

從嵇康與向秀的儒道光譜看兩人的出路

The Ruist and Taoist Spectrum in Xi Kang's and Xiang Xiu's Last Choices on Matters of Life and Death

張瓊雲*

(Chiung-Ying Chang)

摘要

同處於魏晉動亂時代的嵇康與向秀，對《莊子》也各有理解。首先，嵇康解莊是「得之於心」，以其心去解莊，得意忘言無需註釋，而向秀以注莊來解釋個人在面對社會禮教和國家權力的壓力下的解脫之道，兩人解莊的態度不同，也反映兩人面對政治權力的不同態度。嵇康有服食養生之事，且所作〈養生論〉諸篇，皆反映嵇康對長生之渴望，然其得罪鐘會、拒絕山濤、力挺呂安之舉卻與養生背道而馳，故其所養者乃養精神、養生理卻對生存之道疏於著力，侃言「越名教而任自然」實則在司馬氏的高壓統治下，相當任性，雖得《莊子》「養生主」之神髓，卻疏於材與不材間的生存判斷，劉勰評論他「師心以遺論」良有矣也！然嵇康對莊子的不注之解，

* 作者為國立嘉義大學兼任助理教授。



正是因他以飽滿情感和生命實踐來解莊的。至於向秀，他更從《莊子》發展出「獨化」理論，凡物皆無待而獨化，亦不相生，此本為高妙的玄學純理，但若套進社會卻很不現實，將世間物與物對照的二元論轉成獨化的一元論，忽略物與物相生相成、相刃相靡的現實與人需要「調適而上遂」的努力，故只對《莊子》的哲學概念有所提升，但之於《莊子》所重的人生關照就很空洞了。最終，善養生的嵇康為挺呂安遭司馬昭所殺，而向秀的獨化轉成求生，投入晉室的懷抱，在在都顯示出個人理念與行為的矛盾，這是因為生死命題至難至大使個人產生思想與行為的異化，最終嵇康懷抱著儒家精神赴向刑場，而向秀所則改容投晉，故本文比較嵇康、向秀兩人的中心價值來對照其生命最後的出路。

關鍵字：嵇康、向秀、養生論、儒道光譜、生死學

收稿日期：2016/10，接受日期：2017/05。



壹、嵇康內在的儒家價值

「至人」是《莊子》一書中的理想人格典範，書上說：「至人無己，神人無功，聖人無名。」¹這裡的「無」有超脫之意，因為無 A，所以才超脫 A。嵇康也把「至人」當作一種理想人格典範，他在文章裡多次提到「至人」，如「夫至人之用心，固不存有措矣。」²、「吾聞至人不相，達人不卜。」³、「能盡雅琴，唯至人兮。」⁴、「至人遠鑒，歸之自然。」⁵其所謂至人就是能超脫物慾名利者，唯有如此方能與萬化冥合，進而達到逍遙之境。然而當世亂民艱時，至人也難以獨善其身，這是魏晉士人都必須面對的政治現實，但《莊子》並沒有答案，因為魏晉盤根錯節宗族朋黨關係，和其所牽涉的權力結構遠非只是當不當官的問題而已，這時就算是「非湯武而薄周孔」⁶的嵇康也會說出：「不言至人當今貪富貴也。聖人不得已而臨天下，以萬物為心……」⁷這樣的話，即處在「季世」至人也須退位給聖人，方得藉聖人之位行無為之治，所重不是個人養生而是哀民之生，推崇「不以天下私親，高尚簡樸茲順，寧濟四海蒸民。」⁸的堯舜，並主張「穆然以無事為業，坦爾以天下為公」

¹ 黃錦鏞注譯，《莊子·天下篇》，台北：三民書局，2003年2月，頁453。

² 嵇康，〈釋私論〉，引戴明揚，《嵇康集校注》，北京：人民文學出版社，1962年7月，頁233。

³ 嵇康，〈卜疑〉，同注2，頁134。

⁴ 嵇康，〈琴賦〉，同注2，頁82。

⁵ 嵇康，〈贈兄秀才入軍詩〉，同注2，頁1。

⁶ 嵇康，〈與山巨源絕交書〉，同注2，頁82。

⁷ 嵇康，〈為上古堯舜〉，同注2，頁40。

⁸ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注2，頁161。



⁹ 這跟儒家的大同理想有何不同？……這些都是嵇康生命氣質中的儒家成分。萬繩楠甚至認為他下獄所作的〈幽憤詩〉的詩眼：「抗心希古，任其所尚」¹⁰就是天下為公的思想脈絡¹¹。雖然在嵇康常常把孔子與其他人對比，且多有菲薄，但他所反對的是周禮和名教，但對於仁義則恐有連他自己都未察覺的動心——這裡的仁義不是治民的教條，而是愛人、嫉惡、別是分之心，是發乎天性之仁義，可比擬孟子的「四端」¹²，也唯有如此理解，才能明白他在呂安的事件中所扮演的角色。持平而言，嵇康不是成仁取義者，至少他不是積進主動的，甚至在行為上也以疏狂刻意和仁義保持距離，但這些都屏障不了他那仁義之心，他愛民全性並有強烈的正義感，這注定他生命氣質的光譜遠道而偏儒，只是受道家的影響，致使他的成仁取義變得有些無奈和軟弱。

深究嵇康的仁義之心，可從解讀令尹子文來看，嵇康說：「令尹之尊，不若德義之貴」¹³這裡的「德義」與下句「三黜之賤，不傷沖粹之美。」的「沖粹」相對，皆指發自本心的仁善，而非外在的道德規範，嵇康肯定令尹子文和柳下惠「嘗得富貴於其身，終不以人爵嬰心，故視榮辱如一。」他們雖曾得到富貴，卻不為人爵（人設的官位）改變本心，善保本心的德義與沖粹，相較於《莊子》「而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之

⁹ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。

¹⁰ 嵇康，〈幽憤詩〉，同注 2，頁 25-32。

¹¹ 萬繩楠，《魏晉南北朝文化史》，新北：雲龍出版社，2002 年 6 月，頁 160。

¹² 《孟子·公孫丑》，引自謝冰瑩等編譯，《四書讀本》，台北：三民書局，1993 年 8 月，頁 377。

¹³ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。



而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。」¹⁴中的宋榮子，都不以人爵嬰其心，前者視榮辱如一，後者別榮辱之境，兩者雖都不受外在的榮辱影響，但前者著重在堅守本心的德義，不隨官職升貶起舞，這個標準是屬儒家的；後者強調人我之別，不以人之毀譽易我，並以莊子的標準評價這仍是有待之境，未達真正的逍遙，故嵇康和莊子看待事情的角度是不同的。再看《莊子》評價孫叔敖：

肩吾問于孫叔敖曰：「子三為令尹而不榮華，三去之而無憂色。吾始也疑子，今視子之鼻間栩栩然，子之用心獨奈何？」孫叔敖曰：「吾何以過人哉！吾以其來不可卻也，其去不可止也。吾以為得失之非我也，而無憂色而已矣。我何以過人哉！且不知其在彼乎？其在我乎？其在彼邪亡乎我，在我邪亡乎彼。方將躊躇，方將四顧，何暇至乎人貴人賤哉！」¹⁵

