

一、世儒的士族家庭

魏晋六朝时期的地主阶级内部有士族与庶族之分。阮籍的出身大概属于前者而不是后者，但这在当前是个有争议的问题。因此，似乎有必要澄清什么是士族，与庶族相比它有什么样的特点。

当今不少学者早已指出，士族不仅是地主阶级内部在经济方面享有特权的阶层，而且也是在政治和文化方面享有特权的阶层。秦灭六国，同时也消灭了西周以来的世卿世禄的贵族特权制度，选拔一部分自由平民和低级贵族参加政权机构以统治整个国家。汉承秦制，在选拔人才方面的主要渠道是征辟。中央政府的高级官员和地方政府的各级长官都有权选择自己认为有德才的做本部门的官吏，中央政府也可以让地方推荐人才以备选用。皇帝有时也特别下诏征辟人才。当时征辟的标准主要是依据于“乡评”或“清议”，即根据乡党对某人的评论或社会舆论，也就是某个人在社会上的声名。一个人的声名越大越响亮，他被选拔的概率就越大，他所担当的职务就可能越高。这种征辟的办法似乎很平等和公开，但实际上对于每个人来说，机会并不是完全均等的。在封建社会的“士农工商”四民之中，士居首位，他们在政治和文化方面都占有明显的优势，因此，他们被征辟的机会也最大。征辟制度刚开始的时候，对人才的选拔可能是比较客观的，所谓“每寻前世举人贡士，或起畎亩，不系阀阅。”（《后汉书·章帝纪》建初元年诏）到后来就逐渐渗入主观的成分。被征辟之人被征辟选用之后反过来成为有征辟权之人，他们援引自己的同类和同族，世代相传下去，就可能形成一批把持仕途、世代做官的士族贵族。与士族相对，在政治上没有这种特权的，历史上称之为庶族。这种情况到东汉末年日趋严重，以至于选拔人才只看门庭阀阅，不管是否真有才德。这正如王符的《潜夫论》所批评的，“贡荐则必阀阅为前”（《交际》），“以族举德，以位为贤”。（《论荣》）仲长统作《昌言》，亦尖锐地指出：“天下有三俗：选士而论族姓阀阅，一俗。”（《意林》卷五）三国时期，魏文帝曹丕推行九品中正制度，主观上在于纠正上述选才的弊病。可是实际上，州郡大小中正皆由当地著姓望族担任，他们对人才高低的评定，大都仍以“世资”或与自己关系的亲疏为标准。因此，推行九品中正制的结果，更造成了“公门有公”、“卿门有卿”的局面，不仅没有消除士庶的对立，而且使士庶的对立合法化。南朝时沈约一针见血地挑明了这种情况：“魏晋以来，以贵役贱，士庶之科，较然有辨。”（《宋书·恩悻传序》）

士族大概在文化方面也享有特权。汉代崇尚儒术，士人多以经术起家做官而位致通显，因此很重视经学。他们不但授徒讲学，而且其子孙也往往绍继家学，形成世代习儒的文化传统。一般来说，士族家庭出身的大都有较高的文化素养。

士庶的形成及其对立的情况是否如此，当作别论。但是，由上面的情况完全可以确定，士族地主与庶族地主相较，它至少有两个基本特征：第一，享有政治方面的特权；第二，享有文化方面的特权。根据以上所说，再检之以现存的史料，可以大体断定阮籍出身于士族。

关于阮籍的先世情况，除其父阮璃之外，史籍均无记载（阮籍的旁系见下文），但由此只可以说，阮籍的先世大概没有什么特别显赫的人物，而不能推定阮籍出身于庶族。事实上，像“四世三公”、“四世大尉”的名门望族在汉代毕竟少见，相反大量存在的倒是一般的士族家庭。阮籍很可能就是出身于这样的士族。《晋书·阮籍传》载：“文帝（司马昭）欲为武帝求婚

于籍，籍醉六十日，不得言而止。”魏晋之际，门阀士族业已形成，士庶界限是泾渭分明的，迨至东晋，士庶之间似绝少有通婚的情况。司马昭执政之时，士庶姻亲关系的对立固然不及东晋时那样绝对，但想来也是很严格的。司马氏是当世有名的高级士族，很重视门第高低清浊之区别。范文澜指出：士族以积世文儒为贵，如果祖先曾做武将或其他杂业就不算纯粹。大批自东汉末士族制度形成以来，士族在政治地位上有高低，而且在门第上世系上矜清浊。晋武帝自称诸生家，就是在政治地位以外，还要争取门第上的清望。司马师娶东汉名儒蔡邕的外孙女羊氏为妻，司马昭娶魏名儒王肃的长女王氏为妻，这都是司马氏通过婚姻来提高门第的一种表现。司马昭给晋武帝聘弘农郡华阴县杨氏女（杨艳）为妻，也是含有同样的意义。华阴杨氏（……），按门第来说，是无与伦比的纯粹士族。

——《中国通史简编》第二册第四章，第367页

当然也可以说，司马昭主动提出与阮籍联姻，也可能赏识阮籍的才干或考虑到阮籍的声名隆盛，但是，司马氏的门第观念如此强烈，如果说他根本不考虑对方的门第族望，似乎干事理上很难说得通。司马昭与阮籍联姻未成而代之以高级士族华阴杨氏，这件事情可以说是阮籍出身士族的一个重要证据。至于说阮籍的先世不怎么显赫，此大概只能说明他属于普通的士族，而不可以说他属于寒门庶族。

《世说新语·任诞》载：“阮仲容、阮步兵居道南，诸阮居道北。北阮富，南阮贫。”刘孝标注引《竹林七贤论》说：“诸阮前世皆儒学，善居室，唯咸一家，尚道弃事，好酒而贫。”阮仲容即阮咸，“竹林七贤”之一，阮籍的家兄。聚族而居是汉魏以来社会结构的一个特点。从上面两条资料的口吻看，阮氏似乎也是个豪门大族，只是阮籍与阮咸二系，由于不事经营，经济状况比较贫困。值得注意的是，阮氏家族世代儒学，这不仅是士族所以为士族的一个必备条件，而且也是阮氏门第“清望”的一个重要标志。司马昭试图与阮籍结秦晋之好，大概是很羡慕阮氏“世皆儒学”的“清望”门第的。这同时也说明，阮籍的家族是富有儒学文化传统的。

阮籍的父亲阮瑀，字元瑜，“建安七子”之一，是当时著名的诗人和散文家，曾经做过曹操的司空军谋祭酒，掌管记室，后为仓曹掾属。阮瑀作为曹氏的僚属，按照东汉以来知识分子入仕的道德标准，他对曹氏应该具有门生故吏的政治关系，在政治上是隶属于曹氏集团的。阮瑀善解音律，能鼓琴，看来有一定的音乐天才；又长于书记章表，曹操的军国章表多出自他与同僚陈琳之手。阮瑀才思敏捷，落笔成章，“太祖（曹操）尝使瑀作书与韩遂。时太祖适近出，瑀随从，因于马上具草，书成呈之，太祖揽笔，欲有所定，而竟不能增损。”（《三国志·魏志·王粲传》注引《典略》）曹丕十分欣赏阮瑀的文章，称：“（陈）琳、（阮）瑀之表章书记，今之俊也。”（《典论·论文》）又在《与吴质书》中说：“元瑜书记翩翩，致足乐也。”这些情况都说明，阮瑀有很高的文化素养。

《晋书·礼志》载：司马昭死，晋武帝司马炎不听群臣劝阻，坚持行三年丧礼，其诏说：“朕本诸生家，传礼来久，何心一旦便易此情于所天！”

《世说新语·任诞》注引《文士传》说：“籍放诞有傲世情，不乐仕宦。晋文帝亲爱籍，恒与谈戏，任其所欲，不迫以职事。”又注引《魏氏春秋》说，阮籍为“文俗之士何曾等深所仇疾，大将军司马昭爱其通伟而下加害也。”《资治通鉴》卷七八《魏纪》十：“昭爱籍才，常拥护之。”

阮瑀的出仕，曾经有过一段戏剧性的情节。据《三国志·魏志·王粲传》载：“建安中，都护曹洪欲使（阮瑀）掌书记，瑀终不为屈。”《典略》的记载比较详尽：“瑀以才自护。曹洪闻其有才，欲使答报书，瑀不肯，榜答瑀，瑀终不屈。洪以语曹公。公知其无病，使人呼瑀，瑀终怖诣门。公见之，曰：‘卿不肯为洪，且为我作之。’瑀曰：‘诺。’遂为记室。”（《太平御览》卷二四九引）《文士传》的记载更具有传奇色彩：“太祖（曹操）雅闻瑀名，辟之不应，连见逼迫，乃逃入山中。太祖使人焚山得瑀。”（《三国志·魏志·王粲传》注引）这几条史料的内容互有出入，究竟孰真孰伪，可暂且勿论，但阮瑀的出仕有点被迫性质，这大概是没有疑问的。阮瑀身处动乱之世，他很可能对政局抱着一种消极的观望态度，也可能持有一种安贫乐道、守真退隐的生活情趣。其《吊伯夷》文说：“余以王事，适彼京师，瞻望首阳，敬吊伯夷。东海让国，西海食蔽，重德轻身，隐景潜辉。求仁得仁。报之仲尼。没而不朽，身沈名飞。”（《艺文类聚》卷三七引）又赋诗说：“四皓潜南岳，老莱窜河滨，颜回乐陋巷，许由安贫贱，伯夷饿首阳，天下归其仁，何患处贫苦，但当守明真。”（《艺文类聚》卷三六引）阮瑀所说的“四皓”、“老莱”、“伯夷”、“许由”等人都是古代著名的隐者，颜回是孔子的高足，他之乐天固穷的生活态度曾受到老师的称赞。阮瑀为什么对这些隐士或贫士这么津津乐道？这说明了他对这些古人的敬仰，大概是要以这些人做为自己的生活榜样的。由此可以推断，阮瑀之出山做官，很可能受利曹氏的胁迫；但也不能排斥他是待机而起或借此以提高声名的可能，因为这是汉代以来士人所惯用的手段。不管是什么样的情况，阮瑀出山之时，肯定是有过一番曲折的。在出处问题上这种犹豫不决的态度，与其子阮籍有着惊人地相似之处，这或许也是一种家风吧。

阮氏与汉末名士蔡邕是同乡，他们的故居相距大概很近。阮瑀与蔡邕又有师生之谊。史载：“瑀少受学于蔡邕。”

（《三国志·魏志·王粲传》）“瑀少有俊才，应机捷丽，就蔡邕学，叹曰：‘童子奇眉，朗朗无双。’”（《太平御览》卷三八五引《文士传》）蔡邕是东汉末年学识渊博的著名儒家学者，同时又对有黄老道家思想倾向的王充著作《论衡》表现出浓厚的兴趣。《后汉书·王充传》注引《袁山松书》云，蔡邕得《论衡》一书，“以为谈助”。葛洪《抱朴子》说，蔡邕到江东看见《论衡》，“叹为高文，度越诸子，恒爱玩而独秘之。”（《全晋文》卷一一七引）阮瑀受学于蔡邕，蔡邕的思想倾向与治学态度很可能对他会有所影响。进一步推测，阮籍早年服膺儒学，后又转奉老庄道家之学，这种或儒或道的学风，就学术渊源来说，我们不是有理由追溯到乃父阮瑀直至蔡邕那里吗？据《晋书》本传记载，阮籍有一子，名浑，字长成，少慕通达，不饰小节，颇具父风，阮籍对此曾表示反对。晋大康中，阮浑官做到太子庶子。另外，由司马昭向阮籍求婚一事还可推测，阮籍至少还有一女，只是生卒事迹已不可详考。有史料可稽的，可以提到阮咸一系，阮咸为阮籍的侄子，生

蔡邕为陈留圉人。圉即今河南杞县西南国镇，阮籍原籍尉氏县在杞县西边，其旧居位“邑（尉氏）东南隅五十里。”（靳于中《阮嗣宗文集序》）又明人及朴说：“尉氏故称三贤里，……三贤者，尉繚、蔡伯喈、阮嗣宗籍也。雍丘每与尉氏争：‘吾邑伯喈，汝安得攘而有之！’”（《阮嗣宗文集序》）雍丘即今杞县。由于雍丘与尉氏为邻，所以二县为蔡巨的归属问题发生争执。可见，阮、蔡故居不会相距太远。详说见本书第二章。

活态度旷达纵放，以豪饮著称，官做到始平大守。其父阮熙，官做到武都太守。阮咸之子阮瞻，字千里，哲学思想倾向于儒道之综合。晋永嘉中，官作到太子舍人。阮瞻之弟阮孚，字遥集，官做到侍中，后转吏部尚书。由从平王敦功、赐爵南安县侯。

在阮氏家族中，很值得一提的还有阮武一系。阮武，字文业，为阮籍的族兄。《三国志·魏志·杜恕传》裴松之注引《晋诸公赞》、《阮氏谱》、《杜氏新书》、《兖州记》诸书说，阮武“拓落大才”、“阔达博通”，为“渊雅之上”，官至清河太守。阮武的父亲阮湛，字士信，“征辟无所就”，大概终生未做官，造《三礼图》传于世。阮武弟名炳，字叔文。官至河南尹，精意医术，撰有《药方》一书。阮炳之子名但，字弘野，晋时官至太子太傅，平东将军。阮但弟名柯，字士度，一生守礼，爱好经学，博学洽闻，官至领军长史。阮武一系似乎世代以奉儒学为主。阮籍早孤，曾得到阮湛、阮武父子的照顾，他难免会受到阮武一系世儒学风的影响。两家关系似很密切，血缘关系当也不会太远。

