

## 阮籍的群我意識

馬行誼\*

### 摘 要

本文的主旨，在探討阮籍的群體意識、個體意識，以及其對群我互動的看法，最後，將群我意識的問題導入「自然」和「名教」的範疇中申論，藉以歸結出阮籍思想架構的一個重要成分。本文認為，阮籍的群體意識來自於對群體的關懷，而個體意識，則是產生於對個體自我的自覺，一般認為阮籍的思想乃是「越名教而任自然」，本文同意這樣的說法，但在群我意識上，阮籍的群體意識和個體意識，隨著其思想的發展，呈現交融互動的現象，不能遽然二分。在「自然」和「名教」方面，本文初步釐清兩者的意義，認為在群我意識方面，如果我們將「自然」與「名教」視為鐘擺的兩端，阮籍的群我意識從一開始就是打算擺到「自然」一方的，方向是明確的，但過程是猶豫反覆的，所以，他未曾真的擺到「自然」的那個極端。是故，在群我意識的範疇之中，群體的關懷和個體的自覺兩者的操作中，阮籍是徘徊於「自然」與「名教」之間的。

**關鍵字：**群體意識、個體意識、自然與名教、群我互動的意識

---

\* 國立台中教育大學語文教育學系專任副教授。

## 壹、前言

中國傳統的思想中，有關群我關係的討論，始終是個受到關切的問題，而這個問題，所衍生的天人觀、宇宙觀、人生觀，乃至倫理道德、價值判斷、社會關係、政治哲學等議題，也是思想家們思考的重點。先秦以來，隨著周代人文精神的疲蔽，固有價值觀受到極大的挑戰，各家各派在這個普遍質疑既有價值，憂心時局混亂的氛圍中，提出了許多寶貴的意見，展現了繽紛多樣的光彩，繼而創造了傳統文化的第一個巔峰，其中又以儒道兩家的思想傳播最廣，影響也最為深遠，而兩家對時代下群我關係的卓見，也為後世所效法、學習。漢世一統華夏，道家清淨無為創造了帝國的富庶，而儒家獨尊之後，在英主的擘畫下，其積極創造的精神，則開一代盛世的不朽功業。從學術思想和政治勢力的互動而言，終兩漢之世，儒家的思想或隱或顯地主宰了政治的興衰、社會的秩序和學術思想的主流，終於產生了所謂的「名教之治」，這是我們已有的共識<sup>1</sup>。但兩家對群我關係的看法畢竟是不同的，儒家力圖恢復周文、倡導倫理道德的熱情，顯然與道家遠追上古、棄絕仁義的靜默態度，對群我問題的看法，很難劃上等號的，所以漢初儒道兩家擁護者彼此的攻訐，就是不難理解的事了。

時至漢末，主政者鼓吹儒家的名教後，弊端逐漸產生，道家的思想，也漸在經學家的著作中出現，並與儒家的既有思想合流，形成「儒道會通」的趨勢，這是學術界的特有現象<sup>2</sup>。事實上，不僅道家，先秦諸子之學，在這個時期也非常興盛，當時的學者似乎嘗試以新的角度，對治名教之弊，希望在思想上有所創新，所以玄學在這個意義上也有其積極的用世傾向<sup>3</sup>。此外，隨著黨錮禍起、藩鎮割據、戰亂頻仍，繼而三分天下，主政者與知識份子，看盡攻伐殺戮、民不聊生之餘，我們可以看到，建安風骨的積極進取精神中，難掩亂世蒼涼的感嘆；正始之音的理想政治設計下，仍嚮往無為而治、與民休息的美景；竹林七賢的瀟灑飄逸、

<sup>1</sup> 趙翼的《二十二史劄記》「東漢尚名節條」中提到：「當時薦舉徵辟，必採名譽，故凡可以得名者，必全力赴之，好為苟難，遂成風俗。」，這種現象，產生於儒術獨尊，六經成為一切價值的標準，以大一統專制政治的利益為依歸，此政治意識，落實在選舉制度上，便是西漢重賢良，東漢重孝廉，而漢人之特重名節，起於『王莽專偽』之後，而光武中興之後，則在具體的政治措施上，將之貫徹，藉以誘導士風，更化民俗（詳見丘為君著《自然與名教—漢晉思想的轉折》，台北：木鐸出版社，1981，頁 28-37），「名教之治」由此而起。

<sup>2</sup> 「儒道會通」的觀點，乃是起自於湯用彤先生的《魏晉玄學論稿》（詳見氏著《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁書局，民 84，頁 95-96）之說，其後如牟宗三、王葆珏、林麗真、王曉毅、戴璉璋、余敦康等先生，分別從不同的角度論證王弼「儒道會通」的現象，由此「儒道會通」就變成了討論玄學時常使用的觀念。

<sup>3</sup> 任繼愈說：「就思想的解放程度而言，魏晉之際可以和先秦比美，人們衝破了經學思想的束縛，對諸子之學發生了極大的興趣，整個思想領域一片喧鬧沸騰景象...人們主要是從社會實踐的迫切需要出發，為了解決某些具體問題，從諸子之學中去尋找政治謀略和方法措施。」（詳見所著《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），北京：人民出版社，1998，頁 56-57）。

放浪形骸，與其說其逍遙超世，毋寧是一種自我角色定位失序，群我關係錯亂下的悲鳴；中朝名士雖力主名教即自然，試圖調合群我的劇烈衝突，但仍難以倖免於政治無情的屠殺，而其放達之風，東施效顰者，幾近下流，為後人所笑。無論如何，在時代環境的驅使下，思想家不得不對所在的群體有所回應，繼而思考個體自我的定位，因此，即使玄學家發言玄遠、所思精微、立論新穎，他們仍然得從群我的關係開始談起。換句話說，如果我們從儒道兩家談玄學思想，群我的意識必然是討論重點，在這樣的意識下，玄學家得以寄託理想、安身立命，或逍遙放達，率爾自得，他們藉此呈現出不同於其他時代的特殊士風<sup>4</sup>。

綜上所述，我們可以說「群我關係」--這個思想家長久以來關心的命題，仍然在魏晉玄學中發酵，尤有進者，在玄學家中，我們認為阮籍的群我觀念最特殊，所以本文討論的對象是阮籍的群我意識。這是因為，在魏晉玄學家中，阮籍處魏晉禪代之際，新君故主間，他的經歷與思想變化，可說是最為複雜，不僅如此，在這樣的時局下，他令人費解的政治立場，以及忠奸難辨的行為，乃至違背禮教，嗜酒如命的性格，更使他的歷史表現十分特殊，這是其他同時代者，很難看出的現象，而學者多認為這和時局的動盪有十分密切的關係<sup>5</sup>。

此外，阮籍的著作中，對群我關係的討論也十分複雜，甚至有類似兩極化的現象。這種現象，從類似詮釋經典的單篇論文，到塑造理想人格的篇幅，乃至《詠懷》詩作，都可以十分明顯的窺得。然而，正因為如此複雜且兩極的歷史與著作表現，阮籍的群我關係論點，實在不易把握，但是，在研究的方法論上，我們要特別指明的是，本文所強調的「群我意識」，是指思想家對群體和個體的關懷與自覺，及其兩者互動時的關聯性，之所以稱為「意識」，乃是指思想家對此有理念上的自我建立，並加以付諸實踐之故，如此一來，阮籍許多複雜與極端的歷史與著作表現，皆可收攝於一統合的意識之中。

在玄學的群我關係問題上，學者多就玄學家個體自覺的論題，深入討論<sup>6</sup>，

<sup>4</sup> 本文所談的「群我意識」，主要還是從儒家和道家切入的，這是因為阮籍乃魏晉之際的思想家，他正處於《文心雕龍·論說》中所謂：「何晏之徒，始盛玄論，於是聃周當路與尼父爭途矣。」的學術氛圍之中，而且他的著作之中，也多以儒道經典的詮釋為主，如《通易論》、《通老論》、《達莊論》等。但由於篇幅所限，仍以阮籍為論述的核心，有關儒道的群我意識，則作為討論阮籍思想的輔助，散陳於文字之間。

<sup>5</sup> 一般學者大都認為阮籍的表現和時局關係密切，但我們如果配合阮籍所處的時代來說，田文崇的說法頗可說明阮籍的歷史表現，他說：「阮籍的整個思想和言行，其實正是存留於他心靈深處的建安時代的積極精神在遭到無情壓抑和打擊後的產物，是其儒家的濟世理想在殘酷的現實面前徹底破滅之後，轉而以道家的無為思想及其“自然之道”為武器，深入批判儒家所謂禮法名教以及司馬氏的黑暗政治的必然結果。」（詳見所著《阮籍評傳—慷慨任氣的一生》，南寧：廣西教育出版社，1994，頁2-3）。

