

從魏晉風流談士人的存在意識

范芝熏¹

摘要

魏晉南北朝是個獨特輝煌的年代，也是最悲情的時代，身處在這政局極為黑暗、動盪時空下的士人，感於人命如蟻、生命無常，驚懼不安的痛苦讓他們得以思索並喚醒自我個體的存在意識，重新對生命的意義、價值展開探索與追求，以完成自我實現的想望。魏晉風流所蘊含的文化現象，正是魏晉士人在自我存在意識醒覺後，為了能真正活出自我、實現自我，而催生出來的一種現實生活寫照，雖華麗而唯美，浪漫而深情，卻也是令人動容的時代悲歌。本文試從時代背景、魏晉風流的內涵、審美及齊克果存在概念的角度來探討魏晉士人的存在意識，期以不同思維角度與視野，對魏晉士人生命情調進行的理解與發現，能帶給當代面臨社會文化轉型的知識份子一些領略及啟發，並得以尋到身心安頓的重心與方向。

關鍵詞：魏晉風流、魏晉風度、士人、存在、齊克果

¹ 國立東華大學中國語文學系博士生暨兼任講師
通訊作者：范芝熏，E-mail: shine1010@gms.ndhu.edu.tw
收稿日期：2018/10/29；接受刊登日期：2019/04/09
DOI:10.6284/NPUSTHSSR.201912_13(4).1

壹、前言

魏晉風流之「風流」二字，充滿詩意和藝術化的美妙情致與象徵，正是魏晉士人的人格精神風貌之展現，也是他們不同於一般流俗的氣質風度與才性之美。魏晉南北朝在中國政治史上是極為黑暗混亂的時代，卻也由於動盪及破壞的解構，激起思想、信仰、文學、藝術等方面的新氣象，造就文化獨特的繁榮與輝煌，士人因為飽經戰亂、疫病及死亡陰影的籠罩，感受到人命危淺、年壽難永，遂激盪出自我存在意識的覺醒，不僅促進經學、玄學、文藝及宗教各方面自由蓬勃的發展，也讓這個朝代呈現出獨特的清逸、浪漫與唯美之精神寫照，士人為了能夠真正做自我、實現自我，體現自我存在的意義與價值，也為了讓自我的精神與靈魂能得到救贖而有所依歸，「魏晉風流」正是魏晉士人自我存在意識醒覺後的人格精神之展現，也是專屬魏晉時代獨特的歷史文化現象。

人降生在這世間，當無知無欲時，不會有生存的困擾及煩惱，也不會產生人為何存在的想法，如《莊子·馬蹄》描述上古無爭的先民生活及大同世界的美好景象：

彼民有常性。織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而游，鳥鵲之巢，可攀援而闚。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物竝。惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離，同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。……夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之。含哺而熙，鼓腹而遊，民能已此矣。

¹

當人生活在安逸舒適的幸福順境中，生活思想皆會循著順行正常的軌道運轉，自然無法體會或思索逆境及痛苦為何物，只有當危機出現，威脅降臨，個體生命安全面臨逼迫，生存充滿考驗之際，才會深刻省思，專注於個體生命意識與自我醒覺後的探索，進而去思考、深究自我生命價值與存在的意義，找尋最適合的存在之境，調適現實與理想的矛盾、衝擊，讓自我的身心能獲得安頓，人生理想得以實現，擁有自在悠然的生活。

人為何而生，為何而活，生命存在的意義又是什麼，這些都是人類長久持續在關注探索的問題，關於「存在」之概念，齊克果（Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855）²認為：「存在先於本質」，也就是存在決定本質。他所重視的是人的存在，並且是「個人」的存在，人生而在世就是一種存在，當你選擇讓自己成為

¹ 錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書，1993年），頁71-73。

² 齊克果（Søren Aabye Kierkegaard），丹麥哲學家，生於1813-1855年。

什麼樣的人後，你才可能得到這項本質，最終使本質得到實現，亦即實現自我，所以「本質」是「存在」加上「自由抉擇」後得到的成果。³《莊子·知北遊》云：「……人之生、氣之聚也。聚則為生、散則為死。」⁴說明「氣」實為生命存在的基礎。人之所以成為人，除了氣之聚，讓他得以有形體的存在外，更重要的還有精神方面的存在，也就是具有思辨及抉擇的能力，因此他可以決定讓自己成為怎麼樣的一個人，能夠自由抉擇做真正的自己，實現自我，如此才稱得上是人真實的存在。人的存在以「自由」做為最高的理想和目標，能夠在環境中自由抉擇的生活，這樣的人生才有幸福的意義可言，如德謨克利特(Democritus, 460-370)說：

「人生的目的在於靈魂的愉快，……在這愉快中，靈魂平靜地、安泰地生活著，不為任何恐懼、迷信或其他情感所苦惱。」他將這種愉快稱之為幸福。⁵

魏晉南北朝是個獨特輝煌的年代，歷來對於魏晉相關的研究討論、著述及篇章甚多，但多著重於清談玄理、人物品鑒、名教與自然、聖人有情無情論、名士思想風尚與言行，佛老、養生、遊仙乃至生死觀等主題，以存在觀點探討士人生命自覺的篇章卻不多，故本文擬從時代背景、魏晉風流的內涵、審美及齊克果存在(Existenz)概念的角度來對魏晉士人的存在意識與生命情調試做論述。

齊克果所談的存在，是一種意義的存在，其哲學目標著重在人內心的平安和寧靜，故提倡精神意識的超升，喚醒個人的存在意識，使個人雖生活在群體中，仍保有個人的完全獨立性。⁶他認為只有人才能夠成為「存在者」(ein Existierender)，只有人才能夠實現他自己的存在，亦即是指人的自我實現。⁷雖然齊克果的存在理念最終是以基督教的宗教精神為依歸，認為存在的根本乃在於人與崇高的神取得關係，並將這種關係具體落實在生活、時間與歷史的進展中，故齊氏所論述的存在，屬於宗教性的存在，本文闡述及引用的觀點，不在宗教這部分進行討論，而是藉由齊克果在宗教信仰視野下的觀察與體現，延伸至個人存在的生命內涵省思與體悟做理解，並試將此存在概念的思維角度與視野，透過對魏晉士人生命情調不同層次的理解、發現及探討，期能帶給當代面臨社會文化轉型的知識份子一些領略及啟發，讓焦慮、抑鬱的身心靈能夠舒緩，並得以尋到身心安頓的重心與方向，成就出自我生命的光和熱。

³ 鄔昆如：《存在主義真相》(臺北：幼獅文化，1975年)，頁48。

⁴ 錢穆：《莊子纂箋》，頁173。

⁵ Diogenes Laertius(蒂歐根尼·拉爾修), trans. by R.D. Hicks (1972). *Lives of eminent philosophers*. (《名哲言行錄》) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 44-45. 譯轉引自高宣揚著：《存在主義》(臺北：遠流出版社，1993年)，頁42。

⁶ 同註3，頁82。

⁷ 蔡美珠：《齊克果存在概念》(臺北：水牛出版社，2006年)，頁6。

貳、時代的悲劇與儒學的變異

一、動盪的時代悲劇

東漢末葉，政治上興起激烈的動盪，朝廷腐敗專橫，外戚宦官爭權奪利、兼併土地，壓榨百姓，加上滂旱連年，以致災荒饑饉，餓殍遍野，終於爆發黃巾之亂，然後是董卓、曹操的舉兵，三國局面的混亂等，於晉宋為期的二百多年間，除了發生漢魏、魏晉及晉宋之朝代更迭外，並歷經八王之亂、永嘉之禍等多次遽變，內禍外患、政爭險惡以及戰亂飢荒動盪不安的局勢，人心惶惑，民不聊生。

漢末政治動亂造成宗族與統一王權的分離，君主昏庸，外戚、宦官專權的干預朝政，徹底讓大一統之政權走向崩壞，也讓士人對政權的向心力漸漸消失。如《後漢書·黨錮列傳序》：

逮桓靈之間，主荒政繆，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗憤，處士橫議，遂乃激揚名聲，互相題拂，品覈公卿，裁量執政，婞直之風，於斯行矣。⁸

