

# 論《莊子》與阮籍 「自然」概念的差異

謝君讚

東吳大學中國文學系專案助理教授

## 提 要

在莊子與阮籍的現存著作中，「自然」一詞分別出現八次與二十三次。本文從語義類析的角度，展開全面的分析考察後，發現若撇除某些屬於理所當然、自是我見與和諧融暢之氣氛等意義的「自然」，表示自己如此、原初本然意義的「自然」，不但數量最多，同時也佔據雙方之思想體系的核心地位。然而，需注意的是，在阮籍，具有原初本然義的「自然」，主要是從渾淪一氣之和諧化運而言，阮籍以此言世界與人性的本然，也以此言大人先生的長生與自由，然而，由於缺乏工夫實踐與心性轉化的基礎，遂使此一「自然」僅成為浪漫心靈的企盼嚮往，未能有真正契入的可能。而《莊子》則有較為明確的實踐步驟與心性轉化的說明，使原初本然的「自然」，既有價值本體的向度，同時也有工夫證成的可能。

**關鍵詞：**莊子 阮籍 自然 無為 氣

# 論《莊子》與阮籍 「自然」概念的差異

謝君讚

東吳大學中國文學系專案助理教授

## 一、前言：莊、阮「自然」概念的探索必要

據楊儒賓先生的考察，「自然」這一語彙在其發展流行的歷程中，透過不斷的增生、擴充與融合，逐漸形成爲思想史與文化史上豐厚且複雜的重要概念。而在此轉變流行的過程中，「自然」至少經歷了三個重要的演變關鍵期：一是先秦道家將「自然」提升爲心性、本體與政治論的核心概念；二是六朝時期玄學、道教與佛家，環繞於「自然」一詞的種種新創、格義與論爭所形成的語義之激盪與異變；三是十九世紀以來西方學術思潮席捲東方世界下的衝擊、翻譯與融合，所形成的「自然」概念的轉換位移。<sup>①</sup>而本文所欲探討的對象與課題，即是處於重要轉變期的先秦道家莊子與魏晉玄學家阮籍，他們各自所理解的「自然」概念及其異同比較。

而就學界目前的研究來看，本文所欲處理的課題，雖然已有相關的研究成果，但是似乎仍存在著值得細究詳論的空間。此如戴璉璋先生的〈阮籍的自然觀〉<sup>②</sup>雖

---

① 楊儒賓：〈導論——追尋一個不怎麼自然發生的概念之足跡〉，《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年12月）。DOI：10.6327/NTUPRS-9789863500551

② 戴璉璋：〈阮籍的自然觀〉，《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年3月），頁81-115。

以阮籍之「自然」為討論的核心，然而卻沒有徹底通盤分析在阮籍不同的詩文脈絡中，共出現二十三次的「自然」之意。而尤其重要的是，戴氏對於阮籍若干「自然」概念的解釋，似乎也存在著值得釐清探索之處。此如阮籍〈樂論〉所言「此自然之道，樂之所始也」<sup>③</sup>與〈通易論〉「上以厚下，道自然也。」<sup>④</sup>戴氏認為這兩處的「自然」能上承儒家自《孟子》、《中庸》、《易傳》以來所宣揚的良知良能，本自易簡而不容偽飾的思想傳統，是表示「不致飾才能歸於體性本真」，<sup>⑤</sup>亦即不過度以禮樂文飾，乃能復返良知良能之本然的意思。然而，就阮籍〈樂論〉來看，此中是否具有戴氏所言的道德形上學一類的內容呢？而「自然」是否還有其他更能順通文獻的理解方式呢？恐怕皆仍有值得予以細論的空間。

又如黃偉倫先生的〈工夫、境界與自然之道——阮籍〈達莊論〉的理論思維〉<sup>⑥</sup>一文，不但直接以阮籍〈達莊論〉的「自然」為討論重點，同時也分析了《莊子》共出現八次的「自然」，明顯與本文所欲討論的課題有相當的重疊。然而，必須說明的是：第一，黃氏對於《莊子》之「自然」雖然有通盤的考究，然而於阮籍之「自然」的討論，仍然是僅限於〈達莊論〉之細部個案式的考察，並未全面分析阮籍詩文中的「自然」之意；第二，黃氏對於《莊子》之「自然」概念的探索，雖然已能大致區分《莊子》之「自然」的若干差異。譬如黃氏已指出〈秋水〉「堯桀之自然而相非」<sup>⑦</sup>的「自然」乃是自是、我見之意，不同於《莊子》其他文獻中具有境界、工夫意味的「自然」，但可惜的是，對於《莊子》中同屬境界義的「自然」，其思想蘊含的細部討論與分析，卻著墨不深，遂留下了還能拓展細究的空間；第三，黃氏雖分別討論了《莊子》與阮籍〈達莊論〉的「自然」，然而，卻偏重於連接兩者思想概念的相同性，而似乎未能將其差異處勾勒呈現。

<sup>③</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》（北京：中華書局，2014年10月），頁68。

<sup>④</sup> 同前註，頁106。

<sup>⑤</sup> 戴璉璋：〈阮籍的自然觀〉，《玄智、玄理與文化發展》，頁87。

<sup>⑥</sup> 黃偉倫：〈工夫、境界與自然之道——阮籍〈達莊論〉的理論思維〉，《政大中文學報》第1期（2004年6月），頁49-74。

<sup>⑦</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2001年12月），頁578。

此如〈達莊論〉「天地生於自然，萬物生於天地」，<sup>8</sup>黃氏認為此處的「自然」與《莊子》之境界哲學的本體論相通，「生」應理解為本體論的根據之意，<sup>9</sup>但問題是，若從本體論的角度來解釋，恐怕就未必能順通文獻意旨。因為若「生」乃本體依據之「生」，天地乃是以「自然」為其本體基礎，那麼何以阮籍接著又說「萬物生於天地」又以「天地」為萬物的本體基礎呢？「天地」與「自然」何者才是阮籍所認為的「本體」呢？顯然〈達莊論〉之「自然」恐怕另有他義，未必能直接等同於《莊子》本體境界之「自然」。換言之，關於《莊子》與阮籍之「自然」的差異面的研究，正是本文所欲接續分析探討的課題。<sup>10</sup>

再如賴錫三先生《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》一書中的第二章〈《莊子》自然觀導論：多元考察與跨文化反思〉，以及第三章〈論先秦道家的自然觀：重建老、莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉。<sup>11</sup>在這兩篇文章中賴氏一方面能從消極面澄清《莊子》之「自然」，並非郭象所理解的獨化自生之自然，也非自然科學中除魅唯物的自然，同時也並非從純粹主觀境界之觀點，僅只理解為主觀心境意義下的自然等等，將環繞於《莊子》自然觀的種種紛雜之詮釋觀點，予以理析澄清；另一方面也能從積極面透過「天籟」、「氣化」、「物

---

<sup>8</sup> (三國魏)阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁115。

<sup>9</sup> 黃偉倫：〈工夫、境界與自然之道——阮籍〈達莊論〉的理論思維〉，頁60。

<sup>10</sup> 另外，蔡振豐先生的〈魏晉玄學中的「自然」義〉一文，對於阮籍的「自然」概念亦有論述，然而，其重點主要是放在玄學史中「自然」概念，應是多元並立而非一脈發展的觀點澄清，並且也著重於探索佛教與玄學之間「自然」概念的交涉互動，並未全面討論阮籍詩文中的「自然」概念。對此，詳參氏著：〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年12月），頁59-98。DOI：10.6327/NTUPRS-9789863500551。此外，岑溢成先生的〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉一文中對於阮籍的「自然」亦有討論。不過，須注意的是，岑氏研究重點主要放在嵇康思想，因此對於阮籍文獻僅討論〈達莊論〉與〈大人先生傳〉，並未全面檢討阮籍詩文，並且岑氏所認為的阮籍之「自然」僅有兩義：一是無哲學意義，僅是指一般意思的「天然」之意，二是與老莊道家境界之「自然」相通的哲學概念。這樣的說法也與拙文的分析見解不同。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27-54。DOI：10.29653/LS.199212.0002

<sup>11</sup> 賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年1月）。

化」等概念的分析與參照，勾勒出《莊子》「自然」所具有之動態活力、一多共融的具體存有論之深意。然而，仍應看到賴氏對於自然之討論，並未涉及莊子與阮籍自然之比較，而尤其重要的是，賴氏的探索進路乃是從整體宏觀，甚至跨文化的角度來討論《莊子》之「自然」，此與本文從語義類析，以及從文句部分到文獻整體之詮釋互證的探索方式不同。而取徑不同，則觀察所得、分析所見，自然也就有細部的差異分別。<sup>12</sup> 底下，我們將先後分析《莊子》與阮籍文獻中的「自然」之意，最後在此基礎上，嘗試比較兩者之「自然」概念的異同。

## 二、論《莊子》「自然」概念的多元面向

「自然」一詞於《莊子》中共出現八次。這些文獻中的「自然」有的並非屬哲學概念，如〈田子方〉「夫水之於洑也，無爲而才自然矣」，<sup>13</sup> 這裡的「洑」不論將之解爲「激水聲」抑或「潤澤」，<sup>14</sup> 皆可表示流水所具有的某種不必施加人爲之力，即自然而然存在於其中的物理天性。可見此一「自然」可理解爲一般所不言自明、理所當然的自然而然之意。而有的「自然」雖稍具哲學意味，但卻未必是屬於莊子哲學的核心概念，此如〈秋水〉「堯桀之自然而相非」，<sup>15</sup> 此一「自然」乃是以自我所肯定之價值觀念爲主爲上，從而否定他人之價值意義下的「自是」之意。這樣的「自然」不但不是莊子所主張的生命哲學，反而是其所批判反對的「成心」我見。而如〈天運〉「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行

