

阮籍、陶潛「莊學實踐」之比較

指導教授：林顯庭 博士



學生：鄭宜玟

學號：D941904

東海大學哲學系博士班

中華民國 102 年 06 月 20 日

謝詞

進入東海哲學博士班研讀之後，同時在他校通識課程執教「老莊哲學」課程，至今已滿第八個年頭；八年來在「老莊哲學」研讀與教學上並進，因此，對老莊哲學的體悟更為深刻。在變換詭譎的環境中，如何藉由老莊哲學的智慧以開顯性靈、在困頓的生命歷程中體現真知，是吾人必須精進的人生課題。

於撰寫博士論文期間，深度浸淫於阮籍、陶潛的莊學實踐之研究，此一時期更感覺真正契入老莊哲學的生命境界。老子言：「寵辱若驚，貴大患若身」吾人將謹記為戒；莊子言：「天地與我並生，萬物與我為一」吾人將以自然為師。期使藉由老莊哲學的處世智慧，展現隨順自然、放達知命的人生境界與生活美學。

感謝我的家人和我的貓，給予無限的鼓勵陪伴及充份的協助；感謝恩師林顯庭博士嚴謹而辛勤的指導，感謝所有幫助過我通過博士學位嚴苛考驗的師長朋友們。完成博士學位，真正的哲學研究之途才正要啟程。列子御風而行，靠的是「風起」，而吾人即將要展現「無待」的哲學飛行；順天地自然的正道，窮陰陽風雨晦明大氣的極理，便可遊於無窮天地宇宙之境，心若能放達，便不需要依恃什麼外物了。

完成於東海大度山和沙鹿天鵝堡

鄭宜玟

2013年7月

阮籍、陶潛「莊學實踐」之比較

A Comparison of Ruan-ji and Tao-chien to Fulfill the Study of Zhuang-zi

摘要：

阮籍與陶潛雖同為仰承老莊思想之名士，但是在莊學的實踐上，卻是旨趣相異。本論文嘗試解析兩人在莊學思想上的形成進路，並根據其言行舉措，探究兩人在莊學實踐面向的差異之處。阮籍與陶潛從官場黯然出走，然而從阮籍與陶潛的詩文作品中，可明顯看出兩人對政治的諷喻，這一點和《莊子》的寫作方式有若干符合。

阮籍的人生哲學及其行為出於《莊子》，尤以〈達莊論〉、〈大人先生傳〉等論述，可表現其達觀的見解；但大率以憤激之言、蔑俗之態、反儒之辭而襯顯自己是一個站在後設立場的批判者身份，只一味地稱揚神人之超凡絕俗而自傷弗及而已。

陶潛詩文如〈讀山海經·九〉、〈飲酒·廿〉、〈神釋〉、〈自祭文〉等，則顯示代代傳承之民族文化、人人接續之聖賢慧命、世世遞衍之心靈火苗等使命感與信念。肯定的是所有人的虛靜而富創造力的心靈；人得以「縱浪大化中」，融入自然而傳續真善美創造之火苗以孜孜弘道、代代沐道的憑藉。弘揚了莊子〈養生主〉「火傳不盡」之意義。

本論文選擇以阮籍和陶潛的莊學思想為研究對象，是為體察兩人從儒家思想轉向道家莊子思想的生命歷程，以及如何表現在「實踐」這個議題上之異同。

東晉陶潛「田園耕讀」的歸向，與莊子思想同趨；阮籍的作品〈達莊論〉一方面清楚明白闡述了他對莊學思想的傾慕，但另一方面卻又隱含了他在莊學實踐上的矛盾情結。

「內聖外王」本出自莊子，之後被儒家所繼承；魏晉名士從儒家「內聖外王」轉向對莊學思想的「內齊物、撓寧而外諧和天下」。本論文取阮籍和陶潛做為研究對象，因兩人在面對新舊政權之角鬥的時代背景和仕宦之途的取向上，曾付出焦慮與決斷之生涯頗為近似，都面臨政治紛亂與仕隱抉擇的時代課題；因此，在扣緊二者之名士作風與嚮往莊子思想的實踐脈絡上做出比較，本論文研究之旨趣試圖達到以下三個論證之目的：首先，描繪出「莊學體悟」在二者思想中的整體架構；其次，釐清「莊學實踐」在二者思想中的同異與互映；最後，嚐試回應當代哲學對於「社會實踐」的現實如何與「生命境界」的高度互相通達與呼應等問題。

關鍵字：阮籍、陶潛、莊學、魏晉玄學、齊物、名教、自然

阮籍、陶潛「莊學實踐」之比較

目 錄

第一章 導論.....	1
第一節、引言.....	1
第二節、研究動機.....	3
第三節、研究進向.....	7
第四節、研究方法與旨趣.....	8
第二章 阮籍的生平與傲岸性情之表現.....	10
第一節 阮籍所處的時代及其面對政爭所採的應對態度.....	10
第二節 阮籍由儒而道的思想轉變.....	12
第三節 阮籍傲岸之性情及與禮法之衝突.....	14
第三章 阮籍的〈達莊論〉.....	18
第一節 前言.....	18
第二節 阮籍〈達莊論〉所展現的「自然」與「名教」之對立觀.....	19
第三節 阮籍〈達莊論〉在莊學實踐上之侷限.....	24
第四章 阮籍的〈大人先生傳〉.....	35
第一節 前言.....	35
第二節 阮籍論「君子」、「聖人」與「大人」、「至人」之觀點.....	36
第三節 〈大人先生傳〉分段解析.....	37
第五章 莊子的生命哲學對陶潛建立其人生觀之影響.....	45
第一節 前言.....	45
第二節 莊子的生命哲學.....	46
第三節 陶潛的生命觀（人生觀）.....	53
第六章 陶潛謝仕返真之人生哲學.....	58
第一節、〈閑情賦〉所隱藏之千古難解的主題.....	58
第二節、主文分析.....	59
第三節、旁證.....	62

第七章 陶潛的〈自祭文〉、〈乞食〉、〈飲酒〉所展現的生命哲理.....	68
第一節、〈自祭文〉所呈現的生死學.....	68
第二節、〈自祭文〉文筆特色之分析.....	69
第三節〈乞食〉所展現的放達、任運與知命之人生境界與生活美學.....	74
第四節〈飲酒詩〉之生活美學.....	77
第八章 阮籍、陶潛莊學實踐之比較.....	82
第一節 前言.....	82
第二節 阮籍、陶潛對莊學之體悟及實踐之路的比較.....	83
第三節 生活揮灑上與莊子同趨者.....	125
第九章 結論.....	139
【參考書目】.....	146



阮籍、陶潛「莊學實踐」之比較

第一章 導論

第一節、引言

一、時代背景概述

在魏晉南北朝期間，政治紛亂、社會動盪不安。此一時期，百姓充滿厭棄世事、空虛絕望的思潮；而知識份子則以消極的生活態度當作逃避現實、遠離政治途徑的手段。

當時的知識份子，一方面對自己的前途失去信心，另一方面，又對統治階層（如：司馬氏家族或劉裕團隊）產生懷疑。由於政治黑暗，官位為世家大族所把持，即使為官，也有志難伸，於是，以放蕩的行為，來表達對統治者的不滿。因此，知識份子在無心於政治的情況下，產生了兩類截然不同的類型。一是以酗酒為樂，表現出放浪形骸的言行，逃避現實、避談政事，藉此明哲保身者。這一批「名士」¹閒來無事便飲酒作樂、不為世俗禮教所拘束；主要以老莊思想為精神寄託²；這以「竹林七賢」³為代表。二是退出官場政治、歸隱田園、寄情於家人、縱情於山水，以詩酒為樂，這以陶潛為代表。

¹ 始見於《禮記》：「聘名士，禮賢者。」注曰：「名士，不仕者。」疏曰：「謂王者勉勵此諸侯，令聘問有名之士。名士者，謂其德行貞絕，道術通明，王者不得臣，而隱居不在位者也。」陶建國《兩漢魏晉之道家思想》。台北市：文津出版社，1990年3月，頁481。

² 魏正史以後，是為老莊思想之發展時期。當時盛行之清談玄學，皆落在所謂「名士」之手。於名士之身行言教，推波助瀾之下，老莊思想形成波瀾壯闊之局面。陶建國《兩漢魏晉之道家思想》。台北市：文津出版社。1990年3月。頁481。

³ 《世說新語·任誕·第二十三》：「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。七人常集於竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』。」[南朝宋]劉義慶撰，[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。

二、兩人對應時代所持風操之異同

阮籍（字嗣宗，西元210年-263年）、陶潛（字淵明，西元365—427年），各代表魏晉名士兩種極具煽動力或魅力的風格：一個是狂放傲岸、激烈反俗；一個是融入自然、安頓生命。他們的共同特點是曠達，但呈現曠達的面向或趣向卻不一樣，所帶動的仰慕者之型態也不一樣。

阮籍是以放浪形骸、大醉六十日之行徑以拒絕司馬昭之兒女婚請⁴，「禮豈為我輩設耶？」⁵，甚至裸體於竹林、故作頹廢等行徑，來表現曠達；引帶了劉伶、阮渾、阮咸、畢卓等追隨者的廢放之風⁶。造就了所謂「竹林名士」⁷這一社會反抗運動（反司馬氏）的集團怪誕行徑之風尚⁸。

⁴ 《晉書·卷四十九列傳第十九·阮籍傳》云：「文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鐘會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」參見[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981年。

⁵ 《世說新語·任誕·第二十三》：「阮籍嫂嘗還家，籍見與別。或譏之，籍曰：『禮豈為我輩設耶？』」[南朝宋]劉義慶撰，[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。或見[南朝宋]劉義慶著《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁703。或見[唐]房玄齡撰《晉書·本傳》[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981年，頁2。

⁶ 《世說新語·任誕·第二十三》：「劉伶恆縱酒放達，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！』」[南朝宋]劉義慶撰，[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。

⁷ 陶建國《兩漢魏晉之道家思想》。台北市：文津出版社。1990年3月。頁495-496。

「竹林名士」系指阮籍、嵇康、山濤、劉伶、阮咸、向秀、王戎等七位賢士，常酣於竹林之下而得名。[後魏]酈道元《水經·卷九·清水》注云：「魏步兵校尉陳留阮籍，中散大夫譙國嵇康，晉司徒河內山濤，司徒琅邪王戎，黃門郎河內向秀，建威參軍沛國劉伶，始平太守阮咸等，同居山陽，結自得之遊，時人號之為竹林七賢。」

《世說新語·任誕·第二十三》：「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。七人常集於竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』。」

⁸ 「然則七賢竹林之事豈不怪也哉！不見於當時著作，而稱於中朝。渡江以後，有專門之書，而難得描敘之文。雖昔之載籍，流存於今者寡，亦殊不足以解此惑也。」何啓民，《竹林七賢研究》，台北市：台灣學生書局發行，1978年，頁11。

陶潛則是以「但識琴中趣、何勞絃上音？」⁹盛夏北窗下臥，品涼風，藉以表達心意，而不拘泥於形式，自謂是「羲皇上人」¹⁰；更以「縱浪大化，不喜不懼」¹¹來表現曠達。引帶了後世如王維、蘇軾等在生活上、在作品上務求融入山水、自然，以安放生命之真的慕陶、傲陶、和陶之風。

第二節、研究動機

一、莊子之學在魏晉始大受青睞，而實踐之學者不多

莊子之學，閎大精深、豪邁出群；揭示許多處世合宜之態度、人生受用之哲理、自我蛻變成長之路、倫際適變超越之道；也含納不少知識觀、語言觀，及審美觀。在戰國時代，追隨、服膺其說的人不多；〈山木〉等篇雖記有隨他出遊並沿路問答的弟子們，畢竟未曾掛名，更何況是在外篇，可能只是寓言式的故事人物；到了兩漢，仰慕者幾乎絕跡。只有〈天下〉篇的作者忠實地介紹莊子的學風；不過，只有文字上的紹述，未見行動上的踐履。

然而，到了魏晉時代，佩服、仰慕的人增多了；不僅如此，講求在生活態度上、生命價值上、氣度培養上服膺、追隨莊子，進而追求自我之實際踐履、心靈之交映證印者，更是不在少數，此即本論文所謂之「莊學實踐」。其中，最值得一提、且最值得吾人探究的，莫過於阮籍、陶潛這兩人，各用一生之力，對莊子之學做出踐履，並提出在人生各階段的經驗談及心得，留下了兩人各自在「莊學實踐」上得以被吾人追溯、探索的文字線索。

⁹ 《晉書·陶潛傳·與子儼等疏》：「性不解音，蓄素琴一張，絃徽不具。每朋酒之會，則撫而和之，曰：『但識琴中趣，何勞絃上聲。』」

¹⁰ 《晉書·陶潛傳·與子儼等疏》：「其親朋好事，或載酒肴而往，潛亦無所辭焉。每一醉，則大適融然。又不營生業，家務悉委之兒仆。未嘗有喜愠之色，惟遇酒則飲，時或無酒，亦雅詠不輟。嘗言夏月虛閑，高臥北窗之下，清風颯至，自謂羲皇上人。」

¹¹ 陶潛〈神釋〉：「縱浪大化中，不喜亦不懼。應盡便須盡，無復獨多慮。」

二、「莊學實踐」之義涵

「莊學實踐」，專指對莊子之「生命哲學」（包括修養論）做出生命體驗之歷程及留下心得文獻者。除此之外，對於莊子的純本體論之形上學、純知識論、純政治哲學、純審美觀等，本論文概不涉及。

莊子的生命哲學觀分析如下列幾個面向：

- (一) 生命歷程自然觀。
- (二) 生命意義不盡觀。
- (三) 超越生死之分的生死學。
- (四) 生命修為以通向真人之修養觀。
- (五) 交接慧命以傳續心靈創造力、以承擔文化流向之使命感。

以上，皆於後文有所推詳之。

三、阮、陶生命風調之異同來自「莊學實踐」上所契入角度之不同

阮籍和陶潛，這兩位各以瀟灑行蹟，展現人生特殊風調而備受後人矚目的人物，有很多相同的生命風韻或姿貌；例如：

- (一) 都是魏晉時代的詩人

阮籍作有〈詠懷詩〉四言者十三首，五言者八十一首。陶潛則於〈陶集〉中的十分之七八是四言詩及五言詩。

- (二) 都是魏晉時代的哲學家

阮籍著有〈達莊論〉、〈大人先生傳〉、〈通老論〉、〈通易論〉、〈樂論〉等哲學專門著作。陶潛則不管詩中、文中、賦中，大率潛藏深刻哲理。

- (三) 都是「名士」

阮籍、陶潛的行誼事蹟都為後人所追懷、稱羨、推崇。阮籍有「竹林七賢之首」的雅號。陶潛有「田園詩人」的美名。

(四) 各自有一段隱居的模式

阮籍從青年到中年，有一段約十年的時間，隱居在河內郡之竹林內。陶潛則中年以前曾三次短暫出仕，中年以後，歷壯年到老年，皆隱居於柴桑郡之田園裡。

(五) 都好酒縱飲，酒量雖大，但酒品都很優良。

阮籍與陶潛除了同為在政治紛亂的時代，選擇棄官、避談世事，藉以明哲保身之外，他們的另一共通點是嗜酒、能酒，但醉後表現在酒品上之曠達，卻也大異其趣。阮籍在朝為官，聞步兵營廚有美酒三百罇，便自請調為步兵校尉而每日酣飲¹²；曾天天大醉持續六十日，以拒絕司馬昭結兒女親家之請；偶而閒步至酒舖飲酒，每次酒後便臥在舖內廂房大床邊，觀看酒舖主人之少妻梳理長髮，最後倒在她身旁熟睡，酒舖主人知其酒品之優，高超曠放，而不以為意。¹³

陶潛由於家貧，無法天天有酒，除了盡量設法使家中常有貯酒之外，凡親舊、官員、野老、田父持酒來贈或來邀，概不拒絕，儘力喝至酣適暢快為止。陶潛與好友數人暢飲共醉之後，不提另覓娛興之歡，而只率性地說：「我醉欲眠，卿可去。」¹⁴而決無請託、攀緣趨附之言，是一種毫不做作的曠達酒品。

(六) 都景仰老莊，對莊子尤其推崇、效習，而同為所謂「魏晉新道家」¹⁵

¹² 《世說新語·任誕·第二十三》：「步兵校尉缺，廚中有貯酒數百斛，阮籍乃求為步兵校尉。」
[南朝宋]劉義慶撰，[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。

¹³ 《世說新語·任誕·第二十三》：「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。」[南朝宋]劉義慶撰，[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。

¹⁴ 《宋書》卷九十三〈隱逸列傳·陶潛〉頁2288。「嘗九月九日無酒，出宅邊菊叢中坐久，值弘送酒至，即便就酌，醉而後歸。潛不解音聲，而畜素琴一張，無絃，每有酒適，輒撫弄以寄其意。貴賤造之者，有酒輒設，潛若先醉，便語客：『我醉欲眠，卿可去。』其真率如此。郡將候潛，值其酒熟，取頭上葛巾漉酒，畢，還復著之。」

¹⁵ 魏晉玄學，被稱為「新道家」，是以老莊思想為骨架，探討「本末」、「有無」、「體用」、「動靜」

之一。

阮籍的玄學¹⁶素養表現在對莊子思想有遷就個人好惡式的詮釋、推仰，於是作〈大人先生傳〉，意在舉揚、凸顯《莊子》書中對「至人」、「神人」境界之高的描述；但揚顯得太過頭，幾乎把「大人先生」神仙化了。陶潛沒有專門而特別推崇莊子之詩文，但是他把《莊子》書中倡議每個人皆當發顯自我，以開創藝術化的人生之觀點，化轉在詩文的字裡行間，更得莊子之真精神與真意趣。

既有這麼多相同之點，且以第六點最富哲學性，筆者於是想藉由本論文之撰寫，除了窺見二人各自之思想、見解之外，也擬比較看看二人在「莊子哲學」（簡稱莊學）上之研究造詣（即對莊學的理解及曾作何種詮釋），以及在生命軌跡上對莊子生命哲學的實踐（包括奉行、踐履或轉化）各是如何；以做為一趟深入道家思想及其真精神的學術探討之旅。

在初步接觸兩人之傳記及文學作品所帶出的初步印象上，稍先比較起來，阮籍的曠達表現，似乎都比較涉險（一抗司馬軍閥、一挑酒鋪男主人的醋罈）。陶潛的曠

等本體論之學，亦即用思辨的方法來討論有關天地萬物存在的根據之問題；並且企圖調和儒家的「名教」（外王機制）與道家的「自然」（反樸歸真）之間的矛盾與危機的一種特定的哲學思潮，是為「天人之際之學」或「名教與自然之辨」之學。藉此脈絡，以理解自我與他人的定位，期使自我與天地萬物之間的相互關係有所調和，從而安頓個體與群體的生命。參見湯用彤，《魏晉玄學論稿》，北京：生活 讀書 新知三聯書店，2009年12月，頁25-40。王邦雄、岑溢成，《中國哲學史》魏晉部分，台北市：里仁出版社，2005年。余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。周紹賢、劉貴傑《魏晉哲學》，臺北市：五南書局，1996年，頁6-8。

¹⁶ 「魏晉玄學」主要特徵為：（1）以三玄（《易》、《老》、《莊》）為研究對象，延及佛學。（2）以辯證「無、有」為中心（「貴無論」、「崇有論」）。（3）以探究本體為其哲學內容；宇宙萬化之源，其生命潛於無形，是名本體，萬有之理即歸於本體。（4）以調和儒家的「名教」與道家的「自然」為其哲學目的。（5）以「得意忘言」（寄言出意）為方法。參見湯用彤，《魏晉玄學論稿》，北京：生活 讀書 新知三聯書店，2009年12月，頁25-40。王邦雄、岑溢成，《中國哲學史》魏晉部分，台北市：里仁出版社，2005年。余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。

達則比較素樸、自在。但事實是否如此？如果是的話，那麼，他們更內在的思想基點，尤其是生命哲學之取向上，是否更有微妙的差異？對此疑惑之探究，在在引動著筆者之研究心弦。

兩人除了先天性格本就不一樣之外，後天在汲取莊子思想，以實踐達觀、豪情、高蹈之生涯型態的趣向，以及實踐莊子學說之核心價值如，「齊物」、「逍遙」、「見獨」、「撝寧」、「續薪傳火」、「安立天下」等宗旨的進路之差異，也是造就兩人展現的「名士」風格大不相同之處，而又都能帶起不同好尚之仰慕者加以追隨。此所以本文擬以阮籍、陶潛之莊學實踐的同異上做出比較。

第三節、研究進向

阮籍與陶潛雖同為仰承老莊思想之名士，但是在莊學的實踐上，卻是旨趣相異。本論文嘗試解析兩人在莊學思想上的形成進路，並根據其言行舉措，探究兩人在莊學實踐面向的差異之處。

本論文試圖探究的主要問題在於，「生逢亂世，如何保身？」這當然是莊子關心的主要問題。但是不能因此就認為莊子不關心社會治亂，因為現實政治的好壞直接影響到人民生活的安危，如果無道的現實政治能夠得到扭轉，那麼身處其中的個人當然也就能因此獲得轉機。如何扭轉顛倒的乾坤，重整敗壞的風俗，使天下恢復太平，使萬物各得其所，這是一個更加重要、更加本質的問題，通過文本，我們可以清楚地看到莊子對於社會治亂和治國之道的深切關注以及他所提供的經典對策。這對於吾人面臨當代價值錯亂的政治課題與生命歸向，提供了積極正向的性靈歸趨。

因此，本文試圖將兩人在莊學思想的實踐面向做一探析。先秦諸子向來不以「修養己身的完善」為最高目的；「天下如何得治」，才是儒、道、墨、名、法、陰陽等六家思想的共同關懷。而「天下如何得治」不是己身修養完善即能終結，

而是如何做到治國理念的參與與社會實踐；尤其，莊學思想到了魏晉亂世，竟能在名士的性靈歸向上做出指引，實已展現其非凡的帶動時代思潮之意義與價值。

本文亦將探究莊學並非消極避世，而是將人生觀的實踐提升到一種「生命境界」之高度；也就是說，無論在朝在野，人心都不可能外於天地萬物而存在¹⁷，阮籍與陶潛從官場黯然出走，然而從阮籍與陶潛的詩文作品中，可明顯看出兩人對政治的諷喻，這一點和《莊子》的寫作方式有若干符合；因為關心，所以諷喻。這一點是符合「名士」「隱居不在位」¹⁸，而又「德行貞絕，道術通明」¹⁹的高貴情操。

第四節、研究方法與旨趣

本論文選擇以阮籍和陶潛的莊學思想為研究對象，是為體察兩人從儒家思想轉向道家莊子思想的生命歷程，以及如何表現在「實踐」這個議題上之異同。

東晉陶潛「田園耕讀」的歸向，與莊子思想同趨；在取與西晉名士比較的立論點上，為什麼吾人獨鍾情於「竹林七賢」之首的阮籍，而非其他六人？乃是因為，阮籍的作品〈達莊論〉一方面清楚明白闡述了他對莊學思想的傾慕，但另一方面卻又隱含了他在莊學實踐上的矛盾情結。

「內聖外王」本出自莊子²⁰，之後被儒家所繼承，其含義是指個人的修養與政治主張。魏晉名士從儒家「內聖外王」轉向對莊學思想的「內齊物、櫻寧而外諧和天下」，在此一轉向上，前輩學者已多所發明；因此，本論文分析比較的著

¹⁷ 《莊子·齊物論》：「天地與我並生、萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？」《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁79。

¹⁸ 見《禮記·月令·紀春之月》疏。

¹⁹ 見《禮記·月令·紀春之月》疏。

²⁰ 《莊子·天下》：「是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉，以自為方。」

眼點並非隨性湊對、任意比附。

本論文取阮籍和陶潛做為研究對象，原因在於，兩人在面對新舊政權之角鬥的時代背景和仕宦之途的取向上，曾付出焦慮與決斷之生涯頗為近似，都面臨政治紛亂與仕隱抉擇的時代課題；因此，在扣緊二者之名士作風與嚮往莊子思想的實踐脈絡上做出比較，本論文研究之旨趣試圖達到以下三個論證之目的：首先，描繪出「莊學思想」在二者思想中的整體架構；其次，釐清「莊學實踐」在二者思想中的同異與互映；最後，嚐試回應當代哲學對於「社會實踐」的現實如何與「生命境界」的高度互相通達與呼應等問題。



第二章 阮籍的生平與傲岸性情之表現

第一節 阮籍所處的時代及其面對政爭所採的應對態度

從曹魏正始年間，何晏、王弼貴無論的玄學思想，在哲學史上引起了劃時代的變革，打破了兩漢時期數百年來的經學傳統，開創了貫穿魏晉南北朝的玄學思潮。正始以後的十三、四年間，發生魏晉政權禪代前段的政治大動亂。司馬氏父子積極佈置黨羽以篡奪曹魏的政權，知識份子面對「誅夷名族，寵樹同己」²¹的變局，致使他們在思想上也發生大革命。

「魏晉新道家」²²的人物頗多，舉其犖犖大者，則有王弼、阮籍、嵇康、王戎、向秀、郭象、陶潛等。阮籍生於建安十五年（西元 210 年），與嵇康²³、何晏²⁴、王弼²⁵屬同一時代的人。

當時講名教的人物，大都保守虛偽，崇向司馬氏的勢力，因此，造成阮籍反禮教的想法。阮籍與禮法有嚴重之衝突，他說：「禮豈為我輩設耶？」²⁶此為表

²¹ 《世說·尤悔》：「王導、溫嶠俱見明帝，帝問溫前世所以得天下之由。溫未答。頃，王曰：『溫嶠年少未諳，臣為陛下陳之。』王迺具敘宣王創業之始，誅夷名族，寵樹同己。及文王之末，高貴鄉公事。明帝聞之，覆面著床曰：『若如公言，祚安得長！』」

²² 參見湯用彤，《魏晉玄學論稿》，北京：生活 讀書 新知三聯書店，2009 年 12 月，頁 25-40。王邦雄、岑溢成，《中國哲學史》魏晉部分，台北市：里仁出版社，2005 年。余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004 年。周紹賢、劉貴傑《魏晉哲學》，臺北市：五南書局，1996 年，頁 6-8。

²³ 嵇康生於黃初四年（西元 223 年）。

²⁴ 何晏生年不詳，據推測，何晏生年不得早於西元 193 年。見，汝信《中國古代著名哲學家評傳》續編二。濟南：齊魯出版社，1980 年，頁 56。

²⁵ 王弼生於黃初七年（西元 226 年）。

²⁶ 《世說新語·任誕·第二十三》：「阮籍嫂嘗還家，籍相見與別。或譏之，籍曰：『禮豈為我輩設耶？』」[南朝宋]劉義慶撰，[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957 年。另參見[唐]李世民命房玄齡、魏徵作《晉書·本傳》，據武英殿本校刊，台北市：中華書局印行，1981 年，頁 2。古時叔嫂之別甚嚴。[南朝梁]劉孝標在為《世說新語》這條記載作注時，引用

現其激憤性格之寫照。《晉書·阮籍傳》對阮籍的描述如下：

「籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。……或閉門讀書，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，時人多謂之癡。」²⁷

阮籍依違於儒道之間，批判禮教又深知禮義。阮籍的仕宦雖然都在司馬懿父子主政時期，但是，他對曹魏和司馬晉兩個政權都不具好感。他的父親阮瑀雖是建安七子之一，然而，經歷了曹丕假禪讓之名、篡奪東漢政權，曹爽驕奢縱恣等事，復有司馬氏篡位當政，一方面以兇殘的手段剷除異己，一方面又提倡儒家孝道以為掩人耳目。阮籍處在這種虛偽矯飾的政治風氣之下，所謂的「名士」或參政，力圖革新，或放浪形骸，詆毀名教。曹爽之禍以後，諸多名士領袖被殺，或因政治立場相左，或因反對名教，阮籍即目睹了何晏、夏侯玄、嵇康等名士在此政治亂世中遇害。面對現實的險境，阮籍只好收起滿腔理想與治世之才，將經世濟民的抱負轉為酣飲昏睡以求自保，「阮籍胸中壘塊，故須以酒澆之」²⁸此為阮籍心中憂憤與委屈的寫照。

阮籍的慎言，在當時亦頗受推崇；

「阮嗣宗²⁹口不論人過，吾每師之，而未能及。」³⁰

「晉文王稱阮嗣宗至慎，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。」³¹

《魏氏春秋》稱阮籍：「口不論事，自然高邁。」阮籍的謹慎表現在言談之

了《禮記·曲禮》：「嫂叔不通問。」為什麼「嫂叔不通問」呢？東漢鄭玄的解釋是：「皆為重別，防淫亂。」

²⁷ 參見《晉書·卷四十九·列傳第十九·阮籍傳》。[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981年。

²⁸ 《世說新語·任誕》，參見[南朝宋]劉義慶著《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁762。

²⁹ 阮籍，字嗣宗。

³⁰ 嵇康〈與山巨源絕交書〉，戴明揚《嵇康集校注·附錄》北京：人民出版社，1962年，頁118。

³¹ [南朝宋]劉義慶編《世說新語·德行》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁17。

中，他絕不對時事與人物稍做評論，以免惹禍上身。

第二節 阮籍由儒而道的思想轉變

阮籍的思想，前期傾向於「名教」與「自然」的結合，正始以後，思想上產生對立，亦即，崇尚「自然」而貶抑「名教」。

阮籍的思想演變約略可劃分為三個階段：正始以前以儒學為主；正始年間致力於儒道的結合；正始以後則鄙棄禮法，推崇莊子³²，〈達莊論〉即為此一時期思想的呈現。由論中，吾人可以發現阮籍受到莊子生命哲學之影響者，約有幾個面向：

- (一) 莊子的「齊物」、「齊物論」之思想。
- (二) 莊子的「至人」之「無己」、「遊乎無窮」之境界。
- (三) 莊子的衝向蒼茫以尋訪太初之生命起點—浮遊乎萬物之祖—最先在的「真」之想法。

以上這三點，原本不是莊子生命哲學中最重要的、最具主流意義的觀點，但阮籍就是看上、且看重這三點，而秉之以寫〈達莊論〉，甚至，寫更具超絕、超脫之風格的〈大人先生傳〉。（莊子的生命哲學之最重要或最具主流意義之五個面向，已列於第一章第二節第二項中。）

阮籍思想的形成，與當時代的背景有極大的關係；以下分為三點約略述來。

一、時代的危亡，造成阮籍憂生憂時的人生觀。

魏晉時期是中國的亂世，國祚短暫³³，當時名士容易觸沾禍患，造成阮籍憂

³² 汝信《中國古代著名哲學家評傳》續編二。濟南：齊魯出版社。1980年。頁105。

³³ 魏建國四十五年（西元220-265年），自正始十年起，由司馬懿父子把持朝政。西晉國祚五十一年，均屬短命的國祚。

生憂時的人生觀。魏晉之際，司馬懿父子虧伺神器，司馬氏代魏的過程都是大規模的殺戮，士人常成為政治鬥爭的犧牲。阮籍出身世家，「幼有其才異質，八歲能屬文。」³⁴阮籍在家族治學為官的傳統下，研讀儒家典籍；但是，在一個紛亂的時代，儒家修業立德的志向都是一場空，最後的下場是自嘲與寄託神仙之境的逍遙。阮籍並未喪失理想，他從儒家的顏、閔³⁵，轉而朝向道家的老、莊。

二、當時講禮教的人物，拘守和虛偽，造成阮籍的適性主義和反禮教的觀念。

阮籍公然逾越禮法，對當時提倡以儒家孝治天下的晉國國君構成莫大的挑戰。以捍衛政權為由的「禮法之士」，主張將阮籍發配邊疆，阮籍雖以酣醉避禍，但仍在其作品中，例如，〈達莊論〉、〈大人先生傳〉、〈通易論〉等，對禮法之士的虛偽矯情多所諷諭。

三、當朝政治上的紛亂，造成阮籍無政府的政治思想。³⁶

〈達莊論〉崇尚自然而貶抑名教，這與阮籍在竹林時期³⁷的退隱清談、遺落

³⁴ 《太平御覽》〈文部〉十八〈幼屬文〉引《魏氏春秋》卷 602，北京：中華書局，1960 年，頁五 b。

³⁵ 阮籍〈詠懷〉五言，第十五：「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，登高望所思。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。」

³⁶ 賀昌群等《魏晉思想（甲編五種）》，台北市：里仁，1984，頁 28-29。

³⁷ 余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004 年。周紹賢、劉貴傑《魏晉哲學》，臺北市：五南書局，1996 年。從魏晉玄學的分期來看，可分為四期：

- (1) 正始時期，代表人物：何晏、王弼；思想主張：調和儒道（名教即自然）。
- (2) 竹林時期，代表人物：阮籍、稽康；思想主張：較重視道而反人文（越名教而任自然）。
- (3) 元康時期，代表人物：裴頠、郭象；思想主張：裴頠對當時談玄任誕的風氣深表不滿（指阮籍、稽康），而開始維護名教（儒家）。郭象則試圖調和儒道，主張本（道家）末（儒家）不二。
- (4) 東晉時期，代表人物：支道林、張湛；思想主張：玄佛合流。以國人能理解的方式（如老莊思想）來解釋佛教教義。

世事的生活情趣和政治態度相契合。阮籍寫作〈達莊論〉的時期，對君臣上下制度尚未徹底否定。

阮籍的思想進路可以分爲三個階段，包含兩次重大的變化：

- (一) 正始以前，他的思想受儒家的影響，他所理解的「自然」與「名教」仍屬於儒家的思想框架。
- (二) 正始後期，阮籍將「自然」與「名教」統一起來，實現了其思想上的第一次轉化。
- (三) 正始之後，即竹林時期，阮籍棄絕禮法、反對名教，徹底追求個體自我的逍遙與放任自由。此時，他把「自然」與「名教」對立起來，完全展現了莊子逍遙的精神，這是其思想上的第二次轉化。

第三節 阮籍傲岸之性情及與禮法之衝突

阮籍是魏晉名士中性格放達的代表人物，他的行爲被認爲有些怪癖；例如，服葬時居然飲酒食肉，又「能為青白眼，見禮俗之士，以白眼對之」、「嗜酒能嘯，善彈琴，當其得意，忽忘形骸」、「時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒痛哭而反」。阮籍這一切行徑，都使人難以捉摸，以致於常使人們對他做出錯誤的判斷。當時人們根據其瘋瘋癲癲的行爲稱之爲「癡」，而禮法之士更責備他不遵守名教；然而，這都只是皮相之談。

以下就阮籍奇特之性情與禮法之衝突分點論述。

一、阮籍身處亂世的應變之道

阮籍性格上的矛盾與處在亂世的掙扎，表現在對其子阮渾的人生選擇上尤其明顯：

「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

阮渾在父親的耳濡目染之下，欲效法其父的放蕩不羈，但是阮籍卻義正嚴詞地制止。由此可知，阮籍的灑脫放浪，並非出於本性使然，而是處於亂世的應變之道，其內心的抑鬱衝突，世人多不能理解其苦。當後輩子孫面臨人生價值觀的取捨與定位時，阮籍所展現的態度，才是真實心聲的流露。父之責子，總期望青出於藍，阮籍不希望兒子步上自己的後塵，由此，後人對他放達任誕的行為，有更深一層的瞭解；「籍之抑渾，蓋以渾未識己之所以達也。」³⁹

阮籍以浪漫文人的生命為基調，他對虛偽表象的厭惡而說：「禮豈為我輩而設耶？」⁴⁰阮籍的個性可說「本性自然」⁴¹，對於禮教的種種限制本來就易生捍格，加上政治環境的惡劣，遂使阮籍產生了非毀禮教的主張和作為。因其性格之多情執著，才會生出矛盾掙扎；而且，禮法之設置本乎人情，也就是說，透過各種禮儀的規範，藉以引發人心的覺醒，並化成民俗。阮籍表面上反禮，實則把握方外之禮的根本精神。

二、阮籍思想與禮法之衝突

綜觀生命的本源，是一獨立自足的領域，它不能接受任何其他方面的折衝；生命的動能，只能指向原始的洪荒與蒼茫的宇宙，亦即，生命在本質上是與禮法相衝突的；不但與世俗的禮法相衝突，也和任何「教派」或「學派」相衝突。

阮籍在此生命情調下所作的〈達莊論〉，以當時魏晉名士所展現的文人風格

³⁸ [南朝宋]劉義慶著《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁734。

³⁹ 見劉孝標注引戴逵〈竹林七賢論〉。

⁴⁰ 《世說新語·任誕·第二十三》：「阮籍嫂嘗還家，籍見與別。或譏之，籍曰：『禮豈為我輩設耶？』」。或見 [南朝宋]劉義慶著《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁703。或見[唐]房玄齡撰《晉書·本傳》[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981年，頁2。

