

嵇康思想中的名理與玄理

戴 璉 璋

一、前 言

嵇康（西元224~263年），^①字叔夜，是曹魏時代的竹林名士。他的兄長嵇喜爲他作傳說：

家世儒學，少有隼才，曠邁不羣，高亮任性，不修名譽，寬簡有大量。學不師授，博洽多聞；長而好老、莊之業，恬靜無欲。性好服食，常採御上藥。善屬文論，彈琴詠詩，自足於懷抱之中。以爲神仙者稟之自然，非積學所致，至於導養得理，以盡性命，若安期、彭祖之倫，可以善求而得也。^②

嵇喜對於他這位老弟的性情、學養以及人生態度所作的簡介，大體上是正確的。我們可以在嵇康的著作及別的相關資料中得到印證。關於「隼才」與「任性」，孫登即有相同的看法，這位高士曾當面批評過嵇康，說他：「性烈而才

* 本處研究員，設所學術諮詢委員兼籌備處主任。

① 關於嵇氏生卒年代，依據《晉書·嵇康傳》（臺北：中華書局，四部備要本），卷49，頁6-9。及戴明揚先生考證，參考戴著：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），頁369。

② 嵇喜：〈嵇康傳〉，《三國志·魏志·王粲傳》（臺北：藝文印書館）注引，卷21，頁8。

隼」。^③ 在任性而流於剛烈這方面，嵇康也有自知之明，他告訴山濤說：「吾直性狹中，多所不堪。」「剛腸疾惡，輕肆直言，遇事便發。」^④ 這樣的性格，使他得罪了鍾會而招致殺身之禍；^⑤ 這樣的性格也使他不肯輕易接受世俗之見，與人多所論辯，在學問上凸顯了獨特的風格。關於「家世儒學」，嵇康雖然自己說過：「不涉經學」，「又每非湯武而薄周孔」。^⑥ 但這只能看作是他不願苟同於俗儒陋習的一些姿態，事實上他承襲家學，在儒家思想方面是有根柢的。他在太學抄寫過石經，^⑦ 也有關於經書方面的著作。^⑧ 在他的言論中，對於周公的聖智、孔子的仁愛都持肯定態度。^⑨ 他反對的是抱著經書不放，以為尋章摘句就能掌握真理，亦步亦趨就能上契聖哲的那種俗儒的偏執。^⑩ 他希望通過一種道家式的工夫滌除這些偏執，使人恢復真性，自然表現道德。他肯定「懷忠抱義」，行賢為善，但這必須以「默然從道」、「傲然忘賢」、「忽然任心」為基本工夫，^⑪ 絕非斷斷於忠義、拘拘於法度即能為功。關於「長而好老莊之業」與「性好服食」，在嵇康詩文中證據可以說俯拾即是。請看他的自我表白：「老子、莊周，吾之師也。」「又聞道士遺言：餌朮黃精，令人久

③ 《晉書·嵇康傳》，同註①，頁7。

④ 〈與山巨源絕交書〉，《嵇康集校注》，同註①，頁113-123。

⑤ 參見《晉書·嵇康傳》，同註①，頁8-9。

⑥ 同註④，頁117-122。

⑦ 嵇紹：〈趙至敘〉，《世說新語·言語篇》「嵇中散語趙景真」條注引。楊勇：《世說新語校箋》（臺北：樂天出版社，1973年），頁57。

⑧ 《嵇康集校注·附錄》有〈春秋左氏傳音〉。同註①，頁427-429。

⑨ 參見〈管蔡論〉、〈與山巨源絕交書〉。同註①，頁245、115。

⑩ 〈難自然好學論〉說：「今子立六經以為準，仰仁義以為主，以規矩為軒駕，以講誨為哺乳，由其塗則通，乖其路則滯，遊心極視，不覩其外，終年馳騁，思不出位，聚族獻議，唯學為貴，執書擿句，俛仰咨嗟，服膺其言，以為榮華，故吾子謂六經為太陽，不學為長夜耳。」同註①，頁262。

⑪ 〈聲無哀樂論〉：「默然從道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。」〈釋私論〉：「君子之行賢也，不察於有度而後行也；任心無邪，不議於善而後正也；……是故傲然忘賢，而賢與度會；忽然任心，而心與善遇。」同註①，頁222-235。

壽。意甚信之。」^⑫「飄飄戲玄圃，黃老路相逢，授我自然道，曠若發童蒙。採藥鍾山隅，服食改姿容，蟬蛻棄穢累，結友家板桐，臨觴奏九韶，雅歌何邕邕，長與俗人別，誰能覩其蹤。」^⑬在嵇康心目中，老莊之道與服食養生之術是相輔相成的。前者養神，後者養形，形神交養，乃可以「蟬蛻棄穢累」，自得遊太玄。^⑭這是嵇康夢寐以求的終極理想。

嵇康與好友阮籍齊名，兩人名士風流，對於詩、酒與音樂有共同的興趣；也同樣愛好自然，曾携手作竹林之遊。他們對現實有相同的感受，對於俗儒的淺陋妄作、政客的陰狠狡詐深惡痛絕之餘，都想藉老莊之道、神仙之術來經營出一片安身立命的淨土。他們在哲學史上被相提並論，同被視為竹林名士，是主張「越名教而任自然」^⑮的玄學名家。其實嵇康的生命情調與阮籍同中有異，兩人的作品風格也各擅勝場。正如李澤厚、劉綱紀所說：

實際上他（嵇康）比阮籍更執著於儒家所講的仁義、名節，有著更強烈的是非觀念，是一個十分嚴肅剛正的人物。史書記載了阮籍不拘禮法的許多小故事，……嵇雖和阮以反對儒家禮法著稱，但史書並未記載他的一件類似於阮籍那樣的不拘禮法的故事。……阮籍對人生抱著一種悲苦的、又近於遊戲的藝術的態度，很少對人生作系統的理論思考；相反，嚴肅地執著於人生的嵇康，在理論上作了許多認真系統的思考，展現了很高的理論思辯能力，這又是阮籍所不及的。^⑯

這樣的說法，使我們想起劉勰的兩句話：「嵇康師心以遺論，阮籍使氣以命詩。」^⑰當然，嵇氏並非未曾使氣命詩，阮氏也非不曾師心遺論，但相對而

^⑫ 〈與山巨源絕交書〉，同註①，頁114、123。

^⑬ 〈遊仙詩〉，同註①，頁39-40。

^⑭ 〈兄秀才公穆入軍贈詩〉第15首：「俯仰自得，遊心太玄。」同註①，頁16。

^⑮ 〈釋私論〉，同註①，頁234。

^⑯ 《中國美學史》（臺北：谷風出版社，1987年），第2卷，頁235-236。

^⑰ 《文心雕龍·才略篇》，范文瀾：《文心雕龍注》（臺北：開明書局，1968年），卷10，頁5。

言，從兩人作品的風格來較論其才具，彥和的說法的確有助於我們對於嵇阮兩人的認識。

嵇康好辯，前文已經提過。《嵇康集》中，他的論說文字多半是屬於與人論辯的作品。他與向秀辯養生，因而有〈答難養生論〉；與呂安辯明智與膽量的關係，因而有〈明膽論〉；與張邈辯好學是否出於自然之性，於是有〈難自然好學論〉；與阮侃辯住宅有無吉凶的攝生問題，於是又有〈難宅無吉凶攝生論〉及〈答釋難宅無吉凶攝生論〉。^⑱ 嵇氏的其他論作，雖然沒有明確的論敵，他也喜歡採取對辯的形式，如〈聲無哀樂論〉；或用辯駁的口氣，如〈管蔡論〉。嵇氏認為世人「馳驟於世教之內，爭巧於榮辱之間，以多、同自滅，思不出位。」^⑲ 這只會使自己的心思僵化，不能隨著事物的變化而有通達的識見以契悟至理。因此他的論辯一方面固然是要申述自己對於某一論題的意見；而另一方面還希望藉此協助對方從世教的牢籠中解脫出來，不再囿於成說，擺脫僵固的思辨模式，不再「以多自證，以同自慰。」^⑳ 而能以活潑的心思去作獨立思考，以期「通變達微」。^㉑

一般而言，嵇氏的論辯文字有兩個層面值得注意，一屬於名理，一屬於玄理。前者顯示出他說服對方、糾正謬誤、申述己見的思辨能力；後者呈現出他師法老莊、歸本自然、善用玄智的體悟心得。他在名理思辨方面的認真態度與在玄理體悟方面的卓越造詣，使他在魏晉思想界取得獨特的地位，而對於後學也有重大影響。本文的論述，即從上述兩個層面著眼，希望藉此能對嵇氏的思想增加一些認識。

^⑱ 與嵇氏辯住宅有無吉凶問題的人，即〈宅無吉凶攝生論〉與〈釋難宅無吉凶攝生論〉的作者，嚴輯《全晉文》以為是張邈，戴明揚據《隋志》道家類考定為阮侃。《嵇康集校注》，同註①，頁265，茲從戴說。

