

國立臺灣大學文學院哲學研究所

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

嵇康倫理思維研究

Research on Ji-Kang's Ethics

林琬清

Wan-Ching Lin

指導教授：林明照 博士

Advisor: Ming-Chao Lin, Ph.D.

中華民國 106 年 6 月

June, 2017



謝辭

這篇論文的誕生，於我的生命而言是一重要的里程碑。曾經的迷惘、徬徨與失意，都隨著這篇論文的完成而終結。它像是一盞引路燈，指引我走出茫茫五里霧中。儘管尋覓這盞引路燈的過程有許多挫折，但走出迷霧後回首，那經歷的過程卻是再明晰不過。

在台大哲學系八年的時間，所有的成長都是歷經許多人的幫助。哲學系如同我第二個家，很謝謝這個家包容我許多錯處並敦促我在生命的路途中向前行。謝謝我的指導教授林明照老師，本篇論文的所有靈光乍現都是老師所指引與提供。也謝謝老師如父如友般包容我的撒嬌與撒潑，總是給我許多鼓勵。謝謝研究室好鄰居鄭剛，陪我一起度過許多個在系館挑燈夜戰一起聽歌一起泡茶一起談論學問談論人生的夜晚。提點我人生要活在自己做的學問裡，知行合一，厚積薄發。謝謝楊植勝老師對我的照顧，在我甫進研究所時帶領我到大連參加應用倫理學研討會，指導我的論文並分享關於做學問的點滴、關心著我的日常。謝謝常在系館出沒的大家，在系館一起泡茶、聊天談哲學的時刻，令我備感溫暖且此生都不願忘懷。謝謝中文系李惠綿教授於我大學時期便鼓勵我繼續在哲學領域邁進，溫暖的提醒與關懷總是能在我內心寒冬之際溫暖整顆心。謝謝爸爸媽媽的支持，讓我做了八年的學生，寧願自己辛苦也要讓我享受大學最燦爛絢麗無憂無慮的青春時光。碩士論文的完成，也代表著我將開始承擔與回饋。謝謝妹妹琬瑄琬庭的陪伴，讓我身在台北也時時能感受到台中的煦陽。最後謝謝老公學文的一路相挺，從我大二時相識，幾乎全部在台大的時光都有你在身旁做我的定心丸，不僅使我做學問的道路不孤獨，人生的道路亦不孤獨。而我期許自己即使離開學術圈，也依然活在「道」之中。未曾有二，因此不需合一。入哲學系寶山，是我這一生獲得最珍貴的寶藏。

中文摘要



本論文聚焦於嵇康的作品中之倫理思維，以「越名教而任自然」為入手處，透過解析其對名教的批判與對理想世界與君子的建構，帶出其核心關懷：「釋私顯情」之背後深刻的意涵。

並透過與西方倫理學史上諸位哲學家的理論之參照，指出嵇康的倫理思維不僅僅只探討到傳統德行倫理學的脈絡，嵇康在乎的不僅是行為者自身的德行，而更關注倫理場域中「他者」的在場。因此倫理關係應是「我—你」共存、共在、共構的關係。有德的行為者總是向「我」以外的「他者」開放自身，接納他者，故而能達到同情共感，回應他者的呼求。如此的「氣靜神虛」，方為「自然」狀態。故「越名教而任自然」並非打破規範而回歸心境上之自由，而是打破名教「同一性」的束縛，真誠地向他者開顯自身，也因著所有人都共存於「我—你」的倫理關係之中，故道德的規範性亦不曾失去。

關鍵字：嵇康、倫理思維、越名教而任自然、面對他者、真誠、容納

Abstract

This thesis focus on what the Ji-Kang's ethics thinking. One of his famous slogan "Beyond the Confucian ethical code and let things in the course of nature." There is no final conclusion about what it really means. So the work of this thesis is try to find out the reasonable and practical explanation of this slogan for contemporary. Use the method of comparative philosophy, let Ji-Kang have conversations with other philosophers like Aristotle, MacIntyre, Darwall, Levinas and Slote, so as to find out the general inspiration to people lives in this time.

Keywords: Ji-Kang, ethics, face to the Other, receptivity, sincereness



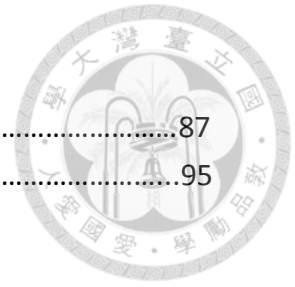
目錄

謝辭.....	i
中文摘要.....	ii
Abstract.....	iii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與步驟.....	3
第三節 文獻回顧.....	8
一、名教與自然的對立脈絡.....	8
(一)「名教」與「自然」之詞義.....	9
(二)歷史層面.....	12
(三)理論發展層面.....	14
二、針對嵇康的倫理思維批判.....	18
第二章 反省規範.....	21
第一節 從「道」到「禮」的衰頹.....	21
第二節 對名教異化與同一性的批判.....	30
一、自然好學.....	30
二、非自然好學.....	33
(一)對「自然好學」的批評：類比失當.....	33
(二)對「自然好學」的批評：歷史實然論證.....	36
三、「智用」的負面影響.....	37
第三節 規範與名教內化的傷害.....	41
一、自然與人為.....	42
二、同一化.....	48
(一)同一化的網羅：以「聲有哀樂」為例.....	48
(二)反對同一化：「聲無哀樂」的體現.....	51
三、匿情.....	57
第四節 小結.....	62
第三章 理想人格與修養工夫.....	65
第一節 理想人格的內涵與特質.....	65
第二節 內在動機的重要性.....	70
第三節 成為君子的工夫.....	73

一、行為指導：釋私顯情.....	73
(一) 概念釐清：「是／非」.....	73
(二) 概念釐清：「公／私」.....	75
(三)「釋私」之重要性.....	79
二、情緒與思維：不累於情與因見求隱.....	80
第四節 小結.....	85
第四章 嵇康的倫理思維定位.....	87
第一節 對規範倫理的回應.....	87
一、來自規範性要求的批評.....	88
二、「公私之理」之澄清.....	91
(一)「是／非」與「公／私」的關係.....	91
(二)「非而公」如何優於「是而私」.....	95
(三)「釋私」非道德規範.....	97
第二節 面向他者：自然顯情的規範力.....	101
一、嵇康與德行倫理學.....	101
(一) 與亞里斯多德倫理學之比較.....	101
(二) 與麥金泰爾倫理學之比較.....	105
二、從「理性」中出走：遭遇「他者」.....	110
(一) 達爾沃的「第二人稱」觀點：倫理轉向.....	111
(二) 列維納斯的「面對他者」：回應呼喚.....	114
三、由「移情」開展出的規範性與開放性.....	118
(一) 斯洛特的「情感主義德行倫理學」.....	119
(二)「移情」、「容納」、「走向他者」與「釋私顯情」.....	122
第三節 倫理學中的定位.....	125
(一) 中西倫理學的討論範疇差異.....	125
(二) 嵇康倫理學的啟示.....	126
第四節 小結.....	128
第五章 結論.....	131
參考書目.....	134

表目錄

表 1 嵇康〈釋私論〉之概念分析.....	87
表 2 是非／公私概念分析真值表.....	95



第一章 緒論



第一節 研究動機與目的

在中國哲學所關心的哲學論題中，倫理學始終是個重要的顯題。其中追問著諸如「個人如何在這世間安身立命？」、「如何與群體相處？」、「如何看待自己在群體中的角色？」、「此生要成就的理想人格內涵為何？」等問題。換言之，無論是身在紅塵心在山林的逍遙自適、獨善其身；或是成聖成王參贊天地造化之兼善天下，都是中國哲學中倫理學關心的範疇。中國哲學中的倫理學亦與西方倫理學有相同的關注，其中「人應該如何過活？」此一大哉問，埋藏在人們的心中不斷持續發酵，追尋答案的步伐千百年來從不停歇，至今亦尚未停住腳步。

在這樣的追尋過程中，儒家學說從先秦孔孟以來，像閃亮的燈塔般提出了倫理學上明確的指引與修養功夫；與儒家分庭抗禮的道家——尤其是莊子，在早期研究中常被視為倫理學上的相對主義¹，並不提出一套明確的規範，反而不斷地提醒人們儒家燈塔的光芒也有照耀不到的死角。提出明確規範性的儒家思想在漢武帝獨尊儒術後，成為歷史上的要角，中國哲學史上的倫理觀可說是儒家倫理觀的極致展現。

但過度強調倫理的「規範性」，終究可能導致規範僵化扭曲，進而產生無法適應人性、展現人性、紓解人性的問題。規範不再是「人應該如何過活？」的指

¹ 例如馮友蘭便認為〈莊子·齊物論〉「可以說是莊周哲學的相對主義和不可知論的認識論的一個總結性的概論。」參見馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊（北京：人民出版社，1984）頁 111。馮契也認為：「正因為莊子哲學是相對主義和懷疑論，能夠把人們從『獨斷的迷夢』中喚醒起來，所以構成了哲學發展的一個必要的環節。」參見馮契，《中國古代哲學的邏輯發展（上）》（上海：上海人民出版社，1983）頁 219-220。崔大華也說：「即在莊子看來，相對性是世界本然的存在狀態，而不是我們認識上的謬誤。這是徹底的相對主義觀點。」參見崔大華，《莊學研究》（北京：人民出版社，1992）頁 276。

儘管早期中國的研究多有將莊子視為「相對主義」的論述，但也有越來越多研究為莊子「平反」，認為不能將莊子視之為「相對主義」。本文在此提及莊子曾被視為「相對主義」，為的是與儒家強調明確「規範」的倫理系統做一對比。

引，反而可能成了桎梏，限制人的行為發展與天性欲求。這樣的倫理學危機在魏晉時期引爆，指引人們行為的「名教」成為政治上打擊異己的工具。在這樣的時代危機之中，嵇康登高一呼「越名教而任自然」²，成為那個時代之中，倫理學上另一座顯著的燈塔。人人都知道嵇康主張超越名教，回歸自然。但「超越名教」是否意味著全盤否定規範？「自然」的意義又為何？「回歸自然」是否意味著孤獨疏離，縱任欲求？嵇康的口號喊得響亮，但其真正的意涵究竟為何則仍言人人殊。中國哲學中對於嵇康的倫理思想研究，多著眼於「越名教而任自然」此一命題。如有些學者認為嵇康欲以「德行倫理學」來取代「規範倫理學」³；或是認為嵇康欲以「心境情感的真假問題」取代「道德是非善惡標準」，此舉措不可能落實於現實世界⁴；有人認為嵇康高舉「任自然」意味著張揚個人的意志自由⁵；有人認為嵇康只注重行為的內在動機，只能淨化主體的道德觀，卻無法提供道德的客觀原則⁶……等。但嵇康是否全盤否定倫理學上客觀的規範性標準，是否真的張揚個人意志自由不該受規範的束縛，實是有待商榷。或者更應該關注的問題是：嵇康的倫理意識為何？「建立規範」是否是嵇康倫理思維的核心關注？或者嵇康在意的其實是回歸到人性最深層的真实面相，關注人與人之間，如何「自然地互動」？

目前學界對於嵇康的研究與其他閃耀的哲學家明星相比，為數不算多。儘管已存有嵇康的專論研究⁷，但不同研究者皆有不同視角的詮釋觀察，且在歷史與思想脈絡夾雜的宏大系統論述中，嵇康的倫理思維僅能佔少量的討論篇幅，因此得到的結論多由俯瞰式的大範圍觀察而得出。在欲意深入倫理思維的探討，並將視野聚焦於小範圍搜索的企圖下，本論文試圖透過嵇康的作品——尤以論文為主

² 見嵇康〈釋私論〉一文。

³ 曾春海，〈從規範倫理與德行倫理省察魏晉名教的危機〉，《哲學與文化》第36卷第四期（2009，4），頁155-170。

⁴ 周大興，〈越名教而任自然——嵇康《釋私論》的道德超越論〉，《鵝湖月刊》197期（1991，11），頁32。

⁵ 黃明喜，〈略論嵇康的「越名教而任自然」〉，《哲學與文化》28卷第三期（2001，3），頁263。

⁶ 牟宗三，《才性與玄理》（台北市：學生書局，1974）頁340。

⁷ 如曾春海《竹林玄學的典範——嵇康》（1994）、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》（1997）、吳冠宏《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》（2015）等。

——統整、分析出嵇康的倫理思維——其中並不必然企求形成完整的體系，而是梳理並貫串出嵇康對於「人應該如何過活」這一千古疑問的回答。同時並試圖將嵇康的倫理思維與西方相關的倫理學進行比較，找出在倫理學的發展脈絡之中，嵇康的倫理思維如何能有更具跨時空、跨文化普遍性的詮解，以及能夠給現今的我們何種生活上的指引。

第二節 研究方法與步驟

在嵇康的作品方面，本文主要依據《嵇康集校注》⁸、《新譯嵇中散集》⁹的文本整理。而在研究材料上，乃是以嵇康的論文〈釋私論〉為倫理思想關注的主軸，同時輔以〈管蔡論〉、〈聲無哀樂論〉、〈明膽論〉、〈難自然好學論〉、〈養生論〉、〈答難養生論〉、〈難宅無吉凶攝生論〉、〈答釋難宅無吉凶攝生論〉、〈琴賦〉……等諸篇論文的統整分析。

本論文在研究進路及架構方法上，分為如下幾個部分：

首先，梳理出嵇康作品的批判面向。在其詩文中，經常可見其對「智」的批判，以及對「至人不存」、「大道衰頹」的感嘆。常言道：大破後方有大立，嵇康強烈的批判態度不容忽視。因此本文擬先梳理出嵇康對現世的批判：包含上古純樸之世與汙濁現世的對比；原始質樸的人心如何因「智」的作用而追求過多非出於生理需求的慾望，使人逐漸遠離「道」；「禮」或「名教」，世俗的一切規範，如何在人們追求慾望的過程中被鞏固、確立，進而成為具有宰制性的枷鎖，將所有具有個體差異的人全收攝入「同一化」的網羅之下等等。嵇康力破世俗將「名教」奉為圭臬的迷思，指出「名教」並非自然地、必然地成為規範的標準，但人們誤以為名教的形成源於自然之性中，使原本屬於外在的「名教」既「內化」又

⁸ 戴明揚校注，《嵇康集校注》（北京：中華書局，2014）

⁹ 崔富章注譯、莊耀郎校閱，《新譯嵇中散集》（台北：三民，2011）

「異化」，不僅成為了具有內在性宰制的規範，也使人的「自然」受到傷害，因而遠離「大道」。第二章的內容便是奠基於嵇康對現世倫理的批判之上。

分析完批判性的面向，其次便是「大立」——架構出嵇康的倫理思維，其對於「人應如何過活？」此一千古大哉問的回答。包含其所認為的理想人格為何？該如何下工夫以達至此一理想狀態？人與人之間該如何相處？……等等。第三章將統整出嵇康散落於各篇中一致的倫理學主張。以下先針對嵇康「大立」之處簡要加以說明：

1. 君子人格與行為

〈釋私論〉中明確的主張「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。」等論述，揭露嵇康心目中有一「君子」的完美典範，而這君子與時下以儒家為外衣的「名教」所認為的君子不盡相同。嵇康認為的君子最重要的特點是能夠「釋私顯情」。而如何成為嵇康心目中的君子？便帶出了「工夫論」的問題——可分為「行為指導」與「思考模式」兩類。在嵇康的幾篇論文中，也不斷重複提及這兩類範疇的觀點。

2. 行為內在動機

如同〈釋私論〉中的主張：「人必須釋私顯情」，能看出嵇康特別重視人的行為內在動機，此點也可由〈管蔡論〉中嵇康替管蔡翻案的理由得到印證：管叔與蔡叔在歷史上被視為亂臣賊子，然嵇康認為管蔡乃是「服教殉義，忠誠自然」之人。只是「管蔡服教，不達聖權，卒遇大變，不能自通。」管蔡攻打周公，是因為內心忠於周室，謹守禮法，不明白周公所作所為乃是「權變」。即使管蔡不明事理，其動機仍出於「愚誠」。使「管蔡之心見理」，是嵇康替管蔡翻案的策略，

強調管蔡的動機乃出於愚誠，並非一般歷史評價上所認為的惡人，進而由管蔡之賢，保全三聖識人之明。由此可見，嵇康在評價行為時，並不僅只在乎行為結果，反而更重視行為動機是否良善。之所以注重行為動機，也是因為其與君子的理想人格息息相關。一位君子是具良善行為動機又能「釋私顯情」之人。只有良善動機卻無釋私顯情；或釋私顯情但動機不純良，皆無法稱為君子。因此可說良善的行為動機是作為君子人格典範的基礎。

3. 思維表現

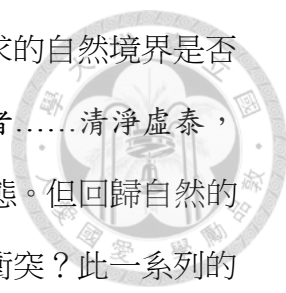
關於君子的思維，在〈難宅無吉凶攝生論〉中，嵇康說一般人思考的通病為「意所不及，皆為無知」；〈養生論〉中也說到人總是輕易的「斷以己見，以為不然」，更多的思維模式是「以多自證，以同自慰」。這些思考模式就嵇康而言，都無法循其究理，看見真相。在〈答釋難宅無吉凶攝生論〉中，嵇康說明論理應該要「因見求隱，尋端究緒」；〈明膽論〉中則道須「順端極末」方能不「摭摭所見」，困在一己之偏見當中。¹⁰

而不論是關於行為指導或思考模式的論述，都是為了能夠達到「君子」的狀態——所謂君子，是「矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。」由此可見，嵇康所說的君子，與「道」相合無違，因此不離「自然」的境界。

統整而言，「越名教而任自然」此句話幾乎成了嵇康倫理思維的代表，一般也因此認定嵇康拉開了自然與名教對抗的序幕¹¹。而「越名教而任自然」也成為

¹⁰ 關於嵇康的思維方法，參見吳冠宏，《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》（台北：國立臺灣大學出版中心，2015），頁225、276。

¹¹ 在魏晉時期的「名教與自然」之爭中，一般分為「正、反、合」三階段：第一階段（正）以王弼、何晏為代表人物，標舉道家「自然」。此時為中心主旨為「名教出於自然」；第二階段（反）以阮籍、嵇康為代表，「越名教而任自然」；第三階段（合）則為「名教」與「自然」之調和階段，郭象聲稱「名教即自然」即屬於此一階段。



竹林七賢放浪不羈的形象標籤。然而何謂「自然」？嵇康所追求的自然境界是否與一般的倫理規範相衝突？在〈養生論〉中，嵇康提及「善養生者……清淨虛泰，少私寡欲……曠然無憂患，寂然無私慮」等回歸自然的養生狀態。但回歸自然的工夫若是從減少慾望入手，此一目標是否與原初的人性之欲相衝突？此一系列的問題都會是本論文分析文本時關注的核心。還有嵇康在倫理面向上的反省，如〈難自然好學論〉所述，即名教非出於自然，而是為了矯正「智用」下產生的弊病而發明的規範。因此不能將接受名教視為理所當然之事，不能把名教視為最終的目的——自然。而應該要重新藉由修養的方法，如重視內在動機、釋私顯情等，來回歸自然的心理狀態。

嵇康的倫理思維豐富飽滿，既有對世俗名教的尖銳批判，又積極建構理想君子的境界與形象。其倫理思維無法完全歸諸於道家或儒家，其深刻的人「情」關懷面向在儒道兩派之間綻放出屬於自己的獨特光芒。但即使嵇康的倫理思維自成一體，仍有學者認為〈管蔡論〉可能只是應機之作；〈明膽論〉也並無表達出任何正面主張；在「宅無吉凶攝生論」系列的問難中，也只是檢討論證與論據的合理性。因此判定嵇康的辯論目的並不在提出積極主張，而只為瓦解對方立場。¹²因此在第四章分為三部分，其一為回應學者對於嵇康倫理學面向的批評，探討嵇康所受到的批評是否合理。

其二為與其他不同的倫理學主張對話。由於嵇康多被指為與德倫理學的主張相近，因此透過與德行倫理學派中諸位哲學家思想之比較，以及一些與嵇康思想有可比擬之處，但不盡然屬於德行倫理學之哲學思想，來審視嵇康是否真能完全被歸類為「德行倫理學者」。其比較的脈絡如下：

由於一般提到德行倫理學，皆會想到其始祖亞里斯多德，故先將嵇康與亞里斯多德的理論相互比較，發現嵇康與亞里斯多德在是否運用「理性」這一點上有

參見張蓓蓓，〈「名教」探義〉，《中古學術論略》（台北：大安出版社，1991）頁 2。以及蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》26 期（2009，10）頁 4。

¹² 岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》第 9 期（1992，12），頁 27-54。

所差異；於是接著將嵇康與近代著名的德行倫理學家麥金泰爾進行比較，發現其理論與亞里斯多德一樣，充滿濃厚的「目的」色彩，且注重「理性」的觀點，無法解釋為何嵇康認為「顯情釋私」能夠達致「公成私敗」的結果。故而發現，若要解釋「顯情釋私」的重要性，關注的焦點必須是包含「他人」的「在場」。故可知嵇康的倫理學從來就不是「自我」的「德行」，還必須包含「面向他人」。現代美國哲學家斯蒂芬·達爾沃（Stephen Darwall）認為過去的倫理學討論都聚焦在「第一人稱」的觀點。但真正能提供行動者行為的「絕對理由」，卻是來自「第二人稱」的觀點。因此接續麥金泰爾的討論後，以達爾沃為橋梁，展開倫理學討論的「轉向」。達爾沃雖提出「第二人稱」觀點，認為行動者行為的「規範理由」，不在於「自我」、「結果或目的」等「第一人稱觀點」，而是來自「他人」。但他認為「一個第二人稱的理由，它的有效性依賴於預設的權威和人們之間的責任關係，因此也依賴於理由在人與人之間傳遞的可能性。」¹³「你」和「我」之間的平等關係來自於知曉彼此都為理性者的「預設權威」。但對嵇康而言，「我」對「你」的「釋私顯情」並不出於「我認知到你是一理性者」才有的行動。在達爾沃的理論中，他所捍衛的是基於「對等承認」而出的「平等的責任」的道德，因此「你」與「我」都受到來自「第二人稱」觀點之約束，皆為平等。但對嵇康來說，「釋私顯情」並不需要以「對等承認」為前提。而且「釋私顯情」也與「道德義務」的討論脈絡不甚相同。基於此點，列維納斯所說的「向他者開放」的「他者哲學」反而更能與嵇康的觀點相互輝映。

列維納斯認為每個人在遭遇「他者」的「面容」（face）之時，都接收到來自他者的呼喚，他者的請求使行為者走出「自我的理性」，以他者的需求來回應他者。嵇康的「釋私顯情」亦是以「誠」來回應他者的呼喚。顯情以誠，並非基於對等承認的預設，而是在人與人遭遇的倫理場域中，面對他人的面容而向他者全然的敞開自我。而嵇康所說的「釋私顯情」，並不只是「我」被動地「向他者

¹³ 斯蒂芬·達爾沃著、章晟譯，《第二人稱觀點：道德、尊重與責任》（南京：譯林出版社，2015）頁8。

敞開自身」，顯情以誠，而後能以精誠感人。進入倫理場域之中的「我—你」之間存在了「感—應」的關係。但列維納斯對於「感受性」的琢磨較少，因此在對話的最後一部分，援引麥可·斯洛特（Michael Slote）的「移情理論」，說明倫理場域中的「感—應」關係確實存在，而這一關係也成為規範的來源。同時斯洛特強調的「容納」（receptivity）作為一重要的德性，也能呼應嵇康所認為的君子人格所具備的特質：體亮心達。

其三則是指出，儘管中西方倫理學的討論範疇具有差異，但基於「如何獲得幸福人生」此一基本問題，仍有可對話之處；而嵇康的倫理學在中西哲學交流的平台之上，亦能帶給現代人一些啟發。嵇康所說的「自然」不必然被理解為混沌的原始狀態，或是任性縱慾，或無可名狀的、充滿宇宙論與本體論意義的「道」；「自然」實則是一對他人、對宇宙天地、對所有外在於「我」的「他者」開放自身的態度，容納一切外在於我之物，但並非以消滅個殊性之「同一性」的暴力將一切收攝於「我所能理解」之中；而是真誠地開放自身，謙虛地面對並接納萬有——這樣的認知態度方為「自然」。

第五章乃是結論，再次清晰的梳理出本文的脈絡，檢討此論文的不足之處與所做出的微薄貢獻，與嵇康的倫理思維能給當代人所帶來的啟發。

第三節 文獻回顧

一、名教與自然的對立脈絡



(一)「名教」與「自然」之詞義

從嵇康所說的「越名教而任自然」開始，「名教與自然」的對立發展脈絡已現，而在討論「名教」與「自然」此二詞的對立發展之前，需先細究其詞之意涵，故在此小節闡述關於此二詞之前人研究。

首先為「名教」。作為與自然抗衡的一語詞，究竟意指為何？張蓓蓓認為雖然魏晉時期有歷時甚久的「名教與自然」之爭，但當時「名士所措意者主要是提倡道家自然以外儒家禮法教化的存廢與安頓問題，『名教』之詞並不通行。他們接觸此一大問題，往往仍用許多文句以形容儒家的禮法教化，而不逕用『名教』代之。……直至西晉統一後，『中朝名士』如王戎之輩，方才明確用出『名教』。」¹⁴因此即使名教與自然之爭出現甚早，但「名教」一詞也經過了一番演進。而入晉前，做為特定脈絡之下與「自然」對峙的「名教」一詞，首見於嵇康〈釋私論〉一文中之「越名教而任自然」一句，此為「自然」與「名教」兩詞對舉使用之脈絡中最早的詞例。¹⁵

而學者對於「名教」一詞的釋義，著墨面向也有所不同。如陳寅恪言：「故名教者，依魏晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主張與崇尚自然即避世不仕者適相違反，此兩者之不同，明白已甚。」¹⁶著重於政治面向，「名教」是入世者所奉行者，避世者必然否定之。而余英時則從整體人倫面向說「名教」，其曰：「魏晉所謂名教乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看作全部秩序的基礎。」¹⁷而張蓓蓓則認為，嵇阮等人反對「名教」，相對提倡「自然」，那麼與意義深廣的「自然」作為對比之

¹⁴ 張蓓蓓，〈「名教」探義〉，《中古學術論略》（台北：大安出版社，1991）頁4。

¹⁵ 同上，頁6。值得注意的是，「名教」此一詞例最早出現在《管子·山至數篇》：「昔者周人有天下，諸侯賓服，名教通於天下，而奪於其下，何數也？」一句中。但此處的「名教」之意，尚未成為與「自然」對舉之脈絡下的意涵。因此張蓓蓓在文中仍稱嵇康應是此詞問世的第一先聲。

¹⁶ 陳寅恪，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980）頁182。

¹⁷ 余英時，〈名教危機與魏晉士風的轉變〉，《中國知識階層史論》（台北：聯經出版社，1980）頁332。

詞，其義必然不會過於淺泛。若合老莊之義，「名」字代表外在、不真實，亦「泛指一切名物度數法則等等，舉凡名相、名色、名號、名目、名物、名數、名言、名分、名節、名行、名跡、名譽、名聲諸義都可包含在內。」¹⁸不可只以「名分」或「名聲」來看待。是故張曰：

所謂「越名教而任自然」，其真義顯然應從道家「非名」的立場來做整體的認識才是。

可說嵇、阮所反對的事實上應包括一切俗名俗譽、俗禮俗套、俗情俗見，甚至一切虛矯繁碎的名物制度……¹⁹

張蓓蓓認為，嵇康創造出「名教」一詞，「不僅具有強烈的道家非名的意態，亦帶有道家反教的意態。」道家認為「教」乃引導人往某一特定的方向行走，因此是一種拘束與不自然。所以嵇康也是以「名教」為世俗法度規矩的總稱，而「世教」在嵇康眼中無疑是種「網羅」，因此不樂於拘守之。²⁰故對於「名教」一詞之意涵，其得出結論為：

「名教」一詞的原始意義，應泛指一切「有名之教」，凡名相、名號、名分、名譽、名數以及由此而生的一切規矩法度都應包含在內。嵇、阮反對世俗既有的軌範與拘制，立意衝決網羅，因而造出此詞以與「自然」為對文。「名教」的意義，應由道家「非名」的觀點來把握方可謂為周遍。²¹

學者理解「名教」的含意，由把握其與「自然」的對反特質而來。但何謂「自然」？

¹⁸ 同注 14，頁 24。

¹⁹ 同上。

²⁰ 同上，頁 26。

²¹ 同上，頁 28。

據蔡振豐分析，在魏晉玄學家的使用中，「自然」大約有四種涵義：

一是作為具有有意義之「無」的同義字；二是作為現象世界的總名；三是作為心、神脫離智用狀態的描述語；四是作為人之「性分」的同義語。²²

其中第二與第三點，在本文探討的脈絡中與嵇康使用「自然」一詞的用法較為接近²³。關於第二點，嵇康以「自然」來言「氣化」，如其於〈太師箴〉曰：「浩浩太素，陽曜陰凝；二儀陶化，人倫肇興。」便是以「氣」來理解宇宙之構成。但此「氣」卻非為宇宙「本體」之意，而是指「氣化流行」。「自然」是「氣化流行」的結果，而「氣化流行」並非都化為同一樣貌或才性，如嵇康在〈養生論〉中提及：「特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。」；在〈聲無哀樂論〉中道：「夫五色有好醜，五聲有善惡，此物之自然也。」所謂「稟之自然」、「物之自然」都可視為氣化流行呈現的現象與結果。²⁴也可見其結果各有不同，可以說「氣化流行」之「自然」並非具有將「異」收攝網羅為「同」之「同一性」²⁵作用。

而第三點涉及「心」、「神」與「自然」的關係。嵇康提出「越名教而任自然」，其思想不同於王弼的「心法自然」型態，而是屬於「神任自然」之型態。²⁶「任」有「因」、「順」之意；「自然」則理解為「氣化流行之結果」，故「神任自然」即意為「『順任外在氣化之變化』而不加隱匿或以價值論斷。」²⁷。蔡振豐認為：

²² 蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》26期（2009，10）頁4。

²³ 感謝陳佩君教授在論文口試時給予指點，說明其實嵇康對於「自然」一詞的用法，也有涉及第一點與第四點。尤其是作為形上學的根據，作為能夠與天地萬物共感；能夠使「道通為一」之背後的形上學基底。萬物之所以能夠「同情共感」，可推測其應有一共同的根源，才有「共」感的基礎。

²⁴ 同注22，頁7-8。

²⁵ 此處所指，乃至於通篇論文所用的「同一性」一詞，皆為借用列維納斯（Emmanuel Levinas）的「他者倫理學」所用詞彙。「同一性」意指把「他者」的差異性消弭、還原為「同一」，是來自於「自我」去主宰、收攝他者的「暴力」，因此含有較多負面意涵。非涵有莊子「齊物同一」或「道通為一」之形上學基礎等較正面意涵。

²⁶ 同注22，頁8。

²⁷ 同上，頁11。

「任自然」不能理解為心有「自然而然」的狀態，而應理解為「心」有聰明之「神」，可以隨順氣化之變，而由氣的變化中尋其理則的意思。²⁸

故可知，即使「自然」看似是掙脫「名教」枷鎖後方能達致的一方樂土，也並非存在一固定之象，或「本體」存有。因此沒法定義「自然」的固定特質，只能說「自然」為不以「智」來帶領行動，靜隨順氣化流行之變的徜徉境地。

而爬梳關於「自然」與「名教」之詞意的前人研究後，不免要以前人研究為引，帶出「自然與名教」的對立發展。這方面的探討學界已多有成果。二者的對立表現在兩個層面：一為歷史層面，以下將以曾春海的觀點為代表進行梳理；二為理論層面，則以羅宗強的觀點為主。

（二）歷史層面

關於嵇康在倫理方面的思想——尤其是從「越名教而任自然」此一觀點出發而整合嵇康在各方面的思想——學者們已多有探討。在此脈絡下，首先被提及的便是「名教」之所以成為「自然」的對立面之歷史背景。

曾春海認為「名教」的形成由來已久：

漢初將「孝」視為治國所當務之政，蓋「人臣孝，則事君忠，處官廉，臨死勇。士民孝，則耕芸疾，守戰固，不罷北。」「孝」的價值被轉化為滿足政治上「視君忠」、「處官廉」、「守戰固」的工具價值。²⁹

西漢末東漢初係緯書盛行期。說讖言緯者，藉以逢仰時君，圖取高位。《孝

²⁸ 同上。

²⁹ 曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》（台北：輔仁大學出版社，1994）頁48。

經緯》的「求忠臣必於孝子之門」已被視為至理，《孝經》實質上已成為教忠的「忠經」了。³⁰



《孝經》既強調致孝以揚名，則漢政權為鞏固政權，便推行忠孝以統治天下。具體的方法便展現在取士制度上。「征辟」、「鄉舉」等方法側重人品，東漢時代比起西漢，由於更崇尚名節，拔擢人才偏取孝廉之士。將世人崇明修譽與利祿仕途掛鉤的結果，便是「導致士人由守禮因競名而過禮，過禮者違逆人性常理而所得之名實為矯飾虛偽性質的虛名。」³¹

即至曹氏掌權，雖意圖「唯才是舉」，但在現實考量下，不得不和大族名士妥協，而門閥士族刻意經營尊經尊儒的風尚，標榜禮法道德之治。至司馬氏掌權後，「重用儒學大族如王祥、何曾、荀顛等經學儒，高倡『忠』、『孝』、『廉潔』……等德目品性，推行執「名」、定「規」的世教，將儒家倫理帶入外鑠性的威權倫理之路。」³²然司馬氏政權雖重用禮法之士，卻是將朝廷之法、人倫之理異化為剷除異己的工具。而所謂禮法之士，私底下卻並非真心遵守禮法，如《晉書卷三十九·荀顛傳》曰：「顛明《三禮》，之朝廷大儀，而無實質之操...」；《晉書，卷三十三·何曾傳》載：「然性奢豪，務在華侈。……食日萬錢，猶曰無下箸處。……劉毅等數劾奏曾侈汰無度，帝以其重臣，一無所問。」面對如此言行不一、缺乏節操又趨炎附勢之人所高舉的「名教」，自是有人不服。如阮籍便寫下〈詠懷詩〉、〈大人先生傳〉等作品，揭示當時禮法的虛偽性。而嵇康的〈與山巨源絕交書〉指出其不堪者七，甚不可者二，歷來被視為除了因其個性放蕩不願受禮法所拘束外，更是因為對司馬氏集團所標榜的虛偽禮教深惡痛絕，藉由這封絕交書中的「非湯武、薄周孔」等句表達反抗與不滿。換言之，「名教」與「自然」的對抗，來自於名教扭曲了自然：