<sup>6</sup> 討論漢魏之際思想家的個體自覺的學者有李澤厚（詳見所著《美的歷程》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998）、余英時（詳見所著《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1997）、余敦康（詳見所著《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998）等。

對群體的關切，則從知識份子階層的集體意識切入<sup>7</sup>，這些成果都將成爲本文深入探討玄學家群體意識時很好的起點。本文討論阮籍的群我意識時，將分別對其「群體的關懷」、「個體的自覺」，以及「對群我之間互動的看法」等論題述之，最後集結於阮籍將群我意識應用在「名教」與「自然」兩個範疇的現實意義之上，以觀察其群我意識的旨趣。

## 貳、群體的關懷

中國傳統的思想認爲，作爲群體中的一份子，群體對個體自我的存在而言，是無所逃於天地之間的，因而隨著群體而來的制度、規範、價值、道德等，也對個體發生了直接的影響力，這是中國傳統社會制度的長久發展結果，故而學者論「名教」時，多認爲即使玄學廣論形上奧義，也不能主觀地忽略這個事實<sup>8</sup>。在這層意義之下，遠在周初，禮樂制度奠定了社會秩序的基石，而群體不僅是保障個體自我安身立命之所，也是個體自我實現的終極價值，因此，歷代思想家都多將此作爲思考的起點，在某種意義之下，特別對儒者而言，甚至是終極的目標。

然而，思想家對群體的認識或是關懷，常因其學術背景、身分地位、經濟條件和生活歷練，產生不同程度的差異，換句話說，思想家對群體的意識，也是其自身所處不同性質群體認識的一種投射。具體而言，如果作爲一個知識份子，他對所處的知識份子群體有所自覺，表現於外，或許是對不同群體有意識地區隔，或許，是對自己身爲知識份子的某種期許。另一種情況則是，如果作爲士大夫階層的一份子，就可能對政策相左的群體加以區隔，也同時產生對自己陣營的高度認同，再者，若是在不同的學派立場之上，那就是對不同學派的思想有意識的區分，也是對己身所處的學派群體會自發地起身捍衛，美化其在社會政治環境下的

<sup>7</sup> 其中以余英時先生討論漢魏之際士大夫的群體自覺，最引人注目，他對群體自覺的界定是：「惟自覺云者，區別人己之謂也，人己之對立愈顯，則自覺之意識亦愈強。東漢中葉以前，士大夫之成長過程較為和平，故與其他社會階層之殊異，至少就其主觀自覺言，雖存在而尚不顯著。中葉以後，士大夫之集團與外戚宦官之勢力日處於激烈爭鬥之中，士之群體自覺意識亦隨之而日趨明確。」（詳見所著《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1997，頁 206）。

<sup>8</sup> 正如余敦康所說：「在中國封建社會中，名教是一種必然地不依人們的意志為轉移的社會關係。人們只能把它當作既成的事實來接受，在它的規定下參預社會生活，而絕不能否定名教，因為否定名教等於否定整個社會，從而也否定了自己。...但人能自覺地創造歷史，當名教不合理，就會想方設法對它調整、糾正、改造。」（詳見所著《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998，頁 216），名教已是傳統社會中根深蒂固，無法移易的事實，但在知識份子的努力下，名教在若干層度上，也得以有所調整、糾正、改造。學者們對魏晉玄學家的「名教」立場，也是如此，譬如辛旗認爲：「所謂『名教』，在魏晉時既非指儒家思想，也非統治者的治國方略，而是指封建宗法等級政治制度。儒家思想及統治者的尊儒政策會對鞏固這種制度起很大的作用。由於是一種制度、秩序，那麼自然形成了不以人意志為轉移的社會關係。若否定『名教』，就是否定社會關係，否定政治秩序，從而也就否定了自己存在的價值。」（詳見所著《阮籍》，台北：東大圖書公司，民 85，頁 85-86），本文就以此作為理解阮籍「名教」觀念的起點。

實用性。此外，若我們貼近魏晉的社會生活史，世族門閥和莊園主的群體意識，自然是從優渥的經濟條件下，享受優游山林、慕仙好道的放達情懷，這是一般販夫走卒難以企及的，故而產生了「自由化」的新生活，直接促進了玄學的思想發展<sup>9</sup>。

因此，如果我們要探討思想家的群體意識，應該了解，即使在「群體」範疇的界定上，都可以作不同的劃分，而立論時，可以從很多角度切入。但本文篇幅所限，所以只能選擇從阮籍的學術背景、身分地位和生活歷練上，探討他對國家、社會所產生的群體意識。是故，如果我們將群體界定在國家社會之上，那阮籍是用什麼立場和角度去談這個群體，並產生某些系統的思考架構呢？首先，我們知道阮籍的學術背景是「諸阮前世皆儒學」（《世說新語·任誕》引〈竹林七賢論〉），年少時才會「昔年十四五，志尚好詩書，被褐懷珠玉，顏、閔相與期。」（《詠懷》詩其十五），其心中的理想人格為「重華登庸，帝命凱元。鮑子傾蓋，仲父佐桓。」（《詠懷》詩四言其三）。在實際的著作表現上，諸如《樂論》、《通易論》、《通老論》等，皆可見其努力創造一個滲有道家思考，並有儒家所嚮往的理想世界。然而，眾所熟知的，阮籍類似儒家積極進取的態度，常在時代環境的殘酷現實中被踐踏，故而導致阮籍常有壯志難伸的悲鳴，但他早年的進取態度，則是立場非常的鮮明。《詠懷》詩中有云：

昔年十四五，志尚好詩書。被褐懷珠玉，顏、閔相與期。……（《詠懷》詩五言其十五）

由此看出，阮籍早期是以儒家積極入世的態度，對自我的道德要求很高，面對群體的問題，則是站在知識份子的角度，特別強調作為維繫社會秩序的倫理道德的重要性。然而，我們也不可忽略他早年深沐其中，且尤為醉心的道家，是他思想中極為重要的成分，這方面的傾向不僅表現在其對學說思想的仰慕，而且落實在日常生活上，也饒富詩意，似乎是老莊的忠實信徒。其本傳云：

或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。博覽群籍，尤好莊老。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸。時人多謂之癡，惟族兄文業每歎服之，以為勝己，由是咸共稱之。（《晉書》卷四十九，〈阮籍傳〉）

<sup>9</sup> 此可參見王曉毅的意見，他的說法是：「莊園經濟的特徵決定了世族人格的獨立性，而個體的獨立往往是個性自由思想產生的基礎。因此，在以莊園經濟為基礎為背景的人格獨立的世族知識份子之間，一種相對平等的社會關係開始形成。在傳統的以豎向聯繫為特徵的社會金字塔內部，產生了一個相對獨立的橫向聯繫的世族社會『平面』。」（詳見所著《放達不羈的世族》，台北：文津出版社，1990，頁13）。

這種生活的情調，似乎也和他《達莊論》和《大人先生傳》的理想，十分契合，而這種思想成分，在其日後感於世衰道微，萬般窘困，逼於無奈之際，似乎發揮了很大的精神慰藉作用。

其次，我們發現阮籍作為一個傳統士大夫階層，身處於國家社會這個群體之中，表現了對現實政治的高度熱情，這份熱情，從《詠懷》詩中即充分表露，詩云：

姜叟毗周，子房翼漢。應期佐命，庸勳靜亂。身用功顯，德以名讚。  
(《詠懷》詩四言其七)

三后臨朝，二八登庸。升我俊髦，黜彼頑凶。太上立德，其次立功。  
仁風廣被，玄化潛通。幸遭盛明，覩此時雍。(《詠懷》詩四言其八)

詩中談及賢人志士立德立功，為一代盛世，貢獻心力，身用功顯，流芳百世，正是阮籍衷心嚮往，並立志仿效的。阮籍對現實政治的熱情，配合上述的在倫理道德的用心來說，他是拳拳服膺儒家學說，希望創造一個萬古稱頌的太平盛世。但在戮力社稷，勤於王事之餘，姦佞環伺，群臣肆虐的現象，使阮籍的忠藎之心，遭到了無情的打擊，於是，他也在詩中發出了憤慨的悲鳴：

丹心失恩澤，重德喪所宜。善言焉可長，慈惠未易施。不見南飛燕，  
羽翼正差池。高子怨新詩，三閭悼乖離。何為混沌氏，倏忽體貌隳。  
(《詠懷》詩五言其五十一)

貴賤在天命，窮達自有時。婉孌佞邪子，隨利來相欺。孤恩損惠施，  
但為讒夫嗤。鶴鴝鳴雲中，載飛靡所期。焉知傾側士，一旦不可持。  
(《詠懷》詩五言其五十六)

