

阮籍《咏怀》诗对人生意义的追寻

赵翔

(北京大学中文系,北京 100871)

摘要: 阮籍在《咏怀》诗中否定富贵和名的价值,而以个人的逍遥自由为人生意义所在。汉末《古诗十九首》中追求感官享乐,以富贵为人生目标,建安士人如曹丕等追求声名的不朽。阮籍的价值观则超越了这些依赖外在条件的价值目标,体现了竹林玄学的主题和魏晋易代之际士人新的价值追求。但是,阮籍和嵇康一样把个人的逍遥与儒家的济世对立起来,构成了竹林玄学的内在局限。

关键词: 富贵;名;自由;济世

中图分类号: I206 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-733X(2010)02-0077-06

Exploration of the Meaning of Life in Ruan Jis Yonghuai Poems

ZHAO Xiang

(Department of Chinese Language and Literature, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract Ruan Ji negated the value of fortune and reputation and thought that the meaning of life was individual freedom. The intellectuals pursued sensual pleasure and thought fortune was the value of life in Nineteen Ancient Poems. The intellectuals pursued immortality of reputation in Jian'an. Ruan Ji's value is the embodiment of Bamboo Metaphysics. However, Ruan Ji made the individual freedom and responsibility of saving society ambivalent and it is the localization of Bamboo Metaphysics.

Key words fortune; reputation; freedom; saving society

困扰阮籍的一个重大人生问题,是人生的价值和意义何在。阮籍出身于儒学世家,《世说新语·任诞》“阮仲容步兵居道南”注引《竹林七贤论》“诸阮前世皆儒学”。阮籍的父亲阮瑀师从经学大师蔡邕,儒学修养深厚,在他的《隐士诗》和《吊夷齐文》中赞扬了隐士安贫乐道、重德轻身的精神,可以见出其人生观的儒家特质。在这样的家庭环境中成长,阮籍早年就树立起儒家的价值观。《咏怀》其十五:“昔年十四五,志尚好书诗。被褐怀珠玉,颜闵相与期^①”。阮籍对儒学的兴趣一直保持着,而且有相当的造诣。伏义《与阮嗣宗书》中说阮籍“雅性博古,笃意文学。积书盈房,无不烛览。目厌义藻,口饱道润。俯咏仰叹,术可纯儒”。能以“纯儒”许之,可见一斑。孟子说“夫人幼而学之,壮而欲行之”(《梁惠王下》)。阮籍从小接受儒学的熏陶,成年后有“济世志”(《晋书·阮籍传》)就是很自然的事。所谓

“济世志”,也就是“行义达道”,以儒家的道德政治理想来改造现实世界。所以,人生的价值与意义在于阮籍本不是一个问题。但是,魏晋易代之际,“天下多故”,“一身不自保”(《咏怀》其三),所谓“济世”也就落了空。正是在这样的情况下,人生的价值和意义对于阮籍才成为一个必须重新思索的问题。

一、对“富贵”、“名”的价值的否定

阮籍首先否定了以富贵(即“利”)为人生价值所在。富贵,究其实质,实是满足形躯欲求的能力和条件。其之所以成为人生价值的一种,根源在于人有各种低级的感官欲望。《庄子·外篇·至乐》:夫天下之所尊者,富贵寿善也;所乐者,身安厚味美服好色音声也;所下者,贫贱夭恶也;所苦者,身不得安逸,口不得厚味,形不得美服,目不得好色,耳不得音声。若不得者,则大忧以惧。其

