

由「信順成命」至「同會大通」 ——阮侃、嵇康「宅有無吉凶攝生四論」之激通抉微

邱冠儒*

摘要

阮侃、嵇康「宅有無吉凶攝生四論」因篇幅巨大，論難間往返雜沓，難以豁顯，故深入詮解者鮮矣。四論以攝生為錨，拓延諸題。阮侃受王充影響甚深，以性命自然不可求，故言宅無吉凶，然阮侃本儒學大族，故嵇康以儒理論難，何以《易經》云「履信思順」？阮侃遂援「成性存存」，試圖彌合命定論下之破綻，是以命雖定仍須修身以俟命，而有信順成命之論。嵇康主相須之理，故言「幽明並濟」，使人而徵宅，宅亦成人，進而廣求異端，執「不甚有」之言、「不甚無」之說，得合而一，兩不俱失，乃出有入無而超有無得兩可，兼周而上之，終湊泊於大通之理境。臻於此，吾人對嵇康養生觀不再止於〈養生論〉之立場，而有更全幅地照察，從養生到攝生，由攝生至助生。

關鍵詞：嵇康、阮侃、信順成命、同會大通、宅無吉凶攝生論

一、前言

「宅有無吉凶攝生四論」由阮侃（生卒年不詳）與嵇康（223-263）相互論難而成，觀二人情誼，如嵇康詩言「郢人忽以逝，匠石寢不言」，

2021年5月11日收稿，2021年9月22日修訂完成，2022年4月27日通過刊登。

* 作者係國立成功大學中國文學系博士候選人。

阮侃回以「與子猶蘭石，堅芳互相成」，¹則此二論二難並非以駁倒對方為求，反似嵇康、向秀（227-272）論難養生之光景，雖非必為「發康高致」，²然切磋琢磨、反覆申說各自觀點與立場則甚為顯明。此四文為嵇康留存文獻篇幅最巨者，四論往返爭詰，辯微理密，然因嵇叔夜主「宅有吉凶」，阮德如持「宅無吉凶」，阮侃之論反近嵇康養生之旨，而嵇康之理卻近堪輿之說，兩判為道家與五行家，³故牟宗三言：「主無吉凶而重攝生，當是嵇康之思想。但為何不明標嵇康作，而標為阮德如乎？……。宅無吉凶之論難，當是阮德如與他人往復之文。阮意即嵇意。」⁴牟氏以義理判阮文為嵇文，⁵乃因「宅有吉凶」不類嵇康「越名教而任自然」之核心思想。

- 1 魏·嵇康撰，戴明揚校注，〈與阮德如一首〉、〈阮德如答二首〉，《嵇康集校注》（北京：中華書局，2014），頁 113-117。「宅有無吉凶攝生四論」分別為阮侃〈宅無吉凶攝生論〉、嵇康〈難宅無吉凶攝生論〉、阮侃〈釋難宅無吉凶攝生論〉、嵇康〈答釋難宅無吉凶攝生論〉。以下嵇康詩文與阮侃二論之獨立引文與皆以此為文本，為行文省淨，只以隨文注標其卷數、頁數。當頁註者，雖為阮侃之論，亦標以《嵇康集校注》。
- 2 《晉書》載：「又與康論養生，辭難往復，蓋欲發康高致也。」另戴明揚亦言：「蓋阮氏與叔夜至交，故往復論難，亦如向秀與叔夜論養生耳。」戴氏所謂嵇、阮為「至交」，觀其二人詩文贈答與《世說》所載阮侃「飭以名理，風儀雅潤，與嵇康為友」，信其不誣也。參閱唐·房玄齡等撰，《晉書》（臺北：鼎文書局，2003），卷 49〈向秀傳〉，頁 1374。魏·嵇康撰，戴明揚校注，〈宅無吉凶攝生論〉，《嵇康集校注》，頁 458。
- 3 戴明揚於〈宅無吉凶攝生論〉文前按語曰：「阮論主於攝生，故列道家，叔夜則主宅有吉凶，故列五行家也。」戴明揚以《隋書》〈經籍志〉五行家類有〈宅吉凶論〉三卷雖不著撰者，但當為嵇康之論。而道家類則錄有「《攝生論》二卷，晉河內太守阮侃撰。」各有道家與五行家之分判。參閱魏·嵇康，〈宅無吉凶攝生論〉，頁 458。唐·魏徵等撰，《隋書》（《百衲本二十四史》，臺北：臺灣商務印書館，1988），卷 34〈經籍志〉，頁 4b。
- 4 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁 320-321。
- 5 吳冠宏認為阮侃之論「具有穿透禮儀形式而直探聖王之用心，反而接近心性之學的儒學立場，故深得以心性之學為宗之牟宗三的認同，也難怪他會有阮意即嵇意的揣想。」然阮義本之「性成命定」說，後雖開出「成性存存」之論，實與純儒之學有別，此待後文論之。故雖與嵇論較之，阮義近於心性之學的儒學，但牟宗三之錯判，實因未深入探究四文。參閱吳冠宏，〈從「自足於內」到「氣通內外」——阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇試解〉，《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁 259。

岑溢成認為牟宗三之誤解在於沒有認知到「〈難宅無吉凶攝生論〉並不是為了支持『宅有吉凶』而反對『宅無吉凶』，它反對『宅無吉凶』之論本身的立論的方式和根據，但與『宅有吉凶』這個論題本身無關。」⁶ 岑氏認為嵇康是在「心無措於是非」之立場進行辯論，為達體亮心達之境界，並無提出「宅有無吉凶」之積極主張。此說法雖能消解學界對嵇康思想矛盾疑慮，然嵇康實「善談理，又能屬文」，⁷ 江建俊以嵇康有「出位之思」而高標「嵇理」，⁸ 在彼此論難中，嵇康往往能以其玄心而超拔於對峙之上，跳脫僵化框架，獨標先載所未有之義理，見其靈明處。故若將「嵇理」去脈絡化、薄化為辯論之形式，則難以通透「師心獨見，鋒穎精密」⁹ 之嵇康意象。

觀「宅有無吉凶攝生四論」之題，乃牽涉相宅之堪輿風水方術。相宅之源流甚早，至遲可追溯漢代王充（27-97），其《論衡》〈偶會〉言：「世謂宅有吉凶，徒有歲月，實事則不然。」¹⁰ 王充否定宅有吉凶之說，然其否定越深，亦表漢代風俗以宅有吉凶為時論。又《漢書》〈藝文志〉錄有：「《宮宅地形》二十卷。」¹¹ 此亦說明漢代即有相宅之術。而《隋書》〈經籍志〉則抄有「《宅吉凶論》三卷。《相宅圖》八卷。」¹² 《宅吉凶論》三卷戴明揚認為即此四論，從讖緯盛行之漢代至魏晉掃象術、明義理，卜相之術並未斷絕，如與嵇康同時代之方士管輅（209-256），據《輅別傳》載：

6 岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》9(1992.12): 48。

7 唐·房玄齡等撰，《晉書》，卷 49〈嵇康傳〉，頁 1374。

8 江建俊言：「嵇康思理縝密，又博學多通，在考稽各種事例後，每為論敵提出論點，而已之觀點隨之浮現，在彼此相對峙之理中，突顯了核心概念，此核心概念即是至理、微理、妙理，此理其實即是嵇康之理，可稱之為『嵇理』。」參閱江建俊，〈嵇康之「出位之思」——從「師心」談起〉，收入江建俊主編，《竹林名士的智慧與詩情》（臺北：里仁書局，2008），頁 96-97。

9 南朝梁·劉勰著，周振甫注，〈論說〉，《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1994），頁 348。

10 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 3〈偶會〉，頁 98。

11 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》（《百衲本二十四史》，臺北：臺灣商務印書館，2010），卷 30〈藝文志〉，頁 33a。

12 唐·魏徵等撰，《隋書》，卷 34〈經籍志〉，頁 1039。

當塗之士，莫不枝附葉連。賓客如雲，無多少皆為設食；賓無貴賤，候之以禮。京城紛紛，非徒歸其名勢而已，然亦懷其德焉。¹³

魏晉學術之主流為玄學，然管輅以方伎顯而被「候之以禮」，可知漢代方伎之學仍未斷絕，故於堪輿有所爭執之四論自應有其學術定位而不該忽略。¹⁴ 另王曉毅〈《周易》與竹林玄學〉談及此四論言：

嵇康、阮侃的思想方法並非玄學的本末體用思維，而是傳統的陰陽五行學說，他們都力圖以深通「象數之理」的思想家形象出現，指責對方「惑象數之理」。¹⁵

「宅有無吉凶攝生四論」自有象數易之成分，然嵇康、阮侃是否純為傳統陰陽五行學，此仍須深究之。竊以嵇康、阮侃之最大分判，乃阮德如欲消解枝微末節之執滯，立「本」飭「末」；嵇叔夜則以不可偏廢，欲超「有」、「無」而得兩可。今欲以此便判二人為陰陽五行家，亦非篤論，實有商榷之空間。本文欲先開顯「攝生」除養生義外，更有助生義。再者，評騭阮侃如何從「相」至「成相」，此態度轉進之脈絡，又其與王充在思想上承繼與發展。進而檢別嵇康於宅論中所展現之態度，並縮合嵇康諸文，證其實出有入無而超有無，終能暢玄而有其超越義，使宅文不陷於誤判，¹⁶ 以

13 晉·陳壽撰，清·盧弼集解，《三國志集解》（上海：上海古籍出版社，2012），卷 29〈方伎傳〉，頁 2175。

14 據《宅經》四庫全書提要載：「考書中稱《黃帝二宅經》及淮南子、李淳風、呂才等《宅經》二十有九種，則作書之時，本不偽稱黃帝，特方技之流欲神其說，詭題黃帝作耳。……。」《宋史》〈藝文志〉五行類有《相宅經》一卷，疑即此書，在術數之中猶最為近古者矣。」若四庫館臣推測正確，《宅經》之時代為宋代相宅之書，則從魏晉以降，有 29 種以上的相宅經出現，相較於漢魏可謂盛矣。而嵇康、阮侃「宅有無吉凶攝生四論」上承漢代，下開唐宋，在此學術脈絡中自有其重要地位。參閱宋·佚名，《宅經》（《文淵閣四庫全書》子部第 114 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），「卷前提要」，頁 1a-1b。

15 王曉毅，〈《周易》與竹林玄學〉，《周易研究》2009.4(2009.8): 69。

16 除牟宗三誤以阮意為嵇意外，亦有學者批判此辯論無有助益，如謝大寧言：「在此，筆者還須從一特別的面向提及阮侃和嵇康關於卜宅的論辯。坦白說，這一論辯的本身是很無聊的，論辯的雙方都既沒肯定什麼，也沒否定什麼。尤其是嵇康，他以如

期能激而後通，抉發其微，爽然而解。

二、攝生以助生

「宅有無吉凶攝生」四論以攝生為始，¹⁷ 圍繞辯難於宅之吉凶有無，又涵攝諸多子題。阮侃與嵇康便在養生共同基點上，開展出不同面向。「攝生」有養生之義，而歷來養生有養神、養形以至形神兼養三脈，阮侃屬養神一系，嵇康則為形神兼養。然牟宗三《才性與玄理》判嵇康〈養生論〉落於「道教」養生之第二義，以道家養生本義乃於心上作致虛守靜之工夫，使人有一逆提逆覺之精神，若欲通過修煉而成仙、長生，則屬第二義，嵇康即從第二義著眼。¹⁸ 但牟氏並非否定嵇康養生缺乏第一義，其言：