^⑲ 〈答難養生論〉，同註①，頁187。

^⑳ 〈養生論〉，同註①，頁153。

^㉑ 同註⑱，頁188。「通變」本作「變通」，據戴校改。

二、關於名理的思辨

嵇康善於辯論，他爲了糾正對方謬誤、申述自己意見，在思辨理則與推理方法方面，都有所講究。關於前者，容肇祖先生已經指出嵇氏能應用邏輯學上所謂的矛盾律與排中律；^② 關於後者，陳戰國先生也已看出嵇氏有推類辨物的一些見識。^③ 但是嵇氏的時代並沒有今天這樣系統嚴謹的邏輯學，說嵇氏能應用某種思想律，容易引起誤會，使人誤以爲嵇氏是先有這方面的學識，然後能實際加以運用的。其實嵇氏只是由於重視名理思辨，很自然地有一些合於邏輯的見解，用以加強實際的辯論而已。這些見解，並未形成系統嚴謹的規律，但就嵇康來說，卻難能而可貴，在他的思想中自有值得注意的地方。下文的討論，是以容、陳兩位的說法爲基礎，而作部份的修正與補充。

（一）思辨的理則

1. 矛盾律方面的考察

邏輯學所謂矛盾律 (Law of contradiction)，是根據肯定、否定的對偶性，而說：任一項 a，不能既是 a，而又不是 a。^④ 容肇祖先生指出嵇康應用矛盾律的實例如下：

既曰「壽夭不可求，甚於貧賤」；而復曰「善求壽強者必先知災疾之所自來，然後可防也。」然則壽夭果可求耶？不可求也？

既曰「彭祖七百，殤子之夭，皆性命自然」；而復曰「不知防疾，致壽去夭，求實於虛，故性命不遂。」此爲壽夭之來，生於用身；性命之遂，

^② 〈魏晉的自然主義〉，《魏晉思想》（臺北：里仁書局，1984年），頁44-45。「排中律」，容氏稱「不容中律」。

^③ 《魏晉玄學史》，頁200-206。

^④ 牟宗三先生：《理則學》（臺北：正中書局，1955年），頁79。

得於善求。然則夭短者何得不謂之愚？壽延者何得不謂之智？苟壽夭成於愚智，則自然之命不可求之論奚所措之？凡此數者，亦雅論之矛盾矣！

按：上引文字見於〈難宅無吉凶攝生論〉，^{②⑤}它所「難」的對象，即阮侃的〈宅無吉凶攝生論〉。阮氏認為：「性命自然，不可求矣。」^{②⑥}但是他又覺得人對這個受之於自然的性命應該善加調攝。於是提出下列的攝生方法：「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。」此外還要針對災疾之所自來善加防範。他指出：「多飲而走，則為痛支（肢）；數行而風，則為癢毒；久居於濕，則要疾偏枯；好內不怠，則昏喪女疾。」因此「善執生者」對於這些疾病要「求之實而防之信。」^{②⑦}至於世俗在住宅方面的種種禁忌，則是起於對攝生之理的無知，在這方面大加講究，是「舍（捨）實趣虛」，終將導致「性命不遂」的惡果。^{②⑧}阮氏的見解合情合理，本可成立。只因他表達不當，把調攝性命說成「善求壽強」，又把有自然定限的壽命長短與可以取決於調攝工夫的性命遂否混為一談，以致予嵇氏可乘之機，指斥他對於性命既說不可求，又說可求，自相矛盾。

嵇康在〈答釋難宅無吉凶攝生論〉中，綜合阮氏的〈宅無吉凶攝生論〉與〈釋難宅無吉凶攝生論〉兩文，又指出他有兩處立論矛盾。一是對於「相」與「命」的看法，阮氏本持相、命自有一定、「不可求」、「不可為」的觀點，^{②⑨}但在另一方面，他又肯定信、順之德是成命之理。^{③⑩}既肯定成命之理，就等於承認命是可成、可為的，與不可求、不可為的說法構成矛盾。所以嵇氏說他：

^{②⑤} 同註①，頁276-277。

^{②⑥} 同前註，頁269。

^{②⑦} 同前註，頁267-268。引文中「痛支」，本作「澹支」；「女疾」，本作「文房」。茲據戴校改。

^{②⑧} 同前註，頁270、273。

^{②⑨} 同前註，頁269、288。

^{③⑩} 同前註，頁286。

「既持相、命，復借信、順，欲飾二論，使得並通，恐似矛楯，無俱立之勢，非辯言所能兩濟也。」^{③①}此外對於住宅的吉凶與人的壽夭關係，阮氏一方面主張「占舊居以譴崇則可。」另一方面又認為「壽夭不可求之宅」，占住宅以求壽的做法，誣罔不可信。^{③②}嵇氏因而提出質問：「既曰成居可占，而復曰誣耶？」^{③③}顯然他又認為阮氏立論有了矛盾。

2. 排中律方面的考察

邏輯學所謂排中律 (Law of Excluded middle)，是根據肯定、否定的對偶性而直接開出的思想律。它意謂不是 a，就是 -a，不是 -a，就是 a，並沒有第三者，故曰排中。^{③④}容肇祖先生指出嵇康應用排中律的實例如下：

按如所論，「甚有則愚，甚無則誕。」今使小有，便得不愚耶？了無乃得離之也？若小有則不愚，吾未知小有其限所止也。若了無乃得離之，則甚無者無為謂之誕也。

又曰：「私神立則公神廢。」然則唯惡夫私之害公、邪之害正，不為無神也。向墨子立公神之域，狀不甚有之說，使董生託正忌之塗，執不甚無之言，二賢雅趣，可得合而一，兩無不失耶？今之所辨，欲求實有實無，以明自然不詭，持論有工拙，議教有精麤也。尋雅論之指，謂河洛不神，借助鬼神，故為之宗廟，以神其本，不答子貢，以救其末。然則足下得不為託心無鬼神，齊契於董生耶？而復顧古人之言，懼無鬼之弊，貌與情乖，立從公廢私之論，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。

③① 同前註，頁298。引文中「借」字本作「惜」，據戴校改。

③② 同前註，頁272、287。

③③ 同前註，頁307。引文中「誣」字據戴校補。

③④ 同註②，頁80。

以上引文見於〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，³⁵這裏所謂「甚有」、「甚無」、「小有」、「了無」以及「實有」、「實無」，都是對鬼神之有無所持的觀點。阮氏認為「墨翟著〈明鬼〉之篇」，對於鬼神是持「甚有之」的觀點；「董無心設難墨之說」，對於鬼神是持「甚無之」的觀點。「二賢之言俱不免於殊途而兩惑」，因為「甚有之則愚，甚無之則誕。」阮氏又說：「《易》曰：『河出圖，洛出書，聖人則之。』《孝經》曰：『為之宗廟，以鬼享之。』其立本有如此者。子貢稱：『性與天道，不可得而聞。』仲由問神，而夫子不答。其飭末有如彼者。是何也？茲所謂明有禮樂，幽有鬼神，人謀鬼謀，以成天下之亶亶也。」³⁶由此可知，阮氏是主張有鬼神但只能存而不論的。「有之」，是為了「立本」；不論，是一種「無之」的態度，是為了「飭末」。為了「立本」，可以立「公神」；為了「飭末」，則必須廢「私神」。立公神而不立私神，故不至於「愚」，此即不「甚有之」；廢私神而不廢公神，則不至於「誕」，此即不「甚無之」。這似乎是一種折中的態度，所以嵇康說他：「兩譏董墨，謂其中央可得而居。」但是果真有中央可得而居嗎？嵇氏的答案是否定的。因為既承認有鬼神，而又不至於「甚有之」，即所謂「小有」，其中分寸極難掌握。所以嵇氏說：「吾未知小有其限所止也。」更重要的原因是嵇氏認為我們對於鬼神必須持務實的態度，不是確定其「有」，就是確定其「無」，即所謂「實有」、「實無」，在「有」、「無」之間沒有「中央」可居。這可說是嵇康涉及排中律方面的代表性見解。

³⁵ 同註①，頁293-295。按：容氏引文據《四部叢刊》本，依吳匏庵藏本校，與戴校本稍有出入。如「墨子立公神之城」，戴校本「城」字作「情」，並說：「『情』字吳鈔本塗改而成。原鈔似作『誠』，周校本誤作『城』。」又如「謂河洛不神」，戴校本「神」作「誠」，並說：「『誠』，吳鈔本作『神』，蓋涉下句而誤也。」又如「以救其末」，戴校引周校本說：「『救』當作『救』。」戴氏又認為：「『救』或作『勅』、『救』。」而「『飭』與『救』同。」這就可以與阮氏「飭末」說相吻合。

³⁶ 同前註，頁284-285。

3. 充足條件方面的考察

邏輯學上所謂充足條件 (Sufficient Condition)，是在一個命題的主詞與謂詞有一種「有之即然」的關係時，稱主詞是謂詞的充足條件。^⑳在嵇康與阮侃的論辯中，有牽涉到充足條件的辨察問題。阮氏〈宅無吉凶攝生論〉說：

設為三公之宅，而令愚民居之，必不為三公，可知也。^㉑

嵇氏對此作了回應，〈難宅無吉凶攝生論〉說：

論曰：「為三公宅而令愚民居之，必不為三公，可知也。」或曰：「愚民必不得久居公侯宅。」然則果無宅也？應曰：不謂吉宅能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，履順積德，乃享元吉。猶夫良農既懷善藝，又擇沃土，復加耘耔，乃有盈倉之報耳。今見愚民不能得福於吉居，便謂宅無善惡，何異觀種田之無十千，而謂田無壤墾耶？良田雖美，而稼不獨茂；卜宅雖吉，而功不獨成。相須之理誠然，則宅之吉凶未可惑也。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。此何異識時雨之生物，因垂拱而望嘉穀乎？是故疑怪之論生，偏是之議興，所託不一，烏能相通？若夫兼而善之者，得無半非冢宅耶？^㉒

