臺大中文學報　第四十五期
2014 年 6 月　　頁 87～122
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

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

吳　冠　宏*

提　要

阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇論難，在嵇康論體中篇幅最長，卻爭議最多，如何定調論難兩端，各方說法不一，致使嵇康的角色至今仍曖昧不明。本文先解讀兩人的贈答詩，將其共同的關懷聚焦在「攝生」，認為論難的關鍵點不在社會風俗的層次，而是對攝生問題的不同理解使然，阮德如的思路重在息末以立本，嵇康則更進一步將兩端予以主輔式的通貫及統合，其間雖偏全有別，卻皆為養生哲學下的產物，乃嵇康透過與知己的論辯在養生議題上從「自足於內」到「氣通內外」的發展，惟有並觀兩端以各展其妙，我們才能見證嵇康在〈養生論〉上「殊聲而合響，異翮而同飛」的妙用。是以牟宗三所謂阮意即嵇意的揣想，未必是全然無效的，但或可將之綰合在嵇康思想理路上從靜態之意識主體到動態之氣化主體的轉變上。以往在湯用彤有無典範論述的籠照下，每視嵇康的自然元氣論為漢代氣化宇宙論的殘留，經此詮釋視域的開拓，我們便能跳脫向來從魏晉有無或名教自然關係史上定調嵇康思想僅為第二

本文於 103.01.13 收稿，103.06.11 審查通過。
＊國立東華大學中國語文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2014.06.45.03

臺灣大學學術期刊資料庫

階段的框限，而在當代新視域下，更全面地開顯嵇康氣論在魏晉玄學史上的新角色。

關鍵詞：嵇康、阮德如、氣、養生、玄學、〈宅無吉凶攝生論〉

臺灣大學學術期刊資料庫

From "Self-Sufficient Inside" to "*Qi* throughout Inside and Outside": Interpretation of Ruan De-Ru and Ji Kang's Four Articles around "Health Preservation Theory of Houses Having no Good Luck or Bad Luck"

Wu Kuan-Hung*

Abstract

Ruan De-Ru and Ji Kang's four articles around "Health Theory of Houses Having no Good Luck or Bad Luck" are the longest and the most controversial ones among Ji's argumentative discourses. Diverse definitions of the debate's two sides blur Ji's role in the history of Wei and Jin Dynasties Daoist metaphysics. This paper first scrutinizes Ruan and Ji's poems with their mutual concern "health preservation" as the focus. The core of the argument is not social customs but

* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Dong-Hwa University.

臺灣大學學術期刊資料庫

different understandings of the health preservation issue. Ruan emphasizes self-cultivation and opposes houses' luck, and Ji further integrates them with the idea that the environment can assist self-cultivation. Ruan's and Ji's thoughts are in different levels, but both of them are products of health preservation philosophy and Ji's development from "self-sufficient inside to "*qi* throughout inside and outside." Only by observing the two sides and revealing their advantages can readers witness Ji's genius of leading different aspects into one direction in his "Health Preservation Theory." Therefore, Mou Zong-San's hypothesis that Ruan's thought is Ji's thought is probably partially correct, but it should be established on Ji's thought of converting from the static sense to the dynamic subject in the form of *qi*. Owing to Tang Yong-Tong's widely accepted view, Ji Kang's natural *qi* view is often considered a residue of the cosmic view in the Han Dynasty. With the perspective this study presents, Ji Kang's thought is no longer framed as the second stage of Wei and Jin Dynasties discourses about existence and nonexistence and ritual teachings, but becomes a new role expanded more completely in the history of Wei and Jin Dynasties Daoist metaphysics.

***Keywords*: Ji Kang, Ruan De-Ru, *qi*, health preservation, Daoist metaphysics, "Health Preservation Theory of Houses Having no Good Luck or Bad Luck"**

臺灣大學學術期刊資料庫

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*

吳　冠　宏

一、緣　起

> 世上有多少個人，就有多少種真理。偶爾，我會瞥見一個較真實的真理，躲藏在它本身不完美的幻影中，但是當我走近，它就自己動起來，沉到充滿各種不相容意見的沼澤深處。[1]

在這眾聲喧嘩、價值多元的時代，每個人都可以暢所欲言，各抒己見，正如盛極一時的魏晉清談，也曾在各種議題上對辯爭鋒，為我們留下動人的歷史身影與文化遺產，名士之翹楚——嵇康，更以多篇論體讓後人得以一窺魏晉清談的具體風貌。嵇康諸論已漸漸為學界所重視，然除了大家津津樂道的〈聲無哀樂論〉與〈養生論〉之外，篇幅最長，相關於「宅有無吉凶攝生論」的四篇論難，可能由於主題的關係或理解的爭議，在學界一直未受到應有的關注，有鑒於此，本文嘗試帶領大家一起來接近它。

---

* 本文初稿曾於2013年10月10日「文學與空間」海峽兩岸學術論壇（安徽大學主辦）宣讀，後已經大幅增補。本文為國科會研究計畫（NSC 102-24.5410-H-259-066）之部分研究成果，特此致謝。對於兩位審查者提供寶貴意見，亦敬表個人由衷謝忱。

1 （英）大衛・米契爾（David Mitchell）著，左惟真譯：《雲圖》（Cloud Atlas）（臺北：商周出版社，2009年7月），頁27。

臺灣大學學術期刊資料庫

其實對於現存這四篇論難，學界一直難有定論：如王葆玹即認為此論難解，然其論辯又最為激烈，他為了解釋性烈如嵇康者，何以會費心於此不甚重要的數術問題，遂提出此事當攸關七賢商酌山陽隱居之地而起，其意在徵實發生此論的社會背景，以作為嵇康探求數術之由，[2] 然在尚無其他具體論據之前，只能算是想當然爾的推敲；牟宗三有「一方主宅無吉凶，要在攝生。一方主宅有吉凶。主有吉凶者是一般流行之見」的判讀，遂主張「主無吉凶而重攝生，當是嵇康之思想」，於是據阮、嵇相契之深，故有阮意即嵇意的揣想。[3] 觀阮〈論〉獨標性命之理而排除象數之說，似有挑戰傳統、批判流俗的論述向度，因此相較於嵇〈難〉，阮〈論〉甚至被視為「較近於常情」。[4] 嵇康這位「思想先鋒」，被魯迅稱為「思想新穎，往往與古時舊說反對」，[5] 何以在此看似社會風俗的議題上卻有承漢代占卜災祥之術而來的說法？對照之下，堅守宅無吉凶論的阮德如反而扮演起破除迷信、師心獨見的角色？常論據一主宅有吉凶判為「五行家」、二主攝生判為「道家」，[6] 如此的學派定調卻顯然與嵇康的思想向度格格不入，若依往返論難的正文先後次序看來，嵇康反對宅無吉凶論的立場本是

2 王葆玹：「《嵇康集》中議論『宅無吉凶』的論文最為難解。……《嵇康集》中的文章多有辯論的性質，而論辯之循環往復，以『宅無吉凶』之辯最為激烈……居宅有無吉凶的問題在中國古代學術中屬數術一類，不甚重要。嵇康既以『性烈』著稱，志在抗拒司馬氏，本應富於犧牲精神，為何注重於宅之吉凶呢？推敲之下，覺得最合情理的解釋，在於將宅有吉凶的考慮同七賢隱居山陽一事聯繫起來。七賢都不是山陽人，他們選擇山陽為隱居之地，自然要經過一番斟酌，在這卜居的過程中，發生宅有吉凶或宅無吉凶的爭執，不是很自然麼？」《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996 年 9 月），頁 360。

3 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1993 年 1 月），頁 320-321。

4 此看法見謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康》（臺北：文史哲出版社，1997 年 12 月），頁 113。

5 見魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，收入《魯迅全集》（臺北：唐山出版社，1989 年 9 月），卷 5，頁 116。

6 見戴明揚：《嵇康集校注・答宅無吉凶攝生論》（臺北：河洛圖書出版社，1978 年 5 月），頁 266，篇首引揚案語。本文引阮德如與嵇康文字皆出自此版本，以下僅標篇名及頁碼。

臺灣大學學術期刊資料庫

不宜有疑的，卻在牟說與常論的對反下，徒增更多理解的紛擾，到底如何來看待嵇康於此論難中的角色呢？成為學界不得不面對的難題。

岑溢成一反前引諸例在論辯內容上商酌「宅有無吉凶」的問題，他在〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉一文中提出很有創意的看法：

> 嵇康主要在檢討「宅無吉凶論」的論證和論據，並沒有提出自己對於「宅有無吉凶」這個問題的積極主張。在這個論辯裡，正方的主張是「宅無吉凶之論可以成立」，而反方的主張則為「宅無吉凶之論不可以成立」。在某種意義下，這是一個關於論證形式多於論證內容的辯論。[7]

岑氏的獨見立基於嵇康諸論的檢視，並證之以〈釋私論〉的「心無措於是非」，乃為《莊子・齊物論》「無」之精神的具現，這種說法不僅能展現嵇康獨特的思維方式，並且可以有效化解嵇論在論辯內容上的不一致，對此爾後的學者亦有類似持論，[8] 可見在無法充分有效地掌握嵇論立場的狀況下，如此能避開貞定嵇論之立場又可以回應玄學理趣的詮釋，的確具有某種說服力。

岑溢成拈出思維方式的向度，意在對治論辯內容上的理解分歧，由於兩方的意見中的確皆存有某種合理性與限制性，加上嵇康反傳統反權威的歷史形象易與其反對宅無吉凶論的主張形成矛盾，是以在此取論證形式而捨論證內容

