

苦悶的曠達者 老莊思想與《世說新語》中的竹林七賢

羅永吉

長庚科技大學通識教育中心

收到日期：101.3.9 修訂日期：101.3.26 接受日期：101.4.27

摘要

《世說新語》中的竹林七賢，予人以曠達不羈的印象，其言行容止，似乎洋溢著老莊自然逍遙的精神；但深入探究之後，卻發現他們並非道道地地的老莊信徒。他們的行為，顯然有很多地方與老莊宗旨牴牾，沒有一個人能真正的逍遙物外，冥同造化；在曠達的形象背後隱藏的，是一個個苦悶的心靈。

本文先透過老莊思想中「面對死亡的態度」、「面對死別的態度」、「和光同塵」、「保身全生」等幾個角度，一一檢視《世說新語》中竹林七賢的形象，發現他們多半未能契合於老莊的思想。於是再從「扭曲的時代與荒謬的演出」、「不羈的行為與深沉的人格」、「真實的友誼與深切的苦悶」、「悲劇的決定因素——見識與性情」為觀察重點，討論七賢內在苦悶的原因。

關鍵詞：竹林七賢、世說新語、嵇康、阮籍

*通訊作者：



壹、前言

在魏晉名士中，很少有人不知道竹林七賢的。後世對七賢的評價，不論站在正面肯定的角度，抑或是批評為傷風敗俗的始作俑者，七賢的形象，透過《世說新語》的記載，一直都深刻地烙印在人們的腦海中，成為大家津津樂道的對象。

正始間的貴族名士們，如何晏(約190-249)、王弼(226-249)之流，他們主要的興趣在於會合儒、道，而且著重在義理上的發揮，喜談《老子》；而玄學風格有別於何、王的竹林七賢，則把道家中最具有靈活性格、逍遙乘化的《莊子》拉了進來，並且行為上亦表現出超越拔俗的曠達任誕，於是在玄壇上另闢蹊徑，把魏晉玄學推進到一個新的階段¹。

然而，七賢的高蹈任誕是否為真的曠達？是否真的合乎老莊意旨？抑或另有隱情？有研究者認為阮籍(210-263)和嵇康(223-262)繼承了莊子「任自然」的思想，並把它作為排遣苦悶與悲哀的精神工具²；也有研究者認為阮籍以莊子的「逍遙遊」作為自己的人生目標，又深得莊子批判精神的精髓³，這些觀點，都肯定了莊子思想對嵇、阮等人的影響⁴。然亦有持相反意見者，如顏之推(531-591)早就指出：「夫老莊之書，蓋全真養性，不肯以物累己也。故藏名

柱史，終蹈流沙；匿跡漆園，卒辭楚相，此任縱之徒耳……山巨源〔案：應為王濬沖〕以蓄積取譏，背多藏厚亡之文也……嵇叔夜排俗取禍，豈和光同塵之流也……阮嗣宗沉酒荒迷，乖異途相誠之譬也……」、「阮籍無禮敗俗，嵇康凌物凶終」⁵，認為七賢的言行並未能符合老莊思想。究竟七賢是不是道地的老莊信徒？這是本文所要探討的問題⁶。

由於本文必須處理老莊思想和七賢形象之間的對應關係，若先通論老莊思想之底蘊，再敘述七賢之形象、事蹟，則不能收當下對比的緊密效果；而若以七賢為中心個別分述之，則七賢行為中又有類似者，難免重複支離，失去焦點。因此，本文在行文安排上，先以老莊思想中的幾個觀念為核心，分別來探討《世說新語》中七賢的形象是否與之相應；並於得到結果後，探討形成此種結果之因素。茲先就以下各觀念角度分別論述之。

貳、從老莊思想的幾個角度看 《世說新語》中的七賢形象

一、面對死亡的態度

《世說新語·雅量》曰：

嵇中散臨刑東市，神氣不變，索琴彈之，奏《廣陵散》。曲終，曰：「袁孝尼嘗請

¹ 許抗生等：《魏晉玄學史》(西安：陝西師範大學出版社，1989年7月)，頁144。此外，唐翼明也認為：「竹林七賢之事代表了魏晉清談發展中的一個特殊階段……它有三個明顯的特色：(1)清談與放蕩合流；(2)著論多於談辯；(3)《莊子》開始受到特別重視。」見氏著：《魏晉清談》(臺北：東大圖書公司，1992年10月)，頁219。

² 趙薇：〈逍遙遊與師心使氣——論阮籍、嵇康對莊子思想的繼承與實踐〉，《衡水學院學報》第13卷第3期(2011年6月)，頁15。

³ 戴文霞：〈論莊子思想對阮籍的影響〉，《昭通師範高等專科學校學報》第27卷第4期(2005年8月)，頁25。

⁴ 當然，上述研究者也注意到他們與莊子間不是全然等同的，如趙薇認為嵇、阮「作為莊子哲學的實踐者，在骨子卻確信儒家的信條」；而戴文霞認為阮籍既批判又捍衛儒家，此與莊子不同。但筆者關注的重點是：如此的嵇康與阮籍，是否真正體現了莊子「任自然」與「逍遙遊」的內在精神？或僅是形似而已？

⁵ 王利器：《顏氏家訓集解》(臺北：明文書局，1999年3月)，頁178-179、222。

⁶ 何善蒙在〈大陸竹林七賢研究綜述(1900-2007)〉一文中，提到「研究的不足及展望」時，認為「究竟莊子之學是怎樣表現在竹林七賢身上的，竹林七賢所體現的莊學與莊子之學以及郭象的莊學在本質上是怎樣的關係？這些問題似乎都還沒有得到很清晰的闡釋。」收於江建俊主編：《竹林名士的智慧與詩情》(臺北：里仁書局，2008年7月)，頁470。而本文即在於探討老莊之學在竹林七賢身上的體現，並就結果分析其原因。



學此散，吾靳固不與，〈廣陵散〉於今絕矣！」⁷

短短數十字的記載，把嵇康的神情氣度，容止形象，生動地刻劃出來。曲終而人永訣，人逝去而曲亦成為千古絕響，斯人斯曲，怎不令人掩卷浩嘆！

嵇康的雍容氣度，在臨刑前表現出來。

俗語道：「慷慨赴死易，從容就義難。」在面臨死亡時，能夠神氣不變，了無恐懼，已屬不易；更難得的是尚能索琴彈奏，從容不迫的把境遇寄託在音樂中表達出來，這樣的修養，實不愧為七賢之首。

至於《莊子》又如何看待生死呢？〈大宗師〉曰：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死；故善吾生者，乃所以善吾死也。」〈天下〉曰：「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。」⁸生死的情形就像晝夜一樣，只是自然的變化罷了，這是人力無法干預改變的，也是萬物存在的常態。既然如此，又何必欣生惡死，不達死生一貫的自然之理呢？且人的一生，形、生、老、死是一體而然的，所以既肯定大自然予我以生，就理應肯定大自然讓吾人安息以死。這種齊一生死的生命態度，有著高度的哲學意涵，是參透生命本質後的領悟，故能上與造物者同其變化，下與悟道者往來為友。可知莊子的生死觀，是淡化生死、超越生死，而非漠視生死，如亡命之徒一般。再看另一個例子：

子祀子輿子犁子來……四人相視而笑，莫

逆於心，遂相與為友。……俄而子來有病，喘噓然將死，……子來曰：「……今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」（〈大宗師〉，頁258-262）

