

## 工夫、境界與自然之道

### —阮籍〈達莊論〉的理論思維

黃偉倫\*

#### 摘 要

本文之目的旨在探討阮籍〈達莊論〉一文的義理內涵，並通過對原典的梳理，尋找其核心觀念群，釐清其承載意涵及相互間的層級關係，從而抉發出〈達莊論〉的內在理路並將之架構成邏輯推演一致的理論體系，以呈顯出〈達莊論〉的思想面貌及形態。至於本文在論述脈絡上，則先從老、莊的「自然觀」談起，用以對顯阮籍的「自然之道」在思想史上的脈絡意義，並標舉出此「自然之道」在理論「邏輯秩序」上的優位性。其次，則以此「自然之道」為基調，論述了阮籍對名教社會的批判，緣此提出「至人逍遙」作為消解人生困境的追求理想，及其達致此一理想的「工夫」操作與呈現此一理想的人格「境界」形態。因此，整個〈達莊論〉的義理間架可說是以「自然」作為其形上思維的內涵，及「至人境界」之所以為可能的依據；而「至人境界」又是主體經由「工夫」操作後，所獲致的成果；進而「工夫」則成為形上之道得以具體落實在人存有者的保證。

---

2003.5.23 投稿；2004.4.8 審查通過；2004.5.5 修訂稿收件。

\* 作者為中國技術學院通識教育中心共同科兼任講師。

關鍵詞：達莊論、阮籍、工夫、境界、自然之道

# Practice, Understanding, The Way of Nature

## ——The Philosophical Structure of Ruan-Ji's Dazhuangjun

Huang Wei-lun

### Abstract

The purpose of this essay is to research on the philosophy of Ruan-Ji's "Dazhuangjun". By passing through a good analysis of the original text, it's about to look for the group consisted of kernel ideas, after that to ascertain their meanings and the relationship of their levels (mutual levels relation), thereby pick out its inner orderliness, with which to structure a theoretical system having identical logic inference, eventually so as to show the ideological outlook and form of "Dazhuangjun".

Speak of the discussing procedure, firstly it will be began with mentioning 'the view of nature' of Lao-tzu and of Zhuang-tzu, on this account to reveal the meaning of Ruan-Ji's 'the way of nature' in the history of thought, and to point out its logical priority on the theory. Secondly, regard 'the way of nature' as fundamental key, I am going to expound Ruan-Ji's criticisms of the social duties and teachings, as well as his proposition of 'a carefree supreme-man' as pursued ideal for clearing up the predicaments in life, in addition its practical method for reaching this ideal, and its form of typical character.

So, pay attention to the structure of "Dazhuangjun", 'nature' can be said to be regarded as its intension of metaphysical thinking, and as the basis of possibility for its typical character. Besides the typical character is an outcome of one's practical actions, with the result that the practice becomes the guaranteed way for its metaphysical thinking to be workable concretely on people.

Keywords: Dazhuangjun, Ruan-Ji, Practice, Understanding, the way of nature

## 一、前言

魏晉時期《周易》與《老》、《莊》同為當時顯學，而有所謂「三玄」之稱（《顏氏家訓·勉學》），然專就道家這一方面來看，當時學者不但以「老莊為宗」（干寶《晉紀·總論》），「為學窮於柱下，博物止於七篇」（《宋書·謝靈運傳》）甚且「借玄虛以助溺，引道德以自獎；戶 恬曠之辭，家畫老莊之像」（《晉書·嵇含傳》引含《吊莊周圖文》）。阮籍身處在這樣的文化語境底下，《晉書》本傳說他「博覽群籍，尤好莊老」，又有「以莊周為模則」之說（《三國志·魏書·王粲傳》），而這個具體的成果就表現在〈達莊〉、〈通老〉與〈大人先生傳〉之上。

今專就〈達莊〉而論，從思想史發展的角度來說，阮籍的〈達莊論〉不僅「暢一代莊學之風」，亦為魏晉時期莊學的濫觴之作<sup>1</sup>，在此之前，如何晏、王弼等仍只是以《易》、《老》為主，及至阮籍將〈達莊〉形於著述之後，莊學地位日盛，逮及典午南遷，漆園風尚便逐漸凌駕於《易》、《老》之上，因此，阮籍的〈達莊論〉實有其在莊學史上的特殊意義。然而相對於〈達莊〉在莊學史上的重要地位，近人所投予的關注以及對其進行單一研究的數量，卻遠遠少於其它作品<sup>2</sup>。因此，本文緣此動機出發，意欲重新審視阮籍透過〈達莊論〉所表達的哲學觀點及其內在脈絡，其中所依循的進路（approach）以及理論預設，是在研究方法上，透過對原典的解讀尋找出核心的觀念群，並以此觀念群為主軸，重新結

<sup>1</sup> 高晨陽先生認為：「在玄學思想發展史上，如果說何晏，特別是王弼在易、老方面開創了一代新的學術思想風氣，那麼，阮籍在倡導和推動莊學方面則有著獨特的貢獻，並由此形成易、老、莊三玄鼎立的學術思想格局。」見《阮籍評傳》（南京：南京大學出版社，1994年5月），頁330。又如黃錦鉉先生說：「魏晉闡發莊子之學，初見於著述者，為阮籍達莊論。」見〈魏晉之莊學〉，收於《漢學論文集》（台北：驚聲文物供應公司，民國59年11月8日）而韋政通先生亦言：「莊子出現在魏晉史上，始於阮籍。」見〈阮籍的時代和他的思想〉一文，收於《出版月刊》第十九期。

<sup>2</sup> 此中，亦有學者認為其理論價值不高，如牟宗三先生評其：「此談粗疏而不成熟」、「〈達莊論〉全文，都無精意。談理粗疏，措辭亦不精練」。見《才性與玄理》（臺灣：學生書局，民國78年10月修訂八版），頁298、302。而蔡仁厚先生亦謂：「〈達莊論〉全文，並無精意。談理粗疏而不成熟，措辭亦多文人之浮談，又因傳鈔而文字多脫誤，實不足望向、郭之項背」。又言：「對於莊學，阮籍之造詣甚淺」。見《中國哲學史大綱》（臺灣：學生書局，民國77年8月初版），頁125。只是，我們對於一個哲學作品的評價是一回事，而對其理論觀點的描述又是另一回事，如能透過一個相應瞭解的描述過程，相信亦有助於對其價值及定位的評判。

合材料，以得出〈達莊論〉中借由此觀念群所承載的整體意義及言說。進而將此諸觀念或命題加以類歸、序列、分析其相互間的層級關係，釐清其「問題意識」、「思維脈絡」、「觀念推演」與「論點主張」以勾勒出〈達莊論〉的內在理路 (inner logic)，從而在邏輯秩序上將之架構成一套可互為推演的理論體系。

再者，尤須加以表明的是，上述對〈達莊論〉一文的解讀過程與核心觀念的汰取，事實上乃是收攝在研究者之於對象的詮解與放擴到對中國哲學特性的理論預設上來理解的，而本文之於此一設準的具體呈顯就表現在「工夫與境界」的詮釋取向上。首先，關於中國哲學的特性問題，誠如勞思光先生所謂：「中國哲學作為一整體看，基本性格是引導的哲學……當我們說某一哲學是引導性，我們的意思是說這個哲學要在自我世界方面造成某些變化。為了方便，我們可以提出兩個詞語，即『自我轉化』與『世界轉化』。這兩個詞語可以涵蓋中國傳統中哲學的基本功能。」<sup>3</sup>緣此，勞先生將「引導」的基本結構分析為三個步驟：「一、選定一個目的，而且將它作為智慧之正當目標。二、對以上決定給予理據。三、提出實踐條規，表明這個目的如何達成。」蘊含在此一分析中的問題意識事實上即表明了某一引導哲學的「目的是什麼？」、「其理據何在？」、「達成這個目的之規條為何？」。於是將此一對中國哲學的特性的理解對應到本文的研究方法上來時，則阮籍〈達莊論〉的「目的」就在揭示一至人逍遙的境界，而此一境界的「理據」則是自然之道之於人存有者的符應，於是工夫的修養便成了達致至人境界的「實踐規條」。