孫叔敖對於仕途無得失心，故無心於令尹之職，所以能從容仕隱無入不而自得，甚而他把自己與令尹二分，所有因令尹而有的榮譽財富和權力，也將隨著丟官而喪失，所以令尹不可恃。司馬遷也在《史記·循吏列傳》中提到孫叔敖：「故三得相而不喜，知其材自得之也；三去相而不悔，知非己之罪也。」都說明官之「得失之非我」的道理，所以得與失順其自然即可，以上論調都把令尹當作一自我考驗的試金石，若在意官位得失則無法逍遙，這是用道家的角度去評價的。

¹⁴ 《莊子·逍遙遊》，同注1，頁3。

¹⁵ 《莊子·田子方》，同注1，頁273。



關於令尹子文一事孔子的評價是：「忠矣！」子張問：「仁矣乎？」子曰：「未知；焉得仁」¹⁶孔子從不輕易以仁許人，令尹子文在孔子的心中是忠而未得仁。為何如此？對照孔子在離開魯國前的三天猶豫，直到未收到祭肉確定魯君的心意後才離開，這是孔子愛仁政之心甚於愛自身清名，這才是仁的展現。又孔子盛讚殷之三仁¹⁷，箕子為仁受辱、比干為仁而死，其仁心固無闕疑，而微子雖見紂無道便離去，中間仍有個「諫」的過程¹⁸，這也是他對仁政的最後努力。故相較於孔子和殷之三仁把行仁放在首位，嵇康以「子文三顯，色不加悅」為貴，可見嵇康心中「令尹」只是個官職，得此官職則名利財富權力也跟著來，所以令尹子文之可貴是在仕隱無得失心。但退一步說，嵇康盛讚「子文三顯，色不加悅」之「德義」與「沖粹」，是接在「聖人不得已而臨天下，以萬物為心，……君臣相忘於上，蒸民家足於下。豈勸百姓之尊己，割天下以自私，以富貴為崇高，心欲之而不已哉？」¹⁹之後，宰割天下、追求富貴雖是聖人所欲卻不為之，是因為心中有百姓，這裡的「不已」是因不忍為之。嵇康進而提出「遊心乎道義，偃息乎卑室。恬愉無還，而神氣條達。」²⁰足以「意足」，而不受榮華富貴而移心，這也是儒家的思維了。所以嵇康雖不若孔子把「令尹」視為一行仁之階（仁人於仕隱間還是會有得失心的，因為那牽動到是否

¹⁶ 《論語·公冶長》，同注 12，頁 106。

¹⁷ 《論語·微子》，同注 12，頁 279。

¹⁸ （漢）司馬遷著，《史記·宋微子世家》中寫道：「紂愈淫亂不止。微子數諫不聽，乃與大師、少師謀，遂去。」又朱熹在《論語集註》中註解：「微子見紂無道，去之以存宗祀。」

¹⁹ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。

²⁰ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。



有「名」來推動仁政），但其評價令尹子文的觀點還近於儒而遠於道的。

此外，孔子曾說：「邦有道穀，邦無道穀；恥也」²¹這標準也反映在嵇康對仕途的選擇上，所以他在曹魏當權時仕而不事，當個閒散的大夫；但當處在司馬政權時他卻又態度高傲、拒絕當官，只是嵇康所面臨的政治複雜度遠非莊子「寧其死為留骨而貴，寧其生而曳尾塗中乎」²²的選項那麼簡單，稍一不慎就是生死問題，因為不管官職為何，仕與隱不只是個人志向的選擇，更是政治立場的表態，這問題的嚴重性嵇康不會不明白，但他還是反其道而行。何以如此？當然，嵇康也不全然是恣意妄為的置自己於死地，他有幾分效法阮籍。阮籍和嵇康同屬於竹林七賢中的標竿人物，《晉書》載：「阮籍容貌瑰傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色」、又載「籍雖不拘禮教，然發言玄遠，口不臧否人物。」阮籍雖胸有大志，但在黑暗政權下他飲酒、服食、談玄、酣睡和各種的疏放不羈禮法，以頹廢示人又緘口慎言，終能卸下司馬昭的防備，默默遠離政壇全生保命，也終能堅定己志，不委身侍奉他所鄙視的「大人」，這是阮籍在亂世的明哲保身之道。同樣，嵇康也謹言守口，喜怒不形於色，《世說新語·德行》載王戎云：「與嵇康居二十年，未嘗見其喜愠之色。」又《世說新語·德行》注引〈嵇康別傳〉又說：「康性含垢藏瑕，愛惡不爭于懷，喜怒不寄于顏。所知王濬沖在襄城，面數百，未嘗見其疾聲朱顏。」

²¹ 《論語·憲問》，同注 12，頁 221。

²² 《莊子·秋水》，同注 1，頁 213。



此亦方中之美範，人倫之勝業也。」²³以及《晉書·嵇康傳》載：「康性慎言行」²⁴等可見嵇康律己的作風和阮籍如出一轍，可見嵇康不是一個行為恣放，不知輕重的人。

只是嵇康有比阮籍更大的難題和更深的無奈，因為妻族之故他的政治傾向曹魏，這比在司馬政權下當閒官的阮籍形勢更加險峻，但他沒有走阮籍的模式，一向「愛惡不爭于懷，喜怒不寄于顏」的他竟然兩次拒官，且態度強硬。看似如此，但筆者認為嵇康不若史書所寫之狂傲，重返嵇康初見鍾會場景，概可得見一、二：

初，康居貧，嘗與向秀共鍛於大樹之下，以自贍給。潁川鍾會，貴公子也，精練有才辯，故往造焉。康不為之禮，而鍛不輟。良久會去，康謂曰：「何所聞而來？何所見而去？」會曰：「聞所聞而來，見所見而去。」會以此憾之。²⁵

歷來每論及此，多言嵇康、鍾會二人的針鋒相對，互不容讓，誠然嵇康孤傲有之、不苟凡俗有之，但若真的孤傲則任聽其去即可，何必問「何所聞而來？何所見而去？」這一問暗露嵇康之懼意，只是鍾會不肯給他台階，終於無可轉圜，故可知嵇康之為人任情而多悔，言「會以此憾之」良有矣也。嵇康得罪鍾會、拒絕山濤，自陷於危地這是他任性之處；然用放曠、疏懶、