不管死後如何變化都沒關係，一任造化，以這種達觀的態度來面對死亡，自然沒有憂慮與恐懼了。

那麼，嵇康在面對死亡的態度上，是否達到莊子齊一生死的境界呢？他在獄中寫〈憂憤詩〉，感慨不能遂其平生之志；又於臨刑時索琴而彈，奏畢而嘆，這臨終一嘆，雖不言憾，而憾在其中。由此觀之，嵇康雖能無懼於死亡，卻不忘執著於藝術，如此則與莊生之達，似亦有所別矣。⁹

二、面對死別的態度

《世說新語·德行》記載王戎(234-305)、和嶠同時遭大喪，劉仲雄勸武帝應擔心哀毀骨立的王戎，而不應擔心哭泣備禮的和嶠(頁11)。記載中很明顯的把真性情的孝和虛偽的禮對立起來，對所謂「禮法之士」作了很深刻的諷刺。王戎的至性，不僅表現在他對父母的感情上，也表現在他對兒子的疼愛。〈傷逝〉篇曰：

王戎喪兒萬子，山簡往省之，王悲不自勝。簡曰：「孩抱中物，何至於此！」王曰：「聖人忘情，最下不及情。情之所鍾，正在我輩。」簡服其言，更為之慟。（頁349）

所謂「情之所鍾，正在我輩」真是七賢的寫照！七賢都是真性情的人。我們再看阮籍，〈任誕〉篇曰：

⁷ 徐震堯：《世說新語校箋》（臺北：文史哲出版社，1989年9月），頁194-195。下文中所引《世說新語》原文皆同此，直接於引文後標示頁碼，不另加註。

⁸ 以上引文見〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：漢京文化事業公司，1983年9月），頁241、242、1099。下文中所引《莊子》原文皆同此，直接於引文後標示頁碼，不另加註。

⁹ 實早有學者指出嵇康不但是性烈，而且也是感情濃烈的人，如劉榮傑謂嵇康：「他不是莊子式的那種死生無動於心，是非不繫於懷的人，感情一旦激蕩便一發不可收……終於在鍾會的加油添醋之下，步上被司馬氏誅殺的悲局。」見氏著：〈竹林七賢任誕行為與其分道揚鑣之探討〉，《屏東科技大學學報》第8卷第1期(1999年3月)，頁75-76。



阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言：「窮矣！」都得一號，因吐血，廢頓良久。(頁393)

此則〈注〉引鄧粲《晉記》曰：「籍，母將死，與人圍棋如故，對者求止，籍不肯，留與決賭……」¹⁰大概阮籍想要「忘情」，但無奈他實在是一個「鍾情」的人。阮籍三歲喪父，由母親一手撫養長大，依戀之情實深；之所以居喪不哭，飲酒食肉如故，非為不哀，實哀之甚矣！只因強忍哀戚之情，所以至吐血廢頓。阮籍心中之哀戚，其實在初聞母喪時即已開始，只是沒有表現出來；及其吐血，方外現為具體行為。因此，吾人只能說他在傷痛的行為表現上，有別於一般聞訊即嚎啕大哭者，而不能以其反應異於世俗之人，就認為其情有偽。正因為每個人表現傷痛的方式不同，故真與偽之區別，並不在於透過何種形式表現出來，而在於有無內在的情感根源。若確然有此哀戚之情，卻曲折隱晦表現之，仍謂之真；無此情感而故作哀戚之態，則謂之偽。只要內在情感是真，那麼不論以大哭發洩之，或以昏倒緩和之，或故作怪態以轉移注意力，則只是發洩的途徑不同而已，其為哀戚則無所異也。至於人是社會化的動物，在人類社會中形成種種禮俗的規範，產生一套套儀軌動作的要求，此自不能與每一不同個人的內在情感完全契合，更何況面對死亡的態度亦是因人而異！因此我們實不應以禮俗為本位，認為阮籍此時的表現一定是針對禮俗而發，非要把阮籍的行為作出禮俗角度的詮釋。阮籍自然可以有自己的一套生死觀，以及對生命的信念。對阮籍來說，面對當時虛有其表的禮俗，他隨時可以有不同的態度。在平時可以呵斥、嘲謔、諷刺、甚而激憤；但在

此時，在他心中那樣不堪的禮俗，實在沒任何份量去佔有一絲絲空間，發揮一點點作用。事實上，阮籍嚮往一種不為俗情所羈、超越解脫的精神境界，他在〈大人先生傳〉中說得很明白：「大人先生……以萬里為一步，以千歲為一朝。行不赴而居不處，求乎大道而無所寓。先生以應變順和，天地為家……而先生不以世之非怪而易其務也……」¹¹這是極高的境界，現實中的阮籍，恐怕也只是「雖不能至，然心嚮往之」吧！但這並不妨礙他為一個真性情的人。嵇康〈與山巨源絕交書〉中稱阮籍「至性過人」¹²，誠非虛言！

那麼，鍾情的王戎、真性情的阮籍，在面對死別的態度上，是否相應於老莊思想呢？《莊子》云：

顏回問仲尼曰：「孟孫才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居喪不哀。无是三者，以善處喪蓋魯國。固有无其實而得其名者乎？回壹怪之。」仲尼曰：「……孟孫氏不知所以生，不知所以死……孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃……」(〈大宗師〉，頁274-275)

孟孫氏的哭，是受到別人的感應，所以也就隨著而哭，在他心裏並沒有情緒的起伏變化；而王戎與阮籍都是感情濃厚的人，是鍾情之輩，並非如孟孫氏之忘情。又《莊子》記載老聃之死，他的朋友秦失去弔喪，只哭了三聲就出來。秦失的學生覺得奇怪，他解釋道：

向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是適天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫予時也；適去，夫予順也。安時而

¹⁰ 同註7，頁393。

¹¹ 林家驥：《新譯阮籍詩文集》(臺北：三民書局，2001年2月)，頁175-176。

¹² 崔富章：《新譯嵇中散集》(臺北：三民書局，1998年5月)，頁136。



處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。(〈養生主〉，頁128)

對於那些「如哭其子」、「如哭其母」的弔喪者，秦失認為他們正受著「遁天之刑」，亦即想要逃遁自然之理所受的刑罰。而面對生死，若能如來去一般，安時而處順，則謂之「帝之縣解」，是對自然生命生死之苦的解脫。至於「哀樂不能入」，則正是《莊子·應帝王》所說的：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」(頁307)這才是「忘情」，這是非常不容易做到的。莊子認為父母及君臣二者，無所逃於天地之間(〈人間世〉，頁155)；即如大家所熟知的莊子妻死卻鼓盆而歌的故事，在一開始時，莊子也是「獨何能無概然」的；只是一番對生命的深思之後，從死逆推到生，從生逆推到形，從形逆推到氣，從氣逆推到本無氣；雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，生又變而有死，如此則是回到了一個恍惚渾沌的狀態，把生命的變化圓成了一個大圈，如同春夏秋冬四季的遞嬗，因而想通了生命的真實狀況(〈至樂〉，頁614-615)。蓋常人只見生命從生到死這一段，便謂始於生而終於死，生前死後俱不照應，此種線性思維模式，無異割裂生命過程的完整性，就好像只見白晝不見夜晚，只肯定日間之活動，而驚懼於夜間之寢息。可見對於生死現象的超越解脫，是有著高度哲學意涵的；真要「忘情」，實非易事。王戎、阮籍，俱是「鍾情」之輩，在面對死別的態度上，並不

