

生命的存在、限制與超越

——嵇康學說中有關個體存有狀態之顯題化

盧 桂 珍*

提 要

近來學者大多服膺湯用彤先生所揭櫫「玄學爲本／末、有／無之辨」的論述架構，各家論述成果燦然可觀，然而大體上仍是落在湯氏提出的玄學架構裡進行析論。後繼的研究者如欲跳脫傳統的論述框架，是一項艱鉅的任務。

筆者嘗試擱置從「有／無」、「名教／自然」範疇討論嵇康哲學的模式，選擇從一個簡單的設問出發，即「人」做爲一種存有的狀態，嵇康如何構設生命自身之「存在」？「存在」具有何種限制？面對限制個體是否有超越可能？這些基本假設均將直接影響嵇康看待與生命相關的各種議題。

全文擬以「氣／命」、「心／身」爲探討的兩大範疇，嘗試將嵇康學說中有關個體生命存有狀態的論述予以顯題化。文末，筆者將指出嵇康理論中尚未完備的部分。

關鍵詞：嵇康、氣、命、心、身

本文 94.09.15 收稿，94.11.18 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授



臺灣大學學術
期刊資料庫

Being, Limitation, and Transcendence

— Thematizing the State of Being in Ji Kang's Theory

Lu Kuei – chen*

Abstract

Recent studies on Neo-Taoism show a great influence from the famous philosopher Tang Yong-tong. To develop their analytical frameworks, many of these studies adopt Tang's view that "Neo-Taoism is primarily a philosophy about the *ben/mo* and *you/wu* distinctions." The results of this line of enquiry are quite impressive; indeed, it has made Tang's view a sort of paradigm in the field. Hence it is expected that little effort is found among scholars to break away from this paradigm and to trail a new path, which after all is not an easy task.

In this paper I propose a new way to look at the philosophy of Ji Kang by going beyond the conventional categories of "*you/wu*" and "*ming jiao/zi ran*". I begin my enquiry by asking a few basic questions: Suppose that "man" is regarded as a state of being, how would Ji Kang define and construct this "being"? What kinds of limitations would be assigned to it? Would there be any possibility to transcend these limitations? Answers to

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



these questions, I believe, would bring forth some of the basic assumptions which directly affect the ways in which Ji Kang conceptualizes “man” as well as issues related to it.

Briefly stated, the purpose of this paper is to make explicit and to explore the theme of “state of being” inherent in Ji Kang’s theory. I will do so by highlighting two specific categories, the “*qi/ming*” and the “*xin/shen*,” as the main foci of my enquiry. Towards the end of the paper, I will also point out those parts of Ji Kang’s theory which are yet to be fully developed.

Keywords: Ji Kang, *qi*, *ming*, *xin*, *shen*





生命的存在、限制與超越

——嵇康學說中有關個體存有狀態之顯題化

盧 桂 珍

一、序言：從一個簡單的設問出發

嵇康為魏晉竹林時期著名的玄學家，其學為時人所重，《世說新語·文學》第二十一條載：「舊云王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已。」其中「養生」、「聲無哀樂」即為康所倡，由是可證其學至東晉仍深具影響力。自東晉袁宏《名士傳》始，嵇康一直被視為竹林時期玄學的代表人物。雖然嵇康在玄學史上具有如此響亮的名號，然而精采的名士風姿卻始終蓋過其玄學家面目，此現象尤以近代更形顯著。何故？湯用彤先生是近世中國最早開始全面且有系統地研究魏晉玄學的先驅，其於《魏晉玄學論稿》^①中云：「夫玄學者，乃本體之學，為本末有無之辨。」此後研究者多推尊此說，以「有／無」作為玄學發展的核心議題，^②因此玄學家如何論述「有／無」就成

① 湯用彤：《魏晉玄學論稿》收錄於《魏晉思想乙編三種》（臺北：里仁書局，1995年8月），頁58。

② 馮友蘭先生在《中國哲學史新編》裏論及魏晉玄學的主題時，亦云：「玄學中有三個主要的派別，實際上是兩個主要派別，就是『貴無論』和『崇有論』。從字面上就可以看出來，它們的辯論的主題是關於『有』和『無』的問題。」馮友蘭：《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化，1991年12月），第四冊，頁32。



為衡量其歷史定位與學說價值的標準。然而細究整本《嵇康集》^③的內容，鮮少觸及「有／無」這對哲學範疇的論辯，此現象是否意謂著嵇康的玄學思維深度不夠？若果如此，相較於嵇康在玄學史上享有的盛名，就不得不令人質疑。

為消釋嵇康玄學地位的爭論，勢必需對嵇康學說重新進行系統性的詮釋，茲舉三家看法為代表。馮友蘭先生指出從竹林名士所表現的「放」，^④即可證明他們不僅講老莊，而且受用了老莊，岑溢成先生增益其說最為精彩。^⑤馮友蘭此說是為凸顯嵇康是在社會思想方面講貴無，將貴無精神用在對於名教的批判上，故可做為何晏、王弼從自然觀方面講貴無論的一種補充。^⑥任繼愈先生則是將玄學視為一種本體論哲學，核心論題由「有／無」轉向「名教／自然」，並以此做為正始玄學朝向竹林時期過渡的表徵。^⑦戴璉璋先生兼論嵇康在「名理」與「玄理」方面的傑出表現，尤其肯定嵇康在玄理方面的睿識，並強調由於嵇康對「自然和理」的體察，使得嵇康能夠契接正始玄學「貴無論」的學

③ 《嵇康集》自明代以後，始改題為《嵇中散集》。學界公認明代吳寬叢書堂鈔本及黃省曾刊本最為善本，今人周樹人、戴明揚校注本最精。本文所引《嵇康集》正文，即以周樹人本為底本，並參校戴明揚校注本，擇其善者從之。周樹人：《嵇康集》（大陸：文學古籍刊行社，1956年）。戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年）。

④ 同註②，頁81-83。嵇康於〈與山巨源絕交書〉自述一己性情本即「情意傲散，簡與禮相背，嬾與慢相成」，加諸「又讀莊老，重增其放，故使榮進之心日頹，任實之情轉篤」。馮氏即以「放」字表述竹林名士的特質，意謂名士們從傳統名教的條條框框中放出來。同時，馮友蘭批評何晏、王弼隨著知識分子參加政治活動與鬥爭，以此說明何、王雖然講《老子》，但沒有受用《老子》的思想。竹林名士的「放」，則表示他們不但講老莊，而且也受用了老莊。

⑤ 岑溢成：〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《蔣湖學誌》第九期，（1992年12月），頁27-54。作者從嵇康獨特的思維方式，證明嵇康並非在「講論」而是在「受用」《莊子》的思想。

⑥ 同註②，頁44。

⑦ 任繼愈云：「阮籍、嵇康沒有討論有與無的關係問題，而是以名教與自然作為基本範疇。他們以自然為本，名教為末，實際上和貴無論玄學一樣，也是一種本體論的哲學。」見於任繼愈主編：《中國哲學發展史——魏晉南北朝》，（北京：人民出版社，1988年4月），頁155。



脈，而又能別開生面地自創一個新的時代。^⑧上述各家論述成果燦然可觀，各家講法雖有不同，然而大體仍是落在湯用彤所提出的玄學架構裏解決嵇康玄學地位的爭論。近來已有學者不從「有／無」或「本／末」範疇入手，改由其他角度討論嵇康學說的意義與價值，例如謝大寧先生嘗試將嵇康玄學之內容定位在對漢儒學術中的小傳統（即道教前身）的改造上，並藉此強調嵇康才是玄學最核心的人物。^⑨此說有著重新詮釋玄學典範的企圖，雖然尚待更為完整精密的論證，卻已開出新的研究方向。

對後繼的研究者而言，如何跳脫傳統的論述框架，是一項艱鉅的任務，卻是一個值得努力的方向。但是由於現存的《嵇康集》裏的內容詩文俱錄，^⑩其中僅有的九篇論文又是主題各異，未見緊密的聯結性，因此若欲進行概括性高、系統性強的詮釋實非易事。縱觀魏晉著名的玄學家，諸如何晏、王弼、郭象、張湛等人均是透過對古典經籍的注釋以表達一己的思維主張，唯嵇康並未藉注釋經典行於世。在他與向秀、阮德如往復問難的文章中，運用談座的論辯形式，各標一特定論題單獨成文，每篇論著均展現其精緻的思辨能力，且有許多頗具原創性的學說觀點。筆者相信在這些主題不相連貫的論著背後，理應涵藏一個整體性的思維。因此，筆者嘗試暫且擱置《嵇康集》中直接標示的論題，或是後世研究者以「有／無」、「名教／自然」等範疇討論嵇康哲學的模式，選擇從一個簡單的設問出發，即是「人」做為一種存有的狀態，嵇康如何構設有關個體生命存在的種種基本假設。例如：生命如何顯現自身之「存在」？「存在」本身具有何種限制？面對限制該如何超越？嵇康對於這些問題必定有他個人的整體性思維，只是這些看法均隱藏在其學說之中。作者寫作本篇論文

⑧ 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》〈嵇康思想中的名理與玄理〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所出版，2002年3月），頁117-161。

⑨ 謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，（臺北：文史哲出版社，1997年12月），頁2。

⑩ 《嵇康集》共計十卷，內容包括：詩歌六十首、韻文三篇、論文九篇、書信兩篇、誡子書一篇。



的企圖，在於將嵇康學說中有關個體生命存有狀態的論述予以顯題化。^⑩本論文即是從如此簡單的關懷入手，擬以「氣／命」、「心／身」為探討的兩大範疇，做為理解嵇康哲學的起點。

二、氣與命

當人類反思有關「人」存在奧秘之始，必然觸碰何者為個體生命構成基礎的問題。古代中國思想家所提供的答案，大抵可分成「道」與「氣」兩個論述路線，此乃同出一源的兩種看法。一方面是往萬物本源的向度思考，例如《老子》四十二章云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，明白揭示「道」生「物」的基本架構，以「道」做為宇宙萬物生成的本體。另一方面，則可以朝向材質意義的方向探求，例如《莊子》「通天下一氣」^⑪之說，即顯現素樸的唯物主義思想。戰國晚期「道」與「氣」漸次合一，兩漢盛行的天人感應說即奠基於此，兼攝本體論與元質說。

嵇康論著中關於宇宙本源問題的論述甚少，所涉及的主題大多與人在生活現場所面臨的問題有關，但是切莫依據此一現象即斷定嵇康的學說只有實踐層

⑩ 「顯題化」一詞，可參見陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉《臺大文史哲學報》第六十期，（2004年5月），頁45-74。文中陳鼓應先生認為中國古典哲學議題「常是由未顯題化到顯題化的發展」，於此頁下註云：「海德格曾提出『顯題的』(thematic)與『未顯題的』(unthematic)一組概念，參見海德格著《存在與時間》，(Sein und Zeit)。(p.52 頁下註4)筆者深感「顯題化」一詞，對於哲學議題或概念由隱含至揭示的過程，是一種極貼切的摹寫，故於本篇論文中援用。」

⑪ 《莊子·知北遊》：「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生也，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，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。」；〈至樂〉篇中莊子謂惠子：「察其始者而本無生，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。」可見莊子主張萬物以氣為存在的基礎，而物之生與死也只是氣之聚合變化。



次的關懷，缺乏玄遠的哲思。因為在〈明膽論〉中，呂安曾抨擊嵇康「今子之論，乃引渾元以爲喻，何遼遼而坦謾也，故直答以人事之切要焉。」^⑬顯然呂安認爲嵇康好引渾元以爲喻，並據此批評嵇康迂遠而不切實際。康駁之曰：