由於主荒政繆、國命委於閹寺，政權落入腐敗的勢力中，士人心境之悲淒可想而知，尤其是發生在東漢的二次黨錮之禍，以及之後司馬氏殘酷虛偽的權謀統治，仕宦們以巧媚遊說相欺，文士被君主殘酷殺害，這些嚴酷的殺伐、迫害，將士人們傳統秉持忠君愛國的精神信念摧毀，人與社會則陷入失序、激烈的對立衝突之中，世道沉淪的黑暗，朝廷腐敗，人性虛偽、貪婪的相互傾軋，正如嵇康〈太師箴〉所抨擊及描述的現象：

利巧愈競，繁禮屢陳，刑教爭施，天性喪真。季世陵遲，繼體承資，憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私，故君位益侈，臣路生心。竭智謀國，不吝灰沉，賞罰雖存，莫勸莫禁。若乃驕盈肆志，阻兵擅權。矜威縱虐，禍蒙丘山。刑本懲暴，今以脅賢。昔為天下，今為一身。下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。⁹

再加上從魏、晉到南北朝的長期內亂，西北各外族入侵，南北長期對立的分裂，讓魏晉南北朝成為中國政治史上最混亂、黑暗，也是社會上最痛苦的朝代，由於魏晉動盪的亂象，迫使人命受到最嚴重的斷傷，戰爭殘酷的焚掠、屠殺，疫病的肆虐，致使白骨遍野、赤地千里的慘象放眼可見，整個亂世的滿目瘡痍與哀戚，正如曹操〈蒿里行〉所云：「白骨露於野，千里無雞鳴。生民百遺一，念之斷人腸。」¹⁰的悲慘淒清，面對此番情景，士人們感於生命的無常，而開啟了反思生

⁸ 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，晉·司馬彪補志，楊家駱主編：《後漢書》卷 67（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 2185。

⁹ 魏·嵇康撰，王雲五編：《嵇中散集》（臺北：商務印書館，1937 年），頁 69。

¹⁰ 漢·曹操、曹丕、曹植著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》（長沙：嶽麓書社，

命的契機，他們透過對自我真切的體認，瞭解到人性的異化對於生命本質所造成的斷裂、扭曲和傷害程度，實遠勝過於物質生命的短少，因此更加深對自我生命醒覺的意識。

二、儒學的變異

先秦時代，孔子主張攝禮而歸於仁、義，並說：「天生德於予。」（《論語·述而 23》）將其自身視為具有天賦之德性主體的體認，讓「自我」這個個體成為一個承天心、接天命之德性主體，由於「自我」為「天」與「德」所託付，因此「自我」也就具有無上崇高之價值，孔子此種「天生德於予」、「天命在我」的使命感自覺及其對人文教化的實踐推廣，讓「士」階層承接了傾頹的王室諸侯，成為在孔子時代能支撐社會、維持鄉里秩序的中堅力量，士人秉持「以天下為己任」的胸懷，擔負起家國天下之重責大任，充分發揮了個人與社會價值，不憂不懼、獨立活躍的為志向而奔忙，施展兼濟天下的理想，此時期的士人因為擁有崇高身分和尊嚴，心態均較為平衡。

及至漢代獨尊儒術，設立五經博士，董仲舒提倡天人感應、君權神授，復有陰陽五行說的盛行，這些以宇宙論為中心的哲學系統與儒家心性學說為中心的道統思想完全不相容，儒學的心性思想與人的自我價值也因此產生了變化。儒學心性論所涉及之價值問題，被化為「天人相應」之說來看待，最終致使孔孟心性論為之變異而斷絕，由於「人受命於天」，因此人的價值需應天、配天才得以彰顯，又基於尊經崇聖的結果，漢代社會亦唯德是尚，重品鑒人倫，這些實行於宗法社會中全體一致性的價值標準，讓「自我」個體的價值也隨之被消融於群體之中，原本存在於孔孟思想中的「自我」意識，因此而被遮蔽湮沒，這時期的士大夫基本上已喪失了對自身價值的堅持，成為幫助統治者維持專制秩序的一群人，對君主只有服從，不服從者的命運就只能陷入悲慘。

兩漢魏晉時，儒學成為統治者保障統治權威及統治御術的工具，也成為一些曲學阿諛的儒士，作為獲取功名利祿的方式。如《漢書·儒林傳》：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寢盛，支葉藩滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。¹¹

從武帝定儒學為一尊始，儒學即成為至高無上，不可動搖的權威，兩漢經學興起的盛況，實則扭曲了儒學的真義，士人基於追求官爵利祿而研讀經典，不再是為追求真理，傳承文化為念，治學只皓首窮經於文字訓詁與經典解釋，而不是創造及開顯，對儒學深層的內涵只知其然而不知其所以然，以致通經而不能致用，亦無法施之於世務，他們秉持尊奉名教思想的倫理與統治秩序，對政治權勢服從與

1992 年），頁 64。

¹¹ 漢·班固撰，唐·顏師古注，楊家駱主編：《漢書》卷 88（臺北：鼎文書局，1986 年），頁 3620。

認同，隨波逐流讓個體消融在群體之中而沒有自我的存在意識，加上視儒學為正統的終極真理，拒絕接受異端思想，嚴守門戶、抱殘守缺，僵硬封閉的學術心態致使弊端叢生，偏執的性格，也成為他們面對政治迫害時，常無法自保之因。在經歷黃巾之亂後，面對群雄割據、天下紛亂的動盪局勢，這些經學儒術並無法成為支撐士人精神思想的力量，隨著大一統政權崩壞後所帶來的正統觀念之改變，由儒家思想建立起來的一套人倫關係、宗法秩序及禮法節度，也無法適用於遽變後的現實環境，儒學至此失去了原有的權威性和約束力，至高無上的地位也就隨之下降。

當傳統儒學失去統治人心的力量與價值，曾經接受儒學、禮教體制培育教養的士人，亦體會到長久不斷束縛及加諸於人性的種種禮教制約，正是造成人類一切痛苦的根源之際，他們的情思態度、處世哲學，也就隨著時代局勢與個體心理的轉變而產生極端變化，由尊經崇聖轉向自我體認，由原有強烈的群體意識及忠君愛國的政治責任感，轉而珍視個人生命、重視自我內在豐富多變的情感世界，重新對生命的意義、價值、自我的本質開顯進行思索和追求，並在面臨死亡與虛無的驚懼氛圍中尋找自我本真存在的狀態，探究自我存在的深意，尋求獨立自主的人格，建立新的人生觀，以創造出理想的自我，「魏晉風流」就是在這樣的時空背景下所激盪出來的文化思潮與現象。

參、魏晉風流的內涵與審美

一、魏晉風流的內涵

馮友蘭在〈論風流〉一文中提到，他認為風流是一種美，而且是一種人格美。構成真風流需有四個條件，分別為玄心、洞見，妙賞、深情。¹²其中的玄心和洞見，必須要以超越的智慧為根基，妙賞，是指對美有深切的感覺，也是智慧與深情交融的結果。李澤厚在《華夏美學·美在深情》提到，他認為魏晉整個意識形態具有「智慧兼深情」這些根本的特徵，便以「深情的感傷結合智慧的哲學，直接展現的美學風格」稱為「魏晉風流」。¹³袁行霈在〈陶淵明與魏晉風流〉一文指出「風流」是一種內在氣質的外現，又是具有傳播力的，並說：

所謂「魏晉風流」是在魏晉這個特定的時期形成的人物審美的範疇，它伴隨著魏晉玄學而興起，與玄學所倡導的玄遠精神相表裏，是精神上臻於玄遠之境的士人的氣質的外現。簡言之，就是魏晉時期士人追求的一種具有魅力和影響力的人格美。也可以說是「玄」的心靈世界的外現。¹⁴

¹² 馮友蘭：〈論風流〉，《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984年），頁609-617。

¹³ 李澤厚：《華夏美學》（臺北：三民書局，1996年），頁143。

¹⁴ 袁行霈：〈陶淵明與魏晉風流〉，《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（臺北：文史哲出版，1991年），頁572。

又說：

魏晉風流並不等於魏晉玄學。玄學指的是一種哲學思想、時代思潮，風流指的是在這種思想和思潮影響下士人精神世界的外現，更多地表現為言談、舉止、趣味、習尚，是體現在日常生活中的人生準則。……魏晉風流可以包括魏晉風度，但比它的涵義更廣，強調了這種風度的魅力和影響力。¹⁵

「魏晉風度」一詞出於魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉演講稿中，之後即被研究中古思想、文學、美學等多方面的學者廣泛使用，雖然魯先生並未在文章中給魏晉風度下一個明確定義，卻也是藉著魏晉士人服藥、飲酒及文章風格的展現，傳達出當時文人的心態與獨特的文化、時代精神。李澤厚在《美的歷程》對於魏晉風度的定義說：