是《莊子》所言的那一類達者。¹³

三、和光同塵

《老子》曰：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」¹⁴和光同塵一直被認為是老子教導人們的應世接物之法¹⁵。所謂和光同塵，是指被褐懷玉，與物宛轉之意。在此須特別指出：和光同塵實有別於隨波逐流、同流合污。《老子》曰：

眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩……眾人皆有餘，而我獨若遺……俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶……我獨異於人，而貴食母。(二十章，頁46-48)

在這裏，老子特別把「我」和「眾人」、「俗人」作了一個清楚的對比；尤其值得注意的是這個「異」字，它使我們了解和光同塵的精神，不是要去當鄉愿，也不是要去媚俗。而《莊子·天下》在敘述莊子自己的境界時說：「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」(頁1098-1099)一方面具有超越世俗的精神，另一方面卻也不自高自傲、離群索居。以此觀乎七賢，則誰最能掌握和光同塵的精神呢？

嵇康因高蹈不群，被小人鍾會所譖，因而喪命；向秀(約227-272)、王戎、山濤(205-283)則服從於晉王室，有同流向俗之嫌；劉伶、阮咸不被晉王室重視，也許正是他們高明的地方，但終究難於判斷；只有阮籍，既不苟從於晉王室，亦能口不論人過而保身，似最能掌握和光

¹³ 嵇康在親情上亦是鍾情者，從其〈思親詩〉可以見到他懷念去世的母親及兄長之深厚感情。蔡忠道認為嵇康、荀粲、阮籍等人，都展現出名士深情的一面，在情感的表達上，與莊子的「無情」顯然不同，並非《莊子》「以理遺情」的超越。見氏著：〈越名教而任自然——嵇康倫理價值的追求〉，《哲學與文化》第37卷第6期(2010年6月)，頁88。

¹⁴ [魏]王弼注，今人樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》(北京：中華書局，2008年12月)，四章，頁10。下文中所引《老子》原文皆同此，直接於引文後標示頁碼，不另加註。

¹⁵ 如傅佩榮認為此四句用以說明人生的修養，希望人效法「道」的作為。見氏著：《傅佩榮解讀老子》(臺北：立緒文化事業公司，2005年10月)，頁14。又如劉笑敢認為老子一再強調「不爭」，如說「聖人被褐懷玉」之類的話，都是為了維持世界自然的平衡與和諧。見氏著：《老子——年代新考與思想新詮》(臺北：東大圖書公司，1997年4月)，頁225。

同塵的精神。《世說新語·德行》曰：「晉文王稱阮嗣宗至慎，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。」(頁10)阮籍口不論人過，未嘗評論時事、臧否人物，連心性猜忌多疑的司馬昭(211-265)都稱讚他「至慎」，可知他確能避免「禍從口出」之患，深懂明哲保身之要道；但真要做到慎言又談何容易！即使是阮籍，亦有失言之時。《晉書·阮籍傳》記載：「有司言有子殺母者。籍曰：『嘻！殺父乃可，至殺母乎！』」此話立刻引來一片驚怪，於是阮籍連忙分辨「有如禽獸」和「禽獸不如」的差別，才化解了一場失言的危機，但已教人替他捏把冷汗。

然而阮籍並非媚事晉王室者。據其本傳記載，晉文帝原想為武帝向阮籍提親，但阮籍大醉六十日，使文帝沒機會開口而作罷。能拒婚於性嗜殺戮的司馬昭，不可不謂高明。本傳又載：「鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」¹⁶連鍾會這個特務頭子都拿他沒辦法，足見他和光同塵的工夫。

唯這種「曖曖內含光」的昏昏悶悶，在老莊是一種返樸歸真的精神，在阮籍卻須藉酒為之。也許身當亂世的人，出處進退都要格外小心，非但出仕須受朝廷節制，甚至連隱居自適的權利都沒有。我們看鍾會之譖嵇康，正是因為他「上不臣天子，下不事王侯」¹⁷，所以阮籍更不能像莊子一般，拿著釣竿頭也不回，瀟灑地向楚國兩位大夫說道：「往矣！吾將曳尾於塗中」(《莊子·秋水》，頁603-604)，來和晉王室清楚地劃分立場；如此一來，酒就成了他既保護自己又維持原則的法寶了。但是，阮籍

究竟還是有不能兩全的地方。《世說新語·文學》記載他為鄭沖作文勸進晉文王(頁135)，此舉想是不得已，終非他的本意；且文中以為與其矜持不受封爵九錫，此種「小讓」，還不如建立超越齊桓、晉文的功業，在安定天下後，效法舜與支伯、堯與許由相讓天下這種「大讓」，來得美盛¹⁸。其間語意虛實進退，頗含深意，蓋有諷焉，非徒阿諛頌德而已。本傳中記載他「嘗登廣武，觀楚漢戰處，嘆曰：『時無英雄，使豎子成名！』登武牢山，望京邑而嘆，於是賦〈豪傑詩〉。」¹⁹可見他胸中之抱負。《世說新語·棲逸》〈注〉引《魏氏春秋》曰：「阮籍常率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒慟哭而反。」²⁰可知他心中是沉悶痛苦的。由此觀來，阮籍雖能掌握老莊「和光同塵」精神在「不譴是非，以與世俗處」這一世俗面，但在「貴食母」及「獨與天地精神往來」這一超越面，恐終有未達之處。

四、保身全生

《莊子》曰：

為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。(《養生主》，頁115)

這幾句話概括了一個人身處濁惡亂世的應對之道。七賢所處的，正是一個朝不保夕的混亂時代，如何保身全生，也就成為重要的課題。

首先要釐清的，是老莊書中易被認為神祕色彩的文句。如《老子》：「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」(五十章，頁134)又如

¹⁶ 以上《晉書·阮籍傳》之記載，皆見《晉書斠注》，收於《二十五史》(臺北：藝文印書館，1972年)，冊8，頁931。

¹⁷ 《世說新語·雅量》注引〈文士傳〉，鍾會庭論嵇康語，同註7，頁195。

¹⁸ 同註11，頁61。

¹⁹ 同註16，頁932。

²⁰ 同註7，頁355。



《莊子》：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沴而不能寒，疾雷破山、風振海而不能驚。」（〈齊物論〉，頁96）凡此，皆非謂能有仙法道術、神通變化也；如果想要修煉什麼神通法術來保身全生，那就誤解老莊本意了。其實，這些文句的意義，應如下文所說：

至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。（〈秋水〉，頁588）

要點在於「察乎安危，寧於禍福，謹於去就」三句話。如阮籍的慎言終能保身，這就是能謹於去就，察乎安危。而且，在亂世之中，不要凸顯自己的才能，要懂得韜光養晦。《莊子·人間世》多發明此意，以大樹為喻，正因為無用，反而得免於斧鉞砍伐之禍，而能生存下來：

山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。（頁186）

這個「無用之用」，實在是很高的智慧。然而亦不能執著在這個「無用」之上，以為是不變的法則；須知世界是瞬息萬變的，不可一味墨守成規。《莊子》云：

昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以為常也。（〈秋水〉，頁580）

此處揭示了「未可以為常」的道理，故即使は「無用之用」亦非一成不變的。某日莊子與學生在山中，看到了枝葉茂盛的大樹免於伐木者的砍斫，以其無用也；而下了山到朋友家，朋友卻殺了不會叫的鵝來招待他們，亦以其無