²³（南朝宋）劉義慶，《世說新語·德行》引自劉強會評輯校，《世說新語會評》，南京：鳳凰出版社，2007年12月，頁1。

²⁴（唐）房玄齡等撰，《晉書·卷49·嵇康傳》，北京：中華書局，1974年11月，頁1372-1373。

²⁵《晉書·卷49·向秀傳》，同注24，頁1374。



服食、求道等企圖卸下司馬昭的心防，則有部分是為了自救，也就是任性的彌補，但不管他怎麼自黑自放都無法減輕司馬昭對他的忌憚。正所謂懷璧其罪，以嵇康的社會名望、號召力及與曹魏的關係，若不能為晉室所用，要司馬昭放過是不可能的，因為重點不在於他反不反，而是他想反時隨時都可以反。加上他清心寡慾，不受權力地位所利誘，這樣的人有什麼致命把柄？又能用什麼收買？若沒有致命把柄又無法收買，就難以操控了。而一個真正養生的人是不會讓自己在黑暗政治下那麼突出的，可見在嵇康的生命氣質中有一份儒生的氣節，正如孔子說的：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」²⁶又說：「『隱居以求其志，行義以達其道』吾聞其語矣，未見其人也！」²⁷而嵇康盡能做到，也只有重視大是大非、大義的儒者才會以一己的性命對抗國家機器。從嵇康讚令尹子文「德義」、以「遊心乎道義」為自我修養，再從仕與隱的選擇來看，在在顯示他都是用儒家的思維來處理政治問題的。

雖說嵇康在面臨重大抉擇時展現儒家風骨，但直到嵇康身陷囹圄，他都沒有殺身成仁的覺悟，在《晉書·嵇康傳》中有引用他寫的〈幽憤詩〉：

嗟余薄祜，少遭不造。……托好莊老，賤物貴身。志在守樸，養素全真。……諮予不淑，嬰累多虞。匪降自天，實由頑疏，理弊患結，卒致囹圄。對答鄙訊，繫此幽阻，實

²⁶ 《論語·泰伯》，同注 12，頁 153。

²⁷ 《論語·季氏》，同注 12，頁 256。



恥訟冤，時不我與。雖曰義直，神辱志沮，澡身滄浪，曷云能補？……古人有言，善莫近名。奉時恭默，咎悔不生。……予獨何為，有志不就。懲難思複，心焉內疚，庶勛將來，無馨無臭。采薇山阿，散發岩岫，永嘯長吟，頤神養壽。²⁸

也許長期抒放自適的隱居生活，使嵇康喪失政治的危機感，即使下獄他都沒意識到自己大禍臨頭，還幻想「采薇山阿，散發岩岫，永嘯長吟，頤神養壽。」但在無情的政治運作下，他終於被推上刑場，孫登說他：「君才則高矣，保身之道不足」²⁹可謂一語中的。固然他善養生，但他養生理機能、養精神世界，卻疏於養生存能力，妄想以疏放、慵懶、求道，不守禮教以求得不遭人忌，終不可得。從嵇康的例子來看，弱者自弱以求取強者的垂憐，是不切實際的，國際情勢亦是如此。但畢竟，嵇康不是糊塗人，當死罪定讞，在驚異之餘，他沒有任何情緒性的言行，而是冷靜的做危機處理，他把兒子嵇紹託給之前宣告絕交的摯友山濤，當時山濤在司馬政權下任官，平步青雲。可見嵇康的託孤之舉意味著對司馬政權的投懷送抱，這不是他政治立場的轉變，而是他為兒子鋪路，這時他已超脫儒、道所追求的生命價值，而回歸到生命的本質，好好活著。刑場上一曲〈廣陵散〉彈出他對生命的眷戀，曲罷感慨：「廣陵散於今絕矣！」言下之意是嵇康也於今絕矣！曾熱中求道，主張養生服食，也曾被王烈嘆言：「叔夜志趣非常而輒不遇」的嵇康，最後被迫走上刑場，走到人生終點。

²⁸ 嵇康，〈幽憤詩〉，同注 2，頁 25。

²⁹ 《晉書·卷 49·嵇康傳》，同注 24，頁 1372-1373。



若以統治者的立場來說，這群名士也是難題，他們鎮日清談無心仕途，名不需加、利不能誘，既不能為我所用又高蹈於江湖，一言一行世人爭傳，是為隱憂，故要滅其勢恐怕只能示之以威了，不殺，他們會日益坐大，更可左右輿論影響朝政；盡殺，又會落個暴君之名，適成他們的賢名。司馬昭是個聰明人，他選擇開殺但又不殺多，所以誰該活、誰該死，只是司馬昭下棋時棄子保子的一念之間而已。而竹林七賢中最適合當刀下亡魂的，莫過於嵇康，其一，他是竹林七賢中的標竿，聲名最盛，正可收到殺雞儆猴之效；其二，嵇康的不服從以及曹魏姻親的背景也是令司馬昭忌憚的，且其文章頗有暗諷之意，如「不可己嗜臭腐，養鴛鴦以死鼠也」³⁰諷刺司馬昭妄以死鼠（官位）來養自己這個鴛鴦，這恐怕早就和司馬昭結下樑子而不自知；其三，以嵇康與鍾會的恩怨，殺了他惡名會流匯到鍾會身上，比如鍾會曾說嵇康：「上不臣天子，下不事王侯，輕時傲世，下不為用，無益於今，有敗於俗。」³¹加上嵇康入獄時，鍾會建議：「嵇康，臥龍也，不可起。公無憂天下，顧以康為慮耳。……康、安等言論放蕩，非毀典謨，帝王者所不宜容。宜因血釁除之，以淳風俗。」³²以上話柄都昭示於史書，司馬昭只要嵇康死後做個「帝尋悟而恨焉」³³的樣子就好，果然《三國志》就下了：「嵇康等見誅，皆會謀也。」³⁴的結論。在這

³⁰ 嵇康，〈與山巨源絕交書〉，同注2，頁82。

³¹ 引自張隱，〈文士傳〉，見（南朝宋）劉義慶，《世說新語·雅量》，同注23，頁206。

³² 《晉書·卷49·嵇康傳》，同注24，頁1372-1373。

³³ 《晉書·卷49·嵇康傳》，同注24，頁1372-1373。

³⁴ 《三國志·卷28·魏志·鍾會傳》，引自陳壽撰，許喜璐主編，史建橋、解冰譯，《三國志》全譯，上海：世紀出版集團，2004年1月，頁500。



點上，佞臣比忠臣更有貢獻，因為忠臣會做對的事，而佞臣會迎合上意，故忠臣會損人主以成全自己的忠名，而佞臣則自損以擔負人主的惡名。從以上三個理由，可見嵇康之死，向秀之生，未必是向秀比嵇康懂得生存，而是嵇康剛好是被司馬昭挑中的那個人。

貳、嵇康向秀的趣捨與歸向

在竹林七賢中嵇康和向秀本交往最密，但在養生問題上兩人見解不同，據孫綽《嵇中散傳》曰：「嵇康作《養生論》，入洛，京師謂之神人。向子期難之，不得屈」。在這過程中兩人書信往返、彼此詰難，而互不能說服對方。關於兩人對養生的歧異主要有：

一、稟命與壽數

嵇康認為「導養得理以盡性命。上獲千餘歲，下可數百年」³⁵嵇康認為神仙之說不是虛妄，善導氣養性者長可享千餘歲，短則活數百歲，這是能做得到的，然世人因不諳養生之法所以無法達到這樣的壽限。向秀則認為這種說法：「未盡善也。若信可然，當有得者。此人何在？目未之見。此殆影響之論，可言而不可得。縱時有耆壽耆老，此自特受一氣，猶木之有松柏，非導養之所致。若性命以巧拙為長短，則聖人窮理盡性，宜享