（嵇康）雖從第二義入手，而通於第一義。「清虛靜泰，少私寡欲」，即第一義也。此蓋為養生之必要條件。然後再進至第二義之充足條件，始可得延年益壽。此論並無不是。稍識道家義者，亦必不至有異辭。¹⁹

此大的氣力來進行辯論，除了表達了他接受道教信仰可以兼收卜宅之類的方術，以為養生之助的說法外，其它則根本就不足以證明什麼，甚至這一辯論還有可能模糊了他在〈養生論〉中的主要論點，因此這一辯論完全不足以增益對嵇康的了解，我們也大可不必費心去討論其論辯的內容。對比之下，阮侃的論點還較近於常情。」案，近於「常情」之論，本嵇理所非，又〈養生論〉形神兼養而以養神為主，宅文則暢同會大通之理境，欲求全幅地提挈，故使「養生」之理臻於圓駭，轉進一層，而有「助生」之義。參閱謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康：從玄學史看嵇康思想的兩個側面》（臺北：文史哲出版社，1997），頁 112-113。

17 吳冠宏認為阮侃站在「黜邪虛以崇正實」的立場，強調盡性命、自足於內的養生之理；嵇康則力持「相須以合德」的整合視域，而予「宅有吉凶」更多包容。然兩者之立場雖異，其關懷的焦點皆在「攝生」。參閱吳冠宏，〈從「自足於內」到「氣通內外」——阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇試解〉，頁 259。

18 牟宗三《才性與玄理》言：「至於落在自然生命上，通過修煉之工夫，而至長生、成仙，則是順道家而來之『道教』，已落於第二義。當然此第二義亦必通於第一義。然原始道家卻並不自此第二義上着眼。嵇康之『養生論』卻正是自此第二義上着眼。」參閱牟宗三，《才性與玄理》，頁 208。

19 牟宗三，《才性與玄理》，頁 209。

前有所論，阮侃論養生「專氣致柔，少私寡欲」，故不落於第二義，此殆無疑。牟氏以嵇康從第二義著眼、入手，而後通於第一義。然嵇康是否著眼於第二義以通向第一義，此卻非燃犀之見。嵇康〈養生論〉言：「守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五絃」（《嵇康集校注》，頁 255）、「愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感，而體氣和平。又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也。」（《嵇康集校注》，頁 253）觀此二者，嵇康之意皆先養神而後養形，豈有以第二義入手而後通於第一義哉？牟氏之誤，或因嵇康詩文多服食養生之論，因除上引〈養生論〉外，他如〈聖賢高士傳〉載：「涓子，齊人，**餌朮。接食甚精**」、「關令尹喜，周大夫也。善內學、星辰、**服食**。」〈遊仙詩一首〉云：「**採藥**鍾山岵，**服食**改姿容。」〈重作四言詩七首〉言：「授我**神藥**，自生羽翼。呼吸太和，練形易色。」²⁰又《三國志》〈王粲傳〉注引嵇喜〈嵇康傳〉載：「學不師授，博洽多聞，長而好老、莊之業，恬靜無欲。**性好服食，嘗採御上藥**。」²¹《晉書》云：「康嘗**採藥游山澤**，會其得意，忽焉忘反。……康又遇王烈，共入山，烈嘗得**石髓如飴**，即自服半，**餘半與康**，皆凝而為石。」²²則嵇康意象與「藥」乃密不可分。又原始道家養生重神，嵇康思出其位而獨標形神兼養，是以於第二義特顯。由之可窺，嵇康實由第一義通向第二義，且需兼周兩義，始可論養生。

然嵇康養生之論又不止於形、神而有所開展，揆「宅有無吉凶攝生」四論於兩番答辯中，所涉議題極廣，以攝生為錨點，宛轉關生，拓延諸題，除形神論外，亦輾轉推衍於命定論、無鬼論、有鬼論、工夫論、占命相宅術等，可知阮侃、嵇康所談，不限於形神範疇，乃將自然、人為環境等涵攝其中，其所論之幽明鬼神，已逸出一己之形神。職是之故，「攝生」雖以養生為始，然諸論輻輳，「攝」字已不止於「養」義，而有佐理、輔助義，

20 以上參引魏·嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》，頁 652-653、64、84。

21 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，《三國志》（《百衲本二十四史》，臺北：臺灣商務印書館，2010），卷 21〈王粲傳〉，頁 8a。

22 唐·房玄齡等撰，《晉書》，卷 49〈嵇康傳〉，頁 1370。

是以「攝生」在「養生」之外，又涵「助生」之義。²³於〈養生論〉、〈答難養生論〉中，嵇康主形神兼養，識淺者有「不兼之禍」，其言：

然人皆偏見，各備所患，單豹以營內忘外，張毅以趣外失中。齊以誠濟西取敗，秦以備戎狄自窮，此皆不兼之禍也。積善履信，世屢聞之；慎言語，節飲食，學者識之。過此以往，莫之或知。請以先覺，語將來之覺者。²⁴

嵇康以思不出位者，囿於己見，備己之所患而忽己之所略，故「使奇事絕於所見，妙理斷於常論」（《嵇康集校注》，頁 303），齊湣王（公元前 323- 前 284）養兵備敵於濟西以威懾趙國，秦始皇築亭障以驅戎狄，然蘇代（生卒年不詳）陰結燕國而使湣王走莒，秦朝築長城興重兵而窮困自亡，此皆備諸外而發於內。嵇康求至理而以「多算勝之」（《嵇康集校注》，頁 298），故欲兼周內外，揆嵇康養生諸文，養神、養形之論，士人聞之、識之，卻不能兼用，遂使橐籥難明。再者，嵇康取單豹、張毅之說，實有深意。嵇康養生二論取形神兼養之說，守一方者不及會通之適，單豹「營內忘外」、張毅「趣外失中」，此自符應嵇康兼取之論，然二人之內、外已非形、神之別，單豹、張毅之典，取自《莊子》〈達生〉言：

23 《詩經》〈大雅·既醉〉載：「朋友攸攝，攝以威儀。」鄭玄《箋》云：「所以相攝佐威儀之事。」孔穎達《正義》曰：「相攝斂而佐助之。」是知「攝」有佐理、輔助之義。又桓譚《新論》〈識通〉載：「（漢文帝）欲息兵革，與匈奴和親，總攝紀綱。」此「攝」為管轄、統領之義。然若以攝生為統領生命，則此有較強之主宰力，與嵇康所持態度有異。嵇康〈難宅無吉凶攝生論〉言：「天地廣遠，品物多方，智之所知，未若所不知者眾也。……吾怯於專斷，進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶也。」嵇氏持論多欲得其兩可，不敢專斷於一，故批判阮侃徒以避賊、消穀即言養生已備，以己之認知決斷古人所難言之事，實失之多矣。今檢別二者，筆者以為「助生」實更愜切於嵇康之攝生義。以上參閱漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《詩經注疏》（《十三經注疏》第 2 冊，臺北：藝文印書館，1955），卷 17 之 2 〈大雅·既醉〉，頁 12a。漢·桓譚，朱謙之校輯，《新輯本桓譚新論》（《新編諸子集成續編》，北京：中華書局，2009），卷 10 〈識通〉，頁 42。魏·嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 477。

24 魏·嵇康，〈答難養生論〉，頁 305。

魯有單豹者，巖居而水飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色；不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門縣薄，无不走也，行年四十而有內熱之病以死。²⁵

單豹巖居水飲、不爭名利，前者養形後者養神，故年七十而有嬰孩之色，實已形神兼養，嵇康判之「營內忘外」，則單豹所忘乃輕入餓虎之地，係屬「環境」層面造就其亡；張毅高門懸薄無不趨，則乃偏向注重環境者，卻因馳驟參謁而形勞神弱，終內熱而死。檢別嵇康論單豹、張毅之失，其內、外已超越形神而導入環境因子。宅有無吉凶攝生四論成篇年代乃在〈養生論〉後，²⁶可說在〈答難養生論〉文末，已啟宅有無吉凶攝生論之始，嵇康刨掘深入，遂使新義譁起，今若以嵇康養生二論未存相宅崇忌之思想，便逕謂宅文非嵇文，以阮意為嵇意，實不辨淄澠，恐非確論。本文即以此開顯分判嵇、阮二人之義理向度。

三、相與成相：性成命定，信順成命

阮侃生平遺留甚少，據《世說》〈賢媛〉6載：「許允婦是阮衛尉女，德如妹，奇醜。交禮竟，允無復入理，家人深以為憂。……許因謂曰：『婦有四德，卿有其幾？』婦曰：『新婦所乏唯容爾。然士有百行，君有幾？』許云：『皆備。』婦曰：『夫百行以德為首，君好色不好德，何謂皆備？』」又劉孝標（462-521）注引《陳留志名》曰：

阮共字伯彥，尉氏人。清真守道，動以禮讓。仕魏，至衛尉卿。少子侃，字德如，有俊才，而飭以名理。風儀雅潤，與嵇康為友。仕至河內太守。²⁷

25 清·郭慶藩，《莊子集釋》（《新編諸子集成》，北京：中華書局，2016），卷7上〈達生〉，頁648。

26 莊萬壽《嵇康研究及年譜》將嵇康與向秀論難之〈養生論〉三文繫於嘉平五年（253），而宅有無吉凶攝生四論則繫於甘露二年（257）。參閱莊萬壽，《嵇康研究及年譜》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁123-183。

27 南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（北京：中

陳留尉氏阮家為儒學大族，如阮瑀（?-212）、阮籍（210-263）等皆是陳留尉氏人。觀阮女以「君好色不好德」質問許允（?-254），乃以其門第高故敢於直言，其言語亦以儒學為指歸，余嘉錫（1884-1955）《世說新語箋疏》考此條「故當有意」句下有「門承儒胄，必有德藝」二句，²⁸顯阮侃儒門家風。²⁹且阮侃〈宅無吉凶攝生論〉中所表義理，又多以儒家為宗，斥堪輿而與嵇康反，故有此二論二難。然當時玄風滋扇，故其根柢雖

華書局，2007），卷下之上〈賢媛〉，頁 789。

28 同上註，頁 790。

29 姚振宗《隋書經籍志考證》云：「阮种字德猷，侃字德如，皆陳留尉氏人，殆與种兄弟行。」案，阮侃於史書無傳，除《世說》所載父為阮共，妹為許允婦外，已無其他親人記載。然劉孝標注引《陳留志名》曰：「阮共……仕魏，至衛尉卿。少子侃，字德如。」則阮侃應有兄長。姚氏以阮种字德猷，阮侃字德如，故推測二人或為兄弟。考《晉書》〈阮种傳〉載：「阮种，字德猷，陳留尉氏人，漢侍中胥卿八世孫也。弱冠有殊操，為嵇康所重。康著〈養生論〉，所稱阮生，即种也。」（《晉書》，卷 52，頁 1444）據《晉書》所論，阮种弱冠為嵇康所重，以〈養生論〉之阮生即阮种。查「阮生」一詞出自〈答難養生論〉，文載：「李少君識桓公玉碗，則阮生謂之逢占而知。」（《嵇康集校注》，頁 302-303）李少君事見《史記》〈封禪書〉，以其能識齊桓公器而一宮盡駭，時人以少君為神，年數百歲。阮种以少君能識玉碗，非其歲數百，乃預先占卜而知。則此「占而知」概念與阮侃〈宅無吉凶攝生論〉言：「夫鑿龜數筮，可以知吉凶，然不能為吉凶。」（《嵇康集校注》，頁 461）相似，兩人皆站在占而可知之角度。又嵇康對二人之批評亦類之，嵇康言阮种「思不出位，使奇事絕於所見，妙理斷於常論」（《嵇康集校注》，頁 303）、論阮侃「欲據所見，以定古人之所難言，得無似螻蛄之議冰邪？」（《嵇康集校注》，頁 477）因囿於己見，思不出位，故皆僵化為「師心陋見」。又〈阮种傳〉載時任太保之何曾（199-279，276 年任太保）舉种賢良，此時嵇康已亡，故阮种雖年少與嵇康善，亦為二十年前之事，山濤（205-283）、向秀（227 ? -272）、王戎（234-305）等竹林名士皆紛紛出仕，故與嵇康、阮籍不善之何曾舉阮种為賢良，亦非無稽。且觀阮种〈賢良對策〉曰：「夫王道之本，經國之務，必先之以禮義，而致人於廉恥。禮義立，則君子軌道而讓於善；廉恥立，則小人謹行而不淫於制度。賞以勸其能，威以懲其廢。此先王所以保乂定功，化洽黎元，而勛業長世也。」（《晉書》，卷 52，頁 1446）可知阮种此時思想乃以儒為本，以法為輔，屬儒法士，自可容於何曾等反玄士之眼。綜而論之，若阮种為阮侃之兄，則可知其家學門風，對於阮侃思想之貞定，亦可為旁證。參閱清·姚振宗，《隋書經籍志考證》（《二十五史補編》，北京：中華書局，1955），卷 39 之 4，集部 2 之 4，頁 691-692。