用也。學生們覺得疑惑，便問莊子將處於有用或無用？莊子笑著回答：「周將處乎材與不材之間。」（〈山木〉，頁667-668）而材與不材之間，有用無用之際，是要拿捏得非常巧妙的²¹，因為父母與君臣這兩者，是「無所逃於天地之間」的，所以在「察乎安危」、「謹於去就」之外，就是「寧於禍福」了！這也就是莊子所說的「知其不可奈何而安之若命，德之至也。」（〈人間世〉，頁155）俗云「伴君如伴虎」，莊子亦以養虎為喻，認為要順著牠的本性飼養；如與天性惡劣的人相處，要戒之慎之，不要高視自己的美才，不要螳臂當車，徒然送掉自己的性命。藉著蘧伯玉的話，莊子說明了事君的要領：

戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出……（〈人間世〉，頁165）

要親近而不能依縱，誘導而不可顯露；否則不是過於依縱形成曲全阿媚，就是過於顯露而招惹殺身之禍，在幽微隱密之間保全自己，在夾縫中求生存，正如庖丁解牛的手段：「彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣！」（〈養生主〉，頁119）果能到此種境地，則必能保身全生矣！

七賢中，山濤與王戎久仕於晉，在政權的認同上，較無立場上的衝突，則此二賢以表現親晉的政治立場，獻身於朝廷以保身也。向秀在嵇康死後，一時沒了主意，也只好曲全於晉王室。《世說新語·言語》〈注〉引《向秀別傳》曰：

……後康被誅，秀遂失圖，乃應歲舉。到京師，謁大將軍司馬文王。文王問曰：「聞君有箕山之志，何能自屈？」

²¹ 實際上，莊子認為「材與不材之間」仍是「似之而非也，故未免乎累」的；要能「與時俱化，而無肯專為」、「一上一下，以和為量」、「物物而不物於物」，才能免於物累（〈山木〉，頁668），這是更高一層的境界了。



秀曰：「常謂彼人不達堯意，本非所慕也。」²²

想來這並非由衷之言。觀〈思舊賦〉中所言：「歎黍離之愍周兮，悲麥秀於殷墟」、「棟宇存而弗毀兮，形神逝其焉如」²³，則其繙繆戀舊之意，溢於言表。且若向秀原無箕山之志，則司馬昭又為何以此調笑於他？可見向秀保身曲全之意圖，實甚明也。

與此三賢截然相反的是嵇康。《世說新語》曰：

嵇康遊於汲郡山中，遇道士孫登，遂與之遊。康臨去，登曰：「君才則高矣，保身之道不足。」（〈棲逸〉，頁355-356）

簡文云：「何平叔巧累於理，嵇叔夜雋傷其道。」（〈品藻〉，頁283）

則嵇康之無法保身全生，其理也甚明。

阮籍之慎言已詳前文，然亦有不慎者。其率真的個性，表現在憎惡那些鄙俗的禮法之士上。〈簡傲〉篇〈注〉引《晉百官名》曰：

嵇喜……康兄也。阮籍遭喪，往弔之。籍能為青白眼，見凡俗之士，以白眼對之。及喜往，籍不哭，見其白眼，喜不憚而退。²⁴

像這樣不留情面的倨傲態度，自然得罪了不少「禮法之士」，於是他們便找機會想要報復。〈任誕〉篇載阮籍母喪期間飲酒食肉，被何曾告了一狀，但因司馬昭刻意維護，反令何曾自討沒趣（頁390-391）。〈簡傲〉篇曰：「晉文王功德盛大，坐席嚴敬，擬於王者。唯阮籍在坐，箕踞嘯歌，酣放自若。」（頁410）司馬昭偏愛寬容阮籍，這也是阮籍得以保身的原

因之一，正如嵇康〈與山巨源絕交書〉中所言：「幸賴大將軍保持之耳」²⁵。然而司馬昭為何要特別維護阮籍呢？林家驥認為：「司馬昭很了解阮籍的軟弱，既要利用他的名望和文才，便樂得保護，顯得器重……〔阮籍〕並沒有公開正面地反對過司馬氏，對司馬氏集團的政治利益沒有損害。」²⁶司馬昭、禮法之士及阮籍，三方面構成一種特殊的關係。阮籍在現實上不得不向司馬氏妥協，這是一種無奈；但在另一方面，又極端地厭惡禮法之士、蔑視司馬昭在統治意識形態上的經營（以孝治天下之類），這又是間接對司馬氏的挑戰。這正是阮籍不同於嵇康，也不同於山濤與王戎的所在。總之，阮籍在「至慎」與「任誕」之間遊走，在「妥協」與「對抗」之間擺盪，成功地保身，但卻也感受了巨大的苦悶與矛盾。

此外，七賢們利用酒、藥、財貨等故示晦默，亦為其拿手好戲。阮籍、劉伶的好飲，王戎的好貨，以及阮咸因其任誕的行為，使得山濤幾次推薦他而不見用，卻適得以保身於亂世等皆是。據《晉書·王戎傳》記載，王戎嘗勸齊王冏委權崇讓，回到自己的宅第去，以為求安之計；齊王冏的謀臣葛旗大怒，說漢魏以來，王公回到自己宅第中的，沒有人能保住身家性命的，提此議者可斬。於是王戎假裝「藥發墮廁」，逃過一劫²⁷。另外，《世說新語·文學》〈注〉引《竹林七賢論》，說劉伶有一次和俗士發生爭吵，這俗士怒不可遏，捲起袖子要揍他，劉伶卻態度平和地說：「雞肋豈足以當尊拳！」使得那人大笑，放開了他²⁸。像這樣用幽默的言語緩和緊張的氣氛，也算是保全自

²² 同註7，頁43。

²³ [梁]蕭統編：《文選》（臺北：漢京文化事業公司，1983年9月），頁229-230。

²⁴ 同註7，頁412。

²⁵ 同註12，頁136。

²⁶ 同註11，「導讀」部分，頁5。

²⁷ 同註16，頁853。

²⁸ 同註7，頁136。



己的一種方法。

綜觀七賢們保身全生的方法，很少有能像莊子所說的「遊刃有餘」、「處乎材與不材之間」；他們不是曲己以從人，就是伸志而遭禍。就算藉著酒、藥、財貨來保護自己，多半在內心中產生痛苦與矛盾，不能夠「物物而不物於物」（《莊子·山木》，頁668），而是委屈求全，累於外物。嚴格說起來，七賢在保身這一點，除了嵇康，都能做到；但就全生來說，則未免於物累，不能超然物外，全其天性。

參、竹林七賢曠達的形象及其內在的苦悶

由前文的討論，我們可以知道竹林七賢並不能作為老莊道地的信徒。而七賢之所以蒙上道家逍遙自適的色彩，留給後人曠達悠遊的印象，其原因何在？欲探究此原因，不得不論及七賢所處時代的背景。

一、扭曲的時代與荒謬的演出

東漢末年，外戚宦官亂政，繼而演變成軍閥混戰的局面。漢末的最後一股生機，在桓靈大興黨錮之後已蕩然無存。連年的戰亂，使得百姓流離失所，朝不保夕。儒學在此時已失去了維護社會的力量。曹操下令求賢，就明白地說：

