

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十四編

林慶彰主編

第13冊

魏晉玄理與玄風研究（下）

江建俊著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

魏晉玄理與玄風研究（下）／江建俊 著——初版——新北市：
花木蘭文化出版社，2012〔民 101〕

目 4+228 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十四編；第 13 冊）

ISBN：978-986-322-023-7（精裝）

1. 魏晉南北朝哲學 2. 玄學

030.8

101015379

ISBN-978-986-322-023-7



中國學術思想研究輯刊

十四編 第十三冊

ISBN：978-986-322-023-7

魏晉玄理與玄風研究（下）

作 者 江建俊

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 9 月

定 價 十四編 34 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

魏晉玄理與玄風研究（下）

江建俊 著



目

次

上 冊	
緒 言	1
上篇 魏晉玄理研究	
第一章 魏晉玄學之相關議題	7
前 言	7
第一節 述 玄	8
第二節 玄理與玄風	11
第三節 荊州新學	13
第四節 玄學之方法——言意之辨	17
第五節 天人際合	20
第六節 玄學家如何溝通儒道——儒道「將毋同」	23
第七節 玄學之分派、分期與架構	28
小 結	34
第二章 王弼之「貴無」思想	37
前 言	37
第一節 「貴無」論原始	37
第二節 王弼之「體無用有」說	40
第三節 「自然無爲」之政治謀略與人生觀	48
第四節 「貴無」系之方法論——忘言得意	53
小 結	55
第三章 裴頠之「崇有」思想	57
前 言	57
第一節 裴頠之儒家型性格	57
第二節 〈崇有論〉之所由作——釋放蕩之蔽	58
第三節 有、無之辯端	61
第四節 以「無」旨在「全有」	63
第五節 以「有」爲本	66
第六節 無爲不足以成事	68
第七節 于有非有，于無非無——稽中定務	69
第八節 「崇有」系之方法論——言盡意論	70
小 結	72
第四章 郭象之「獨化」思想	75
前 言	75
第一節 「自生獨化」論	79
第二節 「得性而齊」論	86
第三節 「適性逍遙」論	91

第四節 「遊外冥內」論	98
第五節 郭象《論語體例》與《莊》注之互證	110
第六節 「隱莊」之方法——寄言出意	112
小 結	116
第五章 玄釋交融——六家七宗之般若思想	119
前 言	119
第一節 格 義	120
第二節 六家七宗	123
第三節 心無宗	126
第四節 本無宗	132
第五節 即色宗	141
小 結	156
第六章 佛義自覺——僧肇「不真空」義	157
前 言	157
第一節 解 題	158
第二節 僧肇的真俗二諦	159
第三節 有無不二	161
第四節 緣起性空及假有假名作用	162
第五節 僧肇「有」、「無」蘊義的探討	163
第六節 認識論——聖智無知	165
小 結	167
玄理篇結論	169

下 冊

下篇 魏晉玄風研究

第七章 反映魏晉世風之思想	179
前 言	179
第一節 《列子·楊朱篇》之「享樂」思想	179
第二節 鮑敬言之「無君」思想	182
第三節 魏晉士人之人生觀	191
小 結	195
第八章 清 談	197
前 言	197
第一節 「魏晉名理」辨義	198
第二節 魏晉清談原始	200
第三節 正始之音	201
第四節 「談何容易」	204

第五節	魏晉清談之形式及盛況	208
第六節	清談之意義及價值	223
小 結		225
第九章	風 流	229
前 言		229
第一節	論名士	229
第二節	任誕之風的背景	233
第三節	開風流任誕之風者——何晏	237
第四節	魏晉名士之任放誕達	239
第五節	魏晉名士之風尚	241
第六節	魏晉仕女形像	262
第七節	魏晉士人之情懷	271
小 結		276
第十章	唯 美	279
前 言		279
第一節	時代心靈	280
第二節	人物之美	282
第三節	山川之美	291
第四節	文藝之美	296
第五節	美的原理之發現	299
小 結		302
第十一章	朝 隱	303
前 言		303
第一節	時命大謬	304
第二節	與時舒卷	306
第三節	跡冥圓融	312
第四節	出處同歸	318
小 結		319
玄風篇結論		323
總結——魏晉「有」、「無」觀念之理論與實踐		327
附 錄：		
一、影響魏晉學風與世風之名士風流與清談玄論表		345
二、魏晉玄學史料		387
三、魏晉玄學體系表		391
參考引用書目		393
補 跋		403

