

向秀〈難養生論〉中的存有與養生思想探討——兼論其儒道思想定位問題

嚴浩然*

摘要

向秀（約227年—272年）〈難養生論〉係駁難嵇康〈養生論〉思想而立筆。對於文章的思想意涵，過往已被廣泛討論。惟〈難養生論〉的思想定位及立場，雖眾說紛芸，但尚未有一清晰定案。故本文欲從向秀〈難養生論〉的立場根據——「稱情」與「用智」二元結構出發，重新審視此篇文章的在駁難嵇氏養生論背後的存有認知及價值取向；繼而，從向秀向嵇康駁難之對話，辨明兩者之間的思想對話，藉由箇中差異，說明向秀養生之生命關懷及價值立場；最後，綜合以上的分析，以「稱情」與「用智」二元結構與荀學的人性與禮學理論映照，同時探討道家存有價值觀在其中的作用，辨明此篇文本在儒道思想定位。筆者欲冀望透過本研究，深化〈難養生論〉思想內容之理解，以及辨明其中儒與道之間的定位。

關鍵詞：向秀、〈難養生論〉、稱情、用智、儒道定位

* 國立成功大學中國文學系碩士班。

一、前言

向秀（約 227 年—272 年），是魏晉竹林七賢名士之一。在魏晉思想中，對於向秀思想的掌握，學界多從謝靈運（385 年—433 年）《辨宗論》所言的「昔向子期以儒道為一」中儒與道的思想學脈作為理解方向。如此的立論之根據，是從「自然與名教」並存，甚至是互補、相輔相承的正面關係而言的，至少不會構成原始儒家道家的對立面。「以儒道為一」的定論，學界多是從向秀、郭象的《莊子注》中「冥跡」、「自化」而言：把名教之身份納入自然範圍中理解，使得《莊子》主張逍遙的至人哲學，能夠名實相即世界中得以實踐。可是，「儒道為一」的說法，未必能夠概論向秀所有著作的思想，尤其是其著作〈難養生論〉。〈難養生論〉的內容，係以詰難嵇康（223 年—263 年）〈養生論〉的內容作為主題的清談，站在「天理自然」之視角針對其每一養生論述提出質疑。¹

《莊子注》與〈難養生論〉二者之差異，謝如柏已作系統性之辯解：其一，是「看待智用、情欲態度」與人本性根源的理解；其二，是「修養工夫的態度」。²承如韓國良指出：「向秀的〈難養生論〉與《莊子注》乃是兩種不同性質的作品，我們是不能將二者混為一談的。」³可見兩篇文獻在性質上具有不一致之處。對於上述不一致的理解，張瓊雲更進一步辨明，是涉及思想上的差異。⁴自道家視角而觀之，〈難養生論〉的思考往往被理解為「世俗」、「俗情」的層次；⁵同時，文章裡亦有以禮節治自然的論述，頗有儒學精神。基於上述思想內部的不一致性，以致於〈難養生論〉的思想一直沒有一明確之定位。故此，關於此篇文本的思想屬性，尚有值得深入討論之處，亦是本文欲處理之核心問題。

¹ 「自然」是〈難養生論〉中極為重要的概念，於文本中出現五次，並且是其立論的根據。

² 謝如柏：〈復其真樸：向秀《莊子注》心性理論研究〉，《文與哲》第 32 期（2018 年 6 月），頁 129-130。

³ 韓國良：〈向秀《莊子注》哲意發微——兼論《莊子》向郭二注的異同〉，《貴州教育學院學報》第 88 期（2007 年 6 月），頁 40。

⁴ 張瓊雲說：「在〈難養生論〉中更從『天地之大德曰生，聖人之大寶曰位』、『崇高莫大於富貴。』肯定『生』、『位』、『富貴』等價值，這些不但與嵇康〈養生論〉的核心價值，甚至與他自己之前的《莊子注》的思想基調鑿柄不入。」見氏著：〈從嵇康與向秀的儒道光譜看兩人的出路〉，《揭諦》第 33 期（2017 年 7 月），頁 54-55。

⁵ 如牟宗三對於〈難養生論〉的多處批評：「此純俗情，與道家義及其注莊毫無關係。」見氏著：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1989 年 10 月），頁 210。

有關〈難養生論〉的義理，過往學界的討論可大致分為三種：⁶其一，視〈難養生論〉為向秀本人思想；⁷其二，不視之為向秀本人思想論述，而是只道出時下觀點，為了向嵇康〈養生論〉提出詰問；⁸其三，視之為向秀後來入洛出仕的自我辯解。誠然，上述的觀點之差異，是從對於文本裡的「自然」及所引申的思想是否能夠與《莊子注》相容而定論的，來判斷此篇文本是否屬於向秀思想。這樣的標準，即預先假定了在此篇文本內容與向秀本人思想之必然關係。然而，如此的前題是有待商榷的：向秀本人思想並沒有完整的體系（因甚多著作已亡佚）；又如謝如柏的研究結果所證，《莊子注》與〈難養生論〉文本的許多核心立場是不相容的，沒有關連性可言。因此，筆者認為，〈難養生論〉是否為向秀本人思想這一問題，實在難有定案。可是，自詮釋者的角度而言，還是能夠以文章本身作為探討，釐清文章的思想脈絡以及定位。欲回答此問題，則必須釐清文本中思想意義及背後價值觀。除了思想義理的把握，嵇康與向秀在養生主題上的對話形式也是不容忽視的，向秀的發言型態當中即蘊涵著其目的所在，「發康高致」究竟是為了純粹提出質疑？還是以嵇康完善其養生學說的詰問？釐清向秀的對話動機，補充此文本思想的定向之說明。

為了處理上述兩大核心問題，本文將以下三部分，進行論述及推證：首先，辨明〈難養生論〉中的核心思想與視域觀點，筆者在此先懸擱本文中的「自然」在哲學史上的意義，回歸文本中的詮釋，說明箇中意義以及背後所預設之視域觀點；接著，從向秀之「難」切入，探討此篇文本的駁難問題，以掌握〈難養生論〉與嵇康立場之根本差異；接著，判斷上述的分析結果中的價值立場。最後，推論此文本的立場在思想定位為何，冀望透過本文的分析，還原〈難養生論〉思想本質的面貌。

二、人之超然存有：「稱情」與「用智」二元結構

以〈難養生論〉語義解析主題而言，在學界已有豐碩成果，大部分的解釋，皆是從向秀關於養生的推論結果，說明人在養生的具體行為規範，筆者在以下分析過程中將參考之。可是，筆者的書寫要旨，不只是停留在養生規範之

⁶ 以上三種的分法，係依照韓國良爬梳學界掌握〈難養生論〉的三種理解的結果而定。見氏著：〈論向秀〈難養生論〉的雙簧性質〉，《衡水學院學報》2007年第3期（2007年9月），頁50-53。

⁷ 韓格平對於文本的內容，即連繫至自然與名教揉合特質：「本文顯然受有莊子順從自然，『無以人滅天』的人道觀的影響。同時又清晰烙有魏晉玄學調合儒道學說，將天性與名教禮法融合為一的印記。見氏著：《竹林七賢詩文全集譯注》（長春：吉林文史出版社，1997年1月），頁572。

⁸ 韓國良認為《莊子注》與〈難養生論〉的思想差距太大，因此不認為後者是向秀本人的真實思想。見氏著：〈論向秀〈難養生論〉的雙簧性質〉，《衡水學院學報》，頁53。

表層意義，而是探求其視域觀點：詮釋者立論背後的價值立場。由於此篇文章所談的「自然」，當中蘊涵情欲之合理性以及心智慧力，故有必要釐清兩者在〈難養生論〉中的意義及關係。筆者將以人的「用智」及「稱情」兩方面開展討論，把握文本的思想座標。