他們畏懼早死，追求長生，服藥煉丹，飲酒任氣，高談老莊，雙修玄禮，既縱情享樂，又滿懷哲意，這就構成似乎是那麼瀟灑不群、那麼超然自得、無為而無不為的所謂魏晉風度；藥、酒、姿容，談道論玄，山水景色……，成了襯托這種風度的必要的衣袖和光環。¹⁶

又說：

可見，藥、酒、姿容、神韻，還必須加上「華麗好看」的文彩詞章，才構成魏晉風度。¹⁷

葉朗《中國美學史大綱》提到：

魏晉名士之人生觀，就是得意忘形骸。這種人生觀的具體表現，就是所謂「魏晉風度」：任情放達，風神蕭朗，不拘於禮法，不泥於形跡。¹⁸

馬良懷在《崩潰與重建中的困惑——魏晉風度研究》對於魏晉風度所下的定義：

所謂魏晉風度，是魏晉時代的士大夫在權威思想的崩潰與重建過程中的精神上的迷惘與困惑的外在表現。¹⁹

¹⁵ 同前註，頁 573。

¹⁶ 李澤厚：《美的歷程》（臺北：三民書局，2015 年），頁 100。

¹⁷ 同前註，頁 107。

¹⁸ 葉朗：《中國美學史大綱》（上海：上海人民出版社，1985 年），頁 204。

¹⁹ 馬良懷：《崩潰與重建中的困惑——魏晉風度研究》（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 24。

綜合以上多位學者對於魏晉風流與魏晉風度的定義及看法，可知魏晉風流與風度，是魏晉士人智慧而深情的人格展現，是經由他們的人格特質、思想信仰、姿容儀態與才性所表現出來的精神風貌，並兼具有藝術審美而空靈、飄忽感傷的生命情懷，專屬於魏晉時期獨特的人格精神、氣質才性風度之美與歷史文化現象。

深受傳統儒教薰陶之士人，莫不懷有福國淑世之高遠的抱負理想，並期能以此實現自我人生之價值，漢代講究尊經崇聖，士人極重倫理道德之規範，當以此價值觀來處世，思維也會較為敏感、執著，甚至固執不知變通，以此剛硬性格涉足官場，難免陷入理想與現實的混淆、衝突中，不僅無法適應官場無處不在的權力鬥爭與傾軋，加上這些文士亦常露才揚己，招來嫉妒，以致面對外來的人禍迫害多無力自保，身處此亂世之士族文人因此被捲入政治鬥爭的漩渦而慘遭殺身之禍，故魏晉士人多死於非命，例如禰衡因自我個性過於鮮明、傲慢被殺，孔融也因恃才放曠，得罪曹操，被冠上「違反天道、敗壞倫理」之莫須有罪名而誅，以高節淡泊處世、喜怒不形於色的嵇康，挺身幫友人呂安辯護，卻反遭鍾會羅織入罪而引殺身之禍，加上東漢末年黨錮之禍及司馬氏的殘酷殺伐異己，文士被嚴重屠殺，魏晉名士少有全者，身處政治及生存環境極度惡劣的士人，為求自全只能在這亂世有限的時空下另尋安頓身心之途。

身處於動盪混亂的時空，魏晉士人嚮往自由，力圖找回人性的自然，老莊哲學的自然理念便成為引領此時的思想主流，在實際生活中，瀟灑著極力掙脫束縛的感性思維，想打破桎梏枷鎖，尋求自由的風潮激盪於整個社會環境下，洋溢出豐沛的生命力，由於對自由精神的追求，刺激著自覺意識的甦醒，自覺意識的抬頭，也鼓動著自由精神的落實，在莊老思想及玄學哲理的啟發下，此時再加上佛、道教的興起，佛教厭苦現世、超度彼界的觀念，讓苦悶憂鬱的心靈有了最好的轉化與滋養寄託之處，精神信仰的力量讓士人身心得以安頓，遂能盡情展現自我，他們俊朗瀟灑的姿容氣質、才性風度與智慧，營造出獨特的人格魅力與精神風采，也造就了別具韻味，富有詩意和藝術性的生命情調。

魏晉士人審美的生命情調，分別表現在思想、文學、藝術及士人自我的姿容儀態、氣質風度等精神內涵中，他們喜愛詩賦欲麗的華美文風，藉書寫以抒情暢懷，或以批評、隱蔽象徵之筆法去反映現實，透過藥、酒而任情恣性、放浪形骸，以做為解脫；崇尚清談的玄意悠遠與道的體悟；對仙界幻境的企慕追求做為逃避現世痛苦的轉移與依託；寄情於自然山水，做為精神歸依、怡情與療癒的途徑，這些經由士人自我醒覺後的存在意識所形成之人格開顯和生命情調，智慧而深情的美學內涵，構成了「魏晉風流」及「魏晉風度」的精神底蘊，而這看似璀璨唯美、浪漫深情的魏晉風流，卻也是魏晉士人最深沉的痛苦與無奈的存在，更是動盪時代下的人間悲劇，由於這份痛苦帶來的解構和醒覺，他們才能勇於反抗傳統的禮教，追求獨立的自我，由經學轉向玄學，將對政治熱情的抱負，轉向關注自我的內心，省思自我的存在價值；探究生死、體現宇宙終極的時代精神；率性而任真、得意而忘言，適性任情的表現自我，只為尋得自我「存在」的真意，完成自我實現。

二、審美的態度

自古以來士人的責任義務均不離政教，如孔子說：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（《論語·八佾 19》）說明了君臣之義基本的關係連結。在古代宗法體制下，講究三綱五常之倫理秩序，漢代獨尊儒術，君權權威被強調放大，基於尊經崇聖的主張，士人秉持儒家思想，信守倫理道德與禮法節度為處世基準，對於君王、政權，抱以全然臣服的態度給予絕對的奉獻及守護，盡君以忠、效忠朝廷，成為此時士人之人生信念與高貴道德的展現，更以建功立業、光耀門楣，做為實現自我的終極目標與生命價值，於是服從於威權統治，並以此做為追求功名利祿之途徑，此時士人的人格行誼之表現，正如阮籍《大人先生傳》描述：

「天下之貴，莫貴於君子：服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式。立則磬折，拱若抱鼓，動靜有節，趨步商羽，進退周旋，咸有規矩。心若懷冰，戰戰慄慄；束身修行，日慎一日；擇地而行，惟恐遺失。誦周、孔之遺訓，歎唐、虞之道德。唯法是脩，唯禮是克。手執圭璧，足履繩墨。行欲為目前檢，言欲為無窮則。少稱鄉閭，長聞邦國。上欲三公，下不失九州牧。故挾金玉，垂文組，享尊位，取茅土，揚聲名於後世，齊功德於往古。奉事君上，牧養百姓，退營私家，育長妻子。」²⁰

這些士人以為只要遵循禮法、循規蹈矩，恪守倫理道德，就能名利雙收，居住於吉宅中，便可遠禍近福，永世昌盛的屹立不變，安享生活。然而，世事無常多變，福禍相倚，亦非人所能掌控，尤其在經歷過戰爭人禍、天災疫病及對舊傳統文化與舊信仰價值的破壞、對抗與質疑後，他們開始對政治權威產生懷疑、厭惡和否定，也意識到人生短促的悲哀與無常，為把握生命的價值與有限性，解除人生的束縛與遮蔽，於是突破傳統、倫理的桎梏，從功利的人生態度解脫出來，隨著每個人不同的認知、個性和價值觀的展現，關注自我內在的需求及自我存在的價值，因循著個體自我意識不同的抉擇，走向了適性逍遙的審美感性生活，也產生各種不同層次的存在境界與生命情調。

（一）強調自我，注重才情

士人棄絕世俗的功名利祿轉而注重人格力量，關注自我個體的生命價值、精神與自由，講究心靈的曠達、超遠，強烈表現自我，如《世說·方正》第二十則：

王太尉不與庾子嵩交，庾卿之不置。王曰：「君不得為爾。」庾曰：「卿自君我，我自卿卿；我自用我法，卿自用卿法。」²¹

²⁰ 魏·阮籍撰，李志鈞等校點：《阮籍集》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁64。

²¹ 楊勇著：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1999年），頁280。以下《世說新語》引文皆出於此專著，為省篇幅，僅於文前標註篇名及則次。