下篇 魏晉玄風研究

第七章 反映魏晉世風之思想

前 言

《列子·楊朱篇》的「享樂」思想與鮑敬言「無君」思想，是魏晉士人的突出反映，却又回過頭來深深的影響魏晉世風，由於當時世人在否定與懷疑外在的權威性後，返回自我，喚起內在人格的覺醒與自由之追求，因此他們格外珍惜自己的生命，尤其在當時特殊的政治環境下，個己意識代替群體意識，於是以保存自己及自己的家族利益超過國家之上，造成士風之不競，此從大族之把持政治，卻多憤憤而逐雅追風，足以反映之。

第一節 《列子·楊朱篇》之「享樂」思想

張湛〈楊朱篇〉題注云：

夫生者，一氣之暫聚，一物之暫靈。暫聚者終散，暫靈者歸虛。而好逸惡勞，物之常性。故當生之所樂者，厚味、美服、好色、音聲而已耳。而復不能肆性情之所安，耳目之所娛，以仁義為關鍵，用禮教為衿帶，自枯槁於當年，求餘名於後世者，是不達乎生生之趣也。

張湛認為任情極性，窮歡盡娛，雖近期促年，亦所貴也，反之「惜名拘禮，內懷於矜懼憂苦，以至死者，長年遐期，非所貴也。」故刻意從俗，違性順物，失當身之暫樂，懷長愁於一世，雖肢體且存，實鄰於死者。他們認為生則有堯舜、桀紂之別，死則同為腐骨，所以要及時行樂，「且趨當生，奚遑死後」的享樂思想，乃是當時士流習尚，〈楊朱篇〉云：

太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然所好，當身之娛，非所去也，故不爲名所勸。從性而遊，不逆萬物所好，死後之名，非所取也，故不爲刑所及。名譽先後，年命多少，非所量也。

這種徹底樂生放佚思想，深深的反映魏晉士人的價值觀。如《世說·言語》86 云：「王子敬語王孝伯曰：『羊叔子自復佳耳，然亦何與人事？故不如銅雀台上妓。』」此以羊祜比歌妓爲雋語。〈任誕〉20 載：

張季鷹縱任不拘，時人號爲江東步兵。或謂之曰：「卿乃可縱適一時，獨不爲身後名邪？」答曰：「使我有身後名，不如即時一杯酒。」

〈任誕〉21 又云：

畢茂世（卓）云：「一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生。」

石崇言「士當身名俱泰」，故競奢縱侈，無所不用其極。又如郭璞耽酒好色，時或過度，干寶誡之，郭璞答曰：「吾所受有本限，用之恒恐不盡，卿乃憂酒色之爲患乎？」（《晉書·郭璞傳》）及時行樂乃當時風氣，《列子》張湛注序又云：「窮達無假智力，治身貴於肆任，順性則所之皆適，水火可蹈，忘懷則無幽不照」。以「肆任順性」爲適，實一代之心靈。這種以快意當前爲達生的觀念，彌漫於貴遊名士之間，這種厭世觀是魏晉時代老莊思想流行的產物。

《列子·楊朱篇》又云：「故智之所貴，存我爲貴；力之所賤，侵物爲賤。」由「存我」的觀念出發而「惜生」，「惜生」故有「養生」，當時注重養生之道者眾，尙論養生之理者繁。或執心靈自由之「逍遙論」，或逐官能享樂之「縱欲論」，二論俱有偏頗，故有主形神兼養之養生說，使「養生」與「養身」賅備而得養生大理。今養生論，唯存嵇康〈養生論〉、向秀〈難嵇叔夜養生論〉、嵇康復撰〈答向子期難養生論〉三文及葛洪〈養生論〉等篇而已。而史載：「華陀曉養性之術」，王羲之「雅好服食養性」，王導過江好談養生之理，仙道又有丹鼎、房中之術；佛教則藉虛幻填補彼岸的精神空缺。可見魏晉注重存養之多面向。像向秀〈難嵇康養生論〉，言「有生則有情，稱情則自然」，故反對「去滋味，窒情欲」，於是服食導引的風氣大行。在《列子·楊朱篇》中則以「勿壅勿闕」、「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行」，不予阻礙，此風影響魏晉士人對生命的把握態度。因爲當時豪門世族、貴遊子弟，他們平素享受「豐屋、美服、