（一） 「最靈者」之存在：萬物之上的優位性

在〈難養生論〉中，向秀在推論自然的過程中，側面表明了「人之所為人」的條件，以及其在萬物之中超然的存有地位，作為其養生論述的重要價值根源。首先，向秀在文章的第二段落，提及人與萬物的差別，說：

夫人受形於造化，與萬物並存，有生之最靈者也。異於草木，草木不能避風雨，辭斤斧；殊於鳥獸，鳥獸不能遠羅網而逃寒暑。有動以接物，有智以自輔，此有心之益，有智之功也。⁹

向秀經過首段對於嵇康「絕情棄慾」養生工夫的質疑後，即把人與草木鳥獸的存有區別開來，是為「最靈者」。所謂「最靈者」，陳靜容認為「人可以以自己身體感受配合行動來應接萬物，而身體經驗與感官仲介了我們與世界的互動。」¹⁰而張瓊雲則認為是「宰制萬物以順己」。¹¹筆者的理解較為接近前者的解釋，認為最靈者是指人與外界接物應物在反應上的特殊性，陳氏所言的「身體反應」，是針對身體感官經驗連結至知識論上的判斷。這說法並無不妥，筆者應該可以多作補充的是「智」的部分，連結身體經驗方為人於萬物在存在位階之絕對差別。¹²草木固然完全受制於外在客觀的環境及活動，這一點是無庸置疑的；但動物本身未必絕對沒有任何感官經驗（就動物本能而言），以逃脫客觀環境危機。因此，「智」在此即成為人與動物的重要分界線。人不僅能夠如動物般，以身體經驗作為逃離危險的反應依據，更能夠認知、邏輯思考來使危機概念化。「羅網」之所以使動物無以逃脫，是因為它不會觸動動物本能的逃脫反應機制，使動物無法意識到它對自身生命之威脅。

⁹ 韓格平：《竹林七賢詩文全集譯注》，頁 566。為了便於閱讀，後文再次徵引〈難養生論〉，以隨文註呈現。

¹⁰ 陳靜容：〈嵇康、向秀養生論述中的「身體」思維與型態觀察〉，《興大中文學報》第 42 期（2017 年 12 月），頁 69。

¹¹ 張瓊雲：〈從嵇康與向秀的儒道光譜看兩人的出路〉，《揭諦》，頁 53。

¹² 大上正美亦注意到向秀在此對於智的重視，說：「人能夠隨心所欲地活動，且與萬物互動，能夠以一己智慧為輔助。這是人的生命之奧妙，是智慧之功能。」（筆者自行翻譯）見於向秀著，大上正美註：〈向秀「難養生論」私譯〉，《六朝學術學會報》第 16 卷（2015 年 3 月），頁 62。

但是，人類則不然。歸因於「心智」之作用，人類能夠以知性邏輯來辨別危機。當人遇到「可感知」的危機時，除了依據過往的身體經驗，以感官本能來逃脫身前情況，更能夠以知識判斷來面對之，即論「心智」之作用。輔以康德《純粹理性批判》的先驗理性範疇為「心智」說明，人的先驗知性提供因果範疇，使自然世界之經驗能夠構成果律。當人遇到潛在危機時，即見到「羅網」時，即能以因果關係來判斷其危機所在：「羅網」作為捕獲工具之前因，人能夠推斷其「捕獵」工具之目的，預示到自己可能會是「羅網」獵物處境之結果，而避開此危險。人的本能反應機制不需要作用，也不需要經過親身經歷，單靠知性邏輯能力即可認知危機之所在，從此逃離之。由此可見，向秀比對人、鳥獸、草木三者時，是突顯人異於萬物的心智能力，呈現人「認知我」的主體意義。¹³

向秀肯定人的「心智」能力特質，在存有價值層面來說，是肯定人作為「最靈者」的地位。向秀以「面對危機」為比較標準，呈現人能夠優勝於其他動植物的知解能力，顯然是存有地位的分判。如此的高下分判的位階，是其養生論推論的重要根據，進一步說明智之可貴，說：

若閉而默之，則與無智同，何貴於有智哉？有生則有情，稱情則自然。
若絕而外之，則與無生同，何貴於有生哉？（頁 566）

向秀認為人不應該棄絕心智能力，否則即與無智（草木、鳥獸）相同，這裡呼應著人為「最靈者」的超然地位，同時也強調以智為人的珍貴之特性。向秀在此試圖回應嵇康「絕五穀、去滋味、窒（吳鈔本作：寡）情欲」的養生方法。接著，話題一轉，即由心智的談論轉向生命情感之自然義。那麼，前面所鋪陳心智的可貴，承接著「稱情」即有密切的關係。連結上述論及遠離風雨、羅網的禍害的部分，「用智」與「稱情」之間放在養生的向度中作解：「稱情」指滿足人的情欲就是合乎自然，而人的心智判斷力則是在滿足情欲之同時，來避免稱情過程中的「風雨、羅網、斤斧、寒暑」等潛在危機，以保全生命免受傷害。明乎此，此段落並非純粹肯定情欲本身的合理性，而是帶出心智判斷在養生所起作用。

¹³ 認知我一詞，是源自勞思光《新編中國思想史》中主體理解，意指以知覺理解與推理活動，確知事物之間的關係。勞思光：《新編中國哲學史·一》（臺北，三民書局，1990年1月），頁162-163。

綜觀此章的養生論述，可見「用智」與「稱情」在養生過程中的辯證關係，當中尤其以心智慧力為人類獨有的理性判斷能力，把人與其他存在作為區隔，變相肯定人於存有上的超然地位。

(二) 富貴之情：道德價值的必要條件

上述辨明〈難養生論〉何以在「用智」，肯定人在萬物之中所處「最靈者」的超然存有地位。以下，將繼續依據「用智」（免受傷害）及「稱情」（肯定情欲）兩方面，進一步說明〈難養生論〉之中何以看待人之自然本能，以及其背後的價值目標。

在此段落開首，向秀進一步談論「稱情則自然」的實際內容：

且夫嗜欲好榮惡辱，好逸惡勞，皆生於自然。夫「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位」，「崇高莫大於富貴」，然（缺字：則）富貴，天地之情也。貴則人順己以行義天下。富則所欲得以有財聚人，此皆先王之所重，關之自然，不得相外也。（頁 566）

在前一段落中，點明「稱情則自然」之重要性，而這一段落，則是說明自然之情的具體意義：欲望、榮譽名聲所導向的安逸生活，其價值理據出自「富貴」天地之情。向秀一方面先以《周易·繫辭上傳》第十一章中提及的「崇高莫大於富貴」，¹⁴全面肯定「富貴」的無上價值；另一方面引《周易·繫辭下傳》第一章為引申說明：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁，何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非曰義。」¹⁵此引文所說明的，是聖人守其尊崇之位、會聚民心的方法。向秀取法上述「守位」之名望思維，引渡「仁、財、義」三種價值指引作為定義的思想資源。因此，欲望、榮譽名聲所導向的安逸生活，不只是純粹描述人類本能之欲求，背後更具有理想的外王目標：行義天下和有財聚人。可見，富貴的提倡，不只是就欲望滿足之本能而言，而被視為聖人統治之道德理想實行的基本條件。

又曰：富與貴，是與人之所欲，但當求之以道義；在上以不驕無患，持滿以損儉不溢。若此，何為其傷德耶？或睹富貴之過，因懼而背之，是猶見食之有噎，而終身之不餐耳。（頁 566）