⁴¹ 《太平御覽》卷四九八，引王隱曰：「時人或以籍生魏晉之交，欲佯狂避世，不知籍本性自然。」

要衝向原始的洪荒與蒼茫的宇宙，其所可能產生的問題在於，這並非莊子所要表達的「天地與我並生，萬物與我為一」⁴²的境界。雖然阮籍的思想表面上看似與莊子的思想若干符合，但老莊哲學卻不是指向文人生命的衝向。

儘管老莊思想也不乏嚮往混沌、企慕玄古之意，但大多為象徵寓言，藉以表達「道」、「無」、「自然」等化境；老莊哲學最終仍必須落實在個人修養和心性之實境，從「心」去做「虛一而靜」的功夫，才能推展玄智與玄理，以達至「玄冥」與「獨化」的境界。⁴³

阮籍所處的亂世，他所表現的文人生命是不安與衝破，這種衝破的力量雖是向上的，卻不能安其性命，所以他表現出的言行是放縱任誕的，即「避世」、「反禮教」、「無政府」的狀態。而道家思想必定是提供安定與寧靜的力量，所以，阮籍欲與莊子相契，則必須揚棄生命不安之衝向，轉而從心上做功夫，切實與「道」、「玄」、「無」、「自然」混成，方能成為莊學之教。

阮籍在〈達莊論〉中，多次提到「至人」：

「至人者，恬於生而靜於死。生恬，則情不惑；死靜，則神不離。故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，不消不虧。……故至人清其質而濁其文。」

這表示他曉得莊學中最高、最理想的人格境界，就是「至人」的境界。然而，在實踐上，他雖奮勉自己盡力朝此目標邁進，但也自知無法完全達到，所以在最後，他故意把莊子拉下一層來，說莊子也還未達到「至人」的境界。他寫道：

「夫別言者，壞道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之寂也；二心者，萬物之患也。故夫裝束馮軾者，行以離支；慮在成則者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕、楚之人也。莊周見其若此，

⁴² 《莊子·齊物論》：「天地與我並生、萬物與我為一。」 [清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校《莊子集釋》，台北：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁79。

⁴³ 牟宗三《才性與玄理》，台北市：學生書局，1985年，頁305-306。

故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。豈將以希咸陽之門而與稷下爭辯也哉！夫善接人者，導焉而已，無所逆之。故公孟季子衣繡而見，墨子弗攻；中山子牟心在魏闕，而詹子不距。因其所以來，用其所以至。循而泰之，使自居之，發而開之，使自舒之。且莊周之書何足道哉？猶未聞夫太始之論、玄古之之微言乎！直能不害於物而行以生，物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平。」

從此段論述，實際影射著自己在莊學實踐上僅能達到的最高尺度。然而，吾人就其傳記之生平來看，他的實踐恐怕僅達到「於齊物猶未庶幾」、「於逍遙猶有數間未達」之格局（請詳下章）。

阮籍解莊的觀點與立場之侷限所在，於後續章節〈達莊論〉、〈大人先生傳〉詳述之。



第三章 阮籍的〈達莊論〉

第一節 前言

一般認為阮籍〈達莊論〉的寫作時期大約是在高平陵政變⁴⁴之後，阮籍的〈達莊論〉與〈大人先生傳〉的寫作原由相同，皆是表達其「反對名教」、「崇尚自然」之強烈觀點。〈達莊論〉創作於正始八至九年⁴⁵（西元 247-248 年），這是目前所見最早的解《莊》專論。自漢魏以來思想界的傳統，皆以「貴生」、「隱逸」理解《莊子》，而阮籍的〈達莊論〉突破既有的窠臼，以「齊物」為莊子理論的主旨，以「元氣」解釋莊子「齊物」思想的合理性，藉以消解儒家的「名教」、「入世」與《莊子》的「自然」、「出世」之間的差異性，使「儒道同」的理論因莊學的研究角度有了開創性的突破，而更加成熟豐富。

⁴⁴ 魏景初三年（西元 239 年）明帝曹睿去世，司馬懿受遺詔和曹爽共同輔佐年僅 8 歲的幼主曹芳，但勢力更大的曹爽很快剝奪了司馬懿的實權，獨攬了魏國的軍政大權。曹爽感到司馬懿對自己有着莫大的威脅，便重用何晏、鄧颺、丁謐等人，排擠司馬懿，欲奪其權。司馬懿也暗中進行了準備。正始十年（249）正月初六，魏帝曹芳到高平陵（今河南洛陽東南）祭掃明帝曹睿陵墓，曹爽與其弟中領軍曹羲、武衛將軍曹訓、散騎常侍曹彥都隨駕前往。司馬懿乘此都城空虛的良機，以迅雷不及掩耳之勢發動政變，迫使皇太后頒令，關閉洛陽各城門，佔據武庫，屯兵於洛水浮橋，切斷洛陽與高平陵的交通；同時派司徒高柔、太僕王觀下令免除曹爽兄弟職務，並派人遊說曹爽兄弟停止反抗回城。曹爽等人見大勢已去，只好交出權力，接受條件回洛陽城，後被司馬懿軟禁。正月初十日，司馬懿以陰謀反叛罪，將曹爽兄弟及其親信何晏、鄧颺、丁謐、畢軌、李勝、桓範等逮捕下獄，以大逆不道之罪斬首，並夷滅三族。從此，曹魏軍政大權落入司馬氏集團手中。為後來的司馬氏以晉代魏奠定了基礎。參見[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981 年。

⁴⁵ 李崇智《中國歷代年號考》，北京：中華書局，2004 年 12 月。正始（西元 240-249 年 4 月）是三國時期曹魏的君主魏齊王曹芳的第一個年號，共計 10 年。這也是曹魏政權的第五個年號，正始十年四月，改元為嘉平元年。《三國志·魏書·三少帝紀》：「景初三年...十二月，詔曰：『烈祖明皇帝以正月棄背天下，臣子永惟忌日之哀，其復用夏正；雖違先帝通三統之義，斯亦禮制所由變改也。又夏正於數為得天正，其以建寅之月為正始元年正月，以建丑月為後十二月。』」潘眉據此考證魏明帝曹叡死與曹芳改元，相距 14 個月。

阮籍〈達莊論〉的觀點，也為後來的向秀、郭象以「性分」為基礎的「冥物」（齊物）學說，開闢出學術理路。

第二節 阮籍〈達莊論〉所展現的「自然」與「名教」之對立觀

一、阮籍論「自然」與「名教」

魏晉玄學可祖述自老莊思想，正始之時的玄學以《老子》為主，竹林時期的玄學則轉向《莊子》。莊學初見於魏晉時期之著述，首推阮籍的〈達莊論〉。

阮籍的「自然觀」原先是建立在體性本真的體認上，乾坤為萬物的體性，則歸本於易簡的乾坤和平淡的道德，此即為自然，這是《孟子》、《中庸》、《易傳》等一脈相承的儒家傳統。阮籍認為，人不可妄作文飾，必須因順體性行事，才是「道自然」。

〈通易論〉曰：

「日月相易，盛衰相及，致飾則利之未捷受，故王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。⁴⁶」

以上，阮籍在自然之道上，雖有「不致飾」一說，卻還不能說與老莊「自然無為」的思想相契；當他受老莊思想的影響之後，就不再從乾坤易簡來說自然之道，他的自然觀轉而呈現本體論宇宙論的觀點，萬物的體性就是自然，所以自然即是道，道即自然。

阮籍〈達莊論〉曰：

「天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？地流其燥，天抗其濕。月東出，日西入。隨以相從，解而後合。昇為之陽，降謂之陰。

⁴⁶ 陳伯君 點校《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年，頁128。

在地謂之理，在天謂之文。蒸謂之雨，散謂之風。炎謂之火，凝謂之冰。形謂之石，象謂之星。朔謂之朝，晦謂之冥。通謂之川，迴謂之淵。平謂之土，積謂之山。男女同位，山澤通氣。雷風不相射，水火不相薄。天地合其德，日月順其光。自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章。一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。故曰，自其亦者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。⁴⁷」

自然為萬物的體性，沒有任何事物可以外於自然而存在。亦即，物要成其為物，都必須具備自然而然的體性。阮籍認為自然生天地，天地生萬物，這與《老子》的「道法自然」不同，阮籍所言的「生」是「衍生」之意，較近似於《莊子》之「天地者，萬物之父母也。合則成體，散則成始。」⁴⁸天地陰陽之變化，生成紛陳的世間萬物，異名異狀的萬物同出於自然，同處於天地之間；因此，萬物既可因其各異而各安其位、互不相涉，又因同出於自然，而可互通為一氣、互為一體。「自然」是萬物的最高存有，也是萬物運行不悖的最高法則；所以，人稟自然而生，也順應自然而行。

〈達莊論〉以「客」與「先生」的問答鋪陳全文，一為儒家、一為道家，立場迥異。以儒家為立場之「客」的問難是：

「客曰：『天道貴生，地道貴貞，聖人修之以建其名。吉凶有分，是非有經，務利高勢，惡死重生，故天下安而大功成也。』⁴⁹」

「先生」的回應，實際即是阮籍所持的道家立場之自然論；阮籍借「先生」之抒發其自然觀而對儒者亦提出強烈的批評：

「夫山靜而谷深者，自然之道也；得之道而正者，君子之實也。是以作制造巧者害於物，明著是非者危與身，修飾以顯潔者惑於生，畏死而榮生者失其貞。

⁴⁷ 阮籍〈達莊論〉。見陳伯君《阮籍集校註》。北京：中華書局。1987年。頁138-139。

⁴⁸ 《莊子·達生》。見《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁632。

⁴⁹ 阮籍〈達莊論〉。見陳伯君《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年。

故自然之理不得作，天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分，競逐趨利，舛倚橫弛，父子不合，君臣乖離。故復言以求信者，梁下之誠也；克己以為人者，郭外之人也；竊其雉經者，亡家之子也；剖腹割肌者，亂國之臣也；濯菁華、被沆瀣者，昏世之士也；履霜露、蒙塵埃者，貪冒之民也；潔己以尤世、修身以明洿者，誹謗之屬也；繁稱是非、背質追文者，迷惘之倫也。誠非媚悅以容求乎，故被珠玉以赴水火者，桀紂之終也；含菽采薇，交餓而死，顏、夷之窮也，是以名利之途開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情燦也。⁵⁰」

阮籍的「自然觀」，是以自然為萬物的體性而言，所謂「自然」，即是「自然而然」、「自己如此」，不是依靠外在；萬物歸本於「自然而然」之理，即能和諧一體。然而，在現實之中，自然之所以不能與本真和諧共處、融為一體，源於人們的妄作矯情、破壞自然，致使自然和諧的本真喪失殆盡。故，阮籍主張「求得者喪，爭明者失，無欲者自足，空虛者受實。」⁵¹

阮籍在〈達莊論〉中，亦對儒者的六經之言大加撻伐，六經在阮籍眼中並非用以治世之經典，在此反倒成了管窺事理之偏見；依據六經而設的名分，儼然成了戕害生命的獨斷言論：

「彼六經之言，分處之教也；莊周之云，致意之辭也。大而臨之，則至極無外，小而理之，則物有其制。夫守什五之數，審左右之名，一曲之說也；循自然、推天地者，寥廓之談也。

凡耳目之嗜，名份之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足、裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼！殘生害性，還為仇敵，斷割肢體，不以為痛。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣。

⁵²」

⁵⁰ 阮籍〈達莊論〉。見陳伯君《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年，頁145-146。

⁵¹ 阮籍〈達莊論〉。見陳伯君《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年，頁145。

⁵² 阮籍〈達莊論〉。見陳伯君《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年，頁142。

阮籍認為，儒者的六經之說是強以「名份」分割、處置社會之自然形成的結構，而割裂之為虛偽矯飾的層級（階級），是歪曲人性之論，而依據六經制訂的禮法，以及依附六經而衍張的易緯家、天文勘輿家、象數家之家說，更是亂亡賊害之術，他認為一切人爲造作的制度，都易滋生虛偽弊端，終將造成社會自然而和諧之社會的崩壞。故阮籍在政治上提出「無君」的思想，「無君、無臣」則無各種繁文縟節以及嚴刑惡法傷害人性的本真，人們才能各稟其性，發揮其自然而然的本性。阮籍主張「無貴則賤者不怨，無富則貧者不爭，各足於身而無所求也。」⁵³此一政治思想，與道家的「無爲而治」相契合。

二、〈達莊論〉之齊物觀點

主張萬物的平等，即「齊物」(the equality of things)的中心意旨。莊子從物性平等的立場，以開放的心靈觀照萬物，了解各物都有其獨特的意義內容，因此而將人類從自我中心的局限性中提升出來。〈齊物論〉中，用了許多篇幅談「齊一物論」的觀點，並對各家的宇宙觀及認識論做批評，藉以提出平齊是非的論述方法。⁵⁴

〈齊物論〉全文一開始，假借顏成子游和南郭子綦的對話，說出了「吾喪我」的境界。「吾喪我」是〈齊物論〉全文觀點的一個引子。

阮籍的〈達莊論〉主要承繼《莊子·齊物論》的觀點，在齊一「物論」的觀點，主張超越有限的壽夭與是非，人的情識與情癡易生執著，亦即，人的喜怒哀樂之傷身戕性即由於此。生之樂、死之哀，此乃情之大者，然而，死生皆自然之化，若能將死生二者渾化爲一，則終將能超脫物外。

阮籍曰：

「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也。」

⁵³ 阮籍〈大人先生傳〉。

⁵⁴ 陳鼓應《老莊新論》，台北市：五南圖書，2006，頁151。

情者，遊魂之變欲也。神也，天地之所以馭者也。以生言之，則物無不壽，推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子為壽，彭祖為夭；秋毫為大，泰山為小，故以死生為一貫，是非為一條也。⁵⁵」

人因機情及知識而認識世界，也因認識而分辨善惡是非；然而，是非只是論者藉以理解事物的不同方式罷了，若站在事物全體的觀點而言，各種是非詮釋都各執一端，亦即，既可言是、亦可言非。此為阮籍以自然超越「情」與「識」的看法。

綜觀人世，一切的是非爭論無非是由偏執的「我見」所產生，「喪我」便是主張「摒棄偏執的我」。「吾」乃是開放性的、本真的自我。摒除了偏見與獨斷之後所呈現的真我，才能從狹窄的局限性中提升出來，而從廣大宇宙的規模上，來把握人類的存在，來體悟人類自身的處境，並用以安排人生的活動。

莊子在「吾喪我」一段，接下去談三籟。「吾喪我」和「三籟」之間有其重要的關聯性，吾人可將三籟視為「喪我」情況的一種描寫。三籟之中，著重在描寫地籟，地籟就是風吹各種不同竅孔所發出的聲音。「似鼻、似口、似耳、似枅、似圈、似白、似洼者、似污者」，以上都是形容山陵和大木中的竅孔形狀，「激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者」則是形容強風吹竅孔回應的音響。風一停，則萬籟俱寂。莊子此段「萬竅怒號」描寫得極為生動深刻⁵⁶。

在莊子看來，自然界的各種現象無不是「咸其自取」的，在《莊子·齊物論》中，莊子用長風鼓萬竅所發出的各種聲音，來說明它們是完全出於自然的：「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？」這裡的「自取」、「自己」表明了無需另一個發動者。「六合之外，聖人存而不論。」這一態度更顯朗。⁵⁷

⁵⁵ 阮籍〈達莊論〉。見陳伯君《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年，頁140。

⁵⁶ [清]宣穎《南華經解》所言：「初讀之拉雜崩騰，如萬馬奔趨，洪濤洶湧。既讀之，希微杳冥。如秋空夜靜，四顧愴然。」[清]宣穎《南華經解》，台北市：藝文印書館印行，1975年。

⁵⁷ 陳鼓應《莊子哲學》，台北市：臺灣商務印書館，2003年，頁120。

「萬竅怒號」雖說影射著「百家爭鳴」，但是這兩者之間卻有很大的不同，亦即，萬竅都是虛空的。地籟的「籟」是意指空虛的地方所發出的聲響。風一停止，則萬竅沈寂。不像百家，各人都充滿了主見，因此而爭論不休。⁵⁸此所以〈達莊論〉提出「後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼！殘生害性，還為仇敵，斷割肢體，不以為痛。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣。」以此做為對於不能「喪我」者之批判與控訴。

第三節 阮籍〈達莊論〉在莊學實踐上之侷限

一、拉低莊子層次以與自己連類

阮籍〈達莊論〉寫道：

「夫別言者，壞道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之寂也；二心者，萬物之患也。故夫裝束馮軾者，行以離支；慮在成則者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕、楚之人也。莊周見其若此，故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。豈將以希咸陽之門而與稷下爭辯也哉？夫善接人者，導焉而已，無所逆之。故公孟季子衣繡而見，墨子弗攻；中山子牟心在魏闕，而詹子不距。因其所以來，用其所以至。循而泰之，使自居之，發而開之，使自舒之。且莊周之書何足道哉？猶未聞夫太始之論、玄古之之微言乎！直能不害於物而行以生，物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平。」

吾人就其傳記之生平來看，阮籍的「莊學實踐」恐怕僅達到「於齊物猶未庶幾」、「於逍遙猶有數間未達」之格局。上引一段到「且莊周之書何足道哉」以下，

⁵⁸ 陳鼓應《老莊新論》，台北市：五南圖書，2006，頁152。

實際影射著他自己在莊學實踐上僅能達到的最高尺度，他雖勉勵自己盡力朝「達莊」之目標前進，但也自知能力無法完全到達；所以在最後，可看出他故意把莊子拉下一層來的意圖，讓莊子還未達到「至人」的境界，也讓自己至少可以有莊子做墊背，做比附。

二、〈達莊論〉在莊學實踐上之侷限

何以阮籍在莊學實踐上「猶有數間未達」，吾人試分析如下。

（一）對「遊魂」一詞之誤解

〈達莊論〉：

「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也。情者，遊魂之變欲也。」

此以人類之情識或意緒之萌發，出自於「遊魂」之滋變為欲望而來。「遊魂」在《易傳·繫辭·上》「精氣為物，遊魂為變」一句中之意是指，一種比精氣更微妙、更具游動力之非純物質性的成份。

阮氏不知《周易·繫辭上·四》之「遊魂」實指比精氣更微妙而不純是物質成分（包含一點精神成分）的游動因子。阮籍於此不知，無可厚非，但他為了解通《莊子·齊物論》，而強榨《周易·繫辭》「遊魂」一詞為用，振振有詞地說：「情者，遊魂之變欲也。」按，

《莊子·齊物論》：

「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。縵者，窖者，密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺如秋冬，以言其日消也；其溺之所為之，不可使復之也；其厭也如緘，以言其老洩也；近死之心，莫使復陽也。喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！」

《莊子·齊物論》這一段，先描述一般人睡時，意識、潛意識交錯牽扯，醒後則只知張開形軀，以生理感官追求物質享受之刺激；整個大白天，就只知針對所接觸的環境、人際等，做出勾心鬥角、攻心計較的行為。有時候迂迴縷纏、有時候陰沈潛伏、更有時候死守盤據……。表現出喜、怒、哀、樂、慮、嘆、善變、翻臉、炎涼、冥頑等情緒意態。莊子在〈齊物論〉中，把市儈小民之善變、玩世弄俗之嘴臉，描述得入木三分；其用意在提出自己也還或許不完全懂得的「情識如何從生理範疇冒出而糾葛心靈」之課題。

莊子說：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啟態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」這個課題就是，一般人從白天到夜裡，所展現的各種情緒意態、意識、潛意識等，究竟是被什麼操控而萌生的？

因此，莊子又說：「已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎！」莊子感嘆連番地說，如果早點（或晚點也不妨），能夠懂解這一課題，便可朗通於情緒意態生發的原因了。

莊子當然知道情緒意態萌發的源頭來自欲望之根，這是物性生命繁衍之原始起點，佛家很乾脆地說它就是「無明」，唯識宗更直截了當地說就是「阿賴耶識」，叔本華說它是「宇宙的最原始之意志」，但這些都只是「強為之名」，莊子不想如此懵懂、粗糙地隨主觀之意而給出勉強之名，他想先瞭解這欲望之根是何內涵；再給出一個較客觀的名號。所以，他坦然地表示自己不是很確知此物之內在結構或成份，但阮籍則強不知以為知，硬說：「情者，遊魂之變欲也。」使得吾人之研究，必須為他詮釋「遊魂」在他的文中或許可以解釋為腺體內分泌。

阮籍不解人類生理機能的腺素分泌可以推長而滋蔓為欲望，欲望

再滋變而為情緒意態、念想等，又從《周易·繫辭》：「精氣為物，遊魂為變」⁵⁹一句得到「遊魂」這一詞，遂直接套用，而說「情者，遊魂之變欲也。」其實他一點兒也不知道「遊魂」之實義，也更不知人生理內分泌之機能和微妙之處。

〈繫辭〉的作者大概看出，在宇宙生成論上，需要一個比「精氣」還要微妙的、不純只是物質性的範疇來做為物態生命的最原初之起源，但不知何以名之，故渾稱之為「遊魂」。阮籍不明於此，竟逕自以「遊魂」或許為情識、意緒、欲念等萌生變異之因子；因此，吾人只能為其解釋其文中之「遊魂」為人身內各類腺體之內分泌激素；他的逕自使用「遊魂」一詞，將造成他在〈達莊論〉中，進論人生之意義時之侷限。也就是說，他只能企望於天賦異稟、能力超越平凡人極高、而不被遊魂所干擾之所謂「至人」的出現，而不克提出凡人只要能下學而上達、超越凡軀、蛻變成長，自可達臻《莊子》所真正屬意之「至人」的人人皆可超凡臻至的境界。

（二）「達莊」功夫之不足

阮籍〈達莊論〉：

「以生言之，則物無不壽，推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子為壽，彭祖為夭；秋毫為大，太山為小，故以死生為一貫，是非為一條也。別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。彼六經之言，分處之教也；

⁵⁹ 《周易·繫辭上·四》：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。」參見四庫全書存目叢書編纂委員會編《四庫全書存目叢書·經部 1》，臺南縣：莊嚴出版社，1997年。

莊周之云，致意之辭也。」

依據阮籍的敘述，這段只能說粗淺地對應莊子的齊死生、齊壽夭之思想，因為這只是莊子在〈齊物論〉：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。」以及〈德充符〉：「仲尼曰：『自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。』……老聃曰：『胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？』」遺漏了〈齊物論〉極重要的兩句話「天地與我並生，而萬物與我為一」。因此，更暴露了阮籍自己「達莊」功夫之不足或走偏了方向。

就自然科學的說法，大自然界的發展順序為：天地先行發生；而後，生發萬物；最後，生發出人。人與物對立，相雜相犯而處，這是物理學、博物學告訴我們的所謂客觀事實；因此莊子必須解決的課題是：人何能與天地並生？人何嘗與萬物為一？莊子的解答是，憑「我」、憑「能安立、提攜萬物同登化境之主體性的我」，可見莊子這兩句不是闡述客觀事實。客觀事實中，人仰天賴地、人與萬物相對、相冒、相食。莊子這兩句乃表達人須通過修證，以擴充、長養其心靈自我，以建立可提攜、帶動萬物同登化境之主體性，以最虛靜而超越的心靈觀照天地萬物；以最包容而具和諧創造與審美力之主體性安立萬物。

如此，「天地與我並生，而萬物與我為一」之我，乃不致於落在物性之我、小體之我的格局上，而能充分展現在主體之我、大體之我、心靈之我、Ego 之我的創造性或開顯性之向度上。

阮籍未達於此「齊物」之旨，故刻意漏掉此兩句而不提。筆者故曰彼於齊物「猶未庶幾」，於逍遙「更有數間未達」。

（三）未識莊子還有更超越之一層

阮籍只知莊子以無爲逍遙爲說，只知《莊子》學說不與戰國八家偏頗之學說同日而語，卻不知莊子還有更超越之一層。

〈達莊論〉：

「夫別言者，壞道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之寂也；二心者，萬物之患也。故夫裝束馮軾者，行以離支；慮在成則者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕、楚之人也。莊周見其若此，故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。豈將以希咸陽之門而與稷下爭辯也哉？」

阮籍先釐清戰國時代道家支流，名家、陰陽家、縱橫家、兵家、墨家、弭兵家等之紛綸颯起的異說謬言；以下分點論述。

1、「別言者」

指老莊以外之道家旁支如楊朱、慎到等，皆系正統道家以外之別言。楊朱主張「貴己」、「全身」、「保真」、「為我」；慎到主張「泠汰於物，而緣不得已」⁶⁰、「塊不失道」⁶¹，皆採保守、退縮、固我、全己之踐道態度；對於老莊正統道家之主張以虛靜心靈爲創造主體，而提攜萬物同登最高和諧之化境而言，當然是壞道之談。

⁶⁰ 《莊子·天下》：「公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者。彭蒙、田駢、慎到聞其風而說之。齊萬物以爲首，曰：『天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。』知萬物皆有所可，有所不可，故曰：『選則不遍，教則不至，道則無遺者矣。』是故慎到，棄知去己，而緣不得已，泠汰於物以爲道理，曰：『知不知，將薄知而後鄰傷之者也。』」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁1086。

⁶¹ 《莊子·天下》：「推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：『至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。』」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司。2005年。頁1088。

2、「析辯者」

指名家惠施、公孫龍及持廿一條怪說之辯者們，他們指涉具體物之與觀念、概念、共相、符號之對應關係，析辨甚精，也頗能開出中國早期邏輯學之雛型。但析辯者不惜以悚動聽聞、驚世駭俗的標題，提出他們的經驗觀點。例如，惠施提出「天與地卑，山與澤平」⁶²、「日方中方睨，物方生方死」⁶³、辯者們提出「丁子有尾、白狗黑、龜長於蛇」⁶⁴；公孫龍提出「白馬非馬」、「堅白石離」等來譁眾取寵。這在阮籍看來，是毀德之端點。

3、「氣分者」

指陰陽家鄒衍之流，他們硬是把一氣（宇宙之物質結構整全）拆成陰、陽、金、木、水、火、土七項；而且說這七項物質元素操縱著大自然的節候、星宿之推移，甚至是國運朝政之窳隆興革、社會

⁶² 《莊子·天下》：「惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。歷物之意，曰：『至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。無厚不可積也，其大千里。天與地卑，山與澤平。』」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司。2005年。頁1102。

⁶³ 《莊子·天下》：「惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中……日方中方睨，物方生方死。大同而與小同異，此之謂小同異；萬物畢同畢異，此之謂大同異。南方無窮而有窮，今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央，燕之北，越之南是也。汎愛萬物，天地一體也。」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁1102。

⁶⁴ 《莊子·天下》：「惠施以此為大觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。卵有毛，雞三足，郢有天下，犬可以為羊，馬有卵，丁子有尾，火不熱，山出口，輪不踞地，目不見，指不至，至不絕，龜長於蛇，矩不方，規不可以為圓，鑿不圍柄，飛鳥之景未嘗動也，鏃矢之疾而有不行不止之時，狗非犬，黃馬、驪牛三，白狗黑，孤駒未嘗有母，一尺之捶，日取其半，萬世不竭。辯者以此與惠施相應，終身無窮。」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁1105-1106。

民風之澆厚變異，乃致於山川禽畜、疫癘之災眚起落等。阮籍認為，這些都太誇大了些，他只承認這七項元素關係到人身的健康與否；這七項若搭配不均，或缺乏其中一項，便會導致疾病發生，僅此而已。

4、「二心者」

指縱橫家，戰國中末期的策士們，紛持多套外交戰、謀略戰之奇策阿諛逢迎、曲意奉承於諸國之君。合縱、連橫，任憑形勢所須、功利所趨；同一策士，其所出奇策，或縱或橫、時縱時橫、可縱可橫；真可謂兼心雙算、隨利變趨、翻覆不定。故阮籍稱他們為二心者。萬物謂萬民，「民、物」兩字常發生互換使用之情形；如，為政苛暴，聚斂無度，大失物情，物情乃指民情，此例並不罕見。縱橫家之競出奇謀異策，以富國強兵、攻城掠地、詐敵趨利，苦的只是人民，故為萬民之患。

5、「裝束憑軾者」

指墨者之徒。戰國中期的墨者，「以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極」⁶⁵每晨裝束停當，即憑軾而望天下何處有急難待救，望見即急趨而奔赴，「必自苦以腓無胫、脛無毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也。」⁶⁶故阮籍謂其「行以離支」。

⁶⁵ 《莊子·天下》。參見《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁1077。

⁶⁶ 《莊子·天下》。參見《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁1080。

6、「慮在成則者」

指戰國中期，宋鉞、尹交等，以弭兵爲務之徒。他們「見侮不辱，救民之鬥；禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取。」⁶⁷尤其宋鉞，奔走各國，提倡弭兵之約盟，得到趙、魏、宋等國君簽約訂盟，讓天下獲致三十年之太平。但是，他們提倡弭兵，只考慮國君之間的簽訂盟約（訂和平之約，在春秋時代的術語謂之「行成」或「成則」），太流於文字上的形式，以致三十年相安之後，一國背約，他國隨之，於是干戈復起、攻戰愈烈，宋鉞之母國宋國被災最重，幾至不起。此所以阮籍謂之「坐而求敵」⁶⁸。

7、「踰阻攻險者」

指兵家、將門之流，尤其指趙國之軍事策略家。趙國北鄰強胡（匈奴）、南鄰魏、齊，東接燕、西接秦，故自武靈王起，胡服騎射，舉國皆兵。至戰國中期，出現了許多軍事人才，如趙奢、趙括、廉頗，李牧皆是，故阮籍稱趙氏之人，擅長於攻戰、克險，但死傷亦最慘重（長平一役，敗卒四十萬被白起坑殺，趙室從此空虛。）

8、「舉山填海者，燕楚之人」

所指不甚明白，其意蓋謂燕地楚地之人，率皆信力任力者，自認人力可以克平自然界之高低困阻，因而大肆張皇人爲造作可勝天然而不信無爲之有何效果者。

⁶⁷ 《莊子·天下》：「見侮不辱，救民之鬥；禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰：『上下見厭而強見也。』」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁1082。

⁶⁸ 阮籍〈達莊論〉：「慮在成則者，坐而求敵。」

以上八家之見，即所謂「物論之不齊者」，而在戰國中期之所謂百家中，皆佔有一定之勢力而為莊子所必須面對且超越之者。莊子在〈齊物論〉中多次提出「莫若以明」⁶⁹、「寓諸庸」⁷⁰等方法，以超越此八家之議論，目的在建立以「道心」、「虛靜心」為觀照眾生平等、萬物互在之主體（「天倪」、「天府」），憑以消弭紛紜不齊之物論，進而以審美心靈（藝術精神、創造力）解消物我之侷限與隔閡，與物在美感意境或生命情調上做出交流與融入，最後提攜萬物同登美妙之化境。

以上觀點，才是莊學的全部底蘊與全幅彰顯，而不只是如阮籍所體會的「聊以娛無為之心，而逍遙於一世」⁷¹式的個人解脫之道與個人逍遙觀而已。

阮籍以他自己淺薄的體會論述莊子，不只太小看了莊子，也正襯托自己於「齊物」之旨猶未庶幾——亦即體會不深；於「逍遙」尚有數間未達。阮籍只以個人的輕鬆遨遊於一世為逍遙之意義，其未達之境有：

- 1、「神人」之「其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」（《莊子·逍遙遊》）⁷²
- 2、「至人」之「用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物（承載物、

⁶⁹ 《莊子·齊物論》：「欲是其所非而非其所是，則莫若已明。……是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰『莫若以明』。」

⁷⁰ 《莊子·齊物論》：「唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。……是故滑疑之耀，聖人之所圖也。為是不用而寓諸庸，此之謂以明。」

⁷¹ 〈阮籍·達莊論〉：「夫別言者，壞道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之寂也；二心者，萬物之患也。故夫裝束馮軾者，行以離支；慮在成則者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕、楚之人也。莊周見其若此，故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。」

⁷² 《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。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也。」

栽育物)而不傷。」(《莊子·應帝王》)⁷³

3、「真人」之「淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。」(《莊子·大宗師》)⁷⁴

4、「聖人」之「遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終。」(《莊子·大宗師》)⁷⁵

以上，阮籍完全未能體會及此，無怪乎他說：「且莊周之書何足道哉？猶未聞夫太始之論、玄古之微言乎！」此所以牟宗三先生評論阮籍的〈達莊論〉說：「都無精意。談理粗疏，措辭亦不精鍊。」⁷⁶之故。



⁷³ 《莊子·應帝王》：「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」

⁷⁴ 《莊子·大宗師》：「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙顙，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施於萬物，不為愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。」

⁷⁵ 《莊子·大宗師》：「故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善妖善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎。」

⁷⁶ 牟宗三《才性與玄理》，台北市：台灣學生書局，1985年，頁302。

第四章 阮籍的〈大人先生傳〉

第一節 前言

正始年間詭黠、陰森的政治險惡環境，使阮籍對少年時代的求官明志、實踐儒家政治之理想已不抱希望，對鄉里選舉名士為官的「九品中正制」態度冷漠，也都婉轉地表示拒絕曹氏與司馬氏兩大集團請他做官之事⁷⁷。

正始初年，在政治上傾向於司馬氏的魏最高軍事長官太尉蔣濟欲爭阮籍為部屬，阮籍勉強上任，但不久借病辭官返鄉。阮籍正始中後期也有出山為官或受到再度的徵召，當阮籍做尚書郎不久又以病辭時，曹氏與司馬氏兩大集團互鬥結果即將分曉之際，曹爽召他為參軍，阮籍似乎早已洞見曹氏集團支撐皇權無力，司馬氏將取而代之，故仍以病婉拒。

阮籍在甘露元年求做步兵校尉，司馬昭默許並順勢命他赴汲郡北山探訪著名的隱士、道教徒孫登，其意是讓阮籍代替自己了解在野人士的思想動向。⁷⁸

甘露五年（阮籍年五十一）。因司馬昭篡位之心越來越明顯，阮籍更加沉醉於酒中，而與竹林七賢等人不同的政治傾向，他們的關係已漸疏遠，尤其和稽康更是幾近分道揚鑣的地步。次年司馬昭假借魏帝名義，自封晉公，又假意推辭，於是親信們紛紛勸進，更約定請阮籍主筆寫勸進表，當時阮籍醉倒，使者催起，阮籍在精神恍惚下擬稿，間接促成司馬昭把篡位稱帝之心留予兒子司馬炎來執行。

79

從阮籍的生平而言，他所處的時代，政治險惡、不可對當權者有任何反感忤逆之詞。而阮籍在〈大人先生傳〉中出現了「無君論」的政治觀：「蓋無君而庶

⁷⁷ 辛旗著，傅偉勳 韋正通主編《阮籍》台北市：東大圖書公司印行，1996年6月，頁5-6。

⁷⁸ 辛旗著，傅偉勳 韋正通主編《阮籍》台北市：東大圖書公司印行，1996年6月，頁11。

⁷⁹ 辛旗著，傅偉勳 韋正通主編《阮籍》台北市：東大圖書公司印行，1996年6月，頁11-13。

物定，無臣而萬事理……君立而虐興，臣設而賊生。」，以及反對禮法的觀點：「汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳！」

在《世說新語·德行》注所引的李康（家誡）記載司馬昭對阮籍的看法：「天下之至慎者，其為阮嗣宗乎！每與之言，言及玄遠，而未嘗評論時事，臧否人物，可為至慎乎！」⁸⁰故〈大人先生傳〉竟口出無君之論，及譏刺士君子之言，可謂阮籍的勇敢激憤之作。

〈大人先生傳〉為「寓言體」，文章中的「大人先生」、「隱士」、「薪者」等人的對話內容，全為阮籍虛構，並非真有其人其事。在「大人先生」和「隱士」、「薪者」對話之中，隱喻對當時險惡政治的批判，以及對虛偽社會的諷刺。為文遣詞用句多用對偶，可見文體是「賦、駢的合體」。又，從〈大人先生傳〉中：「建長星以為旗兮，擊雷霆之康蓋。開不周而出車兮，出九野之夷泰。」每隔一句的末尾用一個語助詞「兮」的寫法，這是《楚辭》的形式。因文體上的用法，以致於〈大人先生傳〉雖是「寓言」，卻沒有莊子的「寓言」般輕鬆有趣，也顯得較為艱澀難讀。