夫論理情性，析引異同，固當尋所受之終始，推氣分之所由。順端極末，乃不悖耳。今子欲棄置渾元，摭摭所見，此爲好理綱目，而惡持綱領也。

〈明膽論〉

嵇康曾言「推類辨物，當先求之自然之理」，^⑭顯示嵇康認爲類比推理以辨明事物的方式固然重要，但是應當先尋求自然之理，否則只是拾取眼前所見以爲論據，自此以往，恐巧麻亦不能爲之紀，實爲捨本逐末的行徑。因此嵇康認爲若欲論辨人之情、性，分析明、膽之異同，就必須從個體生命稟受的始末處著手，以推究人之氣性的由來，如此才能無所違離情、性的真義。由是可證，嵇康思維結構裏有著對宇宙本體的認識。再者，從其對「渾元」、「氣分」等詞彙的運用，可推知嵇康對萬物創生之觀點仍舊承繼著兩漢以來的元氣論。

嵇康對本體論的著墨甚少，筆者嘗試透過他對人之壽年與才性問題的看法加以深究，予以顯題化。本段將依序解釋嵇康衆生稟氣的觀點爲何？以及順承此說，探索個體生命可能遭逢哪些「命限」？繼而追問嵇康面對這些存在的先天限制，學說中是否提供超越命限的理論？

（一）眾生稟氣

浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興。〈太師箴〉

夫元氣陶鑠，眾生稟焉。〈明膽論〉

《易緯·乾鑿度》將宇宙萬有創生的過程，劃分成太易、太初、太始、太

⑬ 《嵇康集》第六卷〈明膽論〉所引呂安言。這段話顯示呂安持有反玄論的態度，反觀呂安身處的年代，正值何晏、王弼正始玄風方興未艾之際，呂安的說法代表在玄論當道之時，仍存在著另一種務實的思維。後續則有裴頠〈崇有論〉體現這種務實的態度。

⑭ 《嵇康集》第五卷〈聲無哀樂論〉。



素等階段。^⑮「太易」代表渾沌窈冥而莫可窮極，尚無氣、形、質的狀態。迨氣之始具，渾然一氣而不相離散，天、地、人三才之道潛乎其中，則謂之「太初」。繼而陰陽判分，陰陽二氣和合交感而品物流行，各色物形初具，即謂之「太始」。及方員剛柔、靜躁沈浮之物性各具，就謂之「太素」。嵇康對「太素」一詞的使用，並未做如此細緻的分別，僅用於泛指萬物創生前浩瀚無際的狀態，故以「浩浩太素」一語帶過。

嵇康同時也以「元氣」一詞，稱謂物創生前的狀態。「氣」原本是用於描述自然界天候的現象，^⑯然而自先秦開始即逐漸被視為生命存在的元質，所謂「人之生也，氣之聚也。聚則為生，散則為死。」^⑰今由《管子》〈內業〉、〈心術下〉等篇內容分析，可知至少在戰國中晚期稷下學者就已將道家形而上之道體，轉化為以「精」、「氣」為內涵的論述。^⑱迨至《淮南子·天文訓》對此「氣化」觀點，進行更為繁富的摹寫：「道始于虛霫，虛霫生宇宙，宇宙生氣，氣生漚垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」^⑲具體標示出「道」生「物」發生的先後序列。值得注意

⑮ 《易緯·乾鑿度》：「夫有形生于无形，乾坤安從生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣形質具而未離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相混成而未相離，視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。」

⑯ 《左傳》杜預注云：「六氣者，陰陽風雨晦明也。」即以六氣為自然天候之諸種現象。

⑰ 同註⑫。

⑱ 目前學者大多持此說，可參看陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》第三章〈管子中的黃老思想〉（臺北：聯經出版公司，1991年4月出版），頁116-128。以及陳鼓應：〈管子四篇的心學與氣論〉《臺大哲學論評》第二十二期，（2000年1月），頁182-185。

⑲ 《太平御覽》作「宇宙生元氣」，王念孫亦主張應作「宇宙生元氣，元氣生漚垠」。但是對照《淮南子·俶真訓》論述「有未始有夫未始有有始者」此一宇宙創生的階段為：「天含和而未降，地懷氣而未揚。虛無寂寞，蕭條霄霧，無有彷彿，氣遂而大通冥冥者也。」《淮南子》作者僅以「氣」稱之，由是可證〈天文訓〉作「宇宙生氣，氣生漚垠」並無不妥。



的是：《淮南子·天文訓》僅以「道」做為宇宙創生前原初狀態之摹寫，至於萬物構成的物質基礎則是「氣」。「道」的重要性逐漸在兩漢宇宙生成論中弱化，以「氣」為萬物本源的觀點取而代之。從「質材」義轉出「本體」義，是古代有關「氣」觀念的重要轉向。^{②⑩}此後以「氣」為萬物本源的說法逐漸成為一種主流論述，嵇康「元氣陶鑠，衆生稟焉」一說，即是繼承此學脈而來。

嵇康對於萬物創生歷程之論述極簡略，僅謂「陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興」，意指宇宙生成之前混沌浩瀚，繼而光曜之氣為陽，沈凝之氣為陰，陰陽二氣和合交感，變化而生天地萬物，人倫亦在此中矣。其言雖簡略，卻也符合兩漢宇宙發生論的基本架構。嵇康既已主張人的存在是由氣稟而來，具體表現在個體生命上，則可劃分為兩類，引文為證：

1. 「體氣」、「性氣」——屬形體範疇

愛憎不棲于情，憂喜不留于意。泊然無感，而體氣和平。又呼吸吐納，服食養身。〈養生論〉

性氣自和，則無所『困于防閑』；情志自平，則無『鬱而不通』。〈答難養生論〉

第一段引文嵇康陳述養生之方，在情感上若無愛憎、憂喜，則可泊然無感；心神既不為情意所觸動，身體即可保持血氣之平和；再輔之以吐故納新、服食丹藥之方以滋養身體，即為養生之道。此處「體氣」與「情意」相對，意指身體之血氣。第二段引文中，嵇康駁斥向秀「苟心識可欲而不得從，性氣困于防閑，情志鬱而不通」^{②⑪}之說，強調只要有至理足於內心，即可不為外物撓其心，則毋需禁錮而性氣自和；閑適暢達而情志自平。此處「性氣」與「體

②⑩ 此轉向可以從王充《論衡》中存在若干矛盾的說法中印證，馮友蘭就曾質疑王充既主張「天稟元氣，人受元精」（〈超奇篇〉）的看法，卻又謂「元氣，天地之精微也」（〈四諱篇〉），究竟「天地」與「氣」何者更根本呢？馮說參見同註②，第三冊，頁267。

②⑪ 《嵇康集》第四卷收錄〈黃門郎向子期難養生論〉。



氣」同屬形體的範疇，意指人身體本然的生理機能與感官之所需。

此處「性」字同於古義訓為「生」，剋就生理義而言，故「性氣」即是「體氣」，與「情志」、「情意」概念相對。此為漢代黃老學說中常見的用法，^②與孟子「即心見性」強調道德主體的看法大相逕庭，同於告子「生之謂性」的路數，漢代《白虎通·性情篇》亦云：「性者，生也。」嵇康就生理義言「性」，應是繼承此脈說法。

2. 神氣——屬精神範疇

外物以累心不存，神氣以醇白獨著。〈養生論〉

遊心乎道義，偃息乎卑室，恬愉無還，而神氣條達。〈答難養生論〉

「神氣」一詞，嵇康經常用於有關個體修養功夫與境界的論述上。〈養生論〉以「神氣以醇白獨著」形容個體不為外物累其心時，所呈現純淨空明的精神狀態。〈答難養生論〉則以「神氣條達」描述君子恬和無礙之心境，顯見「神氣」當指人的內在精神。

由於嵇康以元氣為宇宙萬有的物質基礎，因此不論個體的精神性或生理性的存在狀態均可使用「氣」予以描述。這種看法似已將心／物二元對立的觀念打破，透過「稟氣」的概念，使個體的精神與物質二種存在的向度，具有共同的來源與質素，則精神與形體的修養就擁有交互作用的平臺。因此〈聲無哀樂論〉裏，嵇康謂古聖王化治人民之方，乃是「播之以八音，感之以太和。導其神氣，養而就之；迎其情性，致而明之。」即是將八音調合而成的太和之聲，用來導引人民之神氣，輔養平和其身心。「導引」一詞與「吐納」同為術士養生之方，原是用來活絡、疏通體內經脈運行的方法，嵇康將之運用在對神氣的調治上，透露嵇康將精神與物質合一的傾向，並且說明嵇康以「氣」做為生命之元質的看法。

② 《後漢書·光武紀》：「每旦視朝，日側乃罷，承間諫曰：『陛下有禹湯之明，而失黃老養性之福。』」此處「性」字即生也。



(二) 稟命有限

「稟氣」說強調存在之始，萬物即各有不同的稟受，殊別的個體於焉誕生。此說極易流於消極的宿命論，例如王充雖是東漢時期較具批判性的哲學家，然而在其《論衡》一書中多處表達由於人稟受陰陽、五行之氣相異，故在母胎成形的剎時即已決定人的年命與祿命，顯示稟氣說與宿命論之間有著密切的關聯。嵇康在學說中提出「稟命有限」的看法，顯示他對人的存在狀態亦涵有命限的基本假設，茲說明如下。

1. 才性各有所止

嵇康所言命限義表現在個體才性之殊別上最為具體，康云：

夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。唯至人特鍾純美，兼周外內，無不畢備。降此以往，蓋闕如也。或明于見物，或勇于決斷。人情貪廉，各有所止。譬諸草木，區以別矣。兼之者博于物，偏受者守其分。〈明膽論〉

元氣論可究極地探討萬物的本源，往下落一層，則可分析地說明人存在的材質乃是稟受陰陽五行之氣組成。此說與劉劭《人物志·九徵》看法相同，^②其源頭甚早，陰陽家倡五德終始之說，即以五行為宇宙萬有的物質基礎；《禮記·禮運篇》云：「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」即是主張人由陰陽五行之氣聚合而成。逮至劉劭《人物志》更細緻地論述五行與人的關係，以「五行之象」表現在人的形體，包括骨、筋、氣、肌、血之徵

② 《人物志·九徵》云：「凡有血氣者，莫不含元一以為質，稟陰陽以立性，體五行而著形。苟有形質，猶可即而求之。」稍有差異之處僅在於劉劭以「元一」謂萬物之本源，表徵本源首出的、先在的特質；嵇康則以「元氣」稱述之，直接表明本源的內容屬性。魏·劉劭撰《人物志》（臺北：臺灣中華書局，1988年5月），頁1。



狀，均為所稟受的五行之氣所致。^{②④}「五行之實」則體現為人之道德品格，而有仁、禮、信、義、智謂之五常。^{②⑤}按劉劭之見，人的內在品德與外在形貌均由五行之氣稟而來，則人之內、外材質皆帶著強烈的偶然性，此看法勢必嚴重影響人們對「存在」的理解與價值系統的安立。

由於嵇康學說的背後，確實存在著上述的思想傳統，因此嵇康同樣強調「賦受有多少，故才性有昏明」。據此，至人與凡人之別僅在於個體賦受多寡之差異而已，至人獨能稟受天地間純美之氣，而得兼內、外之美者。^{②⑥}至於凡人因偏受陰陽五行之氣，各具殊別之才性，猶如草木之形態萬殊而各有類屬。換言之，不論是至人與凡人之別，或是凡人彼此間的差異性，均是肇端於稟氣之不同。稟氣的清濁強弱不一，即決定個體的材質與情性，或明或闇，或貪或廉，各於存在上展現不同的情態。順此稟氣之說，似乎透過稟氣之清濁、厚薄即可具象地刻劃出一個人的品格與形貌，生命在初始處即已形成強烈的限制義，如此個體生命的延展性必將受限，假若嵇康能突破此限制性，則可提供個體生命一種超越的契機。