二三子其佐我明揚仄陋，唯才是舉，吾得而用之。（求賢令）

若文俗之吏，高才異質，或堪為將守，負污辱之名，見笑之行，或不仁不孝，而有治國用兵之術，其各舉所知，勿有所遺。（求逸才令）²⁹

在這種「唯才是舉」的價值標準下，道德的淪喪是不言而喻的。例如「忠」的觀念，在曹魏篡漢之後，就給後代立了一個壞榜樣；司馬氏

之篡魏，也只是依樣畫葫蘆而已。而可笑的是，司馬氏集團竟然還要標榜道德，粉飾自己的醜惡。他們當然不敢言「忠」，事實擺在眼前，所謂「司馬昭之心，路人皆知」；於是他們便抬出「孝」來裝飾門面，塑造一個德治教化的假象。曹操還算是一個真小人，司馬氏卻成了偽君子。真小人尚可以提倡道德來非議他，但偽君子卻徒亂天下人之耳目，更令人憎惡。真小人之破壞道德，是從外在斬伐，只要不傷及本源，則終有恢復之日；而偽君子之破壞道德，是從內在腐蝕，外表看不出異狀，實則精神已死，僅剩下一個空架子。司馬氏集團這個大偽君子既然得了權勢，自然就會滋長出一群無恥附和的「禮法之士」，如和嶠、何曾之徒，居喪不哀徒具虛文，日食萬錢猶云無下箸處。眼看著這些跳梁小丑荒謬的演出，身處這個價值觀被扭曲的時代，七賢們能不有感而發嗎？

二、不羈的行為與深沉的人格

七賢既面臨一個價值觀被扭曲的時代，為了表現對偽禮法的反動，在行為上就顯得狂傲不羈，最明顯的是阮籍。《世說新語·任誕》記載：

阮籍嫂嘗還家，籍見與別。或譏之，籍曰：「禮豈為我輩設也！」（頁393）

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。（頁393）

形式教條是用來規範那些沒有自主性、無自制力的人。在此處，即使阮籍不肯承認，但他確實是一個守禮的人，只是他已脫去了形式的外衣，不著形迹地掌握了精神，和那些徒具虛文而毫無內涵的禮法之士，真有天壤之別。因此我們不能僅就外表的行為就評斷他為無禮輕

²⁹ 《魏武帝集》，收於〔明〕張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》（臺北：文津出版社，1979年8月），冊二，頁883-884。

浮，而須了解：阮籍之所以有如此之表現，是有一人格轉變的過程。

《晉書·阮籍傳》曰：「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。」³⁰司馬氏是用極殘酷的殺戮手段來奪權及持政的，高平陵政變之後，天下名士減半，所以身當這個時期的知識分子，多有一種「憂生之嗟」的情懷。

在自然的狀況下，人是有喜怒哀懼等七情六欲的，經由這些情感的表現，使我們知道也體會人之所以為人的所在。因為人不同於草木瓦石，人是「有情」，有其「人性化」的表徵，而非槁木死灰。然而我們看《世說新語》中對七賢形象的描述，則多半是深沉不可知的。例如：

嵇中散臨刑東市，神氣不變。（〈雅量〉，頁194）

魏明帝於宣武場上斷虎爪牙，縱百姓觀之。王戎七歲，亦往看。虎承間攀欄而吼，其聲震地，觀者無不辟易顛仆，戎湛然不動，了無恐色。（〈雅量〉，頁196）

一曰：「……見山巨源，如登山臨下，幽然深遠。」（〈賞譽〉，頁230）

王戎目山巨源：「如璞玉渾金，人皆欽其寶，莫知名其器。」（〈賞譽〉，頁231）

山公舉阮咸為吏部郎，目曰：「清真寡欲，萬物不能移也。」（〈賞譽〉，頁231）

劉伶身長六尺，貌甚醜陋，而悠悠忽忽，土木形骸。（〈容止〉，頁337）

在這些記載中，不管是「神氣不變」、「了無恐色」、「幽然深遠」、或是「清真寡欲」、「悠悠忽忽」，都表現出一副高深莫測的模樣，絲毫不看不出個人情感。也許這是受了道家思想的影響，也是當時評斷人們修養的標

準；但是我們不禁要問：何以在那個時候會產生那樣的標準，使得大家都把感受深沉地隱藏起來？這其中無疑是經過人格轉變的過程。七賢絕非槁木死灰之人，他們都具有真性情；之所以表現出如此的形象，也許我們透過「憂生之嗟」來解釋就能明白，這正是他們心中朝不保夕的無常感所帶來的反常舉動吧！

三、真實的友誼與深切的苦悶

我們之所以能肯定七賢是具有真性情的人，並非槁木死灰，這可以從《世說新語》的幾則記載中看出來。〈政事〉篇曰：

嵇康被誅後，山公舉康子紹為祕書丞。紹答公出處，公曰：「為君思之久矣。天地四時，猶有消息，而況人乎！」（頁94-95）

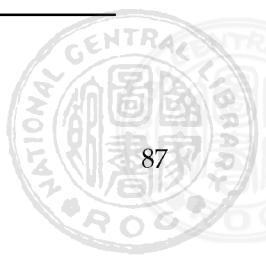
所謂天地猶有四時的變化，更何況是故人之子！語氣充滿對故人的思念。雖然因為山濤欲舉嵇康以自代，使嵇康寫了一封〈與山巨源絕交書〉來和他絕交，並且在文中表明「偶與足下相知耳」³¹，但不可因此而曰其交誼不深也。誠然，鐘鼎山林，各有天性，然觀〈賢媛〉篇所載：

山公與嵇、阮一面，契若金蘭。山妻韓氏覺公與二人異於常交，問公，公曰：「我當年可以為友者，唯此二生耳。」……公曰：「伊輩亦常以我度為勝。」（頁369）

「異於常交」豈言其交往之泛泛耶？況且以山濤之識度，「周遍百官，舉無失才」（〈政事〉，頁94），則寧有不知嵇康之個性哉？而仍舉嵇康以自代者，固因司馬昭意圖羅致嵇康以為己用，然就山濤個人來說，亦不欲嵇康繼續在外「樹大招風」而可能性命不保。嵇康自然也明白這層用意，但他鑒於自己的個性不能曲全，所以用七不堪、二不可來辭卻；而絕交之意，正是越過山濤，直接向司馬昭表明強硬

³⁰ 同註16，頁930-931。

³¹ 同註12，頁129。



的態度，並和山濤劃清界線，不欲山濤和自己有任何瓜葛而受到牽連。《晉書·山濤傳》載：「康後坐事，臨誅，謂子紹曰：『巨源在，汝不孤矣！』」³²再觀乎前舉〈政事〉篇山濤對嵇紹事，則濤與康真摯之友情，固不待言也。

向秀〈思舊賦〉云：「余與嵇康、呂安居止接近，其人並有不羈之才。」當鍾會一群人去拜訪嵇康時，嵇康正在打鐵，向秀則在一旁幫他拉風箱，可見二人情誼之深厚。等到嵇康被害，向秀有一次經過山陽舊遊之地，正逢夕陽西下，空氣中凍結著寒意，而鄰家又傳來清亮悠遠的笛聲，使他不由得回憶起從前共遊的歡樂，於是「感音而嘆，故作賦云」。尤其嵇康臨刑前的一幕又湧上心頭：「悼嵇生之永辭兮，顧日影而彈琴」，這日影琴聲，與眼前之夕陽鳴笛，造成了時空的錯綜，景物依舊而人事全非，深深透露著悼念好友的哀戚之情。³³

諸如此類的記載，莫不透露出七賢深厚的情誼，也無不呈現出他們最人性化、真性情的一面。他們就是這樣道地地，有感情、有血肉的人，這也正是後世傳誦無已的原因。唯有這樣的人，才會令人覺得可愛，而不像何曾等禮法之士，行屍走肉，麻木不仁，徒然惹人憎惡。