厚味、姣色」，過著豪華侈靡的生活，故有「貴生存我」的思想，由此思想發端，則但求「門戶之計」，無甚宏志。他們崇尚自然無爲，優遊卒歲，其言行以「慎」爲指針。如《世說·德行》15：「晉文王稱阮嗣宗『至慎』，每與之言，言皆玄遠，未嘗臧否人物。」又〈德行〉29：「王長豫爲人『謹順』，事親盡色養之孝。丞相見長豫輒喜，見叔豫輒嘖。長豫與丞相語，恒以『慎密』爲端。」羊祜《誡子書》：「恭爲德首，『慎』爲行基。」李秉〈家誡〉：「……上曰，爲官長當清、當慎、當勤……必不得已，『慎』乃爲大。」傅亮有〈演慎論〉：「慎也者，言行之樞管」，此實可反映當時士人「保生惜生」之需求。而「惜生」更表現於追求生命之延長與享樂，他們從事藝文活動，或嘯傲山林，或服食、求仙，而求長生，說穿了，正惜今日之所欲而已！

高門貴遊，生活優裕而多閒暇，但衷心皆因時局之不穩定，政爭之慘烈而深懷憂懼，對現實與出路皆喪失信心，因時空錯位，對自己的功業、財產、身分地位、享樂的把握，並不十分牢靠，因爲這是外加的，隨時會消失；此對生死存亡的感慨所蔚成的「憂生之嗟」，反激成寶生、貴生、惜生、樂生，然而，因爲他們愈追求保住自己的生命，愈覺得生命的無常，愈求長生則愈覺生命的短促，這是理想與現實的落差，也是太關心自己，太愛惜自己的結果。

自何晏〈五言詩〉：「鴻鵠比翼遊，群飛戲太清。常畏大網羅，憂禍一旦并。豈若集五湖，從流唼浮萍。永寧曠中懷，何爲怵惕驚。」又：「轉蓬去其根，流飄從風移。茫茫四海途，悠悠焉可彌。願爲浮萍草，託身寄清池。且以樂今日，其後非所知。」此即存在著朝不保夕的不安心態。他如阮籍〈詠懷〉言：「人生若塵露，天道邈悠悠」，皆人命奄忽之歎。又如石崇晚節樂放逸，營別業，「出則以遊目弋釣爲事，入則有琴書之娛」（〈思歸引〉），然當晝夜遊宴之餘，「感性命之不永，懼凋落之無期」（〈金谷詩序〉）。生命的無常感，每浮現於尋歡作樂之間。又如周勰每謂人曰：「人生幾時，但當快意耳！」此常是失志或達生者所發自肺腑之言。

王羲之於終日登山臨水，在「卒當以樂死」之餘，亦馬上浮現生命無常感，此從〈蘭亭詩序〉所云：

夫人之相與，俯仰一世，或取諸懷抱，悟言一室之內，或因寄所託，放浪形骸之外。雖趣舍萬殊，靜躁不同，當其欣於所遇，暫得於己，快然自足，不知老之將至。及其所之既倦，情隨事遷，感慨係之矣。向之所欣，俯仰之間，已爲陳跡，猶不能不以之興懷，況修短隨化，

終期於盡，古人云：「死生亦大矣！」豈不痛哉！

感生死之轉瞬，良辰之易逝，故發茲詠。又如《世說·文學篇》101云：

王孝伯在京行散，至其弟王睹戶前，問：「古詩中何句爲最？」睹思未答。孝伯詠「所遇無故物，焉得不速老」，此句爲佳。

此可窺魏晉士人深沈的無常感。這是對形軀的執著，故表面看似悲觀消極，實際上是對生命的強烈留戀。《列子·楊朱篇》借晏平仲之言曰：「既死，豈在我哉？焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，衰衣繡裳而納諸石槨亦可，唯所遇焉。」晉處士皇甫謐〈篤終〉即云：「吾欲朝死夕葬，夕死朝葬，不設棺槨，不加纏斂，不修沐浴，不造新服，殯含之物，一皆絕之。」因爲執此形，形盡則可無所執矣！當時劉道真、摯仲治、江應元皆遺令薄葬，此看似豁達，實是對生命的嘲弄。