2. 神仙不可力致

戰國末期方僊道漸興，依據《史記·封禪書》記載，齊威、宣王之時，騶

②④ 〈九徵〉云：「若量其材質，稽諸五物；五物之徵，亦各著於厥體矣。其在體也：木骨、金筋、火氣、土肌、水血，五物之象也。」同註②③，頁2。

②⑤ 〈九徵〉謂：「五物之實，各有所濟。是故骨植而柔者，謂之弘毅；弘毅也者，仁之質也。氣清而朗者，謂之文理；文理也者，禮之本也。體端而實者，謂之貞固；貞固也者，信之基也。筋勁而精者，謂之勇敢；勇敢也者，義之決也。色平而暢者，謂之通微；通微也者，智之原也。五質恒性，故謂之五常矣。」同前註。

②⑥ 謂至人「特鍾純美」，意指最完美的人獨可稟受天地之間最純美之氣，此觀點是漢晉學者的共識。例如《人物志》謂：「聰明者，陰陽之精。陰陽清和，則中叡外明；聖人淳耀，能兼二美。知微知章，自非聖人，莫能兩遂。」；《莊子·德充符》郭象注云：「特受自然之正氣者幾希也，下首則唯有松柏，上首則唯有聖人。」



衍論著陰陽五德終始之說而顯於諸侯，燕齊之士傳其術而不能通，但善談「形解銷化，依於鬼神之事」，世謂之「方僊道」。^{②⑦}秦漢之際，方僊道盛行一時，《漢書·郊祀志》云：「元鼎、元封之際，燕齊之間方士瞋目扼腕，言有神仙、祭祀、致福之術者以萬數。」此派論者以不死為目的，發展出各類延年養生之方術，初時以此遊說王侯以求聞達，其後所言治身之理漸與治國之術結合，更加符合帝國封建意識之所需，於是形成一股長生久視的風潮。^{②⑧}《呂氏春秋·審分覽·審分》云：「夫治身與治國，一理之術也。」即是將身體的調理與治國的王術並重；《老子河上公章句》則是將許多《老子》原文中有關治國之道的文句，注解為治身之理。^{②⑨}又如《太平經鈔》乙部〈名為神訣書〉云：「但聚眾賢，唯思長壽之道，乃安其上，為國寶器。能養其性，即能養其民。」^{③①}即表達凡治身有道則必能「立致太平，延年不疑矣」的強烈意識。兩漢黃老思想遂由初時注重「清靜無為」之術，轉而以「愛氣蓄精」的養生理論盛行於帝王與士大夫階層。^{③②}

②⑦ 《史記·封禪書》云：「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高，最後皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而齊燕海上之方士，傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。」

②⑧ 「長生久視」一詞，見於《老子》第五十九章：「治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；…莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道也。」《韓非子·解老》釋云：「夫道以與世周旋者，其建生也長，其持祿也久，故曰有國之母，可以長久。」依韓非子所解，修道者稟「嗇」的態度治人事天，於己則生身可長，於國則可永享福祚。「長生久視」一詞遂成後世黃老道家結合治身之理與治國之術的理論基礎。

②⑨ 例如《老子》第三十六章：「國之利器不可以示人。」《老子河上公章句》注曰：「器，權道也；治國，權者不可以示執事之臣也；治身，道者不可以示非其人也。」本文原指君王御國之術，河上公卻將「利器」支解為權與道，分為治國與治身者所持。

③① 王明：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年2月），頁19。

③② 《後漢書·楚王英傳》記載，楚王劉英晚年「更喜黃老，為浮屠齋戒祭祀」；《後漢書·王渙傳》：「延熹中，桓帝事黃老道，悉毀諸房祀。」桓帝八年祠祀黃帝老子於濯龍宮，並多次遣人至苦縣祠老子。



求道以成仙，是許多奉行黃老養生理論者的基本信仰。而此種「不死得道，則當上天」的觀點，必須以「積學可力致」為保證，猶如《太平經鈔》癸部〈賢不肖自知法〉所言：「夫人愚學而成賢，賢學不止成聖，聖學不止成道，道學不止成仙，仙學不止成真，真學不止成神，皆積學不止所致也。」對於積學可否成仙？嵇康抱持不同的看法：

世或有謂神仙可以學得，不死可以力致者。或云上壽百二十，古今所同；過此以往，莫非妖妄者。此皆兩失其情。請試粗論之。夫神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣。似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至于導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之。〈養生論〉

此處所言「神仙」是指永生不死者，與道家「至人」或儒家「聖人」在意義指涉的對象上並不相同，後二者是道、儒兩家視為品德修養臻於極致境界的理想人格。嵇康指出世人對於神仙之說分成兩派看法：一派主張神仙可以學得、不死可以力致；一派則認為人之上壽僅百二十年，古往今來傳說中有超過此數者，均是妖妄之說。嵇康批評兩派看法皆與實情不符，主張神仙確實存在，只是非積學可力致。因為神仙乃獨受特殊稟氣者，非人力所可強致。至於凡人若能「導養得理」，上者可至千餘歲，下者可享數百年。由是可知，嵇康雖奉行養生之道，但是並不主張凡人可積學成仙，堅持「人」與「神仙」在先天稟賦上即存在著根本的差異，只要是生為「人」，其壽年就必定有限，無法長生不死。因此「導養得理」，亦只在盡一己之天年耳。

嵇康順氣以言性，故而在個體才性的問題上，強調唯「至人」特鍾純美，兼周外內，無不畢備。降此以往，絕大多數的凡人偏受陰陽五行之氣，各具殊別之才性而各有缺憾。至於個體壽年的問題上，則主張「神仙」特受異氣者，稟之自然而非積學所能致，明顯表示不死並非凡人所可企及。依此推論，不論「至人」與「神仙」均無可成就的途徑，則「稟命」之說將成為個體生命極待突破的先天限制。



(三) 相須之理

嵇康「尋所受之終始，推氣分之所由」，窮理究義地探索生的奧秘。然而所持稟氣說雖可提供人存在的理由，卻也在才情、壽夭上指出凡人無法避免的先天差異。倘若諸種先天的限制必然存在，人是否尚有超越這些限制的可能？嵇康論著中兩度提及「相須之理」，似乎對於氣稟所致的命限困境，提供一個超越的可能。

1. 相須以合德

夫五才存體，各有所生。明以陽曜，膽以陰凝。豈可謂有陽可無陰，有陰可無陽邪？雖相須以合德，要自異氣也。^③〈明膽論〉

二氣存一體，則明能運膽，賈誼是也。賈誼明膽，自足相經，故能濟事。誰言殊無膽，獨任明以行事乎？予獨自作此言，以合其論也。忌鵬聞惑，明所不周，何害于膽乎？明既已見物，膽能行之耳。明所不見，膽當何斷？進退相扶，何謂盈縮？（同上）

人稟受陰陽、五行之氣而形成個體之才性與形貌，其中「明」為陽氣光耀所致，「膽」為陰氣凝聚所成。個人因所稟受陰陽氣分之濃淡厚薄有異，故而有明、膽之別。但是並非明者獨存陽而無陰，或膽者獨有陰而無陽，二氣俱存於一體之中，只是偏重的氣稟不同耳。明與膽所需之氣稟雖異，但是必需彼此相互依附配合才能成事。以賈誼為例，賈誼之明與膽「自足相經」，即所稟受之二氣各自圓足，且能做到完美的配合，故而既有見物之明，又能有決斷之膽，彼此相濟以成事，此即「相須以合德」之理。

然而相須之理並非指二者完全地對等、互補，仍有主／從之分。例如賈誼早年陳策上疏，顯現其識見之精明；遭貶之後，作〈鵬鳥賦〉以自傷悼，顯見

③ 魯迅校《嵇康集》用吳寬本作「豈可謂有陽而生陰，可無陽邪？」戴明揚《嵇康集校注》案曰：「此處有奪誤，疑當作『豈可謂有陽可無陰，有陰可無陽耶？』」今從戴說。

其闇於忌崇。由是例可知，個體之明與膽並非永遠不變。當其明能見物之際，膽即可依所見而做決斷；反之，倘若明有所不見，膽將何所依以為決斷？故知明與膽進退相扶，且「明能運膽」。因此相須之理，事實上是以「明」為主，成事雖須二者相經相扶，但是有膽與否，乃依個體見事之明來決定，故謂「明能運膽」。但是世間唯至人能明無所惑、膽無所虧，凡人則誰無弊損？職是之故，凡人之明與膽時有進退盈縮的現象發生，例如霍光雖為西漢大將，卻於議廢昌邑王劉賀時心懼而顫。由是或可進一步推測，凡人若能時時保持見物之明，則膽能行之耳。

2. 功不獨成，相須之理誠然

嵇康雖有「稟命有限」的看法，但是他終究未步入王充《論衡》裏宿命論的道路。解讀嵇康「稟命有限」一說時，必須注意到他所持的是較為寬鬆的命限義，這一點可從他對人之壽夭與吉凶問題所持的態度略窺一二。關於人壽年的長短，向秀曾質疑：「若性命以巧拙為長短，則聖人窮理盡性，宜享遐期；而堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，上獲百年，下者七十，豈復疏于導養邪？」^③向秀舉古聖亦未能獲上千或數百歲為反例以難嵇康，進而提出「天命有限，非物所加」^④的結論。嵇康駁之曰：

案論堯、孔雖稟命有限，故導養以盡其壽。此則窮理之致，不為不養生得百年也。〈答難養生論〉

堯、孔雖聖，仍不免為人，既為人就無法如神仙之不死，這是嵇康所言「稟命有限」表現在壽夭上的真義。至於向秀質疑何以堯、孔之壽仍不逾百年？嵇康反謂正因聖人能窮理之致，盡調養性命之功，才得享百年。由是可知，嵇康「稟命有限」的主張其限制義僅用於彰顯個體生命存在時間的有限性，非如向秀將個體壽年視為在出生之初即有一特定的數字，而「養生」之道，最大的作用即在於幫助個體生命活出自身壽年的最大值，並非為不死以成仙。

③ 同註②。

④ 同前註。



至於有關人之吉凶、禍福問題，極端的宿命論者必定將人的一切際遇歸諸素定，包括階級的高低、財富的多寡均視為天生稟氣之厚薄所致，阮德如以許負之相條侯、英布之黥而後王為例，^⑤證明「是皆性命」，而命數不可假，且不為人力所變更，故謂「夫命者，所稟之分也」。^⑥此乃狹隘的命限義，將人一生中所有的遭遇與表現都當成不可違逆的既定。對於此種觀點，嵇康質疑之：「然唐虞之世，命何同延？長平之卒，命何同短？此吾之所疑也。」^⑦且進一步詰問：「吉凶素定，不可推移；則古人何言『積善之家，必有餘慶』？『履信思順，自天祐之』？」由是可知，嵇康否定吉凶素定、不可改易的看法，寧取《周易》積善履信之說，強調「積善而後福應，信著而後祐來」。^⑧如同罪者招罰、功者致賞，皆為理之所應然，並非有不可知的「闇遇」在冥冥中主導。