¹⁴ 黃壽祺，張善文撰：《周易譯註》（上海：上海古籍出版社，1989年5月），頁556。

¹⁵ 黃壽祺，張善文撰：《周易譯註》，頁530

富貴作為稱情自然之本質，而「求之道義」的方法，當屬於「用智」的範圍，使得人在上位的階級不致陷入驕之患（危機），滿足人的本能欲望，而不致縱欲（身體危險）。向秀以上述的見解，說明假如養生需要棄絕富貴，即是本末倒置的行為。對於這一段論述，大部分的解釋皆是把重心放在「求之道義」上，闡釋向秀對於道義在自然的規訓作用，筆者也予以認同。但在強調道義規範性之同時，亦不得不忽略「富貴」亦是向秀所強調的價值。從向秀所引用的《易傳》中可見，人之所欲的「富貴」並非只有本能欲望層面的意義，而是與「天地大德」天道義、「守位聚人」聖人義相關連。這意味著，這一段落的重點除了強調道義規範以外，更重視富貴之欲求本身，即具有相當的道德意義。向秀在回應嵇康養生法門，除了辯駁其不合理之處，更強調富貴為生命實踐不可或缺的根源條件。

至於富貴的實際內容，實則是與物質條件有關，後段即以神農氏等賢聖在務農之功業，說明富貴之功：

神農唱粒食之始，後稷纂播植之業，鳥獸以之飛走，生民以之視息，周孔以之窮神，顏冉以之樹德，賢聖珍其業，歷百代而不廢。（頁 567）

「富貴」之欲求，除了指涉人的本能需求，〈難養生論〉更把周公、孔子、顏回之德行之基礎，歸功於神農氏及後稷在農業上功業，即把「富貴」之物質條件追求，上昇至賢聖功業之根本義。而德行之實踐正是百姓安居樂業的社會福祉之理想，這也成為富貴之合理性根據。因此，〈難養生論〉所言「富貴」之欲與「道義」，不應以後者制約前者，而是「富貴」使得「道義」價值得以實現，因為「富貴」之追求，是「視息」、「窮神」、「樹德」之必要條件（Necessary Condition）。

（三） 以禮節之：生命與道德價值的保證

上述關於「富貴」的分析，可見其成就道德意義不可或缺的重要根源；另一層面，「求之道義」在文章義理中亦是一重要規範意義，而道義的具體型態則是「禮節」。在這一部分，筆者將論述「用智」的作用與禮節之相互關係，從而說明〈難養生論〉中禮節的核心意義：生命與道德價值的保證。

向秀承繼漢代氣化論認知，先說明人的感官欲求之自然傾向，¹⁶後提出以禮為節之要求：「夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，飢而求

¹⁶ 上承漢代氣化本體論之說法，是為陳雅萍的說法：「向秀本體論乃延續漢代宇宙氣化論之思想，以人為五行之氣所運生，故一切官能之所感，若五味、五色、思室、求食等，皆人所欲求，

食，自然之理也，但當節之以禮。（頁 567）」感官之需求，即為上述的以富貴為目標的「稱情」；而節之以禮，則是「用智」之規範作用。而此規範作用是針對情欲而言，安繼民認為：「這顯然仍然是尊重儒家思想的基本要義的。也就是說，情欲是需要滿足的，但滿足情欲的手段卻是要符合公共道德的；不能為了一己之私欲而不擇手段。」¹⁷可見安氏的說法，是針對追求情欲之手段，是為制約私欲之作用。筆者認為此說並無不妥，但假若配合上述「用智」避凶及稱情「富貴」之分析，即可發現禮節並不是只有「禁制」欲望之消極意義，更是以人之智性把握行為之尺度，乃具有成就道德的規範作用，¹⁸從而導向個人與社會倫理之圓滿。

關於禮節道義之目標，文中並沒有直言之，但依然可能從個人與社會兩方面見其端倪。在個人方面，是感官滿足之恰當拿捏：「服饗滋味以宣五情，納御聲色以達性氣。（頁 567）」禮節在個人感官節欲作用，是為了使得人之情欲能夠適其性氣之分而滿足；而在社會倫理層面而言，除了上述提及富貴之「視息」、「窮神」、「樹德」的外王作用以外，更是人倫之間達致和諧之樂：「且生之為樂，以恩愛相接，天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志（頁 567）」，人際情感之交往，合乎天理人倫的禮節，夫妻之間能夠和睦相處，且能夠享有豐足的物質生活。不論是情欲尺度的把握或是人際關係的相處之道，皆是禮節的作用。而禮節固然可能是具體的行為指引，其背後的根源是「用智」的作用：免除稱情過程中的潛在危機。就個人感官而言，免於身體受到傷害，要求感官欲求必須適度之滿足，即是曾春海所言的「合理欲望」：

同時，他也肯定聽動聽的音樂，賞女色，只要不淫亂，人性生機可得以暢達，這些都是出於人的自然天性，只要有合理的節制，適可而止，樂而不淫，皆為人生所值得追求的合理欲望。¹⁹

所謂合理欲望，曾氏的說法接近「中庸」之調適。筆者認為把握合理欲望的依據，正是以知性能力作用。承如上文論述，「用智」是指人的知性邏輯能力，能夠避開「羅網」等危機。從這角度切入，即可發現禮節是人避開危機的具體實踐，作為生命與道德價值的保證。當人意識到在生活中「五情」可能會面對的可能危機：縱慾所造成的身體傷害，造成壽命減短的惡果。向秀亦於提及善

乃自然之理，不用刻意杜絕，只須用禮節制即可。」見氏著：〈從「禮義節情」到「委順至理」——論向秀養生思想之流行〉，《輔仁國文學報》第 34 期（2012 年 4 月），頁 129。

¹⁷ 安繼民：〈徘徊於儒道之間的向秀〉，《中州學刊》第 158 期（2007 年 3 月），頁 148-149。

¹⁸ 所謂規範，並非指某特定行為之制約消極意義；而是使得道德理想得以實踐的積極意義。

¹⁹ 曾春海：《竹林七賢的玄理與生命情調》（臺北：五南圖書公司，2013 年 12 月），頁 323。

用知性的人，應該是壽命最高的人：「若性命以巧拙為長短，則聖人窮理盡性，宜享遐期。（頁 567）」人的壽命長短，是取決於人的知性運用有關，即「窮理盡性」的效果，能夠在達致享「遐期」的養生效果。這意味著「欲望」之合理尺度，是由於瞭解自身欲望與外在經驗世界之合理尺度，避開過多欲望所造成的可能危機，並落實為禮節的具體規範，作為合理欲望之標竿；除此之外，「恩愛相接，天理人倫」的要義也是以「窮理盡性」知性判斷之實踐而得以成就，避開待人接物之中可能之衝突，以具體禮節的設立保證人際間能夠「恩愛相接」，從而共構成理想的人倫、社會公共場域。由此可見，以用智的知能力所落實的禮節規範，皆是生命及社會倫理道德的價值保證。

從稱情與用智的二元結構來看，可以得知〈難養生論〉中養生與道德兩種目標混同之情況，生命的保全在於道德實踐的過程中同時進行，其立論之根據是依據人別於萬物的存有特質。

三、「自然」理解之誤差：嵇、向之間的雙聲道演出

上述的分析，從人的存有認知，到價值根源及保證，釐清〈難養生論〉中的思想立場及價值觀點。接下來，即從辨明「發康高致」的對話動機，思索此篇文章的思想立場為何。關於「發康高致」的動機解釋，²⁰大致上有兩種：其一，認為此文是為了使得完善嵇康的養生思想而發言，認同「發康高致」的說法；²¹其二，認為此文從根本上否定嵇康養生法門，不同意此篇是為了「發康高致」而作的。²²前者認為，對話動機純粹只是檢驗、質疑對方論調的內在邏輯，以要求對方提出更嚴謹的論證，證立其論點的合理性；後者則是站在截然不同的思想立場及價值觀，以一己之存有觀點以反對對方的思想論述，並且否定對方理論的合法性。換言之，上述兩者的差別，在於問難的發言聲道背後是否涉及一完整的價值體系。就上一節的分析結果，顯示〈難養生論〉背後有一完整的人論及價值目標；故此，後者的說法似乎較為合理，基於〈難養生論〉

