

魏晉文學之莊學迴響

主持：廖棟樑 教授

陳逢源主任：

系上、校外同學以及前輩學者朋友大家早安，非常感激也非常榮幸邀請到上海復旦大學中文系主任陳引馳教授。陳教授是知名學者，且在這方面領域是大家都熟知的。陳引馳教授跟政大中文系往來非常密切，早先在我們「跨越與開放」活動時，陳教授就協助帶領很多同學進行研習，也跟系上老師以及同學有很好的交流。這幾年政大中文系跟復旦也有良好互動，很多同學到復旦交換，透過這樣的方式，兩系與兩地都有很好的學術往來。復旦有非常好的學術傳統與能量，這都是政大同學十分喜歡的。

我們系上有兩個講座，一個是潘黃雅仙講座，一個是王夢鷗老師講座。王夢鷗老師是我們系上創系一個非常重要的前輩，也是我們的老師。他從大陸到台灣來，在這裡教育我們，一生都奉獻在這塊土地上。在老師過世之後，他的家人籌措資金捐給系上成立這個講座，我覺得這是一個很深刻的情誼，也代表老師學問薪傳的一個情分，也因為這樣，我們系上歷來舉辦王夢鷗講座都特別慎重，也特別去邀請與商請，希望透過講座可以把老師的精神回饋到我們同

學的身上並延續下來，讓每一個同學、每一個學長學姊，還有未來的學弟學妹，都有這樣很好的情感支持與連繫。

這裡我們有一個很重要的儀式，要感謝陳教授在百忙當中過來，這是非常難得也不容易的，所以請大家鼓掌歡迎陳引馳教授。容我以系主任的身分代表全系的師生致贈禮品。

主持人廖棟樑老師：

主任、陳老師以及與會的各位老師、各位同學大家早，禮拜一的一開始有這麼多人來聽這場講座，實在是一件很令人感動的事。這個講座是王夢鷗學術講座，我們請陳引馳教授來做本年度講座的講演者，因此我在第一場的一開始，必須要做兩樣工作，第一樣當然就是介紹王夢鷗，第二樣就是介紹我們今天的主講者。

作為王夢鷗老師的學生，我當然很高興也很榮幸在王夢鷗講座中擔任主持人，介紹一位學術前輩以及今天的主講者，我想最好的方式就是直接看他的作品。我也希望藉由這樣的講座，讓大家重新回頭去看看王夢鷗先生的作品，請助理整理了王夢鷗的生平與作品，請各位在一開始的時候看。王夢鷗先生的學術有幾個面向，包括禮學，這是他在經學中很重要的部分；另外一本就是 1966 年的《鄒衍遺說考》，這在當時算是一本很開創的作品，還有他跟禮有關的幾本書，在 1970 年代有比較通俗的今注今譯的工作。他的研究在國際上最有名的是《唐人小說研究》一到四集，他將他的研究做了推廣，成了《唐人小說校釋》，這是一本很精彩的研究唐人小

說的底本，很可惜已經絕版了。王夢鷗先生另一個成就當然就在《文心雕龍》這個部分，這是他為《時報》「歷代經典寶庫」所寫的。另外在美學跟文學理論方面，包括文藝論、1971年出的《文藝美學》；以及1964年第一版的《文學概論》，相信到今天還是有很多人在閱讀他這本最重要的書；《初唐詩學著述考》，在當時大多數人對唐代詩歌抵觸的情形下，已經開始做這樣的工作；《古典文學論探索》這本，收了有關魏晉至宋代的文學理論；還有翻譯韋勒克的《文學論》。

接下來就來到我們的講者引馳老師。在還沒有認識引馳老師之前，我其實是透過他的書來認識他的，我讀過他的一篇文章，關於《西方漢學界的中國文論研究》。在閱讀這本書的過程中，我發現很多問題，後來我看到引馳寫的〈海外漢學：何以會出現這樣的錯誤？〉這一篇文章。後來當然陸陸續續看到引馳翻譯宇文所安、翻譯史景遷的作品。他研究佛教、莊子、道教，還有翻譯作品以及其他著作。我想對一位學者最好的介紹就是請大家去看他的著作，所以就用書影的方式介紹。

接下來當然就來到我們今天的這場演講，這場演講叫「魏晉文學之莊學影響」。我想在高中的時期，我們一定都讀過《世說新語》，而且一定都會選這篇文章，就是「王子猷居山陰」的時候，夜大雪，有一天眠覺了，醒來，然後「開室，命酌酒，四望皎然，因起徬徨」，就引左思的《招隱詩》，突然之間就想到戴安道，於是他就乘船準備過去，到那個地方「造門不前而返，人問其故，王

曰：『吾本趁興而行，盡興而返，何必見戴？』」，我想這在我們高中課本都有的。一個人能夠做到這樣純任自由的個性，是一件多麼快意的事情。不受到羈絆而展現出來的東西，反映在魏晉南北朝的文學裡面是到處皆可見的，而這樣的情形背後其實是有莊學在的。因此引馳老師今天就要針對自由的追求以及生死的反省這兩部分來談，現在我們鼓掌歡迎陳引馳老師。

陳引馳老師：

非常感謝政治大學中文系的各位老師，包括陳主任、廖老師、鄭文惠老師、林啟屏老師、曾守正老師等等，給我這樣一次機會，對我個人來說是很大的榮譽。剛才廖老師提到他讀書非常之多，我想什麼都逃不過他的法眼。我剛才聽的時候，一開始非常高興，可以再一次了解王夢鷗先生整個的學術格局、面貌。其實我原來對王夢鷗先生的了解有限，原先有涉及的就是《唐人小說研究》，後來陸陸續續就把那四本配齊了。還有就是《初唐詩學著述考》，其他的所知就有限。最近幾年，得到各種機緣，包括多次聽到廖棟樑老師正式報告與個別言談當中，了解到王夢鷗教授有史學的訓練、文學的心靈，也有理論的興趣，真是一位考和論諸方面格局都很大的學者，所以我聽得非常高興。接下來涉及我個人的部分有些坐立不安，廖老師的介紹一方面讓我感到很榮幸，一方面也是很慚愧。今年大概是王夢鷗學術講座第十年，既往邀請的講者都是學界真正很好的學者。我希望在這第十年，我的表現不會讓各位同學覺得你們

老師的眼光看偏了，我就盡量努力，謝謝這樣的機會。

我是想將之前的研究以及最近的研究綜合給大家做一個報告，並想將這幾次的講座有所連續，所以構設了這樣一個主題。我想提供的，是講莊學對中古文人的影響。現在大陸有不少學者對這方面做研究，也有博士論文。這些研究有它的成就，爬梳了不少材料，但我個人覺得不少還是從比較大的背景進入這樣的話題。從大的角度來看，有它的長處，但我想要從比較具體且大家習知的材料來看：當時莊學對於中國文人的思想和精神世界有什麼樣的影響？所以我選擇的是兩個文本，想談「對自由的追求」和「對生死的反省」，這兩個可以說是當時文人心靈很重要的兩個主題吧。