³⁰ 同上，頁 62，註七。

³¹ 同上，頁 49。

³² 同上，頁 49。

道德原係人類出於惻隱、恥惡、正義感、是非觀念……的心靈活動自覺，從而自由抉擇，自我期許與自我實踐。直言之，道德原是出於人源發於內心善意，且表露於自身行為的高貴生命活動。禮法原是——民族——社會在長期人文化成的人際脈動中，所形塑的稱情合理的之行為規範。換言之，禮法應是人群居生活中，情誼通感，相敬相愛，通達人情事理的倫理規範其目的在促進群裡生活的交融、安悅與和諧，意即禮法是安頓群體生命的儀文典制。³³

道德、儀禮的規範本是出於人性自然，為了安頓群體生活的和諧，為了能適當地表露內心的情感所衍生出來的「產物」。但「道德」一旦成為政治的工具與手段，以此為權力、財富與慾望的踏腳石，則道德禮法本身不再是「目的」。淪為「手段」的道德流於虛偽不實，缺乏內在的誠意與良善的動機，原本「由自然生」的道德就顯得不再「自然」了。這樣的社會亂象，為嵇康與阮籍所不齒。因此「越名教任自然」，說的便是要打破虛偽作態的名教，而使人的真心與行事的動機回歸道原初符合道德的狀態，使道德再次成為「目的」而不再只是「手段」。

（三）理論發展層面

「名教」與「自然」的對立，除了歷史上的脈絡外，尚有另一說著力於社會風氣與理論發展的脈絡。如羅宗強認為：

從清議的重道德到人物品評的重道德又重才性容止，反映著從經學束縛到自我意識的轉化。有了這個變化，就會逐步走向重視人、重視人的自然情性，重人格獨立。而有了重視人、重視人的自然情性，重人格獨立，亦就

³³ 同上，頁 52。

逐步導向對於人的哲理思考，探尋人與自然、人與社會的關係，逐步地轉向玄學命題。³⁴



在動盪不斷的漢魏之際，不管從哲學史或文學史的角度來看，都被視為是「個人覺醒」的時代³⁵。士人的關注從家國天下的群體生命，轉變為著眼於個體生命之上，關注己身短暫的生命如何活在這瞬息萬變的世道當中。士人關注的目標改變，但過去舊有的經學傳統仍

頑強的束縛著士人的思想，造成了內外拉鋸的衝突。從而產生了「自然」與「名教」之間的矛盾。

個性覺醒的同時，儒家一尊時期形成的的思想習慣、社會生活準則也十分頑強地存在著，抗拒著新的人生理想、新的行為方式、新的生活方式，造成了思想領域中的深刻矛盾，於是尋找到玄學。玄學是企圖從理論上解決自然與名教的矛盾而出現的，它與現實實有至為密切的關係。³⁶

時下的社會風氣，由於個性解放，重感情、任情縱慾漸漸成為一種風尚。「感情問題」於是乎成為社會關注的面向。在舊有的經學傳統思維影響之下，縱慾、任情而動，究竟合不合理？如何看到情慾？如何引導或節制情慾？這些關於「情感」的問題，都需要有新的理論來說明，並為其開拓合理性。而這樣一種感情解放的潮流，其思想來源基礎，來自於老、莊的任自然思想。但事實上，魏晉時期的所高舉的「任自然」卻又與老、莊所說的「任自然」不盡相同。

老、莊主張任自然，是走向忘情，而感情解放的潮流，是從任情開始，走

³⁴ 羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》。（台北：文史哲出版社，1992），頁 67。

³⁵ 魏晉時代為「文學自覺」的時代，見於魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉一文中。參見魯迅，《而已集》（天津：天津人民出版社；香港：香港炎黃國際出版社，1999）頁 123。

³⁶ 同注 34，頁 79。

向縱欲。任自然只是作為擺脫禮教束縛的思想武器，使感情從禮的束縛中解放出來。但是事實上，感情擺脫禮的束縛之後，並不返歸樸素無為沒有慾念羈繫不為喜怒哀樂傷身的自我，而是走向任由感情發洩，哀則極哀、樂則極樂，以我為中心的自我。對於老、莊的忘情，反而大不以為然。³⁷

由此可見，魏晉士人是將莊子所說的不為慾念羈絆、不為喜怒傷身的「自然的人」轉換為「社會的人」。所謂社會的人，是社會關係的總和，社會關係的種種變化都會引起、產生情感的波浪與種種慾望³⁸。在謹守禮法與任情而為之間，有主張傳統儒家觀點「以禮節情」者，如桓范、傅玄，主張感情必須中和，反對過濫地宣洩情感；也有承認這種情感慾望是自然的，而不應受到約束者，如向秀，其觀點便從莊子的「忘情」走向「任情」。

由於「任情而動的社會思潮與儒家社會牢固的禮法產生衝突。解決此衝突即解決名教與自然關係的衝突。」³⁹因此此時期玄學所討論的主題，其核心重點便是要解決自然與名教的衝突。如何晏與王弼所爭論的「聖人有情／無情論」；和主張節欲養生的嵇康與主張順欲養生的向秀所爭論的「養生論」等。

向秀對待感情問題上既強調任情而動的合理性，在養生問題上便也主張順欲養生。他認為，人生而有情，有情必應物，必有種種欲望，這是天理自然的事。要人為的抑制，不僅做不到，而且於身體有害。……而且即使強行做到了，也就失去了人生的意義，失去了人生的歡樂。

向秀的這種觀點，把養生和人生價值聯繫了起來，正代表了建安以來個性解放的思想潮流。重自我，也就重生命，生之歡樂與生之悲哀，正是感受到現實人生之可眷戀之後的產物。……如果把這一切都抑制了，人活著也就

³⁷ 同上，頁 82-83。

³⁸ 同上，頁 83。

³⁹ 同上，頁 84。

同木石、如尸居，雖長命百歲也毫無意義。⁴⁰



而嵇康雖然主張去欲，但並非要去除一切情感欲望，而是把感情慾望降低到人生的最低門檻的需求即可，可以說嵇康的養生觀，「實質上也是一種感情的自我節制，也是以性制情的一種表現。」⁴¹這樣的節制情欲，與儒家觀點下的「以禮制情」不同。「以禮制情」的觀點並不節制情欲的發端，而是主張在情欲發動之後，以外在的禮法節制之。但嵇康卻是主張從情欲的發端開始節制，內心去欲，便不需要後續再由外鑠之禮予以壓制。

羅宗強認為：

嵇康養生論的現實意義，在於他反映出對於任情而動的社會思潮的一種反思。重情、任情縱慾，固是重個性、重自我的產物，在擺脫禮法束縛上，有其現實意義。但是，這種思潮的不受約束的發展，對社會也造成破壞。他既與名教矛盾，也與合理的人性的正常發展矛盾。這一從禮教束縛中解放出來的任情縱慾的思潮如何發展，王弼從以性制情的角度，嵇康則從養生的角度提出自己的看法。他們的看法，在總的傾向上是一致的，都是以老、莊的自然思想做為立足點，從老、莊思想內部尋找解決這一問題的途徑，而不是用名教的手段來解決。⁴²

因此嵇康所說的「自然」，是徹底回歸到莊子所說「無以好惡內傷其身」的自然，而非「任情而動」，順著情緒起伏而行的「自然」。儘管羅宗強認為「越名教而任自然」可以有許多種可供選擇的生活方式——例如劉伶與阮咸，任情而行、放縱、不受名教的約束，對於人間的是非置之不理、不管不問；也有如孫登那般岩居穴處、隱匿於世；也有如嵇康這樣認真地執行「越名教而任自然」，分毫不爽，且

⁴⁰ 同上，頁 88-89。

⁴¹ 同上，頁 89。

⁴² 同上，頁 91。

直接把自己擺到與當權者的對立面，成為社會的批判者。⁴³——但對嵇康而言，由於對「自然」的解釋不同，因此劉伶、孫登之輩也許並不真正地「越名教」而「任自然」。

除了「自然與名教的對立」脈絡外，尚需注意並加以梳整的，還有針對嵇康的倫理思維所進行的整體批評。

二、針對嵇康的倫理思維批判

相較於正始玄學家如王弼凸顯「有」、「無」這對範疇，代表竹林玄學的嵇康，其思想便容易被詮釋為將「名教」與「自然」對立起來⁴⁴。如康中乾認為「自然」成為嵇康、阮籍之輩所要追求的「本體」。他說道：

「自然」有兩重含義：一是人自己的自然之性；二是天地的自然本質，人的自然本性也好，天地的自然本質也罷，都是社會名教的反面。當嵇、阮拋開名教而追求「自然」時，這個「自然」就是本體，是他們最高最後的哲學目標和原則。所以，竹林玄學的「自然」和「正史玄學」的「無」在哲學性質上都是本體之學，都是哲學理論。⁴⁵

但康中乾認為嵇、阮以「自然」為本體的理論，不像王弼以「無」為本體的理論為一元體系；反而「是個分裂、充滿張力的二元體系。」⁴⁶從嵇康的〈卜疑〉、〈家戒〉等文章中可看出嵇康對名教，或說社會禮法的重視。而其理論中，肯定了兩種存在——「常」與「至」，即「尋常」與「特殊」的並行不悖。「在嵇康認為，尋常之外，復有特殊。尋常是具體的，現實的，低級的；特殊是虛幻的，概念的，

⁴³ 同上，頁 128、130。

⁴⁴ 參見注 11。

⁴⁵ 康中乾，《魏晉玄學》（北京：人民出版社，2008）頁 144。

⁴⁶ 同上，頁 158。

高級的。因此，在運動變化之外，也就有超時空的不變。」⁴⁷正是這種「既要拋棄社會名教而又不能拋棄它，既要任『自然』而又不能純任『自然』的思想上的分裂」⁴⁸造成「自然本體」的理論無法成功。康中乾認為名教是社會存在的基礎，因此拋棄名教，等同於拋棄「自然本體論」存在的現實基礎。「如果沒有了社會名教，也就不會有社會和個人的存在了；所建構起來的任何本體理論也就沒有存在的可能與必要了。所以，以嵇康、阮籍為代表的竹林玄學所建構的「自然」本體論是在拋棄名教的形式下不得不將名教納進來。」⁴⁹在這裡，康中乾將「自然本體」看成一種「規範」。若要談論「規範」，必須先承認有社會群體的存在，才能談「規範」。但「自然本體論」卻要拋棄社會群體，因此失去現實的基礎，本體為「自然」的「規範」自然沒有施力的對象。因此康中乾認為自然本體論的分裂與矛盾使其無法成功。

而認為嵇康關於倫理學的理論無法成功的，尚有圍繞著〈釋私論〉此一論文所展開的評論。

針對〈釋私論〉強調「不匿情」或「顯情」的重要性，牟宗三認為嵇康承襲了道家「心之玄用」的思想，認為只要有「心之玄用」一面，即可保存且決定道德上的真理。但這只是就道家而言，若從儒家的立場，「心之玄用」只是實現原理，在主觀體現上能使道德真理實現得更純淨，卻不能客觀地決定道德真理上的「是」或「存在」。因此認為嵇康所說的「釋私顯情」，只是道德上的主觀原則，並非能夠予以人明確行為指引的客觀原則。⁵⁰

周大興在〈越名教而任自然——嵇康《釋私論》的道德超越論〉⁵¹一文中，批評嵇康將「公私之理」的地位高抬過「是非之理」，無異是用心境情感的真假問題取代了道德是非善惡的標準。此種「自然生命」其實沒有內容，「越名任心」

⁴⁷ 侯外廬等，《中國思想通史》第三卷（北京：人民出版社，1957）頁 168-169。

⁴⁸ 同註 43，頁 159。

⁴⁹ 同上，頁 145。

⁵⁰ 牟宗三，《才性與玄理》。（台北：學生書局，1974），頁 340。

⁵¹ 周大興，〈越名教任自然——嵇康《釋私論》的道德超越論〉《鵝湖月刊》197 期（1991，11），頁 29-35。

若落實在現實生活中，可能導致「任欲作性」。如此，「越名任心」超越了名教世界的道德規範，導致任欲作性，反而造成境界低落，因此不可落實於現實世界。

曾春海在〈從規範倫理與德行倫理省察魏晉名教危機〉⁵²一文中，將名教視為「規範倫理」，將嵇康所描述的君子「越名任心」看作是「德行倫理」的展現。他質疑，若從德行倫理來省察越名教而任自然，道德主體是否具有深層的道德意識？心中是否有道德法則及純真純善的道德意志，而不只徒具道德感而已？進一步質疑，若在道德判斷上各抒己見，在道德實踐上缺乏客觀、普遍化之準則或規範，則群居的社群生活如何可能？因此，達到了認為嵇康的「越名任心」無法實踐在現實生活中的結論。

不管是將嵇康的理論視為一「自然主體論」的整體，或針對單篇論文討論其觀點是否能落實，從倫理學的角度來看，歷來學者多對嵇康「任自然」的倫理意涵持著批判態度。學者們的批評多有見地，但嵇康的倫理思維是否真如學者批評，無法落實於現實世界？或者即便嵇康並不提出道德上的客觀原則，其倫理思維是否就無法提供我們關於「如何行為」的任何省思？這些疑問，正是本文所要探討的目標。因此以下將進入正文部分，先了解嵇康的批判面向，再建構出嵇康的理想倫理輪廓。

⁵² 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，36卷4期。2009，4），頁155-172。

第二章 反省規範



第一節 從「道」到「禮」的衰頹

在嵇康的詩文當中，有兩個主題為嵇康反覆吟詠，引人注目，且可由此二者得知嵇康對人倫世界的關懷與理想。一為嵇康所嚮往的遠古時代境界與相照之下現世的汙濁；二即其所讚許的君子人格型態。嵇康以一句留名千古的「越名教而任自然」，道盡了他對於被名教所網羅的現世社會的不滿以及亟欲超脫以歸回「自然」狀態的嚮往。人若非脫離「自然」，則不需回歸「自然」。因此本章擬從嵇康所處的現世狀態談起，談論「自然」的衰退與「名教」的興起如何影響人的生活並帶來負面影響，成為下一章談論理想自然狀態的鋪墊。

談論「名教」，離不開「智用」。「智」在嵇康的作品中，經常可見其負面意義。如「絕智棄學，遊心於玄默。」（〈重作六言詩十首代秋胡歌詩七首〉）一般人所渴求的智慧與智識，對嵇康而言卻需要拋卻捨棄。原因在於「仁義澆純樸，前識喪道華。留弱喪自然，天真難可和。」（〈五言詩三首〉）仁義使得純樸渾厚的風俗變得衰薄、不足，禮法更令純樸渾厚的自然之道喪失殆盡，把整體社會引向邪偽。即使想要留住青春年少般的天真，但這樣的做法卻是違背自然，少年的天真在已浸淫於禮俗中成為一社會化的人眼中，即使有意願但也已失去能力附和。詩文中的「前識」意為「先見」，指的是那些制禮作樂之人自以為所擁有的「先見之明」。（也就是心中預先具備的是非標準或道德規範，如〈釋私論〉中提到的「有措」。）范應元謂：「前識尤言先見也。謂制禮之人，自謂有先見，故為節文，以為人事之儀則也，然使人離質尚文。」⁵³由於制禮之人的「先見」，使禮被制定出來而廣泛使用，但禮的出現，卻使得人連「道華」，即「道」的皮毛虛飾，都把握不住。

⁵³ 陳鼓應，《老子今注今譯及評介》（台北：台灣商務，2000）頁193。

同樣的思想，也出現在〈難自然好學論〉中：

昔鴻荒之世，太樸未虧，君無文于上，民無競於下；物全理順，莫不自得。……不知為至德之世也。若此，則安知仁義之端，禮律之文？及至人不存，大道凌遲，乃始作文墨，以傳其意。區別群物，使有類族。造立仁義，以嬰其心。制為名分，以檢其外。勸學講文，以神其教。故《六經》紛錯，百家繁熾，開榮利之途，故奔驚而不覺。

嵇康認為在禮儀尚未出現的原始「蒙昧」時期，人民尚處在質樸自然的狀態，所以即使統治者未頒佈禮法制度來約束人民的行為，人民也生活得一片和諧，不相互競爭，也不傾軋對方、損害他人的利益。所有的人都活得自得其樂，也未意識到自己生活的世界正是所謂的「至德之世」；正因為「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（《老子·第二章》）當人有了「善」的概念，就會同時認知到「不善」的概念；反過來說，沒有「不善」的概念出現，自然不會認知到何者為「善」，所以不會產生「善／不善」的二元概念，並將行為釘於此一語詞的框架之中。二元對立的概念引導著人們情感的好惡，欲求著對立的其中一方並賦予價值；拒斥著另一方而貶抑其價值。在洪荒之世時，人民沒有被告知何者為應該追求的事物，並據以定義出「善」概念。因此認知中也不會出現由「善」衍伸出的「仁義」概念，以及為確保「仁義」概念能被落實所制定的「禮律之文」。

但到了大道衰微、不再為人們所認識之後⁵⁴，有「前識／先見」之人，開始製作文辭以傳述至人之意。進而區別種族物類，使萬物各有類屬——此即為「概念化」(pin down)⁵⁵的過程，將世間萬物分別、切割並置入語言的圖框之中，使

⁵⁴ 嵇康在多篇詩文中提及上古有德之世與大道衰微後的對比。但大道為何衰微？從文章中可看出其中一個因素是「至人不存」。但在舜、禹後，至人何以不存？嵇康並沒有明確推敲出原因，而只是做一歷史上實然的陳述。

⁵⁵ 「概念化」是從英文 conceptualization 翻譯過來的中文名詞，意為「使……成為概念」。但「概



萬事萬物能被語言清晰地確立、掌握，語言使得所有的概念都有其邊界，語言將世界分別、切割成一小塊、一小塊的概念，使得事物展現在人面前的樣貌，如果找不到合適的概念來定義它，便無法被人所了解。此一「概念化」的過程，《莊子·齊物論》中也有所描述：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：「有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭，此之謂八德。」……故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：「何也？」「聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰：辯也者有不見也。」夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。

「道」原初的樣態沒有所謂「疆界」，語言最初的樣態也沒有固定的意義或是價值判斷上的是非。但為了爭一「是」字，為了爭奪價值排序上的定見，語言的內容於是有了固定的界限。語言內容有了固定的疆界後，在認知上就產生出八種分別：有左、右的彼此之分；有了次序的先後之別；有了合宜或不合宜的分別，於是有了允許行為合適與否的分別；語言有了固定的疆界，則語意落於疆界的內或外則會產生因認知不同所引起的辯論，有了與人辯論的活動，就會引起競勝的心理。郭象注曰：「並逐曰競，對辯曰爭。」⁵⁶可見言語的意義被確立、固定之後，

念」這一語詞的使用在此脈絡中並不够精確。概念的意思為「思考、類推、歸納事物的共相而存於內心的基本觀念。」（參見《增訂版學典》，台北：三民書局，2003）與嵇康言「區別群物，使有類族」意近，但仍不如 **pin down** 一詞傳神。**pin** 做名詞用意為大頭針、別針，用作動詞則指用別針固定住，衍伸為按壓住。大頭針不能將東西釘在空氣之中，一定是把東西釘在牆上或一背景物之上。把原本無所指涉的語音（被釘之物）使用人的認知概念（大頭針）釘在意欲指涉的事物（牆或背景物）之上，是為 **pin down**——除了用在「固定下來」之意，也指人的思想、話語意思能否被他人清楚地知道、掌握。人的認知與概念的形成無法脫離語言，而語言之所以能使人理解外在世界，是因為語音所代表的內容被確立下來，如同語音被大頭針固定在外界事物或抽象事物之上。使得原本與外在事物毫無干涉的語音能夠「指涉」事物。因此此處使用 **pin down**（不管是形象化之字面義或衍伸義）解釋「概念化」之意，正符合嵇康反對「智用」，因此對於「區別群物，使有類族」並非採取正面肯定的態度。

⁵⁶ [清]郭慶繁，《莊子集釋》上（北京：中華書局，2013）頁 91，注八。

衍伸出來的便是人們在行為與語言上雙方面的競爭。

在這樣的切割認識中，「大道」完整的面貌便漸漸無法為人認識，而成了神秘飄渺不可知的玄幻名詞。而人們對語言的使用，也漸漸忘卻了其指涉的世界之原初樣貌。〈齊物論〉曰：

道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。可乎可，不可乎不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，輝詭譎怪，道通為一。

道路是人們走出來的，指涉萬物的名字是人們創造出來的。「是／可」與「非／不可」都自有其證明如此的脈絡與理由。物之所以擁有如今看似屬於自身的性質，都有其成就的脈絡，都是有所「待」，有所「依賴」。並非不依靠任何外力，本身就具有如此的性質。因此既然物之所以為物，有其依賴的外在條件與脈絡，則物沒有固定的、自存的、外在於因果條件作用的性質。所以物有「之所以成為如此」的脈絡，也可以有「之所以不成為如此」的脈絡。因此細小的草莖和巨大的屋柱；醜陋的女人和美麗的女人如西施，兩種從自身性質上看似如此極端對立，不可能等同的事物，從「道」的角度來看都可以相通為一。之所以能夠相通為一，就在於本身都不是獨立自存為擁有如此的屬性，而是有所「待」、有所依賴外在條件賦予其成就如此的性質。細小的草莖並非擁有一個固定不變的屬性為「小」；巨大的屋柱也並非永遠都保有「大」的性質。兩者之所以一為小、一為大，是在觀察者的認知角度與脈絡展現為「小」與「大」；如同美麗的女人與醜陋的女人，並非永遠都持有「醜陋」與「美麗」兩種截然對反、不能相通且固定不變的性質，而是基於觀察者的認知角度與脈絡而判斷為「醜」與「美」。所以萬事萬物被標籤為「小」、「大」、「美」、「醜」，都有其成就為如此的脈絡與條件作用其中，而非因為擁有完全不可變動的本質存在。但人們在使用語言來「標籤化」事物的過

程當中，卻忽略了事物的名稱與道理各有其「可／不可」、「然／不然」的脈絡與緣由，而誤以為事物的性質是固定為「可／然」、「不可／不然」之不可變動的單一性質。由此，語言切割了世界的原貌，束縛了人的認知，而使人漸漸無法認識「大道」。

對承此脈絡嵇康而言，有「前識／先見」之人又確立了「仁義」等名目，用來約束人心。有了「仁」、「義」的概念，「不仁」、「不義」的概念也自動相隨出現為人們所認識。「仁義」等「應該遵守」的觀念形成還不足以約束人心，而後「名分」與實際必須遵從的「禮法」出現，用來約束人們外顯的行為。有了約束人心的「觀念」與約束行為的「規範」，下一步便是廣泛地宣傳開來，為了使之深刻人心，於是這套內容成為了爭取仕途的路徑。就嵇康看來，《六經》內容繁雜、諸子百家學說之熾盛，是在「大道」不存後，此時百家學說各有其強烈的目的，有其特定的應用之道。不同學說之間彼此競爭，爭的是能為君王所用；為的是達到富國強兵。在司馬談〈論六家要旨〉中，其便指出各家各派皆「務為治者」。有達「治」的目的，因此便期盼為統治者所好。可以說此時的百家學說於君王面前如同商品待價而沽，與仕途、榮華富貴掛勾。而學習百家之道的人，也自然有其學習的目的——即為統治者所用。百家學說也因此撩亂人心，使人狂亂地在榮華仕祿道上奔馳追求而無法覺悟。造成的後果是「是以貪生之禽，食園池之梁菽；求安之士，乃詭志以從俗。」（〈難自然好學論〉）人們變成像貪求生存的禽鳥一般，在園池裡吃人們餵養的穀物；而尋求安逸的士人則違背自己的本性去順從世俗。於是與大道背反的「世俗」狀態形成，且在制度的建立與實行之後日益鞏固，人們因此離「至德之世」越來越遠，不再身處於「相忘於江湖」的「大道」之中。

而嵇康對於「大道失落」、「至人不存而前識立」的想法，實則承襲自《老子》。在「仁義澆純樸，前識喪道華。」句中，其引用《老子》之言：

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首；前識者，道之華而愚之始。（《老子·三十八章》）



此意味著喪失了對「道」的完整認知後才剛始出現「德」——「道」是無形的，使人身在道中而不自知。可以說「道」並沒有特定的價值意識，無法概念化、為有形的語言所掌握，而類於「相忘於江湖」之感；但德卻能被「概念化」所掌握，「德」指涉「理想人格」，此一價值意識明確而有形。且「德」這一有形的概念指涉並不強調情感，也不一定有特定的指涉對象。《老子》實將「德」分為「上德」和「下德」，能夠被「意識」到的「德」是為「下德」；而唯有忘掉有形的價值意識，回到無形的「道」之中，才是「忘其自身」的「上德」。理想人格的充分展現，正在於「相忘於江湖」，忘於「道」之中，不被高舉表揚，才能保留其質樸自然之性。若被清楚地認知、把握進而高舉、提倡，則便喪失了「德」最完整的面貌，從「上德」淪為「下德」。

「下德」是具有普遍價值意涵的概念，僅具有形式上的意義，其形式當中的內容則是「仁」。因此當人不再「忘其自身」，而使用概念認知進一步清晰地認知「德」此一形式中之內容時，便「失德」而認識了「仁」。所謂「仁者愛人」，「仁」強調「愛」與「情感」。且「仁」具有「對象性」，「仁心」有所及，但也有所不及。即使君子的仁心是最全面、最廣包一切的，但「仁」的出現正始於人心有可欲、有可求之物，有一「意向性」——意欲的特定方向。《老子·第五章》曰：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」即是說天地並沒有意欲、偏愛的特定對象，因此對待萬物並無任何偏私；同樣地聖人看待百姓，也沒有任何私慾、偏愛，正因為沒有任何偏愛，所以才能容納天底下的百姓——「大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形」（《老子·第四十一章》）正是此一道理，所以最廣闊的愛，也是沒有任何意向性。失去「德」後強調的「仁」，強調愛人的情感；情感之所以要被強調，正是因為失去了原先自然的互動關係，人與人之間的

關係開始有了「不仁」、「不愛」等負面因素，因此需要強調「仁」，用情感來修補、支撐人與人之間的關係。⁵⁷

而失去「仁」後才有「義」概念的出現。「仁」規約的是人行為時內心的動機，「義」規約的則是外顯的行為內容。如乍見孺子將入於井，救起孺子的行為是「義舉」，而內心的動機純粹與否，是否是由「仁心」而發，則是「仁」關心的範圍，因此不再約束內心的動機後，才退而規範外顯行為。「義，宜也。」（《釋名》）指得是適宜的行為，針對行為來評價，講求的便是人情之間的「關係」與「義務」。「義務」此一概念容易用「道德」來約束，在理性的道德要求之下，「仁」所保有的「情感」便逐漸喪失。因此比起「仁」，「義」更講求概念化的、理性的運作，更忽略情感面向。

在連「義」都喪失之後，「禮」接而出現。「義」是用「道德義務」來約束外顯行為，「禮」則是用「規範制度」來強制約束行為。「禮」由於在外在的形式上確立、固著，因而失去了「內在性」——所謂禮是「忠信之薄而亂之首」，正意味著「禮」是在人的行為表現最不真實，與內心實際行為動機相差最遠之際，才用外在的規範力或強制性的懲戒規範、約束人們的行為。而正因為行事的內在動機與外顯行為不一致，所以才會發生「亂」。「道德」尚且能約束人心，「禮」卻只能以外在強制力約束行為，而無法規約人的內在動機。

老子對於「德→仁→義→禮」的差距區分的很清楚。高明白：

德仁義禮不只遞相差次，每況愈下，而且相繼而生。……德仁義禮之間各自差距如何？老子用「無為」作為衡量四者的標準，以「無為而無以為」最上，「為之而無以為」其次，「為之而有以為」再次，「為之而莫之應，則

⁵⁷ 「德」是形式，「仁」則為「德」的內容。「德」的內容廣泛，孔孟老莊都使用「德」字，其意涵卻不盡相同。在儒家的使用脈絡裡，「德」的內容不只有「仁」，也可涵括「義」與「禮」（究竟仁義禮三者為平行的層級，亦或是仁攝禮義，並非此處所要討論。），故可知「德」在概念上的使用，實比「仁」更高一層。

攘臂而扔之」最次。⁵⁸

針對這四個標準⁵⁹，劉笑敢也如此評析：



（德、仁、義、禮四句逐句遞降）每句都包括兩項作為比較的內涵，一項在於行動表現，即是否有為，在老子的思想體系中顯然「無為」高於「為之」。另一項在於動機，即是不是有機心，是「無以為」還是「有以為」，顯然，老子認為「無以為」高於「有以為」。……平淡自然的無為高於有目的的無為，次一等的上仁之人雖然有所行動，但不汲汲於功利，還可以做到無所求，無所為，即「為之而無以為」。再低一等的「上義」之人既「為之」又「有以為」，似乎已經到了最低水平。但更糟的是「上禮」之人，不僅「為之」，而且要強迫別人響應自己的行動，如果別人不聽從，就會硬把別人拉過來，使人不得不跟從自己的行動。……（老子）反對把自己的價值和行為強加於人。⁶⁰

以上評析雖然是套用在一一對應的行為之人身上的評價，但似乎也可看出「禮」本身的特質，是「強壓人於規範之中，不得不從」。所以「禮」的產生才會被說為「忠信之薄而亂之首」。劉笑敢對「禮」的評析很切要：

禮本應是自內而外的，但內在感情不足，卻仍然可以在行為上中規中矩，這就很容易流於形式，變成沒有感情的行動外殼。禮儀制度本來就是帶有某種限制性的社會規範，禮的盛行可能激發人的道德情感，但是也往往伴隨著精神原則的衰落而徒具其表，不必然是社會文明的體現。⁶¹

⁵⁸ 同注 53，頁 192。

⁵⁹ 此四個標準的原文為：「上德無為而無以為；上仁為之而無以為；上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。」（《老子·三十八章》）

⁶⁰ 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版 上卷（北京：中國社會科學出版社，2009），頁 425。

⁶¹ 同上，頁 426。



「禮」的形成，象徵著文化的發展、文明的進步，卻離「道」越來越遠。老子提出了「德→仁→義→禮」的層層衰退，嵇康繼承這樣的想法，並更一步闡述從「始作文墨」開始製作文辭，將「道」的內容固著於言詞中；「區別群物」，將所有的萬事萬物都定名於文字中、分別於概念中，到「造立仁義」，用語言、概念一步步規範人心與行為的「衰頹過程」。可見「道，可道，非常道；名，可名，非常名。」（《老子·第一章》）太樸未虧的大道之世，人們尚未被語言概念所固著僵化，身在道中而沒有「道」的概念（也沒有「非道」的概念），但當語言文字發達後，人們認識外在世界的方式，逐漸依賴語言。若沒有語言的指涉，便無從認知外在事物而後形成概念；沒有語言的運作，也無從思考。語言成為人類與外在世界聯繫的唯一橋樑，若沒有語言，談不上「認識」。而語言除了「描述」的功能外，也產生了「規範力」。語言的規範力從「德」至「禮」不斷地上升、加強與緊固。而「智用」，即「智」的運作，正是伴隨著人們對語言的掌握越加精深後所產生的能力。對嵇康而言，「智用」對人類認識「道」的能力有負面影響，此論點將在下一節更詳細地論述。

總括而言，「名教」誕生於從「道」到「禮」的衰頹過程之中。嵇康的詩文中，「名教」一詞雖只出現在〈釋私論〉一文當中的「越名教而任自然」一句中，但綜觀當時嵇康所處社會對於「名教」一詞的用法，可知「名教」一詞的指涉，離不開制度與規範。名教重「名」，以名作為制度「合理化」的起點與經過規範化後「合理性」的依歸。作為社會上規範行為的力量與標準，制度化的「禮」亦是名教的內涵。因此「名教」亦離「道」——或說「自然」——遠矣。名教本身的特質，是具體的規則與對行為的約束，對嵇康而言，此規範力並非人天生所擁有，而是外在添加的束縛。⁶²但這樣外來添加的束縛，卻讓人以為是自然內在而生，具有內在規範力——此即為名教「內化」的特質。名教本是人為之產物，但在制

⁶² 關於這一點將在下一節詳盡說明。

度的運作下，卻「異化」反過來主宰人的思維與行動，成為人們的知識信念，並產生深深的情感認同，因而被人誤以為名教出於人性。嵇康在〈難自然好學論〉一文中力破此一「名教異化」的現象，而與之論難的張叔遼〈自然好學論〉一文，在嵇康眼中則是已受名教內化與異化的影響，以為名教出於自然的代表作。關於名教如何「異化」，也將在下一節陳述。

第二節 對名教異化與同一性的批判

承接上一節的討論，嵇康認為從「道」到「禮」的遞變，是向下衰頹的過程。但同時代之中，卻也存有完全相反的意見，認為「禮」的出現過程正是符合人性的欲求。張叔遼與嵇康便曾針對此一課題進行論辯，而留下〈自然好學論〉答難二篇。對張叔遼來說，「禮」的出現——即「文明與制度」的出現，是由於人類天性的喜好所導致的必然結果。嵇康則持反對意見。張、嵇二人在〈自然好學論〉與〈難自然好學論〉中有一番論辯。本節將依序說明三部分，一為張叔遼「自然好學」的主張；二為嵇康「非自然好學」的主張；三為解釋既然非自然好學，何以人會謀算好學的好處而去學習？這便與第一節所說的「智用」有關——正是因為人用「智」追逐外物而不知停止，才會造成許多問題。同時這也是名教「異化」的過程與其帶來的問題。

