

# 阮籍之心性觀

## ——靜萬物之神、定性命之真

謝如柏

國立暨南國際大學中國語文學系副教授

### 提 要

本文探討阮籍之心性觀，指出：性是氣化而來的原初本真之性，具有價值性的意義。情為性之發用，可能符合、或違逆於本性。心是決定情之方向的關鍵，若順性之方向、發揮主宰功能，便可制情使之順性；反之，便逆性而傷性。因此，修養此心，節制情、以回復本性，便是實踐之要求。心、神修養，則以氣之應感為中介。「靜萬物之神」、「定性命之真」之語，可說扼要地涵攝了他的心性觀。這是貫串其各期各作品的共同觀點。阮籍各篇作品主題不一、思想或有差異；但背後皆以此心性思想為共同的理論基礎。

**關鍵詞：**魏晉玄學 氣性 嵇康 樂論

---

\* 本文為國科會補助專題研究計畫（NSC102-2410-H-260-041-）之研究成果，並蒙審查老師賜示意見，特此致謝。

# 阮籍之心性觀

## ——靜萬物之神、定性命之真

### 一、前言

阮籍（210-263）與嵇康（223-262）並為竹林七賢之核心人物，亦是竹林時期玄學家之代表。雖然阮籍的純思想性著作較少，不及於嵇康，更無法與王弼（226-249）、郭象（約 253-312）等人相比；但是無疑地，其在魏晉玄學史上的地位與重要性亦不容忽視。

本文試圖探討阮籍思想中心、性等概念之意義、心性之結構、以及他對修養境界問題之看法。心性問題，向為中國思想史的重要課題，但目前似乎鮮少有阮籍心性觀之研究成果。固然，阮籍並未留下論心性問題的專文，但是整理、分析他的眾多作品，應該可以發掘出隱含於其中、為阮籍所預設但未必明言的心性觀點。釐清阮籍之心性觀，不只有助於掌握其思想特色，更可以發現其雜多作品背後共同之理論基礎與思想關懷。而這對描繪玄學心性問題的整體發展輪廓，亦是不可或缺的環節。這便是本文的目標。

學者指出，阮籍對名教自然問題的主張前後不同，各期作品思想有所轉變；<sup>①</sup>唯對此亦有不同看法。<sup>②</sup>本文關注的，是阮籍各作品背後是否有一致的心性觀點；

- 
- ① 丁冠之將阮籍重要作品分期如下：1.〈樂論〉，2.〈通易論〉、〈通老論〉，3.〈達莊論〉、〈大人先生傳〉，思想由 1、2 期之擁護名教、或調和名教自然，至 3 期之反對名教、標舉自然。氏著：〈阮籍〉，方立天、于首奎編：《中國古代著名哲學家評傳·續編二（魏晉南北朝部分）》（濟南：齊魯書社，1982 年 8 月），頁 103-110。高晨陽承其說而略異，將〈通易論〉劃屬第 1 期作品；氏著：《阮籍評傳》（南京：南京大學出版社，1997 年 3 月），頁 66-77。
- ② 王曉毅認為〈達莊論〉、〈大人先生傳〉觀點大異，非同期作品；內山俊彥則對分期說與定年方法皆有所質疑。王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學生成》（北京：中華書局，2003 年 9 月），頁 197；內山俊彥：〈阮籍思想窺斑——「通易論」「樂論」を中心として〉，收於《日本中國學會創立五十年紀念論文集》（東京：汲古書院，1998 年 10 月），頁 242-243。

唯爲求審慎起見，探討其思想時仍將盡可能獨立地分析各期各篇作品。

## 二、性之概念

阮籍對「性」持何種看法？人性有何內容？以下試作分析。

### （一）、平和的性命之真

首先，前期的〈樂論〉所說：

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。昔者聖人之作樂也，將以順天地之體，成萬物之性也。故定天地八方之音，以迎陰陽八風之聲，均黃鐘中和之律，開羣生萬物之情氣。昔先王制樂，非以縱耳目之觀，崇曲房之嬖也。心通天地之氣，靜萬物之神也；固上下之位，定性命之真也。<sup>③</sup>

阮籍認爲：樂體現了天地萬物之體性本質，亦即「和」；音樂的和諧性，正是宇宙全體的「和」之性質之反映。因而，制樂也應該「合其體，得其性」，以貼合樂的「和」之本質。聖人所制之樂正因是和諧的，所以有「雅樂周通，則萬物和」的教化功能，<sup>④</sup>能達到「順天地之體，成萬物之性也」、「定性命之真」的效果，能使群生之性同樣也臻於「和」之境地。相反地，「煩手淫聲，汨湮心耳，乃忘平和，君子弗聽」<sup>⑤</sup>，不和之樂則使人忘失平和；這也就是阮籍反對鄭聲淫樂的理由。爲何音樂有教化功能？爲何樂能影響群生之性情？此是因爲音樂與萬物之本質同爲「和」之緣故，因此樂之和能夠引發人性之和，反之，樂若不和也能造成

③ （曹魏）阮籍著，李志鈞、李昌華、柴玉英、彭大華校點：《阮嗣宗集·樂論》（上海：上海古籍出版社，1998年5月），頁40、43。依校記，多本「『心』通」作「『必』通」。

④ 同前註，頁44。

⑤ 同前註。

人性之失和。這一觀點，實是出於天人同構、互相感應的思維模式。<sup>⑥</sup>

而此雖是阮籍的音樂理論，其實也反映了他對人性的看法：1. 既說樂之「和」體現了天地之體、萬物之性，則人性自不例外，也是以「和」為本質。2. 又，既說鄭聲淫樂則會使人「乃忘平和」，可知「和」雖然是人性之本質，但此和之本性是能夠被忘失、破壞的。現實中人們常受鄭聲淫樂或其他因素的影響，原本性之平和可能已經喪失。3. 正因如此，教化才有其必要性；聖人必須透過雅樂以「成萬物之性」、「定性命之真」，使群生回歸本性平和的本來面貌。4. 由此觀之，在阮籍看來，和或不和實際上便有價值上或正或反的差異；人性之「和」作為人脆弱而有待保護之本性，便具有價值意義，同時也是價值之標準。也就是說：人性之「和」是好的、正面的，應該追求而不可被破壞；以此為標準，符合、保護此性或違逆、破壞此性，就有好壞、正面負面之區別。

而人性之「和」的意蘊應該如何解釋？阮籍對於雅樂之特性及其教化人性的作用如此描述：

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。

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。<sup>⑦</sup>

〈樂論〉雖然儒家名教色彩濃厚，但其音樂理論亦有道家思想之成份，「道德平淡，故無聲無味」、「至樂使人無欲」云云便是如此；這一點學者早已指出。<sup>⑧</sup>但

---

⑥ 其說蓋承《禮記·樂記》：「大樂與天地同和」、「則樂者，天地之和也」。（清）孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年8月），頁988、993。阮籍〈樂論〉理論的分析，參見：高晨陽：《阮籍評傳》，頁89-91、98。

⑦ 阮籍：〈樂論〉，頁40、44。

⑧ 劉運好：〈和：理想的美學原則——阮籍〈樂論〉與正始美學理想〉，《學術論壇》第25卷第4期（1999年8月），頁15-16。

就人性問題的角度來看，這就表示：樂既然體現了萬物「和」之本性，而至樂又應是易簡不煩、平淡無味的；然則，萬物之性之「和」同樣也可以用不煩、無味來形容。其次，既然樂之教化能使人回歸和之本性，此處又說「至樂使人無欲」，則人性之「和」，具體而言便與人無欲之狀態有關。也就是說，在阮籍看來，人性之「和」若再進一步說明，便是易簡不煩、平淡無味、無欲之樣態。「易簡不煩」見於《周易》、《禮記》，平淡無味之說則出自《老子》；<sup>⑨</sup>或許可以說，在阮籍看來，人性之「和」的說法是共通於儒、道思想的；而此一本性，究其實質，乃是平淡無欲的平和之性。