<sup>3</sup> 參自勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉一文，收於《思辨錄—思光近作集》（台北：東大圖書公司，民國85年1月初版），頁18-20。又勞先生對中國哲學此一特性的分判，基本上是根源於其近年對哲學所作的一個理論區分，即「引導性的哲學」(orientative philosophy)與「認知性的哲學」(cognitive philosophy)。他說：「認知性的哲學以建立某種客觀知識為宗旨；引導性的哲學則以達成某種轉化為宗旨。就世界已有的哲學大傳統而論，中國的儒學及道家哲學，印度的佛教哲學與奧義書哲學等等，皆屬於引導性的哲學。歐洲自希臘傳統到近代哲學，則皆屬於認知性的哲學。」見〈儒學之特性〉一文，載於《聯合報》，八十六年六月七日。

## 二、自然之道的形上理據

### (一) 老、莊的「自然觀」

儒、道之作為中國哲學的兩大傳統，本有在基本形態上的差異，亦即是兩家各自提出了對於人存有者存在活動的主張，從而要求人存有者應如何的相應於這個主張而來安排自身的生活。因此，儒家強調禮樂教化要以人文來化成自然，而道家則標舉體性之本真要取消人文以回歸自然；故前者是以承擔的氣魄，以生命情意來貞定萬物，後者則是以虛靜的觀照，退開一步，讓萬物回到萬物自身<sup>4</sup>。因此，一者講是的「志道、據德、依仁、游藝」、要「興於詩，立於禮，成於樂」；而另一者則言明「為學日益，為道日損」、而要求「法自然」、以「復歸於樸」。所以說，道德倫理之作為儒家的理論核心，亦正如同「自然」之鮮明的標舉出道家性格的基調。由是而言，「自然」此一概念，實為道家理論體系的核心觀念，而為道家的形上思想作了實質內涵的賦值工作，因此，無論是社會、政治面向的應對，人生修養的工夫操作，還是境界形態的表述，都將只是環繞此一核心概念的各面向發言。因此，倘若能掌握這一主軸觀念之作為老、莊理論體系於邏輯秩序上的思維脈絡，將是更能相應的瞭解老、莊理論體系的重要視角。以下便分別的探討老、莊對於「自然」此一概念的看法。

關於道家所說的「自然」，當代學者多有精闢的詮解，如方東美先生說：

道家思想是從人出發，但是要把人的極限打破，然後在宇宙的客體裡面，找著客體的核心。這個客體的核心就是大道的絕對自由精神。所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」，那個「自然」不是像後來魏晉時代向秀、郭象所說的機械性的「自然」。那麼「自然」是什麼東西呢？假使拿西方哲學思想來看，

<sup>4</sup> 李澤厚先生曾謂：「如果說儒家講的是『自然的人化』，那麼莊子講的便是『人的自然化』：前者講人的自然性必須符合和滲透社會性才成為人；後者講人必須捨棄其社會性，使其自然性不受污染，並擴而與宇宙同構才能是真正的人。」見《華夏美學》（臺北：三民書局，民國85年9月），頁89。因此，如果說儒家的根本關懷表現為一種：對人的社會屬性存在如何「倫理化」的憂患意識；那麼道家的根本關懷則表現為：對人的自然屬性存在如何「自然化」的自由意識。前者是對人文化成表現出主體的積極能動性；而後者則是對體性之本真的嚮往與復歸。

那個自然便是史賓諾沙 ( Spinoza ) 所說的“natura naturans”( 能產的自然 )，而不是“natura naturata”所產的自然 )。不是機械的自然界、物質的自然界，而是表現精神絕對的圓滿、無所限制、足以享受內在的自由。是 Perfect spontaneity, the spirit of perfect spontaneity。( 圓滿自由的精神 )。 <sup>5</sup>

唐君毅先生亦云：

此所謂自然，初非今所謂自然界之自然物之集結之合。此乃初連于人物之自順其性，以自生其所生，自由其所由，以及自得其所得，自樂其所樂之義者。 <sup>6</sup>

牟宗三先生則認為：

道家所說的「自然」，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義 ( Naturalism )。自然主義和唯物論相近，就是一種唯物主義，指的是自然科學所對的自然世界，自然科學研究的都是物理現象，所指的自然是物理世界的自然。……道家的自然是個精神生活上的觀念，就是自由自在、自己如此、無所依靠。 <sup>7</sup>

可見「自然」指的並不是自然界，而是一種自然的「境界」，是一個主體性思維經由心境上的體悟所達致的一種精神狀態或情狀。在老子那裏，老子認為任何事物都具有其本身的體性，而此體性就是一種自然的和諧，所以諸事物都應該順任它自身的情狀去發展，不應也不必加予任何外界的意志與干擾，這樣才是一個理想的存在狀態。對於「自然」觀念的發表，《老子》書中凡有五見：

- 一、功成事遂，百姓皆謂：「我自然」。( 十七章 )
- 二、希言自然。( 二十三章 )

<sup>5</sup> 見方東美，《原始儒家道家哲學》( 台北：黎明文化事業股份有限公司，民國 82 年 6 月 4 版 )，〈莊子部份〉，頁 281。

<sup>6</sup> 見唐君毅，《中國哲學原論—原道篇( 貳 )》( 台灣：學生書局，民國 75 年 10 月全集校定版 )，頁 384。

<sup>7</sup> 見牟宗三，《中國哲學十九講》( 台灣：學生書局，民國 82 年 8 月第五次印刷 )，頁 90。

- 三、人法地，地法天，天法道，道法自然。( 二十五章 )
- 四、夫莫之命而常自然。( 五十一章 )
- 五、以輔萬物之自然而不敢為。( 六十四章 )

於此，整個老子言說的根本意義就在於「道法自然」上。所謂「道法自然」即是「道以他自己的狀況為依據，以它內在的原因決定了本身的存在和運動，而不必靠外在的其它原因。可見『自然』一詞，並不是名詞，而是狀詞。也就是說，『自然』並不是指具體存在的東西，而是形容『自己如此』的一種狀態。」<sup>8</sup>於是，這樣一個理想的存在狀態，落實到人間世時，便是以「無為」、「玄德」、「玄同」的工夫操作來獲致此一境界。所以在政治上應「好靜、無事、無欲」、「不有、不恃、不宰」，在人生修養上應「不自見、不自是、不自伐、不自矜」，「知其雄，守其雌……知其白，守其辱」，如此方能讓萬物自賁，讓百姓自均，才能無為而無不為，才能後其身而身先，外其身而身存。

至於莊子的言「自然」，則八見於莊子書中：

- 一、惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益身也。」( 德充符 )
- 二、無名人曰：汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。( 應帝王 )
- 三、夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。( 天運 )
- 四、吾又奏之以無怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而無形，布揮而不曳，幽昏而無聲。( 天運 )
- 五、當是時也，莫之為而常自然。( 繕性 )
- 六、以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非；知堯桀之自然而相非，則趣操矣。( 秋水 )
- 七、孔子曰：「夫子德配天地，而猶假至言以修心，古之君