一、自由

對這兩個方面我選兩個點來說明，而今天要講的，很大程度上基於我之前對莊子的瞭解。從這方面來看，或許比較會有和一般的討論不太一樣的地方。

第一個想講的是〈與山巨源絕交書〉。它的中心到底是什麼？這是一篇毫無疑問，現在大家都認為它是魏晉文人自由風度的表現，當然也有很多人從當時司馬氏和曹魏之間政治鬥爭中嵇康所持立場的角度來考慮。而我想討論的是，若從老莊思想的角度來看的話，嵇康是一個很重要的文人，也是一個很重要的思想家，但我感覺嵇康不能將他完全當作一個近代或現代意義上的思想家或哲學家來看待。他有許多理論是在一定的語境下產生的，他大部分的論文

是論辯性的，不管關於養生問題或是名教與自然，都是在與人辯論中形成的，這個和王弼的《老子注》、《周易注》乃至郭象《莊子注》這樣的著作是不太一樣的。在王弼、郭象的著作裡面，你透過他的注、對經典的闡釋，可以梳理出他思想的脈絡和構架。嵇康的話，當然也有很多學者嘗試建立起這樣的構架，但是這樣理論的構架，是否就真的是完整、成立的？我想這可能是和王弼、郭象不太一樣的。我想像嵇康這樣的文人，不是有那麼嚴密完整、自足自治的理論體系的文人。他的著作當中，如果體現出一些前人或是某一思想傳統的影響，它可能是更加真實，並更加能代表那一思想傳統在當時的影響。一個獨立的思想家，可能將前輩的思想或材料化解調整，形成自己理論的脈絡和構架；但是如果是一個隨緣說法的思想家，或許前人的影響更清楚也更可以辨認，就更能代表一般的思想傳統對當時文人的影響。

〈與山巨源絕交書〉未必包涵首尾一貫的哲學系統，但嵇康是常參與玄學論辯的，像《世說新語》中所講，東渡之後清談之士們只談三個論題「言盡意」、「養生」、「聲無哀樂」，三論中有兩論嵇康都是有過討論的，所以他是非常重要的、值得討論的人物。這篇文章大家都是熟悉的，我在大陸學界看到的討論、講讀，當然是將它作為魏晉文人精神自由的典型文本，但是否就是這樣？我後來仔細閱讀，發現它裡面有一個貫穿始終的核心觀念，他不僅是針對山濤來表達自己的看法，後面是有學理、玄理的。

那他的理是什麼呢？這要先從文本來梳理。文章一開始即說：

「足下傍通，多可而少怪，吾直性狹中，多所不堪，偶與足下相知耳」，他提到「直性狹中」的問題，而後說「性有所不堪，真不可強」，他強調的是這樣的性沒有辦法勉強，我跟你的本性、個性是不同的，而這樣的話在後來不斷出現。如果去除掉我們對本文的背景認識，其實嵇康對山濤也不是那樣地聲色俱厲，其實他還是給山濤留了一些餘地，山濤你去做官是你的選擇，你是「多可而少怪」。他說：

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！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。所謂達能兼善而不渝，窮則自得而無悶。以此觀之，故堯、舜之君世，許由之岩棲，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，殊途而同致，循性而動，各附所安。故有處朝廷而無出，入山林而不反之論。

就其所論基本上他認為都無妨，無論是你進入廟堂之上，還是我在長林豐草之間，這都是可以的。而關鍵是在「君子百行，殊途而同致，循性而動，各附所安」，種種作為，殊途而有一致的地方，這樣的歸本，最關鍵的地方在於「循性而動，各附所安」。從文章來看，可以看到「性」是非常重要的，就是要依循本性。

我認為整篇文章最核心的就是「循性而動，各附所安」。在這樣的情況下，他文章之後又舉了其他大家津津樂道的「必不堪者

七，甚不可者二」，但他這邊講的是「性復疏懶」，他有很多這樣「性」的表示，「以促中小心之性，統此九患」，就是所謂「必不堪者七，甚不可者二」，「統此九患，不有外難，當有內病」。最後又說「夫人之相知，貴識其天性，因而濟之」，我們之間兩人相處之道，應當是知道對方的個性，能夠識其天性，因而濟之，但你現在做不到、不了解我的本性云云。所以整個文章核心就是「性」，我們的個性是不一樣的，我的本性是什麼樣的？「老子、莊周，吾之師也」，我是這樣一個疏懶的性格，我是要自在於長林豐草之間；你是多可而少怪，你很能幹，你能夠到廟堂之上。當初我們在竹林之友的時候當然可以做朋友，但你現在則進入廟堂之上。

可見他並沒有否定山濤的抉擇，是否定你山濤不能夠瞭解我的本性，所以他最後說「不可自見好章甫，強越人以文冕也；己嗜臭腐，養鴛鴦以死鼠也」。我們志向不一樣，你不要拿你的一套來要求我，我們是偶相知而已，所以我們割席斷誼。我認為如果仔細讀文章，可以發現他的論說是建立在一個理之上的，不管他們兩個人之間如何，也不知道兩人實際上政治是怎樣的狀況，從文本來看，兩人絕交應該是這樣的原因。而文中真正最關鍵的，應當是君子要「循性而動，各附所安」。

所以我認為文章的主旨當然不是要談論自己異乎尋常的放達行為。拒絕山濤這件事，可能有政治上的原因，但「性」的連貫，如上所議，該文意脈貫通處在此，應當是沒有疑義的。他主旨在依循

本性，循性而動，是核心所在，苟依循本性，則隱逸、出仕皆無不可。從文章而言，他應該是這樣的態度。

如果這樣的梳理是對的話，〈絕交書〉中「性」的地位那麼重要，那這樣的想法是哪裡來的？我想說的是，這其實承莊子的思想而來。

以前的學者有注意到，從漢代以下，有所謂「老莊」與「莊老」的分別。在〈與山巨源絕交書〉裡面是「莊」先而「老」後，這實際上是玄學的發展脈絡。玄學實際上就是從經學出來的，湯用彤先生在《魏晉玄學論稿》之前的文章就討論得非常清楚，在玄學的概念裡，最高的人物還是聖人——孔子，老子是其次的，且三玄的展開是《易》、《老》、《莊》，三玄的說法最早是《顏氏家訓·勉學》明確提出，而裡面所說的是蕭梁，不是我們今天所理解的魏晉。但將三玄放到魏晉是可以成立的，這三種經典在當時是受到重視的。這三玄展開的過程很清楚是從《易》到《老》到《莊》，王弼關注的焦點就是《易》和《老》還有《論語》，而到竹林時代主要是《莊》。所以在三玄《易》、《老》、《莊》展開的過程中，《莊子》對嵇康、竹林有重要意義，像當時阮籍就有《達莊論》。其實在我看來，阮籍和嵇康相比，阮籍的父親阮瑀是以能作論著稱的，或許造成阮籍在理論上比嵇康更有建樹的雄心。現在阮籍留下來有〈通易論〉、〈通老論〉、〈達莊論〉，易、老、莊三者皆有討論，形成一個比較完整的經典詮釋。所以從嵇康很多文章中所論來看，當然他討論得比阮籍深入，但他在理論系統

