

嵇康〈明膽論〉之明膽關係試探

吳冠宏*

提 要

〈明膽論〉是嵇康於才性問題方面的重要論述，學界每將之比附於《人物志》的「英雄」論或《才性四本論》的離異派，也有視嵇康純是為論辯而論辯，並無明確的立場與正面的主張。筆者立基於嵇康援引「陰陽二氣」以論「明膽」的線索，發現《易經》的陰陽觀念與思維特徵，亦可通貫到才性論中的明膽關係上來展現，因而嘗試從三層明膽關係來重新理解〈明膽論〉的思維方式與內容指涉：陰陽相異故言「明膽異氣殊用」、陽主陰從故言「明能運膽」、陰陽相須變化故言「明膽相須，進退相扶」，而此三者之間具有一不可分割、動態與辯證的微妙關係，這三層明膽關係的建構不僅為〈明膽論〉提供一理解的架構，也更進一步貞

* 國立東華大學中文系副教授兼系主任

定了嵇康的思維特徵及他在才性名理及魏晉玄學史上的重要角色。

關鍵詞

明膽、才性、陰陽、英雄

嵇康〈明膽論〉之明膽關係試探

一、前言

中國哲學一向以「生命」為重心，因此對於全幅人性的了悟之學問，向來站在主流與核心的地位，針對這全幅人性的學問，牟宗三先生即曾以「先秦的善惡問題」及「《人物志》所代表的才性名理」兩個面向來涵蓋之¹，可以說時至魏晉論人已不再局限於人性善惡的問題，而朝才性情性的各種姿態來充分開展²，嵇康的〈明膽論〉標舉「明」與「膽」作為人生命特質之兩種哲學範疇的思考，當即是此才性名理風潮下的時代產物。

〈明膽論〉可以說是嵇康的重要論述之一，雖不若〈聲無哀樂論〉般廣受爭議與討論，但近人論及嵇康者，則每舉〈明膽論〉作為嵇康才性名理範疇的重要著作³，《世說·言語》第十五則亦

¹ 《才性與玄理》（台北：學生書局，1985年七版）頁46。

² 《世說·文學》第46則「殷中軍問：『自然無心於稟受。何以正善人少，惡人多？』諸人莫有言者，劉尹答曰：『譬如寫水著地，正自橫流漫，略無正方圓者』一時絕歎，以為名通」（余嘉錫《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1989年，頁231），劉惔的妙喻頗能代表當時自然人性論的看法。

³ 莊萬壽云：「本篇〈明膽論〉是嵇康對才性論較具體表明態度的論著」，見《嵇康研究及年譜》（台北：學生書局，1990年）頁156。謝大寧云：「今天在《嵇康集》中並沒有直接論才性的文字，嵇康可能也從未回應鍾會的挑戰，但在其文集中有篇特別的文章，也就是〈明膽論〉，可以確定是關於才性問題的討論。」見《歷史的嵇康與

載有嵇康品評趙至為「卿瞳子白黑分明，有白起之風，恨量小狹」一事⁴，若就《世說·文學》第四則所載，鍾會撰《四本論》始畢，即「甚欲使嵇公一見」卻又「畏其難」而急走⁵，這種微妙的心理頗耐人尋味，除了嵇康有過人之辯才與析理的能力之外，當亦是他對於才性問題有一思考的深度與高度才是，否則何以會使「校練名理」的鍾會折服驚畏如此⁶。然牟宗三先生卻認為「此文甚短，立義亦簡單。嵇康未能順才性名理而多有用心，此亦可惜」⁷，「善談理」的嵇康何以會對此核心論題未能「多有用心」，而僅以牟先生所謂「文短義簡」的〈明膽論〉回應之，不禁啓人疑竇，可見〈明膽論〉的價值仍有重新檢視的必要。

在近人的嵇康研究中以岑溢成先生的意見最具新意，他為了試圖解決嵇論何以立場或觀點互有矛盾，遂提出嵇康是帶著「無所措於是非」的態度去參加論辯的意見，認為他論辯的目的不在提出主張，而在瓦解對方的立場，並進一步指出這正是莊子〈齊物論〉精神的具體實踐和表現⁸，依此觀察，岑氏認為嵇康的〈明

玄學的嵇康》（台北：文史哲出版社，1997年）頁44。

⁴ 此則劉孝標注引嚴尤〈三將敘〉有「武安君小頭而面銳，瞳子白黑分明，視瞻不轉。小頭而面銳者，敢斷決也；瞳子白黑分明者，見事明也…」，可見嵇康在此視趙至有白起之風，當與其「見事明」有關。

⁵ 「鍾會撰四本論始畢，甚欲使嵇公一見，置懷中，既定，畏其難，懷不敢出，於戶外遙擲，便回急走。」（《世說·文學》第四則）此則向來論者注意之焦點皆集中在劉孝標注引《魏志》有關「才性四本論」之離合同異的資料，本文在此則是用《世說》原文來凸顯鍾會於才性問題及辨析名理上對嵇康之敬畏。

⁶ 林顯庭即指出「嵇康，既然是鍾會在撰成才性合論後所急欲求正的對象，則應該在才性關係範疇上有自己的見解」，見〈魏晉時代的才性四本論〉，《東海哲學研究集刊》，第一期（1991年），頁134。