³⁵ 嵇康，〈養生論〉，同注 2，頁 134。



遐期。而堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔，上獲百年，下者七十，豈復疏於導養邪？顧天命有限，非物所加耳。」³⁶向秀認為嵇康的神仙之說只是一種主觀上的理想，客觀上沒有人能做到，而且壽命的長短是稟氣所致，生來便已註定，跟養生無關。比較兩者，嵇康的神仙之說可能受到道教的影響，跟《莊子》的〈養生主〉存有小異，養生主的重點在順物之性，而嵇康的〈養生論〉則以去欲、服食等來延年益壽。而向秀的「此自特受一氣」之說，認為人秉受天地之氣而生，故壽數也受天命所致，這觀點和嵇康是一致的。然向秀說：「顧天命有限，非物所加耳」認為人一出生便已決定壽數不可改變，嵇康則反駁：「案論堯孔雖稟命有限，故導養以盡其壽」³⁷也就是壽數可透過導養而得百年，這裡含蓄的講百年，而不是數百年乃至上千年的壽數，這是因為百年已盡人壽的最大值，神仙之說雖非虛妄，卻是「似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。」³⁸意即凡人之養生是達不到神仙之境。

時至今日來看兩人論點，可發現嵇康有西方神祕主義的傾向，而向秀則比較偏向實證主義，他反駁嵇康善導氣養性者長可享千餘歲，短則活數百歲之說，言「信可然，當有得者。此人何在？」這是從經驗出發，並運用觀察和歸納法，是以實證理論來反駁嵇康。但事實上神仙之說並非嵇康的重點，其重點是在稟命有限之下人可以透過努力，超越天命的，這種肯定人

³⁶ 向秀，〈難養生論〉引自（清）嚴可均輯，《全晉文·中》，北京：商務印書館，1999年，頁764-765。以下〈難養生論〉皆同引於此，不另贅述。

³⁷ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注2，頁161。

³⁸ 嵇康，〈養生論〉，同注2，頁134。



為的論調就不是道家的順其自然了。且若壽數不可改，那末，嵇康質疑「唐虞之世，命何同延？長平之卒，命何同短？」³⁹也就是人各稟其陰陽之氣結合以生，其壽數亦當不同，就算偶有巧合，也不致全體同樣的延壽或短壽，所以壽數非不可改，他進而以「積善之家必有餘慶、屢信思順自天佑之」反駁「吉凶素定，不可推移」⁴⁰的命定論，把命運的能動性和主導權交予人的手中，這是比較進步的想法。壽數既可透過導養而延長，那要如何導養呢？嵇康主要提出兩個概念，一是生理上、一是精神上，生理上的導養如服食、導引、御氣、辟穀⁴¹等，而精神上的導養，嵇康提出「游心乎道義，偃息乎卑室」⁴²、「積善履信，世屢聞之。慎言語，節飲食，學者識之」⁴³、並要人賴以所生之陰陽二氣「相須以合德」⁴⁴，可見他養生之法結合了儒家和道教，他在山陽隱居時貌似逍遙於世間，但實則心中有一把倫理道德之尺，猶存不能忍的喜怒好惡，這使他得罪鍾會並捲入呂安的家醜中，最終獲罪身死。

二、去欲與順欲

³⁹ 嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，同注 2，頁 284。

⁴⁰ 嵇康，〈難宅無吉凶攝生論〉，同注 2，頁 284。

⁴¹ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。相關文本；「或瓊饌既儲，六氣並御，而能含光內觀，凝神復樸，棲心於玄冥之崖，含氣於莫大之渙者，則有老可卻，有年可延也。」

⁴² 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。

⁴³ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。

⁴⁴ 嵇康，〈明膽論〉，同注 2，頁 250。



嵇康的養生主要從養神下手而達到養形的目的，一個善養生者必定「清虛靜泰，少私寡欲」只讓欲望能達到維持基本生理就好，他不否認情與欲是人與生俱來的，也不否認其迷人的一面，只是他「知名位之傷德，故忽而不營，非欲而強禁也。識厚味之害性，故棄而弗顧，非貪而後抑也」⁴⁵換言之，看似美好的東西都隱藏醜陋和危險，深情不壽，故不管名位或飲食乃至對音樂他都帶著防備，不讓自己深陷其間，他主張去欲。一者「情變於初也。苟嗜欲有變，安知今之所耽不為臭腐？囊之所賤不為奇美？」⁴⁶也就是情與欲隨時會變動，花太多的精力去追求隨時可變的東西是沒有價值的。再者，嵇康說：「夫嗜欲雖出於人，而非道德之正。猶木之蠹，雖木之所生，而非木之所宜也。故蠹盛則木朽。欲盛則身枯。然則欲與生不並久，名與身不俱存，略可知也。」⁴⁷將欲比之於蠹，蠹有害於木猶欲有害於身，故曰：「非道德之正」。固然欲望熾盛於身心有害，但人生而有欲，而心統情慾，滿足欲望不但能滿足心靈，也是維持生理基本的條件，嵇康既無法去欲而生又何必侃言去欲呢？

退一步說，嵇康所欲去的意不在欲，而是不苟當時士大夫為了功名富貴、迎合苟生所做的種種虛偽矯情的噁心之行，或標奇立異以為高，或強詞詭辯以為智，當時政治風氣就是培養一群這樣的士大夫，其人文軼事可見於《笑林》、《語林》、《郭子》、《世說新語》等，故崇尚自然的嵇康在心境上自然

⁴⁵ 嵇康，〈養生論〉，同注 2，頁 134。

⁴⁶ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。

⁴⁷ 嵇康，〈答向子期難養生論〉，同注 2，頁 161。



主張去欲，在為人處事上自然也不屑與一干敗德的士太夫為伍。他主張「越名教而任自然」就是要建立一完善的理想人格，在這人格中肯定原始儒家的樸質道德卻反對名教的虛偽繁禮，以〈釋私論〉為例，嵇康說：「君子之行賢也，不察于有度而后行也；任心無窮，不議于善而后正也；顯情無措，不論于是而后為也。」⁴⁸顯然，嵇康不是菲薄「賢」、「善」、「是」等道德價值，而是道德務須符合自然「是故傲然忘賢，而賢與度會；忽然任心，而心與善遇；慌然無措，而事與是俱也。」不矯情做作、無所為而為，即「建立在自然本性上的人格，要將儒家的倫理綱常內化為一種人的自然美德。」⁴⁹而向秀則肯定情欲的根本和正面意義，他在〈難養生論〉中說：「有生則有情，稱情則自然。若絕而外之，則與無生同，何貴於有生哉？……且夫嗜欲，好榮惡辱，好逸惡勞，皆生於自然。」⁵⁰他認為情、欲與生俱來，若絕情斷欲等同於行屍走肉，這樣活著還有什麼滋味？故向秀主張稱情順欲，人不該抹煞自然的天性，甚至他把追求榮華富貴也視為一種人性之自然，他說：