的處理上，未必比阮籍更加有雄心。

竹林對於莊子，我們現在可以知道的是阮籍的〈達莊論〉、向秀注《莊子》「大暢玄風」等等。大家都非常清楚，《與山巨源絕交書》用了很多莊子的典故。嵇康本人是反對向秀注《莊》的，但他的詩文裡面有很多用到《莊子》的典故，而且陸德明《經典釋文》的「北冥有魚」下引有嵇康的話，嵇康沒有系統的莊學著作留下，但陸德明所引的話必定是有來歷的。雖然嵇康反對注《莊》，但他對於《莊子》的文本他是有議論的，所以不妨在這個背景之下來看嵇康與莊子的關係。

在《莊子》之中，「性」也是非常重要的觀念，《莊子》「性」的概念大部分出現在〈外篇〉，尤其是〈外篇〉開始的那幾篇：〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉；在〈內篇〉中不是那麼多。但我在之前《莊學文藝觀研究》一書中有提到，既然《莊子》這本書不是一個人寫的，基本上「子書」都是叢書，那它內部的結構是怎樣的，便是我們真正要關心的。在我的理解之中：貫通《莊子》全書，有一個從天到性的脈絡，這樣的脈絡是非常核心的，由天到性的脈絡可以把牠〈內篇〉、〈外篇〉的思想溝通起來。

我用一個簡單的例子跟大家報告。對莊子來講，〈逍遙遊〉是最重要的一篇。什麼叫做「逍遙遊」，篇章裡面有很多討論，一開始從鯤鵬的寓言開始，然後蜩與學鳩小大之辯，再轉入人間論題。轉入人間論題以後，列了幾種境界，第一種叫做「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國」，在我看來這是最基本的世俗層面，與

鄉、君、國相應的德行、能力是匹配的，能夠為官，能夠承擔責任，這是世俗上的成功，對莊子來講，這是最低的境界。所以宋榮子猶然笑之。宋榮子的境界是「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境」，這樣的境界是一個自我的境界，他知道那些世俗的成功不是最重要的，把握自我的內與外孰輕孰重才是最重要的，在莊子〈逍遙遊〉中這是第二境界。第三境界就是列子御風而行，「旬有五日而後返」，這在莊子看來仍是有所待，即是待風。所以第四個境界是「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮，彼且惡乎待哉」，是無所依待的，這叫做「至人無己，神人無功，聖人無名」，這是最高的境界，〈逍遙遊〉對「逍遙」最核心的描述就是這一段。

許多學者認為這種自由是絕對的自由，因為是「惡乎待」也就是無待，因此那時候許多學者都講有待和無待。八十年代初復旦的前輩學長束景南先生當時在大陸《哲學研究》上發表論文，特別討論有待和無待的問題，無待的境界是最高的，所以無待基本上就是無所依待，就是絕對的自由。但我跟一般看法不太一樣的，我其實並不這樣看，這所謂的自由是「依循於自然」的自由，這個自由是有限制的，其實是有歸趣的自由，為什麼這樣講呢？所謂「天地之正」，其實就是天地與宇宙，這個「正」就是「本」，天地之本；「六氣之辯」就是陰陽風雨晦明六氣的變化。因此可以說前面（天地之正）是靜的，後面（六氣之辯）是動的。因此基本上最後是要依循於天地、御六氣之辯的狀態，這才叫做「逍遙遊」。簡單講。

這樣的自由，並不是通常理解無所拘束的絕對自由，而是有歸趣的一種狀態。

對《莊子》的看法有很多可以看到要「歸本自然」、「順乎天道」，在《莊子》裡面就是要「以人合天」。在《莊子》中，河伯和北海若的對話最後講到「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名」。「無以人滅天」，人是自我的，是萬物物種之一的，不能因以而毀傷天道，所以人應該歸於天。由這裡來講，可以討論天人之間，在《莊子》的思考中，就是在天人的分界以及天人的相關性中來討論。

《莊子·天地》篇的這段話我是比較重視的，《莊子·天地》篇中講到：

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，德至同于初。

「泰初有無，無有無名」，「泰初」是一個無的狀態，「無有」的「有」是存有，「無名」則既然不存在，則當然沒有名。「一之所起」，「一」當然就是開始有，從無到一，就是從無到有，老子講的是有生於無。所以「有一而未形」，「形」是我們物理世界實在而可以把握的，但還未成形。「物得以生謂之德」，得者德也，得到了「從無到有」，「從無到有」就是一個道的演化，道生一、一

生二、二生三、三生萬物，有生於無是一個道的演化，當你得到了道，就是一個所謂的德。所以「無」、「一」是一個道的演化。「未形者有分」，還沒有形，但要慢慢開始發生變化。「且然無間謂之命」，由道，到德，到命。「留動而生物，物成生理謂之形」，命是前定的，命定完之後，慢慢才有形，整個運動過程至此停滯，才成形，這個形是物理的形，可能是人，可能是世間萬物。「形體保神」，有形神兩者，形神相保、兩者相合，這是一個世間物的存在，形神相保有了物之後，「各有儀則謂之性」這時候就有性的概念。這整個最關鍵的就是道、德、命、性的過程，從性往上逆推，可以看到實際上跟天道是一貫的，跟命也是一貫的，可以從性、命、德、道這樣推上去。所以下面說「性修反德，德至同于初」，修其性，回返到德、回返到道，再回到同於初，就是無的狀態，也可以說就是道之初始，這是一個循環的過程，從無有德命性，再從性至德之初。

這個過程，不只是莊子一家之言，許多基本的典籍都是如此，《中庸》裡面講「天命之謂性」，性是天所賦予的，「命」就是賦予，「率性之謂道，修道之謂教」，《莊子》「性修返德，德至同于初」，就是「率性之謂道，修道之謂教」。包括《孟子·盡心》裡面講的「盡其心者，知其性也，知其性，則知天。」所以這是一個返向的過程，由心到性到天，為何由心可以到性，由性可以到天？實際上也是因為由天下來，天由道、德、命、性而下，有這樣的前提存在。在儒家傳統中講「天命之謂性」，在《莊子》中講得

更加清楚，盡其性可以知天，人的心性是可以和天道相通的。如果將這些最基本的文獻放在一起，可以看出來，這是一個內在的脈絡，它是為古典思想世界所共享的。

在這個視野當中觀察莊子，就可以看到〈內篇〉、〈外篇〉當中的想法是可以貫通的。莊子最核心的想法就是逍遙，逍遙就是乘天地之道，〈外篇〉裡面〈駢拇〉、〈胠篋〉、〈馬蹄〉幾篇都一再地講性的問題。而且除了性之外，也將性命放在一起講「性命之情」，情並非指情感，《莊子》文本中的情皆是指情況的情、事情的情，只有〈德充符〉的最後莊子和惠子兩人對話是講情感。惠子問難莊子，人怎麼可以沒有情呢？其他的情皆是情實之情。而性命之情，以〈駢拇〉篇舉例，「至正者，不失其性命之情」，什麼叫「不失其性命之情」？從〈天地〉篇的角度來看就很清楚，〈天地〉篇從道、德、命、性下來，所以性命貫通，包括道德、德性、性命雙音節詞的組合都是有思想脈絡在其中的。