以儒為宗，卻非以純儒立場辯駁，而是儒玄兼綜，觀魏晉之家誡多有此學風，如魏明帝時王昶（?-259）書家誡訓其子孫曰：

欲使汝曹立身行己，遵儒者之教，履道家之言，故以玄、默、沖、虛為名，欲使汝曹顧名思義，不敢違越也。³⁰

此儒道會通之說，訓誡其子孫其修身行事以道家為宗，儒家禮教卻不可廢，故其為兄子及子命名時，皆取道家玄旨，³¹ 欲使兼宗儒道成其家族安身立命之準則。另《世說》〈文學〉18 載：「阮宣子有令聞，太尉王夷甫見而問曰：『老、莊與聖教同異？』對曰：『將無同？』」³² 王衍（256-311）問老、莊與孔教之別，阮修（270-311）以二者沒有不同，見其儒道融合之旨。阮氏家學固以儒家為底蘊，然亦雜染玄風，阮侃不為一純儒士，據宋代張杲（1149-1227）《醫說》引《晉書》曰：

阮侃，字德如，陳留尉氏人也。幼而聰惠，長而好學，性沈靜，有大度。以秀才為，即游心方技，無不通會。於本草經方療治之法，尤所耽尚。官至河內太守。³³

阮侃既耽溺崇尚於醫術之學，又遊心於方技，將醫術與方技結合，若謂阮侃與嵇康同有服食丹藥之習，似亦在情理之中。故若言其立場為純儒者而反對宅有吉凶之卜筮術，乃於理不合。觀《太平御覽》載：

《世說》曰：「阮德如嘗與親友逍遙河側，嘆曰：『大丈夫不能使僕從

30 晉·陳壽撰，清·盧弼集解，《三國志集解》，卷 27〈王昶傳〉，頁 1982-1983。

31 據《三國志》〈王昶傳〉記載：「其為兄子及子作名字，皆依謙實，以見其意。故兄子默字處靜，沈字處道；其子渾字玄沖，深字道沖。」王昶為其子孫取名，皆有玄義。然其任兗州刺史時，認為曹魏典制承秦、漢之弊病，法制苛碎，故著《治論》二十餘篇，《兵書》十餘篇，以望治化復興。以其著論與命名而言，實為儒玄兼綜之士。參閱晉·陳壽撰，清·盧弼集解，《三國志集解》，卷 27〈王昶傳〉，頁 1982。

32 南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷上之下〈文學〉，頁 245。

33 宋·張杲，《醫說》（《文淵閣四庫全書》子部第 48 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 1，頁 19a。

陷於河橋，非丈夫也。」坐者或曰：『德如以高素致名，不應發此言，必將病之候。』俄而，性理果僻，欲逸走。家人嘗以一細繩橫繫之戶前以維之，每欲出，礙繩輒反。時人以為名士狂。」³⁴

使僕從陷落於河橋方為大丈夫，其放誕若此。時人論以高遠樸素，今忽作此言，則已病矣。後其性果轉為僻怪，世人稱其為「名士狂」。其狂誕之行或為自晦其身，以避世亂，然則其性格必有所轉變而非固縮一方則甚明。又劉義慶（403-444）《幽明錄》云：「阮德如嘗於廁見一鬼，長丈餘，色黑而眼大，著白單衣，平上幘，去之咫尺。德如心安氣定，徐笑而謂之曰：『人言鬼可憎，果然！』鬼赧愧而退。」³⁵ 阮侃見鬼不懼，心安氣定而嗤笑之。《幽明錄》雖記靈怪杳冥之事不可盡信，然此中所透顯之文化意蘊卻需深究。陳留尉氏之阮家，隱然有「無鬼論」之家風，如《世說》〈方正〉22載：

阮宣子論鬼神有無者，或以人死有鬼，宣子獨以為無，曰：「今見鬼者云，著生時衣服，若人死有鬼，衣服復有鬼邪？」³⁶

又《晉書》〈阮瞻傳〉云：

瞻素執無鬼論，物莫能難，每自謂此理足可以辯正幽明。忽有一客通名詣瞻，寒溫畢，聊談名理。客甚有才辯，瞻與之言，良久及鬼神之事，反覆甚苦。客遂屈，乃作色曰：「鬼神，古今聖賢所共傳，君何得獨言無！即僕便是鬼。」於是變為異形，須臾消滅。³⁷

34 宋·李昉，《太平御覽》（《四部叢刊三編》，臺北：臺灣商務印書館，1975），卷739，頁6a-6b。

35 南朝宋·劉義慶，《幽明錄》（《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1985），頁25b-26a。

36 南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷中之上〈方正〉，頁360。

37 唐·房玄齡等撰，《晉書》，卷49〈阮瞻傳〉，頁1364。

漢末以降，鬼道盛行，有無鬼神成為談題，³⁸ 俗論以人死為鬼，阮修善辯，以物不能成鬼，若人死當裸坦而無衣物蔽體，今見鬼者云鬼皆著衣，則知此謬矣。而阮瞻（?-312?）以執無鬼論為勝理，眾莫能折，今有一客與瞻辯談名理，談及鬼神事，反覆攻難而莫能折，乃言僕即是鬼，遂化異形而去。³⁹ 執無鬼論者，多受王充影響，《論衡》〈論死〉云：「人死不為鬼，無知，不能害人。何以驗之？……人死血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？」⁴⁰ 王充以人死則血脈枯竭、形朽氣滅，故人無知而不為鬼。又《論衡》〈訂鬼〉載：

凡天地之間有鬼，非人死精神為之也；皆人思念存想之所致也。……。
一曰：鬼者、老物精也。夫物之老者，其精為人；亦有未老，性能變化，象人之形。人之受氣，有與物同精者，則其物與之交。⁴¹

俗人之所言之「鬼」，乃因人之存想而致，為精神作用，非客觀具體之存在。但又何以俗論有見鬼之說？王充以物可成精，如人之形，又可隨時變化，而人乃由氣所構成，⁴² 故精氣有同於物者，則可與之交。綜論之，王充無

38 林麗真《魏晉清談主題之研究》云：「魏晉時代，由於儒學權位地位日益動搖，道教『服食求仙』的企嚮及佛教『六道輪迴』的理論又流行於社會；於是文史學家便運用其豐富的想像，大寫神靈怪異傳，而清談名士也對此一問題互發己見，彼此攻辯。」參閱林麗真，《魏晉清談主題之研究》（新北：花木蘭文化事業公司，2008），頁 176。

39 或人以若阮侃等執無鬼論而不信鬼神，當無見鬼之事。錢鍾書《管錐篇》云：「《癸巳類稿》卷一四力非無鬼，謂六藝九流以至天主教莫不明鬼，有曰：『昔阮瞻執無鬼論，而親與鬼反覆屈之；無鬼，何以屈之？然則論無鬼者亦明鬼者也！』夫瞻祇知與客辯難，不識客之為鬼，豈得謂瞻『亦明鬼』乎？」錢氏以阮瞻執無鬼論故與之辯難，只知是談客而不以其為鬼。而阮侃見鬼不懼，亦因不以此為鬼，只為一異物，時人視此為鬼，阮侃視此為非鬼，乃鬼而非鬼。且諸阮執無鬼論，而後人載其見鬼，亦不相衝突，因無鬼論為一理念，縱使與記載有間，豈可以此非阮侃等人執論無鬼之情事。參閱錢鍾書，《管錐篇》（北京：三聯書店，2007），頁 1257。

40 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 20〈論死〉，頁 869。

41 同上註，卷 22〈訂鬼〉，頁 930-934。

42 《論衡》載：「人之所以生者，精氣也；死而精氣滅。」參閱漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 20〈論死〉，頁 869。

鬼論，乃以人死不為鬼，故世間無鬼，今世俗所謂「鬼」者，乃妖精一類。⁴³而阮氏等人受此影響，亦執無鬼論，如上引《世說》〈方正〉22載阮修事，劉孝標注引《論衡》以證阮修無鬼論之所由。⁴⁴而阮侃無鬼論之立場，實可由其論友嵇康證之。觀嵇康〈答釋難宅無吉凶攝生論〉云：「然則足下得不為托心無神，齊契於董生耶？」（《嵇康集校注》，頁507）戰國時人董無心持無鬼論以難墨家之徒纏子，⁴⁵而嵇康以阮侃乃托心於無鬼而同於董生。臻乎此，阮侃持無鬼論殆無疑異，放諸阮氏之家風亦可為旁證。阮侃因主無鬼論，進而否定宅有吉凶，其態度乃如《漢書·藝文志》載：「雜占者，紀百事之象，候善惡之徵。……傷其舍本而憂末，不能勝凶咎也。」⁴⁶占卜術數記載事之善惡徵象，然人若病末而不知治其本，則凶咎不能救之、勝之。故阮侃言：「掘基築宅，費日苦身以求之，疾生於形，而治加於土木，是疾無道瘳矣。」（《嵇康集校注》，頁459）曠日廢時以求吉宅，然病生於形，卻求之於土木，則病不瘳。可見阮侃實有一理性分判思維貫穿於生命之中，其抉擇處不在幽冥之間而在自我之氣命。故不可徒因其家族為儒世大族，便謂其為儒者而反對宅有吉凶，此乃過於簡化其性格，以果逆因，而無法通透其生命底蘊。以上，筆者考阮侃家學與行止，以貞定其立場。以下則抉發阮侃與王充思想間之繼合，衡定其命定論之思想內核，再論其與嵇康辯難後，引入其儒學底蘊，而有信順成命之說，此從「相」至「成相」乃阮侃二文之轉關處。

43 錢鍾書言：「充雖誤信神仙，而甚信妖怪，其〈論死〉、〈紀妖〉、〈訂鬼〉諸篇所持無鬼論，亦即有妖精論。」參閱錢鍾書，《管錐篇》，頁1971。

44 《世說》〈方正〉22載劉孝標注引《論衡》曰：「世謂人死為鬼，非也。人死不為鬼，無知，不能害人。如審鬼者死人精神，人見之宜從裸袒之形，無為見衣帶被服也。何則？衣無精神也。由此言之，見衣服象人，則形體亦象人。象人，知非死人之精神也。凡天地之間有鬼，非人死之精神也。」參閱南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，卷中之上〈方正〉，頁360。

