

阮籍、嵇康生死意識的底蘊與轉折

李玲珠

高雄醫學大學通識教育中心副教授

內容摘要：死亡是人類焦慮、恐懼的主要來源，也是最難超克的課題；死亡的無法預測，又形成生命本質的茫然。魏晉時期是戰亂頻繁、生命危淺的年代，竹林時期處於曹魏政權過渡至司馬政權的過程，假名教之名進行合理的殺戮又更甚其他年代，朝不保夕的生存困境直接引發知識份子對死亡課題的思索，並冀提出生死超克的方法。阮籍、嵇康作為竹林名士的代表，對生死課題確實都有深刻的思維，也勾勒過超克生死的理型典範，以作為實踐的終極目標。然而，當檢視二人的論述與實際言行時，其間卻充滿理想與現實的扞格；阮籍的抑鬱以終，嵇康的棄於東市，點明了二人的戮力徹底失敗。但阮、嵇生死超克的失敗卻可能牽動元康玄學郭象迹冥圓融的生死思維、或西晉縱欲的超克模式；二人的任情與自我完成，卻成為另一種超脫生死的典範。

關鍵詞：生死意識、死亡觀、阮籍、嵇康、竹林玄學

壹、前言

死亡，是哲學基本課題。凡有生必有死，是人類理知可以認識的真實；但可以理知不代表足以接受或面對，其間的落差就形成生死意識的基調。死亡代表具體存有的永遠消逝，包含生命個體的肉身、原擁有的物質與情感、人際網絡的斷滅……；

死亡是挑戰生存本能的重大威脅，也是人類悲傷、恐懼與焦慮最難以克服的根源¹。如何自覺地思索死亡？如何由死觀生？換言之，對死亡的高度自覺正相對決定了生的態度與價值觀，正是「未知死，焉知生！」²，探索生死的究竟一直是人類未解的迷團，也是哲學更本質的面向³；魏晉時期，生死成爲普遍思維的課題⁴。

從漢末的分裂（西元 196）⁵，到隋朝的統一天下（西元 589），近四百年間，魏晉時期的社會長期處在分裂動盪的狀態；戰禍、政爭、天災導致的嚴重死亡，生命普遍存在朝不慮夕的焦慮⁶，激盪出對死亡的敏銳與思維，生死課題也成爲魏晉知識份子關注的焦點、契入魏晉玄學的重要入徑，誠如西晉陸機所言：「夫死生是失得之

¹ 針對死亡這個課題，本文以「超克」替代一般性的「超越」用語，主因在於死亡是個客觀又既存的事實，沒有任何生命個體可以超越死亡而長生不死，人類能努力調整的只有面對死亡底線的心理與態度，能夠選擇的只有徹見死亡的意義，只能「克服」死亡引起的心緒反應與實然問題，卻無法「越過」死亡的實存。引領台灣生死學研究風潮的重要著作傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴——從臨終精神醫學到現代生死學》第三章〈世界宗教與死亡超克〉即使用「超克」一詞（台北：正中，1993）。因此「超克」爲本文論及死亡議題時的主要用語，但這個用語在學界尚未形成普遍共識，筆者行文時雖以此爲面對死亡的主要用語，但若引述相關研究時，則尊重原作者用語。至於非關死亡課題時，則仍以一般習用的「超越」作爲陳說概念。

² 本語改自孔子回答子路問死：「未知生，焉知死。」（〈先進〉），《論語》是語錄體，孔子每一則談話經常具有特定對象與主題的指涉性，有許多學者以此認爲孔子漠視死亡課題的重要性，或許也忽略了《論語》的書寫特質。儒家作爲中國哲學重要哲學流派，不可能漠視此基源問題，相關研究甚豐，且非本文研究核心，因此略而不論。

³ 如：蘇格拉底稱哲學爲「死亡的準備」，叔本華也認爲「沒有死亡的問題，恐怕哲學也就不成其爲哲學。」對死亡課題的思索，或以死觀生的存在思維等，本文以生死意識或生死觀作爲陳述用語，至於關鍵詞或行文中用死亡觀，卻不用死亡意識，主因目前尚無法證實死後是否有知？或意識到死亡的正在發生，死亡觀其實應該含攝入生死意識中，只是在生死學的發展上死亡觀亦曾普遍使用，因此以此作爲關鍵詞。

⁴ 在文學創作上，死亡是母題之一，魏晉哀音與此有關；在哲學上，除了直接探討生死，形成豐富的生死思維外，養生論述、形神滅否的探討亦與此有關；東晉佛學大興的直接關涉，實爲解決玄學中尚無法徹底勘透的生死課題。魏晉時期對死亡課題的探討與形成的豐富內涵，文化史上堪稱最花爛映發的時代。

⁵ 本文以曹操「挾天子以令諸侯」的建安元年（西元 196）作爲計算起點，事實上，在此之前北方已經歷黃巾之亂、曹操與董卓、袁術、袁紹……等人的混戰，詳陳壽《三國志·武帝紀》卷一，台北：鼎文書局，1986，頁 5-13。因此，動盪的時間其實遠超過四百年。

⁶ 依《晉書·地理志上》卷十四記載：從東漢桓帝永壽三年（西元 196）到西晉太康元年（西元 280），人口總數少了三分之二強，詳細分析可參拙著《魏晉新文化運動——自然思潮》第三章第一節（台北：文津出版社，2004）。死亡嚴重衝擊生存，導致的焦慮與哀傷情緒普遍瀰漫在當代，最能反映時代之音的便是詩歌，如古詩十九首離情哀婉或輓歌的流行（漢樂府中的〈蒿里〉、〈薤露〉原皆爲輓歌）；因此，死亡課題應可視爲魏晉悲音的主要肇因。

大者，故樂莫甚焉，哀莫甚焉。」（《大暮賦·序》），構築生命質感的終極關鍵都與死亡有關。而竹林名士面對的生存環境⁷，政權正由曹魏遞嬗至司馬晉的階段，也是四百年間最詭譎險詐的階段。政權移轉表面維持和平、合理化假象⁸，實際手段卻是暴力的脅迫與殘忍的殺戮：高平陵政變（正始十年，西元 249）殺戮了曹爽、何晏……等九人並夷三族；嘉平三年（西元 251）至甘露五年（西元 260），又陸續殺了李豐、夏侯玄、曹髦、呂安、嵇康……等人，亦多有夷三族者。短短十二年，司馬氏殺戮的對象從帝王（高貴鄉公曹髦）、政壇對手（曹爽）到清談領袖（何晏、夏侯玄、嵇康），對當代知識份子形成的生存壓迫，都是影響竹林名士對生、死內涵理解與思維的關鍵。

