

阮籍的自然觀

戴 璉 璋*

一、前 言

阮籍（西元210—263年），字嗣宗，是曹魏時代的竹林名士。《晉書·阮籍傳》說：

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，遂酣飲爲常。^①

據此可知，阮氏的人生態度，前後是有所轉變的。大體而言，早年受儒家思想影響較深，研讀《詩》、《書》，企慕聖賢，重視忠義氣節，想在濟世事業上有所作爲。^② 後來，閱歷多了，就逐漸傾向於道家。好《老》、《莊》，嗜酒，能嘯，善彈琴，^③ 並且欣羨神仙生活。^④

* 本處設所諮詢委員兼籌備處主任，國立臺灣師範大學國文系所教授。

- ① 《晉書》（臺北：中華書局，四部備要本），卷49，頁1。
- ② 阮氏〈詠懷詩〉82之15：「昔年十四五，志尙好《書》《詩》。被褐懷珠玉，顏閔相與期。……」又39：「……忠爲百世榮，義使令名彰。垂聲謝後世，氣節故有常。」陳伯君：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1985年），頁265-321。
- ③ 見《晉書》本傳，同註①。
- ④ 〈詠懷詩〉82之10、15、40，對於仙人王子喬、羨門子、安期、松子諸人都有企慕之情。同註②，頁247-324。阮氏雖也說過：「採藥無旋返，神僊志不符。逼此良可惑，令我久躊躇。」見〈詠懷詩〉82之41，同註②，頁327。但從〈大人先生傳〉與〈清思賦〉來看，神仙思想對於阮氏是有重大影響的。

阮氏的主要著作，〈樂論〉、〈通易論〉，多植根於儒家思想，可認為是他的前期作品；而〈通老論〉、〈達莊論〉及〈大人先生傳〉，則明顯地歸宗於道家，可認為是他的後期作品。

值得注意的是，上述各篇無論是屬於前期抑或後期的作品，其中都出現「自然」這一概念，而且這個概念在各篇中竟都居於思想的核心地位。在〈樂論〉，「自然之道」是「樂之所始」；在〈通易論〉，「道自然」可以「成功濟用」、「以左右民」；〈通老論〉中，聖人必須「達於自然之分」；〈達莊論〉中，「天地生於自然」，而人在天地間也是「體自然之形」的。至於〈大人先生傳〉，那位「陵天地而與浮明遨遊無始終」的主人翁，其實就是「自然之至真」的化身。這樣看來，阮籍的思想，說他是以自然這個概念一以貫之的，當無可疑。無論是在他傾向於儒家抑或道家思想的時候，「自然」始終是天地萬物的體性，而「道自然」則是他一生所堅持的返本復始的工夫主綱。

當代研究阮籍思想的學者們，多數都注意到阮氏重視自然這一事實，可是他們對於阮氏所謂的自然卻有不同的理解。例如湯一介先生說：

按照嵇康、阮籍的看法，「自然」是有規律的、和諧的統一體。……嵇康、阮籍把「自然」看成是一種混沌狀態的無限整體，天地萬物都應存在於這一整體之中，它們是統一的。^⑤

陳戰國先生與湯先生有相同的觀點，他說：

（阮籍）所謂「自然」，是指包括天地萬物在內的整個世界。天地萬物生成之前的「混一不分」、「養養洋洋」的狀態叫作「自然」；天地萬物生成之後的整個世界也叫作「自然」。……（阮籍）是把「自然」與天地萬物等同起來，以整個現象世界為「自然」。在他看來，萬物即是天地，天地即是「自然」。斑斕絢麗的世界、豐富多彩的萬物，自然一體，除了天地萬物別無「自然」。^⑥

⑤ 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社，1987年），頁49。

⑥ 許抗生等：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁235-236。

由任繼愈先生主編的《中國哲學發展史》魏晉南北朝部分，^⑦則有不同於湯、陳兩位看法：

（玄學）所謂自然，它的確切含義並不是指的道家思想，也不是指茫茫無垠的自然界自身，而是指支配著自然界的那種和諧的規律。……阮籍所說的「自然」、「天道」、「太極」，都是指宇宙的最高本體。^⑧

由李澤厚、劉綱紀兩位先生主編的《中國美學史》^⑨第二卷，有類似湯、陳兩位說法：

阮籍論述了各各不同的萬物，都是由「自然」生出的，彼此相互依存聯繫，因此「自然」是一個既有殊異而又合規律地存在著的統一的整體。

「自然一體」、「萬物一體」，是阮籍對於物質世界統一性的一種深刻的、唯物的看法。^⑩

此外也有類似任編《中國哲學發展史》的看法：

從「名教」與「自然」的關係看，可以說阮籍認為「自然」高於「名教」。而他所說的「自然」，也就是玄學所說的「自然」，在根本上指的是作為萬物的本體的「無」。^⑪

阮籍所謂的自然，究竟是指現象世界的整體，抑或是作為萬物本體的規律？或者我們可以調和這兩種說法，認為現象世界的整體是阮氏自然的基本涵義；而萬物本體的規律則是由現象世界的整體所呈現的一種自然之道。但是這種解釋落實在文獻上仍然不能沒有問題。阮氏說：「人生天地之中，體自然之形。」^⑫又說：「道者法自然而為化。」^⑬這些句子中的自然，究竟是指現象世

⑦ 北京：人民出版社，1988年。

⑧ 前引書頁157，166。

⑨ 臺北：谷風出版社，1987年。

⑩ 前引書頁194。

⑪ 前引書頁165。

⑫ 〈達莊論〉，同註②，頁140。

⑬ 〈通老論〉，同前註，頁159。

界的整體，抑或是作為萬物本體的規律？如果是前者，則人如何可能去「體」現象世界的整體？道又如何可能去「法」現象世界的整體？如果是後者，則屬於形而上的作為萬物本體的規律又有什麼樣的「形」可以被人所「體」？這種形而上的規律既是「自然之道」，它又如何被「道」所法？這樣看來，阮籍的自然觀仍有重新探討的必要。本文的寫作，是以對於阮氏重要著作的客觀了解為基礎，進而會通他的自然觀，希望藉此能勾勒出阮氏思想的宗趣。

二、阮籍的自然觀

（一）自然與妄作

阮籍〈樂論〉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。^⑭

阮氏認為樂是天地之體、萬物之性的一種展現。然則什麼是天地之體、萬物之性呢？我們在〈樂論〉可以找到的答案是「乾坤」兩字：

乾坤易簡，故雅樂不煩；道德平淡，故五聲無味。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。^⑮

乾坤易簡的觀念是來自《易傳》。〈彖傳〉說：「大哉乾元，萬物資始。……至哉坤元，萬物資生。」^⑯〈繫辭上傳〉說：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則