嵇康採取較為寬鬆的命限義，似乎已為個體生命從宿命論中鬆綁，而「相須之理」也被他運用在人的壽夭、吉凶問題上，詳見以下說明。

(1)數者合而為用

嵇康雖重養生，卻與方僊道主張有異。嵇康肯定世間有神仙的存在，卻否定凡人可積學力致，凡人養生的極限僅止於盡其天年之數耳。天年之數代表一種合乎自然之數的壽年，是人與大化流行之太和相與為一的最高境界，如此則養生又不僅是形體在時空中延長而已，更是精神生命最極致的展現，故而「導養得理，以盡性命」是其養生論的宗旨。個體當如何做呢？康曰：

或瓊漿既儲，六氣並御，而能含光內觀，凝神復樸，棲心于玄冥之崖，含氣于莫大之渙者，則有老可卻，有年可延也。凡此數者合而為用，不可相無。猶轅軸輪轄，不可一乏于輿也。然人若偏見，各備所患，……此皆不兼之禍也。〈答難養生論〉

^⑤ 《嵇康集》第九卷〈阮德如宅無吉凶攝生論〉。周亞夫事蹟記載於《史記·絳侯世家》，英布之事則載於《史記·黥布列傳》。

^⑥ 《嵇康集》第九卷〈阮德如釋難宅無吉凶攝生論〉。

^⑦ 《嵇康集》第八卷〈難宅無吉凶攝生論〉。

^⑧ 同前註。



嵇康總結養生之道，在於服食瓊玉糗糧，駕馭六氣，含日月光華以內省察，凝聚精神以歸返真樸，棲心於杳冥無形之境，含氣於寥廓無極之界，即可「卻老延年」。此數者皆為養生之要件，猶如輾、軸、輪、轄之於輿，缺一不可。倘若偏執其一，自以為能防備所患，則必因不兼而有毀生之危。

(2)法無獨善之術

嵇康既然否定吉凶素定之說，那麼他是如何看待生命中的吉凶禍福呢？嵇康謂「神祇遐遠，吉凶難明」，^{③⑨}強調吉凶之理幽渺難言，抨擊阮德如全然否定宅有吉凶的看法為獨斷，主張「世無自理之道，法無獨善之術」，^{④⑩}由於天道幽渺難明，世間並無自然顯明之道；而世間所行諸法則，亦無唯一且絕對完善者。嵇康曾謂「況乎天下微事，言所不能及，數所不能分。是以古人存而不論，神而明之。」^{④⑪}天下之微事即妙理也，既是語言所無法表達，術數所不能辨析清楚，因此古聖存而不論，但求心領神會。面對幽微之理，不可衡諸常情，故嵇康云：「吾怯于專斷，進不敢定禍福于卜相，退不敢謂家無吉凶也。」^{④⑫}而此進退之間所抱持的正是古聖「存而不論，神而明之」的態度。

既放棄專斷的做法，對於幽微難明的吉凶之理，嵇康採取開放的觀點：

不謂吉宅，能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，順履積德，乃享元吉。……卜宅雖吉，而功不獨成。相須之理誠然，則宅之吉凶，未可惑也。今信徵祥，則棄人理之所宜；守卜相，則絕陰陽之凶吉；持智力，則忘天道之所存。〈難宅無吉凶攝生論〉

嵇康雖然詰難阮德如〈宅無吉凶攝生論〉，切莫誤解他主張相宅即可享元吉。嵇康所欲強調的是吉宅非可獨成福，君子所以能享元吉之故，必須配合賢才與順履積德才可成事，此即所謂「相須之理」。然而凡人不明此理，往往易犯以下三種過失：「信徵祥」者，並未考慮際遇當與個人才質、德性、努力程度相

③⑨ 同前註。

④⑩ 同前註。

④⑪ 同前註。

④⑫ 同前註。



符應；「守卜相」者，過度強調吉凶素定，貶抑人爲的力量，斬截了陰陽兩界之間相互的影響；「持智力」者，則過於迷信人的智力，輕忽天道的存在。由是可知，嵇康認爲幽微難測之「天道」，與實存生命的「人理」，二者應同時並重，不該偏執於「天」或「人」。嵇康以古之單豹爲例，豹專靜寡欲，行年七十而有童孺之色，可謂柔和之用至矣；然而一朝卻爲虎所食，是以知其雖注重內在必須合乎天理，卻忽略外在事物亦能危害生身，乃不能全生以免禍。故康云：「單豹以未盡善而致災，則輔生之道，不止于一和。」^{④③}由是可證，「相須之理」才是全生之正道。

三、心與身

古代中國哲學家即已相當重視對「心」的理解，大抵沿著認知與道德向度開展出知識論與倫理學兩大範疇。至戰國中晚期有關「心」的理論已頗詳盡，例如《管子》〈心術〉上、下兩篇將「心」當作一個修治的對象，從而提出一套具體的措施與方法。相較而言，嵇康對於「心」概念的論述較缺乏系統性，未曾以「心」做爲論題。對於隱藏在其學說之中對「心」概念的預設，筆者嘗試將之顯題化，既有助於深入理解嵇康哲學之內涵，亦可做爲解讀嵇康如何看待個體生命存有狀態的另一個重要範疇。

（一）心統攝「智」、「情」、「欲」

1. 心居主導地位

嵇康謂：「心能辦理善譚」，^{④④}肯定心在人的認知與言談上所擔任的角色與功能。關於心之認知功能的論述，早在先秦時期即已揭開序幕。《墨子·經

^{④③} 同前註。

^{④④} 同註^{④③}。



上》云：「知，接也」，「接」字代表個體與現象世界之間最原始的關係，意謂著個體認知的開端，一切認識的來源。這個定義式的解說極為簡潔動人，可以想像一個蒙昧混沌的嬰孩，當他與這個靜默的世界，發生第一次的接觸，意識的活動於焉展開。而「接」的主體（即人）具有此能力，乃是與生俱來，故又云：「知，材也」。人能感知外在事物，所倚賴的即是目、耳、口、鼻、體、心等感覺器官，《荀子·正名篇》謂之「天官」。其中「心」與目、耳、口、鼻、體同為個體獲取感知的來源，差別僅在於內、外耳。

《荀子·正名篇》又云：「五官簿之而不知」；「然而微知必將待天官之當簿其類，然後可也。」則荀子所言「天官」並非是六種平行的感覺器官，其中「心」的功能已經涵括兩種層次，一者是與外五官作用相同，作為人類產生各種感性知識的基本來源；一者是將外感官所攝取的諸種感受，予以分門別類之後加以儲存，形成理性知識的來源。換言之，人類對現象世界的理解，必須將感覺提升至知覺層次，而完成此提升作用的正是「心」，此即「心能微知」之理。

嵇康同樣注意到心神對形體居主導的地位，《養生論》中他曾對個體之精神與形體間的關係進行一段生動的描述：

夫服藥求汗，或有弗獲；而愧情一集，渙然流離。終朝未餐，則囂然思食；而曾子銜哀，七日不飢。夜分而坐，則低迷思寢；內懷殷憂，則達旦不瞑。勁刷理鬢，醇醴發顏，僅乃得之；壯士之怒，赫然殊觀，植髮衝冠。由此言之，精神之于形骸，猶國之有君也。神躁于中，形喪于外；猶君昏于上，國亂于下也。〈養生論〉

嵇康列舉凡人幾種常見的情形，說明人即使沒有藉助外力因素，僅只是由於內心產生的愧、哀、憂、怒之情，即可導致大汗流離、七日不飢、達旦不瞑、植髮衝冠的結果。據此，嵇康推得「神躁于中，形喪于外」的結論。此處所言「精神」即心也，「形骸」即身也。而心之於身具有主／從關係。

2. 「智」、「情」、「欲」三分



在諸子學說中，《墨經》與《荀子·正名篇》所呈現的認識論已略具規模。老莊道家學說則著重於強調心知功能的侷限，至於心的認知功能如何運作似乎較為缺乏分析性的論述，致使未能清晰呈現何以心知會造成個體修養功夫上的干擾與侷限。倘若能更深入地推演出認知功能運作的過程，即可說明心知一方面既是個體賴以認知世界的基礎，另一方面又是老莊修養功夫中亟待克服的累患。對此問題，嵇康提供了一些寶貴的見解，有助於釐清認知作用在哪個環節出了問題，致使心知墮向世俗化的一域之見，成為個體朝向超越性生命境界的障礙。有此理解為基石，將能更進一步掌握《老子》所言「滌除」、「虛靜」，以及《莊子》裏「外」、「忘」、「齋」等修養功夫之真諦。

在嵇康學說裏，「心」統攝「智」、「情」、「欲」三種功能，三者分立卻又交互影響。其要點分析如下：

(1)何謂「智行」

嵇康採取漸層式的方法描述心智活動運作的過程，清楚地突顯心智活動的特質與侷限。茲擇取嵇康在〈難養生論〉中的兩句話做為析論的依據：

①「智行則前識立」：

「智」即「知」也，代表個體存在本然擁有的認知能力；「智行」意指個體行使認知活動的歷程。當個體第一次與外物接觸時，便啓開個體對外在世界認知的活動，外在事物被思維的主體認取後，即被分類劃約成某些記號儲存於主體的意識層，形成一個個抽象的概念，即所謂「前識」。此「前識」的作用，在於將事物的殊別性予以記錄，猶如莊子所謂「成心」。^{④⑤}這些儲存心中的「前識」，可方便於個體再次遭逢相同或相似事物時，做為認識、擇取、判斷的基礎。人間社會許多相對概念與價值系統的形成，即是藉由這些「前識」的運作進而掌控人的思維，形成固定的行為模式。

^{④⑤} 《莊子·齊物論》：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？」成玄英《莊子疏》云：「域情滯著，執一家之偏見者，謂之『成心』。」王闕運《莊子注》云：「成心，己是之見。」



②「前識立則心開而物遂」：

當初始的認知活動一旦開啓，人與外物之間的構接就不斷地進行，而前識亦不斷地積累。嵇康假設個體在未與外物構接之前，心是呈現一種亭淵靜默的狀態；然而隨著認知活動的不斷進行，使得外在事物就以某種記號的形式大量儲存心中，前識亦隨著認知活動的增加而不斷地進行調整，人心就開始產生變化，隨之而來的是更多的物欲與需求。倘若未加止息，則如莊子所言「其寐也魂交，其覺也形開；與接爲構，日以心鬪」，^{④⑥}則心將陷溺於「物遂」之失。

(2)何謂「智用」

「智用」是指心智作用的結果，將涉及「情」與「欲」的產生。嵇康將此「智用」與「性動」對比，凸顯心智活動所引發的一連串作用。康云：

夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者，遇物而當，足則無餘；智用者，從感而求，倦而不已。故世之所患，禍之所由，常在于智
用，不在于性動。今使瞽者遇「室」，則西施與嫫母同情；聵者忘味，則
糟糠與精稗等甘；豈識賢、愚、好、醜，以愛憎亂心哉！〈答難養生論〉

①「不慮而欲，性之動」

欲求之滿足若是不經過心的思慮作用，即屬於天生本然的身體欲求，如飢而求食，渴而覓水。此種欲求如同偃鼠飲河不過滿腹，在滿足之後，就不再多餘的追求，故謂「遇物而當，足則無餘」。

②「識而後感，智之用」

嵇康何以特別強調「前識」的「前」在性呢？因為主體在接連不斷的認知活動中，是以內心的「前識」與當下構接的事物相應，對所「識」之物進行認取、判讀的動作，即形成永不間斷的認知活動：第一次的智行——前識₁——識₁——前識₂——識₂……。由是可知，隨著時間的積累，「前識」逐漸形成個體價值判定的標準，因此當所感之物經由前識判定爲美、爲尊、爲貴者，則認知的主體將興起欲求之心，此即所謂「從感而求」。然而緣物以求的結