---

7 岑溢成：〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》第 9 期（1992 年 12 月），頁 49。

8 如余敦康云：「我們研究嵇康的思想，應該著眼於當時清談的一般風氣以及知識分子普遍的精神追求，而不必過分拘泥於嵇康所發表的那些意見。嵇康本人也不是著意於駁倒對方，把論敵置於死地而後快，他只是希望通過對方來肯定自我意識的主體性的存在，使自己所樹立的精神境界獲得某種確定性。他之所以成為當時清談的領袖人物，關鍵在於他提出一個自我意識如何去認識本體的獨特的思維模式。」《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2005 年 9 月），頁 318。童強也提到：「嵇康並非站在相反的立場與阮德如展開辯論，從詰難『宅無吉凶』這一事實中並不能推導出他必然贊成『宅有吉凶』這一結論……他對阮德如『宅無吉凶』的質疑，在於表明，如果沒有確證，那麼投射出去的標槍不過是一個虛幻的影子而已，而這並不意味著他贊同相反的觀點。」《嵇康評傳》（南京：南京大學出版社，2006 年 4 月），頁 504-505。

臺灣大學學術期刊資料庫

是頗為高明的作法；筆者原先對於岑說不解之處僅在〈聲論〉，[9] 後仔細檢視此四篇論難的文本，便有所保留，岑氏立論所據在嵇康存有「吾怯於專斷，進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶也」的態度，其實阮德如亦有「墨翟著〈明鬼〉之篇，董無心設〈難墨〉之說。二賢之言，俱不免于殊途而兩惑，是何也？夫甚有之則愚，甚無之則誕，故二子，皆偏辭也」的說法，[10] 致使嵇康以「欲彌縫兩端，使不愚不誕，兩譏董墨，謂其中央可得而居」譏之，[11] 可見在四篇論難的過程中，兩者皆存在著商榷兩端的表述，我們很難偏就嵇〈難〉或阮〈論〉來為其圓說，儘管魏晉清談有其遊戲性的一面，但它畢竟是一項精緻的、學術性很強的智力活動，[12] 試想四篇反覆來往的論難，在嵇康諸論中篇幅又最長，如果其用意僅在破而不立，以解消對方的偏執為目的，這樣的判讀總還是讓人心有不安。

嵇〈難〉有云：「宅之吉凶，未可惑也」、「足下將謂吾與墨不殊，今不辭同有，但不偏守一區，明所當然，使人鬼同謀，幽明並濟，亦所以求衷、所以為異耳」、「今吉凶不先定，則謂不可求，何異獸不期，則不敢舉足，坐守無根也」，阮〈論〉亦云：「足下圖宅」，[13] 根據以上這些線索，觀者或仍可取論辯形式取代論辯內容的視角來玩味此論難之欣趣，然由於嵇康之主張為難方，他不贊同阮德如「宅無吉凶」之意見很明確，甚至自言不惜與墨同流，所重即在能不偏守一區，如同孔夫子「慎神怪而不言」般，是以對此幽微之事，

9 筆者向來認為即使是嵇康本人也不願意承認〈聲無哀樂論〉純為思辨之作，而無涉其對人生與藝術的態度。

10 同註 6，戴明揚：《嵇康集校注・釋難宅無吉凶攝生論》，頁 285。

11 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 294。

12 唐翼明：「儘管清談有遊戲性、社交性的一面，後期這種色彩更濃，但它畢竟是一項精緻的、學術性很強的智力活動，跟一般的遊戲不同，即使有爭勝的心理羼雜其中，而求真的本性始終未去。」《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，2002 年 10 月），頁 87。

13 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 280、〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 295、〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 291。

臺灣大學學術期刊資料庫

縱使並非站在相反的立場與阮德如展開辯證，但嵇康對此顯然保有較大的彈性，這當是我們分判兩者時無法規避的事實。馮友蘭即曾指出嵇康〈養生論〉與阮德如〈宅無吉凶論〉雖有契合之處，然嵇康養生的道理，當不僅於此，故視〈宅無吉凶論〉僅是「必要條件」而非「充足條件」來分判其異同，這樣的解讀或可有效化解嵇康問難阮〈論〉「重攝生」所引發的疑慮；然馮氏最後仍不得不指出：「在宅無吉凶攝生辯論中，嵇康的態度不如他在〈養生論〉中態度那麼明確，對於迷信有調和讓步的意思，這也是他的思想中的內部矛盾的表現」，[14] 此一判讀正顯示縱使釐清了阮氏主張與嵇康之異同得失，由於〈難〉方的內容旨趣關涉迷信之俗見及象數的領域，則難免視之為嵇康的調和讓步，或存在著思想上的自相矛盾，甚至會模糊其〈養生論〉的主要論點，進而使此論難的討論價值受到質疑。[15]

曾春海為了持平看待兩方意見的歧異及價值，遂提出一則從「理」上予以尊信，兼重攝生術與卜宅術，係以理論為本；二則從「事」上見流弊而予以駁斥，重攝生術而斥卜宅術，比較關照經驗事實所產生的社會惡果，[16] 這種依內容的不同層次——「理」、「事」予以各自定位進而勾勒出兩方之異同得失的作法，正顯示不必視此論辯為全然沒有實質意義的詭辯或遊戲一場，畢竟兩方在關懷攝生此一議題上是頗為一致的，筆者也認為在尚未明確定調兩端贊同或反對卜宅術的問題之前，我們實有必要先立基在「攝生」的共識點上。

---

14 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1986 年），第四冊，頁 105。

15 謝大寧：「這一論辯本身是很無聊的，論辯的雙方都既沒肯定什麼，也沒否定什麼，尤其是嵇康，他以如此大的氣力來進行辯論，除了表達了他接受道教信仰可以兼收卜宅之類的方術，以為養生之助的說法之外，其它則根本就不足以證明什麼，甚至這一辯論還可能模糊了他在養生論中的主要論點，因此這一辯論完全不足以增益對嵇康的了解，我們大可不必費心去討論其論辯的內容。」《歷史的嵇康與玄學的嵇康》，頁 112-113。

16 曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》（臺北：輔仁大學出版社，1994 年 10 月），頁 136。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、嵇康與阮德如對攝生議題的關懷與共識

牟宗三提出阮意即嵇意的主張，除立基於義理的分判之外，並從兩人的贈答送別詩以證其相契之深、情好之篤。筆者認為嵇康與阮德如對攝生議題的關懷，對於真理的辯難，的確可證之於兩人的五言贈答送別詩：

嵇康〈與阮德如一首〉曰：

> 含哀還舊廬，感切傷心肝。良時遘數子，談慰臭如蘭。疇昔恨不早，既面侔舊歡。不悟卒永離，念隔悵憂歎。事故無不有，別易會良難。郢人忽已逝，匠石寢不言。澤雉窮野草，靈龜樂泥蟠。榮名穢人身，高位多災患。未若捐外累，肆志養浩然。顏氏希有虞，隰子慕黃軒；涓彭獨何人，唯志在所安。漸漬殉近欲，一往不可攀。生生在豫積，勿以怵自寬。南土旱不涼，衿計宜早完。君其愛德素，行路慎風寒。自力致所懷，臨文情辛酸。[17]

阮德如〈阮德如答二首〉，其一曰：

> 且發溫泉廬，夕宿宣陽城。顧盼懷惆悵，言思我友生。會遇一何幸，及子遘歡情。交際雖未久，思我愛發誠。良玉須切磋，璵璠就其形。隋珠豈不曜，雕瑩啟光榮。與子猶蘭石，堅芳互相成。庶幾弘古道，伐檀俟河清。不謂中離別，飄飄然遠征。臨輿執手訣，良悔一何精！佳言盈我身，援帶以自銘。唐虞曠千載，三代不我并。洙泗久以往，微言誰為聽？曾參易簀斃，仲由結其纓。晉楚安足慕，屢空以守貞。潛龍尚泥蟠，神龜隱其靈。庶保吾子言，養真以全生。東野多所患，暫往不久停。幸子無損思，逍遙以自寧。[18]

阮德如〈阮德如答二首〉，其二曰：

---

17 〈與阮德如一首〉，頁 66-68。

18 〈阮德如答二首〉，第一首，頁 68-70。

臺灣大學學術期刊資料庫

雙美不易居，嘉會故難常。爰自憩斯土，與子遘蘭芳。常願永遊集，拊翼同迴翔。不悟卒永離，壹別為異鄉。四牡一何速，征人去路長。步顧懷想像，遊目屢不行。撫軫增嘆息，念子安能忘。恬和為道基，老氏惡強梁。患至有身災，榮子知所康。蟠龜實可樂，明戒在刳腸。新詩何篤穆，申詠曾愷忱。舒檢詔良訊，終然永厭藏。還誓必不食，復得同林房。願子盪憂慮，無以情自傷。候路忘所次，聊以酬來章。[19]