---

<sup>12</sup> 又，筆者雖有〈論《莊子》與陶淵明「自然」思想的異同〉一文，曾全面討論《莊子》中八次出現的「自然」。然而，一方面拙文的重點主要是在處理陶淵明之「自然」概念的意旨與《莊子》「自然」的差異；另一方面，拙文對於《莊子》「自然」的分析，如〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉、〈繕性〉與〈漁父〉等文獻中的「自然」，仍然存在著若干值得澄清細論之處，因此《莊子》之「自然」義，應仍有再釐清探索之必要。詳參拙著：〈論《莊子》與陶淵明「自然」思想的異同〉，《中正漢學研究》第25期（2015年6月），頁61-92。

<sup>13</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁716。

<sup>14</sup> 王叔岷：《莊子校詮》（北京：中華書局，2007年6月），頁782、783。

<sup>15</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁578。

之以五德，應之以自然。」<sup>16</sup>此一「自然」則本應是注疏文字而誤滲入正文者，可不納入討論。<sup>17</sup>

而扣除上述的「自然」，在《莊子》之〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天運〉、〈繕性〉與〈漁父〉等文獻中的「自然」則較富有哲學意味，在本節中，我們將針對這些「自然」概念展開分析討論。

### （一）內篇〈德充符〉與〈應帝王〉的「自然」：超越心性義與天性稟賦義

〈德充符〉的「自然」出現在莊子對惠子解釋「無情」的脈絡之中：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」<sup>18</sup>

惠子之所以會提出「人故无情乎？」的質疑，依〈德充符〉來看，應是從前一段文獻中，莊子所提出的「有人之形，无人之情」的說法承接而來。莊子說道：「聖人有所遊，而知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？无喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人！有人之形，无人之情。有人之形，故羣於人，无人之情，故是非不得於身。」<sup>19</sup>在此，我們可以看到兩個重點：第一，「无人之情」的「情」雖亦可包含情感、情緒等內容，但主要應是指實情、情況之情。因爲「无人之情」

<sup>16</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 502。

<sup>17</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，頁 511、512。又，退一步說，即便〈天運〉「行之以五德，應之以自然」的「自然」仍是屬《莊子》正文而非注疏誤入的文字。其思想內容仍與下文所討論的「調之以自然之命」的「自然」相通，是屬莊子「以樂喻道」的產物，皆是言天地萬物之本然的原初律則、形上道音之意。

<sup>18</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 220、221。

<sup>19</sup> 同前註，頁 216、217。

所掙脫超越的「人之情」，是指「知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商」這類人與人之間交往相處中的算計考量、虛偽防備、工巧眩惑等種種情態、情況；第二，聖人做爲理想人格的代表，之所以能夠「无人之情」，得以擺脫自是人非之相互攻訐、防備彼此的庸常處境（「是非不得於身」），乃在於「有所遊」、「天饗者，天食也。既受食於天，又惡用人」。此處的「遊」正表現出體道者其內在優遊自得、靈動不拘，既能不以我見爲是，又能聆聽他人的開放通透，而「天」則表現出上達超越、開闊無盡，能夠徹底擺脫彼我窄小偏狹之見的涵蓋包容。換言之，此處藉「遊」與「天」所欲呈現的心性狀態，正與〈齊物論〉所言「道樞」、「環中」與「兩行」之理相通，一方面能夠有一冥契至道的絕對中心，以掙脫我見我執的僵固偏狹；另一方面，也能暢開心胸，以聆聽、隨順之態度，包容接納他人之好惡是非，達成人我和諧而無傷的理想狀態。<sup>20</sup>可見聖人之「无人之情」，並非是說聖人無感無識，而是說聖人在「有所遊」、「天食」，這種既超越上達又隨順包容的智慧觀照下，能夠擺脫是非爭辯、好惡攻訐等凡俗之糾結情態、情況的意思。

然而，惠子於有意無意之中，卻是跳過莊子「有人之形，无人之情」背後所含藏的豐厚思想，直接從「無情」的表面字義予以理解，認爲人既有其形，則亦應有其情感反應，怎麼能說人如草木般無情無識呢？（「既謂之人，惡得无情？」）對此，莊子回應道：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」這裡首先要說明的是有關「是非吾所謂情也」的解釋問題。一種說法是將其解釋爲：「這並非我所說的情」；另一種說法則是解釋爲：「是非就是我所說的情」。前者將「是」解爲指示代名詞的此、這之「是」，表示否定惠子對於無情之說的解釋；後者則將「是」解爲是非之

---

<sup>20</sup> 關於〈齊物論〉的「兩行」，請參考林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁269-292。不過，仍需注意的是，「道樞」、「環中」與「兩行」這些概念雖有隨順、包容他者的面向，但是它們同時也具有冥契至道的超越向度，而正是有此一超越的向度，乃能徹底擺脫彼我兩端之見，而不會過度依從他人，或是已落入己見而不自知這類的情況。又，一份評審意見指出：此處之觀念可與「莊子言『與人爲徒』、『與天爲徒』之『形就心和』等義」相互詮證。筆者同意此說，故引述於此。

「是」，是莊子對於「情」的明確定義，認為是非就是我所說的情感。<sup>21</sup>對此，筆者認為「是非吾所謂情」，恐怕應從否定惠子所言之「情」的角度解釋，才較能符合此處雙方對談的脈絡。因為莊子「无人之情」的「無情」之說，此中之「情」本是指實情、情況、情狀之情，然而，惠子卻是從情感、情緒之情來予以理解，因此，莊子乃先澄清此情非彼情，我所說的「情」是實情之情，而不是你所說的情感之情。況且以「是非」來定義情感之情，似乎又稍嫌淺窄偏狹，與〈齊物論〉所言「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」<sup>22</sup>那種對於情感、情緒的飄忽無定、莫名翻攪的深刻體察顯然有別。也就是說，「是非吾所謂情」的「是」應與〈駢拇〉「天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與」，以及〈胠篋〉「諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪」中的「是」相通，<sup>23</sup>皆是指代名詞的「此」、「這」之意，整句是表示否定惠子對於「無情」的理解，而不是以是非之情來定義「情」。

而在澄清此情非彼情之後，莊子又再次解釋說明「無情」之意，說道：「吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」這裡的「無情」之說，與前一段所說的「有人之形，无人之情」的「情」相通，雖然可包含情感、情緒的向度，但主要仍然是指實情、情狀之情，句中所言「以好惡內傷其身」以及「益生」，正是在描述凡常中人種種的陷溺糾結、攻訐爭奪這類的纏陷情狀。而對於此一內傷與益生之世間情態，除了可與莊子解釋「无人之情」時所言的「知為孽，約為膠，德為接，工為商」，種種凡俗情態相互解釋外，我們還可透過下引〈盜跖〉這段文獻獲得更為清楚的理解：

无足問於知和：「人卒未有不興名就利者。彼富則人歸之，歸則下之，下則貴之。夫見下貴者，所以長生安體樂意之道也。……」知和曰：「……

<sup>21</sup> 林明照認為此處表現出莊子對於好惡情感能夠左右是非之認知判斷的深刻洞見。詳參林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，頁279、280。對此，筆者認為這樣的說法雖豐厚深刻且能自成一說，但是，卻似乎未必能依照「是非吾所謂情」的文字脈絡予以貼合的解釋。

<sup>22</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁51。

<sup>23</sup> 同前註，頁323、350。



是專无主正，所以覽古今之時，是非之分也，與俗化。世去至重，棄至尊，以為其所為也；此其所以論長生安體樂意之道，不亦遠乎！慘怛之疾，恬愉之安，不監於體；怵惕之恐，欣懼之喜，不監於心；知為為而不知所以為，是以貴為天子，富有天下，而不免於患也。」<sup>24</sup>

若與引文的「興名就利」、「長生安體樂意之道」相互詮釋，則「益生」可說是世俗中人藉由富貴名譽來增益生命、安養生命的方式。有財富權勢，則吸引他人歸附遵奉，而得遵奉歸附之後，則自以為能從此心寬體胖、養生無憂。然而，莊子卻藉「知和」之口，點出看似榮耀華貴的世俗「益生」之道，其背後所存在的盲點與危險。引文所言「慘怛之疾，恬愉之安，不監於體；怵惕之恐，欣懼之喜，不監於心」，實際上正可與「以好惡內傷其身」相互參照。莊子認為在追求卓越、邁向巔峰，受他人景仰的同時，身心在此歷程中所付出的代價，恐怕遠勝於所得到的名利報酬。因為在眼關耳注名利的同時，往往忘記了喜怒好惡等情緒之兩極擺盪所造成的身心傷害，而此一傷害正如〈人間世〉「今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣」<sup>25</sup>，是一種由情緒震動所產生的體氣深層的傷害（「陰陽之患」）。

而不同於世俗那種深陷於看似益生，實則內傷其生的現實情態，莊子認為還有另一種能超拔於世俗情態的可能，此即「常因自然」之境界。而所謂的「常因自然」，既然是莊子對於「無情」的再次說明，顯然，「常因自然」應嘗試關聯起莊子解說「无人之情」時，所提出的「有所遊」、「天鬻」、「天食」等概念交互詮釋。而依此來看，則「因」乃指依順、順任，而這樣的依從順任，正與「有所遊」的「遊」相通，既意味著對於成見的自我警覺，能夠不為己見所拘束的遊動開放外，同時也表現出能夠通向他人、包容異見的依從接納。而「自然」則可與「天鬻」、「天食」之「天」相通，此「天」正如〈大宗師〉「不以心損道，