收稿日期:2009-11-03

作者简介:赵翔(1979-),男,汉族,山东冠县人,北京大学中文系博士研究生。研究方向:魏晋文学。

①阮籍诗文,皆出自陈伯君《阮籍集校注》,后不再一一注明。

为形也亦愚哉!”^{[1]160}这段话指出了“富贵”之所以为人所尊而具有价值,是基于“形”有各种感官欲望。阮籍否定富贵为人生价值所在,首先是因为富贵的得到与否属于客观限制的“命”的领域,不能由自我决定。《咏怀》其七十二:“修涂驰轩车,长川载轻舟。性命岂自然,势路有所由。高名令志惑,重利使心忧。亲昵怀反侧,骨肉还相雠。更希毁珠玉,可用登遨游。”势利之徒或“驰轩车”或“载轻舟”去追逐富贵名利,而“名”“利”之得到与否都属于“性命”、“自然”,并非人力所能强求。此处关键在“性命”一词的含义。汉人言“命”有两种含义:其一是从主体一面说,是属于应然领域中作为道德根据的天命,如董仲舒《春秋繁露·竹林》“天之为人性命,使行仁义而羞可耻,非若鸟兽然,苟为生,苟为利而已”;其二是从客体一面讲,是属于应然领域中自我不能主宰的客观限制性。如张衡《应间》“余应之以时有遇否,性命难求……天爵高悬,得之在命,或不速而自怀,或美旃而不臻,求之无益,故智者面而不思。”从语境看,阮籍应该用的是第二个义项,这是肯定客观限制领域的存在,由此而通向道家——“穷达贫富”为“命之行”(《庄子·德充符》)^①。汉人普遍承认“命”的存在,至东汉王充《论衡》而登峰造极,沦为命定论。蔡邕曾得《论衡》,阮瑀既师从蔡氏,或受了《论衡》这一思想的影响,这可能是阮籍思想中“性命”观念的一个来源。又如《咏怀》其二十五:“势路有穷达,咨嗟安可长”,其二十八:“严达自有常,得失又何求”,其五十六:“贵贱在天命,穷达自有时”,都是肯定富贵穷达之得失受制于客观条件,不能由自我决定。肯定“命”的领域的存在,对于主体的自由有重大意义。富贵受制于外在条件,如果主体执著而妄求,势必陷入外在无穷的因果序列中而不能自由;但如知富贵之得失属于客观限制领域,非由我定,自觉心则可不执著于贫富贵贱的差别——“毁珠玉”,即获超越自由。因此,能否自觉认识到“命”的存在,对于主体自由的获得意义极大。自由本与必然相对而显出,只有二者的界限分明,主体知必然领域的得失被外在条件决定,而与自我的主宰性无关,自由另有一领域,如此主体才能不执著于经验界的差别得失而获超越自由。《咏怀》其七十二若从其隐含的内在理路而言,意义即在于此。这一

点我们可以从《大人先生传》得到进一步的说明,同时证明阮籍的《咏怀》诗与《达庄论》《大人先生传》等论文同为一思想整体,遵循同一思想路径,而可以彼此映发。《大人先生传》批判汲汲于富贵的礼法君子,理据在于《庄子·杂篇·外物》所谓“外物不可必”,同时赞扬超越了现实中富贵穷达的薪者。薪者超越之理据即在于肯定穷达富贵属于外在的“命”:“富贵俛仰间,贫贱何必终。留侯起亡虏,威武赫夷荒;召平封东陵,一旦为布衣,枝叶托根柢,死生同盛衰;得志从命升,失势与时隕。寒暑代征迈,变化更相推;祸福无常主,何忧身无归?推兹由斯理,负薪又何哀!”薪者不以“负薪”为“哀”,是因为他知道富贵贫贱祸福等经验性质与差别原处于受外在条件决定的“变化”序列中,就此而言,与自然界的“寒暑”并无本质区别,其得失取决于“时”与“命”,自我不能主宰。明了自我主宰与客观限制的区别,则可“从命”顺其自然,亦不必有哀乐之情。阮籍这一思想,究其实质,当本自庄子“悬解”之说。《内篇·大宗师》且夫得着,时也,失者,顺也;安时而处顺,哀乐不能入也。此古之所谓悬解也,而不能自解者,物有结之^{[1]261}。我们不难发现阮籍思想与之相通之处。