綜而觀之，可知在〈樂論〉的音樂理念背後，阮籍實有一套對於人性的看法。雖則阮籍對於「性」概念的許多解釋，如易簡不煩、平淡無味等，或許依然不夠充分清楚，但可以看出，他對人性予以正面肯定：人性是本來平和的，雖然現實之中性已被破壞，但是仍然能夠透過教化的方式予以復原。這是值得注意的觀點：可知禮、樂及名教之意義，其實就在於對人性之保全。

進一步問，此和之本性由何而來？由前述「通天地之氣」、「陰陽自通」等說法來看，似乎「性」來自陰陽之氣的稟賦。這一點，在〈通易論〉中有較清楚的表述。

## （二）仁義之氣性

君子曰：《易》順天地，序萬物。方圓有正體，四時有常位，事業有所麗，鳥獸有所萃，故萬物莫不一也。

陰陽性生，性故有剛柔；剛柔情生，情故有愛惡；愛惡生得失；得失生悔吝；悔吝著而吉凶見。八卦居方以正性，蓍龜圓通以索情，情性交而利害

---

<sup>⑨</sup> 《禮記·樂記》：「大樂必易，大禮必簡。」孫希旦：《禮記集解》，頁987。《周易·繫辭》：「乾以易知，坤以簡能。」《老子》第41章：「大音希聲。」第63章：「味無味。」（曹魏）王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年12月），頁536、113、164。

出。故立仁義以定性，取蓍龜以制情，仁義有偶而禍福分。<sup>10</sup>

此說「陰陽性生，性故有剛柔」，可知「性」源自陰陽二氣之稟賦，故而有剛柔之性質。故學者或認為阮籍主張人之才性稟於元氣，性只是自然素質，並無道德屬性。<sup>11</sup>下文續云「剛柔情生，情故有愛惡」，可知性、情之間有衍生關係，「情」是「性」之剛柔性質所衍生出之愛惡情緒。那麼，「性」除了作為剛柔氣稟外，有何內容？阮籍說「《易》順天地，序萬物」，認為《周易》之體系概括表現了天地萬物之法則結構，人之性情自然也包含於其中。就情而言，「蓍龜圓通以索情」、「取蓍龜以制情」，蓍龜運作之法則體現了情之變化，同時也規定了節制情之運作之規範；就性而言，「八卦居方以正性」、「故立仁義以定性」，則是說八卦之結構「正性」、為性定出了「正」之準則，而「仁義」便是此性的正之準則所在。換句話說，性之正，是以仁義為標準，因此，實踐仁義才符合本性之要求。這也就表示「性」確實是具有道德意涵之性，不能只被理解為單純的氣稟才性。<sup>12</sup>

〈通易論〉所說之「性」具有道德意涵，為〈樂論〉所未言，實則二者未必衝突。〈樂論〉以「和」為人性本質，以易簡不煩為其內涵，如前所述，此一性之意涵是兼通儒道之說的；如此則〈樂論〉所言平和之性本蘊涵有道德意義，亦屬合理。如此便與〈通易論〉主張性有道德意義之說並不衝突。又〈樂論〉以乾坤易簡說明性，此與〈通易論〉以陰陽剛柔說明性也可相通。

而〈通易論〉強調「正性」、「定性」，也是認為人之本性會遭受破壞扭曲，故須標榜仁義以定性，此即是肯定名教之立場。但他又說：

---

<sup>10</sup> 阮籍：〈通易論〉，頁 26-27。

<sup>11</sup> 蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1996 年 3 月），頁 195、197。

<sup>12</sup> 高晨陽：《阮籍評傳》，頁 108。以氣論性、氣有道德意蘊，漢儒已有此說，如王充云：「稟氣有厚泊，故性有善惡也。……人受五常，含五臟，皆具於身。稟之泊少，故其操行不及善人。」（東漢）王充著，黃暉校釋：《論衡校釋·率性》（北京：中華書局，1996 年 11 月），頁 80-81。阮籍似不取氣有厚薄之義，而強調仁義氣性是人之共通準則。

<sup>13</sup> 阮籍：〈通易論〉，頁 27。

故寂寞者德之主，恣睢者賊之原，進往者反之初，終盡者始之根也。<sup>14</sup>

前文說「立仁義以定性」，此處論及實踐修養卻說「寂寞者德之主」，而有道家思想之意味。<sup>14</sup>然則仁義道德之本性，與寂寞恬淡的精神修養，在阮籍看來是相通不悖的；性之內容通於儒道之說，正與〈樂論〉所說相同。

### （三）性命之和

〈通老論〉雖已殘佚不全，仍可略見其思想：

聖人明于天人之理，達於自然之分，通于治化之體，審於大慎之訓。故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和。<sup>15</sup>

聖人之治，君臣垂拱無爲而「完太素之樸」，使「百姓熙怡，保性命之和」。〈樂論〉以「和」爲人性之本質；此處亦提及「性命之和」的概念，並且認爲能「保」此和乃是聖人治化之成就。這就表示，人性本來是「和」的，此性確實也具有價值意義，並且有待保存以回復其本然面貌，這都與〈樂論〉所見人性觀一致。而「太素之樸」一語與「性命之和」相對；由「太素」概念推測，<sup>16</sup>似亦認爲人性本來的純樸原貌乃是氣稟所賦予的。這也與〈通易論〉由陰陽二氣論性之根源相合。

綜觀這些被認爲屬於前期之作品，雖然細節難以深究，但仍可看出阮籍對人性有一貫看法：人性源自陰陽氣稟；性確實具有價值性的正面意義；必須定之以仁義之準則、或用音樂教化之方法使此性回歸正軌，以免群生忘失、破壞此性之

<sup>14</sup> 《莊子·天道》：「夫虛靜恬淡寂寞無爲者，天地之平而道德之至。」（清）郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年3月），頁457。

<sup>15</sup> 阮籍：〈通老論〉，頁29-30。

<sup>16</sup> 《列子·天瑞》：「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。」楊伯峻：《列子集釋·天瑞》（北京：中華書局，1996年2月），頁6。漢代思想家對「太素」用法略有出入，大體皆指宇宙創生、元氣渾淪的某一階段。參見：陳麗桂：《漢代道家思想》（臺北：五南出版社，2013年11月），頁107-112。



本然。可以發現，一方面，他對性之內容的描述、教化修養之觀點有會通儒道之傾向；另一方面，信任教化、相信仁義禮樂可以恢復群生本性，則是阮籍的主張。可以說，他之所以論《樂》、通《易》通《老》，皆是基於此一人性觀點以及教化人性之信念；人性觀可說是這些作品背後共通的思想基礎。

#### （四）五行之正性

〈達莊論〉被認為是阮籍思想轉變後所作。他說：

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。神者，天地之所以馭者也。<sup>17</sup>

阮籍指出人之存在乃「體自然之形」。按〈達莊論〉認為「自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉」，<sup>18</sup>自然實則便是包含宇宙天地存在之全體。<sup>19</sup>他也認為，「自然一體，則萬物經其常」、「一氣盛衰，變化而不傷」；<sup>20</sup>人既與萬物一體相通，皆是一氣之化，故人之身、性、情、神分別即是天地之間陰陽、五行、遊魂之變、天地之馭的體現，故說人「體自然之形」。由此出發，阮籍論及性、情、神之結構。專就「性」概念來看：既說性為「五行之正性」，可知性亦是氣稟所賦予，這亦是以氣化論性，<sup>21</sup>與〈通易論〉「陰陽性生」之說法相同。而此處強調性之為「正性」，這也顯示性雖是氣化之稟賦，但自有其「正」之準則或樣態，這也與〈通易論〉「八卦居方以正性」、「故立仁義以定性」的主張

<sup>17</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁 32-33。

<sup>18</sup> 同前註，頁 32。

<sup>19</sup> 黃錦銘：〈阮籍和他的〈達莊論〉〉，《師大學報》第 22 期上（1977 年 6 月），頁 81。馬場英雄：〈阮籍の所謂「道家的」なもの「儒家的」なものとの交錯」について〉，《國學院雜誌》第 91 卷第 11 號（1990 年 11 月），頁 28。