以上兩段引文，阮、嵇兩人的論點都集中在三公之宅（吉宅）與為三公（成福）的關係上。阮氏的用心，顯然是要用愚民居三公之宅必不為三公來證明三公之宅（吉宅）與為三公（成福）無關，並據此推斷宅無吉凶。嵇氏提醒對方，這個推論有問題。因為居三公之宅而不能即為三公，只證明了前者不能「獨成」後者。換言之，前者不是後者的充足條件或充要條件。但這不能作出兩者毫無關係的推論，更不可據此即斷定宅無吉凶。因為吉宅雖然不是成福的唯一條件，卻可以是條件之一。事功之成所需的條件往往很多，他要阮氏注意

^⑳ 同註⑭，頁64。

^㉑ 同註①，頁268-269。

^㉒ 同前註，頁280。「令愚民居之」句，據戴校補。又「履順」，本作「復順」據戴校改。

「相須之理」，不能執此而忘彼。這個例子可以證明嵇康在事物的條件關係上有辨察之明。他雖然沒有「充足條件」這類邏輯概念，但在實際思辨中遇到相關問題時，也有確切的辨察能力。

(二) 推理的方法

1. 推類辨物

嵇康說：

然苟知果有未達之理，何不因見求隱，尋端究緒，由子午而得丑未。夫尋端之理，猶獵師尋迹以得禽也，縱使尋迹時有無獲，然得禽曷嘗不由之哉？^④

在這裏，嵇氏提出一種推理方法，即所謂「因見求隱，尋端究緒」。這是說依據已知以求未知，主要的方法是掌握其中的端緒，依類而推。尋端究緒，目的在推類辨物。嵇氏說：

夫推類辨物，當先求之自然之理。理已定，然後借古義以明之耳。^④

這裏的「求之自然之理」，相當於上引文中的「尋端究緒」，它是推類辨物的先決條件。因為「理」是成「類」的根據。荀子說：「類不悖，雖久同理」。^②掌握到「理」，才能掌握到「類」；掌握到「類」，才能有效地據類而推論。例如：

和聲之感人心，亦猶酒醴之發人情也。酒以甘苦為主，而醉者以喜怒為用。其見歡戚為聲發，而謂聲有哀樂，猶不可見喜怒為酒使，而謂酒有喜怒之理也。^③

④ 《答釋難宅無吉凶攝生論》，同前註，頁307-308。引文中「然苟知」，本作「苟知然」；「未達」，本作「未還」；「何」、「子午」及「獵師尋迹」之「尋迹」諸字本無；「尋端」，本作「尋論」；「丑未」，本作「卯未」。茲據戴校補正。

④ 《聲無哀樂論》，同前註，頁204。

② 《荀子·非相》，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁68。

③ 同註④，頁204-205。

嵇康認為聲與酒雖各自有其屬性——聲以善惡為主，^④酒以甘苦為主，但兩者同可引發人們的情緒反應。就這點來說，可認為它們同類，可以相比而作推論：沒有人因醉於酒者表現喜、怒，而說酒有喜怒；同理也不當因有感於和聲的人流露哀、樂，就說聲有哀樂。這是他在聲無哀樂的論證中推類以辨物的實例。又如：

不謂吉宅能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，履順積德，乃享元吉。猶夫良農既懷善藝，又擇沃土，復加耘耔，乃有盈倉之報耳。今見愚民不能得福於吉居，便謂宅無善惡，何異觀種田之無十千，而謂田無壤墾耶？良田雖美，而稼不獨茂；卜宅雖吉，而功不獨成。相須之理誠然，則宅之吉凶未可惑也。^⑤

這裏，嵇氏拿君子享元吉與良農獲盈倉之報作類比。兩者的共同點在於「功不獨成」，都有「相須之理」。沒有人會認為只要有良田沃土，不必善藝、耘耔，就可有盈倉之報；同理也不能期望只住吉宅，不必賢才與履順積德，就可享元吉。這是嵇氏推類以辨物的又一實例。他藉此反駁阮侃「愚民居三公之宅必不為三公」的論調。

2. 辨名析理

「名」，是「實」的稱謂。人們在用名以指實來表達思想的時候，往往有名實不相應的流弊。或對名有誤解而致誤認其實；或對實有誤解而致誤加其名。這都會導致是非不明，析理失當的後果，所以從孔子以來學者多重視正名的工作。嵇康對於世人「濫於名實」有深切的感受，因此他的許多論辯也從「正名號」方面著手，企圖藉此來矯正時俗一些似是而非的言論。〈聲無哀樂論〉是如此；〈管蔡論〉、〈釋私論〉也是如此。下文擇要加以說明。

在〈聲無哀樂論〉中，嵇氏認為世俗所謂聲有哀樂是人們濫於名實的一種

^④ 〈聲無哀樂論〉：「聲音自當以善惡為主，則無關於哀樂。」同前註，頁200。

^⑤ 同註^④。

誤會。他指出：聲之實是「天地合德」，「寒暑代往，五行以成」所引發出來的自然之物。它有單、複、高、埤、善、惡、舒、疾等種種表現，有「自然之和」，但是「無係於人情」。^{④⑥}而哀樂之實，則是人心有所感而產生的情。它表現出來的時候，是用那一種聲音，往往由於「殊方異俗」而不確定。或以哭為哀，或以哭為歡；或以歌為樂，或以歌為感。此即所謂「音聲之無常」。因此聲中既無哀樂之實，也不當有哀樂之名，「名實俱去」，則聲無哀樂的道理清晰可見。^{④⑦}嵇氏的〈聲無哀樂論〉，當然不只是用辨名析理這一種方法來推論，但上文所述，卻是他首先提出來的重要論證。

在〈管蔡論〉中，嵇氏認為世俗把管叔、蔡叔視為「頑凶」之人是由於人們「承名信行」的謬誤，^{④⑧}人們以為管蔡既有叛逆罪名而被周公所誅，則必為惡無疑。但是嵇氏指出這種看法「於理不通」。因為管蔡如果真是頑凶之人，則當初「文王列而顯之，發、旦二聖舉而任之」，都是「情親而相私」，三聖就難免有「不明」之過。他根據「聖不祐惡而任頑凶」的道理，相信管蔡「無取私於父兄，而見任必以忠良」，斷定二叔實為「淑善」之人。他們由於未明周公攝政的用心，恐其不利於年幼的成王，為了護衛王室，「翼存天子」，才率眾反抗周公。嵇氏說他們只是「愚誠憤發，所以徼禍也」。至於周公，則是由於管蔡「稱兵叛亂，所惑者廣，是以隱忍授刑，流涕行誅」。他這樣做，是「示以賞罰不避親戚，榮爵所顯必鍾盛德，戮撻所施必加有罪。斯乃為教之正。」嵇氏以為通過他這番覈實辨名的工作之後，「三聖所用信良，周公之誅得宜，管蔡之心見理」，這才「大義得通，外內兼敘，無相伐負者」，可以使人明白：「昔文武之用管蔡以實，周公之誅管蔡以權」的道理。^{④⑨}

④⑥ 同註④，頁197、216、208。

④⑦ 同前註，頁198-200。

④⑧ 同前註，頁245-247。「承名」，本作「誠名」，據戴校改。

④⑨ 同前註，頁244-247。「徼禍」，本作「徼福」，據戴校改。

在〈釋私論〉中，嵇氏談到第五倫的故事。第五倫說：「昔吾兄子有疾，吾一夕十往省，而反寐自安。吾子有疾，終朝不往視，而通夜不得眠。」於是嵇氏對於第五倫的這種行爲提出一個問題，他是「有私」呢，還是「無私」？嵇氏的答案是「是『非』也，非『私』也。」接著他爲「私」、「公」、「善」、「非」這四個「名」分別作一界說，他說：「夫私以不言爲名，公以盡言爲稱，善以無矜（吝）爲體，非以有措爲質。」然後再依據這一界說來檢視第五倫的行爲：他能坦率地自我表白，這是「顯情」，沒有「不言」之「私」，所以是「無私也」；他對兒子的疾病，矜吝不往探視，而又按捺不住內心的焦慮，以致通夜不寐，這是「有措」，即刻意計較，多所顧慮，有違自然的心性，所以是「有非也」。嵇氏藉第五倫的故事來明辨公私與善非的意義，前者是以顯情、匿情或盡言、不言來區分；後者則以無措、有措或無矜吝、有矜吝來區分。理想的人格當然是「無私、無非，兼有二義」，所以嵇氏贊歎這樣的人「乃爲絕美耳。」但是他更期望人們能夠辨明的，則是「公私之理」。因爲「無非」的境界很難一蹴即至，人們難免有非，有非而又有匿情之私，則難以救其非；人們也可能有善，有善而竟匿情有私，也難臻君子「體亮心達」的境地。相反的，有非而能有顯情之公，則不會流於大非，且有可能救其非；有善而又顯情有公，即可盡善，即可取得無私無非的絕美成就。因此嵇氏強調說：「夫公私者，成敗之途，而吉凶之門乎！」^⑤無疑，這是〈釋私論〉的全篇主旨。