^⑭ 同前註，頁78。

^⑮ 同前註，頁81。

^⑯ 〈乾象〉、〈坤象〉，《十三經注疏·周易正義》（臺北：藝文印書館，1981年），卷1，頁6，頁22。

可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。」^{①⑦} 阮氏據此而以乾坤為天地之體、萬物之性，乾坤內在於人即為道德。乾坤易簡，道德平淡，由此而具現為雅樂不煩，五聲無味；陰陽自通，百物自樂，庶民日遷善成化而不自知。^{①⑧} 阮氏指出這就是「自然之道」。他所謂自然，是順著上文陰陽自通，百物自樂，庶民日遷善成化而不自知來說的。而陰陽、百物、庶民，其所以能如此，則是由於他們能合其體，得其性，即能歸本於乾坤。據此可知，阮氏的自然，字面意義是自然而然、自己如此的意思；落實於萬物那裏，則是指萬物順其體性而存在的狀況，合其體，得其性，就是自然；離其體，失其性，就是不自然。如果說乾坤是天地萬物的體性，那麼乾坤之理就是自然之道。其所以要拈出自然之道來說明乾坤之理，是由於乾坤本來易簡，道德不容偽飾，這是《孟子》、《中庸》、《易傳》一脈相承的儒家傳統。良知、良能與生俱來，率性而為，直道而行，本自易簡，豈容偽飾？阮氏因而有「道自然」的說法。〈通易論〉說：

日月相易，盛衰相及，致飾則利之未捷受，故王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。^{①⑨}

引文中「致飾則利之未捷受」句，語意不很明確，可能有錯字，^{②⑩} 不過依照〈通易論〉體例，我們不難找出它的根據：《周易·序卦》說：「致飾然後亨則盡矣，故受之以剝。」韓康伯〈注〉：「極飾則實喪也。」^{②⑪} 高亨《周易大傳今注》：「致，猶極也。」^{②⑫} 據此可知，致飾是極度文飾的意思。阮氏取

①⑦ 同前註，卷7，頁3-4。

①⑧ 《孟子·盡心上》：「霸者之民驩虞如也，王者之民皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知為之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉。」《十三經注疏·孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），卷13上，頁8。

①⑨ 同註②，頁128。

②⑩ 陳伯君說：「『致飾則利之未捷受』句不可解，疑其中有誤字。」，同註②，頁129。

②⑪ 同註①⑥，卷9，頁12。

②⑫ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），頁646。

〈序卦〉意，認為致飾會導致價值流失，所以「王后不稱，君子不錯」。這是說人不可妄作文飾，因順體性行事才能說是「道自然」。從這裏可以看出阮氏的自然又具有不妄作文飾即不致飾的意思。不致飾是維護自然的必要手段；不致飾才能歸於體性本真。

如上所說，阮籍這種自然觀是建基在對於體性本真的體認上的。乾坤既為萬物的體性，則歸本於易簡的乾坤、平淡的道德即為自然。在自然之道上，阮氏雖有不致飾的說法，卻還不能說已與老、莊自然無為的思想相契。等到他深受老莊思想影響之後，他就不再從乾坤易簡來說自然之道了。在老莊思想引導之下，阮氏自然觀透顯出較強的本體宇宙論的色彩，他以自然直指萬物的體性，因而自然即道，道即自然。〈達莊論〉說：

天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？地流其燥，天抗其濕。月東出，日西入，隨以相從，解而後合。升謂之陽，降謂之陰。在地謂之理，在天謂之文。蒸謂之雨，散謂之風。炎謂之火，凝謂之冰。形謂之石，象謂之星。朔謂之朝，晦謂之冥。通謂之川，回謂之淵。平謂之土，積謂之山。男女同位，山澤通氣。雷風不相射，水火不相薄。天地合其德，日月順其光。自然一體則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章。一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電非異出也；天地日月非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。^{②③}

這段文字，有三個重要論點值得注意：首先，所謂「天地生於自然，萬物生於天地。」這顯然是把「自然」看作天地萬物生成的根據。天地萬物依自然而生，不外於自然，因此說：「自然者無外」。所謂「自然者無外」，並非說

^{②③} 同註②，頁138-139。

自然是一至大的集合體，天地萬物全都包括在其中。假如是這個意思，那麼自然也就有內了，作者用「天地者有內」與「自然者無外」對比又有什麼意義呢？「無外」與「有內」對比，「有內」者是個空間上的概念，「無外」者就不是個空間上的概念。因此「自然者無外」真正的意思應當是說：自然為萬物的體性，沒有一物可以外於自然而存在。換言之，物要成其為一物，都必須具備自然而然的體性，沒有例外。

基於上述的認識，阮氏提出第二個論點，即「當其無外，誰謂異乎」。這是從萬物同具有自然這個體性來說萬物不異。萬物不異，不是說萬物全都相同，沒有一點差異，而是說萬物在自然而然這方面是相同的，沒有差異。例如：地讓火氣下降，天讓水氣上升；日月東出而西入，陰陽一升而一降；雨蒸鬱，^{②④}風播揚；火燃燒，冰凝固；石具形，星呈象；朝啓明，冥昏暗；川流通，淵回旋；土平坦，山積聚。表面上物物各異，其實個個無非自然而然。

著眼於萬物自然而然，阮氏又提出第三個論點，即「自然一體」、「萬物一體」。這是說萬物個個自然而然，就會和諧共處，彼此相關，成為一體。「月東出，日西入」，而月西入，則日東出，日月相隨，成就了天地間的光明。男女有別而分位相同，山澤異形而氣息相通；雷與風不相尅制，水與火不相侵迫；天地配合而有生化之德，日月順行而成光照之功。^{②⑤}萬物是一氣的盛衰變化，雖有出入幽明，其實無所損傷而和諧一體。依阮氏的看法，「萬物自然」與「萬物一體」是同一事實的兩個方面。萬物自然，則必和諧一體；萬物

^{②④} 所謂「蒸謂之雨」，當是取蒸鬱成雨的說法。《埤雅·釋木·梅》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，景印《文淵閣四庫全書》，222冊）：「今江湘二浙，四、五月之間，梅欲黃落，則水潤土溽，礎壁皆汗，蒸鬱成雨，其霏如霧，謂之梅雨。」，頁168下。蒸鬱，是指濕熱之氣的鬱積。

^{②⑤} 《周易·說卦》：「天地定位，山澤通氣。雷風相薄，水火不相射。」，同註^{②④}，卷9，頁4。阮氏據此而文字稍有出入。高亨說：「薄，借為搏。……相射，猶言相尅也。」，同註^{②④}，頁610。