一、自然好學

以下先解釋張叔遼認為「好學出於自然」的立場。

在〈自然好學論〉中，張叔遼首先定義何謂「自然」：

夫喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲、懼，人情之有也。得意則喜，見犯則怒，乖離則哀，聽和則樂，生育則愛，違好則惡，飢則欲食，逼則恐懼。凡此八者，不教而能；若論所云，即自然也。



張叔遼點出「不教而能」者，人類不需要教導就具有的特質、傾向與能力，稱為「自然」。因此他試圖論證「人為」與「自然」的關係即是「人為造作出的事物可滿足人的自然傾向」：

腥臊未化，飲血茹毛，以充其虛；食之始也。加之火齊，糝以蘭橘；雖所未嘗，嘗必美之；適于口也。蕢桴土鼓，撫腹而吟；足之蹈之，以娛其喜；樂之質也。加以管弦，雜以羽毛；雖所未聽，查之必樂；當其心也。

從飲食開始，從一開始吃動物的生食、茹毛飲血，到後來懂得用火烤熟食物，再到會加入各式不同食材「烹調」食物。越來越繁複的烹飪，是「人為」的加工，卻源自人類所自然喜愛。最原始的音樂也是非常簡單，可能只是敲打土塊、拍打肚皮、雙腳不自主地跳躍，就能夠成為人類的娛樂。但後來漸漸的加入管絃樂器，用羽毛做裝飾，發展舞蹈。如此「繁複化」的過程，也是人類所自然喜愛的，這樣的發展並不被排斥。就連社會規範或禮儀的發展，也是相稱於人類情感的萌發：

民生也直，聚而勿教，肆心觸意，八情必發。喜必欲與，怒必欲罰；無爪牙以奮其威，無爵賞以稱其惠；愛無以奉，惡不能去。有言之曰；苴竹管蒯，所以表哀；溝池岨嶮，所以寬懼；弦木剡金，所以解憤；豐財殖貨，所以施與。

張叔遼所言「民生也直」，乃來自《論語·雍也》：「人之生也直，罔之生也幸而免。」(6.19) 其中「直」可解作「正直」，或說「順乎天性與人情為直」，因此也能作「真誠」之意。⁶³在張文中採此一解釋，則此段話意味著人生存在世界上是順乎天性與人情而行動，因此在教化之前，人群聚而居，而沒有加以教導，則人民縱恣其心、觸情妄行，八種天生就有的自然感情便自然而然地在遇到外物時流漏、發洩出來。高興時便想給予，發怒時便想處罰所怒的對象。如果沒有外物作為媒介——沒有爪牙以振奮人的威嚴，沒有爵位賞賜以相稱人的賢慧——則人的情感無法通暢地流露：愛的情感不能表現，憎惡的情感不能去除。所以枯竹作的竹杖、菅蒯織的草鞋所組成的「喪服」，是用來表示面對親人死亡的哀痛；溝池險阻之類的防禦設施，是用來寬慰恐懼的心情；拿弦木作成弓，拿青銅作成鋒利的箭，是用來化解憤怒；豐富、增值自己所擁有的財產、貨物，是用來施予給別人，以展現同情愛憐之心。如此看來，「人為」所發展出的物質文明，恰恰是為了「稱情」而發展出來的必然結果。因此張叔遼說道：

故以為 [雖] (難)⁶⁴ 事以未來，而情以本應。即使六藝紛華，名利雜詭，計而 [後] (復)⁶⁵ 學，亦無損于有自然之好也。

其認為事件雖然是後天發生的，但人面對事件時產生的心情卻是與先天的本能相應。因此即使學校所教習的六藝與其相佐的繁華浮誇的社會現狀並存，名利錯雜怪異，學習知識也是謀慮算計之後再學習，也都無損於人天生地喜愛這些後天人為的事物。張叔遼認為，人的情感是「不教而能」的「自然」，因此人的情感所喜好的事物，如繁複的、後天的、人為的「文明之物」，都是「稱情而生」。由此

⁶³ 此處參考傅佩榮，《解讀論語》（新北：立緒文化，1999）頁 140，以「真誠」解釋「人之生也直」之「直」。亦見於頁 330，釋「父為子隱，子為父隱。直在其中矣。」之「直」意，曰：「直在其中，表示：隱不是直的定義，而『為何隱』才是重點，亦即順乎天性與人情為直。直有『真誠』與『直爽』之意，亦由此可見。」

⁶⁴ 此處「難」應為「雖」字解。見戴明揚，《嵇康集校注》下，頁 446，注 32。

⁶⁵ 原為「復」字應改為「後」。見同上，頁 446，注 33。

可知「六經之學」生於「自然」所好，出於「自然」，與「自然」不相衝突。



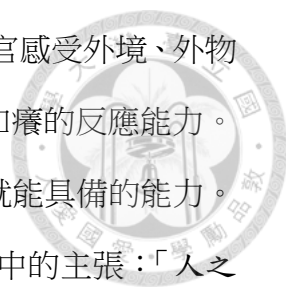
二、非自然好學

而嵇康則認為「好學」非出於「自然」，而是「好以習成，有似自然」。張叔遼認為「人可以自然地愛好六經」，嵇康則認為「人對六經的愛好由學習而來」。嵇康對張叔遼的論點提出兩方面的批評，一為「類比失當」；二為從歷史上的「實然論證」推翻張叔遼的說法，而這兩方面的批評並非相互獨立的兩組脈絡，反而可說是互為表裡、相輔相成。張叔遼的「類比失當」，建立在忽略「歷史事實」與名教「異化」的性質。所謂「類比失當」，意指將人天生對感官慾望的追求（「必然之理」），錯誤類比於對知識層面的追求（「未必然之好學」）；兩者性質不同，前者有必然性，後者則無，因此無法相類比。而「對感官慾望的追求」與「對知識層面的追求」兩者之所以性質不同，嵇康則從「歷史事實」的「實然」面相加加以說明，兩者的性質不相同，這已是實際存在的事實，而非「應然」層面的不同。

（一）對「自然好學」的批評：類比失當

首先就類比失當而言，嵇康在〈難自然好學論〉中謂：

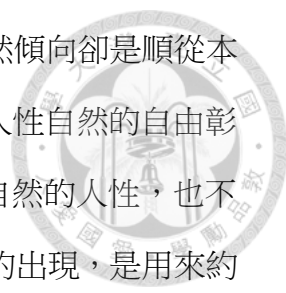
論又云：佳饈珍膳，雖未所嘗，嘗必美之；適于口也。處在閭室，睹蒸燭之光，不教而悅得于心。……雖事以未來，情以本應，則無損於自然好學。難曰：夫口之于甘苦，身之于痛癢，感物而動，應事而作。不須學而後能，不待借而後有。此必然之理，吾所不易也。今子以必然之理，喻未必然之好學，則恐似是而非之議。學如一粟之論，于是乎在也。



嵇康認為有些能力的確是不需要學習就能夠學會，如同身體感官感受外境、外物並給予回饋反應的能力——像是口舌對於甜和苦、身體對於痛和癢的反應能力。但「好學」並非如身體感官感受外物並作出反應般，是不需學習就能具備的能力。因此張叔遼的類比譬喻失當。嵇康認為王充在《論衡·量知》中的主張：「人之不學，猶穀未成粟，米未為飯也。」也是依此錯誤類比的邏輯而建立的。穀和米，是自然之物，穀成熟了才成為「粟」；粟需經舂搗成為米；米須經蒸熟才為飯，這都是需要經過一步步的加工過程。因此人的學習，也如同穀一步步加工成飯的過程。但嵇康認為這是錯誤類比，原因在於「人性」與「學習六經」並非同樣「源於自然」。其曰：

推其原也：《六經》以抑引為主，人性以從欲為歡。抑引則違其願，從欲則得自然。然則自然之得，不由抑引之《六經》；全性之本，不須非犯情之禮律；固知仁義務于禮偽，非養真之要術；廉讓生于爭奪，非自然所出也。由是言之，則鳥不毀以求馴，獸不群而求畜；則人之真性無為，不當自然耽此禮學矣。

嵇康認為「夫民之性，好安而惡違，好逸而惡勞。故不擾，則其願得；不逼，則其志從。」人民的天性喜歡平安而憎惡危險；喜歡閒逸而討厭勞作，因此在「太樸未虧」的「洪荒之世」，如果不被外物打擾，人民樸實的願望就得以實現；不被外物逼迫，其神智就能自然順遂。在不知「仁義之端」、「禮律之文」的「至德之世」，人民處於最樸實的狀態，「君無文於上」，統治者沒有頒布任何禮律之文，因此人民沒有「規範」的意識——即知曉什麼事情能做、什麼事情不能做；明白行為有一標準可以評價為好或壞、對或錯。這時候人民按照自己的願望行事，都能夠順從自己的志向，彼此之間沒有相互競爭，人人都處於「物全理順，莫不自得」的狀態。但是《六經》的出現，是在「至人不存，大道陵遲」之後。何況《六



經》的內容以抑制、引導人性為主要功能，相反地，人性的自然傾向卻是順從本身質樸的慾望。用外加的禮律條文規範人的質樸慾望，違反了人性自然的自由彰顯。因此可知欲彰顯人的自然天性，不需依靠《六經》；保全自然的人性，也不需要依靠違反人原初自然情慾的禮法。嵇康認為「仁義」概念的出現，是用來約束人們的行為，並非用來養育人的自然天性。如同在「太樸之世」，人民並不會互相爭奪，因此沒有「廉讓」這一概念。「廉讓」這一概念的出現始於「爭奪」的行為出現，為了平息「爭奪」，才需倡議「廉讓」。故可知「廉讓」此一「概念」並非自然天性所具有的。嵇康又以動物為例，論及鳥類與獸類的生活方式是與同類群居，兩者都不會毀棄、背離自己的同類而求人畜養。在此他將「求人馴養」比喻為捨棄自己的天性，用外在的約束束縛自己。動物是如此，人的天性也是如此，不會主動的捨棄自己的好安惡違、好逸惡勞的天性，用繁瑣的、外在的禮律之文規範自己，因此說人的天性也應該毫無虛偽，不應當「自然地」愛好六經之禮。

但嵇康當然不是認為人的天性一定全數與禮法所規範的內容相反對立，他在〈答難養生論〉中也說道：

今若以從欲為得性，則渴酌者非病，淫湏者非過，桀跖之徒皆得自然，非本論所以明至理之意也。

其立場可見一斑，因此斷不能以「嵇康認為縱慾就是自然」的詮解來批評之。。

綜合以上論述，嵇康認為張叔遼之所以「類比失當」，是因其認為兩者性質不同，無法類比。乍看之下，嵇康好似已先採取了「非自然好學」的立場，因此可將「好學」的慾望與其他生理慾望尋求滿足的需求區分開來。而嵇康此一批評若要成功，必須先確認「非自然好學」此一命題為真。因此嵇康採用「歷史論證」

的方式，證明「自然非好學」此一命題為真，並非他獨斷的預設；而是兩者性質不同，有「必然」與「未必然」之別，因此毫無可類比之處。



(二) 對「自然好學」的批評：歷史實然論證


以下敘說嵇康使用「歷史論證」的論述開展，以證明「好學」非出於「自然」，而是出於「智用」之結果。

嵇康強調「在仁義尚未出現之時，人們的情感也能夠得到滿足」，由此可推之「仁義並非滿足人們情感的必要條件」。接下來他又進一步論證愛好《六經》是被教導出來的。〈難自然好學論〉中其曰：

故《六經》紛錯，百家繁熾，開榮利之途，故奔鶩而不覺。……操筆執觚，足容蘇息；積學明經，以代稼穡。是以困而後學，學以致榮；計而後習，好以習成，有似自然，故令吾子謂之自然耳。

《六經》被「發明」出來後，學習《六經》便成為做官發財的途徑之一，因此人們趨之若鶩。且人們靠操筆執簡、撰寫文章便能足夠維持生活之用；若是經過長時間學習，通曉經術，更可做官食祿，代替辛苦地種田。因此人們是遇到了生活上的困難後才開始學習，而學習的目的顯然便是為了取得榮顯利祿。人們先算計好學習的好處，算計好結果後，才開始孜孜矻矻的學習經學。人們對經學的愛好就由「習慣」養成，久了便以為對經學的愛好出於自然的天性，忽略了人們對經學的愛好具有一「功利性的目的」。

嵇康認為若將學習經學能夠能到的「功利性好處」全部撤除，那人們將不再愛好學習經學：



今若以名堂為丙舍，以諷誦為鬼語，以六藝為蕪穢，以仁義為臭腐，睹文籍則目眇，修揖讓則變傴，襲章服則轉筋，譚禮典則齒齟；于是兼而棄之，與萬物為更始，則吾子雖好學不倦，猶將闕焉。則向之不學，未必為長夜；《六經》未必為太陽也。……若遇上古無文之治，可不學而獲安，不勲而得志；則何求于《六經》，何欲于仁義哉？以此言之：則今之學者，豈不先計而後學邪？苟計而後動，則非自然之應也。

原本人們「立《六經》以為準，仰仁義以為主，以規矩為軒乘，以講誨為哺乳。」將經學作為「致仕」的標準而崇尚之。但若事實上經學失去「開榮利之途」的功用，成為一學習就會害人的東西，那麼人們就會把六經、仁義、禮法悉數拋棄。歷史事實上，在上古還沒有文墨可以記載思想的時代，人們沒有學習六經，也能獲得生活上的安定，不需孜孜矻矻地勤勞苦作也能實現自己的心願，美好生活的實現，不需依靠《六經》，也不需要修習仁義禮法等等。由此而言，六經禮法的學習，既非人們獲得安定、美好生活的必要條件，也非充分條件。今人看起來，「學習《六經》」是「獲得美好生活」的充分條件，原因在於人們將《六經》的學習與榮利之途掛勾。但《六經》與榮利之途掛勾是人為的「設定」，並非自然律則如此。因此若改變這一條件設定，則學習《六經》將不再是獲得美好生活的充分及必要條件。現今學習《六經》之人，都是事先謀算好其有利的結果才開始進行學習，如此「計算後再行動」，顯然並非出自於自然天性。因此可知「自然好學」此一主張是錯誤的。

三、「智用」的負面影響

嵇康強調「計而後動，非自然之應也」。在「上古之世」，人民的行動並非「計

而後動」。從人民隨順自然天性而行，到「至人不存，大道陵遲」後的「計而後動」，最顯著的原因大概就在「大道既隱，智巧滋繁」(〈卜疑〉)。「智」的發展與應用連帶改變了人們的思考方式與行為模式。在上一節已提到由「道」到「禮」的向下衰頹過程之中，「智」的發展也以反方向向上成長。並非所有人都如同嵇康將「智」視為負面產物，需要拋棄。例如向秀在〈黃門郎向子期難養生論〉中便認為人之所以能夠異於禽獸，最關鍵的差別便是人有「智慧」⁶⁶：

夫人受形于造化，與萬物並存，有生之最靈者也。異于草木，不能避風雨，辭斧巾；殊于鳥獸，不能遠網羅，而逃寒暑。有動以接物，有智以自輔。此有心之益，有智之功也。若閉而默之，則與無智同。何貴于有智哉？

人與萬物的形體都稟受自然、並存於世，但人卻是萬物之中最尊貴的。草木、鳥獸不能觀察外在環境以趨利避害，也無法防範外來的傷害。但人卻能夠「動以接物」，用有意識的、主動的行為、動作來面對、接應萬事萬物的變化；人「有智以自輔」，擁有聰明智慧來輔助自己審時度勢，作出正確的行為。這便是擁有會思考的心靈與智慧的好處與功效。向秀認為如果人刻意不使用智慧，那就等同於沒有智慧般，如此一來也無法彰顯人與動植物的差別。對人而言，智慧是最為寶貴的，如同生命一般寶貴。

然則嵇康在〈答難養生論〉中認為，「所以貴智而尚動者，以其能益生而厚身也。」之所以看重智慧且崇尚行動，是因為它能益生，對保養身體與生命的延續都有助益，才會如此看重。但嵇康根本懷疑「智用」對於「養生」的實質益處。其質疑道：

然欲動則悔吝生，智行則前識立；前識立則心開而物遂，悔吝生則患積而

⁶⁶ 此處向秀所指的「智」是有正面意義的「智慧」；而嵇康所反對的「智」實為「智巧」、「智辯」等負面意涵。同用一字但指涉核心概念不同。

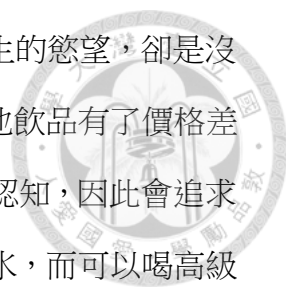
身危。二者不藏之于內而接于外，只足以災身，非所以厚生也。



人的欲念萌動，小過失就會發生；智慧一旦開始運作，就會產生「前見」，即行為前對事物的認識。在行為以前就預先有了「前見」，就會在尚未認清世物真相的「蒙蔽狀態」之下，處心積慮地盤算該如何行動。在這樣「認識不清」的狀態下行動，人以為外物是順著自己的心意而行，卻不知道事實的真相卻是行為會造成許多小錯誤，累積起來便會災禍即身，絕非養生的方法。嵇康認為「智」和「欲」如果用在追逐於外物之上，那只會為自己帶來災禍。雖然嵇康承認「嗜欲出於人」，但強調其「非道德之正」，就如同「木之有蝎，雖木之所生，而非木所宜也。」所以從〈答難養生論〉中可發現，嵇康認為人自身的確會有欲望產生。但欲望雖可說出自「自然」，卻也有好壞之分。在〈難自然好學論〉中提到的人的欲望，是最原始質樸的欲望，如同秀向在〈難養生論〉中所說「感而思室，飢而求食，自然之理也。」此為嵇康所說的「不慮而欲，性之動也。」這種未經思慮而自然發生的欲望，與「智用」毫無關係，是本能的衝動。另一種不好的欲望，則是「識而後感，智之用也。」這種在心智的作用下，因為認知到外物而後才產生的欲念。在「智用」的運作之下產生的欲望之所以對人有害，是因為：

性動者，遇物而當，足則無餘；智用者，從感而求，倦而不已。故世之所患，禍之所由，常在于智用，不在于性動。今使瞽者遇室，則西施與嫫母同情；聵者忘味，則糟糠與精粹等甘；豈識賢、愚、好、醜，以愛憎亂心哉！

生理本能的衝動，或說樸實的欲望，只要行為適當，得到滿足，便沒有多餘的要求。例如渴了，只要喝到水解渴，便不會再有多餘的要求。不會要求喝的是一般水、高級水或其他飲品，或是要在哪種場所喝水。因為解渴的欲望是從生理本能



而來，最簡單的水就能滿足此一慾望。但是透過「智」運作感生的慾望，卻是沒有止息的一天。以止饑渴為例，在智識運作之下，對於水和其他飲品有了價格差別的認知，對於自己的身分也有世俗上如階級或是扮演角色的認知，因此會追求「符合自己身分」的外物來匹配自己的地位。口渴不一定要喝水，而可以喝高級的茶或其他飲品；如同餓了不能隨便找食物果腹，而要吃得精緻。對食物的種類以及烹調方式，透過「概念分別」而有更多的「認識」，於是不斷追求更精緻、更高級的菜餚。這時「吃」的行為，已經離單純的「果腹」很遠了，「吃」不再只是單純為了填飽飢腸而已，而加入了其他諸如虛榮心與自尊心的追求等等。因此嵇康說，如果讓盲人遇到一婦人，對於看不見的盲人而言，這位婦人的長相是美、是醜，並無差別；如同飢餓的人會忘記要辨別食物的口味，糟糠與精米吃在嘴裡都是同等美味。沒有「智用」的運作造成的「概念分別」，則賢明、愚頑、美麗、醜陋等等的「概念」與概念衍伸出來的「價值分別」都毫無意義，也不是人最原始質樸的慾望所要關心的對象。

所以人之所以會「計而後動」，是為了滿足「智用」所引發的慾望。若沒有「仁／不仁」、「義／不義」、「善／不善」、「貧／富」、「尊貴／低賤」等等的概念分別，人不會追求某些目標，並將之標籤為「值得追求的價值」。若沒有將「學習《六經》」與這些「值得追求的價值」掛勾，那人也不會努力學習經學。因此可知人學習經學、接受由仁義為內涵所發展出來的禮法的束縛，都是「計而後動」，久之便「好以習成，以為自然」。

故可知，嵇康認為名教非出於自然，而是出於「智用」的結果。人若要「越名教而任自然」，便要認清「智用」對人的行為的束縛。

嵇康也點出「智用」所造成的「名教異化」的問題。如上所說，正因名教「開榮利之途」，使人「奔鶩而不覺」，所以人們為了功利性的目的，不斷學習六經，因而「好以習成，有似自然」。「好以習成，有似自然」是嵇康對於名教何以使人誤以為是內在規範力的最終解釋。正因為有功利性目的的帶引，人們不斷習染六

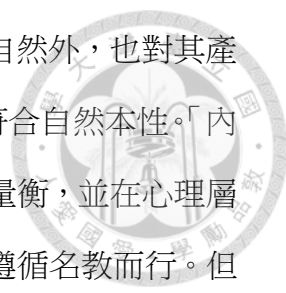
經，將六經當作價值觀的依歸，從而對此產生出認同，並進一步喜愛之；由於產生了情感的認同，故以為情感是由內而發、從自然而來，因此對六經的喜愛也是從自然天性而來。卻忽略了一開始對於六經的學習始於功利性目的的追求。因此可以確定，人對六經的「好」，並非天性自然的「好」，而是後天人為所培養出來的「好」。

今子立《六經》以為準，仰仁義以為主，以規矩為軒乘，以講誨為哺乳；由其途則通，乖其路則滯。遊心極視，不賭其外；終年馳騁，思不出位。聚族獻議，唯學為貴。執書撻句，俛仰咨嗟。伏膺其言，以為榮華。故吾子謂《六經》為太陽，不學為長夜耳。（〈難自然好學論〉）

人們將《六經》視為唯一的價值標準，唯有遵循六經所教導的價值觀而行動，才能走出一條康莊大道。因此不在六經所教導範圍內的思想，在以六經為唯一標準的「同一性」價值判準下，便無法被人們所認識、接受並擁抱。以六經為內涵的名教既是規範，所謂規範便具有「同一性」的特質：使不相同的事物都被往特定方向引導，收編到同一判準的網羅之下，並將相異者「矯正」至使之相同。因此在名教「同一化」的網羅之下，因著「好以習成，有似自然」的心理作用下，名教從一外在人為的產物，內化為人們行為時的內在規範力，並對之產生知識信念的認同與情感的依歸。此正是嵇康所大力批判的「名教異化」。

第三節 規範與名教內化的傷害

從前兩小節可以看出，嵇康認為「名教」的出現，正是「大道」衰微的結果。非出自於「人之自然」的「名教」，展現了兩方面的負面影響：一為「內化」，成



了人們內心行動依據的判準，除了「誤以為」名教出自於人性自然外，也對其產生強烈的情感認同；二為「異化」，使人行為的動機或情感已不符合自然本性。「內化」的名教成為規範人們行動的判準、衡量行為適宜與否的度量衡，並在心理層面的情感認同或「智用」的作用之下產生強制力，使人不得不遵循名教而行。但這種情感認同或強制力並非出於人的自然本性。嵇康認為這兩方面所帶來的結果，都對人們造成實質的傷害，使人的實際作為離自然狀態越來越遠。所謂的實質傷害有二：一為造成人們由內心的思想到外在的行為都被「同一化」的標準所束縛，而無法「各抒其性」；二為由於人們追求「同一化」的標準卻不自知，因此使人「匿情」。匿情之人總是掛著「矜忤之容」面對他人，以「矯飾之言」追求俗譽。嵇康認為這樣的匿情之人是「成其私之體」，而「喪其自然之質也。」喪失了自然本質，故而是一種傷害。對嵇康而言，傷害表現在此：君子應是「氣靜神虛」，內心平靜且虛懷若谷的接納外物。但「匿情之人」總是「懼」隱之不微、「患」匿之不密，其內心充塞恐懼與憂患，不再能保持「體氣和平」。此一傷害導致匿情之人封閉自我，不再向自我之外的「他者」開放自己並與之回應。

以下將先從「自然與人為」的關係談起，指出嵇康並不認為「人為」的性質在最初便完全與「自然」對立；反而有其受肯定的空間。只是「人為」發展太過，造成了背離「自然」的結果，才產生了「同一化」與「匿情」的現象，同時對「自然」造成傷害。

一、自然與人為

在進入「名教內化對人有何傷害？」的探討前，有必要釐清「自然」與「人為」之間的關係，以做為了解嵇康對於「自然」與「人為」關係的鋪墊。因為「自然」與「人為」的張力此一問題早在莊子的時代便已出現，而在魏晉時期，「名教」作為「人為」所出應是無庸置疑。只不過出於「人為」的「名教」，究竟是

否也能夠融於「自然」？或者「人為」是否其實便是由「自然」所出？皆為魏晉時期的討論課題之一。儘管兩者之間存在張力，但在歷來的討論中，也有不少意見認為兩者並非在「性質」上就以彼此的對立面而存在。

關於「自然」與「人為」的關係與各自的展現，可追溯至《莊子·秋水》中所述：

天在內，人在外，德在乎天。知夫人之行，本乎天，位乎得；踳蠲而屈伸，反要而語極。」曰：「何謂天？何謂人？」北海若約：「牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰，無以人滅天，無以故滅命，無以得徇名。謹守而勿失，是謂反其真。」

由於「無以人滅天，無以故滅命，無以得徇名」幾句，似乎意味著「人」的作為足以滅「天」，因此「自然」與「人為」之間的對立性質似乎不言而喻。但「無以」也可意味著一種「約束」與「規範」，指「不要以人滅天」。「人為」可能在不當或過度使用的情況下，能對「自然」造成傷害，但並不必然意味「人為」的性質從其存在本身而言，就必然會對「自然」造成傷害。「無以故滅命」指不要以有意的心機強力去改變本然的狀態，可說是對「無以人滅天」的加強解釋。「無以得徇名」指勿為獲取虛名而用盡手段，傷害本然狀態。並列的三組句子指出了一種人為與自然之間的「規範性」。

而對「天在內，人在外」，歷來的解釋也多有「自然」與「人為」其實是「存於內在」與「表現在外」的一體兩面之詮解。如郭象注曰：「天然在內，而天然之所順者在外。」⁶⁷；成玄英疏曰：「天然之性，韞之內心；人事所順，涉乎外跡；皆非為也。任之自然，故物莫之害矣。」⁶⁸；焦竑曰：「天在內，所以立體。

⁶⁷ [清]郭慶繁，《莊子集釋》中（北京：中華書局，2013）頁 588，注八。

⁶⁸ 同上。

人在外，所以應用。」⁶⁹上述的觀點認為「自然」與「人為」並非全然對立的兩者，「人為」並非全然的負面義，而是順從天性自然所流露出來的種種表現⁷⁰；以「自然」為本，化為外在不同的「應用」，這樣便稱為「德」。正因「德」是順從內在自然的展現，故曰「德在乎天」。成疏曰：「至德之美，在乎天然，若恣人任知，則流蕩天性。」⁷¹；王先謙亦曰：「德以自然者為尚。」⁷²有德者的行為以自然為體，因此可以了解不離自然狀態之人的一切行動，其實就是本於自然而處於自得的狀態。王先謙為「本乎天，位乎得」下了注釋：「惟知天人之行者，本乎自然，而處乎自得。」之所以能「處乎自得」，也是因「各當其分」⁷³之故。每個人都安於自己的天賦自然，不以智用為巧，貪圖己身天賦之外之事。

而「落馬首，穿牛鼻」則可解釋為「人為」不超出「自然」，各順其分、各抒其性的進一步闡述。成疏曰：

夫牛馬稟於天，自然有四腳，非關人事，故謂之天。羈勒馬頭，貫穿牛鼻，出自人意，故謂之人。然牛鼻可穿，馬首可絡，不知其爾，莫辨所由，事雖寄乎人情，理終歸乎造物。遇顯天人之一道，故託牛馬之二獸也。⁷⁴

意味牛馬四肢是天生之貌，所以是「自然」；而「落馬首，穿牛鼻」則出自人為意志的「加工」，非牛馬天生自然樣態，故是「人為」。但是值得注意的是，即使為馬套勒、替牛鼻穿環，那也是順著馬與牛的自然之性，而未過分戕害其自然天性——因馬頭能套勒，牛鼻能穿環；而非給牛頭套勒，給馬鼻穿環。因此在此種

⁶⁹ 錢穆，《莊子纂箋》（台北：東大，2011）頁 136。

⁷⁰ 歷來多有學者認為郭象注不符合莊子本意。本文此處援引郭象注，是為呈現在思想史上「天／自然」與「人／人為」之間不必然只有互斥對立關係，也具有相容之處。因此郭象注在此處的作用便不聚焦於其是否準確詮釋莊子，而在於呈現「天人關係」在哲學史的發展中並非只存有單一觀點，將其光譜拉開，為嵇康的「自然與人為關係」尋一落腳處。

⁷¹ 同注 67，注九。

⁷² [清]王先謙，《莊子集解》（台北：東大，2014）頁 149。

⁷³ 同注 69。引述馬其昶曰：「位乎得，言各當其分。」將「位乎得」作同解的如郭象曰：「此天然之知，自行而不出乎分者也，故雖行於外，而常本乎天而位乎得矣。」（出處同注 67。）

⁷⁴ 同注 67，頁 589，注一。

詮解下，莊子說的「無以人滅天」，便被解釋為並非完全不能在自然之物之上增添人為意志，但不可過分而導致扭曲與戕害自然天性。成疏曰：「夫因自然而加人事，則羈絡之可也。若乃穿馬絡牛，乖於造化，可謂逐人情之矯偽，滅天理之自然。」⁷⁵便是此一道理。

由此可見，從《莊子》的詮解之中可解釋出「人為」與「自然」並非完全對立，甚至「人為」可能可以是「自然」的體現。在不破壞「自然」的狀態下，「人為」有其可受肯定的空間。從〈太師箴〉一文中也可見嵇康持此一觀點。但嵇康又認為現世中，從「人為」所出的「名教」，戕害了人的自然之性，使人迷亂而不能自得。後世之人便容易誤解嵇康認為「名教」與「自然」在性質上兩相對立。不過其所要反省的其實是針對此「過矯」的傷害。對嵇康而言，「各抒其性」為「自然」狀態的展現；「同一化」則屬於「人為」操作進而傷害「自然」的結果。其闡述「各抒其性」，重視人人能順應本有天性自然發揮，並反對「同一化」標準的想法，在〈與山巨源絕交書〉一文中多處可見：

故君子百行，殊途而同致，循性而動，各附所安。

夫人之相知，貴識其天性，因而濟之。

故四民有業，各以得志為樂，為達者能通之。

不可自見好章甫，強越人以文冕也；己嗜臭腐，養鴛鴦以死鼠也。

由以上諸句可見，嵇康認為個人皆有其各自的天性，並按此行動。所以人與人交往最難能可貴地便是能夠尊重彼此的差異，認知並接納對方的「天性」，且「濟」

⁷⁵ 同上。

之、成全之；不將自己的觀點套用到「我」以外的事物上而將「我」以外的世界以「同一化」的方式暴力地收攝進我「所能理解」的認知觀點中。

但對嵇康來說，「名教」的「擴張」，卻恰恰是抹消了人人的個殊性，並將所有的差異性收攝回「同一化」的暴力中。〈太師箴〉一文，描述的正是自然（個殊性）與人為（名教）的三種階段的關係。其用歷史上的「理律之文」之演進來表達：

第一階段是毫無人為意志的「自然」狀態，即赫胥氏以前的茫茫上古時代。此一時代「人倫肇興」，人際關係正開始興起，「爰初冥昧，不慮不營。欲以物開，患以事成。犯機觸害，智不救生。」上古時人民的思慮樸實渾沌，對自己的生活既不謀思也不營求，慾望隨著遇到的身外之物而萌發；禍患也因著己身的行為活動而形成。而所擁有的智慧並不足以拯救自己於災禍之中。因此「芒芒在昔，罔或不寧。」上古時代無人不安寧。此一階段可說是完完全全的「自然」，毫無「人為」的添加，也無「智」的作用。但很顯然嵇康並不認為此時渾沌未開的「自然」狀態便是最佳的生活樣態。

第二階段為伏羲氏到堯舜禹的時代。此一時代「默靜無文，太樸未虧。萬物熙熙，不夭不離。」君王不發布禮律之文，不以人為意志虧損自然狀態，此時的萬物和樂繁榮。而堯舜「體資易簡，應天順矩。」體察出平易簡約之道，順應自然法則而行事，「物或失性，懼若在予。」擔心自己的統治出了偏差，會讓萬物失去其自然本性。此一時代「宗長歸仁，自然之情。」尊重長者、心向仁義，為自然之情。因此此階段並非沒有後世所謂的人倫禮教，反而正是「天在內，人在外」的最佳體現：比起上一階段茫茫太古時代，此時出現的禮律之文可算是「人為」的產物。但即使有禮律之文的出現，君王也不須向人民頒布禮律之文，人民就能因順自然之情的揮灑中自動體現出禮律之文的內涵。因此可看出「自然之情」為「自然」，如同牛馬；而禮律之文為「人為」，如同加了頭套的馬與穿了鼻環的

牛。但禮律之文卻是出自於自然人情之中，其內涵離不開自然人情；若無這樣的自然人情，也無法產出如此樣貌的禮律之文。如同馬與牛若非有這樣的自然之質，也無法絡首穿鼻。因此此一階段正是自然與人為相得益彰的理想盛世；也是嵇康肯定「人為／人文創作」有其重要性的階段。

