹ 〈四言詩〉，頁 26。

⁶² 〈與山巨源絕交書〉，頁 40。

⁶³ 曾春海《竹林玄學的典範 — 嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 13。

「貴得肆志，縱心無悔」，⁶⁴當是他個人深層自覺的生活實踐，而「俯仰自得，遊心太玄」⁶⁵更是嵇康夢寐以求的終極理想。

三 儒、道思想的融合

魏晉時期儒學衰微，道家思想興盛，士人會通儒、道，多兼有儒家政治理想與道家人生態度。以何晏、王弼爲主流的正始名士，發揮先秦道家「自然無爲」的天道思想貫穿到孔孟的名教之中。如，王弼將《莊子·外物》中的「得意忘言」⁶⁶與《周易·繫辭》中的「言不盡意」⁶⁷之旨意，利用「援儒入道」，「以道釋儒」的方式，建構出新的玄學方法論，及以「貴無」思想爲重心的玄學本體論，並提出「聖人體無」、「崇本舉末」等觀念，作爲「儒道會通」的開端。⁶⁸

在《嵇康文集》裏亦可見到同時交錯有儒、道思想的文句。如〈釋私論〉有云：

夫稱君子者：心無措乎是非，而行不違乎道者也。何以言之？
夫氣靜神虛者，心不存乎矜尚；體亮心達者，情不繫于所欲。
矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫于所欲，故能

⁶⁴ 〈四言十八首贈兄秀才入軍〉，頁 11。

⁶⁵ 〈四言十八首贈兄秀才入軍〉，頁 10。

⁶⁶ 《莊子·外物》：「言者所以在意，得意而忘言」，黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（臺北：三民，民 81 年），頁 316。

⁶⁷ 《周易·繫辭上》：「子曰：『書不盡言，言不盡意』」，朱維煥，《周易經傳象義闡釋》（臺北：臺灣學生，民 69），頁 487。

⁶⁸ 莊耀郎，〈魏晉儒道會通理論的省察〉，《中國學術年刊》，第廿三期（民 91），頁 191。

審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。是故言君子，則以無措為主，以通物為美。言小人，則以匿情為非，以違道為闕。……虛心無措，君子之篤行也。⁶⁹

嵇康在〈釋私論〉中言君子，是與《論語·述而篇》云：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」⁷⁰一樣，將君子與小人對舉。不同的是，儒家言君子指的是具有道德修養、心胸坦蕩，知道並看透各種人情物理的人。而嵇康則以莊學內涵對君子賦予新涵義，其「君子」係莊學中所言的「氣靜神虛」，不矜尚是非好惡，亦不陷溺在情欲之牽繫的內心亮達者。⁷¹君子「能越名教而任自然」，不是對名教的批判與否定，而是立基於儒家的名教之上後，再進而傾向道家的自然觀。嵇康取《莊子·逍遙遊》中「至人無己，神人無功，聖人無名」的旨趣，⁷²將道家的「至人無己」境界和儒家君子「公而無私」的精神相結合，成就嵇康的君子主張。⁷³

嵇康繼承《老子》「虛其心」⁷⁴、「致虛極，守靜篤……歸根曰靜，謂復命，復命曰常。知常曰明」⁷⁵及《莊子·人間世》「唯道集虛。虛者，心齋也」⁷⁶……等的道家思想，主張以虛靜的修心工夫，使心有所自覺的不陷溺於社會所約定的名教、是非、禮法制度中，解消以自我為中心的成

⁶⁹ 〈釋私論〉，頁 83。

⁷⁰ 宋·朱熹集註、蔣伯潛廣解《廣解語譯四書讀本》（臺北：啓明書局），頁 104。

⁷¹ 曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 67。

⁷² 黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（臺北：三民，民 63），頁 52。

⁷³ 吳德育，〈析論嵇康的儒道思想〉，《輔大中研所學刊》第十二期（民 91），頁 17。

⁷⁴ 〈老子·道經〉三章，朱謙之編，《老子釋譯》（臺北：里仁，民 74），頁 15。

⁷⁵ 同上註，〈老子·道經〉十六章，頁 64~66。

⁷⁶ 黃錦鉉註譯，《新譯莊子讀本》（臺北：三民，民 63），頁 83。

見，超越物欲心知的侷限，回歸到心的真實本性，於是「心」與道契合，怡然自足、逍遙自得地照射出道心的智慧光芒，同時又自然地顯現出自主性的精神生活。道心在世俗生活中，面對身軀生命則本其虛靜的態度，處理動性後的情慾生活，在本性合於自然，智巧生於動性感物的原則下，將身心調和至協調和平的自然態狀。因此，嵇康說「君子知形恃神以立，神須形以存……故修性以保神，安心以全身。愛憎不棲于情，憂喜不留于意，泊然無感，而體氣和平。」⁷⁷保全人的自然生命以及將一切回歸於道的懷抱，成為嵇康的人生目標，因而有〈養生論〉和〈答難養生論〉之作。⁷⁸

總之，嵇康之學雖歸趨於道家學派，其流傳於世的詩文裏，處處流露出莊周式的逍遙自然之情，然而時又顯出其「輕時傲世」、「剛毅不屈」的儒生性格，在嵇康思想中儒、道是相互交錯滲透的，⁷⁹嵇康是以生命體現了儒、道為一的真實內涵，其彰顯於外的言行亦幾乎是儒、道思想的實踐。

四 「自然主義」思想背景

魏晉的自然觀可溯本於道家，及承接漢代宇宙論的哲學思想，故嵇康亦有「自然主義」思想的傾向。康以氣化宇宙論來論證宇宙的發生與構成，且以此說明宇宙萬物的生成變化；對性命的體悟則側重於人性的真實自然，追求歸返自然，因任自然，心與道冥的境界。

⁷⁷ 〈養生論〉，頁 47。

⁷⁸ 曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 85。

⁷⁹ 吳德育，〈析論嵇康的儒道思想〉，《輔大中研所學刊》第十二期（民 91），頁 17。

「自然」一詞於道家是指一種原始本然的狀態，是道家哲學思想的核心概念之一。牟宗三先生於《中國哲學十九講》中，言：「道家所說的「自然」，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義 Naturalism。…… 道家的自然是個精神生活上的觀念。就是自由自在，自己如此，無所依靠。」⁸⁰牟先生認為這是從形上層與境界層面而言的自然，當精神獨立，無所依靠時才能算自然，是一種超越的境界。《老子·二十五章》云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，
可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。……
故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。
人法地，地法天，天法道，道法自然。⁸¹

老子以「自然」為其哲學架構，認為天地萬物存有活動的本身與最高原則是「道」，「道」亦即是存有，道透過自身複雜的分殊歷程而化生萬物，其真實樣貌是「自然」。牟宗三先生認為，道法自然即是道以自然為本性，自然就是道的別名，並不是指在天地之外有一物名曰「自然」，牟先生稱此是一種聖證祛執的化境，據此境觀物則萬物個個圓滿自足，自由自在，自然其然，自是其是，無執無為而至之境界。此境界意義的「自然」，即是道與無。⁸²《老子·五十一章》又云：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。萬物莫不尊道而貴德。

⁸⁰ 牟宗三，《中國哲學十九》（臺北：臺灣學生書局，民 72），頁 90。

⁸¹ 朱謙之編，《老子釋譯》（臺北：里仁，民 74），頁 100-103。

⁸² 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，民 91），頁 270-272。

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。⁸³

老子認為「德」是人與萬物秉承自「道」，且內在於己的自性和自發自成的能力，是道經過分殊化生的方式，存在於個物之內的存在，是每一個體天生自然的本性。亦即，於老子「自然」之意，是統攝了道的體性，和任各物各循其性，自發自長，自展其德，⁸⁴即是返回本然進入道的境界。

受道家思想影響，嵇康的「自然」之義，⁸⁵不脫老、莊之旨趣，如自云「沖靜得自然，榮華何足爲」（〈述志詩〉）、「抗心希古，任其所尚，托好老莊，賤物貴身，志在守樸，養素全真」（〈幽憤詩〉）、「流俗難寤，逐物不還。至人遠鑒，歸之自然。萬物爲一，四海同宅。與彼共之，予何所惜。」（〈四言十八首贈兄秀才入軍〉），顯示其愛慕自然，與任性性生命真實的自然觀。另一方面，承續漢代氣化論思想，嵇康認為天地萬物都是由元氣所組成，自然世界一切的變化，皆有合乎規律的原因可說明，但其中並無任何神秘力量介入運作。⁸⁶然從「二儀陶化，人倫肇興」，可看出嵇康所關注的重點，不在陰陽二氣如何形成與變動，而是在「人倫」關係之形成上。所謂人倫關係其外在形式是人與人相處的模式，由此擴大到社會國家之間，則是秩序問題，也就是用以維持人倫秩序的禮樂教化制度。老子言「人法地，地法天，天法道，道法自然」，是以「人爲」爲破除與超越的對象，其意義在於以人法自然，認為自然法則是，天地萬物之所以

⁸³ 朱謙之編，《老子釋譯》（臺北：里仁，民 74），頁 203。

⁸⁴ 曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 63。

⁸⁵ 謝大寧先生將嵇康所使用「自然」之義歸納分爲四類：一爲功夫論上的境界義，二爲天地大樸無爲的境界，三爲自然科學所說之大自然，四爲性命自然義。其中謝先生以一、二義，爲嵇康與老莊相同，三、四義則與老莊相異。並由此來說明嵇康「自然」義與老莊之不同。見氏著《歷史的嵇康與玄學的嵇康》（臺北：文史哲，民 86 年），頁 16-18。

⁸⁶ 嵇康以純粹的自然宇宙觀說明自然世界，以破除漢代流於神祕、迷信的宇宙論。

自生自滅循環不斷的不變法則，人應效法此一自然法則，拋棄人爲制度之束縛，亦即反對禮樂教化之施行，⁸⁷以達到適性逍遙、悠然自得之精神極境。嵇康於〈釋私論〉中主張「越名教而任自然」，並不是不要仁義道德，而是反對用虛偽的態度看待仁義道德，和以道德作爲謀取私利的手段。⁸⁸嵇康反對人們對禮教名義的執著，⁸⁹認爲仁義道德應是發自內心，不加考慮的一種自然而然的的要求。「越名教而任自然」的意義乃在超越一切人爲的造作、虛浮的世弊，復任沖粹自足之性。⁹⁰其言「任自然」即是任自然之性與任自然之心，⁹¹顯情無措，保持純真本性，使生命歸返自然，達到與道共契共融的精神境界。學者羅宗強先生認爲，嵇康主張歸返自然，以追求如詩如畫的人生境界，是源於莊子，又不同於莊子。因他雖歸返自然，卻未走入虛無，而是歸於實有，但又超脫於世俗之外。這也是嵇康自然主義之特質。⁹²

第三節 嵇康著作概述

嵇康現存之文集除詩歌外，另有文、書信、論等共十五篇，其中以「論」爲名的作品有九篇，其內文無論是獨自論說，或與人對辯，其思

⁸⁷ 陳昭明，〈論嵇康之名教觀與自然觀〉，《中國文化月刊》，第 242 期(2005)，頁 115-116。

⁸⁸ 李澤厚、劉綱紀，《中國美學史》第二卷(北京：中國社會科學出版社，1987 年)，頁 203-204。

⁸⁹ 楊祖漢，〈論嵇康的「越名教而任自然」〉收入成功大學中文系主編，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第三輯(臺北：文津出版社，民 86)，頁 569-570。

⁹⁰ 周芳敏，〈嵇康「越名教而任自然」析義〉，《孔孟月刊》，第三十九卷第七期(民 90 年)，頁 28。

⁹¹ 許抗生，《魏晉思想史》(臺北：桂冠圖書公司，民 81 年)，頁 118。

⁹² 羅宗強，〈嵇康的心態及其人生悲劇〉《因緣集——羅宗強自選集》，(天津：南開大學出版社，2004 年)，頁 219。

想命題皆不是圍繞經典作詮釋、探討，無論是自立新論題，或對傳統的觀念的再反省與批判，均有其獨到之見解及獨創性。如：

1、〈聲無哀樂論〉中除討論音樂的本質是什麼外，還專門針對音樂與人的哀樂感情之間的關係作分析，這是不同於如先秦儒家之《禮記·樂記》，或如荀況之《樂論》等之音樂論著作，多以討論音樂之起源、禮樂的關係及音樂在政教與社會上的功能作用等之音樂思想論述。嵇康在〈聲無哀樂論〉中，將秦客與東野主人的對話，用玄學中辨名析理的方法，以辯證的方式，反覆辯難，層層剖析，逐步建構出其對聲無哀樂的命題，⁹³這在方法論上有其重要的價值。

2、〈管蔡論〉是有關歷史人物的專論。嵇康從「三聖之用明」的角度提出問題，重新審視管蔡二人之歷史地位。嵇康超越常論對善惡的看法，盡可能全面地體察周公、管蔡等人所處的歷史情境，尋找各自行為的內在動機和外在原因，深入分析事件的前因後果，嘗試找出更具合理性的解釋以使「大義得通」。其論證思辨的方法有他獨到之處，論中亦展現出他對現實環境及政治之複雜的充份認識。

3、〈釋私論〉中討論面對矯情尚名的社會風氣，吾人應如何應對？嵇康提出「無措是非」、「越名教而任自然」的主張，試圖糾正因過分尚名而造成的虛偽、貪婪之風。他認為即便身處虛偽奸詐的現實社會中，人的自然本性受到宰割，乃至扭曲，吾人仍應對人格的提升寄於殷切期望。嵇康認為實現人格的高尚，是個體首應追求的目標，希望能達到莊子的「真人」品格，向內坦蕩自己的情懷，向外追求自然情趣，在與自然契合中，