<sup>20</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁 32。

<sup>21</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》（北京：人民出版社，2007 年 3 月），頁 412。高晨陽：《阮籍評傳》，頁 147。



可以互通。也就是說，此處所說之性，仍然是具有價值意義的概念。故他說：

然後世之好異者，不顧其本，各言我而已矣，何待於彼？殘生害性，還為讐敵。<sup>22</sup>

「殘生害性」既是負面的事態，可見「性」是不應該被破壞、但現實中往往已被破壞的原本「正」之性。如此意義之性，顯然仍然如前述各作品中所說，是人本來所具有的、並且有待恢復保護的原初本性。故〈達莊論〉同樣也論及回復本性之作爲：

清淨寂寞，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。<sup>23</sup>

萬物若要返還其本來面目，必須達到「清淨寂寞，空豁以俟。善惡莫之分，是非無所爭」，如前所述，此亦是道家所言的精神境界；如此看來，群生反其所、得其情、回歸本性的狀態，即是清淨寂寞的狀態。以道家境界來解說人性之內容以及修養本性之工夫，前述〈樂論〉、〈通易論〉已有類似的說法。綜而觀之，阮籍在此對人性的看法，仍然與前文所述之說相通。差異之處，在於〈達莊論〉認為名教之作「作智造巧者害於物」，<sup>24</sup>已不再相信禮樂名教是恢復本性之教化工具。

### （五）恬其性、靜其形

後期的〈大人先生傳〉中又如何看待人性？他說：

---

<sup>22</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁33。

<sup>23</sup> 同前註，頁35。

<sup>24</sup> 同前註，頁34。

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。明者不以智勝，闇者不以愚敗，弱者不以迫畏，強者不以力盡。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。<sup>25</sup>

阮籍將理想世界寄託於上古之世。當時「大者恬其性，細者靜其形」，萬物莫不恬靜，安適於自己的形性。在此並無利害、夭壽、福禍之別，更沒有以強凌弱的現象；在此無君無臣的理想世界中，群生皆能「保身修性，不違其紀」。由此看來，群生在此理想境界中才能說是「恬其性」、「靜其形」、「保身修性」，這也就表示，此恬靜之理想狀態才是群生之「性」的原貌。這樣的理想之性，當然也具有價值標準的意義，因此才說必須「不違其紀」；並且，顯然現實中群生已經不在此一狀態，欲回歸此性本然尚有待修養保護，因此才說「保身修性」。如此說性，仍然與前述論性之說相同；而由「陰藏其氣，陽發其精」的說法看來，性似乎也是源於陰陽氣化，這也和前文所見相同。

如此看來，雖然細節略有參差，但即使在所謂後期作品中，阮籍對於人之本性的看法，依然沒有改變。不同之處，正如學者們早已指出的，是對名教的看法。〈大人先生傳〉說：

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。欺愚誑拙，藏智自神。……汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳！而乃目以為美行不易之道，不亦過乎！<sup>26</sup>

如前所見，阮籍原本說「雅樂周通，則萬物和」、「立仁義以定性」，相信仁義

---

<sup>25</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁 66。

<sup>26</sup> 同前註，頁 66-67。

名教能使群生回復人性之本然，但在此卻將禮法視為欺虐下民的詐偽之術，是破壞本性的元凶。儘管如此，但是他對人性的基本信念並未改變，只不過不再認為名教是回復本性之手段而已。

綜而觀之，可以說阮籍對於人之「性」的看法是一以貫之的：性由氣化稟賦而來，是人的原初本然之性；但人性在現實中往往已被破壞、傷害，因此必須透過實踐修養的方式，保護、回復此性之本然。唯名教仁義是否是修養恢復本性之手段、或只是戕害本性之工具，阮籍在各作品中看法不同。但無論如何，此「性」之概念是阮籍歷經轉變的名教與自然之說背後不變的共同思想基礎。

#### （六）真、自然

阮籍各主要作品中之「性」概念，略如以上分析。與此相關的還有真與自然概念。以下略論之。

性是帶有價值意義的原初本性，阮籍也使用「真」來描述之，〈樂論〉即說先王制樂以「定性命之真」。「真」本身即是價值詞語，真、性並論，這種表達方式更能看出性所具有的價值性格。〈大人先生傳〉和其他作品中，也提及人之本真：

蓋陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也。

彼玄真之所寶兮，樂寂寞之無知。

謹玄真之謚訓兮，想至人之有形。

懷分索之情一兮，穢群偽之射真。

陰陽不測，變化無倫。飄飄太素，歸虛反真。

願耕東皋陽，誰與守其真？

保身念道真，寵耀焉足崇？<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁73；〈東平賦〉，頁4、5；〈首陽山賦〉，頁8；〈老子贊〉，頁81；〈詠懷詩其六十四〉，頁122；〈詠懷詩其七十一〉，頁127。

「群偽之射真」描述世人對本性的破壞，「守其真」、「念道真」、「歸虛反真」表達本性之回歸，「玄真」、「至真」則描寫回歸本性之至人。由此亦可看出，人之性乃是人之本真，是應該努力回復之實踐目標。

「自然」概念也與性有關；由「自然之至真」一語，便可見自然與本真之關聯。回顧前文：〈達莊論〉由「自然」論及人性，以「人生天地之中，體自然之形」之氣化一體宇宙觀，作為論說「性者，五行之正性也」之基點。而〈通老論〉所說「完太素之樸」、「保性命之和」，也是「聖人明於天人之理，達於自然之分」的成果，這也表示人之本性出於「自然之分」。〈樂論〉雖未直接論及自然與人性之關係，但說「乾坤易簡，故雅樂不煩。道德平淡，故無聲無味。……此自然之道，樂之所始也」，認為樂之易簡平淡，乃是自然之道的表現。<sup>28</sup>前文已經指出，阮籍認為樂之和即是人性之和的反映，樂之易簡平淡也是對人性之和的表述；易簡平淡既是自然之道之體現，如此，則說人性之和出於「自然之道」，應是合理的推論。這些材料都說明：阮籍認為「性」出於「自然」。

阮籍所說之「自然」是多義的概念；湯用彤指出自然乃指元氣，有混沌玄冥，法則秩序，天和和諧等意涵。<sup>29</sup>學者各有不同看法與補充。就本文關切的人性問題來說，性出於「自然」、即萬物一體之氣化、或元氣之混沌玄冥，這解釋了「性」的存有根源。但除此之外，「自然」其實也有價值意涵；如〈達莊論〉、〈通老論〉也說：

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。

道者，法自然而為化。侯王能守之，萬物將自化。《易》謂之太極，《春秋》謂之元，《老子》謂之道。<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 曾春海：〈阮籍與嵇康的樂論〉，《哲學與文化》第37卷第10期（2010年10月），頁141。

<sup>29</sup> 湯用彤：〈貴無之學（中）——阮籍和嵇康〉，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001年6月），頁150-151。參見：湯一介：《郭象與魏晉玄學（第三版）》（北京：北京大學出版社，2009年11月），頁114-115。

<sup>30</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁34；〈通老論〉，頁30。

若是「自然之理不得作」，便會傷害「五行之正性」，造成人們競逐利益、破壞倫理的結果。故「法自然」是應當被遵守的實踐律則。此一意義之自然，當屬上述法則、秩序之層面；但此法則、秩序顯然是價值性、實踐性的，依此意義之自然法則，界定了價值的正反之別。故此自然可以被違反，也能被實踐遵行。前文指出「性」具有價值意義；已知性出於自然，或許可以說，性的價值意義就來自於其中所含有的「自然」之價值。如阮籍所說：