---

<sup>8</sup> 見陳鼓應，《老子註譯及其評介》( 北京：中華書局，1994年8月北京第5次印刷 )，頁30。



子，孰能脫焉？」老聃曰：「不然，夫水之於洶也，無為而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉，若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉？」(田子方)

八、真者，所以受於天也，自然不可易也。(漁父)

首先，在〈德充符〉篇中，對於「有人之形而無人之情」的問題，惠施的觀念活動一直是將「人形」放在發顯喜怒哀樂的「人情」上來理解，所以會提出「既謂之人，惡得無情？」的質疑。而莊子卻不從「道與之貌，天與之形」的形貌觀點切入，並且檢別了他和惠施對於「情」的詮解。原來，莊子一直是站在一個「求道者的存在活動上」來看這個問題，因此，外顯的「人情」只是表面的現象，除此之外，人還有「與天為友」的自然本情的一面，所以這裡所豁顯的正是將人的自然本情毫無矯飾的揮灑所體現出來的與自然同情一理的境界。

又〈應帝王〉篇中，在天根與無名人討論關於「為天下」的問題時，無名人發表了他的看法，強調「上位者應平淡心境，神氣恬閒，因任著萬物的自性使其各自發展，不要參與任何的私意與妄為，那麼就能夠平治天下了。」此中，「這種對待天下的『無容私』態度，端賴於『遊心於淡，合氣於漠』的工夫修養，『遊心』是形容心自由自在的活動，『淡』則是無欲望、無知解、無好惡的恬淡之境，從而『心』因其保持在恬淡之境所以能『遊』；『合氣』是指心理活動的綜合，『漠』則是形容天地那種虛而待物、任物自化的情狀，是以『合氣於漠』便是要讓精神主體能參契於一氣的大化流行之中。」<sup>9</sup>

再者於〈天運〉和〈田子方〉兩篇中，一樣是透過音樂及修養問題的探討，而表達了調和身心以臻於本性之自然的觀點。

〈繕性〉中說，古代的人在混沌茫昧之中，舉世都淡漠互不相求，當其時陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有智，但卻無處可用，在那個時候，無所作為而讓萬物順任自然。〈漁父〉中說，真性是稟受於上天，是自然而然不可改變的，所以應該要「法天貴真，不拘於俗」。

<sup>9</sup> 參看拙作，〈莊學氣論探析〉，收於《陳百年先生學術論文獎論文集(三)》(國立政治大學文學院，民國91年4月)，頁22。

至於〈秋水〉篇的「自然」，則別有於他義，這個「然」當作「是」解，<sup>10</sup>義謂「堯和桀各是其所是，而非其所非」，所以和莊子之言「自然」無涉。

綜上所述，可見莊子在理論上，皆已肯認自然之本然狀態的理想與和諧，而當這樣的觀點落實於人生活動層面時，便成了活動的目標與最高價值。所以個人的生存應當順和著體性，「自得其所得，自樂其所樂」、安時而處順，使哀樂不能入。

而政治上的措施，亦當因任萬物，不矯作，不妄為，使之順其自性而發展，這才是「與造化者遊」的理想狀態。

## （二）達莊論的「自然觀」

「自然」這一概念，可以說是整個阮籍思想的主軸觀念。無論是祖述於儒家的〈樂論〉、〈通易論〉，還是根植於道家的〈通老論〉、〈達莊論〉、〈大人先生傳〉都可明顯的看到這樣的理論基調貫串於其中，<sup>11</sup>而成為整體理論思維運作的起點與終點。<sup>12</sup>並且「自然」這一概念，亦

<sup>10</sup> 關於「然」的解釋，成玄英曾疏之曰：「然，猶是也。夫物皆自是，故無不是；物皆相非，故無不非。無不非，則天下無是矣；無不是，則天下無非矣。故以物情趣而觀之，因其自是，則萬物莫不是；因其相非，則萬物莫不非矣。夫天下之極相反者，堯桀也，故舉堯桀之二君以明是非之兩義。故堯以無為為是，有欲為非；桀以無為為非，有欲為是；故知堯桀之自然相非。因此而言，則天下萬物情趣志操，可以見之矣。」所以說，此「自然」一詞與莊子之言「自然」義無關涉。見（清）郭慶藩，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，民國 77 年元月再版），頁 579。

<sup>11</sup> 「自然」這一概念，可說是嗣宗執一以應萬端的核心觀念，而這樣的理論形態亦普遍的反映在阮籍的作品當中。誠如戴璉璋先生所言：「在〈樂論〉，『自然之道』是『樂之所始』；在〈通易論〉，『道自然』可以『成功濟用』、『以左右民』；〈通老論〉中，聖人必須『達於自然之分』；〈達莊論〉中，『天地生於自然』，而人在天地間也是『體自然之形』的。至於〈大人先生傳〉，那位『陵天地而與浮明遨遊無始終』的主人翁，其實就是『自然之至真』的化身。」所以阮籍不僅將「自然」視為天地萬物的本真體性，而亦將「道自然」作為「復歸於樸」的工夫進路。參看〈阮籍的自然觀〉一文，收於《中國文哲研究集刊》第三期（民國 82 年 3 月）。

<sup>12</sup> 這裏所說的「起點」，指的是任一哲學體系在建構時的理論預設，亦即，由於以著這樣的觀點來看問題，所以也就必然的得出這樣的答案。是以任何一個哲學家的理論主張，早在他決定了探討問題的觀點時，就已經限定了他的結論，整個對象材料是朝著研究進路來開放的，進而整個體系的鋪陳也是接連的邏輯推演而已。因此，如果說「所謂哲學是能說出一套道理來的成見」（金岳

在〈達莊論〉的「邏輯秩序」上，扮演著一個最高範疇的形上基礎，從而統攝著在社會政治面向的處世準則，以及達致至人逍遙的理據，並成為支撐起整個理論體系的主腦。<sup>13</sup> 然而對於阮籍〈達莊論〉的「自然觀」，近世學者討論的頗多，而詮解的成果亦有分歧。例如陳戰國先生說：

阮籍雖說也是個玄學家，但他的自然觀卻不是以「無」為本的本體論，因此他對自然的理解也不同於老子和王弼，而是把自然與天地等同起來，以整個現象世界為自然。……阮籍的自然觀是一種很典型的古代樸素唯物主義的自然觀。<sup>14</sup>

又李澤厚、劉綱紀兩位先生說：

---

霖語引自馮友蘭《中國哲學史》審察報告），或用《莊子》的話說「天下多得一察焉以自好」，那麼《荀子》所謂的「蔽於天而不知人」、「蔽於用而不知文」《荀子·解蔽篇》，正是有見於「天」、有見於「用」。從而這樣的「見」，便成了該哲學家的思想核心，一切的學說亦將環繞此核心而鋪陳，並且由之而建構出一套邏輯推演的哲學體系。而至於所謂的「終點」，則是指整體理論所欲達致的理想，或是整體理論所標舉的終極張。

<sup>13</sup> 在此必須說明的是，中國哲學的特色向來就是「生命的學問」、「實踐的哲學」，關懷的重點都環繞在人生的問題上，而非如西方哲學活動，有「重智」的傾向，常為自然界尋求原理性的說明。然而此「自然」之「道」，又如何落實在人間世，以成為應世的準則、理想境界的依據，亦即外在的自然現象如何歸約成人為目的性的原理並轉化成行為的規範義，將是一個值得討論的問題。而作者以為此一問題的根本理由決定於：人對自身生活方式的主張制約了人對萬殊自然現象的理解，亦即人存有者是以主觀自由的形式來展現人賦予對象的客觀必然性。從而這樣的見解轉化成「道」的基本性格，賦現象界予價值的判斷，形成人生活動的指標，而形上的「道」也由是落實到人生界來，也正因為如此，中國哲學因其人生哲學的導向，使其在面對自然世界時，多是從意義的根源處來說明宇宙秩序，強調的是在主體性思維底下，宇宙所呈顯於我的意義，而非由宇宙秩序的探求中來決定存在的意義，也就是說這是一個「價值判斷」而非「認知判斷」。