²⁰ 「發康高致」的對話動機，是從《晉書·向秀傳》中所言的書寫目的。

²¹ 韓國良認為向秀是以世俗觀念的陳述，激發嵇康在養生論上補充，說：「向秀的論述只是對當時流行的世俗觀念的概括，其目的只在為嵇康理論的闡發提供一個平臺。」見氏著：〈論向秀〈難養生論〉的雙簧性質〉，《衡水學院學報》，頁 50。另外，戴璉璋亦持相近的意見：「向秀對於《莊子》能夠『發明奇趣，振起玄風』的慧識，當然不會不知道這種道家的玄理，不過玄理要讓好友嵇康來發揮。他故作世俗之論，目的只在於激發嵇康的『高致』。」見氏著：〈玄學與形神思想〉，《中國文哲研究集刊》第 13 期（1998 年 9 月），頁 218。

²² 劉飛飛認為向秀是否定嵇康養生法門而發難的，說：「細索向秀的駁難可以發現，意欲『發康高致』並非要引導嵇康成為一個技藝精湛的養生學家，而是從根本上質疑嵇康修養心性的養生之道，認為欲望不能被人自為地克制，而是應為外在的規範所節制。嵇向之爭越來越展露為玄學之爭。」見氏著：〈嵇康、向秀養生之爭背後的玄學分際〉，《中國海洋大學學報》（社會科學版）2021 年第 1 期（2021 年 1 月），頁 4。

本身既有一完整系統的思想立場與根源——人性存有的理解。以下，將從向秀之質問語句及嵇康〈養生論〉之相關段落，瞭解養生之「難」的動機為何，從而推論此篇文本的發言座標。

向秀在第二段末所提出詰問，以人之自然存有的角度而言：「若閉而默之，則與無智同，何貴於有智哉？有生則有情，稱情則自然。若絕而外之，則與無生同，何貴於有生哉？」說明有情有智是生命之可貴之處，承如上一節的分析，強調人與萬物相異的存有及能力。而此段所質問的，是對應嵇康〈養生論〉中養生的內容：

知名位之傷德，故忽而不營，非欲而疆禁也；識厚味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇泊獨著。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。²³

嵇康在此段落，說明養生實踐的內在邏輯原理，忽視名位、棄絕美味，不是為了純粹愛好而禁之，而是心不為外物所累，精神之氣內存而守一，合乎大道之和，使得生命能夠在大順於道的境界下，達致養生之效。一如楊自平所言：「嵇康除了指出輕名利、棄美味外，尚言道必須出於毫不勉強之心，如此方是不役於物，使神氣內存而不外溢，保存醇白之本性。」²⁴可見嵇康的養生目標，注重於精神氣性之保全。而這目標背後，嵇康預設道是人之存有根源，人透過清虛靜泰，少私寡欲的工夫返歸之，即如孫世民所言：「身體經修養可由『氣』以歸返『存有的根源』（道），因此，身體便成為由『氣』以歸『道』的修養場域及仲介場域，歸返於『存有之根源』，必須經由身體的修煉，嵇康何以持貴身論，便可以從中得到理解。」²⁵人的身體是通往道的途徑，這意味著人的存有價值是依道而存。如此，向秀強調「稱情」與「用智」為人的存有價值，正是回應嵇康以「道論觀點看待人之生命價值」的核心觀念。

相對於嵇康以「無為自得、體妙心玄」的形上目標，〈難養生論〉中的人類生命之價值是建基於在世之社會倫理與道德實踐而言的，因此，當中所關懷的，人在稱情（物理身體）與用智（知性能力）二元觀念之上，何以在具體生活世界之中，能夠用智而立禮節，以保全形體之欲求能夠滿足且免受傷害，與此同時建構社會倫理的公共理想。相較之下，嵇康的論述集中在個人工夫之

²³ 韓格平：《竹林七賢詩文全集譯注》，頁 397。

²⁴ 楊自平：〈嵇康「養生論」之養生主張與思惟表現〉，《鵝湖月刊》第 31 卷第 6 期 366 總號（2005 年 12 月），頁 26。

²⁵ 孫世民：〈嵇康養生論探析〉，《興大人文學報》第 38 期（2007 年 3 月），頁 126。

上，甚少涉及人倫層面之內容，這即構成兩者差別之一。故此，向秀即對於嵇氏「養之以和」的方式提出詰問：

今五色雖陳，目不敢視，五味雖存，口不得嘗，以言爭而獲勝則可焉，有芍藥為茶蓼、西施為嫫母，忽而不欲哉！苟心識可欲、而不得從，性氣困於防閑，情志鬱而不通，而言養之以和，未之聞之也。（頁 567）

在向秀看來，不營名位、弗顧厚味的養生進路，漠視人之天性自然，無法能夠達致「和」之層次。同時，向秀亦認為，漠視感官及名位的無身養生法，無法真正達致不欲，因為稱情之欲一直作用，若違背對於美好事物追求的本能，則導致性氣及情志不通。

由此可見，〈養生論〉與〈難養生論〉之間的對話起點，在於生命實踐的目標之差異。嵇康的基源關懷為「氣化主體何以契合於道」；而向秀筆下即是側重於「人類何以在世保存生命之完滿」。生命完滿，同時涵蓋壽命長短與感官之滿足兩方面。²⁶明乎此，這即解釋了為何兩者的存有同為氣化論，卻開展截然不同的生命觀念之故。

生命實踐的目標之不同，形成了兩者對於身體欲望態度之差異。以下，將從感官欲求之角度觀之。「稱情自然」為〈難養生論〉的核心關懷，其原因是對應嵇康批評世人感官欲望所帶來的負面影響：

而世人不察，惟五穀是見，聲色是耽，目惑玄黃，耳務淫哇，滋味煎其府藏，醴醪鬻其腸胃，香芳腐其骨髓，喜怒悖其正氣，思慮銷其精神，哀樂殃其乎粹。夫以叢爾之軀，攻之者非一塗，易竭之身，而外內受敵。身非木石，其能久乎？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，中道夭於衆難。世皆知笑悼，謂之不善持生也。²⁷

向秀以此段落作為依據，判斷嵇康在〈養生論〉中強調「上藥養命，中藥養性」用藥在養生之重要，而把感官之刺激視為生命傷害之源。在向秀看來，無疑是把人之感官享受視為養生之敵人，故向秀質疑之：「在上以不驕無患，持

²⁶ 筆者所謂之生命完滿，類近陳靜容對於向秀身體感態度的道明：「如此，身體感態度的表述，成為養生之方之所以具有意義的重要來源；換言之，「養生」之所以必要，乃是因為對於身體愉悅經驗的肯定及接受，而非單純為了延年益壽而已。」見氏著：〈嵇康、向秀養生論述中的「身體」思維與型態觀察〉，《興大中文學報》，頁 69。