^{④⑥} 《莊子·齊物論》。



果，必因物之無盡而深感欲求之不可止，終陷入憊乏的困境，故謂「倦而不已」。^{④⑦}

「性動」與「智用」相異的關鍵，在於「愛憎亂心」。人最大的禍患並非起於身體本能之欲求，而是起於「識」與「感」介入後，因愛憎之情而生的欲求之心。此種建立在心智、情識上的欲求，將逐外物而不反，終致本性流蕩失真。嵇康舉瞽者、聵者為例，瞽者之思室，出於性欲之本然，因此無論是西施或嫫母皆可足其欲；心聵亂者飢而食，則無論物之精麤，飽食即可。由是可知，「性動」者為求生理欲求的滿足，無涉於物之美醜、精麤。然而「智用」者一旦交由賢／愚、好／醜等前識形成的價值系統做判斷，即生愛憎之情，由是所引發的欲望與純粹的生理需求相異。凡人往往無法去除心中的前識，而橫生好憎、愛惡等情感反應，是以惑亂其心，則室有西施、嫫母之別，物有精麤之異，眾皆逐西施之美、精緻之物，則不免爭奪生。

嵇康藉由「智行」說明心的認知活動如何展開，以及人間社會尊卑、美醜等價值觀念，如何透過「前識」的形態根深蒂固地存在於人的意識中。再藉由「智用」，解釋人若順此前識以接物，則好惡之情生，隨即引發一連串永無止境的欲求，清楚呈現「智」與「情」、「欲」三者如何接榫。「智行」與「智用」的聯結，說明「心」統攝智、情、欲三者，涵括人的理性與感性，成為個體生命的主宰。

④⑦ 「前識」一詞，《老子》第三十八章即已出現過，老子云：「前識者，道之華，而愚之始。」宋·范應元《老子道德經古本集註》：「前識猶言先見也。謂制禮之人，自謂有先見，故為節文，以為人事之儀則也，然使人離質尚文。」依范氏所解，老子所謂「前識」乃屬莊子所言「小知閒閒」（〈逍遙遊〉），充其量只能成為一曲之士。老子所謂「前識」，雖未及大道之周徧，卻仍是道之一端；然而嵇康卻是指個人在啓開第一次與外物接觸的認知活動後，儲存於主體的意識層形成「前識」，並且逐漸積累成為個人價值判定之標準。顯見嵇康所言「前識」離道遠矣。



(二) 心／身的對立

嵇康認為智、情、欲對生身的影響是負面的，適足以災身，未能有所厚生，這點是嵇康與向秀往返辯難養生問題的關鍵。向秀認為心之益、智之功在於「有動以接物，有智以自輔」，^{④⑧}例如人懂得避風雨、辭斧斤，證明人具有益生之智，此所以為「有生之最靈者」之故。向秀進一步主張，若是將心智當作抑止人類各種情感欲求的機制，將與無智同。因為「智」與「動」結合，就能順成人之「情」，若不得「稱情」則何所貴於有生哉？顯示他以「稱情」為生命存在之根本價值。對於向秀貴智用、尚情欲的觀點，嵇康辨之再三：

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。〈答難養生論〉

君子深切體認「智用」必囿於美醜、貴賤等價值觀，因為此類概念皆始自相對關係而生，不具恆常性，人一旦陷入物欲的競逐，必傷其生。因此君子用「恬」收束心智的活動，用「和」糾正欲念的追求。「恬」與「和」之具體方式，即是在日用平常間去除足以引發欲念的事物，嗜欲不生，則無可悔吝；無悔吝，則無患積身危之弊。

嵇康強烈反對向秀尚智用、貴情欲的觀點，深究其因尚有二點需加以說明：

1. 喪智于欲，智不救生

然則子之所以為歡者，必結駟連騎，食方丈于前也。夫俟此而後為足，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。……今若以從欲為得性，則渴酌者非病，淫酒者非過，桀、跖之徒皆得自然，非本論所以明至理之意也。〈答難養生論〉

凡人多以車馬相連、僕從眾多、食前方丈為歡足，謂縱欲方才符合天理自然，殊不知是以外物來役使自己的身軀，終將於欲望中喪失心志。若能推究性命本

^{④⑧} 同註^{②①}。



源之情實，即可知縱情恣欲非為高論。嵇康所言「原性命之情」顯然與大多贊成順隨欲求者的說法不同，《荀子·性惡篇》所云：「若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。」經常是從欲者引以為憑藉的說法。事實上，嵇康並不全然反對不慮而欲的生理需求，但主張此「性動」者應是遇物則當，足則無餘，此與向秀以燕婉娛心、榮華悅志、服饗滋味、納御聲色為天理自然的看法，^{④⑨}有著極大的差距。因為將「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休」^{⑤⑩}此種本然的生理欲求，衍生成為對榮華富貴、聲色宴饗的追求，猶如荀子所言「順是」之弊，有此弊者多誤以「從欲為得性」，實則已由本然之天性墮向沈湎於物欲而不可自拔。設若不以從欲為非，則夏桀、盜跖之行徑亦為合乎天理，其謬誤明矣。^{⑤⑪}

然而向秀與絕對的從欲者仍是有別，曾言：「夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，飢而求食，自然之理也。但當節之以禮耳。」^{⑤⑫}向秀主張對於欲望之需索，應「節之以禮」而非完全的窒抑。對於心智能否透過「禮」的學習，即可對情欲產生有效的調節作用？嵇康是採懷疑的態度：

全性之本，不須犯情之禮律；固知仁義務于理偽，非養真之要術；廉讓生于爭奪，非自然之所出也。……人之真性無為，不當自然耽此禮學矣。
〈難自然好學論〉

④⑨ 同註②。向秀云：「生之為樂，以恩愛相接。天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志。服饗滋味，以宣五情。納御聲色，以達性氣。此天理自然，人之所宜，三王所不易也。」

⑤⑩ 《荀子·性惡篇》。

⑤⑪ 此看法與嵇康在〈難自然好學論〉中云：「六經以抑引為主，人性以從欲為歡」之說，似有抵觸。事實上造成兩說扞格之因，在於嵇康之立論往往隨機而轉，對應不同的論旨即有不同的說法。其謂「人性以從欲為歡」，是想藉此凸顯「六經」、「禮律」、「仁義」抑制、引導人之情性，以做為他批判說明六經、禮律、仁義為偽作的理論基礎。然而當其論及養生之旨時，則著重在辨明喪智于欲者，皆役身于物，反害性命之情，故言「以從欲為得性」非本論所以明至理之意。

⑤⑫ 同註②。



爰初冥昧，不慮不營。欲以物開，患以事成。犯機觸害，智不救生。〈太師箴〉

首先，嵇康質疑禮律之本質只是以外在力量強加抑引本性，猶如為政者「造立仁義，以嬰其心。制為名分，以檢其外。勸學講文，以神其教。」^{⑤③}此皆是在大道陵遲之後，不得不採取的行動，試圖藉仁義、禮律、六經提升人的內在道德，以及範鑄人的外在行為。然而這些舉措卻也衍生許多流弊：「六經紛錯，百家繁熾，開榮利之途，故奔騖而不覺。」^{⑤④}士人開始競逐榮利，不惜變異天性以順從流俗，於是操筆執觚、積學明經，以求取富貴顯榮，致使榮利之途大開，人心競逐私欲而不反。其次，心智是否能扮演制約情欲的角色？嵇康謂上古之民不慮、不營，自得而無患。反觀今人心思攀緣於外物而物欲日增，一旦犯機觸險，智亦無以救其生。因此養生之道，不在慙欲之後再予以調和節制，當慎衆險於未兆，不慮不營，則可避免陷入因逐物而輕賤其身的困境。

2. 「情」變于初，嗜欲非道德之正

人從少至長，隆殺好惡有盛衰；或稚年所樂，壯而棄之；始之所薄，終而重之。當其所悅，謂不可奪；值其所醜，謂不可歡；然還成易地，則情變于初也。苟嗜欲有變，安知今之所耽，不為臭腐？曩之所賤，不為奇美邪？〈答難養生論〉

嵇康強調人情之所繫並無絕對性，不僅個人好惡之標準會因不同的年齡有所改變，社會群體崇尚之價值亦會因不同的地域而有異。人情若此，嗜欲亦同。嵇康是從情欲主體與對象之間的變動性，勸說人莫耽溺於嗜欲情求，時移情遷，終成枉然。再者，嗜欲雖出于人，然「非道德之正」，康云：

夫嗜欲雖出于人，而非道德之正。猶木之蠹，雖木之所生，而非木之所宜也。故蠹盛則木朽，欲勝則身枯。然則欲與生不並久，名與身不俱存，略可知矣。〈答難養生論〉

⑤③ 《嵇康集》第七卷〈難自然好學論〉。

⑤④ 同前註。



《莊子·駢拇篇》曾謂「駢拇枝指，出乎性哉！而侈於德。」意指駢拇枝指者雖天生即有，然而人以五指爲正，多則爲侈；以此諷喻多方虛矯以仁義者，非道德之正也。嵇康藉〈駢拇〉之喻，說明「人／欲」的關係猶似「木／蝎」，蝎雖爲木之所生，而非木之所宜。同理，嗜欲雖出於人，但不宜於生身，故欲與生身不並久、不俱存。

既不可恃智以救生，情欲又隨時而變，因此過度地貴智慙欲適足以災身，非所以厚生，甚而導致心／身的對立衝突，令個體存有陷入困頓的窘境。然而凡俗者誰人無智、無情、無欲？「心」所統攝之智、情、欲，終究爲個體生命存在的當下，提供知性的功能與感性的表現。因此如何超越智、情、欲對生身的限制？是嵇康必須克服的問題。

（三）神形相親

心／身的對立衝突倘若未獲致解決，必然導致「心開物遂」之患累日深，終蹈神銷體毀之死地。因此凡人的修養功夫當涵括「心」的修持與「身」之將養，建立心身並重的養生觀。嵇康曾以松柏之植養爲例：

今不言松柏不殊于榆柳也，然松柏之生，各以良殖遂性。若養松于灰壤，則中年枯隕；樹之于重崖，則榮茂日新；此亦毓形之一觀也。竇公無所服御，而致百八十，豈非鼓琴和其心哉？此亦養精之一徵也。〈答難養生論〉

松柏先天本質良於榆柳，卻也須順隨天性，樹之重崖，方能全其天年，此證「毓形」之重要。竇公未服丹藥，僅以鼓琴和其心，即可有百八十之壽，乃「養精」之驗徵。由是可證，「毓形」與「養精」確爲養生之道的兩大端。嵇康曾自述「又聞道士遺言，餌朮黃精，令人久壽，意甚信之。」「吾頃學養生之術，方外榮華，去滋味，游心于寂寞，以無爲爲貴。」⁵⁵其中，服食以延壽，即爲「毓形」；擯棄榮華、去除滋味，體現寂寞無爲的精神境界，即爲

⁵⁵ 《嵇康集》第二卷〈與山巨源絕交書〉。



「養精」。由是可知，嵇康所倡養生之道的實踐向度涵括精神與身體兩方面，兼攝「神」與「形」的修養，此即為嵇康解決心／身對立的利器。

在〈養生論〉中嵇康曾以君／國比喻神／形之間相互依存的關係：

精神之于形骸，猶國之有君也。神躁于中，形喪于外；猶君昏于上，國亂于下也。……是以君子知形恃神以立，神須形以存。悟生理之易失，知一過之害生。故修性以保神，安心以全身。愛憎不棲于情，憂喜不留于意。泊然無感，而體氣和平。又呼吸吐納，服食養身；使形神相親，表裏俱濟也。〈養生論〉