本文以竹林名士的代表阮籍、嵇康作為論述主軸，除二人是七賢中留下著作較豐者⁹，更因兩人皆關心生死課題，並為文闡發心中理想的生命典範，亦皆重視養生。然而，理論與實踐是否合一？一直是中國哲學傳統關注的焦點，對照二人在現實環境中的言行，阮籍是途窮慟哭，嵇康是死於非命，所謂的「嵇志清峻，阮旨遙深」（《文心雕龍·明詩》），也透露出二人在「生之艱難」面臨的困境，是否符應其生死思維？二人在理想的陳述與與現實應對是否扞格？理想與生存的扞格是否使後繼的生死思維產生轉變？是本文希由二人的生死思維耙梳的相關議題。

貳、阮籍生命典範與死亡超克的衝突

阮籍（西元 210-263），父親是建安七子中最早死亡（?-西元 212）、擅長章表

⁷ 在歷史斷代上並無竹林時期一詞，所謂「竹林之遊」、「竹林七賢」，學界多所討論，甚至認為有牽強附會之嫌，非本文重點，茲不贅論；但七人的個性、價值、處事作風、思想脈絡其實迥異，並非一個整體，則為學界所共識。本文論述仍依關鍵史料：《三國志·王粲傳》注引《魏氏春秋》記載七人「游於竹林，號為七賢」、東晉袁宏《名士傳》有「竹林名士」之稱（茲詳《世說新語·文學》九十四條注引，所據版本為余嘉錫：《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993）。

⁸ 曹丕篡漢：實際名義是以上古堯舜聖王的禪讓制度進行政權移轉：「漢帝以眾望在魏，……使兼御史大夫張音持節奉璽綬禪位」（《三國志·魏書·文帝紀》卷二）；然而在受禪前，曹丕數度辭讓，還寫下讓禪令、讓璽綬令……等文字，嚴可均據《文帝紀》注引《獻帝傳》輯佚，詳《全三國文》卷六。司馬炎以晉代魏仍是如法炮製，還增添了曹魏公卿何曾、王沈等「固諍」的勸進戲碼，詳《晉書·武帝紀》卷三。

⁹ 七人中，除阮籍、嵇康各留有別集外，劉伶僅存一篇《酒德頌》，向秀注《莊》散佚在《列子》注等書，已無法見全貌，是否即為郭象《莊注》頗具爭議，其他四人則完全無傳世之作。因此在玄學研究上，所謂的竹林時期其實多僅探討阮、嵇二人而已。

書記的的阮瑀（曹丕《典論·論文》）。《晉書》本傳稱他「本有濟世志」，但因「天下多故，名士少有全者」，阮籍因此「不與世事，遂酣飲為常」（俱見卷四十九）。這段文字若依生死課題捕捉阮籍的思維進路：兼善天下是儒者應具的理念，覺得存在正道、發揮存在價值是儒者超克死亡的路徑，亦即為生民立命可以不朽；但若現實環境艱困至難以作為，則個體如何全性命於亂世？又成為生死學最基本、也最真實的課題；阮籍的「尤好老莊」，除了興趣、時代風尚外，主因應肇於生存艱難。或換言之，阮籍生死思維的內涵直接牽動存在價值、生命典範的轉折¹⁰。

一、由生命典範探研究生死超克的路徑

對於死亡的思索、超克生死的典範形塑，在阮籍的散文或詩歌的創作中皆可覓得。阮籍以宇宙自然作為存在的根本：「天地生於自然，萬物生於天地」（〈達莊論〉）¹¹，表面上阮籍這段文字具有生化的層級性，即：自然→天地→萬物，但阮籍仍依照莊子「道在萬物」的理路泯除了層級的分別性，是「自然者無外」、「天地者有內」（同上），既然無外、亦無內，亦應無殊無別，將相對的客觀性消融於絕對的存在性。概念的分別性出自於人為的妄作、妄別，小大、內外的分別如是，生死的分別亦如是：若由生的角度視物，則萬物皆處在生發的狀態；如花開孕育了果實，果實的存在又孕育了其他生物的滋長。但由死亡的視角觀物，則萬物亦都處在消亡狀態；如蝴蝶的出現代表毛蟲形體的死亡，青蛙的出現亦代表蝌蚪形體消亡。所以殤子之稱為壽、彭祖之稱為夭、秋毫之稱為大、太山之稱為小，都是同一觀物思維模式，也都在宇宙自然的流轉中，無生無滅，「故以死生為一貫，是非為一條也。」（同上），阮籍的生死思維基本上依循著原始道家的進路，生死二別只是人類經驗與區隔的視角，在這個思維模式上妄自以生為有、為喜，以死為亡、為哀；因此生死超克的首要便是泯除習於人為分別的視角，提升至宇宙無盡寬闊遼遠的視野，都是「方生方

¹⁰ 對照阮籍詩作：「昔年十四五，志尚好詩書。被褐懷珠玉，顏閔相與期。……千秋萬歲後，榮名安所之。乃悟羨門子，噉噉令自嗤。」（〈詠懷〉詩第十五首），早年阮籍確實以孔門四科中最重要德行典範顏淵、閔損自許，但當深刻體悟死亡為存在底線的實質內涵後，卻以傳說中的仙人羨門子為象徵典範，嚮往超越塵俗的生命情調。

¹¹ 本文所引阮籍著作俱以陳伯君：《阮籍集校注》為本（北京：中華書局，2004）。

死，方死方生」的自然流轉（《莊子·齊物論》）¹²。

然而一般人處生時，缺乏對死亡的透析，便積極「營生」，徒然汲汲營營於各種聲祿利養，在物質的貪戀保有、是非的辨析中危害生命的本真，榮生而畏死，離自然大道益遠。阮籍心目中的典範是以天地為居所、能超越生死的至人：「恬於生而靜於死。」（〈達莊論〉），至人因任宇宙自然與人體肉身的陰陽變化¹³，生、死亦僅為不同狀態的變化，但無論處於何者狀態，至人皆能心平氣治，寧靜以對，是「生究其壽，死循其宜」（同上），以內在精神相應於宇宙的原始和諧超克氣散的肉身死亡。如果在〈達莊論〉中，阮籍以至人的精神境界開展他超克生死的思維，則〈大人先生傳〉更具體描繪阮籍生命典範的極致境界¹⁴。

據《世說新語》的記載，〈大人先生傳〉極可能是阮籍遇見當時的隱逸高士孫登後所撰¹⁵，因此文中的精神典範大人先生亦可能是孫登形象的描摹，姑且不論是否影射孫登，大人先生是阮籍著作中最清楚刻畫阮籍理想人格的篇章。文中以代表世俗禮教的「君子」、希冀抗志顯高的「隱士」、境界偏小的「薪者」作為烘托，逐層剝削後顯出「大人先生」的與天地造化同遊的絕對超越性。

