

阮籍之儒道思想—以〈達莊論〉及〈樂論〉為例

張素霞

南華大學文學研究所碩士班二年級

摘要

東漢到三國末年征戰連年，為中國歷史上之亂世，而魏晉更是一個動盪不安的時代。在政權更迭之際，士人生命危疑難安，個個莫不戰兢戒慎處之。

阮籍本有濟世之志，然身處司馬氏掌權，殺戮頻繁的魏晉之際，名士大抵無法志向與性命兼顧，且個體生命與群體之間的對立尖銳，引發自然與名教的衝突。阮籍一生在仕與隱之間掙扎，處事低調謹慎，不隨意批判人物，致使滿腔的抱負與熱忱轉為激憤，當其認清時勢，既無力改變只得隱身求全，趨向道家無為境地。

阮籍之人生觀，一為追求儒家的政教諷諭；一為嚮往玄真體道的無知無我，這兩者乃阮籍之人生歸趣。當太平治世，則以政教化育天下；當時局動盪，便追求無欲無望的逍遙。

阮籍的理想人格乃超越世俗之外，承襲《莊子·齊物論》的說法，以〈達莊論〉抒發其默契天地自然運化之理想；另一方面強調音樂的社會功能，從傳統儒家的觀念出發，贊同孔子「安上治民，莫善於禮，移風易俗，莫善於樂」之觀點，認為音樂本是天地萬物所稟有的自然現象，且對人有教育和感染作用，並標舉聖人之樂的基本原則是「和」，因而闡發形而上的天地之和—〈樂論〉。

本文擬討論〈達莊論〉及〈樂論〉之意涵，了解阮籍內心經歷矛盾煎熬所激發儒與道思想之轉折。

關鍵詞：阮籍、司馬氏、齊物論、達莊論、樂論



一、前言

在中國歷史洪流中，魏晉是一個充滿放蕩風氣的時代，更是烽火連綿的不幸時代。人民生活在瀰漫著戰火、飢饉、流離的時空中，確實民不聊生。處這年代的文人，也許有生不逢時之嘆，但也由於文化環境開闊，相對的精神生活開放，思想上也顯得活潑多姿。湯用彤認為魏晉思想大抵可區分為「名教」與「自然」兩派，前者如王弼、何晏等出於禮教家庭，早讀儒書，推崇儒家經典；後者以阮籍、嵇康為代表，他們：「徹底反對名教，思想比較顯著浪漫的色彩，完全表現一種莊子學的精神」。¹

這一時期傳統儒家思想雖深入人心，然而為了因應時變，社會普遍希望為儒家思想注入新的詮釋，以醞釀多元文化的發展趨勢，因此註解經書漸漸趨向以老莊釋儒，使得思想內容與禮法制度掀起了變化，魏晉玄學在這種思維下於焉產生。在此人文薈萃、充滿放蕩風氣的時代，其重要的代表人物就屬阮籍了，韓傳達所著《阮籍評傳》〈序〉中提出：「建安七子之后，斷推阮公第一」。²

阮籍生於漢獻帝建安十五年（公元 210 年），卒於魏元帝景元四年（公元 263 年），年 54 歲。字嗣宗，陳留尉氏（今河南開封）人，乃竹林名士之傑出者，為「竹林七賢」之一。曾任步兵校尉，人稱阮步兵。容肇祖形容：

他為人放達，喜歡吃酒，以步兵營廚人善釀，有貯酒三百斛，請為步兵校尉。又性謹慎，不肯論說人事的長短，故此不易為人所攻訐，得以善終。³

父親阮瑀，任曹操文吏，是建安時代著名的文學家，為「建安七子」之一。阮瑀從小就受教於漢末大儒蔡邕，學識淵博，曾為曹操丞相府椽屬。《晉書·卷四十九·阮籍傳》云：

阮籍字嗣宗，陳留尉氏人也。父瑀，魏丞相椽，知名於世。

¹ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，魯迅、容肇祖、湯用彤：《魏晉思想（乙編三種）》，臺北，里仁書局，1995 年，頁 132。

² 韓傳達：《阮籍評傳》，北京：北京大學出版社，1997 年，〈序〉頁 1。

³ 容肇祖：《魏晉的自然主義》，魯迅、容肇祖、湯用彤：《魏晉思想（乙編三種）》，臺北，里仁書局，1995 年，頁 28。



籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。博覽羣籍，尤好老莊。嗜酒、能嘯、善彈琴。當其得意，忽忘形骸。時人多謂之痴。⁴

此知阮氏父子於當代皆為瓌傑名士。其實阮籍原本有輔佐天子，濟世安民之大志，但苦於身處政治險惡的年代，稍一不慎恐遭殺身之禍，因此即使有濟世思想也怕在政治上不得安穩。尤其當他察覺到政治現實的殘酷，面對同時代文人被誅殺的命運，不但得時刻戒慎恐懼，也使心中原本建構的理想破滅，在視時務為俊傑的考量下，只得飲酒佯狂以保全身，從此逐漸接受老莊的學說，思想上也漸趨於消極避世。由《晉書·卷四十九·阮籍傳》知：

籍本有濟世志。屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事。遂酣飲為常。文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。⁵

又其思想怪特，常有出人意表之舉，故與時人多有抵觸，然其傲然獨樹的觀點，也使聞者不得不佩服。當時曾發生一起兒子殺害母親的悲劇，眾人聞之皆憤慨不已，阮籍的反應竟異於常人：

有司言：有子殺母者。籍曰：嘻！殺父乃可，至殺母乎？坐者怪其失言。帝曰：殺父天下之極惡，而以為可乎？籍曰：禽獸知母不知父。殺父、禽獸之類也。殺母，禽獸之不若。眾乃悅服。⁶

