

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

嵇康玄理探微 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 95-2411-H-002-036-
執行期間：95年08月01日至96年07月31日
執行單位：國立臺灣大學中國文學系暨研究所

計畫主持人：盧桂珍

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理：簡凱廷

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 96年10月06日

嵇康玄理探微

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC 95-2411-H-002-036

執行期間：2006 年 08 月 01 日至 2007 年 07 月 31 日

計畫主持人：盧桂珍

成果報告類型：精簡報告

處理方式：可立即公開

執行單位：臺灣大學中國文學系暨研究所

中 華 民 國 96 年 10 月 31 日

(本文僅為綱要，請勿引用)

緒 論

劉勰《文心雕龍》〈明詩〉云：「及正始明道，詩雜仙心；何晏之徒，率多浮淺。唯嵇志清峻，阮旨遙深，故能標焉。」¹其中「清峻」一詞，應即是〈風骨〉篇所言「風清骨峻」。「清」意指清遠，一種空靈高潔的境界；「峻」意指峻烈。² 筆者欲藉劉勰此評，用於討論嵇康之「志」。不過此舉可能遭致「論域」不清的質疑，關於這點筆者擬以海德格《走向語言之途》中的一段話說明之。海氏言：

思與詩的對話旨在把語言之本質，召喚出來，以便終有一死的人能重新學會在語言中棲居。³

海德格主張事物的存在是由於語言說出的，因此語言扮演了存有（即讓事物為存在之基礎）之角色。換言之，存有是在語言中說出它自己。所引書之譯者孫周興謂「詩」是解蔽、揭示、創作；而「思」是聚集、歸隱、保護。如果說大道是「顯／隱」即「解蔽／遮蔽」之二重性的差異運作，那麼詩與思就是兩種各有所重的方式：詩合於「顯」，而思合於「隱」。然而詩與思兩種方式都不外乎是「應合」大道，故而又是合一的。⁴此「詩思合一」的觀點，使得詩與思同樣可以做為理解大道的方式。

循此說，筆者乃借劉勰對嵇康詩所作評語「嵇志清峻」，做為探討嵇康學思的一個新起點。再者，〈家誡〉云：「人無志，非人也。」顯見嵇康非常注重個體必須能夠抉取生命方向與目標，並視「志」做為人所以為人的必要條件。「志」即是心的意向（intention），筆者認為以「清峻」二字，可以呈顯嵇康之意志涵蘊道、儒兩重向度。「清」指出嵇康學思中「崇道」的部分，呈顯「籠罩宇宙，高蹈玄轍」之清遠。⁵「峻」則指出「尚儒」的部分，乃有「忠信篤敬，直道而行」的執著。藉此角度切入，可回應思想史上研究嵇康學說儒道關係的議題。在材料的選取上，筆者將可不限於嵇康諸「論」、「難」，嘗試結合詩文中所涵蘊的玄思，抽繹

¹ 詹鏞注云：「志」字，元明各本俱作「旨」。何焯校本「旨」改「志」，黃叔琳本從之。唐寫本正作「志」。詳見詹鏞，《文心雕龍義證》（上海：上海古籍，1999），上冊，頁200。

² 劉熙載《藝概》〈詩概〉云：「叔夜之詩峻烈，嗣宗之詩曠逸。」即以「峻烈」解，側重在嵇康性烈才雋的人格特質。鍾嶸《詩品》云：「嵇中散詩頗似魏文，過為峻切，訐直露才，傷淵雅之致。然託喻清遠，良有鑿裁，亦未失高流矣。」以「峻切」解，並責其訐直露才，似較側重詩風之表現而言。見劉熙載，《藝概》（臺北：金楓，1989），頁83；鍾嶸，《鍾嶸詩品箋正稿》（臺北：中研院文哲所，1992），頁221。

³ 馬丁·海德格著，孫周興譯，《走向語言之途》（*Unterwegs zur Sprache*）（臺北：時報文化，1993），頁26。

⁴ 同註3所引書〈中譯本序〉，頁xiii-xxii。

⁵ 李充〈九賢頌嵇中散頌〉，《初學記》十七引。見唐·徐堅，《初學記》（北京：中華書局，2004），下冊，頁412。

有關儒道之思維，論述嵇志中二維結構的特質。

一、崇道與非「非道」

嵇康學說中處處顯現「崇道」的思想，然此「道」的內容應細分為道家與道教。其中有關心的修養功夫，以及對生命境界的追求，屬於老莊哲學範疇；至於呼吸吐納、辟穀服食等養生之術，則是受黃老學說與民間神仙道教的薰染。值得注意的是，嵇康不僅崇尚自然之道，同時也對「自然」一詞予以反思，主張原始的欲求雖屬自然，但是極力反對「以從欲為得性」的觀點，故筆者以「非『非道』」名之，以凸顯嵇康崇道之真義。

(一) 聖人與至人的評比

漢末孔融與荀愷共論聖人優劣⁶，淮南人劉陶善論縱橫，曾謂夏侯玄：「仲尼不聖。何以知其然？智者圖國；天下羣愚，如弄一丸于掌中，而不能得天下。」夏侯玄以其言大惑⁷。是以知漢末、三國魏時，聖人之優劣是可予以品評，蓋當此之際經學退墮，致使儒聖的傳統價值受到質疑與挑戰。

1. 對聖人與儒生的質疑

嵇康在〈答難養生論〉為證實道家至人才是最高的生命境界，對儒聖做出以下批評：

且凡聖人，有損己為世，表行顯功，使天下慕之，三徙成都者。或非飲勤躬，經營四方，心勞形困，趣步失節者。或奇謀潛構，爰及干戈，威武殺伐，功利爭奪者。或修身以明污，顯智以驚愚，藉名高于一世，取準的于天下；又勤誨善誘，聚徒三千，口倦談議，身疲磬折，形若救孺子，視若營四海，神馳于利害之端，心驚于榮辱之塗，俛仰之間，已再撫宇宙之外者。若比之于內視反聽，愛氣嗇精；明白四達，而無執無為；遺世坐忘，以寶性全真；吾所不能同也。⁸

嵇康暗批儒聖皆是以身當天下之任，故損及己身。謂舜傴僂自苦，凸顯一己之品行與功績，猶如羊肉之腥羶，招來天下百姓蟻從之。⁹復又批評禹薄於自奉，而厚於朝廷與民事，雖經營四方有功，卻形體疲勞困乏，實非養生之道。¹⁰繼而指出商湯之伐夏桀為「奇謀」¹¹，文王之

⁶ 《三國志·魏書》卷十〈荀攸傳〉注引《荀氏家傳》。見晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，《三國志》（北京：中華書局，2005），第2冊，頁321。

⁷ 《三國志·魏書》卷十四〈劉曄傳〉注引《傅子》。同註6，頁449。

⁸ 文句引自魯迅所校輯之《嵇康集》。見魯迅，《魯迅輯錄古籍叢編第四卷》（北京：人民文學，1999），頁58。

⁹ 《莊子》〈徐无鬼〉曰：「卷婁者，舜也。羊肉不慕蟻，蟻慕羊肉，羊肉羶也。舜有羶行，百姓悅之，故三徙成都。」見王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中研院史語所，1994），頁977。

¹⁰ 《論語》〈泰伯篇〉謂子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神。惡衣服，而致美乎黻冕。卑宮室，

伐紂爲「潛構」¹²，武王父喪不及葬而「爰及干戈」¹³，認爲此三王善韜略，以威武殺伐定天下。至於孔子則是顯智夸行以震驚世人，聚徒三千，殷勤教導致身如磬折，心神馳驚於利害榮辱之塗。嵇康所述顯然與儒家傳統觀點迥異，以所評孔子之言爲例，其說實與孔子「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂在其中矣」的人格特質未有相應的理解。何故？蓋因嵇康所秉持的觀點爲道家「全身遠害」、「貴身愛身」之原則，因此對於儒聖以身任天下，未予肯定。進而嵇康以三點簡扼勾勒出道家型態的生命典範。其一，至人「內視」、「反聽」以斷絕感官向外的求索，以愛惜保養精氣。其二，明達事物之理，能無所執著造作，以順應自然。其三，拋卻世俗，離形去知，寶貴性命以保全天性。嵇康直言若將至人與聖人相較，他無法視二者具有齊平之境界。

除了批評儒聖之德行與事功之外，嵇康更加嚴厲抨擊儒生的言行：

凡若此類，上以周孔為關鍵，畢志一誠；下以嗜欲為鞭策，欲罷不能。馳驟于世教之內，爭巧于榮辱之間，以多同自減，思不出位，使奇事絕于所見，妙理斷于常論；以言通變達微，未之聞也。〈答難養生論〉¹⁴

嵇康指出儒生上以周孔之言行做爲最高準則，下以嗜好欲望鞭策自己，競相奔馳於世俗禮教之內，爭奪取巧在榮辱之間。爲獲取主流觀點的肯定，乃盡力去除自我主張，思不敢逾越分際，致令妙理盡絕於常論中，失去通曉變化，洞悉至理的可能。此番嚴辭抨擊，顯見嵇康極爲不滿當世儒生囿限於世教，與汲汲於榮祿名位，其崇道抑儒的態度十分清楚。

2. 崇尚神仙、逸士者流

神仙與逸士在嵇康的學說系統中，均代表生命的極至境界。依據嵇喜《嵇康傳》，云：「（康）撰錄上古以來聖賢隱逸，遁心遺名者，集爲傳贊，自混沌至於管寧，凡百一十有九人，蓋求之于宇宙之內，而發之乎千載之外者矣。故世人莫得而名焉。」¹⁵此傳贊《隋書》〈經籍志〉著錄共三卷，南朝宋周續之注，然已於宋元間亡佚。嚴可均《全三國文》檢覈羣書，得五十二傳，五贊，凡六十一人，定著一卷。今人戴明揚《嵇康集校注》附錄〈聖賢高士傳贊〉所輯較全，共計六十一條，包括五十五傳、八贊、三則有目無文，凡六十九人。依嵇喜所述，

而盡力乎溝洫。」見宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安，1999），頁145。

¹¹ 《管子》第十三篇〈輕重甲〉：「女華者，桀之所愛也，湯事之以千金；曲逆者，桀之所善也，湯事之以千金。內則有女華之陰，外則有曲逆之陽，陰陽之議合，而得成其天子，此湯之陰謀也。」見馬非白，《管子輕重篇新詮》（北京：中華書局，2004），下冊，頁499。

¹² 《淮南子》〈說林〉：「紂醢梅伯，文王與諸侯構（構）之。」見陳麗桂校注，《淮南子》（臺北：國立編譯館，2002），下冊，頁1227。

¹³ 《史記》〈伯夷列傳〉：「武王東伐紂，伯夷、叔齊扣馬而諫曰：『父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？』」見瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：萬卷樓，1996），頁847。