45 「儒家之徒董無心，墨家之徒纏子，相見講道。纏子稱墨家右鬼，是引秦穆公有明德，上帝賜之十九年。董子難以堯、舜不賜年，桀、紂不夭死。」參閱漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷6〈福虛〉，頁261-262。

46 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》，卷30〈藝文志〉，頁32a-33a。

(一) 命定：性命自然不可求

阮侃主宅無吉凶，其言「非宅制人，人實徵宅也」（《嵇康集校注》，頁 493），宅、人對論，宅不能制約人之吉凶，人卻能徵明宅之善否，則人為「主」宅為「屬」，人為「本」宅為「末」。然人卻不能為吉凶，故阮侃言：

夫鑿龜數筮，可以知吉凶，然不能為吉凶。何者，吉凶可知，而不可為也。⁴⁷

又云：

獵夫從林，其所遇者，或禽或虎，遇禽所吉，逢虎所凶。而虎也，善卜可以知之耳。是故知吉兇，非能為吉兇也。⁴⁸

占卜只能「知」吉凶而不能「為」吉凶，打獵遇虎則凶、遇禽則吉，阮侃以善卜者可知此次狩獵屬吉或凶，但不能為。吉凶既非由人所製造，則吉凶之所來乃需再轉一層，歸之於天。觀其〈宅無吉凶攝生論〉所載：

夫一棲之雞，一欄之羊，賓至而有死者，豈居異哉？故**命有制也**，知命者則不滯於俗矣。⁴⁹

若許負之相條侯，英布之黥而後王，彭祖七百，殤子之夭，**是皆性命也**。⁵⁰

或曰愚民必不得久居公侯宅，然則果無宅也，**是性命自然**，不可求矣。⁵¹

雞羊齊棲同欄，然客至有生有死，則宅非其異；周亞夫卜相而後侯，英布

47 晉·阮侃，〈宅無吉凶攝生論〉，頁 461。

48 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 493。

49 晉·阮侃，〈宅無吉凶攝生論〉，頁 460。

50 同上註，頁 460-461。

51 同上註，頁 460。

觀相而後王，彭祖長壽而殤子夭亡；愚民是否久居公侯宅並不關乎宅之吉凶。推而可知，此乃命有定數，性命自然而至，不可妄改、不可多求。是以知壽夭、貴賤之不可強求，故居怠行逆、孤逆魁罡，不能令彭祖夭；築百年壽宮，不能使殤子壽。此透顯阮侃性成命定而無可奈何之思維，其言「形自然，不可為也。」（《嵇康集校注》，頁 493）則知居怠不夭、壽宮不遂，宅之吉凶自泯滅於命定論中。其又言：

若地之吉兇，有虎禽之類，然此地苟惡，則當所往皆凶。不得以西東有異，背向不同，宮姓無害，商則為災。⁵²

阮侃此以無推有，破有顯無，其假設地若有吉凶之分，如有猛虎之獸，則此地以無形而言判之為惡，故住者皆凶。若果如此，則不該有「西益宅不祥」或「東益宅不祥」之說，⁵³ 宅墓之向背亦無繁榮或貧窮分別，宮姓無害而商姓有災皆為虛妄。⁵⁴ 可見若一地有虎，則必是惡地，堪輿所言之宅、門、姓等皆為無所立，地之吉凶亦無以為據。阮侃此「命定」論乃自王充而來，其諸多觀點亦受其影響，觀王充《論衡》〈無形〉載：

人稟元氣於天，各受壽夭之命，以立長短之形；猶陶者用土為簋廉，治者用銅為梓杵矣。器形已成，不可小大；人體已定，不可減增。用

52 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 493。

53 漢代劉向（公元前 77- 前 6）《新序》載孔子言：「不祥有五，而東益不與焉。夫損人而益己，身之不祥也；棄老取幼，家之不祥也；釋賢用不肖，國之不祥也；老者不教，幼者不學，俗之不祥也；聖人伏匿，天下之不祥也。故不祥有五，而東益不與焉。」又王充《論衡》載：「俗有大諱四：一曰諱西益宅。西益宅謂之不祥，不祥必有死亡。相懼以此，故世莫敢西益宅。」劉向引孔子言認為不祥有五，但東益宅不在其中，可見當時東益宅不祥之說甚為流行；王充則批判西益宅謂為不祥之說，乃徒為煩擾。參閱漢·劉向撰，石光瑛校釋，陳新整理，《新序校釋》（北京：中華書局，2009），卷 5〈雜事五〉，頁 705-706。漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 23〈四諱〉，頁 964。

54 王充《論衡》引《圖宅術》曰：「宅有八術，以六甲之名，數而第之；第定名立，宮商殊別；宅有五音，姓有五聲。宅不宜其姓，姓與宅相賊，則疾病死亡，犯罪遇禍。」又「商家門不宜南向，徵家門不宜北向。」可見當時宅第之建造有甚多風水堪輿之術，宅與姓之間相互牽扯，五姓配五行。參閱漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 25〈詰術〉，頁 1023-1024、1033。

氣為性，性成命定。體氣與形骸相抱，生死與期節相須。形不可變化，命不可減加。⁵⁵

王充順氣以言性，則性之根源在元一之氣，牟宗三言：「由元一之氣迤邐下委，即成萬物之性」，⁵⁶ 故人之壽夭、長短皆由此氣而來，且是已定而不可增減，乃「直貫之命定」。⁵⁷ 用氣為性，性成即是命定，則此元一之氣下貫四肢百骸，得其清氣則智，得其濁氣則愚，生死自有期節，形之本質不可變，命之壽夭、貧富不得增減。此與阮侃性命自然不可求，吉凶可知不可為，實屬同一脈絡。故當王充談及宅之吉凶問題時，立場亦與阮侃相似，其《論衡》〈偶會〉載：

世謂宅有吉凶，徙有歲月，實事則不然。天道難知，假令有之，命凶之人，當衰之家，治宅遭得不吉之地，移徙適觸歲月之忌。一家犯忌，口以十數坐而死者，必祿衰命泊之人也。⁵⁸

王充認為世俗以宅有吉凶，徙有歲月，然此皆妄為。其舉若有一人，住於不宅之地，遷徙又不合節令，則一人犯此世俗禁忌，一家數十口皆連坐而死，然此數十人必非皆命薄之人，故知宅有吉凶之論，謬矣。時代稍晚於王充之王符（85-163）亦持宅無吉凶，《潛夫論》〈卜列〉載：「今一宅也，同姓相代，或吉或凶；一宮也，同姓相代，或遷或免；一宮也，成、康居之日以興，幽、厲居之日以衰。由此觀之，吉凶興衰不在宅明矣。」⁵⁹ 王符認為宅若同吉凶，何以宅內之人或吉或凶；同殿之臣，何以遷分左右；同京之帝，何以成、康居而興，幽、厲居而衰。故此可言，宅無吉凶

55 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 2〈無形〉，頁 54。

56 牟宗三，《才性與玄理》，頁 2。

57 牟宗三言：「順氣性一路走，皆是氣稟之命定。此命定可曰內在於性中『直貫之命定』，或曰『垂直線之命定』，所謂『性成命定』者是也。」直貫之命定，故命決於懷妊之時，氣成即性成，性成當下即是命定。參閱牟宗三，《才性與玄理》，頁 4。

58 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，卷 3〈偶會〉，頁 98。

59 漢·王符撰，清·汪繼培箋，《潛夫論箋》（新北：漢京文化事業公司，1984），卷 6〈卜列〉，頁 298。

可論，則興盛不由宅。然以性成命定持論宅無吉凶，則生命流於必然而無所挺立，嵇康論難多以此攻之，如嵇康詰問「吉凶素定，不可推移；則古人何言『積善之家，必有餘慶』？『履信思順，自天祐之』？」（《嵇康集校注》，頁 473）若命定於性成之時，則何以古人言履信思順？又何需積善以求餘慶？此二問皆取自儒典《易經》，⁶⁰前有所論，阮侃家世儒學，故嵇康以湯禱桑林、周公秉圭「皆足下家事，先師所立」（《嵇康集校注》，頁 476），此叩問實深入阮侃生命肌理。是以阮侃若固持性成命定而論宅無吉凶，則無以回應嵇康之難，故勢必需再轉進一層，以維持其宅無吉凶之體系。

（二）成命：君子修身以俟命

阮侃乃順嵇康之激難而導入儒家義，試圖彌合命定論下所造成之破綻，是以阮侃之論域在嵇康辯難下產生偏移，引其家學而回攻之。觀阮侃言：

夫命者，所稟之分也；信順者，成命之理也。故曰：「君子修身以俟命」，「知命者不立乎巖牆之下」。⁶¹

因人稟氣而生，故命有所定，然阮侃為回應嵇康之難，故開出信順成命之工夫。《易經》載：「天之所助者，順也；人之所助者，信也。」⁶²天所助乃順從正道者，人所助者則是篤守誠信之人。故雖命定於氣成之時，但為使命成，仍須信順之工夫，且「君子修身以俟命」，修身以待命方能成其命。且又言「知命者不立乎巖牆之下」，此取自《孟子》〈盡心下〉載：「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命

60 《易》〈坤·文言〉載：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」《易》〈繫辭上〉云：「子曰：『佑者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天祐之，吉無不利也。』」參閱魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易注疏》（《十三經注疏》第 1 冊，臺北：藝文印書館，2011），卷 1 〈坤·文言〉，頁 16a、卷 7 〈繫辭上〉，頁 30b。

61 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 492。

62 魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易注疏》，卷 7，頁 30b。

也。桎梏死者，非正命也。」⁶³ 侃取孟子之說，以知命者遠巖牆，夭壽皆為命而不可改變，然需「盡其道」方為「正命」，而盡道之方即在修身。是以阮侃「成命」之理，隱然取之於孟子「正命」說。然阮侃受限於時代思潮，曠觀諸論，其生命始終無法全幅地與儒家道德之超越性共鳴。阮侃以性成命定，然若無修身工夫，則無以成其命。故其言：

故古之君子，修身擇術，成性存存，自盡焉而已矣。⁶⁴

擇術正者以修之，存而又存，在不斷地持順、涵養下，方能成命盡性。盡者，乃指全然地付出而達至極限。故盡性是將性成命定之「性」全幅地開展，但此中又與儒家超越義有別。其命定之性在元氣迪邇而下時，已是定然，盡性者只是填滿之，而無法擴充之。故反之則相無所成，命失其定，而非正命。又言「知吉凶，非為吉凶也。」（《嵇康集校注》，頁 493）吉凶之兆能知，但不能另造吉凶，此亦阮侃之限制處，生命全幅體現不在超越而在完成，本「凶」之事無法超越而一轉成「吉」。阮侃為回應性成命定說之弊病，故乃從「命定」再進一步以至「信順成命」。且其論曰：「信順既修，則宅葬無貴」（《嵇康集校注》，頁 492），若吾人已持「成性存存」之工夫，則宅第、葬墓何需吉凶、貴賤，此偏差之末皆不需執滯，是以阮侃於此處開其本末之說，其借嵇康之言論曰：

難曰：不謂吉宅能獨成福，猶夫良農，既懷善藝，又擇沃土，復加耘耔，乃有盈倉之報。此言當哉！誠三者能修，則農事畢矣。若或盡以邪用，求之於虛，則宋人所謂予助苗長，敗農之道也。⁶⁵