在對比大人先生的三個角色中，阮籍批判最烈的是指向世俗禮教的士君子。他形容所謂的君子及其制訂的禮教，猶如處於禪中的虱子，以名為教而正儀則、判是非，並據以為繩墨匡範天下百姓；名教不僅匡範人的自然本真，當它變為趨利避害的手段時，便是假廉成貪、內險外仁的「君子」。阮籍認為以名為教根本是：「君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民」，禮教變成「殘賊、亂危、死亡之術耳」，

¹² 一般的生死思維將生視為生命起點，死視為生命終點，筆者稱之為具有端點的線性生死觀；而道家生死觀是無生無死，筆者稱之為不具端點的圓形生死觀，因為不具端點，就形成無窮盡滾動的力量，也是自然的流轉。圓形生死觀是道家對生死思維的特質，迥異於許多哲學流派或現代醫學對生死判定的線性生死觀。

¹³ 〈達莊論〉：「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。」阮籍以氣化作為構成的元素，基本仍依循傳統氣化論的脈絡，如《莊子·知北遊》：「氣聚則生，氣散則死。」然而氣的研究極其複雜，因非本文核心，暫不贅論。

¹⁴ 學界一般認定阮籍思想分為前後兩期：〈樂論〉、〈通易論〉為前期，〈達莊論〉、〈大人先生傳〉為後期，關鍵內涵是以儒道立場、自然名教立論的主張作為區隔。〈達莊論〉與〈大人先生傳〉在內容上確實具相通性，高晨陽認為在聖人理想的追求上，兩篇文章的具體聯繫展現了阮籍邏輯系統的建構，詳《阮籍評傳》，南京：南京大學，1994，頁155-156。

¹⁵ 詳〈棲逸〉一條注引〈竹林七賢論〉：「籍歸，遂著大人先生論。」《晉書》本傳的記載實據此。

不僅無益於生，反而招引禍端、更近死亡¹⁶。因此，阮籍雖不似嵇康直接提出「越名教而任自然」(《釋私論》)、「非湯武而薄周孔」(《與山巨源絕交書》)，但在對君子的批判上，已立場鮮明。領略世俗禮教對生命的危害、甚至導向死亡，因此選擇離群索居、與木石為鄰的便是隱士，但隱士之隱並非與大道和洽、是非俱泯，而是以隱作為顯名的手段，是抗志顯高，自是而非人，惡彼而好我，阮籍認為隱士根本是安利忘生、求名喪體。君子、隱士或僅代表執著於名教與自然之二端，依舊無法超克死亡，亦非真正的通透。「薪者」雖然較君子、隱士的境界為高，了然於生死的泯別：「無窮之死，猶一朝之生。身之多少，又何足營？」薪者的境界已近於《達莊論》中的至人，但阮籍在《大人先生傳》中拈出更高遠的超克：

必超世而絕群，遺俗而獨往，登乎太始之前，覽乎忽莫之初，慮周流於無外，志浩蕩而自舒，飄飄於四運，翻翱翔乎八隅。

大人先生不僅與萬物為一，更直與造物同體、天地並生，完全超越時空的限制，邁向宇宙的洪荒；不受宇宙陰陽之氣變化散聚的影響，甚至「與神明扶」¹⁷，大人先生亦可視為超越萬有、形上本體的具像化¹⁸。若能與造化同體，生死當然不足為慮，不僅超克了生死困境，泯除了生死之別，甚至生死已涵括於襟懷之內；因此，阮籍藉著《大人先生傳》的逐層剝削，從思考模式創造出精神性超克生死的路徑與終極境界。

二、由典範與困境的衝突透析深層底蘊

阮籍在理論上構築了超克生死的典範，但與實際的勘透生死是否等同？阮籍是否以行證知地在其建構的生死超克理路上邁進？大人先生的精神境界是否可在現實

¹⁶ 所以阮籍的政權主張近於無君論：「無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。」(《大人先生傳》)。

¹⁷ 《易·繫辭傳》：「陰陽不測之謂神。」《大人先生傳》亦謂：「天不若道，道不若神。神者，自然之根也。」神是宇宙變化萬妙的根源，若貫穿於人的內在精神，即形成主觀精神境界的內在超越。湯一介曾提出以「內在超越」的課題審視中國哲學的不同流派，茲詳《儒道釋與內在超越問題》，南昌：江西人民，1991。

¹⁸ 雖然不能據此將大人先生論斷為形式上的造物者，但阮籍對大人先生確實有許多具像化的描繪：「大人先生披髮飛鬢，衣方離之衣，繞絨陽之帶。含奇芝，嚼甘華，吸浮霧，餐霄霞，興朝雲，颺春風。」和他在遊仙詩中對仙人的描摹一致，也確實能反映阮籍內心深處超拔人間苦難的嚮往或渴求。

環境中履踐？或提供逃避殺戮頻繁的慰藉？《世說新語》中記載不少阮籍的言行：司馬昭稱阮籍「至慎」，每次與他對話「言皆玄遠，未嘗臧否人物」（〈德行〉十五條），嵇康在〈與山巨源絕交書〉中也稱讚阮籍：「阮嗣宗口不論人過，吾每師之而未能及。」¹⁹面對司馬昭必須謹言，以免招致禍患，容易理解²⁰；但阮籍與嵇康友好，至性過人的阮籍應無隱瞞之理，嵇康亦未見阮籍論道是非，更見阮籍之慎言已是內在修為。「不論人過」可以視為泯除是非的至人境界呈顯，可以視為阮籍言行內外合一，理論與實踐圓融；但至慎的阮籍又有許多非毀禮教的舉措，至情的表現亦難以與心性和洽的體道境界比附，卻都形成真切解讀阮籍的重要線索。

阮籍在《世說新語》中的記載多集中於〈任誕〉，其中第二、九、十一條皆與死亡有關，都是阮籍面對母親死亡的特殊反應：

阮籍嘗葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言「窮矣」！都得一號，因吐血，廢頓良久。（第九條）

阮步兵喪母，裴令公往弔之。阮方醉，散髮坐牀，箕踞不哭。裴至，下席於地，哭弔嘯畢，便去。或問裴：「凡弔，主人哭，客乃為禮。阮既不哭，君何為哭？」裴曰：「阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。」時人歎為兩得其中。（十一條）

《魏氏春秋》、《晉書》本傳皆記載阮籍事母至孝²¹，母喪對阮籍的打擊理當重大，但阮籍聽到母喪時不僅未驚慌失措、或因自己未能守在身旁而愧疚悲痛、未儘速返家料理喪事，卻反而與人持續未竟的奕局（詳第九條注引鄧粲《晉紀》）。母喪，阮籍卻飲酒食肉；臨喪，阮籍卻箕踞不哭；一旦悲泣，卻是吐血廢頓。阮籍的行為明顯違反儒家禮制的內涵，更公然違背司馬氏以孝治天下的政權主張；因此，不僅時人批評，當時以孝著稱的何曾更直接建議司馬昭將阮籍「流之海外」（詳《世說新語·任誕》二條）。然而更值深思的是：阮籍為何甘冒生命危險衝撞名教？司馬昭、裴楷又為何對阮籍曲意維護？阮籍面對至親死亡時的深情悲慟，完全不見至人「生