一體，則必個個都能「經其常」，即循其常性，自然而然。物如此，人也不例外。所以〈達莊論〉說：

人生天地之中，體自然之形。身者陰陽之積氣也；性者五行之正性也；情者遊魂之變欲也；神者天地之所以馭者也。以生言之，則物無不壽；推之以死，則物無不夭。自小視之，則萬物莫不小；由大觀之，則萬物莫不大。殤子爲壽，彭祖爲夭；秋毫爲大，泰山爲小。故以死生爲一貫，是非爲一條也。^{②6}

所謂「體自然之形」，即具現自然而然的形體，即因任陰陽的積氣而有身，依循五行的本質而成性，隨順精氣散露的變化而著情，^{②7}稟承天地的造化而存神。^{②8}生命本是這樣自然而然的，一切無非因任隨順而已，無所謂壽夭、大小。阮氏是根據這樣的自然觀來說「死生爲一貫，是非爲一條」的。就個體生命而言，這是和諧一體的境況。

如上所說，阮氏在受到老莊思想影響之後，他的自然觀基本上仍取自然而然的意思。不過這時阮氏只認定自然是萬物的體性，除了自然，對於萬物的體性不再作任何內容的規定。萬物歸本於自然，即能和諧一體。這自然而然、和諧一體，雖然是萬物的本真，但在現實上卻未必能夠常保。換言之，天地萬物有失其本真而不自然的情況。阮氏基於現實的感懷，對於這種萬物失真而妄作的情形一再地加以描述。他說：

作智巧者害於物，明著是非者危其身，修飾以顯潔者惑於生，畏死而榮

^{②6} 同註^②，頁140。

^{②7} 阮氏所謂「遊魂」，語本《周易·繫辭上傳》：「精氣爲物，遊魂爲變。」韓康伯〈注〉：「精氣烟燼，聚而成物，聚極則散，而遊魂爲變也。遊魂，言其遊散也。」，同註^{②6}，卷7，頁9。

^{②8} 《周易·繫辭上傳》：「陰陽不測之謂神。」又〈說卦〉：「神也者，妙萬物而爲言也。」，同前註，卷7，頁13；卷9，頁6。阮氏所謂「神者天地之所以馭者也」，當是據《易傳》而立論。

生者失其真。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。^{②⑨}

在這裏，特別值得注意的，是阮氏認為「天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分」這種天地失常的現象，是由於人爲妄作而導致「自然之理不得作」所造成的。所謂人爲妄作，即上引文中所說的「作智巧」、「明著是非」、「修飾以顯潔」、「畏死而榮生」。阮氏在〈大人先生傳〉中有更詳細的指陳：

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，詐僞以要名。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。強者睽眦而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉以成貪，內險而外仁。罪至不悔過，幸遇則自矜。馳此以奏除，故循滯而不振。……今汝尊賢以相高，競能以相尚。爭勢以相君，寵貴以相加。驅天下以趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。^{③⑩}

在這裏，阮氏所提出來的種種造作、制度、設施、行爲，其所以會導致「亡國、戮君、潰敗之禍」，都是由於人們隱違真情，殉欲貪婪，妄用智巧，詐僞逞能。總而言之，是不自然而妄作。

人爲妄作，不但導致人間災禍，不再能有和諧的羣體；而且也使天地失序，萬物不能保其自然本真。這就是天崩地坼的情況：

崔巍高山勃玄雲，朔風橫厲白雪紛，積水若凌寒傷人。陰陽失位日月隕，地坼石裂林木摧，火冷陽凝寒傷懷。陽和微弱隆陰竭，海凍不流綿絮折，呼吸不通寒傷裂，氣并代動變如神。寒倡熱隨害傷人，熙與真人

^{②⑨} 〈達莊論〉，同註②，頁145。

^{③⑩} 同前註，頁170。

懷太清。^⑩

天崩地坼既是由人所造成，那麼解鈴還需繫鈴人，使天地萬物回歸於自然，各「經其常」，和諧一體，這責任還是落在人身上，引文末句「熙與真人懷太清」，就透露了阮氏這種心意。

(二) 自然的因任與回歸

在阮籍早期著作中可以看出，他對種種人文設施是持肯定態度的。他認為這些設施本於乾坤之理，合乎自然之道，可以促成人羣的和諧，當然也可協助個體生命隨順或回歸於自然。〈通易論〉說：

后者何也？成君定位，據業修制，保教守法，畜履治安者也。故自安者也。故自然成功濟用，已至大通，后成天地之道以左右民也。成化理決，施令誥方，因統紹衰，中處將正之務，非應初受命之事也。上者何也？日月相易，盛衰相及，致飾則利之未捷受，故王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。……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。……是故聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節。順之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以別求者，雖吉必凶；知之以守篤者，雖窮必通。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。……是以明乎天之道者不欲，審乎人之德者不憂。在上而不凌乎下，處卑而不犯乎貴，故道不可逆，德不可拂也。是以聖人獨立無悶，大羣不益，釋之而道存，用之而不可既。由此觀之，易以通矣。^⑪

⑩ 同前註，頁190。「白雪紛」句，陳氏校注本作「白雲紛」，依《阮嗣宗集》（臺北：華正書局，1979年）校改。嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1987年）第二冊，頁1317，亦作「白雪紛」，見《全三國文》，卷46，頁10。

⑪ 同前註，頁127-131。

在這裏，阮氏認為國君「據業修制，保教守法，畜履治安」，都是因任自然而「成功濟用」，「成天地之道，以左右民」。長上之所以能成其為長上而澤被下民，也是由於他之「道自然」而不妄作虛飾。至於聖人「建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節」，則是依據易道。而「易順天地，序萬物」，易道其實就是乾坤之道、自然之道。自然之道在萬物自然而然中呈現，它呈現為雅樂自和，陰陽自通，百物自樂，庶民自化；^③ 它也呈現為「山靜而谷深」。^④ 自然之道也可分別說為「天之道」、「人之德」。「明乎天之道」、「審乎人之德」，制定人文設施，就可以使庶民隨順自然，不失性命之真。^⑤

殘酷的現實使阮籍不得不從上述的如理之想中驚醒，奸雄妄作，破壞一切名教的真精神。阮氏在失望、痛心、憤慨之餘，乃傾向於老莊的意趣，寄情於「熙與真人懷太清」。這真人，其所以稱為真人，是由於他為「自然之至真」。他有至德，與至道相契，所以也稱為至人。他「與自然齊光」，「與造物同體」，所以又稱為大人。在〈大人先生傳〉中，這位大人是通過對於君子、隱者及薪者的批判而凸顯出來的。

在阮籍筆下，所謂君子，是俗儒的代號。他拘拘於禮法規矩，追求功名利祿，贏得俗世的美名，滿足自私的意念。阮氏諷刺他淺陋無知，不識時務，像蝨處禪中，自以為遠禍近福，卻不知危在旦夕。他認為這種處境其實是君子妄自造作所造成的。所謂「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。……假廉以成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜。……尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加。」君子是這樣地持「天下殘賊、亂危、死亡之術」，所以有「亡國、戮君、潰敗之禍」是