以上我們從〈聲無哀樂論〉、〈管蔡論〉及〈釋私論〉三文中取例，來印證嵇康辨名析理的推論方法。前兩例可以說都是取覈實以正名、析理的方式。嵇氏檢覈音聲、哀樂之實，以正音聲之名，以明聲無哀樂之理。他又檢覈管叔、蔡叔之實，以正二叔之名，以明文、武、周公的權、實之理。而在〈釋私論〉中，嵇氏則取正名以覈實、析理的方式。他先正「私」、「公」、「善」、

^⑤ 同前註，頁234-243。「無矜」，本作「無名」；「爲質」，本作「爲負」，據戴校改。

「非」之名，然後據以檢覈第五倫行爲之實，進而明公私之理。從以上三例，我們可以看出嵇氏在辨名析理方面的的手法已經相當圓熟。

三、關於玄理的體察

嵇康辨析事物，有所謂「常理」與「至理」的區分。一般而言，前者屬於名理之類，是可以通過知性活動加以辨察，而且可用名言概念來表達或詮釋的。後者則屬於玄理之類，得之於實踐的體證，不能只藉知性來把握，用名言概念來表達或詮釋時，往往也有不能盡意的困難，所以老莊以來都用辯證的詭辭來表示。嵇康說：

天下微事，言所不能及，數所不能分。是以古人存而不論，神而明之，遂知來物。故能獨觀於萬化之前，收功於大順之後。百姓謂之自然，而不知所以然。若此，豈常理之所逮耶？^⑤

由此可知，嵇氏對於名言概念的使用領域以及所謂「常理」的有效範圍，是有明確的認知的。「天下微事」雖非名言概念與常理所能及，但嵇氏認為仍可以理知之。他說：

夫至物微妙，可以理知，難以目識。^⑥

又說：

夫至理誠微，善溺於世，然或可求諸身而後悟，校外物以知之。^⑦

至理，是至物之理。對於至理的體認，嵇氏提出下列意見：

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。^⑧

⑤ 〈難宅無吉凶攝生論〉，同前註，頁282。

⑥ 〈養生論〉，同前註，頁155。

⑦ 〈答難養生論〉，同前註，頁188。引文「以知之」後本有「者」字，據戴校刪。

⑧ 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，同前註，頁306。

所謂「仰準陰陽，俯協剛柔」，是「校外物以知之」的窮理工作；而「中識性理」，則是「求諸身而後悟」的窮理工作。就嵇康的實際體驗來說，他「求諸身而後悟」的主要心得，是在養生方面的性命自然；他「仰準陰陽，俯協剛柔」的主要心得，則是在音樂方面的和聲無象。自然的性命與無象的和聲都有至理的具體呈現，人在這方面如能「神而明之」，則養生的工作可以圓滿無憾；而在音樂的欣賞方面也可進入和適大美的境界。但是所謂「神而明之」，不是言辭辨析所能竟其功的，這需要一套道家式的工夫論，嵇康提出「釋私」、「無措」，這是他體證玄理，會於大通的主要手段。下文即從性命自然、和聲無象以及釋私無措三方面來討論嵇氏對於玄理的體察。

（一）性命自然的至理

嵇康承襲漢人思想，在萬物生成方面，他有一種氣化宇宙論的觀點。他說：

浩浩太素，陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興。厥初冥昧，不慮不營；欲以物開，患以事成，犯機觸害，智不救生；宗長歸仁，自然之情，故君道自然，必託賢明，茫茫在昔，罔或不寧。⁵⁵

萬物化於陰陽的說法，已見於《莊子》，〈田子方〉說：

至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和，而物生焉。⁵⁶

《呂氏春秋》、《淮南子》的作者們，據此而發展出一套有系統的氣化宇宙論，⁵⁷ 在漢代思想界發生深遠的影響。大體上氣化宇宙論必有一代表宇宙原始的元氣，作為萬物生成的根本。如《列子·天瑞》說：

太初者氣之始也，太始者形之始也，太素者質之始也。氣形質具而未相

⁵⁵ 〈太師箴〉，同前註，頁309-310。

⁵⁶ 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1963年），頁311。

⁵⁷ 參見《呂氏春秋·仲夏紀·大樂》、《淮南子·天文篇》。

離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。^{⑤⑧}

嵇康承襲這些傳統，在他思想中，萬物生成自有一太素、陰陽的陶化過程。這是他體察眾生稟賦的基本認識。他在〈明膽論〉說：

夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。唯至人特鍾純美，兼周外內，無不畢備。降此已往，蓋闕如也。或明於見物，或勇於決斷。人情貪廉，各有所止。譬諸草木，區以別矣。^{⑤⑨}

人的性命，得之於氣化。嵇氏就從氣化的本然這裏說性命之自然。這包括壽命的長短，^{⑥⑩}生理的本能，^{⑥⑪}才性的智慧、勇怯、貪廉等等。只要是未經人為造作，智巧計慮的生命活動，嵇氏都視之為性命之自然。他說：

夫不慮而欲，性之動也；識而後感，智之用也。性動者遇物而當，足則無餘。智用者從感而求，勸而不已。故世之所患，禍之所由，常在於智，不在於性動。^{⑥⑫}

又說：

苟計而後動，則非自然之應也。^{⑥⑬}

值得注意的是嵇氏的性命自然還包括不存於矜尚，無措乎是非之心及宗長歸仁之情。他在〈釋私論〉說：

矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。物情順通，故大道無違；越名任心，故是非無措也。^{⑥⑭}

所謂「物情順通」，是上文「通物情」的另一說法；同樣的，「越名任

^{⑤⑧} 張湛：《列子注》（臺北：世界書局，1955年），頁2。

^{⑤⑨} 同註①，頁249。

^{⑥⑩} 參見〈難宅無吉凶攝生論〉、〈答釋難宅無吉凶攝生論〉。

^{⑥⑪} 參見〈難自然好學論〉。

^{⑥⑫} 〈答難養生論〉，同註①，頁174。引文中「性之動」本作「性之動」，據戴校改。

^{⑥⑬} 〈難自然好學論〉，同前註，頁264。

^{⑥⑭} 同前註，頁234。

心」，也是上文「越名教而任自然」的另一說法。「任心」，即「任自然」。當然，這「心」是氣化的本然、性命的自然之心，是未曾在智用造作中失其本真之心，即嵇氏所謂不存於矜尚，無措乎是非之心。

在上文已經引述過嵇氏〈太師箴〉的文字，其中有「宗長歸仁，自然之情，故君道自然，必託賢明」的說法。關於「君道自然」，嵇氏在〈聲無哀樂論〉中有所敘述：

君靜於上，臣順於下；玄化潛通，天人交泰。枯槁之類，浸育靈液，六合之內，沐浴鴻流，蕩滌塵垢；羣生安逸，自求多福，默然從道，懷忠抱義，而不覺其所以然也。^⑤

依嵇氏的看法，人這氣化本然的性命，本就闔合於道。宗長歸仁之情是性命之自然；懷忠抱義之德也是性命之自然。當然，這裏所謂的宗長歸仁、懷忠抱義，都是不計不慮的自然之應，與俗儒出之於智巧造作者大有不同。

老、莊以來，道家人物在自然觀方面有一個「和」的觀念很值得重視。《老子》說：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。^⑥

《莊子·田子方》也有陰陽「交通成和，而物生焉」的說法，已見於上引文。〈繕性篇〉把「和」落實在修養上說：

古之治道者，以恬養知，知生而無以知為也，謂之以知養恬。知與恬交相養，而和理出其性。^⑦

〈天道篇〉又把「和」放在人與人、人與天的交往上說：

夫明白於天地之德者，此之謂大本大宗，與天和者也；所以均調天下，

^⑤ 同前註，頁221-222。

^⑥ 42章，樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁117。

^⑦ 同註^⑤，頁242。

與人和者也。與人和者，謂之人樂；與天和者，謂之天樂。⁶⁸

依老、莊，「和」是萬物自然的本色，人能因任自然，讓「和理出其性」，就能與天和，又能與人和。嵇氏師法老、莊，也認為生命中自有「和理」，它是性動、智用時自我調適的準據。所以他主張善養生者應該：

以醇白獨著，曠然無憂患，寂然無思慮，又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。⁶⁹

他又說：

君子識智以無恆傷生，欲以逐物害性。故智用則收之以恬，性動則糾之以和。使智止於恬，性足於和。然後神以默醇，體以和成，去累除害，與彼更生。⁷⁰

欲動則不免逐物而害性，智行則不免無恆而傷生。因此養生之道貴在回歸於自然的和理。這是性命的自我回歸，返樸歸真；這裏用不上任何智巧造作，也不能有任何增益。於是嵇康在養生之道方面契悟了玄理。他發現：人必「忘歡」而後才能「樂足」，「遺生」而後才能「身存」；⁷¹人必「遺貴」、「忘富」而後才能「真有富貴」；⁷²人要「無」掉名利、喜怒、聲色、滋味以及神慮的干擾，才能「信順日濟，玄德日全，不祈喜而有福，不求壽而自延。」⁷³人要「以大和為至樂」，「以恬澹為至味」，「有主於中，以內樂外」，才能「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。」⁷⁴這是嵇氏的「養生大理」，實際上是他得之於玄學的