例如張岱年先生在討論「中國哲學之特色」時，曾標舉出「一天人」的觀點，其謂：「中國哲學有一根本觀念，即「天人合一」。認為天人本來合一，而人生最高理想，是自覺的達到天人合一之境界。」又云：「中國大部份哲學家認為天是人的根本，又是人的理想；自然的規律，亦即當然的準衡。……西洋人研究宇宙，是將宇宙視為外而研究之；中國人則不認宇宙純為外在的，而認為宇宙本根實與心性相通，研究宇宙亦即是研究自己。」見《中國哲學問題史》（台北：彙文堂出版社，民國76年11月），頁6。

<sup>14</sup> 參自許抗生等，《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年7月第一次印刷），頁236-237。

「自然」是一個既有殊異而又合規律地存在著的統一的整體。「自然一體」、「萬物一體」，是阮籍對於物質世界統一性的一種深刻的、唯物的看法。<sup>15</sup>

而湯一介先生則謂：

然而他們（嵇康、阮籍）所說的「自然」並不與王弼的看法完全相同，而往往是指宇宙本來的樣子。「自然」本來是什麼樣子？按照嵇康、阮籍的看法，「自然」是有規律的、和諧的統一體，因此人類社會也應當是這樣。<sup>16</sup>

任繼愈先生也說：

所謂「自然」，它的確切含義並不是指的道家思想，也不是指茫茫無垠的自然界自身，而是指支配著自然界的那種和諧的規律。人們根據對它的認識和理解，來謀劃一種和諧的、自由的、舒暢的社會發展的前景，使得社會領域的君臣、父子、夫婦的人際關係能夠像天地萬物那樣調適暢達，各得其所。<sup>17</sup>

是以各家對「自然」的論述或是站在常識意義的立場視其為「現象世界的整體」、是「典型的古代樸素唯物主義的自然觀」；或是由本體論的角度出發，視「自然」為一種「萬物本體的規律」。對此詮釋上的歧異現象，本文將透過原典梳解的檢別，以釐清「自然」此一觀念在〈達莊論〉的理論脈絡下所承載的義涵。以下便直接討論阮籍在〈達莊論〉中，對「自然」的表述，其云：

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。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？地流其燥，天抗其濕。月東出，日西入，隨以相從，解而後合。升謂之陽，降謂之陰。在地謂之理，在天謂

<sup>15</sup> 見李澤厚、劉綱紀，《中國美學史—魏晉南北朝美學思想》（第二卷上）（台北：谷風出版社，民國76年12月台一版），頁194。

<sup>16</sup> 見湯一介，《郭象與魏晉玄學》（台北：谷風出版社，1987年3月）頁48-49。

<sup>17</sup> 見任繼愈主編，《中國哲學發展史—魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1988年4月第一次印刷）頁157。

之文。蒸謂之雨，散謂之風。炎謂之火，凝謂之冰。形謂之石，象謂之星。朔謂之朝，晦謂之冥。通謂之川，回謂之淵。平謂之土，積謂之山。男女同位，山澤通氣。雷風不相射，水火不相薄。天地合其德，日月順其光。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。是以重陰雷電非異出也；天地日月非殊物也。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。<sup>18</sup>

首先，所謂的「天地生於自然，萬物生於天地」此中的「生」，當不是宇宙發生論 (Cosmology) 意義的「生」，而是本體論 (Ontology) 意義的「生」<sup>19</sup>，意為「天地存在於自然，萬物存在於天地」，天地萬物是依著「自然」而自生自長，此中的「自然」其意指的乃是就是天地所體現的和諧規律而言，而天地存在的狀態就在這「自然」之中，是這和諧規律的表現，並且這「和諧規律」是一個形式性意義的描述，其承載的內容性意義即為「自然而然、自己如此」。

其次，所謂「自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。」在這裡，「無外」是個狀態的言說，是在強調天地萬物無一能自外於此一「自然」的狀態而存在，「有內」則是個空間的表述，意指萬物是在天地這個空間內，依著自然的規律而生長，阮籍以「無外」與「有內」對舉的理論意義，就是在說明「自然」之作為萬物體性的最高普遍性，進而在天地這個具體的空間中，萬物之生長消息自應順隨此自然之體性才能得其最適宜的存在。進而在所阮籍列舉的一系列現象的觀察中，譬如：地讓火氣下降，天讓水氣上升；日月之循環相隨，陰陽之一升一降；而天地間的風雨星辰水火雷澤晦朔，亦都是自然而然，調和共處而不相傷，且在同具「自然」這一體性底下，相互關聯成為一個整體。再者，男女的有別而分位相同，山澤的殊異而氣息相通，風雷不相剋制，水火

<sup>18</sup> 見陳伯君，《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987年10月第一版），頁138-139。凡本文所引〈達莊論〉原文，悉據此本，以下於再次引用時，將不再加注。

<sup>19</sup> 猶如牟宗三先生於疏解王弼之老學時，其將「有物混成，先天地生」之「生」字作「在」義解，故言「先天地生」即「先天地而存在」。而本文於解讀〈達莊論〉「天地生於自然」一句，亦大抵循著一種「本體論的體悟」，將之理解為「天地存在於自然的狀態」。參自《才性與玄理》（臺北：學生書局，民國69年3月修定五版），頁148、155。

不相侵迫，天地有化生之德，日月相循遞炤，凡此都是循其「自然」之體性以呈顯出和諧的規律，所以說「自然一體，則萬物經其常」。最後，阮籍則引了《莊子·德充符》的話說「自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也」。「自其異者視之」是從現象界看，則夫物芸芸，各不相同，而「自其同者視之」乃是由萬物共有的體性上來說，是以「天地為一物，萬類為一指」。

因此，阮籍在上段文字之中固然條舉了許多自然界的現象，然而此一系列卻並非在闡述任何關涉於自然現象的科學知識，而是突出了自然現象之於人的主觀性意義，於是乎在人對自然界的觀察之中，自然現象對人所呈顯的和諧規律就成了主觀性意義的實質內涵，所以說阮籍對「自然」的表述乃是一種「本體論的體悟」而非「宇宙論的認知」，他不是站在自然科學的立場，去研究自然世界的物理現象，而是以著人文關懷的角度，企圖來詮解天地萬物所呈顯於我的意義，所以這不是一個知識判斷而是一個價值判斷，不是從宇宙秩序的探求中來決定存在的意義，而是從意義的根源處來說明宇宙秩序，從而對於「自然」的如此詮解也才能接契於老、莊，以「自然」為「境界」，是一個由心境所開顯的形而上的自然、價值的自然，而非物理的、實現的自然世界的主張，並且符應於〈達莊論〉後段文字中的敘述，以「自然之道」為價值尺度，用以對名教社會進行批判以及至人達至逍遙的理據主張。此外，再從理論檢視的角度來說，由於中國哲學的表述方式，甚少有對所使用的名詞、概念作定義的習慣，因此在解讀時就必須回到原來的脈絡中去求索，以符合其系統內的約定性，同時也才能獲致詮釋時應儘量使對象本身達成邏輯推演一致的方法論要求。