及至第三階段，「下逮德衰，大道沉淪。智惠日用，漸私其親。懼物乖離，攘臂立仁。名利愈競，繁禮屢陳。刑教爭馳，天性喪真。……宰割天下，以奉其私。」人的智慧不斷進步，心中計算愈趨繁多，也漸漸偏袒與己相親之人——可以是親人，或是與己利益相連之人。而仁義學說與相關之禮律之文會被造作並被強調的原由，正是因人擔心別人會因與己不合而背離自己。可以說，此時的仁義禮律早已非「天內在，人在外」的體現，反而已是「以人滅天」了。此時「名利」與「是非」的束縛交錯，禮儀繁重；大量的刑罰與禮教展現其對人的規範力、束縛力，使人喪失自然天真。此時統治的君王，早已非賢德之世的君王，心心念念讓萬事萬物自然運行，若非「先王仁愛，愍世憂時；哀萬物之將頹」否則不願意為王治理天下。「昔為天下，今為一身。」此時的君王為了自己的私慾而任意宰割天下，絲毫不考量萬物之自然。不僅為自身招來禍患，也不再「應天順矩」，使物各從其性。以六經為本的名教「開榮利之途」，使人們為追求一致的目標「奔鶩而不覺」。此一階段「人為」徹底地扭曲「自然」，「人為」不再是「自然」的體現，不再以「自然」為本；反而本末倒置地「異化」——反過頭主宰「自然」，以外在的規範改造「自然」。於是人們「謂《六經》為太陽，不學為長夜耳。」不只天經地義地認為被造作出來的「人為」外在規範是「自然」原本的樣貌；甚至被徹底「同一化」，只認可「人為」外在規範所形塑出來的唯一價值標準。此時的「人為」不再是出於自然的體現，離「自然」相去甚遠的人為規範，內化且異化了人的自然，使人無法逃離其「同一化」的網羅，傷害了「自然」，使人無法再「各抒其性」。莊子說「無以人滅天」，對嵇康而言，可說是「無以智滅情」。正因為「智用」太過，造成人們漸漸忘卻「自然」之「情」。轉而追逐那些非由

自然之情所出，人為建構出來且非人性必要滿足之慾望，「逐物而不返」，才會「天性喪真」。



二、同一化

(一) 同一化的網羅：以「聲有哀樂」為例

嵇康認為這樣「同一化」的價值觀是被名教所教導出來的，因此他說「今若以明堂為丙舍，以諷誦為鬼語，以六藝為蕪穢，以仁義為臭腐……則向之不學，未必為長夜；《六經》未必為太陽也。」（〈難自然好學論〉）價值觀的內容並非僵固不變，而是可以隨著人對世界的認知而有所調整。「同一化」並非嵇康所樂見——「自然」意味著使物「各安其性」；但由仁義禮樂刑罰典章制度等等組成的人為的「名教」卻追尋並建構「同一」的標準，不求保全萬事萬物的「個殊性」——這已離自然狀態相去甚遠。

嵇康不贊同名教的「同一化標準」之思想，也於〈聲無哀樂論〉中顯現。在文章中，以秦客之口代表世俗立場（也就是嵇康反對的「同一化」觀點），闡述「聲有哀樂」之見——即認為聲音能傳達喜怒哀樂之情。其曰：

「治世之音安以樂，亡國之音哀以思。」夫治亂在政，而音聲應之。故哀思之情，表於金石；安樂之象，形於管弦也。又仲尼聞〈韶〉，識虞舜之德；季札聽弦，知眾國之風。

秦客繼承傳統樂器的觀念，認為各種聲音有其固定的性質——「八方異俗，歌哭萬殊；然其哀樂之情，不得見也。」——能夠傳達固定的哀樂之情。特定的音

聲傳達的特定哀樂之情，能夠被「善聽察者」察覺。

秦客的思想繼承自《樂記》。在《樂記》當中，認為音樂之所以能夠傳達哀樂，正是因為：



凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲……
樂者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。

「樂」由「音」組成產生。而聲音的發音則根源於人內心的活動；人內心的活動又源自於外界環境刺激的結果。因此總結來說，人心對外界環境的刺激產生感應而活動，就透過發聲表顯出來。而音樂由聲音組成產生，其本源也是由人的內心感應外在環境的刺激而產生，因此心中有什麼情感，就會發出相對應的音聲，使聽者察覺其心思。內心懷著「哀、樂、喜、怒、敬、愛」這六種不同的心思，其發出的聲音便有六種不同的表現。有這六種聲音的不同，並非因為人的天性各不相同故發出不同之聲，而是因為人心感應於不同的外界環境而產生了不同的活動。因此古代聖王對於能激發內心產生感應的外在環境特別注意。

而由於音的不同性質是由不同的環境，產生不同的心境所造成，因此反過來說，不同性質的聲音也可以影響心境的轉換：

鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。君子聽鐘聲則思武臣。石聲磬，磬以立辨，辨以致死。君子聽磬聲則思死封疆之臣。絲聲哀，哀以立廉，廉以立志。君子聽琴瑟之聲則思志義之臣。竹聲濫，濫以立會，會以聚眾。君子聽竽笙簫管之聲，則思畜聚之臣。鼓鼙之聲謹，謹以立動，動以進眾。君

子聽鼓鼙之聲，則思將帥之臣。君子之聽音，非聽其鏗鎗而已也，彼亦有所合之也。



聽聞鐘聲，思及武臣；聽聞磬聲，則聯想起死封疆之臣……每一種樂器，由於有其固定的聲音特質，因此會讓人的心境往特定方向轉移、聯想。君子聽音樂，並非只是欣賞那鏗鏘的聲音，而是從這些聲音中領悟到契合自己內心志向的那些內涵。「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」〈樂記〉思想認為人民的本性是由血氣心智構成，此為不變；但喜怒哀樂的情緒卻是無常恆變，依賴於感應到的外在事物而生。而「夫物之感人無窮，而人之好惡無節。」人非常容易受到外物影響，一旦人的喜怒哀樂之情受到外物引發，則其所產生的好惡之情便無法輕易地自我節制。「是故先王之制禮樂，人為之節。」所以聖王須嚴格地「制樂以節情」，控制包括音樂在內的外在環境，使人的情緒與心智能夠在好的環境下得到適當的控制。

綜合以上兩點，心中有特定的情緒，便會讓所奏出的音聲也傾向有某些固定的特質；而人的情緒與心知也能夠受到所聽聞的音樂影響。也就是說聲音特質與情緒的對應關係，不僅具有一一對應的特性，更為「聲←→心」之雙向影響。

總結〈聲無哀樂論〉秦客所提出的八難，其主要的主張便是認為哀樂之情、安樂之象皆表於音樂，故可由聞樂來察覺音聲中的哀樂之情、安樂之象。善察者能聽出寄寓於音聲中的哀樂，不擅聞聽者無法辨之。且心為聲變，且音與情的反應乃對應一致。故可知聲音若非傳達特定的哀樂，則沒有能力影響人之心緒。且最重要的，古來皆謂樂能「移風易俗」。若非音聲能傳達特定之象，斷然做不到感染人心，進而達成移風易俗的目的。何況〈樂記〉中明載「樂者，通倫理者也。……知樂則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。」了解「樂」幾乎等同於了解「禮」。「樂」和「禮」被製作出來皆為聖王教化百姓之相同目的。

「樂文同，則上下和矣；好惡著，則賢不肖別矣。」樂和禮之教化作用，表

現在讓人民擁有相同的是非判斷與價值區分。聲音有特定之象，如同名教一般。名教的特定內容，皆為了傳達特定觀念。聖王制禮作樂，為了使人民擁有一樣的價值觀、一樣的好惡判斷基礎，進而接受相同的倫理秩序，已達天下和諧大治。對嵇康而言，論述「聲有哀樂」之言，背後傳達地便是將思想、才性各殊的人們「同一化」至擁有相同思想的理論展現。

(二) 反對同一化：「聲無哀樂」的體現

於是嵇康論述「聲無哀樂」之理，闡述聲音與特定之象沒有一一對應的關聯，如同人們所信奉的價值觀與名教也並非僵固不變的對應關係。其曰：

音聲之作，其猶臭味在於天地之間。其善與不善，雖遭濁亂，其體自若，而無變也。豈以愛憎易操，哀樂改度哉？及宮商集比，聲音克諧。此人心之至願，情欲之所鍾。

嵇康認為聲音如同氣味，有自己的性質，並不會因為人們的喜怒之情而更改其性質。且每一首樂曲有一定的曲調與律度，並不會因為演奏者的哀樂情緒不同而變易。但樂音要演奏的好，嵇康認為還是需要演奏者平和的心境來配合。因此其曰五音匯聚所形成最和諧的聲調，正是人心運作的最佳境界——故而為人們心中最高的願望。人的所有情慾在至高和諧的聲調當中匯聚並達到平衡。因此對嵇康而言，聲音的性質只有客觀的和諧與否，無關乎演奏者或聽者的主觀情緒。但是聲音的和諧卻能夠影響人的情緒，使人的情緒能夠達至和諧、平衡的狀態。這種「聲→心」的影響為單向的，並非如同秦客所言「聲←→心」為雙向。秦客認為「聲←→心」可為雙向影響的立論基礎，在於「情緒感染」的「感應論」。秦客

曰：

夫數子者，豈復假智于常音，借驗于曲度哉？心戚者則形為之動，情悲者則聲為之哀。此自然相應，不可得逃。



秦客指出鍾子期能從琴音中得知伯牙的志向；子產能從隸人所擊的磬聲中識其心哀；顏淵能從魯人的晨哭中覺察其生離死別之苦。能做到這些並不是靠著固定的音律與一定的曲調節奏才能做出判斷。而是由於人內心的情感會形之於色，意味著人的情緒能傳達到音聲之中，而人與人之間能相互感應之。

對此嵇康提出反駁，認為人的情感無法溢乎自身之外。其曰：

夫哀心藏于內，遇和聲而後發；和聲無象，而哀心有主。夫以有主之哀心，因乎無象之和聲而後發，其所覺悟，唯哀而已。豈復知「吹萬不同，而使其自己」哉？

嵇康認為人的內心先存有悲哀的情緒，遇到和諧的聲音後才被誘發出來，因而主觀地認為音樂可承載其悲傷的情緒，故聞樂似悲。悲傷的情感之所以形成，有其依恃的條件；但和諧的音樂卻沒有固定的形象，不表達特定的情感。因此是和諧的音樂能夠容納悲傷的情感，並非原本和諧的音樂成為傳達悲傷的音樂而有了固定之象。如同莊子所說之「天籟」般，風吹拂使各種孔竅發出聲響；但使各色形狀的孔竅能發出屬於自己的特殊聲響，卻並非因為風，而為己之故。

且嵇康更進一步認為，哀樂之情的表達，也並非透過「特定之象」來表達：

玉帛非禮敬之實，歌哭非哀樂之主也。何以明之？夫殊方異俗，歌哭不同；使錯而用之，或聞哭而歡，或聽歌而戚；然其哀樂之懷均也。今用均同之

情，而發萬殊之聲，斯非音聲之無常哉？然聲音和比，感人之最深者也。

如同「禮」的本質並非行禮之中所使用的玉帛等器物；歌唱、哭泣等行為也並非表達樂與哀的本質。因此聲音的內容與形式，與人的哀樂之情，並沒有具有普遍性與必然性的一一對應關係。但若是把五音和諧地組成起來，卻又是最能感動人心的。同樣的思想也出現於〈琴賦〉當中，其曰：

性潔淨以端理，含至德之和平。誠可以感盪心志，而發洩幽情矣。是故懷戚者聞之，則莫不慄慄慄慄，愀愀傷心；含哀懊悒，不能自禁。其康樂者聞之，則欷愉懽釋，抃舞踊溢；留連爛漫，啞嚙終日。若和平者聽之，則怡養悅愉，淑穆玄真；恬虛樂古，棄事遺身。

彈奏之人本性潔淨而正直，其彈奏的琴音蘊含至德和平之象，則感人最深。故心懷憂慮之人聽琴，則悲傷得不能自己；康樂之人聽琴，則喜形於色、笑容滿面；至於心平氣和之人聽琴，則心境恬淡，歸於純樸，擺脫世累，置身於俗世拂擾之外。同樣的琴音，心境不同者聞之則有不同表現。由此可知必須是最和諧之無象之音，才能如此總發眾情。

嵇康進一步論說，人的情感，是用於接觸外物、傳達感情、區別類屬之用，無法超溢出自身而轉移於他物。

夫喜、怒、哀、樂、愛、憎、慙、懼，凡此八者，生民所以接物傳情，區別有屬，而不可溢者也。

內外殊用，彼我異名。聲音自當以善惡為主，則無關於哀樂；哀樂自當以

情感而後發，則無係於聲音。



故可之，外物的性質和內心的情感並非同一件事，無法化約為一，其本質上的區別也就展現在各自的名稱上。聲音本身的性質是或善或惡，即和諧或不和諧；哀樂情感的產生是因接觸到外物而生，有其觸發的因果條件。因此聲音和哀樂之間互不相干。

在文中難答的最後一段，秦客提到音樂有「移風易俗」的作用。由此可知雖然文中的論難都是針對音樂中是否能傳達人的「情感」作辯論；但事實上最核心的爭論，是音樂是否能傳達「特定之象」。若能傳達特定之象，使民間樂能從中感受到聖人的教化，才能達至「移風易俗」的效果。但能到感受到「特定之象」，接受聖人所制定的規範標準，對嵇康而言，這是上位者對下位者直接施加命令，從上而下的「同一化」宰制。是故嵇康力陳「聲無哀樂」的論點，並非欲反對音樂的移風易俗之效，也非否定樂記當中的「感應傳統」。他認為音樂的移風易俗並非以「同一化」的方式，透過傳達特定之象來形塑萬物；而是以「無象之象」來總括眾情，使萬物之情能在無象中找到安所，在最和諧的音樂中達至平衡，順其自然，安其各殊性；不需建構一套具有普遍性的標準，也能達致和諧完滿的狀態。故嵇康曰：「樂之為體，以心為主。故無聲之樂，民之父母也。」音樂的產生源自於人心人情，而能總括眾情的無聲之樂，自然符合人民的情感；人民卻無所察覺，因此能在不使物各失其性的狀態下達成教化之功用，故為「民之父母」。

〈琴賦〉中亦有相似論述，其曰至德和平之樂「所致非一，同歸殊途，或文或質，總中和以統物，咸日用而不失。其感人動物，蓋亦弘矣。」至德和平之樂帶給人的感受千差萬別，但皆殊途同歸，在至德和平之樂中，將人的情感引發並中和，轉化於和諧之中，使萬事萬物趨於整體的和諧。終日用之不可或缺，也不易察覺其功效，琴聲感人動物至深之處便在此。

以音樂的教化功能帶出與名教的相似性，嵇康並非要否定音樂／名教存在之

必要或感化之功，而是指出，音樂／名教的形成，原初的樣態並非是傳達特定之象，以將各殊的萬物同一化。其曰：



古之王者，承天理物，必崇簡易之教，御無為之治：君靜於上，臣順於下……
群生安逸，自求多福，默然從道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。和心足於內，和氣見於外；故歌以敘志，舞以宣情；然後文之以采章，照之以〈風〉、〈雅〉；播之以八音，感之以太和；導其神氣，養而就之；迎其情性，致而明之；使心與理相順，氣與聲相應；合乎會通，以濟其美。故凱樂之情，見於金石；含弘光大，顯於音聲也。

在至德之世，先王治理天下，尊崇天地間自然的簡約平易之道，無為而治，君王不有所特意作為，臣子也順從無為之治不有所特意作為。百姓各安其性，舒展自己的天賦自然，一切行為都不離大道，卻不明白何以如此。人民內心充盈和平的精神；外表顯露盡是和悅的氣色。因此用唱歌和舞蹈表達心志與內心情感；並以文采與詩歌宣揚之。這樣和平的精神需要用和諧的樂音來傳播、涵養，達致氣與聲相呼應、融會貫通的境界。正因最平和的氣與最和諧的聲相互輝映，因此和諧之聲傳達平和之氣，進而感化人心。

由此觀之，統治者的無為，讓百姓各安其分、各抒其性、各展其職，為產生平和之氣的充分與必要條件。而由於平和之氣與和諧之音沒有特定的性質，都是最包容、廣闊的「無形大象」，所以能相互呼應，感染聽眾。

夫音聲和比，人情所不能已者也。是以古人知情不可放，故抑其所遁；知欲不可絕，故自以為致。故為可奉之禮，制可導之樂。

但由於和諧的音聲與平和之氣無特定之象，因此不論聽者內心懷有何種正面或負


面的情感，都能夠與之呼應、宣洩出來。因此嵇康說和諧的樂音的確會使人的情感無法自己，古人正是知道情感不可放縱，所以加以抑制；知道慾望無窮無法根絕，所以引導其自我發展。但順從慾望的發展也非毫無方向與節制，所以制定出可奉行之禮儀；創作出可以引導性情的音樂。可以說，嵇康雖然反對「同一化標準」的強加宰制，但並非如「相對主義者」⁷⁶般反對任何具有普遍性的標準。嵇康仍認為有一值得追求的標準與樣態，那便是不離於道的「自然」狀態。但不離於「道」的「自然狀態」之內涵為讓萬物各自展現其「各殊性」；不同於將統一標準強加於萬物之上的「同一化」標準。

託于和聲，配而長之，誠動于言，心感于和，風俗壹⁷⁷成，因而名之。

總結來說，嵇康雖然認為「聲無哀樂」，哀樂實藏於人心中，只不過在聆樂時被無象的和諧之音牽引出來；但仍然贊同音樂具有「移風易俗」之效。可他認為並非因為音樂能傳達特定之象感染人心，造成「同一化」的作用，才能達至教化之功；而是因為個人心中的哀樂被和諧無象的音樂所牽引出來，並在和諧之音中轉化為可與之呼應的平和之氣，故能達到教化之效。正可謂「吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰耶？」

由〈聲無哀樂論〉一文中，可知嵇康反對「同一化」的宰制性教化，認為應讓萬事萬物在自然中各盡其性而達至和諧。〈樂記〉中音樂的「同一性」展現在訓練人們聽同樣的音樂便能產生同樣的認知與感受，故存在其「正確／不正確」、「善聽／不善聽」的固定標準。奉六經為圭臬的「名教」有其不可更動之規矩，

⁷⁶ 道德相對論的基本論點為：「沒有普遍有效的道德原則。」西方的道德相對論奠基在「文化相對論」之上，意指在某個社會認為是對的行為，在另一個社會可能是錯的。藉由人類學的研究，發現人類社會的道德實踐的確存在著文化差異。參見林火旺，《倫理學》（台北：五南，2004），頁 226-227。而道德相對論的範圍大至文化差異，也可以小至以個人為單位。即即使處於同一社會，也不一定能找到所有人都接受的普遍道德標準。此說嵇康並非「相對主義者」，即指此意。
⁷⁷ 此處風俗「壹」成，所帶出的意思是道家式百花齊放的齊物精神，而非滅異存同的「同一化」，故非「教化」，而較近於「感化」。



並非任萬物在「各盡其性」的過程中加以轉化，使之臻至和諧；而是將各殊的萬物「格式化」為一統的模樣，忽略萬物的「自然之性」本就千差萬別，此為嵇康所大力反對名教的原因。嵇康認為自然狀態下，音樂「總發眾情」的結果是產生「多樣性」，音樂引發人的情感，音樂與情感的關係應為「一對多」，而非如〈樂記〉所言的「一對一」樣態。若「音樂」其實是對「理想生活」的隱喻，則可推知「理想生活」之中也必須保有這種各殊的多樣性。由於不要求「同一」的「善聽者」標準，表現在道德生活中，也就不要求一絕對固定的標準。反而是能回歸「自然」之「體亮心達」的心境，「審貴賤而通物情」，進而做出道德抉擇。進一步說，最和諧無象之樂能總發個人心中各殊的情感，無所保留或虛假；體現在道德生活之中，便是由最「泊然無感，體氣和平」之心境所引發的「釋私顯情」此一行為。嵇康認為認可「總發眾情」之現象，也大力倡導在道德上力行「釋私顯情」。嵇康對音樂與道德生活上一體兩面的看法，正是「天下同歸而殊途，一致而百慮。」（〈周易·繫辭下〉）的展現。

三、匿情

除了使人們的「各殊性」消失以外，名教帶來的另一傷害便是使人「匿情」。在〈釋私論〉中嵇康說道：「言小人，則以匿情為非，以違道為闕……匿情矜吝，小人之至惡。」小人最大的「惡」是「匿情」，而「匿情」是違背大道的行為，悖離自然。曾春海對於小人「匿情」這樣說道：

小人所以匿情藏私在於其心有措於世俗之禮法是非，刻意勉強迎合以騙取財貨名利等社會資源，因此，小人的有措之心，對自私自利的藏匿掩飾之

行為，違道而極不自然。⁷⁸



匿情之人之所以隱匿內心真正的情感與行事動機，是因為內心有所圖謀。何以「匿情」就是悖離自然？嵇康在〈釋私論〉中如此解釋：

抱隱而匿情不改也者，誠神以喪于所惑，而體以溺于常名；心以制于所懼，而情有繫于所欲，咸自以為有是，而莫賢乎己。未有攻肌之慘，駭心之禍，遂莫能收情以自反，棄名以任實。乃心有是焉，匿之以私；志有善焉，措之為惡；不措所措，而措所不措。不求所以不措之理，而求所以為措之道；故明為措，而闇于措；是以不措為拙，以置措為工。唯懼隱之不微，唯患匿之不密；故有矜忤之容，以觀常人；矯飾之言，以要俗譽。……故能成其私之體，而喪其自然之質也。

匿情之人，內心有所委屈怨恨而不彰，隱藏私心而不知改正。其精神迷喪于令他迷惑的事物當中；沉迷於世俗名利；心靈被其所畏懼的事物所制約；情感則被欲望緊緊束縛而無法自拔。這樣的人認為自己的價值觀最為正確，無人能超越。若沒有經歷過慘痛的教訓，便永遠不會知道自己的錯誤，進而拋棄其所追求之虛幻不實的世俗名利，而貼近「真實」、追尋「自然」的正軌。匿情之人由於被欲望束縛，有其私心，追求虛幻不實的榮華名利；還自以為「鏡中花、水中月」為最真實不過之物，因此不明白自然之人可以不隱匿私情以度日。嵇康認為即使是心懷正念的良善之人，只要有意隱藏自己的意圖；或內心存有主觀的是非偏見，懷有一「自認為」正確的道德標準——連帶排斥其他與己之主觀意見不同之價值觀，就會成為「私」、「惡」，遠離「自然」。而這樣遠離自然的人，卻總想要表現得與自然狀態無異，使自己的外在行為看起來與內在動機一致，因此極力掩藏內在動

⁷⁸ 同注 29，頁 59。

機，唯恐隱藏得不夠隱密周嚴。這樣的人「不知冒陰之可以無景，而患景之不匿，不知無措之可以無患，而恨措之不巧。」不知站在陰暗處就沒有影子，反而擔心自己把影子藏得不夠隱密；不知道不被僵固的世俗標準「同一化」，就能夠無憂無患，反而擔心自己的所作所為達不到「同一化」的標準。因此用矯飾虛偽的態度、行為與言語來對待別人，以謀求世俗的聲譽與利益。這就是人之所以「匿情」的來由。

人追求世俗名利之行為，不從天性自然而來，而來自於「智」的運作之下。曾春海分析道：

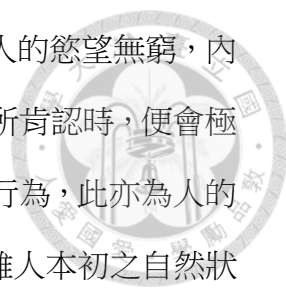
人在累積了不同的感覺經驗後，心「知」對感覺經驗予以識別且形成好惡的情感、成見與固執。於是，在「愛憎亂心」下，嵇康認為人世間禍患常肇因由於「心」所燃起的無休無止的諸般慾望，而不在於無私無慮的純生理需求。⁷⁹

不把人好聲色、好利惡害、趨得避失的心理反應歸之於性，而究之於心的「識而後感」。「心」的經驗之知、分別作用及無盡欲求，易驅使人趨於人我對立、物我對待中，促成以自我為中心的私心。⁸⁰

「智」的運作來自於「心」的追求。但人「心」之所以產生分別作用與無盡欲求，就如同本章第一節所述，在「道」向「禮」的衰頹中出現。在語言不斷精進的確立過程當中，形成了愈趨瑣碎、不斷分支的「概念」認知，分裂了對於「大道」的認識。而隨著認知概念化，人們產生二元對立的概念，確定了值得追求的價值標準，於是乎形成具有規範力與宰制性的「同一化」價值判準。外在世俗既有此一不容忽視且具有強制性的價值判準，則人便開始「有措」——在內心放置了僵

⁷⁹ 同上，頁 66。


⁸⁰ 同上，頁 67。



固不變的一套是非標準。但儘管內心有這一套是非標準，由於人的慾望無窮，內心所欲不一定合乎所措之標準，故而當內在意圖不受此一標準所肯認時，便會極力隱埋此一不受肯認的意圖，表現出與內在意圖不相符的外在行為，此亦為人的行為上之「有措」，是為「匿情」之緣由，也背離「大道」，遠離人本初之自然狀態。

簡而言之，嵇康認為人為了追求同一化的標準而「計而後動」，並非「自然之應」。因此他強調「釋私」的重要，便是要人「隨心顯行」，而不再「匿情而行」。而何謂「自然之應」？便是以「自然」的樣態行動。嵇康在〈釋私論〉中闡述了「體亮心達」的君子所體現的正是「自然」的樣態。君子是「氣靜神虛」之人，在情緒上表現為平靜，無所起伏；而在精神上是「虛空」的，此一「虛空」意指「虛懷若谷」的「開放」與「容納」。君子內心無「前識」，並不預先存在是非之念，因此沒有一套不可改變的標準，君子實是「不察於有度而後行也」。「度」意味著度量、標準，「察於有度而行」意味著在進入事情發生的脈絡以前，內心就先持有一套標準，以這套預先存在的標準來面對事情的發展。但以自我內心的標準去理解、應對在我之外的事情與他人，正是「同一化」的展現：以自我的標準網羅在我之外的世界。君子應能夠「審貴賤而通物情」，「審貴賤」意味著「我」的「開放」與「容納」能讓他者在「我」面前展現其自身，因此「我」能夠認知事情的原貌，而非以個人主觀的標準來認定與衡量事物；「他者」向「我」展現，而「我」不以主觀的標準來認知，「我」只是像一面鏡子，映照出他者的容顏，而「我」則按照他者的呼喚來回應他。「我」不是用「我的理性」來回應他者，而是順應對方的需求，讓「你」來引導「我」該如何行動，此為「通物情」。

值得注意的是，「通物情」並非讓「我」處於完全的被動狀態，只能不自主地受到對方的牽引。而是指不以「自我」來「同一化」地理解與認知對方，進而帶出「我」的行動；相反地是開放「自我」，讓「他者」在「我」面前展現他自身的脈絡，告訴「我」可以如何行動。在這當中，「我」其實有主動的能力，那



便是「我」能選擇用我的能力來幫助「他者」。當然，我也能「選擇」不對「他者」的呼求作出任何回應。但這樣的選擇，正進入了「匿情」的狀態，關閉了「我一你」之間的交流，切斷倫理關係。但對嵇康來說，真正的「自然」狀態，表現為「顯情無措」，而「顯情」總是面對一個在「我」之外的「他者」顯情，「顯情」不是自身修養的工夫，而牽涉到倫理場域中「他者」的「在場」。「顯情」不僅只是「打開自身」，更是「向他者開放」。但不論是「匿情」或是在「智」的作用之下，關注的焦點都回到「自身」而非「他者」，因此封閉了向「他者」的開放。「匿情」之人內心有一套標準，在面對他者之時，沒有聆聽他者的呼求，而以自己的標準作為行為的出發點，故而表現為「察於有度」、有所欲、有措。雖然這並不必然意味匿情之人沒有道德心，但由於思考與行為皆由「我」自身出發，所以在面對他人之時，總會「懼」與「患」。嵇康在〈釋私論〉說道：

是以大道言及吾無身，吾有何患。無以生為貴者，是賢於貴生也。由斯而言：夫至人之用心，固不存於有措矣。是故伊尹不惜賢於殷湯，故世濟而名顯；周旦不顧嫌而隱行，故假攝而化隆；夷吾不匿情於齊桓，故國霸而主尊。其用心，豈為身而繫乎私哉？故管子曰：君子行道，忘其為身。斯言是矣。

以上數子，之所以能夠「忘其為身」，正是因為他們不從「自我」出發，不「察於有度」、不「議於善」、不「論於是」。忘掉自身的利益，不以先見／前識為標準引導自己的想法與行為，而是徹底向「他者」開放自身，容納他者。不以自身為焦點，故能夠不在乎別人的眼光，因而能「不惜賢」與「不顧嫌」。國霸的結果，在於夷吾與齊桓二人都向對方開放自身，雙向「顯情」，使兩人之間的關係臻於完善，故而能得到好的結果。對嵇康而言，「顯情」意味著「接納關係」，而好的結果建立在良善的倫理關係之上。真正的「自然」，就是人與人相互開放自

身，以誠感人，以誠應人的狀態。每個「我」都尊重每個「他」的獨特性，不試圖以自我來收攝對方。當每個「我」都以自我出發，以「自我」來「同一化」所有「他者」時，衝突便由此而生，因為「我」與所有的「他者」的關係都是敵對的、二元的、不屬於「我」之內的。但對嵇康來說，「我」與「他者」從來就並非二元。我就在世界之中，我容納世界，世界也在我之中展現。這種整體的一元關係正是「道」，倫理意義上的「道」是一元的「我—你」關係，當我顯情向世界開放，自然是「行不違道」。

故綜上所述，「匿情」對「自然」的傷害，實則屬於倫理關係的傷害。在嵇康的倫理當中，「自然」代表著人與人之間的開放、容納狀態與隨順事態的流動關係，有其深刻的倫理價值意涵。

第四節 小結

第二章總結了嵇康對於「名教」的出現與所帶來的影響之批判，屬於嵇康倫理思維中力道極強的批判性面向。第一節「從『道』到『禮』的衰頹」，介紹嵇康對於其所批判的「名教」的看法，以及此觀點在哲學上的傳承脈絡。具有規範性與強制性的「禮」（名教）之所以出現並主宰著人的生活，是由於人在使用語言，以「概念」來認知世界的過程中，遠離「自然」的狀態因而產生。

第二節討論的重點在於，這樣「非自然」狀態出現的「名教」，實際上展現了「同一性」的暴力，將所有充滿差異性的個殊事物網羅進同一標準之下，由此產生了名教「內化」與「異化」的結果，使人誤以為「名教」的規範與標準出於人的自然天性，並對此產深情感與由內而生的自我規範力。

第三節則說明這樣的結果導致對人性自然的傷害。首先先釐清嵇康的論點並非由「人為」所出的「名教」在其存在性質上就與「自然」相對立。而是在人的

「智」所驅動下，過度發展的結果，才會戕害人之自然。繼而闡述「同一化」的傷害在於將所有具有差異性的事物與人之天性全收編羅網於單一標準之下，使人無法「循性而動，各附所安」，發揮自己本有的天性與能力。另外傷害也表現在行為的「匿情」之上。由於君子應該是「體亮心達」、「顯情釋私」的，而能夠「顯情釋私」意味著能打開「自我」，接納「他者」，因此才能「物情順通，大道無違」。故「匿情」實則是關閉了「我」接納「他者」的通道，故而是對倫理上的傷害。

81

接下來第三章將帶出嵇康倫理思維中建構性的面向，談論不離於「道」之人所展現的「自然」樣態應該為何。

⁸¹ 關於「匿情」為何對「自然」是傷害此點，由於需先理解「君子」的行為與「自然」的意義，涉及了「詮釋學上的循環」，故更詳盡的說明與理解上的把握請見第三章與第四章的討論。



第三章 理想人格與修養工夫



第一節 理想人格的內涵與特質

在嵇康的詩文作品當中，有兩個主題為嵇康反覆吟詠，引人注目。且可由窺探此二者得知嵇康對人倫世界的關懷與理想。此二者，一為嵇康所嚮往的遠古時代境界與相照之下現世的汙濁；二即其所讚許的君子人格型態。前者為上一章的陳述重點，此章則聚焦在後者。嵇康在論文中不斷地描繪出他所稱許的人倫社會面貌以及人應有的品德，並給出了工夫論上的指引，彌縫了由凡人達至君子之間修練上的斷裂，使凡人也能夠透過正確的「養生」方法達致嵇康所稱許的境界——所謂「養生」，並不只是延長生命年限，更是培養君子的品行，提高生命至眼界更寬廣的境界，使人能夠「不累於物」。嵇康的倫理思維世界，正是起始於他對於終極目標——「人該如何過活？」⁸²——此一問題的追求。

在〈卜疑〉中，嵇康寫到有位宏達先生的為人，歷來被看作是嵇康的自我寫照與自我期許：

有宏達先生者，恢廓其度，寂寥疏闊。方而不制，廉而不割。超世獨步，懷玉被褐。交不苟合，仕不期達。常以為忠信、篤敬，直道而行之，可以居九夷、遊八蠻，浮滄海、踐河源；甲兵不足忌，猛獸不為患。是以機心不存，泊然純素；從容縱肆，遺忘好惡。以天道為一指，不識品物之細故也。

這位宏達先生氣度恢宏，認為言語忠誠老實、行為忠厚嚴肅，且做任何行為只要

⁸² 此處「人應該如何生活？」的含意，包含人應培養什麼品德？人該有什麼樣的世界觀？在此世界觀的影響下，人如何面對生活中的每個事件，做出行為決定？如何看待每一件事情，做出相應的認知和情緒反應？因此「人應該如何生活？」此一命題，包含靜態的「人的德行」與動態的「人的行為抉擇」。

能出於真誠而不參雜一丁點虛偽，就能夠安然行走於天地之間。因此他心態恬淡，坦蕩無私慮，內心全無巧詐之念想。淡泊純樸，從容放任，言行間並不意識到自己正在遵守什麼外在的規範，就這樣隨心所欲而能不踰矩。且由於內心沒有意識到外在的規範約束己身，因此也遺忘了好惡的分別。也對世界的認識已達到《莊子·齊物論》：「天地一指也，萬物一馬也。」這般，認為天地之間萬事萬物沒有絕對不可變動的分別，因此不去識別各類事物的細微末節。