嵇康採用「君／國」而未以「君／臣」關係喻神／形，細究箇中差異，當在於君雖貴為萬民之首，卻不可外於國家而存在，其尊榮的地位是植基於國家此一政體上；換言之，離開「國家」這個概念，即不存在著「君」這個稱謂。以此推測嵇康所論述的神／形關係，可知「神」不僅是「形」之主宰，同時又內存於「形」之中，故不能單純以主／從關係視之，應當注意到神與形之間相互依存的現象。因此養生之道須從神與形兩方面著手，在「神」的修持方面，首要去除愛憎、憂喜之情意，維持內在心情的靜定，亦即去除智、情、欲的干擾，直至個體之精神到達寂然無感的境地。在「形」之將養方面，淡泊恬靜的心可導致身體血氣平和，再輔之以吐故納新、服食丹藥即可滋養形體。簡言之，養生的關鍵即在「安心」與「修性」兩方面，^{⑤⑥}唯二者並行，才能「形神相親，表裏俱濟」矣。

1. 「安心」——心的直觀契悟

欲「安心」就得突破個體智識的有限，以及情欲流蕩的困境，解決之鑰嵇

⑤⑥ 嵇康所謂「修性」一辭，當與隋唐、宋明道教學者所談「修性」、「修命」區分。隋唐道教以煉氣結丹與煉心煉神結合，至晚唐、五代以降，極言性命，煉內丹即是煉性命，性論成為內丹學的核心。例如《海瓊白真人語錄·東樓小參》云：「神即性也，氣即命也。」精、氣、神以及心的修煉，都成為性命之學。



康仍訴諸於「心」。嵇康並未自我矛盾，而是此處所言「心」的意涵與獲取知識的認知心有別，是一種近乎本質的直觀契悟。換言之，嵇康將心分成兩重結構，一者是世俗智，一者是超越知。^{⑤7}站在前者的立場，嵇康謂「智不救生」；站在後者的立場，嵇康則有「用智遂生」之說：

是以古之人，知酒色爲甘鴆，棄之如遺；識名位爲香餌，逝而不顧。使動足資生，不濫于物；知正其身，不營于外。背其所凶，守其所吉。此所以用智遂生之道也。〈答難養生論〉

此處所言「知」與「識」專指一種特殊的智慧，能洞見酒色、名位雖如甘鴆、香餌般充滿誘惑，卻會置人於死地。此「知」得悟正身之理，故能守吉背凶，棄酒色、名位於不顧。由是可知，除卻爲生身患禍所由的「智用」之外，人尚有另一種超越性心知能順遂性命之理。

(1)理足于內，乘一以御外

世之多累，由見之不明也。又常人之情：遠，雖大莫不忽之；近，雖小莫不存之。夫何故哉？誠以交賒相奪，識見異情也。……智者則不然矣。審輕重然後動，量得失以居身；交賒之理同，故備遠如近，慎微如著；獨行眾妙之門，故終始無虞。〈答難養生論〉

世人多牽累，皆肇端於「見之不明」。常人多囿於所見，遠者雖有大患亦輕忽之，近者即使只是小害卻莫不留心。凡人之識見往往與實情相異，智者則不同，能審輕重、量得失，不受遠近的表象所惑，明白交賒之理同，而能慎微如著，獨行玄之又玄的至道。

世人所以「見之不明」，是否因至道難明之故？嵇康曾云：「縱令滋味嘗染于口，聲色已開于心，則可以至理遣之，多算勝之。」^{⑤8}強調縱然是嘗染滋

^{⑤7} 古人知、智二字未有嚴格判分，今人慣於將「知」指向世俗性知識義，而「智」則指向超越性智慧義。本篇論文因是順著嵇康論述之文本爲詮釋的依據，故依其在〈難養生論〉中所言：「君子識智以無恆傷生」，以及「知正其身，不營于外」之說，將嵇康學說裏心的兩重結構，分別以「世俗智」與「超越知」謂之，而未採「世俗之知」與「玄理之智」的說法。

^{⑤8} 《嵇康集》第四卷〈答難養生論〉。



味、已開聲色者，只要仍能以至理權衡得失，就可克服欲望。「至理」之內容為何？嵇康以求官者不識君位，思室者不擬親戚為例，顯然此處所言至理並非全然是幽渺難測之道，亦指日用平常應然平易之理，凡人只要時時深思惕厲，即可知掌握箇中吉凶之理。嵇康曾評述《莊子·山木》所載陽子與逆旅主人的對話：

且逆旅之妾，惡者以自惡為貴，美者以自美得賤。美惡之形在目，而貴賤不同，是非之情先著，故美惡不能移也。荀云理足于內，乘一以御外，何物之能默哉？〈答難養生論〉

是非之「情」即是儲存在「前識」裏，道家修心的功夫就是從此「前識」入手，去除凡俗所持的相對性概念，待美惡、尊卑、貴賤等成見不復存在，一切回歸素樸純粹的狀態，則無物可擾其心。故任物自美、自惡，自行其是，與物接的主體順之而弗逆，此即所謂乘「一」之理。以此至理應物，則無往不順，閑適自得，又有何物可令其感到沈悶幽閉呢？

有正知、正覺，才能有正行。善養生者，所倚恃的正是超越性的「知」：

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。〈養生論〉

善養生者以此超越性的心知而能「知」名位之傷德、「識」厚味之害性，故能「清虛靜泰，少私寡欲」。然而此修養境界並非是主體被動地受到強行禁閉，而是主動地忽視棄絕名位與厚味，此與凡夫俗子之忍情抑欲大不相同。因為忍、抑終非個體生命發自內心確然的省悟，仍是有欲而彊禁，先貪而後抑，終致內外交戰，未能收養生之效。由是可知，超越性的心「知」是對至理進行省察，給予生命一種正確的理解，因而產生正確的行爲，乃實踐養生之道的第一步。其實嵇康並不否認生理本能的欲求，曾言：「口之于甘苦，身之于痛癢，感物而動，應事而作。」⁵⁹口知甘美，體知痛癢，實不待學而後能。但是嵇康

⁵⁹ 同註⁵³。



所肯定的人生態度，是善養生者將生理層次的事物當做反思的對象，往上翻一層，用理性活動對經驗世界做出超越性判斷。所謂：「至物微妙，可以理知，難以目識。」^⑥嵇康肯定人的內在存有著一種超越性的心知作用，能契悟微妙之至理，非純粹的感官活動所能替代。

(2)有志與守志

人擁有超越性的心知以契悟事理，是否即能保證成事？嵇康對於人心的浮動不安，未能虛靜以守的缺點，描寫得相當透徹：

縱聞養生之事，則斷以所見，謂之不然；其次狐疑，雖少庶幾，莫知所由；其次自力服藥，半年一年，勞而未驗，志以厭衰，中路復廢；或益之以溝瀆，而泄之以尾閭，欲坐望顯報者；或抑情忍欲，割棄榮願，而嗜好常在耳目之前，所希在數十年之後，又恐兩失，內懷猶豫，心戰于內，物誘于外，交賒相傾，如此復敗者。〈養生論〉

世人所以養生之功未竟，多半由於修習之路持志不堅所致。有初聞養生之理，即囿於個人經驗而斷然否決。或雖略有期盼，卻狐疑不決，無從著手。或服藥一年半載，而未有徵驗，即心生厭倦，中路復廢。或雖服食養生之方，卻未能稍減其欲，如同益之以溝瀆，而以尾閭泄之，其失也速，卻坐望顯報。或雖忍情抑欲，然而嗜好即在目前，即思養生之效需數十年之後方可見，猶恐兩頭落空，導致內心憂懼煎熬，終復落敗。上述諸端，一言以蔽之，即求功之「心」躁競，稍事努力即坐望顯報，殊不知養生之道不離虛靜二字，豈可立竿求影？

職是之故，立志、守志亦是「安心」的必要途徑。「志」意謂著個體生命行為準則的意向性，嵇康對此非常重視，其於〈家誡〉開宗明義云：

人無志，非人也。

此命題代表著嵇康對「人之所以為人」所抱持的一種信念，對嵇康而言此命題是自明的 (self-evidence)、先驗的，就像許多的道德概念是通過理性的洞察力領悟為真，而非依據推理所證成之理性知識。對他人而言，或許可隨手摭取

^⑥ 《嵇康集》第三卷〈養生論〉。



「存在一個人且無志」的反例，「志」與「人」之間似乎並未存在著絕對的符應關係。但是對於嵇康而言，按照「若 p 則 q」等同於「若 $\sim q$ 則 $\sim p$ 」的原則，「人無志，非人也」可改寫為「凡人必有志」，「有志」是「人」的必要條件。換言之，嵇康以「有志」做為「人」活出生命意義的必要條件，此命題已經是倫理學層次的問題，牽涉論述者本身所持有的信念與態度。由是可知，嵇康看待「人」的存在，絕不僅是物質性的存在，更應具有精神的志向與目標。

「志」應依循何種標準定立？志既立，又該如何持守？康云：

但君子用心，所欲準行，自當量其善者，必擬議而後動。若志之所之，則口與心誓，守死無貳，恥躬之不逮，期于必濟。若心疲體解，或牽于外物，或累于內欲，不堪近患，不忍小情，則議于去就；議于去就，則二心交爭；二心交爭，則向所以見役之情勝矣。……若夫申胥之長吟，夷叔之全潔，展季之執信，蘇武之守節，可謂固矣。故以無心守之，安而體之，若自然也，乃是守志之盛者耳。〈家誡〉

君子之用心，行事必合乎美善，再經詳細的審議後，才會擬訂目標志向。一旦立志，必定心口如一、表裏一致，至死不渝，務求達成目標。然而在守志的過程中，往往因著兩項因素而導致「心疲體解」，一者逐於外物，一者蔽於內欲，乃形成「志」與「欲」二心交爭的現象。一旦二心交爭，壓抑的情欲終將得勝，終致心志憊乏，功虧一簣。如何避免陷入此種「心戰于內，物誘于外」進退維谷的窘境？嵇康舉數例以明之，當如申包胥之哭於秦廷七日夜，伯夷、叔齊不食周粟而餓死於首陽，柳下惠之誠信無偽，蘇武之守節不降。諸賢所以能貞固其志，皆因無心以守，安然順適，有若自然，無一絲忍抑之情，乃守志的最高境界。嵇康以「有志」為人的基本條件，以「守志」為一生奉守的道路，此「安心」之功夫大矣哉！

2. 「修性」——資妙物以養身

養生之道的另一端，即是「修性」。嵇康曾引田種者為例：



夫田種者，一畝十斛，謂之良田。此天下之通稱也。不知區種，可百餘斛。田種一也，至于樹養不同，則功收相懸。……推此而言，凡所食之氣，蒸性染身，莫不相應。……故《神農》曰：上藥養命，中藥養性者，誠知性命之理，因輔養以通也。〈養生論〉

田種者因著培育的方式不同，收穫相差懸殊。同理，人的身體會隨著所食之物的氣味，薰染改變身體原本之質性。嵇康引《神農本草經》為證，^⑥說明中等的藥材可以調養人的體質，而上等藥材則可順應天道之自然，延續人的性命。由是可知，生身輔養有道，就可盡一己之天命，此即「樹養不同，功收相懸」之理。嵇康曾舉「火蠶十八日，寒蠶三十日餘」、「圉馬養而不乘，用皆六十歲」^⑦為例，說明若是以火將蠶室加溫，則蠶十八日即老；或令馬終日奔馳載運，則體疲而速彫。雖然物種生年有其自然限制，倘若將養得當，則可享過倍之年壽。職是之故，遠害生之具、御益性之物乃是將養性命者必須遵守之要件。