富贵之得失既系于外在的“时”、“命”,自我不能决定,由此而有阮籍反对以富贵为价值的第二个原因——富贵无常。富贵不具有永久性,得而复失,终归于无价值。《咏怀》其三:“嘉树下成蹊,东园桃与李。秋风吹飞藿,零落从此始。繁华有憔悴,堂上生荆杞。驱马舍之去,去上西山趾;一身不自保,何况恋妻子!凝霜被野草,岁暮亦云已。”这首诗的意旨即《咏怀》其六“布衣可终身,宠禄岂足赖”,其四十二“保身念道真,宠耀焉足崇”。旧说以为这首诗是为曹爽集团败亡而作,实则阮籍意在指出富贵无常的普遍必然性,批判追求荣华的价值取向,并不限于某个具体的人事。《大人先生传》中礼法君子自叙其价值观说:“少称乡闾,长闻邦国,上欲图三公,下不失九州牧,故挟金玉,垂文组,享尊位,取茅土,扬声名于后世,齐功德于往古;奉事君上,牧养百姓,退营私家,育长妻子,卜吉而宅,虑乃亿祉,远祸近福,永坚固已……”由此看出,礼法君子的价值观在于求取荣华富贵,同时“退营私家,育长妻子”,阮籍诗所批

①《咏怀》其二十六:“鸞鷖时栖宿,性命有自然。”此处“性命”当指自然本性而言,源自《庄子》外杂篇,与上述两义又有不同。

评的就是这种价值观。“一身不自保,何况恋妻子”,《文选》李善注引沈约曰:“荣悴去就,此人本无保身之术,况复妻子者乎”,则阮籍“去上西山”是抛弃“妻子”,只为个人苟活,于理不通。实则这两句的意思即《大人先生传》所谓“进求利以丧身,营爵赏而家灭,汝又焉得挟金玉万亿,祇奉君上而全妻子乎”,是说富贵不可长保——“繁华有憔悴”,贪恋追求之只会“丧身”、“家灭”,哪里还能“育长妻子”!又如其五十三:“自然有成理,生死道无常。智巧万端出,大要不易方。如何夸毗子,作色怀骄肠。乘轩驱良马,凭几向膏粱。被服纤罗衣,深榭设闲房。不见日夕华,翩翩飞路傍。”黄节引曾国藩说:“大要不易方云者,谓贫富贵贱死生祸福,皆有自然之理。虽智巧万端,不能逃出范围之外。末二句言华有荣必有衰,人有盛必有衰也。”^{[21] 396}则此诗中之“自然”即其七十二中“性命岂自然”之“自然”,指虽“智巧万端出”而“大要不易方”的客观限制性而言;其五十二“计利知术穷,哀情遽能止”,亦是以“利”——富贵属于客观限制领域,不可以“术”“计”,因此不执著其得失而无“哀情”:两首诗之理路一致。但“夸毗子”却不悟“无常”之“成理”,骄奢淫逸,终难逃厄运。

阮籍否定富贵为人生价值所在的第三个原因在于富贵不仅因无常而归于无价值,还有损害生命的负价值。阮籍把这负价值分为对他人和对自我两个方面来说。先讲对他人的一面。富贵(利)之具有价值,实是根源于形躯欲求。人以富贵为人生价值所在,从根本上来说是因为执著于感官欲望,以个别性的形躯为真自我,如此必然会导致自我与他人的矛盾冲突,而为谋一己之私利而损害他人生命的情况就会出现。在《达庄论》与《大人先生传》中阮籍批判了因追求富贵而导致政治社会秩序大乱的社会现实,这一思想在《咏怀》诗中也有表现。其七十七:“咄嗟行至老,僂俛常苦忧。临川羨洪波,同始异支流。百年何足言,但苦怨与雠。雠怨者谁子?耳目还相羞。声色为胡越,人情自逼遘。招彼玄通士,去来归羨游。”黄节引曾国藩曰:“此首谓死不足忧,但恐有平生亲好迫之,死于非命。同始异支流,谓少年相好之人,中道异趣也。雠怨非他人,乃平生亲昵、朝夕闻见之人,一旦异趣,谈笑之际,睽睽之间,已

成胡越。此有忧生之嗟矣。”^{[21] 433}后来注家多承此说,谓此诗为感慨故友反目之作^①。这种解释拘于阮籍的个人生活和私人视角,似乎不能穷尽此诗的意蕴。其关键在于曾国藩以“同始”、“耳目”指亲密故友并无确凿根据,只是一种个人的猜测。实则这首诗与《达庄论》一脉相通。因此,这首诗是阮籍站在客观普遍者的立场,在哲学层面对追求富贵以求私欲的满足从而导致人与人之间相互伤害现象的批判。