⁶⁸ 同前註，頁206。

⁶⁹ 〈養生論〉，同註①，頁156。

⁷⁰ 〈答難養生論〉，同前註，頁175。

⁷¹ 〈養生論〉：「忘歡而後樂足，遺生而後身存。」同前註，頁157。

⁷² 〈答難養生論〉：「故遺貴，欲貴者賤及之；故忘富，欲富者貧得之。」同前註，頁174。

⁷³ 同前註，頁191-192。

⁷⁴ 同前註，頁190-191。

養生至理。

(二) 和聲無象的玄義

嵇康愛好音樂，對於琴更是情有獨鍾，以為「眾器之中，琴德最優。」^⑤因此為之作賦，藉以抒寫內心所懷。他在〈琴賦〉中，對於琴的材質之優異、製作之精緻、音聲之燦亮、以及正聲妙曲美不勝收的情況，鋪張揚厲，極盡描寫之能事。當然，這些描寫並非出自空想，而是有他卓越的演奏技巧與高明的音理解悟作基礎的。《晉書》本傳記述他臨刑時：「顧視日影，索琴彈之，曰：『昔袁孝尼嘗從吾學〈廣陵散〉，吾每靳固之，〈廣陵散〉於今絕矣！』」^⑥這樣的情景，顯示出一代名士特有的俊逸與悲涼，令人悵然歎惋。不過我們也可藉此看出嵇氏在琴藝方面確有不凡的造詣。

嵇康對於音理的解悟，與他對性命的解悟一樣，是以氣化宇宙論的觀點為基礎的。他認為音聲之作是本於天地氣化之自然。他說：

夫天地合德，萬物貴生，寒暑代往，五行以成。故章為五色，發為五音。音聲之作，其猶臭味在於天地之間，其善與不善，雖遭遇濁亂，其體自若，而不變也。^⑦

五音與五色一樣，都是天地間陰陽變化所形成的。音聲一旦形成，就有它自己的體性，不因後來的遭遇而有所改變。這體性究竟是什麼呢？嵇氏說：「音聲有自然之和」，「聲音以平和為體」。^⑧這使我們想起上文提到過的老莊以來的自然觀。嵇氏從氣化之本然這裏說音聲之自然，又從音聲之自然這裏說和，說聲音之體。這與他在性命自然這裏說和，說養生之道有一致的理趣。聲音既以平和為體，則能呈現平和之體的音聲就稱為「和聲」。和聲在八音克

^⑤ 〈琴賦〉，同前註，頁84。

^⑥ 同註①，頁9。

^⑦ 〈聲無哀樂論〉，同註①，頁197。

^⑧ 同前註，頁208、217。

諧中呈現；⁷⁹也在五聲協調中呈現；⁸⁰此外聲音的猛靜、曲調的變化都可以呈現和聲。⁸¹

依嵇氏的看法，音聲之和既出於自然，則「無係於人情」。⁸²這是他主張聲無哀樂的主要理由。和聲既然無係於人情，則它也就「無象」。⁸³這是說它沒有任何象徵意義。所以嵇氏反對世俗認為「文王之功德與風俗之盛衰皆可象之於聲音」⁸⁴的說法。從和聲無象這裏，嵇氏契悟了玄理。關於玄理，我們不妨先檢視一下王弼的一些說法。他說：

無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往。⁸⁵

又說：

若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。故象而形者非大象也；音而聲者非大音也。然則四象不形則大象無以暢；五音不聲則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。故執大象則天下往；用大音則風俗移也。無形暢，天下雖往，往而不能釋也；希聲至，風俗雖移，移而不能辯也。⁸⁶

王弼的這些說法，是尅就老子之道來申論它的形而上性格。嵇氏的和聲，雖非形而上之道，但由於它是音聲之自然，具現了音聲之體，所以也可認為是道內在於音聲而通過音聲的一種呈現。在嵇氏心目中，他所謂的和聲與莊子的天籟是相同的。莊子的天籟，是通過地籟（眾竅）、人籟（比竹）而呈現的道

⁷⁹ 「克諧之音成於金石，至和之聲得於管絃也。」同前註，頁208。

⁸⁰ 「且又律呂分四時之氣耳，時至而氣動，律應而灰移，皆自然相待，不假人以爲用也。上生下生，所以均五聲之和，絃剛柔之分也。」同前註，頁211-212。

⁸¹ 「曲變雖衆，亦大同於和。……聲音雖有猛靜，猛靜各有一和。」同前註，頁216-217。

⁸² 同前註，頁208。

⁸³ 同前註，頁199。

⁸⁴ 同前註，頁203。

⁸⁵ 《老子》14章注，同註⁸⁶，頁31。

⁸⁶ 〈老子指略〉，同前註，頁195。

的一種大用。〈齊物論〉說：

夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？⁸⁷

所謂天籟，就在「吹萬不同，而使其自己」這裏呈現，它的作用只是使物自己如此，各自盡其天然，此外別無作為。⁸⁸ 嵇氏對於和聲的感發人情也有類似的觀點。他說：

聲音雖有猛靜，猛靜各有一和。和之所感，莫不自發。何以明之？夫會賓盈堂，酒酣奏琴，或忻然而歡，或慘爾而泣。非進哀於彼，導樂於此也。其音無變於昔，而歡感並用，斯非吹萬不同耶？夫唯無主於喜怒，無主於哀樂，故歡感俱見。若資偏固之音，含一致之聲，其所發明各當其分，則焉能兼御羣理，總發眾情耶？由是言之，聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。然則聲之與心，殊塗異軌，不相經緯。焉得染太和於歡感，綴虛名於哀樂哉！⁸⁹

嵇氏這段言論，前半部份可以拿莊子的天籟說來比對；後半部份則可與上引王弼的文字互相發明。所謂「和之所感，莫不自發」，顯然就是《莊子》「吹萬不同，而使其自己也。咸其自取」之意。人們聆聽同一琴聲，「或忻然而歡，或慘爾而泣」，這是和聲的感發導引所致，是聽者內心本有歡樂或哀感之情，因和聲的觸發而自然地流露。和聲本身並不具備既哀且樂之情。其實正因和聲「無象」，「無主於喜怒，無主於哀樂」，它才可能「兼御羣理，總發眾情」。這和王弼所說：「無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往。」是一樣的道理。王弼說：「若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。故象而形者非大象也；音而聲者非大音也。」嵇康也看

⁸⁷ 同註⁸⁶，頁24-25。

⁸⁸ 郭象注：「自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也。故以天言之，所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉？」同前註，頁24。

⁸⁹ 〈聲無哀樂論〉，同註^①，頁217。

到這一點。他說：「若資偏固之音，含一致之聲，其所發明各當其分，則焉能兼御羣理，總發眾情耶？」《老子》說：「大音希聲，大象無形」。⁹⁰ 嵇氏的琴藝，進乎技而契於道，對於老子的玄理是自有一番會心的。他的和聲，在兼御羣理、總發眾情方面，還有值得注意的地方，他鋪敘琴的性能時說：

性絜靜以端理，含至德之和平，誠可以感盪心志，而發洩幽情矣。是故懷感者聞之，莫不惻懷慘悽，愀愴傷心，含哀懊咿，不能自禁；其康樂者聞之，則歛愉權釋，拊舞踊溢，留連爛漫，嘔噓終日；若和平者聽之，則怡養悅愉，淑穆玄真，恬虛樂古，棄事遺身。是以伯夷以之廉，顏回以之仁，比干以之忠，尾生以之信，惠施以之辯給，萬石以之訥慎。其餘觸類而長，所致非一，同歸殊途，或文或質，摠中和以統物，咸日用而不失，其感人動物，蓋亦弘矣！于時也，金石寢聲，匏竹屏氣，王豹輟謳，狄牙喪味；天吳踊躍於重淵，王喬披雲而下墜，舞鸞鸞於庭階，游女飄焉而來萃。感天地以致和，沉跛行之眾類。⁹¹

在這裏，嵇康因琴的「性絜靜以端理，含至德之和平」，就用琴音代表和聲。他為和聲的「摠中和以統物」，「感天地以致和」作了詳盡的描述。「懷感者聞之……康樂者聞之……和平者聽之……」這一段，跟上引文中「或忻然而歡，或慘爾而泣」是一樣的說法，同是和聲「總發眾情」的作用。「伯夷以之廉，顏回以之仁……」這一段，則是敘述和聲的「兼御羣理」。當然所謂廉、仁、忠、信、辯給、訥慎等等，並非和聲所已兼具，它們分別是伯夷、顏回、比干、尾生、惠施以及萬石他們的自然之資，是由於和聲的觸發自然而然地呈現出來的。和聲的感人動物還不止於此，它還可以使「金石寢聲，匏竹屏氣，王豹輟謳，狄牙喪味」；它還可以使谷神踊躍，仙人降臨，神鳥起舞，仙女來萃。這是嵇氏對於和聲「感天地以致和」的生動描寫。金石、匏竹四句，