第二節 阮籍論「君子」、「聖人」與「大人」、「至人」之觀點

一、阮籍論「君子」、「聖人」之觀點

〈大人先生傳〉是唯一借「人」在遊覽天下（「適乎有宋，扶搖之野」、「奮乎太極之東，遊乎崑崙之西」、「流盼乎唐、虞之都」），和與他人對話之間（「或遺大人先生書者」、「隱士」、「薪於阜者」），說出對「君子」、「聖人」、「至人」、「大人」的看法；以及表達對自然、政治、禮法、名教和人生的觀念。

阮籍論「君子」的觀點，在人人都不是「大人先生」的狀態下，制定禮法是維持社會安定的基礎，就這點來看，「君子」沒做錯，錯的是實踐禮法者，為了

⁸⁰ [南朝 宋] 劉義慶《世說新語》卷上之上，德行第一。

一己私欲而玩弄禮法制度以達到目的。阮籍把一切亂象都推到「君子」訂定禮法上，結果讓「君子」成了時代下的犧牲者。

阮籍論「聖人」的觀點，阮籍文中的「聖人」，有兩種說法；一是說源自莊子的聖人，另一種是說源自儒家的聖人。文中，阮籍的聖人從「藏器於身，伏以俟時」和舉「百里困而相羸，牙既老而弼周」為例，筆者一度揣測應是指儒家思想中的聖人；但是從「無窮而死，猶一朝之生」，對照《莊子·天下》：「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。」依據當時阮籍在政途仕隱的抉擇與轉向上，朝向莊子的思想，推論這裡所指的應是同於莊子所謂的「聖人」。

二、阮籍論「大人」、「至人」之觀點

「大人」一詞是阮籍所創的角色名稱，是在實現通往「至人」之路的人，然而基本上可視為和「至人」一樣。「大人」與「至人」可合併論述之。

「至人」為文章中人格的最高境界。然而，「至人」強調自我精神的逍遙自在，實際對社會貢獻不大；如若大家都去充任遠舉高蹈、超然傲世的「大人」，不僅無法推進社會的進步，恐怕連人類的生存本身也難以維持。⁸¹

第三節 〈大人先生傳〉分段解析

為便於閱讀和理解，大致區分六段解析如下。

一、描述大人先生的生平和思想

〈大人先生傳〉：

「大人先生蓋老人也，不知姓字。陳天地之始，言神農黃帝之事，……。嘗居蘇門之山，……。養性延壽，……，求乎大道而無所寓。先生以應變順和，天地為家，……。自以為能足與造化推移，故默探道德，不與世同。……。」

⁸¹ 辛旗辛旗著，傅偉勳 韋正通主編《阮籍》，台北：東大圖書公司印行，1996年，頁104。

先生以為中區之在天下，曾不若蠅蚊之著帷，故終不以為事，而極意乎異方奇域，遊覽觀樂非世所見，徘徊無所終極。遺其書於蘇門之山而去。天下莫知其所如往也。」

阮籍描述大人先生「蓋老人也」，從「蓋」字來看，阮籍只讓讀者覺得大人先生應該是個老人，但實際年齡不一定是個老人；又從「不知姓字」可知阮籍應該無意指出大人先生是現實中的何人；然而從「嘗居蘇門之山」會使讀者聯想到《晉書·卷四十九·阮籍列傳》中的「籍嘗於蘇門山遇孫登」。而從文中有「陳天地之始，言神農黃帝之事」和「養性延壽，與自然齊光」聯想到阮籍曾向孫登討教「終古及栖神導氣之術」，故阮籍雖沒明指大人先生是誰，卻從大人先生的居處和生活方式暗示以孫登為範本。

大人先生的思想從「求乎大道而無所寓」、「以應變順和，天地為家」、「與造化推移，故默探道德，不與世同」可看出有道家的順其「道」而行，而不是追求大多數人即世人認定的價值。

最後大人先生雲遊四極，要保持宏觀，須從「以為中區之在天下，曾不若蠅蚊之著帷，故終不以為事，而極意乎異方奇域，遊覽觀樂非世所見，徘徊無所終極。」可知大人先生認為遊覽天下，若只待於同一處則如終在蚊帳。

二、大人先生對只知讚賞君子而不認同隱士者的回應

〈大人先生傳〉：「或遺大人先生書，曰：『天下之貴，莫貴於君子。服有常色，貌有常則，言友常度，行有常式。……。動靜有節，……，咸有規矩。……。此誠士君子之高致，古今不易之美行也，今先生乃披髮居巨海之中，與若君子者遠，……，而行為世俗之所笑，無為先生不取也。』」

「或遺大人先生書」者說天下最該崇敬的是君子，並且說君子應該「服有常

色，貌有常則，言有常度，行有常式」、「動靜有節」、「咸有規矩。」……等，並說大人先生「披髮而居巨海之中，與若君子者遠」的行為會被世俗所笑。

「於是大人先生……應之曰：『……夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化所聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外。……，固非世俗之所及也。吾將為汝之言。』」

『往者天嘗之下，地嘗之上，反覆顛倒，……。焉不得失度式而常之？天因地動，……，六合失理，汝又焉得擇地而行，趨步商羽？往者群氣爭存，……，咸失其所，汝又焉得束身修行，磬折抱鼓？李牧功而身死，伯宗忠而世絕，進求利而喪身，營爵賞而家滅，汝又焉得挾金玉萬億，祇奉君上，而全妻子乎？』

『且汝獨不見夫虱之處於禪中，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，自以為得蠅墨也。饑則齧人，自以為無窮食也。然炎丘火流，焦邑滅都，群虱死於禪中不能出。汝君子之處區內，亦何異夫虱之處禪中乎？……。亦觀夫陽鳥遊於塵外，而鷓鴣戲于蓬艾，小大固不相及，汝又何以為若君子聞於余乎？』

『且近者，夏喪於商，周播之劉，耿薄為墟，豐、鎬成丘。至人未一顧，而世代相酬。……，豈吝情乎世，繫累於一時，乘東風，駕西風，與陰守雌，據陽為雄。……』」

大人先生對遺書者這樣的說法，首先說明「大人」是「與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。天地制域於內，而浮明開達於外。」且說這種人格是「固非世俗之所及也」；接著針對「或遺大人先生書」者所讚揚的君子提出一連串的質問：最初天地是反覆顛倒，這樣是失常嗎？如果萬物都不按照常規運行，君子怎麼修養品德？如果人因忠君愛國而死，甚至家破人亡，怎麼能夠同時保護妻兒？且用生動的比喻說君子不過是禪襠之虱，所遵守的美行不過是禪襠，所做之事不過是殘害百姓，君子自以為美行是可保命揚名之良道，實際上當大禍臨頭時，則被困住而死；又反問「或遺大人先生書」者遵守美

行是君子在蓬艾中玩耍嬉戲的鷓鴣，如何看得到大人先生所遵守的道如同遊於塵世之外的陽鳥呢？大人先生從歷史證明：「近者，夏喪於商，周播之劉，耿薄為墟，豐、鎬成丘」這些尊崇君子美行的朝代還是滅亡了，強調自己並不是推測，而是從歷史觀察得知；並藉以反襯出至人以遵行天地之理，不情繫於變化瞬間的世俗。

『昔者天地開闢，萬物並生。……。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。惟茲若然，故能長久。今如造音以亂聲，作色以詭行，……；君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。……。馳此以奏除，故循滯而不振。』

『夫無貴則賤者不怨，無富則貧者不爭，各足於身而無所求也。……。此先世之所至止也。今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，趨天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國，戮君，潰敗之禍。此非汝君子知之為乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳！而乃目以為美行不易知道，不亦過乎！』

大人先生以對比方式說出從歷史上觀察到的政治狀態演變，認為一開始天地萬物都是隨性生長，即使無君無臣無制定禮法也能保身修性，不違反自然規律而長久；可是君子造音作色，立臣設臣、治禮定法……等行為導致「循滯而不振」；且一旦將人分別為貴賤、貧富、賢庸、能平，人與人之間就會想求貴、爭富、得賢、取能而競爭、殘殺不斷；結果君子善用天地萬物之優是為滿足感官的無窮欲望，並不是為百姓；甚至害怕百姓知道真相，而採取重賞嚴行兼施的手段以滅不同之思想，最後手段用盡仍舊止不了，導致改朝換代的災禍發生；所以大人先生又再次反問「或遺大人先生書」者：「這難道不是你口中所說的君子的作為和禮法所導致的嗎？」最後語氣嚴厲地說「或遺大人先生書」者所認為的君子美行並不是因為「高致」才不容易做到，而是這些美行是亂世的根源！

「『今吾乃飄飄於天地之外，與造化為友，……！故不通於自然者，不足以言道；……』……其不知其體，不見其情，猜耳其道，虛偽之名。……。至人者，不知乃貴，不見乃神。神貴之道存乎內，而萬物運於天外矣。故天下終而不知其用也。」

大人先生批判完「或遺大人先生書」者稱讚君子的觀點後，說自己飄遊於世俗之外，與自然為伍，這種感覺是不用對只會評論外在而不親身體會的人說明；且當道至人境界時，已經不知不覺把崇高且自然的根本之道存放於心靈，所以一般人只會批評人所顯露的行為，而不知道其心靈境界之高妙。

三、大人先生不認同隱士對遺世獨高之價值觀而提出回應

「迨乎有宋，扶搖之野。有隱士焉，……。曰：『……吾得之見而舒憤也。上古質樸純厚之道已廢，而末枝遺華並興……吾將抗志顯高，遂終于斯。……夫志均者相求，好合者齊顏，與夫子同之。』」

於是，先生……，顧而謂之曰：『泰初真人，唯天之根，專氣一志萬物以存……夫然成吾體也。……至人無宅，天地為客；至人無主，天地為所，……天下被其澤而萬物所以熾也。……子之所好，何足言哉？吾將去子矣。』乃揚眉而蕩目，飄然而去。……；隱士衣草木之皮，伏於巖石之下，懼不終夕而死。」

大人先生遊至莊子出生之地，碰到一個隱士；隱士認為大人先生跟自己是志同道合，便很高興地對大人先生抒發自己的見解。

隱士認為上古質樸純厚之道已沒，現在的人為了滿足自己的欲望，互相殘害競爭，隱士「不忍見」而採取消極的反抗態度隱居山林，並舉出古人做例子：「安期逃乎蓬山，角李潛乎丹水，鮑焦立以枯槁，萊維去而迨死」為例表明自己的「抗志顯高」，認為自己就能脫離當時社會制度的殘害。

大人先生認為隱士只是因為不忍見世俗殘酷而隱居山林，並沒有把道與自己同體，進而達到「不避物而處，所睹則寧；不以物為累，所迨則成」，消除物我、

是非、善惡的分別，達到物我合一的至人境界。

大人先生說完後離去，隱士看著大人先生離開，並因為自己的志向錯誤而掙泣，最後「懼不終夕而死」。

四、大人先生認為至人的境界比薪者提出的聖人境界還高

〈大人先生傳〉：「先生過神宮而息，……見薪於阜者，嘆曰：『汝將焉以是終乎哉？』」「先生過神宮而息，漱吾泉而行，迴乎迤而遊覽焉，見薪於阜者，嘆曰：『汝將焉以是終乎哉？』」

薪者曰：『是終我乎？不以是終我乎？且聖人無懷，何其哀？……。無窮之死，猶一朝之生。身之多少，又何足營？』
因嘆曰而歌曰：『日沒不周方，月出丹淵中。……枝葉托根柢，死生同盛衰。得志從命生，失勢與時隕。……禍福無常主，何憂身無歸？推茲由斯理，負薪又何哀？』

先生聞之，笑曰：『雖不及大，庶免小也』。乃歌曰：『天地解兮六和開，星辰霄兮日月隕，我騰而上將何懷？……，上下徘徊兮誰識吾常？』遂去而遐浮，肆雲舉，興氣蓋，徜徉回翔兮滢漾之外。……左朱陽以舉麾兮，右玄陰以建旗，變容飾而改度，遂騰竊以修正。』

『陰陽更而代邁，……，慮大而志矜。』

『粵大人微而弗復兮，揚雲氣而上陳。……心惆悵而遙思兮，眇迴目而弗晞。』

『揚清風以為旗兮，翼旋軫而反泝。……？霓旌飄兮雲旂藹，樂遊兮出天外。』

大人先生看到薪者負薪而過，感嘆薪者要終生做負薪的工作嗎？

薪者反問：「是又如何？不是又如何？我認為聖人是不存在有任何抱負的，就算是負薪一生為什麼要發出感嘆？只要『藏器於身，伏以俟時』必有用到的時候；從歷史來看，百里奚、姜子牙等人都是「先窮而後收」，而滅六國創霸業的

秦反而「先得而後亡」，因此「窮達詎可知耶？」況且聖人「以道德為心，不以富貴為志；以無為用，不以人物為事」，死和生也無差別，要做什麼工作又由何差別？所以「負薪又何哀」，然後因大人先生的感嘆而以唱歌表達自己的想法。

大人先生聽了，覺得提出了「用之則行，舍之則藏」和「死生論」的觀點，雖然是不汲汲營營於小事小物，但比萬物一體，與道合同的精神境界還小，於是用歌比喻當達到這一境界時，將「天地解兮六和開，星辰霄兮日月隕，我騰而上將何懷？……霓旌飄兮雲旂藹，樂遊兮出天外。」

五、大人先生遊覽天下後的感想

「大人先生披髮飛鬢，衣方離之衣，繞紱陽之帶。……。憫然而思，帳爾若忘，慨然而嘆曰：『嗚呼！時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以為貴夫世矣，而惡知夫世之賤乎茲哉？……。悲夫！子之修飾，以余觀之，將焉存乎於茲？』先生乃去之，紛泱莽，軌湯洋，流衍溢，歷度重淵，跨青天，顧而逴覽焉。……施無有而宅神，永太清教翔。崔魏高山勃玄雲，朔風橫厲白雪紛，積水若陵寒傷人。……人且皆死我獨生。真人遊，駕八龍，曜日月，載雲旗。……超漫漫，路日遠。」

大人先生遊覽天下，感嘆「時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。」但汲汲營營者卻以為自己的作為能有利於世，而不知道其實是被輕視；所有的賢君功臣都是那些人歌功頌德出來的，跟自然之根一絕對精神一相比，短暫而虛幻；於是大人先生更是讓自身的精神逍遙自在，悠遊於八荒之表，天地之外。

六、阮籍對大人先生的評價

「先生從此去矣，天下莫知其所終極。蓋陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也。鵠鶴不逾濟，貉不度汶，世之常人，亦由此矣。曾不通區域，又況四

海之表、天地之外哉！若先生者，以天地為卵耳。如小物細人欲論其長短，議其是非，豈不哀也哉！」

大人先生「陵天地而與浮明遨遊無始終」，而不像世之常人畫地自限，所以最後天下無人知道大人先生的行蹤。人應該像大人先生這樣，如果總是在乎於小事物，評論他人長短是非，難道不悲哀嗎？

阮籍在寫作〈大人先生傳〉之前，思想著重在融合「儒」、「道」思想、結合「名教」和「自然」；後來司馬氏藉由「禪代」名義慢慢奪政、屠殺反對人士，使「名教」這一政治制度與社會倫理淪為當權者剷除異己的屠刀、束縛名士的監牢；導致阮籍認為，「名教」和「自然」的結合不可能實現，轉而以「自然」的立場全然反對「名教」，這時期的批判思想，可見於〈達莊論〉和〈大人先生傳〉。

故〈大人先生傳〉的觀點有其時代上的局限而略顯狹隘，雖然其中的無君論觀點新穎卻不是歷史演進的潮流，人們已經無法「無君而庶物定，無臣而萬事理。」⁸²；再者，阮籍如何判定在三王五帝之前的時代，必是因「自然」而美好之世呢？，若從「自然」規則看，反而公正無情，弱者死、強者活，甚至連動物都有分社會地位和組織（例如：獅群、象群），而人和人的互動，也必有爭怨；有爭怨，便需要一套準則來評斷。阮籍從「名教」所重視的等級差別，來反對「禮法」的設立，思想顯得不夠周全。在人人都不是「大人先生」的狀態下，制定「禮法」反而是維持社會安定的基礎。

⁸² 倪其心譯注/劉仁清審閱《阮籍詩文》。台北市：錦繡出版社。1992年。

第五章 莊子的生命哲學對陶潛建立其人生觀之影響

第一節 前言

「生命哲學」，在 19 世紀末到 20 世紀初期，盛行於歐洲德、法等國一種具有非理性主義特徵的哲學思潮。生命哲學它是以揭示人的生命本質的意義為哲學的核心。以此核心為基點，向外推及於人的情感、意志、理念等心理活動的存在和實踐，進而擴及人類的歷史、文化層面，乃至於人與社會、人與自然間互動的關係。生命哲學雖有許多不同的流派，在國外如德國狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）⁸³，齊美爾（Georg Simmel, 1853-1918）⁸⁴，奧坎（Rodolfchristoph Eucken, 1846-1926）⁸⁵，以及法國柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）⁸⁶等人。

在中國在中國春秋以前神權時代，宗教宰制了一切思想。到西周晚期，政局紛亂，社會動亂不安，已有一些人對天道產生了懷疑，到了春秋時期“人本主義”抬頭，此後產生了許多思想家，如魯國大夫臧文仲、他的孫子武仲、晉國大夫叔向、齊國大夫晏嬰、吳國大夫季扎，他們都能發揮人本主義思想。又如鄭國大夫子崖，他曾說「天道遠，人道邇」開創破除迷信的先鋒⁸⁷。

之後孔子出現，制禮施教，大開人生哲理言論。孔孟之後先秦諸子思想中，老莊的哲學思想其理論主體是以人類與自然互動為架構。尤以莊子的思想是以「人性」為出發。藉以解脫人生的「困境」，為其生命哲學提出剖析，並藉以體會人生「生命哲學」之意義。

⁸³ 劉放桐等編著《新編現代西方哲學》，北京：人民出版社，2003年，頁124-127。

⁸⁴ 劉放桐等編著《新編現代西方哲學》，北京：人民出版社，2003年，頁127-129。

⁸⁵ 常健、李國山編著《歐美哲學通史·現代哲學卷》，天津：南開大學出版社，2003年，頁101-110。

⁸⁶ 常健、李國山編著《歐美哲學通史·現代哲學卷》，天津：南開大學出版社，2003年，頁111-119。

⁸⁷ 方孟銓、朴子鈞、劉昊、戴聲濤、李治等著《改變中國歷史的故事》第四冊，台北：莊嚴出版社，1985年3月，頁145。

諸子各家雖然對其生命哲學各有不同見解，然而諸生命哲學家，仍有共通之處。其共同特質是，不將生命視為物質，或視為精神，情感或理性之實體。也反對將天下萬物或其現象還原成簡單的、一元的、物理性的或精神性的存在。生命哲學的共同特徵是莊子所言的，生命的主體是對自己存在意義的體驗與領悟。它是一種與天地萬物生生不息，屬於人的內在心靈衝動的變化。

自古以來，自然科學為人類揭開了生命的奧秘，自然科學視生命體為一個「物」象的呈現。它是機械論層面的思維，論述的結構嚴謹、簡單而且規律化。然而人們對生命深層問題的思考，尤其是自身內心思維的奧妙，至今仍是無解的課題。

相對於自然科學機械論思維而言，生命哲學的真諦無法以自然科學的單一結構式分析而加以揭示。人們對於生命哲學其內在深層的解釋，在一種無解的情況之下，自古以至於今，往往示諸於宗教儀式、占卜的方式等，試求解脫生命的困境，這種人云亦云的解釋，終歸亦困擾著探索生命哲學的真諦。

第二節 莊子的生命哲學

莊子的哲學，對於生命所演繹出人類生與死的觀念，他是以人與天的互動因果關係來省思其變化。莊子認為天的變化是一種無為自然的變化，亦即是「道」的變化原則，它不是一個實體，而是一個虛無的現象。而人的存在，其個體的存在，可以視為一個「物」的存在。因而人的存在，它就有「生死」的問題存在。

一、莊子的生命觀

莊子所說的人，天人之際的關係，通過宇宙萬物運行，人也是一種自然無為的變化，也屬於一種「道」的變化。

(一)《莊子·田子方》篇：

「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」

莊子認為人的個體是一種有為的動態，但其心境的變化，他所呈現的是一種「無為」、「無物」、「純真自然」的內心動態所激發出的能量。個體存在與否，莊子已視為無物，心死與否，才是重要的。由此引申，「安之若命，順其自然。」是莊子重要的生命哲學觀。

(二)《莊子·秋水》篇：

「何謂天？無謂人？北海若曰：牛馬四足，是謂天，落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。」

莊子認為牛馬之身軀天生自然，落馬首，穿牛鼻是人為的動作加諸於牛馬。人們有為的行動而支配物，莊子認為這是違反「道」之自然法則，也違背了「天地與我並生，萬物與我為一」之道理。人對死亡之恐懼與悲哀，其無奈之情，莊子主張人們必須任由自然無為之「道」，順其自然解決。

(三)《莊子·人間世》篇：

「天下有大戒二；其一命也，其一義也，子之愛，親命也，不可解於心；臣之事君，義也，無事而非君也，無所逃於天地之間，是謂之大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。」

「安之若命」，是莊子對其死生觀念，提出「道」之自然法則的引釋，知其生命的終結是不可奈何，應順道自然而行之。其中莊子所指的命，並非不可安排的「宿命」，也無關一般人所迷信的改運。莊子所指的「命」，是「無為而不為」，順著「道」的自然運行之意。

(四)《莊子·天地》篇：

「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不剝心焉。無為為

之之謂天，無為言之之謂德，愛人利物之謂仁，不同同之之謂大，行不崖異之謂寬，有萬不同之謂富。故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂備，不以物挫志之謂完。……泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大。合喙鳴；喙鳴合，與天地為合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。」。

(五)《莊子·達生》篇：

「達生之情者，不務生之所無以為；達命之情者，不務知之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者，有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。……天地者，萬物之父母，合則成體，散則成始。……不知吾所以然而然，命也。」。

縱上所述，莊子所謂「命」，它指的是「自然之命」，始之於萬物父母。「命」它是與天地合一，合則成體，生命存在。散則成始，生命消散，自然而然而為，亦即「自然無為」。

二、莊子的生死觀

莊子對生死抱著自然無為的態度，視生無喜，視死為憂。引然從內心發出「無為而不為」、「純真自然」以「道」為始的本性之生命哲學。在一個混沌無物的宇宙空間，萬物的成成滅滅，人類的生生死死，它沒有一個成文的規律限制，它是「自然無為」的。

(一)《莊子·知北遊》篇：

「生也死之徙，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徙，吾又何患！故萬物一也。……人生天

地之間，若自駒之過却，忽然而已，注然勃然，莫不出焉；油然溲然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。……是其無所美者為神奇，其所惡者為臭腐，臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下一氣耳。』聖人故貴一。」

莊子認為人既得生，生只是一口氣在，氣不在人則必死。氣在宇宙之間，它是無形的存在，人既生於無形的氣之間，生亦無形，死亦無形，即得生，又何患於死。莊子對生死如此之灑脫，並以他對死亡的自處態度，試著突破人們對死亡的恐懼。

莊子認為死亡是另一種形式的復生，而不是滅絕，是另一種精神的轉化，如同宇宙萬物成成滅滅，生生息息的一種永恆存在。

(二)《莊子·至樂》篇：

「莊子妻死，惠子吊之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概然；察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

莊子認為人死，就像春夏秋冬四季之變化，這是一種無法以人為客觀意志去改變的一種事實，它是屬於自然無為的”道”之一種變化。勿須悲傷喪志。

(三)《莊子·齊物論》篇：

「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之

蘄生乎！……方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也。……昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」

化為何物則安於何物，對自然之變化，任其變化，對本身之變化，順其變化。

(四)《莊子·大宗師》篇：

「終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。」

古人有一句話說「怨生莫怨死」；既然生不能選擇，那麼，生就得好好地活。但是活的過程，喜怒哀樂、老與病，隨時考驗著人們的智慧與態度。而死，就如莊子所說的「安之若命」，順其自然，何須怨嘆。

莊子「生死觀」之生命哲學，「安之若命」、「順為自然」，順著「道」運行的方向，自然就能達到如《大宗師》篇所說的「終其天年而不中道夭」對生死所體驗的自處態度。

三、莊子的修養觀

(一)《莊子·逍遙遊》篇：

「夫列子御風而行，冷然善也，旬有五日而後反，彼於致福者來數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。…若夫乘天地之正，而御六氣之辯，已遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰『：至人無己，神人無功，聖人無名』。」

〈逍遙遊〉是莊子思想最高境界，也是莊子學說的最高理想。莊子哲學所持的第一原則及探索人生的意義，探索生命的哲理，其主要

迴向，均是「逍遙自適」「道法自然」、「無為無待」的一種生活態度。

莊子舉「列子御風而行」，乘風來去已達「無我」之境界，然列子等待風起，仍受限於「形」，仍然是「有待」之心障。所以，莊子另外提出解釋比列子更高層次的生命哲學思維，才是真正達到「無待」之境，可以與「道」合一，方能逍遙於無窮宇宙，順著「道」、順著「自然」，對著生命才是「安知若命」的體驗。

所以《莊子·逍遙遊》云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，已遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰『：至人無己，神人無功，聖人無名』。」此段之意即在於此。

(二)《莊子·齊物論》篇：

「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎！其我獨芒，而人亦有不芒者乎！……是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！」

莊子主張的生命態度是，不要因「與物相刃相靡」而陷入心死的魔障。讓生命與「道」合一，在「自然無為」的變化當中，用以達到莊子〈逍遙遊〉中「消解物累，遨遊自適」的人生哲學最高境界。

(三)《莊子·達生》篇：

「悲夫！世之人以為養形足以存生，而養形果不足以存生，則世奚足為哉！雖不足為而不可不為者，其為不免矣。夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。」

莊子認為，「死亡」是每一個人都必須面對的現實，屬於生理現

象個體的消失，因此，人們難免會產生恐懼；莊子認為這是屬於「物」性的毀滅。莊子雖也主張「形軀」亦是萬物之一，而人的生命，也必須靠「物」的存在而生存。但是莊子認為人們將整個精神全部貫注在「養形」上以求生。這樣的求生意念，則非莊子視生命為「無物」的理念相違背，因而引發「心死」的悲歎。

(四)《莊子·德充符》篇：

「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽饑渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。……不足以滑和，不可入於靈府，使之和豫通而不先於兌，使日夜無隙，而與物為春，是接而生時乎心者，是之謂才全。」

「事之變，命之形」，就是莊子所主張的生命「自然無為」的「道」之變化。人天生有不可解的「命」和無所遁逃的「義」，探究死生存亡與賢不肖，都是天生本有的「命」，而無論是窮達貧富，或禍福壽夭、榮辱毀譽，都是人間遇合的世事之變。

但是，「命」之道離不開「事」之變，命與事經常是重疊交錯的，且不分晝夜影響著人們的生命。而子桑貧病，直呼父母天地，但是「命」既不是父母生成，也不算是天地造化；求之不可得，而心又不能窮究源始。既不能探究人間符合人智所能理解的事理，有時亦感嘆社會正義何在。莊子認為，反正吾人無所遁逃，於是將其一概歸之於不可解的「命」。

原來，無所遁逃等同於不可解，而「義」也是「命」，天地間諸事俱在吾心，這一「命」感，有如千鈞之重，直壓心頭。莊子就在無所遁逃之間，以「不可解」來自我釋放。

(五)《莊子·在宥》篇：

「君子不得已而臨邪天下，莫若無為。無為也，而後安其性命之情。」

故貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！」

莊子主張人類應該消除一切對於物慾的追逐；物慾消除，人們的心障也可自然消除。

(六)《莊子·田子方》篇：

「夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」

莊子在「逍遙觀」中所引伸出的生死觀的哲學之論述，他以「心死」為最大的悲哀。莊子認為肉體的死亡比不上「心死」來得悲哀，是因為天地萬物都是順應造化而死，而後又順應造化而生。人的死生，就是順應萬物造化的運動罷了，日以繼夜、沒有間斷、不知道結果。人就是這樣自然地被生下形體，且知道命運之不可揣測，因此，人只有順應造物的變化、與時俱往。⁸⁸

第三節 陶潛的生命觀（人生觀）

陶淵明認為人和大自然萬物都是由宇宙間的「氣」所生成，所以，人與天地本為一體，是宇宙自然的形成。陶公的生命觀與莊子的生命觀，有若干相呼應之處。

一、陶潛的生死觀

(一) 在陶集的多處詩文中，吾人可發現陶公早就以豁達的胸襟，洞徹生死的現實。茲舉出詩文如下：

1、〈五月旦作和戴主簿〉

⁸⁸ 金白鉉《莊子哲學中「天人之際」研究》，台北市：文史哲出版社，1986年8月初版，頁145-154。

「既來孰不去，人理固不終。居常待其盡，曲肱豈傷沖。（沖，虛靜之境，道境也）遷化或夷險（謂：人或居平淡而死，或蹈險奢而死）肆志無窳隆。（只要活得合乎志趣，便無高下可言）即事如已高，何必升華嵩？（一生從事之行業若已清高，何必求登仙之術？）」

2、〈連雨獨飲〉

「運生會歸盡，終古謂之然。世間有松喬（赤松子、王子喬，皆仙人）於今定何間？故老贈余酒，乃言飲得仙。試酌百情遠，重觴忽忘天。天豈去此哉？任真無所先。（所謂天，即道之真體及所顯之用，亦即自然。故任真乃知天也。）形骸久已化（物慾之軀、貪婪之心早已化除），心在復何言。（主體心、真心已立，則生命已具價值。）」

3、〈與子儼等疏〉

「天地賦命，生必有死，自古聖賢，誰能獨免？子夏有言：「死生有命，富貴在天」。四友之人，親受音旨。發斯談者，將非窮達不可妄求，壽夭永無外請故耶！」

（二）陶公除了早有這些心理準備之外，他也老早就做出一些身後的安排；

例如：

1、〈飲酒十一首〉

「客養千金軀，臨化消其寶，裸葬何必惡？人當解意表。」

這是有意採取死後薄葬，甚至裸葬而做出之事先交代。表面上這雖然是談飲酒，但實際上談的是他的生命哲學，舉凡思想、做人態度、看待死亡的態度等。

2、〈與子儼等疏〉

「疾患以來，漸就衰損…自恐大分將有限也。汝輩稚小家貧，每役

柴水之勞，何時可免？念之在心，若何可言？然汝等雖不同生，當思四海皆兄弟之義。汝其慎哉！吾復何言。

除了身後事的處理，早已安排妥當之外，他還樂於捕捉臨終之際「魂神我」檢視平生各種逢遇、成就、失落的感受與恍想，以及樂於描述死後的世界或情態，但在最後都不忘提及超越生死之道；例如，〈形贈影〉：「適見在世中，奄去靡歸期。悉覺無一人，親識豈相思？但餘半生物，舉目情淒泣。」〈自祭文〉：「陶子將辭逆旅之館，永歸於本宅；故人悽其相悲，同祖行于今夕。羞以嘉蔬，薦以清酌。倏顏已冥，聆書愈漠。…廓兮已滅，慨焉已遐。」

(三) 陶公認為，生與死是「氣」與「形」自然的變化，例如：

1、《自祭文》

「茫茫大塊，悠悠高旻，是生萬物，余得為人。余今斯化，可以無恨。壽涉百齡，身慕肥遯，從老得終，奚所復戀。」

陶公認為，人和自然萬物，都是由宇宙間的「氣」所生成；因此，生死也是一種宇宙萬物「自然變化」之現象。

2、《感士不遇賦》

「咨大塊之受氣，何斯人之獨靈？稟神智以藏照，兼三五而垂名。世流浪而遂徂，物群分以相形。」

《感士不遇賦》是陶公仿董仲舒《士不遇賦》和司馬遷《悲士不遇賦》而作，內容在抒發門閥制度下有志難騁。在生命觀思想上，「咨大塊之受氣，何斯人之獨靈」陶公認為，人和天地萬物本是一體，都是從宇宙自然之氣所生成的。⁸⁹但人比萬物多了

⁸⁹ 陳美利《陶淵明探索》，台北市：文津出版社，1996年6月，頁281。

一項稟賦，即神智；神智亦即性靈與心智，這兩者在廣義上也是氣；爲了分別，魏晉學界說宇宙自然之氣乃物質性的，而性靈與心智是來自於元氣，乃是精神性的。陶公也是順著此一分別而下說的。

二、陶潛的生命觀與莊子相似之處

(一)「氣」是來自宇宙萬物自然的變化。

《莊子·至樂》篇

「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。」

「氣」是來自宇宙萬物自然的變化。而「氣」消也是宇宙自然變化的結果。所以陶公認爲生死也是一種宇宙萬物「自然變化」的現象。

(二) 死生是「道」與「自然無爲」的無爲而無不爲之變化痕跡

莊子《大宗師》「死生，命也。其有夜旦之常，天也。」

莊子面對生死的態度，把死生當作天地萬物間一種自然循環的現象，無所謂悲與喜，亦無所謂恐懼之情。

陶公詩文中所呈現的生死觀，正是對莊子宇宙天地「道與自然」無爲變化之闡釋。在《形影神》詩的〈序〉裡，他說：「貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯甚惑焉。故極陳形影之苦言，神辨自然以釋之，好事君子，共取其心焉。」

他的「神辨自然以釋之」，即符合莊子所說的天地萬物一切變化，都是大自然無爲的一種變化。

又在《神釋》中所說：「大鈞無私力，萬理自森著」。宇宙萬物的運行，都是順著自然之道而生生不息。人爲萬物之中的一份子，人的生死，也是大自然之中

一種順著道的自然變化。亦即莊子對生死所持的態度，應以「安之若命」視之。

陶公以上詩中，所說的這種生死觀，純然是一種自自然然不可避免的事實，探究其思想來源，正是莊子宇宙萬物運行「自然無為」的思想主張。



第六章 陶潛謝仕返真之人生哲學

第一節、〈閑情賦〉所隱藏之千古難解的主題

〈閑情賦〉是陶集內最難讀懂的一篇，從文字表面看起來，極像一位單戀者的告白，告白著他長久以來單戀某位心儀對象之苦⁹⁰。這就與陶集中其他篇章皆表現著堅毅志節、瀟灑風範、豁達胸襟，或田園趣味之風格不符。難怪梁昭明太子蕭統說這一賦在陶集裡造成了「白璧微瑕」⁹¹的遺憾。蘇東坡極力為這一賦的出現做出辯護，說：

國風好色而不淫，閑情一賦，正使不及周南，與屈宋所陳何異？而統大譏之，此乃小兒強作解事者。⁹²

東坡認為閑情賦仍屬真情流露的上乘之作，並不會妨礙或減低陶集的優質本色。其實東坡也跟蕭統一樣，認為它是一篇涉入私密感情而表現惶惑羞赧心境之作。然而，兩人可能沒讀懂它；換言之，兩人並未警覺到，「賦」原本帶有「勸百而諷一」⁹³的特性；「諷」即用影射法寓寄諫正，所影射而寓寄的唯一主題，並不在賦中直接說出，而是靠襯托做出暗喻、藉譬況而迂迴投映，至於所襯托、所暗喻，所投映的主題，則等待明眼人來察覺。太子與東坡兩人皆針對文面表現而做出批評或辯護、未曾警覺並挖掘其中寄寓、含蓄之內情，似猶未察覺這一賦所隱藏的主題所在。有必要秉承「賦法：勸百而諷一」之標準重新檢視這篇原典

⁹⁰ 今人方祖燊在其《陶淵明》一文中即以此賦為陶「愛上了一個漂亮的少女」之後所寫的「一段愛情生活」，見巨流圖書公司所編《中國文學講話·五》，頁235。

⁹¹ 昭明太子〈陶靖節文序〉。

⁹² 清陶澍《陶淵明集》注引，卷五，下，頁5。

⁹³ 揚雄《法言·吾子》或曰：「賦可以諷乎？曰：諷乎！諷則已；不已，吾恐不免於勸也。」

之深切意涵。

第二節、主文分析

原文一開始即用一大段之篇幅描寫一位美人之神儀風姿：

「夫何瓌逸之令姿，獨曠世以秀群。表傾城之豔色，期有德于傳聞。

佩鳴玉以比潔，齊幽蘭以爭芬。淡柔情於俗內，負雅志于高雲。

悲晨曦之易夕，感人生之長勤；同一盡于百年，何歡寡而愁殷！

褰朱幃而正坐，泛清瑟以自欣。送纖指之餘好，攘皓袖之繽紛。

瞬美目以流眄，含言笑而不分。曲調將半，景落西軒。

悲商叩林，白雲依山。仰睇天路，俯促鳴弦。

神儀嫵媚，舉止詳妍。激清音以感餘，願接膝以交言。」

陶公以一位令人心儀傾慕的美人而自己也深受吸引為喻，譬況生涯中一度渴望求取之可慰悅自我的目標、對象，其所影射或襯托的是從政入仕這一事。每個讀書人，尤其是經過儒家思想洗禮的年輕人，都對從政抱有一份企盼與渴求，子路說出「不仕，無義」⁹⁴正代表著孔門儒生們秉持「入仕始克淑世」的價值觀；戰國時代寫成的《禮記·大學》篇，更明揭儒門在修身齊家之後自許資材可以「治國、平天下」的期許與狂熱。