⁷ 見《才性與玄理》，頁356—357。

⁸ 見〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉，《鵝湖學誌》，40期，頁39—43。侯外廬主編之《中國思想通史》第三卷〈魏晉南北朝思想〉論及嵇康時亦提出「（嵇康）這種論辨方術的義例與具體應用，自然在其體系上是一系列的詭辯，但是，在形式問題上面，卻閃出些光彩，對中國的邏輯學的發展，是有貢獻的。」（北京：中國史學社，1957年）

膽論〉並沒有表達任何正面主張。但筆者不免疑惑的是從嵇康的剛直鮮明的性格以觀，實難以想像他最重要的著作——諸論——純為「為論辯而論辯」的詭辭與戲論，而無涉及他對人生、歷史與藝術的態度，尤其是在論體中所展現的諸多意見，若皆付諸虛設，豈不遺憾。加以現存〈明膽論〉原文頗多亡佚錯亂，不易判讀⁹，又受限於論辯體式及中國人用語的欠缺嚴謹，站在今人邏輯性、體系性的知識論眼光來檢視，難免認為他的論點矛盾、立場鬆動，若能基於一同情的理解（*sympathetic understanding*），試圖將其零散而待整的論述加以爬梳，尋繹其可能潛在的理論結構與思維模式，或當有助於我們重新定位嵇論的價值與角色。因此筆者雖肯認岑氏之見使莊——嵇於「齊物」之脈絡下連成一契，而抓住嵇康「思維方式」的特色之一，並為嵇康於玄學史上的歷史位置開啓了新的理解視域，但仍嘗試從兼顧「思維方式」與「內容指涉」兩個面向來重新開發嵇論的解讀向度。

基本上，〈明膽論〉是魏晉才性論思潮下的產物，所以欲貞定其特徵與意義，必須回到中國氣性論與才性觀的整體脈絡來掌握；另就〈明膽論〉的題目看來，著眼於「明膽關係」當是兼顧嵇康「思維方式」與「內容指涉」的最佳進路，故筆者將進一步建構三層明膽關係以提供一理解的架構，期能更中肯地勾勒出嵇康於魏晉才性名理與玄學史上的角色扮演。

二、〈明膽論〉於才性論史上的歷史位置

第三卷，頁 179。

⁹ 馮承基先生分析〈明膽論〉之文體，認為此很可能是雜錄嵇呂書札，疑非成文，見〈嵇康明膽論測義〉，《書目季刊》8：4，1975年，頁83—84。

若依「順氣言性」與「逆氣言性」的兩大言性路數以觀¹⁰，〈明膽論〉自是屬於「順氣言性」這一支，涵有以氣性之殊，言人與人之間的個別差異性，實不同於孟子性善論的普遍論證。依此看來，〈明膽論〉中兼有「至明」與「至膽」的「至人」，乃「特鍾純美，兼周外內，無不畢備」，是天地特稟之鍾氣，即是兩漢以來不可學不可至的天縱之聖，也有別於孟子人人皆可以為堯舜的性善論述，此氣性論的論人進路，雖欠缺超越的道德性來建構人的尊嚴，卻使人獨特稟賦的殊異面向，超越善惡的倫理層次，而得到了充分的正視與開展。〈明膽論〉論人的「明智」與「膽量」即是此氣性論下的產物，若比之於孔子「知仁勇」三達德的揭示¹¹，儒家向來以「仁」為思想宗旨與眾德之首，因而孔子說「有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁」¹²，然嵇康卻標舉「明」（有如「知」）與「膽」（有如「勇」），而未及於「仁」，可見〈明膽論〉正展現出魏晉論人極不同於儒家的進路與向度。

顧名思義，〈明膽論〉在論人之「明」（明智）與「膽」（膽量），在人諸多特質中何以標此二目？筆者以為當與魏初以來政局詭譎多變下特重英明豪傑人物的時尚攸契相關，《人物志》中「英雄」的名目亦可以說是此風下的產物，畢竟「人物」的良莠關乎時代的興衰、事件的成敗，是以「英雄」論之在前，「明膽」呼應在後，兩者的關係實不言自明¹³。江建俊先生進一步指出明膽乃更直接的

¹⁰ 牟宗三先生云：「凡言性有兩路，一順氣而言，二逆氣而言」，見《才性與玄理》頁 1。

¹¹ 《中庸》第二十章引孔子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」。

¹² 此出《論語·憲問》第五則，勞思光先生以為前兩句言「智」與「仁」之關係，後兩句言「仁」與「勇」之關係，故視此節為孔子論「仁」與「知」及「勇」間之關係的資料，可見「仁」之觀念在孔子學說中地位高於「知」及「勇」。（《中國哲學史》第一卷，台北：三民書局，1984年，頁 142）

¹³ 湯用彤雖未直言兩者之關係，但他談及《人物志》「英雄」時，也特別標出——參看嵇康《明膽論》——的字眼，可見一斑，見《魏晉思

表達了英雄的本質，認為其上溯「元氣」，找到明膽各自秉承的根源，故其〈明膽論〉實亦論「英雄」的佳構¹⁴，可見「明膽」向來被視為等同於「英雄」的另一種論述，至於它是否有立基於「英雄」論又另有承展之處，實有待進一步的考察。

除了《人物志》的〈英雄〉之外，曾春海先生也指出〈九徵〉「明」屬「陽」，「聰」屬「陰」的論述，當有助於我們瞭解嵇康〈明膽論〉的沿承之跡¹⁵，可見以「明」為陽氣所生，是前有所承的，而「聖人淳耀，能兼二美」，大體上也與〈明膽論〉的「至人」，有極為相似之表述方式，由此可以看出〈明膽論〉與《人物志》的密切關涉，實不僅在「英雄」論述這個面向而已，而其「論辯體式」可否使明膽關係比英雄關係益顯複雜與曖昧呢？這些皆仍有待證的空間。