<sup>24</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁1008、1009。

<sup>25</sup> 同前註，頁153。

不以人助天。是之謂真人」<sup>26</sup>中與「道」同其內容、互文見義，是屬究竟真實、形上本體之「道」意義下的「天」。<sup>27</sup>由此「天」（自然）的價值充盈下，乃能有一絕對的中心點，得以擺脫世俗名利那令人目眩神迷的誘惑，同時也才能於是是非非中看到包容和諧的可能。顯然地，「常因自然」之「自然」，應可理解為與「道」同質同層的超越心性之意，在此絕對中心的觀照下，乃有超越成見、包容異見的真正可能。

而在分析完〈德充符〉具有超越之心性意味的「自然」之後，接著來討論〈應帝王〉中出現於「天根」與「无名人」對談中的「自然」：

「請問為天下。」无名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壘垠之野。汝又何帛以治天下感予之心為？」又復問。无名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」<sup>28</sup>

无名人之所以對於「為天下」頗為反感，若配合〈應帝王〉「齧缺問乎王倪」與「肩吾見狂接輿」這兩則寓言故事中，所描述的「有虞氏」之政與「日中始」所言治天下之道，就可以明白其不快之根由。因為「為天下」所「為」乃是「藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。」或說是「以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」<sup>29</sup>也就是說，「為天下」的「為」具有明顯的自我中心、分化切割與暴力強迫等性質。君王以己見為標準，高舉「仁」為價值，雖能得到符合其標準的一部分人眾的支持，然而，同時也使另一部分的人，莫名地被劃入負面、黑暗的區塊之中，成為「非人」族群，自此人間社會瀰漫著「孰敢不聽」的暴力威脅，

<sup>26</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 229。

<sup>27</sup> 徐復觀指出：「莊子常使用『天』字以代替原有『道』字的意義。……他在〈齊物論〉中之所謂『天鈞』、『天倪』，與他所說的『道樞』，實際是一個意義。」詳參氏著：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年9月），頁 366-368。

<sup>28</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 292-294。

<sup>29</sup> 同前註，頁 287、290。

並深陷於是非彼我的對立界域之中。

不過，在消極地展現出對於「為天下」的否定態度之外，无名人還提出了能使「天下治」的施政之道。而其內容即是「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉」。「遊心於淡，合氣於漠」是就為政者的心性修養與境界而言，它與「與造物者為人」、「遊無何有之鄉，以處壙垠之野」之思想相通，皆意指一種突破狹窄固執之自我，而迎向開闊無窮、究竟真實之冥契一體意義下的超主客之心靈狀態。而有此超越之洞見，乃有真正「無容私焉」的可能，而不至於落入「以己出經式義度」的自我中心，並強迫他者就範之「孰敢不聽」的自我成見之暴力，從而能夠開展出聆聽外物、接納他者之「順物自然」的和諧關係。而无名人如是思考，也見於同篇中莊子假借接輿與老聃之口所述說的理想統治之道：

夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於无有者也。<sup>90</sup>

聖人之治「治外乎？」的設問，以及「確乎能其事者而已矣」，其意正如成玄英所解，是指「隨其分內而治之，必不分外治物」、「順其實性，於事有能者，因而任之，止於分內，不論於外者也。」<sup>91</sup>也就是說，理想的治世之法，不能以外鑠的方式，無視其個體天性，強迫天下依從己意，而必須要能顧及外物他人的天命分、才性特質，予以適才適性的潛能發揮與責任承擔。若能如此，則雖「功蓋天下」，但此功勞成就卻不是自己勞形忧心下的產物（「似不自己」），而是天下眾物發揮天性，各展其能下的共同成就（「有莫舉名」），並且也能雖普施教化於天下（「化貸萬物」），但此教化之功，卻不是眾民依靠君上一人之領導指揮而成，而是眾民發揮自身之天性才分所有（「民弗恃」）。而如是的聖人、明王之治其開展的前提，正在於「立乎不測，而遊於无有者」、「正而後行」，亦

<sup>90</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 291、296。

<sup>91</sup> 同前註，頁 291。

即君王是否能破除自我成見的重重障蔽，上契於無窮無盡之絕對真實意義下的「正」，乃能以真正的聆聽與包容，來面對眾物萬民的無限可能與多彩豐富，實現聖人明王之治。

而依此來看，顯然「順物自然」，可與「確乎能其事者」、「使物自喜」等相互詮釋，皆是指不受君王偏狹成見之外力干擾下的，凡民眾物適才適性之自我實現的理想狀態。「順物自然」確如成玄英所解是指：「隨造物之物情，順自然之本性，無容私作法術，措意治之。放而任之，則物我全之矣。」<sup>32</sup>「自然」為氣化造物所形成的物情本性，是天性氣命意義下的「自然」，「順物自然」表示君王應「放而任之」，放下一己之成見，尊重、聆聽並順任天下眾物其多元稟賦與無窮可能的豐厚多彩，以成就彼我共成之和諧關係。

## （二）外篇〈天運〉與〈繕性〉的「自然」：原初本然之一體和諧

〈天運〉中的「自然」，見於黃帝談論樂理的脈絡之中：

北門成問於黃帝曰：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得。」帝曰：「……吾又奏之以无怠之聲，調之以自然之命，故若混逐叢生，林樂而无形；布揮而不曳，幽昏而无聲。動於无方，居於窈冥；或謂之死，或謂之生；或謂之實，或謂之榮；行流散徙，不主常聲。世疑之，稽於聖人。聖也者，達於情而遂於命也。天機不張而五官皆備，此之謂天樂，无言而心說。……樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。」<sup>33</sup>

黃帝奏樂而北門成聽樂的寓言故事，正如褚柏秀所言乃是「借樂以喻道」。<sup>34</sup>黃帝

<sup>32</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 295。

<sup>33</sup> 同前註，頁 501、502、507-510。

<sup>34</sup> （宋）褚柏秀，張京華點校：《莊子義海纂微》（上海：華東師範大學出版社，2014 年 7 月），頁 480。

所奏咸池之樂是形上道體的隱喻，而北門成的懼、怠、惑的聆賞感受則可說是修道歷程中個我心境轉變的象徵。在此先就懼、怠、惑的象徵來看，此中之意旨應可參考宣穎之解釋，他說：「懼之爲崇也，乍逢蕩滌，陡然一驚，是六根震動之第一爐錘也。怠之爲遁也，天真躍如，妄力銷鑠，是宿習退捐之進步關頭也。惑之爲愚也，深入廣漠，意識俱亡，是漸近自然之火候將到也。」<sup>35</sup>也就是說，懼崇之感可說是在聆賞道妙天音之後，從世俗凡常「其寐也魂交，其覺也形開，與接爲構，日以心鬥」，<sup>36</sup>那種深陷於迷茫的爭鬥、莫名的緊繃中，首次的甦醒自覺、震動警惕之意。而怠遁之感，則可說是如同〈應帝王〉中所描述的當列子重新領會壺子之教的高妙深厚之後，從而「自以爲未始學而歸，三年不出。爲其妻爨，食豕如食人。於事無與親，彫琢復朴，塊然獨以其形立。」<sup>37</sup>那種一改舊習，對於過往觀念或長年積習的鬆解、棄離，轉而傾心修道意義下的怠遁。至於惑愚之感則是如〈大宗師〉女偶所言「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。」<sup>38</sup>乃是指汰除消融分別之知見後的冥契至道意義下的恍惚之感、無別之愚。

接著就黃帝之奏樂來看。黃帝所奏咸池之樂，從引文脈來看，顯然即是聖人所洞見的「天樂」這類體道境界的象徵表現。在此一天樂境界中，就主觀面言，是「天機不張而五官皆備」、「无言而心說」；就客觀面言，則是「達於情而遂於命」。所謂「天機不張而五官皆備」的「天機」，正與〈大宗師〉「其耆欲深者，其天機淺」<sup>39</sup>之「天機」相通，可理解爲人本然、原初所具有的靈知洞見之能，<sup>40</sup>「不張」即不動，「五官」即眼耳鼻舌等感官，「備」指全備、齊備之意，整句側重於描述體道境界的身心向度，表示精神的寧定無擾與感官不爲五色五音擾亂的整全回復，而其意旨就如〈天地〉所言「執道者德全，德全者形全，形全

<sup>35</sup> (清)宣穎著，曹礎基校點：《南華經解》（廣州：廣東人民出版社，2008年5月），頁106。

<sup>36</sup> (戰國)莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁51。

<sup>37</sup> 同前註，頁306。

<sup>38</sup> 同前註，頁252。

<sup>39</sup> 同前註，頁238。

<sup>40</sup> 福永光司、興膳宏：《莊子外篇》（東京：筑摩書房，2013年8月），頁244。

者神全。神全者，聖人之道也」，<sup>41</sup>也如〈達生〉所說「夫形全精復，與天爲一」，<sup>42</sup>那種形全、神全的完整全復之意。而「无言而心說」則是體道境界中常見的冥契一體之證詞描述，與「道」冥契，既感到身心爲神聖悅樂所充盈包覆，同時也深感二元切割之語言，難以描述絕對真實之究極無盡的不可言說。<sup>43</sup>至於「達於情而遂於命」這裡的「情」乃情實之情，「命」爲「性命」之命，表示聖人能夠洞見天地宇宙其天性命定之本然情狀之意。

而此一天地之本然情狀，可以從引文之「混逐叢生，林樂而无形」到「行流散徙，不主常聲」這一段以樂喻道的描述獲得理解。從「混逐叢生」到「幽昏而无聲」，正如陸西星所解是指：「禽獸草木並生並育於天地之間而不相害，故林林同樂而形跡之相忘，布散揮動而牽曳之自泯，幽幽昏昏又若無聲而天籟之自鳴者。」<sup>44</sup>天地萬物各自展現其多彩豐富之獨特面貌，同時又能悅樂於一體之中的和諧共融。而從「動於无方」到「不主常聲」則是形容天地萬物之生死散聚的循環變化，此如成玄英所言：「夫春生冬死，秋實夏榮，雲行雨散，水流風從，自然之理，日新其變，至樂之道，豈主常聲也！」<sup>45</sup>依此來看，自生自長、一體和諧與流動變化，正可說是聖人所通達契悟之天地宇宙的本然圖象。