在「憂生」之意識下，「逃玄」的思想乃極普遍，他們或有置身宦途，但隨牒推移，以「憤憤」爲雅，以玄遠爲高；有的則縱放於酒，佯狂隱跡，土木形骸，蔑視俗檢；或有養性服食，以琴詩自樂，安分適性，與化爲體。他們所採取的處世態度縱或有異，而寶生全志之意則同。

第二節 鮑敬言之「無君」思想

由於魏晉篡亂相尋，兵連禍結，人民憊嚙亂禍之苦，於是出現懷疑或否定君主制度的新思潮，當他們追溯痛苦之根源時，發現皆由有君之故，於是他們相引而反對君主統治，反對名教禮法，嚮往朴直自然之生活。自阮籍、嵇康以下，凡愛好老莊，希企隱逸者，多有「無君」的傾向，可知亂逆不絕之黑暗時代，正是「無君論」孳衍的溫床！

魏晉是「多忌諱」的時代，在上者多巧詐，其信有不足焉，於是人民亦應之以不信。《世說·尤悔篇》載王導見明帝，敍司馬懿創業之始，如何誅除名族，寵樹同己；及司馬昭如何弑高貴鄉公之事，明帝聞之，覆面箸床曰：「若如公言，祚安得長！」人民對這樣的政權，及其所頒之政教，焉得不懷疑？〔註1〕此悠悠風塵，皆奔競之士也。干寶《晉紀·愍帝紀》言：「夫作法于治，其弊猶亂；作

〔註1〕干寶《晉紀總論》云：「晉之興也，功烈於百王，事捷於三代，蓋有爲以爲之矣。宣景遭多難之時，務伐英雄，誅庶傑以便事，不及修公劉太王之仁也。」清·嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：商務印書館，西元1999年），頁2192。

法于亂，誰能救之」，有識之士不願淪為俎上肉，推究亂源，遂萌生「無君」之思想。

在這種時代環境下，士人為了解脫心情之苦悶，而找到「玄學」，使飄泊的心靈暫得棲止；更找到老、莊，以做為安身立命的憑藉，他們的思想、言行，深深受著老、莊之影響，尤其莊子之崇尚逍遙，更投合他們的口味，他們之敢於批判禮教，都是受莊子之影響，因《莊子》一書中，多有對君主凶殘本質加以揭發與批判者，使魏晉「無君論」者論議時有所資藉。〔註2〕

魏晉「無君」之論所採用的方式，亦同於莊子，如（一）揭露統治者之罪惡，以為聲討的張本。（二）痛斥恣意剝削，屠割天下之不合理。（三）懷疑「君權神授」說。（四）指出人類生來平等，無尊卑主從之序。（五）對古代大道未虧時之無君時代深致嚮往之情，以與時政作強烈對照。（六）對儒者、禮法之士極盡嘲弄之能事。（七）隱跡山林，不與統治者合作等。茲嘗試論之：

《世說·棲逸篇》2 注引王隱《晉書》言：「魏、晉去就，易生嫌疑，貴賤並歿」；《晉書·阮籍傳》也說：「屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。」當正始十年，司馬懿發動政變，將曹爽之黨包括何晏、桓範等八族，男女無少長，及已嫁人者並誅除略盡，當時有「名士減半」之稱。士人睹此事變，思想起了一百八十度的轉變，他們反司馬氏之篡權，也反對他們提倡的虛偽名教，對擁護司馬政權之禮法之士更是深惡痛絕。當初何晏、王弼還極力的宣揚名教出於自然，到了嵇康、阮籍，自然與名教徹底的分裂，勢不兩立，他們主張挾破禮法之束縛，恢復人性之自然，他們標出「越名教而任自然」，高喊「禮豈為吾輩而設！」無君的思想，就在這時候孕育。首先，我們談談阮籍「無君」主張之內容：

阮籍「無君」思想，表現於其〈大人先生傳〉與〈達莊論〉兩篇文章中。〈達莊論〉乃演說莊意，固無論已，〈大人先生傳〉之寫作據傳言是其見了蘇門山修道士孫登後而作，據此，二篇之內容已可略窺一斑。〈大人先生傳〉云：