(1)遠害生之具

今若以春酒為壽，則未聞高陽有黃髮之叟也；若以充性以為賢，則未聞鼎食有百年之賓也。……養親獻尊，則唯菊菰梁稻；聘享嘉會，則唯肴饌旨酒。而不知皆淖溺筋液，易糜速腐；初雖甘香，入身臭處；竭辱精神，染污六府；鬱穢氣蒸，自生災蠹。饕淫所階，百疾所附；味之者口爽，服之者短祚。〈答難養生論〉

向秀引《詩·豳風·七月》：「為此春酒，以介眉壽」為論據，^⑧嵇康駁之以酒徒中未聞長壽者。向秀又謂：「肴糧入體，不踰旬而充」，^⑨嵇康則強調列鼎而食者，未見有百歲之客。凡人皆誤以為美酒佳肴為有益於生者，爭相

⑥ 《神農本草經》約成書於秦漢時期，原書已佚，今僅存輯本。按李善注引《神農本草經》謂：「上藥一百二十種為君，主養命以應天，無毒，久服不傷人，輕身益氣，不老延年。中藥一百二十種為臣，主養性以應人。」

⑦ 同註⑤。

⑧ 同註②。

⑨ 同前註。



以之奉親獻尊、聘享嘉會，殊不知佳肴旨酒只會令人如陷泥沼，使筋骨血液迅疾朽腐。雖初入體時香甜，卻耗盡精神，染污臟腑，成為貪欲淫亂之階，百病附著之所。故謂「其自用甚者，飲食不節，以生百病；好色不倦，以致乏絕。風寒所災，百毒所傷，中道夭于衆難。」⁶⁵此皆不善持生者，只知貪圖眼前的滋味以求口爽，輕忽積微成損，而措身失理，終致早衰短祚。

(2)御益性之物

嵇康喟歎世人猶守菽麥之賢於蓬蒿，而不知上藥之良于稻稷，唯「君子知其如此，故準性理之所宜，資妙物以養身。」⁶⁶何謂「妙物」？康云：

豈若流泉甘醴，瓊藥玉英，金丹石菌，紫芝黃精；皆眾靈含英，獨發奇生，貞香難歌，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。……且「螟蛉有子，果蠃負之」，性之變也。橘渡江為枳，易土而變，形之異也。納所食之氣，還質易性，豈不然哉？〈答難養生論〉

流泉甘醴，瓊藥玉英為自然之菁華，金丹、石菌、紫芝、黃精為靈丹妙藥，皆世之所罕有。淳正芳香、和氣充盈，足可滌除臟腑之濁，令身體疏朗透徹，吮食者可身輕。並且能鍛鍊形骸改變體氣，薰骨柔筋，滌除穢氣污垢，令人志在列仙。嵇康以螟蛉子受養於果蠃而易其性，橘渡江成為枳而異其形為證，強調人受所食之物的薰染，即可歸返本質、變異體性。故知食之得當，可澡雪五臟；食之非益，則自生災蠹，此嵇康「修性」的基本理論。

個體輔生有道，以「安心」與「修性」雙軌並行，真實踐履形神相親之理，則可臻至存在的最佳境界，嵇康以「體妙心玄」喻之：

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。然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五弦。無為自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存。
〈養生論〉

⁶⁵ 同註⁶⁰。

⁶⁶ 同註²¹。



善養生者在「安心」方面，外物無可累其心，精神純粹無雜染，獨顯卓犖不凡。其懷曠達無憂，寂靜無慮，堅守自然之道，以中和之理調養，中和之理漸成，終可與自然大化相一致。至於「修性」方面，食靈芝、飲醴泉以滋養身體，晞朝陽、聆五弦以調和心神。持生者能兼此二者，必能無為自適，達到體妙心玄之境。即放空一切，求歡之心、延年之意均遺忘，此乃真正的歡快滿足，幾可與羨門、王喬同壽。

四、結論：從限制到超越

哲人對個體生命「存在」的事實進行思考，解密的動機極大部分是來自於對自由的渴望，因此如何在諸多的生命限制中，持續不斷地追求超越的可能，是哲人永恆的課題。本論文依據氣／命、心／身兩大範疇，探討嵇康學說中所呈現之存在的真象、存在的限制，以及超越生命限制的可能途徑。

（一）第一重限制與超越

首先，由探索生命的材質入手，揭開嵇康學說中呈顯個體存在的第一重限制。嵇康對本體論的著墨甚少，然而透過他對人之壽年與才性問題的看法加以深究，仍可予以顯題化。嵇康曾謂「元氣陶鑠，衆生稟焉」、「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興」，顯示他繼承兩漢以元氣為宇宙本源的觀點，視衆生乃稟受元氣所生，然而個體在初始稟氣時即有所不同，故有「稟命有限」的主張。此觀點在嵇康的學說中表現於兩方面：「才性各有所止」與「神仙不可力致」。關於人的才性方面，由於個體所稟受陰陽五行之氣的清濁強弱不一，因此有智／愚、明／闇之別。其次，關於人之壽夭，嵇康主張凡人做為一種實存的個體，並不能如神仙般不死。神仙乃特稟自然之異氣者，並非凡人積學所能力致。

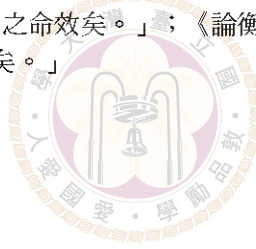
以稟氣的角度論述生命構成的材質，庶幾為漢晉之際士大夫社群中共通的語言與思維。然而此觀點必然導致生命在初始生成處即已形成強烈的限制義，

極易流於宿命論。例如王充就將人命短長、富貴、吉凶均視為受命之初、父母施氣之時即已注定，^{⑥7}雖然嵇康同樣主張稟氣之說，但其思想終究與之不同。二者分歧的關鍵，在於嵇康所言「稟命有限」的看法乃是一種寬鬆的命限義，茲以嵇康對人之壽夭與吉凶的觀點說明之。就人之壽年而言，其限制義僅用於彰顯個體生命存在時間的有限性，並非認定人壽年之短長，在出生時即已注定只能符合某一特定的數字。至於有關人的吉凶問題，嵇康的態度更顯得保留。他指出一般人易生偏執的流弊，或「信徵祥」、「守卜相」，過於強調吉凶素定，貶抑人為的力量；或「持智力」之說，過度迷信人的智力，輕忽天道的存在。換言之，嵇康個人同時注重幽渺之「天理」與實存的「人理」，不偏執「天」或「人」。由是可證，嵇康與宿命論者所表現的命限義在程度上有很大的差距。

嵇康既未用命限義完全框住人在壽年、吉凶上具有的變易性，同時還在學說中提供了一線超越生命限制之曙光——「相須之理」。「相須之理」運用在才性上，可藉明與膽為例，明膽異氣，卻「自足相經，故能濟事」，此即「相須以合德」之理。但是相須之理並非指二者完全地對等、互補，仍具有主／從之分。當其明能見物，膽即可依所見而做決斷；反之，明無所見，膽無所依以爲決斷。是以知人之明與膽進退相扶，且「明能運膽」。

再者，「相須之理」運用在年壽的輔養上，則需遵守「數者合而爲用」的原則。不論是外在的服食導引之術，或內在的凝神內觀，皆如轆軸輪轄之不可一乏於輿，方能卻老延年。至於「相須之理」應用在人之吉凶、禍福上，即是明瞭「法無獨善之術」，效法古人「仰準陰陽，俯協剛柔，中識性理，使三才

⑥7 《論衡·無形篇》：「器形已成，不可小大。人體已定，不可減增。用氣爲性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。形不可變化，命不可減加。以陶冶言之，人命短長，可得論也。」；《論衡·初稟篇》：「人生性命當富貴者，初稟自然之氣，養育長大，富貴之命效矣。」；《論衡·命義篇》：「凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。」



相善，同會于大通，所以窮理而盡物宜也。」⁶⁸欲趨吉避凶，就得明白功不獨成，要能窮理而盡物之所宜，吉凶之效乃驗。

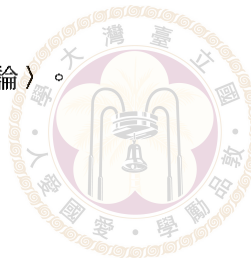
（二）第二重限制與超越

其次，從詮解個體心智活動的角度，剖析嵇康學說中顯現個體存在的第二重限制。嵇康著作中對於「心」概念的論述，大多隱藏在論著的背後未能顯題化。基本上，嵇康肯定心之於身所居的主導地位與功能，注意到「神躁于中，形喪于外」的現象。嵇康對心智活動的形成採取漸層式描述，清晰地展現心智的特質與侷限。他以「智行則前識立」、「前識立則心開而物遂」解說「智行」，論述人與物相接之際心智活動的過程，並藉此說明人間社會裏高下、尊卑、美醜等價值觀念，如何透過「前識」的形態存在於人的意識中。其次再利用「不慮而欲，性之動」與「識而後感，智之用」的對比，強調「智用」是人順著前識以接物，則生好惡之情，即引發一連串永無止境的欲求，清楚呈現「智」與「情」、「欲」如何接榫。嵇康透過「智行」與「智用」的分析，說明「心」統攝智、情、欲三者，涵括人的理性與感性。並且成功地剖析何以心知既是個體賴以認知世界的基礎，又是亟需制約克服的累患，對道家批判心知的看法，做了極詳盡的補充。

嵇康對心之於生身的影響是採負面的態度，認為智、情、欲適足以災身，未能有所厚生。強烈反對向秀尚智用、貴情欲之說，嵇康提出「喪智于欲」、「智不救生」，強調心思若攀緣於外物，尋求欲望之滿足，必然犯機觸險，智無以救其生，用智之於生身唯增患累。再者，由於情欲之多變性，所謂「還成易地，情變于初」，當時移世變，則情隨事遷。況且嗜欲雖出于人，終非道德之正，故嗜欲與生身不並久、不俱存。既不可恃智以救生，縱情恣欲又將危禍於身，心／身對立衝突的生命限制亟待克服，否則個體存有必陷入困頓。

「形神相親」是嵇康解決心／身對立衝突之鑰，作法包括「安心」與「修

⁶⁸ 《嵇康集》第九卷〈答釋難宅無吉凶攝生論〉。



性」兩大途徑，且二者須得相輔相成，方能表裏俱濟。欲「安心」就得突破個體智識之有限、情感流蕩失真的困境，另以超越性的心知直觀契悟至理為實踐養生之道的第一步。何謂超越性的心知，例如能「知」名位厚味之傷德害性，此「知」已超越經驗層次，能對至理有所的體察，給予生命一種正確的理解，而有正確的行為。然而嵇康深諳人心的浮動不安，未能虛靜以守的缺點，故而特別強調「志」的作用，一種個體生命行為準則的意向性，以立志、守志為「安心」的必要途徑。

至於「修性」之方，重點在於資妙物以養身。由於「樹養不同，功收相懸」，因此在消極方面要能「遠害生之具」，諸如佳肴旨酒等，服之者短祚。積極方面則需「御益性之物」，諸如瓊藥玉英，金丹石菌等，可練骸易氣，染骨柔筋。善養生者兼得「安心」與「修性」法門，內則神氣醇白獨著，外則體氣和暢，必臻「體妙心玄」生命存在的最佳境界。