而在分析黃帝與北門成這段寓言故事的「以樂喻道」之思想觀念後，我們對於「奏之以无怠之聲，調之以自然之命」也就不難理解了。「无怠」之「无」具有汰除、超越之意，「怠」則是指鬆解固有習見的工夫進程階段，「无怠之聲」乃是指捐退宿習、拋開慣性之後，所能聆聽得到的形上道音。而「自然之命」的「命」應是「令」的通假字，指節奏之意，<sup>46</sup>「自然」則指原初本然，與聖人「達於情而遂於命」，所洞見的天地宇宙之性命本然的狀態可相互溝通。「自然之命」可說是天地萬物之本然豐厚、和諧多彩的韻律天籟。

<sup>41</sup> (戰國)莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁436。

<sup>42</sup> 同前註，頁632。

<sup>43</sup> 對此，請參考史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998年7月）。

<sup>44</sup> (明)陸西星著，蔣門馬點校：《南華真經副墨》（北京：中華書局，2010年3月），頁214。

<sup>45</sup> (戰國)莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁509。

<sup>46</sup> 福永光司、興膳宏：《莊子外篇》，頁243、244。

而這樣的百花齊放、和諧融通的天地萬物之本然韻律，也可見於〈繕性〉所描述的「德」尚未下衰的至一之世：「古之人，在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，无所用之，此之謂至一。當是時也，莫之爲而常自然。」<sup>47</sup>上古之世的「混芒」與「澹漠」不是混亂、冷淡，而是指無有分別、爭鬥止息之意。由於有「混芒」之無別，乃使天地萬物得以從各式各樣的相對之價值框架，如美醜、胖瘦、貧富、是非等分別中獲得解放，由於有「澹漠」之安定，乃能從競逐於名利富貴的盲爽發狂中擁有身心棲居的空間。而正是此「混芒」與「澹漠」的開放寧靜，遂能使天地秩序不因過度的人爲造作所割裂損傷，而能依本然的節奏韻律，和諧無擾、不傷不夭。而人們也「人雖有知，无所用之」，在對名利的淡然下，也就不再如〈人間世〉所言「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知者也，爭之器也。」<sup>48</sup>運用心知計慮來勾心鬥角而能「无所用之」。依此來看，「莫之爲而常自然」中的「自然」，確實可理解爲具有形上價值意味的原初本然之意，是在名利爭逐、奸謀詭詐、自我中心等種種有心造作之「爲」的止息下，所能洞見體現的本然和諧。

### （三）雜篇〈漁父〉的「自然」：人倫互動基礎的本然真情

〈漁父〉一文主要是以漁父與孔子的對話構成全篇。然而，或許由於文中若干言論觀點（如言「八疵」「四患」之處）恐有扭曲誣衊、浮泛膚淺之嫌，因此幾位解莊者頗爲懷疑其思想高度。<sup>49</sup>不過，關於文中論及「法天貴真」的一段文

<sup>47</sup>（戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 550、551。

<sup>48</sup>同前註，頁 135。

<sup>49</sup>此如鍾泰即言：「八疵四患，惟搃、佞、叨、貪上『離位』而言，以此箴孔子，尚或近之；若其餘，則君子之所不爲，沉於孔子！但知繁文以爲富，而不知其不切也，……『審仁義之間』六句，極言修己處事事，精密如此，而猶不免，推其意，特將以擡高己之所欲言者耳。……『脩身』，有出於仁義之外者乎？又有好惡不理、喜怒不和而能以『守其真』者乎？若是則無累，而若彼則不免，是則百思而不能詳其區別之所在也。」詳參鍾泰：《莊子發微》（上海：上海古籍出版社，2008年3月），頁 729。甚至王夫之還直接推判〈漁父〉爲偽作，他說：「〈讓王〉以下四篇，自蘇子瞻以來，人辨其爲贗作。觀其文詞，粗鄙狠戾，……〈漁父〉

字，仍然予以肯定，認為「頗見精湛。若以節取，則亦不可廢也。」<sup>50</sup>而〈漁父〉中的「自然」正出現於其中：

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主，功成之美，无一其跡矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，无問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此。不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之蚤湛於人偽而晚聞大道也！<sup>51</sup>

引文中所言的「禮」乃是一種爲了迎合他人、符合社會眼光（「拘於俗」、「恤於人」），遂不得不勉強依從的種種倫理規範。而這樣的「禮」既屬造作勉強，則內在未必有相應的情感顯發於行止之中，遂形成不論哭泣、發怒或歡笑，都彷彿戴著面具、充滿表演性質，讓人難以感受到真情實意的詭異畫面。而相對於世間那種行禮如儀的虛偽勉強，莊子則提出了「法天貴真」的思想，將人倫生活（如事親、事君、飲酒、處喪等）的基礎，建立於天真本性、真情實感之上，使互動形式之「末」，有真實情感之「本」的蘊含，在本（真情）末（形式）交融之中，表現真情、傳遞真意（「真在內者，神動於外」）。

而尤其可注意的是，首先，莊子之「法天貴真」具有「不拘於俗」的面向。

---

〈盜跖〉則妬婦詈市，癡犬狂吠之惡聲；列之篇中，如蜣螂之與蘇合，不辨而自明。」詳參（清）王夫之著，王孝魚點校：《老子衍 莊子通 莊子解》（北京：中華書局，2010年1月），頁270。

<sup>50</sup> 鍾泰：《莊子發微》，頁730。

<sup>51</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁1032。



能夠不拘束於世間約定俗成的儀式成規，從而鬆動活絡世俗成禮之僵化，產生出更為多元豐富的表現形式。引文所言「无一其跡」、「不論所以」、「不選其具」與「无問其禮」，皆表現出人倫互動形式的彈性多元，甚至「真悲无聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和」，即便毫無表現形式（无聲、未發、未笑），也能在真誠內蘊的無形顯發中，自然而然地發散出使人感動於外的力量（「真在內者，神動於外」）。<sup>52</sup>其次，配合〈天道〉所言「夫虛靜恬淡寂寞无爲者，萬物之本也」<sup>53</sup>、「本在於上，末在於下；……禮法度數，形名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰絰，隆殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。」<sup>54</sup>可見「真者，所以受於天也，自然不可易也」，此一做爲原初本然的「天真」，並非是指年少幼稚般的情感之恣意流盪、任性使氣意義下的氣性天真，而是與形上之價值本體（「萬物之本」）、超越之心性（「精神之運，心術之動」），其層級相互對應的本然天真意義下的真情實感。<sup>55</sup>只是在後天由於「祿祿而受變於俗」，遂產生諸多的勉強造作，從而遺忘那秉受自「天」的真情本相。依此來看，顯然「自然不可易也」的「自然」，應是指本然、原初之意，於文脈中它主要是指一種「受於天」之形而上的，可做爲人倫互動之基礎的本然天情。

總而言之，經過以上的討論，可以看到《莊子》中具有哲理意義的「自然」，大體上可以區分成兩種：一種是偏從主觀面而言的「自然」，如〈德充符〉「常因自然」是指心性境界的「自然」。而〈漁父〉「自然不可易」的「自然」，雖是指本然原初之意，但重點是在言主體所具有的人倫互動之本然天情的「真」；

<sup>52</sup> 「法天貴真，不拘於俗」的多元彈性，正表現出道家對於禮俗的思考。掌握此意，可以幫助我們理解莊子批判禮教以及某些看似不盡人情的禮俗表現（如鼓盆而歌）其背後的思想深度。對此，請參考賴錫三：〈《莊子》對「禮」之真意的批判反思——質文辯證與倫理重估〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第3期（2019年5月），頁1-24。

<sup>53</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁457。

<sup>54</sup> 同前註，頁467、468。

<sup>55</sup> 對此還可參考林明照：《先秦道家的禮樂觀》（臺北：五南圖書出版，2007年9月）。尤其是第四章〈《莊子》的禮樂反思〉。

另一種則是偏從客觀面言的「自然」，如〈應帝王〉「順物自然」、〈天運〉「調之以自然之命」與〈繕性〉「莫之爲而常自然」等，主要皆是形容不受世俗之相對價值所宰制控攝之多彩繽紛的天地本然之意。差別在於〈繕性〉「莫之爲而常自然」是由上往下說，從尙未被是非善惡之對立所封限切割之原初本然而言，不同於〈應帝王〉「順物自然」則是由下往上說，是從已然切割框限的現實狀態，透過工夫實踐，轉而向上昇進，使天地萬物得以開顯其原初的多元豐盈而言。而不論是主觀面言抑或是客觀面言的「自然」，都與《莊子》之形上、心性與工夫等思想觀念緊密相連。

### 三、論阮籍詩文中「自然」的多重意義

據筆者檢索，於阮籍集中「自然」一詞散見於其前後期的著作之中，總計出現 23 次。而基本上底下我們將依學者高晨陽所分析的阮籍思想著作的前後順序，分別討論其中所出現的「自然」之意。<sup>56</sup>

#### （一）阮籍〈樂論〉中的「自然」：具術數宇宙論意味的原初本然之律則

在〈樂論〉中「自然」共出現 3 次，現依序分析討論：

乾坤易簡，故雅樂不煩；道德平淡，故五聲無味。不煩則陰陽自通，無味則百物自樂。日遷善成化而不自知，風俗移易而同於是樂，此自然之道，樂之所始也。<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> 高氏認為阮籍之詩文著作，〈樂論〉、〈通易論〉屬早期的阮籍儒學作品。而當阮籍思想逐漸轉往道家之後，則依序有〈通老論〉、〈達莊論〉與〈大人先生傳〉等闡發道家思想的文論。至於〈詠懷詩〉高氏認為雖不全屬阮籍後期的作品，但其中所反映的情感思想，應多是屬阮籍後期的生命狀態。對此詳參高晨陽：《阮籍評傳》（南京：南京大學出版社，2011年4月），頁76、77、181。