²⁷ 韓格平：《竹林七賢詩文全集譯注》，頁 396。

滿以損儉不溢，若此何為其傷德邪？或睹富貴之過，因懼而背之，是猶見食之有噎，因終身不飧耳。」向秀認為嵇康的說法，只注重在富貴所帶來的可能傷害，而忽略富貴是生命根本意義，使得「感官」欲求汗名化，乃是本末倒置之行為。有鑑於向秀認為「有生」之貴乃源於稱情，故認為嵇氏的養生有「棄生」之嫌：「今一旦云五穀非養生之宜，肴醴非便性之物，則『亦有和羹』、『黃耆無疆』、『為此春酒，以介眉壽』，皆虛言也！博碩肥腍，上帝是饗，黍稷惟馨，實降神，神且猶重之，而況於人乎？（頁 567）」向秀在此說明五穀美酒在生命之重要性，不論是在祭祀或日常生活中都是不可或缺的，從而回應嵇康看待情欲的負面態度，陷入本末倒置之弊病：怕情欲所帶來的傷害而拒絕情欲存在之合法性。不得不提的是，向秀以「世人不察」的批判，以為嵇康否定感官與情感，確實有誤解之嫌疑，嵇康在此說明世人何以沉醉於情欲而受到傷害，這並不代表嵇康從根本否定人類的感官欲望。

除此之外，向秀不認同嵇康對於天命的理解，即以人的物理身體質問例證的合理性。嵇康認為，人只要深諳養生之道，即必然能夠盡其天命至千歲：

至於導養得理，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。²⁸

嵇康提出人的天命能夠長及千歲，短則數百年，在此並沒有提出任何的證據，然而其說法並非無稽之談，而是因為世人都不懂養生之法而未能盡其天年，故歷史中沒有人能夠真正活到數百千載。向秀則以實證態度詰問之：

又云「導養得理以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年」，未盡善也。若信可然，當有得者。此人何在？目未之見。此殆影響之論，可言而不可得。縱時有耆壽耆老，此自特受一氣，猶木之有松柏，非導養之所致。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，豈復疏於導養邪？顧天命有限，非物所加耳。（頁 567）

向秀的駁難可以兩點分述之。其一，天命之長短是非導養能夠左右，駁難嵇康的用藥延壽之說。因為人之壽命在氣定成形後，其壽命長短之限制亦隨之確立，就算借助外力也無法改變之，故此，嵇康的用藥延壽說是不成立的。其

²⁸ 韓格平：《竹林七賢詩文全集譯注》，頁 395。

二，是以史實證據證明人不可能活到數百千載。向秀一方面以「科學的現實主義之親證」²⁹人的壽命普遍限制，另一方面以先賢聖人反證調養工夫之無效。從兩者對於「盡天命」理解差異可見，向秀否定用藥之導養之外力在養生之功能，是基於他相信用智立禮的功能，即能夠保障生命不受傷害，是盡其天命的「不二法度」。

總括而言，向秀在〈難養生論〉中提出的質疑主要有四：其一，嵇康之養生方法，剝奪了人作為最靈者的存有價值，故提出「何貴于有智；何貴于有生」的質疑；其二，以為嵇康「絕情棄慾」是本末倒置，否定滿足感官慾望的合理要求，質疑其「養之以和」的方法成效；其三，以氣成命定一說以及歷史作為證據，反對養生能夠使人享千歲壽命的見解；其四，提出生命之價值不在於長短，而是與情感、感官滿足等質性意義。上述四種質疑看似合理，但實則無法對嵇康〈養生論〉進行有效的批判。第一，「最靈者」的價值在於「有智、有生」，反映著〈難養生論〉之「人」的價值觀表述，並未說明嵇康養生法何以「去智」、「滅情」；第二，嵇康「形神相親，表裡俱濟」不僅是肯定養「神」的重要性，更是強調「形」作為物理身體在養生之重要性，³⁰因此向秀視之為「絕情棄慾」是缺乏論據的武斷結果；第三，「氣成命定」或許能夠成為質疑嵇康養生得享千歲說的理由，但無法構成推翻的絕對理由。嵇康不否認人之性命有限，無法以外力延長壽命，但其養生目標根本不在此，而是在於「導養得理，以盡性命」，意思是協助人們盡天年，免於夭折；第四，生命價值在於情感感官之滿足，而不在於長短，也屬於無效批判，嵇康雖然全篇也是圍繞著延年益壽的主題，但不代表他把生命價值只寄予時間上長短之上，尤其是在〈養生論〉末段提及「養之以和」的成果：「無為自得，體妙心玄，忘歡以後樂足，遺生而後身存。」³¹自得體妙，樂足身存，反映著嵇康養生的價值與形上效果，並非完全只在乎生命之長短而已。從上述四點分析可見，向秀之「難」，實則並沒有對嵇康〈養生論〉進行有效的批判，更多的是陳述一己對於存有、生命價值意義的立場與見解。可是這並不代表向秀一文毫無價值可言，單論〈難養生論〉一文而言，依然是具有系統性價值表述。

綜合上述向秀對嵇康〈養生論〉的批評，其對話的方式是以另一種生命價值觀來質疑嵇康養生方法之不合理。對於生命基源關懷之不同，是造成兩者養

²⁹ 安繼民說：「針對嵇康這種『數百上千年』的長壽論，向秀的反駁是十分有力的。他採取的是一種科學的現實主義的『親證』（羅素語）觀念。這裡關鍵是『目未之見，此殆影響之論，可言而不可得』的反駁。即使你服藥也好，禁欲也罷，期盼長生，均不可能。」見氏著：〈徘徊於儒道之間的向秀〉，《中州學刊》，頁 149。

³⁰ 承如周紹賢，劉貴傑所言：「嵇康認為形恃神以立，神須形以存，二者不可偏廢。」見氏著：《魏晉哲學》（臺北：五南圖書公司，1996年7月），頁 92。

³¹ 韓格平：《竹林七賢詩文全集譯注》，頁 397。

生論述上形成差異之因。由此可見，向秀〈難養生論〉未必只是為了刺激嵇康在養生思想的活動，更是以另一種生命立場來提出「稱情用智」之生命養護方法；甚至，向秀在回應〈養生論〉時，更誤解了嵇康養生方法只是「絕情棄慾」。因此，以對話層面來說，向秀〈難養生論〉並未能夠針對嵇康主張提出根本性的批判及質疑，似乎只是針對「絕情棄慾」發表一己之見。因此，於「發康高致」而言，無疑是失敗的。可是，在對比之情況下，亦能夠突顯兩者的核心關懷之差異處。兩者立場之根本差異，是歸因於對於「自然」理解的不同。向秀傾向把生理欲望、人倫情感之滿足視為「自然」的核心內容；而嵇康抱持「形神兼養」之態度，在向秀眼中則被化約為「重視名位與欲望的世俗生活型態是傷害生命主體的癥結」之立場。

四、〈難養生論〉的思想定位

結合此篇文章的思想義理及與嵇康立場差異兩方面，大致上可以掌握此篇文章義理之核心要義。以下，將綜合上述的分析以及其他研究成果，從儒道的思想立場釐清此篇文本中的思想定位。筆者在此欲補充曾春海對於此文章思想定位之立論：

向秀的養生思想繼承了孔子民以食為天，足食是為政主要目標之一，孟子的王道仁政之起點，在為民制產的民生問題上，荀子〈君道〉所言之君道首要任務在「善生養人」，〈富國〉所說：「足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。」他的養生論雖被認為儒道調和，本人認為他是以儒家為主軸，道家為輔的養生論。³²

曾氏立論是從〈難養生論〉中的養生取向、禮節內容及理想規範來說明文章的儒家色彩，在修正過往「儒道調和」一說的同時，道出「儒家為主，道家為輔」的一家之言；陳雅萍亦持相近之見解：「〈難養生論〉或可代表向秀前期思想傾向，重儒家思想，以其站在社會國家之角度，肯定儒家名教於建構社會秩序之必要，此與嵇康『越名教而任自然』之著眼點不同，此或與其家學兼通儒、道思想淵源有關。」³³筆者對於上述的判斷十分同意，但「儒家為主，道家為輔」思想淵源的判斷尚存有待釐清之處：何謂以儒家為主，道家為輔？以下筆者以〈難養生論〉中稱情用智之存有認知，說明文本思想淵源的內部結