且夫嗜欲、好榮惡辱、好逸惡勞，皆生於自然。夫天地之大德日生，聖人之大寶日位。崇高莫大于富貴，天地之情也。貴則人順己。行義於天下；富則所欲得，以財聚人。此皆先王所重，關之自然，不得相外也。⁵¹

⁴⁸ 嵇康，〈釋私論〉，同注 2，頁 233。

⁴⁹ 鄭方超，蔣豔萍，〈嵇康“越名教而任自然”新論〉，廣州：暨南大學中文系，2011 年 10 月第 22 卷第 5 期。

⁵⁰ 向秀，〈難養生論〉，同注 36，頁 764-765。

⁵¹ 向秀，〈難養生論〉，同注 36，頁 764-765。



在追求過程中脫穎而出者，則可以成為「貴則人順己」、「以財聚人」的領導階級，所以國家是人類集體人性之衝突、兼併與磨合的自然結果。這種說法不僅給人類的社會組織提供菁英領導的理論依據，能安定上下結構和社會秩序。另一方面，也由於人是「有生之最靈者也」故能宰制萬物以順己，故比嵇康主張的「窒情欲，抑富貴」更加接近人性的現實，但物欲過盛則天機淺，也易導致精神世界的空虛淺薄，所以主張順欲也是要有底限的。其底限為何？相對嵇康之「欲」影射士大夫對官場富貴的追求，向秀的順欲何嘗不是在某種情況下，對權力的順服與配合？雖然他到晉室為官後「在朝不任職，容跡而已」⁵²，但亦結交司馬昭所倚重的大臣任愷之黨，與另一黨魁賈充對立，清代的學者勞格就針對此事評論：「則秀實係奔競之徒，烏得雲容跡而已哉！」⁵³其言雖不免太苛，但向秀親近大人物不可謂其無目的，若非嵇康誰知向秀注莊？若非任愷恐怕無法容迹愉快了，這便是向秀的選擇。他雖追求道家的逍遙無待之境，卻也必須解決人身的有待事實，他雖肯定情欲卻沒有同期人物的縱恣頹唐，誠如他所說的「當節之以禮耳」，唯一可說的，應該是注莊所追求的存在感吧，一個文人畢竟還是有立言的渴望。

三、養生的終極判斷

⁵² 《晉書·卷49·向秀傳》，同注24，頁1374。

⁵³ （清）勞格，《晉書校勘記·任愷傳》曰：「庾純、張華、溫顛、向秀、和嶠之徒，皆與愷善；楊珧、王恂、華廙等，充所親敬。于是朋黨紛然。」則秀實係奔競之徒，烏得云容跡而已哉！」



壽與欲的命題為這一系列辯論的核心，至於其餘命題如智、禮、情……皆由此而來，從中有幾個脈絡可循：其一，嵇康所講的是養生是著眼在作為人的一種理想性，養生朝至人、真人邁進的，他雖形、神並提，但主導在神不在形，盧桂珍認為「嵇康同樣注意到心神對形體居主導的地位」⁵⁴；而向秀則著眼在作為人活著的現實性，其所考慮的不只是知、情、欲之於己身的現實，還有人與外在環境關係的現實，因此向秀肯定欲望，認為欲望是屬於天生自然的一部分，並主張欲望獲得滿足的正面意義，「且生之為樂，以恩愛相接，天理人倫，燕婉娛心，榮華悅志，服饗滋味，以宣五情；納禦聲色，以達性氣，此天理之自然，人之所宜、三王所不易也。」⁵⁵這段話既肯定情、欲之於人的重要性，更透過「欲」之滿足以達到「形」之歡，再以「形」之歡達到「神」之暢，故「燕婉」、「榮華」、「滋味」、「聲色」先於「心」、「志」、「五情」、「性氣」負起引導作用，故心志情氣之通暢需以欲之滿足為前提，故以形主導神，這是和嵇康的形神論差異較大之處，在〈難養生論〉中更從「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位」、「崇高莫大於富貴。」肯定「生」、「位」、「富貴」等價值，這些不但與嵇康〈養生論〉的核心價值大異其趣，甚至與他自己之前的《莊

⁵⁴ 盧桂珍，《境界·思維·語言：魏晉玄理研究》，台北：台大出版中心，2010年7月，頁74。相關文本：「嵇康同樣注意到心神對形體居主導的地位……嵇康列舉凡人幾種常見的情形，說明人即使沒有藉助外力因素，僅只是由於內心產生的、愧、哀、憂、怒之情，即可導致大汗流離、七日不飢、達旦不眠、植髮衝冠的結果。據此，嵇康推得『神躁于中，形喪于外』的結論。此處所言『精神』即心也，『形骸』即身也。而心之於身具有主／從關係。」

⁵⁵ 向秀，〈難養生論〉，同注36，頁764-765。



子注》的思想基調鑿柄不入，黃霞平說：「向秀的《難養生論》與《莊子注》乃是兩種不同性質的作品，我們是不能將二者混為一談的。」⁵⁶誠然，從《莊子注》到〈難養生論〉隱約透露向秀行事作風的轉向，而〈難養生論〉更可作他往後向晉室的綱常名教傾斜的依據。王婭進一步說道：「二者的養生觀實際上傳達出了對生命理解的不同態度，以及對人生終極意義的判斷。」⁵⁷也就是作為一個人最根本的人生態度和所追求的終極價值是什麼？

《晉書》說：「屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者」⁵⁸在這種少有全者的亂世下，竹林七賢仍嚮往美好生命發生由衷的，只是嵇康的生命就像落日一般美，在「魏晉去就，易生嫌疑」⁵⁹之下，他以避世來解決政治問題，所有外在一切存在對他來講都是「欲」，看似美好，實則傷身害命，所以他選擇過極端自律與自食其力的生活，他本具原始儒家的道德意識，卻又嚮往道家的逍遙，是一個帶有正義感又任情率性的人，卻讓自己刻意與他人保持距離，喜怒不徵於色，種種作為不過是為了全身保命，只是悲劇終究找上了門，逃無可逃。至於向秀，本來也是和嵇康一樣過著避世的生活，但受嵇康事件的影響，