陶公在賦中剖析道：其實他的內在也有一份想要入仕從政的自我，每天盼望朝廷的徵召或公卿的荐舉，至少地方大員（州刺史）的聘辟也不錯。他一開始就以濃豔的筆觸，描繪著美人的高貴靚雅，影射「政治」是那麼地惹人愛戀與眷慕，讓人想攀附結緣或毛遂自薦，卻因另一份內向在兀傲耿介的自我屢屢擔心遭受冷眼，而徘徊惶惑，以致神魂飄盪、患得患失；原文如下：

⁹⁴ 《論語·微子第十八》第七條。

「欲自往以結誓，懼冒禮之爲愆；

待鳳鳥以致辭，恐他人之我先。

意惶惑而靡寧，魂須臾而九遷。」

接下來，他更用「十願」表白這份自我對於入仕從政的渴望；但陶公內在還有另一份現實而冷靜的自我，屢屢澆前一自我以冷水，並爲前一自我數說政壇的冷暖與辛酸，尤其強調而指出：一旦在政壇失寵失勢之後的悲涼下場，是很悽慘落寞的；他在每一個願渴之下，立即配上一個失落下的心情狀況，對照效果甚工甚切：

「願在衣而為領，承華首之余芳；悲羅襟之宵離，怨秋夜之未央。

願在裳而為帶，束窈窕之纖身；嗟溫涼之異氣，或脫故而服新。

願在發而為澤，刷玄鬢于頰肩；悲佳人之屢沐，從白水而枯煎。

願在眉而為黛，隨瞻視以閑揚；悲脂粉之尚鮮，或取毀于華妝。

願在莞而為席，安弱體于三秋；悲文茵之代御，方經年而見求。

願在絲而為履，附素足以週旋；悲行止之有節，空委棄于床前。

願在畫而為影，常依形而西東；悲高樹之多蔭，慨有時而不同。

願在夜而為燭，照玉容于兩楹；悲扶桑之舒光，奄滅景而藏明。

願在竹而為扇，含淒飆于柔握；悲白露之晨零，顧襟袖以緬邈。

願在木而為桐，作膝上之鳴琴；悲樂極而哀來，終推我而輟音。」

經此對話，兩層自我，同時消沈、落寞了下來，陶公用頗長的篇幅描述這種心境：

「考所願而必違，徒契契以苦心。擁勞情而罔訴，步容與于南林。

棲木蘭之遺露，翳青松之余陰。儻行行之有覿，交欣懼於中襟；

竟寂寞而無見，獨悵想以空尋。斂輕裾以複路，瞻夕陽而流歎。

步徙倚以忘趣，色慘慘而就寒。葉燮燮以去條，氣淒淒而就寒，
日負影以偕沒，月媚景於雲端。鳥淒聲以孤歸，獸索偶而不還。
悼當年之晚暮，恨茲歲之欲殫。思宵夢以從之，神飄飄而不安；
若憑舟之失棹，譬緣崖而無攀。」

此時出現了第三層次的自我，以超越、灑脫、飄逸之姿，對前兩層自我予以開釋，說：基於私利而隨便勾搭的政壇，譬如《詩經》〈鄭風〉中的蔓草之會⁹⁵，是始亂終棄式的私慾結合，絕對比不上〈邵南〉諸篇的瀟灑單行⁹⁶。應把那些從政之念、失寵之慮都應拋擲九霄之外，而且應該讓心胸坦蕩，以歸返純樸、誠潔的生命之原初衷懷，讓逍遙、真淳的生命情操，憩息於寬闊恢廓的天地八荒之間：

「徒勤思而自悲，終阻山而滯河。迎清風以祛累，寄弱志於歸波。」

尤〈蔓草〉之爲會，誦〈召南〉之餘歌。坦萬慮以存誠，憩遙情於八遐。」

行文至此，本篇賦之主題方顯。全賦原來不是什麼戀愛心聲、失戀告白，而是陶公自訴一個思量著「仕乎？不仕乎？」的心路歷程，與三層自我對此問題如何取捨之對話、協商之過程。最後，「超越的我」判斷出：捨仕以保生命之真純、高潔，才是人生最重要的課題及最珍貴的價值。

陶公以賦來訴說這麼隱微的人生觀、價值觀，筆法更套用了漢代以來，賦所必須具備的「勸百諷一」之模式，以致主題隱晦，千古難解，筆者特爲揭之如上。

⁹⁵ 《詩經》〈鄭風〉「野有蔓草」。見[清]阮元 校《十三經注疏附校勘記》，台北：大化出版社，1981年。

⁹⁶ 《詩經》〈邵南〉「行露」。見[清]阮元 校《十三經注疏附校勘記》，台北：大化出版社，1981年。

第三節、旁證

若求於陶公全集中尋找相關此義之旁證，則筆者發現下列幾首詩文，足堪比對、參看，相取印證：

一、卷四，〈擬古詩〉第六首：

「蒼蒼谷中樹，冬夏常如茲；
年年見霜雪，誰謂不知時。
厭聞世上語，結友到臨淄。
稷下多談士，指彼決吾疑。
裝束既有日，已與家人辭；
行行停出門，還坐更自思。
不怨道裏長，但畏人我欺；
萬一不合意，永爲世笑嗤。
伊懷難具道，爲君作此詩。」

本詩以一株年年經霜見雪而知時知變之谷中樹自比，霜雪暗喻政治風暴；知時則指自己雖隱居僻壤卻了知政壇之起落變移。既掌握到了政壇起落變移之趨勢，當然胸中一份想要乘時騁績，道濟黎庶之心，會油然而生；於是思赴名都，尋訪博聞健談之舊友，託其指荐引帶，而謀取中央或地方之一官半職，來推展平生之志。

心中有了此一規劃，便開始整治行裝，備齊旅件；打點了好幾日，大致已準備停妥，並且已與家人辭別完畢；沒想到，才剛踏出家門半步，便猛然想到一個更嚴肅、更需謹慎的課題還未解決，因而反身回到客廳，坐下來靜靜地思索：

政壇中人的現實、勢利、機心是很可怕而難測的；萬一所託非人，誤蹈政

治圈中兩方或多方角力之場，則政治風暴是躲不掉的，且政治漩渦是渡不完的；一生就在爲了如何拉下政敵及保衛既得利益這兩樣焦慮的煎熬中打滾。而若果不幸遭到政壇惡勢力排擠、中傷、陷害，才灰頭土臉地又遁回家鄉，種地韜光、躬耕養晦，那是會被世人及萬代學人所嗤笑、譏諷的，因爲，「大丈夫不能再辱」（《漢書·李廣傳》李廣語；又〈李陵傳〉李陵語）；自己先前已有一次「不能爲五斗米折腰，拳拳事鄉里小人。」而掛印自免官職之經歷；萬萬不能再有一次因政場作風之不合己意，而再度自免求去之事重演；否則是會被有識之士所非笑、鄙薄的。

想到這裡，陶公便毅然打消再度出仕之念頭。這一整個從嗅見政治氛圍變易而想出仕展志，到考慮政場風險，不能再辱，因而打消從政念頭之歷程，像極了〈閑情賦〉所透露的心路起伏，而最後都指向謝仕、捨仕以保性命之真、操守之潔爲最高之價值取擇。

二、卷四，〈擬古詩〉第七首：

「日暮天無雲，春風扇微和。
佳人美清夜，達曙酣且歌。
歌竟長太息，持此感人多。
皎皎雲間月，灼灼葉中華。
豈無一時好，不久當如何？」

本詩以一位長歌竟夜之佳人自比；此佳人先感受到「日暮天無雲，春風扇微和。」喻指自己近日正感受到政壇泛出一絲清明和諧之氛圍；此佳人嘉美今夕竟有如此難得之清夜，因而酣歌達曙；喻指自己亦思趁此清和之政壇環境而有所展志騁節之會；但，此佳人長歌之後的嘆息與訴喃，才更讓他心有戚戚、感觸良多。

此佳人歎訴道：雲間皎月、葉中嬌花，無非一時之好，但不能持久；雲合則月隱、葉凋則花零。此喻指政壇的清和，皆只能維張一時；風暴、晦暗、險凶則

比比皆是，而常現多見。若因官場上一時有人提攜而遽爾就仕，萬一提攜者一旦失勢、失意，連帶自己也要遭貶、遭殃。思索到此，陶公及時打消出仕就宦之念頭，以保住自己一份媲美貞靜佳人之操節；因而寫下了這首〈擬古詩〉以明志；這種筆法、這樣的構思、這般的鋪陳，皆像極了〈閑情賦〉的命意與文情，足堪做爲解讀〈閑情賦〉之參考與旁證。

三、卷五，〈感士不遇賦〉：

「咨大塊之受氣，何斯人之獨靈？稟神智以藏照，秉三五而垂名。或擊壤以自歡，或大濟於蒼生，靡潛躍之非分，常傲然以稱情。世流浪而遂徂，物羣分以相形。密網裁而魚駭，宏羅制而鳥驚。彼達人之善覺，乃逃祿而歸耕。山嶷嶷而懷影，川汪汪而藏聲。望軒唐而永歎，甘貧賤以辭榮。淳源汨以長分，美惡分以異途。原百行之可貴，莫為善之可娛。奉上天之成命，師聖人之遺書。發忠孝於君親，生信義於鄉閭。推誠心而獲顯，不矯然而祈譽。嗟乎！雷同毀異，物惡其上，妙算者謂迷，直道者云妄。坦至公而無猜，卒蒙恥而受謗。歲懷瓊而握蘭，徒芳潔而誰亮。哀哉！士之不遇，已不在炎帝帝魁之世。獨祇修以自勤，豈三省之或廢。庶進德以及時，時既至而不惠。無爰生之晤言，念張季之終蔽。潛馮叟於郎署，賴魏守之納計。雖僅然於必知，亦苦心而曠歲。審夫市之無虎，眩三夫之獻說。悼賈傅之秀朗，紆遠轡於促界；悲董相之淵致，屢乘危而幸濟。感哲人之無偶，淚淋漓以灑袂。承前王之清誨，曰天道之無親。澄得一以為鑒，恒輔善而佑仁。」

夷投老以長飢，回早夭而又貧；傷請車以備槨，悲茹薇而隕身。
雖好學於行義，何死生之苦辛。疑報德之若茲，懼斯言之虛陳。

何曠世而無才，罕無路之不澀。伊古人之慷慨，病奇名之不立。
廣結髮以從政，不愧賞於萬邑；屈雄志於戚豎，竟尺土之莫及。
留誠信於身後，動眾人之悲泣。商盡規以拯弊，言始順而患入。
奚良辰之易傾，胡害勝其乃急。

蒼昊遐緬，人事無已。有感有味，疇測其理。

寧固窮以濟意，不委曲而累己。既軒冕之非榮，豈緼袍之為恥。
誠謬會以取拙，且欣然而歸止。擁孤襟以畢歲，謝良價於朝市！」

此賦極長，意較隱晦，茲分四大部分以掌握之如下：

(一) 賦文先說古代的「士」成立之源由及條件：

- 1、接受到大塊（天地、大自然）靈氣之注貫。
- 2、稟承天道賦予之神智而擁有觀照及創造之心靈。
- 3、秉持《易·乾·九三》之「君子終日乾乾，夕惕若厲」及《易·乾·九五》之「飛龍在天，利見大人」之格訓而修持，漸立聲績以至名垂當世。

(二) 賦文繼說古代的「士」接觸政治圈時，因各人之機緣、操守而於出處進退上，展現行藏無礙、能屈能伸之風範與典型：

- 1、耕織以自食，擊壤以自歡。
- 2、奉時而騁績，大濟於群生。
- 3、已仕而缺乏晉昇之份，則甘守下吏之位，做一純然之士，然而遠操傲骨，湛然常存。

(三) 戰國秦漢以至今日的「士」，由於世代演變，君主以富國強兵、稱雄

顯霸爲務；對其士大夫設下瑣細法網，以苛察繳繞而行統馭之術；於是大多數善覺、達觀之士，都寧願逃祿而歸耕、辭榮而安貧。這其中以柳下惠、黔婁、長沮、桀溺等最具代表性。其猶有少數選擇留下來爲政治服務者，則遭逢了一些悲壯義烈、可驚可泣之事件，而樹立了熱心參政之士必須接受的各種試煉或酷毒之典型，舉其犖犖大者，則有：

- 1、屈原 型。
- 2、袁盎 型（案，《史記》作袁盎；而《漢書》作爰盎，當是爲避諱而改。）。
- 3、張釋之 型。
- 4、馮唐 型。
- 5、賈誼 型。
- 6、董仲舒 型。
- 7、李廣 型。
- 8、王商 型。

以上八型之士，都因自許才情智術可施用於當世，而投身於政治圈，一番打滾下來，莫不碰壁撞牆，遍體鱗傷，甚至有死難、自殺者，代價慘重。

（四）陶公寫文至此，大大慨嘆天道悠遠，人事傾軋，八型之士，其涉世之迹，有可感者，有盲闖愚昧者，其間遭逢，全身者少，慘烈者多，其理難測，其因難知！但當初假如他們選擇不參政、不入仕、不求用、不揚才；則全身保真，本來是很容易達成的；所以陶公最後勉勵自己的結論是：

「寧固窮以濟意，不委曲而累己。既軒冕之非榮，豈緼袍之為恥。誠（或作誠）謬會以取拙，且欣然而歸止。擁孤襟以畢歲，謝良價於朝市！」

最後這一句「謝良價於朝市」，真是金聲玉振，擲地做金石鳴；對於那些自矜擁有才情智術，便渴求顯貴見用，仰望官爵架勢、排場，汲汲欲以登仕為榮者，不啻是醍醐灌頂、迅雷醒夢，至少是當頭棒喝、冷水澆瞭；才情智術，留予自家保性全貞、固節養操之用，猶恐不足，何有餘資可以求售邀價於當世？賣身乞用於朝市者乎？

陶公在此賦中勉勵自己做出明智的選擇：「誠謬會以取拙，且欣然而歸止。擁孤襟以畢歲，謝良價於朝市！」以上這四句，取與〈閑情賦〉最後幾句：「迎清風以祛累，寄弱志於歸波；尤〈蔓草〉之為會，誦〈召南〉之餘歌；坦萬慮以存誠，憩遙情於八遐。」兩則作品做一對照及比看，必會發現兩賦的最後數句所展呈出的人生境界之正確選擇，簡直聯璧呼應，同曲同工！足可印證吾人於上文對〈閑情賦〉的賦旨之解析與認定，是相當懇切地說中了陶公之心聲，或可揭顯出陶公之本懷。

「閑」字之意，既有防止、約束、匡導之義，則莊子其實也有閑情的主張。

《莊子·德充符》：

「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉！所以屬於人也。警乎大哉！獨成其天。……吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」

如此，則莊子所謂的「無情」，其實就是「不以好惡內傷其身」、「是非不得於身」、「常因自然而不益生」，也就是防止好惡向內戕傷本我、約束是是非非不得來干擾正性、匡導情懷恆是因順自然地發露而不生滋漫。總而言之，也就是「閑情」的主張。於是，陶公撰寫〈閑情賦〉也可算是「莊學實踐」的一環了。

第七章 陶潛的〈自祭文〉、〈乞食〉、〈飲酒〉所展現的生命哲理

第一節、〈自祭文〉所呈現的生死學

一、對生死瞬間或彌留之際的描述

〈自祭文〉：

「天寒夜長，風氣蕭索，鴻雁于征，草木黃落。陶子將辭逆旅之館，永歸于本宅；故人悽其相悲，同祖行於今夕。饁以嘉蔬，薦以清酌，候顏已冥，聆音愈漠。」

二、因「知死」而帶來之勉己好活、礪己惜生之信念與激勵

〈自祭文〉：

「惟此百年，夫人愛之。懼彼無成，愒日惜時。存為世珍，沒亦見思。嗟我獨邁，曾是異茲。寵非己榮，涅豈吾緇。捭兀窮廬，酣飲賦詩。識運知命，疇能罔眷。余今斯化，可以無恨。壽涉百齡，身慕肥遁，從老得終，奚所復戀！」

三、超脫死蔭的生死學

臨終之際，「魂神我」會以快速合成的方式，檢視平生成敗或逢遇，而抒發成一種快速放映的自我寫照。

〈自祭文〉：

「自余為人，逢運之貧，簞瓢屢罄，絺綌冬陳。含歡谷汲，行歌負薪，翳翳柴門，事我宵晨。春秋代謝，有務中園，載耘載耔，乃育乃繁，欣以素牘，和以七弦，冬曝其日，夏濯其泉，勤靡餘勞，心有常閒，樂天委分，以至百年。」

前述之所謂「快速放映的自我寫照」乃爲了認取本我及超我的存在、互動之

歷程，以擬譜出一個「真我」。

〈自祭文〉：

「惟此百年，夫人愛之，懼彼無成，愒日惜時。嗟我獨邁，曾是異茲。寵非己榮，涅豈吾緇？捭兀窮廬，酣飲賦詩。」

「真我」若在生前已朝向契道、道體之境邁進，則真我主體能於生死轉換之當下超越死蔭之威脅。

〈自祭文〉：

「識運知命，疇能罔眷。余今斯化，可以無恨。壽涉百齡，身慕肥遁，從老得終，奚所復戀！」

〈詠貧士〉之四：

「朝與仁義生，夕死復何求？」

〈詠二疏〉：

「誰云其人亡？久而道彌著。」

第二節、〈自祭文〉文筆特色之分析

〈自祭文〉三個字悚動、驚目駭矚且驚心動魄。祭文一般都是由別人為死者所寫，而陶公生前便替自己做祭文，他是以什麼樣的自我來面對自己的生命，這是本章節所要探討的。

〈自祭文〉一開始，動用想像力，揣摩自己臨終之時序與氛圍：

「歲惟丁卯，律中無射，天寒夜長，風氣蕭索。

鴻雁於征，草木黃落；陶子將辭逆旅之館，永歸於本宅。」

一股陰森、淒寂、枯索之感，油然而生。值得注意的是，陶淵明以人間之世界為逆旅之館，亦即只是過客投宿之暫憩片時一夜的旅館，而死後世界反而是「本宅」—生命本來的屋宅，據陳寅恪先生之考察，認為此種易於常人之分別，顯示出陶公的家世是信奉天師道⁹⁷；故所謂「本宅」即道教所謂之「一清世界」。

接著，文筆揣摩著親故朋友前來送行之狀況：

「故人悽其相悲，同祖行於今夕。饁以嘉蔬，薦以清酌。

候顏已冥，聆音愈漠；嗚呼！哀哉！」

陶潛文學想像力之豐沛，由此可見一斑。

再來才是〈自祭文〉之主文部分。主文一開始先敘述自己的生平；包括家道、逢遇、生計，以及在務農生涯中力求安身立命之方式：

「茫茫大塊，悠悠高旻。是生萬物，余得為人。

自余為人，逢運之貧。簞瓢屢罄，絺綌冬陳。

含歡谷汲，行歌負薪。翳翳柴門，事我宵晨。

春秋代謝，有務中園。載耘載耔，迺育迺繁。

欣以素牘，和以七絃。冬曝其日，夏濯其泉。

勤靡餘勞，心有常閒。樂天委分，以至百年。」

接下來，評比自己這一種安身立命之道與一般人汲汲於追求功業、成就以期留名於世之差異：

「惟此百年，夫人愛之；懼彼無成，愒日惜時。

存為世珍，沒亦見思。嗟我獨邁，曾是異茲。

寵非己榮，涅豈吾緇？捭兀窮廬，酣飲賦詩。」

⁹⁷ 陳寅恪《陳寅恪先生論文集》之〈陶淵明思想與魏晉清談之關係〉，台北：三人行出版社，1974年，頁323-325。

緊接著，述說自己的立命之道，何以自認為彌足可貴，有何獨特於凡常之處：

「識運知命，疇能罔眷？余今斯化，可以無恨。

壽涉百齡，身慕肥遯。從老得終，奚所復戀？」

這是奉行柳下惠，黔婁的生活方式與生命哲學；孟子曾讚嘆柳下惠之人品、節操說：

「柳下惠，不羞汙君，不辭小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，陋窮而不憫。與鄉人處，由由然不忍去也。『爾為爾，我為我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？』」⁹⁸

按，柳下惠的事跡，早見於《論語·微子篇》之記載：

「柳下惠為士師，三黜。人曰：『子未可以去乎？』曰：『直道而事人，焉往而不三黜？不枉道而事人，何必去父母之邦？』」⁹⁹

此為孟子所謂「遺佚而不怨，陋窮而不憫」之所本。

另外，黔婁的事跡見《高士傳》：

「黔婁先生，齊人也，修身清節，不求諸侯，又立言著書四篇，言道家之用，號《黔婁子》。」¹⁰⁰

柳下惠的行事風格，就是陶淵明所提出自己的風操已達到「寵非己榮，涅豈吾緇」之典範；而黔婁的守節安貧，隱居著書則是「肥遯」之最佳寫照。「身慕肥遯」四字，最見陶公隱逸田園之價值觀與生命哲學。

「肥遯」一詞出自《周易·遯卦·上九》：

⁹⁸ 《孟子·萬章下》，清·阮元編《十三經注疏》之《孟子注疏》，卷十上，頁1-2。

⁹⁹ 《論語·微子第十八》之第二則。日人·竹添光鴻《論語會箋》，下冊，卷十八，台北：廣文書局，1961年，頁4。

¹⁰⁰ 皇甫謐《高士傳》。

「肥遯，無不利。」

王弼注曰：

「最處外極，無應於內，超然絕志，心無疑顧，憂患不能累，增繳不能及，是以肥遯無不利也。」¹⁰¹

何以隱居安貧，卻稱「肥」遯呢？唐孔穎達的《周易正義》說得好：

「最在外極，應無於內，心無疑顧，是遯之最優，故曰肥遯。」¹⁰²

不過，當事人雖視死亡為「化」，為「歸於本宅」；在親友眼中，仍是視為「死生亦大矣」¹⁰³的一件大事，所以陶公又動用想像力，再次描寫親朋好友來弔唁、治喪、營葬之諸項行事，以及揣想自己墳墓樸素、簡陋之構築模樣；同時仍然不忘加帶一筆與他人墳塋之務求奢闊的風尚做一比較，藉以襯托自己的超脫與達觀：

「寒暑逾邁，亡既異存。外姻晨來，良友宵奔。
葬之中野，以安其魂。窅窅我行，蕭蕭墓門。
奢恥宋臣，儉笑王孫。」

這「奢恥宋臣，儉笑王孫」八字，表示陶潛衷心期望自己將來的墳墓務需簡樸到不能再素陋的地步，憑此可以在天上或地下譏恥那些奢於營造身後邱墳如宋國桓魋之輩的貪婪，而且也可與提倡贏葬的西漢楊王孫之倫取得會心之一笑。他用的是《孔子家語》及《漢書》的典故來作對映。

《孔子家語·曲禮子貢問》：

「孔子在宋，見桓魋自為石槨，三年而不成，工匠皆病。」

¹⁰¹ 《周易·遯卦》，清·阮元編《十三經注疏·周易注疏》，卷四，頁6。

¹⁰² 《周易·遯卦》，清·阮元編《十三經注疏·周易注疏》，卷四，頁7。

¹⁰³ 東晉·王羲之〈蘭亭集序〉中語。參見[清]嚴可均編《全上古三代秦漢魏晉南北朝文》之〈全晉文〉之王羲之項。

夫子愀然曰：「若是其靡也，靡侈死不如朽之速愈。」¹⁰⁴

《漢書·楊胡朱梅等傳》：

「楊王孫者，孝武時人也。學黃、老之術，家業千餘，厚自奉養生，亡所不致。及病且終，先令其子，曰：「吾欲羸葬，以反吾真，必亡易吾意。死則爲布囊盛屍，入地七尺，既下，從足引脫其囊，以身親土。」¹⁰⁵

有人說，陶公自揣其墳塋猶有行階、墓門，恐並不贊成羸葬之簡；其實〈自祭文〉此處所謂的「我行」、「墓門」皆想像中一個眾葬岡共有之構物，非陶公自己一墳所獨擁。況且他在〈飲酒詩〉第十一首已說：「裸葬何必惡？人當解意表！」可見他是不反對裸葬的，當然他的標準並非全無彈性，只要到「薄葬」就符合他的期待了。所以，他的「簡笑王孫」一句的笑，不是譏笑，而是會心一笑。

最後，陶公再度展現他不求成名以虛取形式上的不朽，而務求性靈升遐與大自然融合之生命哲學：

「廓兮已滅，慨焉已遐。不封不樹，日月遂過。
匪貴前譽，孰重後歌。人生實難，死如之何。
嗚呼哀哉！」

「廓」指軀殼，軀殼因死而散滅，無足可悲。「慨」指節慨，亦即指性格，心靈；性格、心靈離開軀殼，可以來去自如，或者昇返上清，陶公則自期性靈與日月同遊而按時經過己墓，可以俯臨自己樸拙素簡之墳隴而自賞自得；樹碑封銘之虛飾比起這種純全自得之真，算得了什麼？而一般人太重死後排場，難於從簡，

¹⁰⁴ 王肅《孔子家語》，卷十，〈曲禮子貢問〉，第四十二。[魏]王肅注《孔子家語》，台北市：世界書局印行，1955年。

¹⁰⁵ 東漢班固《漢書》，卷六十七，〈楊胡朱梅等傳〉，第三十七。[漢]班固撰、[唐]顏師古注《前漢書》，台北市：啓明書局，1960年。

殊不知死後之軀殼已無足輕重，裝飾、穿戴、殮以華棺，封以豪墳，有何意義？生時不講最難的安身立命之道，死後卻不放心靈自在來去，還要呼喊、延留它七七四十九日，真是倒末劫本，顛倒價值；這才最需要長嘆一聲嗚呼哀哉的。揆諸莊子描述子來面對死亡來臨時之瀟灑、坦蕩，（〈大宗師〉以及莊子面對妻死，鼓盆而歌以賀其先融入自然之律動〈至樂〉）二事，可知陶公寫〈自祭文〉時的心境及表達手法，實體驗了莊子的超凡脫俗之生死學或死亡觀。

第三節〈乞食〉所展現的放達、任運與知命之人生境界與生活美學

一、引言

〈乞食〉詩在陶集中是相當奇特的一篇，單看標題，就令人納悶：乞食討飯這種卑賤行爲也可以入詩嗎？這位素有「不食嗟來食」¹⁰⁶、「不為五斗米折腰」¹⁰⁷骨氣的人，在乞食時是如何壓抑他的自我呀？或者說，在乞食時，是由哪一層自我來主導其行爲呢？是「本我」嗎？是的話，那麼他的另外兩層自我一即「理我」（社會化的我）、「超我」（超越俗情的我）一能容得下本我厚臉皮式的亂來嗎？不會有天人交戰式的對峙嗎？

凡此種種，都是筆者乍看到「乞食」這一標題，立即串聯起來思索並質疑的課題；也立即引發筆者必然要細細閱讀此詩的好奇心與決心。

筆者再三咀嚼之後，發現其中寓寄著許多陶公特有之人生哲學，尤以文中出現其內在人格中之「三層自我」在整個乞食行動中各有立場而浮現迴諍、對話之現象，最最值得咀嚼、翫味。以下擬以逐句解析述論之方式，報告吾人對此詩之

¹⁰⁶ 《禮記·檀弓下》：「齊大饑。黔敖爲食于路，以待餓者而食之。有餓者蒙袂輯屣，貿貿然來。黔敖左奉食，右執飲，曰：『嗟！來食！』揚其目而視之，曰：『予唯不食嗟來之食，以至於斯也！』從而謝焉，終不食而死。曾子聞之，曰：『微與！其嗟也可去，其謝也可食。』」

¹⁰⁷ 《晉書·陶淵明傳》：「歲中，會郡遣都郵至，縣吏請曰：『應束帶見之。』淵明嘆曰：『我豈能爲五斗米折腰，拳拳事鄉里小兒！』即日解綬去職。」

解讀心得。

二、主文分析

饑來驅我去一覺飢之我，乃生理之我、本我，而被驅前行之我乃社會化我、
理知之我。

不知竟何之一社會化之我，久受禮教約制，本不願行乞，故淵明說此時似乎
只有軀體肯憑生理之我帶引而行。理知之我因不願參與，故不
知軀殼與生理我循向何方，只能渾噩隨行。

行行至斯里一軀殼及生理之我於無意識下，行至某里，即以該處之家戶為行
乞之對象；此亦當時人「隨順自然」之生活寫照。

叩門拙言辭一社會化之我、理智之我，因皆不願出面，故顯現，只由生理之
我出面，做叩門之舉動，故無法以言辭說明來意。社會化我、
理知我雖藏居背後，卻免不了展露不安羞赧於忸怩、拙僵之肢
體動作中。

主人解余意，遺贈豈虛來一應門而出之主人亦一自然派性情中人，一見淵明
之肢體語言即領會這是一種名士派作風，相當珍視陶公此種灑
脫純真之風姿，故歡迎之，並具酒、辦食，熱情招待。

談諧終日夕一能與主人談諧終日之我，必理智之我也。此殆理知我見主人竟
不見怪，反而熱烈招待，始願出面與主人談笑取樂。

觴至輒傾杯一生理之我，唯洒食盤飧是識，趁理知我忙於與主人談笑之際，
自行主持軀體進飲之行動，理智我、社會我敬其為本我率真之
舉，故意放任其行，或故意視而不見。

情欣新知歡，言詠遂賦詩一此時超越主體，亦即審美心靈，發顯、主導交心
言歡以及審美創作之活動，生理我、社會化我不能也，只能默
旁坐陪。

感子漂母意，愧我非韓才一審美主體聯繫理智之我援韓信故事，而自愧此生無法如韓信以千金報答洗衣婦人一餐之惠。

銜戢知何謝，冥報以相貽一超越主體確信「精誠所至，海可填平」之理，故誓願做法精衛鳥之精神，不放棄任何報恩答惠之機會。此種誓願大有精神願力面之效果，儒、釋、道各家皆肯定其能通三世而續踐，非濫用「空頭支票」可比¹⁰⁸。

陳寅恪先生論之曰：「或疑陶公〈乞食〉詩『冥報以相貽』之句，與釋氏之說有關，不知老人結草之物語，實在佛教入中國之前¹⁰⁹；且釋氏冥報之義，復由後世道家採入其教義。」¹¹⁰可見以精誠而做出冥報之功，在儒、道、釋三家之倫理中都認為是可能的、可行的、有效的，王文煥的懷疑它不能兌現，是不必要的。

清何焯曰：「銜戢思謝，胸中亦將以有為也；冥報相貽……以遺逸終焉之志，亦以久矣。」《荊江詩話》曰：「志不能遂，欲以死報，精衛填海之意見矣。」¹¹¹這兩家的意見，才是中肯而值得參考的。

三、綜結本詩旨趣

綜觀〈乞食〉一詩，共展現了三種人生境界或生活美學：

¹⁰⁸ [清]王文煥對此詩的批評，即指向陶公得食後，濫開冥報支票，譏其無法兌現，其文曰：「淮陰能輔漢滅項，乃報漂母。不然，亦何由報哉？……生不能伸志於世上，乃死欲伸志於地下，尚可得乎？果何物可貽哉？」見陶澍對此詩之注文所引。

¹⁰⁹ 見《左傳·宣公十五年》，原文如下：「秋七月，秦桓公伐晉，次於輔氏。壬午，晉侯治兵於稷以略狄土，立黎侯而還。及洛，魏顆敗秦師於輔氏。獲杜回，秦之力人也。初，魏武子有嬖妾，無子。武子疾，命顆曰：『必嫁是。』疾病，則曰：『必以為殉。』及卒，顆嫁之，曰：『疾病則亂，吾從其治也。』及輔氏之役，顆見老人結草以充杜回，杜回躓而顛，故獲之。夜夢之曰：『餘，而所嫁婦人之父也。爾用先人之治命，餘是以報。』」

¹¹⁰ 參見陳寅恪《陳寅恪先生論文集》之〈陶淵明思想與魏晉清談之關係〉，台北：三人行出版社，1974年，頁329。

¹¹¹ 參見清·陶澍注《靖節先生集》，卷二，頁9之注文引。

- (一) 放達一淵明與招待他的主人，都展現名士派的放達、率真之作風。
- (二) 任運一萍水相逢，竟一見傾心，談笑交歡，結為知己，最後賦詩示志，賓主無猜，雙方展現一副委運任化之情操。
- (三) 安知命一知恩圖報，精誠可貫三世；體現儒釋道三家共同推崇肯定之超越生理生命極限而以精神創造體踐生命意義之不朽境界。

第四節〈飲酒詩〉之生活美學

〈飲酒詩〉系列是陶公歷次獨飲下的酒後心聲，所指向的人生境界，面向極多；其中之第二、第九、第廿首則為挺顯、展現君子的固窮志節與文化擔當，境界尤高，茲分別析論之於下：

一、〈飲酒·二〉之解析：

「積善云有報，夷叔在西山。
善惡苟不應，何事立空言？
九十行帶索，饑寒況當年。
不賴固窮節，百世當誰傳？」

此詩一開始興起一股對「善有善報」的一套世俗價值觀之質疑；一如司馬遷在《史記·伯夷叔齊列傳》中對「善惡有報」的天道、天理之懷疑。司馬遷在這篇〈伯夷叔齊列傳〉中提出兩個互相對反的例子來增強他的控訴，一個是盜跖殺人無數，卻一生坐享富貴及長壽之天年；另一例即是伯夷叔齊兩兄弟讓出孤竹國之君位予其三弟而入周躬耕，如此廉潔謙讓之操守，最後卻餓死在首陽山上。陶公則特別針對後一例而發出酒後的強烈質疑之心聲。

由此，陶公進一步導出「立名」恐怕也是空言的慨歎，因為有人會說，伯夷

叔齊餓死於首陽山，但因而立下了不朽之潔名，這就是最好的報償了啊！但陶公認為，世間之人只要舉措一時顯出特立獨行、異於凡俗，即可立名；譬如榮啓期一生本無籍籍名，只因九十歲那年，鹿裘帶索，歌於路上，孔子正好路過，下車問之，知其九十歲矣，因而執敬、存問一番，榮啓期即因之而得有名；相較於伯夷、叔齊，長年忍飢受凍，最後餓死首陽之山而始得名，則所謂立名即是伯夷、叔齊之最佳報償，仍然是不公平的，是無天理的，是空的。然而陶淵明接下來卻肯定固窮、守節，這不是前後矛盾嗎？不，固窮、守節，另有其超越於立名之境界。

陶公認為，君子的固窮、守志、持節，旨趣不在立名，境界不在天理之報償；而在「傳」，傳百世以來君子們的主體心靈所共同建構的「貧賤不能移」之「固窮」的志節、操守、擔當。這一種志節、操守、擔當並非只靠孔、孟等少數幾個人的提倡即能往下傳，而要靠每一代、每一地的君子共同撐起這固窮而不濫、守節而不苟、持志而不移的主體心靈、發顯創造之大旗，志節、操守、擔當這一文化上不可或缺的氣骨及慧命，才克往後傳續於千代萬代而不絕的。

此詩代表了陶淵明對隱居田園的君子仍然無時無刻不在傳衍文化上「固窮」慧命的肯定與強調。是深具文化擔當意識的一首〈飲酒詩〉。

表現此種固窮不移之情操與擔當的，還有〈飲酒〉系列中的第九首：

二、〈飲酒·九〉之解析：

「清晨聞叩門，倒裳往自開。

問子爲誰與？田父有好懷。

壺漿遠見候，疑我與時乖。

褰縷茅簷下，未足爲高樓。

一世皆尚同，願君汨其泥。

深感父老言，稟氣寡所諧。

紆轡誠可學，違已詎非迷。

且共歡此飲，吾駕不可回。」

這首詩描述著某天清晨，忽聞一陣叩門之聲傳來，急忙間，不顧衣裳反穿，便跑去應門，門一開，見一田父（農夫）打扮、兩手提壺而素未謀面的人站在門口，於是淵明請問對方的身份，對方只說是鄰村老農，因聽說淵明以文士而躬耕於此，恐怕會遇上青黃不接、乏糧缺飲之時節，故特攜一壺好酒及餠饊，來相慰勞云云。