《世說·品藻》第三十五則：

桓公少與殷侯齊名，常有競心。桓問殷：「卿何如我？」殷云：「我與我周旋久，寧作我。」

其中提到的「我自用法」、「寧作我」，不僅只是強調自我，更是對自我價值的肯定、自信與自我欣賞。

除了重自我，還注重人真摯自由的情感與才情風貌，表現出一種深摯無拘的生命情調之美，例如：《世說·任誕》第四十二則：

桓子野每聞清歌，輒喚「奈何！」。謝公聞之曰：「子野可謂一往有深情。」

《世說·文學》第八十八則：

謝鎮西經船行，其夜清風朗月，聞江渚間估客船上有詠詩聲，甚有情致。

《世說·任誕》第四十九則：

王子猷出都，尚在渚下。舊聞桓子野善吹笛，而不相識。……云：「聞君善吹笛，試為我一奏。」桓時已貴顯，素聞王名，即便迴下車，踞胡床，為作三調。弄畢，便上車去。客主不交一言。

《世說·任誕》第四十七則：

王子猷居山陰，夜大雪，眠覺，開室，命酌酒。四望皎然，因起彷徨，詠左思〈招隱詩〉。忽憶戴安道，時戴在剡，即便夜乘小船就之。經宿方至，造門不前而返。人問其故，王曰：「吾本乘興而行，興盡而返，何必見戴！」

士人深情且純情，不論是對自我，或是與他人的來往交流，友情的展現，甚至於對他人的高情才學，皆能展現出真摯的情感與寬容的涵養來欣賞對待，縱使情感濃烈，也總能情來即興，情盡即止，態度優雅而從容，桓尹對清歌之深情，謝尚鍾情詩文之雅致，王子猷之率真，均體現出土人高潔、清雅的風度與自適瀟灑的生命情調。

（二）任情率真，於醉境中體現自我

魏晉士人愛美、崇尚美，陶醉於酒、詩、藝術、玄學和自然山水中，加上深受道家返歸自然的精神思想所影響，他們所嚮往和追求的審美極境，是能夠將飄忽短暫的個體生命與永恒無限的自然本體融為一體的境界，希望藉此來救助人生

的悲劇狀態，賦予自我存在的意義，又由於對生命深情的眷戀與對人性的體認，為了把握有限的生命而追求及時行樂，許多士人掙脫禮教的約束，開始任情放縱，更真實、毫無掩飾的表現自我，如《世說·任誕》第六則：

「劉伶恆縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見，譏之。伶曰：我以天地為棟宇，屋室為幃衣，諸君何為入我幃中？」

《世說·任誕》第七則：

阮籍嫂嘗還家，籍相見與別。或譏之，籍曰：「禮豈為我輩設耶？」

《世說·任誕》第八則：

阮公鄰家婦有美色，當壚酤酒。阮與王安豐常從婦飲酒，阮醉，便眠其婦側，夫始殊疑之，伺察，終無他意。

《世說·任誕》第二十則：

張季鷹縱任不拘，時人號為「江東步兵」，或謂之曰：「卿乃可縱適一時，獨不為身後名邪？」答曰：「使我有身後名，不如即時一杯酒。」

士人以我行我素的任性舉止來表現自我，藉由飲酒宴樂的放縱，沉浸在酒精虛幻的醉境中去體悟逍遙至樂，藉玄理神遊萬物，使心境得以超越世俗，達到與自然本體融合，與「道」合一的相契、忘我之感，在與「道」融合的永恆無限之境域，忘卻個體生命的短促，塵世的煩惱，在醉境的虛幻裏，尋得實現自我的存在，領略心靈與自然交融，物我兩冥之逍遙忘我的自在與空靈之美。如劉伶〈酒德頌〉：

先生於是方捧甕承槽，銜杯漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟，無思無慮，其樂陶陶。兀然而醉，悅爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲，熟視不睹泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。俯觀萬物，擾擾焉若江海之載浮萍。二豪侍側焉，如蜾蠃之與螟蛉。²²

詩人即是在忘我的醉境虛幻中，感受物我合一的寧靜和諧，出離塵世之痛苦煩惱，獲得解脫，並體驗到自我存在的愉悅與超然之美。

²² 唐·房玄齡等撰，楊家駱主編，《晉書》卷 49，列傳 19（臺北：鼎文書局，1987 年），頁 1375。

（三）曠達傲世，山水審美的情懷

士人在酒的醉境中感受忘我，體驗存在，他們也在山水間得到愉悅和自在，徜徉於山水之美的享受，從追求山水審美的情趣中領略到自我的存在與逍遙之樂，獲得精神的滿足，也療癒了心靈。如《後漢書·仲常統傳》之〈樂志論〉所言：

常以為凡遊帝王者，欲以立身揚名耳，而名不常存，人生易滅，優遊偃仰，可以自娛，欲卜居清曠，以樂其志，論之曰：「使居有良田廣宅，背山臨流，溝池環市，竹木周布，場圃築前，果園樹後。舟車足以代步涉之艱，使令足以息四體之役。養親有兼珍之膳，妻孥無苦身之勞。良朋萃止，則陳酒肴以娛之；嘉時吉日，則烹羔豚以奉之。踟躕畦苑，遊戲平林，濯清水，追涼風，釣游鯉，弋高鴻。諷於舞雩之下，詠歸高堂之上。安神閨房，思老氏之玄虛；呼吸精和，求至人之仿佛。與達者數子，論道講書，俯仰二儀，錯綜人物。彈南風之雅操，發清商之妙曲。逍搖一世之上，睥睨天地之間。不受當時之責，永保性命之期。如是，則可以陵霄漢，出宇宙之外矣。豈羨夫入帝王之門哉！」²³

仲常統〈述志詩〉又言：

百慮何為，至要在我。寄愁天上，埋憂地下。叛散五經，滅弃風、雅。百家雜碎，請用從火。抗志山栖，游心海左。元氣為舟，微風為柂。敖翔太清，縱意容冶。²⁴

詩人認為世間虛名無用，人生短暫，自應把握有限的時空，優遊於自然山水，體驗山水之美，為自己構築理想的居住環境，自在的逍遙於天地之間，而不必為塵世俗務所羈絆與困擾，只要按照自我的心意，堅定立場與方向，就能隨自我之所適，而保有自我高尚的情志及愉悅平和的心境，自在從容的生活。這種曠達率真的心態和價值觀，呈現出一種對自我生命本身，具體的、超功利的重視和欣賞，也是對於美的領悟與追求。

士人追求自然山水之美的享受，在山水中怡情養性，也從自然山水中體驗了道之無窮盡，由於對生命短暫及人生無常的感傷，山水遂成為情思寄託之處，景致變化亦被融入許多詩文中，山水於是虛靈化、情致化，人和自然的關係，多了情感的連結交流，變得更加親近，也更富於美的意味存在，例如曹操〈碣石篇〉，又名〈觀滄海〉，詩人即是透過描寫己身觀覽滄海之景，抒發其建功立業的抱負，借景抒情，將眼前之海景和自己的雄心壯志極為巧妙地融合在一起。

²³ 南朝宋·范曄：《後漢書》卷49，頁1644。

²⁴ 同前註，頁1645-1646。

東臨碣石，以觀滄海。水何澹澹，山島竦峙。樹木叢生，百草豐茂。秋風蕭瑟，洪波湧起。日月之行，若出其中。星漢燦爛，若出其里。幸甚至哉，歌以詠志。²⁵

又如王粲〈登樓賦〉：

「……風蕭瑟而竝興兮，天慘慘而無色。獸狂顧以求羣兮，鳥相鳴而舉翼，原野闐其無人兮，征夫行而未息。²⁶」

詩人將內心悲涼的愁緒融入於景色中，借景喻情，情感深摯而細膩，讓自然中之景物鳥獸，也充盈了淒清情懷之共感。

士人崇尚山水之美，大自然之景致氣蘊也被延伸做為人物形貌及人格品鑒的象徵比擬，如《世說·賞鑒》第二則：

世目李元禮：「謾謾如勁松下風。」

《世說·賞鑒》第二則注引《李氏家傳》評李膺、陳蕃及朱穆：

《李氏家傳》曰：「膺嶽峙淵清，峻貌貴重。華夏稱曰：『潁川李府君，顒顒如玉山。汝南陳仲舉，軒軒如千里馬。南陽朱公叔，颯颯如行松柏之下。』」

《世說·容止》第四則：

時人目「夏侯太初朗朗如日月之入懷，李安國頽唐如玉山之將崩」。

《世說·容止》第五則：

嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者嘆曰：「蕭蕭肅肅，爽朗清舉。」或云：「肅肅如松下風，高而徐引。」山公曰：「嵇叔夜之為人也，巖巖若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩。」