根據莊萬壽的嵇康年譜研究，〈與阮德如詩〉寫於甘露四年（259），[20] 即在四篇論難文寫成（甘露一年或二年）之後不久，[21] 觀嵇詩以「含哀還舊廬，感切傷心肝」起筆，當時嵇康回山陽，可能是奔母之喪，也可能是母親病重時趕回，依其後〈與山巨源絕交書〉所云「吾新失母兄之歡，意常悽切」一事可證之，[22] 而回到家後，遂贈在洛陽會面的阮德如此詩，[23] 以表達懷思之情與淡泊之志。阮詩先陳之以「臨輿執手訣，良悔一何精」、「撫軫增嘆息，念子安能忘」的不捨及掛念，後又勉之以「幸子無損思，逍遙以自寧」、「願子盪憂慮，無以情自傷」的化情珍重，其深厚之交情可想；在此之際，司馬昭剷除異己的作法更加露骨，而嵇康不合作的態度也逐漸浮上抬面，觀嵇詩以「澤雉窮野草，靈龜樂泥蟠」之情志互勉，阮氏不惟從「神龜尚泥蟠，潛龍隱其靈」回應之，又進一步惕之以「蟠龜實可樂，明戒在刳腸」，對於人世之詭譎險惡，至友的生命處境，流露出更為深刻的關切。我們在兩者往復的贈答詩中看到「生生在

19 〈阮德如答二首〉，第二首，頁 70-72。

20 莊萬壽：《嵇康研究及年譜》（臺北：學生書局，1990 年 10 月），頁 180-183。

21 莊萬壽在嵇康年譜〈甘露二年〉處云：「以上嵇康的兩篇〈答難宅無吉凶攝生論〉或在本年稍早於洛陽所作。阮侃的第一篇〈宅無吉凶攝生論〉大概作於去年，因此嵇康第二篇的〈難宅無吉凶攝生論〉也可能作於去年」，同前註，頁 176。

22 同前註，頁 181。

23 針對兩人五言贈答送別詩的創作時間，學界對此仍有爭議，童強《嵇康評傳》附《嵇康年表》即將此組贈別詩的創作時間提早甚多（正始七年 246），然就此問題，本文仍傾向支持莊萬壽的考辨，另有關此贈別組詩之寫作時間的討論，可詳參葉當前〈阮侃與嵇康贈答送別詩考論〉一文的考辨，《安慶師範學院學報（社會科學版）》，第 30 卷第 5 期（2011 年 5 月），頁 11-13。

臺灣大學學術期刊資料庫

豫積」、「肆志養浩然」、「養真以全生」的話語，可見兩者的對話中不時環繞在養生議題上，而思考養生議題，又不僅為亂世中的自處之道，更攸關價值觀的抉擇，可視為兩人在宅有無吉凶攝生論難之後，依舊不斷地交流情志、延續對話的議題。[24]

嵇氏贈詩有云：「良時遘吾子，談慰臭如蘭。嚊昔恨不早，既面侔舊歡」，嵇康想起他們最初的邂逅，談話如此投機，初見即如舊識，故每有相見恨晚之感，阮氏答詩中有云：「交際雖未久，思我愛發誠。良玉須切磋，璵璠就其形。隋珠豈不曜，雕瑩啟光榮。與子猶蘭石，堅芳互相成」，是以兩人每從論辯過程中產生相互切磋琢磨學問的樂趣，「常願永遊集，拊翼同迴翔」、「還誓必不食，復得同林房」，多麼期待兩人依舊可以攜手並進於「疑義相與析」的路上。[25] 觀臨別之際，嵇康有「郢人忽以逝，匠石寢不言」的歎惋，即借用《莊子》之典故來傳達他視如同莊子失去惠施這樣的友人般，[26] 莊、惠對諸多論題都曾論辯交鋒，兩人雖價值與立場迥異，卻能相互激盪，不減彼此情誼，我們何妨將這一場宅有無吉凶的論難，視同莊子與惠施濠梁魚樂之辯般，即不論是正見或反論，情同知己的朋友，何妨在論辯過程中各抒己見，彼我爭鋒，才能在交會時互放彼此的光亮進而逼顯真理的身影。

在此有必要進一步澄清的是，若將兩者共同關懷的焦點聚焦在「攝生」，

24 在此本文僅扣住兩人的對話來加以闡析，葉當前〈阮侃與嵇康贈答送別詩考論〉曾就嵇康此贈別詩與其另兩次贈別詩〈贈兄秀才入軍詩〉、〈答二郭詩三首〉加以比較，作為其人生三階段思想變化的見證，而視此詩之表現為人生第三階段，即憂傷與無奈、感懷與歎息之餘，有較多針對祛累與養氣的切磋反省，乃磨礪之後對於人生意義的深入思考。同前註，頁 12。

25 有編者甚至視嵇康之〈酒會詩〉亦為嵇康為阮德如離去之後所寫的詩，其中有「坐中發美讚，異氣同音軌」、「但當體七弦，寄心在知己」諸多表現彼此志趣相投之友誼的詩句。見崔富章注釋、莊耀郎校閱：《新譯嵇中散集》（臺北：三民書局，1998 年 5 月），頁 85-86。

26 見《莊子‧徐無鬼》，郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1983 年 9 月），頁 843。

臺灣大學學術期刊資料庫

如此真正分判兩者的異同當在對攝生問題的不同理解使然，而不在社會風俗的層次，時論每過度聚焦在宅之吉凶的面向，反而易模糊了此論真正關注的焦點，是以此論當與嵇康膾炙人口的〈養生論〉相提並論。再則，筆者認為此論難的內容層次所以難解，一則在於文獻可能存在的錯簡不全，另未能有效地對舉兩方的思維方式與價值立場亦為關鍵，嵇康與阮德如這種立足於情志卻又各有立場的論難，不禁使我們聯想起嵇康與向秀在養生論題上的往返，[27] 不過就目前向秀對嵇康〈養生論〉所難乃在「欲發康高致」，尚無法站在足相抗衡的局面，[28] 而「宅有無吉凶攝生論」之議題，阮〈論〉與嵇〈難〉兩方從論辯主題或形式技巧看來，可謂各有千秋，也正因如此，就安頓嵇康之理解圖像而言，遂造成更多難解的困擾與糾纏，這兩位至交好友所以願意透過爭鋒相對的論難，各持己見，正是因為他們論辯的背後，各有其世界觀與價值論使然，是以歎賞於攻防論難的技巧之餘，若能重新揭示這兩方對話所預設的人生思考及知識視野，或能有助於我們從其論辯的正反攻難之形式火花探向更為深層的價值視域。

相較於牟氏阮論即嵇論的揣測，學界近來已頗能從難方的立場照應嵇康的主張，如舉其「相須之理」來與其他嵇論相互印證，[29] 不過顧此難免失彼，相對之下，阮〈論〉的立場反而逐漸受到忽略，為了避免先立足一端之偏，而流於以「宿命」責之、或以「迷信」輕之的評價，本文將站在不偏取阮〈論〉或嵇〈難〉的立場，而嘗試於攝生的關懷基調上，首先揭示「自足於內：黜邪虛以崇正實」與「氣通內外：相須以合德」作為兩方對話的參照，並援引〈養生論〉「偏恃者以不兼無功，追術者以小道自溺」兩句，[30] 以前一句「偏恃者以不兼

27 〈宅無吉凶攝生論〉篇首引楊案語：「蓋阮氏與叔夜至交，故往復論難，亦如向秀與叔夜論養生耳」，頁 265。

28 房玄齡：《晉書‧向秀傳》（臺北：洪氏出版社，1975 年 1 月）有載：「又與康論養生，辭難往後，蓋欲發康高致也」，頁 1374。

29 這部分近人多有論及，孫世民：〈嵇康相須論研究〉一文最為聚焦，見《彰化師大國文學誌》第 19 期（2009 年 12 月），頁 143-179。

30 〈養生論〉，頁 156。

臺灣大學學術期刊資料庫

無功」標舉嵇〈難〉批判論方之意見，以後一句「追術者以小道自溺」標舉阮〈論〉批判難方之主張，其意在強調兩論難之間彼此針鋒相對、密切互涉的關係，並使兩端之見都能緊扣嵇康的〈養生論〉而發，期待在相互對揚之下，可以更為全幅性地掌握嵇康與阮德如〈宅無吉凶攝生論〉等四篇的意義及價值；至於當代諸家判讀兩端所造成之理解困境與分歧，也能透過此番定調及對舉，而獲得更進一步的澄清。

三、阮德如「自足於內：黜邪虛以崇正實」——追術者以小道自溺

阮德如家族乃儒學大族，崇尚理性，傾向不迷方術的理路，[31] 故其開宗明義即提到「夫善求壽強者，必先知災疾之所自來，然後其至可防也，禍起於此，為防於彼，則禍無自瘳矣。」[32] 如同題目結合「宅無吉凶」與「攝生」般，攝生養生問題乃其為文的關懷所在。從其〈論〉中多處出現「性命」一詞，如「不見性命，不知禍福也」、「善執生者，見性命之所宜」、「故忌祟常生於不知，使知性猶如蠶，則忌祟無所立矣」、「亡之於實，而求之於虛，故性命不遂也」……等可知，[33] 他以「見性命之理」作為其立論之正度，在此脈絡下，「世有安宅、葬埋、陰陽、度數、刑德之忌」，[34] 都成不知禍福、心存干幸之妄求，由是性命之理與陰陽吉凶象數之理，在阮氏心目中便有了「正度」（見性命）與「邪道」（不見性命）的價值分判。除了「正—邪」之外，其他還有「本—末」、

31 阮侃，字德如，正史無傳，其事見《世說新語・賢媛》第六則注引《陳留志名》，賢媛典範人物許允婦即為其妹，從許允婦的諸多表現可推知其家學大柢以儒家明理守道為主，此處必須感謝審查人「阮德如家族乃儒學大族，其論亦出乎儒家理性，不迷方術之思路」之審查意見的提點。