陶公忠厚老實、不疑有它，當然欣喜迎納，展開歡飲並對談。但此父老隨即把話鋒轉向勸進陶公出仕，他說道：

「衣裳襤褸、蝸居茅簷之下，並不適合您的高雅身份，現在大家都向新勢力認同而靠攏了，希望您也委屈一下志節，不要太堅守特定的政治立場嘛！……」

原來此父老乃新勢力所派，替劉裕做說客，而農夫打扮只是假象；陶公心中有了一番警覺，但對方已有虛禮在先，不好發作，只好也以禮接招，答道：「這位父老的好意，我深受感動；不過我的稟性孤陋、內向，不善交際；紆青拖紫的官袍、按轡巡視的排場，雖然學一學也就會穿、會擺，但總覺得多了一層拘束、多了一層矯飾，渾身不自在，真的不合我的個性。勉強接受，就成了自甘迷障自我、蒙蔽自我；且讓我倆盡此今日之歡飲，至於我的人生方向是不可能迴旋更改的。」

陶公以四兩撥千金的方式，但也義正辭嚴地婉拒了這位劉裕方面派來的說客之遊說；堅守住君子固窮、貧賤不移、威武不屈的志節，樹立了文化上不事二姓、忠於舊人之典範。

〈飲酒〉第廿首是整個飲酒詩系列的最後一首；陶公在這最末一首飲酒詩中，並不總結飲酒的好處或寄託，反而檢討了飲酒的缺點——多謬誤；要求讀者諸君要體諒他不得已而飲的苦衷——「君當恕醉人」；這所謂不得已當中隱含著什麼樣的志節、懷抱？在在引發筆者的好奇與研探之心。

這首詩全文如第三節所示：（筆者為解析方便，特予分做四段。）

三、〈飲酒·廿〉之解析：

1、羲農去我久，舉世少復真。

汲汲魯中叟，彌縫使其淳。

鳳鳥雖不至，禮樂暫得新，

2、洙泗輟微響，漂流逮狂秦。

詩書復何罪？一朝成灰塵。

區區諸老翁，為事誠殷勤。

3、如何絕世下，六籍無一親。

終日馳車走，不見所問津。

4、若復不快飲，空負頭上巾。

但恨多謬誤，君當恕醉人。

這詩前半兩段，可看作一部簡潔扼要的儒學發展史，提綱挈領地檢討了儒學的興衰：從伏羲神農開立以真馭政、以淳化民之儒治傳統，經五帝、三代，統緒相承，到春秋末季，政教失序，敗德喪真，禮崩、樂壞；他用「舉世少復真」，深深致其慨嘆。此時出現一位文化偉人一孔子，付出一生心血，矢志恢復三代以前之真淳、周公之禮樂，雖然孔子在這方面沒有獲致最大的成功，卻在周遊列國後，從事平民教育、私人講學的行動中，創建了儒學的新基點，以仁與君子的推講而一新禮樂的內涵，他薰陶出的七十二位賢能弟子，散佈於洙水、泗水、清水、沂水諸流域間，導致全魯一片弦歌而治、揖讓而昇之和樂淳雅的社會氣象。

可惜的是到了戰國末期，洙泗弟子領導的敦正溫雅之儒風式微了；被急功近利的名法之學，被富國強兵、興霸立業的縱橫家、兵家之學，及好言迂闊的陰陽家之學所衝刷、所席捲而飄盪沉落了。更慘的是遇到狂秦暴君嬴政，下令焚書、坑儒；儒學的厄運走到了極點。

漢代的經學家，如伏勝、孔安國、劉向、馬融、鄭玄諸老，嘔心瀝血地想恢復經儒舊貌；殷勤度極夠，可是以訓詁章句為主的學風實在蹩腳，除了導致今、古文之爭而競相迎納讖緯、五行思想以壯大己說之外，別無貢獻。

第三段提到：魏晉時人，棄守漢代的儒學，另覓思想出路，除了重新研採老、莊、周易而建立以形上學本體論為主流之「玄學」而外，還接納、引進了印度傳來的「佛學」；整個學術界、文化界幾乎一頭栽進了這兩套新學之中，儒家的六經被知識份子忽視而遺忘了，至少是不親近了。（周易雖猶被研治，但已是玄學的法寶，不再是儒家式的要籍）陶公稱這樣的狀況、這樣的世代為「絕世」，六經已無人問津。只有陶淵明卻是整個「絕世」中，唯一體認到六經才是引領世道人心走向正確健康之路的重要資產與津樑。他以嚴肅而帶批判的口吻指出：魏晉的玄學家、佛學家們，終日奔走著尋找人生意義、生命價值的出口及歸宿，卻如蒼蠅亂鑽、茫無頭緒，絲毫不知最正確的出口、最佳的歸宿點就在儒學及其修持寶典一六籍之上。

這樣時代環境，這樣的世道人心，陶公每天還是堅持在頭頂戴上一方儒巾，以示孤忠赤忱（雖然有時候索性解下儒巾來充當濾酒布使用），也代表他對儒運傾圮危厄的憂心；難怪清末民初之國學大師王國維先生在其《人間詞話》中特舉陶公此詩而做為「此詩人之憂世也」的顯例¹¹²。在在可以看出陶公對儒學、對文化大有「力挽狂瀾」、「捨我其誰」的擔當勇志與砥柱中流的使命感。

他的飲酒詩系列，以這樣的氣節做結，也稱得上大奇而讀來盪氣迴腸、氣壯山河，如飲醇醪而醍醐灌頂了。

¹¹² 王國維《人間詞話》第廿五首，台南文國書局本，1983年，頁18。

第八章 阮籍、陶潛莊學實踐之比較

第一節 前言

閱讀陶潛、阮籍各自的著作之後，感覺二人對《莊子》各有一份相應、驗取之層面；大致上，阮籍較取莊子高蹈激亢之部分，而陶潛較得莊子平實、謹健之部分。這關係到兩人在生活上、思維舉止上、言論意向上所展現出的「莊學實踐」之不同。

所謂莊學實踐，指的是對莊子之學思行止，尤其是對莊子的生命哲學，有所會通、有所踐履、有所體取。是以比較之路，擬採以下兩個管道。

一、論述阮籍、陶潛對莊學之體悟；說明論點有：

- (一) 身處亂世之思維對應或政治立場之取向。
- (二) 對紛紜不齊且各適己是的物論之勘破。
- (三) 對形軀解散後，身體材質仍得以分子之狀態存於大自然中的觀點。
- (四) 關於對「神」(心靈)之界定或肯認。
- (五) 對「命」的坦然接受與否。
- (六) 在認取自我以挺立主體性及創造性上。
- (七) 文化承傳、慧命交接、心靈代續、價值創造之功的責任感與信念。

二、論述阮籍與陶潛在生活揮灑上與莊子同趨者；說明論點有：

- (一) 陶潛、阮籍在人品或風操的價值取向上之異同。
- (二) 在仕、隱抉擇上。
- (三) 在藉酒以體道履真上。

茲則依此順序，分別整理並論述之於下：

第二節 阮籍、陶潛對莊學之體悟及實踐之路的比較

一、身處亂世之思維對應或政治立場之取向

莊子身處戰國中期之亂世、阮籍身處魏末之亂世、陶潛身處東晉末之亂世。莊子面對亂世的處世哲學已見於上述所引〈人間世〉、〈德充符〉、〈達生〉、〈在宥〉等篇（見第五章第二節）。若論阮、陶兩人對《莊子》的處世哲學或各有何相應之不同層面。則，阮籍〈達莊論〉在對應莊子齊物論的觀念中，反映人對客觀認識的一切觀念，以及由此產生的觀念上的是非和差別。阮籍採取漢代辭賦的一種變體，以主客答難的結構體裁，闡述莊子的本體論、認識論、實踐論三個方面的論點。老莊在面對時代的動盪，提出一套與儒家完全不同的挽救「周文疲弊」的思想，此一思想以「道」為主軸的主體修養觀與認識論，正好與阮籍所處的世局相似，文中「縉紳好事之徒」是指禮法之士，而「先生」正是作者的化身；藉由「先生」明晰而鋒利的言論，對比出對縉紳的辛辣諷刺，得見作者「意在言外」的論辯主旨。

阮籍所主張的，是一種消極的自然主義人生觀，他在〈大人先生傳〉以反璞歸真、泯絕是非為高，文中可證其厭世觀念。由於當時所謂君子者，多是「譏則嚙人」之輩，阮籍鄙之，不屑與之同流，而自成一種消極的人生態度。阮籍因排斥世間的禮法，極端表現他的自然情感，而展現其獨到的生命特質。

阮籍的〈達莊論〉透過解釋莊子而瞭解莊子，進而達到莊子的至境；〈大人先生傳〉從他厭世而適性的人生觀，更發展出他的無政府的政治觀念。阮籍破壞常禮的大膽行徑，正表現出他的率真適性，也反應當日禮法與朝政的嚴重失序和士人的妄作虛偽；阮籍的莊學思想，實是他反對當時腐化禮教的思想泉源。《莊子》的思想核心，表現在「虛靜心靈」，「天地與我並生，萬物與我為一」是《莊子》的至境，亦即玄學家所謂「達」的精神境界。

陶潛雖也面臨變亂世局的仕、隱抉擇，而對於人生的變化，陶潛將之比喻為夢幻。例如：

《歸園田居·其四》：

「人生似幻化，終當歸空無。」

《連雨獨飲》：

「形骸久已化，心在復何言。」

又如，《飲酒·其八》：

「吾生夢幻間，何事綫塵羈。」

上述之例，陶潛人生如夢幻的思維，引入莊子生命哲學，用夢幻比喻人生的思考特色。

《莊子·齊物論》：

「夢與酒者，旦而哭泣；夢與哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而后知其夢也。且有大覺而后知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。『君乎！牧乎！』故哉！近也與女，皆夢也；予謂女夢亦夢也。」

《莊子·大宗師》：

「且夢汝為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎，其夢者乎？」

《莊子·天運》：

「故伐樹於宋，削跡於衛，窮於商周，是非其夢邪？」

莊子夢幻的意涵，亦即現實不覺悟的幻化。「化」是指宇宙天地之「自然大化」。莊子的生命觀就是宇宙天地自然之大化。

陶潛詩文中，也引述了莊子「自然大化」之生命論的觀點。宇宙造化既是永恆運行不息，既是自然變化。人既是宇宙萬物所化生，理應也該效法自然乘化歸盡以體現無為無常道法自然之生命哲理。對生死守住「安之若命」的自處之道。

從兩人對莊學之理解與實踐，可歸結出，阮籍的莊學實踐，是衝向原始之蒼茫；而陶潛則是傾向寄情田園之安頓。

二、對紛紜不齊且各適己是的物論之勘破。

(一) 阮籍

1、〈達莊論〉：

「夫守什五之數，審左右之名，一曲之說也；循自然、推天地者，寥廓之談也。凡耳目之嗜，名份之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足、裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼！殘生害性，還為仇敵，斷割肢體，不以為痛。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣。」

(1) 上引一段之「夫守什五之數，審左右之名，一曲之說也」，此蓋批評戰國末秦漢間《易緯》學派之作者，「守什五之數」《易緯·乾鑿度》：「易一陰一陽。合而為十五，之謂道。陽變七之九。陰變八之六。亦合於十五。」，也批評用象數講天文輿地之學者「審左右之名」（並言天道左旋，地界之分野為左青龍、右白虎）皆是「一曲之說也」¹¹³。

(2) 「循自然、推天地者，寥廓之談也」，此蓋批評戰國時代之田駢、彭蒙、慎到等。

《莊子·天下》：

「公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者，彭

¹¹³ 《白虎觀通義·三正》：「天道左旋。」《漢書·律曆志》：「自黃鐘始而左旋。」《禮記·曲禮上》：「行前朱雀而後玄武，左青龍而右白虎。」《疏》：「四方星宿名也。」

蒙、田駢、慎到聞其風而說之。齊萬物以為首。……推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：「至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。」

又，《慎子》逸文¹¹⁴：

「任自然者久，得其常者濟。」

阮籍批評此一派的學說是是寥廓之談也。

(3)「凡耳目之嗜，名份之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足、裂肢體也。然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼！」

上述一段蓋批評社會中三類人，茲分述如下：

- A、凡夫（一般平民百姓）以耳目諸官之所欲為生活之事務，以滿欲為奉侍其身之要趣。
- B、儒者重名教位份綱常倫輩之施立，而處於官場則不敢改易政府之政策或施政方式，以全其位保其身。
- C、後世之好異者，謂與平民及儒者不同奉身態度者，應指盜匪、俠客、武夫、軍閥之流，心中只有霸、獨、我，不復有社會共榮共存之觀念，萬民皆被其侵奪行為所殘害。

以上三類人之思想言行或生活態度皆短淺、自蔽，是阮籍寫〈達莊論〉之第一階段要勘破的物倫（物論）之紛紜者。

¹¹⁴ 《守山閣叢書·慎子》，頁 15。

(4)「夫別言者，壞道之談也；折辯者，毀德之端也；氣分者，一身之寂也；二心者，萬物之患也。故夫裝束馮軾者，行以離支；慮在成則者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕、楚之人也。莊周見其若此，故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。豈將以希咸陽之門而與稷下爭辯也哉？」

上述一段，蓋在批評，戰國時代，除儒、道、法三家之外，尚有八家各持一管之見而參與社會之運作；此八家是〈達莊論〉第二階段所要勘破的紛紜不齊之物論。此八家分述如下。

①「別言者」：

指老莊以外之道家旁支如楊朱、慎到等，皆系正統道家以外之別言。¹¹⁵

②「折辯者」：

指名家惠施、公孫龍及持廿一條怪說之辯者們。¹¹⁶

③「氣分者」：

指陰陽家鄒衍之流。¹¹⁷

¹¹⁵ 楊朱主張「貴己」、「全身」、「保真」、「為我」；慎到主張「冷汰於物，而緣不得已」、「塊不失道」，皆採保守、退縮、固我、全己之踐道態度；對於老莊正統道家之主張以虛靜心靈為創造主體，而提攜萬物同登最高和諧之化境而言，當然是壞道之談。

¹¹⁶ 他們指涉具體物之與觀念、概念、共相、符號之對應關係，西辨甚精，也頗能開出中國早期邏輯學之雛型。但折辯者不惜以悚動聽聞、驚世駭俗的標題，提出他們的經驗觀點例如，惠施提出「天與地卑，山與澤平」、「日方中方晡，物方生方死」、「丁子有尾、白狗黑、龜長於蛇」；公孫龍提出「白馬非馬」、「堅白石離」等來譁眾取寵。這在阮籍看來，是毀德之端點。

¹¹⁷ 他們硬是把一氣（宇宙之物質結構整全）拆成陰、陽、金、木、水、火、土七項；而且說這七項物質元素操縱著大自然界的節候、星宿之推移，甚至是國運朝政之窳隆興革、社會民風之澆厚變異，乃致於山川禽畜、疫癘之災眚起落等。阮籍認為，這些都太誇大了些，他只承

④「二心者」：

指縱橫家。¹¹⁸

⑤「裝束憑軾者」：

指墨者之徒。¹¹⁹

⑥「慮在成則者」：

指戰國中期，宋鉞、尹交等，以弭兵為務之徒。¹²⁰

⑦「踰阻攻險者」：

指兵家、將門之流，尤其特別指趙國之軍事策略的執行者。¹²¹

認這七項元素關係到人身的健康與否；這七項若搭配不均，或缺乏其中一項，便會導致疾病發生，僅此而已。

¹¹⁸ 戰國中、末期的策士們，紛持多套外交戰、謀略戰之奇策阿諛逢迎、曲意奉承於諸國之君。合縱、連橫，任憑形勢所須、功力所趨；同一策士，其所出奇策，或縱或橫、時縱時橫、可縱可橫；真可謂兼心雙算、隨利變趨、翻覆不定。故阮籍稱他們為二心者。萬物謂萬民，「民、物」兩字常發生互換使用之情形；如，為政苛暴，聚斂無度，大失物情，物情乃指民情，此例並不罕見。縱橫家之競出其謀異策，以富國強兵、攻城掠地、詐敵趨利，苦的只是人民，故為萬民之患。

¹¹⁹ 戰國中期的墨者，「以裘褐為衣，以跣為服，日夜不休，以自苦為極」，每晨裝束停當，即憑軾而望天下何處有急難待救，望見即急趨而奔赴，「必自苦以腓無胫、脛無毛，相進而已矣。亂之上也，治之下也。雖然，墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也，才士也。」故阮籍謂其「行以離支」。

¹²⁰ 他們「見侮不辱，救民之鬥；禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取。」尤其宋鉞，奔走各國，提倡弭兵之約盟，得到趙、魏、宋等國君簽約訂盟，讓天下獲致三十年之太平。但是，他們提倡弭兵，只考慮國君之間的簽訂盟約（訂和平之約，在春秋時代的術語謂之「形成」或「成則」），太流於文字上的形式，以致三十年相安之後，一國背約，他國隨之，於是干戈復起、攻戰愈烈，宋鉞之母國宋國被災最重，幾至不起。此所以阮籍謂之「坐而求敵」。

¹²¹ 趙國北鄰強胡（匈奴）、南鄰魏、齊，東接燕、西接秦，故自武陵王起，胡服騎射，舉國皆兵。至戰國中期，出現了許多軍事人才，如趙奢、趙刮、廉頗，李牧皆是，故阮籍稱趙氏之人，

⑧「舉山填海者，燕楚之人」：

所指不甚明白，其意蓋謂燕地楚地之人，率皆信力、任力者，自認人力可以克平自然界之高低困阻，因而大肆張皇人爲造作可勝天然而不信無爲之有何效果者。

以上八家之見，即所謂「物論之不齊者」，也是阮籍特別列舉而大力加以批判者。

2、〈大人先生傳〉：

「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。欺愚誑拙，藏智自神。強者睽視而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜。馳此以奏除，故循滯而不振。」

「今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，趨天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。此非汝君子之為乎？汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳！而乃目以為美行不易之道，不亦過乎？」

上引一段，乃答一位持儒業爲高之立場而用書信來問者之文，故文中之所謂「汝」皆指該位儒者，該位儒者自以爲儒家之業的高尚、優美過於其它行業之角色扮演。阮籍藉大人先生之口痛斥儒者之矯飾與虛偽，束於教而虐乎民，假廉成貪、內險外仁；勾

擅長於攻戰、克險，但死傷亦最慘重（長平一役，敗卒四十萬被白起坑殺，趙氏從此空虛。）

搭法家之術，立重賞及嚴刑以誘民而威人，最後痛言儒者所用之禮法乃殘賊、亂危、死亡之術。

(二) 陶潛

1、〈飲酒〉第六首：

「行止千萬端，誰知非與是？是非苟相形，雷同共譽毀。

三季多此事，達士似不爾。咄咄俗中愚，且當從黃綺。」

前半段之文意，由《莊子·齊物論》評析世俗界各以是非相斥、相擠之無謂，當被哲人以「明」所超越的意見化脫而來。參照〈齊物論〉：

「道隱於小成，言隱於榮華。故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。……彼亦一是非，此亦一是非。……是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰『莫若以明』。……唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。……孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。」

陶公此詩，只以前四句便濃縮出〈齊物論〉這一大段之意思，尤其是「是非苟相形」一句，道出了人間俗界固執一隅之見為是，而以他隅之見為非，因而大肆勾結同見以排擠異見者的陋習。

詩的後半段說，凡在一個朝代的末季，就會出現這種對立的兩方互以所是、所非相擠，而雷同的雙方則共肆其譽毀之能的錯謬狀況；東周末季，百家的各執己見以相非斥，是此一狀況；漢末讖緯思想勾連陰陽五行生剋之說，瀰漫整個社會而衝擊五經儒術，也是這種狀況；更暗喻著自己所處的東晉末季也已出現了同

一狀況。¹²²

「達士似不爾」之達士，除指莊周、王弼之外，當然也暗指以自己之明達是不肯也不會落入這種價值觀錯謬、瑣見紛逐的行列中的。最後奉勸陷在俗觀、俗想中的愚拙之士，最好追隨商山四皓之夏黃公、綺里季等，學習他們的明達及隱退不仕的決斷。

2、《形影神·序》：

「貴賤神愚，莫不營營以惜生，斯其惑焉。故極陳形影之苦言，神辨自然以釋之，好事君子，共取其心焉。」

陶潛所說的「神辨自然以釋之」，即符合莊子所說的天地萬物一切變化，都是大自然無為的一種變化。

3、《神釋》：

「大鈞無私力，萬理自森著。」

宇宙萬物的運行，都是順著自然之道而生生不息。人為萬物之中的一份子，人的生死，也是大自然之中一種順著道的自然變化。亦即莊子對生死所持的態度，應以「安知若命」視之。

三、對形軀解散後，身體材質仍得以分子之狀態存於大自然中的觀點。

《莊子·大宗師》：

「浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！」

這是莊子託子來之口說出他的「人死只是形身解散為分子，又將被自然聚合

¹²² 東晉張湛《列子注》除雜湊各派玄學思想外，也摻入輪迴、唯物、唯命等說法而呈現一個大雜燴樣態以嘩眾。葛洪《抱朴子·外篇》宣揚煉丹等方術，梅賾杜撰《古文尚書五十八篇》，加厲了兩漢以來的今古文經之爭，皆衝擊著儒道之學術。此外佛學界的六家七宗紛起，又，迷學之徒頗造偽經，雖然道安之揭發，而餘風未熄；再由僧祐於《出三藏記集·卷五》予以痛斥，應該就是陶公所暗譬的狀況。

而為它物」之「同物觀」。也是莊子超卓的生死觀中之另一種超脫死即滅亡之思維。後來蘇軾在其〈前赤壁賦〉中分析水、月、人生之共同點為「自其變者而觀之，天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。」也是秉承這個意思而發揮出來的生命無盡觀點。陶潛比蘇東坡更早領會此意，而提出「同物既無慮，化去不復悔」¹²³之「同物觀」，此將於下文詳細分析之。

莊子在〈大宗師〉另段又借子犁之口說：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來答以：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踴躍曰：『我且必為鏹錙！』大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰：『人耳，人耳，』夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」

又在另段更借孔子之口說出：「假於異物，託於同體」之名言。質言之，即人死，形體並不會真的滅亡，而是散為分子，再通過自然之機緣而聚為它物，且展現另一種生命形態之「同物觀」。

關於這一點，阮、陶二人於作品中皆有所述及，但切入點似乎有些不同。

（一）阮籍

1、〈達莊論〉：

「至人者，恬於生而靜於死。生恬，則情不惑；死靜，則神不離。故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜，心氣平治，不消不虧。……故至道之極，混一不分，同為一體，乃失無聞。」

2、〈大人先生傳〉：

¹²³ 陶潛〈讀山海經〉其十：「精衛銜微木，將以填滄海。形夭無千歲，猛志固常在。同物既無慮，化去不復悔。徒設在昔心，良辰詎可待？」

「夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。……飄飄於天地之外，與造化為友，朝飡湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉？……太初真人，唯天之根，專氣一志，萬物以存。退不見後，進不覩先，發西北而造制，啟東南以為門，微道而以德久娛樂，跨天地而處尊。夫然成吾體也。」

阮籍乃從描述「至人」(大人)的角度切入，說至人之淑世功力、道德境界、生命力高度皆異於一般人甚多；更甚者是，阮籍筆下的至人或大人竟可到「變化散聚，不常其形」，似乎不需經過形軀解散而散為分子之階段，即可變換形體，由某一形體變換到另一形體，甚至可由「太初真人」直接變換為現世(晉世)之「大人先生」，這後者的變化太過跳躍，所以算不上真正的莊學思想上之體會及實踐。

(二) 陶潛

1、〈讀山海經〉第十首：

「精衛銜微木，將以填滄海。

刑天舞干戚，猛志固常在。

同物既無慮(沒有問題 無所懷疑)，化去不復悔。」

2、〈輓歌詩〉第三首：

「死去何所道，託體同山阿。」

陶潛乃從「同物觀」的角度切入。說，人死，形軀雖然解散，但只要精神能量仍存、猛志常在，猶可通過自然機緣之聚合工程而變化為另一個生命存在形態；前一首意思較積極，先以傳說中(《山海經》中所載)之精衛鳥銜石(木)填海以報知音的壯舉以及

刑天雖然失頭，猶手舞干戚，矢志發顯神力以取孚饗於蒼生，俾與諸神爭一香之席的不服輸之精神為例，說明用「同物觀」來看待死之意義是沒有問題而無需懷疑的，所以暫時的形驅化去，並沒有什麼可哀傷、悔憾的。後一首較保守，只說死是把形體寄託給自然而轉化為山阿之存在形態即可。其實，一個山阿佈滿幽谷之靈氣、蘭草、各種花鳥、木數植被、泉石煙靄，無一不是活潑的存在形態。這與《莊子》的「超卓生死觀」乃至「同物觀」，毋寧較為趨近。

四、關於對「神」(心靈)之界定或肯認

(一) 阮籍〈大人先生傳〉：

「大人先生……慨然而嘆曰：『嗚呼！時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。必超世而絕群，遺俗而獨往，……變化移易，與神明扶。廓無外以為宅，周宇宙以為廬，強八維而處安，據制物以永居。夫如是，則可謂富貴矣。……夫世之名利，胡足以累之哉?』

……先生乃去之，紛泱莽，軌湯洋，流衍溢，歷度重淵，跨青天，顧而逋覽焉。……直馳驚乎太初之中，而休息乎無為之宮。太初何如？無後無先。莫究其極，誰識其根。邈渺綿綿，乃反覆乎大道之所存。莫暢其究，誰曉其根。……施無有而宅神，永太清乎敖翔。

……熙與真人懷太清，精神專一用意乎，寒暑勿傷莫不驚，憂患靡由素氣寧。浮霧凌天恣所經，往來微妙路無傾，好樂非世又何爭。人且皆死我獨生。

真人遊，駕八龍，曜日月，載雲旗。徘徊迢，樂所之。真人遊，太階夷，原辟，天地開。雨濛濛、風渾渾。登黃山，出棲遲。江河清，

洛無埃，雲氣消，真人來，惟樂哉！時世易，好樂曠，真人去，與天回。反未央，延年壽，獨敖世。望我口，何時反？超漫漫，路日遠。

先生從此去矣，天下莫知其所終極。蓋陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也。……若先生者，以天地為卵耳。如小物細人欲論其長短，議其是非，豈不哀也哉！」¹²⁴

此段，阮籍借大人先生之口表達出他所意識到，所肯認到的「神」，特指兩類精神存在之範疇，一指空靈的、超越的、居本體地位的、具無限開顯力的精神存在範疇，其創造性甚至超過「道」一主導事物生生發衍的客觀理體一，所以，他敢說「道不若神」。〈大人先生傳〉中著墨最多的是真人的行藏無礙、自由自在之遊，而缺少神人的濟物淑世、帶動天下同登化境之功業；這顯示阮籍平生偏賞《莊子》筆下真人的超越時空以遊乎四海之外的特殊精神力¹²⁵，而不克賞悟《莊子》書中神人的凝神觀照以提攜天下和諧共榮之務實的精神力¹²⁶。而後者毋寧為陶潛所較重視。

（二）陶公筆下的「神」：

陶公筆下的「神」一虛靜心靈為自我之創造力主體一只在意人的創造力之發揮以與天地並列為弘道三才。

¹²⁴ 《中國名著選譯叢書，阮籍詩文》（魏）阮籍著；倪其心譯注，台北市：錦繡出版，1992年。

¹²⁵ 《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。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」阮籍只在意前半的遨遊能力而遺略後半的觀照天下之能力。陶潛則反之。

¹²⁶ 陶潛所重視的，除了神人的凝神而提帶天下邁入和諧之外，毋寧還看重《莊子》書中所描述之真人的「煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。」《莊子·大宗師》；以及才全者的「使日夜無卻，而與物為春」《莊子·德充符》。

「人為三才中，豈不以我故？」¹²⁷

也大力鼓吹人只有通過創造力的發揮而建構善美價值，以融入「自然」，融入「自然」即為「體道」、「返道」，而挺立生命無盡之意義：

「立善常所欣，誰當為汝譽？

甚念傷吾生，正宜委運去；

縱浪大化中，不喜亦不懼，

應盡便須盡，無復獨多慮。」¹²⁸

陶公這樣的哲學觀，這樣的對「神」（心靈）之肯定與揭顯其與人生意義之關係，才真算得上對人群、社會有所貢獻。非阮籍只知奉戴「大人」或「真人」遨遊天外之個人解脫、個人超脫所能及。

此所以上文所說，大致上，阮籍較取莊子高蹈激亢之部分，而陶潛較會、較得莊子平實、謹健之部分。

五、對「命」的坦然接受與否

（一）阮籍

阮籍〈詠懷詩〉中充滿對命的無奈之嘆；希冀藉仙者之接引而超脫塵寰、輕舉自在。其不能坦然面對而接受命之安排如此。例如：

1、五言〈詠懷詩〉第十：

「焉見王子喬，乘雲翔鄧林。

獨有延年術，可以慰我心。」

2、五言〈詠懷詩〉第廿八：

「窮達自有常，得失又何求。

豈效路上童，攜手共遨遊。」

¹²⁷ 陶潛〈神釋〉。

¹²⁸ 陶潛〈神釋〉。

陰陽有變化，誰云沉不浮。
朱鷺躍飛泉，夜飛過吳洲。
俯仰運天地，再撫四海流。
繫累名利場，駑駿同一轡。
豈若遺耳目，升遐去般憂。」

3、五言〈詠懷詩〉第卅二：

「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。」

4、四言〈詠懷詩〉第十三：

「命非金石。身輕朝露。
焉知松喬。頤神太素。
逍遙區外。登我年祚。」¹²⁹

陶詩中也有少數願意接受命之安排的字句，例如：

5、五言〈詠懷詩〉第六：

「布衣可終身，寵祿豈足賴。」

6、五言〈詠懷詩〉第八：

「寧與燕雀翔，不隨黃鵠飛。
黃鵠遊四海，中路將安歸？」

7、五言〈詠懷詩〉第十三：

「求仁自得仁。豈復歎咨嗟。」

這造成了兩態自我間的相互矛盾；矛盾造成了躊躇，躊躇促成了心焦，呈示著這樣的心情起伏。例如：

¹²⁹ 逯欽立輯校《先秦漢魏晉南北朝詩》上冊魏詩卷十，台北：木鐸，1982年，頁493~510。

8、五言〈詠懷詩〉第卅三：

「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。」

9、第四一：

「生命無期度。朝夕有不虞。
列仙停修齡。養志在沖虛。
飄飄雲日間。邈與世路殊。
榮名非己寶。聲色焉足娛。
采藥無旋返。神仙志不符。
逼此良可惑。令我久躊躇。」

(二) 陶潛

1、〈雜詩〉第八首：

「正爾不能得，哀哉亦可傷！
人皆盡獲宜，拙生失其方。
理也可奈何，且為陶一觴。」

2、〈詠貧士〉第一首：

「量力守故轍，豈不寒與飢？
知音苟不存，已矣何所悲。」

此云自量己力。適足守節、履仁而體道，此乃莊子履行過之途轍。
今世若唯吾能行之，亦無所憾。

3、〈詠貧士〉第三首：

「豈忘襲輕裘，苟得非所欽。

賜也徒能辨，乃不見吾心。」

此云，我並非不欲富貴，但若出賣廉潔，以苟倖得之，則非所仰羨。子貢徒能設言「貧而無諂，富而無驕。」¹³⁰，似乎亦知安貧知命之道，其實意在致富之後，期於無驕而已，此時之子貢已在進行「貨殖」（即屯積貨物，經營貿易，賺取入手出手間之價差）「臆則屢中」（即臆測各式期貨未來一年甚至三年之漲跌趨勢而皆準確命中）之事¹³¹，而逐漸致富之中，故非真正能知命守素、安貧樂道者；其有意自詡將來必可富而無驕，昭然若揭，顯出已然有自驕之愴，故孔子誡之以「未若貧而樂，富而好禮。」因而陶公慨歎子貢其實不曾體會貧苦而又能知命樂道一如我者之心；此句襯托出陶公坦然接受貧寒之運命，毅然堅守君子固窮之正命，以及奮然創作不輟，而挺立自家天命之胸懷！

4、〈歸去來辭〉：

「聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑？」

這與〈神釋〉詩所云：「甚念傷吾生，正宜委運去；縱浪大化中，不喜亦不懼；應盡便須盡，無復獨多慮。」有異曲同工之妙，而後者較顯積極義。因為後者加意提道：最適宜的行善方式，就是不要預先設想，而把行善的機會及模式委付給自然、給大運來攜領。機會來了，就以無心、無目的性的態度和最從容、最不譁眾的模式來行善；完成了，就船過水無痕地回歸悠閒；也就不需要苦苦鞭策自己念茲在茲、栖栖遑遑地找對象、設場合來行善。要不然，過份想行善留名之渴念是會「甚念傷身」的。

¹³⁰ 《論語·學而·五》：「子貢曰：『貧而無諂，富而無驕，何如？』子曰：『可也。未若貧而樂，富而好禮者也。』」

¹³¹ 《論語·先進·十八》：「子曰：『回也，其庶乎！屢空；賜不受命，而貨殖焉，臆則屢中！』」

人在縱橫捭闔、浪漫自在地創作之同時，既已融自然、體現大道，則已在創作行動中，傳蓄著心靈創造之火苗予下一代（並不是親代透過生殖而傳基因予子代，所以此處所稱下一代或許叫做「下一棒」更適切。）之心田中了，這樣生命就擁有了「不盡」的意義。

此足見陶公對命的看待態度，除了安命（坦然接受）、知命（知審自己生命之任務）還能立命（樹立人可用心靈創造之價值挺顯生命有不盡、不朽之意義。）

六、在認取自我以挺立主體性及創造性上

（一）莊子

1、《莊子·齊物論》：

「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。』」

子綦曰：『偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！』

……子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？」

……百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有，為臣妾乎，其臣妾不足以相治乎。其遞相為君臣乎，其有真君存焉。如求得其情與不得，無益損乎其真。」

132

南郭子綦「吾喪我」所喪的我，亦即所擺脫的我，是「形」

¹³² 《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁43-56。

與「心」，「形」包括形軀及感官，而「心」指心理之情想意識諸活動。子綦所喪的我是這兩層的自我，此可由弟子嚴成子游的驚嘆：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎！」得到證明。

至於「吾」又是哪個範疇？子綦（其實是莊子）花了一大段文字做出分析：除了用地籟、人籟之「萬竅怒號」都是來自眾竅自身的承風顫動，天籟則是虛靜而超越的無聲之聲，以比喻形軀感官及心理情識的承欲耽物而起情想識念之作用，構成了嗜慾與馳逐，故須擺脫，以襯顯另有一虛靜而超越的自我之外，他更採用了反訴的方式，針對人的內部範疇做出探析，他說，百骸、九竅、六臟，這些都屬形軀感官，但運作時總搭配著心理情識而做出好惡、取捨、逐馳、計較之行爲，它們的運作是各自爲政的嗎？是輪流作主而行控管的嗎？是由一方強勢操控其它不爲的嗎？如果都不是，那麼必然還有一個真正的導約者存在；不管這導約者的內涵是否立即能被知曉，司毫無損於它就是真君的地位。

這「真君」既在生理感官及心理情識兩層自我上，且導約著這兩層自我運作、搭配與流露，又與它們同時處於人體的內部，則它是指虛靜心靈就呼之欲出了。而它也即是南郭子綦口中所稱的「吾」。

如此，「吾」與另兩層「我」，就呈現出人的三層自我之結構及其對應關係來。這即是莊子「危言日出，和以天倪，因以曼衍」、「不以觴見之」¹³³的特殊文筆，目的即在藉由對三層自我之探析，而挺顯虛靜心靈這一層自我之主體性地位。