从自我这一面讲,富贵的价值具有相对性,在一定条件下会正反转化而成为生命的祸害,从而为负价值。如其六“膏火自煎熬,多财为患害。布衣可终身,宠禄岂足赖”就明确指出了这一点。明白这一利害相生之理,对于解放心灵有重大作用。富贵本意味着欲望的最大满足,贫贱则意味着欲望的最大受限,从人的本能倾向讲自是喜富贵而恶贫贱。但人除了可以根据好逸恶劳的本能进行自然选择之外,还有超越自然本能、依照道德领域中的应然之理——价值规范进行自觉选择的能力,安于贫贱便是这种选择的表现之一。《咏怀》其十六:“羁旅无俦匹,俯仰怀哀伤。小人计其功,君子道其常。岂惜终憔悴,咏言著斯章。”“小人计其功,君子道其常”,据李善注乃出于《荀子·天论篇》则“常”当指儒家的与“利”(功)相对的“义”(即价值规范决定之应然)而言。吉川幸次郎认为“常”是指“不受时间推移影响的生活”,也即“永久的生活”或“非过剩的生活”^{[31] 165}。这是以“常”为实然领域中的某种生活状态,而非应然之价值规范,并不符合其本义。“憔悴”当指身体穷贱困苦而言。“岂惜终憔悴,咏言著斯章”,即是指依照理性选择道德价值,而不受欲望的驱使贪慕富贵。这固然是理性的胜利,但也因此造成了一种矛盾——身体和理性的矛盾:虽然自我可以进行理性选择,不追求富贵而选择贫贱,但贫贱意味着身体的困苦,“憔悴”的滋味也不那么好受。这种矛盾势必激起心灵的动荡和情绪的不安。

其次,阮籍也否定了以“名”为人生价值所在。名,就形式义而言,乃是指自我的价值能为他人(包括社会和历史)所判断而加以肯定。因而“名”的概念包含自我与他人的关系在内。其中他人是具有主动性的判断者,居于主导地位。也

①可参阅韩格平《竹林七贤诗文全集译注》,长春:吉林文史出版社,1997年;林家骊《新译阮籍诗文集》,台北:三民书局,2001年。

就是说,名之得失与否,取决于他人,而不能由自我决定(此点与富贵并无差异)。如《咏怀》其三十一:“征行安所如?背弃夸与名。夸名不在己,但愿适中情。”

阮籍否定名的价值,首先是因为“名”虽具有永久性,但取决于他人的判断肯定,并不能保证其永久性的必然。其十五:“昔年十四五,志尚好书诗。被褐怀珠玉,颜闵相与期。开轩临四野,登高有所思。丘墓蔽山冈,万代同一时。千秋万岁后,荣名安所之!乃悟羡门子,噉噉令自嗤。”阮籍自叙其少时崇尚孔门弟子中以德行著称的颜回、闵子骞,当是儒家立德以求不朽之意。今日但见满山坟墓,其人身名俱朽,“荣名”已不知何处,乃悟立德求名并非真能不朽,于是转而效法仙人羡门子高以求肉体的不朽。立德之不朽在于名,取决于他人的肯定——需要外在的条件,不能保证其不朽之必然性,因而名有归于无价值的可能;成仙之不朽在于身,可以自作主宰,因可以必然不朽——这只是就成仙不需外在条件而言,并非指可以必然成仙。黄节注以为“所思,谓颜、闵之徒,然已成丘墓矣。虽有千秋荣名,不如羡门之长生耳”。则是认为阮籍弃名之不朽而取身之不朽,并非说名之不朽不可得。今人多承此说。立德求名以成不朽,名之所以有意义,原因即在于自我生命有限,而他人(社会、历史中之人)却能常在,名可因常在的他人的肯定而获得永久性;也就是说,名的存在即在于克服肉体的短暂性,并非是肉体的不朽——恰恰相反,是肉体的有朽才使名获得其价值。但依照黄节先生所说,名的不朽必须依赖于肉体的不朽才有意义,肉体死亡则虽有“千秋荣名”亦无价值,这于理不合。