¹⁴ 文句引自魯迅所校輯之《嵇康集》。見魯迅，《魯迅輯錄古籍叢編第四卷》（北京：人民文學，1999），頁62。

¹⁵ 參見清·嚴可均，《全上古三代秦漢六朝文》（河北：河北教育，1997），第4冊，頁668。

可知嵇康以「聖賢隱逸，遁心遺名」為作贊的對象，若以戴氏所輯六十九人加以分析，¹⁶有幾點特色值得重視：

(1)以高格寡素、隱形藏光人物為主

嵇康尊為「聖賢高士」者，並非是《漢書》〈古今人物表〉中列為上上等之三皇、五帝、禹、湯、文、武、周公、孔子，而是剝形洒心，體逸心沖的道家者流。況且班固列表之目的在藉此「顯善昭惡，勸戒後人」，故其品評古今人物的基本原則，以特具仁義謙讓之德，治平天下之功者為高，亦即以儒家內聖外王的意識型態為主。反觀嵇康所列之聖賢高士，一致的表徵即在於淡泊無為，清遠自適。

(2)為虛擬人物立傳贊

劉知幾《史通》〈雜說下〉：「莊周著書，以寓言為主。嵇康述《高士傳》，多引其虛辭，至若神有混沌，編者首錄，苟以此為實，則其流甚多。至如鼃鼃競長，蛟蛇相憐，鸞鳩笑而後言，鮒魚忿以作色，向使康撰幽明錄，齊諧記，並可引為真事矣。夫識理如此，何為而薄周孔哉！」¹⁷劉氏是以後世史傳書寫的觀點厚責嵇康，事實上在魏晉產生許多以人物為主的別傳、雜傳，其中不乏敘鬼怪的志異作品，後人謂此為小說之源，然而就魏晉士人的認知而言，卻是將這些記載視為真實的存在。這是儒、道相互影響下的時代產物，故嵇康所著傳贊中有許多取自諸子的虛構人物，大抵以神仙、隱士為主。

(3)兩漢人物亦入聖賢高士之列

嵇康將兩漢不慕榮貴，拒絕王莽徵召之高士入傳，例如：「尚長字子平，禽慶字子夏，二人相善，隱避，不仕王莽。長通老易，安貧樂道。」蓋嵇康以其隱德容身為貴。再者，嵇康對輕爵放達者，亦多有推崇。例如以司馬相如入傳，贊曰：「長卿慢世，越禮自放，犢鼻居市，不恥其狀，託疾避官，蔑此卿相，乃賦大人，超然莫尚。」以此相較《史記》〈司馬相如列傳〉末，太史公曰：「相如雖多虛辭濫說，然其要歸引之節儉，此與詩之風諫何異？揚雄以為靡麗之賦，勸百風一，猶馳騁鄭衛之聲，曲終而奏雅，不已虧乎。余采其語可論者著于篇。」¹⁸觀二者之贊論，嵇康以相如之慢世自放而崇之，史公則依風諫之旨為之列傳，二者品鑒的原則與標準實有道儒之別，嵇康崇道甚明矣。

3.遊仙詩的隱喻：

¹⁶ 戴明揚，《嵇康集校注》（臺北：河洛，1978）。

¹⁷ 引文版本參見李敖編，《中國名著精華全集第五冊》（臺北：遠流，1983），頁 253。

¹⁸ 同註 12，頁 1264。

由於意象是融入作者主觀情感的載體，詩人的審美經驗與人格情趣成爲意象中的內容，因此讀者在閱讀詩歌的過程中，嘗試溯迴作者對意象的選取，即可相當程度地掌握詩人內在思想與情感。「遊仙」是嵇康詩作中的重要意象，〈遊仙詩〉曰：

遙望山上松，隆谷鬱青蔥。自遇一何高，獨立邊無叢。願想遊其下，蹊路絕不通。王喬奔¹⁹我去，乘雲駕六龍。飄飄戲玄圃，黃老路相逢。授我自然道，曠若發童蒙。採藥鍾山嶠，服食改姿容。蟬蛻棄穢累，結交家梧桐。臨觴奏九韶，雅歌何邕邕？長與俗人別，誰能覩其蹤？²⁰

玄圃，是神話中的崑崙山仙境，「神話」一詞並不代表反真實、反理性，在尼采及海德格的眼裡，神話或詩作爲一種思維方式，反倒比邏輯理念更趨近於真理。詩中之「遊」分成三個階段：首先是「蹊路絕不通」的困頓阻絕；其次巧遇仙人王喬，乃能「飄飄戲玄圃」；最後，得黃、老授道，得以「蟬蛻棄穢累」。故而「遊仙」所涵蘊的意象，即是深繫憂患的生命，在上上求索不果的困厄後，極思託身仙人，以盡棄俗累以獲得精神與肉體的解脫，與屈原〈遠遊〉之精神相似。

漢末曹魏之際，已有不少遊仙詩作的產生，但因著個人情志所繫，各有不同面貌。曹丕〈折楊柳行〉中意欲攬月逐雲，只是實現一種夢境似的悠然心境。曹植〈升天行〉、〈仙人篇〉、〈游仙詩〉中，大量鋪陳絢爛瑰麗的仙境，並透露著「人生不滿百，歲歲歡娛少」的生命感慨，然而在遭逢抑鬱困頓的境遇後，竟吟出「虛無求列仙，松子久吾欺」之句，展現滿腔憤懣不平之氣。《古詩十九首》〈驅車上東門〉云：「服食求神仙，多爲藥所誤。不如飲美酒，被服紉與素。」即是表達對服食丹藥以成仙的質疑，主張不如改以美酒華服等現世的享樂爲目標。嵇康與上述這些作品呈現的意境不同，其所述長生之境，不僅意謂著一種物質性生命的延續，更重要的是精神生命的無限擴延。唯有仙境才能將現世的種種束縛釋放，故而企盼遊仙之舉涵蘊著嵇康對絕對自由的渴求，詩人藉著這份對仙境的憧憬，在現實生活的夾縫中得以暫時歇息，作爲心靈的慰藉。

(二)安心修性以崇道

「養生」是嵇康學說中的核心論題，有關心神之修治，乃承繼先秦老莊學說；至於身形之輔養，則與黃老之學、神仙道教的主張有密切關聯。嵇康〈養生論〉以「修性以保神，安心以全身」總結養生之要，「心」與「身」是修養鍛鍊並行的雙軸。簡述如下：

¹⁹ 周樹人校曰：「當作『昇』。《說文》云『舉也。』」。參見註 8，頁 15。

²⁰ 同註 8，頁 15。

1.安心之要：

抗心希古，任其所尚。託好老莊，賤物貴身。志在守樸，養素全真。〈幽憤詩〉²¹

〈幽憤詩〉為嵇康繫獄後，回顧一生之作。詩中表明成年後即決意踵繼古人，高尚其志，託心老莊，輕賤外物以保全自身，志在守住真樸之本性，以涵養純真的質素。如何「守樸」、「全真」？可經由以下兩個途徑：

(1)清虛靜泰

善養生者，則不然矣。清虛靜泰，少私寡欲。知名位之傷德，故忽而不營，非欲而彊禁也。識厚味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇白獨著。曠然無憂患，寂然無思慮。又守之以一，養之以和。和理日濟，同乎大順。〈養生論〉²²

就悟道層面而言，善養生者之「清虛靜泰，少私寡欲」，是主動棄絕名位與厚味，蓋其穎悟二者之傷德害性，並非被動地受到強制的禁閉，故與凡夫俗子之忍情抑欲大不相同。嵇康所言之「虛」與「靜」，符合《老子》十六章：「致虛極，守靜篤」要旨。因道之體性至虛，猶如「橐籥」，唯此虛空處可湧現萬物無盡的生機。再者，「靜」定之狀態是道用的顯現，《老子》十六章曰：「萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」蓬勃蔥鬱的萬物終要歸返本根，揭示生命由勃發處朝向靜定復歸的歷程。嵇康已契悟「虛」為生之本，「靜」為動之根，故謂善養生者悟「虛」、「靜」之理，而能少私寡欲，不攀緣於外物，無所累於其心，令精神純粹無染，獨顯卓犖不凡，曠達無憂，寂靜無慮，堅守自然之道，以中和之理調養，中和之理漸成，終可與自然相一致。

(2)清遠無累

其立身當清遠。若有煩辱，……則當謙言辭謝。……若有怨急，心所不忍，可外違拒，密為濟之。所以然者，上遠宜適之幾，中絕常人淫輩之求，下全束脩無累【玷】之稱，此又秉志之一隅也。〈家誡〉²³

就實踐層面而言，當以「清遠」為立身的原則，面對繁雜之俗事當謙言辭謝。然則倘若遇含冤緊急之事，即表面予以拒絕，而暗中濟助之。何故？既可遠離各種繁雜，又可斷絕常人的貪婪求索，以保全束身脩行無過失的名聲。如此謹言慎行，實因魏晉政局動盪，政爭頻仍，一次排除異己的整肅，足以株連九族。人命猶懸於蛛網，能無尤無禍地存活已自慶幸，

²¹ 同註 8，頁 13。

²² 同註 8，頁 49。

²³ 同註 8，頁 126。

違論對志節的追求？也無怪乎嵇康會認為一人之志的實踐，與生活世界中人與人的互動關係有著密切地關聯，立身清遠才可塞怨責之路。

清虛靜泰、清遠無累等，此皆建立在「棄智」的條件上。嵇康對智識之傷生有詳細的討論，〈答難養生論〉云：

所以貴智而尚動者，以其能益生而厚身也。然欲動則悔吝生，智行則前識立；前識立則心開而物遂，悔吝生則患積而身危。二者不藏之于內，而接于外，祇足以災身，非所以厚生也。²⁴

君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，欲動則糾之以和。使智止于恬，性足于和。然後神以默醇，體以和成，去累除害，與彼更生。²⁵

個體開啓對外物認取的心知作用後，即所謂「智行」。智行一旦啓動，個體藉由經驗累積，認取事物所以殊別於他物的個別之質性，於是在主體意識之中形成一個個抽象的概念，此即所謂「前識」，即如莊子所言的「成見」。而事物之個別性既經彰顯，則有高下、尊卑等相對地位產生，則人依此而生好惡之情，如此則「智」與「欲」接榫，心智之動乃有嗜欲生。嗜欲既生，奪人者有悔，失之者有恨。悔恨既成，終使禍患積累而危及生命。溯其源，當知應閉塞心智，使人亭淵靜默，則可去其欲而無禍。職是之故，心智與欲望的結合，不僅不能益生厚身，反而將造成人存在的災難。