嵇康以良田沃土尚須農夫善藝以耕種方能有盈倉之報，阮侃以此三者能存，則農事畢矣。推之於命亦然，農事需修方畢，命相亦需履信思順、成性存存方可成之。若偏滯於末，此皆邪用，求之於虛乃敗農之道，亦是毀

63 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》（《十三經注疏》第 8 冊，臺北：藝文印書館，2011），卷 13 上〈盡心下〉，頁 2b、3a。

64 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 494。

65 同上註，頁 493-494。

性之道。故善攝生者，不求末以失本，阮侃批判執末之人曰：「世有安宅葬埋陰陽度數刑德之忌，是何所生乎？不見性命，不知禍福也。不見故妄求，不知故干幸。」（《嵇康集校注》，頁 459）堪輿風水之術為「末」，世人不見性命之「本」，反流於干幸以妄求。

阮侃在〈宅無吉凶攝生論〉中持性成命定說而論宅無吉凶，至〈釋難宅無吉凶攝生論〉又取《易經》、《孟子》之說以自圓其說。然王充與孟子乃不同之思想系統，阮侃又無法完密地接榫，使得兩論之間互相矛盾。崔富章言：「阮侃論文的核心是『相命』論，即命中定數不可改變，性命自然，不可為、不可求。這一論斷，跟聖人之言經典所載多有不合。嵇康正是據此與之辯難，迫使阮侃對前賢載述作出新的解釋而『陷于誣妄』的同時，又不得不以『信順者成命之理』、『卜之盡理，所以成相命者也』來補充『相命』論，這又不可避免地陷於自相矛盾之中。」⁶⁶綜論之，阮侃雖主性成命定，然亦需盡性以成相。是以若「相」乃封侯者，亦需履信思順，以達侯相。盡性則是修身使命達其圓滿狀態，但此狀態終將只能維持而不能超越；嵇康則以交賒相須之態度面對世界，故能兼而上之，凌駕現象而臻於道境。

四、同會大通：交賒相須，幽明並濟

嵇康論理喜與時論悖反，故有管蔡為淑善之論，有和聲無象而衷心有主之論，有越名任心故是非無措之論，其師心獨見而鋒穎精密，又博學窮通、智周萬物，故能在論難之中獨標嵇理，超拔於眾人之上。嵇康與阮侃之宅有無吉凶攝生四論，其文駁雜，所關涉層面甚廣，一個論題在答釋間蔓延又轉化出不同論題。在層層駁難中，嵇康乃為尋一「至理」，其〈養生論〉曾言：「至物微妙，可以理知，難以目識」（《嵇康集校注》，頁

66 另有學者認為阮侃在氣性之命外，仍有其他之性可作為評價此人一生之依據。然筆者認為現存阮侃文獻，似仍不足以支撐此論點。阮侃之論本有矛盾與缺陷，是以筆者認同崔氏之說。參閱崔富章注譯，《新譯嵇中散集》（臺北：三民書局，1998），頁 418。

255)、〈答難養生論〉云：「夫至理誠微，善溺于世，然或可求諸身而後悟，校外物以知之。」（《嵇康集校注》，頁 303）養生之論難以目識，宅有無吉凶亦幽渺難明，故其〈難宅無吉凶攝生論〉載：「獨觀於萬化之前，收功於大順之後。百姓謂之自然，而不知所以然。」（《嵇康集校注》，頁 477）至物之理在萬有生化之前即有，在萬物順成以後即無，此自然而然的理是為「至理」，玄機神妙而不可言說，中人以下莫得其端，唯至精者與之，得橐籥而入於玄境。

前有所論，阮侃乃無鬼論者，主宅無吉凶，而嵇康論宅有吉凶，以多一保全為立基點，其言「吾怯於專斷，進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶也」（《嵇康集校注》，頁 477），嵇康非因迷信而論宅有無吉凶，實從涵括整體而多元包容之角度，有則有之，無亦無妨。江建俊考嵇康論理之方式曰：

「交賒」的觀念實已涉及現象與形上認知的不同方法，眼前事象為「交」，天地之理為「賒」，而「交」為具體之「多」，「賒」為抽象之「一」。……從「有、無」對待中，出「有」入「無」，進而「超越有、無」。有、無對待乃屬現象層次；出有入無，乃由對待進入「理」的層次，及『超有無』則臻乎『道』的境界，也就是「至」的境界。⁶⁷

嵇康言「校以至理，負情之對於是乎見」（《嵇康集校注》，頁 510），在校練俗論中，求交賒相須，故能逼顯至理，兼周而上之，正求物之所宜而同會於大通。⁶⁸「交」為近、為實、為「有」，為人易見；「賒」為遠、為虛、為「無」，常人難觀。因至理難以湊泊，故常人見交則非賒，難以臻至道境和域。如〈養生論〉所言：

67 江建俊，〈嵇康之「出位之思」——從「師心」談起〉，頁 128-129。

68 吳冠宏言：「人與宅的關係，也正相應於此天人關係之思想，是互有影響、相須而成的，必須透過互動之過程以顯示其吉凶，所謂『偏恃者以不兼無功』，可見『相須之理』是嵇康立論的重要基礎。」吳氏考嵇康立論主「相須之理」，此雖由宅文言之，然嵇康諸論實皆循此模式。參閱吳冠宏，〈從「自足於內」到「氣通內外」——阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇試解〉，頁 267。

或抑情忍欲，割棄榮願，而嗜好常在耳目之前，所希在數十年之後，又恐兩失，內懷猶豫，心戰於內，物誘於外，交賒相傾，如此復敗者。⁶⁹

又〈答難養生論〉載：

又常人之情，遠，雖大莫不忽之；近，雖小莫不存之。夫何故哉？誠以交賒相奪，識見異情也。三年喪不內御，禮之禁也，莫有犯者。酒色乃身之讎也，莫能棄之。……明天下之輕於其身，酒色之輕於天下，又可知矣。而世人以身殉之，斃而不悔，此以所重而要所輕，豈非背賒而趣交耶？⁷⁰

耳目聲色之欲在前，所求長壽卻在數十年後方顯，故心、物相扯而內外交戰，交賒相傾，終墮於敗亡。常人之情，因「遠」故禍害雖大而莫不忽之，因「近」禍害雖小莫不存之，賒交之間，莫不相奪。故身雖重於酒色、天下，人卻執滯於感官之追求，名利之爭逐，終輕用其身，溺於世而使至理不彰。觀之宅文亦載：

藥之已病，其驗交見，故君子信之；宅之吉凶，其報賒遙，故君子疑之。今若以交賒為虛實，則恐所以求物之地鮮矣。吾見溝澮不疑江海之大，觀丘陵則知有泰山之高也。若守藥則棄宅，見交則非賒；是海人所以終身無木，山客白首無大魚也。⁷¹

嵇康以藥、宅對舉，藥使病瘳，「交」而可見，故常人篤信不疑。宅之吉凶非立即映現，「賒」而難明，人所疑之。前者交近，後者賒遙，故非有玄智之人不能體之，以交為實以賒為虛，守一帖藥而沾沾自喜，棄宅之吉凶如敝屣。海人、山客為物所障蔽，限於形而下之經驗，故無法備遠如近，交賒相傾，終躡步於眾妙之門外。是以嵇康言：

善養生者，和為盡矣。誠哉斯言！匪謂不然？但謂全生不盡此耳。……。

69 魏·嵇康，〈養生論〉，頁 254-255。

70 魏·嵇康，〈答難養生論〉，頁 299。

71 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 513。

卜宅雖吉，而功不獨成。**相須之理**誠然，則宅之吉凶，未可惑也。⁷²

嵇康以求之和域為養生之方，但難竟「全生」之功。養生只「求之於和」或「居於吉宅」，兩者皆無法獨成，善攝生者，必交賒相須，方可兼周內外，無不畢備。揆嵇康諸文，宅之有無吉凶已非嵇康所欲爭辯者，其自言怯於專斷，進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶，「相須之理」乃為其所求，超越有無之相對，以直湊玄微理境，冥契於道。由上可窺，嵇康持論，主「相須」而超有無，參稽眾理以與道湊泊，兼而上之以暢其玄，本文植基於此模式，抉發嵇、阮二人生命基調之差異。宅有無吉凶攝生四論，以養生為始，其間論難駁反數回，嵇康、阮侃二人針對宅之吉凶進行輻射式辨難。揆諸四論，有三個根本命題穿梭其中：首先，人、宅之關係。第二，有鬼、無鬼之態度。第三，命定論之檢別。以下分論之：

(一) 擇宅：人而徵宅，宅亦成人

四論以宅之吉凶為名，故嵇、阮二人聚焦於此進行縱辯，阮侃就「新、舊居」之問題與「吉凶可為、不可為」等兩方面論之，其言：

世之工師，**占成居則驗，使造新則無徵**。世人多其占舊，因求其造新，是見舟之行於水，而欲推之於陸，是不明數也。夫舊新之理，猶卜筮也，夫鑿龜數策，可以**知吉凶**，然**不能為吉凶**。……占舊居之譴祟則可，安新居以求福則不可，則猶卜筮之說耳。⁷³

阮侃認為成居可驗而造新無徵，已成之舊宅卜者可占其吉凶，然若測新居之吉凶，是推舟於陸，不可得也。且以卜筮吉凶而言，吉凶可知不可為，故欲從知吉凶而為吉凶，此乃無以能者，是知無法築吉宅而求福報，阮侃以此言宅無吉凶。嵇康則認為卜筮與相宅本質不同，不可並論，且古之聖王亦行卜宅，其難曰：

此相似而不同。**卜者吉凶無豫，待物而應，將來之兆也。相宅不問**

72 魏·嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 474-476。

73 晉·阮侃，〈宅無吉凶攝生論〉，頁 461。

居者之賢愚，**唯觀已然**，無有轉者，已成之形也。……。今見其同於得吉凶，因謂相宅與卜不異，此猶見瑟而謂之筮篋，非但不知瑟也。……。**武王營周**，則曰考卜唯王，宅是鎬京。**周公遷邑**，乃卜澗瀟，終惟洛食。⁷⁴

卜筮、相宅，似而相異，不能因兩者皆在得吉凶而謂其同。卜「人」之未來時，吉凶尙未成形，待人而動後方有徵兆；相「宅」則不牽涉人，只觀已有之宅。故雖皆欲得吉凶，但所卜之物事不同，故不可以此相喻。古聖先王亦有卜其京城之記載，如周武王興建都城時有「宅是鎬京」之卜辭，周公遷都，卜於澗瀟二水之間而定都洛陽。雖都、宅規模有異，然其義可通，王可卜其都，人豈不能相其宅？嵇康喜以古之聖王為例，論攻阮侃，一者有「重言」之效，二者阮氏家族以儒學為宗，文、武、周公皆為道統。阮侃於武王營周、周公遷邑之事無法回應何以二聖為之，遂一轉而論吉宅不可「設為」，其言：

使準顏可假，則無相；繇吉可為，則無卜矣。今**設為吉宅而幸福報**，譬之無以異**假顏準而望公侯也**。是以子陽鏤掌，巨君運魁，咸無益於敗亡。故吾以無故而居者可占，何惑象數之理也。設吉而後居者不可，則假為之說也。然則**非宅制人，人實徵宅也**，果有宅耶？其無宅也？似未思其本耳。⁷⁵

阮侃以隆準龍顏乃公侯之相，此相為氣稟所賦，非人為造作可成。今論以宅之吉凶，欲制吉宅而得福報，此如假龍顏而造吉繇，假相假卜終流於無相無卜。是以東漢公孫述（?-36）刻「公孫帝」三字於掌，王莽（公元前45-23）旋轉北極星斗，隨時辰而坐以求天祐，然終以敗亡，故知造作不可為。推之於宅，是知宅之吉凶亦不能造。是以阮侃言「非宅制人，人實徵宅」，是人事驗證宅居，而非宅居影響人事，人生禍福皆有定然之數，非人力所能為。阮侃雖引信順成命欲證成己說，卻始終受限於命定論框