鸞鷟時棲宿，性命有自然。

性命豈自然？勢路有所由。高名令志惑，重利使心憂。<sup>③①</sup>

性命體現了自然。但「性命有自然」卻在名利的誘引之下被破壞，此種情形之下「性命豈自然」，便違逆了自然之道，也即破壞了性命之本真。<sup>③②</sup>似此，可以進一步說明「性」具有價值意蘊的意義。

正因為性是人之本來真性，具有價值標準之意義，故能以此建立價值正反之區別，並建立修養理論。如阮籍所說「養性延壽，與自然齊光」，<sup>③③</sup>必須經由修養，復歸本性，以符合自然之道。故「定性命之真」一語，實可概括阮籍對於性之本質、性之回歸的看法；阮籍各篇著作，或論《樂》、《易》、《老》、《莊》，或虛擬大人先生，或肯定、或否定名教，雖然主題不一，主張不同，其實背後都以「定性命之真」為思想基礎與根本關懷。

<sup>③①</sup> 阮籍：〈詠懷詩其四十一〉，頁107；〈詠懷詩其六十七〉，頁124。

<sup>③②</sup> 蒙培元認為阮籍之自然無善惡、是非之別，此是可商榷的。蒙培元：《中國心性論》，頁196。如黃偉倫所指出，自然之落實即為萬物各隨其體性自得本真。氏著：〈工夫、境界與自然之道——阮籍〈達莊論〉的理論思維〉，《政大中文學報》第1期（2004年6月），頁63。

<sup>③③</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁63。

### 三、性、心、情之結構

性是人的原初本真，但在現實中往往已被破壞，因此必須保護、回復此性之本來。在此應先探討本性如何破壞，其發生機制為何。

#### （一）情之衍生

首先，是〈通易論〉對於性、情關係的說明。前節引文有「陰陽性生，性故有剛柔；剛柔情生，情故有愛惡。愛惡生得失；得失生悔吝；悔吝著而吉凶見」的說法：「性」是陰陽二氣所賦的剛柔之性，「情」則是性之剛柔所生之愛惡情緒作用；這是阮籍對性、情關係的界定。如學者所說，此是承續了漢代以來性本情末、性靜情動的性情觀；<sup>34</sup>然則，性是氣稟剛柔之質、是人之本真，但性是以「情」的形式來呈現於外。

進一步看，因情之愛惡，而有得失、悔吝、吉凶之變化；這就表示，現實中的好壞吉凶之差別，乃是落實在「情」上而說的。如此，則「立仁義以定性，取著龜以制情」應該是說：性作為價值標準，其實踐則須落實在對情之節制之上，以規範情之運作使之不流於凶惡。阮籍此說，有以性之標準，規定情之發用方向之意。

如此，「情」便是違逆、或符合本性的關鍵。性既是人之本真、出於自然，本身在價值上即是正面之物，則性之破壞違逆，該如何解釋？阮籍即以情來說明。情是性之發用，原應遵守性之正的方向，但現實中卻往往未能如此，故須「制情」以使之不違性之正。故所謂性之破壞，其實是就「情」之發用來說的，因此情也就是正反價值之具體實踐所在。情之流蕩便是對性之違逆破壞；反之，節制情便是回歸性之本真的必要方法。

---

<sup>34</sup> 秦秋咀：〈論阮籍的疏離感與情性觀〉，《衡陽師範學院學報》第31卷第2期（2010年4月），頁87。

## （二）心氣之作用

〈樂論〉的關注焦點，便在提出制情之手段：

聖人之為進退頹仰之容也，將以屈形體，服心意，便所修，安所事也。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。故「移風易俗，莫善于樂」也。

先王之為樂也，將以定萬物之情，一天下之意也，故使其聲平，其容和。下不思上之聲，君不欲臣之色，上下不爭而忠義成。<sup>35</sup>

禮樂之功能，便在節制人之形體、心意，並「節耳」、「制目」，節制耳目感官之欲望，以達移風易俗的效果。聖王雅樂之功能，便能「定萬物之情，一天下之意」，使君臣上下之聲色情欲不致流衍放蕩。這都顯示阮籍雖不全盤否定情，但對情欲作用主張審慎節制。相對地，俗樂則會引發情欲之逸蕩：

氣發於中，聲入於耳；手足飛揚，不覺其駭。好勇則犯上，淫放則棄親。犯上則君臣逆，棄親則父子乖。乖逆交爭，則患生禍起。

故猗靡哀思之音發，愁怨偷薄之亂興，則人後有縱欲奢侈之意，人後有內顧自奉之心。是以君子惡大陵之歌，憎北里之舞也。

夫煩手淫聲，汨湮心耳，乃忘平和，君子弗聽。言正樂通，平正易簡，心澄氣清，以聞音律，出納五言也。<sup>36</sup>

俗樂「汨湮心耳」，充塞耳目感官，會引發人的「縱欲奢侈之意」、「內顧自奉之心」，也就是不當之情欲，使人「乃忘平和」，違逆本性之本然平和，因此必

<sup>35</sup> 阮籍：〈樂論〉，頁41、42。

<sup>36</sup> 同前註，頁41、43、44。



須加以節制。已知阮籍反對俗樂乃因俗樂破壞人性平和；依此來看，俗樂所引發的種種不良後果，確是落在「情」來說的。可見〈樂論〉此說與〈通易論〉所見的性情關係也可相通。<sup>37</sup>

爲什麼樂音有這樣的效果？由阮籍之說來看，「氣發於中，聲入於耳；手足飛揚，不覺其駭」，聲音對情感的引動，是透過「氣」之中介發生作用的。如前所說，〈樂論〉以天人同構、交互感應的模式解釋音樂對人之影響，而「氣」便是萬物共同之結構；〈通易論〉、〈達莊論〉便表述了此種元氣論觀點。俗樂淫聲既是透過氣之中介誘發人的不當情欲，相對地，聖王雅樂同樣也是透過氣之作用使人「心澄氣清」，達到導正情欲之效果。前節引文說「先王制樂」在於使「心通天地之氣，靜萬物之神也；固上下之位，定性命之真也」，又云「至樂使人無欲，心平氣定」，都顯示了樂教中氣的中介意義：因爲音樂有「通天地之氣」的交感作用，故有「使人無欲」的節制情欲效果。再如：

故聖人立調適之音，建平和之聲，制便事之節，定順從之容，使天下之爲樂者，莫不儀焉。……入于心，淪于氣。心氣和洽，則風俗齊一。

樂有節適，九成而已，陰陽調達，和氣均通，故遠鳥來儀也。<sup>38</sup>

聖人正樂是「平和之聲」，符合人之「和」之本性，故可以定群生性命之真。但此效用乃是透過氣之中介與感應、使得「和氣均通」而完成的，故說「入于心，淪于氣」，最終才達到「心氣和洽」之平和之境。可見「氣」概念在樂教過程、以及影響「情」發用過程中之重要性。

此「心」概念亦值得注意：從上文看來，阮籍言及雅樂之效用時提及「心澄

---

<sup>37</sup> 《禮記·樂記》：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。……是故先王之制禮樂，人爲之節。」孫希旦：《禮記集解》，頁984-986。一般認為阮籍受〈樂記〉影響，節情之思想當亦如此。〈樂記〉已經論及性、情欲關係，阮籍對此應是熟悉的。

<sup>38</sup> 阮籍：〈樂論〉，頁41、48。「樂有節適」一段原本無，依校記補。

氣清」、「心氣和洽」、「心平氣定」，以與俗樂之「煩手淫聲，汨湮心耳」相對。在此「心」概念被提出，心的澄清、平和，是雅樂所帶來的影響。由心、氣並論、甚至「心氣」自為一詞的情形看來，心也是氣化之物。<sup>39</sup>結合以上所說，可知聖王雅樂之平和，透過「氣」之中介影響於人的，便是心氣之澄清平和。故阮籍一再就「心」來說明樂教之作用：