由上述可知，阮籍一生的心念，始終懸於人群社會的興衰榮辱，或積極仕進，或研治老莊，或取法聖賢，或悲懣時亂，他思考進退的核心，可以說都是在群體的問題上打轉的。在這種認知之下，接下來我們要問，阮籍的群體意識隨著他的學術背景、身分地位和生活經歷，的確產生了某些看似意識上的衝突和對立，但就縱向的發展而言，阮籍思想是否也產生了這樣的變化？如果我們要回答這個問題，可能就得從他的幾篇詮釋經典和以儒道為主題的論文，加以分析，應該可以一窺端倪。

事實上，學者認為阮籍的思想內涵，呈現階段性的發展現象，這種理解下，

一般的看法是認為其思想具有時間序列的發展性<sup>10</sup>。誠然，阮籍從《樂論》、《通易論》、《通老論》，到《達莊論》、《大人先生傳》的內涵，雖然是圍繞著以群體意識為核心，但也的確呈現了差異性極大的思想發展脈絡。以《樂論》而言，基於「樂」作為「移風易俗」的主要媒介的思想下，「先王之為樂也，將以定萬物之情，一天下之意也，故使其聲平，其容和。下不思上之聲，君不欲臣之色，上下不爭而忠義成。」，即說明了「樂」對君臣上下的份際及互動關係，有著極為重要的意義，可見阮籍著作此文時是以群體的和諧秩序作為第一考量的，以「樂」為論述重點，則是儒家學說極為濃厚的一篇論文<sup>11</sup>。

在《通易論》中，阮籍認為：

《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。富貴侔天地，功名充六合，莫之能傾，莫之能害者，道不逆也。

引文中所謂「應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。」，是在說《易》之道的功用，除此之外，再配合阮籍在文中對「大人」、「先王」、「君子」德行的宣揚，我們不難發現他建立國家社會群體秩序的苦心。《易》本為儒家經典，阮籍通貫《易》中諸卦的立論基礎，還是在儒家上下有別、吉凶有分，開物成務、經世濟民的觀念下，討論《易》的微言大義的。

阮籍在《通老論》中寫到：「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；百姓熙怡，保性命之和。」，

<sup>10</sup> 以前後兩期的劃分，作為討論阮籍思想內涵及發展的學者，有田文棠（《阮籍評傳》，南寧：廣西教育出版社，1994）、任繼愈（《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），北京：人民出版社，1988）、余敦康（《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998）、高晨陽（《阮籍評傳》，南京：南京大學出版社，1997）、許杭生（《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989）等。丁冠之則指出阮籍思想發展有三個階段，在作品上則依此三階段而體現了「名教與自然」關係上的衝突。其具體想法為：《樂論》作於正始之前，推崇名教；《通易論》與《通老論》力圖融合儒道，約作於正始時期；《達莊論》與《大人先生傳》則主張絕對自由，反對禮法，「越名教而任自然」，乃正始之後作品。（詳見所著《中國古代著名哲學家評傳·阮籍》，濟南：齊魯書社，1982，頁91-132）。丁氏之說，學者大多認同，若有不同意見，也只是對某些篇幅有些疑義，譬如王曉毅認為《達莊論》與《大人先生傳》在名教與自然的觀點大異，屬於兩個時代的作品（詳見所著《阮籍達莊論與漢魏之際莊學》，《史學月刊》第二期，2004，頁24-29）。

<sup>11</sup> 上述主張分期的學者，如丁冠之等人，皆將《樂論》視為阮籍初期的作品，為儒家學說的代表，所以這樣的看法幾乎成為共識，但周大興認為《樂論》實非傳統儒家說法，而是採用了正始玄學以來道家自然平淡之旨（詳見所著《阮籍《樂論》的儒道性格評議》，《中國文化月刊》第161期，1994，頁74），本文的看法是，我們基本上同意《樂論》濃厚的儒家學說內涵，但其中已然滲入道家自然的觀念，也是事實，因此，這個事實將成為我們討論群我意識的切入點之一，本文將在後文再行申論。

其「治化之體」、「君臣」、「百姓」之語，仍是其群體意識的具體展現。《老子》雖為道家經典，但阮籍仍取其精華，作為政治實踐的理想境界，此時尚未見儒道明顯二分之跡。

歷來學者認為《達莊論》和《大人先生傳》兩篇是阮籍思想大轉變的重要證據<sup>12</sup>，但在這個轉變的背後，無論肯定或否定，我們認為群體意識仍然是他的思考核心。就《達莊論》的思考脈絡而言，他要倡導的主旨雖是「至道之極，混一不分，同為一體，得失無聞」，但論述的過程中則不斷抨擊名教世界的虛妄，譬如：

昔大齊之雄，三晉之士，常相與瞋目張膽分別此矣。咸以為百年之生難致，而日月之蹉無常。皆盛僕馬，修衣裳，美珠玉，飾帷牆，出媚君上，入欺父兄，矯厲才智，競逐縱橫。家以慧子殘，國以才臣亡。故不終其天年而夭自割，繫其於世俗也。

自是者不章，自建者不立，守其有者有據，持其無者無執……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。

阮籍在上述的認識下，他眼中的《莊子》，就是要人做到「直能不害於物而形以生，物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平」，否則「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」。由此可見，阮籍在《達莊論》中探討《莊子》的方式，可以說完全在群體意識指導下，鋪陳其應世的理念的<sup>13</sup>。然而，我們應該要注意的是《達莊論》是在否定現實社會的前提下，規擬出一套應世的策略，在這個策略之中，極度提高和大量借用莊子的齊物思想，也將道家的自然觀念置於儒家的經世思想之上。

阮籍的所有作品中，《大人先生傳》所塑造的理想人格形象應該是最超俗，最不食人間煙火的，學者們也常以此作為阮籍思想的最後歸宿<sup>14</sup>。然而，《大人

<sup>12</sup>詳見注 10 丁冠之等人的說法。

<sup>13</sup>王曉毅認為：「（在《達莊論》中可以看出），阮籍在儒道的關係上，是強調兩者的同一，而不是對立。他認為《莊子》與儒家名教之間只是立論的角度不同，一是從事物現象和行為規則出發，一是從宇宙結構和自然本性著眼，而終極目的卻是相同的——都是為了使道德真正實現，社會和諧，民生幸福。這種理論傾向恰恰是正始玄學的基本特徵。」（《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003，頁 202）。

<sup>14</sup>譬如王曉毅（《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003）和辛旗（《阮籍》，台北：東大圖書公司，1996）兩位學者，便以阮籍《大人先生傳》中的「大人先生」的形象，有十分精采的討論，此外，學者們若涉及阮籍人格問題的討論，也多以「大人先生」的形象說之。



先生傳》的寫作方式卻是耐人尋味的，這是因為，全文中與「大人先生」對話的有「君子」、「隱士」和「薪者」三種人物，而後三種人物則是阮籍用來對照「大人先生」的高遠境界。但我們可以明顯的觀察到，「大人先生」固然對「君子」的理想，抨擊為「今汝造音以亂聲，作色以詭形；外易其貌，內隱其情，懷欲以求多，詐偽以要名；君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神，強者睽睨而凌暴，弱者憔悴而事人，假廉以成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜。」，甚至說其：

今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下已趣之，此所以上下相殘也。竭天地萬物之至以奉聲色無窮之欲，此非所以養百姓也。於是懼民之知其然，故重賞以喜之，嚴刑以威之；財匱而賞不供，行盡而罰不行，乃始有亡國戮君潰敗之禍……汝君子之禮法，成天下之殘賊、亂危、死亡之術耳。

其後，對「隱士」則批評其「若夫惡彼而好我，自是而非人，忿激以爭求，貴志而賤身，伊禽生而獸死，尙何顯而獲榮？悲夫，子之用心也！薄安利以忘生，要求名以喪體。」，接著對「薪者」的「以道德為心，不以富貴為志；以無為用，不以人物為事。」，讚許曰：「雖不及大，庶免小矣。」，繼而提出「與世爭貴，貴不足尊；與世爭富，富不足先。必超世而絕群，移俗而獨往……細行不足以為毀，聖賢不足以為譽。變化移易，與神明扶……」，從而進一步希望能達到「寒暑勿傷莫不驚，憂患靡由素氣甯，浮霧凌天恣所經，往來微妙路無傾，好樂非世又何爭，人且皆死我獨生。」的境界。

整體來說，《大人先生傳》中的「大人先生」形象，是經由「君子」、「隱士」和「薪者」三者的對比產生的，故其仍為阮籍群體意識的一種投射。然而「大人先生」之境界所以高遠，也是由前三者之層層超越而得，因此，較之《達莊論》，我們可以說「大人先生」的理想人格是一種超凡絕俗的境界，這是對儒家經世思想的激烈攻擊，但平心而論，這也是從群體的關懷出發，從而對現實世界的一種徹底否定與遺棄。