其後所著《達莊論》、《大人先生傳》等文章，雖有反抗儒學禮法的想法，但也反應出傲然獨得、任性不羈、放浪形骸之行徑，此二篇充滿老莊思想的文章，對

⁴ 唐太宗文皇帝御撰：《二十五史·晉書卷四十九·列傳第十九阮籍》，臺北：開明書店，1934年，頁140。

⁵ 同前註。

⁶ 同前註。



當時的玄學潮流，產生了不可忽視的影響力。而阮籍在玄學思想上一個明顯的特點，是以老莊的自然之道，求孔孟的仁義之德。如辛旗所述：

阮籍的思想標示了中國思想發展史上生命人格主體意識第一次全面甦醒。如果說屈原、孔子的哲理人生觀仍囿於政治人格、社會道德，那麼到阮籍這裏就進入了純粹與自然融合，以自然法則為道德之源的「大生命層面」。⁷

辛旗揭舉阮籍思想引發其生命人格主體意識的甦醒，從儒家孔子之哲理人生觀擴而與自然融合，展現了大生命層面。此段評語對阮籍頗為公允肯定，其泉下有知，應足堪慰藉了。

本文之研究，擬探討阮籍處動蕩不安之亂世如何保其全身，面臨志向與性命難以兼顧、個體與群體對立、自然與名教衝突之情勢，如何折衝與權衡；並了解其掙扎於仕與隱之間，生命格調由儒趨向道之轉折樣貌。於研究方法上，大抵從牟宗三先生《才性與玄理》出發，參酌其他學者之論點以為佐證，再陳述作者之觀點。

本文揀選阮籍所著〈達莊論〉及〈樂論〉為核心，索溯阮籍思想根源、生命格調，在經歷紛亂時代淬鍊所形塑之處世態度。文中先陳述阮籍之風格，就其奇特之性情、處處與禮法扞格之怪態，剖析其人格特質；接著討論其薰習莊子遺風而著之〈達莊論〉及具教化功能之〈樂論〉，分析兩篇論著表現在思想上之底蘊，藉此了解阮籍徘徊於儒與道間兩難之困境。

二、阮籍之風格

(一) 奇特之性情

1. 虛與委蛇

太尉蔣濟與阮籍同時代，聽說阮籍才學很高，特別推薦他做官，阮籍寫了奏記加以拒絕。李威熊研究中提到：「司馬懿當魏太傅時，曾派阮籍任從事中郎，

⁷ 辛旗：《阮籍》，臺北：東大圖書公司，1995年，〈自序〉頁3。



直到司馬師為太傅他仍續任，後來司馬師受封公卿，封阮籍為關內侯，他並沒有推辭」⁸依當時情勢判斷，雖然阮籍迫於司馬氏的威勢，並非自願在朝為官，但仍選擇明哲保身，接受官職以保全身。針對此點，牟宗三先生評曰：

如既厭司馬昭(文帝)，而又虛與委蛇，此即趨利避害之生物本能。所謂「喜怒不形於色」，「口不臧否人物」，即此方面之保護色也。即此而言，則固非單純文學家之性格。⁹

文學家之性格乃是至真、至善、至美之展現，不應受外境俗務所羈絆，更不會為了保命展現趨利避害的生物本能，而阮籍為了安身保命屈服於司馬昭威勢之下，甚至接受官位，以致引來虛與委蛇之批評。

2. 母終決賭

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，食一蒸豚，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，殆致滅性。¹⁰

是知阮籍侍親極為孝順，在獲知母親去世消息，雖強裝鎮定將局棋下完，藉豪飲及食豚來掩飾無以名之的錐心之痛，其後二度「舉聲一號，吐血數升」，乃至「毀瘠骨立，殆致滅性」，可看出其五內刺骨逾恆之哀慟。然此行徑牟宗三先生深不以為然，他說：

母死吐血，固是真性情，然「與人圍棋」必「留與決賭」，則亦是矯違。此處，圍棋之事並無足以使其必壓抑母終之痛者，何強忍為？或因好勝之心過強，遂抵住其痛母之心乎？抑或故示無動於衷乎？¹¹

由是觀之，阮籍此等舉措遭人批評實乃自作孽，父母養育之恩昊天罔極，哀痛逾

⁸ 李威熊主編：《魏晉玄學家的故事》，臺北：麥田出版，2005年，61頁。

⁹ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁288。

¹⁰ 唐太宗文皇帝御撰：《二十五史·晉書卷四十九·列傳第十九阮籍》，臺北：開明書店，1934年，頁140。

¹¹ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁288。



恆均人情之常，他竟刻意壓抑隱忍，此狀確實落於第二義，一如「虛與委蛇」之前例，固非單純文學家之性格，然此性格之形成，亦因時代紛亂虛飾，以至塑造出消極、厭世且強忍之性格。然而，處動輒殺身之亂世，儘管牟先生以為：「只可說是生命之奇特，不可說是性情之真純」，恐怕也有其難言之痛。

3. 「青白眼」說

阮籍居母喪時：

裴楷往弔，則「散髮箕踞，醉而直視」。嵇喜來弔，則「作白眼」。嵇康「齋酒挾琴」來，則「見青眼」。此皆因激憤而故作怪態。夫一般社交，厭其虛偽無實，故示怪態，猶可說也。居母喪而作怪態，則主客皆成虛偽。¹²