禮定其象，樂平其心；禮治其外，樂化其內。禮樂正而天下平。

夫雅樂周通，則萬物和；質靜，則聽不淫；易簡，則節制全神；靜重，則服人心：此先王造樂之意也。

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。<sup>40</sup>

顯然「心」之意義不容忽視。此外「節制全神」、「精神平和」的說法更涉及「神」之概念。由「心平氣定」與「精神平和，衰氣不入」的相似性來看，心、神概念可能相近。

綜合以上所說：「心」氣之平和澄定，可以制「情」使之不違本「性」之真，此是雅樂的教化功能。可知心具有重要意義。根據漢儒之說，心是能節制情之主體；<sup>41</sup>阮籍之說有與之相近之處。

### （三）心之功能與心、性結構

心與性、情關係為何？在性、情結構中具有何種功能與意義？在〈達莊論〉中則有進一步界定。

<sup>39</sup> 嵇康亦以氣論心神。盧桂珍：〈生命的存在、限制與超越——嵇康學說中有關個體實存狀態之顯題化〉，《境界、思維、語言——魏晉玄理研究》（臺北：臺大出版中心，2010年7月），頁61-62。

<sup>40</sup> 阮籍：〈樂論〉，頁42、44、45。「全」原作「令」，依校記改。

<sup>41</sup> 董仲舒：「枲眾惡於內，弗使得發於外者，心也。……人之誠，有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。……天有陰陽禁，身有情欲枲，與天道一也。」（西漢）董仲舒著，蘇輿撰：《春秋繁露義證·深察名號》（北京：中華書局，1996年9月），頁293-296。

如前節所見，阮籍以萬物氣化一體之說為基礎，認為人「身者，陰陽之精氣也。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」，故人之身、性、情、神，即是天地之間陰陽、五行、遊魂之變、天地之馭的體現。身為精氣之積聚，並無問題，性概念前節已有討論；此處對於情、神之解說應該如何理解？「情」為「遊魂之變欲」，或說是指情感是靈魂的變動的欲望。<sup>42</sup>就人「體自然之形」而為宇宙全體之體現來說，說人之情感變化即相應於天地間精氣遊魂之變化，似亦可通。無論如何，情是指人之情欲當無疑義。至於「神」作為「天地之所以馭者」，學者解釋各有不同，或認為神具有天地主宰或宇宙本源的超越意義，但此神同時也內化為人之精神。<sup>43</sup>同樣地，若以人體自然之形之說為基礎，則人之精神，相應於天地之間神妙不測的主宰作用，似乎是合理的解釋；<sup>44</sup>然則，也就是說在人而言「神」也是主宰人身的靈妙作用。無論如何，「神」指人之精神應無疑問。如此，則神、心是指人之精神、心靈，概念上是接近的。

至於性情結構，以及「心」之意義，〈達莊論〉也有論及。前節已引「殘生害性」之說，其下文續云：

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。<sup>45</sup>

應注意的是：1. 目不顧耳云云，是指耳目感官之欲望彼此競逐、不顧彼此的現象。2. 其次，由耳目感官欲望自行其是而「不待心之所思」來看，阮籍以欲望之背離

<sup>42</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》，頁412。《周易·繫辭》：「精氣為物，遊魂為變。」樓宇烈：《王弼集校釋》，頁540。

<sup>43</sup> 馮友蘭：同前註；高晨陽：《阮籍評傳》，頁165-166。又或理解為至人順化不傷之精神境界；周大興：〈阮籍的〈達莊論〉與莊學〉，《哲學與文化》20卷2期（1993年10月），頁1014。

<sup>44</sup> 戴璉璋：〈阮籍的自然觀〉，《玄理、玄智與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年3月），頁90。《周易·繫辭》：「陰陽不測之謂神。」〈說卦〉：「神也者，妙萬物而為言者也。」樓宇烈：《王弼集校釋》，頁543、578。

<sup>45</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁33。

「心」爲非，可知感官情欲，應該順從「心」之指揮，而思則是心之功能。3. 再由「心奔欲而不適性之所安」來看，既以「心奔欲」爲非，可知心不應受欲望之牽引，而本應是欲之主宰。只是心常常不能掌控欲望，反而爲欲望所影響。4. 再看「心奔欲而不適性之所安」：「心奔欲」之所以爲非，是因爲違反了「性之所安」，不合於性之本然。那麼，可知「心」當遵循「性之所安」之方向；「情」對於「性」之違逆，事實上是「心」無法控制情欲、反受其牽引所造成。相反來說，可知心本應控制情，使之不違逆於性。這就說明了性、心、情之運作結構。

然則，阮籍的看法可說明如下：如前所說，「性」是本真之性，必須保護、回復此性之本然。據〈通易論〉，「情」是性的外在發用，可能順、逆於本性。〈樂論〉進一步說明了透過「氣」之中介使情違反或合乎本性之機制。對照〈達莊論〉之說，情、欲確實可以違逆或順從本性；但此處清楚說明了「心」在性、情之間的關鍵作用：能思考之「心」，應該順從「性」而主宰「情」，應當掌控情欲，不應爲情欲所誘引，而失去原有之主宰功能。當心能控制情，便可使情之發用符合「性」之本然；若不能，則情之作用便失去節制，違反性之準則，造成傷性之後果。如此則對性、情結構可有較清楚說明。

據此，心是氣之產物，以思慮爲功能。心應順「性」、控制「情」使之符合性之本然；如此心自身似乎不具價值性，價值標準仍在於性。阮籍只是主張心應發揮作用、使情順性不違性；但心可以控制、或放任情，使之符合或違逆性，而具有選擇主體的意義。此心概念的特殊意義是值得注意的。

而由此結構來看，〈樂論〉所言雅樂能使「心平氣定」、「心氣和洽」之說便可解釋；因爲「心」正是情之主宰，也是情順、逆於性的關鍵，雅樂之影響便在「心」之氣的和平之上。心氣平和，故能發揮主宰性以節制情欲，這就是阮籍所認定之「心」的理想狀態。心氣和平，才能制情，使性也保持原本之和平。

關於心氣平治，〈達莊論〉又說：

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。<sup>46</sup>

至人之「情不惑」正是情受到控制之狀態，至於「神不離」或可理解為精神不動搖之境界。但此能盡生死之理之境，乃是「心氣平治」之境界。此亦是以氣說明心，以心氣之平和說明心之理想狀態，與〈樂論〉相同。

此外，〈達莊論〉對智巧的看法可為前述情欲概念之補充：

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。是以作智造巧者害於物，明著是非者危與身，修飾以顯潔者惑於生，畏死而榮生者失其貞。<sup>47</sup>

除了「無欲者自足」，主張節制情欲之外，智巧也被認為違反了「自然之道」。前節已指出，性出於自然，自然亦是性之價值根源；故違反自然即是違反性之本然。在阮籍看來，智巧、欲望違逆本性，同樣是應該節制防範的。<sup>48</sup>

#### （四）洞心達神

〈大人先生傳〉也提及智巧情欲的問題。前節引文已見到阮籍對「懷欲以求多，詐偽以要名」之名教的批判；他接著說：

奇聲不作，則耳不易聽；淫色不顯，則目不改視。耳目不相易改，則無以亂其神矣。此先世之所至止也。……竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁33。

<sup>47</sup> 同前註，頁34。依校記別本「貞」作「真」。

<sup>48</sup> 此應源自道家思想。《老子》第3章：「常使民無知無欲。」樓宇烈：《王弼集校釋》，頁8。

<sup>49</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁66-67。

欲望、智巧是社會亂源，他認為這正是名教所帶來的惡果。相反地，美好的上古理想之世是「奇聲不作」、「淫色不顯」的，不以聲色牽動群生之感官情欲，因此「無以亂其神」。可以發現，雖然〈大人先生傳〉被認為是後期作品，對名教的態度已有不同，但節制情欲、智巧的立場，與前文所見各作品仍是一致的。而不可縱情以「亂其神」，也和前述不可任情使「心奔欲」之說近似。看來，心、神概念接近，故神也可以用來代指心之主宰功能。