^③ 參見〈樂論〉，同前註，頁81。

^④ 〈達莊論〉，同前註，頁145。

^⑤ 〈樂論〉：「昔先王制樂，非以縱耳目之觀，崇曲房之嬾也。必通天地之氣，靜萬物之神也；固上下之位，定性命之真也。」，同前註，頁92。

必然的。^{③⑥}

阮籍筆下的隱者，是孤傲自高的人物。他激憤於現實「豺虎貪虐，羣物無辜，以害爲利，殞性亡軀」，於是認爲「人不可與爲儔，不若與木石爲鄰」。爲了「抗志顯高」，寧可「禽生而獸死」。阮氏批評他「惡彼而好我，自是而非人，忿激以爭求，貴志而賤身。……薄安利以忘生，要求名以喪體。」這樣的人生，落得個枯槁而死，當然是不足取的。^{③⑦}

至於薪者，阮籍把他寫成一個洞悉盛衰變化、窮通得失而能順時安命的人物。他已悟到「富貴俛仰間，貧賤何必終」，「禍福無常主，何憂身無歸」；他也曉得應該「得志從命升，失勢與時隕」。阮氏對他的批評是「雖不及大，庶免小矣」。^{③⑧}「庶免小矣」，是尅就薪者那份曠達來說的。然而一個念念於「貧賤何必終」、「何憂身無歸」的人，畢竟未能忘懷於自身的窮通得失，未能真正從世務中解脫出來而達於化境。所以他雖能「免於小」，卻「不及大」。

〈大人先生傳〉，經由對君子、隱者及薪者的批判而凸顯一種大而化之的人格境界。對於君子的批判，表示自我的一步超越，從世俗的功名利祿、僵化的禮儀法制及虛妄的智巧造作中超越。這是人在現實生活中回歸自然的第一步。對於隱者的批判，表示自我另一層次的超越，從自是非人的偏執、厭棄人文的激憤及抗志自高的驕矜中超越。這是人在現實生活中回歸自然的第二步。對於薪者的批判，表示自我的一步解放，從自我一念中解放。人必須這樣層層超越，連忘懷得失、順時安命的意念也完全化掉，才能真正回歸到自然而然、與物渾然相忘、和諧一體的境界。這就是大人先生熙與逍遙的境界。

依阮籍描寫，大人先生熙與逍遙的境界有三個方面值得注意。首先，這種

^{③⑥} 參見〈大人先生傳〉「或遺大人先生書曰」至「而乃目以爲美行不易之道，不亦過乎」一段。同前註，頁163-170。

^{③⑦} 參見〈大人先生傳〉「適乎有宗之野」至「吾將去子矣」一段。同前註，頁172-173。

^{③⑧} 參見〈大人先生傳〉「先生過神宮而息」至「上下徘徊兮誰識吾常」一段。同前註，頁176-177。

境界是超拔於世俗而歸本於自然所獲致的。阮氏說：

必超世而絕羣，遺俗而獨往，登乎太始之前，覽乎沕漠之初，慮周流於無外，志浩蕩而自舒。^{③⑨}

所謂「沕漠之初」，下文稱之為「太初」。下文說：「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？」^{④⑩} 這樣看來，單憑「覽乎沕漠之初」似乎並不能探索到太初大道的究竟，了解他的根本。這就必須「慮周流於無外」。〈達莊論〉說：「自然者無外」，因此這裏的「無外」當是指自然而言。大道周流於萬物，即神妙地使萬物自然而然，這是大道的神功妙化，大用流行。阮氏稱之為「神」，他說：「神者，自然之根也。」^{④⑪} 這「神」，彰著了自然，即彰著了道，所以說它是「自然之根」，也可以說是道之根。其實自然之道作為萬物的大本大根，它不能再有什麼根。阮氏說神者自然之根也，無非是表示自然之所以為自然，是落實在萬物自然而然的神功妙化之上。如果說自然是體，那麼神就是用，全體在用，全用是體，而即用可以見體。所以阮氏「覽乎沕漠之初」以後，必繼之以「慮周流於無外」。依阮氏，人有這一「慮」，就可以歸本於自然，與道相契。這就可以「登其萬天而通觀，浴大始之和風。漂逍遙以遠游，遵大路之無窮。遺太乙而弗使，陵天地而徑行。超鴻濛而遠跡，左蕩莽而無涯，右幽悠而無方，上遙聽而無聲，下修視而無章，施無有而宅神，永太清乎敖翔。」^{④⑫} 引文中所謂無涯、無方、無聲、無章，呈現出一個視之不見、聽之不聞、搏之不得、其上不斲、其下不昧^{④⑬} 的形上世界，即道的世界。人遨遊於道的世界，就能「施無有而宅神，永太清乎敖翔。」所謂「無有」、「太清」，是自然的別

^{③⑨} 同前註，頁185。

^{④⑩} 同前註，頁188。

^{④⑪} 同前註，頁185。

^{④⑫} 同前註，頁188-189。

^{④⑬} 參見《老子》14章。

名，也是道的別名。人能宅神於自然，就能永懷太清而翱翔。

在這裏，我們接觸到阮氏逍遙境界第二個值得注意的方面：他這種宅神於自然、永懷太清的翱翔，是自然而然、渾然與物同體的境界。他擺脫了形體的滯礙，沒有時空的侷限。既可以「虛形體而輕舉兮，精微妙而神豐。」^{④④}又可以「以萬里爲一步，以千歲爲一朝。行不赴而居不處，求乎大道而無所寓。」^{④⑤}他憑藉自然而遨遊，既可以「肆雲輦，興氣蓋，徜徉回翔乎滂瀆之外。建長星以爲旗兮，擊雷霆之礧礧。」^{④⑥}也可以「被髮飛鬢，衣方離之衣，繞絨陽之帶，含奇芝，爵甘華，噏浮霧，飡霄霞，興朝雲，颺春風，奮乎太極之東，游乎崑崙之西，遺轡隕策，流盼乎唐虞之都。」^{④⑦}他還能支使神人以適意，既可以「命夷羿使寬日兮，召忻來使緩風。」^{④⑧}又可以「騰炎陽而出疆兮，命祝融而使遣。驅玄冥以攝堅兮，募收乘而先戈，勾芒奉轂，浮驚朝霞。」^{④⑨}這是「與陰守雌，據陽爲雄」^{⑤⑩}「應變順和，天地爲家」^{⑤⑪}的境界；這也是「與自然齊光」^{⑤⑫}「與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成」^{⑤⑬}的境界。

阮氏筆下的大人先生，雖然寄身玄遠，優遊於天地之外，可是他卻不能沒有人間的關懷。這是他的逍遙境界第三個值得注意的方面。當大人先生置身在日光昏暗、暮靄沉沉的境況時，他會「心恹恹而遙思兮，眇迴目而弗睇。」^{⑤⑭}當他獨立於寥廓茫茫、無居無侶時，他會「倚瑤廂而一顧兮，哀下土之憔悴