³² 曾春海：《竹林七賢的玄理與生命情調》，頁 324。

³³ 陳雅萍：〈從「禮義節情」到「委順至理」——論向秀養生思想之流行〉，《輔仁國文學報》，頁 139。

構，何以與儒家荀學相契合，並且比照文章與道家思想差異性，說明道家思想何以在「儒家主軸」之立場下，佔輔助之位置。

（一）〈難養生論〉中的荀學進路

基於「節之以禮」作為行為規範及道德實踐的主張，不少學者發現此篇文章的發言座標是與荀子思想有密切關係。此主張應源自許抗生的判斷，把「生理本能為情欲」的思想淵源是告子及荀子，³⁴確立〈難養生論〉與荀學關連性。較為深入的分析應屬陳雅萍的說法，她認為向秀所主張情欲自然，節情以禮的觀點，與荀子人性論十分一致。³⁵陳氏所注重的荀子「化性起偽」與〈難養生論〉「節之以禮」之間的關係；另外，林郁迢亦與陳氏持幾乎相同的意見立場，同樣以禮論的角度，證明向秀受荀學影響一說。³⁶可見，〈難養生論〉中所謂「儒學為主」，準確來說，正是指涉荀學思想。有見及此，筆者將從上述學者判斷的基礎，再思曾氏「儒家為主軸」的定論。

回顧上述學者的判斷，大抵均是集中在「禮論」以治天性的討論。筆者將另闢蹊徑，從人的稱情與用智二元存有認知，作為與荀子思想映照的線索。筆者所謂映照之意，不只是為〈難養生論〉的淵源找到類似之處，更重要的是突顯彼此之間的關鍵差異，以免陷入概念誤解之嫌。以下依據「用智」與「稱情」兩部分分述之。

首先，先對照兩者對於人的存有認知。如第二章所述，〈難養生論〉以「用智」確立了人是萬物之上的最靈者。在《荀子·王制》之中，亦有區分人與萬物差異的段落：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」³⁷這一段落論述了人獨具氣性、生命、知覺能力及行義之可能，與水火、草木及禽獸的存有上具有位階性差異。³⁸荀子認為人之所以是萬物之上，是在於實踐「義」之可能。「行義」意思，即謂依循禮義規範之行為能力。在〈難養生論〉中，雖然沒有明言這一點，但以「以禮節之」的論述當中，不難察覺到人在稱情過程之中，「用智」所起之作用，已然暗含開展禮節之可能性。由此可見，不論對於人的存有位階之見解相當接近，惟荀子是直接以禮義的道德層面說明人之存有特質，而向秀則是並沒有具體區分知性能力與道德實踐，而是單純以「用智」來標記人作為「最靈者」的存在。雖然，孟子人性論亦有「人禽之辨」的位階差異，但

³⁴ 許抗生等編：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年7月），頁256。

³⁵ 陳雅萍：〈從「禮義節情」到「委順至理」——論向秀養生思想之流行〉，《輔仁國文學報》，頁130。

³⁶ 林郁迢：〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第9期（2009年12月），頁103。

³⁷ 清·王先謙：《荀子集解·王制》（臺北：華正書局，1993年9月），頁164。

³⁸ 劉見成：〈死亡與生命的意義：荀子的觀點〉，《通識教育年刊》第1期（1999年4月），頁143。

良知良能的心性道德主體顯然與向秀「最靈者」之智的區分截然不同。因此，在儒學範圍中，「最靈者」無疑是更為靠近荀學系統的表述方式。

另外，「稱情」與「用智」的二元結構，實質上與《荀子·天論》篇中「天情、天官、天君」有非常相近之處，提及：「天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」³⁹「天情」即為情感、「天官」即為感官能力，而「天君」則是掌控感官以及認知能力。前兩者是為人之生物本能，後一者即係人之認知理性特質。⁴⁰相較之下，在「稱情」所談自然，無疑是類近「天情、天官」二者；而「用智」則接近「天君」之心，可見，兩者對於看待人的存有結構有相當程度的相似。以下，將從「稱情」與「用智」兩部分繼續討論。

向秀所言「稱情則自然」，指涉人的心理感官之幸福欲求是合理自然本質，同時亦是生命目標與價值所在。在此，即可以與荀子言「性」的論述作對照。在《荀子·性惡》中提及：「若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。」⁴¹基本上，向秀所言之「自然」的根本與荀子這裡所談的並無二致，也是把人的心理與感官欲求作描述性說明。除此之外，荀子也說明「稱情」是人的自然傾向，在《荀子·正名》中提及曰：「人之所欲，生甚矣；人之所惡，死甚矣。人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。」⁴²但在價值認知上則有頗大的出入。據許抗生認為，荀子是以善惡觀來理解自然之性，而向秀則以自然論性情之合理性。⁴³兩者的差別性，在於看待自然之價值態度。荀子雖然肯定「性者，本始材樸也」，但這自然之性在其學說中是導向紛爭的問題癥結，一如《荀子·修身》中所言：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。」⁴⁴荀子以為人生之欲，說明社會之爭、亂、窮之緣由，可見天性是道德困境之原因而談的，同時，在《荀子·性惡》中提及「然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分，亂理而歸於暴」，⁴⁵更顯現生命情感本然的順應是必然導向爭奪之亂象；至於向秀，「稱情」之人生所欲，則是以

³⁹ 清·王先謙：《荀子集解·天論》，頁 206。

⁴⁰ 張亨：〈荀子對人的認知及其問題〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第 20 期（1971 年 6 月），頁 181。

⁴¹ 清·王先謙：《荀子集解·性惡》，頁 438。

⁴² 清·王先謙：《荀子集解·正名》，頁 346。

⁴³ 許抗生等編：《魏晉玄學史》，頁 256。

⁴⁴ 清·王先謙：《荀子集解·修身》，頁 428。

⁴⁵ 清·王先謙：《荀子集解·性惡》，頁 286。

正面肯定的層面作述，「稱情」不僅是生命價值之「貴」，「富貴」更是被視之為在道德實踐的條件而談的。雖然依禮論的角度觀之，兩者似乎並非絕對矛盾，但如此價值視角之差異，必然有其原因，而這實則上與「道家為輔」的原因相關，這一點在下一小節詳述之。

接著，「用智」知性能力，是與荀子聖人「心」（天君）論述，透過認知及思慮能力來規範情性：「心者，形之君也，而神明之主也；出令而無所受令；自禁也，自使也；自奪也，自取也；自行也，自止也。」⁴⁶依東方朔的說法，荀子之「心」能夠約束個人情性的情緒及感官欲求；同時也是思慮之反思能力，能夠判斷行為規範的恰當性。⁴⁷承如上文提及，「用智」之知性功能，透過思辨邏輯能力來得知生命中的潛在危機保證，並落實為具體的禮節規範，以保證「稱情」的合理性。由此而言，荀子之「心」與向秀在〈難養生論〉的用智可說是非常接近。

「用智」能力實踐，連繫至「以禮節之」的主張，與荀子對於人之獨特性亦有非常相似的論述。《荀子·非相》篇中以「分辨」說明人之所以為人的特質，在於「禮」之實踐可能，提及：

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狢狢形笑，亦二足，而毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王。⁴⁸

人之所以為人，荀子認為是在於「有辨」。有辨之意，是在人能夠對於自我欲望的調節，並且成就禮義的基礎，據周德良的描述：

因人有「辨」，故能區分人倫秩序，且能由人倫秩序建立禮義法度，進而由聖王「存其政舉」，以禮建立人道，「故人道莫不有辨」。因此，「辨」是人道之所從出，是禮分之基礎，亦是人之異於禽獸者；換言之：「辨」