⁹⁰ 41章，同註⁶⁶，頁113。

⁹¹ 〈琴賦〉，同註¹，頁106-109。

意謂俗物之隱退；天吳、王喬四句，徵象雅趣之洋溢，天人之交泰。在這裏，必須有所辨明的是：嵇氏之意並非只有琴音才能表現和聲，而金石、匏竹則不能。如上文所說，和聲可以在八音克諧、五聲協調、聲音猛靜以及曲調變化中呈現。嵇氏在〈聲無哀樂論〉中也曾明白地指出「克諧之音成於金石，至和之聲得於管絃」。⁹² 這樣看來，他不會依據樂器來分別聲之和與不和。他曾一再地提到音聲有善與不善，⁹³ 善即和，不善即不和。這當是依據音聲能否盡其體性即盡其自然的和理來決定的，與它發自何處並無關係。由和聲是音聲盡其自然體性的表現這一點，我們可以推知：和聲之所以有弘大的感人動物的作用，正是由於自然的和理本為萬物所共具，天地萬物本為太和一體，所謂與人和、與天和，人物彼此都可經由和理而互相感通。嵇氏就是基於這一理念而陳述他的理想境界：

和心足於內，和氣見於外，故歌以敘志，舞以宣情，然後文之以采章，照之以風雅，播之以八音，感之以太和。導其神氣，養而就之；迎其情性，致而明之。使心與理相順，氣與聲相應，合乎會通，以濟其美。故凱樂之情見於金石，含弘光大顯於音聲也。若此以往，則萬國同風，芳榮濟茂，馥如秋蘭；不期而信，不謀而成，穆然相愛，猶舒錦綵，而粲炳可觀也。大道之隆莫盛於茲，太平之業莫顯於此。故曰：移風易俗莫善於樂，樂之為體以心為主。故無聲之樂民之父母也。⁹⁴

在這裏，嵇氏提出和心、和氣來說明它們與和聲的相濟相成關係。「心與理相順，氣與聲相應」，是凱樂之聲、含弘之音即和聲之所以作的根據。而「萬國同風，芳榮濟茂……猶舒錦綵而粲炳可觀也」，則是和聲「移風易俗」

⁹² 參註⑦。

⁹³ 參註④、⑦。

⁹⁴ 〈聲無哀樂論〉，同註①，頁 222-223。引文中「氣與聲相應」，「氣」本作「和」；「不謀而成」，「成」本作「誠」。依戴校改。「若此以往」，本無「此」字，據戴校補。

所形成的天地之大美。於是嵇氏禁不住頌贊：「大道之隆莫盛於茲，太平之業莫顯於此」。這時他憬然有所悟：天地之美、音聲之和，關鍵都在於和理日濟之心，即本於性命自然的和心，這是「無聲之樂」，是樂之本源，是民之父母。因為人們藉此可以「浸育靈液」，「沐浴鴻流」，「羣生安逸」而「默然從道」。⁹⁵

（三）釋私無措的工夫

嵇康的終極關懷是人如何回歸自然，因任自然，體現和理以成就天地之大美。從氣化宇宙論的觀點來說，人的性命本屬自然，自然之中本有和理。因此在自然的性命這裏本來沒有什麼工夫可做，唯有因任而已。所以王弼說：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。」⁹⁶可是事實上人的性命有遠離自然失其本真的情況，這就需要回歸的工夫、盡性的工夫。依道家的看法，導致人遠離自然失其本真的主要原因，是智之運用失當，欲之逐物不返。嵇康據此把他工夫論的重點放在智之運用如何「收之以恬」、欲之需求如何「糾之以和」這兩方面。⁹⁷在這兩方面的工夫上，嵇氏不取臨時壓抑或事後補救的方法，他所提出來的治本之道是釋私、無措，即由私念的化解而導致心靈的虛靜明達。《老子》說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」⁹⁸嵇康對此有很深的感受，由此而悟到「無以生為貴者，是賢於貴生也。」⁹⁹他認為人之所以「有身」或「貴生」，無非是緣於一念之「私」；相對於此，人能「無身」或「無以生為貴」，則是由於他能化「私」為「公」。人能「公」，則可進而無措，可以開展「無」的智慧而免於「大患」。所以

⁹⁵ 同註⁶⁵。

⁹⁶ 《老子》29章注，同註⁶⁶，頁77。

⁹⁷ 同註⁷⁰。

⁹⁸ 13章，同註⁶⁶，頁29。

⁹⁹ 〈釋私論〉，同註¹，頁234。

他說：「夫公私者成敗之途而吉凶之門乎！」^⑩私的特徵在於匿情，公的特徵則是顯情。隱匿真情與措意於是非利害的計較是互為因果的，有一則必有其二，而且終必「成其私之體，而喪其自然之質」。嵇氏說：

抱私而匿情不改者，誠神以喪於所惑，而體以溺於常名；心以制於所懼，而情有繫於所欲。咸自以為有是而莫賢乎己。未有攻肌之慘、駭心之禍，遂莫能收情以自反，棄名以任實。乃心有是焉，匿之以私；志有善焉，措之為惡。不措所措，而措所不措；不求所以不措之理，而求所以為措之道。故明為措，而闇於措；是以不措為拙，措為工。唯懼隱之不微，唯患匿之不密。故有矜忤之容以觀常人，矯飾之言以要俗譽。謂永年良規莫盛於茲；終日馳思，莫闕其外。故能成其私之體而喪其自然之質也。^⑪

人一有私念，則不免於刻意計較，不免於隱匿真情。而其真情隱匿既久，則迷惑越來越多，陷溺越來越深，顧忌越來越重，欲望越來越強。心智被蒙蔽，執著難以化解；情思被牽引，逐物不能自反。於是明智的判斷在隱匿之私中失其效用；良善的心志也在措意計較中變質為惡。這時人只是一味地措意於計較，於是隱匿唯恐不密，措意唯恐不工，驕矜的姿態、矯飾的言辭習以為常，遮蓋了真實的面貌，斷喪了自然的本質。嵇康對於人們遠離自然、失其本真的體察是深刻的，他看出了匿情與有措是導致人們智之運用失當、欲之逐物不返的主因。因此回歸自然、窮理盡性的工夫當然就要在顯情、無措這裏著手。

所謂顯情，是彰顯自己的真情，以坦蕩的胸懷面對一切而無所隱匿的意思。人能顯情，必然無私，但卻未必就能無措。嵇氏所說的第五倫的故事就可

^⑩ 同註^⑨。

^⑪ 同註^⑨，頁 239-240。引文中「抱私」的「私」字，本為空格，依戴校所引《乾坤正氣集》補。「攻肌」，本作「功期」；「明為措」的「明」本作「時」，皆據戴校改。

作為例證。第五倫說：「昔吾兄子有疾，吾一夕十往省，而反寐自安。吾子有疾，終朝不往視，而通夜不得眠。」^⑫第五倫坦率的自我表白，贏得嵇康「顯情」「無私」的定評；但是他在自己兒子有病的時候「終朝不往視」，卻又「通夜不得眠」，又被嵇氏判為「有非」，有非是由於有措。不過無論行為是是、是非，只要能顯情，嵇氏認為都可以開展無措的工夫。他說：

是非必顯，有善者無匿情之不是，有非者不加不公之大非。無不是則善莫不得，無大非則莫過其非，乃所以救其非也。非徒盡善，亦所以厲不善也。^⑬

顯情不僅可以盡善，也可以厲不善。依嵇氏的說法，善與不善是根據人們內心有無矜吝即有措無措來分辨的。心無矜吝即無措，是善；否則即為不善。因此顯情雖不等於無措，卻是人走向無措、回歸自然的先決條件。人能「是非必顯」，有善固然不矯揉造作，有非也不虛偽掩飾，這就含有無所矜吝、不措意於得失的傾向。但是人的心理是很複雜的，他可以無措於此，卻難免有措於彼。或是由於口腹耳目之欲，或是緣於喜怒哀樂之情，或在富貴榮辱方面起念，或在禮制法度方面受限，或困於人情，或懾於生死，諸如此類，塵網重重，人要全面無措，內心毫無矜吝，真是談何容易。不過顯情是一契機，人能不矯揉造作，不文過飾非，時時以真面目待人，以真性情處事，他就可能從重重塵網中解脫，從種種陷溺中超拔。於是禁忌失效，執著消除；於是他可以有嵇氏所謂的君子之行：

貴乎亮達，希而存之；惡夫矜吝，棄而遠之。所措一非，而內愧乎神；所隱一闕，而外慚其形。言無苟諱，而行無苟隱。不以愛之而苟善，不以惡之而苟非。心無所矜，而情無所繫，體清神正，而是非允當。忠感明天子，而信篤乎萬民。寄胸懷於八荒，垂坦蕩以永日。斯非賢人君子

^⑫ 同註⑩。

^⑬ 〈釋私論〉，同前註，頁236。

高行之美異者乎。^⑩

在這裏，嵇氏把一個人由顯情無私而至於無矜、無繫，而至於體清神正的心路歷程作了具體而真切的描述。人對於所措、所隱之不是所產生的那種「內愧乎神」、「外慚其形」的反應，是他能夠顯情的動力根源。由於這種羞愧感，人乃能無苟諱、苟隱；無苟善、苟非。進而「心無所矜，而情無所繫」，進而「體清神正，而是非允當」。嵇氏認為這是賢人君子美異的高行。有這種高行的君子，可以在無措之中體證玄理。嵇氏說：