⁹³ 曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 179。

使個體人格達到真善美的境界。

4、〈難宅無吉凶攝生論〉、〈答釋難宅無吉凶攝生論〉兩篇是嵇康與阮德如就當時社會流行之道教卜宅術，論難住宅有無吉凶，及住宅與攝生之關係。

5、〈難自然好學論〉是為駁斥張叔遼的〈自然好學論〉而作。張叔遼認為「好學」是人的天性，自然會視「六經為太陽，不學為長夜」，故即使「六藝紛華，名利雜詭，計而後學，亦無損于有自然之好」。張叔遼的說法間接為司馬昭借儒家禮教控制士人思想的手段做解套。但嵇康借題發揮，反諷地說：「若以明堂為丙舍，以諷誦為鬼語，以六經為蕪穢，以仁義為臭腐……則向之不學，未必為長夜，六經未必為太陽也……」。嵇康直指司馬昭借「名教」以箝制人們的思想，利用仁義、名分來籠絡人心及制約人們的行動。使士人學習六經的真正動機是只為追求功名利祿，而非真正出於純粹自然地好學。嵇康這種敢言時人所不敢言的話題，充分展現其剛正不阿的品格與勇氣。

6、〈明膽論〉中嵇康與呂安就人生命特質中「明」與「膽」的關係作辯論。論中嵇康運用辨名析理的方法，首先分辨明與膽兩個概念的不同，以確定二者的關係。接著析理，論證才性同異的根源、性與才的關係、及提出「至人」的理想人格說。於魏晉時凡論才性和情性時，其最終多落入以儒道兼綜的「聖人」為理想人格模式，唯嵇康提出「至人」的理想人格模式。「至人」是莊子《逍遙遊》中的最高理想人格，超越自我的無己、無功、無名，獲得精神上的絕對自由，而「聖人」則僅達無名的境界，是

莊子學說中人生境界的最低層次。⁹⁴

7、〈養生論〉、〈答難養生論〉兩篇是與向秀就養生問題的論難。在討論養生的具體方法時，或直接或間接地均涉及到人生的基本問題，嵇康並提出自己的養生觀，是一種節情保性的生命追求，是對人生終極價值的認識，其目的是喚醒世人面對各種外物的誘惑，能自我節制，注重生命，以找回失落的人性。⁹⁵嵇康的養生著重在精神層次的修養，不同於當時社會所流行之為求長生而養生的觀念，是嵇康對道家生命哲學的繼承與發展，也提醒世人重新思考生命的目的與社會價值的意義。

8、〈太師箴〉中嵇康從道家的基本觀念出發，討論為君之道，及對當代政治做評價。嵇康借用太師之口吻，藉由稱頌上古帝王君道自然，以譴責後世統治者的衰敗，從而對當今的君王提出警語。文中嵇康措辭嚴厲、激烈，反映出他對現實政治的關心。

9、〈卜疑〉中嵇康借問卜陳述自己心中種種疑慮，直抒其苦悶與徬徨之心境，並批評「好貴慕名」的世俗虛偽風氣。此篇是嵇康全面闡述自己的政治觀點及處世態度，是他在思想上的矛盾，要選擇進或退、仕或隱？亦是其心理的真實反映。

嵇康天資聰穎，博覽群籍，精熟儒道諸子百家學說，對論題常有獨特的見解，但他不像何晏、王弼以經學作為出發點，綜合儒道、百家之說，發揮魏晉玄學重論辯玄理的哲學思辨能力，透過討論研究有無、體用、本末等抽象的哲學概念，建立他們自己的本體論體系。⁹⁶嵇康更關心具體

⁹⁴ 姚維，《才性之辨—人格主題與魏晉玄學》（北京：人民出版社，2007年9月），頁170。

⁹⁵ 皮元珍，《嵇康論》（湖南長沙：湖南人民出版社，2000年3月第1版），頁182。

⁹⁶ 童強，《嵇康評傳》（南京：南京大學出版社，2006），頁440。

事物的知識，他認為唯有經過正反兩方面的反覆論證，新的認識才可能接近事實真相。在著作中，他從關心「豆令人重，榆令人暝，合歡蠲忿，萱草忘憂」這樣具體的經驗事實，來論證養生之理；研究音樂是什麼時，他將情感、風俗、政治等外在因素排除出去，純粹只針對音樂自身所具有的特性、規律，即音樂之理，來界定音樂。嵇康所論的「理」，雖包括宇宙、社會、人生等各領域，但他更加注意客觀的外在事物的自然之理。魏晉名士不僅熱衷於討論名理，且對「理」也有深入的思考，嵇康以其獨特的思想方法成就他的論述。於下節將對嵇康的論理原則作進一步的認識。

第四節 嵇康論理原則

嵇喜撰〈嵇康傳〉云：「家世儒學，少有俊才，……學不師授，博洽多聞……。」⁹⁷可見嵇康的學問並非只得自家傳，亦非有固定師承，大部份是因天賦資才自學成功的。嵇康自言「母兄鞠育，有慈無威，恃愛肆姐，不訓不師。」（〈幽憤詩〉），因母兄的寵溺、有慈無威，在放任的環境下，讓他自由發展，就興趣之所至，廣覽羣籍，博洽多聞。嵇康憑其聰穎不僅能詩擅文，通曉多項才藝，而且思想細密，辯才無礙，尤長於論理，著有多篇論述。據《晉書·嵇康傳》曰：「康善談理，又能屬文，……作聲無哀樂論，甚有條理。」；王隱《晉書·嵇紹傳》曰：「父康有奇才儁

⁹⁷《三國志·魏志·王粲傳》附注引嵇喜〈嵇康傳〉見《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書館)，總頁 4501。

辯」⁹⁸可知嵇康善辯談理的才學已是當時之公論。觀其主要文論，如〈養生論〉、〈釋私論〉、〈明膽論〉、〈聲無哀樂論〉，開篇即明確地標出宗旨，繼而提綱挈領，再「順端極末」(〈明膽論〉)，多方持論，往復思辨，層層剖析，一氣暢通。近代學者魯迅認為嵇康的文章見解獨特，立論新穎，常和傳統唱反調，頗具「異端」的思想色彩，在〈魏晉風度及文章與藥及酒的關係〉文中曾說：「嵇康的論文，比阮籍更好，思想新穎，往往與古時舊說反對。」⁹⁹學者何啓民亦說：「其〈養生論〉、〈聲無哀樂論〉、〈釋私論〉……，或創義以立說，或難問以抒見，混融儒道，組織論體，……雖何晏之徒，始盛玄論，而玄論至嵇康而完整嚴謹，格局可觀。」¹⁰⁰嵇康長於辯論，析理綿密、精緻，文辭壯麗，陳古論今，反覆設喻，層層推理、遞進，文如剝蔥，絲絲入扣，顯示了極強的辨名析理的抽象思維能力，其反覆辯難的論辯方法亦是魏晉玄學中較具特色的。

嵇康認為世人多因「馳驟於世教之內，爭巧於榮辱之間，以多同自滅，思不出位。」(〈答難養生論〉)，故只會使自己的心思僵化，不能隨著事物的變化而有通達的識見以契悟至理。爲了糾正對方的謬誤，嵇康不但要申述自己對於某一論題的意見，還希望藉此協助對方擺脫僵固的思維模式，不再囿於成說地「以多自證，以同自慰」(〈養生論〉)，改以活潑的心思，重新出發作獨立思考，以收「通變達微」(〈答難養生論〉)之效。

嵇康之論辯，特別強調「理」在論證過程中所具有的重要地位，認爲在契悟至理之前，當先確立普遍的自然之理，於〈聲無哀樂論〉云：

⁹⁸ 余嘉錫撰，〈德行篇〉《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民 78)，頁 48。

⁹⁹ 周樹人(魯迅)，《魯迅全集·而已集》(臺北：谷風，民 78)，頁 511。

¹⁰⁰ 何啓民，《竹林七賢研究》(臺北：臺灣學生，民 67)，頁 63-64。

夫推類辨物，當先求之自然之理；理已定，然後借古義以明之耳。今未得之于心，而多恃前言以為談證，自此以往，恐巧曆不能紀。¹⁰¹

這是依據已知以求未知，從簡單的例子得出簡明而容易理解的「理」，再掌握其中的端緒，假類而推。利用「推類辨物」的方法探尋出所欲論辯事物的「類」，便可找出事物的基本特徵或屬性，亦即事物自身所蘊涵的客觀之理，此即為「自然之理」。掌握到「自然之理」，則心中就存有定理，再借古義加以詮釋，使之更為清楚明白，就能「觀物於微，觸類而長，不以己為度」(〈答釋難宅無吉凶攝生論〉)的探究事物所以然之理，不致因「恃前言以為談證」，而落入「以多同自滅」漫無依歸的困境中。

對「自然之理」的認識，嵇康於〈養生論〉中說：「夫至物微妙，可以理知，難以目識」，¹⁰²由於至物之理是最精微細緻的存有，無法以名言概念來詮釋表達，亦非感覺經驗可直接認識，故除「借古義」以「得之於心」外，尚需佐以切身經驗或外物的例證以清楚明白事物之理。在〈答難養生論〉云：「夫至理誠微，善溺于世，然或可求諸身而後悟，校外物以知之。」¹⁰³至理之精神玄妙，易湮沒於世，或隱而不露，難以從知性活動中加以辨察，因此，可在己身的體悟理知後，再與「外物」比對、驗證，作理性的抽象思辨、論證，從中得知事物之不可見的所以然之理。嵇康認

¹⁰¹ 〈聲無哀樂論〉頁 70。

¹⁰² 〈養生論〉，頁 49。

¹⁰³ 〈答難養生論〉，頁 62。

為經過反思、求證、檢驗形成的「理」，才可能實現「足於內」達到理論自身認識上的圓滿自足。掌握了「理」就可以在內在的層次上認識對象，就能夠在事物的發展過程中有所把握，即達到「神而明之，遂知來物」、獨觀於萬化之前，收功於大順之後的境界。

盛行於魏晉社會的清談之風，多採論難方式進行，在辯論過程中，展示談論者本身的言辭佳妙。劉邵《人物志·材理》云：「理勝者，正黑白以廣論，釋微妙而通之；辭勝者，破正理以求異，求異則正失矣！」¹⁰⁴在辯談中內容不但要言有理，且還講究辯談技巧的運用，始能獲得勝利。

《文心雕龍·論說》中劉勰亦說：「必使心與理合，彌縫莫見其隙；辭共心密，故人不知所乘。」¹⁰⁵劉勰認為「論」的目的在辨別是非，不僅對具體問題進行透徹地探討，並需深入追究抽象的道理，找出「至理」，將思想與道理合一，使道理能全面通達，用以對萬事萬物進行衡量。

觀嵇康以「論」為名之文章，除〈釋私論〉為其獨自論說外，其他皆為往返問難的對辯形式，其論難過程中求理勝過於求辭勝，為立一理或駁倒對辯者之理，莫不極盡其精密的分析能力，在反覆問難中辨名析理，從嵇康的論辯文中，更可看出嵇康的才學與膽識兼俱、辭理俱全，抽絲剝繭，條分縷析，¹⁰⁶如轉螺旋，節節逼深，¹⁰⁷以精密嚴謹取勝，其辯術多端且靈活運用，堪稱為魏晉玄論的一大典範。

¹⁰⁴ 劉邵，《人物志·材理》（臺北：臺灣中華，民 77），頁 10。

¹⁰⁵ 劉勰著，陸侃如、牟世金譯注，《文心雕龍譯注》（臺北：建安出版社，1997.4 月初版），頁 170。

¹⁰⁶ 曾春海《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 47。

¹⁰⁷ 劉師培撰，〈論各家文章與經子關係〉《漢魏六朝專家文研究》第十章（北京：中國人民大學出版社，2004），頁 140。

第三章 從〈明膽論〉探究嵇康的才性觀與人性論

人性之學的研究從先秦開出，源遠流長，歷經兩漢，迄魏晉之以自然論人性。牟宗三先生將此發展過程分成兩個層面：一是先秦從道德觀點來論人性的善惡問題，這是以儒家孔、孟道德人性論為主流及歸宗；二是從美學的觀點論人性，以「人物志」中的「才性名理」為代表，是對人之才性或情性的種種姿態作品鑒，其目的在實用，即知人與用人。¹⁰⁸因此，研究人性問題不再只限於從道德善惡論人性，亦包涵了欣賞個人種種不同的內在特質與風度。

才性問題在魏晉當時的政治因素、時代精神及社會風氣影響下，引起清談界高度關切及討論，更於魏正始嘉平年間開出了所謂才性同異合離「四本論」的課題。魏晉士人除了從人與人的個別差異中，探討個人的資質、才性與才用問題外，並關注人的資質稟性與在經驗世界中所展現的才華，或德性與處事之才能間的諸般關係，¹⁰⁹也因而促成人們對個人生命意識的覺醒與自覺。嵇康在〈明膽論〉中提出「明」與「膽」作為人生命特質的兩種哲學範疇，以陰、陽二氣的消長變化說「明」與「膽」的關係，及人與人間個別才性的差異性，顯然是魏晉玄學中論才性名理下的產物。

¹⁰⁸ 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生，民 82），頁 46。

¹⁰⁹ 曾春海，《竹林玄學的典範—嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89 年 3 月初版），頁 89。

現代學者研究嵇康著作，多認為〈明膽論〉是嵇康在「才性名理」範疇的重要著作，但文中嵇康並未對才性關係作出明確地結論，學者們分析此篇論文時，各自有不同的見解，有說嵇康主張「才性異」，如林顯庭先生、¹¹⁰吳毗先生；¹¹¹有說嵇康屬「才性離」，如侯外廬先生、¹¹²莊萬壽先生、¹¹³曾春海先生、¹¹⁴謝大寧先生、¹¹⁵張鴻愷先生、¹¹⁶皮元珍先生；¹¹⁷岑溢成先生則認為嵇康〈明膽論〉在思想上並沒有表達出任何正面主張，把〈明膽論〉看成「才性之辨」是沒有根據的。¹¹⁸對此不同的結論，諸賢學者各有依據，今嘗試在諸賢哲的觀點下，對「明膽論」重新作哲學的理解與分析，期望能更清楚地了解嵇康的才性觀及由此開展出的人性論。