再者，智用大多為相對概念而來的價值觀所趨使，美醜、貴賤均不具恆常性，心智用於此無恆的競逐中，終傷其生。至於身體的欲望，足即止，設若逐外物而不知反，必害其身，故嵇康謂「智以無恆傷生」、「欲以逐物害性」。君子體悟此理，乃以恬靜節制心智之用，以平和糾正欲念之動，則可獲致「神以默醇，體以和成」的成果。既能去除物累，則可與自然之道一起更新再生，此即養生之道也。

2.修性之方：

「性」字在嵇康論著意指形體，輔養身形首重「遺身」。〈答難養生論〉中嵇康提出養生有「五難」，包括：名利不滅、喜怒不除、聲色不去、滋味不絕、神虛精散，人若此五難俱有，則其縱使學得養生之術，仍無法避免夭折天年。²⁶反之，此五難皆無存於心，其和理日濟，與天地四時自然之理同德，雖不求福、不求壽，自是福壽雙全。《老子》第七章云：「外其身而身存」，於此理嵇康其得於心，主張「遺」一切生身之所需，反可保神養精，延年益壽。輔

²⁴ 同註 8，頁 53。

²⁵ 同註 8，頁 56。

²⁶ 原文詳見註 8 所引書，頁 64。

養形體之方，嵇康舉兩端以明之，一為呼吸吐納，一為辟穀服食。

(1)呼吸吐納

嵇康〈養生論〉所言「呼吸吐納」，即指行氣之術，目前最古老的文獻當為戰國《行氣銘》²⁷，其銘文曰：「行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則退，退則天。天機春在上，地機春在下。順則生，逆則死。」（羅振玉本）文中將呼吸分成幾個階段，一曰「深」、「蓄」，當指深長緩慢地吸氣；二曰「伸」、「下」，即把氣向下延伸；三曰「定」、「固」，將氣定在小腹，並保持此狀態；四曰「萌」、「長」，即真氣圓實飽滿；五曰「退」、「天」，真氣出，且從背之正中線督脈上引至頭頂。荀悅《申鑒》〈俗嫌〉已載氣沈丹田之說，云：「鄰臍二寸謂之關，關者所以關藏呼吸之氣，以稟授四時也，故長息者以關息，．．．至於以關息而氣衍矣，故道者常致氣於關，是謂要術。」由是可知，呼吸吐納之術的源頭甚早，漢時理論漸趨完備，嵇康當學有所承。

(2)辟穀服食

秦漢方仙道中即已流傳辟穀之術，《史記》〈留侯世家〉記載張良：「乃學辟穀，導引輕身。」²⁸此外，馬王堆漢墓出土帛書〈卻穀食氣篇〉，亦是確證。魏時曹植〈辨道論〉中述及：「余嘗試褊儉，絕穀百日，躬與之寢處，行步起居自若也。」²⁹可知在曹魏之際辟穀之術流行於上層階級。嵇康亦習此術，〈養生論〉中簡述食五穀之弊：「滋味煎其府藏，醴醪煮其腸胃，香芳腐其骨髓。」說明耽於五穀滋味，終將引發身體的危機。向秀反對此說，以「肴糧入體，不踰旬而充」作為五穀宜生之驗。嵇康責世人之不知上藥之良於稻稷，猶如無稻稷之域視菽麥為珍養，因此「若能杖藥以自掖，則稻稷之賤，居然可知。」³⁰

再者，關於服食丹藥的觀點，主要建立在「樹養不同，則功收相懸」的信念上。嵇康舉「蝨處頭而黑，麝食柏而香」為例，說明「所食之氣，蒸性染身，莫不相應」也。嵇康引《神農本草經》之說：「上藥養命，中藥養性」強調上等藥材可延續人的生命，中等的藥材可調養人的體性。〈難養生論〉中嵇康舉涓子以朮精久延、赤松以水玉乘煙等，證明上藥養命之實；以及赤斧以練丹禎髮、偃佺以松實方目等，說明中藥養性之理。

〈與山巨源絕交書〉中嵇康曾自述：「又聞道士遺言，餌朮、黃精，令人久壽，意甚信之。」³¹袁宏《竹林名士傳》記載「王烈服食養性，嵇康甚敬信之，隨入山，嘗得石髓，柔

²⁷ 收藏於天津博物館的一件刻有精巧篆文的玉器，多數專家推斷此玉器為戰國時期作品。郭沫若謂此器：「可徵戰國時代確實有這一派講究氣功的養生家。」文見〈古代文字之辯證的發展〉，載於《考古》，1972年第3期，頁9。

²⁸ 同註12，頁810。

²⁹ 曹植〈辨道論〉：「世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，廬江有左慈，陽城有褊儉。始能行氣導引，慈曉房中之術，儉善辟穀，悉號三百歲。」同註15，第3冊，頁190。

³⁰ 同註8，頁48、51、60。

³¹ 同註8，頁39。

滑如飴，即自服半，餘半，取以與康，皆凝而爲石。」³² 依據《抱朴子》〈仙藥〉云：「石中黃子，所在有之，沁水山爲尤多。其在大石中，則其石常潤濕不燥，打其石有數十重，乃得之。在大石中，赤黃溶溶，如雞子之在其殼中也。即當飲之，不飲則堅凝成石，不復中服也。」³³ 王烈所得石髓，應即此物。〈答難養生論〉中嵇康列舉流泉、花蕊、金丹、石菌、紫芝、黃精等，皆爲養生之妙物，謂食之足以令人「和氣充盈。澡雪五臟，疏徹開明，吮之者體輕。又練骸易氣，染骨柔筋。滌垢澤穢，志凌青雲。」³⁴ 面對困頓的現實人生，嵇康欲借鍛形煉氣，以超遊清霄，逍遙太清。

(三)非「非道」

本段試圖闡述嵇康對「自然」一詞的反思。「自然」是老莊道家思想的核心概念，既不同於人爲，又高於人爲的狀態。但是在使用「自然」一詞時，極易將之與代表不學而能「天生本然」等義。對於此種觀點，嵇康認爲是一種誤解，尤有甚者可能將從欲如桀跖者，亦謂之得自然，故應釐清「自然」之義，以廓清一些貌似自然而非自然的看法，筆者謂之「非『非道』」。

1. 以「真性無爲」釋「自然」

夫民之性，好安而惡危，好逸而惡勞。故不擾，則其願得；不逼，則其志從。……由是言之，鳥不毀以求馴，獸不群而求畜；則人之真性無爲。〈難自然好學論〉³⁵

若遇上古無文之治，可不學而獲安，不勩而得志；則何求于六經，何欲于仁義哉？以此言之，則今之學者，豈不先計而後學邪？苟計而後動，則非自然之應也。（同上）³⁶

嵇康謂人之本性「好安而惡危」、「好逸而惡勞」，故而凡爲政者不擾、不逼百姓，則生民即能願得而志從。此處的「願」與「志」，均指人民本心之所欲，合乎本性自然的渴望。大樸未虧，君無文于上的年代，民雖無學而可獲安，不勤苦勞作亦可遂其志願，何所求於六經與仁義乎？鳥獸尚且不會毀棄與同類群聚之自然本性以求人的馴養，而人之本性應是自然無所爲，並非天生自然喜好於禮學。由此可知，今人之勤苦好學，實則爲事先計算好得失，而後努力從事之。既是事先計算得失才有所行動，就非合乎自然之性的本能反應。

³² 《文選》沈休文〈游沈道士館詩〉注引。見梁·昭明太子撰，唐·李善等六臣註，《增補六臣註文選》（臺北：華正，1977），頁415。

³³ 見王明撰，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002），頁199。

³⁴ 同註8，頁61。

³⁵ 同註8，頁95、96。

³⁶ 同註8，頁97。

2. 反從欲不等義於非「道」：

嵇康對於一些人將「自然」視為一種與文明相對的原始性，並沈湎其中，嵇康叱此非至理之意：

然則子之所以為歡者，必結駟連騎，食方丈于前也。夫俟此為後為足，謂之天理自然者，皆役身以物，喪智于欲，原性命之情，有累于所論矣。夫渴者唯水之是見，酌者唯酒之是求。人皆知乎生于有疾也。今若以從欲為得性，則渴酌者非病，淫緬者非過，桀、跖之徒皆得自然，非本論所以明至理之意也。〈答難養生論〉³⁷

世人以食前方丈、結駟連騎為歡，以酒色佳肴為足，殊不知實皆「役身于物，喪智于欲」。倘若將「以從欲為得」，則夏桀、盜跖之行徑亦可謂之符合天理自然，豈是至理之意？嵇康強調「嗜欲雖出于人，而非道德之正」，〈答難養生論〉云：「猶木之蠹，雖木之所生，而非木之所宜也。故蠹勝則木朽，欲勝則身枯。」³⁸嵇康以「木／蠹」的關係譬喻「人／欲」，說明蠹雖為木之所生，而非木之所宜。同理，嗜欲雖出自於人，但不宜於身，只足以災身而非可厚生者。嵇康此處謂嗜欲之不宜於生身，是基於養生之道所下的價值判斷。由是可知，嵇康對「自然」一詞的觀點，並非是一種原始的，乃是在人文制度的體制上，要求去除矯情偽作，恢復以「真」為核心的價值世界，故其謂「自然」與「耽欲而快意者」，何殊間哉！

二、尚儒與非「非儒」

〈與山巨源絕交書〉嵇康自述：「不涉經學，性從疏嬾。」此與嵇喜〈嵇康傳〉云：「家世儒學」之說相抵觸。依據《三國志·王粲傳》注引〈嵇氏譜〉：「康父昭字子遠，督軍糧治書侍御史。」其兄嵇喜，字公穆，歷任揚州太史、太僕、宗正，³⁹而嵇康亦曾於太學中抄寫石經古文，⁴⁰並著《春秋左氏傳音》。由是可知，嵇康不僅出身儒學世家，並有經學著作，非如自述也。筆者仔細檢視嵇康的論著與言行，察覺其中有「尚儒」之成分，只是並未直接由「論」的形式呈現，大多隱涵在嵇康的詩文裏。因此筆者嘗試將其詩文中的信息予以結構化，有系統地呈顯嵇康「尚儒」思想。其次，是探討嵇康對名教進行的批評，由於所言乃是流於虛偽化、形式化的世教，故筆者以「非『非儒』」名之，以此彰顯嵇康尚儒的真相。