《莊子》的觀念是從天道到性，這性可以是人性，但也可以是萬物之性，莊子恐怕不是一個人類中心主義者。在這樣的溝通裡，很多的看法、議論、觀念，都可以在這樣的脈絡裡面去理解，可以構成一個大致系統，基本上是在講一個自然人性。他對儒家的批判是為什麼？儒家講仁義，〈外篇〉非常明確地講，「仁義其非人情乎？」就是仁義不合於人性，這是外加的、附著的，不是從人性本然裡面出來的。對儒家來講這完全是另外一回事，孟子「性善」，人就是有善端，如果沒有這個惻隱之心之類的四端，不能證明人是

善的，那人與禽獸的差別幾希。所以人性的界定，對儒家來說仁義是應有之義，對莊子來講人性就是人性，是自然的、本然的人性，仁義是外加的。「人」這個東西除了是一個形體的物理存在，還是一個人自我理解、自我反省、自我界定的結果。莊子和儒家的辯論是，他認為人性是自然的，仁義是在這之外的。包括他對社會的批判，像〈馬蹄〉裡面講，「彼民有常性，織而衣，耕而食」這就是常性，包括裡面講馬有常性，就是餓了要吃草、渴了要飲水，高興了蹄子要撩蹶子。「性」對莊子來講是非常重要的，莊子講到對人性的理解、社會的看法，包括對個性的尊重，都建立在這之上，這裡舉一個大家都熟悉的例子，海鳥飛到魯郊，魯國的國君得到鳥，就非常尊重牠，給牠吃最好的東西、喝最好的酒，在廟堂之上飲酒，「奏《九韶》以為樂，具太牢以為膳」，但最後這鳥就頭暈目眩，就像小說家茅盾寫的〈子夜〉，吳老太爺進上海，一看霓虹燈、美女，一下就一命嗚呼了，因為完全不是他生活的環境。《莊子》就講「此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也」，應該尊重牠原本的本性。這個性是「尊性」，他之所以重視性，也是重視天道，因為天道在世間萬物、在人間，就是落實在性上面，所以他非常重視性。

回過頭來看〈與山巨源絕交書〉，前面梳理過，性是非常重要的。這個性是哪裡來的？之前儒家也有討論，包括漢代董仲舒、揚雄，但是他們不是從這個脈絡來討論。所以尊重本性，而本性是自然本性的這樣的看法，這是和莊子吻合的。當然嵇康並沒有太多講

天道，而主要講自然本性，這自然本性背後就是莊子所論依循於天道的那樣的性。

這樣的性從莊子那裡，落實到當時魏晉文人的性的概念，特別是竹林這些人所謂的性，是和莊學有關的。這麼理解，還可以從當時的《莊子》注得到旁證。性在莊學上的重要性在郭象那邊得到大大的論證和闡發，郭象很多對《莊子》的解釋都從性來闡釋，例如〈逍遙遊〉的小大之辯，講到「之二蟲，又何知」，從上下文來看，「二蟲」是指蝸和學鳩，在〈逍遙遊〉裡蝸和學鳩是有小大之辯的，但是郭象的注後來是引起很多人反對和爭議的，他說這邊沒有小大之辯，他說蝸和學鳩：「夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各得其分，逍遙一也。」不管是蝸與學鳩、鵬和小鳥，都一樣的，只要他「物任其性，事稱其能，各得其分」那都是逍遙的。

這有很多爭論，我在這裡不想批評郭象說的對還是不對。他為什麼這樣講？郭象講蝸逍遙，是有一定道理的。在《詩經·羔裘》裡面，有「羔裘逍遙」、「羔裘翱翔」，鄭玄曾經有箋說「翱翔，猶逍遙也」，翱翔和逍遙是一樣的。《莊子》的本文裡面講蝸是「翱翔蓬蒿之間」，但在《詩經》鄭玄注裡，「翱翔」就是「逍遙」。我很懷疑，郭象之所以講蝸也是逍遙，可能是受了鄭玄箋說《詩經》的影響。而關鍵是郭象為什麼要這樣講？郭象是因為站在性的立場上，即是物盡其性的立場上講小鳥和大鵬是一樣逍遙的。這裡舉些例子：「性各有分，故知者守知以待終，而愚者抱愚以至

死」、「天性所受，各有本分，不可逃，不可加」等等等等。所以性在郭象注裡面非常之多，他肯定性的重要是不能夠違逆的，而且要實踐，要盡其本性，這實踐的作用，就是〈與山巨源絕交書〉中「循性而動」的意思。

而「循性而動」要怎麼解釋？郭象注《人間世》中就有一句：「率性而動，動不過分，天下之至易者也」，這個「率性」《中庸》裡面也有，就是「率性之謂道，修道之謂教」，「率」就是循著，率性而動就是循性而動。「舉其性內」，若依乎本性，「則雖負萬鈞而不覺其重也；外物寄之，雖重不盈錙銖，有不勝任者矣」。還有嵇康所說的「各附所安」，郭象注有「物暢其性，各安其所安」之語，「暢」可以說是暢達，但基本上就是循性、就是盡性，所以「物暢其性，各安其所安，無遠邇幽深，任之自若，皆得其極，則彼無不當而我無不怡也」。郭象注的意思，和「循性而動，各附所安」是一樣的，對他來說就是「率性而動」、「物暢其性，各安其所安」。這裡做個說明，嵇康深通哲理，承莊學之精義，啟郭象之玄學，從這裡可以看到，可見一般。但《莊子》的注非常複雜，是郭象的注還是向秀的注是無法說清的。但這都不是我要關注的，假設這是向秀的注，那表示嵇康和向秀是朋友，他們共為竹林之友，代表竹林玄學的共識；如果這個是郭象注的，那更加代表郭象的思想，是有所取於嵇康，是承繼於竹林莊學的。所以無論如何，嵇康的〈與山巨源絕交書〉中講，以性為中心表達意見，並提出「循性而動，各附所安」，你進入廟堂，我守乎山林，這樣

核心的構想，是從莊學來的。所以我認為莊學的思想，對魏晉有非常深入的影響。這些人不僅是文人，他們不僅是表情的，還是言理的。這個「理」哪裡來？在一個具體的脈絡中是受到莊學的影響。

再舉一個簡單的例子，就是陶淵明。對於循性而在追求并獲取人生自由的，中古文人最傑出的闡發者和實踐者就是陶潛。陶淵明熟於玄理，以性和自然來解說他人生的決擇、人生的觀念。所以陶淵明裡面涉及莊子的也很多，關於自然，之前袁行霈先生有一篇文章討論自然，這我就不討論了。我在這裡舉兩個文本講陶淵明之性的重要，一個是《歸園田居》：