名既然实质为独立于自我的他人的判断肯定,那么得名的前提必须是自我的行为符合他人的价值标准。如此,为求名——无论名取何种意义——而有的任何行为都是屈就他人,为外物支配而丧失自我主体性的表现,这成为阮籍否定名为人生价值的第二个原因。其六十:“儒者通六艺,立志不可干。违礼不为动,非法不肯言。渴饮清泉流,饥食并一簋。岁时无以祀,衣服常苦寒。屣履咏《南风》,缊袍笑华轩。信道守诗书,义不受一餐。烈烈褒贬辞,老氏用长叹!”韩传达以为全诗描写了一个“富贵不能淫,贫贱不能移”的“纯儒”形象,后两句表示了“老氏自叹不如”的意思,因而此诗的旨归在“褒儒而贬道”^{[41] 29-30}。黄

侃则说:“儒者自修如此,自苦如彼。守诗书而不变,持褒贬而无惭。以老氏之道观之,徒堪叹息耳!”^{[51] 313}两说相反。仔细揣摩全诗及阮籍的总体思想倾向,黄说为是。道家贵“生”,认为名利同为外物,本质相同,反对将生命异化为追求外在名利的工具。阮籍此诗即取道家立场,批评修身自苦的儒者。我们还可以有其他的证明。阮籍在《首阳山赋》中批评伯夷、叔齐“肆寿夭而弗豫兮,竞毁誉以为度”,在《大人先生传》中批评隐士“薄安利以忘生,要求名以丧体”,这都是本着道家的贵生立场,批评异化生命现象,可见这是阮籍思想的一种整体倾向。

二、对个人超越自由的追求

认识到富贵与名同为外在对象,其得失为自我不能决定的客观限制所在,于是心灵便超拔客观限制领域,于外在经验界无所贪取执著而获超越自由。这种自由即是阮籍所肯定的人生价值所在。其四十三:“鸿鹄相随飞,飞飞适荒裔。双翩凌长风,须臾万里逝。朝餐琅玕实,夕宿丹山际。抗身青云中,网罗孰能制?岂与乡曲士,携手共言誓。”此诗以鸿鹄“抗身青云”比喻自我超离有限世界而得心灵自由,本自杨雄《太玄赋》“鸾凤高翔,戾青云兮。不挂网罗,固足珍兮”。“网罗”当指富贵与名所属的现实世界的客观限制网而言,既对外物不作贪求,自然不受此客观限制网的束缚。其七十:“有悲则有情,无悲亦无思。苟非婴网罟,何必万里畿。翔风拂重霄,庆云招所睎。灰心寄枯宅,曷顾人间姿。始得忘我难,焉知嘿自遗。”这首诗可以和上面的合观,同为表示心灵的超越。其中吸收了《庄子·大宗师》中“坐忘”的思想。所谓“灰心寄枯宅”也即《大宗师》中“堕肢体,黜聪明,离形去智”,意为不执著于形躯欲求而贪慕外物。“忘我”、“自遗”即指超越形躯自我——“离形”。这首诗指出了获得心灵自由不但要关注客体的一面,对自我不能主宰的客观限制领域或“命”有所认识,还要关注主体的一面,做心灵的修养工夫——“心斋”、“坐忘”或“忘我”以超越形躯自我。但阮籍也仅是指出这一方向而已,在他的思想中很少谈及如何地做自我修养工夫。这一方面的问题主要在嵇康的《释私论》《养生论》及《答难养生论》等文章中得到了详细的讨论,由此可见出二人思想路径的不同。又如其七十四:“猗欤上世士,恬淡志安贫。季叶

道陵迟, 驰骛纷垢尘。宁子岂不类? 杨歌谁肯殉? 栖栖非我偶, 惶惶非己伦。咄嗟荣辱事, 去来味道真。道真信可娱, 清洁存精神。巢由抗高节, 从此适河滨。”此诗主旨是欲效法巢父、许由遗世以追求个人的逍遥, 合于《庄子·逍遥游》之旨, 自不待深辨。但有一点十分值得注意, 即阮籍对儒家济世的态度问题, 这关系到竹林玄学的理论方向和内在局限的问题。