阮氏家世表如下：

由上所述，我们可大体确定：第一，阮籍的出身为士族。阮氏家族中有那么多人做官，而且有的官位相当显要，这种政治上的优越地位，绝非是庶族地主所容易得到的。而且，阮籍本人也很受当权者的重视，多次受到征辟，可以说其仕途是相当顺利的。在门阀贵族垄断仕途的时代，这不能单纯归结为阮籍的才学，当与他的出身有关。其次，阮氏家族世儒，这不能不使阮籍受到传统儒学的熏陶。第三，在阮籍之先，由于阮氏家族中的一些人，特别是阮籍之父阮瑀在曹魏的政权机构中任职，这无形中等于确定了阮氏与曹氏在政治上的隶属关系。所有这些，无疑将对阮籍一生的思想、生活态度及在曹氏与司马氏斗争中的政治态度发生直接的或间接的作用。

《晋书·阮籍传》载，阮瞻见王戎，王戎问他：“圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？”阮瞻回答说：“将无同。”

《世说新语·赏誉》注引《杜笃新书》说，阮湛官至侍中，此与裴松之注引《阮氏谱》之说有异，当另有所据。

二、青少年时期的阮籍

阮籍的早年生活是很不幸的。其父阮璃以罹疫疾，死于建安十七年（212），当时的阮籍仅三岁。幼年丧父，乃人生的一大悲剧，想来他的家庭生活一定是很凄苦的。魏文帝曹丕与阮璃是文友，他对于老朋友的寡妻孤子似乎很同情，为此曾专作《寡妇赋》。赋序云：“陈留阮元瑜与余有旧，薄命早亡。每感存其遗孤，未尝不枪然伤心。故作斯赋，以叙其妻子悲苦之情。”（《全三国文》卷四）阮籍早年有失父怙，与寡母相依为命，这种凄苦的家境难免会给他幼小的心灵带来某种失落感与压抑感。阮籍有孤做怪僻、寡寡落合的性格一面，大概与此不无关系。

阮籍的文思大概很早熟，幼时即能作文。史书上说：“阮籍幼有奇才异质，八岁能属文。性恬静，兀然弹琴长啸，以此终日。”（《太平御览》卷六二引《魏氏春秋》）终日弹琴长啸，可能不单是指阮籍少时，其实也是阮籍终生的爱好，这大体反映阮籍恬静的内向性格。阮籍八岁能写文章，当然不止是一种天赋，显然与其家庭中浓厚的文化气氛的熏染有关。阮籍少时即已显露在外的这种良好的文化素质，深受其族兄阮武的赏识。《世说新语·赏誉》注引《陈留志》说，阮籍“年总角，未知名，武见而伟之，以为胜己。”

尽管阮籍少遭失父之不幸，但似乎更磨砺和激发了他要作一番事业的雄心壮志。当然，这更应该归结于时代的要求。阮籍由少到壮，在这长达二十年的时间内，中国的社会正好处于由乱到治的转化过程。东汉末年，黄中起义失败后，中国封建统一的社会出现了分裂、混战、动荡不安的局面。广大老百姓流离失所，辗转于沟壑，人口大量死亡，甚至连统治者也不能幸免，社会生产和经济生活遭受到极其严重的破坏。这正像曹操的《蒿里》诗所描绘的：“销甲生虬虱，百姓以死亡。白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百无一，念之断人肠。”到阮籍出生之时，这种局面出现了转机，局部地区的混乱分裂状态开始向统一稳定的状态转化。经过长期的军阀混战，曹操在中国北方逐渐削平许多军阀割据势力，控制了北部中国广大的地区。曹操在其控制的地区，实行大规模的屯田制度，兴修水利，农业生产渐趋恢复，战争给社会带来的创伤开始痊愈。建安二十五年（220），曹操去世，同年其子曹丕代汉而创建魏国，刘备和孙权也先后称帝，建立蜀、吴二国，形成三国鼎立的政治格局，这就为全国的统一铺平了道路。曹操之后，曹丕在北方地区继续实行屯田和重视农业生产的政策，取得了相当显著的成效。吴、蜀两国的某些具体情况可能与魏有异，但总体看来，两地的政治形势比较稳定，经济和农业生产不仅得到恢复，部分地区甚或比东汉时期有所发展。按照历史自身的发展逻辑，到魏明帝在位时（226—239），中国社会由分裂到统一的曙光已经出现在地平线上，人们对未来抱着莫大的希望和信心。在如此社会背景和社会气氛中成长的阮籍，从其精神面貌的主导方面看，显发出一种乐观、自信、进取的积极人生态度。

根据阮籍自己后来的回忆，他在少年时好学不倦，酷爱研习儒家的诗书，同时也表现为下慕荣利富贵，以道德高尚、乐天安贫的古代贤者为效法榜样的志趣。其诗云：

昔年十四、五，志尚好诗书。

被褐怀珠玉，颜闵相与期。诗书是儒家的经典。“颜”、“闵”分指颜回与闵损，他们都是孔子的学生，儒者所崇尚的大贤，前者以守道穷居著称，后者以孝行情高著称。从上面的诗句可以看出，阮籍早年是按照儒家的道德文章予以自我设计的。

阮籍除了习文之外，大概还兼习武技。《咏怀诗》写到：

少年学击剑，妙技过曲城。
英风截云霓，超世发奇声。
挥剑临沙漠，饮马九里坳。
旗帜何翩翩，但闻金鼓鸣。
军旅令人悲，烈烈有哀情。
念我平常时，悔恨从此生。

——第六十一首

这首诗大概也是阮籍的回忆之作，内容是抒发自己的情怀的。陈沉说：“悔所学之无用，其志欲何为哉？”（转引黄节《阮步兵咏怀诗注》）曾国藩说：“少年欲从军立功而晚节悔恨行，念仇敌不在吴蜀而在堂廉之间也。”（同上）可见，少年时期的阮籍，似乎就有治平天下的雄心。他志在消除分裂，统一全国，立功于千里之外，诗句中洋溢着一种踔厉激昂之气。可是在后来，政局形势发生剧变，曹氏集团与司马氏集团内争激烈，他感到自己的志愿难以实现，所以对于自己少年习武以立军功一事深表后悔。这首诗与上首诗的着眼点不同，如果说前者侧重于“守道”，那么，后者则侧重于“弘道”。《晋书》本传中说阮籍“本有济世志”，“守道”与“弘道”这两方面的结合，可谓是“济世志”的体现。

与此同时，阮籍作为一个士族子弟，也难免在行为上有某些放荡失检之处。他曾以感慨的心情追忆了自己年轻时喜好弦歌、游乐无羁的轻荡习气：

平生少年时，轻荡好弦歌。
西游咸阳中，赵、李相经过。
娱乐未终极，白日忽蹉跎。
驱马复来归，反顾望三河。
黄金百镒尽，资用常苦多。
北临太行道，失路将如何！

——《咏怀诗》第五首这首诗的内容大概不纯是虚写，也可能实有所指。我们上文曾引《魏氏春秋》语：“（阮籍）弹琴长啸，从此终日。”又《七贤传》说阮籍“或游行丘陵，终日不返。”（《太平御览》卷六一一引）这两条史料所载内容正与诗的内容契合。当然，《魏氏春秋》和《七贤传》的记载大概系指阮籍晚年的生活态度，但阮籍少年就爱好弦歌、喜游乐山水是极有可能的。当时正值曹丕、曹叡父子相继在位，有一批宗室贵戚及贵门公子，颇以浮华相尚，如何晏、邓飏、李胜等人都是“浮华友”（《三国志·魏志·曹爽传》注引《魏略》），在洛阳互相连结，扬扇鼓吹，浮华颇成风气，以至于明帝不得不以政治手段抑制之。我们固无明证说阮籍之轻荡系受何晏等人的直接影响，但以浮华为尚似乃贵游子弟之通病。阮籍时值年少，又幼

《咏怀诗》第十五首，陈伯君《阮籍集校注》本。下凡引此，只注篇名。与他本文字有出入者，择善而从，概不出注。

元人刘履认为，此诗“言少时轻薄而好游乐”，乃“嗣宗自悔其失身也。”（转引陈伯君《阮籍集校注》）

失父恃，因此，他染有轻荡纵放的习气是可以想象的。阮籍的好友嵇康自诉说：“性悻疏懒”，常不以礼自束，认为这是“少加孤露，母兄见骄”的结果。（见《与山巨源绝交书》）嵇康因幼年丧父，以至养成纵放的性格。就家教原因看，阮籍之轻荡，很可能与嵇康是一样的。阮籍轻荡之因是否如上所说可存而不论，但他自称自己有此习气，应是没有疑问的。顺带指出，阮籍早年的轻荡，与其晚年放诞的意义似不完全一样。前者纯为一种习行，后者则有政治意味，意在逃避现实或发泄心中对现实的不满情绪。

阮籍在这个时期的正式社会活动，史籍上有明确记载的仅有一次。阮籍大约十六七岁时，有一次随其叔父阮熙到东郡，兖州刺史王昶与他相见时，他“终日不开一言”，王昶“自以为不能测。”（《晋书·阮籍传》）这件事只能有两种解释：一、说明阮籍具有宏深的气度；二、说明阮籍性情的孤傲、寡合。

显然，青少年时期阮籍的追求与行为有两重性的特征。一方面崇尚儒家思想，立志按照儒家的理想、信念做一番事业。

另一方面，又表现为做脱外物、纵放任达、遗落世事的倾向。但总的看来，前者代表了阮籍早期精神面貌和生活态度的主导一面。但既然存在另一面，在一定的社会条件下，就可能发育成长而凸现出来。事实上，阮籍走的正是这样一条人生道路。

陆侃如认为，王昶“在兖几十年，不知何时与籍相见，今假定在籍二十五岁左右。”（《中古文学系年》下册第511页，刘汝霖的看法与此不同，认为王昶与阮籍相见，籍时当在十六七岁。（见《汉晋学术编年》中册第111、112页）据史籍口气，阮籍与王昶见面时似未成年，所以这里采用了刘氏的说法。

三、正始时期的阮籍

魏景初三年（239），明帝卒。第二年，齐王曹芳即帝位，改元正始。从正始元年到嘉平元年（249，正始十年四月改元），恰好十年，阮籍三十一岁至四十岁。在这十年中，曹氏集团与司马氏集团由暂时的合作走向分裂，政治局势由相对的稳定走向动荡不安。与此相应，阮籍的政治态度或生活态度也经历了一个剧烈而痛苦的转化过程。阮籍在《咏怀诗》里自述说：

王业须良辅，建功俟英雄。
元凯康战美，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。
园绮遁南岳，伯阳隐西戎。
保身念道真，宠耀焉足崇。
人谁不善始，鲜能克厥终。
休哉上世士，万载垂清风。

——第四十二首阮籍

本来对“王业”抱着极大的热情，期望建功立业，扬名后世，有一番轰轰烈烈的作为。他曾经设想朝廷能人才济济，有“八元”、“八凯”式的英雄出现，通力合作，完成一统天下的宏业。但后来形势的实际发展却正与自己的愿望相反，魏氏朝廷经过短时期的相对平静后，形势骤变，政局日趋恶化。阮籍深深感到这种“人事盈冲”的剧变，无异于阴阳错舛，天时由泰变否。因此，希望由失望所代替，由建立功名的满腔热情为隐遁之冷漠所代替，由向往功德式的“元凯”之辈变为崇尚超世式的“园绮”、“伯阳”之士。阮籍明确地表示了对老庄道家返朴全真哲理的向往，他要以上世的隐士为楷模，放弃“宠耀”，发誓做个“万载垂清风”之士了。阮籍的这首诗大概也不是坐空自悼，而是有因而发的。

明帝曹叡临终，遗嘱大将军曹爽、大尉司马懿共辅八岁的少帝曹芳。在正始的前几年，以司马懿德高名隆、资深望重，曹爽对他的态度基本上还是尊重的，“以宣王（司马懿）年德并高，恒父事之，不敢专行。”（《三国志·魏志·曹爽传》）曹氏与

司马氏这两种政治势力处于相对平衡状态，至少从表面上看，政治局势还是比较稳定的。但同时，当时的政局也潜藏着深刻的危机。曹爽是已故大将军曹真的儿子，属于曹氏皇族的远系。曹真在世时，很受文帝曹丕的倚重。在明帝之世，曹爽也颇受明帝曹叡的器重。但曹爽本人却是个依靠祖荫和与皇室同族关系而居重位的浮华贵介公子，实际上并无真正的经略军国大事的宏才。据史料记载，他登上宰辅高位不久，就骄奢淫逸，并结党营私，企图“专擅朝政”。大约从正始初到正始三年一段时间内，曹爽使“兄弟并典禁兵”，如以其弟曹羲为中领军，曹训为武卫将军。又“乡树亲党”，先后起用何晏、邓飏、丁谧、毕轨、李胜、夏侯玄诸人，并委之重任。（见《三国志·魏志·曹爽传》及裴注）为了控制少帝曹芳，在正始初即尊曹叡之后郭氏为皇太后，并迁居永宁宫。（见《三国志·魏志·后妃·明元郭皇后传》）

曹爽的这一系列政治措施，大都发生在正始前期，王葆玄有详考。（参见《正始玄学》第二章第87—89页，齐鲁书社1987年版）关于曹爽结党营私、专擅朝政之说，多出自晋人，不无党见的意义，但也不会纯是虚词，当有所根据。

对此，司马懿当然是不大满意的，但大体上他还是采取了隐忍的态度。不过，这也为后来司马氏与曹氏的公开冲突埋下了种子。从曹爽的所作所为看，他并不是阮籍所理想的“良辅”，他选拔的人物，大概也不是阮籍向往的“元凯”式的贤美之士。当时的阮籍对魏室不免有点失望，但似乎对政局好转的信心并未完全失去，很可能采取了一种观望、等待的态度。