④④ 同註②，頁181。

④⑤ 同前註，頁161。

④⑥ 同前註，頁180。

④⑦ 同前註，頁185。

④⑧ 同前註，頁181。

④⑨ 同前註，頁182。

⑤⑩ 同前註，頁166。

⑤⑪ 同前註，頁161。

⑤⑫ 同前註。

⑤⑬ 同前註，頁165。

⑤⑭ 同前註，頁182。

悴。」⁵⁵因此大人先生「不避物而處」、「不以物爲累」，⁵⁶而且還憑他的無爲功化使萬物歸本於自然，生機洋溢。阮氏說：

至人無宅，天地爲客；至人無主，天地爲所；至人無事，天地爲故。無是非之別，無善惡之異，故天下被其澤而萬物所以熾也。⁵⁷

置身在殘酷的現實，禍福操之在人，生命朝不保夕，阮氏寄情於大人先生熙與逍遙的遨遊。他一方面「與造化爲友」，⁵⁸一方面又能使天下萬物都「被其澤」。這使我們想起莊子，他「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不謹是非，以與世俗處。」⁵⁹阮氏的大人先生顯然與莊子有相同的意趣。

三、阮籍與老莊在自然觀方面的比較

(一) 基本義蘊

如上所說，阮籍的自然觀是建基在對於體性本真的體認上的。他前期思想，以乾坤爲萬物的體性，因此就從乾坤易簡來說自然之道。這種自然之道是歸本於乾坤的，是有所肯定的，是可以通過人文教化來呈現的。但是在阮氏後期作品中，我們再也看不到乾坤易簡這類字眼了。他直指自然爲萬物的體性，自然卽道，道卽自然。這表示萬物的體性除了自然而然以外，不容再作任何規定。在這種意義下的自然之道，不取肯定的方式來呈現，只取否定的方式來呈現，卽從解除或超越人文教化來呈現。假如說這是阮氏後期自然觀的基本義蘊，那麼這種基本義蘊可以說是取自老莊的。《老子》說：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之

⁵⁵ 同前註。

⁵⁶ 同前註，頁173。

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ 同前註，頁170。

⁵⁹ 《莊子·天下篇》，郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1963年），頁475。

尊，德之貴，夫莫之命而常自然。^{⑥⑩}

所謂「莫之命而常自然」，是不作任何規定擺佈而常任其自然而然的的意思。「莫之命」是「常自然」的先決條件，而要「常自然」，除了「莫之命」也沒有別的積極性的方法可以達成。在老子，這莫之命而常自然是道生萬物的方式，而實際上是一種不生之生。萬物在莫之命的情況下自然而然，自生，自濟，自盡其體性，這就是自然，是萬物生成的終極根據，是道的真實內容。所以《老子》有「道法自然」^{⑥⑪}的說法。王弼對於這句話的解釋是：

道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。^{⑥⑫}

王弼是能善會老子旨意的。他用「無稱之言、窮極之辭」來解釋自然，正與《老子》「夫莫之命而常自然」的說法相應。從道這裏講，是「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違。」從物這邊講，則是方者自方，圓者自圓，莫之命而自然如此，這也就是道。《莊子·知北遊》在這方面有他的洞見：

天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與。^{⑥⑬}

郭象〈注〉說：

言此皆不得然而自然耳，非道能使然也。^{⑥⑭}

爲了排除任何規範擺佈，《莊子》用不得不然來說自然。道生萬物，並非道能「使然」，乃是物自己不得不然。從物自然而然，不得不然中體認道，是老莊的智慧。阮籍在這方面是深受啓發的。他從「道法自然」中，悟得了「道者法自然而爲化」。^{⑥⑮}他從「天不得不高，地不得不廣」中，悟得了「天地生

⑥⑩ 51章。樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁136-137。

⑥⑪ 25章。同前註，頁65。

⑥⑫ 《老子道德經注》，同前註。

⑥⑬ 同註^{⑥⑫}，頁324。

⑥⑭ 同前註。

於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。」^{⑥⑤}他並且從老莊無爲之教中悟得不妄作的道理。《老子》說：

道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。^{⑥⑥}

上引文後兩句，也爲阮氏〈通老論〉所引用。^{⑥⑦}王弼以「順自然」注「道常無爲」句。^{⑥⑧}據此可知老子所謂「無爲」，與「自然」關係密切不可分。「道常無爲」即「道法自然」之意。「道常無爲而無不爲」，即道以「莫之命而常自然」的方式因任萬物自生自化。從道這裏講，無爲即自然，自然即無爲。從人物這裏講，無爲乃可自然，自然必須無爲。這無爲，著重於對人爲造作的一種解除，一種超越。《老子》說：

爲者敗之，執者失之。^{⑥⑨}

又說：

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。^{⑦①}

這裏企者、跨者、自見者、自是者、自伐者，以及自矜者，都是上引文中所謂的爲者、執者。他們一有所爲，有所執，即遠離自然，即不免於敗之、失之的命運。欲免於這種命運，便須無爲、無執，而因任自然。所以說：

不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。^{⑦②}

^{⑥⑤} 〈通老論〉，同註②，頁159。

^{⑥⑥} 〈達莊論〉，同前註，頁138。

^{⑥⑦} 37章。同註⑥⑥，頁91。

^{⑥⑧} 〈通老論〉作：「侯王能守之，萬物將自化。」，同註②，頁159。比《老子》原文少一「若」字。

^{⑥⑨} 同註⑥⑦。

^{⑦①} 29章。同註⑥⑥，頁77。

^{⑦②} 24章。同前註，頁60-61。

^{⑦③} 《老子》22章。同前註，頁56。

我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。^{⑦③}

老子據此而主張：

塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵。^{⑦④}

更根本的工夫則是：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。^{⑦⑤}

在《莊子》，自然與無爲也是不可分的。〈田子方〉說：

夫水之於洑也，無爲而才自然矣。至人之於德也，不修而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉。^{⑦⑥}