¹⁹ 根據本條注引《魏氏春秋》王昶的評論、李康《家誡》都有相似的評論，更足見阮籍平日謹言的程度。

²⁰ 《晉書》本傳記載鍾會「數以時事問之，欲因其可否而致之罪」，皆以酣醉獲免，更見阮籍處亂世欲求全身之艱辛。

²¹ 阮籍三歲喪父，由母親獨力撫育成人，亦可推見其與母親之關係，「至孝」一語背後應有不同於成長過程中父母健在者的深情。

恬死靜」的平和，更不見大人先生「陵天地而與浮明遨遊無始終」的境界；阮籍的違禮任誕，當然並非儒者表現，但阮籍的任情哀毀，亦非道家之究竟，阮籍在當代引發的爭議與兩端的評價，應該不僅關乎時人的識鑒，應更肇自阮籍更深邃的內在衝突。特別是檢視最能反應心靈真實的詩歌創作時，阮籍八十二首〈詠懷〉詩確實呈現他在現實與理想間面對難以超拔的困境：

夜中不能寐，起坐彈鳴琴。薄帷鑒明月，清風吹我襟。孤鴻號外野，翔鳥鳴北林。徘徊將何見，憂思獨傷心。（其一）

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。胸中懷湯火，變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。但恐須臾間，魂氣隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦。（其三十三）

詩名「詠懷」，實際就是無題，阮籍因何事而詠？所詠內容為何？皆難以實指²²。作為詠懷詩的序曲，阮籍捕捉的就是憂思難以遣懷而無法成眠的自己，深以為憂的情思終日伴隨阮籍，是日夜相復、始終未絕，所謂的但恐須臾、如履薄冰，道盡阮籍面對世道艱難、不能言說的深刻苦楚，詠懷詩中關於死亡的課題亦多所閃現：「人生若塵露，天道邈悠遠」（其三十二）、「死生自然理，消散何繽紛」（其四十八）、「自然有成理，生死道無常」（其五十三）、「憂生之嗟」遍布詩作，亦難以和《達莊論》、《大人先生傳》中標舉的精神超克死亡境界連結，卻也真實透露阮籍的矛盾性²³。然而，在生死了悟與憂生之嗟的錯落中，卻讓生死課題具更多細節的開展，也真實窺見其中的艱難。更或許，作為儒者抑或修道者，阮籍的純粹度皆不足，生死課題亦彷彿終身糾纏；但他在悵鬱中慷慨堅持²⁴，在佯狂中任誕悲歌²⁵，在任情中自我完

²² 李善評詠懷詩認為阮籍雖有「憂生之嗟」，但「文多隱蔽，百代之下，難以情測。」（《昭明文選·詠懷詩》注，卷二十三，所據版本為《增補六臣註文選》，台北：漢京文化，1983）。

²³ 認為阮籍充滿矛盾衝突性的學者頗多，如：高晨陽以理想人格與外在人格的圖式分析阮籍，認為阮籍具雙重人格，詳《阮籍評傳》第六章。馬行誼認為阮籍理想人格的塑造多樣化，但衝突性十分明顯，詳〈試論阮籍著作中理想人格的塑造與衝突〉頁45，收在《台中教育大學學報：人文藝術類》，2006年，第20期。李小光認為阮籍心靈中同時存在超越性和限制性的二重性，詳《生死超越與人間關懷——神仙信仰在道教與民間的互動》，成都：巴蜀書社，2002，頁112。

²⁴ 如阮籍的醉眠鄰家婦側，與嫂見別、哭早夭的才女（俱見《世說新語·任誕》七、八條及注引），或母喪吐血的反應，都是阮籍任情的堅持。

成²⁶。

阮籍提出生死超克的路徑，對照他在現實中的受困難以脫身，實踐性應該是落空了；但因為落空，卻可能才是名士阮籍、詩人嗣宗的誕生²⁷。阮籍的生命早已殞落，然而他堅持的自我完成與個體價值，卻也提供生死超克一個饒富思索的路徑。

參、嵇康生命典範與死亡超克的衝突

嵇康（西元 223-262），父嵇昭曾為曹操糧官，但早逝，因此嵇康是在「母兄見驕」的寵愛下成長（〈與山巨源絕交書〉）²⁸，學不師受，博覽群集，卓邁不凡，當時就被稱為人中龍鳳。曾先後避居山陰、河東，並曾從孫登遊，所以嵇康隱居之志更篤於阮籍²⁹。對於生死，嵇康論理性的著作雖不及阮籍豐贍，但亦有超克生死的典範形塑，具體的實踐方法則比阮籍詳細。

一、由生命典範探究生死超克的路徑

嵇康對珍視生命的表現比阮籍更甚，著有〈養生論〉、〈答難養生論〉以提出具

²⁵ 阮籍為司馬昭撰文勸進：〈為鄭沖勸晉王牋〉，彷彿成為阮籍一生的污點，歷來屢受批判。但阮籍也曾為拒司馬昭的求婚連姻而大醉六十日，其間的痛苦轉折與內在的堅持，恐亦如阮公之言：「誰知我心焦。」

²⁶ 余英時提出「自覺」作為漢晉之際思潮改變的重要關鍵，詳《中國知識階層史論——古代篇》，台北：聯經，1980，頁 205-327。筆者以為「任情」可能是魏晉名士超克死亡的重要路徑，迥異於傳統儒家與道家，篇幅所限，擬另為文論述。

²⁷ 卞敏認為阮籍建構出形超神越的無的精神境界，成為阮籍文學與詩歌的連結，既緩解阮籍的悲哀，又加深他的悲哀，使阮籍詩歌「既宏放高邁，又沈鬱悲涼」，詳《魏晉玄學》，南京：南京大學，2009，頁 225。田文棠則以為阮籍詩作源於小雅，又受楚辭及莊、列思想影響，為荆楚文化的奇葩，詳《阮籍評傳——慷慨任氣的一生》，南寧：廣西教育，1995，頁 133。