前文中，我們可以發現阮籍的思想，雖然是圍繞著群體的意識而發展的，然而，在這個發展的脈絡之下，儒道的觀念，都是他有所取資之處，只是份量的多寡有別罷了。因此，我們可以看出阮籍時刻為建立一理想的國家社會而努力，故其群體的意識，無論早期的崇高理想，或者是日後歷經許多挫折，此信念從未改變，他不斷地從儒道兩家的思想中，披沙撿金，在一篇篇經典詮釋的著作中，苦思對治時局的針砭之計。這就是阮籍的群體意識，基於對群體的激切關懷之情，這意識的形成是經過現實生活的淬煉，學術思想的繼承改造，也是從現存社會的務實批判後，痛苦地思索理想社會的痛苦歷程而來的，其苦心孤詣者，正是其可

貴之處。

### 叁、個體的自覺

所謂的「個體自覺」，乃在於個體察覺自身存在的意義與價值。就中國傳統的群我意識而言，思想家探討群體與個體的互動關係後，便產生了兩種個體自覺的思考模式：其一是從群體的分位中，界定個體的存在意義和價值。在這種模式下，思想家認為個體以其自身必然在群體的倫理架構之中，無庸置疑，故先將自己在群體中的相對地位加以確認，再思考相應此分位的一連串行為標準。因此，個體的自覺來自於對群體的認同與信念，同時對群體的倫理信條，也拳拳服膺。然而，此自覺之特點，不在於個體是否能脫離群體的歸屬之外，反而是能否對群體的客觀存在給予適當的詮釋，而且合理的將個體置於整個群體的價值體系之中。儒家的倫理道德就是這種思想的體現，而兩漢以來的名教之治，也是基於這種思維模式下的具體實踐。

其二，則是從個體的存在意義出發，回應群體的現存價值體系，回應的方式，不在於是否能符合群體的價值體系，反而是能否確立個體自我設定的主觀價值體系。然而，這種思維模式實未脫群體的認識範疇，其思考的出發點或許即是懷疑和否定現存的群體價值體系，以求個體的無限超越，但理論的歸結點，還是重在如何回應已然質疑或否定的社會，進而重建某種理想的群體價值或群我的互動境界。道家的棄聖絕智、小國寡民，乃至遨遊乎无何有之鄉、莽蕩之野，正是這種思維模式的體現，兩漢道家遺脈繼志述事，配合著對混亂時代的質疑與批評，將這種觀念發揮到了一定的程度<sup>15</sup>。

如果這樣的說法大致還算合理，上述的兩種思考模式中，思想家有關「個體自覺」的意識，實未脫離群體的認識與探究，無論肯定與否定，均能以群體的思考為起點，決定個體意識的發展方向，這是我們必須強調的前提。時至魏晉，玄學家揉合儒道的學術成績，並在兩漢的基礎上，再創思想的高峰。然而，正如近代學者所強調的，魏晉玄學家在個體的自覺上，的確呈現了不同於前代的特殊表

<sup>15</sup> 譬如作為兩漢道家學術的第一部--《黃帝四經》，可說是漢初黃老政治的濫觴。趙中偉認為該書：「（以）『道』本由形上的本根，社會的總規律，再轉化為治國利民的根本大法，由形上步步落實現實；並經由刑德的手段，以及雌節和無為的相輔，致使『法』兼具『道』的功能和特質，使『法』的運用及展現，得到了實質的根源，不再只是孤立的政治秩序規範，而是有所本於形上的『道』。」（參見所著《道者萬物之宗—兩漢道家形上思維研究》，台北：洪業文化公司，1980，頁 9-10），兩漢雖多以老學為主，但此自然主義所導致對讖緯、災異的批評態度和理性精神，則是老莊一脈所承，也是造成魏晉玄學的主要動因（參見陶建國所著《兩漢魏晉之道家思想》，台北：文津出版社，1986，頁 404-405）。

現，頗有脫離群體而另作新思維的<sup>16</sup>，此種對群體的關懷為始，而採或即或離的態度，乃是個體自覺的重要課題，這是無庸置疑的。

阮籍的個體意識為何？這當然得從他對個體存在的自覺開始談起。如果這種談法無誤，可能得涉及幾個相關的問題，諸如阮籍的個體自覺為何？為何會產生個體的自覺？此個體的自覺有無發展或變化？他如何將此自覺實踐於具體的歷史表現之中？配合上述的兩種模式，我們認為阮籍充分地進行了不同的嘗試，從而界定了個體的意義，由此產生某些自覺思考，進而發展成系統的意識內涵。如果我們以上述的兩種模式作一判分，儒家標榜從群體的分位中，界定個體存在意義和價值的做法，乃是阮籍所採用的，而道家從個體的存在意義出發，回應群體的現有價值體系，也同樣是阮籍思想內涵的一部分。然而，所謂的「個體自覺」，乃在於如何安立個體自我的存在價值，是故決定超言絕象，不同流俗，固然是一種自覺，但在群體中有意識的安身立命、自我實現，豈非另一種形式的個體自覺？譬諸東漢魏晉「求名」之舉<sup>17</sup>，可作明證。更何況儒家作為一主流思想，如何在群體中實現自我，早是先秦儒者討論的課題，玄學本在會通儒道，前文曾論，阮籍的群體意識強烈，早期的思想近於儒家經世濟民之志，因此，從群體的分位中，界定個體存在意義和價值的部分，應該是不可偏廢的。

平心而論，個體之自覺若只求自身之不同於俗，凡有思考能力之人，無論販夫走卒，皆能有之。但思想家之個體自覺，乃在於因應時局之變，憑藉個人之學養，以形成一思想體系，其思想情感即可不同於俗，其立身處世也能超拔於眾，對當時士風有振聾發聵之意義，也足可為後世所效法者，乃在於真精神得以灌注其間。阮籍之個體自覺，無論求名或求異，皆能有此真精神，故一方面關注於從群體的分位中，界定個體的存在意義和價值，一方面也強調從個體的存在意義出發，回應群體的現存價值體系，兩者相互為用，即構成阮籍的個體意識。阮籍表現在個體自覺的真精神上，可由其珍視自我的精神價值談起。這個部分，我們可以從他的《詠懷》詩中，窺見一斑，譬如：

臨難不顧生，身死魂飛揚。豈為全軀士？效命爭疆場。忠為百世榮，義使令名彰。垂聲謝後世，氣節故有常。（《詠懷》詩五言其三十九）

<sup>16</sup> 這種現象，可以從當時士大夫「求異」之行得知，這種心態之下，是伴隨著「求名」的東西而來，力求以特立獨行超越他人，與群體的規範不能苟合，而此影響所及，遂使個體意識更為滋長。（參見余英時所著《中國知識階層史論》，台北：聯經出版公司，1980，頁235-236）。

<sup>17</sup> 東漢開始，已有從「修名」到「逐名」、「競名」、「依名」的現象，此後，更常見竊名之事。相關歷史現象的討論，可參見丘為君所著《自然與名教—漢晉思想的轉折》（台北：木鐸出版社，2004，頁40-42）。「求名」之舉，此風氣開始之初，並非是一種負面的價值追求，反而正是一種群體中的自我實現（請參閱余英時所著《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1997），其後趨近下流，則是時代流弊所致。

人誰不設，貴使名全。大道夷敞，蹊徑爭先。玄黃塵垢，紅紫光鮮。  
嗟我孔父，聖懿通玄。非義之榮，忽若塵煙。雖無靈德，願潛於淵。  
(《詠懷》詩四言其六)

上面兩段引文可以看出，阮籍在積極的求令名之背後，乃以忠義之心爲之，是企望氣節有常，故能臨難不顧生，而使名聲流傳後世；另外，在第二段引文之中，無論是「聖懿通玄」，或是「願潛於淵」，阮籍始終堅持的都是「非義之榮，忽若塵煙」的原則，這就是阮籍個體自覺的真精神所在。這樣的真精神，表現在立身處世之上，就是不能同流合污，時刻懷抱著心中高遠的理想，他在詩中說到：

泛泛輕舟，載浮載沉。感往悼來，懷古傷今。生年有命，時過慮深。  
何用寫思，嘯歌長吟。誰能秉志，如玉如金。處哀不傷，在樂不淫。  
恭承明訓，以慰我心。(《詠懷》詩四言其四)

一句「恭承明訓，以慰我心」道出阮籍在載浮載沉的人事中信守的圭臬，他在「名士少有全者」的年代中，思想和情感上，能夠堅持這個信念，十分難得，但在惡劣的時局下，卻也因而必須面對極大的痛苦與煎熬。譬如：

如何當路子，磬折忘所歸！豈為夸譽名，憔悴使心悲。寧與燕雀翔，  
不隨黃鵠飛。黃鵠游四海，中路將安歸。(《詠懷》詩五言其八)