阮籍藉激憤禮俗而表現出違反常態之舉止，牟宗三先生認為雖不可謂不真，但此真乃因激憤中含雜矯揉造作，屬激憤而故作怪態。況且阮籍將主觀性情之事，轉化為客觀之憤世嫉俗，遂使當時風俗更加敗壞，以至人心墮落益發不可收拾，是以牟先生感嘆：「只此一點渣滓，遂使主客皆偽：主有激情之偽，遂使弔客之舉動皆偽。」¹³

於此牟先生之評斷雖不無道理，然個人觀之似嫌過度，居母喪而作怪態誠然不宜，然由「母終決賭」看到阮籍在獲知母親去世消息，雖強裝鎮定將棋下完，後卻二度「吐血數升」，乃至「毀瘠骨立」，可見其「壓抑之本性」所出現進退失措之舉止，在此顯露非文人之真性、真情乃時代造成，世人喜讚嘆時代造英雄，然時代也能泯沒英雄，水能乘舟、水亦覆舟，吾人何妨同理其錐心之痛。

（二）與禮法之衝突

1. 禮豈為我設耶？

阮籍行為猖狂，屢屢不受禮教規範，致悖禮情事層出不窮。《晉書·卷四十九·阮籍傳》記述：

¹² 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁289。

¹³ 同前註，頁290。



籍嫂嘗歸甯，籍相見與別。或譏之。籍曰：禮豈為我設耶？

鄰家少婦有美色，當壚沽酒，籍嘗詣飲，醉便臥其側。

兵家女有才色，未嫁而死。籍不識其父兄，徑往哭之，盡哀而還。其外坦蕩而內淳至，皆此類也。¹⁴

由上知，阮籍違背當時禮法者三：一為嫂嫂回娘家，他竟無視禮俗，依舊和她相見話別；二見鄰家少婦頗具姿色，竟趁對方釀酒時向她討酒喝，醉了便躺在少婦身旁呼呼大睡；三因兵家女才華容貌出色，然未嫁而死，阮籍與其父兄素不相識，卻跑到她家大哭一場。這種種怪誕的行徑，使當時崇尚禮法之名士無法接受。《晉書》對阮籍此類違乎常態之行徑，稱為「外坦蕩而內淳至」¹⁵，而牟宗三先生亦有其觀點：

實則只是浪漫文人之性格。雖不至有猥褻不潔處，然酒色之情不可掩也。

「坦蕩」只是不避世俗之嫌疑，「淳至」只是浪漫文人之淳至。此中固有生命之真摯處，吾人不能一概以風化律之。¹⁶

依此，我們了解：生命固有值得欣賞之處，禮法亦有真實的面向。一個健康的社會文化，既不須無情的摧殘生命，亦不必強行曲解禮法，所謂禮法乃聖人設教以防一般庸眾之違背，所以對於阮籍上述行徑，世人亦無須加以貶責。

2. 永恆之衝突

文人之生命，必定有其獨特甚或與世扞格之處，在這方面阮籍亦不例外，牟宗三先生強調：

以浪漫文人之生命為底子，則一切禮法皆非為我而設。在此，一個「非人文」的生命與禮法有永恆之衝突。所謂永恆的衝突，是說依其奇特之生命，本質上即是與禮法相衝突，乃永不得和諧者。¹⁷

¹⁴ 唐太宗文皇帝御撰：《二十五史·晉書卷四十九·列傳第十九阮籍》，臺北：開明書店，1934年，頁140。

¹⁵ 同前註。

¹⁶ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁291。

¹⁷ 同前註，頁292。



就此而言，文人的生命必定是一獨立自足之領域，它不能接受任何方面之折衝。除非願意與世推移，否則將如屈原之踽踽獨行。所以，這個無掛搭的生命，也必然想沖決一切藩籬，以奔赴原始之洪荒與蒼茫之宇宙。是知，文人的生命若只想掛搭于原始之洪荒與蒼茫之宇宙，則不但與禮法有永恆之衝突，而且與一切禮法、教法均有普遍之衝突。阮籍亦即在此生命基調下作〈達莊論〉及〈大人先生傳〉。顯然：此純以文人生命為底子所沖向之原始洪荒與蒼茫宇宙，並不真能達到莊生「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。¹⁸

莊子最令人嚮往的至高境界乃「天地與我並生，萬物與我為一」，此因莊子將所見外在之形式視為桎梏，只是表面屈從，卻不能從內在的主體建立道德性，正因其不能自內在主體積極地建立道德性，所以也不能積極地肯定人文禮法之真實。徐復觀曾說：

儒家發展到孟子，指出四端之心；而人的道德精神的主體，乃昭澈於人類「盡有生之際」，無可得而磨滅。在這種地方所發生的一切爭論，都是自覺不自覺的爭論，或自覺的程度上的爭論。道家發展到莊子，指出虛靜心；而人的藝術精神的主體，亦昭澈於人類盡有生之際，無可得而磨滅。¹⁹

於此可知自覺程度上的爭論使文人的生命表現普遍之衝突，阮籍只是表現「生命」之領域，其純為文人之生命而一無掛搭處，當然難以達到玄理或聖智之境界。

（三）能嘯、善彈琴，希慕原始之諧和

如前所述，文人的生命若掛搭于原始之洪荒與蒼茫之宇宙，則禮法、教法皆難使其生命得以安定，亦如牟先生相信：

凡文人生命一方沖向原始之蒼茫，一方亦常能通過音樂而希慕原始之諧和。倘任何禮法、教法，皆不能安定其生命，而原始之蒼茫亦不能為其掛

¹⁸ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁292。

¹⁹ 徐復觀：《中國藝術精神》，（臺北：學生書局，1998年），頁131。



搭處，則只有借音樂以通向原始之諧和，成為其暫時棲息之所。²⁰

阮籍善彈琴，有欣賞音樂之能力，然對於音樂之理解與對於音樂之境界則有個人之歸向。阮籍「能嘯」，那是一種寂寞寥廓之聲，藉此聲音，吐向寥廓之宇宙，以舒暢其鬱悶之「胸中壘塊」。²¹他曾於巖谷之中，與「大人」以嘯聲相唱和：