與上述〈齊物論〉一段揭示「吾喪我」一超脫形軀感官及心理情識這兩層自我一以挺顯「真我」之文字相呼應的，是〈人間

¹³³ 《莊子·天下》。

世》提出的「心齋」、〈大宗師〉提出的「坐忘」，及〈齊物論〉最末的「夢蝶」一段。

2、〈人間世〉：

「顏回曰：『敢問心齋？』仲尼曰：『若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。』」¹³⁴

顏回問如何而可以使心清靜？仲尼告知以：先專一致志，再來，不要聽許五官的感受需索，更不要聽應心理的攀物、緣情而起種種識念。只要傾聽最內在層自我之直覺（或靈機）所照揭之訊息一氣¹³⁵；也就是先讓最淺層的形軀生理之我就休止於感官感受之當下，也讓次淺層的心理情識之我就休止於辨物起識之當下；因為這兩層自我的發用，充其量也只克達到向外攀緣並黏滯於外求活動之上，而無法向內凝聚虛靜的工夫。只有最內層的自我才克凝聚虛靜工夫以蘊蓄湛泊之體性，從而發顯出空靈的直覺（或靈機）以照揭存有之真，並憑以開顯萬物而善待萬物，這凝聚虛靜的功夫就是「道」，也只有「修道」才克凝聚虛靜工夫以蘊蓄湛泊之體性。

歸結是，通過修養，做凝聚虛靜之工夫以蘊蓄湛泊之體性，

¹³⁴ 《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁147。

¹³⁵ 向郭注「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。」曰：「遺耳目、去心意，而符氣性之自得，此虛以待物者也。」唐成玄英疏：「心有知覺，猶起攀緣。氣無情慮，虛柔任物」。向郭以「氣」為「氣性之自得」，成玄英說「氣無情慮，虛柔任物」，都沒說出氣的具體意義。徐復觀先生說「以氣做比擬，心從實用與分解之知中解放出來，而僅有知覺的直觀活動。」直接點出此處之「氣」是指直觀，具體而明白。見 徐復觀《中國藝術精神》，台北：學生書局，1996年，頁75。

從而發顯直觀以照揭存有之真，並憑以開顯及善待萬物，因而挺顯自家之虛靜心靈的歷程就是「心齋」。

3、〈大宗師〉：

「顏回曰：『回坐忘矣。』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。』¹³⁶

這「墮肢體」、「離形」譬喻著擺脫形軀感官的牽絆；「黜聰明」、「去知」，則譬喻著擺脫心理情識的滯執。擺脫這兩層淺層自我的目的，則是要與通暢的大道合一，由哪一個範疇來與通暢的大道合一？剩下的可能，莊子故意賣關子，不予說出，而要讀者通過「反襯法」自行肯定事由第三層，也就是最內層的自我，來與大道合一。¹³⁷

這「反襯法」，即故意用孔子在讚許之餘，還一起為徒，願隨顏回以學的俏皮語調，來襯顯顏回之體悟老早已經被孔子所全盤掌握；孔子若不是早已有此修行體驗，何能說出「與大通之道合一，則人不再有偏好；能超越感官與情識之牽執而發顯心靈，是人生重大的蛻變（「化」），既發顯心靈，有了主體性與創造力，則不會再落入凡常」的深刻評斷語、以及「你果然進步到賢者的位階了」的適切評價語呢！

至於，為何以一個「化」字，包括超越感官、情識而發顯心

¹³⁶ 《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005 年，頁 284-285。

¹³⁷ 成玄英〔唐〕疏之曰：「雖聰屬於耳，明關於目，而聰明之用，本乎心靈。……故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也，大通猶大道也。」參見《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005 年，頁 285。

靈，以達成人生一次重大之蛻變？吾人可由〈齊物論〉最後的「此之謂物化」一句得到一個旁證。

4、〈齊物論〉：

「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」

「此之謂物化」是一個評斷語，它評斷為何「人與蝴蝶在個體上一定有分別，卻能通過夢境而與蝴蝶在生命姿采、生命意境上做出互映和交流」？給出的答案是「物化」，化有解消限別及轉出勝境兩義，合起來是一個蛻變的歷程；這顯然是要解決理知認定「人、蝶有別」而感性渴圓「蝶翼翩跹變身」的對抗，並指出突破與相容之道；是則立出這句評斷語的主格，應是一個超在理智我與感性我之上的範疇，才克對其下兩個範疇的對抗提出評斷，並提供突破之方及相容之道的建議的。

「昔者，莊周夢為蝴蝶：『栩栩然蝴蝶也！』

自喻：『適志歟？』

：『不知周也！』

俄然覺：『則蘧蘧然周也！』

：『不知周之夢為蝴蝶歟？蝴蝶之夢為周歟？』

：『周與蝴蝶，則必有分矣！』

：「此之謂『物化』。」

可見「物化」不是要求人化為物，而是人消解感官、情識的牽執，純以心靈與萬物在生命意境上交流，以心靈主動出發去提攜萬物一起融入化境而體驗其美的。「夢蝶」是潛意識在睡眠中經

營美感的審美活動之一種。潛意識及其美感作用一般歸屬為心靈的功能，而不歸屬意識。此在近代西方心理學及美學已漸能明之，¹³⁸而在兩千年前之莊子學說中，即已透發出箇中三昧。

莊子就是這麼善於記敘三層自我之頡頏及對話，從而挺顯虛靜心靈才是人最需要開發而樹立的最具主體性之自我。(以上節錄自吾師林顯庭先生〈莊子、陶潛「三層自我觀」之比較一文。文刊於2011年東海大學哲學系出版之《東海哲學研究集刊》第十六輯，頁1-65)

(二) 阮籍

阮籍在這一單元上，敘議不多，甚顯缺乏。在所撰詩文中，雖也有探及自我之作，但大率呈示理知我與欲情我兩層自我之頡頏而已，少有特別凸顯虛靜心靈之為最深沈的第三層自我之悟。

(三) 陶潛

陶潛深有得於莊子的思想、文筆分析自我之方法。所以他的詩文時或採用如此的筆調，來挺發他歸隱、守節的理智決斷，也呈露嗜酒、率性的本我之感性，以及揭顯酒後、暇時憑以推展審美創作的虛靜心靈。

1、〈形影神贈答釋〉

〈形、影、神贈、答、釋〉詩之標題，指向主體三層結構間之對話，頗為聳動，令人眼睛為之一亮；「形」(形軀)與「影」(影像，引伸可以兼指操行或意識)與「神」(心靈)不就是一個人從外到內的

¹³⁸ 參見朱光潛《文藝心理學》第十三章第三節，「論潛意識之審美想像作用及其與美感之關係」此一部份。台南：大夏出版社，2001年，頁227-231。

三層構屬嗎？一個正常人的構屬諸部一定是協同一致、並聯運作的，怎麼會有相贈、酬答及判釋的狀況呢？那不是一種分裂或撕裂嗎？

〈形、影、神贈、答、釋·序文〉說：

「貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯甚惑焉。

故極陳形影之苦言，神辨自然以釋之。」

此謂，一般人都遺忘心靈，單用意識搭配形軀去忙碌地營生，而又怕忙壞身體，於是一面營求名利，一面想盡辦法惜生。這種一面忙著營生，一面急著惜生的狀況，歸納可為三類。一、崇名教者，孜孜為善以求立名。二、服食者，餌丹藥以求長生。三、放達者，沉湎於酒，行遊任誕¹³⁹。但，一個正常人的諸部構屬以協同一致、併聯運作來全力經營事業，並投入珍惜生命之行動，這是對的、是好的呀！是自然的阿！哪會是「甚惑」呢？

〈序文〉之意，似乎只指形、影兩部分之忙於經營生業名利、並苦於惜愛生命之耗時耗力，為「甚惑」之兩型，而神（心靈）則以不惑之身份，分析何者始是正確之生命哲學來作通判而開釋他們。假如〈序文〉之意真是這樣的話，那麼這三首詩裏，是否會先呈示出兩種不太正確的自然論及人生觀，最後才由心靈提出正確的自然論與人生觀？

以上之問題，都是筆者在看到這麼聳動的標題，以及乍讀其序文之際，一一設想到的疑點，在在誘使筆者急於進一步涉入其詩文，並索玩其中生命哲學之意涵。

（1）〈形贈影〉之解析

「天地長不沒，山川無改時。草木得常理，霜露榮悴之。」

¹³⁹ 參見陳寅恪先生〈陶淵明思想與魏晉清談之關係〉，見《論文集》下冊，台北：三人行出版社，1974年，頁326。

謂人最靈智，獨復不如茲。適見在世中，奄去靡歸期。

奚覺無一人，親識豈相思？但餘平生物，舉目情淒濡。

我無騰化術，必爾不復疑。願君取吾言，得酒莫苟辭。」

「形」，從字面看，似只指形軀；但，從詩文上索玩，應還包括生理、心理相通之機能，即，感官功能及情緒、嗜好等專門應接現實面生活需求或環境刺激之生理面、心理面的我，簡易言之，即「原我」或「本我」，相當於戰國告子所謂「生之謂性」、「食色，性也」¹⁴⁰的本然之性的我。

「影」，此處先視為形之忠實伴侶、監護者、守視者；詳細內涵待接觸下一首詩〈影答形〉時再予分析。

「形軀我」，或「原我」，從人壽命限與悠悠大自然界的對比上，感受到天年有限、人生苦短、世事無常，又無羽化登仙之術，因而主張及時行樂，以多多享受人間之歡愛為務；所以他邀影一起奉行一個原則；即，有酒就喝，莫管來處正不正當，或有否任何後遺症之顧慮。

「形」的這種主張，只達到「得酒莫苟辭」，也就是「有酒就喝」、「及時行樂」的放浪程度，並不指向「縱慾」、「耽溺」、「放蕩」、「狂妄」；似乎自有一套拿捏放浪與放蕩兩者的區隔之分寸，雖然兩者之間並沒有明確的溝牆做為限隔，而且很容易就會跨越中線而混染為一；但陶公的原我似乎就是自信滿滿，自認為他掌握中的分寸會在情感達到「清狂」「放浪」之極致時，守住雷池，不致跨越；而這也就是魏晉時代真正名士派作風的可愛之處——容許感官、形軀我達致清狂放浪，卻巧妙地避免掉可能會陷入的放蕩狂亂之地步。

¹⁴⁰ 見《孟子·告子篇》，第三十一，告子曰。四部叢刊本，卷十一，頁2。

(2)〈影答形〉之解析

「存生不可言，衛生每苦拙；誠願遊崑華，邈然茲道絕。
與子相遇來，未嘗異悲悅。憩蔭若暫乖，止日終不別。
此同既難常，黯爾俱時滅。身沒名亦盡，念之五情熱。
立善有遺愛，胡爲不自竭？酒云能消憂，方此詎不劣！」

「影」，就字面意思而言，是形體的隨伴、影跡；頂多只能說是形體的友侶、守視者。這樣就把它限定在物理影像或物質現象了；但它既可以當作形體的守視者，則亦可引申而指形體背後的監護者，更可引申爲形體內在的導護——靈魂或理智——了。

觀陶公此詩，謂「影」積極致力於衛育生命、立善留名，而捨棄攀仙、逃醉等消極生活層面來看，真有指實「影」是形軀內在理智、意識、志操這一範疇無疑。

說它是意識，因爲它認識到或意會到「與子(形)相遇來，未嘗異悲悅；憩蔭若暫乖，止日終不別」的自身永遠是形的忠實夥伴或隨從這一狀況。

說它是理智，因爲它判斷出人之求藥長生、攀學仙道的不可能，以及天年有限，形散影滅，酒難消憂的必然性——「存生不可言」、「誠願遊崑華，邈然茲道絕」、「黯爾俱時滅」、「酒云能消憂，方此詎不劣」。

說它是志操，因爲它一念及「身沒名亦盡」便五臟發熱而立意抗拒此一種宿命上的限制或一種幻滅，於是乃一方面積極於衛生，另一方面立志在有生之年竭力行善，遺愛人間，以求名立聲留而獲不朽之績。

陳寅恪先生說這是一種「期精神上之長生，此正周孔名教之義」¹⁴¹，換言之這首詩代表了儒家型態的「生命哲學」一身沒名亦盡。

(3)〈神釋〉之解析

「大鈞無私力，萬理自森著。人爲三才中，豈不以我故？
與君雖異物，生而相依附。結托既喜同，安得不相語？
三皇大聖人，今復在何處？彭祖愛永年，欲留不得住。
老少同一死，賢愚無復數。日醉或能忘，將非促齡具？
立善常所欣，誰當爲汝譽？甚念傷吾生，正宜委運去。
縱浪大化中，不喜亦不懼。應盡便須盡，無復獨多慮。」

在三首詩之前的〈序文〉說，三詩的結構是「極陳形、影之苦言，神辨自然以釋之」，意謂「神」先讓「形」、「影」各自稟述其惜生之方式，並闡說此方式在觸抱自然之真上有何意義之後，再提出另一種真能融擁自然之生命境界。「形」主寄酒以行放逸之樂，「影」主立名以期靈魂不朽，此即各抱持某一種自然主義；前者是放浪形骸、歸返自然之竹林七賢式或名士派之自然論；後者是遺愛留名、靈魂不朽之叔孫豹式¹⁴²或崇有派式之自然論¹⁴³。「形」、「影」各持自以爲是的自然主義，苦苦邀勸對方納從己方之意見。「神」於兩方各陳已是，相持不下之際，提出一種嶄新的或改良的自然主義來通判兩方之偏

¹⁴¹ 陳寅恪先生〈陶淵明思想與魏晉清談之關係〉，見《論文集》下冊，頁328。

¹⁴² 春秋時代，魯叔孫豹謂人生有三不朽：立德、立功、立名。

¹⁴³ 魏晉時代，玄學家崇有派之大將裴頠所撰〈崇有論〉曰：「人之既生，以保生為全，全之所借，以順感為務。」順感者，一般人皆感天年有盡，思以名勳而擁不朽，此所以俗話有「豹死留皮，人死留名」之說；裴頠之意，謂人莫不順其年命有限之感而借勉立善留名，以保生命之不朽。

礙或不足。但第三首詩之文面上，全然不著「自然」兩字，何以知其必是提出某種自然主義？實有必要依詩文之進展脈絡，做出推敲與分析：

①分析一：

詩文一開始，「神」以主格出場而提到「大鈞」，此詞用的是《莊子》的術語，指的是大公無私、雕馭萬物的天道。¹⁴⁴《莊子·齊物論》：「休乎天鈞」《莊子·大宗師》：「今一以天地為大鑪，以造化為大冶」。天鈞、大冶二詞合而為「大鈞」，概指超越界實體或大公無偏的天道¹⁴⁵。陶公以為：超越實體（天道）無私無偏，普遍撫馭及觀照萬物，故萬物各順其所得於天道之理而繁衍茂盛；唯，人所得於天道之理，不像萬物只是本然之性（生理機能、感知作用），而還有心識及靈性，合稱心靈；心靈之最大功能，在創造德行、建構理智、創作藝術。人憑此而與天地並列為弘道三才；蓋：天以周普照撫，覆育萬物之行動弘道，地以默默承載、奉獻資源予萬物之行動弘道，而人以心靈創造善、智、美，增添天地所缺之精神文明及價值層面來弘道。故，人之所以得為三才之一，關鍵在於有創造力之心靈；而自古以來，學界大率以「神」字表示心靈（不涉及神祇時始適用），如：

《周易·繫辭》：「唯神也，故不疾而速，不行而至。」¹⁴⁶

又：「神而明之，存乎其人。」¹⁴⁷

《莊子·逍遙遊》：「藐姑射之山有神人居焉，...其神凝，使

¹⁴⁴ 陳鼓應《莊子今註今譯》。台北市：台灣商務印書館發行。1991年。頁69。

¹⁴⁵ 陳鼓應《莊子今註今譯》。台北市：台灣商務印書館發行。1991年。頁209。

¹⁴⁶ 《周易·繫辭》（上9）。

¹⁴⁷ 《周易·繫辭》（上12）。

物不疵癘，而年穀熟。」¹⁴⁸

《莊子·列禦寇》：「明者唯為神之使。」¹⁴⁹

基此，陶公相當肯定地在詩中，由神以主格之身分宣示：人之所以有弘道之能，實由擁有心靈之故。天與地的弘道之運作都被稱作自然；人的弘道行動，雖出之於心靈的創造精神文明價值，何嘗不也是一種自然？

②分析二：

「神」又自謂在生命範疇雖與「形」、「影」相異；蓋「形」者，形軀兼感官、生理情欲之範疇；「影」者，人之外部影像兼內部意識、志思、理知之範疇；而自己（「神」）靈性創造力之範疇。雖然如此，卻結合相倚而撐顯生命活潑動態之整體；既有同命、同體之誼，當然要參預「形」、「影」對如何惜生、觸抱自然之討論，且要暢所欲言，貢獻意見，以明自然之真諦。

③分析三：

「神」先提到天年有限是所有人必須接受之現實，再破解「形」欲藉酒以達惜生之方向上的偏謬，重點在指出：逃醉反而是傷身減齡之舉，而讓一腔惜生求壽之情快速落空；引申出名士派之率性作風，雖得騁一時之傲達，於生命意義

¹⁴⁸ 《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005 年，頁 28。

¹⁴⁹ 《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005 年，頁 1064。

之建立上，亦如曇花一現，毫無提攜社會優良風範之穩實牢靠的情操可言；於所亟欲追求的歸向自然、觸抱自然的境界，亦將隨年命之盡而趨於幻滅。

④分析四：

「神」也破解「影」汲汲於立善留名之志思，指出立善之舉，應基於無心無欲，不求報酬，不為名譽之澄懷或虛靜之心；以澄懷虛靜之心而順機行善，則當下會有一種「為善最樂」之自然欣悅可供自我品嚐，否則有心於為善，求酬以行善，為名而立善，皆會把善之高超層次拉沉下來，淪落到世俗層次或物質層次，反而把善的價值大打折扣；善一失其獨立之價值，則善已不是全善、真善、純善；也就毫無自然欣樂可言。

晉末、宋初高僧竺道生曾撰〈善不受報論〉，其文今雖已佚，近世哲學家馮友蘭在其《中國哲學史》第二篇第七章說，當時另一高僧慧遠所撰〈明報應論〉謂：「罪、福之應，唯其所感，感之而然，故謂之自然，自然者即我之影響耳。」意謂：「報應即心之所感召；若無心而應物者，則雖有作為而無所感召，超過輪迴，不受報也。」是受道生之影響¹⁵⁰，不知確否？然而，慧遠在廬山，夙服膺陶淵明之高士風範，屢遣信使邀約陶公上山加入其「蓮社」，陶公雖不入社，然亦曾兩度入山與慧遠見面談晤¹⁵¹。而道生於長安被同修擯擠

¹⁵⁰ 馮友蘭《中國哲學史》，台北：藍燈文化公司，1989年，頁687-688。

¹⁵¹ [清]陶澍編《陶淵明年譜》考異，下，頁5-6。

而南下江東之後，亦一度在廬山居止經年¹⁵²。

是否道生、慧遠皆受陶公此詩之影響而提出「善不受報」、「明報應」之論？亦未可知；要者，陶公與遠公、生公既一時同在廬山，且各有一番對善的獨立價值與超俗之高度實已昇居於超越層，超拔於世俗層次之上的見解，則三人於此一學術課題上，必有交流、磋切互動，殆無可疑。

況且，落在世俗層之為善行動，雖目的正在求名，亦終將淪為虛幻，至少不盡如實；何以言之？陶公已明白指出「立善常所欲，誰當為汝譽？」蓋所謂名譽、名聲，非由行善之當事人已自封加，而須由受惠之第二人來做宣頌，但第二人既身受吾惠，其所頌所宣，恐多溢美之詞，或其間竟有暗盤交易，故一般人不予片面採信；轉而須由第三人從旁予以評量及稱揚，始形成所謂客觀可採之名譽聲望。然此第三人已非受惠之第二人，更非當事之第一人，其所評量不管來自目睹、聽聞、事後採訪，皆多少會受到主觀心理、意識形態及客觀環境矇蔽、隔礙之影響，是否能做到如實、客觀、正確之報導或稱揚？不無可議，一般知識界或史界人士皆承認：由第三人所寫述之事蹟、史料之如實度，多少要打上一些折扣。

然則，「名」只是第三者所願意給出之事後估量的名，非當事人行善本身之全整，當事人若欲藉此不恰準、不當實之名而求聲譽、求價值、求不朽，實際上多少會有落空、虛幻之感。總之，希企立名以建生命價值者，名既不當準，價何能建實？則此人可謂猶於生命哲學之義理上有一間未達

¹⁵² 見《高僧傳·道生傳》。

之蔽。

何況名氣之得，也有不少負面累贅，《莊子·養生主》：「為善無近名？」〈逍遙遊〉：「名者，實之賓也，吾將為賓乎？」，〈德充符〉：「彼且薪以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」¹⁵³，名望在道家看來是負面之累贅，甚至是一種桎梏。陶公基於以上諸義，破解「影」想藉留名而握取生命意義之言。

⑤分析五：

又開解形、影謂：過分講求惜生、立名而汲汲營營、孜孜懸念於茲，只會傷害活潑生命之發展。而最好的生活方式，毋寧是委順時運而行所當宜。但這並不是消極或被動的生活方式，陶公怕讀者有所誤解，故進而提出「縱浪大化中」這一既正面而又積極的委運方式：在大自然之推移運化中，由心靈以創造真善美之浪漫活動，而與自然之脈動合融為一。至於名位利祿之得失喜懼，實不足經懷。天年應盡，便隨順自然之節奏讓它走盡，不必多慮於個人身齡之久長；蓋，在創造真善美之浪漫活動時，已同步做出揭顯主體、傳續弘道不竭之心靈火苗了！莊子在〈養生主〉篇中不也揭示這同樣的道理嗎？〈養生主〉最後一段說：「指窮於為薪；火傳也！不知其盡也！」¹⁵⁴

生活上處處不乏具有創造性之活動的機會，一些看似稀鬆平常的為職業、為謀生的行為，似沒啥意義，殊不知從整

¹⁵³ 陳鼓應《莊子今註今譯》，台北市：台灣商務印書館發行，1991年，頁20；104；169。

¹⁵⁴ 陳鼓應《莊子今註今譯》，台北市：台灣商務印書館發行，1991年，頁114。

個文化進展之大流上縱觀，這些行爲都是在「續薪傳火」——長養生命主體，同時傳續心靈之火苗——，這種意義及價值，是無窮無盡的，相對於個人小我的年壽，文士、哲人所維護、傳衍之心靈的苗火，正是文化之命根，只要有心人在，有器識的文士、哲士在，文化的慧命與光輝便恆受耕、溉、呵養、拉拔，而傳於無窮無盡的。

(4) 小結

陶公表面上說出「應盡便須盡」，看似消極，其實他早已熟稔莊子「薪盡火傳」之喻，故意提「盡」以示達觀，骨子裡實確信「神」在「縱浪大化」——創造真善美以體現自然——的行動上，已建取生命上無窮之意義與證成生命價值無盡之境界了。

這是凡讀陶公〈神釋〉詩到最後幾句的人，不得不小心推敲這本乎莊子而故意「正言若反」、故做佻皮輕鬆狀的詼諧筆法之處。

陳寅恪先生謂：「此首詩之意，謂：『形』所代表之舊自然說與影所代表之名教說之兩非，且互相衝突，不能合一。但己身別有發明之新自然說，實可以皈依，遂託於神之言，兩破舊義，獨申創解；所以結束二百年學術思想之主流、政治社會之變局，豈僅淵明一人安身立命之所在而已哉！……新自然說之要旨在委運任化，夫運化亦自然也，既隨順自然、與自然混同，則認己身亦自然之一部。…新自然說不似舊自然說之養此有形之生命，或別學神仙，惟求融合精神於運化之中，即與大自然為一體。因其如此，既無舊自然說形骸物質之滯累，自不致與

周孔入世之名教說有所觸礙。……實為中國中古時代之大思想家，豈僅文學品節居古今之第一流、詳為世所共知者而已哉？」

155

以上陳寅恪先生所肯定、稱許於陶公者，皆非溢美之詞。惟，於詩文最後一句「應盡便需盡」之言外之意乃本乎莊子〈養生主〉「續薪傳火，不知其盡」之義，而故意以反言出之者，不及察述，是其不足。然此種察述乃哲學研究者之事，陳先生是史學界之大師，能言及於前者，已屬難能，筆者欽佩之餘，不憚煩、不揣陋而特為補揭陶公此詩與莊子哲學之關聯呼應處，並論析如上。

2、〈飲酒〉第十三首：

「有客常同止，取舍邈異境。

一士常獨醉，一夫終年醒。

醒醉還相笑，發言各不領。

規規一何愚，兀傲差若穎。

寄言酣中客，日沒燭當秉。」

對於這首詩的分析，吾師林顯庭先生於其〈莊子·陶潛三層自我之比較〉有極深刻的論探，茲引述之如下：

起筆便說：有兩位「客人」一直跟吾生活在一起，一位是常常品酒到酣醉的高士，一位是終年鞭策自己清醒以遵守社會規範的俗夫。兩客各以自己的價值觀相非笑、也互相勸說對方，要對方聽從自己的觀見，接納自己偏好的生活模式。當然兩方都互不領情（值

¹⁵⁵ 陳寅恪《陶淵明思想與魏晉清談之關係》。見《陳先生論文集》下冊，台北：三人行出版社，1974年，頁333。

得注意的是：起筆稱終年清醒的是俗夫，常獨飲取醉的反而是高士）。

這「終年鞭策自己清醒以遵守社會規範的俗夫」暗指知性範疇，而「常常貪杯到酣醉方休的高士」則暗指感性範疇；再來，自稱此兩位客人常跟「吾」住在一起的「吾」，則自非虛靜心靈莫屬。

虛靜心靈對兩客的行徑表現與好尚，給出評判說：謹守社會規範，不敢逾越分毫的這一客，何其愚劣！那獨醉之際抖擻一副傲骨的，才更高超而可愛些！所以吾要帶句話勉勵這位喜好酣醉的高士客人：日落後不妨點起蠟燭，在朦朧而帶美感的夜色氛圍中，再痛飲它一場！

沒想到虛靜竟然欣賞感性的酣醉，以為在意境上勝過知性的清醒！陶公的坦白性格及文筆的俏皮可愛之處，在此展露無疑。

3、〈飲酒〉第十四首：

「故人賞我趣，挈壺相與至，
班荆坐松下，數斟已復醉。
父老雜亂言，觴酌失行次。
不覺知有我，安知物為貴？
悠悠迷所留，酒中有深味。」

關於此首詩中所展現的三層自我之韻頡，亦引述自吾師之文如下：

此詩先由三五老友來相邀郊遊、喝酒起筆，描寫大家席地共坐下且相互勸酒，當喝至醺醉時老友們已出現雜亂言、失行次之狀況，陶公的知性與感性範疇反而乘時啓現；感性讚許醉中感受之美好，知性則說甚至察覺不到有形軀感官之我，知性範疇也不等於心理情識之我，陶公想把「感性範疇」歸屬在心靈領域中之「感性心靈」

這一層；而把「形軀感官之我」歸屬在「生理本能」這一層；把「心理情識」歸在「社會化的我」這一層。

一般人喝酒求醉，是要把形軀感官之生理作用麻痺掉，順勢也麻痺掉心理情識對現實判知的能力。又一般人由於向來不曾肯定自家內部以歐心靈這一層，所以便得以藉醉而推掉一切覺知，進而忽略現實。（本次喝酒會之父老們雜亂言、失行次只是推掉覺知、忽略現實之小者；大者，則會亂來、胡來都有可能。）

而陶公的飲酒求醉，是要暫時封住形軀感官與心理情識之作用，以開顯心靈領域的三層自我在醉後皆能挺發各自所擅的生命風操與格調。詩作的後半提到：

「不覺知有我」—這是心靈的感性範疇直感到：酒後，形軀的生理本能之我已封藏而隱蔽了；心靈的知性範疇也審知到：醉後，心理層的緣情起識之作用已收止而消解了；等於兩個淺層的小體之我，都已被心靈的感性範疇加以擺脫了。

「安知物為貴」—心靈的知性範疇看破了物利、榮名、錢財、權位等「身外之物」的不足為貴，也即是外物已被知性心靈擺脫了。

「悠悠迷所留」—主體在悠然醉境中，品嚐心靈擺落生理及心理對名位、外物、生死的耽執之後所留下的「朝徹」、「見獨」之境界而入迷、而著迷不已。這「朝徹」、「見獨」出自《莊子·大宗師》¹⁵⁶其境界就如唐成玄英〈疏〉說的「物我兼忘，慧照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹。」「夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古

¹⁵⁶ 《莊子·大宗師》女偶曰：「夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨。」《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁254。

不今，獨往獨來，絕待絕對。觀斯勝境，謂之見獨。」¹⁵⁷能悠游於此境，當然令人著迷、令人流連而低迴不已。

「酒中有深味」一酒中之所以有深味，即在通過酒醉可以肯認心靈三層自我範疇之存在，且在擺落生理及心理對名位、外物、生死之耽執後，三層自我皆各能挺顯一份獨卓的生命風調；尤其是虛靜之藝術心靈以最超越之質韻，啟動淳敏的直覺觀照，凝聚寧謐，醞釀澹泊，讓主體得以悠然迷遊於「朝徹」、「見獨」之境界中，進而擁抱住「完全虛靜」與「最高和諧」；所謂酒中深味即在於此。

莊子通過寓言故事的形式，而以卮言曼衍的筆法，讓形軀感官、心理情識與虛靜心靈對顯，而揭示虛靜心靈始為人之真君，其餘兩層應通過修養予以超脫之義。

陶公在心靈這一領域上，再分析為「感性心靈」、「知性心靈」及虛靜的「藝術心靈」這三層範疇，三者同樣都是真我（都能表現生命之真），感性心靈及知性心靈也是人的主體性內涵的一部份，不須擺脫，以有別於情識慮念只是心理活動面之我、而形軀感官只是生理本能面之我。

陶公認為，心理情識及形軀感官在會妨窒修行、妨害審美、妨礙創作時，是可藉酒暫時封藏其作用（如〈飲酒〉第十四首處所述者），而不須強制擺脫之。

其原因在於陶公通過〈形影神贈答釋〉、〈乞食〉到〈飲酒〉等組詩的撰寫，漸漸體悟到感性我、知性我在挺立生命存在之風操格調或姿采上亦有其獨在、自得之高度，不應只是落在形軀感官的感受作用，以及心理情識的情緒、念想、識計諸作用而已。是以特在

¹⁵⁷ 《莊子·大宗師》。《莊子集釋》[清]郭慶藩 撰 / 王校魚點校，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁254。

心靈領域之內涵中，增闢感性心靈及知性心靈來與虛靜之藝術心靈鼎足而相為頡頏。

值得注意的是：

- (1) 感性心靈並未與形軀感官割裂，而是引領著形軀感官，合而為感性我，展現生命情調之真。
- (2) 知性心靈並未與心理情識隔絕，而是導約著心理情識，合而為知性我，展現建構道德、理智之善。
- (3) 虛靜心靈專轄審美及創作，在創作之同時傳序心靈創造之火予下一代之接棒者，展現其藝術性格及文化慧命之根體。於是乎，陶潛的三層自我觀就比莊子的原有架構來得細膩而進步。

七、文化承傳、慧命交接、心靈代續、價值創造之功的責任感與信念

莊子於〈齊物論〉借長梧子之口而說出：「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」意謂：雖年世久隔的兩代人，只要對「道」、對「理」之知解互相投契，則彼此猶如一天之內便相遇相知一般地快而早，毫無恨晚之感。又說：「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。」此謂，兩代於「道」、「理」彼此契遇之人，是可超越年歲、超越身份（比如官或民、聖或凡）在沒有限隔之知性、靈性的領域裡相鼓舞、相交心、相融入。

在〈大宗師〉在女偶向男伯子葵敘完如何按部就班地教導卜梁倚修成聖人之道後，還說明自己的智慧之傳承脈絡是：

「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞諸瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於歐聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」

這些以智慧相傳承之世代，皆非親子或家屬關係，而都是沒有血緣關係的隔代甚至隔兩代之異姓人，這無非在強調，以慧命相傳承、相接棒，續竟道功的人，不必是血親、族親，而係在「道」、「理」之知解上相投契、相知遇的異姓人。

以上在在顯示著莊子所懷有的文化傳承、慧命交接、心靈延續價值創造之功的責任感與信念。這樣的責任感及信念，在阮籍、陶潛的胸襟懷抱中有嗎？

（一）阮籍

阮籍似乎沒有這樣的責任感與信念，至少並不明顯，詠懷詩四言十三首、五言八十一首，皆只有感嘆時不我與、時運不濟、仙術難成、願歸太清之意。〈達莊論〉、〈大人先生傳〉亦未見有承傳文化慧命、永續價值創造之責任與信念。唯〈通易論〉敘易之製作歷程，始乎庖犧，歷皇帝、堯舜、禹湯、文王、先王、君子、大人；說大人是「龍德潛達，貴賤通明，有位無稱」¹⁵⁸，這分明是指孔子；而君子便可能是指老聃（孔子曾問禮於老聃¹⁵⁹，當或一併問易理），則可謂稍有文化傳承的味道；但未明示自己得以心靈參與文化慧運之傳播，故說其責任感及信念，並不明顯。

¹⁵⁸ [清]嚴可均編《全上古三代秦漢三國六朝文》卷四，台北市：世界書局印行，1982年，頁3-7。

¹⁵⁹ 孔子問禮於老聃，根據考辨有不同說法，茲列舉其二：

一、《史記·孔子世家》索隱：「孔子適周，豈訪禮之時，即在十七耶？」時為魯昭公七年，地點周，即今河南洛陽。

二、孔子年三十四歲時。閻若璩《先聖生卒年月考》說：「《曾子問》，孔子曰：『昔者吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之。』唯昭公二十四年夏五月乙未朔，日有食之，見《春秋》，此即孔子從老聃問禮也。」

《禮記·曾子問》：曾子問曰：「葬引至於壙，日有食之，則有變乎？且不乎？」孔子曰：「昔者吾從老聃助葬于巷黨，及壙，日有食之。老聃曰：『丘！止柩就道右，止哭以聽變，既明返而後行。』曰：『禮也。』反葬而丘問之曰：『夫柩不可返者也，日有食之，不知其已之遲速，則豈如行哉。』老聃曰：『諸侯朝天子，見日而行，逮日而舍，大夫使，見日而行，逮日而舍。夫柩不早出，不暮宿，見星而行者，唯罪人與奔父母之喪者，日有食之，安知其不見星也？且君子行禮，不以人之親為患。』吾聞老聃云。」

(二) 陶潛

1、〈讀山海經〉第九首：

「夸父誕宏志，乃與日競走；
俱至虞淵下，似若無勝負。
神力既殊妙，傾河焉足有。
餘跡寄鄧林，功竟在身後。」

此借夸父立志與日競走，以喻個人欲以一己之慧命（心靈）與聖智賢識所立之文化常流俱泳，看似多不自量力；但此種宏志宜立，縱使俱泳一段時間之後，力竭身捐；心靈慧命猶可託付予、可傳接轉交予下一棒，交付予另一亦立志輸入活水而與文化大流俱泳者，一如夸父雖最終因渴而死，猶化跡為廣延千里之樹林（鄧林），供後來之逐日競走而至此乏渴者，得有一休息養精蓄銳之所，再續逐而竟其功。陶公一向所蓄之承傳文化慧命交接（心靈代續）之責任感及信念，透發於此。

2、〈飲酒〉第廿首：

「羲農去我久，舉世少復真。
汲汲魯中叟，彌縫使其淳。
鳳鳥雖不至，禮樂暫得新。
洙泗輟微響，漂流逮狂秦。
詩書復何罪？一朝成灰塵。
區區諸老翁，為事誠殷勤。
如何絕世下，六籍無一親！
終日馳車走，不見所問津。」

若復不快飲，空負頭上巾。

但恨多謬誤，君當恕醉人。」

此詩先由「知性」慨嘆三皇時代久離已遠，舉世愈來愈缺欠純真，雖在春秋之末有孔子努力想縫補缺漏，力返大道之淳，但沒有成功。不過，至少把禮與樂之本質及教化功能重新釐清了一遍。然而儒學到了戰國末，還是衰耗而流落到詩書等經籍幾被狂秦所坑焚殆盡。

漢代的經師如伏勝、孔安國、鄭玄諸輩，雖然努力想恢復儒學舊貌，畢竟只窮於注經而流于章句訓詁之家法窠臼當中，因而促成了魏晉時代學界的反動，遂一股腦兒地朝向玄學與佛學做追逐，六經不再為當世所珍視，學界因追逐行上學本體論，及佛法空諦之超越境界，而忽視了或遺忘了儒學從克己復禮起，經文質彬彬、學道愛人之君子養成，再通過齊之以禮的身教帶引，進社會至富而好禮，最後禮運而天下大同的一套學說，才是當世學人應該認取的淑世、救世之道的津樑。