²⁸ 本文所引嵇康原典以戴明揚：《嵇康集校注》，台北：河洛圖書，1978；與殷翔、郭全芝：《嵇康集注》，合肥：黃山書社，1986，相互參照為本。

²⁹ 阮籍與嵇康皆曾遇當時著名隱士孫登，但從孫登對待兩人的方式似乎也透露阮、嵇基調的不同。阮籍遇孫登，先後以玄寂之道、有為之教、導引之術欲引孫登對談，卻都無回應；待阮籍離開後長嘯，才得到孫登「林谷傳響」的嘯應（《世說新語·棲逸》一條）。嵇康卻曾與孫登「遊」，在獄中書寫的〈幽憤詩〉亦有：「今愧孫登」。孫登更親暱於嵇康應與隱逸之志有關，而阮籍實不欲真隱，仍應與他年少立志「顏閔相與期」有關，二人生命的原始基調不同。

體實踐的方法。嵇康相信神仙的存在³⁰，也相信透過合宜的調養可以讓人的壽命延長，壽命延長自然是超克死亡最直接、有效的方法。阮籍超克死亡的方式以道家精神為基，側重內在的精神超越，嵇康亦以道家重視的無別、無懷為心：

吾頃學養生之術，方外榮華，去滋味，遊心於寂寞，以無為為貴。(《與山巨源絕交書》)

「外」、「去」都是致虛極、守敬篤的工夫，也是對感官、慾望的節制，所有的工夫都在保任心的清靜，隨任宇宙自然的規律，不妄動心念而造作。任由感官、慾望無限的擴張，嵇康認為「聲色是耽，目惑玄黃，耳務淫哇，滋味煎其府藏，醴醪鬻其腸胃，喜怒悖其正氣，哀樂殃其平粹。」(《養生論》)，感官隨任外在事物的變化與刺激，然後與內在慾望不斷激盪作用的結果，就是「百疾所附」、「短祚」(《答難養生論》)，不但無法養生，反而百病叢生，甚至短命早夭。嵇康點出凡人之無法獲致百餘歲，實際與生活習慣、內在寧靜有關，也是道家傳統一貫強調的「致虛守靜」工夫：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」(《老子》四十六章)，如果存在重心只在滿足心的無窮慾望，不斷刺激感官，不但無法使身體健康、延年益壽，反而因心神蕩馳導致渙散而虧損形軀³¹，正是老子所謂「貴大患若身」(十三章)，一般人習於以滿足肉身所需為「養生」、愛身，殊不知實為斷傷生命之本。但一般人養生的艱難肇因於需對抗與生命俱存的感官、慾望³²，嵇康提出了養生有五難：

名利不減，此一難也；喜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絕，此四難也；神慮消散，此五難也。(《答難養生論》)

五難中的聲色與滋味直接與外在感官的視覺、聽覺、嗅覺、味覺有關，喜怒與內在情緒有關，名利與內在慾望有關，神慮與內在心思有關，但五者又相互關連，牽動其一，也必然牽動其四，也是人具有生命後，時時存在卻可能毫無自覺的生命困境。

³⁰ 嵇康雖相信神仙存在，但神仙是「特受異氣」、「非積學所能致」，並非一般凡夫所能達致，但退而求其次，嵇康依舊認為透過調養，可以「上獲千餘歲，下可數百年」，這個論點也合於近來醫學的觀點，若降低環境與生活中所有可能危害生命的因子，人類的自然壽命應該比目前平均值更高，百餘歲實非難事。

³¹ 亦即《老子》謂：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」(十二章)。

³² 嵇康養生的基礎論點表面是違反「生之自然」，就成為向秀《難養生論》「人性以從欲為歡」的主要進路。

嵇康的五難指涉了形、神涵養的艱難。雖然養生的根本在對形軀主宰「心」的工夫涵養，但落於有形有相的部分仍是生命的展現，生命的展現最具體的表徵依舊落於「身」；身軀是生死展現的載體，而且是最純粹的個體自我，可以無關於家族、國族等群我概念，所以「守樸」、「養素」、「全真」等修道工夫的終極目標，皆指向個體生命如何保任自然所賦、延長壽命而超克死亡，因此身當然可貴。換言之，養生論亦可視為如何貴身的方法彙整，也就是魏晉或傳統道教養形養生論的核心。

嵇康養生論除了重視養神之外，也重視對形軀的實際涵養，《晉書》本傳就記載他：「常修養性服食之事」（卷四十九）。關於服食養身，所服之物並非一般人常態性的飲食，嵇康認為：

上藥養命，中藥養性，成知性命之理，因輔養以通也。（《養生論》）

形軀生命可以靠著服用有益的物質而滋養，如「流泉甘醴，瓊蕊玉英，金丹石菌，紫芝黃精」，都是「眾靈含英，獨發奇生」（《答難養生論》）。這些所謂的上藥，非尋常可得，多生長於人煙罕至的山林間，少了紅塵的濁染，兼以吸收天地日月精華，嵇康採傳統修道者的觀點，認為物質能量可以轉換；因此，服食上藥，應可透過能量之轉換改變體質，使人得以盜天地精華而長壽，這是嵇康養生論強調「資妙物以養生」的關鍵³³（《難養生論》）。

除了服食，嵇康也重視「導引」：「呼吸吐納，服食養身；使形神相親，表裡俱濟。」（《養生論》），服食與導引之術都是傳統修道家重視的方法，或許也可能是嵇康從孫登遊的主要內涵，「導養得理」是養形養生論實踐的具體方法³⁴，也是超克死

³³ 其實服食風氣在文化傳統起源甚早，史籍所載，秦始皇曾派人四訪長生不老丹藥即為一例；東漢順帝、桓帝時，道教成立，煉丹以求長生即為其重要主張，詳湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，西安：陝西師範，1988，第三章。對魏晉思想甚有影響的王充，在《論衡》中亦有「適輔服藥引導，無冀性命可延。」（《自紀》）「人恆服藥固壽，能增加本性，益其身年也。」（《無形》）連不信鬼神，對北極星、朝夕、星辰運轉都頗有觀察的王充，也相信服藥可以養生。曹操可能也善服食：「太祖又好養性，亦解方藥。」（《三國志·魏書·武帝紀》卷一）何晏之服食寒食散則更為著名，影響力更大。西晉張華的《博物志》中亦有談及服食等問題，足見服食風氣在當時的普遍，服食的動機與目的則皆與健康養生、死亡超克有關。

³⁴ 莊子以降的養生論側重養神的內在精神超越，服食導引的養形養生論述則多保留道教系統發展，魏晉養生論大興，且眾多知識份子投身其中，確實應與當時的高死亡率有關，在文化發展的脈絡上，筆者以為養形養生論述更值得關注，茲詳〈魏晉養形養生論的生死底蘊〉，收在高雄師範大學國文系主編：《溫柔敦厚——紀念施銘燦教授學術研討會後論文集》，2008年12月。