七賢處於那樣一個扭曲的亂世，心中是很苦悶的，因此藉著種種途徑來宣洩，或以酒，或以藥，或藉著音樂，或經由倨傲放縱的行為。或許從外表看來，他們很有些驚世駭俗，但這也正是當時特殊時代背景下的特殊現象，他們一定要宣洩這些苦悶，如果壓抑，那

麼不是發瘋，就是麻木。牟宗三先生說：「名士代表很特殊的一格，表現時代中的創造性，也很有趣味。在那個時代一定要出現這種人，因此名士也有真實性，以後就再也沒有這種人了。」³⁴可以說，在七賢的時代，一定要出現七賢這樣的名士，七賢之前沒有，七賢之後更不會有。何晏、王弼固然有別於七賢，就是後來模仿七賢的八伯、八達，則「怪不成怪，奇不成奇，直是放縱恣肆胡之妖孽耳。」³⁵這就是因為他們沒有七賢的才學，沒有他們的苦悶，徒學外貌而失卻了真實性。由此種角度來理解七賢，就能了解他們會有這種行徑，反倒是合情合理的，自然也就不會輕易厚非他們無禮敗俗，或是苛責他們是敗壞社會風氣、清談亡國的始作俑者了。

七賢中，劉伶、阮籍、阮咸善飲，山濤亦能飲至八斗以上³⁶，餘諸賢也都能飲。嵇康是大音樂家，演奏與理論都有很高的成就；阮咸彈得一手好琵琶，並妙解音律，時人稱為「神解」；阮籍亦善彈琴。至於阮籍反禮法的狂傲態度，已詳前節。除了這幾種方法紓解苦悶外，還有一種很具時代特色的方式——「嘯」。《世說新語·棲逸》曰：

阮步兵嘯聞數百步。蘇門山中，忽有真人，樵伐者咸共傳說。阮籍往觀……籍因對之長嘯。良久，〔真人〕乃笑曰：「可更作。」籍復嘯。意盡，退還半嶺許，聞上口齒然有聲，如數部鼓吹，林谷傳響，顧看，迺向人嘯也。(頁355)

嘯聲清絕，空谷傳響，在長嘯中盡意。先前阮籍對真人談太古無為之道，論五帝三王之義，

³² 同註16，頁845。

³³ 同註23，頁229-230。

³⁴ 牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：學生書局，1991年12月)，頁227。

³⁵ 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：學生書局，1997年8月)，頁290。

³⁶ 〈山濤傳〉，同註16，頁849。



真人不予理會；既而長嘯，真人亦以嘯聲回應，在嘯聲中相應相和，達成了心靈的默契。此外，七賢中亦有表現奇特的放縱行為者。〈任誕〉篇曰：

劉伶恒縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見譏之，伶曰：「我以天地為棟宇，屋室為巾軍衣，諸君何為入我巾軍中！」(頁392)

我們當然不能說這種裸體主義是劉伶的本性，但亦不宜全面用故意驚世駭俗以譁眾取寵的角度來理解。其實劉伶這樣的行為，亦只不過是一種心理投射的作用而已。佛洛伊德說：

童年期的這段天真無邪的日子，在日後回憶起來，總令人想起「當時有如身在天堂」之感，而天堂其實就是每個人童年一大堆幻想的實現。這也就是為什麼人們在這天堂裏總是赤身露體而不羞慚，而一旦達到了羞恥之心開始產生的時候，我們便被逐出這天堂的幻境，於是才有性生活與文化的發展……³⁷

他討論的雖然是夢，但是在潛意識的解釋基礎上，二者並無區別。劉伶在縱酒醺醉後，裸形屋中，亦正是他解除現實生活苦悶、越過文明禮制的壓抑作用而重返童年「天堂」的途徑。綜上所述，從七賢的深厚友誼及透過表象發掘出他們的內心世界，我們當更能了解他們至情至性的一面。

四、悲劇的決定因素——見識與性情

在亂世中，想要保全自己，見識與性情是兩個決定因素，缺一不可。七賢多為有識之士，並能高瞻遠矚。以山濤言，《世說新語·政事》記載他「周遍百官，舉無失才」(頁

94)；〈識鑒〉篇說他主張不宜使州郡去兵，並和諸尚書討論孫、吳用兵本意，舉座驚服，皆曰：「山少傅乃天下名言。」(頁214)尤其〈政事〉篇〈注〉引虞預《晉書》所言，更能見出他的遠見：

……為河內從事，與石鑒共傳宿，濤夜起蹠鑒曰：「今何等時而眠也，知太傅臥何意？」鑒曰：「宰相三日不朝，與尺一令歸第，君何慮焉！」濤曰：「咄！石生，無事馬蹄間也！」投傳而去。果有曹爽事，遂隱身不交世務。³⁸

觀此，則山濤實能察乎安危而謹於去就，故能以其識度明哲保身也。再看阮籍，《晉書·阮籍傳》曰：「及曹爽輔政，召為參軍，籍因以疾辭屏於田里，歲餘而爽誅，時人服其遠識。」³⁹則阮籍也在曹爽執政之高峯期辭官而去，亦不失為遠識而保身者也。

王戎亦為有見識者，《世說新語·雅量》曰：

王戎七歲，嘗與諸小兒遊。看道邊李樹多子折枝，諸兒競走取之，唯戎不動。人問之，答曰：「樹在道邊而多子，此必苦李。」取之信然。(頁195-196)

可知王戎小時候就有過人的見識。若再從《晉書·王戎傳》的幾則記載來看，如鍾會伐蜀時告諭他應「為而不恃」、王敦逆亂前訪他每每託疾不見、勸王衍勿得罪孫秀而免於被報復等事⁴⁰，都能看出他的見識，不但表現為知人之明，更加成為他自我保全的憑藉。

上論諸賢，固然由其高遠的眼光而得以趨吉避凶、全身保家；但實亦有賴於其人能應物變化、與時推移的性情。否則，即使有過人

³⁷ 佛洛伊德著，賴其萬、符傳孝譯：《夢的解析》(臺北：志文出版社，1992年8月)，頁171。

³⁸ 同註7，頁92。

³⁹ 同註16，頁930。

⁴⁰ 同註16，頁852、854。



的見識，卻不能和光同塵，那麼在濁惡的亂世中，很容易被犧牲掉。我們來看嵇康，他亦有知人之明。《世說新語·言語》曰：「嵇中散語趙景真：『卿瞳子白黑分明，有白起之風，恨量小狹。』」(頁41)後來趙至為官斷案嚴明，但卻因「自痛棄親遠游，母亡不見，吐血發病」而死⁴¹，正應了嵇康的預見。嵇康並非沒有危機意識，在亂世中，他也知道要謹慎，在〈與山巨源絕交書〉中，他說：「阮嗣宗口不論人過，吾每師之，而未能及。」他很清楚自己的性情：「剛腸疾惡，輕肆直言，遇事便發」，叫他戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，他是做不來的，所以他說自己：「無萬石之慎，而有好盡之累」⁴²。正是因為他的性情不能曲全，所以一步步的，將他導向遇害的悲劇。

再看向秀，《世說新語·文學》〈注〉引《秀別傳》曰：

秀與嵇康、呂安為友，趣舍不同。嵇康傲世不羈，安放逸邁俗，而秀雅好讀書，二子頗以此嗤之。⁴³

向秀的性情較為柔婉，不似嵇康的剛直。嵇康死後，他就沒了主意，應歲舉見司馬昭，還被司馬昭取笑一番。但因他的性情是能曲全妥協的，所以最後仍能全身於亂世。

亂世之時，百姓命如雞犬，半文不值，這原本就是一個時代的悲劇。亂世之中，偶一不慎，便隨即有性命之憂，所以端賴能有高遠的識見。然智之所及，而身卻未必能行，這就和性情有關了。因此，沒有識見和不能妥協的性情，是構成悲劇的兩個要素，苟得其一，悲劇就發生了。