32 〈宅無吉凶攝生論〉，頁 266

33 〈宅無吉凶攝生論〉，頁 267、頁 267、頁 268、頁 270。

34 同前註，頁 266。

臺灣大學學術期刊資料庫

「實—虛」、「真—妄」、「事理—妖忌」……等兩方對舉的概念，[35] 筆者認為此一立足於兩端的價值分判，正是阮德如據以論辯的一貫立場。

阮氏所謂正度的養生之道，當在「專氣致柔，少私寡欲，直行情性之所宜，而合於養生之正度，求之於懷抱之內而得之矣」，[36] 觀其所重即在涵養內在情性而不假外求，這向來被視為修行之正道；相對而言，世俗的相宅質居則忌祟滋多，易造成社會「舍實趣虛」的趨勢，所謂：「謹於邪者慢於正，詳於宅者略於和」，[37] 這相對的兩端會此消彼長，因此必須有所取捨，故阮氏力主黜邪虛以崇正實，使人不依傍象數之說，而能走回正性命的康莊大道上，他特別彰顯「古之君子，修身擇術，成性存存，自盡焉而已矣」的思維及作為，[38] 即展現出真正的君子，於當今虛實混淆、邪正難判之際，也惟有秉持這種涇渭分明的態度，才不會坐大邪用求虛之心，進而實踐養生之道在性命之宜的理想，阮氏於〈宅無吉凶攝生論〉有一段闡述，頗能彰顯其「人實徵宅，非宅制人」的立場：

> 夫一棲之雞，一欄之羊，賓至而有死者，豈居異哉？故命有制也，知命者則不滯於俗矣；若許負之相條侯，英布之黥而後王，彭祖七百，殤子之夭，是皆性命也。若相宅質居，自東徂西而得，反此是滅性命之宜。孔子登東山而小魯，登泰山而小天下。立高丘而觀居民，則知曰東西非禍福矣。若乃忘地道之爽塏，而立制於帷牆，則所見滋褊。從達者觀之，則夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣，天地易簡，而懼以細苛，是更所以為逆也。是以君子奉天明而事地察。[39]

---

35 〈釋難宅無吉凶攝生論〉云：「亡之於實，而求之於虛」（頁 270）、「舍實趣虛」（頁 273）、「其立本有如此者……其抑末有如彼者」（頁 284）、「似未思其本耳」（頁 289）、「若或盡以邪用，求之於虛」（頁 291）、「俗之時日，順妖忌而逆事理」（頁 292）。

36 〈宅無吉凶攝生論〉，頁 268。

37 〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 288。

38 同前註，頁 292。

39 〈宅無吉凶攝生論〉，頁 270-272。

臺灣大學學術期刊資料庫

阮氏實有取自《孟子》「君子先立乎其大，其小者未能奪也」的精神，又援引《易》天地乾坤示人的易簡之道，使其宅無吉凶攝生論的說法，得以相應於傳統儒家君子知命的人格向度，即先立其本、直承其大，進而開展出人道足以涵攝天地之道的性命自然之理；對比之下，造成「立制於帷牆」之宅有吉凶的偏狹，便顯得微不足道而未思其本了，[40] 此正邪分判的態度、好惡鮮明的立場，亦與嵇康峻烈訐直的性格頗為類似，如此看來，視阮意即為嵇意的說法，也非空穴來風。

再則，阮氏這種側重主體修養，強調易簡工夫而不依傍外援的論述，亦相應於嵇康「此皆無主於內，借外物以樂之」、「有主於中，以內樂外，雖無鐘鼓，樂已具矣」的說法，[41] 主張知本而不妄求，重內而輕外，故談及何以周公有請命之事、仲尼卻非子路之禱時，遂判前者為「盡斯心而已」、「禮為情貌」使然，進而對照於嵇康之圖宅，「為禮則事異於古，為實則未聞顯理」，[42] 可謂禮實兩頭落空，認為古有選擇吉祥之時日，先王之意在「誡不怠、勸從事」，自有別於流俗之「順妖忌、逆事理」，[43] 也在突顯聖王假時日以勵人心的深意，這種論述基調側重在「緣人理以從事」，具有穿透禮儀形式而直探聖王之用心，反而接近心性之學的儒學立場，故深得以意識哲學為宗之牟宗三的認同，也難怪他會有阮意即嵇意的揣想了。

阮德如為了反駁宅有吉凶的妄求，故其立說引例每著力於相命夭壽的問題上，遂有命中定數不可改變的「宿命」色彩，這一部分自非其本意，但訴諸言說之際難免落此話柄，嵇康遂據此與之辯難，認為若「吉凶素定，不可推移」，[44] 豈不與前賢傳述的道理如「積善之家必有餘慶」、「履信思順，自天祐之」相

40 〈釋難宅無吉凶攝生論〉云：「人實徵宅邪？其無宅也？似未思其本也」（頁 289）。

41 〈答難養生論〉，頁 190、頁 191。

42 〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 291-292。

43 從「周公有請命之事至順妖忌而逆事理」，俱引自〈釋難宅無吉凶攝生論〉中的闡述，頁 291-292。

44 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 276。

臺灣大學學術期刊資料庫

悖而有矛盾之嫌？[45] 這番質疑迫使阮氏為「相命說」再進一層，拈出「先天稟分性命」與「後天信順成命」的分判，跳脫原先言說中易流於宿命論的危險，從而讓宅居之吉凶，於後天再無一席之地可立，仍意在排除宅之吉凶，再依孟子「君子修身以俟命」以護持其說。嵇〈難〉又從「既持相命」與「復惜信順」之矛盾予以批判，[46] 其實阮德如所謂相命可知而不可為、不可改，是在引導人不要求之於虛妄，並非要人認命不為，即使之後補之以後天成命，然由於相命之界義不清，致使相命與信順之間仍難免有所糾纏，阮氏最後依舊斷之以「壽夭不可求之宅，而得之和」，[47] 認為吉凶之來不論內外，其真正主宰的關鍵仍在「自身之和」，肯認訴諸主體之和的進路才是唯一的正道。

在嵇康難方的質疑下，阮氏不惟於性命之理有所轉進，在鬼神之說上亦有進一步的澄清，如主張對於神祕性的事情，聖人有務本（畫八卦、作九疇、建宗廟）與飾末（謹慎處理鬼神之事）的差異作法，面對幽明虛實之事，阮氏亦嘗試將陰陽鬼神分為「公神」與「私神」，觀阮氏有云：

> 是以墨翟著〈明鬼〉之篇，董無心設〈難墨〉之說。二賢之言，俱不免於殊途而兩惑。是何也？夫甚有之則愚，甚無之則誕，故三子者，皆偏辭也。……夫私神立，則公神廢；邪忌設，則正忌喪；宅墓占，則家道苦；背向繁，則妖心興。子之言神，其為此乎？則唯吾之所疾爭也。[48]

阮氏並舉墨翟之甚有與董無心之甚無，認為兩者皆兩惑之偏辭，依此可見他對於鬼神之事，在嵇難的層層逼近之下，從力辯其為虛妄，調整為知曉聖人「明有禮樂，幽有鬼神」、「人謀鬼謀」之用心，[49] 亦深明鬼神之存在乃虛設之權用，認為「公神立，私神廢；邪忌設，則正忌喪」，所以有鬼神祭祀之事，都

---

45 馮友蘭：「這是明確地否定了宅有吉凶的迷信，但是，它的根據是宿命論，這就從一種迷信倒向另一種迷信」，《中國哲學史新編》第四冊，頁 96。

46 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 298。

47 〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 287。

48 〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 285。

49 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

是為了救弊以行權，從而使鬼神與宅居之吉凶都化為假存虛設，故透過「實無」與「虛設」來解釋何以古人並言「明／幽」與「人／鬼」，如同先王以「時日」誡不怠而勸從事般，若不明此緣起，即成「俗之時日，順妖忌而逆事理」，[50] 反之則能「知命者不滯於俗」。[51] 阮氏有此體認，故主張混淆本末就會失本逐末，不辨虛實就會求實於虛，是以其始終堅持「黜邪虛以崇正實」的一貫立場，而在嵇康的質難下，其談性命與鬼神雖有內容層次上的輾轉精進，然大體上仍不離其宗，即在撥俗見以立斯心、反邪道以歸正理。

檢視阮〈論〉，其正邪虛實之間其實沒有糢糊的空間，這也一直都是他貫串全場的堅定信念，《左傳・僖公十六年》：「周內史叔興曰：『吉凶由人』」、《說苑・敬慎》：「孔子曰：『存亡禍福，皆在己而已』」、王符《潛夫論・卜列》：「吉凶興衰不在宅」、王充《論衡・偶合》：「世謂宅有吉凶，徙有歲月，實事則不然」、《論衡・譏日》：「世人舉事，不考於心而合於日，不參於義而致于時」。依此可見這種視禍福乃操之在己或吉凶不在宅的懷疑論思維當是前有所承、古有明訓的，然在嵇〈難〉的反覆挑戰下，對於鬼神與性命遂有了進一步的精進轉化，在此正邪虛實分明的視域下，「人實徵宅，非宅制人」的理念，若未能在人的主體意識上有所堅持，而欲借諸他援及外力，終究會流於「追術者以小道自溺」的困境，在這一條探尋真理的路上，阮氏依舊誠懇地走自己的路。