74 魏·嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，頁475。

75 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁493。

架，是以嵇康每以此為突破點而攻之，其答曰：

宅與性命，雖各一物，猶**農夫良田，合而成功也**。設公侯遷後，方樂其吉而往居之吉宅，豈選賢而後納，擇善而後福哉？苟宅無情於擇賢，不惜吉於設為，則屋不辭人，田不讓耕，其所以為吉凶薄厚，何得不均？前吉者不求而遇，後聞吉而往，同於居吉宅，而有求與不求矣，何言誕而不可為也？由是言之：**非從人而徵宅，宅亦成人明矣**。⁷⁶

阮侃因主無鬼論，故言「非宅制人，人實徵宅」，其「本」在人而非宅。嵇康則持有無相須之理，言「宅」與「命」猶如農夫、良田，合而功成，良田亦需農夫勤耕方得盈倉之報，吉宅亦可助成人事。故不只人事可徵驗宅居，宅居亦可成就人之性命。「人而徵宅」，此嵇、阮之共處，然阮侃以宅不能「制」人，嵇康則以宅能「成」人，此為二人態度之所異，阮侃懼時人視宅可制約人生，反以宅為主體，不修身以俟命；嵇康以助成、輔助之義納宅為攝生之一道，兼周而上之。

又阮侃以相不可假造，故宅之吉凶亦不能設為。嵇康則言，若有一吉宅，前人搬遷，後人住之，則吉宅亦應庇佑，不應有宅辭人之理。對於阮侃所言「今設為吉宅而幸福報」乃「假顏準而望公侯」之說，嵇康答之：

周公營居，何故躊躇於澗瀘，問龜筮而食洛耶？若龜筮果有助於為宅，則知閭作可有**不盡善之理矣**。苟**暗作有不盡，則不閭豈非求之術耶**？若必謂龜筮不能善相於閭作，想亦不失相於考卜也。則卜與不卜，為與不為，皆期於自得。自得苟全，則善占者所遇當識，何得無故則能知，有故則不知也？⁷⁷

若周公因龜筮而營居於洛陽，則龜筮應有助於為宅之選擇。故可推知，粗莽造宅乃不盡善之法。是以相宅為可求之術，乃盡人事之法。嵇康以求全為善，多算勝之，故若相宅能有得吉宅之可能，則多算必然勝於少算，何以拒相宅如鬼魅，多一保全縱無助於命，亦不害命。且吉宅之成，不論暗

76 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 511-512。

77 同上註，頁 511。

往或設為皆是吉宅，不因「為」或「不為」而有差異，嵇康持此態度而續言：

今疾夫設為，比之假顏；貴夫毋故，謂之貞宅。然貞宅之與設為，其形不異，同以功成，俱是吉宅也。但無故為貞宅，有故為設為，貞宅授吉於闇遇，設為減福於用知爾。……。至公侯之命，稟之自然，不可陶易。宅是外物，方圓由人，有可為之理，猶西施之潔不可為也，而西施之服可為也。⁷⁸

阮侃以設為之宅為假顏，自然無造作為貞宅。但嵇康認為「設為」與「貞宅」其形同，皆屬「吉宅」，豈能以有故、無故而二分，言無故則授吉，有故則減福。且公侯之命由氣稟所塑，無有施力處，此亦嵇、阮之共處，然嵇康以宅居是人造之物，前者無能改易，後者則能有所為，故應相宅而求吉，如西施之潔為其質性，不可複製，但其服飾卻可加以學習。是以可知，「相命」不可為，「宅」卻自有可為處，如此宅雖「設為」亦為「貞宅」。阮侃懼俗眾流於追求末術，故批判設為之宅，以吉凶可知不可為，是以獵人縱使藉由占卜而「知」此次入林狩獵或遇為虎而兇或遇禽而吉，卻不可設為，無法轉凶為吉。⁷⁹ 嵇康則以人可趨吉避凶，知而可擇即是有所為，其答曰：

地之善惡，猶禽吉虎凶。獵夫先筮，故擇而從禽；如擇居，故避凶而從吉。吉地雖不可為，而可擇處；猶禽虎雖不可變，而可擇從。⁸⁰

縱使可知不可為，卻能有所抉擇。若卜筮而知甲地有禽，而乙地有虎，雖禽、虎不可變，獵夫卻可擇甲棄乙。故宅之吉凶亦同，若吉凶真如阮侃所言可知不可為，但仍可擇取，則此亦屬「可為」範疇。是以林之吉凶可擇，宅之吉凶亦可為，於「生」皆有可「助」處。

78 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 511-512。

79 阮侃言：「獵夫從林，其所遇者，或禽，或虎，遇禽所吉，逢虎所凶。而虎也，善卜可以知之耳。是故知吉兇，非為吉兇也。」魏·嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》，頁 493。

80 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 512。

(二) 辨鬼：人鬼同謀，幽明並濟

如前所論，自王充提出無鬼論後，魏晉便有一無鬼論體系，除阮氏家族外，如楊泉（生卒年不詳）〈物理論〉云：「人含氣而生，精盡而死，猶澌也，滅也。譬如火焉，薪盡而火滅，則無光矣。故滅火之餘，無遺炎矣，人死之後，無遺魂矣。」⁸¹ 另何承天（370-447）論曰：「形神相資，古人譬以薪火。薪弊火微，薪盡火滅。雖有其妙，豈能獨傳？」⁸² 又范縝（450-510）〈神滅論〉以刀刃喻，其曰：「神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利；利之名，非刃也；刀之名，非利也。然而捨利無刃，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也？」⁸³ 可知論有鬼、無鬼者甚夥。阮侃主宅無吉凶，屬無鬼論體系。其言：

是以墨翟著〈明鬼〉之篇，董無心設難墨之說。二賢之言，俱不免於殊途而兩惑。是何也？夫甚有之則愚，甚無之則誕，故二子者，皆偏辭也。子之言神，特為彼耶？唯吾亦不敢明也。夫私神立，則公神廢；邪忌設，則正忌喪；宅墓佔，則家道苦；背向繁，妖心興。子之言神，其為此乎？則唯吾之所疾爭也。⁸⁴

墨子闡明鬼神實有，而戰國時人董無心則難墨家之徒纏子以堯舜不賜年，桀紂不夭死。阮侃以墨子、董無心一者甚有而愚迷，一者甚無而荒誕，兩人言論皆屬偏蔽之辭。然因阮侃核心思想乃無鬼論，故認為若私神、邪忌、宅墓、背向等迷信末道興起，將導致正忌遺忘而妖然之心紛起。阮侃指嵇康因主「神祇遐遠，吉凶難明」，故使宅墓佔而背向繁，此阮侃欲極力爭抗者。而嵇康主有鬼論，然其有鬼論乃有無兼綜、幽明並濟之折衷，其言：

為之宗廟，以神其本；不答子路，以救其末。……故吾謂古人合德天地，動應自然，經世所立，莫不有徵。豈匿設宗廟以欺後嗣，空借

81 宋·李昉，《太平御覽》，卷 548，頁 9a。

82 南朝梁·釋僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》（上海：上海古籍出版社，2013），卷 3，頁 169。

83 同上註，卷 9，頁 464。

84 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 491-492。

鬼神以調將來耶？足下將謂吾與墨不殊，今不辭同有鬼神，但不偏守一區，明所當然，使人鬼同謀，幽明並濟。⁸⁵

嵇康以玄心籠罩有、無，神其本而求其末，築宗廟以顯不忘孝道之根本，不答怪力亂神之言以不墮於追求枝微末節。是求其本而不陷於虛，觀其末而不落執滯。不偏守一方，得兩可之說，使「人鬼同謀，幽明並濟」，在幽微與顯明之間，在人道與天道之間，在本末之間，在有無之間，能同謀並濟。

此在有無、本末間游離，乃直探本義而不失於僵化，是作用的保存，隨說隨掃。故嵇康論「禱」之問題時，開展出「隨時之義」。觀〈難宅無吉凶攝生論〉載：

論曰：時日譴崇，古盛王無之，季王之所好聽。此言善矣，顧其不盡然。湯禱桑林，周公秉圭，不知是譴崇非也？吉日惟戊，既伯既禱，不知是時日非也？⁸⁶

阮侃言古之明君不會依照一定節日、時辰去驅除災禍，此是末世帝王之所溺。嵇康則難以商湯因大旱不雨而禱於桑林、周公因武王大病不癒而設壇執圭，此皆為驅災除禍，兩人皆古之聖人，則譴崇一也。《詩經》亦記載周宣王禱於時日。如此「時日譴崇」乃盛王、季王皆所為，豈能以此判時日譴崇為非。阮侃則言：

周公有請命之事，仲尼非子路之禱。今鈞聖而鈞疾，何事不同也？故知臣子之情，盡斯心而已。所謂禮為情兒者。故於臣弟，則周公請命；親其身，則尼父不禱。足下是圖宅，將為禮耶？其為實也？⁸⁷

周公為武王請命、子路代禱而仲尼非之，此皆祝禱事，何以孔子非之而周公為之。阮侃認為周公只是盡臣之誠心，外化則成禮。而孔子非之，則因純屬自身，故不禱。如此圖宅之吉凶，是關乎他人之禮或屬個人私事？阮

85 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 507。

86 魏·嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 476。

87 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 494。

侃於此處仍執無而伐有，從無鬼論之立場攻向有鬼論，占宅乃非禮之事。嵇康則釋之曰：

若於臣子則宜修情兒，未聞舜禹有請於君父也；若於身則否，未聞武王闕禱之命也。湯禱桑林，復為君父耶？推此而言，宜以禱為益，則湯周用之；禱無所行，則孔子不請。此其**殊途同歸，隨時之義也**。⁸⁸

嵇康認為若臣需因禮而禱，聖王禹、舜不曾為其君父而禱；若因屬自身而不禱，武王亦無阻止周公代禱；商湯祈雨，更不為君父。以此三者論之，禱或不禱絕非阮侃所言「禮為情貌」或「親其身」之分別。嵇康以為商湯祈禱乃在於認為禱之有益，孔子不禱是認為祈禱無益。然此二者非決然對立，乃隨適宜之機而有不同作為。此「隨時之義」自契合嵇康「出位之思」，⁸⁹衝決禮教羅網，以聖人之行跡攻禮教之藩籬。嵇康持「隨時之義」，實如莊子處於「材與不材之間」，「材與不材」、「隨時之義」皆是一種行為與抉擇，其背後之義理根源正是莊子所言物物而不物於物的「道德之鄉」，無譽無訾，以「和」為量。嵇、莊之與時俱化，禹、舜、周、孔之殊途同歸，正結合於自然之「和」。此太和之境，使心足於內，氣見於外，對立與抗衡皆消融於此和境之中，故能援有鬼論之宅有吉凶以為用，亦參無鬼論之不盲從迷信，有無不離，幽明並濟。是以嵇康雖站在有鬼論立場破無鬼論，但須知嵇康之有鬼論與漢代讖緯符命不同，嵇康立基於自然之和域，以有無相須、幽明並濟取代兩漢讖緯盛行之鬼神觀，⁹⁰映射出一更具哲學義蘊之思維。