第一節 才性論的時代背景

「才」與「性」在漢魏時期之所以能夠成為兩個相對應的範疇，並引起社會廣泛注意以致成為玄學命題，與漢魏之際因政治、社會格局之變化，以及由此產生的各派政治勢力之間相互競爭的歷史背景有密切的關

¹¹⁰ 林顯庭，〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》第一輯，(臺中：東海大學，民 80)，頁 135。

¹¹¹ 吳毗，〈言意之辨與魏晉名理(七)嵇康『聲心異軌』論及其音樂美學〉，《鵝湖月刊》，第 11 卷第 4 期(民 74)，頁 48。

¹¹² 侯外廬等著，《中國思想通史》第三卷(北京：人民出版社，1957)，頁 172。

¹¹³ 莊萬壽，《嵇康研究及年譜》(臺北：學生書局，1990)，頁 156。

¹¹⁴ 曾春海，《竹林玄學的典範—嵇康》(臺北：萬卷樓，民 89 年)，頁 92。

¹¹⁵ 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康》(臺北：文史哲出版社，1997)，頁 47。

¹¹⁶ 張鴻愷，〈從「才性四本」到「無累於情」—由《世說新語》看魏晉士人生活態度之轉變〉，《弘光人文社會學報》，第 4 期(民 95)，頁 155。

¹¹⁷ 皮元珍，《嵇康論》(湖南：人民出版社，2000 年 3 月)，頁 215。

¹¹⁸ 岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》，第九期，頁 42。

係。¹¹⁹在崇尚儒學的漢代，儒家的道德要求和理想成爲當時代人及社會論人與政治舉才的標準，漢武帝於元光元年(西元前 134 年)正式施行察舉制度，以完善的舉賢制度選拔人才，詔舉賢良方正直諫與具孝廉之士，其目的之一是使天下有賢德之士受詔爲國家所用，即人才盡其用；二是進行道德教化，使「廉恥殊路」，以樹立良好社會風氣。此反映了漢代選士用人重操行的原則，也爲社會建立起高德行、重名節的人格模式。但至漢末大一統的封建制度崩潰，經學與儒家的道德准則失去了絕對的權威性，原本以「名教」教化天下百姓的制度，卻演變成慕虛名、逐浮華的社會風氣，加上社會動盪不安，日益激化的社會矛盾和昏亂不堪的社會現實，使人們開始重新反省，以操行作爲人物選拔的依據是否合理妥當。此時，曹操爲收拾天下亂局，多次頒佈「唯才是舉」的政策，¹²⁰曹操認爲治國重在才能，因有德行的人不一定有治國的能力，在亂世須靠智能之士，才足以扭轉頹勢創出大業。曹操這種「治平尚德行，有事賞功能」的作爲，開啓以才做爲選舉的唯一標準，並就此揚棄了德性的價值系統。及至魏明帝即位後因「深疾浮華之士」，¹²¹爲扭轉當時社會上因逐漸崇尚「才」而忽略「性」的風氣，而晉用主張觀人時先論其性行而後言才的盧毓爲吏部尙書，負責主持選察天下士吏之事。¹²²到了廢帝曹芳正始初年，司馬懿掌握了輔政大權之威柄，復延續東漢「通經致仕」原則，重新注重考察士人實際的德性。

¹¹⁹ 張鴻愷，〈從「才性四本」到「無累於情」——由《世說新語》看魏晉士人生活態度之轉變〉，《弘光人文社會學報》，第四期(民 95)，頁 152。

¹²⁰ 曹操先後於建安十五、十九、廿二年以漢室丞相之尊，三次下頒其求才令，明揭其「唯才是用」之政策。見《三國志·魏志·武帝紀》，《百衲本二十四史(四)》(臺北：臺灣商務印書，民 56)，總頁 4224、4229、4232。

¹²¹ (宋)司馬光編撰，(宋)遺民胡三省注，〈魏紀五〉，《資治通鑑(三)》(臺灣：洪氏出版社，民 69) 總頁 2327。

¹²² 《三國志·魏志·盧毓傳》，《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書，民 56)，總頁 4523。

歷經東漢重德行，以操行舉才；曹操重才輕德的「唯才是舉」；至魏明帝的「深疾浮華之士」與司馬懿重新注重德行，回到以德舉人的用人政策，引起社會新思潮，使知識份子深入省思「才性」與道德價值、智能價值及其他價值問題的關係。陳寅恪先生審視歷史，認為當時不同政策的施行，其實正反映著兩個集團的利益衝突：

東漢中晚之世，具統治階級可分為兩類人群，一為內廷之閹宦，一為外廷之士大夫。閹宦之出身大抵為非儒家之寒族，所謂乞匄攜養之類……主要之士大夫，其出身則大抵為地方豪族，或間以小族……魏為東漢內廷閹宦階級之代表，晉則外廷士大夫階級之代表。故魏晉之興亡遞嬗乃東漢晚年兩統治階級之競爭勝敗問題。¹²³

陳氏認為，實際上這兩個派別就是以曹操為代表主張「唯才是舉」的主才派，和以司馬氏為代表推崇「操行名教」的主性派。在這樣的時代背景下，與政治有著密切關係的學術思想界，或為研究才性問題的理趣，或為自身出仕的利害，或兩者動機兼而有之，紛紛關注於稟性與經驗世界中所展現的才華，或德性與處事之才能間的諸般離、合、同、異之關係，形成所謂「才性四本論」之說，希望藉此找出最能彰顯人格完滿或人生角色成就的才性關係。¹²⁴

¹²³ 陳寅恪，〈書世說新語文學類鍾會撰四本論始畢條後〉《陳寅恪史學論文選集》（上海：古籍出版社，1992），頁143

¹²⁴ 林顯庭，〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》第一輯，（臺中：東海大學，民80），頁118。

鍾會約於魏嘉平五年八月以後，彙編完成《才性四本論》，¹²⁵原文歷經烽火戰亂早已流失散佚，史料中相關之記載亦是有限，目前僅能從《世說新語·文學》第五條中看到片段文字記錄：

鍾會撰《四本論》始畢，甚欲使嵇公一見，置懷中，既定，畏其難，懷不敢出，於戶外遙擲，便回急走。(劉注引《魏志》：「會論才性同異，傳於世。」《四本》者，言才性同，才性異，才性合，才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。文多不載。¹²⁶

鍾會於完成《才性四本論》後，即興沖沖趕往嵇康住處，急欲向嵇康請教，然而又擔心嵇康的詰難，故只敢將其文稿於戶外遙擲入宅內，隨即匆忙離去。從此處可知，嵇康的人品學養在當時社會已佔有一定的地位，於才性關係論題上亦有其獨特的見解，¹²⁷才能使「精練名理」¹²⁸的鍾會折服驚畏並移樽就教。劉孝標引用《魏志》注解此條，林師顯庭又依據劉孝標之注解推論，劉氏當是直接參考傅嘏、李豐、鍾會、王廣等人所作的才性論著作，分析各人對才性關係之論述，而得出所謂的才性四本見解。此也意謂凡言才性同、才性異、才性合、才性離之文字或言論，皆屬於所謂「四本

¹²⁵ 莊萬壽《嵇康研究及年譜》(臺北：臺灣學生書局，1990)，頁124。

¹²⁶ 余嘉錫撰，〈文學〉第五條，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民78)，頁195。

¹²⁷ 《世說新語·文學》：「舊云，王丞相過江，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已。」余嘉錫撰，《世說新語》箋疏(臺北：華正書局，民78)，頁211。以及南齊王僧虔《戒子書》：「才性四本，聲無哀樂，皆言家口實。」可見嵇康所談論的問題在魏晉時期是被看重的，在竹林七賢中也被視為據有領導者的地位。見(梁)蕭子顯撰、楊家駱主編，《南齊書》卷33，鼎文新校本(民64)，頁598。

¹²⁸ 《三國志·魏志·鍾會傳》，《百衲本二十四史(六)》(臺北：臺灣商務印書，民56)，總頁4595。

論」者。劉孝標只是各舉具有代表性之實例來說明，才性之分爲同、異、合、離四類的論述而已。故林師主張，才性之同異只是一種泛稱，泛指當時所有討論才性關係的文章，分才性有同異合離四大類，並非專指傅嘏等四人就才性所作的專論，而是流行於當時並被公認之才性關係的四大範疇。¹²⁹

一般而言，魏晉人說「才」，係指一個人顯於外的才情、才幹、才藝而言，而「性」則指的是一個人內在的稟賦、德性或氣質等。上述鍾會等古人對才性之論述著作皆已失散不見，今人欲進一步了解魏晉時「才」、「性」的意義，或可從魏晉士人袁準的《才性論》來了解：

天地之間，有美有惡。物何故美？清氣之所生也；物何故惡？濁氣之所施也。……曲直者，木之性也；曲者中鉤，直者中繩，輪橈之材也。賢不肖者，人之性也；賢者為師，不肖者為資，師資之材也。然則性言其質，才名其用，明矣。¹³⁰

袁準此處所說的「才」是指可應用的才能，而所謂的「性」似乎是指包括操行在內的人之內在品質。若依此才性之說，則嵇康〈明膽論〉記其與呂安討論明與膽在人內在之中及顯發於外上有無關係，此內容儼然與探討才性關係之課題相類似。因此，嵇康雖無明確的以討論才性為名之論著，但若將「明」(智力)看做「才」，「膽」(膽識)看做「性」，則亦可將〈明膽論〉

¹²⁹ 林顯庭，〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》第一輯，(臺中：東海大學，民 80)，頁 124-125。

¹³⁰ 嚴可均篇，〈全晉文〉卷五十四《全上古三代秦漢三國六朝文(清)》第四冊，(臺北：世界書局，四版，1961，據清光緒二十年黃岡王氏刊本影印)。

視為嵇康探討才性品評之論述。¹³¹有學者如莊萬壽先生於其著作《嵇康研究及年譜》中說：「本篇〈明膽論〉是嵇康對才性論較具體表明態度的論著」；¹³²謝大寧先生主張：「在《嵇康集》中並沒有直接論才性的文字，嵇康可能也從未回應鍾會的挑戰，但在其文集中有篇特別的文章，也就是〈明膽論〉，可以確定是關於才性問題的討論。」¹³³從才性論的歷史背景，我們或可推知，也許是政治上的因素，使作為竹林名士的嵇康沒有直接參予才性四本的辯論，但其〈明膽論〉顯然是屬於才性理論的另一種表達形式，以「明、膽」代替「才、性」，間接地提出他對才性關係的見解。

第二節 〈明膽論〉中明與膽的關係

〈明膽論〉是嵇康與呂安針對人在才性上的個別差異，辯論「明」（明智）與「膽」（膽量）的區別及是兩者間的相互關係。「明」是明察、洞察力，即指人們認識客觀事物、辨別是非的能力，是智力發用為識見之明的高下，也就是人的聰明才智；「膽」是膽量，指人們遇事時處理事情的勇氣與決斷力，即意志凝聚力和決斷力的強弱，或是俗稱的魄力。¹³⁴以下就〈明膽論〉文義，試作分析及闡釋，以釐清嵇康的才性觀。首先就呂安之「才性」論點作解析：

¹³¹ 林顯庭，〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》第一輯，（臺中：東海大學，民 80），134。

¹³² 莊萬壽，《嵇康研究及年譜》（臺北：學生書局，1990），頁 156。

¹³³ 謝大寧《歷史的嵇康與玄學的嵇康》（臺北：文史哲出版社，1997），頁 44。

¹³⁴ 曾春海，〈嵇康的人性觀〉《中國人性論》（臺北：東大圖書，1990），頁 207。

一 呂安論明、膽關係

呂安從「人事」的角度切入，對「明」、「膽」關係的論述有以幾個要點：

1. 人有膽不可無明，有明便有膽。¹³⁵
2. 見與不見，故行之有果否也。¹³⁶
3. 明無，膽能偏守。¹³⁷

呂安認為「膽」是「決定要做什麼」的決定力，即人之決斷力，而「明」卻是將這種決斷力導向正確成功方向的能力，人如果能夠明見徹達，就必能做出相應的決斷。顯然，呂安突顯出「明」，並將明放在「主導地位」，而「膽」僅是本能，受到「明」的支配。人之成敗在於明的徹達程度及明察與否？而不在膽量之大小，「明」才是人之所以為異的決定性條件。這是說「明」可以引生「膽」，「膽」卻不一定由「明」所生，是以人雖然可以只有膽，但無明之膽會偏執於一隅，導致「愚敢」、「愚勇」等行為的發生，這是不足取的。呂安並舉子家、左師等數個歷史上之經驗事實為例證說明「明」之重要性，由「明」所生之「膽」才是應當被肯定的。

智(明智)、勇(膽量、勇敢)是傳統論人格美的諸多品格之一，呂安說「有膽不可無明，有明便有膽」，對於「明」的強調與重視，若比之於

¹³⁵ 〈明膽論〉，頁 90。

¹³⁶ 〈明膽論〉，頁 91。

¹³⁷ 〈明膽論〉，頁 92。

以「仁」為思想中心的儒家，則頗類似於孔子揭示「知(智)、仁、勇」三達德，¹³⁸言「有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁」¹³⁹的說法。孔子以「知(智)、仁、勇」為三達德，其中以「仁」為核心，「知(智)」所以知仁，「勇」所以行仁。孔子視「仁」為眾德之首，居於一統攝主導的地位，明顯地「仁」與「勇」居於不同的層次。呂安精于義理，體味至道，將「明」設在如「仁」般的優位，具有主導、支配「膽」的性質，「膽」因而僅為「明」的從屬附庸而已。呂安因此說勇敢者可能無智慧，而有智慧者必然勇敢，因為智慧可以產生勇敢，而勇敢不能產生智慧。