昔者天地開闢，萬物並生，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。亡不為天，

〔註2〕 亂世相率逃到安全的山林，如《三國志·田疇傳》：「（田疇）入徐無山中，營深險，平敞地而居，躬耕以養父母，百姓歸之，數年間至五千餘家。」西晉末太尉郗鑒「舉千餘家俱避難於魯之嶧山」（《晉書·郗鑒傳》），又《晉書》載劉毅上表言江州人民不勝戰亂、徭賦之苦，而紛紛避入深山幽峯之中。此逃避「有君」所帶來之苦難也，「無君論」由之產生。

存不爲壽，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。

此緬懷上古無君臣、禮法，而天下自定、人民自安之至德盛世，認爲此乃合乎自然。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。恩澤無所歸，則死敗無所仇……此先世所至止也。」至道之世，無紛爭，秩序井然，下逮德衰，詐僞以起。他說：

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，強者睽視而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜。（同上）

這是統治者的假面具被扯下後，所呈現的面貌。又云：

今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趣之，此所以上下相殘也。（同上）

君臣之制和禮法名教非出自然，所以不但不能帶來安定幸福，反而成了禍亂死亡之根源。阮籍在此揭發了統治者之邪惡本質，對暴君、諛臣及「坐制禮法」之君子，一一加以痛斥。他認爲國君「竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲」，乃非所以養百姓也，他堅決反對這種「悉天下以奉一身」的不合理之事！他又指出刑賞、禮法皆被利用爲摧殘人民之工具，其言曰：

於是懼民之知其然（註：指知其竭天地萬物之至，以奉聲色無窮之欲），故重賞以喜之，嚴刑以威之。財匱而賞不供，刑盡而罰不行，乃始有亡國、戮君、潰敗之禍。……汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳；而乃自以美行不易之道，不亦過乎？

至此，君子統治之易貌隱情、詭形詐名等勾當，毫無保留的暴露出來！這樣無形中已否定了君立臣設乃天理自然的說法，而認爲是爭奪欺騙得來的。因爲他對混亂之政治、殘敗的社會之反省，於是有超世絕群，遺俗獨往之思。他說：

上古質樸淳厚之道已廢，而末枝遺葉並興，豺虎貪虐，群物無辜，以害爲利，殞性亡軀，吾不忍見也，故去而處茲，人不可與爲儔，不若與木石爲鄰。

此爲「全生免害」而逃世也，是對專制統治投了否決票；然後他百般的揶揄諷刺在專制淫威下討生活，爲邪惡勢力張目的寄生蟲——禮法之士，他說那些「誦乎六經之教，習乎吾儒之跡」的禮法之士，「手執珪璧，足履繩墨」，

無非爲了陰取祿位，以滿足貪欲耳，這些人，「咸以爲百年之生難致，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」（〈達莊論〉）。爲了及時行樂，無所不用其極，非弄到家敗國亡不止。在〈大人先生傳〉中，他諷刺這些禮法之士曰：

天下之貴，莫貴於君子，服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式，立則磬折，拱若抱鼓，動靜有節，趨步商羽，進退周旋，咸有規矩，心若懷冰，戰戰慄慄；束身修行，日慎一日，擇地而行，唯恐遺失。誦周、孔之遺訓，歎唐、虞之道德。唯法是修，唯禮是克。手執珪璧，足履繩墨。行欲爲目前檢，言欲爲無窮則。少稱鄉閭，長聞邦國。上欲圖三公，下不失九州牧，故挾金玉，垂文組，享尊位，取茅土，揚聲名於後世，齊功德於往古，奉事君王，牧養百姓，退營私家，育長妻子，卜吉而宅，慮乃億祉，遠禍近福，永堅固已，此誠士君子之高致，古今不易之美行也。

此將規規小儒之形像，刻意著墨，意在挖苦，故下文更以褲中蟣虱比之：

且汝獨不見夫虱之處於褲之中乎！逃于深縫，匿夫壞絮，自以爲吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出褲襠，自以爲得繩墨也，饑則嚙人，自以爲無窮食也。然炎丘火流，焦邑滅都，群虱死於褲中而不能出。汝君子之處寰區之內，亦何異夫虱之處褲中乎？悲夫！