將山水擬人以形容，也正是魏晉士人重視人格風姿的一種反映，西晉時追求俊美秀麗，此時的男子偏向於女性美，多為潔白和秀麗，到了東晉時則傾向追求優雅從容的風度，例如《世說·雅量》第二十八則：

謝太傅盤桓東山，時與孫興公諸人汎海戲。風起浪湧，孫、王諸人色並遽，便唱使還。太傅神情方王，吟嘯不言。舟人以公貌閒意說，猶去不止。既風轉急、浪猛，諸人皆誼動不坐。公徐云：「如此，將無歸！」眾人即承響而回。於是審其量，足以鎮安朝野。

²⁵ 漢·曹操、曹丕、曹植著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》，頁70。

²⁶ 梁·蕭統撰，唐·李善注：《文選》卷11（臺北：藝文印書館，1983年），頁1。

《世說·雅量》第三十五則：

謝公與人圍碁，俄而謝玄淮上信至，看書竟，默然無言，徐向局。客問淮上利害？答曰：「小兒輩大破賊。」意色舉止，不異於常。

《世說·雅量》第三十六則：

王子猷、子敬曾俱坐一室，上忽發火。子猷遽走避，不惶取屐；子敬神色恬然，徐喚左右扶憑而出，不異平常。世以此定二王神宇。

不論是面對驚險當前或是戰勝捷報的狂喜，展現的態度依然是鎮定自若，從容超脫的優雅，視自我身心的安適泰然高於政治世俗的功利，這種優雅自若的舉止，展現的不僅是風度之美，更是一種修養的精神境界。

魏晉士人棄絕世俗功利人生，在酒、詩、藝術、玄學與自然山水之美中體驗自我，追求自由的生命，嚮往適性逍遙的審美境界，崇尚的生命情調，正如嵇康〈兄秀才公穆入軍贈詩十九首〉所描述的境界：

目送歸鴻，手揮五弦。俯仰自得，游心太玄。嘉彼釣叟，得魚忘筌。郢人逝矣，誰可盡言？

乘風高遊，遠登靈丘。託好松喬，攜手俱遊。朝發太華，夕宿神州。彈琴詠詩，聊以忘憂。

琴詩自樂，遠遊可珍。含道獨往，棄智遺身。寂乎無累，何求於人。長寄靈岳。怡志養神。

流俗難悟，逐物不還。至人遠鑒，歸之自然。萬物為一，四海同宅。與彼共之，予何所惜。生若浮寄，暫見忽終。世故紛紜，棄之八成。澤雉雖飢，不願園林。安能服御，勞形苦心。身貴名賤，榮辱何在。貴得肆志，縱心無悔。²⁷

士人心懷人生無常之憂傷驚懼，遺落世事，逃政而隱，藐視倫理功利，崇尚審美，追求的只是一種心靈的寧靜，不受約束、恬淡閒適的生活，期望能夠在悠閒自得、無拘無束的情境中，感受心與道合，心與自然融為一體之和諧寧靜的美的體驗，藉由抽象的生命本體，落實到具體的，活生生呈現出來的生命狀態，並在這種富有美，自由閒適、如詩如畫，寧靜而超脫世俗的生命活動和生命情調中，獲得救贖，實現自我，賦予自我存在的意義及價值，這種感性審美的生命態度，讓士人從驚懼的絕望中創造出存在的希望，此種玄心智慧的人格精神之展現，也正是魏晉風流的魅力之所在。

²⁷ 魏·嵇康撰，王雲五編：《嵇中散集》，頁3。

肆、齊克果的存在概念與士人的存在

一、齊克果存在概念的特徵

齊克果 (Søren Aabye Kierkegaard) 的思想中心始終是以人如何能實現自我的存在，亦即人如何能成為自己，做為其探討關注的焦點，他提出「存在先於本質」之說，也就是存在決定本質。並認為：「人的行為從根本上說並不是理性的，而是理性、想像和感情的融合。」²⁸所重視的不僅是人的存在，並且是「個人」的存在，因為人生而在世就是一種存在，只有當自己選擇成為什麼樣的人後，才可能得到這項本質，最終使這本質得到實現，完成實現自我的存在。他認為人被拋擲在這世上，存在雖已是命定，卻有抉擇自己本質的自由，抉擇自己在已有的環境條件下，成為一個怎麼樣的人。這個將存在當作事實，而把抉擇當作自己本質的個人，就是看清了「存在先於本質」的原理，所以存在是命定，本質是自由²⁹，「存在」即是個人藉著自我的抉擇、自我承擔而達成實現自我。³⁰

(一) 人生三階段

在齊克果存在概念的特徵中，他將人生的存在層次分成三階段，分別是感性（審美）、倫理（理性）和宗教階段，這三個階段並非是自然形成的連續過程，而是由人對存在所持的意識深度來決定，並經過抉擇和跳躍（leap）所成立。

1. 感性（審美）階段

感性階段以感官為主，偏向享樂主義，追求一己的滿足，只顧自己的權利，並設法逃避責任，尋求瞬間的享樂來填補生命的空虛，過著「今朝有酒今朝醉」的生活，這種沒有方向、重心，空泛虛幻的生活態度，結果就是找不到任何價值可以安頓自己，最終只能陷於憂懼和絕望的困境中。

2. 倫理（理性）階段

注重理性現實、具有道德責任和倫理規範，對世界充滿承擔和責任，有別於感性者的封閉、憂鬱與逃避。道德並不是人存在的最後範疇，由於道德的實現，需用個人的行為來表現普遍的道德規範，故前提必須落實在社會脈絡裏，道德者對所屬團體中的道德、倫理規條，只能遵守與屈從，一旦自我與普遍性的道德發生衝突，產生不協調時，自我便會產生罪惡感，為現實所粉碎，為了讓自我能不被現實粉碎，只有靠著信心的跳躍（leap）進入到宗教階段，藉由信仰的力量，完成自我實現。

²⁸ Søren Aabye Kierkegaard (齊克果), trans. by David F. Swenson, completed by Walter Lowrie (1941). *Concluding Unscientific Postscript* (《總結的非科學性的補編》). Princeton: Princeton University Press, p. 311. 中譯轉引自高宣揚著：《存在主義》（臺北：遠流出版社，1993年），頁123。

²⁹ 鄔昆如：《存在主義真相》，頁30。

³⁰ 傅佩榮：《自我的意義》（臺北：洪建全基金會，1995年），頁30。

3. 宗教階段

這是神性的境界，透過信仰獲得救贖及自我實現，齊克果認為凡是人間不能解決的問題，含有奧秘、矛盾、不能解釋的，都屬於信仰，可在信仰中找到答案。一個人如果要完成自我實現，只有在神面前，才能成就自己，使人超乎自己「本性」，走向「超性」，並認為人性單憑自己，最多只能抵達倫理道德的層次，而無法超渡；人要超渡變成超人，唯有靠上天幫助。³¹由於人生命脆弱，能力有限，唯有蘊含在宇宙中更大的力量，才是生命源頭，也是生命的歸宿，如果沒有祂，人的生命將更為不堪一擊的微弱而不可靠，所以齊克果認為誠心依託於宗教信仰，才能找到自己的生命基礎，在宗教裡倚靠上帝，得神之助，才得以完成實現自我的存在。

齊克果將感性、倫理、宗教三個存在層次的辯證過程，視同為人自我實現的過程，感性階段離自我實現的目標最遠，宗教階段則是人存在的最高實現，這三階段彼此相互聯繫，無法清楚分開，因此在宗教階段裡，也不免存有倫理思想和審美的感性。人整體的「情感」(pathos)及對存在所持的意識深度影響著一個人存在層次之高低，愈真實的存在，所表現的情感連結愈強烈，痛苦也就愈深，人存在的本質在於精神，因此有責任去實現他的精神性。人在生來的存在中，由自己決定自己生命的內涵，這些內涵可以是感性的審美，也可以是倫理道德，或是進入到宗教的境界，每個階層都是個人為自己所選擇的創造，人就在這種可以自由選擇的生命中，不斷的改變自己，無論是往上提昇，又或是向下沉淪，一切都在不斷的改變之中，因此，整個人的綜合，不是命定，而是自由。