二 嵇康論述明、膽關係

對於呂安「有明便有膽」的「明」、「膽」關係論斷，嵇康持反對的態度，他雖然不否認「明」、「膽」之間是有關係的，但絕不是「相生」的關係。嵇康提出以下的論點來駁斥呂安，同時說明他的理由：

(一) 明膽異氣殊用，不能相生

首先嵇康以為明膽殊用，不能相生，故須先分殊明、膽，為明、

¹³⁸ 蔣伯潛廣解，宋·朱熹集註，〈中庸〉《廣解語譯四書讀本》(臺北：啓明書局印行)，頁 20。

¹³⁹ 同上註，〈論語·憲問〉《廣解語譯四書讀本》，頁 209。

膽定名別義，說明「明」、「膽」之根源，以確立明、膽是不同的氣，並明確地劃分明、膽的各自範疇。〈明膽論〉云：

1. 夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。唯至人特鍾純美，兼周內外，無不必備。降此以往，蓋闕如也。或明于見物，或勇于決斷。人情貪廉，各有所止。譬諸草木，區以別矣。兼之者博於物，偏受者守其分。故吾謂明膽異氣，不能相生。明以見物，膽以決斷，專明無膽，則雖見不斷，專膽無明，違理失機。¹⁴⁰
2. 夫五才存體，各有所生，明以陽曜，膽以陰凝。¹⁴¹

嵇康引入「元氣」說，目的在支持「明膽異氣」及「明膽殊用」的論斷，並駁斥呂安所說「有明便有膽」、「明可生膽」之主張。嵇康認為「明」與「膽」是根源於兩種相異的元氣——陽氣(明)與陰氣(膽)而來，兩者因具有不同性質的功能，其各自管轄的領域也不相同，故說「明以見物，膽以決斷」。以陽曜之「明」，其作用是得以「見物」，指的是對事態的理解力，包涵認識一切事物的理；以陰凝之「膽」，其作用是「決斷」，指的是在行動上的「決斷力」。¹⁴²

所謂「元氣論」在兩漢十分流行，如王充《論衡·率性篇》有言：「人之善惡，共一元氣，氣有多少，故性有賢愚。」¹⁴³魏晉思想不但受到

¹⁴⁰ 〈明膽論〉，頁 91。

¹⁴¹ 〈明膽論〉，頁 93。

¹⁴² 岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》第 9 期（1992 年 12 月），頁 40。

¹⁴³ 黃暉撰，《論衡》校釋上（臺北：臺灣商務印書館，民 72），頁 75。

它的影響，也繼承了兩漢以來的元氣論學說，即主張：「天地萬物包括人都稟自然之元氣而生，宇宙間事事物物的變化都是元氣自身的變化。」¹⁴⁴ 嵇康受此學說影響，故主張：「論理性情，析引異同，固當尋所受之終始，推氣分之所由。順端極末，……摭摭所見，此為好理綱目，而惡持綱領也。……」。¹⁴⁵ 論理者若執著於「摭摭所見」，如呂安以歷史「人事」為例，訴諸經驗判斷的從中設想「明」、「膽」的關係，則易受到「常識」、「習見」的拘限，¹⁴⁶ 無法明其所以然之理，因此嵇康說「當尋所受之終始，推氣分之所由」，主張從「自然之理」出發，去探尋其立論的理據。

嵇康認為陰陽五行諸元素存於人體中，各自生養出一種生命力的資稟來：「明」是由人體中陽元素培育出，「膽」則是由陰元素凝練而成的。「明」和「膽」都是人稟受元氣而來的才性能力，是人天生兩種作用不同的稟賦，唯有「至人」得天獨厚地明膽兼備，聚集了天地純美之氣，內外與自然相合。而一般常人則有些是「明」強於「膽」，或是「膽」強於「明」。因此在真實生命中遇事時，「中人」所呈顯的明膽，會因「勇有所撓」或「明有所塞」，而表現出多樣多變不同的才性特質，而之所以會有如此的差異，乃是受到先天上被元氣陶化程度或多或少的影響。因此，當呂安以賈生等人為例，認為「一人之膽，豈有盈縮？」，只因「明」之「見」與「不見」而致「行之有果否」之異時，嵇康便提出「苟明有進退，膽亦何為不可乎？」，並以霍光之「勇有所撓」來反對呂安的「有明便有膽」。

嵇康將明、膽歸源於陰、陽二氣，以分殊明、膽的不同，「明」「膽」

¹⁴⁴ 湯一介，《郭象與魏晉玄學》（湖北：人民出版社，1983年10月），頁85。

¹⁴⁵ 〈明膽論〉，頁92。

¹⁴⁶ 吳冠宏〈嵇康〈明膽論〉之明膽關係試探〉，《東華漢學》創刊號（2003年2月），頁270。

殊氣異用，沒有相涵、相生的關係，亦無主從、優位的問題，純然只是明膽之間所稟賦之氣的消長變化有所不同罷了。若就此論點，則嵇康的才性觀與四本屬才性異。

（二）二氣存一體，明能運膽

嵇康以爲「明、膽」皆是人賦受元氣而有的先天資稟，兩者的形成是「明以陽曜，膽以陰凝」。明與膽雖然異氣，兩者之間卻非沒有關係，嵇康接續呂安舉賈誼的例子，以「明能運膽」說明「明、膽」的關係：

二氣存一體，則明能運膽，賈誼是也。賈誼明膽，自足相經，故能濟事。誰言殊無膽，獨任明以行事者乎？子獨自作此言，以合其論也。忌鵬闇惑，明所不周，何害於膽乎？明既已見物，膽能行之耳。明所不見，膽當何斷？¹⁴⁷

嵇康雖言「明膽異氣，不能相生」，清楚表示出明、膽之間，彼此沒有相生的關係，但又說「明已見物，膽能行之。明所不見，膽當何斷？」，可見「明」又具有靈活地運用「膽」的性質。這樣的說法與呂安主張「有明便有膽」幾乎相同，嵇康將如何區分二者間的差異？或可從嵇康主張依「自然之理」來了解：

¹⁴⁷ 〈明膽論〉，頁 92。

1. 元氣陶鑠，眾生稟焉。¹⁴⁸
2. 浩浩太素，陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興。¹⁴⁹
3. 夫天地合德，萬物資生，寒暑代往，五行以成。¹⁵⁰

嵇康沿襲漢儒氣化宇宙發生論來解釋萬物的生成，將「氣」置於天、地、人整體系統來論述，「元氣」分化為陰氣和陽氣，二氣質性相異且相對，但仍能在互動中感應合和，萬物得以和諧並育。又受漢代陰陽五行的宇宙觀影響，認為寒暑的迭相往來，萬物的衍生皆溯源於陰陽二氣與五行交互的感應作用、合和而成。因此，雖然「明膽異氣，不能相生」，但在宇宙萬物一切的變化，皆有其合乎運行的規律和功能作用的理論範式下，¹⁵¹就可了解明、膽雖異，且是對等的存在，但卻不是各自獨立作用，而是彼此間又有主動順承以合作的微妙關係，明膽的運作就像陰陽二氣在互動中感應合和，乃一靈活動態的成事關係，因而說「明能運膽」。但就呂子而言，以「明」來決定「膽」，只要見物能完全明白通徹，膽自然會隨之而來做一正確的決斷，但如果明不徹達，惑於曖昧，便不能有正確的決斷。呂安以歷史經驗為例，著重在人事的表象上來推究「明」與「膽」的關係，是屬於靜態決斷性的表述。

至此，我們可明白，嵇、呂二人從不同的層次來說明「明、膽」的關係。因為，對於特定情勢事態的理解或認識，往往對行動上的果斷有

¹⁴⁸ 〈明膽論〉，頁 91。

¹⁴⁹ 〈太師箴〉，頁 123。

¹⁵⁰ 〈聲無哀樂論〉，頁 66。

¹⁵¹ 曾春海，《竹林玄學的典範—嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 53。

很強的助力，彷彿行動的果斷是由對情勢事態的理解或認識所引生。呂安所謂「有明便有膽」，說的就是這種情況。呂安所謂「明」指的是對特定情境事態的「理解」或「認識」，而不是對情境事態的「理解力」；所謂「膽」指的是在特定情境中行動上的特定的「決斷」，而不是行動上的「決斷力」。¹⁵²故「明能運膽」與「有明便有膽」看似相同，實質上卻是有差異的。

（三）明膽相經，進退相扶，相須以合德

嵇康延續氣化宇宙論，陰陽五行的交互感應，進一步說明在真實生命中，「明、膽」是如何地運作：

1. 賈誼明膽自足相經，故能濟事。……忌鵬闇惑，明所不周，何害於膽乎？明既以見物，膽能行之耳。明所不見，膽當何斷？進退相扶，何謂盈縮？就如此言，賈生陳策，明所見也；忌鵬作賦，闇所惑也；爾為明徹于前，而闇惑于後？明有盈縮也。苟明有進退，膽亦何為不可偏乎？¹⁵³
2. 明以陽曜，膽以陰凝，豈可謂有陽而生陰，可無陽耶？雖相須以合德，要自異氣也。¹⁵⁴

¹⁵² 岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉《鵝湖學誌》第九期(1992年12月)，頁40。

¹⁵³ 〈明膽論〉，頁92。

¹⁵⁴ 〈明膽論〉，頁93。

嵇康既然以「元氣論」為立論之理據，認為「明以陽曜、膽以陰凝」，那麼從「明陽、膽陰」來看明與膽的關係，則當有《易經》中揭示陰陽如乾坤，有剛柔，相感、退進、變動的密切關係：

1. 乾，陽物也。坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰。¹⁵⁵
2. 咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。¹⁵⁶
3. 日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往寒來，寒暑相推而歲成焉。¹⁵⁷
4. 闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。¹⁵⁸

《易經》中乾為陽，坤為陰，陰陽有剛柔、相推、相摩、相感、來往不窮等之互動關係，並因此種關係而有「明生」、「歲成」。嵇康主張「明陽膽陰」，則明與膽在我們才性中應是對等的在存；主張「自足相經」、「進退相扶」、「相須合德」，即表示明、膽是存在互為經緯，且相推、相摩、相感的互動關係中，在相互需要、相互配合中進退相扶、經緯相織而成事。

從以上分析嵇康建構明膽的關係中，可知明膽雖異氣殊用，但依「元氣論」，此二氣皆源自於元氣，因此，彼此並無相生的關係。然因二儀間的消長推移變化，而有「明能運膽」、「進退相扶」、「相須以合德」的三層

¹⁵⁵ 金景芳、呂紹綱著，《周易全解》〈繫辭傳下〉第六章，(吉林：吉林大學出版社)，頁 525。

¹⁵⁶ 同上註，〈咸卦〉，頁 235。

¹⁵⁷ 同上註，〈繫辭傳下〉第五章，頁 518。

¹⁵⁸ 同上註，〈繫辭上〉第十一章，頁 499。

關係，且此三者之間是環環相扣、互有關涉不可分割的，必須相須才能成事。雖然，嵇康說陰陽有相須以合德的關係，但也說「要自異氣也」，「別異」是「合同」的基礎，在異中有合，合中有異，亦即明膽相異。¹⁵⁹嵇康將「明」與「膽」立基於並置對觀的位階，注意到「膽」有其不可取代的存在殊異性，使明與膽的關係從呂安靜態的涵攝主導到動態的進退相扶、援引並進，當是更能貼近常人領域之明膽複雜與微妙的關係。

嵇康以陰陽二氣的互動來說明「明」、「膽」的關係，但未說明的是，當陰、陽有增減互動時，明膽是否也有增減、互動？亦即，若當明增加時，膽是否即會減少？而我們又如何能知道明增加時，膽即減少？嵇康以「進退相扶」說明「明、膽」的互動，但如何的進退卻未進一步說明，明、膽是同時進或同時退？或明進時膽則退？或明退時膽則進？又明、膽因先天賦受不同而有昏明之差異，在後天是否還有改變的可能性？若能改變則當先天稟賦使明小於膽時，則後天上該如何增強明以能運膽？當嵇康說論理性情需從所受之終始，推氣分之所由時，卻又未說明才、性與性、情的關係。嵇康若能證成人之「明」可因後天之努力而突破其先天上的限制性，從而充分發揮其運膽，或與膽之相扶共進，則個體生命方能跳脫以材質論性之侷限，進而擁有契悟天理，成就智慧與德性生命之可能性。¹⁶⁰

¹⁵⁹ 吳冠宏，〈嵇康〈明膽論〉之明膽關係試探〉《東華漢學》創刊號，2003年2月，頁276。

¹⁶⁰ 學者岑溢成認為，嵇康對於「明」、「膽」的功能特性、活動原則、相互關係在論辨中並未說明，只強調二者的相異處，這樣的區分並無法正面有意義的說明，在知識上、道德上和人生中等等的問題。見岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》，第九期(1992.12)，頁42。

第三節 嵇康的才性觀與人性論

魏時曹操的「唯才是舉」政策，引發人物的品評不再以德行為標準，而是客觀地辨析人物所表現出的內才與外用，從觀察人物的諸般才性品類，作為任官授職的參考依據。曹操以唯才是用取代了漢代以名教取士的政策，引發整個社會及學術在思想上，對人的德行、才、性及用的關係作重新反省，才性問題的討論也因而成為清談界所關切的議題。魏晉時的才性問題除了促成人們對個體生命意識的覺醒，開始注重個人生命的意義外，也試著為人性尋找存在的根據，同時又逐漸發展出欣賞各個人不同的才情，欣賞個別人的人性內在的種種特質，生命氣質、風格及其內涵價值。