君子之行賢也，不察於有度而後行也；任心無邪，不議於善而後正也；顯情無措，不論於是而後爲也。是故傲然忘賢而賢與度會；忽然任心而心與善遇；儻然無措而事與是俱也。……值心而言，則言無不是；觸情而行，則事無不吉。^⑪

一般而言，人「不察於有度」，「不議於善」，「不論於是」，以及「值心而言」，「觸情而行」，都不可能如嵇氏所說有那麼好的後果。嵇氏立論的根據，是道家傳統中性命自然闡合於道，即自然中自有和理的觀點。《老子》說：「智慧出，有大僞。」又說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」^⑫老子以來，道家人物都不把工夫的重點放在聖智仁義的修爲及禮制法度的規範上。他們所關心的是如何「致虛極，守靜篤」，如何「滌除玄覽」。^⑬他們認為虛靜的道心一呈現，人就可以因任自然，知子守母，而聖智仁義、禮制法度等等都可保住本來的價值。王弼說：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」，^⑭就是這個意思。在上引文中嵇康所謂不察、不

^⑩ 同前註，頁242。引文中「希而存之」的「希」，本作「布」；「所隱一闕」的「所」，本作「賤」；「美異」的「異」，本作「冀」。皆據戴校改。

^⑪ 同前註，頁235-237。引文中「任心無邪」的「任」，本作「仁」，據戴校改。

^⑫ 18章、19章，同註^⑥，頁43、45。

^⑬ 16章、10章，同前註，頁35、23。

^⑭ 〈老子指略〉，同前註，頁199。

議、不論，無非也是「絕聖棄智」的意思。他要用這種滌除的工夫，保住心的虛靜，使人返樸歸真，因任自然。人必須在「氣靜神虛」、「體亮心達」的境界中，才能有「值心而言」、「觸情而動」的自適；才能自然地「賢與度會」，「心與善遇」，「事與是俱」；自然地「言無不是」，而「事無不吉」。這樣看來，嵇氏所謂無措乎是非、不存於矜尚的虛靜心，就是上文所說的和心。它是人因任自然，窮理盡性，以成就天地之大美的內在根據。

四、結 論

如上所說，嵇康的名理思辨，著重於思辨的理則與推理的方法兩方面。關於前者，他在實際論辯中接觸到邏輯學所謂的矛盾律、排中律及充足條件等問題。大體上都有相當精確的見識。關於後者，他實際使用推類辨物與辨名析理兩種方法，處理起來都相當圓熟。

一般而言，漢魏學術界所謂名理，大致是指政論名理與才性名理而言，學者所論也以屬於這兩方面者居多，像嵇康這樣重視思辨名理的人則為罕見。湯用彤先生說：

漢魏名家，亦曰形名家，其所談論者為名理。王符《潛夫論》曰：「有號則必稱於典，名理者必效於實，則官無廢職，位無廢人。」此謂典制有號，相稱則官無廢職；人物有名，見效則位無廢人。然則名理乃甄察人物之理也。傅玄曰：「國典之墜，猶位喪也。位之不建，名理廢也。」據此，則設位建官亦謂之名理。荀粲善談名理，據《世說注》，似其所善談者才性之理也。此皆名理一辭之舊義。^⑩

所謂甄察人物、設位建官之理，即政論名理。湯先生指出漢末政論家如崔實、仲長統、王符、徐幹、劉廙諸人，都有這方面的言論。^⑪所謂才性之理，

^⑩ 《魏晉玄學論稿·讀人物志》，《魏晉思想》，同註^②，頁15。

^⑪ 同前註，頁10。

即才性名理。湯先生認為劉邵、傅嘏、李豐、鍾會、王廣諸人所論大致都屬於此類。^⑩ 相對於漢魏學風，嵇康在名理方面的探討可以說與眾不同。大家都知道，在中國哲學史上邏輯學並不發達，嵇康在他那樣的學術背景下，所論雖未成體系，但實難能可貴。他的見解對於學術界在思辨方法上有其正面影響，這是無庸置疑的。

嵇康在玄理方面的體察，主要表現在性命自然、和聲無象及釋私無措這些論題上。性命自然的至理，使他的養生論超越於世人追求延年益壽的俗念，也不至於陷入嚮往神仙、遁世高蹈的意想，終能遙契老莊，歸本道德，以揭示一個太和、至樂的境界。和聲無象的玄義，使他的音聲論擺脫了自古以來大家深信不疑的觀點，人們都說：「治亂在政，而音聲應之，故哀思之情表於金石，安樂之象形於管絃。」^⑪ 而嵇康卻說：聲無哀樂。他不是故作驚人之論以聳人聽聞，他自有得之於琴藝的美感經驗與來自玄學的自然和理作為立論的根據。嵇氏的〈養生論〉與〈聲無哀樂論〉在當時思想界是有相當大的震撼力的。《世說新語·文學》說：「舊云：王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已，然宛轉關生，無所不入。」^⑫ 據此可知，嵇氏兩論所涉及的議題，所特有的觀點，直到東晉時代仍然是士人們關注的焦點。嵇氏在玄理方面最值得重視的睿識，是關於他對自然和理的體察。從氣化的本然來體認自然，又從自然的因任來體認和理，這本是道家的傳統。但自老莊以來，沒有人能像嵇康這樣對於自然和理作周詳而透關的論述。他通過生命的自然來印證，又通過音聲的自然來印證，終於觀照到天地之大美，體悟到萬物之太和、人生之至樂。經由他的論述，魏晉玄學史上所謂「自然論」的義理才真能契接正始玄學「貴無論」的學脈，而又能別開生面地自創一個新的時代。

⑩ 同前註，頁13-14。

⑪ 〈聲無哀樂論〉，同註①，頁196。

⑫ 同註⑦，頁162。

作為一種實踐的智慧學，玄學不能沒有工夫論，玄學家也必須在工夫論上有自己真切的體證，才能成其一家之言。否則他的思想不論多麼玄遠高妙，恐怕難逃概念遊戲的譏評。嵇康的工夫論，有一部份是承襲道家傳統的。如以回歸自然，因任自然為目標，以不察不議、忘賢忘歡為手段等，大致都本於老莊思想。此外，嵇氏也有根源於自己的性情所發展出來的一些獨特的見解，透顯出他在修為工夫上的真切心得。譬如他以顯情、匿情來分公、私，以無措、有措來分善、非；把匿情、有措看作「成其私之體而喪其自然之質」的主因，把「是非必顯」看作「盡善」、「厲不善」，進而無措以開展玄智的關鍵等等，^⑭我們在上文都已討論過。本文前言部份曾經引述嵇喜的〈嵇康傳〉，其中對於嵇康的性情有「高亮任性，不修名譽，寬簡有大量」這樣的描寫；嵇康自述也曾經說：「剛腸疾惡，輕肆直言，遇事便發。」^⑮從這裏可以看出嵇康對於公、私、善、非的分辨，以及強調顯情、「貴乎亮達」、「惡夫矜吝」，^⑯認為君子要「值心而言」，「觸情而行」^⑰等等，都是其來有自的，都與他那「高亮任性」、「輕肆直言」的性格有密切關係。他的工夫論其所以有獨特之處及可貴之處原因在此。

嵇康的重要論文如〈養生論〉、〈聲無哀樂論〉等，都具有名理思辨與玄理體察兩個層面。他的用意或是想以嚴謹的思辨去引導人們體察玄理。但事實上眾多的讀者往往被他的滔滔雄辯所吸引，而忽略了玄理方面的微意。尤有甚者，模糊了名理與玄理的分際，完全以名理思辨的方式來認識玄理的，也大有人在。這樣，誤會即難以避免。田文棠《魏晉三大思潮論稿》說：

嵇康……他在身陷囹圄、性命難保之際，曾經教誨他的兒子，要「口與

^⑭ 同註⑩、⑫。

^⑮ 同註④。

^⑯ 同註⑭。

^⑰ 同註⑯。

心誓，守死無二」，勿「二心交爭」。（《嵇康集·家誡》）但縱觀嵇康的一生，卻正好處於「二心交爭」的極大苦悶之中，而他的「自然」哲學，也正好充滿著「二心交爭」的深刻矛盾。一方面，他激烈地反對封建禮教，另一方面，又把「忠孝謙讓」之類的說教當作訓子的信條；一方面，他聲稱自己「非湯武而薄周孔」，另一方面，又贊揚孔子是「損己爲世」、「經營四方」的聖人；一方面，他表白自己「志在守樸」、「託好老莊」而「無措于是非」，另一方面，在嚴酷的社會政治問題面前，又不能不「剛腸疾惡」、「顯明臧否」；一方面，他認為世界萬物是「元氣陶鑠」而生，陰陽「五行以成」，另一方面，又承認在現實世界之外，有「神仙」、「至人」的存在；一方面，他主張人在認識上能夠「推類辨物，當先求自然之理」，另一方面，又認為「至人」、「至物」是「言所不能及，數所不能分」的神秘力量。^⑩