綜上所述，我們可以知道竹林七賢在曠達

的形象背後，隱藏的是極為苦悶的心靈。他們放達不羈的行為，讓他們背負起毀壞禮教的罪名，卻也讓我們能更深刻反省「禮」這個社會規範的合理性問題。為什麼阮籍要那樣痛恨所謂的「禮法之士」？我們也許要問：「什麼是禮的真正精神？」孔子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」仁是禮樂的本質，如果像「禮法之士」般已經麻木不仁，那禮樂還有什麼意義可言？在孔子的時代，已有許多人不能掌握禮樂的內涵，使禮樂徒具虛文，所以孔子感嘆道：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」⁴⁴

禮必是依著人性而立。孟子曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」⁴⁵這話說得多麼清楚明白，多麼有人性！也唯有真性情的人，才能掌握禮的精神，這種人對於儒家思想的信奉，是弗洛姆(Fromm)所說的「是」的情態，而非「有」情態。弗洛姆談到信念(信仰)時，說道：

在宗教、政治或個人的意義上，信念可以有兩種完全不同的含意，依「有」的情態或「是」的情態而定。在「有」的情態中，信念(信仰)是擁有一個答案，而對此答案卻無合理的證明。它是由別人所創造的一些說法所組成，而自己之所以接受，是因為自己屈從那些別的人——一般說來是一個官僚機關……這信念(信仰)是進入某一大團體的門票，它免除了人自己為自己思考、為自己做決斷的重任……在「是」的情態中，信仰卻不是對某些確定的觀念的信仰，而是一種內在的取向，是一種「態度」……人對自己、對他人、對人類、對

⁴¹ 〈言語〉篇〈注〉引嵇紹《趙至敘》，同註7，頁41。

⁴² 同註12，頁136-137。

⁴³ 同註7，頁111。

⁴⁴ 《論語·八佾、陽貨》，見〔宋〕朱熹：《四書集註》(臺南：大孚書局，1991年1月)，頁13、122。

⁴⁵ 《孟子·離婁上》，同註44，頁105-106。



終將完全成為人的信念也意謂著確定性，但這種確定性是建立在我自己的體驗上，而非建立在我對某一權威——此權威指示我該如何信仰——的屈服上。⁴⁶

透過弗洛姆對信仰的分析，我們清楚的了解：何曾之輩的「禮法之士」和七賢，二者對禮教所象徵的「人對自己、對他人、對人類、對終將完全成為人」這一理想信念之區別，正是「有」的情態與「是」的情態之區別。

我們所生存的社會，時常產生許多價值標準，而且隨著時代變遷而異。這些價值標準，最初只是部分人們由心中內發而成的理想信念，其後逐漸受到多數人們的認同，久而久之，在社會上便形成某種約定俗成的的言行準則，甚至成為一種勢力龐大的價值體系。後來的人們，很容易以一種先入為主的方式來接受它，不但沒有透過自我省察去驗證其合理性並反思此一價值的形成基礎，而且倒果為因，方便地使用這一套現成的價值體系來解釋世界、說明生命，以為生命與世界理所當然的就該是如此。然而生命與世界，永遠不是某一套特定的體系可以完全說明、完全概括的。不同的時空，原來的一套價值觀也一定會有意義上的改變，所以莊子藉輪扁之口說古人的書只是一堆糟粕(〈天道〉，頁490-491)，而《老子》第一章也開宗明義地講：「道可道，非常道」(頁1)。無奈人們既已習於耳目之見，復稱便於「有」的情態之信仰方式，遂使思想日漸僵化、失其活力而不近人情，乃引發一部分人的對既有價值體系的挑戰與反動。則人類社會對於主流之

價值觀，即不斷地肯定與否定，於歷史中似有一循環不已之勢。文明未興時，民風粗野率直，文明既興，乃以「禮」來矯正「粗野」；然而當禮儀規範成為社會主流價值後，時日既久，乃虛偽而變為僵化教條，於是用「真」來矯正「偽禮」；然而當自然率真成為社會主流價值後，時日既久，乃虛偽而變為粗野放縱，於是復以「禮」來矯正「粗野(偽真)」。在不同的時代中，主流價值觀便如此時是時非，交迭興替。

在七賢所處的時代，儒家的價值觀受到嚴重的扭曲，無恥的統治者利用禮教整肅異己、箝制百姓⁴⁷，「于是老實人以為如此利用，褻瀆了禮教，不平之極，無計可施，激而變成不談禮教，不信禮教，甚至于反對禮教。」⁴⁸因此，七賢們在行為上看似背叛名教，放達不羈，實則內心是矛盾的，這並非他們的本意。

《世說·任誕》曰：「阮渾長成，風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰：『仲容已預之，卿不得復爾！』」(頁394)而嵇康死前，留給兒子一篇〈家誡〉，反覆申述謹言慎行的重要，諄諄告誡兒子要留意人情世故，這和嵇康平日性情大相逕庭。如果他們認為自己的所作所為是對的，為何不希望他們的兒子學他們、像他們呢？可見他們是不得已，為了抗議世俗，在行為上表現反叛名教，然其內心卻因為不平之氣無處發洩而極端苦悶。

⁴⁶ Erich Fromm著，孟祥森譯：《生命的展現》(臺北：遠流出版公司，1994年12月)，頁53-56。

⁴⁷ 曾春海認為：「名教的當權者在意識形態的偏執及權力意志的宰制下，易將原具內在價值的名教，異化為挾利害之心來以利誘威迫他人的工具。易言之，名教本身是善的，但是落在有私心雜念的政客手中，則名教的價值理性(道德理性)異化為宰制性的工具理性。」見氏著：〈從規範倫理與德行倫理省察魏晉名教危機〉，《哲學與文化》第36卷第4期(2009年4月)，頁165。

⁴⁸ 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。



肆、結論

前文透過老莊思想來透視竹林七賢，發現七賢並非道道地地的老莊信徒，他們的行為顯然有很多地方與老莊宗旨牴牾，沒有一個人能真正的逍遙物外，冥同造化；相反的，若仔細推究起來，身處亂世的他們，內心其實非常苦悶。七賢雖有老莊曠達不羈的形象，但這多半是文學上或美學上形似的表現，他們並非以一種人生哲學的態度來接受老莊，並將其精神內化到自己的生命之中；而七賢之所以為後世津津樂道之處，亦非他們在老莊學理上的掌握與開展，反倒是他自己氣性生命的風姿吸引了大家，人們為其深具個人色彩且獨特超俗的人格特質所著迷⁴⁹。例如劉伶的〈酒德頌〉，其言曰：「有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月為扃牖，八荒為庭衢……俯觀萬物擾擾焉，如江漢之載浮萍……」⁵⁰文辭頗美；而這種居高臨下，俯觀萬物的境界，足以令一切紛擾消弭於無形，此亦頗似《莊子·逍遙遊》中所述，大鵬鳥搏扶搖而上者九萬里，在那樣的高度往下看：「野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也……」(頁4)則萬物之交流互動，變化來往，在此時看來，已如游氣塵埃之聚散飄盪，雖有紛擾起伏，卻是不聞其聲，也不繁於懷的了。但莊子純是精神境界之象徵，而劉伶卻以酒醉的茫然昏沉、對外界無所知覺來比擬，二者實在是不可同日而語的。又如嵇康〈答難養生論〉曰：「單豹以營內忘外，張毅以趣外失