籍嘗於蘇門山，遇孫登。與商略終古及栖神道氣之術。登皆不應。籍因長嘯而退。至半嶺，聞有聲若鸞鳳之音，響乎巖谷，乃登之嘯也。遂歸著〈大人先生傳〉。²²

此段奇遇，阮籍原想向孫登討教「終古及栖神導氣之術」，可是孫登了解阮籍之生命不適宜論此，所以不與之「商略終古及栖神導氣之術」。然而孫登既不應，阮籍即識趣地長嘯而退，而後孫登復以嘯聲應之。因此兩人於巖谷之中，以嘯聲相唱和，則聲音與天地通和，是知兩人能以聲音會照，便是直接以生命照面，又何必拘泥於學究之事？世人皆謂「人生得一知音，死而無憾」，有孫登一應，阮籍當無憾了。

阮籍論樂，首重元氣，故聲音能與天地通和。他也崇尚雅樂，眼見世人由於縱耳目之觀，使得邪曲怪聲紛然雜陳，甚而以悲為樂，以哀為樂，造成末世之病態，因此推崇雅樂。從「達道之化，可與審樂。好音之聲，不足與論律」，知雅樂能上推於道體，而體現「天地之體，萬物之性」，以達於希慕原始之諧和的境地，可見阮籍論樂之極為：「去風俗之偏習，歸聖王之大化」，「定萬物之情，一天下之意」。²³

再則，阮籍對音樂之論為形而上學的，他元氣浩瀚，能嘯，當在蘇門山與孫登相應和，彼此長嘯於山谷，暢通其生命，使聲音與天地通和，故知其論樂之和為天地之和，乃其論樂之大旨也。

²⁰ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁295。

²¹ 楊勇：《世說新語校箋》，臺南：唯一書業，1975年，頁575。《世說新語·任誕》：「王孝伯問王大：『阮籍何如司馬相如？』王大曰：『阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。』」

²² 唐太宗文皇帝御撰：《二十五史·晉書卷四十九·列傳第十九阮籍》，臺北：開明書店，1934年，頁140。

²³ 〈樂論〉[清]嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：商務印書館，1999年，頁484。



三、與禮法之折衝—〈達莊論〉

「達莊」顧名思義乃通達莊子之意。倪其心開宗明義直指：

文中假借一位道學先生與一羣儒家的「縉紳好事之徒」，對莊子思想非難的辯駁，進而闡述《莊子》一書中〈齊物論〉的思想觀點，其篇名題為「達莊」，乃為通達《莊子》之意。²⁴

阮籍早年信奉儒家思想，曾以「視彼莊周子，榮枯何足賴」表達對莊子想法的不認同。可是後來觀察到政治現實的殘酷，自己處亂世雖有心一展鴻鵠之至，但時不我予，遂逐漸接受老莊的思想，本文〈達莊論〉即為在此背景下寫的哲學思想論辯文章。林家驪說道：

阮籍生當魏晉一代之際，當時曹魏政權日漸式微，代之而起的是司馬氏政治集團。在這個政治鬥爭的漩渦裡應付、掙扎，偶有不慎，就會召來滅頂之災。²⁵

可見〈達莊論〉寫作之動機，乃針對魏、晉之際司馬家壟斷政治，那些依附司馬氏且自命遵守禮法的縉紳之士，表現出虛偽醜陋的面貌，為揭露他們表面標榜儒家禮教，實際上卻為謀求個人的榮華富貴而做出禍國殃民的行為，使得政治更加黑暗混亂。因此，阮籍寫作此文，借「客」與「先生」對話形式論述，產生一儒一道兩種根本對立的思想觀點，他以「先生」自況，而把「縉紳之士」比喻為禮法之士。文中一方面標舉莊子思想要點，闡述莊子齊物論觀念的正確，說明莊子萬物一體之自然思想及清靜無為的道家理念；另一方面對那些為司馬氏效力的「縉紳好事之徒」提出辯證，實則隱含諷刺意味。

以下就《全上古三代秦漢三國六朝文·卷四十五·嚴可均校輯》，阮籍〈達莊論〉一文選錄部分內容，探討其文意蘊涵：

²⁴ 倪其心譯注：《阮籍詩文》，臺北：錦繡出版社，1993年，頁122。

²⁵ 林家驪注譯：《新譯阮籍詩文集》，臺北：三民書局，2001年，〈導讀〉頁3。



伊單闕之辰，執徐之歲，萬物權輿之時，季秋遙夜之月，先生徘徊翱翔，迎風而遊。…恍然而止，忽然而休。不識曩之所以行，今之所以留。悵然而無樂，愀然而歸白素焉。平晝閒居，隱几而彈琴。

本節作者先虛構一位逍遙自適的道家先生，其恍然而止，忽然而休，烘托一場清曠蒼茫、悄然獨立之氣氛；繼而簡略描述他平晝閒居，閒雲野鶴之性情，敘寫與琴聲為伍，隱几而彈琴的生活狀況，猶如仙人居高臨下、俯視人間之姿。可知阮籍開宗明義申揚《莊子》意涵，以徘徊翱翔、迎風而遊之高士，揭示賢哲邈遠虛無的境界。