至於《才性四本論》的著作雖都已佚失，但它是當時論述才性問題的焦點所在，因此論及〈明膽論〉的學者，都不免要談一談兩者之間有何關係。如林顯庭先生以為嵇、呂或許有意隱藏才性二字，以示不屑與鍾會共論，故改「才性」為「明膽」，此推論或有牽強之處¹⁶；但《才性四本論》與〈明膽論〉之關係，則的確是研究〈明膽論〉最為分歧複雜之意見所在，〈明膽論〉於才性關係範疇——離合同異——四種中究竟歸屬何類，向來說法不一，如

想·魏晉玄學論稿》(台北：里仁出版社，1984年)頁7。而馮承基則指出嵇康因政治上有所避忌遂轉英雄論為明膽論，使此一話題增加超脫而遠離現實，馮氏之見雖有極為敏銳之政治現實的觀察眼光，但視嵇康僅是礙於政治現實而更改名目，實與他剛直的性格不相符合。見〈嵇康明膽論測義〉頁81。

¹⁴ 見〈論英雄與名士——析論《人物志》《世說新語》所代表的兩種不同人物典型〉，收入《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》(台北：文津出版社，1997年9月)頁627。

¹⁵ 見《竹林玄學的典範——嵇康》(台北：輔仁大學出版社，1994年)頁89。

¹⁶ 見〈魏晉時代的才性四本論〉頁134。

侯外廬等¹⁷、莊萬壽¹⁸、曾春海¹⁹、謝大寧²⁰即主張〈明膽論〉是持「才性離」的立場；而吳毗²¹、林顯庭²²則主張〈明膽論〉為「才性異」的範疇，他們都藉由《才性四本論》來省察〈明膽論〉，以凸顯〈明膽論〉於才性名理範疇中的角色定位²³，然因《才性四本論》已亡佚，故不論視之為「才性離」或「才性異」，仍是推論揣測的成分居多，未必有助於對〈明膽論〉的了解，而且為了依附於才性四本論之離合同異的一支，也極易犯了削足適履或以偏蓋全的缺失，是以如何有效地建構一理解的關係模式便顯得十分重要。

在論述嵇康〈明膽論〉中的「明膽關係」之前，本文必須先就其敵論——呂子的意見加以說明，呂安的重要論點如下：

- 1 人有膽不可無明，有明便有膽。
- 2 見與不見，故行之有果否也。
- 3 明無膽無，膽能偏守。²⁴

呂子認為膽（人之決斷力）即「要做什麼」的決定力，偏指人的本能，而明卻是將這種本能導向正確成功之路的能力，因此如果人能明見達徹，他必能做出相應的決斷，導致成功的到來，可見就呂安看來，膽僅是本能，而明才是人之所以為異的決定性條件，人之成敗即在於明的徹達程度，是以人雖可以只有膽，但是無明

¹⁷ 《中國思想通史》頁 172。

¹⁸ 見《嵇康研究及年譜》頁 157。

¹⁹ 見《竹林玄學的典範——嵇康》頁 79。

²⁰ 見《歷史的嵇康與玄學的嵇康》頁 47。

²¹ 見〈言意之辨與魏晉名理（七）嵇康「聲心異軌」論及其音樂美學〉，《鵝湖月刊》第十一卷第四期，頁 48。

²² 〈魏晉時代的才性四本論〉頁 135。

²³ 就筆者所知，在學界僅有岑溢成先生表達了不同的意見，他認為「把〈明膽論〉看成『才性之辨』的一種立場，是沒有甚麼根據的」見〈嵇康的思維方式與魏晉玄學〉頁 43。

²⁴ 本文引嵇康作品資料，皆本戴明揚《嵇康集校注》，河洛圖書出版社印行。以上三例俱出於頁 248—249、頁 251、頁 252。

之膽是不可取的，由明所生之膽才是我們所當注重肯定的。呂子論「膽」，實涵「勝義」與「劣義」兩個層次，一為由明所生之膽，一為「無明之膽」，乃愚敢之勇一類。呂子對於「明」的強調與重視若置於中國傳統理解的脈絡以觀，《老子》亦言「知人者智，自知者明」²⁵，可見「明」比「智」的理解位階更高，呂子「有膽不可無明，有明便有膽」的論述則頗類於孔子「仁者必有勇，勇者不必有仁」的說法，在此「明」有如「仁」般居於一統攝主導的德目，而「勇」與「膽」則僅為附庸從屬而已，然就孔子思想而言，作為眾德之首的「仁」顯然與「勇」居於不同的層次，而「明」與「膽」若同被視為才性、氣性的範疇，則未必要受限於舊傳統以「明」為先的理解視域，是以嵇康突破「明」屬必然優位的說法，從氣性的脈絡來各定其位，而將「膽」標舉到平行對等的氣性位階，可以說正是嵇康論人問題向「氣性」脈絡更為具體的落實與展現。

三、嵇康〈明膽論〉之「明膽關係」試闡

嵇康基本上是反對呂安「明」與「膽」的關係論斷，但他是基於何種立場來反對卻一直有見仁見智的說法。在此筆者擬嘗試以三層次之明膽關係論的角度來加以建構其不易釐清的明膽關係，尋繹一些原本看似矛盾的意見，可否仍存在著潛伏的內在結構。如同〈聲〉文有力破舊論——混淆聲情——的用心²⁶，對於呂