少無適俗韻，性本愛丘山。誤落塵網中，一去三十年。
羈鳥戀舊林，池魚思故淵。開荒南野際，守拙歸園田。
方宅十餘畝，草屋八九間。榆柳蔭後簷，桃李羅堂前。
曖曖遠人村，依依墟裏煙。狗吠深巷中，雞鳴桑樹巔。
戶庭無塵雜，虛室有餘閒。久在樊籠裏，復得返自然

「少無適俗韻，性本愛丘山」，「俗韻」當然是世俗的看法，而「性本愛丘山」，下面大家都比較熟悉的「誤落塵網中，一去三十年。羈鳥戀舊林，池魚思故淵」，而「故淵」就是回到符合本性的狀態裡，一直到最後「戶庭無塵雜，虛室有餘閒。久在樊籠裏，復得返自然」，「返自然」的自然當然還是「人法地，地法天，天法道，道法自然」的自然，而不是自然界。所以這裡性和自然是貫通的，非常強調性。另外《歸去來兮辭》的序中講「質性自然」，就

是講陶淵明最後離開官場、回到田園，最有意思的就是他不斷在解說，這我們在下一講會提到，他不斷地講他為什麼要這樣做、為什麼要過這樣的生活，不斷在詮釋自己的生活，並論證自己是對的，而當他這樣一再申言時，「性」一直出現。「非矯飾所得，饑凍雖切，違己交病」，所以他強調的是依循本性，在「誤落塵網中」多年之後，要拋卻俗韻，回復當初愛自然的本性。這是一個自由的問題，我想真正最傑出的魏晉名士，他心中是有一個理在的，我這樣做是有理的，而不是說天下大亂了，我不管做什麼都可以，不是這樣的，他心裡面是有一個思想的支撐，而這是從莊子來的。

二、生命

今天還有一個問題，是想談生死的觀念。我從〈蘭亭集序〉開始講起。

〈蘭亭集序〉對《莊子》是一個相反的觀念。〈蘭亭集序〉大概是中國書法史上最著名的作品，真偽有很多爭論，現在當然有各種各樣的說法，有人說這篇文章跟王羲之沒關係、有人說不是王羲之寫的等等，各種說法都有。我這邊先把它看成王羲之寫的，我認為這麼看沒有大問題，包括之前郭沫若先生的意見，其實是不夠恰當的。

〈蘭亭集序〉的文本是非常有意思的，它有情和理兩方面。這裡有幾點交代：

第一個是，〈蘭亭集序〉的文本是抄本時代的產物，所以在今

天的觀念裡，它是否是一個定本是有問題的，像是「悲夫」兩個字便有塗抹的痕跡。

第二個是，文本傳佈的問題，在《世說新語》裡面引了王羲之〈臨河序〉，〈臨河序〉和〈蘭亭集序〉相比，中間一大段感慨是沒有的，從「夫人之相與」之後一段是沒有的，所以有很多人有不同的看法。像郭沫若認為〈蘭亭集序〉從「夫人之相與」到「悲乎」一大段是後人增加的，但從現在來看，這不一定是對的，也可以用剛剛所講的抄本文化來理解這樣的問題。實際上我們不知道中古時的文本到底是怎樣，前人寫陶淵明、漢魏詩，也都討論到這個問題，「癸丑」二字就引起郭沫若的懷疑，逢欽立則由此以為是智永拓綴時候補的。我們拿到一首詩或是文本其實很難判定是否是完整的，但以前的學者沒有這樣的概念，就認為〈蘭亭集序〉中間一段是假的，也有可能是都有的，只是傳抄方式不一樣。此類文本未必都是原初整全的面貌，或者劉孝標當初就是節引，或者像余嘉錫主張是宋代晏殊刪略的。

還有第三，字句上的問題，「所之既倦」，不曉得大家在讀的時候是怎麼理解的，大陸學者徐復把「所之」的「所」，解釋成「意」的，就是「意之既倦」，我這裡採取徐先生所講，是因為就情和理的層面，所以採取他的說法。

另外就是對〈蘭亭集序〉這篇文章有很多研究，涉及到一些相關的文章，排比起來看，它們之間的相關性，大概就是現在所謂的互文、文本間性，例如〈金谷園序〉，當時就有人將〈金谷園序〉

和〈蘭亭集序〉做對比，我認為如果只是〈臨河序〉的話，將感慨去掉，那這兩篇的對比就不是那麼的強烈，因為〈金谷園序〉當然沒有〈蘭亭集序〉寫得那麼充分，但它這段話也是有的：「感性命之不永，懼凋零之無期」，所以〈金谷園序〉可以做為對比；再來就是王羲之傳下來的五首詩，〈蘭亭〉五章中好幾段話都與〈蘭亭集序〉差不多，像是「仰望碧天際，俯磐綠水濱」、「涉世若過客」、「遠想千載外」等等，〈蘭亭集序〉裡面表達的很多在〈蘭亭詩〉五章都可以看到，所以將兩者放在一起看，是一組文本。在我看起來，〈蘭亭集序〉裡表達的生命有限、樂極生悲，其實在當時很普遍，是典型而非特別突兀的。

要理解〈蘭亭集序〉，大致可以分理和情兩方面來看。就情感方面而言，它基本上是講一個「崇山峻嶺」、「茂林修竹」非常美好的環境當中名士們「暢敘幽情」、「信可樂也」，所以當中最簡單的兩個概念就是「樂」和「悲」，就是由樂而悲，〈蘭亭集序〉最簡單的概括就是「樂極生悲」。良辰美景難以持久，「向之所欣，俯仰之間，已為陳跡」、「修短隨化，終期於盡」、「豈不痛哉」，痛就是從樂到悲。〈蘭亭集序〉講的就是兩層結構，這兩層也沒有很特殊，很多文學作品中都是這樣講，像是〈秋風辭〉，〈秋風辭〉是《漢武故事》裡的，有人認為不一定是漢武帝時代，但一定在〈蘭亭集序〉之前則沒有問題，我這裡也不討論；〈金谷詩〉中也是這樣講的，一開始講「清泉茂林」，最後講「性命之不永」、「凋落之無期」；包括孫綽的〈蘭亭後序〉，寫了「藉芳

草，鏡清流，覽卉物，觀魚鳥」之樂，最後突然之間「悲亦系之，往復推移，新故相換，今日之跡，明復陳矣」，這些話都差不多的，這種轉折是名士們蘭亭聚會時情緒變化的真實自然的呈現。就文學來說，這種曲折變化的內在張力，也是文學魅力的表現。我特別喜歡的詩，有一首是英國的十七世紀玄學詩人 Andrew Marvell 的 “To His Coy Mistress”，就是〈給他嬌羞的女友〉，裡面也是這樣，製造一種緊張的張力，詩中一開始就講怎麼喜歡你、你怎麼美，非常愛妳，讓我的愛情像植物一樣慢慢地生長幾百年，我只有這樣隆重的愛才能夠配得上你，一直到最後才進入妳的內心；突然之間一個陡轉，聽見身後時間的車輪隆隆而來，他突然說不行，我們應該及時行樂。這是一種從樂到悲，這是當時自然會有的，也是文學表現上一種普遍的、一種共造的方式，自然環境的興和物的交感也是非常自然的，在自然環境中面對自然景物思緒紛紜，生發出文學創作的衝動，也是中古時代的共識。〈蘭亭集序〉的文本在互文的背景之下，沒有什麼特別的，很多文學都是這樣表現，他在這樣的環境中，就是要有這樣的感動，在當時的文學觀念，作為一個文本，它也是要這樣子寫，這樣的文學是一個創作的陳規，這種想法是很自然的。因此，某種程度上幾乎可以講，這個文本不是那麼地獨創，反而是有普遍性的。