「知性」慨嘆至此，「感性」接口道：「既然世運衰落至此，在不痛快飲一場，就白白辜負頭上這頂儒巾了！我主張就一起到醉鄉麻痺掉這千歲之憂吧！」

「虛靜心靈」呵斥說：只恨酒後言行每多謬誤；讀者諸君要多包涵這醉人之語。」這「君當恕醉人」的「君」字除指當時在場替陶公詮次詩文之友人以外，也包括將來要賞讀這第廿首詩的讀者們；陶公寫〈飲酒〉詩到此，似已預見後世將有不少讀者會閱賞他的〈飲酒〉詩，甚至會研究他的〈飲酒〉詩而撰寫論文；所以先跟讀者諸君們套個交情。

陶公這時的心境就猶如莊子寫〈齊物論〉到快末篇之前說的：

「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」¹⁶⁰（萬世之後，若能遇上一位曉得我此一意旨的大哲，那麼古今心神的交會，就把時空之距離超越了。雙方之近暱就跟同世好友晨夕晤面沒兩樣。）

莊子並不反儒，在〈天下〉篇中，甚至說：

「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四是也。百官以此相齒，以事為常，以衣食為主，蕃息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。」

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒、魯之士、搢紳先生多能明之。」

這是肯定正統儒家的，他所反對的，是戰國後虛偽矯飾的儒者。因而陶公雖推崇莊子，亦不反儒，甚至自許頭上之巾是儒巾。但他自審會與讀者在千秋萬歲之後交心，卻是本自莊子這段話而生的信念。

陶公之意旨，也如同王羲之寫〈蘭亭集序〉¹⁶¹到末了時的心情表白：

「後之視今，亦猶今之視昔，悲夫！」

故列敘時人，錄其所述，雖世殊事異，所以興懷，

¹⁶⁰ 《莊子集釋》[清]郭慶藩撰 / 王校魚點校。台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁105。

¹⁶¹ 晉穆帝永和九年三月三日，王羲之和一些好友，還有兒子凝之、徽之等四十一人，到會稽郡山陰縣的「蘭亭」（今浙江紹興）舉行「修禊」，「修禊」即中國古代在水邊舉行的一種消除汗穢的祭祀儀式；祭儀之後，附帶有士大夫唱歌、宴會、作詩、賞玩景物等節目。

其致一也。後之覽者，亦將有感於斯文。」¹⁶²

陶公跟莊子、王羲之一樣，都確信、而且預見會跟讀者諸君在未來的某一時空點上，做知性的對話、做心靈的交會！

三人之言，綜匯一起來看，實皆挺顯「虛靜心靈」在道境契通及文化傳續上之主體性，也襯托出三人之所同，皆懷以心靈承傳文化、續創價值，立不朽之績於千秋萬世的責任感與信念！可惜，這一層是阮籍所未達至，甚至是所未悟及的。

第三節 生活揮灑上與莊子同趨者

一、陶潛、阮籍在人品或風操的價值取向上之異同

（一）阮籍

正始初年，在政治上傾向於司馬氏的魏最高軍事長官太尉蔣濟，欲爭取阮籍為部屬，阮籍到都亭上〈奏記詣上尉蔣濟〉之書做為推辭，卻被蔣濟誤認為要以禮遇聘請，派人接阮籍卻已離家家於東皋，蔣濟大怒，阮氏族人恐招禍，力勸阮籍就職，方勉強上任，但不久借病辭官遇鄉。

阮籍正始中後期也有出山為官或受到再度的徵召，當阮籍做尚書郎不久又以病辭時，曹氏與司馬氏兩大集團互鬥結果即將分曉之際，曹爽召他為參軍，阮籍似乎早已洞見曹氏集團支撐皇權無力，司馬氏將取而代之，故仍以病婉拒。¹⁶³

次年司馬氏集團發動政變成功，誅殺曹氏黨羽及名士，阮籍因政治傾向不明而逃過一切，但不得不應召作太傅司馬懿的從事中郎，嘉

¹⁶² 見[清]吳楚材選輯、曹國鋒譯釋《古文觀止·卷七》，台北市：大中國圖書公司印行，1955年。

¹⁶³ 辛旗著/傅偉勳 韋正通主編《阮籍·第一章·第二節》，台北市：東大圖書公司印行，1996年6月，頁6-7。

平三年司馬懿死，其子司馬師繼位，次年四十三歲的阮籍又做了司馬師的從事中郎；由於司馬兄弟敬仰阮籍才華和需要阮籍作官以表示尊崇名士，使阮籍看起來官運通達，卻讓阮籍在政治壓力下作官，借服「寒食散」，並飲酒「散發」藥力讓自己言語不著邊際、不評價人的是非來逃避現實政治的險惡無常和保全竹林名士志節放達的名聲。

阮籍以步兵府中廚師善釀酒為由，求做步兵校尉，此官位高權輕，而司馬昭默許阮籍的放任行為，並順勢命他赴汲郡北山探訪著名的隱士、道教徒孫登。同年遭母喪，阮籍其後三年以自殘身體甚而危害性命的極端方式守孝。¹⁶⁴

阮籍看待生死，表面上以狂飲酣醉，看似違反莊子養生之道，卻也以此展現放曠不受禮教羈絆的獨特性情。

（二）陶潛

自以曾祖侃乃晉室宰輔，恥復屈身異代(指劉裕政權)，除了多次婉拒劉裕方面帶來之招邀外，還特地在晉安帝義熙年號結束以後，于詩文但署甲子，而不肯奉行宋武帝劉裕之「永初」年號。這雖是政治立場上之堅持，其實也可看做是陶公在氣節、人品、忠義上之價值取向。

二、在仕、隱抉擇上

吾人從《莊子·外篇》中得到一些莊子的生平傳記，知道莊子在仕或隱的抉擇上是相當明快而果決的。

他爲了辭掉楚王的聘招，只用反將（讀作平聲ㄌㄧㄥ）式的對話而讓楚王之使者自己說出「寧生而曳尾於塗中」¹⁶⁵，便明快了事；他對惠施因眷戀梁相之位而

¹⁶⁴ 辛旗著/ 傅偉勳 韋正通主編《阮籍·第一章·第二節》，台北市：東大圖書公司印行，1996年6月，頁7-11。

¹⁶⁵ 《莊子·秋水》外篇 卷六 上：「莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：『願以境內累

橫加猜防，便說出「只有鴉才會貪嗜腐鼠的滋味」¹⁶⁶，果決地道出他對官場、官位、官架子的厭惡；他寧可一生都在宋國蒙縣的漆園（桐樹園）做個管理員，實行「中隱隱於園丁」，來得更自在一些。

阮籍、陶潛都是對莊學甚有契會的魏晉詩人兼哲學家，兩人在仕隱抉擇上，有若干相似之處，亦有些許相異之點。

（一）阮籍

1、青年到中年

阮籍從青年到中年，與嵇康共同組織了一個「竹林七賢」團隊。

《世說新語·任誕·第二十三》：

「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。七人常集於竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』。」¹⁶⁷

此可謂，阮籍的仕隱抉擇，先選擇了「小隱隱陵藪（竹林）」¹⁶⁸。

2、從中年到壯年

中年的阮籍，任官於朝廷，實際上是依違於曹氏政權與司馬氏

矣！』莊子持竿不顧，曰：『吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎，寧其生而曳尾於塗中乎？』二大夫曰：『寧生而曳尾塗中。』莊子曰：『往矣！吾將曳尾於塗中。』。[清]郭慶藩撰，王校魚點校《莊子集釋》，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁604。

¹⁶⁶ 《莊子·秋水》外篇 卷六 上：「惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：『莊子來，欲代子相。』於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：『南方有鳥，其名為鵲鷁，子知之乎？夫鵲鷁發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鷁得腐鼠，鵲鷁過之，仰而視之曰：“嚇！”今子欲以子之梁國而嚇我邪？』」[清]郭慶藩撰，王校魚點校《莊子集釋》，台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁604。

¹⁶⁷ 楊勇《世說新語校箋》，香港：香港中大新亞書院出版，1975年，頁348。

¹⁶⁸ 王康琚〈反招隱詩〉：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。伯夷竄首陽，老聃伏柱史。昔在太平時，亦有巢居子。今雖盛明世，能無中林士？」[東晉]南朝梁 昭明太子蕭統 編、[唐]李善 注《昭明文選·卷廿二》，台北市：文化圖書公司印行，1973年，頁298。

家族新興勢力之間¹⁶⁹；還故意自請外放到東平郡做個太守¹⁷⁰，十餘日後棄官歸返，乃又故意放達地要求做步兵營的校尉，只因步兵營廚房內儲有美酒百罈¹⁷¹。到了壯年晚期，眼看司馬昭已大權在握，還是不願明白地靠向司馬氏集團；因而當司馬昭派員來說兒女婚事，要做兒女親家時，籍每天皆先大飲烈酒而以爛醉之態迎對使者，如此連續六十日，終讓司馬昭自己知難而退，不再遣使提親。¹⁷²

這段期間，阮籍可謂選擇了「中隱隱於遊宦」；這「中隱」在

¹⁶⁹ 《三國志·卷廿一·魏書·王粲傳·阮籍》，南朝宋·裴松之注，引《魏氏春秋》曰：「籍曠達不羈，不拘禮俗。性至孝，居喪雖不率常檢，而毀幾至滅性。兗州刺史王昶請與相見，終日不得與言，昶歎賞之，自以不能測也。太尉蔣濟聞而辟之，後為尚書郎、曹爽參軍，以疾歸田里。歲餘，爽誅，太傅及大將軍乃以為從事中郎。後朝論以其名高，欲顯崇之，籍以世多故，祿仕而已，聞步兵校尉缺，廚多美酒，營人善釀酒，求為校尉，遂縱酒昏酣，遺落世事。嘗登廣武，觀楚、漢戰處，乃歎曰：『時無英才，使豎子成名乎！』時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒慟哭而反。」

¹⁷⁰ 《世說新語·任誕·第二十三·文士傳》曰：「籍放誕有傲世情，不樂仕宦。晉文帝（指司馬昭，時為大將軍）親愛籍，恒與談戲，任其所欲，不迫以職事。籍常從容曰：『平生曾遊東平，樂其土風，願得為東平太守。』文帝說，從其意。籍便騎驢徑到郡，皆壞府舍諸壁障，使內外相望，然後教令清寧。十餘日，便復騎驢去。後聞步兵廚中有酒三百石，忻然求為校尉。於是入府舍，與劉伶酣飲。」竹林七賢論又云：「籍與伶共飲步兵廚中，並醉而死。」此好事者為之言。籍景元中卒，而劉伶太始中猶在。」[南朝宋]劉義慶撰/[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。

¹⁷¹ 《世說新語·任誕·第二十三·文士傳》曰：「籍放誕有傲世情，不樂仕宦。晉文帝親愛籍，恒與談戲，任其所欲，不迫以職事。籍常從容曰：『平生曾遊東平，樂其土風，願得為東平太守。』文帝說，從其意。籍便騎驢徑到郡，皆壞府舍諸壁障，使內外相望，然後教令清寧。十餘日，便復騎驢去。後聞步兵廚中有酒三百石，忻然求為校尉。於是入府舍，與劉伶酣飲。」竹林七賢論又云：「籍與伶共飲步兵廚中，並醉而死。」此好事者為之言。籍景元中卒，而劉伶太始中猶在。」[南朝宋]劉義慶撰/[梁]劉孝標注《世說新語》，台北市：世界書局印行，1957年。

¹⁷² 《晉書·卷四十九·列傳第十九·阮籍傳》云：「文帝(司馬昭)初欲為武帝(司馬炎)求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鐘會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」參見[唐]房玄齡撰《晉書》[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981年。

莊學中，猶為被允許的範圍¹⁷³，因為莊子自己也是隱於宋漆園吏一職上的。

3、晚年

景元四年，司馬昭強使曹魏傀儡皇帝一元帝，加封自己「為晉公，位相國，加九錫」；而司馬昭演出虛意之「固辭」，眾公卿急著做「勸進」，特別派阮籍起草〈勸進九錫文〉¹⁷⁴。表面上，阮籍是替司空鄭沖起草，然而，骨子裡卻是司馬昭故意先做出「力讓」之姿，暗地裡再授意鄭沖邀阮籍為之起草；至少，是鄭沖揣摩司馬昭之意而強邀為之的。阮籍〈勸進九錫文〉，文筆清壯，群公束手；他面對群公之推派，雖故技重施，酒醉不醒，而鄭沖堅持要他非寫不可，將他從「宿醉扶起」，他只好「書札為之，無所點定，乃寫付使。」¹⁷⁵而此事後不久數月，他便鬱鬱而死。

阮籍此舉，可謂「晚節不保」¹⁷⁶，因為漢魏以來，凡以丞相（相國）之尊，又接受了「九錫」¹⁷⁷之封贈，即已昭示身份之貴，足可

¹⁷³ 《晉書·卷四十九·列傳第十九·阮籍傳》：「籍聞步兵廚營人善釀，有貯酒三百斛，乃求為步兵校尉。遺落世事，雖去佐職，恒游府內，朝宴必與焉。會帝（司馬昭）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。」

¹⁷⁴ 《三國志·魏書四·三少帝紀·第四》：「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。」據《晉書·卷二·文帝紀·第二》，景元元年（西元260年）「六月，改元。丙辰，天子進帝為相國，封晉公，增十郡，加九錫如初，群從子弟未侯者封亭侯，賜錢千萬，帛萬匹。固讓，乃止。……二年（西元261）秋八月甲寅，天子使太尉高柔授帝相國印綬，司空鄭沖致晉公茅土、九錫，固辭。」

¹⁷⁵ 《晉書·阮籍傳》及《世說新語·文學·第67條》記載：「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。」

¹⁷⁶ 景元四年（西元263年）十月，天子申前命曰：「今進公位為相國，加綠綬。又加公九錫，其敬聽後命。」帝辭讓。司空鄭沖遣使邀阮籍作勸進文而率群官勸進，帝乃受命。年末，籍卒，故是晚年。

¹⁷⁷ 「錫」同「賜」。「九錫」是漢、晉等朝代，皇帝給臣子的九種最高賞賜。「九錫」包括，一錫車馬，再錫衣服，三錫虎賁（三百人的護衛軍），四錫樂器，五錫納陛（陛即台階），六錫朱

取天子之位而代之。曹操受「九錫」¹⁷⁸，來不及篡位，但已立下魏國足可取代漢室之宏規；今阮籍替司馬昭起草勸進文，豈非暗示司馬昭之貴，已足為周文王，而自己為全力擁助的一方？此舉也可謂選擇了「背棄舊主，諛仕新強」的轉舵與佞權之途，而捨棄了「隱」的價值取向。也可說違背了莊子所立下的典範，而對莊學做出了反實踐之舉動。

雖然他可以自詡為這才是「大隱隱於朝市」¹⁷⁹之行徑；殊不知，所謂「朝市」並不是指新朝朝廷；「朝市」其實就是菜市場，商業、政治互動興盛而繁華的百貨匯萃及人潮集聚的地方，在這種地方還能隱居安頓，才叫「大隱」。阮籍晚年投效新興勢力司馬昭，無異於晚節大虧，不是「大隱」。

又或者，阮籍也可自解為「寄人籬下，身不由己」，但他在司馬昭籬下遊宦，卻露才揚己，刻意表現文才而作〈大人先生傳〉；說在朝諸君子是「何異夫虱之處禪中乎？」故意於守母喪期間，在司馬昭座中飲酒食肉；能作青白眼，而以白眼對禮俗之士；自詡「禮豈為我輩設耶？」此皆是在中年遊宦期間的露才揚己。到了晚年，不得不還司馬昭的保護之人情債，而起草勸進表，若此時才說「身不由己」，似乎有些牽強。

（二）陶潛

陶潛在仕、隱抉擇上，所走的路線及轉折等節奏，跟阮籍正好一百八十度大對反。

戶（朱漆大門），七錫弓矢，八錫斧鉞，九錫柅鬯（音炬倡，黑黍所釀的香酒）。《後漢書》章懷注「九錫」，一曰車馬，二曰衣服，三曰樂器，四曰朱戶，五曰納陛，六曰虎賁，七曰斧鉞，八曰弓矢，九曰柅鬯，順序稍有不同。

¹⁷⁸ 曹操被漢朝授以「九錫」，其子曹丕建立曹魏。

¹⁷⁹ 王康琚〈反招隱詩〉：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市。伯夷竄首陽，老聃伏柱史。昔在太平時，亦有巢居子。今雖盛明世，能無中林士？」[東晉]南朝梁 昭明太子蕭統 編《昭明文選·卷廿二》，台中市：普天影清胡克家刻本，1975年，頁298。

1、青年到中年

陶潛在青年到中年階段，選擇的是「仕途遊宦」。據今人楊勇之考證，陶公在此期間，先後出仕三次：

- (1) 廿九歲，起為州祭酒，不堪吏職，少日自解歸。時為東晉孝武帝太元十八年（393A.D.）。
- (2) 卅四歲，受荊州刺史楚公桓玄之邀，入其幕府，時為安帝隆安二年冬（398A.D.）。隆安四年夏，告假歸省，至隆安五年七月始銷假還江陵，是年冬，母孟氏卒，又奔喪還家，居憂三年滿，不返江陵；次年（安帝元興三年；404A.D.）桓玄敗。計陶公在桓玄幕府實際任職，前段總計不過一載餘，後中段不過四個月，還不到兩年的時間。
- (3) 四十歲，任鎮軍將軍劉裕之參軍，時為安帝元興三年（404A.D.）。次年（義熙元年），改任建威將軍劉懷肅之參軍；至八月末，改任彭澤令，十一月，自表解職歸。此後即不再出仕。¹⁸⁰

2、中年以後

四十一歲起，陶公選擇了歸田園居的躬耕履道之路；然而所居、所游、所處等，猶在人間，並不退入山林，只求保持心靈之純真虛靜及不竭的創作力，而平常起居仍與田父、野老、親人、朋儔等周旋、應接、對話、切磋，共譜一幅和睦、溫馨、清諧的鄉村生活之樂；雖住鄉村，所居之里頗靠近柴桑城，柴桑一度是江州刺史的州治所在地，所以他仍頻與一些州聘的學者，如謝景夷、周續之、劉遺民等有所酬對，包括書信往來及詩文酬唱。¹⁸¹

這可謂在「大隱隱於朝市」及「小隱隱於山林」之間，另闢園地，

¹⁸⁰ 楊勇《陶淵明集校箋》附錄「年譜」，香港：香港中大出版社，1982年，頁415-435。

¹⁸¹ 《陶淵明集》卷二有〈示周續之、祖企、謝景夷三郎〉、〈和劉柴桑（遺民）〉、〈酬劉柴桑〉等詩；其與這幾位學人有所酬唱可知。參見[晉]陶潛撰/逯欽立校注《陶淵明集》卷二，台北市：里仁書局，1980年。

以實踐莊子「中隱隱園吏」的生活模式。

3、晚年

此一時期的陶公，更是老而彌堅地維持其隱於耕廬、隱於詩酒創作之生涯；除了婉拒來自劉裕的招誘¹⁸²；更在東晉結束（安帝義熙十四年）後，所作詩文皆只題甲子（以天干地支所配成之六十年一循環之紀年方式），不題劉宋的永初年號，以示絕不入仕新朝的決心。

〈飲酒〉第九首：

「檻縷茅簷下，未足為高樓。

一世皆尚同，願君汨其泥。

深感父老言，稟氣寡所諧。

紆轡誠可學，違已詎非迷。

且共歡此飲，吾駕不可回。」

前四句即是劉裕要說服陶公出廬投效所派來的說客之詞，而後六句即陶公婉拒之語。此說客為誰？吾人推測應即是《晉書·本傳》所云之「羊松齡、龐遵」二人之一：「其鄉親張野及周旋人羊松齡、龐遵等或有酒要之，或要之共至酒坐，雖不識主人，亦欣然無忤，酣醉便反。未嘗有所造詣，所之唯至田舍及廬山遊觀而已。」¹⁸³這可謂徹徹底底地實踐了莊子的辭仕免玷之堅持。

¹⁸² 陶淵明〈飲酒〉第九首：「清晨聞叩門，倒裳往自開。問子為誰與？田父有好懷。壺漿遠見候，疑我與時乖。『檻縷茅簷下，未足為高樓。一世皆尚同，願君汨其泥。』『深感父老言，稟氣寡所諧。紆轡誠可學，違已詎非迷。且共歡此飲，吾駕不可回。』」

¹⁸³ 《晉書》明謂此二人為「周旋人」，為誰周旋？若是為晉室朝廷周旋要陶公再次入仕，則陶公原即晉室名將、封「長沙郡公」陶侃的曾孫，只要派一陶家家人（最好是派襲封「長沙公」爵位之陶潛姪輩—陶延壽）即可，何必差派一陶公未識之人？故，派「周旋人」來周旋陶公再仕之人必為政壇新興勢力劉裕始是；且詩中言此「周旋人」帶來之說詞為「一世皆尚同，願君汨其泥」，「尚同」在魏晉時代，乃學界人士用以表示自己之政治立場傾向於承認政壇新興勢力將來可取代本朝而為君主，先承認其資格、身份足為新君之專有術語。吾人看魏末主張「才性同」之參加「才性四本論」寫作之人士，後來個個都是助司馬氏奪權而篡魏為晉之人，便可窺知「尚同」二字之蹊蹺矣。

三、在藉酒以體道履真上

(一) 莊子

莊子在體道、履真上，完全是透過虛靜心靈的發顯來到達的，在立身安命及逃仕上則通過遊戲化、藝術化之生活而自然達臻，完全不需藉酒來完成。

(二) 阮籍

阮籍透過飲酒、酣醉，實未能體道、履真，而只實踐立身亂世逃政免禍之事。藉由閱讀其傳記，可以歸結出如下幾點。

1、為竹林團隊之契合增添豪情、為傲誕放達之行誼增添氣氛。

(1) 《世說新語·任誕·第二十三》：

「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。七人常集於竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』。」

「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！』籍飲啖不輟，神色自若。」¹⁸⁴

(2) 干寶《晉紀》：「籍居喪，飲噉不輟，故魏晉之間，有被髮夷傲之事，背死忘生之人，反謂行禮者。籍為之也。」¹⁸⁵

2、為排遣喪母之鬱抑

《世說新語·任誕·第二十三》：

¹⁸⁴ [南朝宋]劉義慶著《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993年，頁703。

¹⁸⁵ 干寶《晉紀》；《世說》注七，頁309。

「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。」

3、爲推辭司馬昭之媒兒女婚誼

《晉書·四十九·阮籍傳》：

「文帝（司馬昭）初欲為武帝（司馬炎）求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。」¹⁸⁶。阮籍爲推辭司馬昭欲結兒女親家之請，捨日日大醉之外，無他法可施；六十天之後，竟因而能成功。

4、爲表示仕宦不過是種「中隱」式的遊戲人生之作爲。

《世說新語·任誕·第二十三》：

「籍放誕有傲世情，不樂仕宦。晉文帝親愛籍，恒與談戲，任其所欲，不迫以職事。籍常從容曰：『平生曾遊東平，樂其土風，願得為東平太守。』文帝說，從其意。籍便騎驢徑到郡，皆壞府舍諸壁障，使內外相望，然後教令清寧。十餘日，便復騎驢去。後聞步兵廚中有酒三百石，忻然求為校尉。於是入府舍，與劉伶酣飲。」¹⁸⁷

（三）陶潛

陶潛通過酣飲，既可達到體道履真之境，亦可憑以立身安命而逃拒政治勢力之招邀。

（1）〈飲酒〉第五首

「結廬在人境，而無車馬喧。

問君何能爾？心遠地自偏。

¹⁸⁶ 《晉書·卷四十九·列傳第十九·阮籍傳》云：「文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鐘會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」參見[唐]房玄齡撰《晉書》，台北市，中華書局印行，1981年。

¹⁸⁷ 《世說新語·任誕》劉峻注引《文士傳》。

採菊東籬下，悠然見南山。

山氣日夕佳，飛鳥相與還。

此中有真意，欲辨已忘言。」

詩中「心遠地自偏」、「悠然見南山」、「此中有真意」、「欲辨已忘言」等數句，皆展現出契道、履真之境界；以虛靜而悠遠之心靈觀照大道之實存面，則「廬」、「菊」、「南山」、「山氣」、「飛鳥」等，與人皆渾然融入為一體；而一體中之各部分皆呈顯著道境的真，合而更顯大道之真。此種真之意境，只克用虛靜心靈始得體會。陶公通過飲酒而觀照環境之清麗，進而體會真、美合一的意境。

(2)〈飲酒〉第十四首

「故人賞我趣，挈壺相與至。

班荆坐松下，數斟已復醉。

父老雜亂言，觴酌失行次，

不覺知有我，安知物為貴？

悠悠迷所留，酒中有深味。」

陶公在醉中，先是擺脫了形軀感官之覺知作用；又超越了情識之辨擇作用，達到了《莊子·大宗師》「外天下；外物；外生」¹⁸⁸的修道之先期；他用「不覺知有我，安知物為貴」表示之。

再來是迷眷於「外我、外物、外生之後的領域」；這「留下來的領域」究竟是什麼？吾人按照《莊子·大宗師》的線索，是「朝徹」¹⁸⁹，

¹⁸⁸ 《莊子·大宗師》：「南伯子綦問乎女偶曰：『子之年長矣，而色若孺子，何也？』曰：『吾聞道矣。』南伯子綦曰：『道可得學邪？』曰：『惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生……。』」「外天下」是擺脫人間一切榮貴爵位；「外物」是擺脫現象界事事物物的干擾；「外生」是擺脫對生死的愛惡執著。

¹⁸⁹ 《莊子·大宗師》：「已外生矣，而後能朝徹。」[清]郭慶藩 輯《莊子集釋》，[晉]郭象 注，[唐]

「見獨」¹⁹⁰、「無古今」¹⁹¹、「入於不死不生」¹⁹²、「撻寧」¹⁹³等。這些境界，實可綜合為兩個重點，即「見獨」與「撻寧」；「見獨」是徹見到了自我主體之超越性及創造性；「撻寧」是掌握住或擁抱住了宇宙最高的寧謐與最大的和諧。

「撻」字，諸家皆解為擾亂之意，如郭象解之為「紮」，成玄英解之為「擾動」，崔譔解之為「有所繫著」¹⁹⁴，釋德清解之為「塵勞雜亂，撻動其心」¹⁹⁵，林希逸解為「拂也」¹⁹⁶。

其實，「撻」字也可以解釋為「接」，即「接觸」，引申為拈擻，再引申為搏取，例如《莊子·庚桑楚》：「不以人物屬害相撻」¹⁹⁷也

成玄英 疏：「死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。」

¹⁹⁰ 《莊子·大宗師》：「朝徹，而後能見獨。」「見獨」，諸家皆解為「洞見獨立的道」（成玄英、徐復觀、陳鼓應皆然），恐有不妥，因這時還在修行的中段，離見道還有一段距離；筆者認為應是見到自家之主體自我（亦即主體心靈）較妥。

¹⁹¹ 《莊子·大宗師》：「見獨，而後能無古今。」[唐]成玄英 疏之曰：「不為物境所遷，故無古今之異。」

¹⁹² 《莊子·大宗師》：「無古今，而後能入於不死不生。」陳鼓應先生說：「進入不受生死觀念拘執的精神境界。」參見 陳鼓應《莊子今注今譯》，台北市：台灣商務印書館發行，1991年，頁204。所言雖是，但偏指個人修行所達到的境界；實應再包括證入「超脫想參贊天地之化育」的淑世、除惡之觀念的心靈寧靜，以及不起念想之境界。

¹⁹³ 《莊子·大宗師》：「無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」這裡的「為物」包括造物、使物開顯、照顧（造福）於物。但前面既然已經進入「不死不生」（不參贊天地之化育）的境界，則此處的「為物」顯然只是照亮萬物、使物開顯之意。其中的「將」、「迎」、「成」皆是積極義，而「毀」則是助物剔除障礙所開顯的「霸、暴、驕、奢、逸」等私情。

¹⁹⁴ 見 [清]郭慶藩 輯/王校魚 點校《莊子集釋·卷三·上·大宗師》（第六，注第十六），台北縣：頂淵文化事業有限公司，2005年，頁255。

¹⁹⁵ 見 陳鼓應《莊子今注今譯》，台北市：台灣商務印書館發行，1991年，頁205。

¹⁹⁶ 見 陳鼓應《莊子今注今譯》，台北市：台灣商務印書館發行，1991年，頁205。

¹⁹⁷ 《莊子·大宗師》：「夫至人者，相與交食乎地而交樂乎天，不以人物利害相撻，不相與為怪，不相與為謀，不相與為事，翛然而往，侗然而來。是謂衛生之經已。」另參見陸德明《經典

可解為「梛」，即「罩住、拿下」之意，如《孟子·盡心·下》：「晉人有馮婦者，善搏虎，卒為善士；則之野，有眾逐虎，虎負隅，莫之敢撻；望見馮婦，趨而迎之，馮婦攘臂下車，眾皆悅之。¹⁹⁸」眾人逐虎至山坳，卻無人敢近身撻之；而後來一位善於搏虎之士一馮婦一來，只有他敢撻此虎，在一番用心推敲施力點及迴旋點之後，開始施展搏虎之本領，當排除所有老虎可能反撲之干擾因素之後，馮婦以俐落的手腳，三兩下便穩健地擒拿此虎，得到眾人的歡呼悅服。如是，解「撻寧」之「撻」字為掌握住、擁抱住（抓取到）仍屬洽通，且較生動傳神。是則，「撻寧」實亦可解之為拈取或擁有寧謐及和諧，且是宇宙全體性中之最高寧謐與最大和諧。

「撻」字，這一指涉某種具高超技巧之專門動作及其施作過程之單詞，當然包括施作前期之拂除所有干擾因素，更包括施作後期之拿取到成效。所以「撻寧」一詞雖可包括拂除干擾、拂除繫著，但這不是最重要之點，能繼而掌握並贏取寧謐和諧之成效，才是兩字合為一詞的最大意義所在。

所以「撻寧」是陶公在飲酒酣醉而感覺茫茫然、悠悠然之際，所唯一嚮往的真我或自我得以與宇宙全體之最大和諧、最高寧謐合一的境界，他先借酒「外天下」、「外物」、「外生」，進而充分體驗了莊子的「朝徹」、「見獨」、「無古今」、「入於不死不生」、「撻寧」，因而說出「酒中有深味」，藉由生活中飲酒的過程，與心性之修養而達取莊子「體道」、「履真」之境界。

但，這裡有一個重點必須交代清楚的，就是，陶公並非指說，單憑喝酒就能一條鞭似地貫徹「外物」、「外生」、「外天下」、「朝

釋文》引崔（譔）云：「猶貫也。」

¹⁹⁸ 《孟子·音義·下》：「撻，梛也。」

徹」、「見獨」、「無古今」、「入於不死不生」，一直到達「撻寧」，而不用修養；陶公的意思是，喝酒酣醉，配合自己的高尚酒品，確實能達至「外物」、「外生」、「外天下」之地步，因為這些只是用基本的道家修養就可臻及的，而他採用飲酒之方式也可達到；其餘的境界，陶公深知必須倚賴高一層的修養才克辦到，他只是感到飲酒竟能助他達到擺脫感官、情識、計慮、謀算式的意念造成的蒙蔽或小我障礙而覺得悠然愉悅；愉悅之際，幡然領悟到，眼前展示的是莊子在「外物」之後，所揭示的「朝徹」、「見獨」、「無古今」、「不死不生」、「撻而後寧」的層層昇進之境界，是可以讓他依女偶之教而依序通過修養以達臻的。這一種領悟、這一種招誘，令他迷戀不已、令他暗暗在心中下定一個決斷，從此刻起，要朝向「撻寧」的目標邁進，以儒道兩家合融的修養功夫鞭策自己早一天達到此境。而此時的決斷，已讓他體證到何謂「朝徹」、何謂「見獨」了。如此，正應驗了一詩句所言：「冬天已到，春天還會遠嗎？」¹⁹⁹，深具醍醐灌頂式的激勵。

陶公說的「悠悠迷所留，酒中有深味」，正指這暗暗下定決斷之時刻，而非指已經全然達成「撻寧」；這是吾人讀陶詩應該秉持的慧眼或赤子之心吧！

¹⁹⁹ 詳見 雪萊〈西風頌〉(Percy Bysshe Shelly "Ode to the West Wind", 1792-1822 年，英國浪漫時期詩人。

第九章 結論

牟宗三先生說，阮籍的奇特性情來自其「文人生命之想衝向原始之洪荒、衝向蒼茫之宇宙。」

他說，「阮籍即在此生命情調下作〈達莊論〉及〈大人先生傳〉；純以文人生命為底子所衝向之原始洪荒與蒼茫宇宙，並不真能達莊生『天地與我並生，萬物與我為一』之境界。」

又說，「彼之達莊，似只藉莊生表面之辭語以文飾其文人生命之狂放耳。文人生命固有其奇特生命之真處，然若絕無折衝以凝斂之，則其生命之真與酒色之縱欲，亦無分明之界線，非可隨意藉口老莊之教也。」²⁰⁰

徐復觀先生說，「後世吸納莊子之流的真正隱士，除陶淵明等極少數人之外，多未能呈現出以虛靜為體之心。」²⁰¹

「在莊子以後的文學家，其思想、情調能不霑溉於莊子的，可以說是少之又少；尤其是在屬陶淵明這一系統的詩人中，更為明顯。」²⁰²

「老莊思想，尤其是莊子的自然思想，在文學方面的成熟、收穫，只能首推陶淵明的田園詩了。」²⁰³

牟宗三先生說出了阮籍的性情特點是：展現文人生命橫決地衝向蒼茫宇宙，直至探入原始的洪荒，想直尋太古場域的最初一點靈冥之純真而後休。這一種畸夢異想式的追求，似乎是值得肯定的；但因為此種衝向，四不掛搭，亦即沒有最後之依託或歸宿，因而也就沒有下迴向的開展、觀照、創造與安立，所以沒有積極性的價值開創、沒有安身立命的自我安頓、更沒有淑世、福人之「神人功業」（《莊子·逍遙遊》）或「如來功業」（僧肇〈物不遷論〉），牟先生一針見血地一語道破

²⁰⁰ 牟宗三《才性與玄理》，台北市：學生書局，1985年，頁292。

²⁰¹ 徐復觀《中國藝術精神·第二章·第十三節》，台北市：學生書局印行，1979年，頁107。

²⁰² 徐復觀《中國藝術精神·第二章·第十八節》，台北市：學生書局印行，1979年，頁134。

²⁰³ 徐復觀《中國藝術精神·第四章·第二節》，台北市：學生書局印行，1979年，頁230。

阮籍正因他的其性情而在「達莊」上，亦即莊學實踐上之不足與偏差。取以檢視本研究論文之第二、三、四章所述析之阮籍生平、性格，以及著作〈達莊論〉、〈大人先生傳〉，信牟先生所評確為言之有據，且句句入理。

徐復觀先生則道出了，陶淵明是魏晉時代極少數能吸納莊子之學而拓育虛靜心靈以力行隱居及創作的詩人哲士之一。簡言之，即讚許陶淵明真正而徹底做到了對莊學之實踐；實踐了莊子「充實不可以已」(〈天下〉)的從哲學修養入與從文學創作出；實踐了「有真人而後有真知」(〈大宗師〉)的人格拓立與真知動用；「天地與我並生，萬物與我為一」(〈齊物論〉)的由主體觀照、提攜、安立天地萬物；「此之謂物化」(〈齊物論〉)；「同於大通」(〈大宗師〉)；「薪盡火傳，不知其盡」(〈養生主〉)的融主、客觀兩界而合為一全整自然之氣魄與大韻。

兩位先生之說，都提供本研究論文之撰寫以莫大的鼓舞與指引，也在最後，幫助學生確立了本論文對阮籍、陶淵明兩人於性格及莊學實踐上做出分判、比較之信心，比較結果試濃縮之，可為如下幾點：

一、在性格上

阮籍—狂放傲岸、激烈反俗；曠達之表現較為涉險。

陶潛—融入自然、安頓生命；曠達之表現指向素樸自在。

二、在莊學實踐上

(一) 在思想上、義理上、哲學觀上之實踐：

1、對神人之推崇上，能否帶向修為上之激勵：

(1) 阮籍—只一味地稱揚神人之超凡絕俗而自傷弗及而已。

(2) 陶潛—推崇神人或神物之精神力量，也激勵自己以猛志堅持耕讀的選擇。

2、勘破物論之是非上：

(1) 阮籍—於〈達莊論〉、〈大人先生傳〉中，對此著墨甚多，但大率以憤激之言、蔑俗之態、反儒之辭而襯顯自己是一個站在後設立場的批判者身份。

(2) 陶潛—一方面看出物論之是非、毀譽是來自於持論雙方之相對相抗及雷同或排異之主觀意識上的歧出。一方面也反省自己、策勵自己要像莊子一樣做個達士而洞鑒物論之異同、超越物論之是非。