88 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 507-508。

89 江建俊論嵇康「出位之思」言：「『出位之思』甚至代表著顛覆傳統價值，逾越道德底線，以鶴立雞群之姿，昂首闊步，不受拘勒，讓人感到不按牌理出牌的『匪夷所思』、『刮目相看』的印象。」參閱江建俊，〈嵇康之「出位之思」——從「師心」談起〉，頁 132。

90 侯外廬〈嵇康的世界觀認識論與辯論術〉言：「為『養生』問題，嵇向問發生了論難，為『聲無哀樂』問題，秦客與東野主人間發生了論難，為『自然好學』問題，嵇張間發生了論難，為『明膽』問題，嵇呂間發生了論難，為『宅無吉凶』問題，嵇阮間發生了論難。這些論難，也反映了豪門大族階級內部在糾紛的同異離合之中，企圖從超現實的概念方面尋求一種高明的支配思想以**代替破產了的兩漢神學**」、「由前者而言，他的邏輯客觀上是有成就的；由後者而言，他企圖從**邏輯上**得出**比漢代更高**

(三) 論命：廣求異端，以明事理

「命定」乃阮侃論宅無吉凶之主因之一，其乃從性成命定，一轉為信順成命。本節則將進一步梳理嵇、阮二人就性成命定說所涉及問題，以及相互論難過程。阮侃因主宅無吉凶，故言「夫一棲之雞，一欄之羊，賓至而有死者，豈居異哉？故命有制也。知命者則不滯於俗矣；若許負之相條侯，英布之黥而後王，彭祖七百，殤子之夭，是皆性命也。」（《嵇康集校注》，頁 460-461）命有必然之定，故周亞夫、英布皆相而顯達。又賓至時同籠之雞、同欄之羊有生有死，與宅居何處無涉，因所處皆同。嵇康則難曰：

此為命有所定，壽有所在，其禍不可以智逃，福不可以力致。英布畏痛，卒罹刀鋸；亞夫忌餒，終有餓患。萬事萬物，凡所遭遇，無非相命也。然唐虞之世，命何同延？長平之卒，命何同短？此吾之所疑也。即如所論，雖慎若曾顏，不得免禍；惡若桀跖，故當昌熾。吉凶素定，不可推移，則古人何言：「積善之家，必有餘慶？」「履信思順，自天祐之？」⁹¹

嵇康論難之點有二：首先，假設若命真有所定，則災禍不可憑智而逃脫，福祉不可力強而致，萬物之遭遇皆由命相所定，那為何堯舜之世萬民皆能長壽？當時之人皆是同一命相耶？而在長平之戰死去之四十萬降卒，豈命

明的神學，則是詭辯。」兩漢讖緯盛行，故王充提出無鬼論後，六朝多有受其影響者。嵇康對於有鬼、無鬼之論點，以此為嵇康之「神學」，筆者認為用更寬泛之鬼神觀或許更為剝切，據《西洋哲學辭典》指出「神學」(theology)之定義乃「討論神的科學。……它是形上學的一部門，專門探討存有物之超越一切經驗的最後根源，而以神之存在、本質及其活動為對象」，嵇康所欲豁顯者乃事物背後之「至」理，雖可說是探求事物最後根源，但並非西方神學所論之「神」，而是中國哲學傳統之「道」。揆侯氏以嵇康欲得出比漢代更高明之「神學」，毋寧以「鬼神觀」更為貼近。參閱侯外廬，《中國思想通史》第3卷（北京：人民出版社，1957），頁 165-166、186。（德）布魯格（Walter Bruggen）編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（臺北：華香園出版社，2004），頁 533-534。

91 魏·嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 473。

運皆同夭而短？再者，古人所謂積善而有餘慶，履信思順則天祐之。若性成命定而宅無吉凶，則為與不為皆不影響一人之命運，人可不稍做努力即能得高官厚祿，或拼盡全力卻終無所成，此命定觀使人生墮落而流於虛無，無一作工夫之空間。阮侃亦覺察此命限將使人無用力處，故釋曰：

夫命者，所稟之分也；信順者，成命之理也。故曰：「君子修身以俟命」，「知命者不立乎巖牆之下」。何者？是天遂之實也。……今論命者，當辨有無，無疑眾寡也。苟一人有命，千萬皆一也。若**使此不得係命，將係宅耶？**則唐、虞之世，宅何同吉？長平之卒，宅何同凶？⁹²

命乃氣稟所賦，信順方能成命，故有將侯之命相者，尚須修身方達其命。其言「知命者不立乎巖牆之下」，君子知正命故不立於危牆之下，方為成命，反之則為夭。而論命者，當辨有無，非以眾寡之數量質疑。今若證成「人」有命定之說，則千萬人皆可同理證之。對阮侃而言，命與宅之間猶如本與末，唐、虞之人何以長壽，長平之卒何以夭短，若不係於命而係於宅，則是滯末而忘本，遊非其域而有忘歸之累。在嵇康論難下，阮侃提出信順成命，其論域已轉移，欲彌合命定論與信順成命兩者間之鴻溝。而嵇康則就「信順成命」與「長平之卒」兩點繼續深入，其答曰：

若信順果成相命，請問亞夫由幾惡而得餓，英布修何德以致王，生羊積幾善以獲存，死者負何罪以逢災耶？既持相命，復借信順，欲飾二論，使得並通，恐似矛盾，無俱立之勢，非辯言所能兩濟也。⁹³

嵇康難之生羊與死者間，何以一者獲存而一者逢災，兩者之間豈有善惡之差別。嵇康認為阮侃欲持性成命定之說，又言信順成命，乃如矛盾之對立，無法兩濟而通。阮侃之信順成命乃立基於性成命定下，使「相」以「成相」，使「命」為「正命」，無遺憾地成之，此中並無超越義；嵇康「家世儒學」，⁹⁴

92 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 492。

93 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 509。

94 《三國志》注引嵇喜〈嵇康傳〉曰：「家世儒學，少有雋才，曠邁不羣，高亮任性。」

故能入其內出其外，所詰問之積善餘慶、履信思順，皆由《易經》而來，其原典本具儒家道德之超越義，有積極意義之功化，此直攻阮論，遂使阮侃欲收攝「性成命定」、「信順成命」兩造，卻自陷矛盾，後雖又補以修身俟命、不立巖牆、成性存存等說，然因不願捨棄命定論，又無法會通，使王充之理與儒家之論在其文中屢雜而相互攻擊，終不能相融，使儒典之超越義無以挺立而衰餒。嵇康能識此關竅，故於第四論中，再次質疑此點。對於「長平之卒」與「巖牆」之問題，嵇康答曰：

吾謂知命者，當無所不順，乃畏巖牆，知命有在，立之何懼？若巖牆果能為害，不擇命之長短，則知與不知，立之有禍，避之無患也。則何知白起非長平之巖牆，而云千萬皆命，無疑眾寡耶？……。吾本疑前論，無非相命，故借長平之異同，以難相命之必然。廣求異端，以明事理，豈必吉宅以質之耶？⁹⁵

阮侃認為知命者不立乎巖牆之下，嵇康認為若照阮侃性成命定之論，知命者知命有定限，則何畏於巖牆？而今若把巖牆視為一有危害或安全之分別，不管是知命或不知命，皆是立之有禍，避之無患，則何人會處於巖牆之下？此如同宅之有吉凶，若此處是凶宅，無論是知命或不知命者，皆不會住於其中。而長平一戰之降卒，豈能以一宅而定其生死？故嵇康言需「廣求異端，以明事理」。一人之生命，豈能只定於一宅第，宅只是影響因素之一，故言「不獨行」。然不獨行之前提，乃在宅真有吉凶之別，亦能影響人之生命。吉凶問題雖幽渺難知，但在廣求異端的論點下，則巖牆不應立，危地不該往，凶宅不當住。如此多一保全，對其生命並無妨害。

綜而論之，從擇宅、辨鬼、論命等議題中，吾人可提挈嵇康論理以廣求異端、校以至理為高，而以此亦可檢別嵇、阮二人論理型態之差異。阮侃立本筋末；嵇康則持相須之理，超有無而得兩可。此乃二人論爭根源，故四論雖駁雜，若能貞定二人論理模式之根本差異，則可爽然而解。觀阮侃言：

參閱晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，《三國志》，卷 21〈王粲傳〉，頁 8a。

95 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 509。

《易》曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」《孝經》曰：「為之宗廟，以鬼享之。」其**立本**有如此者。子貢稱「性與天道，不可得聞。」仲由問神，而夫子不答。其**飭末**有如彼者。⁹⁶

阮侃論理與王弼相似，「立本」即「崇本」，「飭末」即「舉末」，故本末不遺，且阮侃亦言：「見餅冰而知天下之寒，察旋機而得日月之動。」（《嵇康集校注》，頁 492）此以一統多之理，亦與王弼類。然阮侃雖主立本飭末，其論中為防世俗流於追末，故每每斥末以警俗，如其言：

掘基築宅，費日苦身以求之，**疾生於形，而治加於土木**，是疾無道瘳矣。⁹⁷

先**不知所以然，故忌崇之情繁**，後知所以然者，故求之之術正。……**擇百年之宮，而望殤子之壽**，孤逆魁罡，以速彭祖之夭，必不幾矣。⁹⁸

信順既修，則宅葬無貴，故譬之壽宮無益殤子耳。……。夫謹於邪者慢於正，**詳於宅者略於和**。⁹⁹

阮侃以善攝生者少私寡欲而得養生之正，今病在形體，而欲求吉宅以治之，此乃求末以全本，自不可得。又其言「所以然」者，即是「本」；「忌崇之情」便是「末」，不知本而求之於末，如擇百年吉宅而望天子長壽，卻不知殤夭之人命相已定，徒求末以治本，亦屬虛妄。又阮侃持信順成命之理，故以此為本，而宅葬等事即是末，因崇本故言末者「無貴」，而今之俗者欲將吉凶繫於宅，設吉宅而幸福報，求之於虛，盡以邪用，均非其和。由之可窺，阮侃立本飭末，因防世俗捨實趨虛，故每多斥之，以求能知旋機而得正術。

嵇康與阮侃異，出有入無而超有無，此乃兼周而上之，以達於有非有、於無非無之玄境，此理境乃經過批判性之圓融，其言：

96 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 491。

97 晉·阮侃，〈宅無吉凶攝生論〉，頁 459。

98 同上註，頁 459-460。

99 晉·阮侃，〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 492-493。

然則唯惡夫私之害公，邪之傷正，不為無神也。向墨子立公神之情，狀不甚有之說，使董生托正忌之塗，執不甚無之言，二賢雅趣，可得合而一，兩無不失耶？¹⁰⁰

嵇康認為阮侃懼私之害公、邪之傷正，故持無鬼之論，但因阮侃以「私神立則公神廢」為論述基點，說明不該重末而傷本，然論神以公私，則隱然成有神論者。嵇康接著以有無兼綜之玄義統合墨子、董生二人，言墨子若能外持「不甚有」之說而內立公神，董生外持「不甚無」之言而內依托正忌，「不甚有」是有而不有、「不甚無」是無而不無，出入於有無之間，兼而上之，故可「得合而一，兩無不失」。嵇康指責阮侃因持無鬼論而齊契董生，撻伐占宅墓而背向繁之弊病，但又懼無鬼之弊病而強合古人之言，欲「彌縫兩端，使不愚不誕」（《嵇康集校注》，頁 507），卻使自己陷入邏輯之謬誤，不可兩得俱通。觀嵇康所論，皆以接榫有無為理境，批判偏恃於一端者，是以其言：