亡的直接路徑。因此嵇康心目中理想的至人是：「唯至人特鍾純美，兼周內外，無不畢備。」（〈明膽論〉），「以無生爲貴」（〈釋私論〉）、「機心不存，泊然純素，從容縱肆，遺忘好惡。」（〈卜疑〉），嵇康心中的理想典範與阮籍一致，都是體道大通，與造化爲友，不在生死的匡範中；所以嵇康雖然大量鋪陳養形養生的方法，但此乃針對一般氣稟有所偏的凡人，至於理想典範超克死亡的模式實與阮籍同，依舊以內在精神超越爲主。

二、由典範與困境的衝突透析深層底蘊

對於超克死亡的路徑，嵇康較阮籍更積極，方法也更具體；然而若以結果作爲成敗評論之據，阮籍畢竟是自然死亡³⁵，嵇康卻遭橫死，似乎也成爲重視養生的嵇康最大的嘲諷，也是嵇康提出超克死亡理論是否有效的進一步檢視。

從嵇康譏陷獄中時的創作〈幽憤詩〉，可以判別嵇康的生命基調與存在價值：

託好老莊，賤物貴身，志在守樸，養素全真。

道家哲學是嵇康以爲全性命於亂世的依託，他長期隱居，過著鍛鐵、耕讀生活，與呂安、向秀、阮籍等人爲友或所謂的竹林之遊，都仍在道家「泛若不繫之舟」的逍遙調性中，也是嵇康一生堅持過著「守樸」、「全真」的生活，所以同爲七賢之一的王戎謂：「與嵇康居二十年，未嘗見其喜愠之色」（《世說新語·德行》十六條），同條注引《康別傳》：「康性含垢藏瑕，愛惡不爭於懷，喜怒不寄於顏。」這兩條材料應可視爲嵇康本人將其哲學理念於日常生活中的具體實踐，合於「機心不存」、「遺忘好惡」的內涵，亦見嵇康朝向守樸、全真的戮力。但更爲弔詭的卻是：如此重視養生、遺忘好惡、喜怒不形於色的嵇康，卻經常撰文與時人論辯；檢視現存《嵇康集》中，因向秀詰難他的養生觀點而作〈答難養生論〉，因張邈以好學爲人性自然而駁作〈難自然好學論〉，因阮侃以住宅無所謂吉凶、亦與養生或命運好壞無關，嵇康先後駁作〈難宅無吉凶攝生論〉、〈答釋宅無吉凶攝生論〉；除了論辯詰難性文章，他

³⁵ 凡有生必有死，誘發死亡的原因眾多，阮籍雖然並非高壽（54歲），卻仍較嵇康（40歲）多活了14年；他在嵇康死後第二年冬天、寫下〈勸進賤〉不久後病終。雖然目前難以查考阮籍的病因是否與心緒波動、長期抑鬱有關，但阮籍的非外力而死亡即本文所稱的自然死亡，依傳統觀念仍爲善終。

的〈管蔡論〉、〈釋私論〉、〈明膽論〉³⁶等文都針對古代或當代的真人實事進行了批判或不同於主流的論述。雖然嵇康的為文辯論原就是清談特質之一，他也因此成為當時著名的名士，但論辯的結果必然導致論點與立場的鮮明；當論點與立場不合於主流價值時，嵇康也無形中將自己推向危機之中，更遑論他在文章中大膽提出許多碰觸政治敏感的論點，嵇康實際行為已經違背了「賤物貴身」。嵇康研析、深明道家「養素」、「全真」之理，確實也曾邁力奮進於修道，但嵇康更真實的性格、不願屈己從人的性情也時時閃現³⁷，他在〈釋私論〉中指出君子是「心無措乎是非」、「情不繫於所欲」，所以能越名任心、審貴賤而通物情，這個論點仍依循道家進路；但嵇康又以匿情為私，顯情為公，雖然所謂的情是指「志無所尚，心無所欲，達乎大道之情」，而非一般的私情私欲，但嵇康據此評論第五倫是顯情無私卻有非時，亦容易導向稱情而直往，與他越名任心的主張一樣，在與主流價值撞擊後更顯特立獨行，形式上也更難於與「萬物一體」。

因此，越名任情的嵇康在同為竹林七賢的山濤舉薦為官時，不僅斷然拒絕，還為文與山濤絕交，除了山濤，嵇康也為文與呂巽絕交；〈與呂長悌絕交書〉內容雖未似〈與山巨源絕交書〉激烈，直接挑戰名教，但懊悔、恨恨之情躍然紙上。然而，嵇康的絕交不但未能挽救呂安，依舊只是顯露自身立場，並將自己邊緣化、推向殺戮危機而已。與人交往甚具原則的嵇康，面對名士鍾會偕同其他名士來訪時，卻是鍛鐵不輟、全不理會³⁸（詳《世說新語·簡傲》三條）。所以後來鍾會對嵇康的庭論是：

今皇道開明，四海風靡，邊鄙無詭隨之民，街巷無異口之議。而康上不臣天子，下不事王侯，輕時傲世，不為物用，無益於今，有敗於俗。（《雅量》）

³⁶ 〈明膽論〉是嵇康與呂安反覆對話而成，另一篇嵇康的重要論述〈聲無哀樂論〉也假託秦客與東野主人間的問答而成；因此論辯形式是嵇康散文的特色，此亦應皆與他的性格、思維模式、應世模式有關。

³⁷ 嵇康自稱「剛腸疾惡」，又自稱「性不傷物」，他「輕肆直言」和王戎稱的「未嘗見其喜慍之色」似乎衝突；王曉毅以時人稱嵇康為「土木形骸」（《世說新語·容止》五條注引《康別傳》），及《人物志·九徵》釋木形特質為「溫直而擾毅」，土形特質為「寬栗而柔立」，論證嵇康看似矛盾的性格組合確實是溫厚又剛烈。詳《嵇康評傳》，南寧：廣西教育，1995，頁20-21。

³⁸ 《世說新語》另記載鍾會撰寫了《四本論》，欲請益於嵇康，卻擔心嵇康的「難」——清談用語，針對論點提出質問，因此遙擲便回。二則合觀，皆見嵇康與鍾會的諸多不合。雖然嵇康入獄的罪狀史料記載不同，或因呂安事，或因助毋丘儉叛逆，但鍾會的參奏是重要關鍵則為確論。

二條注引《文士傳》)

如果嵇康真正隱遁、全然修道，人間世的臣天子、事王侯也無法網羅他；如果嵇康逍遙塵外，當然不為物用，也無需益於俗。然而嵇康卻羈留於人間世，他瞥然塵外的嚮往對世俗都成為「輕時傲世」；他不斷地「顯情」，以實際行動表達內心的真實情感，不斷地「剛腸疾惡，輕肆直言」、「非湯武而薄周孔」(俱見〈與山巨源絕交書〉)、「越名教而任自然」(〈釋私論〉)，將道家對扭曲的人間世直接揭露出來，但此揭露卻也直接挑明並撞擊到當代的政權。相對於阮籍雖然任誕、也違逆名教，但他拒司馬昭連姻或為寫勸進牋，都是匿情而至慎，阮籍深知環境險惡的死亡底線，也未輕易涉險；嵇康違於名教卻是顯情而任情³⁹，甚至趁情而直往，完全不顧死亡底線的碰觸，也正吻合了孫登對嵇康「保身之道不足」、「才多識寡，難乎免於今之世矣」的告誡(《世說新語·棲逸》第二條及注引〈文士傳〉)。