据唐修《晋书》阮籍卒传和《文选》李善注引臧荣绪《晋书》

记载，正始三年（242）左右，当时任太尉之职的蒋济听说阮籍“才俊而淑悦，为志高”，于是询问掾属王默，王默予以确认。

之后，蒋济准备证辟阮籍做自己的属“富”，阮籍听到消息，就写了一封《奏记》，亲自送到洛阳城外的都亭，请吏卒转呈蒋济。《奏记》中说，自己“方将耕于东皋之阳，输黍稷之税，以避当涂者之路。负薪疲病，足力不强，补吏之召，非所克堪”，自谦“无邹卜之德而有其陋，猥烦大礼，何以当之”，婉言表示谢绝。蒋济原先担心阮籍不会应辟，后来得知他已到都亭，误以为他已应命，其《奏记》中所说的不过是口头上的客套话，所以很是高兴，于是派人去迎他，不想阮籍已经回去了。蒋济非常生气，迁怒于王默。王默很是害怕，只好写信劝说阮籍。阮籍的乡党亲属也都来劝喻，他不好再推托，勉强就任，但是不久即告病辞归。这是阮籍一生中的第一次出仕，这次出仕显然带有某种被迫的性质。

关于阮籍拒辞蒋济一事的原因，学者的解释历来不一。如，有的解释为，蒋济属于司马氏集团，由于阮籍不满司马氏，所以才有此举动；有的则认为，由于司马氏集团与曹氏集团的政争，阮籍出于保全自身的原因，所以对政治采取了回避的态度。其实，如上所述，正始前期的政局是比较平静的，司马氏集团与曹氏集团争斗尚处于“暗”的阶段，其间的矛盾并没有表现化或公开化，而且，也很难说蒋济当时已经公开站在了司马氏集团一边。作为普通一介书生的阮籍，在当时尚完全是政治的局外人，他对司马氏与曹氏政争还没有敏感到未卜先知的程度。比较合理的解释是，这件事除了与阮籍那忸怩静、内向的性格有关外，更重要的原因很可能是阮籍对曹爽等人的作为是不满的，由不满必然导致对政事的回避或观望。从当时阮籍所撰的《于论》和《通易论》等文中可以看出，他并没有完全放弃济世大志，对社会和政治依然抱着积极参与的态度，试图通过仁义礼乐的途径和王道政治，实现平治天下的目的。阮籍拒辟蒋济，很可能是认为出仕的时机尚未成熟，他需要静观时变，等待机会，再去干一番事业。但这样的时机终于没有出现，政治形势不仅没有向好的方面转化，而且由于司马氏集团与曹氏集团的争斗由“暗”转“明”而进一步恶化。最后，他的政治抱负完全破灭了，由对政治的满腔热忱转换为对世事的淡漠直至绝望。

司马氏集团与曹氏集团的矛盾激化及表面化大概发生在正始五年以后。司马懿是曹魏政权后期唯一有很高谋略的人物。他在曹操执政时期，就已经活跃于政坛上，历经曹操、曹丕、曹叡三世，曾经两次分别接受曹丕和曹

陈伯君《阮籍年表》，把此事定在正始三年。（见《阮籍集校注》附录）据白化文等考证，蒋氏征辟阮籍是为增长自己官署威望。正始三年七月乙酉，蒋为太尉，所以辟阮籍当在此后不久。（见《阮籍·嵇康》第4页注，中华书局1983年版）

内容详见本书第二、三章。

卢弼在《三国志·魏志·曹爽传》对此有详细的考证。参见《三国志集解》。

叡辅政的遗诏。司马懿长期统军出战，在对蜀、吴战争中屡屡建功，在平定辽东公孙渊的战争中大获全胜，从而树立了很高的军事威望。他与曹氏集团的代表人物曹爽相比，除了在与皇室的血缘关系方面不占优势外，无论在资历声望方面，还是在经验和才干方面，都远远超过了对手。而曹爽执政后，其军政措施，屡屡失当，充分暴露了他的无能，这就大大地刺激和助长了司马氏篡权的政治野心。正始五年（244），曹爽不听司马懿的劝告，自作主张对蜀国发动骆谷之役，结果损失惨重。曹爽发动这场战役的目的是旨在提高自己的威望，但事与愿违，由于军事上的失利，不仅引起了司马氏的不满，同时也使司马氏的政治野心膨胀开来。正始八年（247），司马懿称疾避爽，采取韬晦的策略，这实际上是司马氏集团与曹氏集团公开破裂的标志。正始十年，曹爽随魏少帝曹芳到洛阳城外的高平陵祭扫明帝。司马懿乘曹爽集团倾城而出、京部空虚的良机，迅速勒兵占据各要地。曹爽在突然事变面前慌了手脚，拿个出一点办法，只好束手就擒，结果曹爽及其重要党羽被司马懿全部诛灭。司马氏集团对曹氏集团的斗争取得了初步胜利。

在这场相互倾轧的斗争风暴中，事态的发展根本不可捉摸，政局的前途很难逆料。这给当时的知识分子造成厂巨大的心理压力，他们普遍感到生死存亡难卜，视政坛为畏途，连当时曹爽集团的重要人物何晏也是心怀忧畏而张惶失措，绝望地喊出：“常畏大网罗，忧祸一旦并”，企图走一条以保全生命为目的退隐道路，“岂若集五湖，从流唼浮萍，永宁旷中怀，何为忧惕惊。”（《世说新语·规箴》注引《名士传》）在当时政治斗争的旋涡面前，阮籍也深感忧虑，采取了回避隐退的态度。

正始后期，阮籍曾经做过不长时间的尚书郎。《晋书》本传说，阮籍“复为尚书郎，少时，又以病免。”这是阮籍继蒋济征辟之后的第二次出仕，时间当在正始八年（247）前后。据《世说新语·简傲》注引《晋阳秋》说：“王戎年十五，随父在郎舍，阮籍见面悦焉。”又引《竹林七贤论》说：“籍与戎父浑俱为尚书郎。”可知，阮籍为尚书郎时，王戎正好十五岁。《晋书·王戎传》载，王戎卒于永兴二年（305），时年七十二。照此推断，王戎当生于明帝太和七年（334），小阮籍二十四岁，二人相会之初，当在正始九年（248）。而阮籍出任尚书郎之职时，必在他们相会之前。又《晋书·阮籍传》说，阮籍病免尚书郎之后不久，又受曹爽的征辟，阮籍婉言拒绝之，“岁余而爽诛”。“高平陵事变”发生在正始十年正月，据《晋书》的这条记载，曹爽征辟阮籍的时间在正始八年，很可能在这年年底。由此可以进一步推测，阮籍为尚书郎似也应在同年。据以上诸书的记载，把阮籍任尚书郎定在正始八年，大概离史实下会相差太远，至于阮籍在尚书郎任上的活动，由于史料无载，我们自然是难于详知了。不过，有一点可以设想，阮籍以病自求免职，大概与当时政治形势日趋险恶有关。

阮籍拒绝曹爽的征辟，可能也是基于同样的原因。《晋书·阮籍传》说：“及曹爽辅政，召（阮籍）为参军，籍因以疾辞，屏于田里。”曹爽征辟阮籍，大概有扩大自己势力的意思。阮籍借口自己“违由鄙钝，学行固野，进无和俗崇誉之高，退无静默恬冲之操”，又自称“旧素尪擦，守病委劣”，希望“以避清路，毕愿家巷”（《奏记诣曹爽》），断然拒绝赴命。曹爽似乎没有蒋济那样的热心，对于阮籍的拒辟没有深究。一年以后，曹爽被司马

《世说新语·简傲》注引《竹林七贤论》：“籍长戎二十岁”，此可能为概数。

氏诛杀，当时一些人很佩服阮籍有远见。其实，当时曹氏与司马氏的政争已趋公开化，不止阮籍，其他一些人也感到大乱在即。阮籍拒曹爽之辞似乎是他拒蒋济之辟故事的重演，但实际意义不一样。前面的故事说明，阮籍对政治采取的是观望态度，他对自己的理想尚抱有热切的希望。后面这一故事则说明，阮籍对当时的政治形势采取的是退隐态度，之中体现着他的理想的破灭。

在残酷的现实面前，阮籍不得不放弃自己对社会或政治干预的积极态度。他本来就有追踪“四皓”、“伯阳”的遁世倾向和恬淡寡合的性格，由于对现实的绝望，他的心理和性格中的消极一面便凸现出来，由关切世事转变为逍遥游放的遗世态度。这正如《晋书》本传中所说：“阮籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。”这个说法，大体上反映了正始时期阮籍的政治态度转变的原因、过程及结果。

这样的一种政治态度与处世态度，构成了阮籍晚年生活的基调。

如，山涛也感到大乱即将暴发，财世事采取了回避的态度。事见《世说新语·政事》注引虞预《晋书》。

四、竹林时期的阮籍

正始之后，阮籍与嵇康、山涛、刘伶、王戎、向秀、阮咸诸人，共为“竹林之游”，史称他们为“竹林七贤”。当今学术界通常把竹林七贤的学术思想活动时间称为“竹林时期”，这是有一定的历史根据的。东晋时袁宏作《名士传》，把自曹魏以来的名士分为三个时期。《名士传》今已不存，《世说新语·文学》有“袁伯彦（宏）作《名士传》成”条，刘孝标注说：

宏以夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王辅嗣（弼）为止始名士。阮嗣宗（籍），嵇叔夜（康）、山巨源（涛），向子期（秀）、刘伯伦（伶）、阮仲容（咸）、王濬冲（戎）为竹林名士。裴叔则（楷）、乐彦辅（广）、王夷甫（衍）、庆子嵩（散）、王安期（承）、阮千里（瞻）、卫叔宝（玠）、谢幼舆（鲲）为中朝名士。显然，袁宏的划分着眼的是玄学学术思想的演变和发展过程。可是，所谓“竹林”并不是一个严格的时间概念或历史概念，其时间的上限和下限并不完全明确。我们这里所说的“竹林”时期，主要是沿用历史或传统的说法，借以标定阮籍晚年生活的这段历史。大体上说，其上限定在嘉平元年（249），下限定在景元四年（263），亦即阮籍卒年。这不仅是阮籍一生中最重要的学术思想活动时期，同时也是他最重要的政治活动时期。

（一）关于“竹林”几个问题

竹林七贤或竹林之游是当时统治阶级上层政治斗争的产物。如上所述，正始十年，司马氏发动“典午之变”，给曹氏集团以沉重打击，基本上控制了政局。但司马氏集团并没有就此罢手，而是乘胜前进，对异己势力大砍大杀，进行一次又一次的血腥镇压。史籍记载了以下几个重大事件：嘉平三年（251），太尉王凌谋废齐王曹芳，改立楚王曹彪为帝，企图迁都许昌，以谋求摆脱司马氏对曹氏皇室的控制。谋败，王凌被夷灭三族，楚王曹彪也遭杀害。嘉平六年（254），少帝曹芳亲自出马，与中书令李丰、唇父张缉、黄门监苏烁、永宁宫令乐敦、冗从仆射刘贤等，谋以夏侯玄代司马师辅政，事泄，李丰、夏侯玄等八族被夷灭，曹芳被废，改立高贵乡公曹髦为帝。正元二年（255），镇东将军肝丘俭、扬州刺史文钦以淮南兵反；甘露二年（257），征东将军诸葛诞又以淮南兵反，均先后被司马氏以武力镇压下去。甘露五年（260），高贵乡公谋诛司马昭，事败被杀，司马昭改立常道乡公曹芳为帝，至此，曹氏集团的势力被消灭殆尽。景元六年（265），司马昭死后不入，其子司马炎即代魏称帝，正式建立晋朝。司马氏在这一步步篡权的过程中，对反对派的镇压是极其严厉和残酷的，可谓是杀人如麻。腥风血雨般的政治气氛，给士人的心灵蒙上一层厚重的阴影。“识者虑有危机”（《世说新语·规箴》注引《名士传》），人人自危，朝不虑夕，普遍对自己的命运和生命感到极大的忧惧。这种极其险恶的政治环境，使士人对肚事往往是讳莫如深，唯恐避之而下及。于是，一般借助于清谈形式以回避政治的退隐之风盛行开来。

阮籍、嵇康等人，基于对世事的共同感受和对自身生命的忧虑，共结为“竹林之游”：

陈留阮籍、谯国嵇康、河内山涛，三人年皆相比，康少亚之。预此契旨，沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅邪王戎，七人常集于竹林之下，肆意酣畅。故世谓“竹林七贤”。

——《世说新语·任诞》

然而，在司马氏的屠刀下，要想摆脱政治是很困难的。由于政治的强制力，正始以后不久，竹林中的大部分人没有走向山林去做超世的隐士，而是先后出山做了官。害怕卷入政治纠纷而又无法远离政治的矛盾，使得阮籍诸人不是表现为一般的“退隐”或“出世”，而是表现为一种奇特的“世隐”或“朝隐”式的生活态度。他们身在庙堂，却又标榜心在山林；虽然身任官职，却又“仕不事事”，遗落世事。他们“口出玄远”，借清谈以表示自己远离政治。他们或酣饮纵放，或服食求仙，以掩饰自己对现实的失望和内心世界的苦闷。竹林诸人的精神风貌、政治态度和生活情趣在当时的士人阶层中是极具有代表性的，这是特定的社会政治环境下的特定的社会现象。关于“竹林之游”，有下面几个问题需要进一步予以说明：第一，“竹林之游”形成的时间和过程。丁冠之先生指出，正始末年，曹氏和司马氏集团的矛盾已经白热化，曹爽专擅朝政，排斥司马氏，司马氏伺机反攻，终于在正始十年给曹爽及其党羽以致命打击。在这种形势下，“七贤”的主要人物对政治部采取了回避态度。“正始末年以后，他们并居山阳，退隐清谈的风气就形成了。”