²⁵ 老子第 33 章語。

²⁶ 可參拙作《鍾情與玄智的交會——以三層聲情關係重構嵇康〈聲無哀樂論〉之義涵再探》中所論「聲情分判，各定其位」一節，見《第四屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（天津出版社，2001年10月），頁 580—584。

子「有明便有膽，有膽不可無明」的說法，兩者未加分殊便強調明爲主導的關係論述，勢必遭到嵇康的質疑，因而「分殊明膽」自是嵇論的第一層次。

（一）明陽膽陰，各稟異氣；明膽殊用，不能相生

嵇康所以要先「分殊明膽」，筆者認爲除了意在反駁呂子僅據事例便妄加論斷的方式之外，也有爲明膽定位的意思，在呂論中我們發現呂子都是直接以「人事」爲訴求，故其意見看似人情之常，卻未必能真正觸及「自然之理」²⁷，嵇康向來反對「以多自證，以同自慰」²⁸，認爲論理當「因見求隱，尋端究緒」²⁹、「尋所受之終始，推氣分之所由」³⁰、「順端極末」³¹，因此唯有不「摭摭所見」³²，論者才能擺脫「常識」、「習見」的拘限，而直探「理論的根源」，故與其著眼於「經驗事例」中揣想兩者的關係，嵇康以爲不如復返「自然之理」，從兩者「宇宙發生論」的層次去進行「根源性」的掌握，在此脈絡下，他勢必先爲「明」與「膽」的存在探本尋源，故有如下的論述：

1 嵇先生以爲明膽殊用，不能相生。論曰：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，兼周內外，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

²⁷ 「夫推類辨物，當先求之自然之理。理已足，然後借古義以明之耳。」
〈聲無哀樂論〉頁 204。

²⁸ 〈養生論〉頁 153。

²⁹ 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉，「尋端」本作「尋論」，據戴校補正，頁 308。

³⁰ 〈明膽論〉頁 252。

³¹ 〈明膽論〉頁 253。

³² 〈明膽論〉頁 253。

木，區以別矣。兼之者博於物，偏受者守其分。故吾謂明膽異氣，不能相生。明以見物，膽以決斷，專明無膽，則雖見不斷，專膽無明，違理失機。³³

2 夫五才存體，各有所生，明以陽曜，膽以陰凝³⁴。

嵇康認為「明」與「膽」是根源於兩種相異的元氣——陽（明）與陰（膽）而來，兩者具有不同的性質功能，以陽曜之「明」，它的特長是「見物」，此「物」包含道理、事理、物理等一切之理，從自然知識到對人情性才性的辨識，以及對客觀情勢發展的了然…等等無不包括，因此明不只是智識之多寡，更涵括了對整體主客間的全面了解與掌握，只是雖然同謂之「明」，但是人所賦受之元氣之量有別，故明之多寡亦有所差異；以陰凝之「膽」，其特性則在「決斷」，顯然可見者如決定自己當如何去做，何時去做，乃至做什麼的決斷判定，因此膽可以說是知與行（實踐）之間的居間角色與轉換關鍵。這種「辨名以別異同」、「析理以探本始」的方式使嵇康得以跳脫呂子純粹訴諸歷史的經驗判斷，而嘗試從「自然之理」探尋立論的理據。

嵇康以「元氣論」——「元氣陶鑠」的自然觀出發，所謂「浩浩太素，陽曜陰凝，二儀陶化，人倫肇興」³⁵，認為人是陰陽二氣陶化的產物，是陽曜陰凝的結果，可見嵇康將明膽推溯至陽陰二氣，而陽曜之明與陰凝之膽應在同一層次，都是人稟受元氣而來的才性能力，兩者之間不是引生（高低）的關係，膽也非純粹本能能與生即存，而是與明一般，明膽之賦受多寡純雜皆因人而異，只能說是先天上所受元氣多寡的差別，明膽之間所負之氣的消長變化有所不同罷了，因而在第一個層次，嵇康首先定名別義，將

³³ 〈明膽論〉頁 251。

³⁴ 〈明膽論〉頁 254。

³⁵ 〈太師箴〉頁 309。

明膽關係從「有明便有膽」的迷思中走出，分判兩者之殊異別趣，故一直強調兩者殊用，不能相生，甚至不惜以「專明無膽」、「專膽無明」極端的例子來說明兩者的殊用性，都可以看出嵇康力破常論「有明便有膽」的立場。

筆者認為呂子的「有明便有膽」，是以「明」為主宰軸心，故未能正視「膽」實有其內在的發生源；相較起來，嵇康的「明」與「膽」則能站在平等對觀的角度以各定其位，凸顯彼此的存在，這種等視兩端的思維，使嵇康反對呂子偏於一端的論述，如呂子認為賈生的「明」有「見」與「不見」之異，而「一人之膽，豈有盈縮？」嵇康便主張「勇有所撓」，而提出「苟明有進退，膽亦何為不可偏乎？」的質問，可見嵇康歸源於二氣以分殊明膽，不僅更能展現出尋端究緒的推理精神，也正是他立基「兩端」之思維模式的體現。