<sup>57</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁67、68。

引文中的「自然之道」雖然戴璉璋先生曾從儒家道德形上學的角度，認為此處的「自然」乃是指天地萬物、廣土眾民，一皆回歸其本然所稟賦的良善天性之自己如此的「遷善成化」之境界狀態。而阮籍之所以特別以「自然」來言道德良善之本然狀態，乃是因為：「乾坤本來易簡，道德不容偽飾，這是《孟子》、《中庸》、《易傳》一脈相承的儒家傳統。良知、良能與生俱來，率性而為，直道而行，本自易簡，豈容偽飾？」<sup>58</sup>然而，我們認為戴氏的解讀雖頗有理趣，但恐怕只能接受一半。因為此處之「自然」，雖可解釋為本然原初、自己如此之意，但是若從文脈來看，似乎不太容易直接從中解讀出良知本心之自律自命這類的道德主體的思想觀點，因此，對於引文的詮釋，恐怕還得另尋出路。

對此，我們認為引文中的「乾坤易簡」，與「道德平淡」應屬互文見義，「乾坤」指天地宇宙，「道德」則是言律則、性質，而「易簡」與「平淡」則是對天地宇宙的規律與性質給予內容的定位。也就是說，阮籍在此應是承繼了《易傳·繫辭》「乾以易知，坤以簡能」與《禮記·樂記》「大樂必易，大禮必簡」的宇宙論觀點，<sup>59</sup>也同樣認為天地乾坤的律則性質乃是易簡平淡。而「雅樂不煩」、「五聲無味」，則是言人文音樂原則上應當仿效天地乾坤之易簡平淡，呈現出相同的律則性質。

而接下來的「陰陽自通」、「百物自樂」與「日遷善成化而不自知，風俗移易而同於是樂」，則是從教化的角度，言此一仿效天地律則性質之音樂，不只能轉化社會風氣、提升道德，同時還能帶動天地萬物，使之融通和諧的神祕作用。至於「此自然之道，樂之所始也」，此中的「道」可解釋為律則、性質，而「自然」則是原初本然，主要是指天地之間易簡平淡的本然律則。換言之，該句應是總結前文，再次強調天地宇宙其易簡平淡之本然律則、性質，乃是音樂的原初根本，或說仿效之模範。顯然，阮籍此處所言的「自然之道」應是指清簡和諧之天地律法軌則，而重點則是在說明具有天人符應意味的聖王作樂，所能達成的教化功能。「自然之道」恐怕與儒家自律道德式的良知本心之伸展、朗現與通貫下的

<sup>58</sup> 戴璉璋：〈阮籍的自然觀〉，《玄智、玄理與文化發展》，頁 87。

<sup>59</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 68。

超越境界之概念關聯不大。

接著，再來討論〈樂論〉另一處出現的「自然」：

八音有本體，五聲有自然，其同物者以大小相君。有自然，故不可亂；大小相君，故可得而平也。若夫空桑之琴，雲和之瑟，孤竹之管，泗濱之磬，其物皆調和淳均者，聲相宜也，故必有常處；以大小相君，應黃鐘之氣，故必有常數。有常處，故其器貴重；有常數，故其制不妄。<sup>60</sup>

對於引文中的「本體」與「自然」，高晨陽先生認為此處的「本體」是指「諸種樂器所使用的特定材料」，而「自然」則是指「五音」是「自然界所本有的」或說「五音」之間具有「自然而然的確定性關係」，不論「本體」或「自然」兩者皆「不具有哲學的意義」。<sup>61</sup>對此，筆者認為「本體」對應於引文所說的「有常處」，確實可解釋為使八音得以製作產生的「本」身物「體」意義下的「本體」，此一概念確如高氏所言與形上哲學無甚關聯。然而，「自然」若參照引文所言「有常數」，則未必適合將之理解為「自然界」或「自然而然的關係」這類的意思，而應如陳伯君之說解釋為「五聲之象法自然」<sup>62</sup>，如是才能符合引文所言「大小相君」、「黃鐘之氣」等「常數」之意。也就是說，這裡的「自然」事實上也與前文所言「自然之道，樂之所始也」的意思相通，皆具有術數宇宙論的意味，是表示音樂必須與天地之間原初本然之律則、定數，有某種對應或說仿效的意思。「有自然，故不可亂」，正表示音樂製作，必須仿效天地之律則定數乃能和諧有序。

而阮籍於〈樂論〉其他地方所言的「聖人之作樂也，將以順天地之性，體萬物之生也，故定天地八方之音，以迎陰陽八風之聲，均黃鐘中和之律，開群生萬物之情，故律呂協則陰陽和，音聲適而萬物類。」<sup>63</sup>也同樣反應出將律呂音聲與天

<sup>60</sup> (三國魏)阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 71。

<sup>61</sup> 高晨陽：《阮籍評傳》，頁 92。

<sup>62</sup> (三國魏)阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 72。

<sup>63</sup> 同前註，頁 65、66。

地陰陽相互對應的術數宇宙論之思想。

## (二) 〈通易論〉中的「自然」：和諧融通、順利成章與盛衰輪轉

〈通易論〉中「自然」共出現三次，現亦依序討論。〈通易論〉言：

「易」之為書也，覆燾天地之道，囊括萬物之情，道至而反，事極而改。  
「反」用應時，「改」用當務。應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然，惠生類也。<sup>64</sup>

引文所言「道至而反，事極而改」，配合〈通易論〉「『易』之為書也，本天地，因陰陽，推盛衰，出自幽微以致明著。」<sup>65</sup>可知《易》所表現的道理，乃是運行於天地宇宙中的盛衰變化、循環反覆之理則。而引文的「『反』用應時，『改』用當務」，配合〈通易論〉言伏羲「事用有取，變化有成。南面聽斷，『向明而治』；『結繩而為網罟』，致日中之貨，修耒耜之利，『以教天下』皆『得其所』」，<sup>66</sup>以及「黃帝、堯、舜應時當務，各有攸取，窮神知化，述則天序」等，<sup>67</sup>可知在《易》一書中其所用以象徵天地萬物及其化變的卦體爻象，還具有啓發聖王發明器物、創建制度、安頓天下的重大意義，使天下萬物「仰其澤」、「恃其利」。

而接下來引文中的「順自然，惠生類」則是指聖王應時當務、安化天下之理想境界的描述語，表示於聖王之治中天下萬物皆盡得恩惠、和順融通之意。可見此處之「自然」應可理解為各得其所、協和融暢意義下的自然而然的的意思，是屬政治層面的治化理境之概念。

至於〈通易論〉另外兩處的「自然」則見於阮籍討論屬統治階層的「后」與

<sup>64</sup> (三國魏) 阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 96。

<sup>65</sup> 同前註，頁 92。

<sup>66</sup> 同前註，頁 88。

<sup>67</sup> 同前註，頁 89。

「上」之義理處。文中說道：

「后」者何也？成君定位，據業修制，保教守法，畜履治安者也。故自安者也。故自然成功濟用，已至大通，后「成天地之道」「以左右民」也。……「上」者何也？日月相易，盛衰相及，「致飾」則利之未捷受，故王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。<sup>68</sup>

「后」為繼守承貴的君后。此時國土疆域、百業眾民，已漸具規模、稍有蓄積，不同於先王創業時的舉步維艱、土窄人稀。而面對廣土眾民如何使之人盡其材、物盡其用，社會和諧，阮籍承繼了《易傳》的觀點，此如〈履卦〉「《象》曰：『上天下澤，履。君子以辯上下，定民志』」、<sup>69</sup>〈泰卦〉「《象》曰：『天地交，泰。后以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。』」<sup>70</sup>以及〈序卦傳〉「物畜然後有禮，故受之以《履》。履而泰，然後安，故受之以《泰》。」等，<sup>71</sup>也同樣認為應當透過禮儀法度、制器利用等方法，來安頓天下，若能如此則可「自然成功濟用」，實現百姓安養、成就功業等目標。可見，此處的「自然」是指自然而然、順理成章之意，表示前、後項之間關係緊密，謹守前項制禮作樂，則自能達成後項百姓和樂的成就。

接著就「道自然」來看。引文中的「日月相易，盛衰相及」是言勢運之輪轉變化，而接下來的描述則主要是改寫自〈序卦傳〉「賁者，飾也。致飾然後亨則盡，故受之以《剝》。」<sup>72</sup>以及〈剝卦〉「《象》曰：『山附於地，剝。上以厚下安宅。』」等內容。<sup>73</sup>也就是說，阮籍應是與《易傳》站在相同的立場，皆認為物極必反、盛極必衰，事物發展到極盛頂點，接著就將面臨衰退疲軟，如文飾過度

<sup>68</sup> (三國魏)阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁106。

<sup>69</sup> (宋)朱熹：《周易本義》(臺北：大安出版社，1999年7月)，頁69。

<sup>70</sup> 同前註，頁72。

<sup>71</sup> 同前註，頁274。

<sup>72</sup> 同前註，頁274。

<sup>73</sup> 同前註，頁107。

（「致飾」）則可能產生虛偽矯飾，或是忽略了內在質地的重要，從而好處盡失、利益全無，並逐漸趨向於混亂衰敗的局勢。而上位者面對事衰運敗，動輒得咎之時（「王后不稱，君子不錯」），只能暫且臣服於此一晦暗不明之運勢，盡力安穩厚實某些國家社會的基礎根本（「上以厚下」），以等待時來運轉的變化契機。依此來看，「道自然」的「道」應指依順、順從，「自然」則指自然而然地盛衰循環之變化，「道自然」是表示上位者應以「上以厚下」這類的方法，暫時順從於時局變化，以等待時來運轉的降臨。