這是從不修不爲來說自然。〈德充符〉說：

吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。^{⑦⑦}

〈應帝王〉說：

汝遊形於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。^{⑦⑧}

這是從不妄作好惡，不益生，無容私，即「不以心捐道，不以人助天」^{⑦⑨}

來說自然。當然，莊子也有切實的工夫，如上引文中的「遊心於淡，合氣於漠。」又如衆所週知的「心齋」與「坐忘」。^{⑧⑩}

受到老莊的影響，阮籍後期的自然觀，也都從無爲來說自然。〈達莊論〉說：

馮夷不遇海若，則不以己爲小；雲將不失問於鴻濛，則無以知其少。由

^{⑦③} 《老子》57章。同前註，頁150。

^{⑦④} 《老子》56章。同前註，頁148。

^{⑦⑤} 《老子》16章。同前註，頁35-36。

^{⑦⑥} 同註^{⑦⑤}，頁312。郭象〈注〉說：「不修不爲而自得也。」

^{⑦⑦} 同前註，頁100。

^{⑦⑧} 同前註，頁133。

^{⑦⑨} 《莊子·大宗師》，同前註，頁104。

^{⑧⑩} 參下文。

斯言之，自是者不章，自建者不立，守其有者有據，持其無者無執。^⑧

馮夷、海若的故事，見於《莊子·秋水》；雲將、鴻濛的故事，見於《莊子·在宥》。在《莊子》寓言中，馮夷、雲將是爲者、執者的代表；而海若、鴻濛，則是無爲、無執的化身。所以阮籍在引用了上述兩個故事之後，即套取《老子》文句而說：「自是者不章，自建者不立。」進而對於有爲、無爲作一分判。

上文已經提到過，阮氏對於人爲造作、遠離自然有深切的感受；並且也曾討論過阮氏以無爲、不妄作來因任自然、回歸自然的主張。這些思想取自老莊是很明顯的。至於阮氏後期思想中，自然一體、萬物一體的觀念，也可以在《莊子》書中找到根據。〈德充符〉說：

自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。^⑨

這裏「自其異者視之」，是就現象界的觀察而說的。萬物現象，個個不同，從這方面著眼，自可說肝膽異如楚越。至於「自其同者視之」，則不從現象界說，而是從本體上說的。這是「玄通混合之士」的齊物觀照。這種觀照，是「因天下以明天下」。^⑩所以既可「因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。」^⑪也可「以死生爲一條，以可不可爲一貫。」^⑫並且以爲「天下莫大於秋豪之末而太山爲小，莫壽於殤子而彭祖爲夭。」^⑬這些語句，其實都是詭辭，「因天下以明天下」，其實本無所謂大小、壽夭、

⑧ 同註②，頁145。

⑨ 同註⑨，頁86-87。

⑩ 參郭象〈注〉，同前註，頁87。

⑪ 《莊子·秋水》，同前註，頁254。

⑫ 《莊子·德充符》，同前註，頁93。

⑬ 《莊子·齊物論》，同前註，頁39。

死生以及可否；「因天下以明天下」，只是呈現一種境界，即「天地與我並生，而萬物與我為一」⁸⁷的境界。

上述《莊子》的言論，大部分都被阮籍所引用。在〈達莊論〉，阮氏從「天地生於自然，……自然者無外，……當其無外，誰謂異乎。」⁸⁸這一理路，來說「自然一體」、「萬物一體」。在〈大人先生傳〉阮氏秉持自然一體、萬物一體的理念，讓那位宅神於自然的大人虛形輕舉、精微神豐地邁越時空，無滯無礙、逍遙自在地遨遊虛玄。這樣看來，阮籍似乎與莊子同調，不能說他沒有「天地與我並生，萬物與我為一」的境界。但是在莊子，如上所說，這種並生、合一的境界是由齊物觀照而呈現的，而齊物觀照則是由坐忘、心齋工夫所導致的。阮氏有沒有這種工夫呢？事實上，阮氏對於《莊子》並不完全滿意。他說：

且莊周之書何足道哉！猶未聞夫太始之論、玄古之微言乎。⁸⁹

在阮氏心目中，莊子似乎尚有一間未達，即「未聞夫太始之論、玄古之微言」。然則所謂「太始之論、玄古之微言」內容如何？又如何可「聞」？這就不能不從工夫論上來探索究竟。

（二）修為工夫

如上所說，阮籍後期的自然觀基本義蘊取自老莊。他與老莊一樣，以解除或超越人文教化的方式來呈現自然之道；以無為、不妄作的工夫來因任自然，回歸自然。在這一理路中，人們所體驗到的，作為體性本真的自然，其內容究竟如何，全依前述工夫的實際修為而定。同樣是解除或超越了人文教化，人可

⁸⁷ 同前註。

⁸⁸ 同註²³。

⁸⁹ 〈達莊論〉，同註²，頁156。

認為恣情任性、從欲爲歡是自然；^⑩也可認爲虛靜自守、少私寡欲是自然。同樣是無爲、不妄作的工夫，人可藉以寄情玄遠、神遊太虛；也可藉以滌除心智、道化萬物。工夫所至，如人飲水，境界自得，歧異難免。下文我們即從阮氏與老莊的工夫論上來比較彼此體驗所至境界的異同。

《老子》一書，涉及工夫論的語句很多。大體而言，可以拿「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。」^⑪這一說法作爲代表。所謂「損」，是要「虛其心」，「弱其志」；^⑫是要「絕聖棄智」，「絕仁棄義」，「絕巧棄利」；^⑬是要「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵」，藉以達到「玄同」的境界。^⑭老子認爲必須如此才能解消「有身」所導致的大患；^⑮才能滌除智慧所引生的大僞。^⑯進而「輔萬物之自然」。^⑰這就是藉無爲而無不爲；藉無爲而使民自化，自正，自富，自樸；^⑱藉無爲而

⑩ 《太平御覽》卷498引王隱：《晉書》曰：「魏末，阮籍有才而嗜酒荒放，露頭散髮，裸袒箕踞。作二千石，不治官事，日與劉伶等共飲酒歌呼。時人或以籍生在魏晉之交，欲佯狂避時，不知籍本性自然也。」（臺北：商務印書館，1983年，景印《文淵閣四庫全書》，897冊），頁565。又《世說新語·任誕》「阮籍遭母喪」條，注引干寶：《晉紀》曰：「何曾嘗謂籍曰：『卿恣情任性，敗俗之人也。今忠賢執政，綜核名實，若卿之徒，何可長也。』復言之於太祖，籍飲噉不輟。故魏晉之間，有被髮夷傲之事，背死忘生之人，反謂行禮者，籍爲之也。」楊勇：《世說新語校箋》（臺北：洪氏出版社，1976年），頁548。又嵇康：〈難自然好學論〉：「六經以抑引爲主，人性以從欲爲歡。抑引則違其願，從欲則得自然。」戴明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），頁261。