吳昞以為「相異」正是嵇康思想格局的特色³⁶，而分殊明膽即可視為此思想特色的體現，然而我們仔細檢視〈明膽論〉，卻發現其中尚存在著「明能運膽」、「明膽相經」的說法，可見若僅立足於二氣殊用的角度來看〈明膽論〉，援引「明膽異氣」、「明膽殊用」便判定明膽是無關無涉的，又當如何來解釋這前後論述的矛盾呢？因此筆者以為明膽相異只是此論的起點，在此基礎下，才能進一步談「明能運膽」與「明膽相經」的問題。

（二）二氣同一體，明能運膽

嵇康以為明膽皆是人從元氣賦受而來的資稟，兩者的形成是「明以陽曜，膽以陰凝」，是陰陽二氣存在人的才性，因此明與膽是地位相當的才性，就像陽與陰是兩種性質相異卻又地位相當的

³⁶ 見〈言意之辨與魏晉名理（七）嵇康「聲心異軌」論及其音樂美學〉頁48。

存在。但明與膽雖然異氣，兩者之間卻非沒有關係，嵇康在論述「賈誼」一例時，即出現「明能運膽」的說法，筆者以為此處若未能有所釐清，勢必使嵇、呂二見造成混淆，進而以為嵇康自失立場，殊為可惜。因此嵇康為何提出「明能運膽」的說法，此與「有明便有膽」的呂安有何不同？實有進一步闡述的必要。觀嵇康有云：

二氣存一體，則明能運膽，賈誼是也。賈誼明膽，自足相經，故能濟事。誰言殊無膽，獨任明以行事者乎？子獨自作此言，以合其論也。忌鵬聞惑，明所不周，何害於膽乎？明既已見物，膽能行之耳。明所不見，膽當何斷？³⁷

可見「明」具有靈活地運用「膽」的性質，這種性質當與「明以陽曜，膽以陰凝」相關，亦即相類於陽與陰之間的關係，在純陽之乾與純陰之坤之乾卦象與坤卦象曾有如是的揭示：

1 乾象曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天，雲行雨施，品物流形。

2 坤象曰：至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆；含弘光大，品物咸亨。

乾元為乾卦之陽爻所代表的力量，即是陽氣，乃一從無到有的創始力，而坤元為坤卦之陰爻所代表的力量，即是陰氣，乃順此陽氣之創始而使之成形的創生力，兩者都是宇宙形成過程中的基始條件，而陽具有主動支配的性質，陰具有順承成事的性質，可見

³⁷ 〈明膽論〉頁 253。

嵇康所以提出「明能運膽」的說法，乃導源於中國傳統陽主陰從、乾健坤順的觀念而來，「明以見物」是一種精神上的明物能力，當是屬於陽氣的發動，由陽氣照耀明朗之而成「明」的才性能力，而「膽以決斷」，即是順承這種明物能力所察照之事物，進而決斷行之，因此膽是以陰凝，為陰氣凝聚而成之膽的決斷成事力，故若無明以見物，膽亦無可決斷，可見「明」與「膽」雖是各自獨立具有對等的存在，卻又有主動順承以合作的微妙關係。

在此必須進一步說明的是，嵇康的「明能運膽」並不同於呂子「有明便有膽」的說法，因為就呂子而言，只要見物能完全明白通徹，膽自然會隨之而來做一正確的決斷，如果明不徹達，惑於曖昧，便不能有正確的決斷，因此呂子的「明」明顯居於主宰的優位，其明膽具有本末關係，是以「明」來決定「膽」的。而嵇氏之論卻是於「明」、「膽」並存相須、各自獨異的基礎下，才言「明能運膽」的，此與呂子「有明便有膽」的說法是似同實異。呂子以為若「無明」，「膽」便淪為「暴虎馮河」之愚敢，可見就呂子而言，「明」為核心樞紐，是成敗避禍真正的關鍵，然嵇康卻以為「明所不周，何害於膽」，即使有見事之明，若無膽以行之，仍有不果之害，嵇康提出這種主張實有其立論上的必要性，因為如此才能在明膽兩異殊用的基礎上進一步闡述兩者的關係，其明運膽則有如陽運陰，乃一靈活動態的成事關係，有別於「有明便有膽」之靜態決斷性的表述，推究其間之差別當在呂子僅從人事的表象著力，看似符合一般的經驗認識，卻未能如嵇康般探索情性所由的終始，從渾元談明膽，由此定位明膽，進而言明膽相互的關係，並以「運」貫串其間，由是才能對治具體事例中「見事明」而「現膽勇」的現象，避免兩者之間因為過於強調異氣而形成的分割與斷裂，可見「明能運膽」不僅是明陽膽陰的組織結構下必然形成的關係模式，也是〈明膽論〉的明膽關係中十分重要的內在環節。

(三) 明膽相經，進退相扶

嵇康再進一步提出明膽相經、進退相扶的說法，「相經」是互為經緯之義，「進退相扶」則是明膽有進有退互相輔助扶持的狀況，用以說明二者在真實生命中不斷作用的情形：

1 賈誼明膽，自足相經，故能濟事。…忌鵬闇惑，明所不周，何害於膽乎？明既以見物，膽能行之耳。明所不見，膽當何斷？進退相扶，何謂盈縮？就如此言，賈生陳策，明所見也；忌鵬作賦，闇所惑也，爾為明徹於前，而闇惑於後？有盈縮也；苟明有進退，膽亦何為不可偏乎？³⁸

2 明以陽曜，膽以陰凝，豈可為謂有陽可無陰，有陰可無陽耶？雖相須以合德，要自異氣也。³⁹

其實嵇康既然以「明陽膽陰」為立論之理據，明膽關係便有如陰陽、剛柔、乾坤般，必有相感、進退、變動的密切關係。《易經》對此便有如下的揭示：

1 咸，感也，柔上而剛下，二氣感應以相與。(咸卦)