田氏在這裏指出嵇康「二心交爭」的矛盾有五項。一是反對封建禮教與肯定忠孝謙讓的矛盾。其實田氏已經看出「嵇康所激烈反對的，只是現實政治中司馬氏集團所推行的虛偽的禮法、名教；而對於『爲教之正』的封建社會的綱常名教，他不但不反對，反而認為應當是『懷抱忠義』，^⑪『默然從道』。（《聲無哀樂論》）」^⑫既然如此，那麼反對虛偽的禮法、名教，與肯定「爲教之正」的綱常名教又何矛盾之有呢？只因田氏誤會了嵇氏「默然從道，懷忠抱義」之意，其中本有自然和理，而田氏卻仍視之爲封建名教，與司馬氏集團的偽名教在本質上沒有差別。這樣，既反對偽名教而又肯定封建名教，就形成矛盾。類似田氏的這種誤會，也見於任繼愈主編的《中國哲學發展史》，此書作

^⑩ 田文榮：《魏晉三大思潮論稿》（西安：陝西人民出版社，1988年），頁129-130。

^⑪ 原文作「懷忠抱義」，參註⑩。

^⑫ 同註⑩，頁142。

者認為嵇康所謂「越名教而任自然」是「把自然與名教對立起來……所以在思想和行爲上經常陷入矛盾，始終沒有找到一個確定的精神境界。」^⑫其實「任自然」正是嵇氏所找到的「一個確定的精神境界」。依嵇氏的看法：人真能任自然，則「和理日濟，同乎大順」，可以「順天和以自然，以道德爲師友，玩陰陽之變化，得長生之永久。」^⑬他踰越名教，不受其羈絆，而因任自然，闡合於道，即「默然從道，懷忠抱義」。這本是老莊以來的道家傳統，看不到這裏，以爲嵇氏矛盾的困惑就不可解了。

田氏所指嵇康的第二項矛盾，是對於聖人既非議而又贊揚。關於這一點，在本文前言中已經討論過。嵇氏「非湯武而薄周孔」，只是要打破俗儒的偶像，滌除他們的偏執，此外當也有表示不願苟同於流俗的意思。其實在嵇氏心目中，湯武周孔就是「損己爲世」、「經營四方」的聖人。不過他在〈答難養生論〉中提到這兩句話時，是透露出莊子所謂「天刑之」^⑭的遺憾的。他說：「仲尼窮理盡性，以至七十，田父以六弊蠢愚，有百二十者。若以仲尼之至妙，資田父之至拙，則千歲之論奚所怪哉！」^⑮損己爲世是美德也是桎梏，孔子因此而不能享千歲之壽。這桎梏：「天刑之，安可解！」莊子如此慨歎，嵇氏當有同感。對於聖人能持這種觀點，能有這種感慨的嵇康會真的去非薄他們嗎？他所非薄的只是俗儒心目中的偶像而已啊！

田氏所指嵇康的第三項矛盾，是「志在守樸」，「託好老莊」，而又「剛腸疾惡」，「顯明臧否」。這是現實與理想的衝突，是任何人所不能避免的。即便是老莊，也不例外。老子宣稱：「道可道，非常道；名可名，非常名。」^⑯但是他卻不能因此而無所道、無所名。他留下五千言，讓後世的人們不斷地有

^⑫ 《中國哲學發展史·魏晉南北朝》（北京：人民出版社，1988年），頁177。

^⑬ 同註69、74。

^⑭ 《莊子·德充符》，同註56，頁93。

^⑮ 〈答難養生論〉，同註①，頁177。

^⑯ 《老子》，第1章，同註66，頁1。

所道，有所名。莊子說：「辯不若默。」^{②⑥}但是他也未曾沈默，卻走上「眾人辯之以相示」^{②⑦}的路。嵇康的確祈嚮「氣靜神虛」、「體亮心達」、「無措乎是非」的境界，但是他竟也不免於辯，而且精於論辯。嵇氏與老莊一樣，他們的生命情調，似乎都有辯與不辯的弔詭。肯定這雙重性，正是了解他們整體思想的先決條件。本文從嵇氏的名理談到玄理，大致也是基於這一觀點。

田氏所指嵇康的第四項矛盾，是既持氣化宇宙論的觀點，而又承認在現實世界之外有神仙、至人的存在。嵇氏從氣化的本然來說自然，又從自然的因任來說和理。他心目中的至人是因任自然、和理日濟、同乎大順的人物，他不離於氣化，不離於現實世界，因為他是人而非神。他在氣化中窮理盡性，體現和理，成其大美，這正是他難能可貴處，否則如與吾人異類，存在於現實世界之外，則雖完美又如何能為人之「至」？至於神仙，嵇氏本持將信將疑態度，他說：「夫神仙……似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。」^{②⑧}據此可知，他心目中的神仙仍不離於氣化。承認神仙的存在，今天看來難免有疏於徵驗之失，但卻不至於與氣化論構成矛盾。現在有些人把氣化宇宙論與唯物論等同起來，田氏上述的言論可能也是基於這種看法。其實嵇氏持氣化宇宙論的觀點，只是沿襲道家傳統，從氣化的本然這裏說自然，而更重要的是以此為基礎，他還要從自然這裏說和理。如前文所說，嵇氏認為這和理出於自然之性，在人這裏則具體表現於和心、和氣，而可以與天地之太和相應。所以他的思想顯然非宇宙論、唯物論所能概括。

田氏所指嵇康的第五項矛盾，是屬於方法論上的問題。說他一方面主張推類辨物，另一方面又認為至人、至物是言所不能及，數所不能分的神秘力量，故自相矛盾，其實所謂推類辨物，是屬於名理層次的思辨方法；而所謂至人、

^{②⑥} 《莊子·知北遊》，同註^{②⑤}，頁326。

^{②⑦} 《莊子·齊物論》，同前註，頁41。

^{②⑧} 〈養生論〉，同註^①，頁144。

至物，則要從玄理層次來了解。說他言所不能及，數所不能分，是要指出他有待於實踐的體證。在這裏，名理思辨是有所不逮的，但這也不是什麼神秘力量，本文第三節相關的論述可以參證。對於玄學能有相應了解的人，都不會認為名理的思辨與玄理的體察會構成什麼矛盾。因此這方面的困擾是不必要的。

嵇康雖然重視名理，但是他卓越的成就還是在玄理方面。他畢竟是竹林名士，畢竟是玄學名家。對於嵇氏思想的研究，自當以他在玄理方面的睿識為重點。不過依據上文的討論可知，先就其中的名理與玄理作一適當的區分，乃是避免誤會以求得相應了解的必要步驟。

（後記：本文承岑溢成教授提供修正意見，謹誌謝忱。）

嵇康思想中的名理與玄理

戴 璉 璋

提 要

本文討論嵇康思想中的名理與玄理。嵇氏善於論辯，在名理方面，他對於思辨的理則與推理的方法都有所講究。關於前者，他討論的問題涉及矛盾律、排中律以及充足條件；關於後者，他運用的方法有推類辨物及辨名析理。筆者一一舉其實例，加以分析說明。嵇氏師法老、莊，在玄理方面，他是通過性命自然、和聲無象來體證的；並且有一種根源於個性的釋私無措的工夫論作為體證的指引。筆者除就上述各項加以辨析闡釋外，還特別指出嵇氏在玄理思想中的特殊貢獻，即充分發揮自然之和的義蘊。他的〈養生論〉、〈聲無哀樂論〉以及〈釋私論〉，都是基於這一自然之和而契悟玄理，而有超拔於流俗的睿識的。

通過嵇氏的名理，進而探究其玄理，不但有助於解讀《嵇康集》中的一些重要論文，而且對於嵇氏那種重辯而又嚮往無辯的生命情調也可有一完整的認識。

A Summary of "The 'Principles of Naming' (名理) and 'Principles of the Abstruse' (玄理) in the Thought of Chi K'ang" (嵇康)

Tai Lian-chang

This essay discusses the "principles of naming" (名理) and the "principles of the abstruse" (玄理) in the thought of Chi K'ang (嵇康 224-263). Chi K'ang was skilled at debating, and on the side of the "principles of naming," he paid rather close attention to both the logic of speculation and methods of reasoning. Concerning the former, he discussed such questions as the law of contradiction, the law of the excluded-middle, and sufficient conditions. Concerning the latter, the methods he employed included discerning things through analogical reasoning (推類辨物) and analyzing principles by distinguishing names (辨名析理). The author cites examples for each case, followed by analysis and explanation.

Chi K'ang took Lao-tzu and Chuang-tzu as his models for emulation, and on the side of "principles of the abstruse," he arrived at his understanding on the strength of his notions of the "spontaneity of human nature" (性命自然) and that "harmonious sounds express nothing"

(和聲無象). He further had a kind of theory of self-cultivation based upon the individual's release of self to serve as guidance for such understanding and demonstration. Aside from giving analysis and elucidation to each of the above items, The Author points out in particular the unique contribution which Chi K'ang made within the world of thought on "principles of the abstruse," that is, to bring into full play the deep implications of "spontaneous harmony" (自然之和). His "Essay on the Nurturing of Life," "Essay on Sounds Carry Neither Sorrow nor Joy," and "Essay on the Release of Self" all reveal a comprehension of the "principles of the abstruse" based upon this notion of spontaneous harmony, and hence a profound recognition which far surpasses that of the common lot.

Such an examination of Chi K'ang's "principles of naming," followed by that of his "principles of the abstruse," should help us not only in our understanding of some of the important essays in the "Chi K'ang Collection," but should also allow us to gain a complete recognition of Chi K'ang's disposition toward life, which is such that at once both emphasizes argumentation while yet inclining towards its absence.