天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉…一氣盛衰，變化而不傷…故曰，自其異者視之，則肝膽楚越也。自其同者視之，則萬物一體也。

此處說明天地、自然與萬物三者相生相應之法則，萬物順其自然生於天地之間，便能使天地合其德，日月順其光，而天地陰陽之變化形成萬物紛然雜陳，無論形體、名狀如何，萬物皆同出自然，同處天地之間。正如李白言：「天地者，萬物之逆旅」，俗話說：人為萬物之靈，人稟自然之性而生，也應順自然而行，因此，萬物既可以形、名雖異而互不抵觸，也可同出自然而通為一體。

人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也；性者，五行之正性也；情者，遊魂之變欲也…自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子為壽，彭祖為夭；秋毫為大，泰山為小，故以死生為一貫。

依此看出阮籍承襲《莊子·齊物論》的說法，主張人因生具情識、長習知識，應超越壽命之長短與人我之分別；應將生之喜、死之哀視為自然現象，甚至超越。蔡忠道認為：「人常因為知識而認識世界，卻也因知識而分別是非，其實都只是個人理解事物的方式不同罷了」，²⁶可見在阮籍的眼中，世界上一切事物都無須區別與分界，端看我們從什麼角度來看待他們而已；亦見他反對人生的有為，因為

²⁶ 蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，臺北：文津出版社，2000年，頁73。



「有為」就會產生欲望，有欲望就會滋生各種社會弊病。

彼六經之言，分處之教也。莊周之云，致意之辯也。大而臨之，則至極無外。小而理之…目視色，而不顧耳之所聞。耳所聽，而不待心之所思。心奔欲，而不適性之所安。故疾疢²⁷萌，則生意盡。禍亂作，則萬物殘矣。

此處以「分處之教」與「致意之辭」判分儒道，得知六經在阮籍眼中並非治世之言，而僅是對某些事理偏頗之見，尤其揭露統治階級貪婪自私的本性，統治者根據六經而設的名分之施，更是對生命造成割裂與戕害罷了。而莊周之言，乃「循自然，住天地者，寥廓之談也」，由於老莊對於「道」的觀照上，特別要求「致虛極，守靜篤」的人生態度，強調必須具備「虛靜」中的和諧心態，經由思維排除一切內外干擾，使人的精神超脫於外物的羈絆與現實的束縛，乃至獲得精神的自由和心靈的純粹，即能不受功利誘惑，去除貪婪自私的本性。

夫至人者，恬於生而靜於死。生恬，則情不惑。死靜，則神不離。故能與陰陽化而不易，從天地變而不移。生究其壽，死循其宜。心氣平治，不消不虧。…此則潛身者，易以為活，而離本者，難與永存也。

阮籍認為至人是一位超越生死問題的人，不但滌除私欲、超越功利的追求，也造就了虛極寥廓的境界。他不會因陰陽之氣的變化而改變性情，他能順應天地之演變而本性不移。所言：「心氣平治，不消不虧」，即如徐復觀提出：要達到心與物相融，須經過「齊以靜心」的工夫；這即是莊子之所謂「心齋」、坐忘。這是藝術家人格修養的起點，也是藝術家人格修養的終點。²⁸可見至人已將生死視為齊一，因此永保心理上的安寧與和諧了。

馮夷不遇海若，則不以己為小。雲將不失於鴻濛，則無以知其少。由斯言之，自是者不章，自建者不立。…故求得者喪，爭明者失。無欲者自足，空虛者受實。夫山靜而谷深者，自然之道也。得之道而正者，君子之實也。

²⁷ 此字自教育部異體字典圖檔複製，參閱教育部異體字典網址。

²⁸ 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1998年，頁131。



由「無欲者自足，空虛者受實。夫山靜而谷深者，自然之道也」印證老莊主張心之活動應於煩勞中求「虛靜」，當人能體悟道心，進行人生境界的無限超越，此時心識才能清除雜念，除去妄求名利的塵垢。正因保有無欲之心，所以能致虛，進而達到無為「靜」的功夫，亦即「君子之實」的境界。

韓傳達認為：「人生應該一切不爭，一切不明，一切不為，才不至因人的種種貪婪和自私而造成社會難以弭平的弊端。」²⁹而阮籍反對人與人、與社會、與自然之間的爭伐，反對人類在生存中的不恰當行為，其見解是一致的。

是以作智造巧者，害於物；明是考非者，危其身。修飾以顯潔者，惑於生；畏死而崇生者，失其貞。…大均淳固，不貳其紀。清靜寂寞，空豁以俟。善惡莫之分，是非無所爭。故萬物反其所而得其情也。

阮籍在此提出國家制度產生之後，人類社會背離了自然之道，相互爭名逐利、倒行逆施；統治者使出世智辯聰，以虛偽巧妙的手段欺騙百姓，更將人們的愚昧和社會的落後鋪飾理想的光彩，製造假象來蠱惑民心，導至「善惡莫之分，是非無所爭」，乃至是非不分，善惡莫辨，官場上矯厲才智、不學無術；百姓蹈襲結黨聚眾，互相鬥辯，落到「家以慧子殘，國以才臣亡」，孰令至之。應驗劉大杰言：人生在世，終日奔忙，因為有所貪求，有所羨慕，所以就生出患得患失的心情來。這中心情便是人生苦惱的根源。³⁰可見人心患得患失，以致吉凶相因，成為人生苦惱的根源。那些貪圖勢利、苟且巧奪富貴者，屢屢忘卻「人之所以為人」的根本，終至生命無所依歸。由此更見：凡夫士人能保持自己本質之清高多麼難能可貴。