(二) 人生三絕望

齊克果說：「絕望是致死之疾」這絕望是表現在對自我的絕望，也是一種自我摧殘。當一個人無法從較低的需求層次進入較高滿足自我的需求層次時，便會產生絕望，通常一個人在發現自我、實現自我的過程中，有時也會產生這種絕望。他在《致死的疾病》中提到「絕望」是人性存在的最大敵人，此病根源乃出自於敗壞的人性，並提出人生有三絕望之說，也就是不知道有自我、不願意有自我、不能有自我³²所產生的絕望。

1. 不知道有自我

當個人被埋沒在群眾裏，被群眾所吞噬、淹沒，無法發現自我，也沒有意識到自我的存在及無可替代性，只能庸庸碌碌的隨俗浮沉，始終不知自我的生命意義及特色何在，而產生的絕望心情。

2. 不願意有自我

人在絕望中，不願意成為自我，而想要擺脫自我，隨波逐流，成為另一種人，這是一種軟弱的逃避，軟弱的絕望心情。

³¹ 鄔昆如：《存在主義真相》，頁 73-74。

³² 索倫·齊克果著，林宏濤譯：《致死的疾病》（臺北：商周出版社，2017 年），頁 46-59。

3. 不能有自我

當一個人知道有自我，也願意有自我，卻不能夠有自我之時，往往並非因能力不夠，而是心有餘而力不足，只能徒呼負負的升起絕望，這是一種抗拒的絕望。

齊克果認為「自我是無限性和有限性的有意識的綜合」，如果我沒有成為自己，他就是陷入絕望，不管他自己知不知道。當自我沒有成為自己，他就不是他自己；當他不再是他自己，那就是絕望。人是不是絕望，完全取決於他自己。³³ 當人陷入絕望時，唯有藉由信仰，才能重獲希望，脫離絕望。就理論而言，信仰並不代表一定要信什麼教，但人一定要有信仰，因為信仰是一切生命的基礎，信仰也需要實踐，一個有信仰的人，就會不斷提升自己的精神境界，即可不斷的解脫和超越，讓生命展現出精神的光采和力量。一個人的存在，也並非一成不變，命定的環境、家庭背景等因素，雖與其息息相關，卻不是真正的自己，人只有用「自覺」和「自由」去為自己的本質作設計，運用自覺和自由去超渡自己，超越和化解當前狀態的困境，就能擺脫各方面的束縛，尋得個人的獨立存在。

二、士人的存在態度

人是獨立的個體，每一個生命的存在都是不可取代且具有特別意義，如何讓短暫的生命活得精彩充實，過得幸福自在，從古至今，一直都是人類努力追尋的生活目標，要追尋則要有所行動、努力及付出，因此，要讓自我的生命尋找到存在的意義及價值，讓個人存在的主體性、獨特性、專一性的特質被肯定、彰顯，則必須要靠人自己去實踐，如此才可能達到實現自我甚至超越自我，而擁有富足快樂的人生。魏晉士人身處於亂世動盪的悲情中，他們如何體現自我的存在意義，從絕望找到希望，完成實現自我，以下則以齊克果存在概念的角度來試作探討。

傳統儒學注重倫理道德，充滿入世精神，士人莫不胸懷兼濟天下的抱負，欲以此志實現其人生價值，先秦時期，士大夫在政治生活中的地位崇高，因此能心無旁騖的自在生活與實現理想，心態發展均較為平衡，也能保有獨立自我的存在。及至漢代獨尊儒術，講究尊經崇聖、人倫品鑑，儒學思想變調，士人自我的主體性也就此完全淹沒在宗法社會的體系下，成為一群身處在團體中，卻不知有自我的個體，沒有「自我」主體意識的士人，只知服從統治者，被當成統治御術的利用工具，他們隨波逐流競身追求功名利祿，因為從未意識到有「自我」的存在價值，自然不會興起「不知有自我」這種絕望的情緒。隨著政局變化，士人與政權關係也生變，大一統政權的傾頹，讓士人的自我意識被喚醒，也才從尋求獨立人格中去體認自我的價值，開始對自我肯定，而不再是服從於嚴謹的儒家倫理道德規範下去體認自我價值。

士人自我意識的覺醒，開始意識到自我個體的存在，他們從日常規行舉步、窮經皓首、克己謙恭的倫理規範與功利的表層生活中解脫出來，於是選擇任情縱

³³ 索倫·齊克果著，林宏濤譯：《致死的疾病》，頁 50、頁 73-74。

樂，從倫理階段的人生境界沉入感性審美的醉境去體驗他們想要的生活，當他們沉浸在自我解放的歡愉，享受任情率真的自由，卻也同時意識到生命的短暫無常與無法掌握，在面對禍福難料、人命危微的現實狀態，那些令人心懾而深刻的悲劇意識，對現實人生飄忽茫然的焦慮、憂懼，遂讓他們陷入了「知道有自我，卻不願意有自我」，或是「不能夠真正有自我」的絕望困境。

齊克果說：一個人很難選擇自我，只要沒有選擇自我，總好像有可能改變。又說：絕望的選擇是「自我」，因為當我絕望時，我對一切、對自身都失望至極。但是絕望中的自我和其他一切事物一樣，都是有限的，而我選擇的自我則是絕對自我，或者說是具有絕對有效性的自我。³⁴齊克果存在哲學的目標著重於人內心的平安和寧靜，因此提倡精神意識的超越，喚醒個人的存在意識，使個人生活在群體中，仍保有個人的完全獨立性。他將這種經由自我意識覺醒的自我稱為「真我」，真我知道自己的存在，也敢於對自己負責，並面對存在的一切命運，而開始用體驗和批判，實現自己為自己存在的設計。³⁵尼采也說：「一個人在經過漫長的痛苦和瀕臨死亡自我支配與鍛鍊，勢必會以一個新的形態出現。」又說：「當在極端痛苦中，一個靈魂為了承受這份痛苦，將會發展出新的生命的光輝。也就是這股潛在新生命力的發揮，使人們能遠離在極端痛苦時燃起的自殺念頭，使他得以繼續活下去。」³⁶

亂世政權的宰制與悲情，官爵利祿不再是士人重視的存在價值，他們渴望自由，嚮往逍遙適性的存在，主張能做自我的主宰，讓自我的生命能盡情揮灑，時代的黑暗、混亂讓他們陷入無法成為真正有自我的絕望，只能沉浸在審美的醉境中去體驗自我的存在，例如禰衡因恃才傲逸、無所顧忌，視自我的人格與自尊高於一切，因為自我個性過度張揚而惹殺身之禍。由於黨錮之禍對士人慘烈的迫害，面對死亡憂懼瀰漫的氛圍，士人只能陷入不願意有自我，或是不能夠真正有自我的絕望困境中，如曹植深受儒學薰習，終其一生積極入世，追求「戮力上國，流惠下民，建永世之業，流金石之功」（《與楊德祖書》）³⁷，一心只想「願得展功勤，輸力於明君。懷此王佐才，慷慨獨不群」（〈薤露行〉）³⁸，卻因前後先失寵於其父，繼而受到其兄、姪的迫害、猜忌，而遭受不斷的遷徙流離之苦，內外交相迫的無依、飄忽與絕望，讓他不能施展抱負，而不能夠成為真正的自我，一生夙願無法得償，最後只能抑鬱而終，他悲憤感慨的心境，正如〈贈白馬王彪〉詩云：

³⁴ 克爾凱郭爾著，閻嘉等譯：《顫慄與不安：克爾凱郭爾個體偶在集》（西安：陝西師範大學出版社，2002年），頁143-145。

³⁵ 鄔昆如：《存在主義真相》，頁82。

³⁶ 尼采著，魏桂邦譯：《尼采語錄》（臺北：業強出版社，1996年），頁29、98。

³⁷ 漢·曹操、曹丕、曹植著：《三曹集》，頁283。

³⁸ 漢·曹操、曹丕、曹植著：《三曹集》，頁336。

原野何蕭條，白日忽西匿。歸鳥赴喬林，翩翩厲羽翼。孤獸走索羣，銜草不遑食。感物傷我懷，撫心長太息。

太息將何爲，天命與我違。奈何念同生，一往形不歸。孤魂翔故域，靈柩寄京師。存者忽復過，亡歿身自衰。人生處一世，去若朝露晞。年在桑榆間，影響不能追。自顧非金石，咄嗟令心悲。³⁹