(一) 仿騷賦中內隱之儒骨

³⁷ 同註 8，頁 62。

³⁸ 同註 8，頁 53。

³⁹ 依《文選》〈幽憤詩〉注引〈嵇氏譜〉：「康兄喜，字公穆，歷徐、揚州刺史、太僕、宗正卿。同註 32，頁 424。」

⁴⁰ 《世說新語》〈言語〉劉孝標注引嵇紹〈趙至傳〉：「趙至年十四，入太學觀，時先君在學，寫石經古文。」參見余嘉錫箋疏，《世說新語》（臺北：華正書局，2003），上冊，頁 74。

屈原在《楚辭》中激越抑鬱的形象已成一種文學原型，顯現生命在困頓中一種舍我其誰的道德性，其好脩高潔的生命品格，成爲污濁人世中反抗者的心靈指標。魏晉時期士人多有仿效騷賦者，亦同時繼承屈原特殊的人格精神。嵇康仿〈卜居〉作〈卜疑〉一文，虛擬宏達先生問卜於太史貞父，反映身處亂世的苦悶心境。全文以二十八個提問爲主體，對偶句間形成正、反對應的形式。內容充滿疑惑，總其旨在於批判好貴慕名的世俗。此宏達先生乃嵇康之自我寫照，文首即對宏達先生進行一段生動的描述：

有宏達先生者，恢廓其度，寂寥疏闊。方而不制，廉而不割。超世獨步，懷玉被褐。交不苟合，仕不期達。⁴¹

首先嵇康以「恢廓」、「寂寥」、「疏闊」等詞，表達宏達先生與世俗之間保持距離，呈現一種「疏離」的特質，表現出卓然獨步、邁世不羣的姿態。其次，嵇康以「方」、「廉」形容宏達先生爲人方正、稜角分明，但是其堅定內斂的執著，僅是對自我生命的要求，因此在人我關係中，能不制物傷人，乃可處於群又不違逆己心。此自在從容的心靈，與前述疏離的丰姿相輔相成，故能無入而不自得。

宏達先生的丰姿氣度，即是魏晉名士追求的生活美學，一種與現實世界不即不離的態度。至於對宏達先生更深層的人格描述，如下：

常以爲忠信篤敬，直道而行之，可以居九夷，遊八蠻，浮滄海，踐河源。甲兵不足忌，猛獸不爲患。是以機心不存，泊然純素，從容縱肆，遺忘好惡。以天道爲一指，不識品物之細故也。⁴²

「常以爲」三字代表一種主觀認定的態度，藉此個體生命可超越生理性的自然反應，反而趨身涉險赴難。其力量來自於道德的信仰與堅持，從主體的心靈視角，向這個世界看去，許多複雜的機括陷阱都消失，一個純善美好的世界在視域中呈顯。宏達先生這份對世界的信心，是以忠信篤敬爲綱樑，猶如《論語》〈衛靈公〉記載子張問行，子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣！」⁴³其中「言忠信」，代表不作違心之論，以求不失約於人。「行篤敬」，則指行爲之厚實恭敬。宏達先生「常以爲」執此直道以往，即便是荒蠻之地、河海之源亦可安居，且物莫能傷之。由於不心存機詐，澹泊素樸，從容自適，遺世間好惡，擯除相對性概念的束縛，終而至「天地一指也，萬物一馬也」的齊物之境。

此宏達先生既具有道家之丰姿氣度，又以儒學之忠信敬篤爲骨幹，何以「思丘中之隱士，樂川上之執竿」？實乃因「世俗膠加，人情萬端。利之所在，若鳥之逐鸞。富爲積蠹，貴爲

⁴¹ 同註 8，頁 43。

⁴² 同註 8，頁 43。

⁴³ 同註 9，頁 227。

聚怨。動則多累，靜者鮮患。」⁴⁴世道人心遽變，大道隱沒，智巧繁衍滋生，宏達先生在此困頓中無奈地尋找生命的出路，乃興思慕山林澤畔隱者釣父之心。此種離塵遠逸的念想，並非是宏達先生第一序的選擇，其以郢人與匠石為喻，說明現實中足以託付信賴的知音已逝，乃有不如歸去之慨，而傾慕山林悠遊之逸士。嵇康應世的無奈與憂思，完全顯現在此賦中。

(二)方中美範，人倫勝業：

孔子學說以仁為倫理價值的核心，忠、信、孝、悌、恭、寬、敏、惠是實踐的具體規範。漢帝國興起，漢儒成功地在實踐面依據儒家人倫思想擬訂一套具體的禮儀制度，以此制度為社會組織運作的基石，個人只好或主動或被動地受到這套禮儀制度的規範。尤其當統治階層設立五經博士，以察舉孝廉為獎掖拔擢的途徑，更加強化士人實踐禮儀制度的動力，成為士人養成中不可或缺的一環。因此嵇康曠達疏放的生命風姿之下，實際上仍可覓得他對儒家傳統倫理的重視與實踐。嵇康學行涵括忠、義、孝，《世說新語》〈德行篇〉劉孝標注引〈嵇康別傳〉即讚許嵇康：「方中之美範，人倫之勝業也」，⁴⁵據此應可合理的推斷其思想中含有尚儒的成分。

1.孝

〈幽憤詩〉中數十載的時光在筆下流動，嵇康喟然歎曰：「嗟余薄祜，少遭不造。哀榮靡識，越在縉緜。母兄鞠育，有慈無威。恃愛肆姐，不訓不師。爰及冠帶，馮寵自放。」⁴⁶嵇康於縉緜中即遭父喪，寡母與長兄將之撫育成人。母兄對其呵護備至，有慈無威，嵇康卓然不群的己性，不受經師訓教之束縛，母兄的慈愛具有決定性的影響。在長兄與慈母相繼辭世後，嵇康曾作〈思親詩〉悼念，表達惻怛悲悽之心：

奄無恃兮孤煢煢，內自悼兮歎失聲。思報德兮邈已絕，感鞠育兮情剝裂。……念疇昔兮母兄在，心逸豫兮壽四海。忽已逝兮不可追，心窮約兮但有悲。上空堂兮廓無依，覩遺物兮心崩摧。⁴⁷

嵇康以「孤煢煢」、「廓無依」表達失去母兄之後，生命頓失所依的愴然。嵇康特別強調往昔母兄健在之日，心安意適，故可志在四方。家庭之於個體的意義之一，在於遠遊亦可無所懼，因為心裏明白旅程中的顛沛困頓無妨，慈愛的親人隨時準備接納疲憊的你。嵇康動人地表達出，母兄所給出的這種依恃感，其孝親之情可意會。

⁴⁴ 同註 8，頁 43。

⁴⁵ 同註 36，頁 18。

⁴⁶ 同註 8，頁 12。

⁴⁷ 同註 8，頁 19。

2.忠

甘露元年四月，高貴鄉公曹髦至太學聽講，並提出許多問題，折服各經學博士。曹髦於聽講《尚書》時，質疑聖哲亦有所失。博士庾峻對曰：「此皆先賢所疑，非臣寡見所能究論。」庾峻避重就輕之故，蓋因曹髦所質疑諸事中包括周公殺管叔、蔡叔是否失當，此事在當時甚為敏感。⁴⁸由於正元二年春正月，鎮東將軍毋丘儉、揚州刺史文欽舉兵反司馬師，事敗，儉被斬，傳首京都，夷儉三族。值此時機，曹髦質疑周公殺管、蔡，朝中自無人臣者敢於應和，嵇康卻書《管蔡論》為管、蔡進行翻案，稱二人乃「服教殉義，忠誠自然」。其為管、蔡辯說的立場與曹髦暗合，在司馬氏以血腥方式誅除曹室集團的強大壓力下，素來不捲入政治風暴的嵇康，卻選擇著《管蔡論》支持曹髦，或可由此窺見嵇康之「忠」。

再者，嵇康曾擬太師立場作〈太史箴〉一文，文章開端說明先民因欲生患，然其智不足以救生，於是「宗長歸仁，自然之情。故君道自然，必託賢明。」⁴⁹以有德之賢者為君，順任自然，則天下安寧。直至季世陵遲，末世君主往往「憑尊恃勢，不友不師。宰割天下，以奉其私。」⁵⁰君王之縱情恣意，終致臣下生叛離之心。人君倘若不思內省，更加驕橫跋扈，必禍崇山丘。嵇康列舉末世之君，例如商紂王，西周厲王等，皆是以法脅賢，專斷獨裁一己私，上下猜忌，國乃隕顛。後世之君但譏前朝以為醜，殊不知思己過，亡國之悲，古今相承。因此嵇康擬太師口吻諄囑為君者當如是：

故居帝王者，無曰我尊，慢爾德音；無曰我強，肆于驕淫。棄彼佞倖，納此還顏。諛言順耳，染德生患。悠悠庶類，我控我告。唯賢是授，何必親戚？⁵¹

嵇康勸君王不可自恃尊貴，不可自恃己強，應收斂驕奢放縱之心，遠佞人而納諍言，唯賢是授，而不私己親。莊萬壽先生認為此文著成年代，為司馬懿發動高平陵政變至毋丘儉事件之間，是對司馬氏的「衿威從虐」的影射。⁵²筆者贊同莊說，因為嵇康成年以後歷經的君王僅齊王曹芳與高貴鄉公曹髦，此二君皆為司馬氏挾持之幼主，當無〈太史箴〉中所言「憑尊恃勢」的外在條件，⁵³因此嵇康〈太史箴〉中所勸誡之「君」當非指魏帝，而是實際執掌政權的司馬氏父子。倘若此推測為真，嵇康撰作〈太史箴〉的用心極其深微。嵇康在文中指出末世獨夫之暴行，意在告誡為政者應引以為鑑，這對掌權的司馬氏可說是一種嚴厲的指控。其

⁴⁸ 參見《三國志》〈魏書·三少帝紀第四〉，同註6，頁136-137。

⁴⁹ 同註8所引書，頁123。

⁵⁰ 同註8所引書，頁124。

⁵¹ 同註8所引書，頁124。

⁵² 請參見莊萬壽，《嵇康研究年譜》（臺北：學生書局，1990），頁120。

⁵³ 依據《晉書》〈景帝紀〉記載，齊王芳正元元年(253A.D)，天子與中書令李豐、太常夏侯玄密謀廢司馬師，事未成，李豐、夏侯玄被誅，皆夷三族。齊王芳被遣歸藩地，以避皇位。同年，迎高貴鄉公曹髦即帝位，司馬師立即兩度上書訓于天子，其恃勢而驕可見一斑，而魏之二君曹芳與曹髦俱為其所脅，有名位而無實權。見唐·房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），頁27。