此詩中阮籍用了意象的筆法，寫出自己的意向和悲情，這也反映出了阮籍一生面臨著思想上的大衝突，但可貴的是，衝突的引爆點，還是在於他對自己個體意識中真精神無悔的執著。

阮籍個體自覺的真精神落實在思想的發展上，是隨著群體意識而有所變化的，他在初期的想法是偏向儒家的，因此，他在著作中特別關心如何從群體的分位中，界定個體的存在意義和價值。譬如《樂論》中提到「先王之爲樂也，將以定萬物之情，一天下之意也。故使其聲平，其容和，下不思上之聲，君不欲臣之色，上下不爭而忠義成。」；另外，《通易論》有「聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節。順之者存，逆之者亡，得之者安身，失之者身危。」之語，更是藉理想人格的塑造，指出其由群體中實現個體存在的價值與意義。

除了與群體意識相同，阮籍仍以理想人格的典範意義，闡述個體在群體範疇中的自我實現之外，我們也觀察到阮籍的《通易論》，針對傳統士大夫的社會責任，運用「君子」這樣的人物形象，有所發揮，其用語如下：

「君子」者何也？佐聖扶命，翼教明法，觀時而行，有道而臣人者也。因正德以理其義，察危廢以守其身，故經綸以正盈，果行以遂義，飲食以須時，辯義以作事，皆所以章先王之建國，輔聖人之神志也。見險慮難，思患預防，別物居方，慎初敬始，皆人臣之行，非大君之道也。

此處，阮籍作為一個知識份子，他自覺地為群體的倫理秩序、長治久安而努力，因此，阮籍這時候的個體意識是集中在從群體的分位中，決定個體自我的存在意義和價值。引文中就是指身處於傳統政治結構之下的臣子，所應恪守的原則，阮籍認為，知識份子入朝為官，就應該自許「佐聖扶命，翼教明法，觀時而行，有道而臣人者也。」，在實際的作為上，則應「經綸以正盈，果行以遂義，飲食以須時，辯義以作事」，效法「見險慮難，思患預防，別物居方，慎初敬始，皆人臣之行，非大君之道也。」的「君子」人格典範。

然而，阮籍在長期思考群體下的個體價值之後，開始發現現世群體價值的虛妄，便開始加重了「自然」這個存在原理的份量，而且在理論的鋪陳上，特別申述了莊子「齊物」的思考方式，他說：「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。」（《達莊論》）。故在《達莊論》中同時肯定六經的「分處之教」，也抬高莊子「致意之辭」的地位，他以身體與五官的互動關係為喻，明確指出：

凡耳目之官，名分之施，處官不易司，舉奉其身，非以絕手足、裂肢體也。然後世之好異者不顧其本，各言我而已矣……目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣。

引文中所謂「處官不易司，舉奉其身」之語，乃是闡明個體的存在意義，應該為群體的終極價值--「自然」所努力，如果各行其是，正如「後世之好異者不顧其本，各言我而已矣」，則不免「目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣」。這些陳述，如果與阮籍的《詠懷》詩作對參，我們可以發現，這是在開始質疑禮法制度的價值後的思考，希望重新建立一個理想社會的內心渴望。此時，阮籍已經嘗試從個體的存在意義出發，回應群體的現存價值體系了，繼而逐漸擺脫群體範疇下的個體自我定位，慢慢地意識到個體自我存在的絕對價值，嘗試建立或許毋需依賴荒謬的群體價值體系，繼而為現實世界找出一個合理的方案了。

此外，他更進一步指出在莊子的境界之外，尚有「直能不害於物而形以生，

物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平。」(《達莊論》)的最高境界。值得我們注意的是，阮籍雖然仍在群體的範疇下作思考，故有「忠信不離而上下平」之說，但他也強調「不害於物」、「物無所毀」的群我互動時的實際操作原則，而此原則頗有超脫群體的範疇，邁向個體存在意義的深層反省，故此境界稱之為「形神在我而道德成」。

到了晚期，阮籍在《大人先生傳》中對名教世界深惡痛絕，也對「自然」的體會漸深，所以一方面大肆抨擊禮法之士的危害，一方面藉著對「隱者」、「薪者」的斥責和曉諭，祛除人們對「自然」的不同程度誤解，從而塑造了一個全然創新的「大人先生」形象。在這個形象塑造的過程中，他以層次化的敘述，有破有立，駁斥了禮法之士的說法，前文已有提及，不再贅述。但他隨之規擬出了一個理想的社會藍圖，則是我們應該注意的，茲如下文所示：

昔者天地開闢，萬物竝生；大者恬其性，細者靜其形；陰藏其氣，陽發其精；害無所避，利無所爭；放之不失，收之不盈。亡不為夭，存不為壽；福無所得，禍無所咎。各從其命，以度相守。明者不以智勝，闇者不以愚敗；弱者不以迫畏，強者不以力盡。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。惟茲若然，故能長久。(《大人先生傳》)

引文中所謂「各從其命，以度相守」大概是阮籍想要強調的觀念，在此觀念之中，以往群體的價值感不再是個體遵循的絕對標準。這裡的「命」是指大自然生成變化的規律，而「度」則是個體從大自然的生成變化中體會出來的應世之道，具體的作為則是「明者不以智勝，闇者不以愚敗；弱者不以迫畏，強者不以力盡」，在這種理想的境界之下，傳統群體下的君臣分位便屬多餘，個體因而可以得到存在的真正價值，故曰「蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。惟茲若然，故能長久」。因此，阮籍在撰寫《大人先生傳》時，已經脫離了群體的束縛，放棄了君臣分位的倫理性思考，在這種狀況之下，傳統中維繫群體倫理秩序的道德規範、階級意識、名份歸屬，都化為煙雲，阮籍認為唯有如此，方可臻於理想的境界。他說：

夫無貴則賤者不怨，無富則貧者不爭，各足於身而無所求也。恩深無所歸，則死敗無所仇；奇聲不作則耳不易聽，淫色不顯則目不改視，耳目不相易改則無以亂其神矣；此先世之所至止也。(《大人先生傳》)

引文中所提，「貴、賤」、「富、貧」、「恩、仇」的對峙，是名教社會下的產物，阮籍在《大人先生傳》中所塑造的理想境界，就是要衝破這些對立，以及完

全揚棄造成對立之後的惡果，唯有如此，才能徹底消除群體社會的劣局，再現個體因順自然的淳樸原貌。此處，我們發現了阮籍已經完全站在從個體的存在意義出發，回應群體的現存價值體系之上，他的回應方式是強烈的否定，個體的存在意義雖是從群體的否定開始，但已然不依賴群體的價值之下而存在者。如此一來，阮籍對個體自我的定位，可說是對群體的既存價值體系徹底絕望，且將個體存在的意義視為第一優先的考量。所以，如果阮籍在《達莊論》中對群體還存有某些期待，《大人先生傳》中就已採全面否定的立場，刻意地闡發個體自我超越群體的存在價值，作為其建構個體自覺意識上的總結。

上文可知，阮籍的個體自覺乃經過一段痛苦掙扎，逐漸超脫於世的過程。這樣的過程，他不僅筆之於書，行之於文，也在現實生活上，加以實踐。史傳說他：

時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒痛哭而反。（《晉書》卷四十九，〈阮籍傳〉）

嘗登廣武，觀楚漢戰處，歎曰：「時無英雄，使豎子成名！」登武牢山，望京邑而歎，於是賦《豪傑》詩。（《晉書》卷四十九，〈阮籍傳〉）

籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。（《晉書》卷四十九，〈阮籍傳〉）

上述三段引文可知，阮籍在歷史的表現之上，其言行的確是受到時局的變化，而產生了很大程度的調適，這是和他的著作表現可以相互搭配的，另外，我們在《世說新語》中看到的阮籍，不管是違背禮教，或者是輕俗蔑世之舉<sup>18</sup>，或許都可以理解為對個體真精神的執著，以及捍衛個體自我最高價值的決心。

綜觀上文所述，阮籍在個體存在意義的自覺上，下過一番很深的功夫，他在思考儒道的個體意識的典型之後，配合著時局的變化，產生了充分的自覺，然而，這是一個長久且複雜的演變歷程，阮籍也在這歷程中，做了不同方向的思索，終於建立了個體意識的內涵。阮籍的個體意識，是從個體的自覺而來，他自覺到傳統士大夫的責任，以及知識份子的使命感，所以極力在群體的份位中，安立個體自我的存在價值，企圖將個體自我實現的終極意義，落實在群體和諧秩序的維持之上，這是順著儒家群我意識的思維而來的，但其中已滲入了道家的「自然」觀念，這是阮籍早期的個體自覺方向。逐漸發展到中晚期，阮籍的個體意識開始轉向，經由對時代環境的痛苦感受中，他對現存的政治社會環境，從質疑到否定，