⁵⁶ 韓國良，〈向秀《莊子注》哲意發微—兼論《莊子》向郭二注的異同〉，《河南南陽師範學院》第23卷第3期，2007年6月，頁40。

⁵⁷ 王婭，〈從向秀討論“養生”到生命存在問題的哲學思考〉，《內蒙古師範大學學報》第40卷第5期，2011年9月，頁14。

⁵⁸ (唐)房玄齡，《晉書·阮籍傳》(《二十四史·第四冊》)，北京：中華書局，1997年，頁354。

⁵⁹ (唐)房玄齡，《晉書·隱逸傳》(《二十四史·第四冊》)，北京：中華書局，1997年，頁622。



他由隱入仕，但又以仕而不事敷衍官場，因為重點在他的政治表態，而不是他官當得好不好。回過頭來，若以結果論來看，秀向的養生之道確實比嵇康高明，境界卻遠遠比不上嵇康。

參、向秀的〈思舊賦〉出路

《世說新語》中有一段文字：「陳留阮籍，譙國嵇康，河內山濤，三人年皆相比，康年少亞之。預此契者：沛國劉伶，陳留阮咸，河內向秀，琅邪王戎。七人常集于竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』」⁶⁰而這七個人雖彼此欣賞，但政治立場不同，當政治風暴襲向竹林時，這七位知交好友也就大禍臨頭各自飛了。而這七人雖各有各的政治立場，但大抵前後一致，若說轉變最大的莫過於向秀了。《世說新語·簡傲》中說：「向秀好讀書，與嵇康、呂安等人友善，在山陽隱居。嵇康打鐵，向秀為其佐鼓排；呂安種菜，向秀助其灌園。」⁶¹又《文選》李善注：「（向秀）始有不羈之志，與嵇康、呂安友」⁶²以及《秀傳》並云：「並有拔俗之韻，其趨舍進止，無不畢同。……或率爾相攜觀原野、極遊浪之勢，亦不計遠近，或經日乃歸，復修常業。不慮家之有無，外物不足拂其心」⁶³初時，

⁶⁰（南朝宋）劉義慶，《世說新語·任誕》，同注 23，頁 411。

⁶¹（南朝宋）劉義慶，《世說新語·簡傲》，同注 23，頁 434。

⁶²（南朝梁）蕭統，〈文選〉李善注引臧榮緒《晉書》，北京：中華書局，1977 年，頁 229。

⁶³湯球輯，《晉諸公別傳》，錄於《百部叢書集成·史學叢書》第四十四函，藝文印書館，出版時間不詳。頁 7。



嵇康、向秀嘗於洛邑鍛鐵營生，二人都好談老莊，厭惡禮教，疏放不羈，共有一段逍遙遊之日，然性情相近、意趣相投，志向相同嗎？這就不一定了。就注莊一事來看，在中國文化裡老莊並稱，繼王弼的《老子注》聲名大噪之後，為《莊子》作注者日益增多⁶⁴，其中有能力又有分量注莊的人首推嵇康，但他卻很消極，反而由和他頻頻進行哲學辯證的向秀為《莊子》作注，嵇康對此本不以為然，說他「妨人作樂耳」，但書成之後對向秀的注大力讚賞，從這裡可發現向秀能發《莊子》的旨趣，雖然兩人的生命情調基本一致，但向秀在乎人處於世的定位。

所以嵇康受誅之後，向秀的轉變有其內在的必然性，《晉書》載：「康既被誅，秀應本郡計入洛。文帝問曰：『聞有箕山之志，何以在此？』秀曰：『以為巢、許獨介之士，未達堯心，豈足多慕。』帝甚悅。秀乃自此役作《思舊賦》。」⁶⁵文帝的話是在試探，而向秀的回答顯然放棄自己的「箕山之志」了，何以如此？顯然嵇康受誅之事給他帶來很大影響，他本就不是成仁取義的儒者，又看到清談自放的嵇康在國家機器下也不能倖免，而今儒與道都不能救贖他了，他必須有一個活下去的回答，那就是服從，只有這個才是司馬昭要的答案。余霞說：「作于山陽的《思舊賦》是一個紐帶，綰結著過往與未來，含淚揮別“不羈”，無奈走向“逍遙”。從向秀一生思想的轉變

⁶⁴ 何志華，朱國藩編，《唐宋類書徵引《莊子》資料彙編》，香港新界：中文大學出版社，2006年，頁3，序：「據陸德明的《經典釋文》所載晉朝注、音《莊子》者有九家，包含：崔譔、向秀、司馬彪、郭向、李頤、孟氏、王叔之、李軌音、徐邈音等。」

⁶⁵ 《晉書·卷49·向秀傳》，同注24，頁1374。



軌跡來看，其山陽之行無疑有著一種意味深長的生命儀式的意蘊。」⁶⁶走過了山陽，他也放下箕山之志，抗顏而為官。

自嵇康死後，向秀有意與其人其事保持距離，就算是寫〈思舊賦〉紀念嵇康，但在內容上有頗多的自清界線。首先，以魏晉的文體來說，於古文上所寫的對象甚明，如：曹丕〈與吳質論〉、曹植〈與楊德祖書〉、嵇康〈與山巨源絕交書〉、劉琨〈答盧諶書〉……等，寫給誰一目了然；但就賦體來說則多晦澀，如陸機的〈歎逝賦〉歎誰之逝？張華的〈永懷賦〉永懷者誰？皆無實指也。但向秀的〈思舊賦〉所思的對象甚明，「踐二子之遺蹟兮」表其所思者二子是嵇康和呂安，對照下文重點在嵇康，呂安只是附帶提過。然不直言思嵇康而曰思舊，也許是配合賦體的特色，或者另有用意，何以？蓋嵇已錄鬼簿是舊人舊事了，舊人舊事不能移到現今，況賦末云：「停駕言其將邁兮」雖聞笛停駕然將遠邁，向秀也終不為故舊停留！

向秀與嵇康曾為摯友，然序中僅以「居至接近」描述友誼，足見其謹慎。而用「遠而疏」、「曠而放」形容嵇康、呂安，這雖然能說明嵇、呂的某些特質，但這並非他們的人格全貌，而用遠疏、曠放這樣的微瑕的形容詞，一方面是給晉室看的，顯露他們因行為不檢故其罪自招。另一層深意是，遠疏、曠放適足以顯示他們對政權並無野心，但兩句後緊接「其後各以事見法」落差太大，以微瑕而遭刑戮，暗顯晉室忌才無量，嵇康、呂安是冤屈而死的！鄭毓瑜說：「……向秀並不明言嵇、呂之

⁶⁶ 余霞，〈從“不羈”到“逍遙”——試論向秀山陽之行及《思舊賦》的心態史價值〉，《三峽大學學報》第 36 卷第 6 期，2014 年 11 月，頁 39。



死因，只含糊說是『各以事見法』，當然這可能是迫於司馬氏的暴虐，不敢觸怒致禍的『微辭』，不過更重要的是他先論定了二人的人格，而『遠而疏』、『曠而放』的名士風流並不足以構成必死的罪責；這下之意，鐘會或司馬昭對嵇康的嫉怨、忌諱，根本是無法公開接受檢驗，所以『微辭』本身毋寧也代表對虛化真理的探察與批判。」⁶⁷誠然，向秀對二子之死是憤憤不平的，但他『各以事見法』的「微辭」說得如此隱晦，也不失為為自己保留一線生機的方法。此外，在寫〈思舊賦〉的動機上，向秀也刻意與二子保持距離，如：「余逝將西邁，經其舊廬。」表明向秀是因為往西邊的路上“剛好經過”嵇康的舊居，又「鄰人有吹笛者，發音寥亮。追思曩昔游宴之好，感音而嘆。」表對嵇康是聞笛傷情——並非念念不忘的，這些細節都可看出向秀的自清。至於對嵇康的人格側寫，他不從他的為人、學問、行為或清談等切入，而是以「臨當就命，顧視日影，索琴而彈之。」著眼，其辭深沉而不悲，以彈琴的藝術形象作為嵇康的最後身影，除了突顯嵇康之超俗絕塵外，更避免觸怒晉室的敏感神經。再看〈思舊賦〉的內容：