3、死後，形軀化爲分子，可隨機緣再聚合而或爲它物之「同物觀」。

(1) 阮籍—〈達莊論〉說，只有情恬而不惑的至人可以有如此的同物之效。〈大人先生傳〉則說至人與大人可以超出時空限制地直接互換身份；這樣就陷入誇張而不自知了。

(2) 陶潛—認爲所謂分子可隨機再聚爲物體之機緣並非只是偶然之條件配合，而是可用精神力量如「猛志」等，加入運作而成立機緣的；他的「同物觀」因而比莊子、阮籍更積極化、更平民化了。

4、對於心靈（神）之肯定與心靈創造力之看重：

(1) 阮籍—肯定的是超絕的本體之開顯性，所以說「道不若神」。另外也肯定神人的遊乎四海之外的精神力量；但忽略神人提攜萬物同登化境之淑世精神。

(2) 陶潛—肯定的是所有人的虛靜而富創造力的心靈；這才是人得以「縱浪大化中」，融入自然而傳續真善美創造之火苗以孜孜弘道、代代沐道的憑藉。徹底弘揚了〈養生主〉「薪盡火傳」之意義。

5、對「命」的看待態度：

(1) 阮籍—不能坦然面對命的示理，其〈詠懷詩〉中充滿對命的無

奈之歎，希冀仙人接引以超脫塵世。

(2) 陶潛一能從「知命」進而「安命」，再進而「立命」，積極而有步驟地實踐莊子的人生觀（命運觀）。

6、在認取「第三自我」以挺立主體性及創造力上：

(1) 阮籍一於此點，敘意不多，缺乏肯認。大率又能認取兩層自我（感性我及理知我），不能認取第三層自我（虛靜心靈之我）。

(2) 陶潛一最得莊子強調人應認取虛靜心靈做為藝術化生活之指揮者的神髓。此一神髓之得，概見於〈神釋〉、〈乞食〉、〈飲酒·十三、十四首〉諸詩之中。

7、文化傳承、慧命交接、心靈傳續的責任感與信念：

(1) 阮籍一如此的責任感與信念，並不明顯。唯〈通易論〉列敘《易經》之製作歷程，始於庖犧、終乎老聃、孔子，似乎有點文化傳承之意味，但既止乎孔子，則明示其自家心靈無法參與易理之接續，因而沒顯出有代代傳承、人人接續文化慧命。世世遞衍心靈創造的火苗之責任感及信念。

(2) 陶潛一詩文中在在顯示此種代代傳承民族文化、人人接續聖賢慧命、世世遞衍心靈火苗之責任感、使命感及志抱信念。舉其犖犖大者，則〈讀山海經·九〉、〈飲酒·廿〉、〈神釋〉、〈自祭文〉等皆是顯例。

(二) 在生活揮灑上：

1、在仕、隱抉擇上

(1) 阮籍一青年到中年，選擇隱居；中年到壯年，選擇仕宦而依違於曹、司馬兩大新舊政權之間；晚年，替鄭冲（其實是司馬昭）寫「勸進九錫文」，可謂志抱大虧、晚節不保。

(2) 陶潛—青年到中年，選擇出仕；中年以後，堅選隱居；晚年，謝絕新興政治勢力—劉裕—的招邀，堅持為晉之臣民，老死田園牖下而不屈的志節。

2、在藉醉以體「道」、履「真」上

(1) 阮籍—阮籍的酣醉只是為了聯絡竹林七賢們之情誼、為了逃避司馬昭的兒女婚請、為了排遣喪母之痛、為了表示真率豪邁之名士氣概，似乎都還達不到體道履真之程度。

(2) 陶潛—陶公的酣醉，除了表現「我醉欲眠，卿可去」之純真以外，還幫他進入莊子所稱許的「見獨」、「撝寧」之與宇宙最高和諧之境合一的「體道履真」之頂峰。

總之，阮籍的學莊、或說阮籍對莊學之實踐，走的是放曠豪邁、衝向蒼茫、遨翔洪荒之路；想要進而達到或體驗到「至人」、「神人」之脫凡超塵的境界而實際未能及焉。

陶潛的莊學、或於莊學上之實踐，走的是樸淡穩健、挺顯虛靜主體、發弘創作心靈之路；進而體會「朝徹」、「見獨」、「撝寧」，以及「天地與我並生，萬物與我為一」之境界。

吾人若亦想追學莊子、體會莊子、實踐莊學；比較起來，走陶潛走過之路，拾陶公之穗而前行，似乎是較明智的選擇。

雖說走陶公走過的路，並非只是亦步亦趨、謹守田園耕讀式的見獨與獨善；筆者認為，應當進一步走出更廣闊、更富現代意義的挺身入世，積極承擔文化慧命之傳續（簡稱文化擔當）文化擔當這一路。陶公雖也有文化擔當的志抱及一定程度上的實踐，畢竟退耕在廬山之西陲柴桑郡的鄉下，與薈萃於建康之學術文化界可做人文交流，以力踐文化擔當的機會其實不多；廬山西面峯上雖有高僧慧遠在西林寺住持著；畢竟是個宗教上的信仰團隊，陶公又不肯加入慧遠所結的「蓮社」

——一個由慧遠倡導的結合民間居士與出家僧眾共同崇拜彌勒淨土之信仰團隊；因此，陶公雖與慧遠有所往來（曾兩度受慧遠之邀而登上西林寺），但他並未想過要通過佛學交流而增長哲學涵養。因此，陶公在退耕柴桑鄉下的情況下，要想全面擔當民族文化之承啓、傳續、弘揚等課題，是不可能、或收效微淺的；這是陶公在文化擔當之路上的困限。

吾人雖於莊學實踐上可拾陶公之穗而前行，卻在必要時應大膽而大氣地走出陶公的困限小徑，而另闢「周行」（西周武王、周公所建貫通關中與洛邑的交通大道）或「馳道」（秦朝所建的暢行兵車之大路）；做出積極的、全盤的、宏觀的擔負文化慧命永續流傳、發皇壯大之任務的參與者和引領、帶動者。

這樣的事業、這樣的擔當，似乎只有文化部長、次長們始克集公家之力而負荷得起的；其實，若要靠他們，正應了春秋魯國曹劌論戰爭準備之言，是「肉食者鄙，未能遠謀」²⁰⁴；是以對文化傳續事業之擔當，正賴吾輩學術圈中之素人或素食者（與肉食者相對）發揮「捨我其誰」²⁰⁵、「與子偕行」²⁰⁶、「從公于邁」²⁰⁷之精神，在社會基層、在學術園地中、在教室黑板下，盡心盡力付出「盡薪傳火」之能、之願、之慨。如此，則吾人之步履、吾人之進向，雖出於陶公而開張、開拓、開顯之效或可庶勝於陶（非敢說「莊學實踐」之境界必勝於陶，只是說在入世、淑世之機遇上、廣面上，及積極意義上，或庶幾稍幸而稍優於陶而已。）

然而，最要緊的一點是，吾人要想把「莊學實踐」之現代意義表現在實際教

²⁰⁴ 《左傳·莊公十年》：「十年春，齊師伐我，公將戰。曹劌請見。其鄉人曰：『肉食者謀之，又何見焉？』劌曰：『肉食者鄙，未能遠謀。』」意指曹劌對魯國在朝官員之鄙薄器量、淺短眼光的批判。

²⁰⁵ 《孟子·公孫丑》：「如欲平治天下，當今之世，捨我其誰哉？」

²⁰⁶ 《詩經·秦風·無衣》：「豈曰無衣？與子同袍。王於興師，修我戈矛。與子同仇。豈曰無衣？與子同澤。王於興師，修我矛戟。與子偕作。豈曰無衣？與子同裳。王於興師，修我甲兵。與子偕行。」

²⁰⁷ 《詩經·魯頌·泮水》：「思樂泮水，薄采其芹。魯侯戾止，言觀其旂。其旂茝茝，鸞聲噦噦。無小無大，從公于邁。」

學的「盡薪傳火式之文化擔當」的事業上時，切記要守「務正學以言，無曲學以阿世」²⁰⁸之訓。（現今大學教育，有某些科系之某些課程設計，漸漸走向討學生之歡、符商業掛帥之潮、標新立異以譁眾取寵，以合熱門賣點之需等目的，殊不知這已陷入「曲學阿世」之邊緣。）否則，雖有表面上的現代意義，卻悖離莊子、陶潛之良模美意益發以遠矣。



²⁰⁸ 《史記·儒林傳》：「轅固曰：『公孫子！務正學以言，無曲學以阿世。』」

【參考書目】

一、古典文獻

- 1、《十三經注疏·論語》，阮元校，台北市：藝文印書館印行，1956年。
- 2、《四書集註》，朱熹，《四部刊要》，台北：漢京文化事業有限公司，1981年。
- 3、《孟子字義疏證》，戴震，台北：河洛出版社，1975年。
- 4、《孟子注疏》，趙岐注，孫奭疏，《十三經注疏本》（阮刻十三經注疏本），台北：藝文印書館，1997年。
- 5、《春秋左傳注疏》，杜預注，孔穎達疏，《十三經注疏》（阮刻十三經注疏本），台北：藝文印書館，1997年。
- 6、《論語注疏》，何晏注，邢昺疏，《十三經注疏本》（阮刻十三經注疏本），台北：藝文印書館，1997年。
- 7、《論語注疏及補正》，何晏等撰，台北市：世界書局印行，1963年。
- 8、《孔子家語》，王肅注，台北市：世界書局印行，1955年。
- 9、《論語正義》，劉寶楠，《四部備要經部》（據南菁書院續經解本校刊），台北：中華書局，1981年。
- 10、《世說新語》，劉義慶撰、劉孝標注，台北市：世界書局印行，1957年。
- 11、《世說新語箋疏》，劉義慶，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 12、《博物志·世說新語》，張華著、劉義慶著，台北市：中華書局印行，1981年。
- 13、《晉書》，房玄齡，台北市，中華書局印行，1981年。
- 14、《前漢書》，班固撰、顏師古注，台北市：啓明書局，1960年。
- 15、《莊子集釋》，郭象注、成玄英疏，台北市：世界書局印行，1962年。
- 16、《南華真經注》，郭象，《無求備齋莊子集成初編》1，台北：藝文印書館，1972年。

- 17、《南華真經注疏》，成玄英，《無求備齋莊子集成初編》3，台北：藝文印書館，1972年。
- 18、《南華真經新傳》，王元澤，《無求備齋莊子集成初編》6，台北：藝文印書館，1972年。
- 19、《南華經集注》，潘基慶，《無求備齋莊子集成初編》12，台北：藝文印書館，1972年。
- 20、《南華經解》，宣穎，《無求備齋莊子集成續編》32，台北：藝文印書館，1974年。
- 21、《莊子注》，郭象，臺北市：金楓印行，1987年。
- 22、《莊子內篇注》，釋德清，台北：廣文書局，1991年。
- 23、《莊子淺說》，林紓，《無求備齋莊子集成初編》27，台北：藝文印書館，1972年。
- 24、《莊子集釋》，郭慶藩撰、王校魚點校，台北：頂淵文化事業有限公司，2005年。
- 25、《莊子通，莊子解》，王夫之，台北：里仁出版社，1984年。
- 26、《莊子集解》，王先謙，台北：文津出版社。1988年。
- 27、《莊子翼》，焦竑，台北：廣文書局，1979年。
- 28、《藥地炮莊》，方以智，台北：廣文書局，1975年。
- 29、《十三經注疏附校勘記》阮元校重刻宋本，台北市：藝文印書館印行，1956年。
- 30、《昭明文選》，南朝梁昭明太子蕭統編、李善注，台北市：文化圖書公司印行，1973年。
- 31、《古文觀止》，吳楚材選輯、曹國鋒譯釋，台北市：大中國圖書公司印行，1955年。
- 32、《人物志》，劉邵台北市：商務印書館印行，1975年。

- 33、《全上古三代秦漢三國六朝文》卷四，嚴可均編，台北市：世界書局印行，1982年。

二、中文專書

- 1、丁永忠，《陶詩佛音辨》，成都：四川大學出版社，1997年。
- 2、方東美，《生生之德》，台北：黎明文化事業有限公司，1980年。
- 3、方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業有限公司，1983年。
- 4、方東美，《中國人生哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年。
- 5、方東美，《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984年。
- 6、方孟銓、朴子鈞、劉昊、戴聲濤、李治等著，《改變中國歷史的故事》第四冊，台北：莊嚴出版社，1985年。
- 7、王叔岷，《郭象莊子注校記》，台北市：商務印書館發行。1993年。
- 8、王叔岷，《莊子校釋》，台北：台聯國風出版社，1972年。
- 9、王叔岷，《莊學管闡》，台北：藝文書局，1978年。
- 10、王叔岷，《陶淵明詩箋證稿》，北京：中華書局，2007年。
- 11、王凱，《自然的神韻—道家精神與山水田園詩》，北京：人民出版社，2006年。
- 12、王國瓔，《古今隱逸詩人之宗—陶淵明論析》，台北：允晨文化，1999年。
- 13、王國維，《人間詞話》，台南：文國書局，1983年。
- 14、王邦雄、岑溢成，《中國哲學史》，台北市：里仁出版社，2005年。
- 15、王邦雄，〈從修養工夫論莊子「道」的性格〉，《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997年。
- 16、王邦雄，《中國哲學論集》，台北：臺灣學生書局，1983年。
- 17、王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，台中：台灣省政府教育廳，1982年。

- 18、 王志楣，《莊子生命情調的哲學詮釋》，台北市：里仁書局。2008年。
- 19、 田曉菲，《塵幾錄—陶淵明與手抄本文化研究》，北京：中華書局，2007年。
- 20、 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北市：臺灣學生書局，。
- 21、 牟宗三，《才性與玄理》，台北市：臺灣學生書局，1985年。
- 22、 牟宗三，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1990年。
- 23、 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1970年。
- 24、 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 25、 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 26、 牟宗三，《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，1992年。
- 27、 牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，1978年。
- 28、 任繼愈《中國哲學發展史-魏晉南北朝》。人民出版社。1998年。
- 29、 汝信《中國古代著名哲學家評傳》續編二，濟南：齊魯出版社，1980年。
- 30、 余敦康，《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 31、 李崇智，《中國歷代年號考》，北京市：中華書局，2004年。
- 32、 余英時，《中國知識階層史論·古代篇》，台北：聯經出版事業公司，1997年。
- 33、 何啓民，《竹林七賢研究》，台北市：台灣學生書局發行，1978年。
- 34、 辛旗，《阮籍》台北市：東大圖書公司印行，1996年。
- 35、 李澤厚、劉綱紀主編，《中國美學史·魏晉南北朝美學思想》，台北：谷風出版社，1987年。
- 36、 李澤厚，《美的歷程》，台北市：元山書局，1986年。
- 37、 李澤厚，《華夏美學》，台北市：時報文化，1989年。
- 38、 李健，《魏晉南北朝的感物美學》。中國社會科學出版社。2007年。
- 39、 李清筠，《魏晉名士人格研究》。台北：文津出版社有限公司。2000年。
- 40、 李建中、高華平，《玄學與魏晉社會》，石家庄：河北人民出版社。2003年。
- 41、 李霞，《生死智慧-道家生命觀研究》，人民出版社。2004年。

- 42、李劍鋒，《陶淵明及其詩文淵源研究》，濟南：山東大學出版社，2005年。
- 43、沈清松，〈論心靈與自然的關係之重建〉，《簡樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化公司，1997年。
- 44、吳光，《儒道論述》，台北：東大圖書股份有限公司，1994年6月。
- 45、吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北：三民書局，2000年。
- 46、吳康，《老莊哲學》，台北：台灣商務印書館，1969年。
- 47、吳光明，《莊子》，台北：東大書局，1988年。
- 48、吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年。
- 49、吳國富，《陶淵明與道家文化》，南昌：江西人民出版社，2009年。
- 50、林景伊，《中國學術思想大綱》，台北：台灣學生書局，1980年。
- 51、林雲銘，《莊子因》卷一，台北：廣文，1968年。
- 52、林毓生，〈什麼是創造性轉化？〉，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，1989年。
- 53、林聰舜，《向郭莊學之研究》，台北：文史哲，1981年。
- 54、胡哲敷，《老莊哲學》，台北：臺灣中華書局，1979年。
- 55、胡楚生，《老莊研究》，台北：台灣學生書局，1992年。
- 56、范耕研，《莊子詁義》，台北：文景出版社，1991年。
- 57、郎擎霄，《莊子學案》，台北：泰順書局，1971年。
- 58、政通，《儒家與現代化》，台北：水牛出版社，1986年。
- 59、倪其心譯注，《阮籍詩文》，台北市：錦繡出版社，1993年。
- 60、周紹賢 劉貴傑，《魏晉哲學》五南圖書出版公司。1996年。
- 61、周大興，《自然、名教、因果 魏晉玄學論集》。中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 62、周振甫，《陶淵明和他的詩賦》，南京：江蘇教育出版社，2005年。
- 63、金白鉉，《莊子哲學中「天人之際」研究》，台北市：文史哲出版社，1986

年。

- 64、柯慶明，《中國文學批評資料彙編·第1輯：兩漢魏晉南北朝文學批評資料彙編》，台北市：成文出版社印行，1978年。
- 65、姚維，《才性之辨-人格主題與魏晉玄學》，北京：人民出版社，2007年。
- 66、唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北：台灣學生書局，1984年。
- 67、唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，台北市：臺灣學生書局1974年。
- 68、徐復觀，《中國思想史論集》，台北市：臺灣學生書局，1979年。
- 69、唐君毅，《中華人文與當今世界》，台北：台灣學生書局，1975年。
- 70、唐君毅，《哲學論集》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 71、容肇祖，《容肇祖集》，山東：齊魯書社，1989年。
- 72、徐復觀，《中國藝術精神》，台北市：台灣學生書局，1992年。
- 73、徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務書局，1999年。
- 74、馬敘倫，《莊子天下篇述義》（附莊子年表），上海：龍門聯合書局，1958年。
- 75、馬曉坤，《趣閑而思遠》，杭州：浙江大學出版社，2005年。
- 76、高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津，1992年。
- 77、高原，《極高明而道中庸—陶淵明論析》，蘭州：甘肅人民出版社，2006年。
- 78、崔大華，《莊學研究》，北京：人民出版社，1997年。
- 79、孫良水，《阮籍審美思想研究》，台北市：文津出版社，1999年。
- 80、張成秋，《先秦道家思想研究》，台北：台灣中華書局，1983年。
- 81、張成秋，《莊子篇目考》，台北：臺灣中華書局，1971年。
- 82、張京華，《莊子哲學辨析》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
- 83、張岱年，《中國哲學大綱》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年。
- 84、張舜徽，《周秦道論發微》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 85、張雲飛，《中國儒、道哲學的生態倫理學闡述》，《環境倫理學進展：評論與

- 闡釋》北京：社會科學文獻出版社，1999年。
- 86、張默生，《莊子新釋》，台北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 87、常健、李國山編著，《歐美哲學通史、現代哲學卷》，天津：南開大學出版社，2003年。
- 88、曹受坤，《莊子哲學》，台北：文景出版社，1970年。
- 89、梁啟超，《先秦政治思想史》，台北：台灣中華書局，1956年。
- 90、莊萬壽，《莊子學述》，台北：師範大學，1970年。
- 91、陳寅恪，《陳寅恪先生論文集》之〈陶淵明思想與魏晉清談之關係〉，台北：三人行出版社，1974年。
- 92、陳鼓應，《老莊新論》，台北市：五南圖書，2006年。
- 93、陳鼓應，《莊子哲學》，台北市：臺灣商務，2003年。
- 94、陳鼓應《莊子今註今譯》。台北市：台灣商務印書館發行。1991年。陳伯君《阮籍集校註》，北京：中華書局，1987年。
- 95、陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年。
- 96、陳美利《陶淵明探索》，台北市：文津出版社，1996年。
- 97、陳品卿，《莊學新探》，台北：文史哲出版社，年1997。
- 98、陳啓天，《莊子淺說》，台北：台灣中華書局，1986年。
- 99、陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經出版社，1991年。
- 100、章炳麟，《老莊哲學》，台北：台灣中華書局，1970年。
- 101、許杭生，《魏晉玄學史》，安陽市：陝西師範大學，1989年。
- 102、許杭生，《魏晉思想史》，台北市：桂冠圖書股份有限公司，1992年。
- 103、許尤娜，《魏晉隱逸思想及其美學涵義》，台北市：文津出版社，2001年。
- 104、陶建國，《兩漢魏晉之道家思想》，台北市：文津出版社，1990年。
- 105、康中乾，《魏晉玄學》，北京：人民出版社，2008年。

- 106、強昱著、湯一介 陳鼓應主編《從魏晉玄學到唐初重玄學》上海：上海文化出版社。
- 107、湯用彤《魏晉玄學論稿》，北京：生活讀書新知三聯書店，2009年。
- 108、湯用彤 容肇祖，《魏晉思想-甲編五種》，台北：里仁書局，1984年。
- 109、湯一介 胡仲平 編。《魏晉玄學研究》。湖北教育出版社。2008年。
- 110、湯一介，《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 111、曾春海，《兩漢魏晉哲學史》，台北市：五南書局，2003年。
- 112、曾昭旭，《道德與道德實踐》，台北：漢光文化公司，1983年。
- 113、曾祖蔭，《中國古代文藝美學範疇》。文津出版社。
- 114、馮友蘭，《中國哲學史》，台北：藍燈文化公司，1989年。
- 115、馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局，1991年。
- 116、黃俊傑，〈內聖與外王—儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，《天道與人道》，台北：聯經出版事業公司，1982年。
- 117、勞思光，《新編中國哲學史》第一卷，台北：三民書局，1984年。
- 118、賀昌群等，《魏晉思想·甲編五種》，台北市：里仁書局，1984年。
- 119、焦 循，《孟子正義》，台北：文津出版社，1988年。
- 120、傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：臺灣學生書局，1985年。
- 121、程兆熊，《道家思想》，台北：文明書局，1984年。
- 122、黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1998年。
- 123、葉海煙，〈老子的環境倫理觀〉，《簡樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化公司，1997年。
- 124、葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年。
- 125、葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 126、楊勇，《世說新語校箋》，香港：香港中大新亞書院出版，1975年。

- 127、楊立華，《郭象莊子注研究》，北京：北京大學出版社，2010年。
- 128、葉朗，《中國美學史大綱》，台北市，滄浪出版社，1986年。
- 129、葉朗，《中國美學史》，台北市：文津出版社，1996。
- 130、葉海煙，《莊子的生命哲學》，台北市：東大圖書公司，1990年。
- 131、趙樹功，《閑意悠長—中國文人閑情審美觀念演生史稿》，石家莊：河北人民出版社，2005年。
- 132、榮肇祖，《魏晉的自然主義》，台北市：台灣商務印書館，1966年。
- 133、葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，台北：萬卷樓，1993年。
- 134、董小蕙，《莊子思想之美學意義》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 135、廖炳蕙，〈兩種「體」現〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1997年。
- 136、熊十力，《十力語要》卷二，北京：中華書局，1996年。
- 137、蒙培元，《中國心性論》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 138、劉光義，《莊子內七篇類析語釋》，台北：台灣學生書局，1978年。
- 139、劉建國，《中國哲學史史料學概要》，長春：吉林人民出版社，1983年。
- 140、劉述先，《文化與哲學的探索》，台北：台灣學生書局，1986年。
- 141、劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 142、劉澤華，《中國政治思想史·先秦卷》，浙江：浙江人民出版社，1996年。
- 143、劉大杰，《魏晉思想論》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 144、劉放桐等編著，《新編現代西方哲學》，北京：人民出版社，2003年。
- 145、鄧安生，《陶淵明新探》，台北：文津出版社，1995年。
- 146、蔣錫昌，《莊子哲學》，台北：環宇出版社，1970年。
- 147、蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，台北：正中書局，1994年。
- 148、蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1994年。
- 149、錢穆，《論語新解》，台北：聯經出版事業有限公司，1995年。

- 150、錢 穆，《先秦諸子繫年》，台北：東大圖書公司，1997 年。
- 151、錢 穆，《莊老通辨》，台北：東大圖書，1991 年。
- 152、謝仲明，《儒學與現代世界》增修再版，台北：台灣學生書局，1991 年。
- 153、鍾 泰，《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988 年。
- 154、鄭錦倫，〈外王與客觀精神〉，《當代新儒學論文集·外王篇》，台北：文津，1991 年 5 月。
- 155、戴燕，《玄意幽遠-魏晉思想、文化與人生》，上海：復旦大學出版社，2008 年。
- 156、戴璉璋，《玄智、玄理與文化發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年。
- 157、戴建業，《澄明之境—陶淵明新論》，武漢：華中師範大學出版社，1999 年。
- 158、顏崑陽，《莊子藝術精神析論》，台北市：華正書局，2005 年。
- 159、羅 光，《中國哲學思想史·魏晉·隋唐佛學篇》，台北：台灣學生書局，1985 年。
- 160、羅安憲，《虛靜與逍遙-道家心性論研究》，北京：人民出版社，2005 年。
- 161、譚宇權，《莊子哲學評論》，台北：文津，1998 年。
- 162、關 鋒，《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961 年。
- 163、嚴靈峰，《老子莊子》，台北：正中書局，1987 年。

三、期刊論文

- 1、文青雲 Vervoorn, Aat, 1984, "The Original of Chinese Eremitism" (〈中國隱逸思想的發源〉), 《香港中文大學中國文化研究所學報》, 十五期。
- 2、王邦雄, 〈人間世〉, 《鵝湖月刊》第十八卷第九期, 台北: 1993 年 3 月。

- 3、王邦雄，〈走進莊子之學的門徑〉，《鵝湖月刊》第 136 期，台北：1986 年 10 月。
- 4、王邦雄，〈莊子齊物論儒墨兩行之道〉，《鵝湖月刊》第 200 期，台北：1992 年 2 月。
- 5、王邦雄，〈道家思想的倫理空間—論莊子「命」、「義」的觀念〉，《哲學與文化》二十三卷第九期，台北：1996 年 9 月。
- 6、王叔岷，〈論莊子之齊物觀〉，《中國文哲研究集刊》第二期，台北：1992 年 3 月。
- 7、王熙元，〈釋「聖人」〉，《鵝湖月刊》第 5 期，台北：1976 年 11 月。
- 8、牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄(二)〉，《鵝湖月刊》第 320 期，台北：2002 年 2 月。
- 9、牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄(三)〉，《鵝湖月刊》第 321 期，台北：2002 年 3 月。
- 10、牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄(四)〉，《鵝湖月刊》第 322 期，台北：2002 年 4 月。
- 11、牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄(五)〉，《鵝湖月刊》第 323 期，台北：2002 年 5 月。
- 12、朱建民，〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類中心主義與自然中心主義的對立〉，《鵝湖學誌》第二十五期，台北：2000 年 12 月。
- 13、朱 嵐，〈君子、仁人、聖人〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 8 期，台北：1997 年 4 月。
- 14、何淑靜，〈亞里斯多德與孟子：幸福與成聖〉，《中國文化月刊》第 238 期，台中市：2000 年 1 月。
- 15、何淑靜，〈論孟子「盡心知性以知天」如何可能〉，《鵝湖學誌》第七期，台北：1991 年 12 月。

- 16、吳佩玲·許楓靈，〈魚與熊掌希能兼得－全球化與環境保護的挑戰〉，《台灣經濟研究月刊》第 25 卷第 12 期，台北：91 年 12 月。
- 17、吳進安，〈「環境倫理」在文化生活中之哲學意義〉，《生活文化的理論與實踐學術研討會論文集》（中國哲學會與行政院文建會主辦），台北：1996 年 4 月。
- 18、李明輝，〈當代儒學的自我轉化〉，《鵝湖學誌》第十一期，台北：1993 年 12 月。
- 19、李瑞全，〈天下乃天下人之天下〉，《鵝湖月刊》第 315 期，台北：2001 年 9 月。
- 20、李治華，〈莊子之聖人、真人、至人、神人及天人的層次論〉，《人文及社會科學教學通訊》七卷五期，台北：1997 年。
- 21、沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》第 14 卷第 6 期，台北：1987 年 6 月。
- 22、沈清松，〈莊子的道論－對當代形上困惑的一個解答〉，《國立政治大學哲學學報》第一期，台北：1994 年 5 月。
- 23、周啓成，〈莊子學派天人觀辨析〉，《哲學與文化》二十七卷第二期，台北：2000 年 2 月。
- 24、林顯庭〈莊子、陶潛「三層自我觀」之比較〉，《東海哲學研究集刊》第十六輯，台中市：東海大學哲學系出版，2011 年。
- 25、林安梧，〈道的錯置(一)：先秦儒家政治思想的困結〉，《鵝湖月刊》第 15 卷第 2 期，台北：1989 年 8 月。
- 26、林聰舜，〈論莊子的「小大之辨」與「齊物」及其關係〉，《漢學研究》第 5 卷 2 期，台北：1987 年 12 月。
- 27、林聰順，〈《莊子》無為政治思想的幾層意義〉，《漢學研究》第 11 卷第 1 期，台北：1993 年 6 月。

- 28、邵龍寶，〈全球化與「文化自覺」及其教育〉，《亞洲研究》第 42 期，香港：2002 年 3 月。
- 29、金谷治，〈《莊子》的生死觀〉，《道家文化研究》第五輯，北京：1994 年 11 月。
- 30、洪安全，〈兩漢儒士的仕隱態度與社會風氣〉，《孔孟學報》，四二·四三期。1980 年。
- 31、袁保新，〈秩序與創新－從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》第 314 期，台北：2001 年 8 月。
- 32、高柏園，〈道家思想對環境倫理的回應態度〉，《鵝湖學誌》第 205 期，台北：2000 年 12 月。
- 33、高齡芬，〈論莊子哲學中「天」的修養論意義〉，《輔大中研所學刊》第 7 期，台北：1997 年 6 月。
- 34、陳鼓應，〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》第 18 卷第 1 期，台北：2000 年 6 月。
- 35、陳榮波，〈老子的環保美學〉，《哲學雜誌》第 7 期，台北：1994 年 1 月。
- 36、陳榮波，〈莊子的語言思想〉，《東海哲學研究集刊》第 1 期，台中市：1991 年 10 月。
- 37、陳德和，〈理想環境的生畜之道〉，《鵝湖月刊》第 299 期，台北：2000 年 5 月。
- 38、陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖月刊》第 316 期，台北：2001 年 10 月。
- 39、陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，台北：2000 年 6 月。
- 40、陳德和，〈儒道互補論的辨析與詮定〉，《東吳哲學學報》第 5 期，台北：2000 年 4 月。

- 41、 陳 靜，〈「真」與道家的人性思想〉，《道家文化研究》第十四輯，北京：1998年7月。
- 42、 傅武光，〈《莊子》遊的哲學〉，《中國學術年刊》第17期，台北：1996年3月。
- 43、 傅偉勳，〈老莊、郭象與禪宗－禪道哲理連貫性的詮釋學試探〉，《哲學與文化》第12卷第12期，台北：1985年12月。
- 44、 曾春海，〈儒道的消費倫理及環境倫理〉，《哲學與文化》24卷第10期，台北：1997年10月。
- 45、 曾春海，〈生態學及道家向度的環保美學〉，《哲學與文化》第25卷第9期，台北：1998年9月。
- 46、 曾春海，〈先秦儒家正義觀及現代省思〉，《哲學與文化》第18卷第4期，台北：1991年4月。
- 47、 黃輝、朱漢民，〈魏晉名士對孝道的反思〉，湖南大學岳麓書院，湖南大學學報，2013年2月。
- 48、 楊儒賓，〈論孟子的踐形觀－以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉，《清華學報》第20卷第1期，台北：1990年6月。
- 49、 葉海煙，〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉，《哲學與文化》第25卷第9期，台北：1998年9月。
- 50、 鄔昆如，〈衛理賢德譯《莊子》中的環保思想〉，《哲學與文化》25卷第9期，台北：1998年9月。
- 51、 蔣年豐，〈體現與物化：從梅勞·龐帝的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉，《中國文化月刊》第105期，台中市：1988年7月。
- 52、 劉大椿，〈與天地參：當代環境倫理的重構〉，《哲學與文化》第23卷第2期，台北：1996年2月。
- 53、 劉德明，〈《莊子·齊物論》中的語言問題〉，《中臺學報》第11期，台中：

1999年10月。

- 54、 蔣建輝，〈魏晉倫理思潮對服飾風尚的影響〉，倫理學研究，2010年2月。
- 55、 蔡明田，〈莊子逍遙遊篇的聖王思想〉，《東方雜誌》復刊第十三卷第十一期，台北：1980年5月。
- 56、 蔡明田，〈論莊子對禪讓說的態度〉，《大陸雜誌》第六十一卷第五期，台北：1980年11月。
- 57、 盧 風，〈主客二分與人類中心主義〉，《哲學與文化》第251期，台北：1995年4月。
- 58、 賴錫三，〈莊子的真理觀與語言觀〉，《揭諦學刊》第1期，嘉義縣大林鎮：1997年6月。
- 59、 謝政諭，〈道家思想與後現代社會環境倫理〉，《東吳政治學報》第二期，台北：1993年。
- 60、 顏世安，〈莊子的遊世思想〉，《南京大學學報—哲學社會科學版》第2期，南京市：1999年2月。
- 61、 韓國良，〈《閑情賦》與漢大賦—對陶淵明《閑情賦》審美趣尚的再認識〉，南陽師範學院文學院，天中學刊，2013年2月。
- 62、 鄭芷人，〈環境保護與環境倫理〉，《東海哲學研究集刊》第5輯，台中市：1998年11月。
- 63、 魏元珪，〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉，《哲學雜誌》第13期，台北：1995年7月。
- 64、 魏元珪，〈莊子齊物思想之探討〉，《中國文化月刊》第31期，台中市：1982年4月。
- 65、 羅 光，〈宗教與文化〉，《哲學與文化月刊》第215期，台北：1992年4月。

四、博碩士論文

- 1、王小燕，《魏晉隱士美學研究》，南開大學，博士論文，2010年。
- 2、王明輝，《陶淵明研究史論略》，河北大學，博士論文，2003年。
- 3、王品穎，《阮籍〈大人先生傳〉之研究》，中國文化大學，碩士論文，2005年。
- 4、呂菊，《陶淵明文化形象研究》，復旦大學，博士論文，2007年。
- 5、李志勇，《孟子與莊子修養論之比較》，台北：文化大學哲學研究所，博士論文，1990年。
- 6、李清筠，《時空情境中的自我影像--以阮籍、陸機、陶淵明詩為例》，國立台灣師範大學，博士論文，1998年。
- 7、沈雅惠，《莊子與阮籍、嵇康人生哲學之比較研究》，中國文化大學，博士論文，2011年。
- 8、何淑貞，《「達莊」與「廢莊」——魏晉莊學發展之兩種面向》，臺北市立教育大學，碩士論文，2007年。
- 9、周宛亭，《陳留阮氏之家學與家風研究——以《晉書》諸阮傳為對象》，國立成功大學，碩士論文，2005年。
- 10、周旻秋，《《孟子》與《莊子》的情感昇華論研究》，台北：輔仁大學中文研究所，碩士論文，1998年。
- 11、林翠芬，《孟子內聖外王思想之研究》，台南：成功大學歷史語言研究所，碩士論文，1991年。
- 12、林宴寬，《阮籍「自然與名教」思想析論》，國立師範大學，碩論文，1997年。
- 13、高俊林，《現代文人與「魏晉風度」》，北京師範大學，博士論文，2010年。
- 14、陳秋燕，《阮籍生命情懷研究》，國立高雄師範大學，碩士論文，2003年。
- 15、陳慶元，《阮籍、嵇康處世態度研究》，東海大學，碩士論文，1996年。

- 16、 陳思穎，《從詠懷詩意象探索阮籍的生命情調》，國立高雄師範大學，碩論文，2000年。
- 17、 張堯欽，《阮籍研究》，國立台灣大學，碩士論文，1986年。
- 18、 曾小明，《魏晉名士的身心觀》，湖南大學，博士論文，2010年。
- 19、 趙鏡中，《儒家「環境倫理」思想研究》，台北：輔仁大學哲學研究所，博士論文，1991年。
- 20、 劉明輝，《魏晉士人政治心態類型研究》，南開大學，博士論文，2010年。
- 21、 劉原池，《阮籍莊學思想研究》，國立高雄師範大學，博士論文，2000年。