⑪ 49章。同註⑩，頁127-128。

⑫ 3章。同前註，頁8。

⑬ 19章。同前註，頁45。

⑭ 56章。同前註，頁148。

⑮ 《老子》13章：「吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患。」，同前註，頁29。

⑯ 《老子》18章：「智慧出，有大僞。」，同前註，頁43。

⑰ 《老子》64章。同前註，頁166。

⑱ 《老子》57章。同前註，頁150。

歸於自然，與道相契。

依老子，無爲的工夫在「損之又損」，而損之又損是落在心上說，要在心上「致虛」，「守靜」，且須求其極致，做到所謂「致虛極，守靜篤」的地步。⁹⁹

以虛靜心作爲修道工夫的主體，是老莊的共識。莊子的工夫論大體與老子相同。目的也在求致虛靜心的呈現。〈人間世〉說：

若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。惟道集虛，虛者心齋也。¹⁰⁰

這裏所謂「一志」，是心齋工夫的第一步。志，是心意活動。¹⁰¹一志，是使心意靜定，不紛馳、不雜亂。所謂「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。」則是在「一志」的基礎上，「徇耳目內通而外於心知」¹⁰²的工夫。「徇耳目內通而外於心知」，意謂不囿於耳之聽、目之視以及心之徵知了別。即不囿於感性、知性，而使心達於靜篤、虛極的境界。這種不囿的工夫，即老子所謂「損」，莊子則稱之爲「外」或「忘」。〈大宗師〉有「外天下」、「外物」、「外生」的說法；又有「忘仁義」、「忘禮樂」以及「坐忘」的說法。都是指陳人們在感性、知性活動中，層層剝落，事事超越，損之又損，而致虛守靜的工夫，也就是心齋的工夫。心經此工夫而靜定虛柔，因任自然，呈現玄智，與物冥合。這在〈大宗師〉稱爲「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」。¹⁰³在〈齊物論〉則稱爲「恢恹憊怪，道通爲一」。¹⁰⁴顯然，這都是玄同的境界。人在這玄同的境界中，超越人文教化，並非否定人文教化，而是虛

⁹⁹ 16章。同前註，頁35。

¹⁰⁰ 同註⁹⁹，頁67-68。郭氏引俞樾曰：「此文聽止於耳，當作耳止於聽，傳寫誤倒也。」

¹⁰¹ 《說文》：「志，意也。从心止，止亦聲。」《說文解字注》（臺北：文化圖書公司），頁523。

¹⁰² 《莊子·人間世》，同註⁹⁹，頁69。

¹⁰³ 同前註，頁128。

¹⁰⁴ 同前註，頁34。

靜自然與人文教化通而爲一，迹本冥合圓融。這時他是即天下而外天下，即物而外物；即仁義而忘仁義，即禮樂而忘禮樂。人在這玄同的境界中，無爲而不妄作，並非耽於虛空而厭棄人事，而是以外天下而即天下，以外物而即物，以忘仁義而即仁義，以忘禮樂而即禮樂。

依莊子，玄同的境界就是「天地與我並生，而萬物與我爲一。」^⑩人有這種造詣，即可「乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮。」^⑪他是「肌膚若冰雪，綽約若處子」的「神人」；他可以「不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍而遊乎四海之外」；他可以「旁礴萬物，以爲一世斬乎亂。」^⑫因此，他既可以「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物」，也可以「不譴是非，以與世俗處」。^⑬

阮籍一生，以「道自然」爲返本復始工夫的主綱。所謂道自然，在阮氏早年是歸本於乾坤而遵循人文設施；在他後期思想中，則是解除或超越人文教化，無爲而不妄作。前者既爲後者所取代，我們對於阮氏工夫論的探討，就以後者爲主。

前文已經說過，阮氏在〈大人先生傳〉中，對於君子、隱者與薪者都有所批判。從道自然的工夫上看，這三層批判反映出自我超越與解放的歷程。人要從世俗的功名利祿、僵化的禮儀法制以及虛妄的智巧造作中超越；並且從自是非人的偏執、厭棄人文的激情以及抗志自高的驕矜中超越；進而還要從安命一念、自我一念中解放，連忘懷得失、順時安命的意念都解除掉，這就能因任自然而達於化境。依阮籍，人達於這一化境，即可熙與逍遙，「虛形體而輕舉，精微妙而神豐」；「與自然齊光，與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱

^⑩ 《莊子·齊物論》，同前註，頁39。

^⑪ 《莊子·逍遙遊》，同前註，頁10。

^⑫ 同前註，頁14-16。

^⑬ 《莊子·天下》，同前註，頁475。

成」；並且能使「天下被其澤，萬物所以熾」。

從表面看，阮籍的工夫論及其所導致的境界與莊子並無二致。但檢覈阮氏著作可以發現，他對工夫主體的敘述都極簡略。例如：〈大人先生傳〉說：「專氣一志，萬物以存。」^⑩〈清思賦〉說：「志不覲而神正，心不蕩而自誠。固秉一而內修，堪粵止之匪傾。」^⑪〈東平賦〉：「遂虛心而後已兮，又何懷乎患憂。」^⑫〈詠懷詩〉：「豈安通靈臺，遊養去高翔。」^⑬這些說法基本觀念取自老莊，而在阮氏的敘述脈絡中看不出可以構成一套有系統的工夫論。相對於老莊來說，如何使這主體心從情識流轉，徵知了別的狀態中轉化為虛極靜篤的靈臺，阮氏並未論及，他似乎不認為這是一個值得重視的問題。因此我們有理由認為，阮氏在「道自然」的工夫歷程中，解除或超越人文教化，並無玄智的齊物觀照，他只是憑藉文人的浪漫之情、名士的俊逸之氣。因此不免顯露酬應世俗的不耐與衝決網羅的恣肆。以虛靜心為主的老莊則不然，他們在解除或超越人文教化的同時，即可在玄同的意境中以忘仁義而即仁義，以忘禮樂而即禮樂。他們可以用超越人文教化的智慧來成全人文教化。阮氏沒有這種造詣，他衝決網羅之後，雖仍不捨世間，卻無法回歸於人文世界，只能徜徉回翔於澆養之外。他的不耐與恣肆，落實在生活中也招致「恣情任性，敗俗之人」的譏評。至於阮氏無為而不妄作的工夫，所成就的也不是老莊的「滌除玄覽」、「徇耳目內通而外於心知」，而是「登彼列僊岵」、「逍遙遊荒裔」。^⑭當然，莊子在「徇耳目內通而外於心知」之後，也可以「乘天地之正而御六氣之辯以遊無窮」，但這是「至德之人，玄同彼我者之逍遙。」^⑮阮氏既未重

^⑩ 同註②，頁173。

^⑪ 同前註，頁31。

^⑫ 同前註，頁12。

^⑬ 82之23。同前註，頁289。

^⑭ 〈詠懷詩〉82之35、58。同前註，頁315，頁360。

^⑮ 郭象：《莊子·逍遙遊·注》。同註⑤⑨，頁10。

視心上的工夫，就很難說他能以玄智觀照萬物而有玄同彼我的境界。他的逍遙，只能說是在祈禱原始和諧、歸本於自然渾同的一種優遊。玄同的逍遙者，固然可以「吸風飲露，乘雲氣，御飛龍而遊乎四海之外」；但他在四海之內也可以「所遇斯乘」、「順萬物之性」以「遊變化之塗」。^⑩他之所以被稱為「無待」，原因在此。而渾同的優遊者，總是徜徉回翔於莽蕩之外，出入於神宮、帝室，他固然可以「肆雲輦，興氣蓋」，「命祝融」，「驅玄冥」，但總不能外於仙境，不能「所遇斯乘」，不能「無待」。所以阮氏在〈詠懷詩〉中肯定「延年術」，認為「可以慰我心」；^⑪需求「凌霄翼」，助其「飄颻登雲湄」。^⑫他所塑造的理想人物——大人先生，也得「含奇芝，爵甘華」，「養性延壽」才能「與自然齊光」。^⑬