中「我控我告」一語忠直激奮之情溢於言表，直言宰制天下，以奉一己之私者，必遭崩敗，可謂對司馬氏集團當頭棒喝。由是可知，嵇康之「忠」已由對君王個人的忠貞，擴大為對整體國家，面對宗室與派閥間殘暴的政治鬥爭，嵇康選擇以人民的福祉為出發點，對真正的掌權者提出嚴厲的控訴，要當權者停止個人私利的追求，應以百姓為念，展現大無畏精神，真可謂諤諤之士。

3.義

〈家誡〉是為人父的嵇康諄諄告誡子女趨吉避凶之理，其說以「宏行寡言」⁵⁴為核心，當慎備自守，以求怨責之路解。所述之理涵括言與行：

(1) 見義而作

其立身當清遠。……凡行事先自審其可；若于宜，宜行此事，……若見窮乏而有可以賑濟者，便見義而作。⁵⁵

行為處世以立身清遠為要，但是並非一味的回絕，仍應有所擇取。大凡行事之前，應當仔細衡量是否適當，設若合宜即當勇於踐履。若見窮乏有所告求於我者，即當義不容辭地賑濟之。是以知，於「義」當行者，並不退縮以求無禍。

(2) 非義不言

且俗人傳吉遲，傳凶疾，又好議人之過闕，此常人之議也。坐中所言，自非高議，但是動靜消息，小小異同，但當高視，不足和答也。非義不言，詳靜敬道，豈非寡悔之謂？⁵⁶

俗人大多好議論人之過，因此好事傳揚得很慢，壞事則傳千里。故而在聚會中的閑談，只是一些對世事人情之動靜消息之傳遞，間或有些微的異同，自當小覷，不值得理睬應和。大凡言之無義，君子就當以詳敬為尚，方可寡悔。

除了言行當以「義」為決斷之外，嵇康曾云：「君子義是親，恩好篤平生。」⁵⁷凡與其志氣相合者，必報之以義。這一點在嵇康坐呂安事被誅，可得到充分的證明。《世說新語》〈簡傲篇〉云：「嵇康與呂安善，每一相思，千里命駕。」注引《晉陽秋》曰：「安字中悌，東平

⁵⁴ 「宏行寡言」之「宏」字，吳鈔本塗改而成「若」字，《戒子通錄》引作「宏」。戴明揚《嵇康集校注》案：「『宏』字是也，『宏』與『寡』對文。」本文從戴說。同註 16，頁 351。

⁵⁵ 同註 8，頁 126。

⁵⁶ 同註 8，頁 127。

⁵⁷ 《嵇康集》〈五言詩三首答二郭〉，參見註 8 所引書，頁 22。

人，冀州刺史招之第二子。志量開曠，有拔俗風氣。」⁵⁸嵇康傲世不羈，呂安放逸邁俗，故二人情誼甚篤，遂有每一相思則率爾命駕之佳話。呂安之兄呂巽，字長悌，亦與嵇康相善。⁵⁹孰料呂巽竟貪圖美色淫安之妻徐氏，⁶⁰呂安忿極，欲告官舉發，嵇康以此事累及呂氏家風，故深自抑之。⁶¹呂巽爲求自免於禍，陰告呂安搗母，⁶²並上表請求將呂安徙於邊郡。由於呂巽得寵於司馬氏，呂安遂下獄。嵇康深自悔恨誤信呂巽，致使呂安身陷囹圄，遂極力爲呂安辯誣，並作〈與呂長悌絕交書〉，書云：「何意足下包藏禍心邪？都之含忍足下，實由吾言。今都獲罪，吾爲負之。」嵇康無懼於得罪呂巽，勇於爲呂安辯誣，其重「義」之性格可知矣。

(三)非「非儒」

在魏晉玄學史上，「越名教而任自然」一語使得嵇康幾乎成爲反儒的代表。嵇康所謂「名教」的意涵，無法由嵇康學說本身獲得定義式說明，因此歷來學者或以字詞溯源的方式，或引魏晉學風爲佐證，描述其意。陳寅恪先生以王弼對《老子》「始制有名」之注語，加以推論：「故名教者，依魏晉人解釋，以名爲教，即以官長君臣之義爲教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。」⁶³余英時先生則主張：「魏晉所謂『名教』乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看作全部秩序的基礎。」⁶⁴筆者檢視《嵇康集》，發現僅〈釋私論〉一處使用「名教」，其他類似詞語則有「世教」、「刑教」等。因此除了參照各家觀點之外，擬以〈太師箴〉中「刑教」一詞爲剖析的起點。

「刑」爲「形」之假借，黃老帛書《經法·道法》云：「是故天下有事，無不自爲刑名聲號矣。刑名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」刑名聲號泛指法令、制度、名分、官職而言，天下之事皆可在刑名聲號確立的情況下自然而然地得到治理。戰國末期盛行的黃老學說，即是鑄治道、法、名之學於一爐，人君統治的「刑名」之術即是其中重要的思想，主張君王應藉「刑名」以定是非、別嫌疑，建功名、推政令，用爲治國之要典。但是嵇康對於「刑名」的建立與其對天下國家的影響，卻抱持否定的態度，對禮律教法均有所質疑。

1.從刑教產生的根源處質疑：

⁵⁸ 同註 40，下冊，頁 769。

⁵⁹ 嵇康〈與呂長悌絕交書〉云：「昔與足下年時相比，以數面相親。足下篤意，遂成大好。猶是許足下以至交。雖出處殊途，而歡愛不衰也。」同註 8，頁 41。

⁶⁰ 干寶《晉紀》云：「安，巽庶弟俊才，妻美；巽使婦人醉而幸之，醜惡發露，巽病之，反告安謗己。巽於鍾會有寵，太祖遂從安邊郡。」參見註 40 所引書，上冊，頁 345。

⁶¹ 詳情見嵇康〈與呂長悌絕交書〉。同註 8，頁 41-42。

⁶² 《世說新語》〈雅量篇〉注引《晉陽秋》：「遜內不自安，陰告安搗母，表求徙邊，安當徙，訴自理。」同註 40，上冊，頁 344。

⁶³ 見於〈陶淵明之思想與清談之關係〉，收入《陳寅恪先生論文集》（臺北：九思，1977），下冊，頁 1013。

⁶⁴ 余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》（臺北：聯經，1980），頁 332。

漢代經學家凡事援經以作論的思維背後，所持有的史觀應是肯定三代即是文明的總集成，所制訂的教典足以作後世的典範。然而戰國末期莊子後學卻有著完全不同的史觀，例如《莊子》〈繕性〉云：「德又下衰，及唐虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以為，險德以行，然後去性而從其心。心與心識知，而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，無以反其性情而復其初。」⁶⁵主張社會當歸返至混沌茫昧的太初。當其時，陰陽和順而寧靜，鬼神不攪擾，四時節氣自然合度，舉世之人在澹漠中自生自長，不夭不傷，呈顯完滿純一的境界。

嵇康〈太史箴〉對歷史演化的看法，大體而言是繼承〈繕性〉中的史觀，所述可分成四階段說明：

- (1) 「浩浩太素，陽曜陰凝。二儀陶化，人倫肇興。爰初冥昧，不慮不營。」⁶⁶——此時混沌之元氣分而為二，陽氣清明上浮而為天，陰氣凝濁下降而為地。天地間陰陽二氣化育萬物，人亦生焉，遂有夫婦、父子、兄弟人倫之產生。當此之際，人類蒙昧未開其智，故能不思慮、不營求。
- (2) 「欲以物開，患以事成。……華胥既往，紹以皇義。默靜無文，大朴未虧。萬物熙熙，不夭不離。」⁶⁷——人類之欲望因外物而誘發，禍患也因事而成。赫胥、伏羲相繼成為民之宗長，此二者沈靜安詳，不發布禮律之文，一任萬物秉性自由的發展，故物皆欣欣然生長，不夭折、不離散。
- (3) 「降及唐虞，猶篤其緒。體資易簡，應天順矩。……疇咨熙載，終禪舜禹。夫統之者勞，仰之者逸。……先王仁愛，愍世憂時；哀萬物之將頹，然後莅之。」⁶⁸——唐堯敬謹繼承赫胥、伏羲之遺緒，體察平易簡約之天道，順隨自然法則行事。其後禪讓給舜與禹，為君者辛勞統理，萬民和樂安逸。此三王惠愛人民，憂愍世事，哀憐萬物之衰敗，故不得已而君臨天下。
- (4) 「下逮德衰，大道沈淪。智惠日用，漸私其親。懼物乖離，攘臂立仁。名利愈競，繁禮屢陳。刑教爭馳，天性喪真。」⁶⁹——德衰道微之後，人用智巧日甚，漸生偏私之心。由於「私」己者必惠愛其親，乃導致群體分裂對立，因此君王為避免物與物之間的乖離，即殫精竭慮造立仁義。但是仁義之說確立，耽於名利者必競相追逐，相繼而來的是更繁多之禮儀應運而生。於是人人競相爭馳於刑罰、禮教之間，終夭喪其真純自然之本性。

⁶⁵ 同註 9，上冊，頁 565。

⁶⁶ 同註 8，頁 123。

⁶⁷ 同註 8，頁 123。

⁶⁸ 同註 8，頁 123。

⁶⁹ 同註 8，頁 123-124。

嵇康推崇上古道至朴全，而仁義之說、禮律之文踵飾增華，反而破壞人類淳厚素樸的本質，導致世衰道喪，無法歸返性情之本初。猶如〈駢拇〉云：「仁義其非人情乎！自三代以下者，天下何其囂囂也？」⁷⁰嵇康承此脈學說，亦有反儒家仁義禮律的傾向。

2. 對禮與學的質疑

嵇康對刑名禮教的反抗，可從兩方面來觀察。一是嵇康逆反眾人之情，不認同世俗弔喪之禮。二是反對士人學以致榮，積學明經以晉身榮利之途的作法。分述如下：

(1) 對世俗喪禮的不認同

東漢以降，以察舉孝廉為薦才徵辟官吏的標準，求仕者乃競逐孝節之名，致使東漢至曹魏喪禮實際上已流於浮濫的表象。故而嵇康雖對母親孺慕之情極其深厚，但是他對世俗所重弔喪之禮，即直言：「不喜弔喪，而人道以此為重，已為未見怨者所怨，至欲見中傷者。」⁷¹顯見嵇康為此還常遭世人怨責與中傷。嵇康對世俗喪禮的不耐，還表現在阮籍遭喪時：

嵇喜字公穆，歷任揚州刺史，康兄也。阮籍遭喪，往弔之。籍能為青白眼，見凡俗之士，以白眼對之。及喜往，籍不哭，見其白眼，喜不懌而退。康聞之，乃齋酒挾琴而造之，遂相與善。⁷²