2 日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。(繫辭下第五章)

³⁸ 〈明膽論〉頁 253—254。

³⁹ 此處若依明黃省曾嘉靖乙酉年仿宋刻本，原文為「豈可為有陽而生陰，可無陽耶？」窒礙難通，故依戴校改，頁 254—255。

3 闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。(繫辭上第十一章)

4 剛柔相推而生變化、變化者，進退之象也。(繫辭上第二章)

由此可知，陰陽即剛柔之互動，雖然以陽主陰順為基調，但同時也是一相推、相摩、相感的互動關係，就像日月之運行、如寒暑之推移變化、陰陽之間不斷地進退消長，如同明與膽在我們才性中皆為對等的存在，在相推、相摩、相感中產生進退相扶的狀態，明與膽互為經緯，經緯相織乃能成事，嵇康以「無所惑」的「至明」及「無所虧」的「至膽」作為明膽結合的理型，降此以往，便有偏受闕如之失，而且在真實生命中遇事時中人之明膽的呈顯，也每「勇有所撓」或「明有所塞」，而形成為多變的各種現象，此即是潛藏於我們之性未必能遇事全發出來，端看陰陽二氣之功——即明膽之間的交互作用——使然，所謂「性言其質，才名其用」⁴⁰，從「性」的質涵到「才」的發顯，明膽的「進退相扶」，展現了相互為用、共濟為美的關係。

依此看來，嵇康並非僅站在「別異」的角度分殊明膽的不同，侯外廬主編之《中國思想通史》提到「嵇康則以為『不能相生』，膽既與明無涉，明亦與膽無關，所以是明膽離」⁴¹，在其理解的脈絡下，明膽是無關無涉的，其實明膽論並非如此，嵇康也注意到兩者之間存在著頗為曖昧的關係，可見若未能掌握到嵇康明膽之間多層次的關係模式及其潛在的發展理路，必會有執一端以蓋全體，或判其為自相矛盾的論斷，實則從以上三層明膽關係的建構中，我們發現三者之間環環相扣、互有關涉，是一不可分割的「三

⁴⁰ 見袁準〈才性論〉，引自嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》二（北京：中華書局，1995年版）頁1769。

⁴¹ 見《中國思想通史》第三卷，頁172。

合一」之關係模式，三者是一立體動態的結構，如同二儀間的消長推移變化，故即使論及兩者之密切關係，「雖相須以合德」，嵇康仍不時提醒我們兩者「要自異氣也」，「別異——兩端」是「合同——一致」的基礎，異中有合，合中有異，亦即明膽相異，而又以明運膽，以陰順陽主的關係，建立明主膽從的基本運作模式，形成一嶄新的合同關係，爾後方有進退相摩的合中有異、異中有合的多樣態呈現，可見嵇康之明膽論是一具有辯證關係的思維體現。

從以上三層明膽關係的揭示可知，〈明膽論〉並非是無立場的戲論與詭辯，它實反映出嵇康對才性問題的深刻思考，反撥呂子以「明」攝「膽」的思維模式，嵇康將「明」與「膽」立基於並置對觀的位階，注意到「膽」亦有其不可取代的存在殊異性，使明與膽的關係從呂子靜態的涵攝主導到動態的進退相扶、援引並進，當是更能貼近常人領域之明膽複雜與微妙的關係。

這種關係在《人物志》的論「英雄」中也約略可見，劉劭不僅先分殊「英」——聰明秀出與「雄」——膽力過人，更以「聰謀始、明見機」釋「英」、「力服眾、勇排難」釋「雄」，再以「各以二分取彼一分，然後乃成」說明二者「以多為目」的偏至之材，進而以「兼有英雄」之「英雄成分多寡」來定其高下，論述「英」與「雄」之屬性與關係，井然有層次⁴²。故江建俊先生以為嵇康視明膽雖異氣殊用，卻必須相須乃能成事，其別而不別正與英雄分而不分者的論述方式相同，在明膽與英雄的關係上顯然有了更直接的比對；但江氏卻視呂氏「明」可引生「膽」的意見與劉劭特別強調「英之分」非常接近，也就是「明」之於「膽」如同「英」之於「雄」一般常扮演主要的角色，是決定成敗的關鍵⁴³，這又不

⁴² 詳參《人物志》卷中〈英雄第八〉所論。（台灣：中華書局，1988年版）頁6—8。

⁴³ 見〈論英雄與名士—析論《人物志》與《世說新語》所代表的兩種不同人物典型〉頁619—654。

免與嵇康「明能運膽」的說法產生混淆。關鍵當在劉劭英雄論下的「英」與「雄」是以平面機械的量化方式來建構兩者的關係，而嵇康的明膽論則是溯源於「二氣」，依「陽主陰從」而有「明能運膽」的說法，依「陰陽交感」而有「明膽相經，進退相扶」的說法，相較於以平面式的英雄多寡組合而成的英雄論述，嵇康的明膽論似更能動態地表現出明膽間微妙的關係作用。