阮籍與莊子的理想人物都可澤被天下。莊子的至人是對現實作轉化，轉化成道化世界。阮籍的大人則是對世俗作接引，接引到仙界。道化世界可以當下即是；而仙界則總在彼岸。阮氏認為人「必超世而絕羣，遺俗而獨往」，才能「登乎太始之前，覽乎沕漠之初，慮周流於無外，志浩蕩而自舒。」^⑭他批評莊子「猶未聞夫太始之論、玄古之微言」。^⑮或者就是認為莊子超世絕羣的工夫還做得不夠徹底吧。〈大人先生傳〉最後說：「先生從此去矣！天下莫知其所終極。」^⑯大人一去而不返，人們雖欲從之，卻末由也已！望雲興嘆之餘，不能沒有悵惘之情。

^⑩ 同前註。

^⑪ 82之10。同註②，頁247。

^⑫ 82之40。同前註，頁324。

^⑬ 〈大人先生傳〉，同前註，頁161，頁185。

^⑭ 同前註，頁185。

^⑮ 〈達莊論〉，同前註，頁156。

^⑯ 同前註，頁192。

四、結 論

自然這兩個字的基本含義，是自然而然、不偽飾、不妄作。阮籍的自然觀，基本上並未遠離這個意思。他那「道自然」的工夫，以及自然一體、萬物一體的意境，可以說都是從這個基本含義發展出來的。

可是什麼樣的情況是自然而然？什麼樣的行為是偽飾或妄作？這需要一個辨別的依據。阮氏所謂「天地之體、萬物之性」就是這個辨別的依據。合其體，得其性，就是自然；離其體，失其性，就是偽飾、妄作，而不自然。

在阮籍早期思想中，乾坤是天地萬物的體性。所以乾坤之道即自然之道。遵循由乾坤之道所具現的人文教化，就可使人因任自然，回歸自然。這是他早年肯定儒家教化、尊重人文制度的緣由。經歷了世局的變亂、人事的滄桑之後，阮氏對僵化的人文制度、虛偽的世俗禮儀深惡痛絕，在道家思想引導下，他的自然觀有了轉變。他直指自然是天地萬物的體性，除了自然而然以外，天地萬物的體性不容再作任何規定。因此，道即自然，自然即道。在這個意義下，人要因任自然，回歸自然，必須從解除或超越人文教化著手，必須憑藉無為、不妄作的工夫。

阮籍後期思想中的自然觀，基本義蘊與老莊相同。但在「道自然」的修為工夫上，他不像老莊那樣著重於心的致虛守靜，因此他對人文教化的解除與超越，實際上是憑藉文人的浪漫之情與名士的俊逸之氣，難免有「恣情任性」的缺失。他對無為、不妄作的體認，也傾向於遁世高蹈、神遊仙境。他不能像老莊那樣以超越人文教化的智慧來成全人文教化，以當下即是的方式轉化現實世界。他那自然一體、萬物一體的意境，也不同于莊子的天地與我並生、萬物與我為一。後者是以玄智觀照萬物所得的玄同境界；阮氏沒有玄智的齊物觀照，他的一體觀，只能說是著眼於原始和諧的渾同。

讀〈大人先生傳〉的後半篇，「遂去而遐浮，肆雲舉，興氣蓋，徜徉回翔

兮澣澣之外」以下，使我們想起《楚辭》裏的〈離騷〉與〈遠遊〉。「大人先生被髮飛鬢，衣方離之衣，繞紱陽之帶」，他可以「駕八龍」，「載雲旗」，「朝造駕乎湯谷兮，夕息馬乎長泉。」他可以「命夷羿使寬日兮，召忻來使緩風。」「召大幽之玉女兮，接上王之美人，體雲氣之逍暢兮，服太清之淑貞。」^⑫ 他與〈離騷〉、〈遠遊〉中的人物顯然是同一生命情調的。徐復觀先生說：「遊」是「精神的自由解放的象徵」。^⑬ 阮籍置身在不安、痛苦的境況中，他與〈離騷〉、〈遠遊〉的作者一樣，有強烈的祈求，祈求從身心的壓迫、生存的危機中解放出來，獲得精神上的大自由。他受老莊影響，體認到因任自然、回歸自然的重要。因此在精神解放的歷程中，似乎比〈離騷〉、〈遠遊〉的作者有更明確的途徑。但是他在工夫主體上一問未達，不能像老莊那樣以玄智觀照萬物，道化世界。他在老莊思想的繼承上雖有其侷限，但在魏晉遊仙文學的領域中，卻有創造性的開拓。

^⑫ 〈大人先生傳〉，同前註，頁180-191。

^⑬ 《中國的藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁60。

Juan Chi's Concept of Nature

Tai Lian-chang

"Nature" is the core concept in Juan Chi's thought, and throughout his life Juan's conception of "the way of nature" comprised the guiding principle in his process of self-cultivation. This essay is based on an objective reading of Juan's writings on nature, with the aim of providing precise explanations of his conception of nature and the direction of his thought.

The main points of this essay concern Juan's views regarding the fundamental meaning of nature, and his application of this understanding to methods of self-cultivation. In addition to detailed study and analysis of extant documentation, we also compare Juan's thought to the closely related thought of Lao Tzu and Chuang Tzu. In this comparison we can clearly see where Juan's thought is indebted to the Lao-Chuang school, and where his original contributions lie.

According to my investigation, Juan's conception of nature simply takes nature as nature; he proposes no false or rash views about the basic meaning of nature, but rather develops a conception of the unity of nature. Furthermore, he creates a methodology of personal cultivation based on this sense of unity in nature. In his later years Juan's understanding of nature was quite similar to that of Lao Tzu and Chuang Tzu. However, his views on self-cultivation are not at all like the Lao-Chuang emphasis on achieving open-mindedness and

tranquility. Instead, his theory of self-cultivation actually tends toward a longing for primitive harmony and a desire to wander in a supernatural (or transcendental) world. His indebtedness to the Lao-Chuang school of thought, then, is rather limited. Juan Chi's writings belong to the Wei-Chin genre of other wordly wanderings (yu-hsien wen-hsüeh) , opened up through Juan's creativity.