<sup>18</sup>如母喪仍至大將軍府飲酒、對弈不止、母親亡故下葬，吐血數升、白眼對禮俗之士、送別回娘家的嫂嫂、醉臥少婦身旁、吊唁痛哭兵家幼女等等，其事蹟見《世說新語》所載。

因而將個體的存在價值思考，脫離群體的範疇，做一優先且純化的處理。在這個轉向中，儒家的群我意識漸漸消失，道家的自然、齊物等觀念漸為主軸，個體自我實現的終極意義，不在群體的分位定義之中，而是在於效法自然無為、逍遙無待的一種境界，但阮籍也不忘從這樣的境界中，重新塑造以個體意識自覺為重的一個理想的淳樸社會，這是阮籍中晚期的個體自覺方向。

我們認為，阮籍的個體意識就在這兩個個體自覺的方向中，形成一個理論的體系，他不僅在論文、詩作中不斷申述這樣的思想內涵，在歷史的表現上，他也是言行一致，劍及履及的。然而，我們得特別強調的是，阮籍個體意識的兩個方向，似乎是前、中、後期的不同表現，尤其單篇的論文，應該可以看出這樣的軌跡，但是，事實上如果查考阮籍的《詠懷》詩作或觀察其歷史表現，前、中、後期的思想似乎不是單線發展，而是交錯循環、相互影響的<sup>19</sup>。這或許也是他的詩之所以「厥旨淵放，歸趣難求。」（《詩品上》），劉勰之所以稱他「阮旨遙深」（《文心雕龍·明詩》），而其詩中頗多類似「徘徊將何見，憂思獨傷心。」（《詠懷》詩五言其一）之語的原因吧！試想，如果堅持一方，無論是儒家積極入世的熱情，或是道家超絕人世的瀟灑，皆可氣定神閒，知所行止，何來憂思，何需徘徊？這可視為阮籍仍糾纏與徘徊於群我意識之間的明證。

#### 肆、對群我之間互動的看法

前文分別對阮籍的群體意識和個體意識，作了一定程度的探討，但事實上，阮籍未曾一展抱負，做出福國利民的大事業，反而是在現實的環境下，遭受極為痛苦的折磨，他沒有真像「大人先生」般的遺落人世，也沒有做到「至人」的靜默無羈。然而，從其論述可知，他對群我的互動關係必然曾有過痛切的反省，而且此應是植基於其對群體和個體的意識之上。此外，阮籍的著作文字，頗多隱蔽之處，他之不問世事，酣飲如常，又刻意表現出違背禮教之舉，公然的為司馬氏的篡權奪位背書，所以歷來對他的歷史表現，頗有微詞，也對他的思想內涵，評價不高<sup>20</sup>，這是值得注意的現象。本文不想在這些精彩的論斷之外，另作畫蛇添足之舉，然而，阮籍的歷史表現固然是參考的重要憑據，但歷史表現畢竟不能全盤朗現內在的思想嚮往，因此，本文企圖以其著作文本為基礎，參酌歷史表現，對其褒貶之議，權且存而不論，只希望能梳理出阮籍對群我互動問題的看法。

<sup>19</sup> 高晨陽認為：「阮籍的思想演變，只是理論表層或理論興趣的轉向，而不是意識深層的觀念轉換。其早期儒家式的理想與信念業已形成一種根深蒂固的“情結”，牢牢地潛藏在他的心理底層。」（詳見所著《阮籍評傳》，南京：南京大學出版社，1997，頁3），如果從阮籍群我意識的立場而論，本文十分認同這種說法。

<sup>20</sup> 譬如張岱年說：「何王同時又有阮籍嵇康等，提倡自然，菲薄禮教，在行動上放蕩不羈，善作驚人的雋語，其實他們的理論造就並不甚深。」（詳見所著《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982，頁19）；牟宗三先生曾言：「阮籍只是表現『生命』之領域，而不能表現玄理與玄智。」（詳見所著《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1989，頁294）。



前文曾經提到，阮籍的群體意識，是來自於對群體的關懷所致，因此，無論是對群體的認同、質疑到否定，都是以群體為核心所展開的理論架構，其中，他以群體關懷為出發點所塑造的群體意識，最明顯的是對現有社會採取一種批判的態度，同時，也對理想的社會加以建構。此外，如果就個體的意識而言，前文曾歸結出阮籍個體自覺的內涵，隨著思想的發展歷程，從早期的自覺到傳統士大夫的責任，以及知識份子的使命感，所以極力在群體的份位中，安立個體自我的存在價值，企圖將個體自我實現的終極意義，落實在群體和諧秩序的維持之上。發展到中、晚期，他的個體意識開始轉向，經由對時代環境的痛苦感受中，他對現存的政治社會環境，從質疑到否定，因而將個體的存在價值思考脫離群體的範疇，做一優先且純化的處理，然而，在個體意識形成的過程中，上述兩個自覺的方向，並非是直線發展的，而是交錯循環、相互影響的體系架構。相較阮籍的群體意識和個體意識兩者，我們發現其內涵的確呈現了某種時間序列的發展觀，若以其相似處而言，似乎都是從理解現存社會作為思考起點，其後逐漸由認同、質疑到否定之，從而展現了不同的群體和個體意識，這是我們處理阮籍群我互動看法時，很好的切入點。

事實上，從《樂論》到《大人先生傳》，阮籍似乎都對現存社會有不同程度的檢討，譬如《樂論》認為聖人不作後「道德荒壞，政法不立，化廢欲行，各有風俗。」，也對維持群體秩序的「樂」之失序、以及「哀樂」之興盛多所批評<sup>21</sup>。此外，《通易論》述八卦之起，乃「庖羲氏當天地一終，值人物憔悴，利用不存，法制夷昧，神明之德不通，萬物之情不類，於是始作八卦。」，政治淆亂而大人顯其德，所以「剛過失柄，習坎以位，上失其道，下喪其群，於是大人繼明離，照於四方，顯其德也。」，阮籍「大人」之可貴，就在於能從失道喪群的社會現實中，發揮振衰起蔽的力量。

再者，《達莊論》認為「自然一體，則萬物經其常」，所以以之批評現實社會中的「家以慧子殘，國以才臣亡」現象，並提出了「至道之極，混一不分，同為一體，得失無聞……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。」的理想社會圖像。阮籍在《大人先生傳》中抨擊君子所稱頌的禮法之治為「君立而虐興，臣設而賊生。坐制禮法，束縛下民」，「誠天下之殘賊、亂危、死亡之術耳。」，他所讚賞的社會則是：

害無所避，利無所爭；放之不失，收之不盈。亡不為夭，存不為壽；  
福無所得，禍無所咎。各從其命，以度相守。明者不以智勝，闇者不

<sup>21</sup> 阮籍云：「自後衰末之為樂也，其物不真，其器不固，其制不信，取於近物，同於人間，各求其好，恣意所存，閭里之聲競高，永巷之音爭先，童兒相聚以詠當貴，葛牧負戴以歌賤貧，君臣之職未廢，而一人懷萬心也。」，便是在說明衰世乃肇因於禮之失序，他又提到哀樂之不善，「故墨子之非樂也。悲夫！以哀為樂者，胡亥耽哀不變，故願為黔首；李斯隨哀不返，故思逐狡兔；嗚乎！君子可不鑒之哉！」（《樂論》）。

以愚敗；弱者不以迫畏，強者不以力盡。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理，保身修性，不違其紀。惟茲若然，故能長久。

阮籍批判現有社會的弊端之後，提出了無君無臣的理想社會，此乃對治當時名教害人不淺的惡行，也是對口稱君子，卻無益社會秩序的維持，反而導致家殘國亡者的一記當頭棒喝。然而，阮籍在群體的關懷和個體價值安立的動機下，對現存社會價值體系所引發的批評，只是理論的起點，他所真切盼望的終極目標，乃為建立一理想的群體社會，而此理想的社會藍圖，絕非無端發出的囁語，或只是停留在癡人說夢的幻想，實乃順著「自然」的觀念而起，配合個體自我意識的建立，試圖回復到上古無為而治的太平歲月。

我們發現在阮籍的著作中，無論早期或後期的內涵中，都已融攝了「自然」的觀念於其中，而且，此觀念的份量，隨著時間序列的發展觀逐漸增加，最終成為超越一切「名教」架構的優越成分。譬如《樂論》中的「自然之道，樂之所始也」、「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」等語，似乎已將「自然」作為禮樂教化的基礎，但份量畢竟不多，作者主要的篇幅，還是在「樂」如何移風易俗的教化功能。

《通易論》中有關「自然」的篇幅也不多，而且其中常見配合名教之治的範疇附帶提及的，譬如「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」、「王后不稱，君子不錯，上以厚下，道自然也。」等語皆是。《通老論》中涉及「自然」的部分，可能該作是《老子》的詮釋文本，所以講聖人會通天人之際，取法自然而為治化之方，成為論述的主要模式，譬如「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；百姓熙怡，保性命之和。」、「道者法自然而為化。侯王能守之，萬物將自化。」等語皆是。