一 賦受有多少，才性有昏明

嵇康受漢代宇宙氣化論影響，以太素、元氣的陶鑠變化來解釋萬物的生成，萬物因陰陽五行的氣化流行殊用而具有多樣性。嵇康認為人的天賦資質之所以不同，肇因於氣異用殊及人先天稟受之陰氣和陽氣在質量上各有深淺多寡的不同，致使個別人的才性有昏愚或明智的差異，或「明於見物」，或「勇於決斷」。惟有至人稟受純美的元氣，其他人因稟受元氣的不完美而有所欠缺不足，進而造就各個人不同的生命氣質。總之，嵇康的終極關即是一切回歸自然，主張因順個人才性的天賦，使與理、自然合

一，以呈現個體才性生命的充沛自然。¹⁶¹

二 人性即自然

嵇康認為要論說人性本質須回到人之所以生成的源頭，其理論是：

1. 元氣陶鑠，眾生稟焉。¹⁶²
2. 浩浩太素，陽曜陰凝。二儀陶化，人倫肇興。¹⁶³
3. 夫天地合德，萬物貴生。寒暑代往，五行以成。章為五色發為五音。¹⁶⁴
4. 夫論理性情，析引異同，固當尋所受之終始，推氣分之所由。¹⁶⁵

嵇康認為天道自然是「浩浩太素」也就是「元氣」，是陰、陽未分前的混沌之氣，是構成宇宙的元始形態。在「元氣」或稱「太素」的陶冶化育下，發展為陰、陽二氣，又因「陽曜陰凝」的氣化與相互交感作用，及「二氣存於一體」，而衍生萬物眾生與人倫。人既是稟承「太素」亦即「元氣」而生，故人與天道自然通貫為一，人即自然，故人之性即自然之性。

此自然之性的人性論在傳統中國人性論中屬自然質樸之性，即告

¹⁶¹ 劉立寧，〈嵇康的「自然」思維〉，《國立光復商工學報》，第二期(民 94)，頁 74。

¹⁶² 〈明膽論〉，頁 91。

¹⁶³ 〈太師箴〉，頁 123。

¹⁶⁴ 〈聲無哀樂論〉，頁 66。

¹⁶⁵ 〈明膽論〉，頁 92。

子「生之謂性」¹⁶⁶和荀子「生之所以然者謂之性」的範疇。¹⁶⁷嵇康論人性內容除涵攝生所稟受的自然生理之性、個人氣稟有別的才性外還包括能返照與道通合為一的虛靜心。¹⁶⁸具體而言，自然生理之性即人的自然情欲，嵇康認為此自然情欲的人性是「不待學而後能，不待借而後有」，¹⁶⁹其所具有的特質是「好安而惡危，好逸而惡勞」、「以從欲為歡」、「感物而動，應事而作」、「從欲則得自然」。¹⁷⁰依嵇康之說，人性情欲的各種需求表現，是生理本能的反應，是合乎天道自然的「必然之理」。人從所欲即得自然之性，那麼在精神上人應該是無拘無束、無牽無累、心清神正的回到質樸原始的自然之性，即回到「人之真性無為」、「大樸未虧」的狀態。¹⁷¹

但在〈答難養生論〉中嵇康又將人之性區分為「性之動」和「智之用」。人心因有「知」和「覺」的功能，有分辨、抉擇的能力，「識而後感」遂生人為的是非、好惡等的價值判斷。嵇康稱此為「智用」的結果，人因「智用」而執著於「性動」之欲，以致形成如「名利」、「聲色」等等的嗜欲，使欲不再是單純、樸實出於自然之性的自然情欲。因此，養生的目的之一即是對此非道德之正的嗜欲做修養，達到「修性以保神，安心以全身」，此一部份的理論將於下一章說明。

嵇康從人自然生命所表現出的各種氣性徵象考察人性，無論是人共同有的生理性或因賦受不同而致種種差別的才性，都視為人的自然之

¹⁶⁶ 宋·朱熹集註，蔣伯潛廣解，〈孟子·告子〉第三章，《語譯廣解四書讀本》（臺北：啓明書局），頁 259。

¹⁶⁷ 《荀子·正名》：「生之所以然者謂之性；性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。」見李滌生著，《荀子集釋》（臺北：臺灣學生，民 68），頁 506。

¹⁶⁸ 曾春海，《竹林玄學的典範—嵇康》（臺北：萬卷樓，民 89），頁 75。

¹⁶⁹ 〈難自然好學論〉，頁 96。

¹⁷⁰ 同上註，頁 95-96。

¹⁷¹ 同上註。

性，並將此原始自然之性，視為人之真性，而言「人之真性無為，正當自然」，¹⁷²即認為人的本性應是崇尚自然無為、無情欲、寧靜、逍遙自得、怡然自足與道契合。

第四節 結論

「才性之辨」是魏晉玄學四大論題之一，在政治上是指才能與性德的辨別，¹⁷³從哲學上看「才性四本」所爭論的是性與才是否一致的問題。近代學者們藉由《才性四本論》來省察〈明膽論〉，為其在才性名理範疇中作定位。如：侯外廬主篇之《中國思想通史》提到「嵇康則以為『不能相生』，膽既與明無涉，明亦與膽無關，所以是「明膽離」。¹⁷⁴而吳毗認為「相異」正是嵇康思想的特色。¹⁷⁵另有學者從政治角度出發，認為嵇康與魏室有姻親關係，又不恥司馬氏的政治作為，故嵇康應採取才性異或才性離的立場，以別於司馬集團主性派之言才性同或合。但今撇開政治因素不談，單就生命存在而言，嵇康認為明膽並不必然要配合，而是各自獨立的，故「明膽異」；但從人的行為來分析才性關係，則嵇康也不得不承認人的行事，有時明膽必須進退相扶，互相配合的，故不能再堅持說「明膽異」了。

才性論逐漸從具有實際政治意義的才性理論，轉向人生哲學，這樣

¹⁷² 〈難自然好學論〉，頁 96。

¹⁷³ 王葆玟，《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年9月，第一版），頁 411。

¹⁷⁴ 侯外廬等，《中國思想通史》第三卷（北京：人民出版社，1957年），頁 172。

¹⁷⁵ 吳毗，〈言意之辨與魏晉名理(七)嵇康『聲心異軌』論及其音樂美學〉，《鵝湖月刊》第 11 卷第 4 期（民 74），頁 48。

的轉變在中國哲學人性論史上有其特殊意義及貢獻。魏晉時的才性論除了爲人性存在尋找存在的根據外，另一方面則從個體自我實現的觀點出發，去欣賞、品鑑人豐富而多樣的才性或情性生命的種種才情表現，它強調不同秉性之人有不同的生命氣質、風格、及其存在價值。魏晉人在人性觀上傾向肯定人的個性，人的自我意識因而逐漸鮮明，新的才性觀強調個別的差異性，個人天生的「性」或後天的「才」所具有的一切條件，皆能從自然稟受的角度去理解，從而較易使人注重個體自我，而不再勉強以一定的或統一的價值觀衡量自己。¹⁷⁶魏晉清談之所以會有如此的改變，相信是他們從慘痛的歷史教訓及現實生活的無奈、生命的無常中，深深體悟到人存在的價值不應該是依附在政治之下，人不是只爲完成政治目的而活，順任各個人的才性天賦及個性特色，人可以有更多元化的發展，生命的意義與存在的價值就在依己性己才之發展，在成就自我的人生歷程中展現。

¹⁷⁶ 余英時，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉《我國知識階層史論》（臺北：聯經，民 69），頁 236-244。

第四章 從〈養生論〉探究嵇康的人生哲學

魏晉南北朝是一個動蕩分裂的歷史時期，戰亂、殺戮頻繁，百姓生活痛苦、流離失所，生命朝不保夕。人生處在艱難困苦之境，對生命如朝露的體悟，讓人更正視死亡並珍視生命的存在，如何讓生命存在的時間延長，或提昇生命存在的品質，成為魏晉時期知識分子思考的主題及生活方式，其中更蘊含著生命意識覺醒的表徵。¹⁷⁷

學者劉大杰將魏晉時期人生觀的特徵概括為「人性的覺醒」：

人類的生活有兩方面。一方面是自然的，一方面是倫理的。自然的是個人的本性生活，倫理的是社會的道德生活。所謂倫理人的社會生活，必得遵守古代聖賢的禮法和固有的道德，剋制自己的情慾，統制自己的生活，使自己能夠在社會上成為一個德行優良理智堅定的善人。儒家的人生哲學，完全集中在這一點，……所謂「人能弘道，非道弘人」的人本主義，是儒家哲學的唯一基礎。……於是生出各種各樣的制度法則，一面教養，一面壓服，使人們不得不用理智來克制自己的情慾，而不

¹⁷⁷ 李玲珠，〈魏晉養生意識的文化思維〉《哲學雜誌》第三十八期(民 91.5)，頁 116。

敢放浪犯法。……無論人性是善是惡，都要加以教養和培植，使他日近於倫理，日遠於自然的人性。……所謂魏晉人的人生觀，正是上面所說的那種思潮的反動。他們反對人生倫理化的違反本性，而要求那種人生自然化的解放生。……要使人生有趣味，必得從這種虛偽束縛的生活，返到真實自由的生活方面去。這種人生觀的特徵，我們可以名為人性的覺醒。¹⁷⁸

劉大杰由人的本性出發，探討魏晉人的價值觀、理想、人格。他認為儒家的人生意義和價值在於人類的責任。因此，儒家的人生哲學以「修身」為基礎，自生到死，時時刻刻都要做道德修養的工夫，使之「日近於倫理，日遠於自然的人性」，成為一個完善的人。而魏晉人的人生觀、價值觀和人格模式則是對儒家傳統思潮的反叛，他們認為生活的倫理化是對人性、人情的壓制與束縛，是違反人的本性，反而使本性日趨於虛偽。因此，魏晉人認為要使人生有趣味，便得掙脫虛偽的道德禮法之束縛與限制，使人返回到真實自由的生活方面去。故，劉大杰主張「魏晉人的人生觀是以人性的覺醒為其基礎，而以個人主義、自然主義為其歸宿」。¹⁷⁹

每個人的人生觀是很難不受到時代及環境的衝擊與影響。處在動盪不安的亂世，魏晉士人在人生思想上就有著仕、隱兩難的迷思與困境，願意出仕者雖有志於重振名教倫常，但在投身政教事業後，卻又易陷溺於權位名利之爭，流於驕奢縱欲，以致於殞首亡家；反之，選擇隱逸之士人，不以事務經心，只崇尚養「玄妙」、「雅遠」、「曠達」之虛譽，此類人不論

¹⁷⁸ 劉大杰，〈魏晉思想論〉《魏晉思想 甲編五種》（臺北：里仁書局，民 73 ），頁 113~114。

¹⁷⁹ 同上，頁 129。

是在朝容跡或拱默山林，其志只在於求個人的全生而已。¹⁸⁰曾出仕曹魏中散大夫的竹林玄學名士——嵇康於其〈答二郭詩〉中吐露了對時局的憂慮與心情的苦悶，他說：「但願養性命，終已靡有他。良辰不我期，當年值紛華，懷慄趣世教，常恐纓網羅。」¹⁸¹在亂世中求安養性命，恬淡自得地渡過自然平靜的生命，遂成為嵇康所追求的人生目標。侯外廬等著《中國思想過史》中論道：「嵇康在養生論的論難中，曾述及生命的目的，他以為生命的目的在乎保持生命本身的恬靜，讓生命像一道平穩的長流，無喜無樂地過著天和自然的生活，長生而不死。」¹⁸²長生不死、延年益壽對苦短的人生而言，是人心共同的期望，嵇康在〈養生論〉中，除反映出當時魏晉重養生的風尚外，亦反映嵇康個人的生命價值意義。嵇康說：「為稼于湯之世，偏有一溉之功者，雖終歸于焦爛，必一溉者後枯。然則一溉之益，固不可誣也。」（〈養生論〉），他覺得養生的要義，不是求過分之年，只是順自然之命，人生終歸焦爛，然而還是不能忽視那一溉之功。一溉者能夠後枯，那麼養生就有它的意義與價值了。¹⁸³嵇康身處脫序的亂世，生命如螻蟻，隨時遭受死亡的威脅，雖然人生無奈，但他仍以堅忍不移的精神，堅持他的人生志向，追求才性生命的真實與放任自由，是值得欽佩的。本文將嘗試從嵇康所處的時代際遇、個人生命資質，及透過〈養生論〉來瞭解他的人生哲學思想。

¹⁸⁰ 曾春海，〈對郭象人生論的考察〉《哲學與文化》廿四卷第五期(1997.5)，頁 420。

¹⁸¹ 崔富章注譯，《新譯嵇中散集》（臺北：三民書局，民 87 年），頁 71。吳寬叢書堂鈔本《嵇康集》作「慄慄」，戴明揚校曰：「吳鈔本原鈔「慄」字為「慄」字之誤。」今據改。周樹人校本作「坎慄」，誤。

¹⁸² 侯外廬等著，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957 年出版），頁 195。

¹⁸³ 劉大杰，〈魏晉思想論〉《魏晉思想 甲編五種》（臺北：里仁書局，民 73），頁 135。

第一節 養生的思想淵源

養生的觀念由來已久，自先秦開始，中國人便注意保護生命，以保持正常壽命，彼時養生的目的大體在求身體健康和長生。據《漢書藝文志》，有關修身養生之術早在《黃帝內經·上古天真論》即有記載：

黃帝曰：余聞上古有真人者；提契天地，把握陰陽，呼吸真氣，獨立守神，肌弱若一，故能壽敝天地，無有終時，此其道生。中古之時，有至人者，淳德全道，和于陰陽，調於四時，去世離俗，積精全神，游行天地之間，視聽八達之外，此蓋益其壽命而強者也，亦歸于真人。其次，有聖人者，處天地之和，從八風之理，適嗜欲于世俗之間，無恚嗔之心。……外不勞形于事，內無思想之患。以恬愉為務，以自得為功，形體不敝，精神不散，並可以百數。¹⁸⁴