“竹林之游”的成因很复杂，既有政治方面的原因，又有玄学思潮方面的原因。这里仅就前者而言。

对于竹林之游形成的具体时间，当前学术界的看法并不一致，但有一点相同，即都倾向于它形成于正始之后。丁冠之根据当时的社会历史背景，明确地把它的形成定在七贤“并居山阳”期间，这个说法大体是可信的。我们所要补充说明的是，“竹林”不是形成于一时，而是经历了一个不断酝酿和聚集的过程。

《晋书·山涛传》载，山涛“每隐身自晦，与嵇康、吕安善，后遇阮籍，便为竹林之交，著忘言之契。”《世说新语·言语》注引《向秀别传》说，向秀为“河内人，少为同郡山涛所知，又与睢国嵇康、东平吕安友善，并有拔俗之韵，其进止无不同。”《世说新语·贤媛》说：“山公与嵇阮一面，契若金兰。”《晋书·王戎传》载：“阮籍与浑为友，戎年十五，随浑在郎所。戎少籍二十岁，而籍与之交。”细绎上面几条史料，可以设想竹林形成的过程。山涛与向秀为同乡，可能二人相识较早。山涛、向秀后遇嵇康，于是相交为友。阮籍与阮成为同族，用不着说，他们早就认识，阮籍与王戎早在正始末年即为忘年之交（参见上文）。最后，山涛、嵇康又与阮籍相遇，山涛佩服嵇、阮二人的才致，嵇、阮二人佩服山涛的见识，遂结为至友。山、嵇、阮是竹林七贤的中心人物，他们的相识，意味着“竹林之游”的正式形成。

在七贤中，唯有刘伶与其他人交往的过程不大清楚。《世说新语·任诞》注引《文士传》云，阮籍自求为步兵校尉，“入府舍与刘伶酣饮。”阮籍任步兵校尉一职在“竹林之游”形成之后，不可能此时才与刘伶初识，但由此可以推想，二人以酒相交较早，刘伶是通过阮籍而与竹林其他人相识的。

“竹林之游”正式形成于何时呢？《三国志·魏志·王粲传》注引《魏氏春秋》说，嵇康“寓居河内之山阳县”，与阮籍等“游于竹林，号力七贤。”又《集圣贤群补录》（下）说，竹林诸人“在嘉平并居山阳，共为竹林之游。”嘉平（249—254）是魏帝曹芳的年号。根据上面的两条史料可以确定，“竹林之游”当正式形成于嘉平年间，且在七贤并居山阳之时。问题的关键是并居山阳的具体时间。嵇康所居的中散大夫是个闲职，有可能早就寓居在山阳。检山涛行止，他为河内怀（今河南武陟）人，年四十始任本郡主簿之职。曹爽被诛前年，鉴于司马氏与曹氏之争，“遂隐身不交事务”。司马师于嘉平三年（251）执政后始出仕。（《晋书·山涛传》）山涛隐居之地可能在其故居怀县。怀县与嵇康寓居的山阳（今河南修武县）并在黄河以北，两地相距不会太远，可能来往甚便。由此可以断定，山涛参与山阳“竹林之游”必定在其被司马师征辟之前。阮籍在曹爽被诛后，曾被司马懿辟为从事中郎。嘉平三年，司马懿卒。第二年，复为司马师的从事中郎。他唯于此时有一段闲居的时间，有可能到山阳去。又《晋书·嵇康传》载：“（王）戎自言与康居山阳二十年，未尝见其喜温之色。”此处所说的“二十年”可能有误。嵇康卒于景元三年（262），王戎时年仅二十九岁。照“二十年”推断，则其与嵇康并居山阳时还是八九岁的小孩子，这样的一个小孩子参与“竹林之游”当然是不可信的。因此，“二十年”的“二”很可是衍字，“二十年”或为“十年”之误。如果这个推断不误，那么，王戎与嵇康在山阳并居时当在嘉平三年，这正与山涛的隐居时间及阮籍问居时间吻合，也与《集圣贤群补录》的说法相契。而此时刘伶、向秀、阮咸、王戎似乎均未出仕，他们完全有可

能到山阳去。

由上面的分析可以大体确定，“竹林之游”酝酿于正始末年，于嘉平三年前正式形成“并居山阳”的局面。

第二，竹林七贤的活动方式及其存在期限。“竹林之游”从正始起到嘉平三年正式形成后，很可能延续了很长一段时间。这里需要明确一个问题，历史上所说的“竹林之游”，不能仅仅理解为七贤并居山阳、酣饮于竹林之中一段时间，只是因为这段时间竹林诸人可能聚集的机会较多，活动也较集中，所以史

籍称之为“竹林七贤”。实际上，“竹林之游”既非一时，也非一地，甚至也不是七个人常聚在一起活动，相反，倒是在不同地点以分散活动的方式较多。《世说新语·言语》注引《向秀别传》说：“（向秀）常与嵇康偶锻与洛邑，与吕安灌园于山阳。”向秀与嵇康的锻铁地址大概在洛阳城外的“柳林”中。《世说新语·简傲》载，钟会“往寻康，康方大树下锻，向于期力佐鼓排。”注引《文士传》说，嵇康“家有盛柳树，……恒居其下做戏，乃身自锻。”又《世说新语·伤逝》说，王戎乘车“经黄公酒垆下过，顾谓后车言，吾昔与嵇叔夜、阮嗣宗共酣饮于此垆，竹林之游，亦预其末。”黄公酒垆也很可能在洛阳城外，只是具体地点不详。《世说新语·排调》载：“嵇、阮、山、刘在竹林酣饮，王戎后往。步兵曰：‘俗物已复来败人意！’”《晋书·刘伶传》载：“（刘伶）不妄交游，与阮籍、嵇康相遇，欣然神解，携手入林。”可见，竹林七贤集中在一起的时间并不是很多，多是三五人相聚而清淡饮酒。其活动地点也不固定，除了山阳一地外，尚有京师洛阳，而在洛阳至少知道有“黄公酒垆”和“柳林”两处地址。

明确了竹林活动的特点，我们可进而考察“竹林之游”是何时结束的。嘉平四年（252），司马师继其父任大将军、录尚书事。同年，阮籍做了司马师的属官。大概在这一年，山涛接受司马师的劝告，不愿再做隐居山林的“吕望”，也出山做了官。（《晋书·山涛传》）此后，嵇康也到洛阳居住。大约在嘉平四年或嘉平五年期间，竹林七贤在山阳并居的活动宣告结束，交游的地点由山阳传到洛阳。在洛阳，竹林七贤大部分人的活动方式可能仍以酣饮清谈、遗落世事为基本特征。他们的活动，可能一直延续到甘露三年（258）。这年，嵇康或因得罪司马氏的宠臣钟会，又拒绝司马氏的征辟而遭到不满，被迫离开京师而避祸河东。嵇康离开洛阳到他被司马昭下狱杀害之前，可能一直没有回到过京城洛阳。嵇康是竹林七贤的核心人物之一，他之出走意味着“竹林之游”的正式终结。但需要指明，嵇康离开洛阳并不意味着竹林其他人交游的结束，也不意味着竹林请人生活态度的改变。其中除了个别人的情况稍有例外（如山涛），而在大多数人那里，那种独特的生活态度似乎是一直延续无变。第三，关于“竹林之游”的性质。竹林七贤既无政治纲领，也无明确的固定的学术宗旨；既无固定的活动地点和时间，也无确

关于王戎经黄公酒垆事，刘孝标注引《竹林七贤论》：“此论盖好事者为之耳。”其事可能虚构，但其地或可为真。侯外庐说：“嵇康在洛阳，也常与人们在那有名的‘黄公酒垆’饮酒。”（《中国思想史》第三卷第五章第一节第158页）此取侯外庐之说。

刘汝霖把嵇康锻铁、钟会造访嵇康而遭冷遇二事定于嘉平五年。（见《汉晋学术编年》下册第7—9页）依此推测，嵇康到洛阳居住当不晚于此年。

定的组织形式，就此层意义而言，他们并不是一个政治团体或学术团体。“竹林之游”是在当时的政治高压下，以逃离现实、保全自身的生命力目的，以清谈饮酒为基本活动方式而结合起来的一个带有“俱乐部”色彩的临时聚会。但竹林七贤并不仅仅是一帮放纵任达的猖狂之徒，他们大部有较高的文化素养和政治主见。在其逃离政治的避世倾向背后潜藏着的是对世事的关注。除此之外，他们还代表着玄学发展的一个新阶段。竹林七贤的思想倾向并不完全相同，他们或者沿着何晏、王弼“贵无论”玄学，继续致力于自然与名教的综合；或者崇尚老庄，鄙弃儒学，把自然与名教对立起来。他们不但在内部常常有思想上的交锋，而且也常常与外部的人进行辩论，为后人留下了许多可贵的思想资料。竹林七贤中的一些人，例如，阮籍、嵇康、向秀等人的代表性学术著作大都完成于竹林时期，其思想成熟也多在此时。从这一特定的层面而言，“竹林之游”除了具有一定的政治意义之外，也可以视为是一个准学术性质的团体，至少他们的活动带有某种学术性质。

参见丁冠之：《嵇康》，载《中国古代著名哲学评传》第二卷第161页。

（二）政治上的彷徨与矛盾

阮籍并不是一个毫无政见、是非不分的糊涂士人。他作为一个正直的知识分子，无疑对司马氏的专断横暴和阴谋篡权行为是不满的；但或许与性格上的软弱有关，他又无勇气表示公开反抗，因而在与司马氏的关系上表现为一种若即若离、敷衍游戏的政治态度。另一方面，由于曹氏王室是“正统”所在，再加上父辈与魏室的臣属关系，阮籍很可能对之抱着某种同情的态度。但曹氏集团的腐败、无能，又不能不引起阮籍的失望，因此，阮籍并没有公开站在曹氏集团一边而成为它的殉葬者。总体上看，这个时期的阮籍，出于对现实的失望与不满，试图走一条超脱政治与世事的道路，但现实的强力又使他无法从世事中真正抽身。因此，徘徊徬徨、犹豫不决成为他的政治态度的基本特征。

1. 被迫出仕。

正始十年（249）四月改元嘉平，阮籍时年恰四十岁。如上文所说，大概在“典午之变”的当年，阮籍就做了司马懿的从事中郎。在竹林时期的七贤之中，阮籍的出仕是较早的一个，这大概除了与他的年龄相对较长之外，也当与他的声名隆盛而深受司马氏的注意有关。关于阮籍出仕的原因及其过程，史书没有明确的记载，不过根据当时的形势和阮籍的性格，他之出仕很可能是出于迫不得已。“典午之变”，司马懿一举诛灭曹爽、何晏等八族，前后共杀人计三千之多，以至于造成“名士减半”，天下震动的恐怖局面，这无疑对当时士人的心理压力是极为强烈的。另一方面，司马懿为了扩大自己的势力，进一步瓦解曹氏集团的力量，对一些人大概也实行了威胁、利诱、拉拢的策略，格康的声望并不比阮籍低，但可能与曹氏有姻亲关系，且早就做了朝散大夫，所以司马氏当时大概没有怎么打他的主意。阮籍早就养成了极高的声名，而且就他拒绝曹爽征辟一事，显然在司马氏看来他在政治上并没有靠到曹氏集团一边，所以，很自然成为司马氏注意和拉拢的对象。对于一个手无寸权的普通知识分子来说，可以想象出，阮籍是很难抗得住司马氏强大的政治压力的。如果说，在正始时期相对宽松缓和的政治气氛中，知识分子的出处尚有某种相对自由的话，那么，在竹林时期极为严厉与恐怖的气氛中，这种自由恐怕是丧失殆尽了。这只需看一看竹林诸人或者被迫出仕，或者拒绝合作而被杀，就足以明白其中的道理。

如，《晋书·山涛传》载：“（山涛）与宣穆后有中表亲，是以见景帝。帝曰：‘吕望欲仕邪？’命司隶举秀才，除郎中。”山涛在曹爽被诛前，因怕牵连到政治旋涡中而一度隐退。这次复出是在曹爽被诛后，司马师的劝告显然具有威迫的意味。向秀的出仕更有被强迫的性质。《世说新语·言语》注引《向秀别传》说：“后康被诛，秀遂失图，乃应岁举到京师诣大将军司马文王。”向秀与嵇康关系极为密切，他这次应辟到洛阳见司马昭，显然与嵇康被诛后的严峻形势有直接关系。嵇康被杀，司马氏的借口是不孝，但实际原因是他拒绝司马氏的征辟而遭到忌恨。《魏氏春秋》载：“大将军（司马昭）欲辟康，康既有绝世之言，又从于不善，避之河东，或云避世。及山涛为选曹郎，举康自代，康答书拒绝，因自说不堪流俗而非汤武，大将军而怒焉。”（《三国志·魏志·王粲传》注引）以上几条史料说明，当时士人的出处是身不由己的。以理推之，阮籍的出仕似也不会例外。阮籍出仕后，政治上对司马氏一直抱着一种消极的态度，由此也可以说明上面的设想不是没有道理的。

2.对嘉平六年废立一事的态度。

司马懿于嘉平三年(251)卒后,阮籍又做了司马师的从事中郎,他担任此职一直到嘉平六年(254)。这一年,司马师废齐王曹芳,改立高贵乡公曹髦为帝,并改年号为正元,在君主专制制度下,废立的是一件了不得的天大之事,这当然不能不引起当时朝野上下的注意和震动。对于这场事变,阮籍究竟取何种态度,史籍没有明确的记载。不过,从他自己所作的诗赋中,还是透露出一点端倪。在这个事件发生后的同年秋天,阮籍写了一首《首阳山赋》,抒发了自己内心的感受:

嘉粟屏而不存兮,故甘死而采薇。
彼背殷而从昌兮,投危败而不迟;
此进而不合兮,又何称乎仁义。
肆寿夭而弗豫兮,竞毁誉以为度。

察前载之是云兮,何美论之足慕。据《史记·伯夷列传》记载:武王伐纣,伯夷兄弟表示反对,批评武王说:“以臣弑君,可谓仁乎?”后义不食周粟,饿死于首阳山。司马迁称赞伯夷兄弟是“积仁洁行”,孔子称赞伯夷兄弟是“求仁而得仁”,而阮籍一反前人之见,“察前载之是云兮,何美论之足慕”,并直斥伯夷兄弟之行是“肆寿夭”、“竞毁誉”,不得“称乎仁义”。阮籍对伯夷兄弟的这种异乎寻常的评价是很值得细细品味的。司马师废齐王,其借口是齐王不亲万机,耽于内宠、淫乱宫室、不亲不孝,打的是匡扶帝室的旗号。(见《三国志·魏志·齐王纪》及裴松之注)这与武王伐纣时所打的除暴安民的旗号恰好相同,阮籍批评伯夷兄弟之行,表面上似乎是对司马师行废立之事的肯定和支持,实际上这很可能是正话反说。否则,这首赋的首段为什么要极力渲染一种悲凉、沉闷、孤独、无可奈何的气氛:“风飘回以曲至今,雨旋转而纤襟”,“时将暮而无涛兮,虑凄沧而感心”;为什么作者与伯夷兄弟一样,分外重视自己的自然真性:“信可宝而弗离兮,宁高举而自陨”。特别应该提到的是赋中“秽群伪之乱真”一句,我们很难与伯夷兄弟之行联系起来,而使我们想到的倒是司马氏一伙包藏祸心、以假乱真、虚伪丑恶的卑劣行径。

说到此,使人不由联想到阮籍的《咏怀诗》第十六首的内容。诗中写到:

走兽交横驰,飞鸟相随翔。
是时鹑火中,日月正相望。
朔风厉严寒,阴气下微霜。

羁旅无俦匹,俯仰怀哀伤。据何焯所说,所谓“是时鹑火,日月相望”,隐指司马师于嘉平六年行废立的时间,断定“此诗正指司马师废齐上下也。”(《义门读书记》)诗中极力烘托着一种凶恶横暴、凄惨严厉的气氛,这难道不正是对司马氏专权当道、残杀异己、妄行废立的真实写照吗?

阮籍与伯夷兄弟一样,都处于鼎革之世,但他所遇到的司马氏父子却没有周武王那样的宏量,因此,他既不能像伯夷兄弟那样直接对司马氏的行径表示反对,又不能学伯夷兄弟走隐居采薇的道路,只好借批评伯夷兄弟以自我解嘲。从内心来说,他对司马氏行废立之事是反对的,而对伯夷兄弟是肯

该赋序语云:“正元元年秋,余尚为中郎,在大将军府,独往南墙下北望首阳山,作赋曰:……”据文中语气,此赋似为追忆之作。

定的。他的《咏怀诗》曾多次提到“首阳山”，可见，伯夷兄弟的高德洁行在他的心灵中曾引起了强烈共鸣。如在另一诗中，阮籍极力赞扬伯夷兄弟是“求仁而得仁，岂复叹咨嗟”（《咏怀诗》第十三），表示了对这两位采薇西山，义不食周粟古代高士的崇拜与向往。可以说，这里才是阮籍内心情感与政治态度的真实流露。但令人痛惜是，在阮籍自己所处的时代，不仅不能对像废立这样的大事公开表示异议，甚至连做伯夷的可能都没有，这岂不是对司马氏的专横残暴更为辛辣的讽刺吗？

3. 自求东平相和步兵校尉。

嘉平六年，即正元元年（254），高贵乡公曹髦即帝位之后，司马师大概为了笼络人心，大肆封官晋爵，阮籍也被赐为关内侯、徙官散骑常侍。第二年，即正元二年（255），司马师在讨伐毌丘俭、文钦时，因患目病而卒于军中。司马师之后，由其弟司马昭继任大将军、录尚书事。可能就在这年，阮籍主动向司马昭请求到东平任职，司马昭很爽快地答应了。《晋书·阮籍传》载：“及文帝辅政，籍常从容言于帝曰：‘籍生平曾游东平，乐其风土。’帝大悦，即拜东平相。籍乘驴到郡，坏府舍屏障，使内外相望。法令清简，旬日而还。帝引为大将军从事中郎。”从现存的历史资料看，这是阮籍在仕途上的第一次主动提出的要求，并且在东平任上只十余日就回来了，其中肯定有某种政治方面的原因。

李白《赠周丘宿松》诗云：“偶来拂衣去，谁测主人情”，指的就是阮籍此事。陈伯君先生指出，阮籍称“乐其风土”，可是，“今观此赋，无一语道其风土可乐者，反之，则极道其风土之恶，甚至谓‘孰斯邦之可即’，可见籍当时对司马昭之语，不过托辞求去。”（《阮籍集校注·东平赋》题解）那么，阮籍之“情”或“托辞”背后的真实用心何在呢，阮籍原来历任司马氏的属官从事中郎一职，虽然在君主专制的封建社会，理论上是“率土之滨，莫非王臣；溥天之下，莫非王土”，任何人都是最高统治者皇帝的臣仆，但按照汉魏时期的官制或惯例，他与司马氏有门生故吏的关系，直接隶属于长官，只对长官负责，对皇帝并不直接负责或发生关系。阮籍当时所担任的散骑常侍之职是皇帝的侍从散官，关系很接近，在政治上与皇帝有直接的臣属关系。阮籍以从事中郎转为散骑常侍，意味着由司马氏的属官转为皇帝的臣属，这一转变大概使他在政治上处于一种非常尴尬的境地。按照原来他与司马氏的关系，担任散骑常侍之职后，他实际上应该成为司马氏的耳目；司马氏给阮籍安排这个职务，也不能完全排除这一方面的意义。但以阮籍的性格和为人，他担当这个角色一定感到很为难。如果按照阮籍的新官职的要求，在道义上又应该为皇室效忠，这无异是把自己置于司马氏的政敌地位，对于阮籍来说，这等于拿自己的生命开玩笑。《竹林七贤论》说：“高贵乡公以（阮籍）为散骑常侍，非其好也。”（《艺文类聚》卷四八）阮籍下愿作散骑常侍，决非仅仅是个兴趣爱好问题，而隐藏着深刻的政治内容。明白了这层意义，我们就可以知道，阮籍自求到东平去，只不过是摆脱政治困境的借口。他在东平相任上，其政绩仅仅是拆毁了东平相府的一堵影墙。史书上所谓“法令清简”或“教令清宁”，大概是虚饰之词。其实，十余日的

据统计，《咏怀诗》里至少有第三、九、十三、二十六四首谈及伯夷隐居首阳之事。

参见周修强：《君臣之义及其衍化》一文，载《中国青年报》1988年2月26日。

《世说新语·任诞》注引《名士传》说，阮籍在东平相任上是“教令清宁，十余日便复骑驴去。”

工夫，甚至连衙内的凳子都不能坐热，又如何谈得上政绩呢？阮籍这种近于游戏的政治态度。在时人看来似乎是一种“名士”的风度，实际对于阮籍自己来说，这里面隐含着难言的苦衷，对于司马氏来说，似乎也担心阮籍做散骑常侍，真的与曹氏王室结合在一起，因此，他对于阮籍的作东平相的请求，当然表示欢迎。

阮籍从东平返回京师洛阳后，马上又作了司马昭的从事中郎。他担任此职的时间大概只有一年左右。甘露元年（256），也即正元三年（六月改元甘露），阮籍请求作步兵校尉。这是阮籍在仕途上的第二次主动请求。《晋书·阮籍传》说：“籍闻步兵厨营人善酿，有贮酒三百斛，乃求力步兵校尉。”步兵校尉原为汉武帝所置京师屯兵八校之一，执掌上林苑门兵，地位很重要。东汉以降，此职在军事上的地位已不重要，且常以文士担任。魏晋时期，步兵校尉大概并不真正掌握兵权。阮籍自求此职，大概与自求东平相一样是出于政治上的考虑。他本来对司马氏的行径就不大满意，可是连续担任司马氏三人的属官，这不免又给人以与司马氏集团大接近的形象，这不仅违背的自己的心愿，而且也会贬损自己的声誉。因此，阮籍必然要设法摆脱这种困境。而步兵校尉一职，虽然是中央政府的属官，但下像散骑常侍那样与皇帝有亲近的关系；虽然是武职，但又下执兵权，不会给司马氏造成压力，引起司马氏的猜忌。对于阮籍来说，步兵校尉恐怕是他超脱司马氏与曹氏政争最合运不过的职位了。阮籍求任步兵校尉自说是营厨里有美酒，其实这也是借口，在这个借口后面掩盖着的是他企图摆脱政治麻烦的目的。在阮籍一生的仕官生活中，他担任步兵校尉一职的时间最长，计有亡八年之久，且终死没有升职与转职，个中原因是值得玩味的。从主观上说，他大概感到担任此职在政治上较大的回旋，所以再也没有主动提出转职。

4. “遗落世事”的政治态度。

可以说，在整个竹林时期，阮籍始终采取的是一种“遗落世事”的政治态度。或者更确切他说，他对司马氏采取的是一种敷衍或游戏的政治态度。由上面的叙述中不难理解到这一点。

阮籍担任步兵校尉之职后，依然保持着与司马氏这种若即若离的关系。《晋书·阮籍传》说：“遗落世事。虽去佐职，恒游府内，朝宴必与焉。”《世说新语·简傲》说：“晋文王功德盛大，坐席严敬，拟于王者。唯阮籍在座，箕踞啸歌，酣放自若。”阮籍虽然不再担任司马昭的从事中郎，但还是经常到大将军府去，并不表现为对司马氏关系的疏远；而在大将军府上又每每狂放不羁，不以礼法自拘。这当然是出于“保身”之目的。阮籍虽然奉行这种超脱政治的“走钢丝”策略，但并不能完全超脱政治，不仅有些问题必须做出抉择，而且事实上危险还是不时地向他袭来。如史书上记载了这样的一个故事：文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止。钟会数以时事问之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉获免。

——《晋书·阮籍传》

司马昭求婚于阮籍，除了门第观念之外，当然也有政治方面的原因。如果阮籍答应了这门婚事，无异于把自己的政治生命交给了司马氏集团，这当然是个难题。钟会是司马氏的心腹谋士，嵇康被杀之因，除与他公开表示和

刘汝霖把阮籍自求任步兵校尉时间定在这年，且有详细考证。见《汉晋学术编年》下册第19—21页。参见白化文：《阮籍·嵇康》第12、13页注。

司马氏政治上不合作一事有关外，也与钟会的进谗有某种关系。因此，阮籍不得不

以纵酒的办法进行自我保护，摆脱困境。

但是，阮籍纵酒的策略并不完全可靠和有效，相反，却常常引起礼法之士的疾恨和攻击，反而带来更大的危险。《晋书·何曾传》载：

时步兵校尉阮籍负才放诞，居丧无礼，曾面质籍于文帝座曰：“卿纵情背礼，败俗之人，今忠贤执政，综核名实，若卿之曹，不可长也。”因言于帝（司马昭）曰：“公方以孝治天下，而听阮籍以重哀饮酒食肉于公座，宜摈四裔，无令污染华夏。”帝曰：“此子羸病若此，君不能力我忍耶？”曾重引据，辞理甚切。帝虽不从，时人敬惮之。

何曾的批评和建议对于阮籍未说，并不是没有危险的。司马昭打着“以孝治天下”的幌子，而阮籍在母丧期间饮酒食肉，这种“不孝”行为，正是触犯了司马氏的大忌。嵇康的至友吕安被杀的罪名之一，就是因为牵涉到了这个问题。大概由于阮籍“至慎”、“出口玄远”，从来不对具体事情或某个人发表意见，且与司马氏有过长期的僚属关系，不像嵇康、吕安那样或“刚肠疾恶”或“性烈”，对司马氏表示公开的反对，才保住了自己的脑袋。

不过，阮籍“口不论人过”，借酒装糊涂，并不等于是非不分，无所好恶，没有丝毫的正义感。实际上，他的内心并不能真正忘怀政治或世事，其是非好恶还是相当明确的。《咏怀诗》第三十九首写到：

壮士何慷慨，志欲威八荒。
驱车远行役，受命念自忘。
良弓挟鸟号，明甲有精光。
临难不顾生，身死魂飞扬。
岂为全躯士，效命争疆场。
忠为百世荣，义使令名彰。
垂声谢后世，气节故有常。

诗中所写的“壮士”，作者没有点名确指何人。但从诗的内容可以知道，他是个封疆大吏，受命远方，后来“身死魂飞扬”，壮烈地战死了。阮籍盛赞这位“壮士”临危不惧，效命战场，肯定了他“忠”、“义”双全的品格，指出他的气节必将获得后世的敬仰，他的英名一定会流芳百世。阮籍崇尚“忠”、“义”，与司马氏强调“以孝治天下”正好相反。在魏晋禅代之际，这位忠臣义士不可能是司马氏集团的人，大概只能属于皇室势力的人，这使人很容易联想到丹丘俭、王凌、文钦、诸葛诞等因反抗司马氏而被杀之士。清人陈祚明指出：“此岂咏公孙（疑“诸葛”之误），田丘之流邪？”（《采菽堂古诗选》）曾国藩更为明确地指出：“似指王凌、诸葛诞、田丘俭之徒。”（转引黄节《阮步兵咏怀诗注》）淮南三叛，嵇康盛赞管、蔡，而阮