其次，天地的存在既是體現「自然」，而人的秉賦與存在自亦不能外於「自然」，所以〈達莊論〉又說：

人生天地之中，體自然之形。身者陰陽之積氣也；性者五行之正性也；情者遊魂之變欲也；神者天地之所以馭者也。以生言之，則物無不壽；推之以死，則物無不夭。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。故以生死為一貫，是非為一條也。

「體自然之形」是指具現了自然而然的形體，而這個形體就是陰陽積氣的合和，人的本性就是五行正性，人的感情就是靈魂變動的作用，而人的精神就是天地造化的稟賦。是以生命本是如此自然而然的，因任隨順，並無所謂夭壽、大小，而人稟此自然之體性而生，亦應本此自然之體性而存，不以小大觀、不以死生言，視「生死為一貫，是非為一條」，以得天地之常，以保自然之真。

承上所述，可知阮籍所言的「自然」就是「合其體，得其性」，就是自然而然，自己如此。而落實在現象界，便是萬物各順隨其體性而得其本真。所以嗣宗由「天地存在於自然，萬物存在於天地」開始講起，強調天地萬物本然的存在狀態就是「自然」，沒有一物能自外於「自然」，其在自然界如此，在人身展現亦是如此。於是「自然一體」、「萬物一體」，從而消解了主體與客體的對立性，建立了處世、修養的原則性理論基礎，而社會政治面向的活動，人生哲學的工夫操持，亦由此層層推演開來。

### 三、世亂情偽的社會批判

在上述阮籍的自然觀裏，可以看出阮籍是以天地萬物自然一體來理解天地的存在，所以說：「至道之極，混一不分，同為一體」，而這種存在的情狀，則是一種有規律的、和諧的統一體，由於自然是混沌無別的存在著，所以是「和」，而一切的變化又是有規律的進行著，所以是「諧」（自然一體，則萬物經其常），因此自然的和諧性即是就其統一性和規律性來論說的，這種對於存在總體的認識觀點，一經轉化便落實為對人類社會合理狀態的主張，阮籍即是持著自然和諧的觀點，來批判當時的名教社會。

〈達莊論〉云：

別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。彼六經之言，分處之教也；莊周之云，致意之辭也。大而臨之，則至整無外；小而理之，則物有其制。夫守什伍之數，審左右之名，一曲之說也；循自然，小天地者，寥廓之談也。耳目之任，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足，裂肢體也。然後世之好異者不顧其本，各言我而已矣，何待旌

彼。殘生害性，還為讎敵，斷割肢體，不以為痛；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，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣。

在這裡阮籍首先以「齊物」的觀點做引子，說明如果分別來看，那麼鬚、眉各有各的名稱，如果總的來看，則它們都是人體身上的一毛。因此任何事物都有它的全體和部份，端視於從那一個觀點來看，對於自然與社會，亦是如此，馮友蘭先生說：

自然和社會，都可以從它們的部份方面看，也可以從它們的全體方面看。孔丘的六經是就自然和社會的部份講，這就是所謂「分處之教」。《莊子》是就自然和社會的全體講，這就是所謂「致意之辭」。這個「意」就是玄學家們所說的「言不盡意」那個「意」。那個「意」本來是不能說的，只可以「致」。……《莊子》所講的就是「大而臨之至外無極」，孔丘所講的就是「小而理之物有其制」。<sup>20</sup>

在名教的世界裏，儒者的用心就是要建立一個以道德價值為判準、秩序井然的禮教社會，其所講究的是「君君、臣臣、父父、子子」，是「名不正則言不順。言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足」。然在阮籍看來，這些「分處之教」、「守什伍之數，審左右之名」的「一曲之說」，在那些縉紳之士的眼中，卻成了「聖人修之，以建其名。吉凶有分，是非有經，務利高勢，惡死重生」將之視為可以達致「天下安而大功成」的淑世事業。

所以阮籍在把握了整體的觀點之後，便要打破「不顧其本，各言我而已矣」的錯誤想法，舉例來說：耳目各盡職分，以奉持其身，而非趨向互異，乃致「斷割肢體」、「殘生害性」。一如《莊子百官，本是要·天下篇》所言：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。  
譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不，一曲之士也判天地之美，

<sup>20</sup> 參見馮友蘭，《中國哲學史新編第四冊》（台北：藍燈文化事業股份有限公司，民國80年12月初版），頁113-114。



析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。<sup>21</sup>

又〈達莊論〉云：

是以作智造巧者，害於物；明著是非者，危其身。修飾以顯潔者，惑於生；畏死而崇生者，失其貞。故自然之理不得作。天地不泰，而日月爭隨；朝夕失期，而晝夜無分。競逐趨利，舛倚橫馳。父子不合，君臣乖離。故復言以求信者，梁下之誠也。克己以為人者，郭外之仁也。竊其雉經者，亡家之子也。刳腹割肌者，亂國之臣也。曜菁華，被沆瀣者，昏世之士也。履霜露，蒙塵埃者，貪冒之民也。潔己以尤世，修身以明洿，誹謗屬也。繁稱是非，背文追質者，迷罔之倫也。誠非媚悅，以容求孚，故被珠玉以赴水火者，桀紂之終也。含菽采薇，交餓而死，顏夷之窮也。是以名利之塗開，則忠信之誠薄。是非之辭著，則醇厚之情燦也。

在這樣一個價值失序的社會裏，由於人為的矯意妄作，便破壞了原本自然的和諧，「作智造巧」、「明著是非」本是一種人為目的性的干涉，又那裡知道「天下多忌諱，而民彌貧；人多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有」（《老子·五十七章》），以及「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」的道理（《老子·第二章》），是以這種「混沌鑿竅」的妄為不但不足以成之，反而適足以害之。由於人們自以為是的干涉，破壞了原本自然的和諧，執一以漏百，掛一以漏萬，當有見於「此」之時，也就偏廢於「彼」，所以唯有泯除以管見剝裂全體才能保有整全之真而臻於圓滿。（守其有者有據，持其無者無執）不然，「自然之理不作」失序的亂象必隨之產生，以致「競逐趨利，舛倚橫馳，父子不合，君臣乖離」，而種種「家以慧子殘，國以才臣亡」的景況，不正是老子所說的：「大道廢，有仁義；智慧出，有大

<sup>21</sup> 見（清）郭慶藩，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，民國77年元月再版），頁1069。

偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」(《老子·十八章》)。是以「分處之教」式的人為目的性參與，無非是「蔽於一曲而闔於大理」，是「尚賢以使民爭，貴難得之貨，以使民為盜」，以致禮教規範僵化為教條，所謂的名教社會也只不過是包裹名利的假象。正如同《老子·三十八章》所描述的：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」所以阮籍不禁要發出沈痛的呼喊，指出「是以名利之塗開，則忠信之誠薄。是非之辭著，則醇厚之情燦」，而這種「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕巧棄利」見解，就如同嗣宗在〈大人先生傳〉中所描述的「昔者天地開闢，萬物並生；大者恬其性，細者靜其形；陰藏其氣，陽發其精；害無所避，利無所爭；放之不失，收之不盈。亡不為夭，存不為壽；福無所得，禍無所咎：各從其命，以度相守。……蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。……今汝造音以亂聲，作色以詭形；外易其貌，內隱其情，懷欲以求多，詐偽以要名；君立而虐興，臣設而賊生，坐制禮法，束縛下民」，同時亦頗會通於王弼以「崇本息末」以批判名教社會的精神。<sup>22</sup>

#### 四、至人逍遙的工夫境界

##### (一) 工夫與境界

在使用「工夫」與「境界」這一組名詞之前，本文將先釐清作者是在什麼樣的意義下、以及在什麼樣的思維脈絡中來運用這組概念，以期能清晰的表述透過這組概念所呈顯出來的〈達莊論〉的理論意義。