嵇喜雖與康為兄弟，然二人於出處進退之挾取卻大異。當阮籍喪母，嵇喜往弔之。阮籍平素即不奈煩於凡俗之士，常以白眼對之。此次嵇喜前來弔喪，按禮凡弔者入，主人哭，則客乃為禮。嵇喜至，阮籍不但不哭，還以白眼以對，喜乃不懌而退。反觀嵇康聽聞此事，乃備酒挾琴以造，未料二人因此相善，結為知交。

《世說新語》〈任誕篇〉記載：「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。』」何曾以「不孝」之名，即可向司馬昭以「流之海外」議處阮籍，由是可知當時藉「以孝治天下」之名，就能將一介名士綁赴東市，流於邊域。⁷³其禮教的外表下，是嚴酷的整肅行動。阮籍之不拘禮法，是否即意謂其「不孝」？《晉書》〈阮籍傳〉云：「性至孝，母終，正與人圍碁，對者求止。籍留與決賭。既而飲酒二斗，舉聲一號，吐血數升。及將葬，食一蒸肫，飲二斗酒，然後臨訣，直言『窮矣』。舉聲一號，因又吐血數升，毀瘠骨立，殆至滅性。」⁷⁴由是可知阮籍並非不孝，只是其放蕩形骸之迹，與主流價值所認定的「孝」之形式不符，是對喪禮

⁷⁰ 同註 9，上冊，頁 314。

⁷¹ 《嵇康集》第二卷〈與山巨源絕交書〉。參見註 8 所引書，頁 38-39。

⁷² 《世說新語·簡傲》注引《晉百官名》。同註 40 所引書，頁 770。

⁷³ 同註 40，頁 728。

⁷⁴ 同註 53，第 5 冊，頁 1361。

虛偽化的反抗。嵇康深契其心，乃齋酒挾琴相訪，以實際行動支持阮籍的反抗精神。

(2) 六經未必為太陽

「六經」在漢代立博士之後，已成為士人榮利之途，因此士子無不孜孜矻矻於誦習經典，汲汲於追逐名位而不悟。其所思所言無非不由六經框架所限，呈顯僵化的思維與行為模式。嵇康曰：

今子立六經以為準，仰仁義以為主，以規矩為軒乘，以講誨為哺乳；由其途則通，乖其路則滯。遊心極視，不覩其外；終年馳騁，思不出位。……故吾子謂六經為太陽，不學為長夜耳。今若以明堂為丙舍，以諷誦為鬼語，以六經為蕪穢，以仁義為臭腐，覩文籍則目眇，修揖讓則變傴，襲章服則轉筋，譚禮典則齒齟；于是兼而棄之，與萬物為更始，則吾子雖好學不倦，猶將闕焉。則向之不學，未必為長夜；六經未必為太陽也。〈難自然好學論〉⁷⁵

士子欣然標舉六經、崇尚仁義，以禮儀為車馬，視講誨為滋養，順此途徑即可功成名就，悖離之則滯礙難行。因此士人無不竭盡心神，終年苦讀，所見所思不出於六經的範圍，故張邈謂六經為太陽，而不學者如身陷長夜。嵇康為破此此種士人僵固之習氣，刻意翻轉原本位居主流的價值觀，強調假使讀書人能夠拋開對明堂、諷誦、六藝、仁義的尊崇，將之視為丙舍、鬼語、蕪穢、臭腐，捐棄睹文籍、修揖讓、襲章服、譚禮典等艱苦力學的方式，則可避免目眇、變傴、轉筋、齒齟。從固舊的思維中跳脫出來，即可回歸人真純樸實的本性，因此不學未必如長夜，六經亦未必為太陽，好學實與本性相違。

仁義、禮律、六經皆是大道陵遲之後的產物，嵇康云：「至人不存，大道陵遲，乃始作文墨，以傳其意。區別群物，使有類族。造立仁義，以嬰其心。制為名分，以檢其外。勸學講文，以神其教。」⁷⁶為政者以「造立仁義」以提升人內在的道德性，「制為名分」以規範人的外在行為，再透過「勸學講文」的方式，達到潛移默化之效。然而這些教典制度行之日久，其內在精神價喪失，成為士人競逐榮利之途，培養的盡是唯唯諾諾、詭志從俗的苟且之士，終致真風告退，大偽斯興。徒具仁義、禮律形式的名教，甚至還成為掌權者用以肅清政敵、血腥統治的工具。嵇康所否定者即是這些喪失真實精神意涵的假名教，故謂之非「非儒」。

3.反名教不等義於非「儒」：

嵇康所反對的「名教」即是這些已然形式化、虛偽化的世教，進而頌揚反映自然天性的

⁷⁵ 同註 8，頁 97。

⁷⁶ 同註 8，頁 95-96。

真情實感。嵇康不斷地質疑在禮法制度中所獲致的「名」位，對於個人生命有何價值可言？嵇康云：

名與身孰親？哀哉世俗殉榮！馳驚竭力喪精，得失相紛憂驚，自貪勤苦不寧。〈六言詩十首〉⁷⁷

澤稚窮野草，靈龜樂泥蟠。榮名穢人身，高位多災患。〈五言詩一首與阮德如〉⁷⁸

嵇康認為「名」只會帶給個體污穢與災禍，但是世人卻往往置身於塵網，不惜以身殉名，奔逐榮利而日耗其形神，得失憂喜之情互見，終日勤苦，卻仍遑然不得安寧。即便僥倖獲致聲名，位高權重必遭忌，而成禍患之始。澤稚尚思草野，靈龜寧捨廟堂，蓋個體心與身的自由較之榮名祿位才具有真實且恆久的價值。

嵇康所反對的是世人尊名位而崇教，至於現實政治的亂象，則認為「治亂之源，豈無昌教？」⁷⁹在〈聲無哀樂論〉末章，嵇康提出禮樂在社會教化功能上具有極重要的影響：

故鄉校庠塾亦隨之。使絲竹與俎豆並存，羽毛與揖讓俱用，正言與和聲同發。使將聽是聲也，必聞此言；將觀是容也，必崇此禮。禮猶賓主升降，然後酬酢行焉。于是言語之節，聲音之度，揖讓之儀，動止之數，進退相須，共為一體。君臣用之于朝，庶士用之于家，少而習之，長而不怠，心安志固，從善日遷，然後臨之以敬，持之以久而不變，然後化成。此又先王用樂之意也。⁸⁰

鄉校庠塾均以「禮」與「樂」為教，可教化出言語有節、音聲諧和，揖讓合儀，行止有數，進退相合的個體。禮樂制度的建立是理性思維的開端，禮樂將人與人之間的關係做一種排序，令個體能在人際網絡中，各安其位，各守其分，如同賓主之升降揖讓，透過身體的實踐，將長幼尊卑從日用平常間內化為一種認知。禮樂制度一方面在空間的橫軸上擴大其社會制約的影響力，一方面在時間的縱軸上沿伸，終成心安志固，日久不遷的文化現象，此即所謂「化成」。嵇康仍是肯定商湯、周公之教，並非全然悖離儒家傳統者。此與嵇康〈與山巨源絕交書〉中自述「非湯武薄周孔」的形象，有天壤之別。是以知，嵇康對儒家原初真實無偽的禮樂之教是贊許的，而其所非乃是流於形式、喪失內在精神的名教，故筆者謂之「非『非儒』」。

三、儒與道的對話

嵇康對世俗名教禮法的抗拒，以〈與山巨源絕交書〉所用言辭最為激切。嵇康寫此封絕

⁷⁷ 同註 8，頁 16。

⁷⁸ 同註 8，頁 23。

⁷⁹ 《嵇康集》第十卷〈太師箴〉。同註 8，頁 124。

⁸⁰ 同註 8，頁 81-82。

交信之動機，由於景元四年山濤自吏部尚書郎遷大將軍從事中郎，⁸¹嵇康擔憂山濤又重議以己自代，遂以絕交書告之。信中自剖不適任官職之因，包括「七不堪」與「二不可」。所謂「七不堪」中，前三項嵇康以自我揶揄的話口吻，說明己性疏懶且不修邊幅，閑散自逸已久，無法適應刻板的官制。後四項嵇康漸次地抨擊當時的官場文化，諸如「不相酬答，則犯教傷義」、「不喜弔喪，而人道以此爲重」、「不喜俗人，而當與之共事，或賓客盈坐，鳴聲聒耳，囂塵臭處」、「心不耐煩，而官事鞅掌」。每一項表白都表達對爲官者的不以爲然，而更激烈的態度則表現在嵇康所言的「二不可」：

又每非湯、武而薄周、孔，在人間不止，此事會顯，世教所不容，此甚不可一也。剛腸疾惡，輕肆直言，遇事而發，此甚不可二也。以促中小心之性，統此九患；不有外難，當有內病，寧可久處人間邪？⁸²

嵇康直言自己「非湯、武而薄周、孔」，故不見容於世教，此處「世教」正是指司馬氏集團扛著的禮教大纛。其次，表明自己性格剛直言，嫉惡如仇，則上述所言世教豈非成了嵇康口中的「惡」？嵇康不惜與當權的司馬氏集團絕裂，身涉險境，冒誅夷三族之危，豈是鹵莽地輕攬其鋒？自有其不得已的苦心。再者，其後嵇康在坐呂安事，臨誅時，還將少子嵇紹託付與山濤，顯見其未有真與山濤割袍斷義的心，⁸³因此嵇康作絕交書的動機應非針對山濤個人，而是藉絕交書一抒己懷，表達自己但求「守陋巷，教養子孫，時與親舊敘離闊，陳說平生，濁酒一杯，彈琴一曲，志願畢矣。」⁸⁴

然而是否只有「游山澤，觀魚鳥」方爲其所樂？檢視〈卜疑〉一文，則可見其掙扎的痕跡。全文由「寧」與「將」分別帶一組組正、反面的命題。詳審其所述，不論是在出處進退、人生目標之擇取，均以兩種對反的思考表達個體身處世間所遭逢的諸多考驗。雖然「選擇」意謂著意志的自由，然而落入塵網的生命真有絕對的自由嗎？〈卜疑〉所呈顯的意象，一如屈原行吟江畔憔悴的容顏，然而並非斯人無慷慨之志，而是世故紛紜，輕舉遠遊方可忘憂。縱使嵇康願意降心順俗，終究「性不可化」，諸種違己的行徑，皆有詭祕不情之嫌，終不得無咎無譽。此諸多生命中具體的矛盾與衝突，也抽象地化爲嵇康哲思中的論題，如何在「名教」與「自然」之間，給出足以安身立命的答案，成了嵇康無法迴避的問題。