再來講〈蘭亭集序〉的義理立場，這個義理立場很簡單，講完情就來講理，理裡面最直接的就是對莊子的反對：「固知一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」，「一死生」、「齊彭殤」是《莊子·大宗

師》、《莊子·齊物論》裡面的講法，〈蘭亭集序〉直接對他做否定，認為這是虛誕、是妄作，當然就是反莊的。郭沫若當時拿這個做為理由來講，認為王羲之怎麼會反對莊子的思想？所以這肯定不是出於王羲之之手，是偽作。但其實王羲之不同意莊子的論點，更符合王羲之本人的思想。

回過頭來講莊子的生命觀，莊子對於生死有很特別的看法，這是很重要的。在中國本土的觀念裡面，儒家是不太直接去面對、不直接去討論的。對於老子來講，他談到死的問題，老子認為死是不能夠避免的，有生必有死，但他對死是一種保持距離的態度，所以他說「人之生也柔弱，其死也堅強」，「草木之生也柔脆，其死也枯槁」，所以他認為人要像嬰兒一樣，要「知雄守雌」要柔弱的一方面，不要強的面，所以他保持生，我認為他對於死是持排斥的姿態。莊子和儒家迴避死是不一樣的，和老子也不太一樣，莊子最厲害的是他認識到生和死，認識到生死都是不可避免的，生死是一個過程的不同部分而已，這是非常達觀的。像是「厚葬」的故事，他認為沒必要，「奪彼與此，何其偏也」。單看莊子這樣的話，會覺得他是一個徹底的自然主義者，但是我相信莊子在這些話的背後是有理的。明瞭人生而必有死，這可以是一種生命經驗觀察的結果，但真正要達觀地面對生死，還需要對生命存亡的根本緣由的透視。

《莊子·至樂》一篇，莊子妻子去世了，惠施來弔唁，莊子就「箕踞鼓盆而歌」，「箕踞」大家都知道是非常誇張不合理的作法，惠子就說她跟你一起過日子、扶養孩子，現在老了、死了，你

不哭就算了還在那邊鼓盆而歌，太過分了。莊子就說不是的，她剛死的時候我也有感慨，但是後來我想：剛開始的時候也沒有我太太這個人，不僅沒有我太太，也沒有形象；不僅沒有形象，而且沒有氣；「雜乎芒芴之間」。這當時的觀念，就是「雜乎芒芴之間」渾沌一片，然後有氣、有形，形成形體，形成人，作了我的太太。現在她又回到那個狀態去了，「氣變而有形，形變而有生；今變而之死」這是一個循環的過程，「是相與為春秋冬夏四時行也」。《莊子》裡面講到生死是四時之行，是晝夜變化，基本上就是一個循環。現在已經「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」，她已經回到天地之間，回到來路，那我為什麼要這樣哀傷呢。這段話非常地重要，因為這裡面有最基本的幾點，一個是莊子對生命的態度是有道理的，他把整個生命過程看成氣的聚散，當然這一點從現在世俗的科學觀點來看是不能認可的，但他有他的道理在，氣聚則生，氣散則死，生死是完整過程的一部分；第二點，人並非沒有感情，太太一死莊子並不能馬上超脫，但是他「以理化情」。莊子可以說是一個智者，人不是沒有感情的，但感情的發生是很複雜的，我們不一定要接受某感情的發生，而可以「以理化情」。最重要的一點是，人的生命的出現和消逝是沒有辦法改變的，所以《莊子》裡面經常出現「不得已」，可以改變的是我們能夠做的，就是用「理」來解決問題。這段話非常重要，是氣化的人生觀。

古時候的人認為，氣是構成世界一個很基本的要素，中西方早

期世界都一樣，希臘人說是水、是火，印度人說是地、水、火、風四大要素，莊子則認為是氣構成的。莊子很重要的是他建立在氣的聚散基礎之上，以「死生為一條」、「以無為首，以生為脊，以死為尻」，從無到生命、到死亡，死亡最後又是歸於無形，首、脊、尻是一體的。

理解了莊子後，來看〈蘭亭集序〉，王羲之是不同意莊子的。「一死生為虛誕，齊彭殤為妄作」，王羲之是道教徒。所以他因眷戀、執著於現世生命而對莊子的以理化情從而坦然面對生命的達觀，表示直接地反對。對王羲之這樣的立場，生死之間有著截然的劃界，這是一個無法解脫的困境，所以對王羲之來說「齊彭殤」、「一死生」他是無法接受的。這跟王羲之信奉的五斗米道是有關係的，他跟五斗米道的許邁是世外之交。道教早期的概念是要求長生的，從嵇康、阮籍一類文人，到王羲之，基本上都是求長生的，所以在求長生這點上是和《莊子》不一樣的，當然《莊子》在後來隋唐之際被吸收進道教的脈絡裡面，但像是《南華經》這類都是很晚、唐代以後的事情。早期莊子自然的觀念，以氣的聚散為基礎的生死一體、聚散輪迴的觀念，其實跟道教執著於生而厭惡死的觀念是完全不一樣的。例如葛洪《抱朴子·道意》：「夫神仙之法，所以與俗人不同者，正以不老不死為貴耳」，就有對比。所以當然王羲之對於老莊有明確的反對，在他的《雜帖》裡面，更直接批評《莊子》，他稱佛教「蕩滌塵垢，研遣滯慮，可謂盡矣，無以復加」，「吾所奉設教意正同」，他的意思就是說，佛教這樣說，而

我所信奉的道教也是差不多的，「但為形跡小異耳」，就是說佛道之間是差不多的；但對《莊子》說的：「漆園比之，殊誕謾如下言也。」從這些話來看〈蘭亭集序〉，郭沫若認為不是王羲之寫的，但是從這些語句看，恰是跟「齊彭殤」、「一死生」同樣，都是批評的，也就是說，王羲之基本上是不以莊學為然的態度，〈蘭亭集序〉的觀念，與王羲之的基本立場正相符合。

最後回到陶淵明，陶淵明在中古時代是一個非常重要的人，雖然他在當時不是一個主流。但就像莎士比亞一樣，在他生存的時代大家連他的名字、生平都搞不清楚，一個時代的核心人物很難不朽，但在時代邊緣人物卻有可能是超越時代的。我認為陶淵明是真正領會莊子真意的，陶淵明的文本裡面有很多講人生有限、生命有限。但陶淵明最重要的是他的〈形影神〉詩，表現出他不僅是一個詩人，也是一個哲人。