重視養生的嵇康無法終己天年、死於非命，他所提出超克死亡的方法似乎失敗，然而，他臨刑的神氣不變、索琴演奏「廣陵散」，遺憾的卻是「廣陵散於今絕矣」(《世說新語·雅量》第二條)，將個人死生置之餘度外，「目送歸鴻，手揮五絃」(〈贈兄秀才入軍〉詩其十四)曾是嵇康的嚮往，也成為他留在歷史長河的畫面⁴⁰。但在生死課題上饒富深思的是：嵇康以藝術作為個人生命的句點，就死的當下卻印證他已然超克了死亡。

肆、結語

阮籍與嵇康面對生存的艱難，對死亡課題與存在價值都進行了深刻的思考與努

³⁹ 仔細比較嵇、阮的言行，其實嵇康任情但並不任誕，阮籍放誕違禮的行為遠多過嵇康，所以實際越名教的是阮籍，但阮籍並未公然提出這個主張與政權對立。在司馬昭進爵為王的宴席上，阮籍是「箕踞嘯歌，酣放自若」(〈簡傲〉一條)，忠於個性；但臨寫勸進文時，雖然酣醉拖延，卻也提筆立就。對於自我的真實何時該隱？何時能顯？阮籍深闡明哲保身之道。雖然阮籍的勸進文屢遭歷來的批評，但細繹本文，阮籍表面盛讚司馬家的功業彪炳，力勸司馬昭受爵位；但文末阮籍拿齊桓、晉文為較(佐天子為名卻稱天下)，以支伯、許由為喻(真隱而讓天下)，並點明司馬昭之不受爵位為「小讓」，隱含不篡天子位方為「大讓」，則阮籍所匿之情亦昭然若揭。

⁴⁰ 顧愷之曾將嵇康詩句轉化為：「手揮五絃易，目送歸鴻難」(《世說新語·巧藝》十四條)，作為「傳神寫照」繪畫理論的說明。所謂神韻當然與人物個性、價值有關，嵇康原詩下接「俯仰自得，遊心太玄」，益見何以歷來捕捉嵇康形貌皆以此二詩句為主。

力實踐，表面上他們都依循道家哲學建構了理想的人格典範，以內在精神超越引領生命超克死亡的焦慮與恐懼，期能在與道同體、同於大通的境界中了脫生死界線，也都曾對神仙的長生不死寄託了嚮往，這是二人在生死思維底蘊的「同」。阮籍對生死超克的典範形塑、或針對內在精神如何超越世俗，其大量的文字描繪或理論的逐層剝削，較嵇康著力更多；嵇康則除了致力於心靈的超克死亡外，比阮籍更重視服食、導引，隱逸的生活與時間也更長，他提出具體養形的養生方法，期使生命延長、更直接有效地超克死亡，這是二人生死思維在實踐進路的「異」。

然而，當將阮籍與嵇康的理論對照兩人在現實環境中的言行與應對時，卻又發現嚴重的扞格，阮籍抑鬱以終，嵇康棄於東市，也間接印證了兩人生死思維的理論在當代的難以實踐。在嵇康引頸就戮後，所謂的竹林之遊已然崩解；向秀的應詔入洛，向司馬昭輸誠的同時⁴¹，又寫下語短情慟的〈思舊賦〉，也同時宣告竹林玄學越名任心超克死亡的模式徹底失敗，這個失敗無異於提醒名士若希望保有生命的實存，其由死觀生的思維模式需要改變，更實際地牽動元康玄學生死思維的轉向：其一是郭象提出自生獨化、迹冥圓融以超克死亡的模式⁴²，特別是在此思維模式發展出的適性逍遙、朝隱理論，都在理論上解決竹林玄學越名教、顯情舉措引發的生命危機，使名士在仕、隱兩難的困境中覓得安頓，也間接解決當代的生存困境。

其二是除了依循道家式生死無別、迹冥圓融的精神超越路徑外，《列子》⁴³或元康名士的縱欲任誕、競奢鬥富，又表徵了竹林之後另一種超克死亡的路徑。亦即若刻苦養生未必得享天年，也未必能稍增生命長度，則與其刻苦希求長度而遭遇艱難、不確定，不如退而求其次，以強化生命的密度與豐富性作為生命內涵，則顯得更容易與可掌握。因此，若將西晉元康時期瀰漫各種刺激感官逸樂的風氣⁴⁴，置於時人生死思維的困境、與竹林阮籍、嵇康生死超克模式的失敗檢索其底蘊，實有無盡的蕭索與悲涼；一如奢靡成性、習於糟蹋物質的石崇即使狂歡、即使縱欲，在清醒意識到死亡逼近的時刻也發出「感性命之不永，懼凋落之無期」的感嘆（〈金谷園詩序〉），

⁴¹ 向秀赴洛，曾以「巢、許狷介之士，不足多慕」回應司馬昭「聞君有箕山之志，何以在此」的奚落（《世說新語·言語》十八條）。

⁴² 關於郭象的生死思維，筆者另有〈郭象死亡意識與生命覺醒在魏晉玄學裡的深層意涵〉，收在《高雄師範大學國文學報》，2009，第九期。

⁴³ 關於《列子》成書的確切年代，學界亦頗多辨偽的研究，目前多認為其中應摻雜了不少魏晉時偽作，如〈楊朱〉篇裡強調人性以從欲為歡，

⁴⁴ 《世說新語》〈汰侈〉篇裡記載許多名士競奢鬥富、踐踏物質、縱欲狂歡的故事，若放在魏晉名士一路對生死的敏銳感受與嘗試超克的背景下解讀，自有更深刻的意涵。

收在《全晉文》卷三十三)，更見從阮籍、嵇康、竹林玄學到元康玄學，名士們對生死課題的思維與實踐的改變，其間的轉折與內在意義更值得重視。

阮籍、嵇康雖皆好老莊，生命基調實其實是「情之所鍾，正在我輩」（《世說新語·傷逝》四條王戎語）、是「我與我周旋久，寧作我」（《世說新語·品藻》三十五條殷浩語），忠於自我的真實情感，堅持自我的完成，才是兩人在理論、典範之外，實際超克死亡的方式。嵇康在獄中寫下的〈幽憤詩〉、〈述志詩〉，可以視為他對一生回顧的遺囑，雖然有懺悔，但所謂的「永嘯長吟，頤性養壽」（〈幽憤詩〉）、「沖靜得自然，榮華何足爲」（〈述志詩〉），依舊不改其一生超越世俗價值、自我完成的堅持；嵇康寫給兒子的〈家誡〉，仍以「守志」作為通篇文眼，希望兒子堅守生命的內在價值。臨刑前哀嘆的不是個人生命的終結，而是「廣陵散於今絕矣」，對應他生前〈聲無哀樂論〉批駁儒家的樂教傳統，反對將鄭衛之聲視為亡國的靡靡之音，希望彰顯音樂更純粹的藝術本質，嵇康全然是任情的藝術生命，也是他在文化史建立超克死亡方式最值得重視的路徑。