內經中託黃帝之聽聞而說，古之真人、至人的養生法則是秉持天地之道，調和於陰陽、四時，積精全神以守神；而處於俗世之聖人的養生術，則是在生理上要除去嗜欲之心並避免操勞，在心理上保持無憂思、恬愉自得的精神狀態，使形神相守自如，以能延年益壽。莊子書中亦記有黃帝問修道長生之事，《莊子·在宥》：「黃帝再問廣成子『……治身奈何而可以長

¹⁸⁴ 先知出版社主編，《黃帝內經》，《二十二史》第十二冊（臺北：先知出版社），頁 33。

久？」，……廣曰：『無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。……』¹⁸⁵至此均在強調勞身傷神為養生之大礙。

道家思想行事，重視外在個體生命之延長，與內在精神自由之發揮。其中老子的養生主張是「見素抱樸，少私寡欲」、「致虛極，守靜篤」的養生工夫，是一種內在精神的體驗，要求逐漸消除私欲，把私欲降到最低，臻於無欲、無為。使心靈寧靜，與世無爭，超越人世間相對的價值判斷，達到超然的精神境界，與萬物為一體；而莊子的養生重視養神，《莊子·刻意》云：「純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。」¹⁸⁶認為人要效法自然的道理，精氣神靜寂專一而不妄動，生活純粹淡泊無為，精神恬淡不雜染，順應自然之道而行，即「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」¹⁸⁷又如《後漢書》卷一下〈光武帝紀〉曰：「皇太子見帝勤勞不怠，承間諫曰：「陛下有湯之明，而失黃老養性之福，願頤愛精神，優游自寧。」，¹⁸⁸至此可見，在養生保身觀念之外，也有了頤神養性的概念。

兩漢時道教興起，採用《道德經》與《南華真經》作為其教義之重要典籍。將老莊之學中所說宇宙最高存有的「道」，其所具有窈冥恍惚，神祕莫測的特質，予以神格化，成為道教中具體的神祇，名「元始天尊」；又曲解《老子》：「……常德不離，復歸於嬰兒。」¹⁸⁹之意為道教中返老還童、長生不死之理論；《莊子·刻意》：「避世之人，……吹呴呼吸，吐故

¹⁸⁵ 黃錦鉉註譯，〈在有〉《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，民 81，11 版），頁 144。

¹⁸⁶ 同上，〈刻意〉，頁 192。

¹⁸⁷ 同上，〈養生主〉，頁 77。

¹⁸⁸ 《後漢書(上)·帝紀·光武皇帝下》，《百衲本二十四史(四)》（臺北：臺灣商務印書，民 56），總頁 2623。

¹⁸⁹ 朱謙之撰，〈二十八章〉《老子校譯》（臺北：里仁書局，民 74 年），頁 112。

納新，熊經鳥申，爲壽而已矣。」¹⁹⁰則被道士引申爲呼吸攝生的長生不老之術，凡此種種，不勝枚舉。至魏晉時，道教的養生之道是神形兼養，除採用道家的養生說以虛靜心節欲養性外，並承接陰陽家方士之煉藥養生、服食導引等等之修煉術，在言行方面，講求行善積德，道德良善圓滿，這樣的主張，使道教之信仰更廣爲流行與被接受，而魏晉人士之普遍重視養生，亦可說是多承此類思想脈絡而來。¹⁹¹

如前言所述，由於魏晉是個動盪不安失序的亂世，人人生命危疑不定，面對死亡的威脅、時局的壓迫、世事無法掌控的無奈等等，皆讓人亟於遠離世事以逃脫人生的痛苦。因此，魏晉人普遍注重養生，養生的討論也是當時清談的主要論題之一，人們期望從經營個人之養生，以得到如神仙之長生不死的生命，能快樂無憂的生活。嵇康的〈養生論〉也可說是時代的產物，抒發他個人的養生觀，文中的理論內涵與養生實踐方法，亦反映出嵇康的心靈意識，人生思想與生命態度。

第二節 養生的理論和方法

從養生概念的淵源了解到，養生的目的從單純的注重健康求長生，逐漸加入養性的概念。養生或稱之爲養性，有廣義、狹義兩義。廣義即人們維持生存的手段及資源，如《漢書·平紀》：「夏安漢公奏車服制度，

¹⁹⁰ 黃錦銘註譯，〈刻意〉《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，民 81），頁 191。

¹⁹¹ 曾春海，〈探嵇康的〈養生論〉及其人生價值觀〉《哲學與文化》十八卷一期(1991.1)，頁 55。

吏民養生、送終、嫁娶、奴婢、田宅、器械之品。」¹⁹²狹義指有意識地爲能够延年益壽、培養德行所採取的各種專門的手段。¹⁹³如王充《論衡·本性篇》曰：「周人世碩以爲，『人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；(惡)性，養而致之則惡長』。如此，則(情)性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作《養性書》一篇。」¹⁹⁴故知修身養性，變化氣質皆包括在養生之中，談養生即包括了涵養生命形體(養形)與修養本性(養性)兩個面相。

〈養生論〉云：「(神仙)似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至于導養得理，以盡性命。上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之。」¹⁹⁵此乃嵇康養生說之宗旨，〈養生論〉一文中所言皆爲闡釋此主張。嵇康對神仙不死之說並非全然相信，但也不否認，只因「神仙特受異氣，非積學所得」。但嵇康依據神形理論與各類文獻的記載，推論出人的天命雖然有限但也不致於只有短短數十年，他相信通過形與神的「導養得理」，必能使壽命延長至數百歲到千歲之間。嵇康的養生理論立基於探究人天生自然的性命之理，承順因循性命之理，進而予以導養之。然而嵇康亦深深明白人的整體性命是由形體和精神結合而成的，養生應包括精神與形體兩方面，〈養生論〉中討論服食養形，關心如何能延年益壽，又強調精神調節養生實踐工夫之重要。嵇康認爲「精神之于形骸，猶國之有君也……君子知形恃神以立，神須形以存」(〈養生論〉)，即精神與形體的關係，雖是相互依存、相互需要，但其互動卻有著主從的關係，即精神爲形軀之主，養形必須含攝於養神之下，以神導養形，故提出「神形俱養」的養生主張。以精神修養而言

¹⁹² 《漢書(上)·平紀》，《百衲本二十四史(二)》(臺北：臺灣商務印書，民 56)，總頁 1351。

¹⁹³ 童強，《嵇康評傳》(南京：南京大學出版社，2006.4)，頁 345。

¹⁹⁴ 黃暉撰，《論衡》校釋(臺北：臺灣商務印書館，民 72)，頁 124。

¹⁹⁵ 〈養生論〉，頁 46。

是為「修性以保神」，祈求做到「愛憎不棲于情，憂喜不留于意，泊然無感，而體氣和平」(〈養生論〉)之境界；於形體之調養是為「安心以全身」，強調利用「呼吸吐納，服食養身」的方法，由「所食之氣，還質易性」(〈養生論〉)，即主張在服食養形外再佐以精神調節的養生實踐工夫，使「形神相親，表裏俱濟」，達至養命延生之目的。

在討論如何養生的同時，嵇康或直接或間接地涉及到人生的基本問題，並傳達出他對生命的理解和人生價值的認識，他認為養生的最高境界是在養生的同時化去對養生的執著，即所謂「無執為為，遺世坐忘，寶性全真」，進至「忘歡而後樂足，遺生而後身存」的玄妙之界。以下將就其養神與養形說的理論與實踐方法作進一步的探討。

一 養形說

嵇康以「安心以全身」為養形的綱領，並提出「去聲色」、「絕滋味」、「服藥餌」三個方法。說明長生並非唾手可得，而是要經過一定的養生修煉功夫才能實現。這種修煉概念與道家、神仙道教的思想有密切關係。於《老子》十二章云：「五色令人目盲，五音令人耳聾。五味令人口爽。」；¹⁹⁶《淮南子·精神》論述養生亦有類似的說法：「五色亂目，使目不明；五聲曄耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷；趣舍滑心，使行飛揚。」¹⁹⁷嵇康與當時社會多接受這類傳統的養生概念且奉行之，但於現實經驗

¹⁹⁶ 朱謙之撰，《老子釋義》(臺北：里仁，民74)，頁45

¹⁹⁷ 熊禮匯譯注、侯迺慧校閱，《新譯淮南子》(臺北：三民，民86)，頁310。

中，嵇康觀察到世人在實際行為上卻多沈湎於酒色、美味而不能自拔，此既敗壞社會風氣又傷害身體，而深感世人因耽溺聲色、醪鬻、五穀、滋味等感官欲望之享受及喜怒、思慮、哀樂之情的過度反應，使官能在無節制的刺激下疲累不堪，身體日益虧損而多病短命，故強調「去聲色」、「絕滋味」、「服藥餌」以養形，並藉以警惕養生者應注意之。

嵇康舉《神農本草經》言「上藥養命，中藥養性者，誠知性命之理，因輔養以通也。」（〈養生論〉）其深信性命的養生之道需藉藥物的輔助、調養才得以通達。因此，他提出「服食養形」，以「蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五絃。」（〈養生論〉）及「呼吸吐納，服食養身」（〈養生論〉）、「咀嚼英華，呼吸太陽」（〈答難養生論〉）的輔導方法使性命久延。嵇康同意穀物有生息、充體之用，但真正能夠延年長生者唯上藥而已。嵇康按物性認為五穀肴糧如泥沼為易腐朽之物，穀糧食入體內必然迅速糜爛而後形成穢氣，由此而「蒸性染身」（〈養生論〉），使臟腑污染、精神耗竭，百病遂生，更致性命消殞。因此主張辟穀，而「靈芝」、「醴泉」、「英華」等在自然界皆為需長時間才能生成的稀有之物，被道教視為是與天地同長久的上等之藥，深信取其精華，必可以滋補身體使人延年益壽。因此，嵇康之所以「性好服食，常採御上藥」，¹⁹⁸即意在吸收上藥中的菁華，藉上藥之藥效使身體輕盈、心神寧靜外，同時讓臟腑得到浸潤滋養；再加上「晞以朝陽」、「呼吸吐納」，即利用調息運氣的呼吸導引法，使體內的穢氣與污垢排出殆盡，身體不再澀滯，而收養形之效。

嵇康由「物性類通」的原理，具體指出食物及藥物的養生效果。

¹⁹⁸《三國志·魏志·王粲傳》，《百衲本二十四史(六)》（臺北：臺灣商務印書，民56），總頁4501。

以「田種一也，至于樹養不同，則功收相懸」(〈養生論〉)說農田土壤與農產品，經技術改良後可得到優良之品種及增加收穫量。同理推知，人體之調養亦可藉飲食營養以順應體質之需。因此說「辟穀」，乃是要避開易腐朽且令人致病的肴糧，改食不朽不腐之物以資養人的生命而長壽。此外，亦依據藥物養生原理，從天然物質的各種質性，針對生理機能之需求，調配出適合的藥物改善體質，以延年益壽。¹⁹⁹

嵇康主張「晞以朝陽」、「呼吸吐納」，則是基於人稟天地而生的概念，因人與宇宙天地萬物同稟一氣，故可從吸入的新鮮空氣，即元氣中獲得新的生命力。在古代醫書中亦有「養生方」、「導引圖」等記載，是一種深呼吸健身法及體操健身法，據今日科學的研究，這種健身法具有促進新陳代謝、增加血液循環、強健四肢的功效。故，嵇康的「養形」是以「呼吸吐納，服食養身」(〈養生論〉)的實踐工夫，從根本上的「還質易性」來調理身體性能、改變體質，使形軀肉體返歸本質，而達到養生的目的。

二 養神說

嵇康論養生目的，最重要的就在於「養神」。所謂「養神」即「知性命之理，因輔養以通也」(〈養生論〉)，云：「精神之于形骸，猶國之有君也。神躁于中，而形喪于外。……是以君子知形恃神以立，神須形以存。」

¹⁹⁹ 曾春海，〈探嵇康的〈養生論〉及其人生價值觀〉，《哲學與文化》十八卷一期(1991.1)，頁 57。

(〈養生論〉)重神的結果使得嵇康的養生理論有了精神境界的拓展，李澤厚、劉綱紀在《中國美學史》中說：

對於嵇康來說，養生的目的固然在於求得長生，但最高的境界還是精神的超脫，達到與永恒的自然合一。這是嵇康的養生論不同於漢代和後來晉代葛洪一類神仙家的養生論的根本之點。也就是說，嵇康的養生論在根本上仍然是同魏晉玄學對個體理想人格的追求這一主題分不開的。」²⁰⁰

養神之說，實與性、情有關，即牽涉到人之欲望問題。嵇康承接傳統之說，以性屬生而有，因情而得見。性接於物而發動，繼而有情感之表現，如富貴、是非等榮辱之情，聲色、物欲等食色之情。性動後所生的情感、欲望表現在行爲上，本是一種單純的衝動，是「遇物而當，足則無餘」，並無善惡之分，但心的智用使欲求無限括張變成貪婪，使人的身心不能保持平靜和諧，而傷害人的生存，故主張去欲，以性制欲的修養方法使情性復歸於平順，合於自然。因此，嵇康認為養神主要在於恬淡清靜，不爲外物所累，在〈養生論〉中強調，善於養生者是：

清虛靜泰，少私寡欲。知名位之傷德，故忽而不營；非欲而強禁也。識厚味之害性，故棄而弗顧；非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇自獨著。曠然無憂患，寂然無思慮，又守之

²⁰⁰ 李澤厚、劉綱紀，〈魏晉南北朝美學思想〉，《中國美學史》第二卷(臺北：谷風，1987)，頁 242。

以一，養之以和。和理日濟，同乎大順。²⁰¹

「少私寡欲」是老子「無」之概念運用到生活上，認為「少私寡欲」才是獲得幸福的最佳法門。嵇康受道家學說影響，提出「清虛靜泰，少私寡欲」作為養生宗旨。牟宗三先生認為養生雖是生理之事，然亦必需在心上作工夫，「清虛靜泰，少私寡欲」即心之「虛一而靜也」。²⁰²使心「無為自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存」(〈養生論〉)即保持心靈自然清靜、恬淡無欲的狀態，進而達到所謂「無執無為，遺世坐忘，寶性全真」(〈答難養生論〉)，亦即回到生命之「性」與「真」的原始質樸狀態。而人之所以不能「寶性全真」，乃因有五難：