將魏晉門閥士族及儒學禮法之士之依附權勢勾勒無遺。他唾棄名教是顯然的，從他高喊「禮豈爲吾輩而設」，居喪飲酒食肉，及何曾（禮法之士）所彈劾爲「縱情背禮敗俗」可知，因爲他浸染老莊已深，故崇尚自然，對政治之覆手翻雲，禮法名教之被利用，深致不滿。在他的「詠懷詩」中，屢屢的加給禮法之士以不雅的稱號如「工言子」、「傾側士」、「佞邪子」、「閑都子」、「續紛子」、「紛綸客」、「便娟子」、「明哲士」、「夸毗子」、「繁華子」、「閑遊子」、「擋路子」等。可見他對「禮法之士」之仗勢欺人，苟容偷合是如何的厭惡了。他揭去了蒙在禮教上之虛偽面紗，並加以直斥隱諷，此已開了魏晉時期無君論思潮之先河！

同時代之嵇康，與阮籍等遊於竹林下，亦有無君論之傾向，在其〈太師箴〉、〈與山巨源絕交書〉、〈釋私論〉、〈難自然好學論〉等文中，皆可見此痕跡。只因他所處的時代，正是司馬氏無所不用其極的奪取曹魏政權之具體行動中，政途極端險惡，而他因與魏宗室有姻親關係（長樂亭主婿），政治立場

自然是趨向曹氏的，這也迫使其命運同曹魏共浮沈，他雖以「沈默」作無言的抗議，但因不接受徵召，犯了「不得爲臣」之嫌；同時因龍章鳳姿，傾動時人，又被視爲「有不測之心」之「臥龍」，終被司馬氏逮到「小巒」，而加以「大戮」。〔註3〕其實嵇康之不仕，即是一種「無君」之行，也就是不接受其統治。

由於他處於政爭之漩渦，目睹司馬氏假借名教以誅除異己，故「非湯、武，薄周、孔」，提出「越名教而任自然」。他嚮往「厥初冥昧，不慮不營」（〈太師箴〉）的上古朴質社會，他認爲最理想的世代是：

洪荒之世，大朴未虧，君無文於上，民無競於下，物全理順，莫不自得。飽則安寢，飢則求食，怡然鼓腹，不知爲至德之世也。若此，則安知仁義之端、禮律之文？（〈難自然好學論〉）。

他借歌頌遠古社會之天下無事，「賢愚各自得志，晏然逸豫內忘」（嵇康〈六言詩〉），以反映當時政治之黑暗——機詐、虛偽、殺戮、動輒得咎，處處陷阱，處處拘絆。他又在〈太師箴〉中歌頌道：

赫胥既往，紹以皇義，靜默無文，大朴未虧，萬物熙熙，不夭不離。至德之世，合乎自然，故爲黃金時代。及「至人不存，大道凌遲」的時代，「造立」許多名教規章，完全不是出於自然，他在〈難自然好學論〉中言：

始作文墨，以傳其意，區別群物，使有類族；造立仁義，以嬰其心，制其名分，以檢其外，勸學講文，以神其教；故六經紛錯，百家繁織，開榮利之塗，故奔驚而不覺。

統治者鼓吹仁義，制名定分，更引導人們爭名奪利。故〈太師箴〉中又說：

智慧日用，漸私其親，懼物乖離，擘義畫仁，利巧愈競，繁禮屢陳，刑教爭施，天性喪真。季世凌遲，繼體承資，憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私，故君位益侈，臣路生心，竭智謀國，不吝灰沈。賞罰雖存，莫勸莫禁，若乃驕盈肆志，阻兵擅權，矜威縱虐，禍蒙丘山。刑本懲暴，今以脅賢，昔爲天下，今爲一身，下疾其上，君猜其臣，喪亂弘多，國乃殞顛。

此明顯是衝著司馬氏而發的。在季世爭亂之時代，家亡國破，人民「禍蒙丘山」，所以君臣、名教，成了罪惡之源，嵇康一一加以揭露並申斥之。他由反對司馬氏，從而反對禮法，掙擊六經，他認爲儒家六經乃束縛人性的東西，

〔註3〕嵇康爲呂安作證，被鍾會譖以欲助毋丘儉起兵，及非毀典謨等就戮。