（三）尚待努力的生命課題

文末，筆者嘗試探討嵇康所述「相須之理」與「形神相親」之說的理論是否完備？是否真能做為個體超越生命限制的倚恃？謹提出下列若干疑點加以討論。

1. 明能運膽，明可否力致？

嵇康〈明膽論〉中，以明與膽二者「自足相經，故能濟事」，證「相須以合德」之理。然細究明與膽之進退相扶，實則端賴「明」之與否。明雖不能生膽，但明能運膽，因此雖然明與膽相須以合德，但實以「明」為主。由賈生之例看來，個人之明與膽並非永遠不變，可能昔明而今闇，夙勇而今怯。況且嵇康謂唯至人之「至明能無所惑，至膽能無所虧爾」，凡人則各有弊損。倘若人能時時惕厲警覺，保持明以見物，則膽能行之耳。但是由於嵇康主張人之昏明在賦受之初即已決定，則人之「明」非主體所能力致，即使凡人有奮勇力為之心，但受稟賦昏明之限，亦無所裨益。



嵇康若能就此悟及端賴稟氣以言人之才性，其說仍有不足，或可掙脫自兩漢以來盛行的氣性論，不再將人之材質完全訴諸於稟氣之多寡厚薄。設若嵇康能進一步提出個體尙有其他獲致「明」的途徑，就能在氣稟之外，給出個體自身的自主性。因為從元氣稟受直貫而下論述個體之命限，倘若最終連個體的道德性皆訴諸於稟受之初的偶然性，則道德的實踐與完成將只是機率問題，德性生命的價值無由樹立矣。就像聖凡之別，若僅訴諸於個體賦受多寡所造成，則聖人非爲個體修養所致，德性生命的向上提升必受此限。因此嵇康若能設法證成人之「明」可由主體所力致，個體即可不受稟賦之限，以其所獲致之明運其膽，彼此相扶共進，德性生命的進境可期矣，個體生命方才能從材質義的侷限中跳脫，轉而成爲能夠真正擁有超越性契悟天理，繼而以成就智慧與德性的可能。嵇康學說未扣住此處加以發揮，甚是可惜。相較於此，數百年後宋明理學論述的心性之學，就提供了較完備的理論。

2. 輔生多方，恐有逐物之失？

關於吉凶之理，嵇康謂已怯于專斷，因為天下之微事乃言語所不能及，術數所無法分辨，古聖尙且存而不論，今人豈能藉避賊、消穀等事理，即欲盡備養生之術。故其進不敢定禍福于卜相，退不敢謂宅無吉凶。嵇康二度強調自己「不敢」，所畏者乃神道之幽渺難測，以世人之智以知之，其所知者實未若其所不知者衆。故其面對吉凶隱微之事，不敢予以斷然否定，寧可尋端究緒，探賾索隱。

嵇康曾批評信徵祥、守卜相者棄人理之所宜，持智力者則忘天道之所存，均爲偏是之議，當兼而善之。蓋「法無獨善之術」，不當因噎而怨粒稼、溺而責舟楫。又舉單豹盡得人理，卻忽略處地之險，終爲虎所食爲例，以明「輔生之道不止于一和」，欲全生就得兼內外之宜，無所偏恃。由是可知，嵇康對於人之吉凶、禍福，既不敢委於人智，亦不全恃天道，雖有不專斷的優點，卻恐陷一己於逐物之危。自上古以來，各種忌崇、術數繁多，僅以嵇康與阮德如往復辯難的文章中，即提到以五行定宅門之取向、以人姓之五音配五行之生剋、

時日譴崇之說、地有善惡之別等。倘若爲求不偏守一區，以達人鬼同謀，幽明並濟之目的，而無樹立一取捨之基準，衆人恐將奔驚於諸說，惶惶然以終。

3. 愚智有別，超越性之知如何獲致？

嵇康謂古之善養生者，能以超越性之「知」體悟正身之理，故能守吉背凶，棄酒色、名位於不顧。顯示嵇康肯定人的內在具有一種特殊的智慧，近乎本質的直觀契悟，得以去除凡俗之見，一切回歸至素樸純粹的狀態，則美惡、尊卑、貴賤、高下均無可撓其心。乘此至一之理，以御外物，則無往不順，閑適而自得。

嵇康同時批評世人因「見之不明」之故，而多所牽累；唯智者能衡量得失、輕重，不受眼前事物美好的表象所眩惑，明白報應之時雖有交際之別，然其結果不違，故能慎微如著，獨行玄之又玄的至道。凡人則囿於所見，近患雖小莫不存，遠禍雖大猶忽之，終致以身殉於酒色，斃而不悔。然而智愚之別仍與聖凡殊異之因相同，皆由稟氣之初賦受之多少來決定，則凡人輔生所需之超越性心知如何獲致？倘若凡人「見之不明」的先天缺陷是素定不移，則嵇康論之再三的養生之道豈非虛言？

4. 還質易性，如何使神氣醇白獨著？

嵇康以「螟蛉有子，果蠃負之」、「橘渡江爲枳」爲例，說明事物將養之方與所處環境均可使其本性與形體產生變異。據此，嵇康證明人納所食之氣，即可還質易性。故人若能資妙物以養生，即可練骸易氣，柔和筋骨，滌除穢污，志在凌雲。這些理論只是從服食將養的角度出發，強調透過所食之氣可蒸性染身之理，大談「修性」的成果。但是對於身體在還質易性之後，如何導出精神的醇白獨著，則未見系統性論述。

嵇康養生論之精要在「形神相親」、「表裏俱濟」，但是在嵇康論著中，大多篇幅僅致力於說明「安心」如何形成對身體嗜欲的制約。至於反向地從「修性」的角度探討身體如何影響精神層面，則付之闕如。或許是由於嵇康以



君／國關係看待神／形，神居主導的地位，雖然神須恃形以存，但是在神形彼此關係的論述上，嵇康仍舊較為偏重心神對形體的影響，而缺乏神與形雙向交互作用的說明。事實上，嵇康以「氣」為個體生命存在之元質，此觀點代表一種不離物質性的身體哲學；因此倘若嵇康能夠透過「氣」的概念接榫精神與形體兩端，以「氣」作為心身交互作用的平臺，或可建立較完備的養生論。有關形體如何影響心神的部分，其後道教學者則有較完整的討論。

雖然嵇康哲學中留下這些未了結的生命課題，卻也刺激著後繼者不斷地探索生命的真相。從歷史的觀點看哲學的發展，每個哲人學說理論的不完備，彷彿留下一道線索，供後來者賡續與突破。從這個角度而言，嵇康這些未能徹底解決生命存在限制的缺憾，正標示著在整體思想史上他的歷史定位。至於那些他已嘗試給出的超越生命侷限的看法，同樣也正標示著嵇康思想的意義與價值。

本論文選擇從一個簡單的設問入手，以「氣／命」、「心／身」為探討的兩大範疇，層層剖析、探問，並且嘗試提出解答。然而本篇論文僅是做為理解嵇康哲學的起點而已，尚有許多嵇康的思想未能納入，希冀來日能再寫專論持續叩問、探索嵇康的哲學。本文試圖擱置前人各種豐富的研究成果，企求以一種近乎「放空」的態度貼近查如黃鶴的哲人，深切地體會思想史的研究不只是一門學科而已，同時也可以是一種體會與相契。筆者每每嘗試詮解一家之言，就為了尋找進入哲人內在精神世界的路徑，得以近距離地觀察一個飽滿的靈魂如何探問，如何解答。在生命中體會限制，在思維裏尋求超越。

附記：本文為執行國科會專題研究計劃「嵇康儒道思想之析論——以詮釋越名教而任自然為基礎」（編號 NSC93-2411-H-002-102）的部分成果。兩位審查先生寶貴的意見，使筆者得以補苴罅漏，謹此致謝。

（責任校對：王依婷）



臺灣大學學術
期刊資料庫

引用書目

一、專書

(一) 古典文獻

- 《周易》清·阮元校，臺北：藝文書局影印本，重刊宋本十三經注疏，1981年。
- 《詩經》清·阮元校，臺北：藝文書局影印本，重刊宋本十三經注疏，1981年。
- 《老子》周·李耳撰 晉·王弼注，臺北：臺灣中華書局影印本，四部備要子部，1968年。
- 《莊子》周·莊周撰 清·郭慶藩輯《莊子集釋》，臺北：漢京文化，1984年。
- 《墨子》周·墨翟撰，臺北：臺灣商務印書館縮印宋刊本，四部叢刊初編子部，1965年。
- 《荀子》周·荀況撰 唐·楊倞注 清·王先謙《荀子集解》，臺北：藝文書局，1977年。
- 《韓非子》周·韓非撰 清·王先慎《韓非子集解》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 《管子》舊題管仲撰 唐·房玄齡注，臺北：世界書局影印本，1986年。
- 《左傳》清·阮元校，臺北：藝文書局影印本，重刊宋本十三經注疏，1981年。
- 《呂氏春秋》秦·呂不韋編 清·畢沅校正，臺北：藝文書局影印本，百部叢書集成，1969年。
- 《禮記》清·阮元校，臺北：藝文書局影印本，重刊宋本十三經注疏，1981年。



- 《史記》漢·司馬遷撰 宋·裴駰集解 唐·司馬貞索隱 張守節正義，臺北：世界書局影印本，1986年。
- 《淮南子》漢·劉安撰 漢·高誘注，臺北：藝文書局影印本，1959年。
- 《漢書》漢·班固撰 唐·顏師古注，臺北：鼎文書局點校本，1979年。
- 《論衡》漢·王充撰，臺北：臺灣中華書局影印本，四部備要子部，1966年。
- 《河上公章句》臺北：臺灣商務印書館影印本，四部叢刊初編子部，1965年。
- 《易緯·乾鑿度》漢·鄭玄注撰，臺北：成文出版公司影印本，無求備齋易經集成，1976年。
- 《白虎通》漢·班固撰，臺北：臺灣商務印書館影印本，1983年。
- 《神農本草經》 魏·吳普等述 清·孫星衍等輯，臺北：臺灣中華書局，四部備要子部，1979年。
- 《太平經》王明編《太平經合校》，北京：中華書局，1960年2月。
- 《人物志》魏·劉劭撰，臺北：臺灣中華書局影印本，1988年。
- 《嵇康集》魏·嵇康撰 魯迅輯校《嵇康集》，大陸：文學古籍刊行社，1956年。又於1999年，北京：人民出版社重刊。本文並採戴明揚校注《嵇康集校注》，臺北：河洛出版社，1978年。
- 《後漢書》劉宋·范曄撰 唐·李賢等注，臺北：鼎文書局點校本，1979年。
- 《世說新語》劉宋·劉義慶撰 梁·劉孝標注 余嘉錫箋疏，臺北：華正書局，1984年。
- 《太平御覽》宋·李昉等編，臺北：臺灣商務印書館影印本，1992年。
- 《老子道德經古本集註》宋·范應元撰，臺北：藝文書局影印本，無求備齋老子集成初編，1965年。
- 《海瓊白真人語錄》宋·彭耜等編，北京：華夏出版社，中華道藏叢書，2004年。



(二) 近人論著

《中國哲學發展史——魏晉南北朝》任繼愈主編，北京：人民出版社，1988年。

《中國哲學史新編》馮友蘭著，臺北：藍燈文化公司，1991年。

《戰國時期的黃老思想》陳麗桂著，臺北：聯經出版公司，1991年4月。

《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》謝大寧著，臺北：文史哲出版社，1997年12月

二、論 文

岑溢成：〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鷺湖學誌》第九期，1992年12月。

湯用彤：〈魏晉玄學論稿〉，收錄於《魏晉思想乙編三種》，臺北：里仁書局，1995年8月。

陳鼓應：〈管子四篇的心學與氣論〉，《臺大哲學論評》第二十二期，2000年1月。

戴璉璋：〈嵇康思想中的名理與玄理〉，收錄於《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所出版，2002年3月。

陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第六十期，2004年5月。