名利不滅，此一難也；喜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絕，此四難也；神虛精散，²⁰³此五難也。……五者無於胸中，則信順日濟，玄德日全，不祈喜而有福，不求壽而自延，此養生大理之所致也。²⁰⁴

此影響養生之五難是嵇康從日常生活經驗反省，發現人的生理表徵多受心神狀態的影響，而言「神躁于中，而形喪于外」(〈養生論〉)，歸納此五難可分為生理感官的欲望如沉溺聲色、厚滋味；及心理的欲望，如求名位、

²⁰¹ 〈養生論〉，頁 49。

²⁰² 牟宗三，《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，2002.8)，頁 327。

²⁰³ 周樹人校為「神虛精散」，又言此句各本文字互有出入。「神虛」乃嵇康所主張，不當為難。周樹人校注曰：「各本作『神慮轉發』。見崔富章注譯，〈養生論〉《新譯嵇中散集》，(臺北：三民書局，民 87 年)，頁 236。

²⁰⁴ 〈答難養生論〉，頁 64。

財富。為滿足生理、心理無窮的欲望而無節制地耗損身、心，使身、心在不知不覺中遭到殘害而致病痛產生，嚴重者甚至減短生命。

嵇康歸究五難的最終原因在於「智用」與「交賒相奪」。在〈答難養生論〉中說：

1. 夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者，遇物而當，足則無餘；智用者，從感而求，倦而不已。故世之所患，禍之所由，常在于智用，不在于性動。
2. 常人之情：遠，雖大莫不忽之；近，雖小莫不存之。夫何故哉？誠以交賒相奪，識見異情也。三年喪不內御，禮之禁也，莫有犯者。酒色乃身之讎也，莫能棄之。由此言之，禮禁交，雖小不犯；身讎賒，雖大不棄。然使左手據天下之圖，右手旋害其身，雖愚夫不為。明天下之輕于其身，酒色之輕于天下，又可知矣。而世人以身殉之，斃而不悔，此以所重而要所輕，豈非背賒而趣交邪？²⁰⁵

嵇康認為，欲望出於人的本性是「性之動」，性動之欲本是單純且自然的，僅是為維持生命存在的本能性需求，不必經過思維即可表現出來的一種衝動，當基本的欲求得到滿足，欲的衝動就會消失。但透過心智思慮的作用，應物而萌生的欲望，則是永無止盡「倦而不已」。學者曾春海先生稱此「智用」是「識別官能經驗的智用和隨起的利慾之心」，係對經驗事物予以分

²⁰⁵ 〈答難養生論〉，頁 56-57。

辨和分化後所產生的經驗之知，且執迷於相對之知而生的貪得之念。²⁰⁶嵇康即是主張要針對這種由後天經驗及世俗知識，而衍生的智用之欲加以節制收斂，不讓它超過適當的限度，使身心俱不羈於外欲而得平和安穩。

「交賒相奪」則是嵇康鑑於世人急功近利之心及昧於交賒之理，忽視養生之理而致身心損傷。所謂「交」指的是在短時間內，即可明確驗證達立竿見影之效的事物；「賒」則是指需經歷長時間才能使事物的功效逐漸顯現出來。嵇康指出人心因「抑情忍欲，割棄榮願，而嗜好常在耳目之前，所希在數十年之後，又恐兩失，內懷猶豫。心戰於內，物誘於外，交賒相傾，如此復敗。」（〈養生論〉）。人心的弱點使人短視，只看重現實中眼前的立即利害，對於平淡且需長時間方能生效的養生方法，卻因內心的懷疑、矛盾與缺乏恆心毅力而選擇「背賒而趣交」，導致養生失敗。

君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性，故智用則收之以恬，
欲動則糾之以和，使智止于恬，性足以和，然後神以默醇，
體以和成，去累除害，與彼更生，所謂不見可欲，使心不亂
者也。²⁰⁷

嵇康認為，出於本性的欲望並不貪婪，因為它「遇物而當，足則無餘」（〈答難養生論〉），然「嗜欲雖出于人，而非道德之正」（〈答難養生論〉），因「世之所患，禍之所由，常在於智用，不在於性動」（〈答難養生論〉），「智用」使欲求不再僅為滿足生存之需，反變成貪婪地追求永無止盡的「嗜

²⁰⁶ 曾春海，〈探嵇康的〈養生論〉及其人生價值觀〉，《哲學與文化》十八卷一期(1991.1)，頁 58。

²⁰⁷ 〈答難養生論〉，頁 56。

欲」，然而過份的欲求使身心不能保持平靜和諧，且無益於人的生存。因此，主張「用智遂生」，以厚身益生為目標，將智用發揮在認識養生正理上，達到「不見可欲，使心不亂」（〈答難養生論〉）。也就是將「智」加以調節制約，要正確、恰當地運用「智」，在欲望與理智二者間尋求適當的平衡，使欲望的滿足與生存的目標達成一致。

嵇康以「守之以一」和「養之以和」的實踐方法，超克傷生害性的「智用之欲」及昧於「交賒之理」的人之情，使「智止于恬，性足于和」。於〈答難養生論〉嵇康言：

苟云理足于內，乘一以御外，何物之能默哉？由此言之，性氣自和，則無所困于防閑；情志自平，則無鬱而不通。世之多累，由見之不明也。²⁰⁸

由於「智用之欲」永不知足，世人「倦而不已」地追逐，嵇康因而說「世之難得者，非財也，非榮也。患意之不足耳。……則足者不須外，不足者無外之不須也。」（〈答難養生論〉）嵇康認為世人若能認識真正的養生之「道」且持守之，並使「道」充盈於內心，就能明辨「性動之欲」與「智用之欲」，以「道」駕御外物，則「遇物而當，足則無餘」，使「自足于懷抱之中」，²⁰⁹身心不羈於外欲，才能「泊然無感，而體氣和平」，「同乎大順」體悟玄妙至道之境。

²⁰⁸ 〈答難養生論〉，頁 57。

²⁰⁹ 《三國志·魏志·王粲傳》，《百衲本二十四史(六)》，（臺北：臺灣商務印書館），總頁 4501。

第三節 〈養生論〉所反映出的人生哲學思想

嵇康的養生思想在保全生命的前提下，經過修養、精神陶冶及強化身體機能，以達到人格、生命與自然和諧一致的境界。「清虛靜泰，少私寡欲」是他富含老莊氣息的人生哲學，他認為這樣就能「曠然無憂患，寂然無思慮」(〈養生論〉)。他所企望的理想人生是一種既處於人世間卻又超脫世俗之外的自由閒適的生活，並為實現其理想的人生而努力不懈。然而，嵇康身處曹魏集團與司馬氏在政治上激烈鬥爭的時期，於司馬氏奪得輔政大權後，採用攏絡與高壓政策，對於反對者的摧殘迫害，使得平嘉之後的政治氣氛充滿了緊張和血腥。在「動則多累，靜則鮮患」(〈卜疑〉)的時代裡，面對「人生譬朝露，世變多百羅」(〈五言詩〉)的險惡現實，²¹⁰嵇康深感世事多變人生苦短，世俗間一切的貴、賤、榮、辱皆是虛幻無法長久之物。面對現實與理想之間存在著如此差距，人生無可奈何之下更覺悟到追求個人精神上的自由及與自然合一，方能讓生命得到安頓，人生才有意義。在這些歷史背景下，曾春海先生因而認為嵇康〈養生論〉是在個體生命的自覺與自珍下，企求在有限的生命歷程中，自我生命得以自由的舒展，而得到內心自足自樂之機趣。²¹¹嵇康在〈答二郭詩〉中說：「寢跡北山阿，但願養性命，終已靡有他。……豈若翔區外，滄瓊漱朝霞，遺

²¹⁰ 〈五言詩〉，頁 28。

²¹¹ 曾春海，〈探嵇康的〈養生論〉及其人生價值觀〉《哲學與文化》十八卷一期(1991.1)，頁 61。

物棄鄙累，逍遙遊太和，結友集靈岳，彈琴登清歌。」²¹²服食養生，安養性命，恬淡自得與道逍遙，找尋人生和生命的終極歸處的心情，成為他所願追求的人生目的。

嵇康的養生思想不僅只是延續生命而已，真正的養生是憑藉著道德的純正來保全性命。呼吸精和、含英咀華等，都不及由內心卻除外累，增全玄德來得重要。嵇康在〈答難養生論〉中說：「意足者，雖耦耕呷畝，被褐啜菽，莫不自得；不足者，雖養以天下，委以萬物，猶未愜。」²¹³嵇康明白在現實生活中真正做到「無欲」是不可能的，但要如何從物欲中自求超拔昇華，唯有知足而已，因「意足」而能「莫不自得」，即不求壽而壽自延，不祈福而福自至。「意足」在嵇康看來即是內樂，勉勵人要從精神世界裡去尋求物質世界所不能得到的快樂，即道德之樂，使心靈與自然融和而臻於渾然無我，在精神上達到永恆的境界。因此，追求德行的修美亦是嵇康人生意義所在。

第四節 結論

魏末論養生的兩個基本觀點，即順欲養生與節欲養生。向秀論養生時，云：「有生則有情，稱情則自然，若絕而外之，則與無生同，何貴于有生哉！且夫嗜欲，好榮惡辱，好逸惡勞，皆生于自然。」²¹⁴認為人生

²¹² 〈答二郭詩〉，頁 23。

²¹³ 〈答難養生論〉，頁 55。

²¹⁴ 〈黃門郎向子期難養生論〉，頁 50-51。

而有情，有情必應物，必有種種的欲望，是天理自然的事，若要人為刻意的禁絕情欲，則是「背情失性，而不本天理」。²¹⁵因此，如何順應此一天生自然之情欲，方是貴生養生之道。

嵇康的觀點則與之相反，他承認人生而有情，然「嗜欲雖出于人，而非道德之正。……有厚生之情，而不識生生之理，故動之死地也。」²¹⁶因此，養生主張去欲，對感情欲望作自我節制，將感情欲望降至人生的最低需要上，使「意足」即可。嵇康從養生的角度提出自己的看法，認為重情、任情順欲的生活方式，雖可以使人從禮教束縛中解放出來，讓個體生命的自我與個性自由發展，但若讓這種思潮不受約束的任意發展，則會對社會造成破壞，也與自然的人性發展產生矛盾。因此，嵇康將內去欲、求意足作為養生之首要。

大陸學者羅宗強先生指出，嵇康在〈養生論〉文中，一方面反映出對任情而動的社會思潮進行反思，另一方面則是反映內重自我而貴生命的思想。²¹⁷嵇康不僅在理論上闡明了自己的人生觀，也以自己的一生，實踐他的人生哲學。他外榮華，去滋味，不為外物所動，始終如一，以致虛守靜的工夫來清心寡欲培養性靈，從生理形體上做磨練導養。因此，儘管外在環境嚴峻，在各種形形色色的物質誘惑下，仍求做到與物無傷，更不為禮律所繩，就內在而言，則是保有獨立的人格特質，達到心與道相合，我與自然泯一的境界。

嵇康從對現實觀念及生活方式的反省，認為透過人自主的抉擇，

²¹⁵ 〈黃門郎向子期難養生論〉，頁 52。

²¹⁶ 〈答難養生論〉，頁 53。

²¹⁷ 羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》，（臺北：文史哲，民 81），頁 91。

是可以終其天年。也就是人可以建立開放的養生態度，²¹⁸讓自己有不同的
人生態度及有不同的行事方法來對待身心，無論是選擇獨善其身，或兼善
天下，最後都要回歸到「無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後
身存」。(〈養生論〉)即回到生命本然純真純美的狀態，那是一種心境寧靜，
心與道冥的超然境界，在自由自在、淡泊閑適的現實生活中洋溢著逍遙自
得的至樂。

²¹⁸ 楊自平，〈嵇康「養生論」之養生主張與思惟表現〉《鵝湖月刊》第 31 卷第 6 期，總號第 366(民 94)，頁 25。

第五章 結論

中國哲學是「以人爲本，以生命爲中心」的學問，探索人性、人生價值、意義、道德等等問題。因而從人的根本談起，問人從何而來？死歸何處？人的本性爲何？人應作何事？人生存在天地之間有何意義？人該如何發現與開創人生的意義？更重要的是在體認人生的意義時，人的自我意識和反省，讓人意識到自己的尊嚴、價值與獨立性，也因而表現出各個人獨特的生命態度與人生哲學，且用此人生哲學的尺度，以安身立命，獨善其身，自己作自己的主人，面對生命的各種挑戰。

東漢末年至魏晉，政治動蕩不安、社會秩序紊亂充滿虛偽詭詐，傳統道德價值觀崩解。於學術上儒學落沒，儒家的人生理想、行爲規範也失去了它的吸引力。道家思想繼之而起，士人擺脫經學的束縛後，轉而崇尚老莊無爲、逍遙任自由的思想，在社會風氣與學風的轉變下，任情而行成爲時代風尚，自此開啓魏晉重視個體自我與生命自覺的新時代。嵇康以風姿卓立，天質自然，恬靜寡欲，任性不羣的個性，及擅長琴曲書法、詠詩著論之出眾才藝，在魏晉玄學的時代背景下，將道家重自然及養生的思想落實在生活中，以實際行動展現道家「全身貴生」的人生觀，及他所主張「寶性全真」的養生理論。