四、餘論

從以上的分析可知，「明膽」與「英雄」其間雖共涉相關，但兩者的涵蓋面卻不盡相同；畢竟「英雄」強調的是「秀出」與「過人」，而「明」與「膽」則是置於「常人」的視域來考察人的存在特質，可見於《人物志》之後的〈明膽論〉，未必僅「英雄論」的餘音重唱而已，它不僅更直接地表達了英雄的本質，並使原本特立突出的「英雄論述」，經由「明陽膽陰」的揭示，於「氣性」的脈絡中紮根立基，進而會通於「兼周內外」、「至明至膽」的「至人」，使得《人物志》中顯得有如另類別支般獨樹一格的「英雄」於氣性論下有所歸位，同時「明膽」是通貫「常人一至人」的，比之於「英雄」更具有普遍論證的意味，依此看來，嵇康的〈明膽論〉，在才性論史上自有其發展的意義。

吳昞以為「相異」是嵇康思想的特色，實則「辨異」是名理思維的起點，筆者以為相異兩端「相須以合德」的關係模式，亦是嵇論中十分值得注意的思維向度，也只有由「相異」進一步契入此「相須之理」的層次，才能真正發顯嵇論的精隨與特色，而此種特色可以在〈聲無哀樂論〉之「聲情和會」、養生論之「形神兼養」、〈管蔡論〉之「權實並觀」、〈宅有無吉凶論〉之「內外

並濟」的觀念中得到進一步的證實⁴⁴。

如〈宅有無吉凶論〉中阮德如以「本末關係」來思考「養生」與「吉宅」——「明有禮樂，幽有鬼神」⁴⁵，認為「非宅制人，人實徵宅也」⁴⁶；而嵇康卻以為「世無自理之道，法無獨善之術」⁴⁷、「輔生之道，不止于一和」⁴⁸「不謂吉宅，能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，順履積德，乃享元吉」⁴⁹，故主張「宅與性命，雖各一物，猶農夫良田，合而成功也」⁵⁰、「非從人而徵宅，宅亦成人」⁵¹、「良田雖美，而稼不獨茂；卜宅雖吉，而功不獨成。相須之理誠然」⁵²，依此可知，「相須之理」是嵇康十分強調的觀念，養生與吉宅之間雖仍當以養生——「明」為主，卻未可輕忽「吉宅」——「幽」的影響，唯當環扣兩端，才能幽明並濟、相須成美。牟先生因嵇康重攝生便推論阮見為嵇見⁵³，誠不解嵇康以全方位的「大和」取代人體之和——「小和」之用心。

〈養生論〉中的形神關係亦是如此，嵇康主張「形恃神以立，神須形以存」⁵⁴形神合一的思想，故雖強調「精神之于形骸，猶國之有君也」⁵⁵神主形從的關係，卻並未忽略「凡所食之氣，蒸性染

⁴⁴ 除了〈聲〉文已有專文論述之外，其他諸論的各種核心關係論筆者會再進一步以專文闡釋之。

⁴⁵ 〈釋難宅無吉凶攝生論〉頁 285。

⁴⁶ 〈釋難宅無吉凶攝生論〉頁 289。

⁴⁷ 〈難宅無吉凶攝生論〉頁 274。

⁴⁸ 〈難宅無吉凶攝生論〉頁 278。

⁴⁹ 〈難宅無吉凶攝生論〉頁 280。

⁵⁰ 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉頁 303。

⁵¹ 〈答釋難宅無吉凶攝生論〉頁 303，原文為「非從人而徵，宅亦成人也明矣」，據戴校改。

⁵² 〈難宅無吉凶攝生論〉頁 280。

⁵³ 牟宗三：「一方主宅無吉凶，要在攝生。一方主宅有吉凶。主有吉凶者是一般流行之見。…可見兩人相契之深，情好之篤。宅無吉凶之論難，當是阮德如與他人往復之文。阮意即嵇意，非然者，抑或嵇康假託阮德如乎？」見《才性與玄理》頁 320。

⁵⁴ 〈養生論〉頁 146。

⁵⁵ 〈養生論〉頁 145。

身，莫不相應」形骸之影響，且相較於先秦道家似更能正視「形體」的重要，使形神得以立於兩端而各適其位，以達「形神相親、表裡俱濟」⁵⁶兼有二美的境地。

大陸學者丁懷軫、丁懷超先生不僅認為〈明膽論〉體現了嵇康「本體論」與「生成論」的矛盾，更對同時的向秀與后來的裴頠造成了不良的影響，使玄學最後不得不為具有更高思辨深度的佛學取代⁵⁷。這種立基於「本體論」與「生成論」的觀察角度，雖提供了詮釋思想發展的另一種眼光與進路，然其背後卻仍不脫「唯心」與「唯物」之觀點的拘限。筆者以為如同〈聲〉文一則將聲音的產生推源至天地陰陽之「氣」的匯合交感，一則以「和」為聲音內在的體性通則般⁵⁸，可見〈明膽論〉的「渾元」與「元氣」未必即存在著矛盾，反而是嵇康體自然之理而涵攝兼融之思想特質的體現。

嵇康與阮籍同被視為竹林名士的代表，但他於哲學思辯上的表現相較於阮籍更是有過之而無不及，堪稱竹林七賢的典範。然而在玄學論「有——無」的基本議題上他卻被視為是缺席的，如影響近人魏晉玄學研究極為深遠的湯用彤先生便以王輔嗣之學，