關於「神」，〈大人先生傳〉有此說法：

時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。<sup>50</sup>

對此，學者大體認為：「神」乃是指自然之間微妙莫測、變化不居的作用功能，亦是指至人之精神境界，二者在氣化之基礎上同一。<sup>51</sup>從〈大人先生傳〉對「神」的使用來看，如「至人者，不知乃貴，不見乃神。神貴之道存乎內，而萬物運於外矣」，<sup>52</sup>神確實用以描述至人之神妙境界，其精神境界能參贊自然萬物之神妙變化，與自然之神妙為一體。此一思維方式可能與〈達莊論〉類似：由於人體自然之形，故自然變化之神妙本與人精神之神妙相應。此一用法中之「神」是形容語，雖然是至人境界之形容，仍然與精神之意涵相關。由〈大人先生傳〉之其他用例看來，「神」主要仍是指人之精神而言：

虛形體而輕舉兮，精微妙而神豐。

樂啾啾肅肅，洞心而達神，超遙茫茫，心往而忘返。

<sup>50</sup> 同前註，頁 71。

<sup>51</sup> 高晨陽：《阮籍評傳》，頁 164-6；蒙培元：《中國心性論》，頁 196。《淮南子·本經》：「是故知神明然後知道德之不足為也，知道德然後知仁義之不足行也，知仁義然後知禮樂之不足脩也。」〈泰族〉：「其生物也，莫見其所養而物長；其殺物也，莫見其所喪而物亡，此之謂神明。」（西漢）劉向編，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997 年 1 月），頁 251、663。阮籍「道不若神」之說或許受其影響。

<sup>52</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁 67。

施無有而宅神，永太清乎教翔。

精神專一用意平，寒暑勿傷莫不驚，憂患靡由素氣寧。<sup>53</sup>

此處之神皆指人之精神而言。至人「施無有而宅神」，即安置精神於無之境界，也是對至人境界之形容，而此「神」也是指精神而言。又由「洞心而達神」之說法，可知心、神之概念確實接近，常可以並稱或通用。

如前所見，在性、情結構中，「心」是實踐之決定者；心、神是實踐行動之核心，故教化或修養工作也就落實在心、神之上。如〈樂論〉主張以樂教「靜萬物之神」、使「心氣和洽」，此處亦云「無以亂其神」、「洞心而達神」，可見心、神修養甚為阮籍所重視，這一思想也是貫串他各作品共同的基礎。心、神修養問題，後文還會論及。

阮籍主要作品中之心、神、情、智等概念，及心性結構模式的分析，概略如上。這些說法反映的觀點，皆可與前文所說參照。<sup>54</sup>總結來說，雖然阮籍前後各作品主題不一、主張有異，但其背後對於心、性結構仍有一貫看法：「性」是人的本真氣性，「情」作為性之發用，則可能符合、或違逆於本性。「心」應順性以決定情之方向，若發揮主宰功能，便可制情使之符合性之標準；反之，情欲溢盪便造成傷性之後果。教化心、神之所以可能，則是以「氣」之應感為中介。「神」作為精神境界之形容，指人之精神，可與心概念互通。由此觀之，「靜萬物之神」、「定性命之真」之語，可說涵攝了阮籍的心性觀：教化、修養群生之心神，

<sup>53</sup> 同前註，頁 70、70-71、73、同前。

<sup>54</sup> 阮籍其他詩文作品亦可為印證。如〈亢父賦〉之批評巧詐：「側匿頗僻，隱蔽不公，懷私抱詐，爽匿是從。」頁 19。〈獼猴賦〉之批評嗜欲，以及論及形、神概念：「耽嗜欲而眇視兮，有長卿之妍姿。」「長滅沒乎形神。」頁 11、12。〈清思賦〉對心、神關係，以及心、情搖蕩之說：「志不覲而神正，心不蕩而自誠。」「心恍惚而失度，情散越而靡治。」頁 13、14。（「心恍惚而失度」原作「嗟博賤而失庚」，依校記改。）〈孔子誄〉、〈答伏羲書〉對神、精神之說：「潛神演思。」「何精神之可察？」頁 82、56。〈詠懷詩〉關於哀樂之情傷害性、情，以及精神之說：「樂極消性靈，哀深傷人情。」「咄嗟榮辱事，去來味道真。道真信可娛，清潔存精神。」〈詠懷詩其二十二〉、〈詠懷詩其七十三〉，頁 95、128。



使之歸復性之本真。追溯其說，除了前述漢代氣化論與性情觀之因素，也可見先秦道家之源流。<sup>55</sup>

由此觀察名教問題，可以說阮籍早先肯定名教，正是相信禮樂能澄清群生之心氣，達到制情、順性的效果；晚期批判名教，則是認為名教帶來智偽情欲，擾亂心神，正是破壞人性的元凶。如此看來，阮籍之名教觀雖有轉變，背後的心、性思想卻是一貫的，心性觀實可說是阮籍思想的基礎。

#### 四、心、神之修養

阮籍對於心神修養以及所至之境界，有何說明？這是以下要探討的問題。如前所述，他早先所肯定之樂教，實則便是教化人心的工夫，只不過是群生被動接受之教化，而非主動之修養。固然，除樂教之外，學者認為阮籍缺乏有系統的工夫論或實踐途徑，<sup>56</sup>但仍可以整理出他關於修養與境界問題的看法。

##### （一）清虛恬淡寂寞之理想

「心」修養後將成何種樣態之心？心的理想狀態為何？〈樂論〉主張透過「氣」之中介教化於「心」，能使「心平氣定」、「心澄氣清」，如此之心有何不同？由前節對「雅樂不煩」、「無聲無味」的討論來看，易簡平淡之雅樂，經由氣而給予人心的轉變，可能也是平淡無味之性質；心平氣定、心澄氣清的說法，似乎正印證了這一點。然則，經由樂教，「心」之所以能夠重拾對「情」之主宰性與節制力，可能是因為已經轉化為平淡和平的清澄無欲之心之故。前引〈達莊論〉也提及「至人者，恬於生而靜於死。生恬，則情不惑；死靜，則神不離，……

<sup>55</sup> 牟宗三：「道家將氣性、自然之質、氣、一起融於自然生命中，而就自然生命原始之渾朴以言性……工夫則在心上作。……清心靜心虛心一心以保養原始渾樸之性而不令其發散。……其清虛一靜之心，自身並無超越的根據。」氏著：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1997年8月），頁24。

<sup>56</sup> 戴璉璋：《玄理、玄智與文化發展》，頁111。

心氣平治，不消不虧」；這也說明了心氣平治的狀態，應當是恬靜之心境。

對「心」之清虛、或恬淡境界之追求，其他作品中也有所反映：

遂虛心而後已兮，又何懷乎患憂？

夫清虛寥廓，則神物來集；飄飄恍惚，則洞幽貫冥；冰心玉質，則皦潔思存；恬淡無欲，則泰志適情。

志不覲而神正，心不蕩而自誠。固秉一而內修，堪粵止之匪傾。<sup>57</sup>

此以「虛心」來稱呼心之修養境界。心修養所至之狀態，也可以用清虛寥廓、飄飄恍惚、冰心玉質等語來形容，而此心也將是「恬淡無欲」之心，如此便是「神正」、「心不蕩」之境界。這都說明了清虛寥廓、恬淡無欲即是阮籍所認定的「心」之理想境界。再如：

竊悄悄之眷貞兮，泰恬淡而永世。

靜寂寞而獨立兮，亮孤植而靡因。

是以微妙無形，寂寞無聽，然後乃可以睹窈窕而淑清。

何用養志？守以沖虛。<sup>58</sup>

恬淡、寂寞、獨立、沖虛之修養境界，可以印證以上所說。這些詞語顯然道家意味甚濃；<sup>59</sup>可見阮籍修養觀之思想根源。而「心」之修養，與「性」之意蘊也是彼此相應的：如前節所見，〈樂論〉指出性是平淡無欲的平和之性，〈達莊論〉也說「清淨寂寞，空豁以俟」才是群生本性的樣態；而心之修養同樣也以恬淡、寂