（一）以「誠」為共義

⁸¹ 關於山濤何時由吏部尚書遷大將軍從事中郎，與嵇康著絕交書的時間有密切關聯。筆者採用朱曉海先生著〈嵇康仄窺〉中的考證結果。請參閱朱曉海，〈嵇康仄窺〉，《台大中文學報》，第十一期(1995.5)：59-104。

⁸² 見註 8 所引書，頁 39。

⁸³ 《晉書》〈山濤傳〉記載：「康後坐事，臨誅，謂子紹曰：『亘源在，汝不孤矣。』」；《晉書》〈嵇紹傳〉：「十歲而孤，事母孝謹，以父得罪，靖居私門。山濤領選，啓武帝曰：『〈康誥〉有言父子罪不相及。嵇紹賢侔卻缺，宜加旌命，請爲祕書郎。』」參見註 53 所引書，第 4 冊，頁 1223、第 8 冊，頁 2298。

⁸⁴ 同註 8，頁 40。

關於「越名教任自然」一語的意涵，必須回到〈釋私論〉的語義脈絡中去推求，嵇康云：

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。……矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫于所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。⁸⁵

凡稱君子者，心不預存是非之見，行不違於大道。欲臻此境，可藉由「心不存乎矜尚」、「情不繫于所欲」獲致。矜尚之心去除，則可超越名教之形式而順任自然之道；情無繫於所欲，故能審斷貴賤而通曉物理人情。何以能心無所尚、情無所繫？關鍵在於「無措」的修養功夫。「無措」之可貴，在於不脫離人間現實的生活場域，面對各種藉由相對概念形成的價值系統，而能無任何是非成見預存心中，如此即可「越名教而任自然」。因此「越名教」並非意謂個體全然脫離名教，而是在名教世界中展現一種「揚棄」的精神，同時包含拋棄與提升兩種態度。自然與名教從表面上的互斥，經由揚棄名教之惡，終至融合於自然之道境。

由是可見，「無措」的功夫是自然與名教融合之關鍵，而君子之虛心無措，則在於顯情無私。筆者欲從此「無私」再予衍伸，以「誠」詮解嵇康的主張。《中庸》云：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」天道運行真實無妄，至公無私，故以「誠」為天道之內容，人理之至極。《論語》裏雖未直接強調「誠」，但〈八佾〉云：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」程子注：「祭，祭先祖也；祭神，祭外神也。祭先主於孝，祭神主於敬。」⁸⁶由是可知祭祀之禮，首重在誠敬。大多數的與祭者僅重禮儀之形式，漸次失去對禮儀內在意義的重視，忽略祭禮原在貞定天人之間的關係，其中不乏倫理的判準與價值的認定。孔子對此文化現象有明顯的自省，故而將禮的基礎歸向「誠」與「敬」，凸顯人的主體性。然而魏晉之際，儒家禮儀之教逐漸流失內在精神，倘若能將「名教」從虛偽化的流俗中拯救出來，重新回歸以「誠」為本，則其與道家所言「自然」即有共義性。

嵇康曾於〈與山巨源絕交書〉暗諷山濤為「并介之人」，轉而推崇能「循性而動，各附所安」者，其殊異處即在「誠」之與否。嵇康書曰：

吾昔讀書，得并介之人；或謂無之，今乃信其真有耳。性有所不堪，真不可強。今空語同知有達人，而無所不堪，外不殊俗，而內不失正；與一世同其波流，而悔吝不生耳。⁸⁷

所謂「并介之人」是指一些標榜能外不殊俗，內不失正，隨波逐流而不生悔恨之心者。嵇康重申自己性烈而不可化，對於這種宣稱既兼善天下又能耿介孤直的作法，坦言無法勉而為之。

⁸⁵ 同註 8，頁 83。

⁸⁶ 同註 9，頁 86。

⁸⁷ 同註 8，頁 36。

繼而嵇康將歷來聖賢分成兩類：其一，「老子、莊周，吾之師也，親居賤職；柳下惠、東方朔，達人也，安乎卑位，吾豈敢短之哉！」此皆居賤職、安卑位，卻能樂道安貧，無窘迫之色，正所謂「窮則自得而無悶」。其二，「又仲尼兼愛，不羞執鞭；子文無欲卿相，而三登令尹，是乃君子思濟物之意也。」此皆以濟世為念，倘能有一絲為社稷家國有益，即使執鞭不以為辱，三黜亦不以自委曲，即所謂「達能兼善而不渝」。⁸⁸

上述兩種人外在行為似大相逕庭，卻未為殊觀。何故？嵇康謂：

以此觀之，故堯、舜之君世，許由之巖棲，子房之佐漢，接輿之行歌，其揆一也。仰瞻數君，可謂能遂其志者也。故君子百行，殊塗而同致，循性而動，各附所安。故有處朝廷而不出，入山林而不反之論。且延陵高子臧之風，長卿慕相如之節，志氣所託，不可奪也。⁸⁹

於世俗之論，堯舜君世、子房佐漢，乃廟堂之君臣；許由巖棲、接輿行歌，則是山林隱士。這僅是表象之見，若揆度其心則一也。蓋此數君無論仕、隱，皆是能遂其志者。諸聖賢均能順隨其性分之本然，無一絲矯造偽作，忠誠於本真之性，故能所行不違己，乃各得其所。因此居廟堂者無須求隱仕之名而出，入山林者無羨於尊位而返，此正是季札推崇子臧捨君位之風範，司馬長卿欽慕藺相如之節操的緣故。真誠無妄，其志則不可奪也。

<卜疑>末尾太史貞父，答覆宏達先生諸疑問：

吾聞至人不相，達人不卜。若先生者，文明在中，見素抱朴。內不愧心，外不負俗。交不為利，仕不謀祿。鑒乎古今，滌情蕩欲。夫如是，呂梁可以遊，陽谷可以浴；方將觀大鵬于南溟，又何憂于人間之委曲！⁹⁰

太史貞盛讚宏達先生舉止既具文明禮儀，又能內懷真誠素樸之心，可謂「內不愧心，外不負俗」。既能不為利益交友，亦不為祿位入仕，洞察古今得失之理，滌蕩情欲，無所求則不受外物侵擾，雖呂梁亦可泳之，暘谷亦可浴之，如莊子筆下的大鵬，高蹈於九萬里之上，無所困於人間世。文中所言「不愧」、「不負」，無非因個體能真誠無偽，故能俯仰無不自得。職是之故，出與入，仕與隱，非一成不變的作法，舉凡能以「誠」自省，循己性而為，則無處不可安。因此個體面對「名教」與「自然」，如何擇取棲身安立之處，並非只有單一的選項，合乎「誠」則雖有百行之殊，亦殊塗而同歸也。

（二）翻轉管蔡歷史評價為操作實例

⁸⁸ 同註 8，頁 36-37。

⁸⁹ 同註 8，頁 37。

⁹⁰ 同註 8，頁 45。

嵇康以「忠」、「誠」觀念在〈管蔡論〉中為管叔、蔡叔翻案，重新評定二人歷史評價：

夫管蔡皆服教殉義，忠誠自然，是以文王列而顯之；發、旦二聖，舉而任之；非以親情而相私也。乃所以崇德禮賢，濟殷弊民，綏輔武庚，以興頑俗。功業有績，故曠世不廢，名冠當時，列為藩臣。⁹¹

而管蔡服教，不達聖權，卒遇大變，不能自通。忠于乃心，思在王室。遂乃抗言率眾，欲除國患。翼存天子，甘心毀旦。斯乃愚誠憤發，所以徼禍也。⁹²

嵇康強調三聖所以任用管、蔡，並非為親情而相私授，而是由於管、蔡「服教殉義，忠誠自然」。嵇康所憑藉的理由，一者以管、蔡安輔武庚，並除去殷遺民頹喪風氣，功績顯著，二叔之淑善明矣。其二，管、蔡所以抗言率眾，乃因不達聖權，由於武王崩，成王年幼繼位，周公踐阼攝政，猝然遭此變故，二叔未明周公權宜之策，謹守教條而未能自通。故雖其稱兵叛亂之行徑不當，但是論二叔之用心，卻是「思在王室」、「翼存天子」，二人竭盡忠誠，只想為國除患。故雖有不知通權達變之失，然二叔之「忠」與「誠」卻不容置疑。

嵇康為管、蔡平反，強調二人之「懷忠抱誠」，由此看來嵇康所言仍不脫儒家在君臣之倫中強調的「忠」與「誠」。其於〈釋私論〉中辨君子、小人之別，君子無所矜措，體清神正，其「忠感明天子，而信篤乎萬民。寄胸懷於八荒，垂坦蕩以永日。斯非賢人君子，高行之美異者乎？」⁹³是以知嵇康認為君子最優異之美行，即在「忠」能感動君王，「信」可堪眾望，胸懷寄於天地四方，內心永遠坦蕩無礙。程子曰：「人道惟在忠信，不誠無物。」⁹⁴忠信之精神不離「誠」字，凡具真誠惻怛之心，即是天地間之至美者，何拘其是道、是儒乎？

四、清遠與忠信交織之樂章

綜合上述分析，筆者透過「崇道」與「尚儒」之對舉，說明在嵇康學說與生命抉擇中涵括道、儒兩端；又以「非『非道』」與「非『非儒』」兩點補充，強調嵇康對俗見中似是而非的道說與儒學皆有省思。回顧歷代學者對嵇康的評價不一，或贊其人中龍，義不可當世；⁹⁵亦有責其不能晦迹韜光，傲慢忤物，竟致殺身。⁹⁶筆者私意以為有關嵇康之史評如此分歧之故，在於嵇「志」涵攝道、儒兩種向度，然而並未完全臻至諧和融通之境，致其學思仍有矛盾之

⁹¹ 同註 8，頁 89。

⁹² 同註 8，頁 89。

⁹³ 同註 8，頁 87。

⁹⁴ 宋·朱熹《四書章句集注》〈學而篇〉引。同註 9，頁 65。

⁹⁵ 見杜濬，〈三君詠〉。清·杜濬，《變雅堂詩集》，收錄於《續修四庫全書》（上海：上海古籍，2002），第 1394 冊，頁 110。

⁹⁶ 見元·盛如梓，《庶齋老學叢談》，收錄於《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務，1983），第 866 冊，頁 527。

處，而其應世亦顯現掙扎困頓之迹。有此體會不代表筆者否定嵇康，反而因此深切感知個體「存在」的當下，所承受的諸種磨難與跋前疐後的窘迫。對於嵇康的一生，筆者認為「誠」是他承自道、儒兩家之共義，因而有立身「清遠」之志。但是他對「忠信」之道的堅持，卻也使得他未能在真實的生命中高蹈遠舉，甚而因此困縛塵網。誰人識得嵇康的悲劇正來自於兩難？而志與行之間存在一定程度的矛盾張力，卻也奏出嵇康由清遠與忠信交織而成的樂章。