阮德如在論中所表現出來的思維方式及價值立場，有鮮明之倫理學、意識哲學的色彩，為了突顯「自足於內」的價值優位性，強調主於內而不外求，守於正而無旁門，認為若不堅守此原則，勢必流弊叢生，後果難以收拾，是以「占舊居以譴崇則可，安新居以求福則不可」，[52] 消極地接受占舊居以化凶之處境，但卻不同意刻意安新居以求福的作法，若站在自足於懷的修養立場，主體的建立自是有其必要，故在嵇康的〈養生論〉上，也不時流露出這種「盡性命」的

50 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 292。
51 〈宅無吉凶攝生論〉，頁 271。
52 同前註，頁 272。

臺灣大學學術期刊資料庫

傾向。

牟宗三與謝大寧在綰合莊子與嵇康的關係上，都十分強調此一主體之自足無待的面向，因此對於阮〈論〉「自足於內」的說法顯然有較多的肯認，是以牟氏論嵇康的養生問題，雖亦承認「一方在心上作工夫，一方在生理上作導養」、「養生雖是生理之事，而亦必在心上作工夫」的論述，[53] 但卻又堅持「從心上作致虛守靜之工夫」方為養生本義，「至於落在自然生命上，通過修煉之工夫……則是順道家而來之道教，已落入第二義」，遂判嵇康之養生論「卻正是自此第二義上著眼」，[54] 然先立其本固然重要，但若僅及於此，則難免有掉入孤立主義的危險，變成另一種妄下定論，[55] 故嵇康於肯認之餘「誠哉斯言！匪謂不然？但謂全生不盡此耳」，[56] 就養生的議題而言，他仍會繼續朝「全生」的路上邁進。

四、嵇康「氣通內外：相須以合德」——偏恃者以不兼無功

由於「宅有無吉凶攝生論」之論辯的文獻材料相當豐富，因此向來可以提供研究嵇康者頗多具體又生動的例子，以作為考察其運用「矛盾律」、「排中律」與「充足條件」等邏輯思維，或探索其辨名析理之推理方法的材料，[57] 檢視這些論辯技巧的精彩表現，當為嵇〈難〉之勝場自是無庸置疑，惟筆者認為若未能有效結合其價值訴求，而僅聚焦在形式技巧的面向，對於掌握嵇康持論

53 《才性與玄理》，頁 327。

54 同前註，頁 208。

55 「哲學的目的之一就是教人們不要妄下定論。因為，妄下定論可能會導致許多迷信。」見（挪）喬斯坦•賈德（Jostein Gaarder）著：《蘇菲的世界》（Sofies Verden）（臺北：智庫文化，2000 年 8 月），頁 365。

56 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 277。

57 戴璉璋：〈嵇康思想中的名理與玄理〉對此有極為詳盡的闡析，見《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院文哲所，2002 年 3 月），頁 117-161。

臺灣大學學術期刊資料庫

的宗旨不僅無正面的理解效應，也易予人強詞奪理或辭勝其理的感覺，[58] 因此有必要兼顧〈難〉方在內容與形式上的共同成果，才能更有效地勾勒嵇康此論的關鍵角色。

觀嵇康質疑阮德如的論辯中，一為「欲彌縫兩端，使不愚不誕，兩譏董墨，謂其中央可得而居，恐辭辨雖巧，難可俱通，又非所望於覈論也」、[59] 二為「今不答惟戊果是非，而曰所誡勸，此復兩許之言也」，[60] 針對以上這兩段論述，若偏重於形式立說者，向來都比較關注嵇康如何運用「矛盾律」的論辯技巧力破阮氏的「巧居中央」、「兩許之言」，以展現其思維之靈巧，其實前一段話最後證之以「故吾謂古人合德天地，動應自然，經世所立，莫不有徵」，[61] 後一段話亦結穴在「乾坤有六子，支幹有剛柔，統以陰陽，錯以五行，故吉凶可得，而時日是其所由」，[62] 可見嵇〈難〉不惟在論證形式上，求取邏輯的合理性，於內容上依舊是論之有據，乃本陰陽、五行的氣化自然說，只是若僅是立足於陰陽、五行、自然這一類說法，與漢代訴諸氣化宇宙論的天人感應之學，又有何殊別之處？觀嵇康有云：

> 吾怯於專斷，進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶也。[63]
>
> 足下將謂吾與墨不殊，今不辭同有鬼，但不偏守一區，明所當然，使人鬼同謀，幽明並濟，亦所以求衷、所以為異耳。[64]

嵇康明知主宅有吉凶乃循此天神地祇的進路，總是難以共曉，也易以惑道，卻

---

58 嵇康在難阮〈論〉「自然之命，不可求之論」與「卜之盡理，所以成相命者也」……等問題時，雖善用各種思辨的理則與推理的方法，然平心而論，前者阮意所重在「準顏可假，則無相」，後者阮意當檢之以卜之盡理與否，嵇康所難固在邏輯上站得住腳，但的確有強辭好辯、「忘於意，而責於文」之嫌。

59 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 294。

60 同前註，頁 295-296。

61 同前註，頁 295。

62 同前註，頁 296。

63 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 283。

64 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 295。

臺灣大學學術期刊資料庫

甘冒迷信之嫌，不斷然否決宅有吉凶之說，其因何在？顯然嵇康深盼在「養生」的議題上，不要淪於「專斷」或「偏守」，而能兼容並蓄，他認為阮德如力主「宅無吉凶論」，形同專斷，進而造成偏守一端之弊，故寧取墨家有鬼之理路，使人鬼同謀，幽明並濟，此正是其「數者合而為用」、「法無獨善之術」一貫理念的實踐，即〈養生論〉所謂「猶轅軸輪轄，不可一乏於輿也。然人若偏見，各備所患；單豹以營內忘外，張毅以趣外失中。齊以誠濟西取敗，秦以備戎狄自窮，此皆不兼之禍也」、[65]「一溉之益，固不可誣也」、「誠知性命之理，因輔養以通也」、「縱聞養生之事，則斷以己見，謂之不然。其次狐疑，雖少庶幾，莫知所由」之說法的落實，[66] 在此理脈下，宅之吉凶，亦僅是「數」術之一，扮演著「輔養以通」的角色，故云「吉宅之不獨行」、「安在守一利而可以為盡乎？」[67] 此態度自不同於一般迷信之倚外者，亦有別於流俗從五行方向與宅門向背論吉凶，[68] 觀嵇康有云：

> 不謂吉宅，能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，復順積德，乃享元吉。……良田雖美，而稼不獨茂；卜宅雖吉，而功不獨成。相須之理誠然，則宅之吉凶，未可或也。今信徵祥，則棄人理之所宜，守卜相，則絕陰陽之吉凶，持知力，則忘天道之所存。[69]

嵇康認為一切的吉凶禍福皆不是單一原因所造成，如同君子必兼備賢才、卜居、積德三條件，才能享吉納福般，是以若信徵祥而棄人理、守卜相而絕陰陽、持智力而忘天道，都存在著偏恃一端而無法兼善天道與人理的問題，這部分的闡述，最能透顯嵇康天人相須、幽明並濟的思想，故「然則宅與性命，雖各一物，猶農夫良田，合而成功也」，[70] 人與宅的關係，也正相應於此天人關係之

---

65 〈答難養生論〉，頁 194

66 〈養生論〉，頁 146、150、153-154。

67 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 277、299。

68 〈難宅無吉凶攝生論〉云：「方推金木，未知所在，莫有良法」（頁 274）。

69 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 280。

70 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 303。

臺灣大學學術期刊資料庫

思想，是互有影響、相須而成的，必須透過互動之過程以顯示其吉凶，所謂「偏恃者以不兼無功」，可見「相須之理」是嵇論立論的重要基礎，觀嵇康有云：

> 論曰：專氣致柔，少私寡欲，直行情性之所宜，而合養生之正度。求之於懷抱之內，而得之矣。又曰：善養生者，和為盡矣。誠哉斯言！匪謂不然，但謂全生不盡此耳。夫危邦不入，所以避亂政之害。重門擊柝，所以避狂暴之災。居必爽塏，所以遠風毒之患。凡事之在外能為害者，此未足以盡其數也。安在守一利而可以為盡乎？[71]
>
> 若單豹以未盡善而致災，則輔生之道，不止於一和。苟和未足保生，則外物之為患者，吾未知其所齊矣。[72]

嵇康此段詰難阮侃並非是說得不對，而只是說得不夠全面。「養生」若僅能達致「內在主體之和諧」，對於「全生」這個整體目標而言仍是不足的，必須同時追求「內在主體之和諧」與「外在環境之和諧」以達臻內外相和的狀態，如此才能真正完成「全生」的目標，即站在阮德如的基礎上更進一步，可見全方位的養生之道，不止於個體生命極致的「一和」（人和、大和），更需要外部自然環境的和諧（天和），以實現同於大通的「太和」之境，可視為一種與整個宇宙性脈動的連結。[73]

嵇康在〈養生論〉中曾以「君/國」比喻「神/形」之間相互依存的關係，[74] 在養生的實踐上，亦關照「安心」與「修性」兩個面向，[75] 從這些線索

---

71 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 277。

72 同前註，頁 278。

73 依此看來，謝大寧以為嵇康所說的「大通」即為和域，而和域為一種主體自足無待之境界，則顯然有偏從主體自足無待之境界來說嵇康之和的問題。見《歷史的嵇康與玄學的嵇康》，頁 205-206。