〈形影神〉詩有很多研究，包括逯欽立先生，是研究陶淵明的專家，現在看逯欽立先生對陶淵明的研究水平還是非常高，雖然不一定同意他的每一個看法，但他提出的一些基本的問題還是非常重要的。現在有很多大陸學者寫了很多很厚的陶淵明的書，看了半天，還是覺得白費精神，有些人一定要論證陶淵明跟道教有什麼關係，學問很好，材料也窮盡，但覺得講了這麼多其實沒有什麼好講的。陶淵明的文本，看下來跟道教有關係，但他肯定不是信道教的。現在進入大數據時代，但有些數據是不重要的，有些學者研究根據各種數據歸納，一歸納後認為我們改變了某些途徑，但講這麼多是沒

用的。比如說南朝時候佛教，有數據很好，但沒有數據我也知道，建康肯定是很重要的，廬山肯定是很重要的，會稽肯定是很重要的，可能某個地方數據統計得出的僧侶和佛教活動比廬山更多，然後說那地方比廬山重要，但統計那麼多是沒用的，你可能算出當時有多少人是研究理學的，做出來那地方有很多人讀理學的書，但是再多也沒用，朱熹和陸九淵還是最重要，他們兩人見面比一百個人在某個地方讀理學還要重要。

但逯欽立有些觀點我不太同意，他認為〈形影神〉詩是跟慧遠〈萬佛影銘〉、〈形盡神不滅論〉有關，但我覺得不一定是這樣。只看文本，是因「貴賤賢愚莫不營營以惜生」，所以「故極陳形影之苦，言神辨自然以釋之」，實際上就是講「惜生」。而且從詩裡面來看，「天地長不沒，山川無改時。草木得常理，霜露榮悴之，謂人最靈智，獨復不如茲」，是講人和自然天地、草木山川的對比，人的生命是有限的，「我無騰化術，必爾不復疑」，他不可能相信道教，道教相信長生，但陶淵明認為是不存在的，他跟嵇康是完全不一樣的。「願君取吾言，得酒莫苟辭」，以白話講，人生是有限的，而我又沒辦法求仙長生，那就喝酒吧！這是和《古詩十九首》相似的，因為生命有限，所以用酒來把握、用現實的快樂來把握，這是「形」的觀點。

「影」的觀點是說「存生不可言，衛生每苦拙」，保存生命是很難的，「誠願游崑華，邈然茲道絕」，要游崑華、要成仙是不通的，講「影」是「憩蔭若暫乖，止日終不別」，「身沒名亦盡，念

之五情熱。立善有遺愛，胡可不自竭。酒云能消憂，方此詎不劣」，喝酒當然能消憂，但實際上「立善有遺愛，胡可不自竭」，影是能留名後世，早期儒家講立德立功立言，對後世有影響，所以影可以說是調個體生命之價值意義在於聲名之類，飲酒自樂不如立善揚名。像《古詩十九首》中所謂「奄忽隨物化，榮名以為寶」，「形」、「影」都是前人標舉過的道路。他最後的〈神釋〉：「老少同一死，賢愚無復數」，最關鍵的就是「惜生」，「日醉或能忘，將非促齡具？」天天喝酒很高興，消憂，但喝多了對生命不好，「立善常所欣，誰當為汝譽」，名聲都是在外的，像《莊子》講「定乎內外之分，辨乎榮辱之境」，榮辱都是外的。「甚矣傷吾生，正宜委運去」，委身於運命，「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮」。所以他也是認可人終有一死，但在這樣的情況下，他對於現世的及時行樂與生命憑身後之聲名而延伸這兩種姿態，都作出清楚的否定，飲酒或許反而會傷生，而身後之名沒有人來流傳，所以真正的辦法是「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮」。

這樣一種自然的態度、坦然面對生命自然過程的態度，我想這表露的是主體於大化流行的投入姿態，在直面自身的遷化時自覺地持有欣然的平靜，這是莊學的真意，看〈大宗師〉子輿生病後的表白，他也是非常平靜地接受自己的變化的。「得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也」，事實沒有辦法改變，但可以接受，以理化情，接受、順應這樣的變化過程，我想陶淵明講「縱

浪大化中」也是這樣的，他沒有否認生命有限，但面對生命有限的前提，及時行樂不是一個出路，立善揚名也不是一個出路，那什麼是出路？就是平靜的「縱浪大化中」，順應這樣的變化，就是他得出的結論，這樣的結論基本上是和《莊子》一樣的。《莊子》乃至陶淵明這樣的態度對於後來的影響是非常大的，中國文人的精神世界到底對生命是怎麼看的？我想是非常有問題的，後來有些人信了佛教而覺得或許有來生，但心裡面到底怎麼想的我們真的不知道，我想很多精英詩人最後的態度都和莊子一樣的，像蘇東坡，甚至白居易也是，《莊子》這種以理化情，可以講是自然主義，甚至是虛無的態度，這種面對生命自然順化的態度影響是很大的。

時間有點趕，有些部分還沒有講得很清楚，希望下次有機會可以講得更明白一點，謝謝各位！

主持人廖棟樑老師：

我們謝謝引馳老師，透過嵇康的〈與山巨源絕交書〉文本作定位，去追溯〈山巨源〉裡面所謂的「性有所不堪」，而來到「循性而動，各附所安」的概念，再從這個概念往上來到《莊子》的部分，談到所謂的天性的說法，再從這樣的說法來到〈蘭亭集序〉，通過〈蘭亭集序〉作為反面樂極生悲的對照，來談這樣的話題，展現出內在曲折變化的張力，而正因為這樣的內在張力，呈現在文本上就具有這樣的魅力。在這樣的過程中，又透過互文的關係，用陶淵明的文本，由起、到反，最後到合的辯證性過程，在這種辯證性

的過程中，展現出自由跟生死之間的辯證關係。

下面把時間開放給底下的聽眾，看看有什麼樣的問題討論，下面的老師同學有什麼意見？

提問政大中文博班同學：

老師您好，我是政大中文博班的同學，有兩個問題想請教老師。一開始我在思考，嵇康為什麼要跟山巨源絕交？因為〈絕交書〉中說「各附所安」、「其揆一也」，既然是「一」，為什麼要分離？從老師剛剛的講述底下，他們似乎不是因為立場的差異，而是因為嵇康不夠瞭解好友，因為「強越」中的那個強字而造成必然要分別的理由。如果我是山巨源，我大概會用這樣的方式回應：你因為我不能夠瞭解你的性，但是如果你的本性又是來自於莊學，那你應該知道莊學最終的「逍遙遊」並不是要在一個獨立於人間世的世界去逍遙，莊子講逍遙是要在一個人間世，因為莊子之謂道是無所不在的，這也是郭象注《莊》最重要的觀點。我在思考的疑問是：為什麼這種「循性而動」的思想似乎並不是《莊子·逍遙遊》最後的境界？因為他這種隨性而動，似乎還是把世俗世界跟他比較親近的世界劃分開來的，這樣的差別在我理解，是限制於當時他對莊學理解的層次，以及因為政治現實的語境，所以不得不去進行這樣的權說，這是我第一個問題。第二個問題是，陶潛的詩「甚矣傷吾生」的生字，如果讀為「甚矣傷吾性」的性字，會不會對於理解陶淵明的詩歌有一個更一貫的思想脈絡？這是我兩個問題，謝謝。