据《晋书·嵇康传》载：钟会向司马昭进谗说：“康欲助舟丘俭起兵，赖山涛不听。”又说嵇康“言论放荡，非毁典谟。”劝司马昭除之。司马昭信之，乃诛嵇康。

《魏氏春秋》载：“康与东平吕昭子巽及巽弟安亲善。会巽淫安妻徐氏，而诬安不孝，囚之。安引康为证，康义不负心，保明其事。安亦性烈，有济世志力。钟会劝大将军因此除之，遂杀安及康。”（《三国志·魏志·王粲传》注引）

嵇康著《管蔡论》，文中盛称管、蔡忠于王室，力辩二叔无罪。张采说：“周公摄政，管蔡流言，司马氏执权，淮南三叛，其事正对。叔夜盛称管蔡，所以讥切司马氏也。”（《汉魏别解》）

籍则讴歌“壮士”，二人的文字不同，但其意皆在讥刺司马氏之凶、痛惜魏氏王室之衰，可谓有异曲同工之妙。

5.《劝进表》与阮籍之死。

阮籍晚年遇到了他一生中最为棘手的一个政治问题。从正始末年到魏帝陈留王景元年间，司马氏父子三人内诛朝臣，外平三淮，朝廷内外的异己势力几乎铲除殆尽，经过二十多年处心积虑的经营，篡夺曹魏政权的条件基本成熟。景元四年（263）十月，司马昭被晋封位晋公，位相国，加九锡，这是司马昭正式实施其篡权的重要一步。按照例行公事，由曹魏傀儡皇帝曹奂下诏加封晋爵，司马氏谦让一番，然后再由公卿大臣“劝进”，以此证明他是上合天意，下顺人心，不得已而为之。当时阮籍担任步兵校尉之职，拟写《劝进表》大概不是他的分内职责，可是却指定由阮籍执笔，这无异于逼迫阮籍在这个重大的政治问题上明确表态。阮籍对此大概也是很清楚的。《晋书·阮籍传》载：

会帝（司马昭）让九锡，公卿将劝进，使籍为其辞，籍沉醉忘作。临诣府，使取之，见籍方据案醉眠，使者以告，籍便书案，使写之，无所改窜。辞甚清壮，为时所重。从这段史料看来，阮籍大概仍想用醉酒的老办法避开这个政治难题。但是，由于催得太紧，无法推却，而又不敢不写，只好带酒拟稿塞责。同时还可以推想，显然阮籍已经意识到这件事非同小可，未必能蒙混过关，可能早已做好第二手准备，打好了腹稿，否则醉中为文，且又“无所改窜”、“辞甚清壮”，就令人难以理解了。不过，无论是什么情况，阮籍事实上是写下了“劝进表”，这等于他公开表态拥护司马氏，赞同其篡权行为。尽管他内心不甘愿走这条路，但至少在外在行为上是屈服于司马氏的淫威了。阮籍试图回避现实，而现实却不允许他回避；他想超脱司马氏与曹氏政争的旋涡，但政治旋涡却最终把他卷了进去，这是他纵酒隐世策略的彻底失败，也是他“走钢丝”策略的彻底失败。

这里有个问题需要弄清，即阮籍的《劝进表》所作之年。大概从甘露元年（256）起，曹氏王室曾多次动议给司马昭晋爵晋公、赐九锡，而司马昭可能感到条件不成熟，所以才有“固辞策命，至于八、九”（《晋书·文帝纪》景元四年十月诏）之举，只是于景元四年十月，他才最后接受策命。这就提出一个问题，《劝进表》究竟作于何时或说是哪一次策命？对此历来有不同的说法，大体上可以归结为三种：第一，卢弼认为，《劝进表》作于高贵乡公时期（254—260）。他先引臧荣绪《晋书》：“魏帝封晋太祖为晋公，太原等十郡为邑，进位相国，备礼九锡，太祖让而不受，公卿将校皆诣府劝进，阮籍为其辞。”复又据《文选》李善注：“魏帝，高贵乡公也。太祖，晋文帝也。”由此断定，《劝进表》为“高贵乡公时所作无疑。”（详见《三国志集解》《魏志·高贵乡公纪》）第二，刘汝霖据《劝进表》内有“东夷献舞”之语，又参之《三国志·魏志·陈留王纪》景元二年（261）有“乐浪外夷韩涉各率其属来朝贡”的记载，断定阮籍《劝进表》作于景元二年。（详见《汉晋学术编年》下册第47—49页）第三，《晋书·

文帝纪》把郑冲等人献《劝进表》，安排在景元四年（263）十月。显然，《晋书》的作者认为阮籍此文作于此时。述三面说法，哪一种比较正确

《劝进表》实为阮籍所作，但郑冲当时任司空之职，为群官之首，且领头劝进，所以史书把此文著于郑冲名下。此表收集在《阮籍集》里，题为《为郑冲功晋王笺》。

呢？按照刘汝霖所引证的历史资料，卢弼之说显然是不攻自破。但刘氏之说也实难成立。首先，阮籍之文所颂扬的司马昭的功德（其中包括“东夷献舞”），显然均为追述之语，如何就一定断定它作于“东夷献舞”之同年呢？其次，据《三国志·魏志·陈留王纪》载，除了景元二年有“乐浪外夷韩浞貉各率其属来朝贡”一事外，在景元三年四月，又有“肃慎国遣使重译入贡”一事。那么，“东夷献舞”究竟系指第一次呢？还是指第二次，抑或兼指两次？

综合历史记载和历史情况，还是《晋书》的记载比较可信。其一，“东夷献舞”兼指两次入贡的可能比较大。由于有景元二年的东夷首次入贡，又紧接着有景元三年的东夷二次入贡，所以在景元四年，阮籍的《劝进表》才特别提到此事，作为司马昭的一项功德予以称颂。作这样的推断似乎更符合逻辑或情理。其二，唐人撰写《晋书》时，所依据的史料远比近人卢弼和刘汝霖所依据的史料为多。唐人把《劝进表》系于景元四年十月，肯定是有所根据的。其三，景元四年十月这次司马昭晋封受锡，肯定是预先策划好了的。在此之前，所谓“公卿将校诣府劝进”，不过是走走形式而已。至于由阮籍拟写《劝进表》，究竟是司马昭亲自指使的，还是其党羽或其他人的主意，这都是无关紧要的。问题的关键在于，司马昭晋爵加封，必须有这个劝进的程序，而且也必须得到他的允许或默许。以阮籍的聪明来说，他不可能不了解其中的奥妙。所以，他内心里想推掉这个难堪的差事，但又未敢唐突。完全可以设想，如果司马昭这次晋封不是他本人同意并预定的，而仅仅是其他人的热心，以阮籍的为人或处世原则，他未必肯接受这个极不愿意接受的任务。由此也可以推断，《劝进表》必定作于景元四年十月。

阮籍卒于景元四年冬，也即是在他写了《劝进表》之后的一二个月，享年五十四岁。两件事相隔是如此之近，使人不得不怀疑其间有某种因果关系。阮籍的一生，从表面看，其仕途应该说是一帆风顺，官场得意，也深得司马氏父子的赏识。但由于客观现实与他的理想差距太大，以至于他追求的“济世”目标根本无法实现。实际看来，他在政治上应该说一直是处于失意状态。政治上的失意必然造成心理上的压抑。对此，阮籍不是通过与现实抗争的方式来实现自己的政治目标或平衡自己的心理，而是主要通过酣饮醉酒的消极方式进行自我安慰，这不仅不能达到目的，熨平心理的不平，相反，它只能导致心理内部矛盾的加深。而且长期过量饮酒，从生理学的角度看也必会使身体受到严重的损害。何曾批评阮籍毁弃礼法，司马昭回答时所说的“此子（指阮籍）羸病若此”一句（见上文），就足见阮籍的身体早就虚弱多病。书写《劝进表》，本来是阮籍极不情愿的事，但他还是写了，可以设想，阮籍写过《劝进表》之后，其心理的懊恼和自我的失落感肯定是相当强烈的。一个本来就虚弱的身躯和严重失衡的灵魂是决然难以再承受如此重压和打击的。对于阮籍来说，这篇《劝进表》既是其生命的暂时的保护神，又同时是促其生命走向死亡的催命符。作为一代风流名士，终于在痛苦、失望、徬徨、苦闷中离开了这个丑恶的世界。阮籍之死，既是对司马氏名教之治的讽刺和控诉，也是对整个封建专制主义制度的讽刺和控诉。

阮籍的一生，特别是他的一篇《劝进表》，引起了后世不少人对他的非议和责难。宋人叶梦得认为，阮籍“应力公卿作‘劝进表’，若论于嵇康前，自应杖死。”（《避暑录话》）叶适也说：“今《文选》载蒋济‘劝进表’

一篇，乃籍所作。籍忍至此，亦何所不可为。籍著论鄙世俗之士，以为犹虱处乎裨中。籍委身于司马氏，独非裨中乎？观康尚不屈乎钟会，肯卖魏而附晋乎？世俗但以迹之近似者取之，概以为‘嵇阮’，我每为之太息也。”（《石林诗话》）纵观阮籍一生，与嵇康相比，他似乎考虑自己的生命或肉体生存的价值更多一些，因此，在政治上表现得更为软弱和动摇一些。但是，这与何曾之流一方面侈谈名教礼法，另一方面却趋炎附势、热衷于名利之途的丑恶行径是大有区别的。阮籍政治上的动摇和软弱，乃至最后书写《劝进表》，这除了他自身性格软弱的主观原因之外，应该主要归结为当时不合理现实或社会历史环境的压迫。阮籍本有“济世志”，有理想、有抱负，渴望有一番作为的，但险恶的政治环境和专制主义的暴力却完全扼杀了人性的自由，堵塞了自我实现的途径。在残酷的现实面前，阮籍不得不通过扭曲自身形象的方式来换取一条自全之路。我们所看到的，他一面对司马氏在内心里极为不满，可是又不得不与之周旋；一面对曹氏王室抱有某种同情，可是又对之十分失望，不敢与之太接近；一面想效法“四皓”、“伯阳”，隐身江湖山林，可是又不得不出来做官；一面对现实有强烈的关注，可是又不敢为纠正现实的下合理而奋争。阮籍对自己的作为，大概也是很很不满意的。《晋书·阮籍传》记载，其子阮浑要学自己的放达，他表示反对：“仲容已豫此流，汝不得复尔。”这与嵇康临终前教子不要走自己纵放的道路，应当谦恭守礼的用意是完全相同的。（参见嵇康《家诫》）但与嵇康相比，由于阮籍处世的态度更为谨慎和小心，在其身上体现的矛盾也更多，其内心的压抑也更为强烈。就二人的最终结局看来，嵇康虽然身首异处，但死得却是那样从容、坦然、慷慨，而阮籍尽管免受一刀，但他的死却更为痛苦、艰难，震颤人心。如果说，前者给人以痛惜之感，后者则给人以更深的压抑之感。在某种意义上，阮籍的悲剧气氛更为浓重，对于生活在封建专制主义重压下的士大夫阶层说，具有更为典型和普遍的意义。这种悲剧现象，历史和时代应该是主要导演者，而不能完全取决于阮籍自己。

第二章阮籍思想的矛盾与分期

阮籍的哲学著作主要有《乐论》、《通易论》、《通老论》、《达庄论》、《大人先生传》等篇。此外，他的《咏怀诗》也值得注意。上述著作的思想或儒、或老、或庄，旨趣迥异。这种思想上的矛盾现象，实际上并不是逻辑的，而是历史的。或者换句话说，阮籍的这些著作并非同一时期的作品，它们反映的并不是阮籍同一时期的思想。阮籍的思想，经历了一个痛苦的选择与演变过程。对此，近来不少学者已经指出，并从不同的侧面作过分析。任继愈先生认为，阮籍前期倾向于自然与名教的结合，正始以后，则违反本心地把二者对立起来，崇尚自然而贬抑名教。台湾学者何启民指出：“嗣宗之思想，由儒而老，而庄，似有明显之迹象可寻。”丁冠之则更为明确地指出，阮籍的《乐论》作于明帝末年，反映的是儒家思想；正始十年期间致力于儒道结合，《通老论》和《通易论》亦作于此时；正始之后，阮籍鄙弃礼法，推崇庄子，著《大人先生传》和《达庄论》。综合上述诸说，似可大体确定：阮籍早年崇儒；中年由儒入老，倾向于儒道（老）结合；晚年入庄，转向儒道（庄）的对立。

上面三说，都认为阮籍的思想是变化的，这似乎没有什么不同。然而，从他们的具体解释看，实际上存在着原则性的分歧。照丁冠之先生的看法，阮籍的《乐论》属于儒家的著作，反映的是儒家的思想，《通易论》和《通老论》属于儒道综合的著作，反映的是玄学思想。任继愈的说法与丁冠之一致，但就其对阮籍思想所作的具体分析看，事实上把《乐论》看作是与《通易论》、《通老论》思想倾向相同的玄学著作。何启民的说法过于简略，难以确定他对上述著作的思想归属是如何理解的。

照笔者之见，阮籍的《乐论》作于正始初期，《通易论》作于正始中期。二论尽管渗入了道家思想，但其基本倾向仍然是儒家的，当属于儒学著作。

《通老论》的撰作时间似晚于《通易论》，当在正始中期之后竹林之前，反映了阮籍综合儒道（老）的思想倾向。《达庄论》和《大人先生传》皆作于竹林时期，以庄学思想为旨趣，表现了阮籍把儒道对立起来的思想倾向。

这些问题，不仅涉及到阮籍著作撰作时间问题，而且更重要的是关系到阮籍在各个时期的思想倾向及如何理解阮籍思想矛盾等问题，因此，有必要对这些问题一一予以澄清。

但要解决这些问题，至少需要明确两个前提：其一，以玄学与传统儒学及道家学作比较，看它有什么样的特点，并以此作为判断阮籍以上各篇著作思想倾向的参照系；其二，确定阮籍以上各篇著作的撰作时间，以此作为阮籍思想分期和演化的依据。