（一）縱心無悔乃顯其高亮任性

嵇喜《嵇康傳》以「曠邁不羣，高亮任性」描摹其特質，兩首〈述志詩〉中所展現「清遠」的道家型態生命境界至為顯明，可謂其清遠的生命特質最佳註腳：

潛龍育神軀，躍鱗戲蘭池。……悠悠非我儔，圭步應俗宜。殊類難徧周，鄙議紛流離。
輒軻丁悔吝，雅志不得施。……逝將離群侶，杖策追洪崖。焦明振六翮，羅者安所羈？
浮游泰清中，更求新相知。……沖靜得自然，榮華何足為！⁹⁷

斥鷃擅蒿林，仰笑神鳳飛。坎井蝮蛙宅，神龜安所歸？……往事既已繆，來者猶可追。
何為人事間，自令心不爽？慷慨思古人，夢想見容暉。願與知己過，舒憤啟幽微。巖
穴多隱逸，輕舉求吾師。……玄居養營魄，千載長自綏。⁹⁸

詩中嵇康藉「潛龍」、「焦明」、「神龜」自許，以「斥鷃」、「蝮蛙」喻世人，顯見嵇康高尚其志，不願與世人亦步亦趨地應和。由於無法化心從俗，而致謗議沸騰、常遭憂患。逝去的日子已無需追悔，未來尚可期盼，嵇康誓將高蹈以離塵，踵繼隱逸之士，沖虛靜默，怡養形神。

然而嵇康的「高亮任性」，不僅表現在對被髮行歌，遊心玄默之隱士的推崇，同樣呈現在其「忠信」之舉。當其眼見呂安為兄所誣，陷身牢獄之際，他不畏呂巽為相國掾，有寵於司馬氏集團，悍然以絕交書與之，直言呂巽「包藏禍心」。其義不負心，又豈是避世之隱者可為？趙至於太學慕嵇康之風器非凡，遂隨其歸於山陽；太學生三千人為之請命，於時豪俊皆隨康入獄，此皆因其高風亮節，遂能感動人心。臨刑東市，亦神色不變，其慷慨非僅是丰姿而已，乃是以「忠信」、「篤敬」為本，不愧、不負其心，遂能直道而行。由是可證，固然道家型態的企慕，意欲輕舉遠颺、乘雲八極者，為嵇志的一個面向；至於郢人逝矣，抒「我志誰賞」之哀歎，願以忠信篤敬直道而行，則是嵇志的另一面向。「貴得肆志，縱心無悔」一語⁹⁹最能道盡嵇康任心肆志的生命特質，知其所以能成高亮之節。

⁹⁷ 同註 8，頁 14。

⁹⁸ 同註 8，頁 14-15。

⁹⁹ 《嵇康集》第一卷〈四言十八首贈兄秀才入軍〉。同註 8，頁 11。

(二) 強烈反差造成的生命張力

嵇康任真誠之性以臨事，然而事有大小，設若事無甚可甚不可，將如王濬冲在襄城，雖與嵇康見過數百回，卻未嘗見其疾聲朱顏，此即《世說新語》〈德行篇〉注引《嵇康別傳》：「康性含垢藏瑕，愛惡不爭於懷，喜怒不寄於顏。」嵇康於〈家誠〉中對敬謹於言行，申之再三：

人有相與變爭，未知得失所在，慎勿豫之也。且默以觀之，其是非行自可見。或有小是不足是，小非不足非，至竟可不言以待之；就有人問者，猶當辭以不解。¹⁰⁰

然大都爭訟者，小人耳。正復有是非，共濟汗漫，雖勝何足稱哉？就不得遠，取醉為佳。若意中偶有所諱，而彼欲知者，若守不已，或劫以鄙情，不可憚此小輩，而為所攙引，以盡其言。今正堅語，不知不識，方為有志耳。¹⁰¹

旁人意氣相爭之際，未明雙方得失，切莫參與。暫且默不作聲，則其後是非自顯。倘若僅為「小是」、「小非」之別耳，則是者不足是之，而非者亦不足非之，則可以不言的方式對待。倘若有人問及，亦當以「不解」答之。再者，爭論者大多為小人，只是想藉爭議以取勝，故其勝者有何值得稱道？即使未能離去，亦當以醉酒推託。假若對方以世俗人情糾纏逼迫，也絕不可忌憚此種小人，而順從地盡言。要能做到堅定謂「不知」、「不識」，才稱得上是有志。職是之故，慎言、不露喜愠之色是嵇康所重，其謹慎處世的態度可知矣。

但是設若事有違其核心價值時，則嵇康可能採取狂傲不羈的態度。例如鍾會以才能貴幸，乘肥衣輕，賓從如雲，曾往造康。康方箕踞而鍛，不為之禮，移時不交一言，鍾會乃憤而離去。嵇康不僅不媚於權貴，還為呂安辯誣，不惜與得寵於司馬氏之呂巽絕裂，此其「交不為利，仕不謀祿」之明證。後世有部分學者因此質疑嵇康，叱其「排俗取禍，豈和光同塵之流也」¹⁰²。例如李充〈弔嵇中散文〉云：

凡先生之所期，羌玄達於遐旨，尚遺大以出生，何殉小而入死。．．．投明珠以彈雀，捐所重而為輕，諒鄙心之不爽，非大雅之所營。¹⁰³

李充責嵇康何以「殉小」而入死，孰料對嵇康而言，為呂安辯誣非為「小」，未解嵇康不能有所負於己心之真誠。嵇康並非不知「天道害盈，好勝者殘」，然其更堅持「欲得安樂，獨有無愆，歌以言之，忠信可久安。」¹⁰⁴嵇康無法忍受自己大見是非，卻不能仲裁於己，此「仁而無武」的行徑非嵇康所能忍受。

¹⁰⁰ 同註 8，頁 127。

¹⁰¹ 同註 8，頁 127。

¹⁰² 《顏氏家訓》〈勉學篇〉。見王利器，《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，2002），頁 186。

¹⁰³ 同註 15，第 4 冊，頁 560。

¹⁰⁴ 《嵇康集》第一卷〈重作六言詩十首代秋胡歌詩七首〉。同註 8，頁 17。

此外，尚有一種論者抨擊嵇康乃為老莊之術所誤，例如郝經〈續後漢書狂士傳〉議曰：君子隱而已矣，又何必外形骸以自穢，必如楚狂、桑戶，然後為達耶？嵇康諸人，皆以逸才，不能好遯，遂為狂人，老莊之術誤之也。……著論養生，而卒殺身，豈知養生之道哉！太上養心，其次養生，喪心病狂，身死久矣，又奚養生為？¹⁰⁵

郝氏認為倘若時不我與，君子選擇「隱」即可。揣其意「隱」者避世索居，是在空間意義上疏離人羣，隱匿山林，不必如接輿、桑戶等放浪形骸以自穢。郝氏叱嵇康諸人為天地之「逸」才，不能遯世於山林而佯稱曠達，實乃狂妄之徒。更有甚者，譏刺嵇康著有養生之論，大言養心之術，卻猝遭殺身之禍，而謂其乃喪「心」病「狂」也。此論失之過激，蓋郝氏未解「逸」者放達的行為模式，是從心靈處展現與俗世價值的對抗，以凸顯自由意志。

嵇康本傳述孫登謂康曰：「君性烈而才雋，其能免乎？」嵇康非不明趨吉避凶之理，對嵇康而言拘泥於小小束脩之意氣，倒不如全「忠」、「信」之大節。《魏氏春秋》謂：「安引康為證，康義不負心，保明其事。」¹⁰⁶孫盛以「不負」說明嵇康當時為呂安辯誣的心境，確乎知音。嵇康一生以誠應世，然事有小大之別，使得其臨事之際，而有顯／隱、進／退、剛／柔等不同的趨向，也因此致使嵇康的生命形成強烈的戲劇張力。

在烽火湧動、塵囂擾攘的時代背景下，嵇康臨刑東市，意態從容，顧視日影，索琴彈之。頓時四周悄然，但聞悠揚的琴韻裡有亢然的力度。日影漸逝，琴韻亦成永恆的絕響。嵇康用生命印證大義，藉琴音流露的聲情，平生志氣若與面焉，筆者希冀能是千百年後嵇康的知音。

¹⁰⁵ 見元·郝經，《續後漢書》（濟南：齊魯書社，2000），第8冊，頁1181。

¹⁰⁶ 《三國志》〈魏書·王粲傳〉注引。同註6，頁606。

引用書目

一、傳統文獻：

- 王利器，《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，2002
- 王明撰，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，2002
- 王叔岷，《莊子校詮》，臺北：中研院史語所，1994
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安，1999
- 李敖編，《中國名著精華全集第五冊》，臺北：遠流，1983
- 余嘉錫箋疏，《世說新語》，臺北：華正書局，2003
- 清·杜濬，《變雅堂詩集》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍，2002，第1394冊
- 唐·房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974
- 梁·昭明太子撰，唐·李善等六臣註，《增補六臣註文選》，臺北：華正，1977
- 元·郝經，《續後漢書》，濟南：齊魯書社，2000
- 馬非白，《管子輕重篇新詮》，北京：中華書局，2004
- 唐·徐堅，《初學記》，北京：中華書局，2004
- 晉·陳壽撰，劉宋·裴松之注，《三國志》，北京：中華書局，2005
- 陳麗桂校注，《淮南子》，臺北：國立編譯館，2002
- 元·盛如梓，《庶齋老學叢談》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務，1983，第866冊
- 詹鍇，《文心雕龍義證》，上海：上海古籍，1999
- 劉熙載，《藝概》，臺北：金楓，1989
- 魯迅，《魯迅輯錄古籍叢編第四卷》，北京：人民文學，1999
- 鍾嶸，《鍾嶸詩品箋正稿》，臺北：中研院文哲所，1992
- 戴明揚，《嵇康集校注》，臺北：河洛，1978
- 清·嚴可均，《全上古三代秦漢六朝文》，河北：河北教育，1997

瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：萬卷樓，1996

二、近人論著：

朱曉海，〈嵇康仄窺〉，《台大中文學報》，第十一期(1995.5)

余英時 1980 〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論》，臺北：聯經

馬丁·海德格著，孫周興譯 1993 《走向語言之途》(*Unterwegs zur Sprache*)，臺北：時報
文化

郭沫若 〈古代文字之辯證的發展〉，載於《考古》，1972 年第三期

莊萬壽 1990 《嵇康研究年譜》，臺北：學生書局

陳寅恪 1977 〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《陳寅恪先生論文集》，臺北：九思