“宁子岂不类”, 黄节注引《淮南子·道应训》是说宁戚商歌以干齐桓公, 积极用世而立功业, 这是代表儒家的济世精神; 蔡邕《琴操》“行义达道, 士之司也。故伊挚有负鼎之銜, 仲尼设执鞭之言, 宁子有清商之歌, 百里负豢牛之事”, 此即以宁戚商歌为儒家“行义达道”的表现。“杨歌谁肯殉”, 黄节注引《列子·力命》说季梁得病, 请其友杨朱为歌以晓其子不必请医, 认为“命”中所定, 人“力”无法改变。阮籍用这两个典故, 意在说明“季叶道陵迟”是人无能为力的“命”中之事, 因而不必效法宁戚用世。后面“栖栖”、“惶惶”是指孔子救世, 也代表的是儒家的济世精神^①。值得注意的是, 阮籍认为儒家的用世使得心灵陷于荣辱的区别, 从而是对“道真”否定, 所以最后他说要效法出世的许由“存精神”, 而不与入世的孔子为伍。又如其四十: “混元生两仪, 四象运衡玦。曦日布炎精, 素月垂景辉。晷度有昭回, 哀哉人命微! 飘若风尘逝, 忽若庆云晞。修龄适余愿, 光宠非己威。安期步天路, 松子与世违。焉得凌霄翼, 飘飏登云湄。嗟哉尼父志! 何为居九夷!”陈伯君注引《汉书·地理志》颜师古注: “《论语》称孔子曰: ‘道不行, 乘桴浮于海, 从我者其由欤!’言欲乘桴而适东夷, 以其国有仁贤之化, 可以行道也。”则孔子“居九夷”仍是为“行道”。此诗中阮籍以神仙超世的逍遥自由为志, 以儒家行道为“累”, 意旨与其七十四相同, 这和嵇康同一论调。嵇康在《答难养生论》中说:

且凡圣人, 有损己为世, 表行显功, 使天下慕之, 三徙成都者。……又勤诲善诱, 聚徒三千, 口倦谈议, 身疲磬折, 形若救孺子, 视若营四海。神驰于利害之端, 心骛于荣辱之途, 俯仰之间, 已再

抚宇宙之外者。若比之于内视反听, 爱气啬精; 明白四达, 而无执无为; 遗世坐忘, 以实性全真; 吾所不能同也。^{[6] 178-179}。

嵇康认为儒家圣人——包括“勤诲善诱, 聚徒三千”的孔子的救世行为都是“神驰于利害之端, 心骛于荣辱之途”, 也即阮籍所说“荣辱事”, 与道家“无执无为”的宗旨相违背, 从而对之否定。由此可见, 以嵇康、阮籍为代表的竹林玄学以出世的许由为道家理想人格的代表^②, 其理论方向和基本问题在于如何实现个人的逍遥。但他们将儒家的济世和道家的自由无为对立起来, 因而不能解决“应世”的问题, 这构成了竹林玄学的内在限制。后来的以郭象为代表的元康玄学调和儒道, 以“至人”能否应世为其着力解决的问题, 正是对竹林玄学的发展。

另有一个问题, 即阮籍的思想是儒还是道。自鲁迅先生在名文《魏晋风度及文章与药及酒之关系》中提出阮籍等人反对礼教只是“态度”, 而本心是“相信礼教, 当作宝贝”以来^{[7] 502}, 今人多受其影响, 认为阮籍本质属于儒家。如韩传达即受鲁迅先生启发, 分别从“少年志向”、“功名荣辱观”等六方面论证“阮籍的思想是儒家的思想”, 老庄思想只是韬晦的工具^{[4] 28-35}。景蜀慧亦认为老庄哲学只是阮籍“寄托精神的工具”, “真正影响阮籍整个人生的, 仍是儒家的那种安贫乐道, 洁身厉操, 不怨天, 不尤人, 顺天知命, 临难不苟的人生价值观以及隐隐不灭的济世理想”^{[8] 178-179}。这个问题可从《咏怀》其七十四得到解答。在这首诗中, “宁子岂不类? 杨歌谁肯殉”是肯定“命”的存在。阮籍肯定的“命”, 是指社会历史发展变化的客观规律而言, 并非就是宿命论。其四十二: “王业须良辅, 建功俟英雄。元凯康哉美, 多士颂声隆。阴阳有舛错, 日月不常融。天时有否泰, 人事多盈冲。园绮遯南岳, 伯阳隐西戎。保身念道真, 宠耀焉足崇。人谁不善始, 能克厥终。休哉上世士, 万载垂清风!”从此诗可以看出, 阮籍本欲为“良辅”、“英雄”以“建功”成就“王业”——“济世志”, 只是因为客观条件——“天时”不允许, 才不得已而隐遁, 遵循道家无为之“道”而保持内在