且莊周之書，何足道哉？猶未聞夫太始之論、玄古之之微言乎？直能不害於物，而行以生。…於是二三子者，風搖波蕩，相視瞞³¹脈。亂次而退，蹉³²跌失跡。隨而望之耳。後頗亦以是知其無實喪氣，而慚愧於衰僻也。

²⁹ 韓傳達：《阮籍評傳》，北京：北京大學出版社，1997年，頁124。

³⁰ 劉大杰：《魏晉思想論》，賀昌群、劉大杰、袁行霈：《魏晉思想（甲編三種）》，臺北，里仁書局，1995年，頁126。

³¹ 此字自教育部異體字典圖檔複製，參閱教育部異體字典網址。

³² 同前註。



阮籍總結自己的達莊之論，並且評點莊子學說，由「莊周之書，何足道哉」道出莊子之說尚未達到最高的境界。此段乃本文之結論，與首段互為呼應，描繪禮法之士聽完道學先生講述後畏畏瑣瑣，進退失據、慚愧喪氣的猥鄙醜態，與先前囂張跋扈的氣焰形成鮮明的對照。

由上所述清楚了知，此篇表明阮籍將其對於禮法之反抗，藉由對莊子的崇尚得到性靈之寄託。如〈達莊論〉言：「自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷」，入與出取得和諧，便能體氣奧妙，其中所謂「自然一體」與「一氣盛衰」實有相同的理氣。在阮籍看來，「先生」與自然同體、與道合一，他營造了倫理道德的精神境界，遵循宇宙盛衰、自然秩序的法則，超越於生死之外，成就其道家思想的表述。

四、具教化之功能—〈樂論〉

魏晉之際，儒家傳統思想遭到質疑，文學創作受玄學的影響大放異彩，文學家對自然和社會的觀察較為深入，人民的視野得以開展，及至所謂「禮壞樂崩」的時候，位居當時思想界領袖地位的阮籍和嵇康都有論述音樂的文章，但兩人在音樂的觀點上卻是對立的。韓傳達指出：「嵇康借〈聲無哀樂論〉否認了『移風易俗，莫善於樂』的論點，擬對儒家傳統音樂思想加以批判。」³³而阮籍與嵇康不同，他強調音樂的社會功能，所以在〈樂論〉中，他開宗明義說：「孔子云『安上治民，莫善於禮，移風易俗，莫善於樂。』」明顯地闡述了阮籍的音樂觀。周紹賢在《魏晉哲學》的〈禮樂論〉中亦驗證此論：

阮籍認為禮與樂乃治理天下之利器，「尊卑有分，上下有等，謂之禮；人安其生，情意無哀，謂之樂」。「禮」定尊卑名分等級於外；「樂」則安生平心靜意於內，禮樂不可缺一。³⁴

中國向來重視儒家提倡的三綱五常，認為乃人倫之本，長幼有序、尊卑有分、男

³³ 韓傳達：《阮籍評傳》，北京：北京大學出版社，1997年，頁33。

³⁴ 周紹賢、劉貴傑：《魏晉哲學》，台北：五南圖書，1996年，頁80。



女有別，無不以禮為圭臬。孔子以韶樂為雅正，因為雅樂能安定人心，可見禮樂已長期根植人心。

本章將探討阮籍之〈樂論〉，作者從傳統儒家的觀念出發，認為音樂本身就是天地萬物所稟有的自然現象，他特別強調音樂的社會功能，且對人有教育和感染作用，並標舉聖人之樂的基本原則是「和」。文中所要表述者，一為有關音樂起源的問題，如前所說，音樂本身就是天地萬物所稟有的自然現象，經過聖人創發製作，音樂便成為使刑罰不用而民自安的治世工具；二是肯定孔子「安上治民，莫善於禮，移風易俗，莫善於樂」的觀點，揭述禮樂對風俗民情有潛移默化的功效，並對此作了闡述與發揚，由此可知阮籍接受儒家所論，亦肯定音樂具有社會教化的功能。

以下就《全上古三代秦漢三國六朝文·卷四十六·嚴可均校輯》，阮籍〈樂論〉一文選錄部分內容，探討其文意內涵：

劉子問曰：孔子云，安上治民，莫善於禮。移風易俗，莫善於樂。夫禮者，男女之所以別，父子之所以成…夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體，得其性，則和。離其體，失其性，則乖。…天地合其德，則萬物合其生。刑賞不用，而民自安矣。

本節首先引出劉子與阮先生兩個人物的對話，展開全文的論述。在此阮籍承認音樂是統治階級規範人民的工具，他能使男女有所別，君臣不犯其位，如此天地既可合其德，萬物亦能合其生，達到我無為而民自化的境地，能夠「刑賞不用，而民自安」更是統治者最想達到的政治哲學，可謂孔子以音樂來移風易俗的具體闡發。

乾坤易簡，故雅樂不煩。道德平淡，故無聲無味。不煩，則陰陽自通。無味，則百物自樂，日遷善成化而不自知，風俗移易，而同於是樂。此自然之道，樂之所始也。

此處牟宗三先生指出：「由天地之和而直以『雅樂不煩』為宗。」³⁵可知「雅樂」乃是有別於風俗之「曲樂」而言。曲樂猶桑間濮上，醉得人心不醒，導致道

³⁵ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁310。



德沈溺，音樂一旦背離聖人制樂的原則，便會迎合不良的風俗，進而惑亂人心，破壞整體的和諧。是以牟先生論述風俗之樂與雅樂之不同，點明阮籍重雅樂而賤邪曲，使其生命能在音樂中得其平正。