在探討「工夫」與「境界」之前，須先強調一個前提那就是「中國哲學的特質」問題。由於中國哲學具有強烈的實踐特性，而較少於純理論的思辨趣味，<sup>23</sup>所以也就影響了研究或瞭解中國哲學時的觀點和視

<sup>22</sup> 見阮籍〈大人先生傳〉，同註十七，頁169~170。另，王弼亦云：「既知不聖為不聖，未知聖之不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。夫惡強非欲不強也，為強則失強也；絕仁非欲不仁也，為仁則偽成也。有其治而乃亂，保其安而乃危。……『既知其子』而必『復守其母』，尋斯理也，何往而不暢哉！」見《老子指略》(台北：華正書局，民國72年9月初版)，頁199。

<sup>23</sup> 關於此一特性，牟宗三先生說：「中國哲學以『生命』中心並由此展開他們的「教訓、智慧、學問、與修行」。「中國哲人多不著意於理智的思辨，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。」

角，而這也正是為何要使用「工夫」與「境界」這組哲學基本問題來探討中國哲學的根本理由所在。因為整個中國哲學活動的重心，都是落實在「如何作人」的此一問題上，是從這個問題出發，而最後也必然的回到這個問題上來。因此，整個理論活動的軌跡是反映在如何成為聖人、賢人、真人、至人、仙人和佛上面，而這個終極目標實現，則只有通過主體的反躬自得和實踐努力方成為可能，所以這是一個實踐的問題，而不是一個純思辨的問題。固然，中國哲學也有探討到關於宇宙存有的意義、目的與宇宙構成的材質、演變等思考上，然而凡此種種觀點的發表，卻都將收攝到：在言說了存在的根本道理之後，便成了人存有者存在活動的應對之道的此一脈絡下。（例如：天行健，所以君子要自強不息等）因此，在釐清了中國哲學特質的這個先在前提之後，「工夫」與「境界」也就取得了研究中國哲學的合理性基礎。<sup>24</sup>

「工夫」是在主體認知了價值肯認的形上觀之後，透過形神修養的操作，來獲致自我存在狀態的提升，以趨向於最高級的理想人格狀態。而「境界」則是對於自我存在狀態的一種主觀的表述，並且指向於層遞而上的境界世界。杜保瑞先生曾就此一論題，進一步解釋道：「功夫論是從人存有者的角度，發表追求最高價值標的過程中的理論意義的題目」，同屬於此一層次的理論主題還有多種，例如：儒家多以「修養論」說之、道教多以「修煉論」說之、佛教多以「修行論」說之、道家則以「修養」或「修煉論」說之。至於「境界論則是從人存有者的角度，發表最高價值追求標的上的終極存有情狀之題目」，討論的是「如何展現最完美的存有形式」。<sup>25</sup>再者，「工夫」與「境界」兩者亦有著在理論層

---

見《中國哲學的特質》（臺灣：學生書局，民國79年10月再版七刷），頁8-15。

<sup>24</sup> 誠如張岱年先生在談論「中國哲學之特色」時所言：「中國哲學在本質上是知行合一的。思想學說與生活實踐，融成一片。中國哲人研究宇宙人生的大問題，常從生活實踐出發，以反省自己的身心實踐為入手處；最後又歸於實踐，將理論在實踐上加以驗證。即是，先在身心經驗上切己體察，而得到一種了悟；了悟所至，又驗之以實踐。要之，學說乃以生活行動為依歸。」又云：「中國哲人探求真理，目的乃在於生活之遷善，而務要表見之于生活中。……以此，中國哲學中有許多名詞與理論，都具有其實踐的意義；離開實踐，便無意義。想了解其意義，必須在實踐上作工夫，在生活上用心體察。這些名詞與理論乃指一定是的實踐境界。」見《中國哲學問題史》（台北：彙文堂出版社，民國76年11月）頁5-6。

<sup>25</sup> 參看杜保瑞，《功夫理論與境界哲學》（北京：華文出版社，1999年8月），

級及實踐次第上的對應關係，正如高柏園先生所說：

由實踐根據到實踐之完成，顯然需要主體的工夫修養之參與，而主體境界之層次也正相應於主體工夫修養之層次。依此，凡是在重實踐之學問中，論及工夫論之種種語句，不但可以作為工夫論之指標，同時也可以作為境界層次之指標。易言之，工夫論之層次實與境界之層次相應，將其中之動態義加以強調，即可構成工夫論，而將其中之靜態義加以著重者，即可成就其境界義，二者實為一體之兩面。<sup>26</sup>

是知，通過「工夫」操持以達致某一「境界」是一個連續不斷的動態歷程，這當中實有著不同層次的表現和意義，也開展了工夫操持與境界的多元階段性。至於在理論的邏輯秩序上，「工夫」、「境界」與「形上觀」是一個如何的架構關係，則仍有加以釐清的必要，此即是：各家對於存在的根本道理的理解，構成了它的「形上觀」，當然這其中必然包含著特定價值的判斷，而「境界」則是要在這樣的「形上觀」底下展露那個理想的人格形態，至於「工夫」則是透過人存有者的形神修養以提升自我的存在狀態來達致所追求的境界，並藉以呈顯存有的真相、印證本體的真實。所以說「形上觀」是「境界」的理論基礎；「境界」是「工夫」操持所達致的成果；至於「工夫」則又是「形上觀」所以賴以成立的保證。因此，在中國式以人生哲學為趨向思想體系中，這三者當是可互為推演，並且在邏輯上保持理論的系統與一致性。

## （二）〈達莊論〉的工夫與境界

在〈達莊論〉當中，有幾段言說事實上都是關於工夫理論的表述，或者是可看作工夫來理解的，茲分說如下：

馮夷不遇海若，則不以己為小。雲將不失於其鴻蒙，則無以知其少。由斯言之，自是者不章，自建者不立。守其有者，有據。持其無者，無執。月弦則滿，日朝則襲。咸池不留陽

第一章〈中國形上學研究進路〉，頁 22-23。而本文對於「功夫」、「境界」的理解，亦大抵接受杜先生之說。

<sup>26</sup> 見高柏園，《莊子內七篇思想研究》（台北：文津出版社，民國 81 年 4 月初版），頁 179。

谷之上，而懸車之後將入也。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。

在這裡，阮籍舉了《莊子》〈秋水〉及〈在宥〉兩篇中的寓言，以馮夷、雲將為「守其有」的代表，而以海若、鴻蒙為「持其無」的化身，用此來對人為的矯意妄作加以批判，並肯定了因任自然使萬物自生自化的觀點，以消解人為的桎梏與危殆。所以接下來的理論表述便環繞著自然無為而發言，其云：「自是者不章，自建者不立」、「守其有者有據，持其無者無執」、「月弦則滿，日朝則襲」、「求者得喪，爭者失明」這樣的觀點實際上可以說是襲取於在老子，例如：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」(二十九章)「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長」(二十二章)「企者不立；跨者不行；自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長」(二十四章)。而至於「無欲者自足，空虛者受實」的工夫意義，則是要「見樸抱素，少私寡欲」(十九章)「為腹不為目」(十二章)要「致虛極，守靜篤」(十六章)這樣才能「後其身而身先，外其身而身存」，才能「以其終不自為大，故能成其大」。再者，阮籍所標舉的「天地自然萬物一體」的形上觀點，其在修養活動的意義，亦不正是老子所說「玄德」與「玄同」，所謂「生而不有，為而不恃，長而不宰」(五十一章)「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」(五十六章)的創造性繼承。