⁴⁶ 清·王先謙：《荀子集解·解蔽》，頁 209-211。

⁴⁷ 林宏星（東方朔）：〈心知與心慮——兼論荀子的道德主體與人的概念〉，《國立政治大學哲學學報》第 27 期（2012 年 1 月），頁 51-52。

⁴⁸ 清·王先謙：《荀子集解·非相》，頁 209-211。

乃是人能調節生理本能，邁向社會化過程中最重要之特徵。⁴⁹

人之「有辨」，能夠針對一己之生物本能，進行調節，並且共構個體於群體中禮分秩序，以邁向社會化的過程。首先，對於一己之生物本能調節，以禮建立人道來說，正是與「以禮節之」中確保稱情自然之正當性的原理亦是相近的。

從上述的分析可見，〈難養生論〉中的「稱情」與「用智」之二元結構，每每與荀子思想論述甚為類近。可以推論，〈難養生論〉之所以為「儒家思想為主軸」，是因為其存有的認知，尤其「心」的「天官」思慮作用以及「以禮節之」主張的部分，與荀子的看法十分相似，因此，其立論基礎根源是為儒學。雖然如此，荀子與〈難養生論〉之間於看待人性及禮學思想的確有相似之處，但在兩者映照之下，實則依然存在不少差異。首先，荀子所言「人之性」本身是偏向「不可事、不可學」的生物本能客觀陳述，不論是過往學界「性惡」的負面或「性朴」的中性詮釋，都反映荀子並沒有把價值根源置於「自然」層面上；而在〈難養生論〉中，稱情本身就是正是貫徹自然作為生命存在的價值，同時亦是導向「富貴」的道德實踐條件。至於〈難養生論〉之所以把價值座標立於「自然」之上，將於下一小節進行說明。

（二） 存有價值觀的移植：道家貴生思想的外部引入

雖言〈難養生論〉中涵蓋道家思想的成分，在進行討論之前，必須說明，當中的思想內容，根本上是與道家思想有許多相矛盾之處。正如牟宗三「全非道家之立場，尤不類注莊的思想」的判斷，⁵⁰是從原始道家及《莊子注》的義理視角比對而成。至於當中與道家思想相矛盾之處，筆者在此審視牟先生的質疑點，分三種來說明之。其一，把人性論放在相對層面之價值認知。在道家思想之中，人之德性是本於道而生，亦即與萬物齊同，沒有所謂「最靈者」的存有位階；⁵¹其次，在於宇宙觀之矛盾；其三，是修養上根本矛盾，道家思想的工夫論，不論莊子「聽之以氣」、「心齋」、「坐忘」或是老子「致虛守靜」，都是對治僵化之執著心知，返歸天性自然的情感作為行動之依據。而向秀「以禮節之」的外在規範，顯然與上述解構心知執著的內在工夫背道而馳。

⁴⁹ 周德良：《荀子思想理論與實踐》（臺北：學生書局，2011年4月），頁175。

⁵⁰ 牟宗三：《才性與玄理》，頁209。

⁵¹ 不論是《老子》中的「玄同」思想：「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵。是謂玄同。」還是莊子齊平萬物的物化思維：「昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，栩栩然胡蝶也，自喻適至與！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！周與蝶則必有！周與蝶則必有分矣，此之謂『物化』。」均是對於把人視為萬物德性之一。引文出自：魏·王弼等著，彭曉鈺校對：《老子四種》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年8月），頁47。戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：漢京文化，1983年9月），頁112。

從以上三點的根本矛盾，能夠證明牟宗三的批評確實有理，可以作為理解〈難養生論〉與道家養生論述之絕對差別。那麼，「道家為輔」是否合理？筆者將從「稱情」對於生命感的重視，試圖釐清箇中思想定位的問題。

正如上一小節的討論，向秀有別於荀學以道德論人之性的認知，提出「稱情則自然」即是生命的價值所在，意味著沒有外於身體、生命情感的實踐目標。如此的價值思維，可以與道家「自然」觀念進行對照。依道家看來，萬物存有之價值均是在「自然自化」中開顯。⁵²因此，在道家思想的核心關懷中，正是透過無為觀復而歸存有之根，共構「道尊德貴」⁵³的玄同世界。在如此的前題之下，「貴生」自然成為道家思想的重心，這一點在《莊子·養生主》及《老子》中貴身的主張足以證之。而在〈難養生論〉質疑嵇康養生主張的過程中，亦反映了其「稱情則自然」的生命態度，視人的身體情欲、人倫得以滿足作為生命之價值所在，亦是「養生」之無上目標。由此可見，縱使〈難養生論〉中的內部思想與方法論與道家思想相違，但其稱情自然的目標確實道家「貴生」主張之影子。這即能解釋向秀與荀子對於人之性的看法差異，荀子是站在社會秩序及文明的角度來思索道德及倫理問題，那麼，其價值根源必然不存於自然本能之上，而是在心的思慮功能及禮學意義之上；雖然〈難養生論〉中也有「節之以禮」的論述，但其核心價值還是放在充實人的自然本能（服饗滋味以宣五情，納御聲色以達性氣）為主，而非禮節秩序所帶來的道德效果。明乎此，〈難養生論〉引渡道家「貴生」的價值外在框架，建構其「稱情則自然」的思維，但當中所包裝的，卻是類近荀學的人性認知及禮學見解。

儒道命題是魏晉玄學之核心主題，也是眾多學者審視魏晉名士生命與哲學關懷的視角，可是面對這兩者在目標文本裡的思想定位關係，無疑是有釐清之必要。而在〈難養生論〉之中，其人之生命實踐目標與荀學理論多方面之類近，不難理解「儒家為主」判斷之原因。而「道家為輔」方面，上述關於「稱情則自然」的生命目標與「貴生」之對比思考，反映著〈難養生論〉之中確實有道家思想之成份。可是，在文本中所呈現價值意義，一如牟宗三先生的批評，是與道家本身徹底不同，那麼，以「道家為輔」的說法可能需要更進一步釐清，方能說明文本中的思想定位。筆者認為，此文中儒道的「主輔」關係，

⁵² 賴錫三在定位《老子》自然精神的核心時，提及：「《老子》充滿對道體的虛位性修辭現象，在我看來，這其實都不離『道法自然』的精神，旨在彰顯『自生自長』、『自然而然』的深義。」見氏著：〈論先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第16期（2010年6月），頁12。

⁵³ 出自《老子·五十一章》：「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德蓄之，長之育之，成之熟之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」說明萬物存有價值是依存道而齊同。魏·王弼等著，彭曉鈺校對：《老子四種》，頁44。

可以更具體的方式闡述：「道家為表，荀學為裡」。荀學之存有觀念、道德觀念等價值目標與〈難養生論〉之契合，無疑是處於文本裡之中軸意義，故稱之為「裡」；而道家貴生主張的外部引入，頂多只具有語言觀念上包裝及論述架構之表面形式的表面意義，與〈難養生論〉的存有、養生價值觀並無關係，甚至互相抵觸，故稱之為「表」。

五、 結論

綜合以上的分析，可見〈難養生論〉本身並非只有「發康高致」價值而已，而是具有豐富與完整之義理立場。首先，〈難養生論〉中對於人的理解非如嵇康、原始道家般以道論言人的方式，亦非以孟子之心性主體言及人之存有特色，而是更為接近荀子人性觀點：兼具情性及認知心的存有，作為向嵇康駁難的發言立場。經過上文的論述，本次研究成果與創見如下。