由於宏達先生生活在紅塵俗世中對於該如何處世有所疑惑，因此向太史貞父發問，提出了種種不同的處世方式，以期能得知不同處世方式之間的優劣，作出最佳的行為選擇。儘管宏達先生看似有所迷惘與疑惑，不若《莊子》中的至人那般心境清明，但太史貞父仍然肯定宏達先生是「文明在中，見素抱樸。內不愧心，外不負俗。交不為利，仕不謀祿。鑒乎古今，滌情蕩欲。」認為像宏達先生這樣行為對內不愧對自己的內心，對外也不違反習俗約定，內心清明，不向外追求利益之人，已有能力如同大鵬般逍遙自適的過活，不須憂慮人間的各種曲折變故。

從〈卜疑〉中可看出，嵇康所嚮往的人格境界的大致輪廓，是莊子式的逍遙至人——內心無所羈絆、不累於物，同時又能在優游自得、內心不感到罣礙的行動時，表現出來的行為也能順應外在世俗的要求。但是嵇康認為此時的外在世界並不理想，他如此描述：

大道既隱，智巧滋繁；世俗膠加，人情萬端。利之所在，若鳥之逐鷺。富為積蠹。貴為聚怨。動者多累，靜者鮮患。

人們的智巧滋生繁衍，造成了人們有許多向外追求利益的心機，使得世間人情糾纏複雜，人們追求外在的榮華、富貴、名利，這些追求外物的慾望累積成了怨懟、憤懣、妒忌種種負面情緒，表現在行為上顯露為惡行。嵇康的感嘆——那「大道」彰顯、質樸美好的盛世不存，現世卻如此地汙濁不堪——在詩文中多可見。如「詳

觀凌世務，屯險多憂虞。施報更相市，大道匿不舒，夷路殖枳棘，安步將焉如？」
（〈五言詩三首答二郭〉）、「及至人不存，大道陵遲...」（〈難自然好學論〉）、「下
逮德衰，大道沉淪。智惠日用，漸私其親。」（〈太師箴〉）、「仁義澆純樸，前識
喪道華。留弱喪自然，天真難可和。」（〈五言詩三首〉）、「撫心悼季世，遙念大
道逼。」（〈五言詩三首〉）

所謂「世道」由「人心」構成。正是由於大道隱匿，人心留喪在外物的追逐
中不知返，所以嵇康特別不厭其煩地描繪君子的樣態以及其心境，作為值得效仿
的典範。其中對「君子」此一形象著墨最深的，當屬〈釋私論〉。

在〈釋私論〉一文當中，嵇康提出了三組判斷行為的判準：「是／非」、「公
／私」、「有措／無措」⁸³。其中，「有措／無措」正關聯於人的外顯行為與其內
在動機。並直接與君子人格的中心特質息息相關。

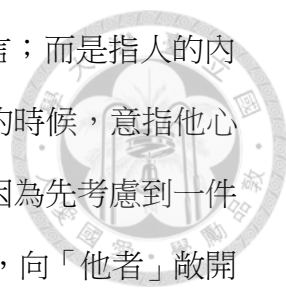
嵇康認為，君子的特點正是「心無措乎是非」⁸⁴，而行不違乎道者也。」心無
措乎是非之意，並不指心中沒有是非，而是指在做出行為前，心中沒有刻意去考
慮所作行為會被評價為是或非。在行事前內心不多加考慮行為的是或非，自然順
應內心所想而做，而行為正好符合自然之道——這就是君子。君子是「氣靜神虛」、
「體亮心達」之人，內心謙沖自牧，秉性忠誠，且內心無太多主觀偏見，能夠通
透物情。所以嵇康說：

矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫乎所欲，故能審貴賤而通物情。

君子內心不誇耀自大，所以能超越外在名教規範的束縛；情感不被慾望所控制，
因此能夠「審貴賤」——貴賤代表的是人我之間的分別，也就是人我之間的關係。
認清楚我與他人之間的關係，與「我」與「他者」的差異，才能順應人的自然之
性，打開「自我」，回應「他者」，適當地與人互動，實踐倫理關係。之所以能夠

⁸³ 關於「是／非」、「公／私」兩組概念的仔細介紹，詳見第三章第三節。

⁸⁴ 此處的「是非」指的是被外在社會所建構出來的「是非」。



「越名教」，並不是指拋棄所有禮教，行為完全不遵守規範而言；而是指人的內心狀態能不被異化的名教所束縛⁸⁵。當君子「心無措乎是非」的時候，意指他心中沒有措置任何預先存在的是非標準，做出任何行為也並不是因為先考慮到一件事情的對錯，然後才選擇行動與否；而是順應當下的人我關係，向「他者」敞開自我以顯情。君子並不在內心理藏、措置一由「前見」而來的預設標準，並依此標準來行動。因此「越名教而任自然」，是指內心達到隨順自然而行為的狀態，但做出的行為自然符合名教。之所以隨心所欲卻不會違反名教，正是因為君子能夠「審貴賤而通物情」，君子能辨別事物的道理，不拘泥於「是非」的標準，懂得隨順當下的人我關係，因著「敞開」自我而能洞察並回應他人的需求，做出符合人性自然的行為。不措於「是非」，死守外在規範，而是在人際互動中隨順情境的變動與他者的呼求，做出真誠的回應，理解到人的角色與和他人間的關係本是隨著脈絡的轉換而變動。〈孟子·離婁〉裡便言：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手，權也。」小叔與嫂嫂的倫理關係在正常情況下，是授受不親的男女。可一旦倫理關係轉換，成為援助者與被援助者時，便毋須因心中措置「男女授受不親」的規範，而使這外在規範的「是非」束縛內心，而無法回應他人在此情境中的呼求，自然能「審貴賤」——明白兩人現在的關係是援助者與被援助者，而「通物情」——順著他人的召喚、「想要得救」的呼求而自然伸出援手，予以回應。此「物情」便是向他者敞開自身，接受他者的召喚；不死守禮教的規範，而是進入生命的本質，在嫂嫂溺水的那一刻，不被「男女授受不親」的外在規範束縛內心，而是感應到親人的生命需要自己的援助。保有認知上的彈性，不僵固於單一角色行為脈絡之中，而是能夠隨順情況發展自由轉換角色與調整行為，在此一情境中「我」面對「你」的召喚，真誠的做出的回應。因此便談不上有刻意打破名教規範的疑慮。

⁸⁵ 感謝口委陳佩君教授提醒，「越名教」可區分兩種層次：一為在群體實行層面揚棄「同一化」的名教；二為個人心理層面不受名教束縛。嵇康的「越名教」兩者意涵兼具。

物情順通，故大道無為；越名任心，故是非無措也。



因此當君子充分了解，並隨順人性而行為時，就與大道無違；在行為前不多加揣摩、考慮外界的反應，便不會拘泥於是非的考量，以是非的標準來束縛自己的內心了。

是故言君子，則以無措為主，以通物為美；言小人，則以匿情為非，以違道為闕。何者？匿情矜吝，小人之至惡；虛心無措，君子之篤行也。

君子和小人的差別，就在於君子內心坦蕩，行為符合內心自然，且「通物」——不以「同一化」網羅的方式，去理解「他者」；而是敞開自身，接納「他者」，以此達到真正的理解他者並能針對其需求予以回應；但小人卻總是隱藏內心的情感與動機，同時也關閉了「自我」的開敞，阻絕了瞭解他人與被他人瞭解的機會。這樣的隱匿之舉，正是違背了自然之道。因此小人最可惡之處，並不在於客觀行為上有多糟糕，而是在於隱匿自己的內心。嵇康之所以高舉「虛心無措」的美德，理由在於：

是以大道言：「及吾無身，吾有何患！」

夫至人之用心，故不存於有措矣。

故管子曰：「君子行其道，忘其為身。」

君子之行賢也，不察於有度而後行也；任心無窮，不議於善而後正也；顯情無措，不論於是而後為也。是故傲然忘賢，而賢于度會；忽然任心，而心與

善遇；儻然無措，而事與是俱也。



君子的行為表現在外符合「賢明」的標準與規範，但君子並非先於內心完全明瞭符合賢明的外在規範而後才行動，而是內心不措置任何前見與標準，並不意識到行為是否符合規範中的對錯才決定該怎麼做。君子之用心，如不為自身、不繫於私，在歷史上皆能成就自身的功德與美名，如伊尹、周旦、夷吾等。此數子之所以能成功，正是因為他們真誠的開放自身，接納並理解在他們面前的君主，使君臣關係進入「我一你」這一真誠面對他者、相互呼求、相互回應的「感—應」關係之中，兩人的倫理關係完滿，故能得到好的結果。

因此事實上，嵇康區分君子與小人的標準，不在於行為上客觀的「是／非」，而在於心境上之「有措／無措」，是否不預存先見，是否顯露自己的情感，開放自身面對他者；抑或是隱匿了內心真實的情感，不與他者進入對等開放的倫理關係之中，且先在心中措置了是非的標準後才依此行事。

由於君子必定是敞開自身，真心接納並回應他者，故要探查一個人是否為君子，除了觀察其外顯行為，內在動機的探究也是不可或缺的因素。內在動機會影響其人是否「顯情」。且對嵇康來說，內在動機與外顯行為一致，才能確認此人為「無措」，進而判定其為一君子，「無措」方為「體亮心達」。但世人一般都重視外顯行為的評價，而忽略內在動機，因此嵇康藉由〈管蔡論〉此篇論文，點名內在動機值得被重視的理由。

第二節 內在動機的重要性

內在動機是否良善，對嵇康來說，是成為君子的必要條件。因此判別內在動機，確認一個人是否「無措」——外顯行為與動機一致，便非常重要。而若忽略內在動機，只依據外顯行為來評價一個人，有時會有失公允，錯怪忠良。嵇康在

〈管蔡論〉中，清楚表明「查明內在動機」的重要。

世人都謂「叛戾東都」的管蔡是「頑惡顯著，流名千載」。但嵇康卻認為管蔡是因有實際才德，才能獲得文王、武王的任用。其曰：



夫管、蔡接服教殉義，忠誠自然，是以文王列而顯之；發、旦二聖，舉而任之；非以情親而相私也。乃所以崇德禮賢，濟殷弊民，綏輔武庚，以興頑俗，功業有績，故曠世不廢，名冠當時，列為藩臣。

管蔡本是賢德之人，獲得任用是因其有才德，而非周文王、周武王不察管蔡之兇惡，放任其叛逆，終至禍害。但即使管蔡如此賢良，遇上周公踐政，卻因其只懂得遵守教義，「不達聖權」，無法理解聖人的權宜之策，因此「卒遇大變，不能自通」，才會起兵反抗。但管蔡起兵反抗的動機，是「忠于乃心，思在王室」；其「抗言率眾」的目的，也是「欲除國患」。嵇康認為，管蔡之所以「翼存天子，甘心毀旦」，是因其「愚誠憤發」，出於忠誠但不明事理，所以才會招致災禍。換言之，管蔡並非如世人所流傳般為凶頑之人，只是其忠良之心不能明白聖人的「權變機宜」，因此鑄下大錯。

管、蔡雖懷忠抱誠，要為罪誅。罪誅已顯，不得復理。內心幽伏，罪惡遂章。幽章之路大殊，故令奕世為蒙發起耳。

管、蔡二人雖然忠誠於天子，但為了安定天下，成王與周公「雖內信恕」，內心雖想寬恕管蔡，但又恐「外體不立」，無法樹立君臣之道。且「稱兵叛亂，所惑者廣」受迷惑的人很多，影響了世人價值的判斷，因此周公只好「流涕行誅」。管、蔡終因叛亂罪被誅殺，而犯罪遭誅的事實清楚地大顯於世且也無從重新審理，因此管、蔡內心的忠誠幽昧難明。由於幽暗的內心不能被人明察，顯著的叛亂事

實卻清晰可見，所以使代代後人都無法得知「叛亂」發起的真正原因與管、蔡的動機。

而嵇康又為管蔡辯駁，說「周公居攝，邵爽不悅。則管、蔡懷疑，未為不賢，則忠賢可不達權。」只能說管蔡愚誠，不明白權變之宜，但不可懷疑其品性不賢。如此一來，「三聖所用信良，周公之誅得宜，管、蔡之心見理。」此處同時肯定三聖的智慧、周公的行為與管蔡的動機。於是文王、武王為何任用管、蔡治理殷商遺民；周公為何誅伐管、蔡；管、蔡為何在「舉兵叛亂」後，仍舊可被認為是賢良之人，一切便能解釋合宜了。

管、蔡雖因被周公誅伐，而在後世留下汙名，但嵇康並不因其外顯行為被定調為「稱兵叛亂」而否定其「懷忠抱誠」的內在動機。由〈管蔡論〉這篇翻案文章，可窺得嵇康對於內在動機的重視，甚至超越其外顯行為。若不推究管、蔡忠良的內心，將管、蔡誤以為是惡人，會「乃所以令三聖不明也。」不能明白文王、武王、周公三位賢明的聖人為何會啟用管蔡，則會導致價值判斷上的混淆。所以必須從外顯的行為向內尋溯根源的內在動機，才能正確判斷二叔的為人實為「淑善之人」。

儘管判定一個人的為人時，內在動機的決定性大於外顯行為，但由於外顯行為是直接觀察可見，且在世俗中自有「是／非」的標準來判斷，這樣的判斷依據容易使旁人無法直接觀察而幽微隱晦的內在動機不為世人明察，如同蒙冤千年的管蔡一般，所以嵇康特別提出了「公／私」的判斷標準，更試圖將此標準高舉過針對外顯行為的「是／非」之理，以便讓人們的內在動機更容易彰顯於世人面前。以判定一個人的行為是否「無措」。故值得注意的是，在〈管蔡論〉中，嵇康並非要證明管、蔡為君子，而是指出內在動機為何應該被重視的理由。光有良善的動機，不足以成為君子，除了具備良善動機、言行一致之外，還需加上「顯情無措」。因此下一節將針對成為君子的工夫論進行文本上的詮解。

第三節 成為君子的工夫



一、行為指導：釋私顯情

嵇康對「公／私」之理的解釋與應用，目的是希望透過讓世人皆重視此一判準，不拘泥於針對外顯行為的「是／非」判斷中，從而達到人人皆能「顯情」、「釋私」的目的。「公／私」之理可說是指導人的行為與判定人的行為時，最重要的準繩。而行為者之所以要「顯情」、「釋私」，正是因為此為成為「體亮心達」的君子的重要關鍵。不過在詳述「公／私」之理前，有必要先釐清〈釋私論〉中的「是／非」之理所指為何。

(一) 概念釐清：「是／非」

在〈釋私論〉中，嵇康並不嚴加區別「是非」、「善惡」兩組概念的定義，二者皆有兩層意涵：一是指普遍價值上的是非善惡；二是特別針對「有措」和「無措」來談——「有措」為非，「無措」為是。

例如：

夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也。

越名任心，故是非無措也。

君子之行賢也，不察於有度而後行也；任心無窮，不議於善而後正也；顯情無措，不論於是而後為也。

無私而有非者，無措之志也。



以上的「是」、「非」，皆指價值上的「是非善惡」，具有客觀性與普遍性。「心無措乎是非」意指在行動前不先多加考慮外在客觀上的是非。而是順著自然之性做出行動，行為自然不會違反「道」。而當超越名教的規範，順情而動之時，內心便不會過於在意世俗之是非標準而使行動受阻，因而說「是非無措」，不將外在是非標準擱置於心中。君子之所以成為君子，正是因為不拘泥於外在是非的價值判準之中，並非因為先有一是非價值的判準，知道什麼是「善」才去行動；知道什麼是「惡」而因此不行動。君子只是隨著自己已通透物情的自然之性，順情而為，從不隱匿自己心中的情感與行為的動機。但正因通透物情而同於「道」，因此所做出來的行為皆正恰恰好符合「善」之意涵。

而以下的「是非」，則為另一層意涵：

夫是非必顯，有善者無匿情之不是，有非者不加不公之大非。

善以無〔名〕（吝）為體，非以有措為〔負〕（質）⁸⁶。

故多吝有非，無措有是。

「是非必顯」的「是非」，則是針對「有措」之「非」和「無措」之「是」而言。「無名」意指「心無所措」，內心不存在「是非」的認知或標準，不以「名稱」將概念內容固定下來——是「善」或「是」的特徵；若以「無吝」解，則指無所矜吝，不鄙吝、吝惜於表明自己的心跡，不隱藏內在行為動機，此亦為「善」的特質。「非」則是對「有措」的評價。「有措」有廣狹二義：廣義指內心措置了前

⁸⁶ 此句「名」疑應作為「吝」；「負」疑應作為「體」。參見戴明揚《嵇康集校注》下，頁418-419，注125、126。

見，預先藏了一套標準；狹義則指行為的動機與情感不相符合。但這廣狹二義不可分割，且相互關聯。正是因為內心理藏了一套是非標準，且隱匿之，進而產生與行為的衝突，因此外在行為才會與內在動機不一致。反過來說，「無措」也有如此的廣狹二義：因為內心沒有預設的前見，因此行為不與內在動機產生衝突，故而使內外關係達到和諧一致。

由此可見，使用「是非善惡」此類詞彙時，有兩種不同的脈絡，須清楚地區分。

一般人們會以名教系統中的普遍價值「是非善惡」來衡量人的行為，區分「君子」與「小人」之別。但嵇康的區分判準並不以行為上客觀之是非善惡來論斷。而是以「有措」和「無措」與否來區分。不過內在動機並不若外顯行為能夠為旁人所觀察，因此嵇康認為只有透過「言說」的方式，才能讓行為者的內在動機被旁人明瞭，從而給出行為者正確的行為評價。因此聚焦在「言說」這個行為上的判準「公／私」，成為嵇康在〈釋私論〉中極力闡述的概念。

（二）概念釐清：「公／私」

以下敘說嵇康對「公／私」之理的解釋：

「公私之理」和「是非之理」不可相混淆，且「公」和「私」之於嵇康，也經過概念內容的轉化，不再是一般人所以為的「為公眾利益不為自身利益」的「公」，和「為自身利益不為公眾利益」的「私」。公私之理，就嵇康而言，是檢視言說上之「顯情」與否的評價標準。如下句：

故論公私者，雖云志道存善，心無凶邪，無所懷而不匿者，不可謂無私；雖欲之伐善，情之違道，無所抱而不顯者，不可謂不公。

「公私之理」在乎的是有沒有把內在動機說出來。並不評價內心的動機、意圖或是行為客觀上的是非。因此內心良善，沒有邪惡想法的人，如果內心所想的皆隱而不露，則不能說他沒有私——意即他的「隱情」行為應該被評價為「私」。相反地，就算是內心的良善被慾望所傷害，真情違背自然之道者，若將內心所想全部顯露出來，則他應被評價為「公」。

之所以要特地將「公私之理」從「是非之理」中獨立出來，是因為能夠由「公私之理」來彰顯出「有措／無措」之「是非之理」：

今執必公之理，以繩不公之情，使夫雖性善者，不離于有私；雖欲之伐善，不陷於不公。重其名而貴其心，則是非之情，不得不顯矣。夫是非必顯，有善者無匿情之不是，有非者不加不公之大非。無不是則善莫不得，無大非則莫過其非，乃所以救其非也；非徒盡善，亦所以厲不善也。夫善以盡善，非以救非，而況乎以是非之至者。

嵇康認為，隱匿心中的實情、不顯露出來的「私」，是比客觀行為上之「非」更大的過錯，因此稱「私」為「大非」。⁸⁷如果以公私之理的標準來衡量人的行為，那麼即使行為為價值判斷上之「非」，但卻毫不隱藏動機之人，便不會被冠上「不公」的定見；那些行為良善，卻總是隱匿真情的人，即使行為為客觀評價上之「是」，也並不是「是之至者」，因為其必須背負「不公」的過錯。這樣看來，嵇康實是將「公私之理」此一判準高舉過「是非之理」的地位。可以說，公私之理是衡量、評判一個人的行為最優先的判準。而之所以將公私之理特別彰顯出來的目的，是因為若「重其名而貴其心」，不混淆概念、循名責實，則行為的是非對錯才能無所隱藏，助人達到符合真相的判斷。因此可說，需先有「公私之理」在前，使人盡顯情，才能做出準確的「是非之理」判斷。而若每個人的情感、行為動機皆顯

⁸⁷ 從「有非者不加不公之大非」此句，可看出「不公」是為「大非」。因此可推論嵇康認為「不公」的錯誤比「行為上客觀的錯誤」更加嚴重。

露的話，便能真正促進善者盡善，砥礪不善者改正自己的過錯。

另一方面，由於人的行為除了一目瞭然的「是」與「非」外，還有在最開始無法判斷是非真偽的「似非而非非」、「類似而非是」兩者。正因事物的是非善惡，並非隨時都能一目瞭然，因此若當事者願意將動機顯露出來，在價值判斷上便更是一大助力。

然是亦有似非而非非，類是而非是者，不可不察也。……故乃論其用心，定其所趣；執其詞以準其理，察其情以尋其變；肆乎所始，名其所終；則夫行私之情，不得因乎似非而容其非；淑亮之心，不得蹈乎似是而負其是。……公私交顯，則行私者無所冀，而淑亮者無所負矣。行私者無所冀，則思改其非；立公者無所忌，則行之無疑，此大道之治也。

之所以會造成是非的混淆，是因為行動者心中有所措意、不顯露內心真情。但由於是非善惡為道德評價標準，不容許標準模糊，因此要判定是非的方法，只好由行為者的內心情感與意圖來判定，但人的內心意圖又無法藉由「觀察」而得之。但嵇康認為，語言會顯露人的內心，因此雖然無法直接「觀察」到「動機」，但透過觀察行為者的言說與後續的行為，自然能夠漸漸掌握行為者的內在動機。「執其詞以準其理，察其情以尋其變；肆乎所始，名其所終」便是在說這個道理，從長遠來觀察，真相自會顯露。既然嵇康期待從行為者的言語來窺知其行為的內在動機，則願意顯情之「公」便非常重要了。對於那些心有所措，未能「棄名以任實」之人，嵇康道：

乃心有是焉，匿之以私；志有善焉，措之為惡；不措所措，而措所不措。不求所以不措之理，而求所以為措之道；故名為措，而闇於措；是以不措為拙，以致措為工。唯懼隱之不微，為患匿之不密……故能成其私之體，而喪其自

然之質也。

于是隱匿之情，必存乎心；偽怠之機，必形乎事……不知冒陰之可以無景，而患景之不密；不之無措之可以無患，而恨措之不巧，豈不哀哉！



就算是內心動機志向皆良善之人，若「匿之以私」、「有所措」，便已非「體亮心達」之君子。一旦選擇「匿情」而不願彰顯內在動機，則會開始尋求各種巧妙地隱匿之法，以求自己的內在情緒不被他人知曉；不明白豁達坦蕩地「顯情」才是道德之正，符合「自然之道」。一旦「有措」，便會惴惴不安地以更多「有措」的行為來掩飾最初所匿之情。這就成了嵇康所說的「成其私之體」、「喪其自然之質」。因人的「自然之質」當是無所措的。一旦使用「智用」，慾望被離自然之情，才會開始計算行事，迷途而不知返。故即使行為動機在最初起心動念時為良善，一旦「匿之以私，措之為惡」，則不得不思其別有用心，才不願意顯情。

將「公私之理」高舉過「是非之理」，使人人為了不背負「私」的罪名，願意顯情。在如此「公私交顯」之下，內心有所措，表現得「似是而非是」的「行私者」才能不抱持著僥倖的心態，而內心坦蕩的「淑亮者」才能不因表現得「似非而非非」而被辜負。如此一來，「行私者」因為找不到任何辦法來掩飾自己的過錯，只好「思改其非」；「立公者」則因為再也「無所忌」，而可以「行之無疑」。

如此看來，嵇康所認定能夠作為道德評價的判準之一，並非建立在外顯、客觀行為上的是非，而是回溯到行為的動機，是否立意良善；判準之二則是「有措／無措」。因此「語言」作為「顯情」的工具，才會被嵇康如此看重。透過語言，彰顯出每個行為者的內在動機，都可以由他人檢視。在這種情狀下，就能「非徒盡善，亦所以屬不善」。

(三)「釋私」之重要性



但公私交顯後是否真能達到「救非」的作用？又當人人皆顯情後，人人都可以檢視他者的內心，這時，誰有資格「厲不善」，去指證別人的錯誤？

答案應是人人皆可。

當人人皆「公」時，將行為的意圖與對行為的認知公開受人檢視，這時若發現人與人之間有概念上的歧異，便有「集體討論」的可能。「公」之所以能「救非」，是因語言本身具有倫理性質，可被檢驗、指責、改正，甚至透過語言達成自我轉化。若一個人的語言及其語詞的所涉及的意涵不被他人理解，則形成無法溝通的「私有語言」。人與人之間相互不理解，無法達成共識，則公共的標準與規則不可能建立，也沒有獨立客觀的判準來評估私有語言使用的對錯。因此，當人人都「私」時，失去公共溝通交流，也把語言從公共的轉為對自己行為的私有解釋，沒有外在的判準，則永遠會自以為對，沒有機會「思改其非」。因此之所以提倡「公」，對嵇康來說，當可以討論、反思「是非之理」的判準時，便能達到「正名實」的目的。對嵇康而言，生命中所遭遇的負面案例如司馬氏舉名教之名行剷除異己之實，便是不折不扣的「有措」且「私」。因此，將「語言」當作「顯情」的工具，以回歸行為者的內心是否「有措」來判斷真正的是非，或許是嵇康在所處時代的無奈之舉。

為說明顯情的「正確性」，嵇康還說：

故善與不善，物之至者也。若處二物之間，所往者，必以公成而私敗。

夫公私者，成敗之途，而吉凶之門也。故物至而不移者寡，不至而在用者眾。

若質乎中人之體，運乎在用之質，而栖心古烈，擬足公途；值心而言，則言無不是；觸情而行，則事無不吉……言不計乎得失而遇善，行不準乎是非而遇吉，豈非公成私敗之數乎？夫如是也，又何措之有哉？



「公」是能夠達到成功的方法，若在面臨行為困境，選擇要「公」以坦言或「私」以匿情之時，選擇匿情以私則必然導致失敗。原因在於，事物絕對好或絕對壞到難以改變的情況畢竟是少數；事物的情況大多處在善與不善之間，都是經過人們的「用」後，才顯現出其好壞是非。因此要讓行為往「善」的方向發展，「公」是人在行為中很重要的關鍵。在「栖心古烈，擬足公途」的前提下，隨順內心情感，順應物情而動，自然能「值心而言，則言無不是；觸情而行，則事無不吉」。

言無苟諱，而行無苟隱。不以愛之而苟善，不以惡之而苟非。心無所矜，而情無所繫，體清神正，而是非允當。終感明天子，而信篤乎萬民。寄胸懷於八荒，垂坦蕩以永日。斯非賢人君子，高行之美異者乎？

在文章最後，嵇康提出心目中賢人君子應有的品格正是行為無所措意，內在動機與外顯行為一致，無經過善於計算的「智」之刻意操控便自然而然地符合道德上的是非判準——這樣一種「自然」的狀態。由此可見「公私之理」不只是正「名實」的方法，更是喚回人的「自然之質」，使人能夠「越名教而任自然」的方法。

二、情緒與思維：不累於情與因見求隱

一位君子除了「無措」——外在行為與動機相符合，且總是「公」——對於自己內心的想法毫不隱藏以外，思維與處理情緒的方式亦與常人不同。由於嵇康嚮往的「君子」是能夠「任自然」、「與道通」的「莊子式」君子（至人），因此這

樣一位真正的君子，自然也善養生。嵇康所認可的養生，不只是身體保健的延年益壽，更重要的是養「心」，達到「氣靜神虛」、「體亮心達」，才能「心不存乎矜尚」、「情不繫於所欲」。在〈養生論〉中，嵇康特別闡述了養「心」的重要：

精神之於形骸，猶國之有君也。神躁于中，形喪于外；由君昏于上，國亂于下也。

而世常謂一怒不足以侵性，一哀不足以傷身；輕而肆之，是猶不識一溉之益，而望嘉穀于旱苗者也。是以君子知形恃神以立，神須形以存。悟生理之易失，知一過之害生。故修性以保神，安心以全身。愛憎不悽于情，憂喜不留于意。泊然無感，而體氣和平。

精神為形體的主宰，人的形體外貌實則為精神狀態的展現。因此內心躁動不安，便會表現在外在形貌上。而世人通常認為發怒一次、或承受一次悲哀，不會傷及性命。嵇康認為在大旱之際，即使所有的莊稼都將枯死，但僅只有澆灌過一次的莊稼仍然會在最後才枯死，由此可知這澆灌過一次的益處不可抹殺。如同每減少一次發怒、減少承受一分悲哀，都能夠保養性命一般。而君子知道精神與形體的相互依賴之道是養生的關鍵，所以修養性情、平衡心理以保養精神。能夠做到情感上無愛、無憎，喜怒哀樂不停留於心中。正因心境如此淡泊，難為外物輕易撩動，所以表現在形體上，身體血氣才能和緩平穩。因此君子在情緒管理上，不輕易讓自己的情緒被外物影響，不執著於外物，因此少有大喜大悲。嵇康說：「故世之難得者，非財也，非榮也，患意之不足耳。」（〈答難養生論〉）可知看破逐物而起的慾望與心識，在情緒與情意上保持平穩與淡薄，其難度比起德到人所造作出來的外物更加困難。

在「泊然無感，體氣和平」的目標原則指導之下，嵇康的思想承接了莊學「忘情」的傳統。用蕭馳的話來總結情緒管理的要旨，是為：「輒『抒情』之『抒』，

不僅可以是表達、抒發，也可以是解除、緩解，而『抒情』之『情』，固可為情感或情緒，卻不妨是『氣靜神虛』的心境。」⁸⁸

之所以是「氣靜神虛」的展現，正是因為當內心充滿了既定的標準、是非之見時，心識便會主動攀取「我」所好惡之物，而情緒便會隨著「我」所攀取之物而起起伏伏。這就是「愛憎棲於情，憂喜留于意」了。故而讓內心虛空，不措置一固著的是非之見，因此不存有任何無可改變的標準，也就不執著於外物，故而情緒上能做到平靜，精神開闊虛空無所「待」。如此便能夠「通物情」，讓外物進入「我」之內展現自身，而「我」則如鏡一般映照外物，但不形成對物之執著。

在思維方式上，一般人產生一套看法或價值觀念，通常如此：

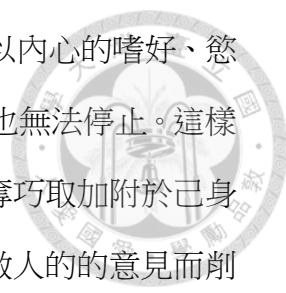
以多自證，以同自慰，為天地之理，盡此而已矣。縱聞……，則斷以所見，謂之不然。

一般人習慣以「多數人都如此」來為自己的看法佐證，並以「眾人都和我有一樣的想法」而感到安慰，同時加深了自我對於自己看法的肯定，以數量上的「多」和立場上的「同」自我肯定，排拒與自己立場不同、或是自己從所未聞、乍聽之下怪誕的言論。對於這類的人，嵇康說道：

凡若此類，上以周、孔為關鍵，畢志一誠；下以嗜欲為鞭策，欲罷不能。馳驟于世教之內，爭巧于榮辱之間，以多同自減，思不出位。使奇事絕于所見，妙理斷于常論；以言通變達微，未之聞也。

這些習慣「以多自證，以同自慰」的人們，表面上以周公、孔子的思想作為行為

⁸⁸ 蕭馳，《中國思想與抒情傳統第一卷：玄智與詩興》（台北：聯經出版社，2011）頁 216-217。



指引，一心一意地為周公之道鞠躬盡瘁、努力實踐；私底下卻以內心的嗜好、慾望鞭策自己的行動，想停止由慾望與嗜好所引導的行為卻怎麼也無法停止。這樣的人們，在世俗的禮教之內競逐禮教所崇尚的價值與事物，爭奪巧取加附於己身的榮華、勉力擺脫世人的恥辱眼光加諸於己身。為了迎合大多數人的意見而削弱自己與旁人不同的主張，思慮不超過自己固守的工作崗位，使想法與眼見局限於日常的所見所聞。懷揣著這樣的心態，由於拒絕接受奇聞異事，並引以為荒誕，因此使奇聞異事都在自己的所見範圍內絕跡；微妙的道理也都在平常的談論中斷絕。但是嵇康認為「至理誠微，善溺于世」最高境界的道理非常微妙，容易被湮沒於世。之所以容易被湮沒於世，是因為一般人「思不出位」，囿於自己的偏見之中，不輕易接受見所未見、聞所未聞之事，偏偏「至物微妙，可以理知，難以目識。」最高境界的微妙道理，可用理性探知，卻難以直接用眼睛等感官觀察到。而又追求想法要與大多數人相同，所以不容易認識到「通於大道」的「至理」。而這樣「思不出位」的人，同時也是外顯行為與內心慾望不相符合的「有措」之人，表面上尊崇世俗禮教，內心卻追求滿足自己的嗜欲。

因此做為一位君子，表現在行為上的特點為「無措」，言說上為「公」——不只內心動機與外顯行為相符合，且不隱藏自己內心真正的想法。同時在情緒管理上，也能夠做到心境與情緒不為外物所累，能夠不將自己的憂喜全繫於外物，讓情緒隨著外物的變化而波動；而能夠真正做到「掌管自己情緒的主人」。同時在認識這個世界時，不將自己的思考與對新奇之物的接受度囿限於自己的生活範圍所見內，也不隨波逐流，追求主流意見，害怕自己的見解與眾不同，能夠「求諸身而後悟，校外悟以知之。」反思自身而後領悟，驗證外物而後知曉湮沒於世的微妙至理。一位君子之所以能夠「心無措乎是非，而行不為乎道者也。」是因為他的心識、情緒不執著於外物，不以自身的標準與「同一化」的方式去理解外物，因此能夠打開自身接納外物，內心開闊，不以自己的感官與經驗做為認識的極限。這樣的君子行走於天地間，並不動用到「智」，因此不存有「前識」，而不進而開