中」、〈難宅無吉凶攝生論〉曰：「夫專靜寡欲，莫若單豹，行年七十，而有童孺之色，可謂柔軟之用矣。而一旦為虎所食，豈非恃內而忽外邪？」此皆嵇康欲說明養生之理須內外兼備，「輔生之道，不止于一和」的道理⁵¹，這顯然是用了《莊子·達生》的說法(頁646)；但嵇康自己，最終仍為司馬昭這隻惡虎所傷，無法達到自己的主張。至於阮籍的放達，則又充滿著激烈的反動色彩，對當時禮法之士的批判嘲諷也最為尖銳，讀其篇章但覺洋溢的文學才情承載著滿懷的孤高與憤慨，令人感到其行為之不羈於俗，並非自得自適之逍遙無為，反而是一種有意為之的特立獨行。七賢之所以會有曠達形象，實有其曲折的背景因素，而非他們自然的人格表現。因此，顏之推指出七賢違背老莊宗旨是對的，但未能深究七賢行徑背後之因素而予以同情的理解，則未免於苛責。須知，竹林名士和後來無病呻吟、窮侈極欲的公子哥們是截然不同的，因為後者「沒有早期玄學名士深深的壓抑感和悲涼執著的精神內涵」⁵²。所以，用「無禮敗俗」這頂大帽子扣在七賢的頭上，是有失公平的。在那個扭曲變形的時代，如果說人生還有一點理想性，那就是在七賢們的身上以一種「反經合道」——看似反常的行為，卻是人性合理正常的反應——的方式曲折地表現出來。魯迅認為：「魏、晉時代，崇奉禮教的看來似乎很不錯，而實在是毀壞禮教、不信禮教的。表面上毀壞禮教者，實則倒是承認禮教、太相信禮教……他們倒是迂夫子，將

⁴⁹ 陳戰國認為：「『魏晉風度』反映了這個時代的總的精神面貌，把握了『魏晉風度』也就是把握了當時的時代精神……說到底『魏晉風度』不過是『七賢風度』。」他並將「七賢風度」的內容歸納為以下四點：一、超拔脫俗的精神。二、放達不羈的行為。三、節心使氣的風格。四、越名任心的性情。見許抗生等：《魏晉玄學史》，同註1，頁180-181。

⁵⁰ 同註23，頁662。

⁵¹ 同註12，頁236、385。

⁵² 王曉毅：《放達不羈的士族》(臺北：文津出版社，1990年7月)，頁178。



禮教當作寶貝看待的。」⁵³的確為有識之見⁵⁴。

七賢的行為舉止確實有爭議性，其評價亦兩極。他們究竟是何許人？該如何看待他們？老子曰：「正言若反」(七十八章，頁187)，又曰：「反者道之動」(四十章，頁110)，若以此觀乎七賢之言行，則庶幾得之！苟或不明此理，如八伯、八達者流，則未免於效顰之譏矣！

伍、參考文獻

一、古籍

〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年12月。

〔梁〕蕭統編：《文選》，臺北：漢京文化事業公司，1983年9月。

〔唐〕房玄齡等撰，吳士鑒斠注：《晉書斠注》，臺北：藝文印書館，1972。

〔宋〕朱熹：《四書集註》，臺南：大孚書局，1991年1月。

〔明〕張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，臺北：文津出版社，1979年8月。

〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：漢京文化事業公司，1983年9月。

二、專書

王曉毅：《放達不羈的士族》，臺北：文津出版社，1990年7月。

王利器：《顏氏家訓集解》，臺北：明文書局，1999年3月。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1991年12月。

——：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1997年8月。

林家驥：《新譯阮籍詩文集》，臺北：三民書局，2001年2月。

徐震堦：《世說新語校箋》，臺北：文史哲出版社，1989年9月。

唐翼明：《魏晉清談》，臺北：東大圖書公司，1992年10月。

崔富章：《新譯嵇中散集》，臺北：三民書局，1998年5月。

許抗生等：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989年7月。

傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》，臺北：立緒文化事業公司，2005年10月。

劉笑敢：《老子——年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，1997年4月。

佛洛伊德著，賴其萬、符傳孝譯：《夢的解析》，臺北：志文出版社，1992年8月。

Erich Fromm著，孟祥森譯：《生命的展現》，臺北：遠流出版公司，1994年12月。

三、期刊論文

曾春海：〈從規範倫理與德行倫理省察魏晉名教危機〉，《哲學與文化》第36卷第4期，2009年4月。

趙薇：〈逍遙遊與師心使氣——論阮籍、嵇康對莊子思想的繼承與實踐〉，《衡水學院學報》第13卷第3期，2011年6月。

蔡忠道：〈越名教而任自然——嵇康倫理價值的追求〉，《哲學與文化》第37卷第6期，2010年6月。

⁵³ 同註48，頁14-15。

⁵⁴ 筆者大致上認同魯迅的看法，唯有一點不同之處在於：魯迅該文中以嵇康與阮籍為例，說明當時表面上毀壞禮教者實則是太相信禮教。這一點用於評價阮籍應該沒問題，但筆者認為用來評價嵇康則有待商榷。嵇康的集子中，很少看到他肯定儒家禮教之處，他的思想是傾向道家與道教的；而他對禮教的反動，應是來自道家所講的「真」的立場，反對禮教的拘執造作。而阮籍的思想則是儒、道的混合體，對儒家所講的「善」仍有所堅持，因此他對「偽善」的禮法之士特別反感；他表現出任誕的行為，反而是代表對禮教的痛惜與不捨，正如魯迅所論一般。



劉榮傑：〈竹林七賢任誕行為與其分道揚鑣之探討〉，《屏東科技大學學報》第8卷第1期，1999年3月。

戴文霞：〈論莊子思想對阮籍的影響〉，《昭通師範高等專科學校學報》第27卷第4期，2005年8月。

四、論文集論文

何善蒙：〈大陸竹林七賢研究綜述(1900-2007)〉，江建俊主編：《竹林名士的智慧與詩情》，臺北：里仁書局，2008年7月。

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。



Depressed broad-minded gentlemen Lao-Zhuang thought and Seven Sages of the Bamboo Grove in Shi Shuo Xin Yu

Yung-Chi Lo

Department of Center for General Education, Chang Gung University

Received 9 March 2012 ; accepted 27 April 2012

Abstract

Seven Sages of the Bamboo Grove in Shi Shuo Xin Yu impress people by their broad-minded and unruly images. It seems that their manners demonstrate nature and freedom of Lao-Zhuang; however, the in-depth study shows that they are not the authentic Lao-Zhuang followers. Their behaviors relatively contradict the aims of Lao-Zhuang. None of them can really be free. The depression is hidden behind the broad-minded image.

Through “attitude toward death”, “to swim with the tide”, “to protect the body and maintain the life” in Lao-Zhuang thoughts, this study reviews the images of Seven Sages of the Bamboo Grove in Shi Shuo Xin Yu, and argues that most of them cannot match the thinking of Lao-Zhuang. Thus, upon “twisted time and absurd performance”, “free behavior and deep personality”, “authentic friendship and profound depression”, “tragic factors: knowledge and disposition”, this paper elaborates the reasons of seven sages’ inner depression.

Key words: Seven Sages of the Bamboo Grove, Shi Shuo Xin Yu, Ji Kang, Ruan Ji

*Corresponding author :