### （三）〈通老論〉中的「自然」：原初本然、自己如此

〈通老論〉於殘存的三段文獻中，就有兩處出現「自然」：

聖人明於天人之理，達於自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓，故君臣垂拱，完太素之樸；百姓熙洽，保性命之和。道者，法自然而為化，侯王能守之，萬物將自化。《易》謂之「太極」，《春秋》謂之「元」，老子謂之「道」。三皇依道，五帝仗德，三王施仁，五霸行義，強國任智：蓋優劣之異，薄厚之降也。<sup>74</sup>

阮籍的〈通老論〉雖然融入了許多《老子》的經典文句，如 25 章「道法自然」、37 章「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化」，以及 38 章「失道而後德，失德而後仁」等。<sup>75</sup>然而，我們卻未必適合直接將《老子》的哲學觀點與阮籍〈通老論〉之思想畫上等號，仍應當嘗試勾連起阮籍其他著作展開交互參證，或許較能掌握〈通老論〉的思想意旨。

引文所言的「聖人明於天人之理，達於自然之分」以及「三皇依道」的上古良善醇厚之治，應可與〈達莊論〉這段文獻交互詮證：

<sup>74</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 132、133。

<sup>75</sup> （三國魏）王弼等注：《老子四種》（臺北：大安出版社，2003 年 8 月），頁 21、31、32。

故至道之極，混一不分，同為一體，得失無聞。伏羲氏結繩，神農教耕，逆之者死，順之者生。又安知貪滂之為罰，而貞白之為名乎！使至德之要，無外而已。大均淳固，不貳其紀，清靜寂寞，空豁以俟，善惡莫之分，是非無所爭，故萬物反其所而得其情也。<sup>76</sup>

也就是說，聖人所明瞭的「天人之理」，即是上文所說「至道之極，混一不分，同為一體，得失無聞」，那種天人皆混融於渾淪一氣的和諧理序，而聖人所通達的「自然之分」則可對應於上文的「善惡莫之分，是非無所爭，故萬物反其所而得其情」，那種天地世界不受到諸如善惡、是非等相對價值之切割縮限下的本然原初之和諧無爭。至於「三皇依道」的上古之治，則可對應於「伏羲氏結繩，神農教耕，逆之者死，順之者生。又安知貪滂之為罰，而貞白之為名乎」一段的描述，可見三皇之治乃是不用刑罰功名管束眾民，不過度算計而提倡踏實農耕，使群眾不在五色目盲中雖生猶死，而能在不受壓迫的情況下活出渾樸自在的政治之道。而依此來看，〈通老論〉的「自然之分」的「自然」應可理解為原初本然，「自然之分」與「萬物反其所而得其情」之意思相通，皆是指天地萬物未受到是非善惡等價值標準所區別、規控下的原初真實、本分性命。

接著就「道者，法自然而為化，侯王能守之，萬物將自化。」這一段來看，這裡的「道」應當可與前一段的「天人之理」、「自然之分」的層次相通，應是指原初本然的一氣和諧之意。而「法自然而為化」則是表示「道」乃是取法自己如此、不加干涉之原則，乃能具有如是的和諧共化。統治者若能持守此道，也同樣不以己意強加干預，則萬物將能回歸原初的自在和諧。可見「法自然」的「自然」是指自己如此、無有干涉之意。

#### （四）〈達莊論〉中的「自然」：具有和諧理序的渾淪一氣

〈達莊論〉共出現七次，而其中下引文獻中的「自然」，更是理解通篇「自然」概念的核心關鍵。〈達莊論〉言：

---

<sup>76</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 125。



天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？地流其燥，天抗其濕。月東出，日西入，隨以相從，解而後合，升謂之陽，降謂之陰。……天地合其德，日月順其光，自然一體，則萬物經其常，入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電，非異出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝膽楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。<sup>77</sup>

引文首句「天地生於自然，萬物生於天地」的宇宙生成論思想，也可見於阮籍〈詠懷詩〉其四十：「混元生兩儀，四象運衡璣。暉日布炎精，素月垂景輝。」<sup>78</sup>在此我們可以看到生成天地萬物、兩儀四象的起始源頭乃是「自然」或說「混元」。而對於此二而一，一而二的「自然」與「混元」的思想內容，恐怕不能從實踐哲學之價值本體論，抑或思辨哲學之本體論的角度給予理解，而應當從氣化宇宙論的角度，理解為渾淪一氣之意。對此，我們的理由有二：第一，若從本體論來解釋「自然」、「混元」，則「天地生於自然」或「混元生兩儀」的「生」都應理解為根據之意，然而，若依此解，恐怕將會造成「天地生於自然，萬物生於天地」的解釋困境。因為「天地」既以「自然」為其本體根據，何以又有一個能做為「萬物」之本體依據的「天地」呢？第二，從〈達莊論〉的上下文脈來看，「天地生於自然」的「自然」顯然可以從文中的「天地合其德，日月順其光，自然一體，則萬物經其常，入謂之幽，出謂之章，一氣盛衰，變化而不傷」，找到理解的線索，可見「自然」應當即是指盛衰變化、入幽出章的渾淪一氣，或說渾淪元一之氣（「混元」），並且此一渾淪一氣從「合其德」、「順其光」與「經其常」來看，並非盲目混亂的無序之氣，而自有其和諧理序存在其中。

依此來看，所謂「天地生於自然」應是說天地這一廣袤豐富之空間，乃是從渾淪一氣的變化中產生而出，「萬物生於天地」則是說雜多眾物是從此一廣大之

<sup>77</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 115。

<sup>78</sup> 同前註，頁 268。

天地空間產生繁衍。而接續的「自然者無外，故天地名焉；天地者有內，故萬物生焉。」這裡的「自然」也是指渾淪一氣，「無外」是指沒有超乎於其外、其上的事物存在，表示渾淪一氣乃是究極至大，「故天地名焉」則是說這樣一種超乎一切的至大存在，若欲以語言形容之，亦可以感官所見最為遼闊無窮的天地空間，來形容「自然」（渾淪一氣）的至大無外。至於「天地者有內」則是言天地乾坤廣大遼闊具有極大的容受空間，故雜多萬物能夠生長於其間。

而在掌握了阮籍以渾淪一氣為其內容的「自然」概念後，〈達莊論〉其他段落所出現的「自然」也就迎刃而解了。先就「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之積氣也。性者，五行之正性也」<sup>79</sup>來看，「體自然之形」應是表示人既生於一氣化變而成的天地之中，也同樣為一氣之產物，故身體也體現出渾淪一氣的若干特徵，如陰陽、五行等。可見此處的「自然」也是指渾淪一氣之意。

接著就「循自然」來看，〈達莊論〉說道：「別而言之，則鬚眉異名；合而說之，則體之一毛也。彼六經之言，分處之教也；莊周之云，致意之辭也。大而臨之，則至極無外；小而理之，則物有其制。夫守什伍之數，審左右之名，一曲之說也；循自然，小天地者，寥廓之談也。」<sup>80</sup>阮籍認為世間之事物，其同異關係乃是相對而言的，可以就其差異處，區別雙方；也可就相同處，會通彼此。而世間的學術也是如此，「六經之言」主要是從區別分異的角度，來探索個別事物的條理細則，因此也可說是較為片面、局部的「一曲之說」。而「莊周之云」則是從綜覽整體的角度，以觀照天地中看似殊異有別的雜多事物，因此是屬於宏闊、整全的「寥廓之談」。而其之所以能看淡天地之間種種的是非、寵辱、美醜、死生等塵俗紛擾與執著（「小天地」），乃在於能夠依順著氣化一體的宏觀視角（「循自然」），來看世間相對而非絕對的差異，遂能包容一切有其侷限與偏執的分別對立，「齊禍福而一死生」。<sup>81</sup>

最後就〈達莊論〉另外兩處的「自然之道」與「自然之理」來看，〈達莊論〉

<sup>79</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁117。

<sup>80</sup> 同前註，頁118。

<sup>81</sup> 同前註，頁113。

說道：

馮夷不遇海若，則不以己為小，雲將不失問於鴻蒙，則無以知其少。由斯言之，自是者不章，自建者不立，……故求得者喪，爭明者失，無欲者自足，空虛者受實。夫山靜而谷深者，自然之道也；得之道而正者，君子之實也。是以作智造巧者害於物，明著是非者危其身，修飾以顯潔者惑於生，畏死而榮生者失其真。故自然之理不得作，天地不泰而日月爭隨，朝夕失期而晝夜無分；競逐趨利，舛倚橫馳，父子不合，君臣乖離。<sup>⑳</sup>

「夫山靜而谷深者，自然之道也」，這裡的「自然」也同樣是指渾淪一氣。「山靜而谷深」與前面所說「萬物經其常」、「一氣盛衰，變化而不傷」等相通，皆是形容此一氣之化變並非雜亂無序的盲動之氣，而自有其本然寧靜之秩序理則的意思，只是此處是以「山靜」與「谷深」之意象來表現渾淪一氣的寧靜包容之和諧秩序（「自然之道」）。而「得之道而正者，君子之實也」的「道」即是此「自然之道」，只是應注意的是，這裡的「得道」與以道「正」己，由於心性轉化之工夫論述不夠明確，加上「自然之道」（一氣渾淪之和諧理序）似乎也缺乏形上本體之基礎，因此，這裡的得道、體道，恐怕與《莊子·大宗師》中女偶所言透過靜守工夫，從而得以體證「朝徹」、「見獨」、無古無今、不死不生的形上之道，<sup>㉑</sup>那種「工夫實踐—心性轉化—冥契證道」的型態不同，而應當與前面所說的「循自然，小天地」意思相通，皆是不從一己之見、一曲之說的偏狹角度看待事物，而能從至大無外的一氣渾淪的至高角度，來看待世間相對而非絕對的是是非非。