---

<sup>57</sup> 阮籍：〈東平賦〉，頁5；〈清思賦〉，頁13、同前。「皦」原作「激」，依校記改。

<sup>58</sup> 阮籍：〈東平賦〉，頁6；〈首陽山賦〉，頁8；〈清思賦〉，頁13。〈阮籍四言詩十首之六〉，（曹魏）阮籍著，陳伯君校注：《阮籍集校注》（北京：中華書局，2004年6月），頁438。此〈四言詩十首〉《阮嗣宗集》未收。

<sup>59</sup> 《莊子·天道》，郭慶藩：《莊子集釋》，頁457。

寞為理想。由心、性結構來看，心之理想狀態本應符合性之標準，故有此說。

「神」之修養境界也是如此。心、神概念關係密切，阮籍論修養時也常以「神」來表達。前引〈樂論〉「靜萬物之神」、「使人精神平和」，〈大人先生傳〉「無以亂其神」、「精神專一用意平」皆是如此。由此可知神之修養目標也是靜、平和。再如：

且清虛以守神兮，豈慷慨而言之。

咄嗟榮辱事，去來味道真。道真信可娛，清潔存精神。

焉知松喬，頤神太素。逍遙區外，登我年祚。<sup>60</sup>

神之修養也以「清虛」、「清潔」為原則，與前述虛心、恬淡、寂寞之描述相通。而「頤神太素」之說法，若與〈通老論〉「君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙怡，保性命之和」以及〈老子贊〉「飄飄太素，歸虛反真」關於性之表述相較，也可以看出「神」之修養目標與「性」之本質之相合。

綜而觀之，或許阮籍缺乏具體實踐工夫的討論，但仍可以看出，他對修養問題的表述亦是圍繞心、神概念而說的，並且符合其心、性結構模式。而他理想中的修養樣態，即是虛心沖虛、恬淡寂寞的心、神境界；這也是貫串其各期作品的共同觀點，其道家思想之淵源亦很明顯。

## （二）大人先生的精神境界

這樣的精神境界，與〈大人先生傳〉中作為理想象徵的大人先生之境界有何關聯？

先生以應變順和，天地為家；運去勢隕，魁然獨存。自以為能足與造化推移，故默探道德，不與世同之。自好者非之，無識者怪之，不知其變化神

<sup>60</sup> 阮籍：〈首陽山賦〉，頁8；〈詠懷詩其七十三〉，頁128。阮籍：〈阮籍四言詩十首之十〉，陳伯君：《阮籍集校注》，頁439。

微也。

夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。

是以至人不處而居，不修而治，日月為正，陰陽為期。豈希情乎世，繫累於一時？<sup>61</sup>

大人先生與「造物同體、天地並生」，不僅超越於社會常情之上，也超越於自然界的變化之上，故能與「與造化推移」而無所繫累。<sup>62</sup>此種境界，在〈達莊論〉「故至人清其質而濁其文，死生無變而未始有之」的描寫中亦可見，<sup>63</sup>當是其後期思想的共通理想。而大人先生之境界，與阮籍之心、性觀點仍然有關。如：

先生從此去矣，天下莫知其所終極。蓋陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也。<sup>64</sup>

「真」亦是阮籍對於本性之表述，而本性出於「自然」。至人隨變應化，是「自然之至真」，可知在他看來，大人先生是最能保持自然本真之性的人。換言之，大人先生之理想境界，正符合性之理想與標準。

心、氣關係方面又如何？〈達莊論〉云至人「心氣平治，不消不虧」，心之修養與氣有關，此亦是〈樂論〉的觀點。前節也指出〈大人先生傳〉中神妙境界與「神」之關聯，「洞心而達神」即是至人心境之形容。應注意的是神之境界與氣之關聯：由前引「精神專一用意乎，寒暑勿傷莫不驚，憂患靡由素氣寧」，可知至人之心神修養確實與氣之變化相關，由此還可達到憂患不入、外物不傷的效果。不只如此：

---

<sup>61</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁 63、64、65-66。

<sup>62</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》，頁 409；高晨陽：《阮籍評傳》，頁 163-4。

<sup>63</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁 35。

<sup>64</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁 73。

泰初貞人，唯大之根。專氣一志，萬物以存。<sup>65</sup>

至人「專氣一志」還有「萬物以存」的效果。正如前節所見「至人者，不知乃貴，不見乃神。神貴之道存乎內，而萬物運於外矣」，至人之精神境界，還能參贊自然萬物之變化。然則心神修養與氣之轉化息息相關，論其效用，在內可以物莫之傷，在外則可以澤及群生。<sup>66</sup>

此事之發生機制為何？觀察其說，〈大人先生傳〉所言心、氣關係，實與〈樂論〉相同，但作用方向相反：阮籍以氣化一體觀為基礎，主張氣為感應中介，可以變化心、神之狀態，此是樂教的理論根基。於彼，音樂經由氣之中介，教化群生之心、神；在此，則是大人先生之心志精神，影響萬物氣之變化，使得素氣康寧、萬物以存。此即是大人先生「神貴之道」的運作機制。也可知心、神與氣之間的作用是雙向的，而可與〈樂論〉所言相互補充。

精神修養的境界樣態方面又如何呢？

故至人無宅，天地為客；至人無主，天地為所；至人無事，天地為故。無是非之別，無善惡之異。故天下被其澤，而萬物所以熾。

直馳驚乎太初之中，而休息乎無為之宮。太初何如？無後無先。莫究其極，誰識其根。邈渺綿綿，乃反復乎大道之所存。莫暢其究，誰曉其根。……施無有而宅神，永太清乎敖翔。<sup>67</sup>

至人之心達到了「無是非之別，無善惡之異」、「無後無先」的無分別境界，這或許正是大人先生能夠與化推移而無所牽繫的原因。阮籍仍以「神」來表述此境界；徹底的無分別之境，即是神處在「無有」之境界。這也正是前述〈達莊論〉

<sup>65</sup> 同前註，頁 68。

<sup>66</sup> 此應是《莊子》之影響：〈逍遙遊〉：「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」、「之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱」。郭慶藩：《莊子集釋》，頁 28、30。

<sup>67</sup> 阮籍：〈大人先生傳〉，頁 68、72-3。

所說「至道之極，混一不分，同為一體，得失無聞。……清靜寂寞，空豁以俟。善惡莫之分，是非無所爭」的無分別之境，<sup>68</sup>即是理想的心、神境界。

由此觀之，阮籍大人先生理想形象之構建，背後仍以心、性結構、以及心、神概念為根基。他雖然放棄了禮樂教化之信念，但仍然保有心、氣感應的思想；他以大人先生神貴在內、外化萬物的理想，取代了禮樂教化的地位，但這同樣是以心、氣之感應為理論基礎。

## 五、結論

本文探討阮籍之心性觀，結論概述如下：

阮籍認為：性是氣化而來的原初本真之性，具有價值性的意義。情為性之發用，可能符合、或違逆於本性。心是決定情之方向的關鍵，若順性之方向、發揮主宰功能，便可制情使之順性；反之，便逆性而傷性。因此，修養此心，節制情、以回復本性，便是實踐之要求。心、神修養，則以氣之應感為中介。「靜萬物之神」、「定性命之真」之語，可說扼要地涵攝了他的心性觀。這是貫串其各期各作品的共同觀點；阮籍各篇作品主題不一，看似繁多雜蕪，前後思想亦有差異；但背後皆以此心性思想為共同的理論基礎。

由此，可以說明阮籍名教觀的思想基礎與轉變之處：他早期肯定名教，乃是相信禮樂能夠教化心神、制情順性；晚期批判名教，則是認為名教擾亂群生心神、撩起智欲，正是破壞人性的元凶，故轉而將教化理想託諸至人之心神修養。有此認識，應有助於更深刻地了解其思想特質與立論用意。實則人性之保全，乃是他諸多作品背後共同的深切關懷與目標。