再如向秀，他與嵇康均曾同為適性任情之士，不喜受世務羈縛，也不願追求仕祿，避免捲入政局紛爭，卻因嵇康被殺而改節失圖，除了臣服於司馬氏入朝為官，還違心奉承以討好司馬昭，如《世說·言語》第十八則：

嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛，文王引進，問曰：「聞君有箕山之志，何以在此？」對曰：「巢、許狷介之士，不足多慕！」王大咨嗟。

向秀懼禍為求自全而改節，違心奉承阿諛之舉，正是他不能有自我，也不願意有自我而產生的軟弱與絕望所致，因此只能選擇趨炎附勢，保全自身。素日以高節自持，喜怒不形於色的嵇康，如《世說·德行》第十六則：

王戎云：「與嵇康居二十年，未嘗見其喜慍之色。」

《世說·德行》第十六則注引《嵇康別傳》：

康別傳曰：「康性含垢藏瑕，愛惡不爭於懷，喜怒不寄於顏。所知王濬沖在襄城，面數百，未嘗見其疾聲朱顏。此亦方中之美範，人倫之勝業也。」

他忘情於老莊思想，主張越名教而任自然，追求超塵絕俗的理想人生，一生謹言慎行、自制處世以求自全，從未表現出自我好惡的情緒及個性，在長久不能做自我的情況下，因友人呂安被誣陷，遂展現自我剛腸嫉惡的正直性格為呂辯護，此番反抗，終令他遭致小人讒害而殞命。另外一生壓抑苦悶的阮籍，縱懷有濟世志，也同樣只能陷入不能有自我的絕望、逃避與無所適從中，如《晉書·阮籍傳》：

「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，酣飲為常。」⁴⁰

「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。」⁴¹

³⁹ 漢·曹操、曹丕、曹植著：《三曹集》，頁364。

⁴⁰ 唐·房玄齡等撰，楊家駱主編：《晉書》卷49，列傳19（臺北：鼎文書局，1987年），頁1360。

⁴¹ 同前註。

因此只能「時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒痛哭而返。」並選擇沉浸在孤單飄忽，虛幻審美的逍遙醉境中，尋得自我解脫，如阮籍〈清思賦〉：

夫清虛寥廓，則神物來集；飄飄恍惚，則洞幽貫冥；冰心玉質，則激潔思存；恬淡無欲，則泰志適情。⁴²

他們原都是「天地之逸氣」，卻形同如「人間之棄才」，全因受困於無法成為真正有自我的絕望痛苦中，於是只能將自己放逐逍遙於天地之間，為了保全性命，選擇遠離政爭場域，轉向與政治、權勢利益毫無關係的空間去發揮，突破傳統、倫理與世俗的價值觀及人生態度，用飲酒、服藥來麻醉自己，追求及時的享樂與解放，沉浸在審美的氛圍中幻想自我有限生命與宇宙蒼穹無限本體融合的境界，體驗超離塵俗紛擾的寧靜和諧之美，藉以感受自我的存在，這些都是因為意識到人生的悲劇性與短促無常，士人孤高的性格，令他們無法接受人生僅是宇宙中稍縱即逝的瞬間，在承受無所適從的悲情、絕望及驚懼啃噬折磨心靈的狀態下，為了活出不一樣的生命情調，唯有選擇跳脫一般俗世的人生，於是以感性審美的醉境作為存在方式，寄情在藝術及山水審美情趣之間，以此追求與自然本體融合的逍遙與忘我，期待在醉境虛幻美好的世界中找到自我人生的真義，在無法有自我的絕望中創造出希望，讓自我能夠獲得救贖並彌補生命的空虛。

紙醉金迷任情縱樂的生活，只會令人迷失和徬徨，酒醒淒清的孤寂，憂懼仍在，心靈只有更加空虛，人生存在這世間，雖沒有能力決定自己的存在，卻有足夠的自由和權利去完成自己的人格，形塑自己的人生，打造出理想的自我，正如齊克果所說：「本質」是「存在」加上「自由抉擇」。所以魏晉士人有人競相以奢華為尊，如何曾、石崇、王濟、王愷；有人則以儉吝為尚，例如王戎、和嶠、庾敳、殷仲堪，也有人選擇任情放縱，如劉伶、王澄等，不論是嗜利如命、任情縱欲、保守求自全、追求飄逸瀟灑的審美意趣，還是以聲名俱泰為人生之理想，隨著每個人的認知及價值觀不同而呈現多元不同的存在態度及生命情調，他們雖然均具有強烈的自我意識，積極追求個體的獨立價值，但同時也能尊重及欣賞他人的生命質性與才情，表現出寬大雍容的氣度，例如《世說·品藻》第十四則：

明帝問周伯仁：「卿自謂何如郝鑒？」周曰：「鑒方臣，如有功夫。」復問郝，郝曰：「周顗比臣，有國士門風。」

《世說·品藻》第二十二則：

明帝問周伯仁：「卿自謂何如庾元規？」對曰：「蕭條方外，亮不如臣；從容廊廟，臣不如亮。」

⁴² 魏·阮籍：《阮籍集》頁13。

《世說·品藻》第四十八則：

劉尹至王長史許清言，時荀子年十三，倚床邊聽：既去，問父曰：「劉尹語何如尊？」長史曰：「韶音令辭，不如我；往輒破的，勝我。」

魏晉士人感性審美的存在方式，既保存了他們自我存在的價值與尊嚴，也讓飄忽的心靈能有所依頓，這也正是魏晉風流獨特的精神風貌與價值。

魏晉士人外在所體現的雖是審美境界的存在態度，但在他們內心深處卻始終是懷著儒教的精神理念，執著於對人生志業理想的追求，只因現實人生的衝擊轉變，雖苦苦掙扎於其間，仍無法擺脫政治和人生的悲劇，因此只能繼續陷入無法成為有自我的絕望情況，直到老莊思想、玄學的興起，才讓士人空虛飄忽的心靈有了新的依歸，再加上後來興起的佛學，對遊仙的想像、仙境象徵的寄託，自然山水的怡情，這些思想主題為現實生活注入新的生機，並將他們帶往宗教性的存在境界，讓身心靈有了可依託的思想信仰及精神力量，透過這些思想信仰讓士人從絕望中導引出希望，也讓他們活出了自我，實現及肯定了自我的存在價值，將人生感性（審美）、倫理（理性）和宗教三階層在這裡發揮了最好的融合，因此在東晉中期以後，士人莫不以從容優雅、寧靜和諧及瀟灑飄逸的風貌做為最高的精神追求，例如書法藝術傑出的王羲之、風流瀟灑的謝安、戴逵，從容優雅的王徽之、許詢等人，均是當時著名的瀟灑風雅之士，他們追求精神的高雅，欣賞美好的情趣風姿，或清談終日、漁弋山水，又或嘯咏屬文，在音樂、書畫、琴、酒、清談的風韻藝術中，得到了精神的寄託，陶淵明也是在田園山水中尋得一席自我安頓身心之地，在大自然物我和諧的美境中，適性自在的體驗人生，感受自我存在的真意，如《飲酒》詩之五：

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。⁴³

歷經宦海流轉而選擇歸隱的陶淵明，可說是從主觀到客觀皆實現了某種超越，達到物我一體、與道冥一之人生境界者，他能超脫世俗情結的羈絆，除了歸功於自然山水，另外還有儒學的道德信仰、修身理念，以及佛家的般若思想相助，才令他得以超脫世俗、超越自我，尋得心境的寧靜，保有自我獨立的存在。

從魏晉士人存在態度所展現的生命情調可知，人類既定的命運也許很可悲，卻可以樂觀的態度，在苦難中尋求自救之路，在絕望中創造出希望，在痛苦中開展出幸福，這也正是齊克果存在理念的精神。魏晉士人自我生命的醒覺，為體現自我存在所開展出的人格力量與玄心智慧，不僅營造出獨特、感性審美的人生，造就了偉大的思想、文學、藝術、宗教各方面的成就，也讓他們在充滿憂懼、艱

⁴³ 晉·陶潛著：《陶淵明全集》（上海：中央書店，1935年），頁40。

辛困頓的生命歷程中，將自我從現實和理想的矛盾衝突中超拔出來，在情感與理智掙扎的絕望中開創出希望，啟發生命的潛力與更多的可能性，成就了自我，超越了自我，形塑出詩意與藝術的人格魅力與美，也實現了自我的「存在」。