「馮夷不遇海若，則不以己為小，雲將不失問於鴻蒙，則無以知其少。」則是阮籍藉《莊子》典故，要人明白從「寥廓之談」的至極宏大，照見自己的偏狹，而若仍拘執於自是我見，則永遠僅能落於偏狹的是非對立之局（「自是者不章，

<sup>⑳</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁 121。

<sup>㉑</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 252、253。

自建者不立」），只有「無欲者自足，空虛者受實」，能夠拋開一己之見，從而「順自然」（依順於一氣之至高宏闊，放下一己之偏狹），乃能有充足飽滿、安定無爭的可能，不再「求得者喪，爭明者失」，深陷於相對的是非之中不能自拔。

至於「自然之理不得作」則是從未能以「自然之道」修持己身，所能造成的負面影響來說。也就是說，當主體自我未能實踐「自然之理」於己身，使其發揮作用的話，除了將會危害自身之外（如「危其身」、「失其真」），還將會使世間充滿各式各樣的對立鬥爭，造成天地之失序混亂（如「天地不泰而日月爭隨」、「父子不合，君臣乖離」等）。顯然，此處的「自然」也同樣是指至大無外的渾淪一氣之意，「自然之理不得作」應是指未能「得之道而正」所造成的失控動亂。

#### （五）〈大人先生傳〉中的「自然」：渾淪一氣的恆久與變化

〈大人先生傳〉的「自然」共出現四次，而每一次出現的「自然」大體都與大人先生的形象有密切的關係。〈大人先生傳〉言道：

大人先生蓋老人也。不知姓字。陳天地之始，言神農、黃帝之事，昭然也。莫知其生年之數。嘗居蘇門之山，故世咸謂之。問養性延壽，與自然齊光，其視堯舜之所事若手中耳。

今吾乃飄飄於天地之外，與造化為友，朝飧湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始，此之於萬物豈不厚哉？故不通於自然者不足以言道，暗於昭昭者不足與達明。

真人遊，駕八龍，曜日月，載雲旗，徘徊道，樂所之。……樂哉！時世易，好樂墮，真人去，與天回。反未央，延年壽，獨救世。……先生從此去矣，天下莫知其所終極，蓋陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也。

時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以為貴夫世矣，……必超世而絕群，遺俗而獨往，登乎太始之前，覽乎忽漠之初，慮周流於無外，志浩蕩而遂舒，飄飄於四運，翻翱翔乎八隅。欲縱肆而彷彿，洗養而靡拘。細行不足以為毀，聖賢不足以為譽，變化移

易，與神明扶。<sup>84</sup>

阮籍筆下的「大人先生」顯然與仙家之理想人格「神仙」有極其相似的特性。既能乘雲駕霧不受空間拘束（「真人遊，駕八龍」、「朝飡湯谷，夕飲西海」），並且也能長生永壽突破時間限制（「延年壽」、「養性延壽，與自然齊光」）。而引文中的「自然」，正與大人先生能突破時空之雙重限制有密切關係。「問養性延壽，與自然齊光」是言大人先生之年壽，能與「自然」並駕齊驅、永恆不滅之意。而此一「自然」，應當與〈達莊論〉「天地生於自然」中的「自然」相通，皆是指至極無外的渾淪一氣，表示大人之年壽能夠與天地一氣同樣的恆常不朽、永恆存在之意。而「不通於自然者不足以言道」中的「自然」也同樣是指渾淪一氣，差別在於從文脈來看，此處並非是從時間向度言大人之恆常，而是偏向從空間的角度，形容大人能夠「與造化爲友」、「變化遷易」、「與道周始」，亦即能滲入一氣之化變中自由幻形，隨意出入於極其遙遠的「湯谷」與「西海」之地。可見「不通於自然者不足以言道」，主要是說大人先生既能通透一氣自然的化變，當然能闡述一氣之道的真實奧妙，而迥異於不通於氣化自然之道的凡常之人。

而如是的將大人先生與天地一氣的恆久與化變相互關聯的敘述，還可見於下引〈大人先生傳〉的這段文字：「夫大人者，乃與造物同體，天地並生，逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形。天地制域於內。而浮明開達於外，天地之永固，非世俗之所及也。」<sup>85</sup>大人與「造物同體，天地並生」，一方面具有形容其「逍遙浮世，與道俱成，變化散聚，不常其形」，能夠與「氣」散聚變化、自由出入的意思；另一方面則是言其能達於「天地之永固」與一氣之道不朽永存、恆常永壽。也就是說，「同體」與「並生」正共同表現出大人與「氣」相同的變化自如、永存不滅的特性。

而「陵天地而與浮明遨遊無始終，自然之至真也」，也是再次強調大人與「氣」之恆常、化變性質的相同一致。大人先生既自在遨遊於廣大的天地空間，

<sup>84</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁134、141、153、154、158、159。

<sup>85</sup> 同前註，頁137。

同時也能「無始終」的突破時間的限制，因此可說是「自然之至真」，是一氣渾淪之自然最為真實的體現。至於「神者，自然之根也」，這裡的意思應當不是說在一氣渾淪之「自然」其上，還有某一人格神或形上本體之「神」為其基礎根據，因為接下來引文描述大人先生「飄飄於四運，翻翱翔乎八隅」的自由悠遊於渾淪一氣的太始忽漠後，又說道大人「變化移易，與神明扶」，認為大人與一氣之變化同遊，亦即是隨順著一氣之神妙靈明之變化而行。也就是說，若以「與神明扶」的「神明」做為理解的方向，那麼「神者，自然之根也」應當可解釋為：神妙之化變（「神」）乃是一氣渾淪最為核心根源的表現之意。而此處的「自然」也仍然是指一氣渾淪。

#### （六）〈詠懷〉詩中的「自然」：理所當然與原初本然

在阮籍八十二首五言〈詠懷〉詩中的其二十六、其四十八、其五十三與其七十二，皆有「自然」一詞，現徵引於下：

朝登洪坡顛，日夕望西山。荊棘被原野，群鳥飛翩翩。鸞鷲時棲宿，性命有自然。建木誰能近，射干復嬋娟。不見林中葛，延蔓相勾連。

鳴鳩嬉庭樹，焦明遊浮雲。焉見孤翔鳥，翩翩無匹群。死生自然理，消散何繽紛。

自然有成理，生死道無常。智巧萬端出，大要不易方。如何夸毘子，作色懷驕腸。乘軒驅良馬，憑几向膏粱。被服織羅衣，深榭設閒房。不見日夕華，翩翩飛路旁。

修塗馳軒車，長川載輕舟。性命豈自然，勢路有所由。高名令志惑，重利使心憂。親暱懷反側，骨肉還相讎。更希毀珠玉，可用登遨遊。<sup>86</sup>

在此我們可以發現上引詩中四見的「自然」應當可分成兩類來看，其四十八「死生自然理」與其五十三的「自然有成理」為一類；其二十六的「性命有自然」與

<sup>86</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁244、245、282、289、318。

其七十二「性命豈自然」則可分為另一類。先就其四十八與其五十三來看，於庭樹間成群嬉鬧的「鳴鳩」，與獨自飛翔於雲端的「焦明」，顯然與其四十七「高鳥翔山崗，燕雀棲下林」<sup>87</sup>的意象相通，皆是藉由鳥之獨翔高飛與群處低棲，象徵著凡俗喧鬧與避世守真的對比。然而，阮籍並不認為脫離塵擾，就能養性全身、安度亂局。因為詩句接著說「死生自然理」不論是美是善，是醜是惡，皆難逃離那種有生必有死之自然而然、無可懷疑的必然命運，尤其處於政局交替、危機四伏的時代，更是「消散何續紛」，死亡散逝更是以紛亂複雜，讓人難以預測捉摸的方式出現，並非獨善其身，就能避禍全身，使意圖擺脫亂局之人增添更多的徬徨無奈，故阮籍於〈詠懷〉其四十七才會說：「青雲蔽前庭，素琴淒我心。崇山有鳴鶴，豈可相追尋。」<sup>88</sup>在紛亂世局中，孤鳥高飛、隱居避世恐怕也未必是完善的處世之道，雲霧遮掩的前景擔憂與傷心落淚的無助悽惶，並非離世絕塵就能同時擺落消除。而依此來看，「死生自然理」的「自然」應可理解為理所當然、無庸置疑之意，與一氣渾淪抑或心性境界等意義下的「自然」不同。

而其五十三的「自然有成理，生死道無常」的「自然」應可與「死生自然理」的「自然」相通，皆是指理所當然、早已存在的某種客觀趨勢之意。阮籍認為有一種早已存在、無須置疑的道理，此即生死無常的命定法則，所有的繁華富貴終究難以常保永存，就如傍晚飛舞散落於路旁的花朵般，必有消散殞落的一天（「不見日夕華，翩翩飛路旁」）。阮籍即是藉此筵席必散的無常之理，譏諷那些「夸毘子」競逐於膏粱羅衣、深樹閒房之忙碌一生的徒勞無功。

接著就其二十六與其七十二來看，「鸞鷖時棲宿，性命有自然」，這裡的「時」應依不同的版本做「特」，表示獨立、獨自之意。<sup>89</sup>神鳥鸞鷖之所以不願棲息於群小勾結（「不見林中葛，延蔓相勾連」）的亂世危局（「荊棘被原野」），而獨自棲息於塵囂之外，乃是其高貴不凡之天性氣命的本然展現。至於「性命豈自然，勢路有所由」所言的天性氣命之本然，其範圍較大，是通泛而言的人性本