74 〈養生論〉云：「精神之於形骸，猶國之有君也；神躁於中，而形喪於外 ，猶君昏於上，國亂於下也」（頁 145）、「是以君子知形恃神以立，神須形以存」（頁 146）。

75 〈養生論〉云：「故修性以保神，安心以全生，愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感，而體氣和平，又呼吸吐納，服食養生，使形神相親，表裏俱濟也」（頁 146）。

臺灣大學學術期刊資料庫

可知嵇康的「相須之理」，一則肯認兩端之相異，二則在其主從關係下又強調兩端能有兼善並濟之功，如同在「修性」上可以實踐「資妙物以養身」，不僅當「遠害生之具」、亦可「御益性之物」般，是以對於宅之吉凶，消極處當知「外物之為患」，方能不恃於內而有所防患，積極處當知「吉地雖不為，而可擇處」，[76] 地有吉凶，人可擇居而避凶，「非從人而徵，宅亦成人」，[77] 若為吉宅或吉地，亦能間接輔之於人，而且相較於地，「宅是外物，方圓由人，有可為之理」，[78] 宅之建造可決之於人，是以人對於居宅可以有更為積極的創制權。

嵇氏認為阮氏說法自相矛盾，不願善求，並將性命之理框限成不可求的相命說，反與自言「善求壽強者」相矛盾，嵇康之用心不惟在抓阮氏的語病，實亦有貫徹其相須之理於天人性命之學的用意，如同嵇康於〈養生論〉雖力主神仙稟之自然，非積學所能致，但又保有「導養得理，以盡性命」的闡述，以力破「神仙不死可以學得力致」或「上壽以上俱為妖妄」的一偏專斷之說，[79] 即在聖（仙）凡之際，提供可以盡「性命之理」的論述，使天人之際，非斷隔殊絕也，是以養生與吉宅之間雖仍當以一般的養生——「明」為主，卻未可輕忽「吉宅」——「幽」的影響，因此也只有環扣兩端，才能幽明並濟、相須而成。

嵇康一則檢討阮氏視占宅與卜筮同為可知而不可為所造成的問題，指出宅與卜筮乃「相似而不同」，卜是將來之兆，而「相宅不問居者之賢愚，唯觀已然。有傳者，已成之形也」，[80] 強調「宅」相較起來更具有某種客觀可證性。二則提出「人宅不可相喻」的說法，力辨相命與宅居的殊異性，「顏準是公候之標識」，而「吉名宅宇，與吉者宅實也」，[81] 兩者不可混為一談，故「世無

76 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 305。
77 同前註，頁 303。
78 同前註，頁 304。
79 〈養生論〉，頁 143。
80 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 279
81 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 303。

臺灣大學學術期刊資料庫

作人方，而有卜宅說」，以駁斥阮德如「設為吉宅而後居，以幸福報，無異假顏準而望公候也」之見，[82] 進而推翻阮氏「卜相有徵如彼，冢宅無驗如此」的說法。[83] 惟雖意在別異，但彼此之間又互有關聯，所謂：「吉宅善家，所以成相」、「不知卜筮故當與相命通相成為一，不當各自行也」，[84] 都可以看出嵇康一則辨名析理以別異，二則貫徹並落實相須以合德的論述。

嵇康在檢討阮德如「宅居能驗舊而無以徵新」的說法時，先從殊別相居者之人或相宅者之物說起，以證成其宅兆以安厝之必要，故「宅自有善惡，而居者從之」，[85] 由是反對阮德如訴諸主體意識之「不求而遇」與「聞吉而往」來分判吉宅之有無，[86] 而認為「占成之形」當是「坦然殊觀，可得而別」的，[87] 如同嵇康以音聲之自體性超越傳統依人之意識為主宰的音樂教化觀一般，所謂：「時至而氣動，律應而灰移，皆自然相待，不假人以為用也」，[88] 宅的客觀可證性並非人之主體意識所能制約規限，所據依舊是「人」與「宅」當兼而用之的道理。

江建俊以「出位之思」定調嵇康的思維特色，認為他每能擺落認知的先天侷限與後天的設定，跳脫「思不出位」的僵滯，故其持論得以不落慣性思維，迴旋開合而絡繹不絕，[89] 這樣的論斷證之以此，即在嵇康面對未知的世界，所謂「天

82 同前註，頁 301。

83 〈釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 291。

84 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 304、頁 301。

85 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 278。

86 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉云：「前吉者不求而遇 ，後聞吉而往，同於居吉宅，而有求與不求矣，何言誕而不可為也」（頁 303）。

87 同前註云：「然則占成之吉，何以言之？必遂遠近得宜，堂廉有制，坦然殊觀，可得而別」（頁 302）。

88 〈聲無哀樂論〉，頁 212。

89 江建俊從嵇康〈難自然好學論〉、〈答難養生論〉中對「思不出位」的批判，轉出「出位之思」作為嵇康議論的思維特色，可參〈嵇康之「出位之思」——從「師心」談起〉一文，收入江建俊主編：《竹林名士的智慧與詩情》（臺北：里仁書局，2008 年 7 月），頁 95-136。

臺灣大學學術期刊資料庫

地廣遠，品物多方，智之所知，未若所不知者眾也」、「不以己為度」，[90] 也必能走出人的意識本位，透過廣求異端，窮理以盡物宜，才不會造成見此而不見彼、恃內而忽外的偏頗之弊，如其質疑阮德如以藥為實、以宅為虛的說法：

> 藥之已病，其驗又見，故君子信之。宅之吉凶，其報賒遙；故君子疑之。今若以交賒為虛，則恐所以求物之地鮮矣。吾見溝澮不疑江海之大，睹丘陵則知有泰山之高也。若守藥則棄宅，見交則非賒，是海人所以終身無山，山客日無大魚也。[91]

嵇康認為見小者不疑有大，人在空間上每每畫地自限，無法看到宇宙豐富的存在圖像，在時間上往往知近忘遠，因時間的交賒之別而貿然斷吉凶之有無，[92] 嵇康雖在漢代以來氣化宇宙論的傳統脈絡裡建構他的世界圖像，但顯然他希望人不要自限於可見或人智之常理，而絕斷於廣大未知的神理；因此對於無疆無界的宇宙存在，他以清明之心給予尊重，讓知識的視野得以跳脫自我意識的局限，朝無限的向度開拓，所謂：「知識之島的面積愈大，驚奇的海岸線就愈長」，[93] 在此他也釋放出對「氣化自然」有一客觀性的尊重，但又非決定論的思考，落入必然的規範性制約，其所強調仍在提供人與萬物互動交作的可能：

> 又云：「地之吉凶，有若禽虎，不得宮姓則無害，商則為災也。」案此為怪所不解，而以為難，似未察宮商之理也。雖此理之吉，而或長於養宮，短於毓商。猶良田雖美，而稼有所宜。何以言之？人姓有五音，五行有相生，故同姓不昏，惡不殖也。人誠有之，地亦宜然。故古人仰準陰陽，俯協剛柔，中識性理，使三才相善，同會於大通，所以窮理而盡物宜也。夫「同聲相應，同氣相求」，自然之分也。音不和，則比絃不動，

90 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 282、293。
91 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 307。
92 同上註云：「宅之吉凶，其報賒遙，故君子疑之」（頁 307）。
93 語出（美）休斯頓・史密斯（Huston Smith）著、梁永安譯：《永恆的哲學》（Beyond the Post-modern Mind）（臺北：立緒出版社，2000 年 2 月），頁 140。

臺灣大學學術期刊資料庫

聲同，則雖遠相應。此事雖著，而猶莫或識。苟有五音各有宜，土氣有相生，則人宅猶禽虎之類，豈可見宮商之不同，而謂之地無吉凶也？[94]

依嵇康轉引阮德如的說法，地若有吉凶，應該是一致而不變的，不當有宮姓無害，而商姓為災的狀況，所謂：「此地苟惡，則當所往皆凶」、「宅自有善惡，而居者從之」，這樣的吉凶論述反而是固著僵化的，未能有效回應基於人宅一體的氣感互動，為何「人／宅」兩端可以相須並濟呢？除了「眾生稟氣」之外，「人誠有之，地亦宜然」、「氣之相感，觸地而發」、[95]「凡所食之氣，蒸性染身，莫不相應」，[96] 人與萬物之間都為氣的流轉變化，嵇康承繼漢代以來氣、陰陽、剛柔、五行所架構出來之感應相生的宇宙圖像，作為其人與宅地之所以有吉凶禍福不同之連結關係的理據，由是揭示陰陽三才五音五行相配相生之理，[97] 並將整個宇宙視為「氣」的相感與相應，人上效天之陰陽，下調地之剛柔，進而共同會合於大道，此中即以《易傳》「同聲相應，同氣相求」之道理來加以印證，亦相應於後來氣論風水的文化脈絡；[98] 具體而言，若此連結中「氣」能和諧，則人與宅地二者便能相應、相求，進而就能產生吉的結果；反之，若此中「氣」不和諧，則人與宅地不相應、不相求，因而也就產生了凶

94 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 305-306。

95 同上註，頁 306、〈聲無哀樂論〉，頁 211。

96 〈養生論〉，頁 150。

97 有關宅有吉凶的思想背景之探，可遠溯至上古星相占卜說，在王充《論衡》與王符《潛夫論》中亦載有冢、宅、擇日、看風水……等方術的流傳盛行之況，這一部分的論述及相關文獻可參考曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》，第六章「養生論及宅卜吉凶說」，頁 133-136。另江建俊：《魏晉神超形越的文化底蘊》（臺北：新文豐出版公司，2013 年 11 月），第八章「論管輅在『正始學術』新變中之地位」，頁 439-488，亦就曹魏術數易一系乃承漢代重術之象數易而來，詳論當時有別於義理易之術數易的流行現象，嵇康之持論於此所援引之文獻頗多相關，限於篇幅，本文不再贅舉。