①王充《论衡·定贤》“道人与贤殊科者, 尤世济民于难, 是以孔子栖栖, 墨子遑遑。”(黄晖《论衡校释》, 北京: 中华书局, 1990年, 1113页)曹植《孔子庙颂》“昔仲尼姿大圣之才, 怀帝王之器……栖栖焉, 皇皇焉, 欲屈己以存道, 贬身以救世”。(《全三国文》卷十七, 《全上古三代秦汉魏晋六朝文》, 第二册, 北京: 中华书局, 1958年, 1144页。)

②嵇康《太师箴》: “夫统之者劳, 仰之者逸, 至人重身, 弃而不恤。故子州称疾, 石户乘桴。许由鞠躬, 辞长九州。”可见, 嵇康也认为是避世的许由等人代表了庄子的理想人格——“至人”。

“真”性,不去追求“宠耀”。我们前面谈到阮籍以个人生活中的富贵得失为“性命”,同时对宏观的社会历史发展规律也深有认识,这集中表现在他的《通易论》中。《通易论》是对《周易》的解释。阮籍说:“易之为书也,覆焘天地之道,囊括万物之情,道至而反,事极而改”。认为现实世界受必然性规律的支配——即物极必反的“天地之道”,因而人类社会也表现出一盛一衰的变化过程。人事盛衰既为必然性规律,当然是人所不能着力处,只能无条件地遵守。《通易论》“故乾元初「潜龙勿用」,言大人之德隐而未彰,潜而未达,待时而兴,循变而发。”“大人”“待时”“循变”,即指遵守规律而言。《大人先生传》中薪者说:“盛衰变化,常不于兹,藏器于身,伏以俟时……得志从命升,失势与时隕。”其中“从命”也指遵守规律。

同是肯定“命”的存在,却有两种不同的态度。自儒家讲,“命”属于客观限制领域,不能自己做主宰,人所能主宰的只能是价值上的善恶;前者属于必然领域,后者才是自由领域。从道家说,认识到经验界为“命”的领域,自我无能为力,遂于其中不做任何追求(无为)而获个人的逍遥。我们可以看到,儒家追求道德价值的实现,这种实现从消极的一面讲,即是不执著于个人私欲而求取富贵,因而归隐在儒家思想中也有价值实现的意

义;从积极的一面讲,儒家还要根据道德理想改造客观现实,因而要求有用世的道德实践。崔骃《达旨》说“故进动以道,则不辞执珪而秉柱国;复静以理,则甘糟糠而安藜藿”,则儒家兼顾动静、消极积极两面便可见出。从道德价值的消极实现讲,道家追求无为,儒道未始不可相通。但儒家还有积极改造现实的一面,却是道家思想特别是《庄子》哲学中没有的。于此可以见出儒道的差异。阮籍的后期思想归于个人的逍遥,以儒家的济世为无济于事的盲目行为,同时是个人逍遥的障碍,实已是道家。

参考文献:

- [1]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2004
- [2]黄节.阮步兵咏怀诗注[M].北京:中华书局,2008
- [3]吉川幸次郎.阮籍的<咏怀诗>[M]//中国诗史.章培恒等,译.合肥:安徽文艺出版社,1986
- [4]韩传达.阮籍评传[M].北京:北京大学出版社,1997
- [5]黄侃.阮籍咏怀诗补注[M]//文心雕龙札记:附录.北京:中华书局,2006
- [6]戴明扬.嵇康集校注[M].北京:人民文学出版社,1962
- [7]鲁迅.而已集[M]//鲁迅全集:第三卷.北京:人民文学出版社,1972
- [8]景蜀慧.魏晋诗人与政治[M].北京:中华书局,2007

责任编辑 郭利沙 英文审校 孟俊一