世無自理之道，法無獨善之術。¹⁰¹

又曰：

夫專靜寡欲，莫過單豹，行年七十，而有童孺之色，可謂柔和之用矣。而一旦為虎所食，豈非恃內而忽外耶？若謂豹相正當給虎，雖智不免，則寡欲何益？而云養生可得？若單豹以未盡善而致災，則輔生之道，不止於一和。¹⁰²

阮侃以「詳於宅者略於和」，今求長壽應得之於和，不可求之於宅，嵇康則言無獨善之術，應相須以合德，故如單豹養性修身，豈無「和」哉？然為虎所吞，乃知養身而不知養生者，是以言攝生之道豈可定於一和？然嵇康非以居吉宅即能享長壽，其言：「不謂吉宅能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，順履積德，乃享元吉。猶夫良農，既懷善藝，又擇沃土，

100 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 507。

101 魏·嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 473。

102 同上註，頁 474。

復加耘耔，乃有盈倉之報耳。」（《嵇康集校注》，頁 476）賢才、卜居、積德，方享吉福；有善藝、沃土，又勤於耕種，始能豐收，則知嵇康所重非卜宅之術，而是全幅的、整體的「生之道」，阮侃之「和」乃為一寡頭而虛懸之和。臻乎此，嵇康判曰：

古人仰準陰陽，俯協剛柔，中識性理，使三才相善，同會於大通，所以窮理而盡物宜也。¹⁰³

綜觀嵇康所論，無論是人宅互成之言、幽明並濟之說，或廣求異端之論，皆旨在追求「同會大通」之境界，此大通之理境欲使陰陽、剛柔、性理三者皆融通於玄道，窮其理而全物之所宜，故以此可定嵇康之圓融是經過批判者，校外物而求諸身，從有、無互峙中，超越有無而暢其玄，兼而有之，進而上之，通共相而達至理。

五、結語

歷來學界甚少將學術視野放至「宅有無吉凶攝生四論」，乃因四論糾纏難清，論難之間一來一回，一個論題拓延於四論之中，脈絡難尋，故筆者以魏晉攝生論為基點，察阮侃、嵇康分屬「養神」與「形神兼養」兩系，並由此開展二人在宅文四論中之定位。阮侃以性命自然不可求，故言命定而宅無吉凶，後受嵇康以儒家之言「履信思順」論難，進而言君子修身以俟命，此使命雖有定限，仍須修身擇術以成之。然阮侃因受王充影響而持命定論，遂使「成性存存」喪失儒家道德之超越義，無法由逆覺體證而成聖成賢以超克命限，此亦嵇康論難之焦點。因阮侃家世儒學，故嵇康以儒理攻其矛盾，是能入乎其內而出乎其外者。而嵇康主宅有吉凶，非因惑於鬼神，只為求一整幅地保全，故能不落一端而幽冥並濟，以廣求異端而同會於大通之理境。然於此須知，嵇康之超越性亦不從道德而論，乃經由批判性之圓融後，於玄境中超越。嵇康〈養生論〉載：

103 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 513。

夫神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣；似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。……凡所食之氣，蒸性染身，莫不相應。¹⁰⁴

於嵇康而言，成聖屬先天氣質之限定，¹⁰⁵非積學所能致，然藉由導形養神，實可蒸性染身而還質易性，¹⁰⁶雖非聖人亦能體妙心玄。又〈答釋難宅無吉凶攝生論〉云：

至公侯之命，稟之自然，不可陶易。宅是外物，方圓由人，有可為之理，猶西施之潔不可為，而西施之服可為也。黼黻芳華，所以助儀，吉宅善家，所以成相。¹⁰⁷

此處之公侯亦可視之為聖人，因先天稟氣不可改易，但如宅、藥等皆是外物，有可為之處。今借上藥、吉宅以助成，順屢積德，使兼而善之，相須而成，則雖非異氣之人，亦可性足於和以寶性全真，玄德日全。是以可知，嵇康之超越性亦不在道德上作窮理盡性之工夫，而是於玄理妙境中得以超拔。

前言有論，王曉毅因嵇、阮非使用玄學本末體用之方法，故判為陰陽五行學說，今以此觀之，知其謬矣。阮侃與嵇康二人之論難，正是在本末、有無間抉擇，嵇康玄學亦能融攝於魏晉玄學體系中，而非扁平化為漢代氣學之餘緒。阮侃「立本飭末」，嵇康超有無而得兩可，但阮侃為防世俗逐末忘返，是以批判求之於虛者，執溺末道，而不知根本，故言「高臺深宮，以隔寒暑；靡色厚味，以毒其精；亡子於實，而求之於虛，故性命

104 魏·嵇康，〈養生論〉，頁 252-254。

105 嵇康所謂「神仙」即是「聖人」，牟宗三以兩漢以來皆以聖人為天縱，不可學而至，此思想直貫魏晉南北朝，聖人如此，仙佛亦是如此。參閱牟宗三，《才性與玄理》，頁 323。

106 嵇康云：「和氣充盈，澡雪五臟，疏徹開明。吮之者體輕。又練骸易氣，染骨柔筋，滌垢澤穢，志凌青雲。……納所食之氣，還質易性，豈不能哉？」參閱魏·嵇康，〈答難養生論〉，頁 302。

107 魏·嵇康，〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 512。

不遂也」、「今舍實趨虛，故三患隨至。凡以忌崇治家者，求富而其極皆貧」（《嵇康集校注》，頁 459-461），求長壽於虛妄，是以性命不遂，捨實而趨虛，遂使三患而至；嵇康則以養生之理，守一和無以盡之，又世人認為執辟賊、消穀之術養生全矣，實二者皆偏執一方，故嵇康進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶，以兼周而上之之態度，持不甚有、不甚無之論，身處和域而游心太玄。是以嵇康論「宅有無吉凶」，以「非從人而徵宅，宅亦成人明矣」，乃人宅相互助成；論「禱」則答「殊途同歸，隨時之義」；論「時日」則曰「焉有善其流而惡其源者」，意指該流、源皆善；論「公私神」則言「人鬼同謀，幽明並濟」；論「性成命定」則答「廣求異端，以明事理」。由之可窺，吾人對於嵇康之養生觀不再止於〈養生論〉中形神兼養、養神為主之立場，而應有一更全幅地照察，由養生到攝生，由攝生至助生，故能於兼養形神外，出有入無，進而超越有無以至暢玄，臻於大通。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·桓譚撰，朱謙之校輯，《新輯本桓譚新論》，《新編諸子集成續編》，北京：中華書局，2009。
- 漢·劉向撰，石光瑛校釋，陳新整理，《新序校釋》，北京：中華書局，2009。
- 漢·王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 漢·王符撰，清·汪繼培箋，《潛夫論箋》，新北：漢京文化事業公司，1984。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》，《百衲本二十四史》，臺北：臺灣商務印書館，2010，據北宋景祐刊本影印。
- 漢·趙岐注，北宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏》第 8 冊，臺北：藝文印書館，2011，據嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本影印。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《詩經注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955，據嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本影印。
- 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易注疏》，《十三經注疏》第 1 冊，臺北：藝文印書館，2011，據嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本影印。

- 魏·嵇康撰，戴明揚校注，《嵇康集校注》，北京：中華書局，2014。
- 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，《三國志》，《百衲本二十四史》，臺北：臺灣商務印書館，2010，據宋紹熙刊本影印。
- 晉·陳壽撰，清·盧弼集解，《三國志集解》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 南朝宋·劉義慶，《幽明錄》，《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1985，據琳琅秘室叢書本影印。
- 南朝宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2007。
- 南朝梁·劉勰撰，周振甫注，《文心雕龍注釋》，臺北：里仁書局，1994。
- 南朝梁·釋僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海：上海古籍出版社，2013。
- 唐·房玄齡等撰，《晉書》，臺北：鼎文書局，2003。
- 唐·魏徵等撰，《隋書》，《百衲本二十四史》，臺北：臺灣商務印書館，1988，據元大德刻本影印。
- 宋·李昉，《太平御覽》，《四部叢刊三編》，臺北：臺灣商務印書館，1975，據日本靜嘉堂文庫本影印。
- 宋·張杲，《醫說》，《文淵閣四庫全書》子部第 48 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·佚名，《宅經》，《文淵閣四庫全書》子部第 114 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·姚振宗，《隋書經籍志考證》，《二十五史補編》，北京：中華書局，1955。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，《新編諸子集成》，北京：中華書局，2016。

二、近人論著

- 王曉毅 2009 〈《周易》與竹林玄學〉，《周易研究》2009.4(2009.8): 64-72。
- (德)布魯格(Walter Brugger)編著，項退結編譯 2004 《西洋哲學辭典》，臺北：華香園出版社。
- 牟宗三 2002 《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局。
- 江建俊 2008 〈嵇康之「出位之思」——從「師心」談起〉，收入江建俊主編，《竹林名士的智慧與詩情》，臺北：里仁書局，頁 95-136。
- 岑溢成 1992 〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》9(1992.12): 27-54。

- 吳冠宏 2015 《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 林麗真 2008 《魏晉清談主題之研究》，新北：花木蘭文化事業公司。
- 侯外廬 1957 《中國思想通史》第 3 卷，北京：人民出版社。
- 莊萬壽 1990 《嵇康研究及年譜》，臺北：臺灣學生書局。
- 崔富章注譯 1998 《新譯嵇中散集》，臺北：三民書局。
- 錢鍾書 2007 《管錐篇》，北京：三聯書店。
- 謝大寧 1997 《歷史的嵇康與玄學的嵇康：從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，臺北：文史哲出版社。

A Study on the Contestation between Ruan Kan and Ji Kang within the “Four Discourses on Whether Dwellings with or without Fortune and Misfortune Nourish Life”

Chiu Kuan-ru*

Abstract

In large part due to the sheer length of the contestation, the “four discourses on whether dwellings with or without fortune and misfortune nourish life” 宅有無吉凶攝生四論, which comprises four texts authored by Ruan Kan 阮侃 (?-?) and Ji Kang 嵇康 (223-263) anchored in the concept of “nourishing life,” have received few in-depth analyses. Deeply influenced by Wang Chong 王充 (27-97), Ruan claimed that dwellings lack fortune and misfortune because one cannot alter destiny, or nature, by seeking to change it. However, Ruan Kan had been born in a prestigious Confucian family, which gave Ji Kang a good reason to retort with questions such as why does the *Book of Changes* state: “treading the path of honesty and being observant of letting nature take its own course” 履信思順? In response to Ji’s challenge, Ruan took the example of “fulfilling one’s nature through continuous cultivation” 成性存存, thereby attempting to amend problems left from the theory of fixed destiny, as well as proposing that one should engage in self-cultivation and “fulfill one’s destiny through honesty and observance” 信順成命 despite the fact that it cannot be altered. On the other hand, advocating for the idea of interdependence, Ji Kang proposed that there should be an “equal emphasis on the hidden and the visible” 幽明並濟; hence, just as a dwelling can be proven to be auspicious, it assists in the realization of the self. Based on this, Ji provided an explanation that embraces both sides of the argument—a house is neither with nor without good or bad fortune, rather simultaneously being both. Accordingly, our understanding of Ji Kang’s view on nourishing life is no

* Chiu Kuan-ru, PhD Candidate, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University.

longer restricted to what was proposed in his “Discourse on Nourishing Life” 養生論.

Keywords: Ji Kang, Ruan Kan, “fulfilling one’s destiny through honesty and observance”, *xin shun chengming* 信順成命, great harmony, *tonghui datong* 同會大通, “Discourses on Dwellings Not Having Fortune and Misfortune to Nourish Life”, “Zhai wu jixiong shesheng lun” 宅無吉凶攝生論