啟與大道相反，追逐外物的道路；所以能夠看起來不經「智」的審慎思考，行為卻能合乎道德。

正因為當人們用「智」時，整體的心識活動就已背離了符合大道的狀態。因此如同上一章所言，「智」或者「智慧」在嵇康的作品當中，大多數佔負面意義。

總結來說，在嵇康與他人的論難中，可以總結出嵇康所認為的「一般人的思考方式」與「君子應有的思考方式」。誠如吳冠宏所言：

在呂論中我們發現呂子都是直接以「人事」為訴求⁸⁹，故其意見看似人之常情，卻未必能真正觸及「自然之理」，嵇康向來反對「以多自證，以同自慰」，認為論理當「因見求隱，尋端究緒」、「尋所受之終始，推氣分之所由」、「順端極末」，因此唯有不「摭摭所見」，論者才能擺脫「常識」、「習見」的拘限，而直探「理論的根源」……⁹⁰

因此在〈明膽論〉中，嵇康分析明、膽的功用分別為「明以見物、膽以決斷」。吳冠宏認為「明」之「見物」的特長，「包含道理、事理、物理等一切之理，從自然知識到對人情性才性的辨識，以及對客觀情勢發展的了然……等等無所不包括，因此明不只是智識之多寡，更涵括了對整體主客間的全面了解與掌握。」⁹¹正因對「明」——即人的認知範圍與邊界有如此嚴格的要求，所以嵇康在論理時才會採取「辨名以別異同」、「析理以探本始」的方式，將討論的概念內容做出清楚的界說，並找尋討論內容最本源的原因或理由，跳脫出一般常人容易訴諸的經驗歷史判斷——這些經驗歷史的判斷都是「實然」的描述，但嵇康在乎的往往是「應然」層面該有的理解。所謂「應然」，正是「道」或「至理」指引人們應有的行為。

⁸⁹ 此處雖以〈明膽論〉為例，但在其他篇章中，嵇康對其對手如向子期、張叔遠、阮德如的論點的批評，也有異曲同工之處。

⁹⁰ 吳冠宏，《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》（台北：國立台灣大學出版中心，2015）頁 225。

⁹¹ 同上，頁 226。

第四節 小結



此章大略建構了嵇康的理想人格內涵，從行為上的展現到情緒管理與思考方式。嵇康認為君子應該心無措乎是非，內心不埋藏預設的前見，懷有良善的行為動機，且總是願意釋私顯情，不隱匿自身，因此能做到外在行為與內在動機和諧一致。君子是如此地「隨心所欲而不踰矩」，因此不需要刻意地去認知道德規範而後遵守，其行為就能符合道德規範。在情緒管理上，能夠認清心識是如何地逐物而不返、不疲，了解到若將心識執著於外物之上，隨著外物波動而起伏，將百害而無益，故而能維持「泊然無感，而體氣和平」，而這也是君子「氣靜神虛」之表現。在思維方式上，則不以預先存於自身的前見，或世間有限的經驗為侷限，而能「辨名以別異同、析理以探本始」。

下一章將針對第二章與第三章所提到的倫理面向，包含反對「同一化」、強調「釋私顯情」的重要等等，納入西方哲學的資源，提出倫理學上的討論，並釐清過去為嵇康所做的倫理學定位是否符合嵇康倫理思維的全貌。



第四章 嵇康的倫理思維定位



第一節 對規範倫理的回應

嵇康的倫理思想中，引起廣泛討論且能與西方倫理學對話的，非〈釋私論〉一文中，「釋私顯情」此一說法莫屬。由於嵇康重視行為動機，且認為「若非而能言，是賢於不言之私。」表明若客觀行為上為「非」，但卻能「顯情」，則比客觀行為上為「是」，卻隱匿自己的動機情感為佳。「乃心有是焉，匿之以私；志有善焉，措之為惡。」則認為就算內心的情感動機為良善的，但若不顯露出來，便只能被評價為「私」；就算內心志向善良，若將動機隱匿，使外在行為與內在動機不相符，則為「有措」；「有措」為惡。由此可見，嵇康對於一個人的道德評價，不僅僅從動機的良善立論，更在於有無「顯情」。若行為動機邪惡，外在行為為「非」，若能「顯情」，也優於行為正確但卻「匿情」的良善者。

若將嵇康所使用的概念：「是／非」、「公／私」、「有措／無措」統合起來，則可製成如下表格：

表 1 嵇康〈釋私論〉之概念分析

		外在關係	
		行為	言說
內在動機情感	一致	無措	
		善（是）	公
	不一致	有措	
		非	私

此表格中的「是／非」是針對內在動機情感與外在言行的一致性而言，不包含行為是否符合世俗道德名教規範之行為評價。而「有措／無措」在此處雖取其狹義，當然也不能忘記其廣義指的是「是否在心中預先措置了一道德規範」。即行動前有無考量自己即將作出的行為，是否符合世俗道德名教規範之行為評價。此也是嵇康在倫理討論中常使用的想法。

一、來自規範性要求的批評



周大興將公私與善惡的關係細分為四種情形，並認為「心境之公私（淑亮與隱匿之分別）與是非善惡之間沒有必然之聯繫。」這四種關係⁹²即是：

- A：是而公；即淑亮君子。
- B：是而私；雖為善卻不離於有私。
- C：非而公；雖有非但能顯情。
- D：非而私；小人之「匿情為非」、「違道為闕」。

此處的「是非」，周大興指的是世俗道德名教規範對行為的評價⁹³。而非關乎內在動機與外在行為的一致性之「有措／無措」的「是非」。但實際上，嵇康對「是非」的用法實是將兩者混淆。在以上 ABCD 四種情況而言，將「是／非」看作名教規範對行為的評價，並無令人困惑之處。但若將「是／非」看作是「有措／無措」，則乍看之下可能會產生混淆，畢竟如果已經是「無措」（是），如何稱得上「私」？周大興雖不將蘊含「有措／無措」之「是／非」概念的使用一併考慮，但其對嵇康的批評仍不免將「是／非」的兩層涵義混淆。其曰：

儒家之是非標準乃是絕對的，不因公私之別產生價值失效的結論。嵇康純粹由心境之亮達無措上立論，則 C 較 B 為高，而 B 與 D 實亦甚無差別……但 B 雖可能產生假公濟私的毛病，卻不應與 D 相混淆。因為「假公濟私」即表示了濟私者心中仍有是非之標準，心中仍有不當為惡之念頭存在，故

⁹² 周大興，〈越名教而任自然——嵇康《釋私論》的道德超越論〉（鵝湖月刊 197 期，1991.11）。頁 31。

⁹³ 同上，頁 35，註 10。

隱之匿之而懼怕被人揭發，儒家即由此而言隱惡揚善、向上提升之可能，並由此包含了容忍寬宥的餘地……如是，儒家則可言賞善罰惡，確立起碼之是非行為標準……



「是而私」之志道存善，在儒者看來，原不必會「有措」……依嵇康「匿情矜吝，小人之至惡。虛心無措，君子之篤行」的標準看來，「是而私」之 B 乃是偽君子，既私而不公，便不足以言行為之是非，只是類是而非是。從儒家立場來看，「非而公」之 C 只是真小人，行為之非並不因內心之顯情無措而成是。⁹⁴

此處周大興強調了儒家有一套明確的規範標準，明辨道德上的是非善惡。但嵇康強調「非而公」(C) 優於「是而私」(B)，無疑會使客觀道德規範產生混亂，不利於建立明確可依循的規範。所以周大興認為嵇康的倫理思想是一「超越名教世界道德觀念的心境修養論」，並認為嵇康是「以心境情感之真假問題取代了道德是非善惡的標準問題」。他質疑：「若只是重視情慾之真誠無偽，如何能保證在現實人生中不導致淫亂邪僻之惡行？」⁹⁵且更從〈難張叔遼自然好學論〉中嵇康對「自然」的說法：「人性以從欲為歡」質疑，認為嵇康的倫理學無法落實於現實世界。其曰：

「從欲則得自然」，固可指從容自然、不過不及之「從」，但是既然超越了名教世界之相對的是非標準，則最終必承認一切之身心欲望為「自然」矣。此即嵇康「越名任心」之理論所導致的「任欲作性」的結果。人類之「不學而能」「不借而有」之自然能力實亦無確定之標準可加限制。⁹⁶

⁹⁴ 同上，頁 33。

⁹⁵ 同上。

⁹⁶ 同上，頁 34。

周大興的批評相當有力，而曾春海也有類似的質疑。其曰：

若從德行倫理來省察越名教而任心之自然，問題在道德主體是否具忠孝仁義的深層道德意識？心中是否有道德法則及純真純善的道德意志，而不只徒具道德感而已？若缺乏這些環節，則出於自然的道德禮法其質量的深廣度將如何？⁹⁷

越名任心，雖有道德感，但是在道德法則的判斷上若人各有殊見，在道德行為實踐上缺客觀的普遍化之準則或規範，則群居合一的社群生活如何可能呢？……質言之，合情合理的公共倫理規範在人類的社群生活中仍有其功能和必要性。⁹⁸

曾春海認為「名教」的「法則形式」為一套明確清晰的規範，了解這一套規範並遵守之，便能稱作有一套明確的「道德意識」；但「任自然」由於只是「心境上」的境界，而非關落實於現世生活的明確規範，故充其量只能說是一種「道德直覺／道德感」，而非「道德意識」。

將「任自然」視為「取消規範」，因而認為會造成道德意識與規範失落的批評，尚有如下：

（嵇、阮）把論述的側重點放在反對「明著是非」，主張「無措於是非」的觀點上。這就使他們在理論上陷入了自相矛盾的困境：一方面，他們認為「名教」的種種窒息人性之處，都根源於「別」……「別」又從何處起呢？他們認為來源於有「是非」，如果沒有是非之分，又何來等級之別？……他們把「無是非」當作「任性」的必要前提。……以「自然」之是，來否定

⁹⁷ 同注 3，頁 168。

⁹⁸ 同上，頁 169。

「名教」之非……這就不能不與「無是非」之說，處於矛盾之中。⁹⁹

此觀點認為嵇康的「任自然」是要擺脫任何的是非標準，使嵇康陷入「相對主義」之嫌。同時由於肯定「無是非」，所以說嵇康在「崇尚自然、貶抑名教」的此一區分就已自我矛盾。

以上的批評，大致從兩個面向入手：一、嵇康的倫理思維無法提供明確的規範，甚至可能使已存在的規範崩解，以致於成為產生「道德相對主義」之後果；二、嵇康重視心境，似乎與「德行倫理學」的立場較接近，但同時也必須承受來自「規範倫理學」對「德行倫理學」的批評。

欲回應以上批評，首先需要釐清以下幾點問題：

- 1、「是／非」與「公／私」之間的四種關係是否皆能成立？
- 2、嵇康為何認為「非而公」優於「是而私」？
- 3、嵇康是否真欲以「公私之理」取代「行為規範」以作為道德評價判準？

二、「公私之理」之澄清

(一)「是／非」與「公／私」的關係

〈釋私論〉一文中有一段關於第五倫的描述，此處清楚區分「是／非」、「公／私」的使用之別。曰：

或問曰：「第五倫有私乎哉？曰：『昔吾兄子有疾，吾一夕十往省，而反必

⁹⁹ 沈善洪、王鳳賢，《中國倫理思想史》（北京：人民出版社，2005）頁 89-90。

寐¹⁰⁰。自吾子有疾，終朝不往視，而通夜不得眠。』若是，可謂私乎？非私也？」答曰：「是非也，非私也。夫私以不言為名，公以盡言為稱，善以無吝為體，非以有措為負。今第五倫顯情，是無私也；矜往不眠，是有非也。無私而有非者，無措之志也。……然無措之所以有是，以志無所尚，心無所欲，達乎大道之情，動以自然，則無道以至非也。……若非而能言者，是賢於不言之私；有非無措，亦非之小也者。今第五倫有非而能顯，不可謂不公也。所顯是非，不可謂有措也。有非而謂私，不可謂不惑公私之理也。」

這段以第五倫的行為來分辨「是／非」與「公／私」的概念使用。第五倫在姪子生病時，一個晚上探望了十次，但每次返回都能睡得安穩。可見其並非真心關心姪子，而是出於知道探望姪子符合世俗名教規範，能博得美名，故而行之。「探望姪子」此一行為，在「外在行為」上，符合名教規範，故屬於「是」；但若納入動機，考量整體行為，則屬於「有措」——因第五倫心中已先存有外在規範標準，並為了符合此標準，故而行之。因為「有措」，故而包含動機的整體行為為「非」。而第五倫面對自己的兒子生病時，雖然整夜都沒有前去探望，卻擔心得整夜睡不著。包含動機的整體行為是「有措」，故「非」。但他卻能「顯情」，告知他人自己的內心狀態，故為「公」。嵇康說「無私而有非者，無措之志也。」此句話稍微費解。因若此處之「非」意為「有措」之「非」，何以能是「無措之志」呢？此句有二解：

1. 「非」指外在行為不符合名教規範之「非」。那麼雖然行為不符合名教規範，能夠「顯情」，不藏匿自己的行為動機，則意味著行為的內在動機與外顯行為

¹⁰⁰ 吳抄本原作「反必昧」，戴明揚改為「反昧自安」。此處關於第五倫行為的解釋，各個委員在本篇論文的口試時提出不同的解讀觀點，尚無定論。因此本篇論文所採取的解釋只為其中一種解讀方向。究竟第五倫的行為與心態該如何解讀，仍有值得研究的空間。

相一致，且心中也沒有刻意措放一是非標準，故是「無措」。

2. 「非」指內在動機與外在行為不一致的「有措」之「非」。則若加入時間因素，在做出行為的當下雖「有措」，但事後面對他人時，卻能夠吐實，勇於「顯情」，則可說其人有成為「顯情無措」之君子的意願，或說認同「顯情無措」為值得追求的目標。

嵇康明言「無措」之所以是正確的、值得追求的目標，是因為內心不被外在的名教規範所束縛，也沒有「智用」驅動下的過多的慾望，因此整個人的身心都在「自然」的「道」之中。所有的行動都出於「自然」，沒有「智」的「計而後動」，就不會有途徑導致過失。從此可看出，嵇康認為人會做出道德上錯誤的事情，是源自於「智用」。出於「自然」而做出的行為不會是規範上的過失，但出於「智用」的行為則可能成為規範上的過失。而出於「智用」所做出的行為，通常是「有措」的。可是對嵇康而言，若是能夠意識到自己的「隱匿之情」與「錯誤之舉」，願意顯情坦承，則「賢於不言之私」。所以說「有非而無措，亦非之小也者」，意味若做了一件道德規範上錯誤的行為，可是卻能夠顯露行為動機，不匿情，那麼也是屬於所有的過錯種類中較小的錯誤。所以並非外在行為上之「非」能夠因為「公」而一筆勾銷所有的錯誤。只是嵇康認為只要願意「顯情」，便意味著能不死守外在名教規範，有「心無措乎是非」的空間與可能。這表示心不再是完全被「智」所掌控，能夠放下道德規範，承認自己行為的錯誤，這就已朝向回歸自然的方向了。

回歸「是／非」之理與「公／私」之理的四種關係，整理如表 2：「是而公」(A) 與「非而私」(D) 尚無爭議。前者之「是」不管指外在行為符合名教規範之「是」或動機與行為一致之「無措」之「是」，都與「顯情」不衝突；後者之「非」不管是外在行為之「非」或動機與行為不一致之「有措」之「非」，

亦與「匿情」不衝突。令人疑惑的是「是而私」(B)與「非而公」(C)該如何解讀？

周大興認為 B 是「雖為善但不離於有私」，有「假公濟私」之嫌。此為將 B 之「是」解讀為行為符合名教規範，但動機與行為是否相一致則未在考慮之中，加上其「匿情」，令人無法辨析其行為動機，故說最有可能成為「類是而非是」的情況。假如其動機剛好非善，那的確會成為周大興所說的「假公濟私」之「偽君子」(B-1)。但「是而私」(B)的情況不只這一種，若將「是」解讀成動機與行為相一致，只是不肯將行為動機向其他人言說，若其表現行為與名教規範不一致，則屬於嵇康在文中所提及的「主妾覆醴，以罪受戮」之例，此種例子對嵇康而言，是為「似非而非非」(B-2)，與前一種情況截然不同，則無「假公濟私」之嫌。但若其行為表現與名教規範相一致，內在動機與外在行為也相一致，只是面對他人的詢問時不肯「顯情」(B-3)，則會令人懷疑其內心有所措意是非，或有其他圖謀的目的，因此才需要隱瞞。由於第一人稱的行為者與第三人稱的觀察者的資訊不對等，造成 B 分歧為 B-1、B-2、B-3 三種情況，使得道德判斷變得相對困難。

至於「非而公」(C)，由於「顯情」，使得第一人稱的行為者與第三人稱的觀察者之間的資訊對等，所以道德判斷變得較容易些。「非」不管是指外在行為不符合名教規範，但內在動機與外在行為一致(C-1)；或是外在行為符合名教規範，但內在動機與外在行為不一致(C-2)；或是外在行為不符合規範，內在動機之善也與表現出來的外在行為之惡不一致(C-3)，如「似非而非非」之「王陵庭爭，而陳平順旨」，都能透過「顯情」傳達給他人知曉，進而使人能「論其用心，定其所趣；執其辭以準其理，察其情以尋其變；肆乎所始，名其所終」，以利進行準確的道德判斷。

從以上討論可見，雖然嵇康未將「是／非」用法嚴加區分，但從他提出「似非而非非」、「類是而非是」這些況狀看來，嵇康實是認為，欲進行道德評價判斷，

不能只依據其外在行為，更要追究其動機立意是否良善，以及動機與行為是否一致，也就是「有措／無措」。而由於內在動機無法被第三人所觀察，所以「顯情」與否是了解行為者內在動機的重要途徑。因此行為者內在的「心境公私」與外在行為的「是非善惡」之 ABCD 四種關係實應再細分。

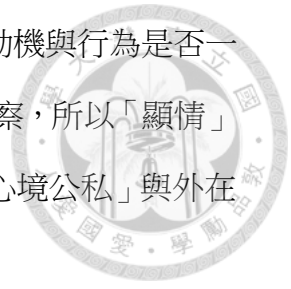


表 2 是非／公私概念分析真值表

重要性		1	2	3	
種類	細項	顯情	內在動機與外在行為一致	行為符合道德規範	說明
A 是而公	A	T	T	T	淑亮君子
C 非而公	C-1	T	T	F	似非而非非
	C-2	T	F	T	第五倫一夕十往
	C-3	T	F	F	陳平順旨（似非而非非）
B 是而私	B-3	F	T	T	無法辨明，思其別有用心
	B-2	F	T	F	主妾覆體（似非而非非）
	B-1	F	F	T	類是而非是
D 非而私	D	F	F	F	匿情矜吝

（二）「非而公」如何優於「是而私」

由於嵇康認為評價行為須由內而外整體地考量，因此行為評價的指標除了一般用以評斷行為的道德規範標準以外，尚有內在動機與外在行為是否一致與是否

顯情。三項指標各有是／真（T）與否／假（F）的選項，故總共有八種排列組合。從以上三種指標來看，可見嵇康的倫理學並非「行為者中立」的「行為倫理學」。其注重的指標重要性為「顯情＞內在動機與外在行為一致＞行為符合道德規範」。而嵇康也非常注重的「動機」雖然並無放入表格之中，但固然是動機良善為優¹⁰¹。

周大興認為「是而私」之人志道純善，原不必會有措；而「非而公」只能算是真小人，其行為不會因「顯情無措」而使非成是。但首先嵇康的確不認為「顯情」能使「非」成為「是」。且從表 2 看來，「是而私」之人不一定全然無措，而「非而公」之人，也不乏有純善的動機。嵇康深知人心難測以及行為的複雜性，因此強調「公私之理」，無非只是想要幫助人們建立符合事情真相的道德評價，使「行私者無所冀，而淑亮者無所負矣。」嵇康盼望「公私交顯」後，能「善以盡善」、「非以救非」。

且行為者若「匿情」，不論其內在動機是否良善或行為是否符合規範，足可見其內心仍然謹守外在規範的是非，或藏掖著內心個人的喜好或私欲，這樣的行為者行事並非如嵇康所贊同的「言無苟諱，而行無苟隱。不以愛之而苟善，不以惡之而苟非。心無所矜，而情無所繫，體清神正，而是非允當。」這般，故可知，嵇康並非否認外在規範的存在之必要，所以並非以「心境之公私」來取代「是非善惡」的標準。嵇康對「顯情」特別推崇，但並不意味顯情就是道德上正確的充

¹⁰¹ 之所以沒有加入「動機」這一指標，原因之一為將使此真值表過於冗長；之二為嵇康討論「是／非」之理時並沒有特別加入「動機」這一獨立因素來談論。談論到動機的句子——如「故論公私者，雖云志道存善，心無凶邪，無所懷而不匿者，不可謂無私；雖欲之伐善，情之違道，無所抱而不顯者，不可謂不公。」——反而被嵇康放在區隔出「公／私」之理此一脈絡中提及。又從嵇康的文章裡可得一印象是，「有措」之人通常動機可議，因此為「非」。但行為者的整套行為運作機制極為複雜，且是否符合「道德規範」這一標準不免涉及到「行為結果」而較難考量到行為者動機；但不加入行為者動機加以考量整體行為，又不符合我們的道德直覺。另外一困難便是「有措／無措」這一標準，例如當我們考量「主妾覆體」（B-2）這一例時，其行為不符合規範，因此小妾「以罪受戮」。但她卻「無措」——「無措」意指內在動機與外顯行為一致。但「行為」在「小妾」的認知中是「救人」；在第三人的角度來看，其行為卻是「犯主」。這時便會出現「行為符合道德規範」與「內在動機與外在行為一致」兩個指標間的張力。在此張力中，可以推想內在動機應該為善，才會出現此種張力。故我們可發現，嵇康雖然肯認動機良善的重要，但對嵇康而言動機與「有措無措」並非完全區隔的兩種概念。因此若要在真值表上獨立出「動機」一欄，要考慮到的細節與整體系統將變得更加龐大，也遠遠超乎嵇康所討論到的範疇。故在此表格暫時不將動機列入指標中。

分條件。而只是開啟了「朝向自然」此一可能。對嵇康而言，「道德規範」並非與人分離的外在規範，而是源自於人之自然。所以他欲修正人對於道德的認識，非是在「智」的作用下去認識「與我分離」的規範，而是回歸到「自然」的狀態，體察到「自然顯情」而做的行為，自然符合規範；而「行規範之事」也正是符合我的「自然之情」。故說達到「情無所繫，體清神正」狀態之人，其做出的行為自是「是非允當」。

再回到表 2，「非而公」為何優於「是而私」便一目瞭然。由於「顯情」為最重要的指標，故 C 排於 B 之上。而在 C 與 B 之中，第二項重要的指標為「有措／無措」，「無措」者之排序高於「有措」者。最後才是比較行為從第三者角度評量之，是否符合道德規範。或許 C-2、C-3 與 B-3、B-2 的排序會使人存疑，如第五倫應該是沽名釣譽的「偽君子」，陳平則是使用權謀但懷有剛正的動機。但之所以會有這樣的疑惑，是因為在表格中並沒有把「行為動機」獨立成一指標加以計算。但在判斷道德行為中，動機卻會被詳加考量。故可知，雖然嵇康有明確的道德判斷指標，但並不足以全面涵蓋所有複雜的行為。在代入實際例子而感到困惑之際，便是需要好好觀察與評價行為者「動機」之時。

（三）「釋私」非道德規範

從上述討論可知，嵇康崇尚「釋私」，並非要建立起一新的道德規範以取代原本的是非善惡判準，也並非要打破所有的「別」，追求「無是非」。嵇康的倫理思維同時具有「後設倫理學」之第二序的反思，關心道德的起源、道德的內容，以及人如何體現道德（或說「自然」）。

但由於嵇康將「釋私」能帶來的「好的結果」或說「正確性」，說得如此斬釘截鐵，因此也不免使人誤以為嵇康是將「釋私」當作一需嚴格遵守，具有結果論／目的論色彩的規範。其曰：

值心而言，則言無不是；觸情而行，則事無不吉。於是乎向之所措者，乃非所措也；欲之所私者，乃非所私也。言不計乎得失而遇善，行不準乎是非而遇吉，豈非公成私敗之數乎？夫如是也，又何措之有哉？故里鳧顯盜，晉文愷悌，勃鞞號罪，忠立身存；繆賢吐釁，言納名稱；漸離告誡，一堂流涕；然私數子，皆以投命之禍，臨不測之機，表露心識，猶以安全；況乎君子無彼人之罪，而有其善乎？

嵇康在此提出了兩個等值命題：「公成」、「私敗」。分析此二命題則應寫為：

1. 公成 ($P \rightarrow Q$): 若「釋私顯情」(P)，則「行為能得到好的結果」(Q)。
2. 私敗 ($\sim P \rightarrow \sim Q$): 若非「釋私顯情」($\sim P$)，則非「行為能得到好的結果」($\sim Q$)。

由於此二命題等值，故可寫成「公成且私敗」。此一命題若寫成邏輯句型則是：

若「釋私顯情」(P)，若且唯若 (iff)，則「行為能得到好的結果」(Q)

$$P \equiv Q$$

此意味著以下四種狀況同時成立：

若「釋私顯情」，則「行為能得到好的結果」($P \rightarrow Q$)；

若非「行為能得到好結果」，則非「釋私顯情」($\sim Q \rightarrow \sim P$)；

若「行為能得到好的結果」，則「釋私顯情」($Q \rightarrow P$)；

若非「釋私顯情」，則非「行為能得到好的結果」($\sim Q \rightarrow \sim P$)。

嵇康舉了里鳧、勃鞞、繆賢、漸離四人的經歷，來證明 $P \rightarrow Q \equiv \sim Q \rightarrow \sim P$ (公成)

此一命題；又舉「申侯苟順，取棄楚恭；宰嚭耽私，卒享其禍」之例來證明 $Q \rightarrow P \equiv P \rightarrow \sim Q$ （私敗）此一命題。但是令人感到疑惑的是，嵇康以歷史上的「偶然事件」當作例證，充其量只能為「公成私敗」此一命題提出歸納證據，歸納性證據無法為「釋私顯情」與「行為得到好的結果」之間提供演繹性的必然性。只要找出反例，該論證便無法成立。在歷史上要找到「表露心識」卻遭遇禍害的反例並非難事。因此嵇康將這些歷史上的偶然事件，以「未有抱隱顧私，而身立清世；匿非藏情，而信著明君者也」如此地肯定其必然性的語氣，來論述「公成且私敗」此一命題，未免令人懷疑其有效性。因此要如何看待嵇康這一宣稱，變成了一項難題。究竟嵇康是真的將此一命題確實視為真？抑或他以這樣極度誇大的方式敘述，其實另有其他目的？且依據嵇康的論述方式，並非從義務論的角度，將「釋私顯情」當成一必須遵守的「道德義務」¹⁰²來談論；反倒比較類似效益主義的立場，以結果的好壞來考量行為的對錯。

效益主義的立場是：

以行為產生的整體結果決定行為的道德正當性……一個道德上對的行為，就是在所有可能選擇的行為之中，其結果能產生最大量的善或最小量的惡的行為；而所謂錯誤的行為，就是其結果不能產生最大量的善或最小量的惡的行為。……效益主義所謂最佳結果，是指人類社會、甚至宇宙整體善的最大化。¹⁰³

上述立場隱含四個假設：(1)「善」可被量化，且不同種類的「善」可以被比較；(2)「惡」可被量化，且不同種類的「惡」可被比較；(3)「善」和「惡」的效

¹⁰² 所謂「道德義務」(obligation)，指得是一個人道德上必須做的事情，如果不做，就被視為「道德上」是錯誤的。參見 Stephen Darwall 著、陳真譯，〈道德義務的規範性〉，《江海學刊》2011年第5期（2011.9），頁22。

此外，「義務論」的始祖康德將「責任」視為道德核心價值，認為一個有道德價值的行為，完全是因為這個行為的目的就是履行責任。參見林火旺，《倫理學》（台北：五南，2004）頁102。

¹⁰³ 林火旺，《倫理學》（台北：五南，2004）頁75。

益可以相互比較。(4) 所謂「結果」，指能在複雜的因果序列中找到切斷點，劃定「結果」的範圍。

雖然嵇康提到「有非者不加不公之大非」、「有非無措，亦非之小也者」等句，看起來似乎承認「非／惡」能被比較，但從嵇康的文章中卻找不到承認其他三個假設的立場。且效益主義關心的根本在於「行為」，但嵇康雖然以注重結果的方式來說明必須「釋私顯情」，其根本關懷卻在於如何成為一「體亮心達」的君子，並能夠「值心而言、觸情而行」。可見嵇康的倫理思為根本關懷實在「行為者」身上，而非關注在「行為」本身。故不能從義務論的角度將「釋私顯情」視為一「道德義務」；亦無法說「釋私顯情」是因著其能帶來大量的善與最小量的惡來說其為道德上正確的行為。既然如此，若要將「釋私顯情」此一行為作出正確的倫理學上的評斷，似乎轉由重視「行為者」本身的德行倫理學探入更容易著力。因此關於嵇康對於「公成私敗」的宣稱與其舉證的內容，我們不得不從「思其別有用心」這一角度切入，而不該將他當作一「真」的命題，而貶低其價值，忽略嵇康傳達的另一更重要的想法：在倫理的場域中，與「他者」相遇。

嵇康的倫理思維之中，要達至「自然」狀態，須從君子「體亮心達」的人格出發。而一個「體亮心達」的君子絕對不會隱匿自身，總是能夠「顯情」，向他人開放自身。本章的工作欲使嵇康的倫理思維與西方倫理學中諸理論對話，找出不只適用於中國哲學，而是更具有普遍性的跨語境之詮解。前述的討論中已經排除了「規範倫理學」可與嵇康思想類比，進而產生對話之處；但並未直接將嵇康歸之於「德行倫理學」麾下。不過嵇康重視「行為者」本身的特點，的確與德行倫理學的特質相互輝映。下一節開始將檢視德行倫理學中諸位思想家的思想，以期能找出能與嵇康對話之處。

而另一值得關懷的問題則是，嵇康的思想是否真如曾春海所言，其倫理思想缺乏客觀、可普遍化的規範與準則，而會產生因「規範失落」而造成的「相對道德」的危機？此問題也將於下一節一併討論。因此接下來核心軸線將聚集在這兩

點之上：(1) 嵇康的倫理學是德行倫理學嗎？(2) 嵇康的倫理學如何回應規範性問題？



第二節 面向他者：自然顯情的規範力

學界之所以將嵇康與德行倫理學相聯繫，與德行論理學在西方重新受到重視有關。西方倫理學的討論中，很長一段時間聚焦在目的論和義務論之間的爭論。但不管是哪一方，爭論的焦點集中落在「行為」，缺乏考慮做出行為的「行為者」之整體行為狀態。史達克（Michael Stocker）認為這樣的理論犯了道德上的「精神分裂症」（moral schizophrenia）。因為其認為「美好生活」的指標之一是：行為者的動機（motive）和證成其行為的理由（reason）之間需達到和諧——其實正是嵇康所為「無措」。但目的論與義務論的理論卻撕裂了兩者間的和諧。這樣犯了「精神分裂症」的道德理論，若內化成個人行為動機，則人與人之間的相處則流於表面。人只會在乎自己的行為是否能達成效益；或是否合乎道德規則，「而排除了其他「人」所重視的價值，如愛、友情、群體、忠誠等等。」¹⁰⁴為了解決此一道德上的分裂問題，開始有學者呼籲「回到亞里斯多德」。重視「行為者」本身而非外在規範的亞里斯多德論理學，終於在沉寂多時後回歸到主流思想討論中，並與中國哲學產生許多對話。

一、嵇康與德行倫理學

（一）與亞里斯多德倫理學之比較

德行倫理學重視的不只是行為，更重視人的情感、人格以及道德習慣，故其

¹⁰⁴ 同上，頁 149。

理論核心是理想的人格典範，而非「道德規則」。¹⁰⁵要檢視嵇康的倫理思想是否為「德行倫理學」，則無可避免地須與德行倫理學的開山祖師——亞里斯多德對話。亞里斯多德認為，「德行的活動」沒有固定的規範內容，「德行」來自「靈魂」中「理性」的部分。德行可分為「理智之德」(intellectual virtues)，如明智、智慧；和「道德之德」，如慷慨、節制，此類德行屬於「欲求」(意志)。¹⁰⁶「德行」展現在行為之中，是一種行為的「習慣」，故也可說德行是「好的(行為)習慣」。亞里斯多德認為人的天性中，已經具備了能夠養成「好習慣」的「傾向」。而能夠稱為「德行」的「好的習慣」恰好正是何人的天性。因此只要人肯下功夫，將此好的「傾向」發揮出來，就能成為「有德之人」。¹⁰⁷但如何養成「好的習慣」？有德行的行為都必須符合「正確的理性」，即「中庸」(mean)，亦為不能太過也不能不及，需恰恰在最適當合宜的程度或位子(即中間)。而行為必須是出於自願，非被強迫的。這樣的行為，亞里斯多人認為是經過理性選擇與思考，非盲目為之。「選擇」之所以列入亞里斯多德的討論範疇，是因為其認為「自願的行為必然包含選擇，而且選擇是構成道德行為的主要因素，甚至比行為本身來得重要。」¹⁰⁸「選擇」是經過事先考量而決定的行為，因此是「走在實際行動之前的一種行為」。故「考量」(deliberation)是構成選擇的重要因素¹⁰⁹。不過「考量」的對象並非目的，而是達成目的的方法¹¹⁰。如果達成目的的方法不只一種，就要考量哪一種方法最好。因此可以看出，對亞里斯多德而言，一個「有德」的「行為」之「實踐」，涉及理性、意志、自願與審慎地考量行為方法。符合「正確的理性」，即達到「中庸」的效果，便可稱為「有德」的行為。

而嵇康討論一個「有德」的行為之「實踐」，與亞里斯多德不盡相同。其注重君子的理想人格，並認為若能達到君子的修養工夫，則行為就能達到「從心所

¹⁰⁵ 同上，頁 150。

¹⁰⁶ 孫振青，《亞里斯多德的倫理學》(台北：台灣書店，1996)，頁 84。

¹⁰⁷ 同上，頁 85。

¹⁰⁸ 同上，頁 100。

¹⁰⁹ 同上，頁 103。

¹¹⁰ 同上，頁 104。

欲而不踰矩」¹¹¹地合於道德的狀態。其於〈釋私論〉曰：

君子之行賢也，不察于有度而後行也；任心無窮，不議于善而後正也；顯情無措，不論于是而後為也。是故傲然忘賢，而賢于度會；忽然任心，而心與善遇；儻然無措，而事與是俱也。