將命適於遠京兮，遂旋反而北徂。
濟黃河以泛舟兮，經山陽之舊居。
瞻曠野之蕭條兮，息余駕乎城隅。
踐二子之遺蹟兮，歷窮巷之空廬。
嘆黍離之愍周兮，悲麥秀於殷墟。
惟古昔以懷今兮，心徘徊以躊躇。

⁶⁷ 鄭毓瑜著，《六朝情境美學綜論》，台北：台灣學生書局，1996年，頁108。



棟宇存而弗毀兮，形神逝其焉如？
 昔李斯之受罪兮，嘆黃犬而長吟。
 悼嵇生之永辭兮，顧日影而彈琴。
 託運遇於領會兮，寄餘命於寸陰。
 聽鳴笛之慷慨兮，妙聲絕而復尋。
 停駕言其將邁兮，遂援翰而寫心。

如魯迅「為了忘卻的紀念」之意，向秀此行，誠為忘卻之旅。向秀看似巧經山陽舊居，然其適遠京、反北徂、濟黃河，曲行涉水後才「經山陽」，實是特意之至啊！然向秀行經舊地，為追溯、為悼念，最終還是為了忘卻，此古今情同，誠如偶像劇〈醉後決定愛上你〉中所言：「失戀的人，應該要重返愛情萌生的地方，再循著那些足跡走回去，然後再一一的把那些相愛的證據給抹去。」⁶⁸故秀於赴任途中，兜此一圈，特來與故人揮別，亦揮別昨日之我。第二段，「黍離」「麥秀」⁶⁹皆喻亡國之痛，亦暗喻曹魏政權名存實亡，兩句透露出向秀之政治轉向，李翠英說他：「在感嘆嵇康的同時，也暗喻著國亡之意，隱含個人的政治情感。」⁷⁰是矣！向秀本無政治傾向，曩昔他不謀官，樂於與嵇康逍遙，而今嵇康伏誅，舊地成遺跡、空廬，乃知隱居不是避禍之道，欲求生惟有作官，在此向秀也做了決

⁶⁸ 參見〈醉後決定愛上你·第三集〉，台灣之偶像劇，台視、三立都會台於 2011 年 4 月 17 日首播，首播以來穩坐偶像劇龍頭，到了第六集飆到 4.22，估計約有 213 萬人觀賞。資料來源：三立都會台，完全娛樂〈最後決定愛上你幕後直擊〉，2011 年 5 月 25 日報導。

⁶⁹ 見《尚書·大傳》及（漢）司馬遷著，《史記·宋微子世家》。

⁷⁰ 李翠英著，《六朝賦論之創作理論與審美理論》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2002 年，頁 266。



定。

第四段，「棟宇存而弗毀兮，形神逝其焉如？」可以回顧兩人之前關於養生的辯論，多有提到形與神的問題，透過身體和精神之養來達到養生之目的，而今房子依然存在但人已死去，可見養生的前提是活著，而這也是向秀轉向的關鍵處。其後，向秀將嵇康與李斯對舉，歷來頗有爭論。《文心雕龍》視為「不類甚矣。」⁷¹；近人黃侃曰：「此言叔夜勝於李相，所謂志遠。非以歎黃犬，偶顧影彈琴。劉舍人《指瑕》之篇，譏其不類，殆未詳繹其旨。」而張仁青亦引《文心雕龍》將之歸為「用典之拙者」⁷²。就表面上看來，李斯眷戀官位，嵇康拒絕官位，兩人的性格確有高低之別，但兩人臨死前都不為己伸言，是因為他們心中都明白死罪只是表面上的理由，實際上他們自知不容於當局，多言無益。這一切看在向秀眼裡，他本是個雅好讀書之士，既無政治野心，也跟權貴者素無交情，案理說嵇康的火不致蔓延到他身上，但處在亂世，喪失一切理性標準，更多取決於當權者的一念好惡，慨言之，當其時賢與不肖又有何別？更遑論嵇康與李斯之對比類與不類，這時，向秀的考量只是求生存，只有活著養生才有意義。文中「寸陰」二字，非感於命之長短，而是慨於命之無常，嵇康之居常頗為警謹，其曠誕實為避禍也，然仍不免獲罪，其好養生，但世上果有養生之法乎？然今嵇康已死，死者無憂生之嗟，生者旦夕難知，向秀既感於

⁷¹（南朝梁）劉勰著，《文心雕龍·卷九·指瑕》：「若夫君子擬人，必於其倫，而崔瑗之《誅李公》，比行于黃虞，向秀之《賦嵇生》，方罪于李斯。與其失也，雖寧僭無濫，然高厚之詩，不類甚矣。」

⁷²張仁青著，《六朝唯美文學》，台北：文史哲出版社，1980年，頁70。



命之無常，又不願效嵇康之永辭，故僅能寄餘命於寸陰之中，容跡而已。末段。向秀感於嵇康之非命，謹為此賦，雖是紀念摯友，然全文無一友字，用意良深！在《文心雕龍》中有“隱秀”一詞曰：「是以文之英蕤，有秀有隱。隱也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之獨拔者也。隱以復意為工，秀以卓絕為巧。」⁷³，證之〈思舊賦〉於顯處投晉室之好、於隱處為嵇康微辭，之間屢發自清之詞，一言周轉三意，頗發隱秀之致。又於賦末「停駕言其將邁兮，遂援翰而寫心！」明思舊之後，便將揮別過去，不復抱嵇康的遺憾了。

肆、結論

嵇康與向秀不是同時遭遇仕、隱的問題，若以嵇康死而向秀生而推出向秀比嵇康懂得生存的結論就不客觀，畢竟向秀有了嵇康的前車之鑑，他當然更能思考如何避免前人所犯的錯誤。可是若置換過來，向秀到了刑場，嵇康會跟他劃清界線嗎？不，嵇康肯定會到刑場為向秀請願，一如他為呂安作證一樣。嵇康雖然好老莊，好服食養生，崇尚逍遙自適的生活，但在關鍵時刻他那文人骨氣卻又挺然傲立，這就是他稟命中的儒家氣質，雖欲強壓而情難自禁。及至他最後的身影「臨當就命，顧視日影，索琴而彈之。」既有儒家從容就義的英姿，復涵道家齊生死的超脫境界。誠然，珍惜生命，歌頌生命美好的嵇康他不會犯法，也不會做危險的事，政治現實盤算又豈是他一介名士可