又〈達莊論〉云：

是以山中之木，本大而莫相傷。吹萬數竅相和，忽焉自己。夫雁之不存，無其質而濁其文；死生無變。而龜之見寶，知吉凶也。故至人清其質而濁其文，死生無變，而未始有云。

在這一段文字中，阮籍首先引了〈逍遙遊〉及〈人間世〉的典故，來擺落世俗對特定價值觀念的執著。其以為山中之木之所以成其大，正因為它「無所可用」、「不夭斤斧」以致能「結駟千乘，隱將芘其所賴」。而這種俗情眼中的不材之木，卻正是神人眼中的大祥。因此，在工夫的操作裏，這便是不定執在某一價值觀念上，不涉入到紛亂的人情糾纏中，以用其「無所用」，反得保存體性之真。

其次，在〈齊物論〉的「天籟」寓言，整個理論的重心就在「夫萬

吹不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪？」之中。風本身是無聲的，有聲乃是竅穴的自取，所以南郭子綦「吾喪我」的工夫，就是要摒棄一切主觀的意志、情緒、觀念，以體現那「天籟」呈顯，自然而然，也就不會「自割繫其於世俗」了。

最後，在〈山木篇〉中，對於山中之木以不材得終其天年而雁以材死，所引發的「如何自處於材與不材之間」的問題，則根本的解決之道就在於，如能領會「自然一體，萬物一體」從而不在心上對任何事物加以區別，那麼也就能保持心境的平和，無礙於死生的轉變，而順遂自適了。

又如〈達莊論〉云：

自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。  
以生言之，則物無不壽；推之以死，則物無不夭。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。故以生死為一貫，是非為一條也。

對於這樣的敘述，仍可以把它看作是具有工夫意義的描述，而這裡所講的其實正是對「齊禍福而一生死，以天地為一物，以萬類為一指」的回應。在莊子「齊物」的世界觀裏「天地與我並生，而萬物與我為一」，本無須去對物與物間作絕對的區別，而是「與物無對」，從而這樣的觀點落實到人間世時，便是透過工夫修養來印證對整體存在界的根本認識，並達致心境上的不沾滯、不為物累，以「死生為一條，不可為一貫」進而可以「解其桎梏」。

至於〈達莊論〉在境界上的言說，阮籍則標舉了「至人」的完美人格形態。其云：

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。是以廣成子處崆峒之山，以入無  
窮之門。軒轅登崑崙之阜，而遺玄珠之根。此則潛身者易以  
為活，而離本者難以永存也。

於此，至人的境界是「恬於生而靜於死」的，然而其理論背後的意義，仍然是在「自然之道」的主軸脈絡底下所豁顯出來的存在活動。由於整體存在界的根本道理原就只是自生自化、自然而然的狀態，因此作為一

個人存有者的生存之道，當然也就必須相應地契合於造化的真實，一如《莊子·德充符》所說的「命物之化而守其宗」，能順應萬物的遷化而不離其「自然之道」的宗本，所以也就能「恬於生而靜於死」。由於能恬於所生，意志情感就不會為「可欲」所牽動；能靜於所死，那麼萬物自然的神功妙化就能如實的呈顯，於是陰陽的盛衰、盈虛，天地間的變動、消息，以至於人世的生死、窮達、夭壽、貴賤都將不會干擾到本心的清和，所以生存的活動便能順隨著自然、自生而自化，不為情識所纏結，只是「生究其壽，死循其宜」，而在心理的調適上也能「心氣平治，不消不虧」。正如《莊子·養生主》所說的：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解」。因此，倘能潛身於自然而體現自然，阮籍就「易以為活」；如若不然，離開了自然的宗本，那麼就「難以永存」了。

## 五、結論

若就學術思潮的發展演變來看，那麼發生於漢魏之際的重大轉折，可以說就是儒學的衰微與玄學的代興，並且兩者是呈現一互為消長與辯證融合的動態演變。首先以儒學本身的發展來看，儒學入漢，乃斷喪原有之精神，當時解經多雜糅陰陽五行之說，如「始推陰陽為儒者宗」的董仲舒，倡天人相應之論，使先秦儒價值根源內在於德性自覺之「心性論中心」的哲學，改塑為價值根源於「天」的「宇宙論中心」的哲學<sup>27</sup>，其後這種天人感應論又附益以讖諱、符命等怪論，遂使儒學染上了神秘、迷信的色彩。另一重要原因則是經學的僵化，如《漢書·藝文志》批評當時的經學：「不思多聞闕疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體。說五字之文，至於二三萬言，後進彌以馳遂，故幼童守一藝，白首而後能言」<sup>28</sup>，《三國志·魏書》更有「朝堂公卿以下四百餘人，其能操筆者未有十，多皆相從飽食而退。嗟夫！學業沈隕，乃至於此。」<sup>29</sup>的感嘆！復以外在社會的政局紛擾，作為

<sup>27</sup> 參見勞思光，《新編中國哲學史》(二)(臺北：三民書局，民國八十年八月，增訂六版)，第一章、(C)〈漢儒之沒落〉，頁10-17。

<sup>28</sup> 引自(漢)班固撰(唐)顏師古注，《漢書藝文志》(臺北：華聯出版社，民國六十二年五月)，〈六藝略〉，頁20-21。

<sup>29</sup> 引自(晉)陳壽撰(宋)裴松之注，《三國志·魏書·鍾繇華歆王朗傳第十三》

官學的儒學不僅無法再維繫住名教綱常，更失去了官方的支持力量，加上知識份子處於「天下多故，名士少有全者」的環境底下，眼看自漢來以來士人所遭受的迫害殘殺<sup>30</sup>，更易於促成其生命情調，由積極入世的態度轉變為消極出世的處世哲學。是以在這樣的時代背景與學術氛圍之下，老、莊所提供的處世智慧與生命安頓，以及「自然」學說易於擯棄及取代天人感應的論調<sup>31</sup>，便取得了代興的機會進而發展、演變成為具有特殊時代意義的魏晉玄學。

基於上述的理解，如果說中國哲學的特色本就是具有人生哲學趨向的生命關懷，本就是富於實踐性特徵的主體思維<sup>32</sup>，那麼所謂的魏晉玄學無非就是當時的知識份子面對新的歷史條件，對人生、社會、宇宙所作哲理性思考的探索與表述，其目的指向，仍舊是要回到人自身上來，是要回答社會規範與個體自由的現實問題，而用當時的語言來說，就是「自然」與「名教」的問題，而此一「自然與名教之辨」不僅是玄學理

---

(臺北：洪氏出版社，民國七十三年八月三十一日再版)，卷十三，注引魚豢《魏略》，頁420-421。

<sup>30</sup> 參張仁青，〈東漢第二次黨錮之禍罹難名士表〉及〈魏晉南北朝罹難名士表〉，收於《魏晉南北朝文學思想史》(臺北：文史哲出版社，民國六十七年十二月初版)，頁196-218。

<sup>31</sup> 韋政通先生曾論道：「從思想史看，漢代思想最重要的一個現象，是建立天人感應的思想體系，以及如何擺脫這種感應思想的努力。代表前者的是董仲舒，代表後者的是揚雄與王充。由於揚、王在建立與天人感應思想相反的命題時，都曾援用道家的學說……」，又言，要徹底瓦解天人感應之說，便必須把作為這套思想核心的「感應」作用完全抽掉，而道家理論在這方面是比較有效的，因為道家起初就是以天道自然來代替天神或上帝主宰萬物的地位。參見韋政通，《中國思想史》(上)(臺北：水牛出版社，民國七十七年九月十五日八版)，第十六章、第一節、四〈思想史的內在理路〉，頁605-606。