嵇康認為君子並非是先明瞭「何謂賢明」的規範後才去行動；也並非先在心裡考量「何者為善」的標準後才決定該怎麼行動，而是顯露真情、不存成見，直接隨順著內心的情感去行動。但所做的行為都會恰好與行為規範相符合，內心的行為動機也會恰好與外在規範制定的所謂「良善」相當。因此君子心中並不衡量、計算「怎樣做才符合道德？」，但所做出來的行為結果卻都準確地符合道德要求。此處嵇康對於符合「德行」的行為之完成，似乎不若亞里斯多德強調「審慎地考量」；反而更強調那「隨心所欲」地「不加思索」的狀態。「審慎地考量」對嵇康來說，似乎便是已將「是非標準」放置在心中的情況。他雖認同有一客觀的道德標準，只是他認為若將此一道德標準擺在心中，時時認知到有此一標準的存在，並審慎地檢查自己每一個行為是否符合標準（如同康德的義務論中行為者要符合善意志而行義務的心態一般），如此一來則便已非嵇康所嚮往的「從心所欲不逾矩」的狀態，也可能使「行為動機」與「行為理由」分裂。唯有不刻意去認知此一道德標準的體亮心達之君子，才能在「漫不經心」的狀態下，既讓行為符合道德，又使行為的「動機—理由」達到和諧一致。

對亞里斯多德而言，每個事物都有「目的」，並擁有實現該目的的「潛能」。例如一棵橡樹種子的「目的」是成為一棵橡樹，所以其「潛能」便是讓該橡樹種子成為一棵橡樹，而非成為一棵松樹。人生的「終極目的」是「幸福」，幸福是

¹¹¹ 此處借用孔子之言，但並非一併承接儒家的君子修養功夫脈絡。而只是強調自然地顯情（從心）而行為自然且必然地符合規範（不踰矩）這一特質。



最完善的「善」。¹¹²但「幸福」並非「靜態」的「事物」，「幸福」在於「活動」之中，而「人之為人的主要活動是理性的活動，理性的主要活動是默觀真理。」¹¹³所以可說，「幸福」主要在認識和默觀真理。孫振青在《亞里斯多德的倫理學》書中說道，亞里斯多德認為「幸福的人」是這樣的：「他的一切活動完全符合德行（理智的和道德的），也擁有足夠的外在善（健康、財富等等），並且不只是偶爾如此，乃是終生如此。」¹¹⁴

亞里斯多德的德行論，有一最終目的，便是追求「幸福」，而擁有「德行」，是能夠達成幸福的方法之一。雖然要成就「幸福」，需要有德行以及外在善來配合。但外在善（如財富、健康等等）會隨著外在條件的變動而失去，但是屬於內在善的「德行」相對穩定，也不容易因外在因素變動而失去。

假使我們說，嵇康的人生目的是「自然」，他的一切功夫修養都是為了要達到「自然狀態」，那似乎與亞里斯多德所說的追求「幸福」有可類比之處。且亞里斯多德認為「幸福」在於「默觀真理」，在嵇康那裡，「真理」便是「大道」。兩人都會同意，道德是客觀的，不以個人主觀的好惡影響到德內容的客觀性。但是對嵇康而言，人本來就是「自然的」。人會失去「自然」，是由於各種外在條件的影響，使人「遠離自然」。所以對嵇康來說，「回歸自然」之於人，如同漂流的遊子欲歸鄉。若不曾離鄉遠遊，便不必「追求回歸」；但對亞里斯多德來說，「幸福」在彼岸，人追幸福的旅程，是一趟勇往直前，從此岸到彼岸的單方向旅程，不曾涉及「回歸」。故亞里斯多德的所謂的「追求幸福」，其目的性仍然是很強的。而這點正是無法與嵇康比擬之處。

亞里斯多德認為分辨善惡的標準在於「理性」的運用。而對嵇康而言，則在於「顯情無措」——即動機與行為之間的和諧一致，以及真誠地向他人開放自己。「理性」具有一種「自我控制」的宰制力，但「顯情無措」的真諦並不在「自我

¹¹² 同注 110，頁 55。

¹¹³ 同上，頁 53。

¹¹⁴ 同上，頁 65。

控制」，而在於「向他人」「開放自我」。兩人的倫理觀點於此明顯分道揚鑣。

因此接下來將檢視當代繼承亞里斯多德德行論的麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre)，其理論是否有更多與嵇康的相同之處？



(二) 與麥金泰爾倫理學之比較

不過即使是麥金泰爾的理論有近似於嵇康之處，但由於他也如同亞里斯多德般具有濃厚的「目的」色彩，且以第一人稱的「理性」為倫理中心，故也無法完滿地與嵇康的倫理思想深入對話。以下詳論之：

麥金泰爾認為在西方哲學的傳統中，並沒有一普遍共享的德行觀念。故他歸納「德行」可被歸為三類：

1. 德行為一種品質，可使人執行社會角色。
2. 德行可使人完成特殊的人生目的。德行的獲得和運用，是達成人類目的的手段。例如亞里斯多德認為人生目的是追求幸福，則德行便是達成幸福不可或缺的條件。
3. 德行是實現成功的手段，也可說德行是一種效益。

從以上三類對於「德行」的觀念，麥金泰爾歸納出一個共通的特色，即是：德行的應用必須先接受道德或社會生活的某些樣貌，並依據這些樣貌定義和解釋。¹¹⁵故他提出「實作」(practice) 的概念，加以定義和理解「德行」此一概念。

所謂「實作」，指「任何經由人類社會合作所建構的複雜、一貫的活動形式」。包含以下三點：(1) 是社會建構之合作性的人類活動；(2) 過追求這個活動的最

¹¹⁵ 注 103，頁 155-156。

佳標準，可以實現其內在善；(3) 此最佳標準就是此活動的部分定義。¹¹⁶實作的範圍包含藝術、科學、遊戲等等，範圍很廣。而追求實作的「內在善」，意味著此實作其本身帶來的「善」，非外鑠的好處獲利益。例如一個小孩被媽媽要求學鋼琴，彈得好就有獎賞。如果小孩彈鋼琴是為了獲得獎賞，那他追求的是彈鋼琴所帶來的「外在善」；但如果小孩發現彈鋼琴這件事情本身能夠帶給他快樂，追求技巧的卓越能帶給他滿足與成就感，因此他彈琴不是為了得到獎賞，而是滿足於彈鋼琴這件事，就可謂是理解了「內在善」。

「實作」不只是「個人的實作」，也包含多人一起參與的實作。麥金泰爾認為任何實作都有歷史，進入實作中，都會被一標準所規範，也有所謂「達到卓越」的標準存在。所以一旦進入一個實作，就要接受此一實作的標準與此標準具有的權威性。但由於人參與實作，實作的歷史也會因此不斷演進，其內的標準也會隨著人的參與而不斷修正。例如「成為一位好公民」此一實作，以前卓越的標準可能只需要守法，但隨著歷史的演進，除了守法以外，還需要關心正義議題、監督政府、會正確辨讀資訊、必要時展現公民不服從之力量……等等。例如「打排球」此一實作，有一套內在的標準來決定何謂「好球員」、「好動作」，待許多人進入此一實作，追求卓越的過程中，可能會發展出更新的技術，或是因為發生某些事件而發現原先標準的不適當，因此修正了此一實作中「好」與「善」標準。

而麥金泰爾認為，「所謂德行，就是人類所獲得的品質，擁有和運用這種品質，可以使我們達成內在實作的善，而缺乏這種品質我們則會無法追求任何的內在善。」¹¹⁷其認為任何實作都需要「真誠」、「正義」、「勇敢」這三種德行。

之所以任何實作都需要上述三種德行，原因在於：

每種實踐都具有相應的內在利益，並且每一種人類的實踐都有相應的我們與其他人的關係，因此不論我們是否喜歡，都得參照這些實踐所要求的相應德

¹¹⁶ 同上，頁 156。

¹¹⁷ 同上，頁 157。

性來界定我們與其他人的關係，這些人與我們共同分享著蘊含於實踐中的目的和標準。¹¹⁸



進入一個「實踐」當中，無可避免地會遭遇到「他人」——不見得是直接「面對面」的遭遇，而是指進入同一「實踐」當中，當彼此認可同一標準，與追求同樣的卓越目的時，人與人就已在「實踐」中「相遇」了。因此對麥金泰爾來說，「德行」不只如亞里斯多德所說是追求個人「幸福」的必要條件¹¹⁹；更是用以界定與他人之間關係的標準。「真誠」此一德行可用來確認我與我所相處的人之間的關係；「正義」這一德行展現在維護社會（或說與我共同實踐的他人）的關係；而「勇敢」可以看做對個人、社會共同體或事業等的關心與愛護在具體情境中的體現，即當遭遇到危難時，是否會挺身而出捍衛之。按龔群等人的理解：

從真誠、正義以及勇敢的德性以及相應的關係和利益的維護來看，沒有這些德性，相應的實踐也就得不到維持。在麥金太爾看來，不論我們個人的道德立場以及我們社會的具體的道德準則是什麼，都不可避免地要依據這些德目來規定我們的關係。這樣一種認識是可以與不同社會背景和不同社會已有的不同誠實、正義和勇敢的準則相容的。也就是說，雖然我們必須依據具體的背景條件來界定我們在不同的共同體或團體中的地位 and 與他人的關係，但是，德性的準則或要求則是我們在不同的社會背景下的實踐中的共同要求。¹²⁰

¹¹⁸ 龔群、邢雁欣，〈麥金泰爾的德行觀〉，《天府新論》2009年第6期（2009.11）。頁29。

¹¹⁹ 此處並不是指「幸福」僅屬於個人。如果張三生活周遭的重要他人都不幸福，張三是否能獲得幸福，尚屬未知。但假如我們說，一個人不可能在一群不幸福的人當中活得幸福，所以幸福似乎有「一榮俱榮，一損俱損」的性質，因此必須是大家都得到幸福，「我」才能得到幸福——在這樣的說法下，追求大家的幸福，其背後的目的仍然在追求「自己的」幸福，只不過需要通過讓遭遇的人都幸福，來成就自己的幸福。因此「追求幸福」的性質仍然是「為我」而非「為他」。故此說亞里斯多德的「追求幸福」仍然是屬於「個人」的範疇。

¹²⁰ 同注118，頁30。

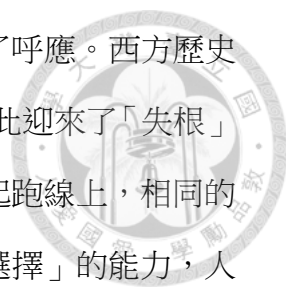
由此，麥金泰爾帶出了德行倫理學的內在規範。不從「行為」的「應然性」來談規範，而從「行為者」們進入共同「實作」中，彼此之間的關係帶出規範性。

但對麥金泰爾而言，「德行」仍然如同亞里斯多德所言，是為了達到「所欲的目的」之必要條件。因此也有強烈的「目的」色彩。不過麥金泰爾認為，缺乏「德行」就無法認知一個實作的「內在善」，只能認知其「外在善」。而一個只能認知到「外在善」的社會，只會剩下「競爭」這唯一具有宰制性的特點。在一個只懂得爭取外在善，充滿競爭的社會，「外在善」被華麗地包裝，「德行」幾乎被摧毀殆盡，徒留「偽善」。此觀點倒是與嵇康對「名教異化」的觀點不謀而合。對嵇康來說，追求榮利之途，以六經為太陽，便是追求「外在善」而不知其「內在善」。而「匿情」之人，缺少麥金泰爾所說的「真誠」這一德行，故我與他人的關係便得不到進一步的發展，在「友情」這一實作中，無法臻至卓越。其曰：「我們把德行不僅置於與實踐相關的情形中，而且置於與人的好生活相關的情形中。」¹²¹但何謂「好生活」？對每個人而言答案似乎不同。何以對每個人而言「好生活」的答案會不同？麥金泰爾認為這是因為每個人都有不同的「身分」，因此擁有不同的「道德起點」。因此他說：

自我不得不在社會共同體中和通過他的成員資格發現他的道德身分，如家庭、鄰居、城邦等共同體，但並不意味著，自我必須接受這些形式的共同體的特殊性的道德限度。但沒有這些道德特殊性做為開端，就絕不可能從任何地方開始；而對善和普遍性的尋求就出自於這種特殊性的向前的運動。但是，特殊性絕不可能被簡單地滯留在後面或被遺忘。擺脫特殊性進入完全普遍性準則的領域，並認為這種普遍準則是人本身所有的觀念……都是一種錯覺，並且是一種有著痛苦後果的錯覺。¹²²

¹²¹ 麥金泰爾著，龔群、戴揚毅等譯，《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 277。

¹²² 同上，頁 279。



嵇康反對「同一性」，強調「各抒其性」的觀點，在此處得到了呼應。西方歷史的「進步」將人從傳統、從結構與從角色中解放出來，而人們因此迎來了「失根」的「自由」。由於「失根」，所以人們似乎全都回歸到相同的起跑線上，相同的基準開展出對普遍性的要求；由於「自由」，因此人人都有「選擇」的能力，人能「自由地」擇其所好。自由乘載於「理性」之上，人若無理性，被外物制約卻不自知，則無法「自由」地做出選擇。於是基於這對人們的想像——失去特殊性的普遍蒼白，倫理學轉向理性地策劃與普遍準則的建立。但麥金泰爾認為這樣的想像並不符合現實情況，現實情況是：每個個人仍然降生於自己的角色與特殊結構當中，並透過認知自己的角色與所處結構，來認知「自己」與其所承擔的道德身分，故追尋抹煞任何特殊性的普遍規範只是一場不切實際的夢。既然普遍的規範無法成立，那普遍的德行能夠成立嗎？答案是肯定的。因為「德行」並非硬梆梆的教條或規範，而是一種行為的氣質或傾向，其為人們所認知的實際內容則扎根於社會歷史當中，在人的成長與參與各種實作中為人們所學習。「德行」的內容之所以能夠被人們普遍共享，並非因為人們都有相同的內在結構：理性。——如前所述，這是一不著眼於實際的幻想。理性只從自身出發，並完成於自身之內，無須涉及外在世界與在我之外的他者。但「德行」所牽涉的卻是與他人的交往，是「我」與「他者」的「遭遇」瞬間。由於「德行」擁有這樣一種因「共享」而「普遍」的性質，故用「理性」來理解「人如何擁有德行」似乎不足以貼近其性質。

回歸到嵇康所描述的與「他者」「遭遇」的倫理場域：「里島顯盜，晉文愷悌；勃鞞號罪，忠立身存；繆賢吐釁，言納名稱；漸離告誡，一堂流涕。」這些懷罪的人們因「表露心識」而獲得他人真誠的對待，化解自身危機的事件，似乎並非「理性」運作之下的「德行」能夠說明。麥金泰爾也認為，雖然擁有德行是造成內在善的必要條件，但是它可能也會阻礙我們得到外在善¹²³。此點也與嵇康所說

¹²³ 參見注 118。

的「值心而言，則言無不是；觸情而行，則事無不吉。」背道而馳，嵇康認為擁有「德行」一定伴隨著好結果的發生，也就是說內在善絕不會與外在善衝突。因此繼承亞里斯多德之目的論的麥金泰爾，其德行理論雖然帶出了德行非僅關乎自身，而是與他人相互連結的群體普遍所共享，但當麥金泰爾述說「他人」的意義時，是在群體共同規範的脈絡之中談論，並沒有進入「我—你」關係之中這樣的意義，而仍然在理性主導的規範性之中。由「完成於自身之內」的「理性」建構其基底，因而無法與嵇康「釋私顯情」的思想唱和。欲從西方倫理學傳統中為嵇康找到對話者，則勢必將「德行」從「理性傳統」中牽引出來，從「我」自身中走出來，來至與「他者」遭遇的瞬間。同時，若規範的來源不來自於理性的「自我立法」，我們也須重新探究「倫理」的「規範力量」之來源。

因此接下來將談論到兩項問題：(1) 與他者遭遇的倫理場域；(2) 規範的來源如何更優先地來自於「他人」，而非理性的自我？

二、從「理性」中出走：遭遇「他者」

當人們做出一個行為時，不管是否自我意識到，都有一行為的「理由」。行為的「理由」似乎可依其「重要性」做出輕重緩急的排序，供人們在行為決策時決定該做出何種行為。而有些理由，不依賴於行為者的目的、慾望或興趣，壓倒一切、戰勝一切其他理由，有一股強大的約束力，使人不得不從。達爾沃稱之為「絕對理由」¹²⁴，依據絕對理由而必須去做的行為，便被稱為「義務」。我們已經屏除了將嵇康歸之於「義務論」或「結果論」的可能，轉向關於「行為者」本身「德行」的討論。但德行倫理學的始祖亞里斯多德以及其於當代的繼承者麥金泰爾，都(1)以第一人稱的「理性」作為德行的基底，其理論無法充分解釋為

¹²⁴ 參見 Stephen Darwall 著、陳真譯，〈道德義務的規範性〉，《江海學刊》2011 年第 5 期(2011.9)，頁 22。

什麼人「會」、也「需要」「釋私顯情」；(2) 認為擁有德行有時可能阻礙「外在善」的獲得，此點亦無法說明嵇康提出「公成私敗」此一強烈宣稱的用意。顯然以第一人稱的「我」為倫理中心的觀點，無法更深入地與嵇康對話，因此接下來將討論以「他者」為倫理中心的轉向，以期能解決上述兩個問題。

(一) 達爾沃的「第二人稱」觀點：倫理轉向

史蒂芬·達爾沃 (Stephen Darwall) 提出了「第二人稱」觀點 (The Second-Person Standpoint)，此視角凸顯了「他人」的優先性。他認為道德義務，在某種意義上是一種不可還原的「第二人稱」的現象。其曰：

究竟什麼東西能夠證明，道德義務對所有理性的行為者確實都是有約束力的，而不僅僅是心靈的一種幻覺或「虛構」。

……從第一人稱的視角去思考，以證實道德義務的規範性，這簡直是不可能的。原因在於：道德義務，在某種意義上是一種不可還原的第二人稱的現象。¹²⁵

當我問：「我應該做什麼？」、「我們應該做什麼？」時，這是「第一人稱」的視角；當我問：「某某應該做什麼？」時，由於「我」已不在關注中心，因此這是第三人稱視角。所謂第二人稱視角，是當「我」面對著「你」，「你」也面對著「我」時，我們彼此都共在「我—你」的關係之中時，問：「你應該做什麼？」雙方向彼此提出道德要求之時。達爾沃的倫理關懷從「道德義務」起始。「道德義務」的約束力起始於「神聖的立法者」，是上帝向人所下達的命令。但在西方哲學的歷史潮流中，神聖的立法者被宣布為不存在，於是必須找尋新的規範力來擔保「道

¹²⁵ 同上，頁 23。

德義務」此一概念的約束力。理性的「自我立法」是其一，其二則是外在的社會規範力，但這兩者都無法令人信服。前者僅僅是提供了行為的好理由，但並不涉及「負責任」。達爾沃說：「這一理由的有效性完全獨立於任何人準備對他提出或要求的任何事情。」¹²⁶而外在的社會規範作為「道德義務」的規範來源也有所缺失，因為「在社會所實施的規範和我們可能會希望的道德之由什麼而構成之間，不存在一種清晰的關係。」¹²⁷故而達爾沃認為，當我們認知到「道德義務」，並且認為人應當為道德行為「負責任」時，我們所使用的絕對理由，一定是第二人稱的理由。他認為：「我們道德上有義務做的事情不僅僅是有好的道德理由去做的事情，而且是我們有道德責任去做的事情。」¹²⁸

所謂「責任」這一概念，似乎離不開對他人的「承諾」。假使我離群索居，一人獨活於天地間，似乎很難談得上我有什麼「責任」必須承擔。但當我回到社會、回到結構、回到角色之中，在這個對我而言是特殊的、獨一無二的位子上，「責任」便成為「我」所揹負的東西，我的「責任」與他人的「在場」密不可分。因此達爾沃認為：

一個道德義務總是蘊含道德共同體成員相互間的責任。……當我們彼此要求對方和我們自己如此地承擔責任時，我們雖未明言但卻彼此向對方和我們自己提出了遵從的要求，並且預先承認作為道德共同體的成員有權提出這樣的要求。

……我們(彼此作為道德共同體的成員)對遵守道德要求負有責任正是道德義務概念的一部分。¹²⁹

¹²⁶ 同上，頁 24。

¹²⁷ 張鐘荀，〈簡析斯蒂芬·達爾沃的第二人稱道德〉，《四川旅遊學院學報》2015年第3期(2015.5)。頁 98。

¹²⁸ 同注 124。

¹²⁹ 同注 124，頁 25。

所以當「義務」這一概念被使用時，其規範力來源於第二人稱的要求，倫理的活動以及由其衍伸出的「責任」、「權力」、「義務」等概念皆發生於「我—你」的關係中。嵇康所說的「釋私顯情」，也應當進入「我—你」的倫理場域中理解，「釋私顯情」的「行為動力」非是第一人稱的「理性自我立法」；或第三人稱的社會規範，而是來自於「我／你」對「你／我」的「請求」，而這「請求」也因我們共同作為此一「道德共同體」，而成為共同默許的「權力」。

道德義務的規範來源，在達爾沃這裡完成了從「第一人稱」到「第二人稱」的轉向。而「德行」——作為「我」的行為的氣質與傾向，總是影響著我的行為選擇——的擁有、養成以及實踐，也離不開「我—你」的倫理關係之中；甚至「德行」被讚許、賦予價值、被標榜為可欲的，也不僅僅只是因為其以「原子式」地單獨姿態對每一個「原子式」分離的個人之幸福人生有幫助，而在於「德行」是道德共同體內部的一種「要求」：我要求你以「有德」的行為方式與我交往，而我也被你要求著必須如此待你。不過值得注意的是，達爾沃的理論雖然開展出了他人的優先性，但其理論是建立在「預設」之上。即「我」是一理性主體，而「我」也預設你為一「理性主體」，因此我們預設「你／我」有權利對「我／你」提出要求。假使「你」非「理性主體」，則我們無法進入「我—你」的倫理關係之中。「理性」仍然是倫理的中心。而「我」與「你」在這關係中是平等的，因為假使「你」並非理性主體，則「我」便不會預設「你」對「我」有任何「權威」，能夠要求我。也許在回答人為何「會」、也「需要」「釋私顯情」這一問題時，可以說是因為對方對我有「權威」，要求我「釋私顯情」。但是嵇康的思想既非以「理性」為主幹，也不以「預設」的方式描述倫理場域。「公成私敗」這一宣稱在達爾沃的理論中似乎找不到可對話之處。故倫理核心即使從「理性主體中心」轉向「在我之外／非我」的其他理性主體，仍然有其侷限。因此需要找尋不以「理性」為核心的倫理學來與嵇康對話。



(二) 列維納斯的「面對他者」：回應呼喚

列維納斯的「他者倫理學」，從人的「存在」上強化了「他者的呼喚」。而不從「道德義務與責任」這條仍可被質疑為「人所預設」的進路來鋪展「我一你」之倫理關係。

當人們在倫理的場域，與他者相遇之時，如何看待他人的「存在」與理解他人？從希臘時期的傳統，哲學以「我」為出發點來理解一切存在，人們在「自我」中尋求與世界的「同一」。笛卡兒也以「自我」為基礎，開展出近代哲學的框架。西方哲學有一條明確的主線，即對「同一」的追求，卻總是遺忘「他者」。影響列維納斯甚深的胡賽爾處理了「他者」的問題，但是胡賽爾雖然提出了「同感」（Einfühlung／empathy）來說明自我如何意識到他者，並以「互為主體性」（inter-subjectivity）來說明主體間的關係，但由於他強調「先驗自我」之存在，故「他者」仍然是從「自我」變異而出的他者；由自我延伸的他者，終將收攝回「自我」陰霾當中，無法逃離出「同一」。根據孫向晨的解釋，「自我」與「他者」之間的關係是這樣的：

胡賽爾要給出一個堅實可靠的「主體際性」框架，給「普遍有效」以真實的基礎，建立一個共享的現象世界。¹³⁰

……胡賽爾在此把先驗反思描述為一種單子學「主體際性」的基礎，它最後導向各種原初領域的融合，並顯現出一個共享的世界。一旦人們意識到「他人」的原初領域與我一樣都是先驗意識的結果時，「同感」作用便向一種先驗的單子團體或先驗「主體際性」敞開了大門，來構築單子間的關係。¹³¹

¹³⁰ 孫向晨，《面對他者》（上海，三聯書店，2008）頁 57。

¹³¹ 同上，頁 58。

因此此「他者」，終究是「他我」，是通過「自我」所認識的「他者」；而非與「自我」徹底隔絕的「他者」。即使到了海德格，也未真正把對「他者」的「理解」，從「自我」中解放出來。若將「他者」收攝回歸為「自我」，那人與人之間各種具體、複雜的關係，個體之間的「差異性」終將被抹滅。

列維納斯認為如此透過「自我」為中心，收攝一切「他者」，以「自我」出發將由「他者」構成之差異世界的理解收攝回「同一」的普遍性之中，是一種暴力。列維納斯反對這種對世界與他者的「理解」方式。列維納斯反對以「理解」來構築「我」與「世界／他者」的關係，因為「理解」是「我的理解」、「我所理解」、「我能理解」；「理解」並沒有讓「他者」呈現「他者」自身。¹³²因此列維納斯認為，「他者」不應該是「被我理解」的對象，而是一個「對話者」。由於「他者」與「我」之間有著無法消除的差異性，故「他者」不在「我」之中，「我」必須走出自我來面對他者；只有當我向「他者」言說，而不只是「注視」他者時，我才真正走出「自我」，轉向「他者」。這個我所面對的「他者」，並非從我的理解延伸出去的「他我」之「他」，而是永遠都「不是我」的「他」。¹³³「他者」的「面容」(face)與「我」相遇，使「我」從孤獨的狀態中逃離。「面容」是屬於「我」的這一「整體」(totality)之外的「無限」(infinity)，「我」與「他者」最原初的關係是「言說」。「我」向「他者」述說自己，聆聽「他者」的聲音。「言說」的本質是「呼告」。他者的「面容」會召喚著我回應他。列維納斯認為，當我進入與他者面對面的倫理場域時，「表達」先於「理解」。對他而言，倫理學才是一哲學。他是這樣看待倫理學：

對同者的質疑——這不可能發生在同者的自我中心的自發性內部發生——是由他者引起的。我們把由他者的在場所引起的對我的自發性的質疑稱為倫理學。他者的陌生性，他的不能被還原成我、我的思想和我的財產，恰恰

¹³² 同上，頁 71。

¹³³ 同上，頁 2。

是作為對我的自發性的一種質疑而實現的，是作為倫理學而實現的。¹³⁴

所以倫理學產生於由「他者」所引起的「我」之懷疑，使「我」停止將一切不同於我之事物暴力地理解為「我所能理解」並收攝於「我」之內。因此與「他者」的相遇正是倫理學的起始，列維納斯認為：「對他者的責任是先定的，他者的存在早已預定了主體的責任，這責任先於任何明示或同意，先於主體的能力。」¹³⁵這先定的責任來自於「面容」的召喚。「當他注視著我，我便對他有責任……他的面容，他的所有表情（整個身體都可算是面容）命令我服務於他……面容指示且命令我。」¹³⁶於是人我之間的「感—應」關係，即他者的召喚及我的回應責任，便落實成為倫理關係。不過面容並不完全只是強勢的命令姿態，面容同時也在等待我的回應，因此也有一種等待援助的姿態。面容是一種請求，也是一種權威。面容的命令並沒有強制力，他召喚著我，堅持要我回應，卻無法強制我。這個命令必須被動地等待我的回應與負責，才算真正實現。因此「他者」既是要求者，也是匱乏者。


與他者相遇，正是語言說出口的起始。列維納斯認為語言有「向著他人」的面向，說話就是向他人接近，與他人產生連結，語言正是嘗試交往的條件。並非只是單純說著某件事，而是回應他者面容的召喚，向他者顯示自身。因此語言既不是經驗，也不是認識他人的工具，而是與他人相遇的「場所」。說話其實就是接觸，在這之中我與他人的接近成為倫理上的回歸趨近。

列維納斯以存有論的進路鋪展「自我」與「他者」的「面對面」構築成倫理場域，揭示了倫理行為不一定總是「自覺的」，或因其「自覺性」才具有「道德性」。「道德性」展現在與「他者」相遇之時，不自覺的行為在與他人的關係中已經是與道德相關的。

¹³⁴ 柯林·戴維斯著、李瑞華譯，《列維納斯》（南京：江蘇人民出版社，2006）頁 39。

¹³⁵ 張鎧焜，〈E. Levinas「為他」倫理學及其德育蘊義〉，《教育研究集刊》第 53 輯第 3 期（2007.9），頁 82。

¹³⁶ 同上，頁 80。



將倫理學從「理性」、「自覺」、「自我立法」的範疇中抽出，回歸到人與人相遇的場合，道德的要求與責任來自於與我相遇的「面容」之呼喚。這樣的說法正與嵇康的「釋私顯情」遙相呼應。人與人之間的交往，不是靠「理性」運作，深思熟慮後的妥協與忍耐，這充其量只是「有措」。真正的「無措」，是「忘其為身」，全心全意地「行其道」，投入到倫理關係之中，因他人的面容使我走出「我」的整體與同一的暴力宰制，進入「必須為對方負責」的義務心。回應「面容」的請求，對列維納斯而言，對「唯一者」的唯一態度是「愛」，但為多數者負責時，則是「正義」。

對嵇康來說，面容的請求則是「誠」——因為面容呼喚著我的真誠、坦率、誠實與無我，因此我願意顯情盡言。之所以能在面臨危急存亡之時，顯情以全命，正是因為他者對「誠」的召喚。而「他者」之於「我」，亦是被召喚的「他者」。因此當「我」以「誠」示人，「他者」被我所「感」，而也「應」我以「誠」。這是「顯情」所帶來的「感—應」力量，每個「我」都被「他者」所召喚，這是倫理情境的召喚，而非「我」所握有的主動權來定自己是否顯情。因此「顯情」並非「我的理性」所作出的決策，「我」不是預設與「他者」有一共同的默契，因而能相互成為彼此的權威（如同達爾沃的說法般）。而是「我」走出孤獨的自我，向「他者」開敞自身，回應他者的召喚，而進入了「感—應」的關係之中。每一個「我」都是「他者」，「感—應」所帶出的關係之中便存在著規範性。只是這規範性必非來自於理性的立法或規劃，而是來自「面容」對所有相互主體（inter-subjectivity）的請求。

顯情以誠，才真正落實兩者之間「感—應」的倫理關係。因此里覺顯盜，晉文才會愷悌；勃鞞號罪後，晉文公感受其誠，其才能忠立身存；漸離告誡後，一堂才會流涕。此皆以「誠」動人。若非真誠相感，不會「猶以安全」。因此不能用道德原則或是以理性所把握的道德真理來理解「釋私」之意以及「公成私敗」此一強烈宣稱之意涵，而必須以倫理關係的實現來理解。呼應人對「誠」的渴求，

「釋私」正是在必須回應他者呼喚的責任下，所作出的實踐。他者的面容，在「審貴賤」時躍現眼前，召喚著我以「誠」隨順實踐當下我與他者之間的關係¹³⁷。

從達爾沃所提出的「第二人稱」觀點，和列維納斯所說的「面對他者」，可以看出一條從「自我」與「理性」中心逃離出來的路徑。列維納斯的「他者哲學」擔保了「他者」與「我」的永恆差異，以及「他者」的優先性。自我的理性在此退位。對列維納斯而言，「他者」的「面容」具有神聖性，是所有「無限」概念的具體化，他確保「我」必須向「他者」敞開自我的「義務」。在這其間面容並不是召喚著「我」去「感受」他，因為他者完全不可被「我」所理解與化約。但嵇康承接了「精誠感人」的傳統，在「感—應」的關係中，似乎強調了「感受」的作用，從「感受」的作用來說明「釋私顯情」。因此從「感受」的角度而言，尚有另一條從「自我中心」逃離的路線能與嵇康呼應，那便是「情感主義」。

三、由「移情」開展出的規範性與開放性

麥金泰爾曾經批評當代倫理學的失落，其重要的原因之一需歸諸於「情感主義」的盛行。其宣稱：「情感主義是這樣一種學說：所有的評價性判斷，就其在本性上，它們是道德的或是評價性的而言，都不過是愛好，態度或感情的表述。」¹³⁸他認為情感主義的盛行會使社會失去客觀的道德規範與權威，陷入道德相對主義的困境。

但麥可·斯洛特（Michael Slote）所提出的「情感主義德行倫理學」，以「移情」（empathy）為中心觀念，卻能夠解決「客觀道德規範」的不足此一挑戰。斯

¹³⁷ 「精誠感人」的倫理學傳統，其實不獨嵇康時始見。如《呂氏春秋·精通》言：「君子誠乎此而諭乎彼，感乎己而發乎人」又如《淮南子·覽冥》曰：「昔雍門子以哭見於孟嘗君，已而陳辭通意，撫心發聲，孟嘗君為之增歎歎喞，流涕狼戾不可止。精神形於內，而外諭哀於人心，此不傳之道。」人的情感在內心形成，而後發於外，引發別人心弦的共鳴。自己要先以「誠」「感」人，人才能「應」我。

¹³⁸ 同注 121，頁 16。

洛特的觀點，如強調人的「移情作用」對「道德的形成」的作用，以及「容納」(receptivity)此一德行在西方哲學傳統上的缺席，都有與嵇康對話的空間。故以下將介紹斯洛特的觀點，以及與嵇康可對話之處。



(一) 斯洛特的「情感主義德行倫理學」

德行倫理學的發展，認為所謂的道德義務、道德判斷和道德原則都是由行為者的德行衍生出來。對斯洛特而言，「行為者的德行、品質才是道德理由的最終依據。故道德判斷的對象主要是行為者的動機或品性以及體現這種動機或品性的行為，而非這種行為的效果。」¹³⁹