相對於希望隱居卻不斷顯志、顯情的嵇康，阮籍在現實中並未選擇真正隱逸，卻留下千古難以情測的〈詠懷詩〉，以作為他生命與情感最真實的紀錄與註腳；他所有被世俗評為放蕩的行為、被視為污點的〈為鄭沖勸晉王牋〉，若對照充滿憂思譏刺的〈詠懷詩〉其實都可以得到恰當的詮解。阮籍「使氣以命詩」（《文心雕龍·才略》），文學創作是阮籍紓解內在心靈與外在現實衝突的路徑，所以他在〈大人先生傳〉中塑造了心中嚮往的理想典範；但他的「登臨山水，經日忘歸」（《晉書》本傳），他的藉酒以澆愁或避禍，應皆是「何物能澆塊磊平」（元遺山《論詩絕句》第五首），阮籍胸中的塊磊、抑鬱不平實仍肇自他終究不願妥協的自我完成。

阮籍、嵇康殷實的努力雖終究抵不過現實的殘酷，抑鬱以終或死於非命是個人的悲劇，也是當代的悲劇，「竹林」終究也走向妥協；但在文化史的長流上，二人對自我生命的堅持、活出自我存在價值，卻成為另一種形式的不朽、超克死亡的典範。二人以實際的生命與行動具體展現了任情與自我完成，也形成獨特的個性與覺醒，更架構出迥異於儒家在群我關係中建立的三不朽、或道家混合宇宙自然的無二無別以超克死亡的模式；在生死學的研究上，二人以任情、自我完成提出的超克死亡路徑，甚至對後世是否產生影響⁴⁵？都值得進一步檢索與重視。

⁴⁵ 如明代湯顯祖《牡丹亭》寫柳夢梅與杜麗娘的至情能使死而復生；清代曹雪芹有號「夢阮」，追慕阮籍的心意甚顯，《紅樓夢》呈現的生死思維，或從木石前盟寫寶玉、黛玉的深情超越生死的流轉，都可以作為深入的思索。

參考文獻

- 陳壽：《三國志》，台北：鼎文書局，1986。
- 房玄齡等：《晉書》，台北：鼎文書局，1990。
- 蕭統：《增補六臣註文選》，台北：漢京文化，1983。
- 嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，上海：上海古籍，1993。
- 陳伯君：《阮籍集校注》，北京：中華書局，2004。
- 戴明揚：《嵇康集校注》，台北：河洛圖書，1978。
- 殷翔、郭全芝：《嵇康集注》，合肥：黃山書社，1986。
- 王更生：《文心雕龍讀本》，台北：文史哲，1985。
- 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，西安：陝西師範，1988。
- 卞敏：《魏晉玄學》，南京：南京大學，2009。
- 王曉毅：《嵇康評傳》，南寧：廣西教育，1995。
- 王曉毅：《中國古代人才鑒識術——人物志譯注與研究》，長春：吉林文史，1994。
- 李小光：《生死超越與人間關懷——神仙信仰在道教與民間的互動》，成都：巴蜀書社，2002。
- 高晨陽：《阮籍評傳》，南京：南京大學，1994。
- 李玲珠：《魏晉新文化運動——自然思潮》，台北：文津出版社，2004。
- 田文棠：《阮籍評傳——慷慨任氣的一生》，南寧：廣西教育，1995。
- 余英時：《中國知識階層史論——古代篇》，台北：聯經，1980。
- 馬行誼：〈試論阮籍著作中理想人格的塑造與衝突〉，收在《台中教育大學學報：人文藝術類》，第20期，2006。
- 李玲珠：〈魏晉養形養生論的生死底蘊〉，收在高雄師範大學國文系主編《溫柔敦厚——紀念施銘燦教授學術研討會會後論文集》，2008。
- 李玲珠：〈郭象死亡意識與生命覺醒在魏晉玄學裡的深層意涵〉，收在《高雄師範大學國文學報》，第9期，2009。
- 蘇慧萍：〈阮籍生死觀研究〉，收在《玄奘人文學報》第六期，1996。

初稿收件：2010年04月14日

審查通過：2010年06月02日

責任編輯：陳若吟

作者簡介：

李玲珠：

高雄師範大學國文學系博士

高雄醫學大學通識教育中心副教授

通訊處：83011 高雄縣鳳山市經武路 268-5 號 14 樓

E-Mail：llc@kmu.edu.tw

The Inside Information and Transition of Ruan Ji and Ji Kan's Consciousness of Life and Death

Lee, Ling Chu

Vice Professor of Center for General Education, KMU

Abstract: Death is the main source of anxiety and fear to human beings, and it's also the hardest issue to conquer. Death is so unpredictable that it makes the helplessness of life. Wei and Jin dynasties were a time of frequent warfare and human life was cheap. The time of Zhu Lin (Bamboo Grove) was during the period between Cao and Wei regime and Si Ma regime. Many massacres by titular scholasticism were more than other dynasty. Intellectuals were prompted by the struggle of survival to undertake an exploration into the issue of death and proposed the methods to conquer the issue of life and death. Ruan Ji and Ji Kan are the symbol of Zhu Lin intellectual and they have profound viewpoint about the issue of life and death indeed. Moreover, they also sketched the ideal model of conquering life and death issue to be an ultimate goal of practice. However, comparing the theories and behaviors of Ruan Ji and Ji Kan is full of conflicts of ideal and reality. Ruan Ji died of depression and Ji Kan was abandoned to an execution ground. The result pointed that their efforts were totally failed, but the failure of Ruan Ji and Ji Kan theory of conquering life and death may affected the thought of life and death to Yuan-Kang's metaphysic, Guo Xiang's "ji ming and yuan rong" or the conquering model of indulging in sensual pleasures in Western Jin Dynasty. Their unrestrained emotion and self-accomplishment, however, are to be another model of conquering life and death.

Key Terms: Consciousness of Life and Death, View on Death, Ruan Ji, Ji Kan, Metaphysics of the Bamboo Grove