⁵⁶ 〈養生論〉頁 146。

⁵⁷ 丁氏以為「嵇康的哲學在思維模式上產生了本體論與生成論的矛盾。…這種思維模式的矛盾，在《明膽論》中得到了明顯體現。…他把明與膽兩種意識能力看成兩種不同性質的元氣分別構造的結果，這當然是一元論的觀點…但當嵇康要尋找人的才性的存在與變化的原則根據時，便又不自覺地轉向了本體論的思維模式…同一篇論文表現出兩種不同的思維模式，同一個範疇（渾元=元氣）執行著世界存在的本體與萬物生成的質料這樣兩種根本不同的職能，這種內在的矛盾是比較典型的」，見〈嵇康《明膽論》之淺見〉，《安徽大學學報》（哲學社會科學版）1986年三期，頁 17—21。

⁵⁸ 如嵇康云：「夫天地合德，萬物資生，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。」即是從天地自然中去找尋音樂的根源，以為聲音產生於天地陰陽五行的變化。但另又以「和聲無象」之「和」作為音聲之內在體性通則的揭示。

釋氏爲本無義、向秀郭象之學，釋氏爲即色義、心無義、僧肇之不真空義爲魏晉玄學的四大重要派別⁵⁹，嵇康竟無法佔一地位，在此視域下，即使連提出〈崇有論〉的裴頠在「有一無」的論述上也顯得比嵇康更居於主流的位置。實則如王導所謂「江左三理」，嵇康於三理中獨居其二⁶⁰，他在玄學思想上的歷史地位恐非立足於純粹論「有」或論「無」的現代哲學眼光所能全然照應的。

筆者曾以〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉一文重新勾勒何晏「聖人無情說」於魏晉玄學史上的角色地位，有別於歷解視何晏此說爲先秦道家或漢代思維的舊曲重唱，轉向何晏玄學之內在理路「賤有以貴無」來掌握，以爲何晏於玄學創始之初，爲挺立「無」的道性位階，其論述較有貴無踐有的傾向，而王弼能貴無而不賤有，故得以充分發揮其崇本以學末、貴無以全有的玄學思維⁶¹。依此看來，常論將嵇康視爲「貴無派」，若從「賤有以貴無」到「貴無而不賤有」的玄學發展脈絡以觀，恐有商榷之餘地；筆者〈鍾情與玄智的交會——以三層聲情關係重構嵇康〈聲無哀樂論〉之義涵再探〉一文便進一步彰顯嵇康實深會於玄學「有→無」再「無→有」的發展理路，故其聲情關係能展現出有類於「有←→無」雙迴向的作用，也就是深入探索嵇康饒富辯證興味的的聲情關係，當可使我們對其能思善辯的理解，從外顯的技巧表現，走向內在理序的層次，在何晏「賤有以貴無」到王弼「貴無而不賤有」的玄學發展脈絡下，筆者認爲嵇康於「有——無」的核心問題上看似缺席，實則有其內在理路的回應，而這具有辯證性的關係模式正是嵇康周旋於「有——無」思維下的落實與具現。

⁵⁹ 見〈魏晉玄學流別略論〉《魏晉思想》頁47—61。

⁶⁰ 《世說·文學》21則載：「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。」其中「聲無哀樂」與「養生」俱有嵇康的論作。

⁶¹ 見《台大中文學報》第九期，1997年，頁257—282。

相較於何晏、王弼、郭象透過注《老》注《莊》乃至注《論語》以寄寓其新義的表現模式，嵇康跳脫不論是儒或道的經典傳統，以「論」的體式來展現其勘破傳統，獨排俗見與眾論的思想，自有其殊異精彩的地方。我們從三層明膽關係的建構中即可發現，嵇康實將《易經》陰陽的觀念與思維特徵，通貫到才性論中的明膽關係上來展現：陰陽相異故言「明膽異氣殊用」、陽主陰從故言「明能運膽」、陰陽相須變化故言「明膽相須，進退相扶」，嵇康雖未注《易》，然我們發現其〈明膽論〉之明膽關係卻正是《易》之陰陽辯證關係的體現，本文揭示此三個層次，即尋繹到易學與〈明膽論〉之間的微妙關涉。才性名理可否是魏晉玄學所涵攝的內容旨趣，向來便有爭議⁶²，而牟宗三先生認為〈明膽論〉文短義簡，相較於〈聲無哀樂論〉的精微玄遠、輾轉幽隱，此論斷故亦可說，但若從三玄——《易》、《老》、《莊》的角度來察照，〈明膽論〉未嘗不可視為易學延展至才性論面向的具現，故本文嘗試從此三層明膽關係來重新理解〈明膽論〉的內容指涉與思維方式，或當有助於我們進一步貞定嵇康於才性名理及魏晉玄學史上的地位。

⁶² 如湯一介先生認為「魏晉玄學是指魏晉時期以老莊思想為骨架的一種特定的哲學思潮，它所討論的中心為『本末有無』問題，即有關天地萬物存在的根據的問題，也就是說關於遠離『世務』和『事務』的形而上學本體論的問題」《郭象與魏晉玄學》（台北，谷風出版社，1987年）頁6；然王葆玟卻主張：「由於拒絕向外追求，玄學往往將天道的解釋落實在性情及人才的學說上，如王弼《周易注》『全釋人事』，即表露出這種注重主體的意味。從這意義上說，玄學本身就是人學，就是圍繞人的問題的心性之學。玄學中上的性情之辨和才性之辨，實在是玄學研究當中不能迴避的課題。」《玄學通論》（台北：五南出版社，1996年）頁569。這兩派說法實關涉到才性名理於魏晉玄學中的位置，前者視才性名理為玄學名理之前階段的思想，後者則將才性名理納為魏晉玄學的重要範疇。