伍、結論

魏晉風流的完成屬於階段性的演進，從建安至晉宋，最終在東晉完成定型，士人也就在倫理、審美的人生境界中流轉，直到玄學出現、佛教興起，思想信仰引領他們躍升至宗教階段的人生境界，身心才得獲安頓，體現了自我存在的意義及價值。這期間雖然士人心態的轉變千差萬別，但隨著每一個歷史階段的演變，依舊具有相循一致的傾向，他們內心的價值取向分別從傳統單一性轉向多元化，面對亂世動盪的普遍心態，或對生命感傷而追求任情縱欲，及時行樂，任率自然；或慷慨悲涼的追求建功立業，實現濟世理想；或以詩文作品傳世，延續人生價值與精神生命的不朽；或對哲學、玄理的探索，對宇宙人生尋求更深層的體悟及認識，期能超越自我；或以高潔自恃，歸隱山林，當他們將視儒學為一尊之時的制式僵硬、理性思維及心態，轉向精神層面及以自我為中心的感性世界，選擇審美的生命情調做為存在方式，除了展現獨特的人格風姿與才情智慧，也獲得了自我的救贖，維持了自我存在的尊嚴，並在玄學、佛學的思想信仰及田園山水間，得到了身心的安頓，也實現了自我，並造就出清雅俊朗、玄智灑脫的士人風度之美，這種獨特的存在智慧與雅士風流，也只能專屬於高逸玄心的魏晉士人。

自由只有在極端不自由中才能顯示出其價值，一個人也唯有在絕望中，才能真正的體會到希望的可貴，只有身處在完全的絕望中，才能夠絕對的肯定自我的存在。魏晉士人正是在這種動盪不安，令人驚懼絕望的時空背景下，依藉著儒釋道玄的理念及自然山水作為精神信仰的力量，在此思想信仰下展現了堅定從容的智慧，遺世而獨立的擴展出生命張力，從絕望到希望，讓自我的生命價值得以盡情揮灑，活出自我，也成就了自我，他們柔韌的生命力與智慧深情的精神展現，實值得做為學習之典範。

當今社會正面臨轉型及改變的情勢，生活在富庶、安定環境的人民，也應該是幸福快樂而自在，但現實狀況卻並非如此，有愈來愈多人過得不快樂，身心症患者年輕化，人數也逐年向上攀升，許多人被生活壓得喘不過氣。資訊發達，物質生活佔據人心，現實與理想的差距越來越大，在物質享受中也漸漸的失去了個人獨立的存在，於是迷失和徬徨因而產生，人性的價值和尊嚴也就極容易消失在群體的洪流之中，尼采說：

「我們必須在自己面前對我們的生存負責，因此我們需做這生存的真正舵手，不允許我們存在一個盲目的偶然。」⁴⁴

⁴⁴（德）馬丁·海德格爾著，蘇隆編譯：《尼采十講》（北京：中國言實出版社，2004年），頁154。

因此，人在面對許多壓力、考驗或衝擊時，仍必須堅強勇敢地為自己的生命、存在承擔應有的責任，而不可逃避或輕言放棄，讓生命流於荒誕和無意義，這才是實現存在，完成人生意義的道路與方法。一個人能夠勇敢直視去面對生命中的考驗和痛苦，才能有所成長、突破與創新，讓生命增加深厚的底蘊，反之，迴避痛苦，或可換來一時的平靜與自我欺騙，卻終究膚淺，也會讓生命將因此如一灘死水般的陷入停滯，落入沉淪，以古觀今，魏晉士人的悲情及獨特真實之生命體驗，造就出深情感性、從容優雅的存在智慧，他們處變不驚的鎮靜自若，曠達瀟灑、表裡澄澈的玄心與感性堅韌的意志、生命力，讓他們能從跳脫時空，從絕望中創造出希望，正是這種高度情商的智慧，才得以成就魏晉士人千古之風流，這種精神令人敬仰，也啟發了生命哲學的另類風采。

參考文獻

一、古籍

- 漢·班固撰，唐·顏師古注，楊家駱主編（1986）。《漢書》。臺北：鼎文書局。
- 漢·曹操、曹丕、曹植著（1992）。《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》。長沙：嶽麓書社。
- 魏·阮籍撰，李志鈞、季昌華、柴玉英、彭大華校點（1978）。《阮籍集》。上海：上海古籍出版社。
- 魏·嵇康撰，王雲五編（1937）。《嵇中散集》。臺北：商務印書館。
- 晉·陶潛著（1935）。《陶淵明全集》。上海：中央書店。
- 南朝宋·范曄撰，唐·李賢等注，晉·司馬彪補志，楊家駱主編（1981）。《後漢書》。臺北：鼎文書局。
- 梁·蕭統撰、唐·李善注（1983）。《文選》。臺北：藝文印書館。
- 唐·房玄齡等撰，楊家駱主編（1987）。《晉書》。臺北：鼎文書局。

二、中文書目

- 李澤厚（1996）。《華夏美學》。臺北：三民書局。
- （2015）。《美的歷程》。臺北：三民書局。
- 袁行霈（1991）。〈陶淵明與魏晉風流〉。《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，頁571-597。臺北：文史哲出版。
- 馬良懷（1993）。《崩潰與重建中的困惑——魏晉風度研究》。北京：中國社會科學出版社。
- 高宣揚（1993）。《存在主義》。臺北：遠流出版社。
- 馮友蘭（1984）。《三松堂學術文集》。北京：北京大學出版社。
- 傅佩榮（1995）。《自我的意義》。臺北：洪建全基金會。
- 楊勇（1999）。《世說新語校箋》。臺北：正文書局。
- 葉朗（1985）。《中國美學史大綱》。上海：上海人民出版社。
- 錢穆（1993）。《莊子纂箋》。臺北：東大圖書。
- 鄔昆如（1975）。《存在主義真相》。臺北，幼獅文化事業公司。
- 蔡美珠（2006）。《齊克果存在概念》。臺北：水牛出版社。

三、中文譯著

- 尼采（1996）。《尼采語錄》，魏桂邦譯。臺北：業強出版社。
- 克爾凱郭爾（2002）。《顫慄與不安：克爾凱郭爾個體偶在集》，閻嘉等譯。西安：陝西師範大學出版社。
- 馬丁·海德格爾（2004）。《尼采十講》，蘇隆編譯。北京：中國言實出版社。
- 索倫·齊克果（2017）。《致死的疾病》，林宏濤譯。臺北：商周出版社。

四、英文書目

Diogenes Laertius, trans. by R.D. Hicks (1972). *Lives of eminent philosophers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Søren Aabye Kierkegaard, trans. by David F. Swenson, completed by Walter Lowrie (1941). *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press.

On Literati's Existential Consciousness from Fengliu in the Wei-Jin Period

Chih-Hsun Fan¹

Abstract

Wei, Jin, Southern, and Northern Dynasties were an era not only splendid and unique but also sad and unfortunate. In the time of political darkness and social instability, the literati of this period could not help but feel that life was fragile and fleeting. However, it was also such terrifying affliction that allowed them to contemplate and awaken the existential consciousness of self, to restart their exploration and pursuit of the meaning and value of life, and therefore, to fulfill their longing for achieving self-actualization. This cultural phenomenon embedded in *fengliu* (cultivated urbanity) and *fengdu* (demeanor) of the Wei-Jin period presented exactly a real portrayal of life unfolded from the awakening of the Wei-Jin literati's existential consciousness and their attempt to live out and act out their own lives. This is the tragic destiny of the Wei-Jin literati—beautiful, impressive, romantic, sentimental, and touching. In this article, I would like to discuss literati's existential consciousness and understand their sentiment of life from an alternate perspective, that is, *fengliu* in the Wei-Jin period, hopefully to bring some reflection and insight for contemporary intellectuals facing transitions in culture and society so as for them to be able to find the directions and purposes of a peaceful body and mind.

Keywords: *fengliu* in the Wei-Jin period, *fengdu* in the Wei-Jin period, literati, Existenz, Søren Aabye Kierkegaard

¹ Ph.D. Student and Adjunct Lecturer, Department of Chinese Language and Literature, National Dong Hwa University

Corresponding Author: Chih-Hsun Fan, E-mail: shine1010@gms.ndhu.edu.tw

Received: 2018/10/29; Accepted: 2019/04/09