<sup>32</sup> 此處所說的「主體思維」，並不同於西方哲學視主、客為對立的認知，而是以主體與客體、人與自然的統一為基本前提。由於中國哲學從根本上說是一套關於人的哲學，談的是人的存在、人的意義與人的價值，也因此可以說是一種人學本體論和人學價值論的主體思維，而其特徵就是以人的存在為世界的根本存在，世界的意義是就其呈顯於人的意義而言，所以是內在於人而存在的。因此，認識了人自身，也就認識了世界的根本意義，世界並不是作為主客對立式的客體，也不是作為認識的對象而存在的，它已經轉化為人內部的存在，於是在人的心靈中就蘊含著自然的規律與法則，所以這不是一種主客對立的對象性認知，而是一種主客合一的主體性思維。參看蒙培元，《中國哲學主體思維》(北京：東方出版社，1994年6月二刷)，〈緒論〉，頁1-11。



論的核心關懷<sup>33</sup>，更根源的說無非是緣於當時士人基於生命存在之現實需求的哲理性論述，不論是主張「名教本於自然」，還是主張「越名教而任自然」「自然與名教之辨」可說就是魏晉玄學的「基源問題」<sup>34</sup>，即便是抽象的「有、無、本、末、體、用」等問題的討論，也只是從本體論的高度來理解和界定「名教」和「自然」的可能性關係。

瞭解了阮籍所處的時代及文化背景，以及魏晉玄學的核心關懷之後，不僅挹注了對於〈達莊論〉目的指向的理解，同時也在中國哲學富於主體思維和實踐性的特徵底下，奠定了本文研究進路以「工夫理論」與「境界哲學」審視〈達莊論〉的方法優位性與合理性基礎。

職是之故，本文的研究進路選擇以〈達莊論〉在邏輯秩序上的「內在理路」為切入點，試圖由此架構出該〈論〉的理論脈絡，使其成為一個具有邏輯推演一致性的義理間架。因此，本文爬梳了〈達莊論〉的原典，將其極富於文學情采的文字，抽繹出幾個核心觀念叢，而將原典的各種表述依其理論意義，隸屬在相關的觀念叢底下，進而再探究諸觀念叢間的邏輯秩序及其相互關係，以達成本文意欲架構〈達莊論〉義理結構的理論目的。

本文認為在〈達莊論〉中，阮籍是以「自然」為作道概念內容性義理的形上學基調，並準此基調來對名教社會的種種增飾妄為、矯情巧智提出批判，最後再透過「工夫」的修養與「境界」的達致來消解一切僵化的設制，並借由至人逍遙的形象以展現其對體性之本真的復歸。緣此，本文在敘述上先從老、莊的「自然」觀談起，以替佔居著〈達莊論〉理論主軸的「自然之道」循究其在思想史上的意義脈絡。其次，則通過「天地萬物自然一體」的觀點來闡明〈達莊論〉本身對於「自然」的言

<sup>33</sup> 關於「自然與名教之辨」是為魏晉玄學的主題與時代精神的集中體現等問題，請參看高晨陽，〈自然與名教關係的重建：玄學的主題及其路徑〉，收於《儒道會通與正始玄學》（山東：齊魯書社，2000年1月），頁368-382。另外，葛兆光先生也解釋說，名教「即一套在歷史與社會中形成的法律、制度、習俗以及在傳統與現實中形成的，賴以維護秩序運作的自覺或不自覺的正義、合理、公平觀念，它們並不是『自然』的『無為』的狀態而是『人為』的『強制』形式，因此就引出了所謂『自然』與『名教』的衝突」，見《中國思想史（一）—一七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，1998年4月），頁456。

<sup>34</sup> 此處的「基源問題」為勞思光先生的提法，同註二十六，〈序言—論中國哲學史的方法〉，頁1-20。

說，並對秉天地之形、體天地之情的人存有者，取得其「取法自然」的應然理據。接下來則探討〈達莊論〉立足於「自然之道」的觀點上，對於各是其是、價值失序的名教社會所作的嚴厲的批判，以為謀求其解決之方的提出作弁言。最後則敘述了〈達莊論〉「恬於生而靜於死」的觀點，標舉出完美人格形態的典型，並指出此一人格典型之所以成為可能的主體「工夫」操作，以作為「至人」境界得以具體落實的成立理由。準此，在本文的三個章節標目中：

- 一、「自然之道的形上理據」。
- 二、「世亂情偽的社會批判」。
- 三、「至人逍遙的工夫境界」。

從一到三是本體論形上理據到人生哲學的轉化，就理論的「邏輯秩序」言，是以本體論為思考人生哲學問題時的前提、理據和基礎；而依理論的「發生秩序」言，則是對於生命實存困境思索原理性解答的哲學表述。如此的結構，不僅符合了魏晉玄學「自然與名教之辨」的基源性問題意識，同時也標誌著阮籍對此問題的回應與解答。

最後，若從抽象的理論形式上來看，「自然之道」與「工夫」、「境界」等三組概念的相互關係，其邏輯意義當表現為：「自然之道」的形上基調是「境界」之所以成為可能的依據；而「境界」乃是主體經由「工夫」操作後所獲致的成果；至於「工夫」則是「自然之道」得以具體落實在人存有者的保證。當然，此三者形式上的層次分明，只是一種知識性理解的權便，如果落實於主體修養的實踐時，則應該是一個「一而三、三而一」兼攝、互涵、並進的動態歷程，所以倘從知識的觀點來看，那麼理論是修證的保證；而若從實踐的角度來說，則修證才是理論的成立可能。

### 審查意見摘要

#### 第一位審查人：

本文探討阮籍〈達莊論〉之思想，主要從自然(本體)、工夫、境界三層面(作者稱之為「三維共構」)論述。作者首先確認中國哲學的實踐、引導的特性，從此出發，賦予探究阮籍(中國哲學)的「工夫」與「境界」哲學的論述的合理性。全文脈絡明析，論證有據，對阮籍〈達莊論〉的理解亦中肯綮；此為本文的價值。唯就本文題目而言，本體、工夫與境界(類如佛家之「體」「相」「用」)的區分雖可以成立，但是否形成作者所言之「三維共構」，或結論所說的「一而三，三而一」兼攝、互涵、並進的動態歷程，有待斟酌。例如，陽明的良知學即工夫即本體，固可說共構、互攝的關係，但朱子的理氣哲學，卻未必能有如是的「動態」意義，雖然其實踐哲學仍可言體用。作者在此篇短文中將其理論架構做了全稱的論述，頗有危險。建議稍做修正，例如，所謂的「三維共構」說，即使刪去，似亦不致影響作者的三分論述。

#### 第二位審查人：

本文旨在理析阮籍〈達莊論〉一文的義理架構，嘗試以「自然之道」、「工夫修養」、「至人境界」等視域，抉發〈達莊論〉的內在理路，進一步闡述此「三維共構」邏輯脈絡的意義。全文構思頗具問題意識，形式嚴謹，議論焦點明確，尚屬佳作。在行文過程中，難免有疏漏之處，例如：(一)第二節中論老莊「自然觀」，徵引方東美、唐君毅、牟宗三三位先生對道家「自然」的看法。其中的說法與文後引《老》、《莊》文本所闡釋「自然觀」的義蘊，彼此間觀點上的縮合或殊異，應可再加強論述。(二)阮籍在老、莊「自然觀」的基礎點上，是承繼原始義理而已？還是進一步調適上遂，將老莊「自然觀」更深刻的發揮？兩者之間的關係為何？應予以清楚的釐

清說明。