陳引馳老師：

謝謝同學的問題。第一個問題我是這樣理解，嵇康的〈與山巨源絕交書〉，以及嵇康在當時的政治格局當中的態度，都有很多的學者做討論，也有意見的不同，這些我大概瞭解，但我都放到背景裡面去看，而不是要面對這些問題，或者對這些問題作回應。我可以接受這篇文章可能在當時有現實政治背景，但我想這文章本身這樣寫，很可能嵇康跟山濤在政治上是有對立的，你（山濤）屈服、進入那個群體當中，我（嵇康）跟你是對立的，但在文章中肯定不是這樣寫的，他用另外一套說詞來表達，那這個說辭的表達最核心的，我理解是「循性而動，各附所安」。這觀念是從莊子來的，我希望我能證明這是受到莊子的思想而來的。所以這篇文章可以說和當時實際進路有關係，也可以跟他當時實際的意圖沒有關係，甚至可以覺得他就是一個姿態，他就是要表演這樣的姿態告訴你：我跟你選擇是不一樣的，我們兩個分道揚鑣。但是分道揚鑣的實際理由，我不一定要跟你講，我跟你講一套「循性而動，各附所安」的理由，這樣的理由成立嗎？本身是成立的，但是不是他當時實際情況的理由？可能不是。

那對山濤來講，他當然也可以論辯，就像你剛才講的，按照《莊子》的精神，應該在這個人世間怎樣怎樣，他也可以有一個理論回應。但我想按照他們當時來講，活在那樣一個政治或實際的環境當中，他們言在此而意在彼，他們都不必如此，如果山濤很認真

地回應，那就變成一個理論的討論。我相信這篇文章寫的特別的地方在於它不是一個理論的討論。嵇康和別人是有理論討論的，關於養生、關於自然好學的問題、聲無哀樂的問題，那些「論」他是有跟人討論的。而這篇文章的複雜性在於，他講了一個理論，這個理論過去大家不當成一個特別的理論來讀，都是從他實際的政治處境、時勢格局來讀。我基本上是同意有這樣的牽涉的，這之中涉及山濤出去做官，想把嵇康一起引出來，這在當時都有實際的意義，但是究竟是什麼狀況其實我不能十分確定。我想提出這篇文章討論的是，它有一個「理」，這個理是有核心、來源的，我要證明這個理，他是跟莊子的思想有關係的，莊子思想提供了他的理據，我是這樣的意思的。

第二個問題說「生」和「性」的問題。這可能要查一下，文本上有沒有依據這是第一個；第二個就是說，讀成性當然也可以，但在這邊讀為生也不妨，因為如果從「形影神」延下來，它基本上是講「惜生」的問題，序裡面講「莫不營營以惜生」，包括前面形都是講人生命的問題，所以這邊說不定讀成生更好，因為前面講的都是具體的生命，性相對來講還是比較抽象的。

提問政大政治系教授：

陳老師您好，我是政大政治系的，因為本人在教中國政治思想史所以也有機會接觸到魏晉，今天正好非常榮幸聽到您的演講，學習到很多。問下一個我覺得比較好奇的問題，按照您今天的論

述，以當時的情況，嵇康認為我在盡我的性，但是這樣會遇到一個問題，你的性和我的性不一樣，所以你是無法了解我的。我想魏晉這些名士，他有種特別的地方，就是他會不會覺得人生基本上是一個沒有辦法避免和超越的悲劇，我是一個性和大家不同的人，我必須生活在人間，而你們又永遠不會瞭解我。我期望的是，你們不瞭解我也沒關係，你們能尊重我就好，你們不要把想法加在我身上。可是一般人的性又是沒有辦法做到這樣的，所以他的期望又沒有辦法實現。若是這樣的話，那人生豈不是一個永遠沒有辦法逃離的悲劇？

陳引馳老師：

我可能沒有完全抓住你的點，所以你的問題是針對嵇康、還是我所理解的那個時代？

提問政大政治系教授：

就是當時他們會不會認為人生是一個無法逃離的悲劇？因為我的性跟你們不一樣，可是你們永遠沒有辦法瞭解我。最好的情況是，你沒有辦法瞭解我，但是你可以容許我。但因為你的性不太可能容許我，一般人的性都會把自己的是非加在別人身上，所以我期望的解決不太可能出現，所以這是一個不可超越的悲劇。

陳引馳老師：

你問我的是我理解當中，嵇康他們會怎麼想？這樣的話，還是回到文章上面來講。這文章中說人各有其性，這互相之間是不同的，所以有不同的選擇，這不同的選擇如果是合乎各自的本性，都是可以接受的，起碼它表面上是這樣講。但這個問題發生在他認為山濤你不能夠瞭解我。您講的這個問題，我想首先嵇康在這篇文章裡是一般化，沒有普遍化，就是山濤你不了解我，而且他非常清楚地講了自己的個性是什麼，對嵇康來說，我的個性是「志在長林豐草」，我是七不堪、二必不可，你是「多可而少怪」，你有更多的包容性。我也不知道他對於一般人性互相的瞭解是什麼看法，反而這裡面沒有特別講。所以這篇一般也不會當成理論的文章來讀，可能只是在講個別的。第二個是你說他是不是覺得人跟人之間都是悲劇，沒有辦法互相瞭解，我想嵇康他基本上表現出來的姿態是我可以理解你的，問題是你不能瞭解我。嵇康他怎麼講我不知道，但他文章中表達出的，是我可以瞭解，而且我是尊重你的，你走你的陽關道，我走我的獨木橋，我想大概是這樣，謝謝。

主持人廖棟樑老師：

如果等下還有同學想要討論，可以私下來談，我們今天大概就要在這裡結束。《世說新語》裡面有一段文字，描寫王長史病篤，他就在燈下面，摸著他很熟悉的塵尾，看了看說：「如此人，曾不

得四十」，劉尹到了臨殯的時候，就用麈尾放在那個棺木裡面。我的意思是說，這裡面表現了對生命深沉的眷戀，可是在那眷戀的過程中，似乎又看到一種因為理解這樣的理而超乎這樣的情的表現。通過這樣的文本我們可以看到那樣的生死和執著，那種超越和理解的情形。馮友蘭在〈論風流〉這篇文章裡面說，真正風流就在於人有深情，但是又因為有玄心，所以能夠超越，我想用這裡面的辯證來為今天點題一下。因為這是一個系列的第一場，所以今天只是來開場而已，下面會帶到佛教、帶到陶淵明的論述，一系列下來會逐一更深入的開展，我們期待禮拜五，還有下禮拜一吧，謝謝各位。