《咏怀诗》不是理论性的学术著作，但作为诗歌体裁，却以文学形式反映了阮籍对于宇宙人生的哲理性感受和理解，所以也可把它视之为带韵脚的思想著作。内容详见本书第五章。

《中国哲学发展史》（魏晋南北朝卷）第150页，人民出版社1988年版。

《魏晋思想与谈风》第114页，台湾书局版。

《中国古代著名哲学家评传》续编二，第105页。

内容详见《中国哲学发展史》（魏晋南北朝卷）《阮籍、嵇康的自然论》一章。

一、玄学思想的基本特征

在先秦诸子中，儒道两家并为“显学”。儒道作为根本对立的两个学派，其思想上的差异自然很大，就与我们所讨论的问题有关来说，大体上可以概括为两个方面：

第一，双方的宇宙观不同。道家哲学对世界的理解和规定已涵盖有宇宙本体的意义，而儒家对世界的理解和规定则往往着眼于宇宙生成和宇宙构成之层面。老庄哲学中的“道”，其意蕴极为复杂，从“有生于无”或“道生一，一生二，二生三，三生万物”这两个命题看，显然讨论的是宇宙论问题。但“道”也具有宇宙本体的涵义，所谓“道可道，非常道”、“道隐无名”、“道者，万物之奥”（老子）及道“自本自根，未有天地以固存”、“无所不在”而“不可闻”（庄子），就是对道从本体论层面所作的界定。照老庄的看法，道是一个无形无象无名的本体世界，它是宇宙万物存在变化的根据或原则。在儒学系统中，孔子乃至孟子皆罕言“性与天道”之类的形而上问题。即使是荀子天道自然的思想，固然与道家的影响有关，但他所说的“天”也异于道家的“道”，实际上属于器物世界的概念或范畴。值得注意的是《易传》，它为儒家学说找到了一个宇宙论的根据。但与道家不同，它所设计的宇宙图式着眼于宇宙的结构或构成，而不是重在形而上的宇宙本体。八卦所象征的以天地为主的八种事物与八方四时相配合，是宇宙结构的根本框架，六十四卦的排列次序是宇宙万物变化秩序的象征，阴阳是作用于宇宙万物的两种不同势力。汉代大儒董仲舒以儒学思想为核心而综合诸子，特别吸收了阴阳五行家的观念，构筑了一个更为明确的宇宙结构图式：天与地是这个结构的轮廓；五行是这个结构的间架；阴阳是运行于这个间架中的两种力量。照儒家的看法，宇宙是个具有特定结构的和谐整体。第二，儒道双方对“天人关系”的规定不同。在道家那里，道体作为宇宙万物存在变化的依据，它虽然主宰着宇宙的一切，但却是“生而不有，为而不恃”。崇尚自然，排斥人为，是道家的共同主张。这一思维倾向，可以叫作“以人合天”或“灭人合天”，借用荀子的说法：“蔽于天而不知人”；（《荀子·非十二子》）借用庄子自己的说法：“有人，天也；有天，亦天也。”（《庄子·山木》）“灭人合天”之内容，一方面弃绝知识，菲薄仁义；另一方面，在政治或历史观层面上主张绝对的无为而治，要求回到“结绳而治”（老子）、“同于禽兽居，族与万物并”（庄子）的荒古时代，在人生哲学层面上主张返朴归真，保全人性的自然纯真，追求“无为而无不为”或无待式的“逍遥”精神境界，表现为强烈的超世主义的倾向。与道家不同，儒家的思维倾向可以概括为“以天合人”。其意涵是，天与人并不是完全间隔的二物，一整体，天道乃人道的依据，人道乃原于天，所谓“道之大原出于天”。儒家依据于对天人关系的这种认识，设计了一套君臣上下的社会等级系统和一套仁义礼乐的道德规范系统，并认为人类社会的这种特定的结构或秩序乃自然界结构及其秩序性的体现。儒者主张效法天道“刚健”之德，实行积极有为的政治，以治平天下为目标。显然，这是一种以政治伦理为本位的有为哲学。

儒家哲学从先秦创立伊始，至少至魏晋时代，其具体形态或许有所变化，但它的基本特质却一直延续下来而大体上维持着自身的统一。

道家的命运则不然。在汉代，由于儒学哲学上升为官方的指导思想，道

家由先秦与儒家并显的地位而下降为陪衬，甚或隐而不显。到三国魏晋之际，因某种特定的历史机缘和思想文化机缘，它一度兴盛。但它并没有儒家那样幸运，而是演化为一种新的哲学形态——玄学。

那么，玄学自身有什么特征呢？

由于玄学直接来源于先秦道家，因此它在理论形态或思想形式上表现为“复古”，或者更为确切地说，玄学是以老庄思想为骨架的。史书常常把玄学直接称之为“老庄之学”，或把玄学思想直接归之为“老庄”，即是着眼于此。例如，对于正始时期的玄学家何晏、王弼，史籍说他们“好老庄言”、“好老氏”（《三国志·魏志·曹爽传》及《钟会传》注引）；或称他们“祖述老庄”。（《晋书·王衍传》）竹林时期的玄学家嵇康自谓“托好老庄”（《嵇康集·幽愤集》）；史书称向秀“雅好老庄之学”（《晋书·向秀传》）；元康时期的玄学家郭象被誉为“慕道好学，托志老庄”。（《世说新语·文学》注引《文士传》）可见，玄学学者所信奉的是老庄思想，玄学也就是新时代的道家之学。所以，干宝有“学者以老庄为宗”（《晋纪总论》）的说法，沈约也有“为学穷于柱下，博物止乎七篇”（《宋书·谢灵运传》）的说法。依此而视，先秦道家思想的一些基本特征也为玄学所有。

但玄学作为一种时代精神之体现，并不是对先秦道家的简单复归。与先秦道家不同，它在许多重要问题上围绕儒道关系而展现自身的思想内容的。玄学的这一特征，与汉代特别推崇儒学，从而使儒学在思想领域内占据统治地位有直接因果关系。先秦时期乃至西汉前期，儒家不过是诸子百家中的一家，《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》作为儒家所信奉的经典和研究的对象并没有受到整个社会的重视。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，推广以儒家经学为中心的思想文化运动，经过数百年的时间，经学的正统地位被全社会所承认，儒家思想由原来与诸子之学相对立的一家之说，逐渐渗透到社会生活的各个方面或各个领域，泛化为整个中华民族的共同的生活方式、思维方式、价值标准和心理状态。先秦时期所产生和发展起来的诸子百家之学日渐式微，一般来说，它们再也不能作为一个完全独立的学派与儒家相抗衡，或者被儒家思想文化所吸收或同化，或者仅仅作为儒家思想文化的补充而存在。东汉末年，儒家经学日渐衰落，名、法、道、墨等诸子学乘机而起，颇有诸子重兴之势。但是严格说来，儒家经学受到思想界厌倦的只是那种浅薄的天人感应神学目的论的形式，令人忘而却步的繁琐的注经方式，保守、僵化、封闭的师承家传的教学方式或学术传统。而经学所代表的儒家文化的正统地位并未发生动摇，儒者借助于经学形式所阐扬的儒学思想在思想领域仍然享有不可超越、替代的崇高地位。诸子之学不得不承认儒家文化或思想仍是正统所在，即使是那些不完全同意儒学主张的人，在考虑问题和分析问题，不得不以儒家思想文化作为参照系，至少在一些学者或思想家的潜意识层面当是如此。道家之学也是如此，它所面临的是业已在思想文化领域长期占据正统地位的儒家之学，它的重建不能不首先考虑和解决与儒学的关系问题。因此，玄学作为道家之学的复兴形式，就不能纯是复古的，而

玄学的产生和兴盛，其原因极其复杂。学者多有说明。可参见汤用彤《魏晋玄学论稿》（《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版），唐长孺《魏晋玄学之形成及其发展》。（《魏晋南北朝史论丛》，三联书店1955年版）

任继愈对此有详尽的分析。参见《中国哲学发展史》（魏晋南北朝卷）《魏晋玄学产生》三。

是围绕着儒道关系展开讨论，并糅进了时代的新内容，在理论形态或学术形态上表现为儒道结合或儒道对立两种基本倾向。例如，正始时期的玄学家何晏、王弼和元康时期的玄学家郭象都倾向于调和儒道关系，而竹林时期的玄学家嵇康、阮籍等则把儒道关系对立起来。但无论是何者，显然都具有与先秦道家之学不同的时代特征。

由于元康哲学后于竹林哲学，它不能成为判断阮籍思想倾向的尺度，阮籍哲学思想也不能作为自身的判断标准，因而都可以存而不论。这里，仅以正始玄学、特别是王弼哲学为例，以说明玄学的一些基本特征与内容，并且也限在与本题有关之范围内。

在宇宙本体论的层面上，正始玄学、特别是王弼进一步发挥了先秦老庄道家的本体论观念，把老子的“有生于无”这一宇宙论命题改造成为“天地万物皆以无[为]为本”（《晋书·王衍传》），开有无本末之辩。无是宇宙的本体，有是本体无的作用、功能与表现，属于物象世界。天地万物作为“有”而统一于无，它们同依据于无而存在变化。根据对有与无这一关系的理解和规定，王弼反对“舍本逐末”，强调“崇本以举末”（《老子注》三十八章），认为掌握了“本”，就可以无统有，“形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。”（同上）照王弼的解释，有与无是即体即用、体用如一的关系，二者是没有矛盾的。可是在先秦时期，道家谈“无”谈“道”，强调本体世界的至高无上性，而儒家则侧重于形而下的器物世界，即所谓“有”之世界。二家思想显然存在着矛盾，因而玄学家必须对之做出合理的解释。史籍载：

王辅嗣弱冠诣裴徽。徽问曰：“夫无者，诚万物之所资，圣人莫肯致言，而老子申之无已，何邪？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故言必及有。老庄未免于有，恒训其所不足。”

——《世说新语·文学》王弼认为，儒家圣人知道无不可言说，所以不谈无而只谈有。道家不了解这一道理，故对无多有言说。按照这个说法，儒家圣人之所以体，正是道家之所言，二家的思想宗旨是一致的，其差别只在于侧重面的不同。王弼把“以无为本”之观念运用于自然与名教之辨，提出了“名教本于自然”的主张。道家尚自然，儒家贵名教，两家的思想倾向也是对立的。按照王弼“以无为本”的逻辑：有为名教，无为自然。这就意味着，名教是自然的派生形式，或说名教是自然的体现，其间是没有矛盾的。所以王弼有这样的说法：“始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。”（《老子注》三十二章）王弼的“名教本于自然”之说，表面上把自然放在了名教之上，实际上为名教提供了一个本体依据，拐弯抹角地论证了名教的合理性、神圣性。

在玄学中，自然与名教的矛盾体现治国方略问题上，便是无为与有为的矛盾。王弼倾向于无为而治，认为“道以无形无为成济万物，故从事于道者以无为为君”。（《老子注》二十三章）他指出，如果君主推行无为而治的策略，天下之风自然就会归于素朴，所谓“上之所欲，民从之速也。我之所欲唯无欲，而民亦无欲而自朴也”。（《老子注》五十七章）王弼强调无为，似乎是对传统道家思想的简单继承和对传统儒家有为思想的否定，实际上并非如此。其理论宗旨地在于证明，治平天下不能仅仅着眼于有为上，而应该“以无为为本”，认为掌握了这一根本治国方略，才会达到不治而治、不为而为的理想目标：“所谓道常无为，侯王若能守，则万物[将]自化。”（《老子注》十章）王弼所说的无为并不是像老庄那样排斥有为的绝对的不为，而

是应该顺应自然的原则去为，是包容有为的无为，所以，这种无为乃是一种特定“为”或“有为”，或说，这种有为必须本之于无为。

在学术思想层面上，当时的玄学学者对儒家的经学著作和儒者著作的态度和方法与汉学大相异趣，大都采取了援道入儒或以道诠儒的方式。如，王弼为《周易》作注，就大异于汉代儒者的“象数”方法，而是以其从《老子》中体现出来的有无本末观念为据，运用了摈弃象数、直取义理的“得意忘言”方法。如他在《周易略例·明象》中，提出“以寡治众”、“以一制动”、“统宗会元”、“约以存博”、“简以济众”的学术方法，避开了“象数”的方法。从思想上看，和他在老学中的“以无为本”、“崇本举末”的观念是完全一致的。通观王弼的《周易注》，都贯通着这一以道释儒的精神，从而使这部儒家经学著作染有浓重的道家之学或道家思想的色泽。

由上可知，从某种意义上说，正始玄学家所进行的工作就是对儒、道两家思想的改造，并进而调和二者的关系。一方面，他们在对道家思想作解释时，在道家思想的框架中引入儒家的思想内容，并以道家学说为儒家的政治理论思想提供了一个形而上的理论根据；另一方面，玄学家在解释儒学经典或儒家思想时，又援引道家之说，把道家思想贯通于儒家思想中。儒道两家的这种结合，不是机械性的拼凑，而是理论或思想上的有机结合，表现为相互渗透、相互贯通的一体化特征。玄学是在对儒道两家学说改造基础上所建立起来的一种全新形态的哲学。