98 明・徐善繼提到：「氣之來，有水以導之；氣之止，有水以界之；氣之聚，無風以散之。故曰要得水，要藏風。無風則氣聚，得水則氣融，此所以有風水之名。」引自《地理人子須知》（臺北：武陵出版社，2000 年），頁 27。

臺灣大學學術期刊資料庫

的結果，故雖「吉宅善家，所以成相」，但「或長於養宮，短於毓商」，宮商自是不同，乃起因於「氣」之感應狀態的不同使然，嵇康又云：

> 足下既已善卜矣，乾坤有六子，支幹有剛柔，統以陰陽，錯以五行，故吉凶可得，而時日是其所由。[99]

嵇康認為吉凶的推斷可從《易經》的角度來證明，而此乾坤、六子之八卦所以有其剛柔、陰陽、五行之分，當也是「氣」之運行所構成。吉凶的產生皆與「氣」的運行緊密相關，時日之形成、宗廟鬼神之存在，皆非虛設空假，乃陰陽之氣動交感使然，無不藉此說明人與天地萬物之間基於「氣」的相互感應，因而有此吉凶禍福的不同，是以在此「氣」的視域下，才能讓我們重新看待宇宙事物之間的密切關係。

依此看來，嵇康是站在「養生」的視角，立基於「相須合德」的思維方式及價值立場，他認為這樣來談養生問題，才能關照整體，通貫內外，是以從「進不敢定禍福于卜相，退不敢謂家無吉凶」來鬆動阮德如秉持「本末、實虛、正邪」之價值分判的框限，由是人物之間、人地之間、人宅之間，皆有氣之感通存在，於「人」與「宅」的互動過程中，「宅」便能發揮「輔養以通」的角色，人也不當「斷以己見」、「意所不及，皆謂無之」，[100] 而能夠以更寬闊的心態去面對神祕與未知，正是因為訴諸氣的流轉變化，故面對現象界吉凶禍福成敗是非之有無，也必須置入時間之流來予以檢證，此即所謂「交賒之理」、「殊塗同歸，隨時之義」。[101] 在此脈絡下，此客觀可證性也非僵化不變的對象，它仍是依氣在時空中的流轉變化而來，「吉宅不獨行」，但可否能合而成功則有賴氣的交感相應，可見透過「氣」的視域，嵇康為養生廣求多端，從而開啟更為遼闊與豐燦的天地。

---

99 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 296。
100 〈難宅無吉凶攝生論〉，頁 282。
101 〈答難養生論〉，頁 177、〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 295。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、結　語

歷來探討阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇論難，由於糾纏在嵇論拔俗新穎的反傳統與宅有吉凶論之俗見的矛盾，遂一直難以定調，本文嘗試解讀兩人之贈答詩，以進一步印證其論辯乃是立基於攝生共識下的不同看法，而非宅有無吉凶的風俗層次，由是力揭兩者殊途同歸之所在：阮德如站在「黜邪虛以崇正實」的價值立場，強調盡性命、自足於內的養生之理，對於「宅有吉凶」之俗論，勢必有「追術者以小道自溺」的批判；嵇康認為「偏恃者以不兼無功」，故力持「相須以合德」的整合視域，而予「宅有吉凶」更多的包容，使人宅亦能感通以氣，相須以成，依此可見兩者雖立場有別，然其關懷的焦點皆在「攝生」，是以當回歸兩者立論之基，避免著於「宅有無吉凶」之名目的框限。

觀〈養生論〉中有「交賒相傾」、「至物微妙，可以理知，難以目識」、[102]〈答難養生論〉中有：「以多同自減，思不出位，使奇事絕於所見，妙理斷於常論」、[103]〈答釋難宅無吉凶攝生論〉有「見交則非賒」、「何不因見求隱，尋論究緒」，[104] 從兩論所持之理、所措之辭的相似性可知，兩者實可相互參照而彼此印證，故於〈答釋難宅無吉凶攝生論〉時，嵇康寧不辭同墨家之有鬼，以追求全方位的養生，如同在〈養生論〉時則不誣一溉之益，頗重輔養之功，正是世人每「縱聞養生之事，則斷以己見，謂之不然」，[105] 或沒有信心，或急於求成，故有「偏恃者以不兼無功」與「追術者以小道自溺」的論斷，本文之所以援此以證彼乃在〈養生論〉所揭示的偏溺，正是「宅有無

102 〈養生論〉，頁 155。
103 〈答難養生論〉，頁 187-188。
104 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，頁 307-308。
105 〈養生論〉，頁 153。

臺灣大學學術期刊資料庫

吉凶攝生論」之兩方論辯所極欲解消或克服的問題，是以檢視這場往返之論難，縱不免有競智騁辭以各持一端的現象，或淪為「忘於意，而責於文」的詭辯，但經此對照之洗禮，並援之以〈養生論〉的其他相關文獻，或更能有效地澄清這四篇論難文的理解疑雲，進而掌握其各自持論在嵇康養生哲學上所扮演的角色。

綜而觀之，這場論難正是「自足於內」的意識主體與「通貫內外」之氣化主體的對揚，阮德如的思路重在息末以立本，嵇康則更進一步將兩端予以主輔式的通貫及統合，而使其相須之理得以落實具現之由，乃在「氣的交感互通」。以往在湯用彤典範論述（以宇宙論及本體論的格局分判漢代哲學與魏晉玄學）的籠罩下，[106] 往往視嵇康的自然元氣論為漢代氣化宇宙論的殘留，有如進化得不夠徹底似地，實則作為解釋萬物宇宙之根源與一體的氣論，於魏晉一直未曾退場，尤其是談及形神兼養、幽明並濟的養生問題，[107] 更不必視「氣」為本體論未竟全功所遺留下來的窘況。龔鵬程即曾提出魏晉之前即已存在「重己、情欲與氣類感應的哲學」和「氣類感應的有情世界」的觀念，[108] 鄭毓瑜更具體地指出早在《春秋繁露》就存在著「在氣化感通的宇宙間，天地物我因此是相互開放，人身的感知即是天地的感知，氣之聚散滿虛形成節候的變化，同時也就形成人身存在的狀態」的思考向度，[109] 他們都著力於漢晉思想之間某種不可斷裂的關聯性，並期能藉此更貼近漢代與魏晉之發展關係及其定位評價的真實。其實在以有無之辯為核心的玄學視域下，尤需援引通貫於人身體能量和心性意識之間的氣論，才能為長期定調於有無之辯、走向不近人事之抽象

106 此可參湯用彤《魏晉玄學論稿・魏晉玄學流別略論》對於漢代思想與魏晉玄學之分判，收入《魏晉思想》（臺北：里仁書局，1984 年 1 月），頁 48。

107 戴璉璋指出漢人的氣化宇宙論實為嵇康養生思想的基礎。見《玄智、玄理與文化發展》，頁 136-137。

108 見龔鵬程：〈從《呂氏春秋》到《文心雕龍》——自然氣感與抒情自我〉一文，收入《文心雕龍綜論》（臺北：學生書局，1988 年 5 月），頁 313-346。

109 見鄭毓瑜：〈身體時氣與漢魏「抒情」——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，《漢學研究》第 22 卷 2 期（2004 年 12 月），頁 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

思辨的玄學詮釋，注入新的學術活力。

據此，本文勾勒論難的主客兩端之見，不惟在重現對峙於「自足於內」及「相須之理」的兩端立場，若對照〈養生論〉來看，「使智上於恬，性足於和」、「使動足資生，不濫於物，知正其身，不營於外」的說法，[110] 即相應於力主「自足於內」、「息末以立本」的阮〈論〉，然在「神以默醇」、「去累除害」之後，仍需要進一步從「與彼更生」、「然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五弦」之面向予以開拓，[111] 才能豁顯出「順天和以自然，以道德為師友，玩陰陽之變化，得長生之永久，任自然以託身，並天地而不朽者」的開闊格局，[112] 而此不正是力免獨斷並廣求異端之嵇〈難〉的化身嗎？若再檢視牟宗三阮意即嵇意的揣想之由、考察阮德如與嵇康贈答詩中對於養生議題的反覆關照，乃至「與子猶蘭石，堅芳互相成」、「異氣同音軌」、「寄心在知己」所傳達的可能線索，我們何嘗不可說，「宅有無吉凶攝生論」這場對話，正是嵇康透過與知己的論辯，在養生議題上從「自足於內」到「氣通內外」的發展，是以如今惟有並觀兩端以各展其妙，我們才能在嵇康的〈養生論〉上充分展現出「殊聲而合響，異翮而同飛」的妙用。[113]

本文所以將「相須以合德」立論的根基——「氣」予以顯題化，[114] 其用意即在回應此足以對魏晉文化發揮更大詮釋效能的氣論思潮，氣論在過去特別是處理魏晉思想這一塊園地向來是隱而不彰的，筆者以往定調嵇康的相須之理乃魏晉玄學有無之辯的具現與落實，實則這樣的詮釋向度雖亦能從「相須以合德」的關係模式來通貫諸論，以彰顯嵇康在「有—無」的核心問題上看似缺席，