故聖人立調適之音，建平和之聲，制便事之節，定順從之容。使天下之為樂者，莫不儀焉…歌詠詩曲，將以宣平和，著不逮也。鐘鼓所以節耳，羽旄所以制目。聽之者不傾，視之者不衰。耳目不傾不衰，則風俗移易，莫善於樂也。

於此阮籍認為各地民情不同，必須用聖人制作之樂來化育社會風俗，能夠化異為同，進退俯仰皆有節，心意平和性情安寧，使得「屈形體，服心意，便所修，安所事」，即能達到移風易俗的理想目標，人之心志方可獲得清靜。

由於聖人之樂本質乃符合自然法則，所以此樂能激發「去風俗之偏習，歸聖王之大化」的社會功能。可知統治者以先王制作之雅樂來恆定萬物之情、統合天下之意，使他們拋棄積弊之俗情及偏邪的陋習，回歸聖者的苦心教化，使上下鄉黨互不相爭而成就里仁之美。

夫正樂者，所以屏淫聲也。故樂廢，則淫聲作。漢哀帝不好音，罷省樂府，而不知制正禮。樂法不修，淫聲遂起。張放、³⁶馮于長，驕縱過度。…刑教一體，禮樂外內也。刑弛，則教不獨行，禮廢，則樂無所立。

於此論述刑、教、禮、樂四者相互配合及補充之關係，四者於維持社會整體秩序上有不可輕忽之處，為達至社會和諧，四者不能有所偏廢。由「刑教一體，禮樂外內」，可見君子之禮法亦不可廢，是以看出阮籍之〈樂論〉乃心平氣和之作，與前述表現突兀之怪態及對生命之激憤有所差異，也證明阮籍仍有遵循禮法之一面。

昔衛人求繁纓曲縣，而孔子歎息。蓋惜禮壞而樂崩也。夫鐘者，聲之主也。縣者，鍾之制也。…少昊歌鳳鳥之跡。咸池六英之名既變，而黃鍾之宮不

³⁶ 此字自教育部異體字典圖檔複製，參閱教育部異體字典網址。



改易。故達道之化者，可與審樂。好音之聲者，不足與論律也。

能通「達道之化」確實值得讚賞，可歎世人多求繁縷曲縣。故此段先以具體史實論述與正樂相對的靡靡之音對社會所造成的種種危害，再以聖人之樂闡述其對社會有「通天地之氣，靜萬物之神」的功效，並指出即使時代有所變化，音樂對社會的教化功能並不會隨之改變。孔繁說：「阮籍認為聽樂在於明道，而不在于得賞心之樂」³⁷，可見阮籍認為音樂的功效明道比賞心來的重要。

舜命夔、龍典樂，教胄子以中和之德也。詩言志，歌詠言，聲依詠，律和聲。八音克諧，無相奪倫。…故孔子在齊聞韶，三月不知肉味。言至樂使人無欲，心平氣定，不以肉為滋味也。以此觀之，知聖人之樂，和而已矣。

本段為全文之重點，阮籍借舜及臣子對音樂的討論，說明「和」乃是聖人之樂的基本標準。無論詩、歌、聲、律都因心志得以抒發而達「中和之德」，如中庸云：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天之大本也。和也者，天下之達道也」。因此，如何調節社會秩序，使人際關係達到和諧，並且使人心平氣定，捐除慾望，更是聖人之樂的社會功能。

顯見「知聖人之樂，和而已矣」，此處「和」在心平氣定之餘，甚且超越物質慾望，顯然與前述「道德平淡，故無聲無味」相應和，在此阮籍於層次上已由儒進升至道的境界了。

夫雅樂，周通則萬物和，質靜則聽不淫，易簡則節制令神，靜重則服人心。…各求其好，恣意所存。閭里之聲競高，永巷之音爭先，童兒相聚，以詠富貴。芻牧負戴，以歌賤貧。君臣之職未廢，而一人懷萬心也。

雅樂講求「八音克諧，無相奪倫」，使得人心祥和、社會安定。而先王造樂的本意，乃是：「周通則萬物和，質靜則聽不淫」，品質純淨猶如嬰兒之赤子心，多麼雅致的境界，可惜當世民間之音樂與此相反，由於「各求其好，恣意所存」，街衢閭里競慕富貴，導致上下各懷萬心，徒令有志之士歎感慨唏噓。

³⁷ 任繼愈主編，孔繁著：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，北京，人民出版社，1988年，頁360。



樂者使人精神平和，衰氣不入，天地交泰，遠物來集，故謂之樂也。今則流涕感動，嗷唏傷氣，…悲夫！以哀為樂者！胡亥耽哀不變，故願為黔首。李斯隨哀不返，故思逐狡兔。嗚呼，君子可不鑒之哉！

「嗚呼，君子可不鑒之哉」，在此阮籍於樂論總結批判了「以哀為樂」觀點，因為此論點違背聖人之樂「周通則萬物和」的基本原則，或耽哀不變、或隨哀不返，終導致災害發生、陰陽失調的局面。故阮籍極力斥責以哀為樂之弊病，同時列舉歷史上「以哀為樂」的事例，期許對有識之士有所警戒。針對此論述，牟先生認為：

阮籍所論者以雅樂為主，故其觀點為形上學的，為古典主義。其論樂之和，為天地之和，為平和人心之和，而非和聲本身之和。樂以和為主，不以哀為主，故「樂謂之善，哀謂之傷」。哀傷之樂非善樂也。此阮籍論樂之大端也。³⁸