阮籍在《達莊論》中對莊子齊物的觀點，多有發揮，論及「自然」為何的份量也暴增，譬如「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？自然一體，則萬物經其常。」，人作為萬物的一份子，故曰「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。情者，遊魂之變欲也。神者，天地之所以馭者也。」，後世之人不明自然之理，所以「不顧其本，各言我而已矣。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾疢萌則生意盡，禍亂作則萬物殘矣。」，終至敗亡。阮籍以此觀念，進一步申述到群體社會的範疇，故言「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。是以名利之塗開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情燼也。」，因此，他認為理想人格應該是

能做到「直能不害於物而形以生，物無所毀而神以清，形神在我而道德成，忠信不離而上下平」。此處，阮籍花了很大的篇幅論述何為「自然」，而且對自然的涵義，配合「齊物」的觀念，作了不同角度的開展，但最終還是回到群體的問題之上，這是我們應該注意的部分。

阮籍在《大人先生傳》中，創造了「神」的概念，而且將之作為「自然」的根本，他說：「時不若歲，歲不若天，天不若道，道不若神。神者，自然之根也。」，而欲達到「神」的境界，就在於「今吾乃飄飄於天地之外，與造化為友，朝飡湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始，此之於萬物，豈不厚哉？」，這種境界，可證之於其後「不通於自然者不足以言道」之語。由此可知，阮籍的自然觀念與境界，在《大人先生傳》可說是到了巔峰，「神」、「自然」可說是他在這階段的最高境界，其落實於操作的層面，也就在於「道」，這與他在該文前段中對「君子」、「隱者」、「薪者」的抨擊與曉諭是有絕對的關聯性的。此處，我們發現在實際的理論操作之中，他將道家「自然」的觀念融入，隨著對時局的深刻體驗，直指當時名教社會的種種病徵，逐步地加重「自然」這味湯藥的份量，從而全面棄絕已然病入膏肓的禮法社會，再現上古無為而治的理想社會。

一般來說，學者大多以「越名教而任自然」來概括阮籍、嵇康的學術思想，因此，群體和個體意識的問題，似乎也可以嘗試用「名教」和「自然」兩個範疇來討論。然而，即使如此，在使用「名教」和「自然」進行群我意識的討論時，似乎應該特別注意意義上的界定問題，否則很容易混淆兩者的關聯性<sup>22</sup>。嚴格上說，「名教」和「自然」的論題，其涵義的討論不是魏晉時才開始的，先秦時期，儒道兩家學說中對此就已然各執已見了，魏晉之後，這個論題仍然是思想家的重要功課<sup>23</sup>。再者，雖有許多學者在文獻的考證上下了不少功夫，但「名教」和「自

<sup>22</sup> 本文經由前述的討論，已經得知，阮籍群我的意識，並非是相對的兩種意識活動，而是彼此互有聯繫的意識內涵，因此，若以「名教」和「自然」討論群我意識，恐怕不能做對號入座的單純對應而已，下文當有詳論。更何況，我們認為「名教」和「自然」也非對立的兩個極端，正如余敦康所說：「名教與自然這對範疇反映了人們社會史實踐活動中的兩個矛盾的方面，蘊含了必然與自由，自在與自為等一系列豐富而深刻的哲學內涵，本身就是既對立又統一，緊密相連，不可分割。」（詳見所著《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998，頁217）。是故，將「名教」和「自然」的內涵作一番概略性的界定，方可進而論及群我意識在其間的重要意義。

<sup>23</sup> 郭梨華認為：「雖說『自然/名教』是魏晉嵇、阮作為哲學問題的探討而提出的，且以名為教化之標的的歷史源頭可溯源至漢武帝時，但是得以『以名為教』之事實，實際上不得不導源至先秦中對『名/禮』之事實性與問題性之探究，在中國歷史中第一次關注此一問題並提出哲學性質之分析與說明的，確實是孔子與老子。」（詳見所著《王弼之自然與名教》，台北：文津出版社，2003）。郭氏顯然將「名教」和「自然」的論題，做了某種程度的開展，誠然，我們認為這種溯源式的尋根活動，有助於我們釐清玄學在「名教」和「自然」兩者的意義上，和先秦兩漢哲學的聯繫。譬如，康中乾整理了近代學者對魏晉玄學的相關定義後提出：「魏晉玄學，吸收了道家思想，從本體論這一角度來探討天人關係，以天為自然，同時又堅持儒家的人生價值、文化價值與社會理想，以人為名教。因而魏晉時期，天人關係的具體形式就是自然與名教的關係。」（詳見所著《有無之辨—魏晉玄學本體思想再解讀》，北京：人民出版社，1995，頁28），可提供我們作為參考。

然」的基本義、引申義和操作義，似乎仍有很大的拓展空間<sup>24</sup>，更何況如果「名教」和「自然」是思想家們長期關切的重點，文獻中語詞的基本義，或許沒有辦法完全突顯兩者在引申義和操作義上的多面向內涵。

進一步來說，當我們把群我意識放入「名教」和「自然」的範疇來討論時，似乎是在進行兩者「引申義」上的努力。但是，就我們在前文的討論所得，一對一的把群體意識對應「名教」，而把個體意識對應「自然」的做法，顯然是非常不合適的，至少對阮籍而言，就沒辦法說得通。這是因為，阮籍的群體意識根本沒有完全認同「名教」社會，一開始他就是採批評的態度的，只是隨著思想發展，批評的程度有所不同而已，更何況從《樂論》的內容中，「自然」的觀念就已經出現了，遑論《大人先生傳》諸作了。從另一個角度看，如果將阮籍的個體意識和「自然」畫上等號，也不盡合理，因為我們不能忽略他的個體意識中，尤其是早期，他是將注意力放在群體的定位上，或者可說是「名教」社會中尋求自我實現，更何況，我們認為即使在晚期的《大人先生傳》中已經將「自然」奉為最高準則，他在《詠懷》詩中的憂思、痛苦，和歷史表現上的違背禮教、遺落人世之舉，似乎也在證明著前期思想，也就是從「名教」社會實現自我的想法，仍然發揮著很大的影響力。

「名教」，如果就文獻的基本義而言，它指的是傳統群體社會的綱常制度，其中以君臣、父子關係最重要，執政者和主流思想拿它來教化人民，故有「以名為教」之說，因此，對身處於此群體之中的人來說，是一個客觀的事實。但就引申義而言，這個基本觀念則體現在群體實務運作上的各個層面<sup>25</sup>，群我的意識就

<sup>24</sup> 郭梨華提到：「『自然-名教』是人在生存中必然面臨之境遇，亦即：人之事實就在：人有所以呈現的『自然』，但人也是一社會的存在，因此就有人文之創造，那麼如何解決可能因此而衍生之悖謬，一直是先哲所努力之處，只是在各個時代以不同之哲學問題為其轉換...」（詳見所著《王弼之自然與名教》，台北：文津出版社，2003，頁 220），因此，「名教」和「自然」的論題，在各個時代是以不同的哲學問題轉換的，學者也用不同的角度加以探討，譬如前述康中乾以天人關係說之；余敦康認為是必然與自由、自在與自為等一系列豐富而深刻的哲學內涵；曾春海則理解為「無」與「有」、「體」與「用」、或「本」與「末」的關係（詳見所著《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司，2003，頁 177）；任繼愈認為是現實與理想的衝突（詳見所著《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），北京：人民出版社，1988，頁 150-151）等等，本文認為這些討論的角度，可以從「名教」和「自然」的基本義、引申義和操作義三方面，再做更深一層的思考。

<sup>25</sup> 譬如陳寅恪先生認為：「名教者，依晉人解釋，以名為教，即以官長君臣之義為教，亦即入世求仕所宜奉行者也。」（詳見所著〈陶淵明之思想與清談之關係〉，收入《陳寅恪先生論文集》，台北：三人行出版社，1974，頁 311）；余英時先的看法是：「魏晉所謂名教，乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣、父子兩倫，更被看作全部秩序的基礎。」（詳見所著〈名教危機與魏晉士風的演變〉，收入《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1997，頁 332）；張蓓蓓的說法是：「『名教』一詞的原始意義，應泛指一切『有名之教』，凡名相、名號、名分、名譽、名數，以及由此而產生的一切規矩法度都應包括在內。」（詳見所著〈名教探義〉，收入《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991，頁 13-28）。上面三種不同角度的「名教」範疇，似乎涵蓋的層面越來越大，尤其到張蓓蓓的定義時，「名教」幾乎涵蓋了