眾所週知，阮籍早年「本有濟世志」，晚年「不與世事，遂酣飲為常」，雖然對名教的看法有所轉變，如魯迅所說，實則他恐怕是「太相信禮教」、不能忍

---

<sup>68</sup> 阮籍：〈達莊論〉，頁 34-5。「得失」原作「乃失」，依校記引別本改。

受假禮教，故發為憤激。<sup>69</sup>但這背後，更為深刻重要的，可能還是對於人性的信念；究其實質，信任禮教，乃是因為禮教是保存人性的工具。而不論是早年相信名教可以保護人之真性，或後期將人性理想寄託於超越的大人先生，他對人性本真的信任始終未變。或許正是如此，故阮籍晚年對於當權操弄名教、傷害人性之行為才如此深惡痛絕，而以越禮駭俗的形式表現其不滿。這或許正是了解阮籍的另一個切入點。

此外，經由分析，本文也尋繹出了阮籍心性觀受先秦道家、漢代思想影響及異同之處。進而言之，此一心性思想與其他玄學家之心性觀也有類似之處。如王弼所說：

萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。

夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰聾、盲、爽、狂也。

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。<sup>70</sup>

他亦以自然為性；性亦具有價值標準之意義，故須因任之而不可執為，否則常性將被敗壞。耳目情欲正是破壞本性的原因，故他主張「性其情」，以性為標準節制情欲之作用，而心便是能否制情順性的關鍵。又如嵇康：

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

---

<sup>69</sup>（唐）房玄齡等撰：《晉書·阮籍傳》（北京：中華書局，1996年4月），頁1360。魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，1995年8月），頁14。

<sup>70</sup>（曹魏）王弼：《老子注》第29章、第12章，《論語釋疑·陽貨》；樓宇烈：《王弼集校釋》，頁28、77、217。



無餘。智用者，從感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在於智  
用，不在於性動。……君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性。故智用則收  
之以恬，性動則糾之以和。使智止於恬，性足於和。然後神以默醇，體以  
和成，去累除害，與彼更生。所謂不見可欲，使心不亂者也。<sup>71</sup>

他亦主張智、欲之作用不可違逆本性；「智以無恆傷生，欲以逐物害性」，智用  
欲望，違反了性的標準，會造成「傷生」、「害性」的結果。故須以恬、和之修  
養，以達成自然本性的回歸；同樣地，心、神亦是恬和修養之關鍵。郭象亦然：

亂莫大於逆物而傷性也。

然知以無涯傷性，心以欲惡蕩真，故乃釋此無為之至易而行彼有為之至難，  
棄夫自舉之至輕而取夫載彼之至重，此世之常患也。

夫使耳目閉而自然得者，心知之用外矣。故將任性直通，無往不冥，尚無  
幽昧之責，而沉人間之累乎！<sup>72</sup>

他也認為性之價值不可違逆。而「知以無涯傷性，心以欲惡蕩真」，智欲正是傷  
性之元兇，故須藉由虛心、排除心知之修養工夫以制情順性，以回歸「任性直通」  
之境。他們對於心性問題的觀點，與阮籍確實有許多相近之處。

可見魏晉玄學心性思想乃是值得注意的現象，於其中亦可發現玄學家們具有  
共同的關切重點與思想傾向。阮籍之心性觀在此一思想發展歷程中宜有其地位與  
意義，明乎此，對於掌握玄學思想的發展輪廓也有幫助。

---

<sup>71</sup> （曹魏）嵇康著，戴明揚校注，《嵇康集校注·答難養生論》（臺北：河洛出版社，1978年5月），頁174-175。「止」依校改。

<sup>72</sup> 郭象：《莊子》〈天下〉注、〈人間世〉注、同前。郭慶藩：《莊子集釋》，頁151、184、1081。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- (西漢)董仲舒著，蘇輿撰：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996年9月）。
- (西漢)劉向編，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年1月）。
- (東漢)王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1996年11月）。
- (曹魏)王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年12月）。
- (曹魏)嵇康著，戴明揚校注：《嵇康集校注》（臺北：河洛出版社，1978年5月）。
- (曹魏)阮籍著，李志鈞、李昌華、柴玉英、彭大華校點：《阮嗣宗集》（上海：上海古籍出版社，1998年5月）。
- (曹魏)阮籍著，陳伯君校注：《阮籍集校注》（北京：中華書局，2004年6月）。
- (唐)房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1996年4月）。
- (清)孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年8月）。
- (清)郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1999年3月）。

楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1996年2月）。

### 二、近人論著

#### (一)專書

- 王曉毅：《儒釋道與魏晉玄學生成》（北京：中華書局，2003年9月）。
- 高晨陽：《阮籍評傳》（南京：南京大學出版社，1997年3月）。
- 戴璉璋：《玄理、玄智與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年3月）。

陳麗桂：《漢代道家思想》（臺北：五南出版社，2013 年 11 月）。

湯一介：《郭象與魏晉玄學（第三版）》（北京：北京大學出版社，2009 年 11 月）。

湯用彤：《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001 年 6 月）。

方立天、于首奎編：《中國古代著名哲學家評傳·續編二（魏晉南北朝部分）》（濟南：齊魯書社，1982 年 8 月）。

牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1997 年 8 月）。

蒙培元：《中國心性論》（臺北：台灣學生書局，1996 年 3 月）。

盧桂珍：《境界、思維、語言——魏晉玄理研究》（臺北：臺大出版中心，2010 年 7 月）。

馮友蘭：《中國哲學史新編（中）》（北京：人民出版社，2007 年 3 月）。

#### （二）期刊論文

黃偉倫：〈工夫、境界與自然之道——阮籍〈達莊論〉的理論思維〉，《政大中文學報》第 1 期（2004 年 6 月），頁 49-74。

黃錦鉉：〈阮籍和他的〈達莊論〉〉，《師大學報》第 22 期上（1977 年 6 月），頁 75-86。

周大興：〈阮籍的〈達莊論〉與莊學〉，《哲學與文化》20 卷 2 期（1993 年 10 月），頁 1008-1020。

秦秋咀：〈論阮籍的疏離感與情性觀〉，《衡陽師範學院學報》第 31 卷第 2 期（2010 年 4 月），頁 86-90。

曾春海：〈阮籍與嵇康的樂論〉，《哲學與文化》第 37 卷第 10 期（2010 年 10 月），頁 137-158。

馬場英雄：〈阮籍の所謂「道家的」なものと「儒家的」なものの交錯について〉，《國學院雜誌》第 91 卷第 11 號（1990 年 11 月），頁 25-42。

劉運好：〈和：理想的美學原則——阮籍〈樂論〉與正始美學理想〉，《學術論壇》第 25 卷第 4 期（1999 年 8 月），頁 11-18。

（三）論文集論文

內山俊彥：〈阮籍思想窺斑——「通易論」「樂論」を中心として〉，《日本中國學會創立五十年紀念論文集》（東京：汲古書院，1998 年 10 月），頁 235-248。

魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，《魏晉思想（乙編三種）》（臺北：里仁書局，1995 年 8 月），頁 1-18。

# Ruan Ji's Concept of Mind and Nature ——Stabilize of Mind and Genuine Nature

*Shie, Ru-Bo*

Associate Professor, Department of Chinese Languages and Literature,  
National Chi Nan University

## Abstract

This essay analyzes Ruan Ji's perspective on Xin and Xing (mind and nature.) as follows: Xing is original nature of human, endowed by Qi and has its positive value. Xin is the trigger of Qing, which can be accord or disaccord with nature. Xin should act as the master of Qing, a key to where Qing goes. Only when Xin does the good job, Qing will be triggered accordingly. Thus the cultivation of Xin or Shen was demanded and Qi was considered as the intermediary of the whole procedure. "Stabilize of Mind and Human Nature" can be took as an abstract of Ruan Ji's concept of mind and nature which is the common foundation of his various works.

**Keywords:** Wei Jin Xuan Xue, Theory of Qi and Nature, Ji Kang, *Music Theory*