⁷³（南朝梁）劉勰著，《文心雕龍·卷八·隱秀四十》，台北：台灣開明書店，1973年，頁20。



理解的？也許向秀本來也不懂，但後來懂了，因為嵇康用生命教他。

向秀比嵇康小四歲，家世背景平淡，但個人雅好讀書，二十歲時就寫過一篇《儒道論》，已佚，可見他不只好讀書，亦頗有成一家之言之志。因為家住附近所以他常跟嵇康親近，當時嵇康名滿天下，隱居在山陽鍛鐵維生，向秀就幫忙鼓風，有時也幫呂安灌園，閒暇時仍愛讀書。《論語》說：「友其士之仁者」⁷⁴、「擇不處仁，焉得知！」⁷⁵向秀特意與嵇康結交，固是「就有道而正焉」⁷⁶，但亦恐有附驥尾而致千里的考量，當然也因他的好學善注，而得列為竹林七賢之一，故在他的學問與人格的養成期裡，嵇康給他的影響不可謂不大。但兩人在注莊的態度上產生了歧異，嵇康認為注莊就落入言詮，他既不缺名，也不需向世人證明自己，所以他雖能掌握《莊子》的神髓卻不注莊。然嵇康所不缺的向秀都缺，雖然身處亂世，但他仍懷抱大志，最終向秀所注的《莊子》能「發明奇趣，振起玄風」⁷⁷，與王弼注《老子》並為玄學上之盛事，可見向秀於立言上頗有定見。之後他與嵇康在養生問題上看法不同，嵇康相信神仙之說，並主張以去欲、服食、求道等延年益壽，而向秀則關懷人的現實問題，兩人雖互有詰難，但始終不在同一平台上，最終互不能降。綜觀嵇康、向秀兩人皆崇尚玄學、好談老莊並嚮往逍遙不羈的生活，但由於兩人的生命質素不同，在面對政

⁷⁴ 《論語·衛靈公》，同注 12，頁 241。

⁷⁵ 《論語·里仁》，同注 12，頁 96。

⁷⁶ 《論語·學而》，同注 12，頁 65。

⁷⁷ 《晉書·卷 49·向秀傳》，同注 24，頁 1374。



治問題時也有不同思維。面對權貴、面對道義、面對摯友，嵇康心中始終有不可屈之理，這也導致他最終走上刑場，以〈廣陵散〉伴奏他生命的最終曲。而向秀雖中途改道，為了全生而媚晉，但他仍冒險為嵇康寫下〈思舊賦〉，用隱約之詞寫下對嵇康最後的紀念。



參考書目

- 韓國良，〈向秀《莊子注》哲意發微—兼論《莊子》向郭二注的異同〉，《河南南陽師範學院》第23卷第3期，2007年6月。
- 王婭，〈從向秀討論“養生”到生命存在問題的哲學思考〉，《內蒙古師範大學學報》第40卷第5期，2011年9月。
- 余霞，〈從“不羈”到“逍遙”——試論向秀山陽之行及《思舊賦》的心態史價值〉，《三峽大學學報》第36卷第6期，2014年11月。
- 鄭方超，蔣豔萍，〈嵇康“越名教而任自然”新論〉，廣州：暨南大學中文系，2011年10月第22卷第5期。
- 何志華，朱國藩編，《唐宋類書徵引《莊子》資料彙編》，香港新界：中文大學出版社，2006年。
- 湯球輯，《晉諸公別傳》，錄於《百部叢書集成·史學叢書》第四十四函，台北：藝文印書館，出版時間不詳。
- 戴明揚，《嵇康集校注》，北京：人民文學出版社，1962年。
- 張立齋，《文心雕龍註訂》，北京：國家圖書館，2013年。
- 黃錦鉉注譯，《莊子》，台北：三民書局，2003年2月。
- 萬繩楠，《魏晉南北朝文化史》，新北：雲龍出版社，2002年6月。



謝冰瑩等編譯，《四書讀本》，台北：三民書局，1993 年。

（南朝宋）劉義慶，《世說新語》，北京：中華書局，1986 年。

（南朝宋）劉義慶編，劉強會評輯校，《世說新語會評》，南京：鳳凰出版社，2007 年 12 月。

（南朝宋）劉義慶撰，劉強會評輯校，《世說新語會評》，南京：鳳凰出版社，2007 年 12 月。

（南朝梁）蕭統，〈文選〉李善注引臧榮緒《晉書》，北京：中華書局，1977 年。

（南朝梁）劉勰著，《文心雕龍》，台北：台灣開明書店，1973 年。

（唐）房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974 年。

（清）勞格等，《晉書校勘記》，台北：藝文印書館，1888 - 176。

（魏）陳壽撰，許喜璐主編，史建橋、解冰譯，《三國志》全譯，上海：世紀出版集團，2004 年 1 月。

（清）嚴可均輯，《全晉文·中》，北京：商務印書館，1999 年。

鄭毓瑜著，《六朝情境美學綜論》，台北：台灣學生書局，1996 年。

李翠英著，《六朝賦論之創作理論與審美理論》，台北：萬卷樓圖書，2002 年。



張仁青著，《六朝唯美文學》，台北：文史哲出版社，1980年。

盧桂珍，《境界·思維·語言：魏晉玄理研究》，台北：台大出版中心，2010年7月。



Abstract

Living in the turbulence of the Wei-jin Dynasty, Xi Kang and Xiang Xiu approached the *Zhuangzi* differently. Xi “comprehended” the book, not feeling the need to flaunt his understanding through any commentary. On the other hand, Xiang annotated the book to show people the way to liberation when faced with the restrictions of propriety and State power. In fact, their different approaches to the *Zhuangzi* revealed their different attitudes toward political power. Xi Kang’s desire for an eternal life was indicated in his taking elixirs to prolong his life and in his writing of articles on how to maintain health and long life like “On Health Cultivation.” However, his offense to Zhong Hui, his rejection of Shan Tao’s recommendation for an office, and his support of Lu An actually endangered his own life. While he advised people to cultivate body and mind, he was oblivious to survival. As he observed, “one should break free from the restraints of propriety and the human law to follow the law of nature.” This impolitic way of life was hazardous under the dictatorship of the Si Ma Family. Though Xi utterly grasped “The Secret of Caring for Life” in the *Zhuangzi*, he failed to make sensible decisions in order to survive. In a word, Xi demonstrated his understanding of the *Zhuangzi* via his passionate feelings and actual practice. As for Xiang Xiu, he developed from the *Zhuangzi* the concept of “lone transformation,” according to which everything originates and develops on its own, not caused by or dependent on anything else. As a pure metaphysical concept that



replaces dualistic with monistic worldview, it is inadequate to explain the social phenomena, where all is interdependent and interconnected. In addition, Xiang also brushed aside the human effort that should be put to “manage to practice the Way.” Accordingly, he elaborated merely the philosophy but not the respect and caring for life conveyed in the *Zhuangzi*. In the end, Xi Kang, who was concerned with health and prolonged life, was killed by Sima Zhao due to his support of Lu An. On the contrary, Xiang Xiu, who preached lone transformation, submitted himself to the Jin dynasty for the sake of survival. Both of their choices exposed their betrayal of their beliefs. This paper aims to compare Xi Kang’s and Xiang Xiu’s beliefs and their poignant decisions on matters of life and death.

Keywords: Xi Kang, Xiang Xiu, “On Health Cultivation,” Rudist and Taoist spectrum, thanatology