是其中的一部分。「自然」，則是一套觀念，一種智慧，它源自於對天地萬物現象的觀察，並進而從中領悟一些因應時勢變化的智慧，從道家的立場來說，這是對應當時惡劣環境的策略，從齊物到逍遙，老莊為群我的關係提供了新的思維。因此，就「自然」的引申義來說，它對當時深受迫害的痛苦心靈，提供了一定程度的慰藉，從某種意義上說，也為當時日漸腐敗的政局，提供了許多建言，譬如「無為而治」、「小國寡民」等皆是。因此，所謂的「自然」，較諸「名教」，展現了主觀的能動性，它代表了一種策略，一種智慧，而實踐此策略或智慧的場域與「名教」的範疇是密不可分的，群我意識也是其中很重要的一個部分。我們認為阮籍在基本義和引申義上，遵循著先秦以來對「名教」與「自然」的基本思考模式——以「名教」為客觀的事實，而且倡導「自然」作為應世策略的主觀能動性，不同的是，他採道家對「名教」的態度批評他所處的群體社會，而且將源自於道家的「自然」觀念，作為一種積極改造社會秩序的利器，並將這樣的理解，應用在群我關係的問題之上。

因此，阮籍的「越名教而任自然」，在本文的理解上，是以「自然」為武器，由之而發展出一種應世的策略，用以批判、檢討現世的「名教」社會。但他這個思考的歷程中，令人印象深刻的是，無論思想的脈絡如何發展，他並未全然投入「自然」的懷抱，當然，也未曾做一個現實「名教」的堅決擁護者。如果我們將「自然」與「名教」視為鐘擺的兩端，阮籍的群我意識從一開始就是打算擺到「自然」一方的，方向是明確的，但過程是猶豫反覆的，所以，他未曾真的擺到「自然」的那個極端。是故，在群我意識的範疇之中，群體的關懷和個體的自覺兩者的操作中，阮籍是徘徊於「自然」與「名教」之間的，也正因如此，他徬徨、憂悶、無助與不安。然而，他卻示範了一個中國傳統知識份子對群我問題的典型思維，他給後世的啟示，表面上是兩套不同的應世策略，或者是兩種迥然不同的政治哲學，或許，更重要的是，他作為一個大時代的知識份子，提供了後世面臨類似時代環境者同理心的慰藉，使得即使百代之後，同為知識份子者，咀嚼阮籍之文後，面對此永恆之主題，亦可同聲一嘆啊！

## 伍、結語

阮籍的群體意識，乃是魏晉政治交替下，知識份子對應時代劇變的思想產物，這其中蘊含了思想家對個人進退出處的深層焦慮，也是玄學思想在政治社會和人生哲學中的擺盪和妥協。我們可以從阮籍的群體意識中，充分感受到此中的無奈與困頓，也能善體他在對群體和個體思考中的變化與糾葛，思想家本有主觀心靈的能動性，那是對客觀環境的抉擇力量，但思想家的可貴之處，就在於對傳

---

人倫社會一切的觀念與實務操作規條了，本文非常認同這樣的看法，並將群我的意識至入這樣的「名教」立場之下。

統思想的繼承和轉化，尋思一套自己無可取代的理論架構。

從本文的討論可知，阮籍無論是早期對群體的熱切關懷，到中晚期漸以個體自覺為尚，有關儒道對群我意識的看法，都是他所取資者。換句話說，無論阮籍早期，或者是中晚期的作品，儒道兩家的言論都是存在著的，只是他對群體和個體意識體會的不同，因而有關儒道思想的成分，便有不同的比重。進而言之，如果我們以「自然」與「名教」的範疇理解阮籍的群我意識，很明顯的，極端地把阮籍群體意識歸屬於「名教」的內涵，而將個體意識僅劃為「自然」的領域，這是不合實際的做法，事實上，阮籍的群我意識徘徊於「自然」與「名教」之間的，就整個思想歷程而言，回歸「自然」的努力方向當然很明確，但過程中，他是徬徨踟躕於「自然」與「名教」兩者之間的，而且是一種十分痛苦的掙扎歷程。

阮籍在這方面，表面上是矛盾和衝突的，內心是痛苦和掙扎的，但無論作為一個令人驚嘆的詩人，或者是作品內涵深奧、懸疑的思想家，他很明顯的道出他的思想成分，以及因應時局的一套思維方式。在群我意識之中，阮籍的群體關懷和個體自覺所匯集而成的群我意識，可以說是為千古以來的知識份子，在思考「自然」與「名教」的問題時，提供了一個很鮮明，又很複雜，既是堅定不移，又不免徬徨無助的思考模式。後代的知識份子，儘管可以選擇取其一端，無視另一端的荒謬，但我們相信，絢爛之後，如果可以歸於平淡，或銳意進取，至死不悔者，此時，阮籍的群我意識，以及其間曾經產生的無奈與徬徨，或許都能夠作為一個借鏡，發揮他巨大且持續的影響力吧！

## 參考書目

- 丁冠之，《中國古代著名哲學家評傳·阮籍》，濟南：齊魯書社，1982。
- 王曉毅，〈阮籍達莊論與漢魏之際莊學〉，《史學月刊》第二期，2004。
- 王曉毅，《放達不羈的世族》，台北：文津出版社，1990。
- 王曉毅，《儒釋道與魏晉玄學形成》，北京：中華書局，2003。
- 丘爲君，《自然與名教—漢晉思想的轉折》，台北：木鐸出版社，1981。
- 田文棠，《阮籍評傳—慷慨任氣的一生》，南寧：廣西教育出版社，1994。
- 任繼愈，《中國哲學發展史》（魏晉南北朝），北京：人民出版社，1998。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1989。
- 余英時，《中國知識階層史論》（古代篇），台北：聯經出版事業公司，1997。
- 余敦康，《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998。
- 余嘉錫，《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1989。
- 李澤厚，《中國古代思想史》，台北：風雲時代出版公司，1990。
- 李澤厚，《美的歷程》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998。
- 辛旗，《阮籍》，台北：東大圖書公司，1996。
- 周大興，〈阮籍《樂論》的儒道性格評議〉，《中國文化月刊》第161期，頁61-80，1994。
- 房玄齡等撰，《新校本晉書》，台北：鼎文書局，1978。
- 林家驪注釋，《新譯阮籍詩文集》，台北：三民書局，2001。
- 高晨陽，《阮籍評傳》，南京：南京大學出版社，1997。
- 康中乾，《有無之辨—魏晉玄學本體思想再解讀》，北京：人民出版社，1995。
- 張岱年，《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982。
- 張蓓蓓，《中古學術論略》，台北：大安出版社，1991。
- 許杭生，《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989。
- 許建良，《魏晉玄學倫理思想研究》，北京：人民出版社，2003。
- 郭梨華，《王弼之自然與名教》，台北：文津出版社，2003。
- 陳伯君，《阮籍集校注》，北京：中華書局，1987。
- 陳寅恪，《陳寅恪先生論文集》，台北：三人行出版社，1974。
- 陳壽撰、裴松之注，《三國志》（《四庫全書薈要》本），台北：世界書局，1988。
- 陶建國，《兩漢魏晉之道家思想》，台北：文津出版社，1986。
- 曾春海，《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司，2003。
- 湯用彤等，《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁書局，1995。
- 趙中偉，《道者萬物之宗—兩漢道家形上思維研究》，台北：洪業文化公司，1980。
- 趙翼撰、王樹民校證，《二十二史劄記校證》，北京：中華書局，1984。

劉 勰，《文心雕龍》（《四部叢刊》本），台北：商務印書館，1990。



Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences  
pp.103-127 , No.12, Jun. 2006  
College of Humanities and Social Sciences  
Feng Chia University

# Ruan Ji's Consciousness of Group and Individual

*Shing-Yi Ma\**

## Abstract

The purpose of the study is to explore Ruan Ji's consciousness of group, individual, and interaction between group and individual. The author discusses the consciousness of group and individual in the field of Zi-ran and Ming-jiao and then concludes an important element of Ruan Ji's thoughts. The author believes that Ruan Ji's group consciousness comes from his concern about group, and his individual consciousness grows from the awareness of self-consciousness. Generally speaking, the author agrees that Ruan Ji's thought is "get beyond Ming-jiao but let be Zi-ran." But in the consciousness of group and individual, Ruan Ji's consciousnesses show great interactions with the development of his thoughts. The meanings of Zi-ran and Ming-jiao can be two ends of pendulum. Ruan Ji's consciousness of group and individual is clearly toward Zi-ran in the beginning, but he never really reaches the end of Zi-ran due to his vacillation. Therefore, in the consciousness of group and individual, between the manipulation of group concerning and self-awareness, Ruan Ji vacillates between Zi-ran and Ming-jiao.

**Keyword:** Group consciousness, Individual consciousness, Zi-ran and Ming-jiao, Consciousness of interaction between group and individual

---

\* Associate Professor, Department of Language Arts Education, National Taichung University.