總括來說，本文試圖突破過往的切入點，不只是進行初步的文獻剖析及歸納，而是〈難養生論〉文本中的關於人的存有關鍵，重新消化文本中的批評理據，試圖還原〈難養生論〉之發言理據及詮釋視域。筆者擷取內文中對於人作為最靈者的特質（用智）與生命目標（稱情）的二元結構，作為詮釋視角，發現：「用智」的立論根據是建基於人的認知及先驗的思辨能力，能夠脫離客觀危機的關鍵，不僅是人異於萬物的存有特質，同時亦是人之所以能夠發展出具體禮制（脫離過剩情欲之危機）的元素；而「稱情」是肯定人的生物本能及人倫情感是生命價值所在，其原因不只是肯定欲望的正當性，更是因「稱情」對「富貴」的追求，是社會倫理道德能夠建立的必要條件。如此的詮釋，即突破了過往只關注〈難養生論〉「重情欲」的片面解釋，還原〈難養生論〉中更為立體的發言立場。

接著，本文也嘗試回應〈難養生論〉發言目的是否只是「發康高致」之問題。筆者的思量，是考慮文章是否與嵇康〈養生論〉為同一聲道而作為判斷。經過分析，發現向秀與嵇康的對話背後是基於「自然」理解上的差異，引申對於生命價值高低的不同見解。鑑於兩者的發言立場有著根本性立場，筆者認為〈難養生論〉不只是為了懷疑嵇氏發言的內在邏輯，而是對於整套養生方法背後價值立場的質疑，而提出截然不同的生命觀。因此，〈難養生論〉不應只被理解為「發康高致」的問難，否則將可能化約了文本自身在義理上的價值。

最後，筆者亦嘗試探討〈難養生論〉思想資源的由來。站在過往研究的成果上，探討儒道思想在本文之中的成分及定位問題，從曾春海所言「儒家為主，道家為輔」的定論之中，進一步以稱情／用智的二元結構延伸，思考儒家何以為文本思想的主幹，以及道家何以在其中起輔助之角色。在研究的過程，

有別於過往把「禮學」思維與荀學作為連結，筆者從更為核心的部分：人之性、心之天君、禮制來檢視當中與〈難養生論〉的相近之處，同時也發現兩者差異之處是為核心價值的不同，荀子站在道德社會秩序及文明的角度，來切入自然之性；而向秀的則是視自然為建立於「稱情」的目標，表面上其學說的目標不同，向秀言及「用智而立禮節」，基本關懷是人能夠不受「羅網」之傷害，保全身體之情欲能夠更完滿地被滿足，所追求的是完滿的生命，其核心為使得「稱情則自然」得以實現，與荀子學說裡治國社會秩序目標有所不同。可是，〈難養生論〉之中所提及的「富貴之功」以及「天理人倫」實同存於向秀對於自然之認知範圍裡，由此可見，「稱情則自然」不只是集中在個體情欲之合理性思考，箇中已包含了群體民生的理想關懷。因此，雖然〈難養生論〉與荀學表述方式不同，但核心關懷卻是有共通之處。

由此可見，「道家為輔」的意義，正是造成上述兩者不同的原因，向秀引入道家貴生的價值觀外在框架，作為「稱情則自然」生命實踐目標的參照，能夠使富貴之欲求合理化。儘管〈難養生論〉的思想底蘊是與原始道家幾乎是徹底相違的，但因為當中借用了「養生貴身」的目標外殼，來作為用智與稱情所追求之目標。為此，筆者以更具體的關係架構「道家為表，荀學為裡」，補充曾春海「儒家為主，道家為輔」的思想定位判斷，目的旨在說明荀學存有觀念、道德觀念等價值目標在〈難養生論〉中的中軸意義；同時，為了回應牟宗三先生針對此文本中「非道家義」之判斷，故以為文本中只是在引渡「貴生」理論語言概念，作為「稱情則自然」之外框。

如果單從〈難養生論〉的思想價值而言，或許在思想史上並沒有過人的哲學創見，理論深度及邏輯亦不及嵇康〈養生論〉與〈答難養生論〉。可是，自魏晉南北朝的思想文化而言，這無疑是我們能夠了解思想價值混亂的亂世之下，某些知識分子的處世態度及主張。同時亦可以看到，原始儒家道家的思想何以在這時期中的變化、融合等各種不同型態。

徵引書目

(一) 傳統文獻

- 清·王先謙：《荀子集解》，臺北：華正書局，1993年。
- 魏·王弼等著，彭曉鈺校對：《老子四種》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
- 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：漢京文化，1983年。
- 民國·黃壽祺、張善文撰：《周易譯註》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 民國·韓格平：《竹林七賢詩文全集譯注》，長春：吉林文史出版社，1997年。

(二) 近人論著

- 晉·向秀著，大上正美註：〈向秀「難養生論」私譯〉，《六朝學術學會報》第16卷，2015年3月，頁59-69。
- 安繼民：〈徘徊於儒道之間的向秀〉，《中州學刊》第158期，2007年3月，頁146-150。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1989年。
- 周紹賢，劉貴傑：《魏晉哲學》，臺北：五南圖書公司，1996年。
- 周德良：《荀子思想理論與實踐》，臺北：學生書局，2011年。
- 東方朔：〈心知與心慮——兼論荀子的道德主體與人的概念〉，《國立政治大學哲學學報》第27期，2012年1月，頁35-74。
- 林郁迢：〈略論魏晉荀學之發展〉，《漢學研究集刊》第9期，2009年12月，頁81-104。
- 孫世民：〈嵇康養生論探析〉，《興大人文學報》第38期，2007年3月，頁121-164。
- 張亨：〈荀子對人的認知及其問題〉，《國立臺灣大學文史哲學報》第20期，1971年6月，頁175-217。
- 張霞：〈有生則有情 可節不可絕——向秀〈難養生論〉人生觀探析〉，《西昌學院學報（社會科學版）》第24卷第3期，2012年9月，頁72-75。
- 張瓊雯：〈從嵇康與向秀的儒道光譜看兩人的出路〉，《揭諦》第33期，2017年7月，頁37-69。
- 許抗生等編：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989年。
- 陳雅萍：〈從「禮義節情」到「委順至理」——論向秀養生思想之流行〉，《輔仁國文學報》第34期，2012年4月，頁117-144。
- 陳靜容：〈嵇康、向秀養生論述中的「身體」思維與型態觀察〉，《興大中文學報》第42期，2017年12月，頁57-78。

- 勞思光：《新編中國哲學史·一》，臺北：三民書局，1990年。
- 曾春海：《竹林七賢的玄理與生命情調》，臺北：五南圖書公司，2013年。
- 楊自平：〈嵇康「養生論」之養生主張與思惟表現〉，《鵝湖月刊》第31卷第6期366總號，2005年12月，頁21-33。
- 劉見成：〈死亡與生命的意義：荀子的觀點〉，《通識教育年刊》第1期，1999年4月，頁141-149。
- 劉飛飛：〈嵇康、向秀養生之爭背後的玄學分際〉，《中國海洋大學學報》（社會科學版）2021年第1期，2021年1月，頁1-10。
- 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第16期，2010年6月，頁1-44。
- 戴璉璋：〈玄學與形神思想〉，《中國文哲研究集刊》第13期，1998年9月，頁203-242。
- 謝如柏：〈復其真樸：向秀《莊子注》心性理論研究〉，《文與哲》第32期，2018年6月，頁105-134。
- 韓國良：〈向秀《莊子注》哲意發微——兼論《莊子》向郭二注的異同〉，《貴州教育學院學報》第88期，2007年6月，頁38-43。
- _____：〈論向秀〈難養生論〉的雙簧性質〉，《衡水學院學報》2007年第3期，2007年9月，頁50-53。