<sup>87</sup> （三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》，頁244、281。

<sup>88</sup> 同前註，頁281。

<sup>89</sup> 同前註，頁298。

相之意，可與〈達莊論〉「自然一體，則萬物經其常」的一氣之原初和諧相互關聯。在一氣之和諧融通，不受干擾的本然狀態下，物我皆處於原初的本然和諧。然而，當人性受到後天名利的引誘侵擾（「高名令志惑，重利使心憂」），遂造成人與人之間的撕裂與爭鬥（「親暱懷反側，骨肉還相讎」）。依此來看，可見「性命有自然」與「性命豈自然」，這兩處的「自然」皆可理解為原本如此的原初、本然之意，而差別在於又隨詩句之意而有不同面向的偏重，前者偏於言個體的天性本性；後者則是普泛的言人性本然。

#### 四、結論：同中有異的「自然」

經過以上的討論，可以發現，在《莊子》與阮籍的「自然」概念中，就相同處言，除了皆有偏屬於一般語意的自然而然、理當如此之「自然」外（如〈田子方〉「無為而才自然」與〈通易論〉「自然成功濟用」等），雙方文獻中也都存在著原初本然、自己如此意義的「自然」。然而，字詞表面的相近，卻不能掩蓋兩者思想性質的差距。因為在《莊子》此一「自然」是屬實踐哲學或說境界哲學的概念，換言之，不論是偏從主觀面言（如〈德充符〉「常因自然」），抑或是偏從客觀面言（如〈天運〉「調之以自然之命」）的原初本然、自己如此的「自然」，都與工夫實踐、心性境界與本體超越有密切的關係。此如〈齊物論〉所言天地萬物「咸其自取」、原初本然的天籟理境的證成，必預設著「吾喪我」的工夫實踐與心性境界；<sup>90</sup>又如〈大宗師〉所言原初本然之至道創生萬物的「大通」理境，也預設著「離形去知」的工夫實踐與心性轉換。<sup>91</sup>

然而，我們在阮籍的「自然」中，卻難以看到類似的工夫、心性與形上本體的連貫關係。在〈樂論〉中所描繪的「自然」，是原初本然的數術理則之概念，聖人作樂必仿效此一和諧律則，乃能以雅樂諧和天地之秩序。然而，我們卻看不到聖人是如何上契此一宇宙律則的工夫與心性轉換的說明，遂使此一數術理則之

<sup>90</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 43-50。

<sup>91</sup> 同前註，頁 282-285。



「自然」，成爲空頭抽象的理論設定，或著僅是依循傳統數術宇宙論之觀點的信念肯定，而不同於《莊子》的實踐證成。

此外，在〈達莊論〉中所表述的原初本然之渾淪一氣的「自然」，雖然與〈樂論〉相較，已減去儒家禮樂教化之色彩，看似與老莊道家已較爲接近，甚至有彷彿相同的結構，如〈達莊論〉之「自然」既是天地之原初本然（「天地生於自然」），也是主體與工夫的核心重點（如「循自然，小天地」、「山靜而谷深者，自然之道也；得之道而正者，君子之實」）。然而，仍需注意的是，首先，阮籍渾淪一氣的「自然」與《莊子》之天地一「氣」的思想最大的差別在於價值哲學之形上本體的存在與否。在《莊子》，「氣」的背後還有價值本體之「道」的存在，此如〈大宗師〉所言：「夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」<sup>92</sup>並且此「道」亦非由思辨理性之巧置構設而成，而是能透過具體的實踐工夫，得以證成的究竟真實、價值本體，是以〈大宗師〉在言及有情有信之「道」後，又接續透過南伯子葵與女偶的對話，點出契入此「道」的實踐工夫（靜守工夫），以及心性轉化（如「外天下」、「外物」與「外生」）以至冥契至道的種種細節（如「朝徹」、「見獨」、「无古今」與「不死不生」等）。<sup>93</sup>

然而，阮籍所言「自然一體，則萬物經其常」的一氣和諧卻沒有本體之「道」的默運創生，並且也缺乏工夫實踐、心性轉化的基礎，遂成爲如同牟宗三先生所批評的，僅是「以文人生命爲底子所冲向之原始洪荒與蒼茫宇宙」，<sup>94</sup>是藉由浪漫心靈之企嚮而相信其真實存在。換言之，表面相同的一氣渾淪，內在卻含藏著各自表述的差異，阮籍應是由浪漫嚮往而有對此一氣渾淪之「自然」的推崇；而《莊子》則是在工夫實踐與心性修養的基礎上，而有本體之道化育創生下的超主客之一氣渾淪的證成。

其次，阮籍的「循自然，小天地」、「得之道而正」，實質來看，也不同於

<sup>92</sup> （戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 246、247。

<sup>93</sup> 同前註，頁 252、253。

<sup>94</sup> 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年8月），頁 292。

《莊子》「常因自然」的主體境界。「常因自然」與「有所遊」、「天鬻」、「天食」等概念相通，既有上達超越的層次，同時也有放開成見，傾聽他者的接納包容之面向。然而，阮籍之「循自然，小天地」，則是認為天地間的生死、是非與善惡等分化區別，皆是相對而非絕對，要人們依循一氣渾淪之至大包容，來調整、導正自己陷於自是非人，且相對而非絕對的視野侷限。換言之，《莊子》之「常因自然」具冥契超越的立體向度，而「循自然，小天地」則偏向於平面的自我視野之調整，較屬於是從相對主義觀點，以抹去對立、包容紛爭式的型態。

至於〈大人先生傳〉之「自然」雖亦有一氣渾淪之意，然而，其重點更偏向於藉著一氣之「自然」，來描述大人先生與「氣」相通的恆常永存與變化自如等性質。可見，此一「自然」事實上與神仙家的長生、幻形之觀點更為接近，與《莊子》具工夫、境界義的「自然」存在著更多的隔閡與距離。顯然，從先秦道家莊子到魏晉玄學家阮籍，「自然」雖然始終位居於各自思想系統的核心，然而，此中確實有其思想差異，不能混同而無別。<sup>95</sup>

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

（戰國）莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2001年12月）。

（三國魏）阮籍撰，陳伯君校注：《阮籍集校注》（北京：中華書局，2014年10月）。

（三國魏）王弼等注：《老子四種》（臺北：大安出版社，2003年8月）。

（宋）朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年7月）。

（宋）褚柏秀，張京華點校：《莊子義海纂微》（上海：華東師範大學出版社，

---

<sup>95</sup> 在阮籍之後，魏晉莊學仍有持續的發展。而其與先秦老莊之哲理思想的連續性與差異性值得關注與討論。對此可參考江建俊：〈阮籍「達莊」、郭象「隱莊」、王坦之「廢莊」在魏晉莊學發展中的意義〉，《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》（臺北：新文豐出版社，2009年8月），頁171-222。

2014年7月)。

(明)陸西星著，蔣門馬點校：《南華真經副墨》(北京：中華書局，2010年3月)。

(清)王夫之著，王孝魚點校：《老子衍 莊子通 莊子解》(北京：中華書局，2010年1月)。

(清)宣穎著，曹礎基校點：《南華經解》(廣州：廣東人民出版社，2008年5月)。

## 二、近人論著

### (一) 專著

王叔岷：《莊子校詮》(北京：中華書局，2007年6月)。

史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》(臺北：正中書局，1998年7月)。

江建俊：《于有非有，于無非無：魏晉思想文化綜論》(臺北：新文豐出版社，2009年8月)，頁171-222。

牟宗三：《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，1997年8月)。

林明照：《先秦道家的禮樂觀》(臺北：五南圖書出版，2007年9月)。

徐復觀：《中國人性論史》(臺北：臺灣商務印書館，1999年9月)。

高晨陽：《阮籍評傳》(南京：南京大學出版社，2011年4月)。

福永光司、興膳宏：《莊子外篇》(東京：筑摩書房，2013年8月)。

賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然·氣化·身體》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年1月)。

戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年3月)。

鍾泰：《莊子發微》(上海：上海古籍出版社，2008年3月)。

### (二) 期刊論文

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27-54。DOI：10.29653/LS.199212.0002

林明照：〈《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第28期(2016年6月)，頁269-292。

黃偉倫：〈工夫、境界與自然之道——阮籍〈達莊論〉的理論思維〉，《政大中文學報》第1期（2004年6月），頁49-74。

賴錫三：〈《莊子》對「禮」之真意的批判反思——質文辯證與倫理重估〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第3期（2019年5月），頁1-24。

謝君讚：〈論《莊子》與陶淵明「自然」思想的異同〉，《中正漢學研究》第25期（2015年6月），頁61-92。

（三）論文集論文

楊儒賓：〈導論——追尋一個不怎麼自然發生的概念之足跡〉，《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年12月）。DOI：10.6327/NTUPRS-9789863500551

蔡振豐：〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《自然概念史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年12月），頁59-98。DOI：10.6327/NTUPRS-9789863500551。

# Comparison between Zhuangzi and Ruan Ji's thought of “Ziren”

*Hsien, Chun-Chan*

Associate Professor, Department of Chinese Literature, Soochow University

## Abstract

In Zhuangzi and Ruan Ji's collected works, the word “Ziren” appeared eight times and twenty-three times respectively. From the perspective of semantic analysis, this paper starts there are at least four meanings of “Ziren” which refers to “spontaneously” is the most important. However, it should be noted that In the works of Ruan Ji, “Ziren” mainly refers to the change of “qi”. Because of “qi”, there is the original look of the world and human nature. Because of “qi” there is also a people who is immortal and free. However, due to lack self-cultivation and consciousness transformation, it is only an illusion, but it fails to come true. Relatively speaking, because Zhuangzi has self-cultivation and consciousness transformation, this makes “Ziren” both the orientation of the value ontology and the possibility of realization.

**Keywords:** Zhuang zi, Ruan Ji, Ziren, wu wei, qi