由「形而上的天地之和之〈樂論〉」看出，作者強調正樂之基本特徵正是「天地之和」、是「平和人心之和」，與「以哀為樂」的淫靡俗曲恰為對照，可見牟宗三先生亦肯定阮籍於〈樂論〉中順應自然之論述。

綜觀阮籍此篇論點，其實與《禮記·樂記》和荀況〈樂論〉所代表的傳統儒家禮樂觀是一致的。他認為音樂具有教化的功能：可以決定國家的盛衰興亡、可以改善澆薄的風俗民情、可以引領真與善的勃發，並且肯定先王及聖人在創制音樂方面的重要作用。

五、結語

在混濁不安的現實中，政治上動輒得咎的險惡環境，文人的內心是苦悶且無所憑恃的。司馬昭形容阮籍個性：「至慎，每與之言，言皆玄遠」，³⁹阮籍的「至

³⁸ 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁315。

³⁹ 楊勇：《世說新語校箋》，臺南：唯一書業中心，1975年，頁13。（《世說新語·德行》：「晉文王稱阮嗣宗至慎；每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。」）



慎」源於內心的矛盾，當生命遭遇到極大的困境，想隨俗浮沈卻心有不甘、想逍遙自適竟無能為力，他徘徊在懼死與避世之間，最後選擇「珍惜生命」以遠離災禍，處境不安下滿腔的憤怒激昂仍得隱忍，在百般掙扎盤桓後，終於找到心靈的依託—老莊思想。

阮籍曾嚮往馮虛御風、遺世自適的放逸，寄託自己對超越俗世的欲求，渴盼精神上的絕對自由，他的「自然觀」從〈達莊論〉便可一覽無遺。由〈達莊論〉可以窺看他對萬物本然狀態的思想，他認為天地即自然，自然涵養萬物，周、劉于《魏晉哲學》中提出：「當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？」說明自然與萬物乃和諧統一之整體。⁴⁰阮籍乃魏晉名士之佼佼者，由亂世可知，他們大抵採取不參與世事、耽溺酣飲以避禍的態度，恐怕也是人之常態，如賀昌群言：

衰亂之代，榮辱無常，死生如幻，故思之深痛而慮之切迫，於是對宇宙之終始，人生之究竟，死生之意義，人我之關係，心物之離合，哀樂之情感，皆成當前之問題，而思有以解決之，以為安身立命之道。⁴¹

阮籍將宇宙之終始，哀樂之情感表現於〈達莊論〉裡，不難看出他隱忍背後的反向思維，並對當時士人目光短淺，看不透自然萬物的發展與變化深表歎惋。

在〈樂論〉中，阮籍提出：「尊卑有分，上下有等，謂之禮；人安其生，情意無哀，謂之樂」之論點，可見阮籍確認禮與樂乃治理天下之不二法門。而從儒家思想發現：禮能定尊卑名分，樂能使人平心靜意。因此，禮若廢那平心靜意的樂便難以成立；樂若廢則尊卑名分的禮就無法定位。由此看來，阮籍對禮樂的觀點其實與儒家的禮樂思想是如出一轍的。於此牟宗三也不吝讚嘆其：「本心終有一露，阮籍終非虛無黨。」⁴²

綜觀阮籍一生在仕與隱之間徘徊掙扎，處在進退兩難之地，不得已之苦衷常使內心衝撞抑鬱。他對當時局勢變化雖有敏銳的感受，但無力改變外在的形勢，最後雖選擇惜身保命，欲求隱居山林、縱情放達，擺脫俗務的種種限制，卻又求之而不可得。從本文明顯透析阮籍的內心世界之無奈及難以破繭的生命困境。

⁴⁰ 周紹賢、劉貴傑：《魏晉哲學》，台北：五南圖書，1996年，頁77。

⁴¹ 賀昌群：《魏晉清談思想初論》，賀昌群、劉大杰、袁行霈：《魏晉思想（甲編三種）》，臺北：里仁書局，1995年，頁2。

⁴² 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁312。



參考書目：

- 《晉書》唐太宗文皇帝御撰：《二十五史》，臺北：開明書店，1934年。
- 《晉書》《四開庫全書存目叢書》（史部第三十冊），臺南：莊嚴文化事業，1996年。
- [明] 蘇文韓撰，張玉成校：《四庫未收書輯刊·晉書纂六十卷》（壹輯·貳拾冊），北京出版社，明萬曆刻本。
- [清] 嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：商務印書館，1999年。
- 任繼愈主編，孔繁著：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，北京，人民出版社，1988年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 辛 旗：《阮籍》，臺北：東大圖書，1995年。
- 李威熊：《魏晉玄學家的故事》，臺北：麥田出版，2005年。
- 林家驪注譯：《新譯阮籍詩文集》，臺北：三民書局，2001年。
- 周紹賢、劉貴傑：《魏晉哲學》，臺北：五南圖書，1996年。
- 倪其心譯注：《阮籍詩文》，臺北：錦繡出版社，1993年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，（臺北：學生書局，1998年）
- 賀昌群、劉大杰、袁行霈：《魏晉思想（甲編三種）》，臺北：里仁書局，1995年。
- 楊 勇：《世說新語校箋》，臺南：唯一書業中心，1975年。
- 魯迅、容肇祖、湯用彤：《魏晉思想（乙編三種）》，臺北：里仁書局，1995年。
- 劉大杰：《魏晉思想論》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 蔡忠道：《魏晉處世思想之研究》，臺北：文津出版社，2007年。
- 蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，臺北：文津出版社，2000年。
- 韓傳達：《阮籍評傳》，北京：北京大學出版社，1997年。