魏晉玄學論題之一的「才性之辨」將中國人性論從傳統以道德論性轉向以自然天道論人性、以理論性、以自然元氣論性、以才論性、以生

理官能論性，使人性論得以全幅展開並呈現多元的面貌，而不再只限於以道德倫理、善惡論說人性。嵇康受玄學思潮影響，以形上之理為性情之源，將人之情性涵融於理中，則情性皆理，故無善惡、無是非之分，人性即是自然，即是無為。但從形下世界而言，人之情欲因氣稟多寡之故，而有愛、憎、善、惡之別。

〈明膽論〉中舉「明」為性的內在之質，「膽」為顯發於外之才能，是人天生即有的人性特質及作用不同的稟賦，此先天稟賦又因受氣多寡之不同，而使個別才性有聰明和愚痴的差異。嵇康認為「論理情性，析引異同，固當尋所受之終始，推氣分之所由」，故從人性生成源頭出發，提出「明以陽曜，膽以陰凝」，明、膽分別稟從不同的陰、陽之氣而生成，由於所稟受之氣不同，故明膽相異。但從觀察人們在現實世界，日常生活中的行為表現，嵇康認為「明、膽」的關係是微妙又複雜，彼此是相互配合，相互依存的，二者在真實生命中的運作狀態是「明能運膽」、「進退相扶」、「相須以合德」。因此，從人外在行為看明膽關係，則屬才性合。於此，顯出嵇康對人性的認識不僅僅是從先天的生成說自然之性，亦深入後天的心理與生理因素來分析人性與了解人性，使每一個體按其自身的特質發揮作用，以彰顯其存在的獨立性、個性意義與人生價值。

魏晉之人身處亂世，生命賤如螻蟻，使人們對生命尤為珍惜，企盼能全生與延長壽命，甚而希求能享有如神仙之永生不死與逍遙、快樂的生活。因此，如何養生亦成為魏晉玄學重要論題之一。〈養生論〉、〈難養生論〉、〈答難養生論〉是嵇康與向秀針對養生的對辯，向秀認為情欲自然，

且是生命的本能，人應順欲養生，若強調「絕五穀，窒情欲，抑富貴」²¹⁹則是「背情失性，不本天理」²²⁰，因人若違背了人的自然之性，縱然得以長生卻失去了人生的歡樂，則人生亦無意義。嵇康則認為自然情欲雖出於人，卻非善良的道德，故需加以節制，使導養得理，以盡性命。

嵇康將人所共同有的生理性與因賦受不同而有差別的才性，都視為人的自然之性，人性即自然，故無善惡、是非。自然之性應物而動所反應出的生理情欲亦符合自然之理，本是「遇物而當，足則無餘」的自然欲求，但卻因心的認知與智用，而有好、惡、愛、憎之別，此智用之嗜欲是永無止盡，倦而不已的逐物，以致傷生害性。嵇康提出「守之以一」和「養之以和」的實踐方法，以對治「智用之欲」及昧於「交賒之理」的人之情，使「智止于恬，性足于和」。嵇康認為人心若能視引發欲念之外物為無物，則心志不被擾亂，不隨物遷流，心停止對物和嗜欲的執迷，才能使養生合乎生命自身的規律，生命與自然相合，而達到心曠神怡、體氣平和、「大和」、「至樂」的精神境界。

嵇康主張「清虛靜泰，少私寡欲」是其人生哲學的重要內涵。針對當時任情縱慾、奢靡淫亂的社會，提出棄智抑情，去欲順性之養生新概念。論養生即養性，強調養神之重要，養神主要在於恬淡清靜，以制情節欲的修養方法使情性復歸於平順，心靈淨化合於自然清靜、恬淡無欲，心能清澈照物，即可「無為自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存」（〈養生論〉），進而達到「無執無為，遺世坐忘，寶性全真」（〈答難養生論〉），即返回到人「性」原始質樸、本然純真純美的狀態，心與道冥的超

²¹⁹ 〈黃門郎向子期難養生論〉，頁 50。

²²⁰ 同上註，頁 52。

然境界。嵇康「修性以保神，安心以全身」的養生思想是憑藉著道德的純正來保全性命，追求德行的修美是嵇康人生意義所在，勉勵人從精神世界裡去尋求物質世界所不能得到的快樂，即道德之樂。以道德為師友，使心靈與自然融和而臻於渾然無我，在精神上達到長生、永恆的境界。

人生哲學基本上是實踐的學問，其目的在認識自己、瞭解人生及肯定自己生命存在的價值。無論是從反身自誠，或透過認識與人的關係、與物的關係、乃至於與天的關係，而瞭解到人生的目的與意義，及如何在生活中成就人性，及做人的目的，使個別性的完美在人自我的身心合一中完成。然現實生活中有許多的困難，面對困境如何處理它，考驗著人的能力，而人本身的價值是勝過於他所有能力的總和，故雖然每個人的能力有他自己的限制，但每個人也都有突破限制的可能性，當限制愈多，所需要付出的努力也愈多，其所得的成果與成就也就更加難能可貴。嵇康突破舊有的價值觀，用行動實踐自己的倫理主張，展現自我意識的人生態度及生活方式，為當時社會樹立一個新的道德標準，其剛正不阿，堅毅不屈的人格，是嵇康對人生深沉的思考與感悟，顯示出一種新的人生價值觀，其短暫卻精采的特殊生命形態，受到人們的尊崇，直到今天仍具有重要的啟發意義。

參考文獻

I. 中文資料

(I) 中文原典

- 周樹人(魯迅)，《魯迅輯錄古籍叢》北京：人民出版社，1999年。
- 崔富章注譯、莊耀郎閱校，《新譯嵇中散集》臺北：三民，民國87年。
- 《漢書(上)》《百衲本二十四史(二)》臺北：臺灣商務印書館，民國56年。
- 《後漢書(上)》《百衲本二十四史(四)》臺北：臺灣商務印書館，民國56年。
- 《三國志》《百衲本二十四史(六)》臺北：臺灣商務印書館，民國56年。
- 《晉書》《百衲本二十四史(七)》臺北：臺灣商務印書館，民國56年。
- (宋)司馬光編撰、(宋)遺民胡三省注，《資治通鑑(三)》臺灣：洪氏出版社，民國69年。
- 《漢書藝文志》《四部備要·子部》臺北：臺灣中華書局據畢氏靈巖山館校本校刊。
- 先知出版社編，《黃帝內經》《二十二史》臺北：先知出版社。
- 嚴可均篇，《全上古三代秦漢三國六朝文/(清)》臺北：世界書局，1961年。
- 漢孔安國傳、唐孔穎達等正義、許炎輝分段標點，《尚書正義》《十三經注疏(二)》臺北：新豐，民國90年。
- (梁)蕭子顯撰、楊家駱主編，《新校本南齊書》臺北：鼎文，民國64年。
- (宋)朱熹集註、蔣伯潛廣解，《廣解語譯四書讀本》臺北：啓明書局。

- 余嘉錫撰，《世說新語》箋疏 臺北：華正書局，民國 78 年。
- 朱謙之撰，《老子釋義》臺北：里仁，民國 74 年。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》臺北：三民，民國 81 年。
- 朱維煥，《周易經傳象義闡釋》臺北：臺灣學生，民國 69 年。
- 李滌生，《荀子集釋》臺北：臺灣學生，民國 68 年。
- 李 春，《老子王弼注》校訂補正 臺北縣：花木蘭，民國 98 年。
- 劉 邵，《人物志》臺北：臺灣中華，民國 77 年。
- 劉勰著，陸侃如、牟世金譯注，《文心雕龍譯注》臺北：建安出版社，1997 年。
- 黃暉撰，《論衡校釋》臺北：臺灣商務印書館，民國 72 年。
- 金景芳、呂紹綱，《周易全解》吉林：吉林大學出版社。
- 熊禮匯譯注，侯迺慧校閱，《新譯淮南子》臺北：三民，民國 86 年。

(II) 專書

- 方東美，《中國人生哲學》臺北：黎明文化，民國 93 年。
- 王葆玟，《正始玄學》濟南：齊魯書社，1987 年。
- 皮元珍，《嵇康論》湖南長沙：湖南人民出版社，2000 年。
- 台大哲學系主編，《中國人性論》臺北：東大圖書，1990 年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》臺北：臺灣學生，民國 79 年。
- 牟宗三，《才性與玄理》臺北：臺灣學生，民國 82 年。
- 余英時，《我國知識階層史論》臺北：聯經，民國 69 年。
- 何啓民，《竹林七賢研究》臺北：臺灣學生，民國 67 年。
- 李澤厚、劉綱紀，《中國美學史》第二卷 臺北：谷風，1987 年。

- 李貴豐，《人生哲學理論與實踐》臺北：文津，民國 91 年。
- 吳 怡，《中國哲學的生命和方法》臺北：東大圖書，民國 83 年。
- 周樹人(魯迅)，《魯迅全集·而已集》臺北：谷風，民國 78 年。
- 林麗真主編，《魏晉玄學研究論著目錄(1884 -2004)》(上冊) 臺北：漢學研究中心，2005 年。
- 侯外廬等著，《中國思想通史》北京：人民出版社，1957 年。
- 姚 維，《才性之辨—人格主題與魏晉玄學》北京：人民出版社，2007 年。
- 徐復觀，《中國人性論史》臺北：臺灣商務印書館，民國 79 年。
- 張岱年，《中國哲學大綱》北京：中國社會科學出版社，1982 年。
- 莊萬壽，《嵇康研究及年譜》臺北：臺灣學生，民國 79 年。
- 陳寅恪，《陳寅恪史學論文選集》上海：古籍出版社，1992 年。
- 曾春海，《竹林玄學的典範 — 嵇康》臺北：萬卷樓，民國 89 年。
- 賀昌群等著，《魏晉思想：甲編五種》臺北：里仁書局，民國 73 年。
- 湯一介，《郭象與魏晉玄學》湖北：人民出版社，1983 年。
- 童 強，《嵇康評傳》南京：南京大學出版社，2006 年。
- 劉師培，《漢魏六朝專家文研究》北京：中國人民大學出版社，2004 年。
- 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》臺北：中正，民國 83 年。
- 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康》臺北：文史哲出版社，1997 年。
- 羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》臺北：文史哲出版社，民國 81 年。
- 羅宗強，《因緣集——羅宗強自選集》天津：南開大學出版社，2004 年。

(III) 中文期刊

岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》，第九期，1992年，頁27-54。

李玲珠，〈魏晉養生意識的文化思維〉，《哲學雜誌》第三十八期，2002年5月，頁116-129。

李 軍，〈嵇康的自然主義教育論及其反現實性〉，《中國文化月刊》，第182期，民國83年12月。

林顯庭，〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》第一輯，民國80年，頁117-146。

吳 昞，〈言意之辨與魏晉名理(七)嵇康『聲心異軌』論及其音樂美學〉，《鵝湖月刊》，第11卷第4期，民國74年，頁48-53。

吳冠宏〈嵇康〈明膽論〉之明膽關係試探〉，《東華漢學》創刊號，2003年2月，頁261-282。

吳德育，〈析論嵇康的儒道思想〉，《輔大中研所學刊》第十二期，民國91年，頁1-21。

周芳敏，〈嵇康「越名教而任自然」析義〉，《孔孟月刊》第三十九期第七卷，民國90年3月，頁23-31。

張鴻愷，〈從「才性四本」到「無累於情」—由《世說新語》看魏晉士人生活態度之轉變〉，《弘光人文社會學報》，第4期，民國95年，頁151-165。

孫世民，〈嵇康養生論探析〉，《興大人文學報》，第三十八期，2007年3月，頁121-164。

莊耀郎，〈魏晉儒道會通理論的省察〉，《中國學術年刊》，第廿三期，民國91年，頁187-210。

陳昭明，〈論嵇康之名教觀與自然觀〉，《中國文化月刊》，第 242 期，2005 年，頁 94-126。

曾春海，〈探嵇康的〈養生論〉及其人生價值觀〉，《哲學與文化》十八卷一期，1991 年，頁 53-63。

曾春海，〈對郭象人生論的考察〉，《哲學與文化》廿四卷第五期，1997 年，頁 420-435。

楊自平，〈嵇康「養生論」之養生主張與思惟表現〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 6 期總號第 366，2005 年 12 月，頁 21-33。

楊明，〈魏晉南北朝時期人生論述評〉，《哲學與文化》，廿九卷第六期，2002 年 6 月，頁 571-580。

劉立寧，〈嵇康的「自然」思維〉，《國立光復商工學報》，第二期，民國 94 年，頁 64-79。

劉立寧，〈道德與自由衝突下的嵇康---淺探嵇康的思維背景〉，《國立光復商工學報》，第一期，民 93 年，頁 53-81。

鄭基良，〈嵇康養生哲學之研究〉，《空大人文學報》，第十二期，民國 92 年 12 月，頁 213-276。

(IV) 學位論文

王妙純，〈從《世說新語》看東漢至東晉士人之人生觀〉，中正大學中文研究所碩士論文，2002 年。

林萃菱，〈魏晉名士之情性研究—以唯我而情真為考察向度〉，嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2005 年。

陳慶元，〈阮籍、嵇康處世態度研究〉，東海大學中文研究所碩士論文，

1996年。

鄭惠玲，〈名教自然與士的自覺—從《世說新語》看魏晉士人之生命觀〉，彰化師大國文研究所碩士論文，2002年。

蘇秋旭，〈嵇康生命觀之研究〉，嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2006年。

(V) 中文選輯文章

郭慧娟，〈個體人格的自由開展—以嵇康、阮籍、陶淵明三人為例〉，成功大學中文系(編)，《第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會》臺北：文津，民國90年，頁743-786。

蔡忠道，〈嵇康處世思想析探〉，成功大學中文系(編)，《第五屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》臺北：里仁，民國93年，頁849-883。

曾春海，〈嵇康的人性觀〉，臺大哲學系(編)，《中國人性論》臺北：東大圖書，1990年，頁199-216。

楊祖漢，〈論嵇康的「越名教而任自然」〉，成功大學中文系(編)，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會》第三輯 臺北：文津，民國87年。