而亞里斯多德一系的傳統認為其核心是「理性」，但斯洛特認為理性傳統過度忽略構成「人」的重要元素：「身體」與「情感」。並且自啟蒙運動以來，太過強調主動性 (Activity)、理性 (Rationality)、自主性 (Autonomy)，因而忽略了「容納」的重要與其與「理性」之間的互補性。

斯洛特認為，道德判斷的意義與規範倫理學都可從移情作用或移情概念中得到解釋。所謂「移情」，是指一種對他人的情感、思想和境況「感同身受」或「設身處地」的能力。「移情」(empathy)又可稱為「同理心」，與「同情」(sympathy)不同。兩者的差別可說前者是「感受他人的痛苦如同自己的痛苦」；後者則是「感受到他人正在痛苦而心生憐憫」。

「移情」有一些特性，例如有差等性，我們會對身邊關係親近的人、近在眼前的人，有較強烈的同理心，對陌生人與遠在天邊的在難者的同理心則較弱一些，或是比較多「同情」而非「同理」。另一特性是有兩種不同的來源：(1)「第一序」同理心 (first order empathy) 是因為行為者 (第一方) 關心別人 (第二方) 而產

¹³⁹ 陳真，〈論斯洛特的道德情感主義〉，《哲學研究》2013年第6期(2013.6)。頁103。

生的心理感受；(2)「第二序」同理心 (second order empathy) 則是從我 (第三方) 的角度看待行為者 (第一方) 對待別人 (第二方) 的行為，而產生的同理心與認同／不認同的感受。斯洛特認為「道德判斷」正是建立在此二序的移情作用上。陳真分析斯洛特的主張之要點有三：

第一，道德上贊同或不贊同的態度源於一種二階移情反應，而非道德判斷；第二，道德判斷正是在道德態度形成的基礎上，對引起我們二階移情反應的行為者或行為的斷言；第三，我們的二階移情反應以及移情所形成的相關概念可以幫助我們確定道德術語所指稱的物件或屬性，因此，道德判斷先天 (a priori) 可知。¹⁴⁰


當我們「同理」他人時，無論我做為第一方或第三方，都會有「贊成」或「不贊成」的感受，因此「移情」關係著人所做出的「道德判斷」。對斯洛特來說，對「行為」的道德判斷，並非來自於「行為」獨立於一切因果脈絡的自身「客觀性質」，而是來自於人的「移情作用」：

我們將「對」(rightness) 視為行為所具有的這樣的一種性質或品性：它使行為通過移情過程或機制而對我們表現為溫暖的。「對」(rightness) 或者道德上的「好」(moral goodness) 是那些將我們導向為其所顯示出的友善所溫暖的行為的顯著特性。¹⁴¹

由於人類的心理似乎有著能夠喚醒和發展對他人的各種移情作用的能力，所以一個「有德者」，他必定是一個擁有充分移情能力之人。年幼的孩子其「移情能力」

¹⁴⁰ 同上。

¹⁴¹ Michael Slote 著、王楷譯，〈情感主義德性倫理學：一種當代的進路〉，《道德與文明》2011年第2期(2011.4)，頁34。



尚未完全發展成熟，故將孩子教育成一個「道德的人」，其實意味著培養孩子完滿成熟的移情能力。仔細剖析「道德」的要素，可以發現「利他性」在道德中至關重要。而「移情」總是「他向的」(other-directed)，「移情」並非只是單向「投射」(project)或「置入」(feeling into)情感於他人之上，終將回歸於自身那般。而是專注於對方的感受之內的「同情共感」(feeling with)，我與他人一起觀看、一起感受，我挪出了自我的位子接納他人的感受，於我「我」成了「二元」的「我一你」。因此「移情」不再只是主觀的感受——「同情」仍舊可說是主觀的，因為「同情」只是自我情感的投射，並沒有真正走出「自我」到「他者」之內；「移情」則是走出「自我」到了「他者」那裡。每一個人都是「我」，也都走到「我」之外，於是「移情」的「客觀性」就此浮現。人與人之間因著「同情共感」而處於「共生、共存、共構」的關係之中，成就了共識與規範。因此「情感主義」不再是造成「道德相對」的元兇，而是真的走到「自我之外、他者之內」，將感染力擴散，達到全面的同情共感，規範則發生於對行為或事件的相同移情感受之中。在此，「自我」與「他者」之間「共通的感受性問題」終於得到解決，消除長久以來的分裂。「移情」這樣一種共通的情感體驗，描述的是「事實層面」，而既然屬於「價值」的「應然」層面的道德，其內涵其實正是由移情發展而來，那麼通過「移情」，「是」與「應該」、「實然」與「應然」之間的長存的巨大鴻溝便輕巧地被縫合了。

「走出自我」之「移情」正是斯洛特強調的「容納」德行。擁有「容納」德行的人，能夠容納和接受他人的意願和觀點，能夠接受不同意見，能夠容納我們周圍自然世界。以開放的、包容的眼光看待那些不同己見的價值觀。「移情」能力在「容納」或「虛懷若谷」(open-mindedness)此類德行中起根本性的作用，使「我」主動地進入「你」；「你」也被「我」所歡迎的進入「我」。所有人都進入「我一你」的關係之中，倫理於焉展開。

但斯洛特也認為，「移情」並非人的「認知作用」的全部。佔據西方哲學長

久傳統的「理性」並非虛無，我們仍然有一種不受情感影響的理性規劃能力。只是斯洛特認為，要追求幸福人生，不可能全然靠理性的「規畫」，例如何時獲得一份友誼、何時談戀愛，這些在「我—你」的倫理場域所發生的情感事件，都無法僅憑理性規劃而得。他這樣說：

很多我們認為（對於我們或我們的生活來說）美好的事物恰恰是我們無法規劃或無法理智地加以規劃的東西。我特別想到了愛情與友誼。計畫墜入愛河是毫無道理的，甚至計畫結婚似乎也是高估了我們對此類事情的控制能力。¹⁴²

因此斯洛特借用中國哲學「陰陽」的觀念，重新轉化以詮釋「容納」的容受性與「理性」的決斷力兩者間的互補。斯洛特認為倫理學的新方向，不管是在西方傳統或中國傳統，「都需要尋求『理性控制／自主』（Rational Control／Autonomy）與『容納』（Receptivity）之間的平衡。」¹⁴³

（二）「移情」、「容納」、「走向他者」與「釋私顯情」

斯洛特認為當儒家說道：「仁者與天地萬物為一體，莫非己也¹⁴⁴。」時，其實談的便是一種移情。¹⁴⁵不過很顯然中國哲學傳統的移情比起西方哲學所談論的對象要更廣泛，能夠稱得上「我—你」關係，進入「倫理場域」的，不只有「人」，而是整個天地宇宙秩序。這種「移情」的感受能力可貫通人與萬物之間的感知，

¹⁴² Michael Slote 著、劉建芳、劉梁劍譯，〈重啟世界哲學的宣言：中國哲學的意義〉，《學術月刊》2015年05期（2015.5），頁41。

¹⁴³ 韓玉勝，〈情感·德性·關懷·容納：反思我們的價值觀——訪邁克爾·斯洛特教授〉，《社會科學論壇》2015年04期（2015.4），頁147。

¹⁴⁴ 出於朱熹，《四書章句集注》〈論語集注·雍也第六〉中之程顥所言。

¹⁴⁵ 同注141，頁29。

或說「理解渠道」。早在《周易·繫辭上》中所說「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。」之中，便可窺見此一「移情」傳統的濫觴。「感而遂通」說的正是「諸感生命之間的感受通遂」；「感通」可謂現代所說「移情」。¹⁴⁶

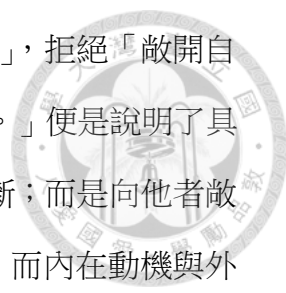
回到嵇康所說的「體亮心達」之君子，能夠「審貴賤而通物情」，「物情順通」因此與「大道」無違。可說是君子因為與人、與天地皆「同情共感」，開放自己、容納天地萬物，故能充分地「感受」在自己之外的「他者」，並回應「他者」的「召喚」。所以即使沒有使用理性去認知「道德規範」並將之放置於心中，仍然能「大道無違」、「是非無措」。所謂「越名任心」，其實便是走出理性所造做出來的一切「名」／規範；所謂「任心」，也並非是放任、隨順「主觀」的情緒與慾望，而是隨順著「移情」的能力，進入倫理場域中活動。以「移情」來檢視「任心」，便可知在所有的「自我」都進入「我—你」之「共生、共存、共構」¹⁴⁷關係之中時，「道德相對」的失序、失根狀態並不會出現。

嵇康所說的君子是「氣靜神虛」、「泊然無感，而體氣和平」的。這樣的君子正因為將「容納」此一美德發揮至極致，因此是全然地開放，將自我向天地萬物敞開¹⁴⁸。因為君子不以「自我」的「探照燈」之光照去暴力的「理解」世界，將世界收攝入「我的理解」之內；也不將「他者」拒絕於「自我」之外，所以能夠「心不存乎矜尚」、「情不繫於所欲」。而如果「道德是非」其實就是以移情共感的「贊同／不贊同」為基底，那行為者必是先進入倫理關係之中做出道德行為，產生道德認同／不認同，而後才有道德判斷。因此先將「是非」（即道德判斷）

¹⁴⁶ 參見方德志，〈移情的啟蒙：當代西方情感主義倫理思想述評〉，《道德與文明》2016年03期（2016.5）。頁102-103。

¹⁴⁷ 共生指的是擁有生命之「同」；共存指的是「在場」之「同」；共構則指一起互動交織出緊密不可分割的多維網狀結構之「同」。自其「同者」觀之，則「我」便不再是單獨、孤立、被封閉的「我」，而可以走向「他者」。

¹⁴⁸ 嵇康的哲學中實有深厚的「天—地—人」共感的宇宙整體關係之形上依據。惟本論文礙於篇幅與集中聚焦於倫理關係的企圖之故，未能深入探索。呈現出嵇康倫理學背後深刻的形上學基礎，也是本論文未來須補足之處。



措置於心中緊抓不放，某種意味上是拒絕了「他向」的「移情」，拒絕「敞開自我」，拒絕「接受他者」。故「夫至人之用心，固不存於有措矣。」便是說明了具有君子有「容納」之德，不事先存在脫離脈絡、僵固的道德判斷；而是向他者敞開，走入了「我—你」的倫理關係之中，因此不存於「有措」。而內在動機與外顯行為不一致的「有措」之人，也是未真正地回應「他者」的呼喚，將來自於「他者」的倫理請求「擱置」，因此並未以全然開放自我的狀態進入倫理場域中。但所有的主體都以開放自我、容納他者的狀態進入倫理場之中，對嵇康而言，是現實中尚未實現的理想。「釋私顯情」，則是敞開自我的第一步。當自我「釋私顯情」，「我」不僅向「他者」敞開自我，回應「他者」的呼喚，更能以己之「誠」感染「他者」，「他者」於是亦以「誠」應我。我之「感」能讓其他封閉的主體「應」，在這「感應」作用的傳遞與擴散之下，所有「遭遇」「他者面容」的主體都敞開封閉的自身，進入「我—你」的倫理關係，進入這「共生、共存、共構」的場域之中。故里亮顯盜、勃鞞號罪、繆賢吐釁、漸離告誡，皆是顯情以誠，開放自己走向他者的陌生面容；而他們所面對的晉文公、趙王、賓客們也因著眼前的「他者」之開放而「為情所感，以情相應」，故漸離等人雖有「投命之禍」，但仍然化解了危機。這就是「儻然無措，而事與是俱也。」——「走出自我，面向他者」之「移情」與「容納」，使得「自我」真切的「感應」到「他者」。在主體與其面對的他者都充分移情的情況下，我們真正同理並能夠感受到贊同，於是「成事」也「成是」。「必以公成而私敗」的意涵也是如此，若「匿情以私」，關閉了容納他者的通道，也拒絕了主體的移情作用，正面對面同時是主體也是他者的兩造，無法進入「我—你」的關係之中，因此無法走到他者內部感其所感，也無法產生贊同的感受，故「成非」也「敗事」。

第三節 倫理學中的定位



在第四章談論西方的倫理學，試圖引用一些資源來更充分的理解嵇康，或是使嵇康的語言能夠更為現代所理解。但讓嵇康與西方倫理學對話的嘗試，並非要將嵇康歸類於某一特定理論範疇，或是削足適履，裁減嵇康倫理思維的形貌以塞進某一理論當中。而是試圖在「世界哲學」的大平台之上，為嵇康找到一席之地，加入方興未艾的討論。但同時，我們也不能為了讓中西方有對話的空間，而各自刪除那些對兩造而言過於懸殊的差異。而應仔細爬梳這巨大的差異，並思索兩方的「異」與「同」是否能作為彼此的借鏡。

(一) 中西倫理學的討論範疇差異

倫理學課題儘管在中西方的討論脈絡不同，但談論道德倫理的起源，皆有一類似的目標：指引人們的行為，達到「幸福」人生。至於何謂「幸福」？不同理論發展脈絡下便有不同的意見了。西方倫理學關心價值判斷，須有一普遍的價值判斷才能指引人們做出正確的行為，達致個人的幸福與整體社會的和諧。價值判斷不僅只在於「行為事實」，也涉及「人的品格」。在名詞討論上，若要詳細區分「倫理」(ethics)與「道德」(morality)的區別，則「倫理」一詞較適用於人的品格；「道德」一詞則會指向人與人之間的關係，或是描述行為之間的對錯。¹⁴⁹但西方哲學的倫理關懷脈絡，不管是圍繞在行為對錯的價值判斷、人個品格或人與人之間的關係，終歸不出人間現世範疇。而中國倫理學的理论發展，並不將倫理侷限在「人」之中，而是將「天—地—人」三者緊密連結，倫理展現在全體天地宇宙秩序當中，人生為宇宙秩序的一份子，人的品格、人與人之間的關係、所秉持的價值判斷等等，正也是宇宙秩序渾然一體的展現。在中國哲學的發展脈絡中，

¹⁴⁹ 同注 103，頁 11。

「道」「德」兩字的意涵便有不同的層次。如在嵇康所處之玄學盛行的魏晉時期，「道」的意涵指「精神性的宇宙本體」，包含「天道」與「人道」；而所謂「德」意指「主體對宇宙本體及其規律的把握與運用」。由於當時代人認為「人道」與「天道」合一，因此人們所該遵循的道德法則便是來自支配整個宇宙的法則。¹⁵⁰

面對同樣地倫理核心關懷：人如何獲得幸福人生？中西兩造對於「道德」起源的認識儘管不盡相同，但卻可說有類似的目的。細究「倫理學」的定義，在中國哲學的語言脈絡中，可謂是：

宇宙內人群相待相倚之生活關係曰倫；人群生活關係中範定行為之道德法則曰倫理；察其事項，求其法則，衡其價值，窮究理想上至善之鵠，而以示達之之方，曰倫理學。……或稱道德哲學。¹⁵¹

而探究「道德哲學」在西方的源於拉丁語的字源，則有習俗、品性之義。「言乎風俗習慣，略近吾國所謂禮，言乎品性氣稟，略近吾國所謂性。」¹⁵²因此儘管語境脈絡不同，對「道德」、「倫理」的關注角度也不全然相同，中西兩造的倫理學仍有莫大的對話的空間。


（二）嵇康倫理學的啟示

可以確知的是，以上討論的種種，不管是「走出自我」，擺脫自我「同一化」的暴力，「面向他者」，「容納」他者，「移情」，進入「我—你」的共生、共存、共構關係，倫理成為規範的有效性必須是以「第二人稱」觀點進行……等等，都

¹⁵⁰ 參見沈善洪、王鳳賢，《中國倫理思想史》中（北京：人民，2005），頁 25-26。

¹⁵¹ 黃建中，《比較倫理學》（台北：國立編譯館，1965），頁 21。

¹⁵² 同上。



可以在嵇康的倫理思維中找到可以支持的想法。西方的倫理學畢竟還是侷限於「人群」之中，「與世俗處」；但是嵇康認為君子所需的「容納」德行，卻是向著天地宇宙所展開，人不再只能擁抱人，更能擁抱、同理、感應一切萬有。嵇康的倫理思維在西方倫理學的角度來看，可說是「超倫理」；但對嵇康而言，與天地精神往來自然就是人倫的一部份，天地萬物都在「我—你」的共生、共存、共構關係當中，都在倫理之內，因而無所謂「超乎」倫理之外。這樣寬闊的超然，便是嵇康「任自然」的境界。嵇康提示了許多身體與心靈各方面的修養工夫，「釋私顯情」便是這所有修養工夫當中的第一步，而這一切都是為了使人能夠「回歸自然」。何謂回歸自然？是敞開封閉的、孤獨的「自我」，不再以將萬物暴力地收攝於「同一化」的「理解」中之方式去接觸那與我永遠都不可能相同的「他者」；是以容納的態度接納他者進入自我之中，並同理之；是第一序真切地去感受，才有第二序的道德判斷。簡而言之，便是讓自我向身處的世界開放。對嵇康來說，自我越開闊，則越貼近真實；「開闊」並非遠離世俗，開闊意味著深廣的容納性，因此越開闊，越能進入到萬物之中。在移情作用下，他者的感受、自我的感受也能越清晰的在自我知覺中呈現。因此嵇康非難一切人所造作但最終「異化」而反過來主宰、控制人的一切規範之物。「名」僵化的界線與疆域築起一道無可跨越的牆，將所有的主體留在「自我」之內，對所有的「他者」視而不見。這樣的世界只有「自我」是真實的，世界的樣貌就是「自我」的「探照燈」照射之下所顯現的樣貌；世界就在自我的理解之中，自我封閉的人們「以多自證，以同自慰」，強化了那道封閉自我之牆。「他者」若不是能被「自我」吞噬，便是虛幻。「名教」正是這樣一種「自我」，將所有充滿差異性的「他者」網羅於自我之內。被網羅而不自知的主體們被困於固定的體系之中，看不見敞開自身、走出孤獨封閉的自我，面對廣闊他者之可能性。自我封閉在一體系之中是為聲有哀樂，敞開自我與萬物移情共感，走出封閉自我的體系，才能察覺聲無哀樂之真諦。

嵇康的「他者」，從不區分「人」與「天地」的差別；倫理關係的在場亦不

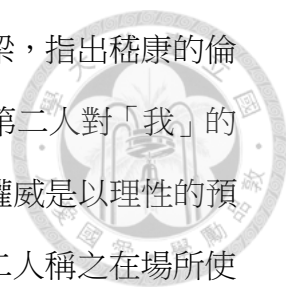
只有人與人之間才能相互同情共感。擁有完整的容納性與移情能力，這樣開放的「自我」正是人最初的自然。「自然」不是消滅「自我」與「他者」之間的差異與界限，使所有萬物融為混沌一體；「自然」是看清楚自我與他者之間，將之分隔的篤實的一道牆，而毫無猶豫地破牆而出，擁抱牆外的世界。故而牟宗三批評嵇康無法提供道德上客觀的真理，以及周大興批評情慾的真誠無偽如何不導致淫亂邪僻，面對此兩個質疑，嵇康的答案都在與「我」與「世界」的「我—你」共在關係中得到解答。

所以就討論「人應該成為什麼樣的人？」、「人如何追求幸福人生？」、「我們該擁有什麼樣的德行來追求幸福人生？」等問題而言，我們可以說嵇康是德行倫理學家。但他那與天地精神往來的的格局又不僅止於此。在「天—地—人」同步運轉的宇宙秩序中，人不只要追求自己世俗的幸福，更要擁有清明的眼光，透析世間萬有運轉背後之「大道」並與之同在、同轉、同遊。

第四節 小結

第四章從回應對嵇康倫理思維的批評入手，指出學界多用規範倫理的思維來批評嵇康，並認為嵇康的思想應屬於德行倫理學。但細究嵇康對「公私之理」的分析與對行為所進行的道德評價判準，可知雖然比起行為，嵇康更注重行為者本身，但嵇康並不將「釋私顯情」當作一道德規範。之所以強調釋私顯情，顯然有另一層用意。

於是為了探索「釋私顯情」真正的意涵，便將嵇康與諸位德行倫理學家進行理論的對話與比較。進而發現亞里斯多德與麥金泰爾這一系的德行倫理學，皆太過注重「理性」，而無法擺脫「目的」的意圖。且以「理性」為中心的德行，終究屬於「第一人稱」的觀點，德行是「我」的德行，完成於「我」自身，而不必



然與「我」之外的「他者」有所關聯。故接下來以達爾沃為橋梁，指出嵇康的倫理關注焦點，實應有第二人在場，即「第二人稱」觀點。正是第二人對「我」的要求，構成了「我」的道德義務。但達爾沃的「第二人稱」的權威是以理性的預設為基礎，因此雖然點出了他人的在場，卻與嵇康所描述的第二人稱之在場所使用的進路不甚相同。嵇康的進路與列維納斯的「他者倫理學」較為近似。君子之所以能「通物情」，並非我「預設」我與他者有相互理解的能力，而是不以我的觀點去了解他者，我開放自身，面向他者，回應他者的呼求。對嵇康來說，便是我顯情以誠，應之以誠；他者則感之以誠，也應我以誠。在其中「感—應」的感受性尤為明顯，故列維納斯的理論不足以說明其感受性，但斯洛特的「移情」理論卻能說明為何我與他者之間的「感—應」關係能存在。且斯洛特強調開放自身的「容納性」，正符合君子「氣靜神虛」的寫照。

故可知，嵇康的倫理思維雖有德行倫理學的因素，但不能全然劃歸為德行倫理學之內。而中西方倫理學在比較上，雖然有其背景差異。但由於仍有共同關注的焦點，即如何獲得幸福人生？故將嵇康與西方倫理學諸位哲學家一起比較之正當性，仍有其理路可循。在兩相比較語對照之下，可以發現屬於嵇康的跨語境、更具普遍性的倫理思維詮解。



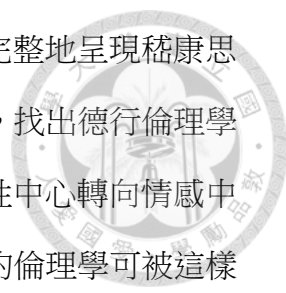
第五章 結論



嵇康做為以放浪形骸著稱的竹林七賢之首，其思想長期以來使後世學者困惑。認為其既徹底「道家式」地宣稱「越名教而任自然」，另一方面從其文章中又可以看到他很「儒家式」的在乎著世俗的規範與「有為」的志向。因此認為其理論存在分裂的張力，並認為作為其中心思想的「越名教而任自然」不可落實於現實世界當中。因此本論文便是以探究嵇康的倫理學，試圖為其找一條可落實於現世的出路為出發點，欲解決加諸於其上的批評；同時在比較哲學之中西對話的趨勢正如火如荼展開之際，讓嵇康能加入討論的行列。

本文第一章整理了目前學界對嵇康思想的研究成果，探討嵇康理論所承襲的因果脈絡與從現代眼光出發所給予的批評。第二章及第三章為緊扣文本，梳理嵇康的思想。第二章從其奪目的批判性入手，第三章則奠基於其隱微的建構性。嵇康對於「名教」的批判方向有以下幾點：(1) 遠離自然；(2) 異化與同化，反轉控制人，卻使人誤以為其出自自然；(3) 傷害人本性之自然。因此嵇康大聲疾呼名教對人的負面影響，期望使人從「名教」這絢麗又渾噩的迷夢中清醒。他提出了君子的理想人格在於「體亮心達」，君子的行為表現是「矜尚不存乎心」、「情不繫於所欲」；是「內在動機」與「外在行為」達致和諧一致的「無措」之人；君子因「無私」，故面對他者總是「顯情」的。要能夠成為君子，嵇康提供了在身體行為、情緒管理與思維指導上的方針：在行為上「釋私顯情」；在情緒管理上要「氣靜神虛」、「泊然無感」達致「體氣」皆「和平」；在思維上要擺脫「求同棄異」的逃避策略，避免自我保護、自我強化而拒絕接受「他者」的在場，而應打開眼界清楚辨析「大道」的理路。

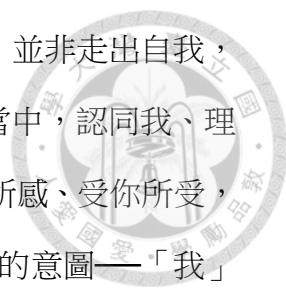
第四章帶入西方倫理學的討論，從目前已有的比較倫理學成果切入，指出將嵇康指認為只注重「德行」而不注重「規範」的看法，其實存在著對嵇康的誤解。以「結果論」和「義務論」為首的「規範倫理學」及「德行倫理學」兩派陣營對



立不相容的架構為骨幹，試圖將嵇康歸類於其中一方，都無法完整地呈現嵇康思想的全貌。且西方倫理學的討論成果，也漸趨將兩派陣營融合，找出德行倫理學能提供規範性之處。在這樣的努力方向下，德行倫理學也由理性中心轉向情感中心，最終走向理性與情感互補的架構。在這樣的思潮下，嵇康的倫理學可被這樣重新詮釋：行為者以「容納」德行為核心，「向他」地開放「自我」，使「自我」與正與我面對面的「他者」進入「我—你」的共生、共存、共構之倫理場域中，相互「同情共感」並彼此回應，「道德」規範便由然而生。

本論文將嵇康帶入西方德行倫理學的陣營中悠轉一遭，企圖找出嵇康統整於「越名教而任自然」此一玄學語境之下的口號一番新的詮解，或許是一全新的嘗試。雖然最後仍未將嵇康明確定位於倫理學家族中的某一處，此乃本文不足之處，但至少能給嵇康一個新的討論平台與對向，使其存活於魏晉時期的靈魂能延續到二十一世紀的當代。百齡影徂，千載心在，持續以其純淨之心指引當今迷惘的人們。

而嵇康的思維終究是批判意味濃於建構。也許我們可以很簡單地將嵇康的倫理反省濃縮於「真誠」二字之中，所有上述對於倫理關係與主體間以何種形式在場的描述，都可含括進「真誠」當中。雖然「真誠」看似簡單，但經由嵇康對名教的批判反省，才知道有多難做到真正的「真誠」。「真誠」不只是「我」的自我揭露，還牽涉到「我」與「他人」的關係。因為「真誠」不只是「誠實」；還包含了「容納」的美德，向「不是我」的「他人」開放自身，並不「自以為是」的以「自我」出發去「同一化」的理解世界。而在哲學的發展過程當中，人的理性越來越發達，概念發展越來越細緻，「智用」愈趨繁瑣，但卻是離最原始簡單的「真誠」更加遙遠，直到近代才如同迷途的羔羊重新返歸。「真誠」的回歸運動之於當代以資本主義構築的消費社會，也彌足珍貴。現代人的生活，在「智用」的驅使下，忙忙碌碌追求一切人為所構築出的鏡中花水中月。在消費社會中，人人擁護「自我」的價值、意識形態，懷抱強烈的行為目的，人與人的互動發生在



「使購買—購買」的「有措」之中。在現代消費社會中，「自我」並非走出自我，與他人相遇；「自我」是要把所有「他人」都收攝進「自我」當中，認同我、理解我、支持我，即使「我」「號稱」能與「你」同情共感，感你所感、受你所受，但這一切都只是為了包裝「我」終將把「你」收回「我」之內的意圖——「我」不願把「你」留在「我」之外。而那些終究不能成為「我」的「他者」便永遠被我放逐、視而不見。消費社會中的每個自我築起堡壘，不斷向外圈地。在這「他者」永遠缺席的關係中，倫理或道德終究成為絢爛的煙火，短暫引人注目後徒留一片黑暗。

嵇康指出了這點擔憂，提醒著我們人的容納性該是何等寬闊，與天地、與世俗都開敞著自身，處之泰然。本文意不在完全「正確地」解讀嵇康文本——正確的理解或詮釋猶不可得——而在於以重新詮釋的嵇康為哲學資源，為生於現代社會，深陷各種迷茫苦痛，不知所終的人們，提供一條看見生命方向的道路——這正是哲學研究蘊藏最飽滿力量之處，也是哲學研究最不該忘卻的初衷。

本論文只描繪出了嵇康倫理研究領域中的冰山一角，且此篇論文只將嵇康從其歷史脈絡中單獨抽離出來談論，尚未將其回歸於整體魏晉玄學熱鬧的圓桌會議中，與其他玄學家一同碰撞出屬於魏晉玄學獨有的生命花火。此正為本篇論文未來努力的方向。¹⁵³

¹⁵³ 感謝兩位口試委員陳佩君教授與吳冠宏教授的指導與提供豐富的材料，提醒嵇康倫理學中「感應」論背後飽滿的形上學基礎，並不只在嵇康的思想中獨見。若欲談論「感應」與「他者關係」，魏晉玄學中有豐富的詩文材料觸及「我他關係」、「我物關係」、「體貼他者」等課題。另外本篇論文所使用的「同一化」一詞，雖然是採用列維納斯的哲學用法，但不可忽略嵇康思想中，也蘊含著道家式「一氣同化」的生命體現。這正是嵇康的倫理「感應」背後的形上基礎。

參考書目



(一) 古籍

(三國魏) 嵇康著、戴明揚校注，《嵇康集校注》，北京：中華書局，2014。

(三國魏) 嵇康著、崔富章注譯、莊耀郎校閱，《新譯嵇中散集》，台北：三民書局，2011。

(三國魏) 嵇康著；夏明釗譯注，《嵇康集譯注》，哈爾濱：黑龍江人民書局，1987。

(清) 郭慶藩注，《莊子集釋》上中下，北京：中華書局，2013。

(清) 王先謙注，《莊子集解》，台北：東大書局，2014。

黃錦鈺注譯，《新譯莊子讀本》，台北，三民書局，2009。

傅佩榮，《解讀莊子》，新北：立緒文化事業股份有限公司，2002。

陳鼓應注譯，《老子今注今譯》及評介，台北：臺灣商務印書館，2000。

姜義華注譯、黃俊郎校閱，《新譯禮記讀本》，台北：三民書局，1997。

傅佩榮，《解讀論語》，新北：立緒文化事業股份有限公司，1999。

(二) 中文專著

A. 麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)著；宋繼杰譯，《追尋美德：道德理論研究》，南京：譯林出版社，2008。

杜小真，《勒維納斯》，台北：遠流出版社，1994。

牟宗三，《才性與玄理》，台北市：學生書局，1974。

林火旺，《倫理學》，台北：五南圖書出版社，2004。

吳冠宏，《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》，台北：國立臺灣大學出版中心，2015。

侯外廬主編，《中國思想通史》第三卷〈魏晉南北朝思想〉，北京：人民出版社，1957。

崔大華，《莊學研究》，北京：人民出版社，1992。

唐宇元，《中國倫理思想史》，台北：文津出版社，1996。

孫向晨，《面向他者：萊維納斯思想研究》，上海：上海三聯出版社，2008。

曾春海，《竹林玄學的典範——嵇康》，新北：輔仁大學出版社，1994。

曾春海，《竹林七賢的玄理與生命情調》，台北：五南圖書出版社，2013。

馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊，北京：人民出版社，1984。

馮契，《中國古代哲學的邏輯發展（上）》，上海：上海人民出版社，1983。

張蓓蓓，《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991。

斯蒂芬·達爾沃著、章晟譯，《第二人稱觀點：道德、尊重與責任》，南京：譯林出版社，2015。

赫爾(Richard M. Hare)著；黃慧英、方子華譯，《道德思維》。台北：遠流，1991。

劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版 上卷，北京：中國社會科學出版社，2009。

盧桂珍，《境界·思維·語言——魏晉玄理研究》，台北：台大出版中心，2010。

戴璉章，《玄智、玄理與文化發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2010。

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》，台北：文史哲出版社，1997。

羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》，台北：文史哲出版社，1992。

(三) 英文專著

Emmanuel Levinas, translated by Alphonso Lingis. (1979). *Totality and Infinity: An Essay On Exteriority*. The Hague ; Boston : M. Nijhoff Publishers ; Hingham, MA : distribution for the U.S. and Canada, Kluwer Boston.



Emmanuel Levinas, translated by Richard A. Cohen. (1987). *Time and The Other and Additional Essays*. Pittsburgh, PA : Duquesne University Press.

Louis P. Pojman, James Fieser. (2011). *Ethics: Discovering Right and Wrong*. Belmont, CA : Wadsworth/Thomson Learning

Micheal Slote. (2013). *From Enlightenment To Receptivity: Rethinking Our Values*. New York: Oxford University Press.

(四) 期刊論文

皮元珍，〈純美生命的人格建構——嵇康《釋私論》探微〉《廣東社會科學》，2001年第6期，頁51-56。

岑溢成，〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》第9期（1992，12），頁27-54。

周大興，〈越名教任自然——嵇康《釋私論》的道德超越論〉，《鵝湖月刊》197期（1991，11），頁29-35。

吳冠宏，〈嵇康〈明膽論〉之明膽關係試探〉，《東華漢學》1期（2003，2），頁261-282。

吳冠宏，〈當代〈聲無哀樂論〉研究的三種論點商榷〉，《東華漢學》3期（2005，5），頁89-112。

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〉，《臺大中文學報》45期（2014，6），頁87-121。

陳士誠，〈從兩種論證揭示〈聲無哀樂論〉之結構〉，《政治大學哲學學報》28期（2012，7），頁47-90。

張鎧焜，〈E. Levinas「為他」倫理學及其德育蘊義〉，《教育研究集刊》第53輯

第三期（2007，9），頁 67-92。

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》36 卷 4 期
（2009，4），頁 155-172。

黃明喜，〈略論嵇康的「越名教而任自然」〉《哲學與文化》28 卷 3 期（2001，3），
頁 260-267。

蔡振豐，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》26 期（2009，10），
頁 1-34。

（五）論文集論文

林麗真主編，《魏晉玄學研究論著目錄(1884-2004)》，台北：漢學研究中心，2005。

楊大春、Nicholas Bunnin, Simon Critchley 主編，《列維納斯的世紀或他者的命運：
「杭州列維納斯國際學術研討會」論文集: A century with Levinas or the
destiny of the other》，北京：中國人民大學出版社，2008。