110 〈答難養生論〉，頁 175、頁 169-170。

111 〈養生論〉，頁 157。

112 〈答難養生論〉，頁 191。

113 源自《文心雕龍・才略》，本是劉勰對「嵇康師心以遣論，阮籍使氣以命詩」之後的論斷語，在此借用之。

114 「顯題化」一詞，可參陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第 60 期（2004 年 5 月），頁 45-74。

臺灣大學學術期刊資料庫

實則有其內在理路回應之殊趣，[115] 但如此的作法依舊立足在有無之辯的框架下，實難以充分擺脫王弼貴無與郭象崇有的籠罩。嵇康在此乃承幽明並濟之說而不論有無，觀張載〈太和篇〉有道：

> 氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」。[116]

標舉氣論為理學注入新局的宋儒張載亦曾捨「有無之故」而取「幽明之故」，此雖關涉「大易不言有無，言有無，諸子之陋也」、「諸子淺妄，有有無之分，非窮理之學也」的價值分判，[117] 然氣之聚散不爽失，自當以「幽明」代「有無」。是以向來不論有無的嵇康在此力暢人鬼同謀、幽明並濟之說，何嘗不可立之以氣論，使人與宅乃至宇宙萬物之間，得以經由氣之交感互動，進而讓彼此發生微妙的連結。

筆者重揭「氣論」的視域以承先啟後，一則可從〈明膽論〉考察氣論與魏晉的才性問題，而不僅停留於明膽相須論的層次；二則可從〈聲無哀樂論〉探索氣論與魏晉文化的美學問題，亦不僅自足在三層聲情關係的建構；在此又將阮德如與嵇康「宅有無吉凶」之論辯重新凸顯其攝生問題，並與〈養生論〉互照共參，從而揭示出「自足於內」到「氣通內外」之養生哲理的對比與發展，遂不再止於人宅相須論的面向，而能重新以氣的視域來貫通其內外，在此脈絡下，所謂的「性命自然」，便不為人的意識所宰制，真正轉向天地自然，並將人與萬物的關係探向時空的動態流轉變化之中，相信這樣的詮釋當更能全面地開顯嵇康氣論在魏晉玄學史上的新角色。

由於嵇康曾提出「越名教而任自然」的命題，故學界每將之納入魏晉玄學

---

115 見〈嵇康《明膽論》之明膽關係試探〉一文，《東華漢學》創刊號（2003 年 2 月），頁 261-282。

116 引自宋・張載：《正蒙・太和》，《張載集》（臺北：漢京出版社，1983 年 9 月），頁 8。

117 同前註，《正蒙・太和》，頁 9、《正蒙・大易》，頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

「正／反／合」之三階段發展中代表名教與自然仍處於衝突的第二階段。[118]其實若依其〈聲論〉以觀，嵇康的理路已有從聲情分殊之批判走向玄同心樂的境界，由是在〈聲論〉最後一段遂有「移風易俗，莫善於樂」之樂教理想的認同與回歸；[119]就攝生問題而言，我們也看到他從內外本末對峙下的「自足於內」走向兼賅本末的氣通內外，不正說明在嵇康論音樂與論養生的核心議題上，本身即存在著從分判到統合的發展理序，不必淪為第二階段的過渡角色，是以牟宗三所謂阮意即嵇意的揣想，未必是全然無效的，但或可將之綰合在嵇康思想理路上從靜態之意識主體到動態之氣化主體的轉變，這樣的詮釋有助於跳脫以往從魏晉之名教與自然或有無關係史上定調嵇康思想的框架，而在當代新視域下，重新揭開嵇康思想作為魏晉玄學另一座獨立高峰的角色。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

梁・劉勰，周振甫注：《文心雕龍注釋》，臺北：里仁書局，1984 年 5 月。

118 余敦康：「就理論的層次而言，玄學家關於這個問題的討論，經歷了一個正、反、合的過程。正始年間，何晏、王弼根據名教本於自然的命題對儒道之所同作了肯定的論證，這是正題。魏晉禪代之際，嵇康、阮籍提出了『越名教而任自然』的口號，崇道而反儒；西晉初，裴頠為了糾正虛無放誕之風以維護名教，崇儒而反道，於是儒道形成了對立，這是反題。到了元康年間，郭象論證了名教即自然，自然即名教，把儒道說成是一種圓融無滯、體用相即的關係，在更高的程度上回到玄學的起點，成為合題。」同註 8，《魏晉玄學史・代序》，頁 1。

119 這部分可參拙作：《魏晉玄論與士風新探——以情為綰合及其詮釋進路》（臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 3 月），甲篇第四章「嵇康〈聲無哀樂論〉之聲情關係試詮」，筆者認為嵇康聲論的內在理路有從第一層次的「聲情異軌，不相經緯」發展至第三層次「樂之為體，以心為主」的進程，在此脈絡下，才能進一步證成「移風易俗，莫善於樂」的理想。頁 77-89。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・房玄齡：《晉書》，臺北：洪氏出版社，1975 年 1 月。
宋・張　載：《張載集》，臺北：漢京出版社，1983 年 9 月。
明・徐善繼：《地理人子須知》，臺北：武陵出版社，2000 年。
清・郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1983 年 9 月。
＊民・戴明揚：《嵇康集校注》，臺北：河洛圖書出版社，1978 年 5 月。

二、近人論著

＊王葆玹：《玄學通論》，臺北：五南圖書公司，1996 年 9 月。
江建俊主編：《竹林名士的智慧與詩情》，臺北：里仁書局，2008 年 7 月。
江建俊：《魏晉神超形越的文化底蘊》，臺北：新文豐出版公司，2013 年 11 月。
＊牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993 年 1 月。
＊余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2005 年 9 月。
吳冠宏：〈嵇康《明膽論》之明膽關係試探〉，《東華漢學》創刊號，2003 年 2 月。
吳冠宏：《魏晉玄論與士風新探——以情為綰合及其詮釋進路》，臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 3 月。
＊岑溢成：〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》第 9 期，1992 年 12 月。
唐翼明：《魏晉清談》，臺北：東大圖書公司，2002 年 10 月。
孫世民：〈嵇康相須論研究〉，《彰化師大國文學誌》第 19 期，2009 年 12 月。
崔富章注釋、莊耀郎校閱：《新譯嵇中散集》，臺北：三民書局，1998 年 5 月。
＊莊萬壽：《嵇康研究及年譜》，臺北：學生書局，1990 年 10 月。
陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》第 60 期，2004 年 5 月，DOI: 10.6258/bcla.2004.60.02。
＊曾春海：《竹林玄學的典範——嵇康》，臺北：輔仁大學出版社，1994 年 10 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

＊湯用彤：《魏晉思想・魏晉玄學論稿》，臺北：里仁書局，1984 年 1 月。
＊童　強：《嵇康評傳》，南京：南京大學出版社，2006 年 4 月。
馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化公司，1991 年 12 月。
鄭毓瑜：〈身體時氣與漢魏「抒情」——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，《漢學研究》第 22 卷 2 期，2004 年 12 月。
魯　迅：《魯迅全集》，臺北：唐山出版社，1989 年 9 月。
戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院文哲所，2002 年 3 月。
＊謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康》，臺北：文史哲出版社，1997 年 12 月。
龔鵬程：《文心雕龍綜論》，臺北：學生書局，1988 年 5 月。
（英）大衛・米契爾（David Mitchell）著，左惟真譯：《雲圖》（Cloud Atlas），臺北：商周出版社，2009 年 7 月。
（美）休斯頓・史密斯（Huston Smith）著、梁永安譯：《永恆的哲學》（Beyond the Post-modern Mind），臺北：立緒出版社，2000 年 2 月。
（挪）喬斯坦・賈德（Jostein Gaarder）著：《蘇菲的世界》（Sofies Verden），臺北：智庫文化，2000 年 8 月。

（**說明**：書目前標示＊者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Cen, Y. -Ch. (1992). Chi Kang's way of thinking and "Wei-chin-hsüan-hsüeh." *Legein Semi-Annual Journal, 9.*

Dai, M. -Y. (1978). *Ji kang ji xiao zhu* [Ji Kang's works with annotations]. Taipei: He-Luo.

Mou, Z. -S. (1993). *Cai xing yu xuan li* [Talent and metaphysics]. Taipei: Student.

Tang, Y. -T. (1984). *Wei jin xuan xue lun gao* [Discourse on Wei and Jin Dynasties Daoist metaphysics]. Taipei: Le Jin.

Tong, -Q. (2006). *Ji kang ping zhuan* [A critical biography of Ji Kang]. Nanjing: Nanjing University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Wang, B. -X. (1996). *Xuan xue tong lun* [Introduction to Daoist metaphysics]. Taipei: Wu-Nan.

Xie, D. -N. (1997). *Li shi de ji kang yu xuan xue de ji kang* [The historical and the metaphysical Ji Kang]. Taipei: Liberal Arts Press.

Yu, D. -K. (2005). *Wei jin xuan xue shi* [History of Wei and Jin Dynasties Daoist metaphysics]. Beijing: Peking University Press.

Zeng, Ch. -H. (1994). *Zhu lin xuan xue de dian fan: Ji kang* [Model of the Seven Sages of the Bamboo Grove: Ji Kang]. Taipei: Fu Jen Catholic University Press.

Zhuang, W. -Sh. (1990). *Ji kang yan jiu ji nian pu* [Study and chronicle of Ji Kang]. Taipei: Student.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