二、阮籍著作的不同思想倾向

如果以上面所说的玄学思想或学术特征作为尺度，那就可以发现，阮籍的几篇哲学著作的思想倾向有显著的不同，而且其间的不同不是表层的、形式的，而是深层的、本质的。

（一）《乐论》和《通易论》

不可否认，阮籍在《乐论》和《通易论》里确实吸收了道家的某些说法。如《乐论》里的下面一段话：

乾坤易简，故雅乐不烦；道德平淡，故五声无味。不烦则阴阳自通，无味则百物自乐，日迁善成化而不自知，风俗移易而同于是乐。此自然之道，乐之所始也。传统儒家思想崇尚乐之“中和”之美，反对繁复多变的“淫声”，所以《礼记·乐记》有“大乐必易，大礼必简”之说。阮籍所说的“乾坤易简，故雅乐不烦”，无疑是以《易》释乐，且与《乐记》的说法契合，属于儒家传统之见。但与此同时，他似乎又受到了道家思想的影响，把“大乐必易”与老子哲学中的“无”的观念联系起来。所谓“道德平淡，五声无味”，显然与老子的“道之出口，淡乎无味”（《老子》三十五章）说法有关系。从这个侧面而视，《乐论》在某种程度上也可以认为抹上了一层儒道综合的玄学色泽。

但通观《乐论》一书，阮籍并没有把老子“淡乎无味”的本体论观念贯通于其中，走上以道释儒的玄学思想轨道上来。这可以从王弼对老子“乐”之观念的改造得到说明。

老子把天地万物看作是宇宙本体“道”的派生物或表现，所谓“朴散则为器”。（《老子》二十八章）可是，万物产生的同时也就是对道体本然状态的破坏，故他推崇的是宇宙的原始混沌，在音乐这一特定层面上，老子提出“大音希声”（《老子》四十一章）之说，认为五声之作违背了宇宙自然无为之本性。由此出发，老子对乐持有一种完全排斥和否定的态度，所谓“五音令人耳聋”。（《老子》十二章）王弼在老子“大音希声”之下注曰：“听之不闻名曰希。[大音]，不可得闻之音也。有声则有分，有分则不宫而商矣。分则不能统众，故有声者非大音也。”任何一种声音，由于受其特定的规定性所限，因此，它就不可能“统众”，成为众声存在变化的根据。而大音无声，没有任何“声”的规定性，故它可以包容一切声音或统摄一切声音，成为众声存在变化的宗主。这是王弼“以无为本”思想的一个体现。依据于这一观念，王弼对《老子》十二章中的“五音令人耳聋”一段话作了新的解释：“夫耳、目、口、心，皆顺其性也。不以顺性命，反而伤自然，故曰盲、聋、爽、狂也。”表面看，王弼似乎与老子一样，对“五音”也采取了完全排斥的态度，实际则不然。儒家强调礼乐的教化功能，认为由此可以达到移风易俗、平治天下的目标。王弼则认为，单纯地在礼乐上下功夫，这不是着眼于“本”，而是着眼于“末”，必然陷入“以物役己”、“以物养己”（《老子注》十二章），即追逐声色的极端，产生损伤人性的恶果，并不能达到预期的目的。因此，片面地强调礼乐的作用是错误的。按照王弼的逻辑，执着于“五音”等“顺其性命”的功能，反而会损害人的“性命”；相反，不执著于“五音”等“顺其性命”的功能，反而会保全人的“性命”，或者说，不局限于礼乐的教化功能上，反而会达到礼乐教化功能的目标。这与他所说的“以无为本”的治国方略是完全一致的。可见，在“乐”之问题上，王弼玄学也贯穿着综合儒道的根本精神。

反观阮籍《乐论》的思想，既与老子的思想根本对立，也与王弼的说法大相异趣。阮籍把圣人之乐规定为“无味”，从严格的意义上说，只是对老

“大音”二字，据陶鸿庆校补。见楼宇烈《王弼集校释》（上册），中华书局1980年版。

子这一术语的借用，并没有把它纳入自己的思想体系中，在内容上既不同于老子所说“淡而无味”或“大音希声”，也不同于王弼从无形无名的本体论角度解释“大音”，而是着眼于圣乐之“和”。所谓“和”，乃与“郑卫之声”、“桑濮之典”的繁复多变相对而言，它是乐各种要素之间的自然和谐或完美协调。同时，阮籍在《乐论》中贯穿着一条基本原则，这就是推崇礼乐本身的教化功能，认为圣乐内可以调节人心，外可以调节人与人之间的关系，高扬着一种积极“有为”的精神，不仅与老子全面否认乐之功能和消极无为的超世精神相反，也与王弼仅把“五音”视为“末”的观点有显著的不同。尽管阮籍也强调顺应“自然之道”，把乐视为是依据于自然界的秩序性而制定的，所谓圣乐之“和”体现着天地之“和”。但他所理解的“自然”不是指形而上的宇宙本体，而是着眼于宇宙整体的结构，“道”也不是超越万物的绝对，而是宇宙整体和谐性的表征或天地万物运动变化的秩序，它们均属于形而下的器物世界，这与老子和王弼的思想显然不同。

可见，阮籍在《乐论》中并不是以老释儒，而是以传统儒家的思想为依据而展现自己的理论内容，他的思想并没有越出传统儒学所设定的范围。对此，早就有人指出过。如，陈伯君引“范陈本”注云：“读嗣宗《乐论》，岂放废礼法，甘于懒散者流，沉酒曲孽以终天年，特虞革命之见及耳！”（《阮籍集校注》集评）陈伯君自己也说：“阮氏之《乐论》，初未越出《礼记·乐记》之范围，虽间有所发挥，而其体统则归于一致。”（同上，见“按语”）这些说法大体是符合《乐论》的思想状况的。

《通易论》的思想倾向与《乐论》大体相同，但其间孱入的道家思想似乎更多一些。例如，《通易论》公开挑明无为而治的

主张：“大人发挥重光，继明照于四方，万物仰生，合德天地，不为而成。”“故寂寞者德之主，恣睢者贼之原。”所谓“寂寞”，也就是“无为”。传统儒者虽然间或也有“无为”的说法，但并不注重或强调它。阮籍直接用“不为”解释儒家《易传》的“合德天地”的思想，反对“恣睢自用”，甚至以“寂寞”或“无为”为“德之主”，显然是以道释儒，颇具玄学的意味。

但是，与《乐论》一样，阮籍在《通易论》中并没有把他从道家那里接受过来的“无为”观念贯通于自己的思想体系之中。阮籍的“无为”观念是抽象的，它既缺少类似于王弼那样的“以无为本”的观念作理论依据，又不真正具有“无为”而治的具体内容。阮籍把六十四卦看作是宇宙万物的象征，又把其间特定的排列次序看作是宇宙万物变化秩序的体现。以此为据，他把宇宙设计为一个具有特定结构和功能，并遵循一定的规律而运化的整体系统，而人类社会作为宇宙整体的一部分必然而且应该与之有着相似的结构、功能和属性。基于对“天人关系”的这种理解，阮籍主张统治者应当依据“自然”而行动，若此，即可消除“德法乖易，上陵下替，君臣不制”的社会无序状态，实现“子遵其父、臣承其君”，“在上而不凌乎下，处卑而不犯乎贵”的理想之世。可见，阮籍强调的不是“无为”，而是“有为”，着眼的是名教礼法和等级结构，而这一社会层面的基本观念又以宇宙论作依据。这是《通易论》的灵魂，与传统儒家哲学的基本精神契合。

《论语·卫灵公》载：“子曰：无为而治者其舜也与？夫何为哉，恭己正南面而已矣。”《易·系辞》上：“易无思也，无为也。”陈鼓应认为，先秦儒家的“无为”观念，系受老子的影响。（见《老学先于孔学》，载《哲学研究》1988年第9期）

王弼在其《周易注》里也提出了“无为”的主张，而这一主张完全与他的“以无为为本”观念一致，或说是依据于这一本体观念得出“无为”结论的。试看王弼对复卦和随卦的解释：

复者，反本之谓也。天地以本为心旨也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语音也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。

泽中有雷，动说之象也。物皆说随，可以无为，不劳明鉴，故君子向晦宴息也。所谓“以有为心”，也即是以“有为”为根本。王弼认为，若汲汲于“有为”，则“异类未获具有”，不可能使人类社会实现和谐的理想目标。因此，统治者不可自作聪明，滋事生非，必须由片面地“有为”复归于“无为”。而“无为”的根据就是“天地以本为心”，这个“本”即是“寂然至无”的宇宙本体，它是天地万物及其运化的归宿。天地万物皆“以本为心”，故统治者也必须“以无为心”。显然，王弼的《周易注》在有为与无为之辨问题上，同样表现为综合儒道的思想倾向，契合玄学的根本特征。

阮籍和王弼同庄或解说《周易》，但二人的说法却有如此大的差异。这个差异，究其实质，乃儒学与玄学之差异。清人皮锡瑞指出：“嗣宗亦庄生之流，而论易则伏羲之功，不拾漆园余唾。”（《经学通论·论伏羲作易垂教在正君臣父子夫妇之义》）这是说，阮籍虽然是道家，但他的易学观念则纯为儒家的，而非道家的。更确切地说，阮籍在《通易论》里掺杂了道家的某些说法，但其间所包含的思想作为一个体系来说，本质上是儒家的，而不是道家或玄学的。

（二）《通老论》

《通老论》与《乐论》、《通易论》的思想倾向有明显的区别，它会通儒道（老）两家之说，突破了儒家思想的原有框架，与玄学的思想和学术特征基本相合。

现存《通老论》的全文为：

圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体，审于大慎之训，故君臣垂拱，完太素之卦，百姓熙洽，保性命之和。道者，法自然而为化，侯王能守之，万物将自化。《易》谓之“太极”，《春秋》谓之“元”，老子谓之“道”。三皇依道，五帝仗德，三王施仁，五霸行义，强国任智：盖优劣之异，薄厚之降也。《通老论》篇幅如此之短，且文字的口气和内容皆不连贯，显然属于残篇。但即使如此，其玄学化的思想倾向还是相当清楚的：

第一，阮籍以“太极”与“道”互释，试图在哲学宇宙观层面上沟通儒老两家的思想。“道”是老子哲学的一个基本范畴，“太极”是儒家哲学的一个基本范畴。从《易·系辞》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”说法可以得知，传统儒学是从宇宙生成论的层面理解与规定“太极”的。这一观念虽然类于道家“有生于无”的思想，但却与道家的本体论思想扞格不通。王弼曾经以“道”诠释“太极”，赋予后者以宇宙本体的新意义。如王弼的《老子注》说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”（四十二章）在王弼那里，“一”即为“无”，也即为“道”，三者的意义是相通的。王弼在解释《系辞》的“大衍义时，又明确地把“不用之一”的“一”规定为“无”，而“无”或“一”即为易之“太极”。阮籍把易之“太极”与老子之“道”等同视之，尽管我们尚不能从这段残文中确定他也是从宇宙本体论的层面着眼，但从他公开打的旗号看，却在于综合儒道，与以王弼为代表的玄学家的做法完全相同。第二，阮籍所说的“天人之理”，实际上讨论的是玄学中的自然与名教的关系问题。在他看来，宇宙之遁是自然无为的，由于“天理”与“人理”是统一的，所以统治者应该而且必须“法自然而为化”，顺应自然的原则，推行“君臣垂拱”的无为政治策略。若此，即可达到“万物自化”的效果，使社会整体实现“百姓熙洽，保性命之和”的和谐状态。无为不仅符合《易》之“太极”原则，而且也符合老子“道”之原则。阮籍的这一观念，逻辑上蕴涵着“有为本于无为”或“名教本于自然”的意义，与王弼的说法相合。

第三，阮籍基于对无为与有为关系的这一理解，进而表述了自己对历史的理解。“三皇”是“依道”而治，实行的是无为而治的原则，因而当时社会状态是最为理想的。而“三皇”之后的“五帝”、“三王”、“五霸”、“强国”治理天下分别采取了“仗德”、“施仁”、“行义”、“任智”的方式，离“道”的原则是越来越远，因此，历史表现为一个由优渐劣的下降过程。阮籍的这一历史观念，天疑渊源于老子之说：“失道而后德、失德而后仁、失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》三十八章）但阮籍似乎并不像老子那样对仁义礼治持完全否定的消极态度，而是强调应该把视线转向“治化之体”，不可在“用”上下功夫。王弼对

王弼的“大衍义”云：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数之以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”（韩康伯《易·系辞》注引）

老子这一段话也有详尽的解说，认为“本在无为，母在无名”，故“无为而治”是最为理想的，而“弃本舍母”，以“仁义礼”治世理民，是不能“无为而为之者，皆下德也”。对历史的认识，阮籍与王弼的看法也是相通的。

以上三点，涉及到阮籍对自然、社会及其关系的基本认识，大体上构成了一个“一以贯之”的完备的思想体系。《通老论》不像《乐论》、《通易论》那样只是抽象地引进了道家的一些说法，与其所要阐述的儒家思想格格不入，而恰恰相反，个中贯穿着综合儒道的玄学精神。

（三）《达庄论》和《大人先生传》

《达庄论》和《大人先生传》是阮籍最重要的两篇哲学著作。就其思想倾向看，不止与《乐论》、《通易论》不同，而且也与《通老论》迥异。在这两篇著作中，阮籍对仁义礼法一套伦理规范和君臣之分、尊卑之别一套等级制度，采取了完全贬斥和否定的激烈态度，试图通过“齐物”的方式而超越一切差别，摆脱现实的一切羁绊，追求一种主观精神上的绝对自由或逍遥，表现为一种浓重的庄学精神。单就《通老论》和《达庄论》、《大人先生传》相比：前者以老学为主，倾向于儒道之综合，后者以庄学为主，倾向于儒道之对立。这种不同，不是说后者不是玄学，而是说，它是另一种形态的玄学，或说是与正始玄学不同的另一种玄学思想流派。这一点，乃学术界之通见，故不复论。

三、阮籍思想之分期

关于阮籍上述著作所表现出来的不同的思想倾向，只能有两种解释：理论上有欠圆通而造成的思想矛盾；这些著作撰写于不同时期，表现了阮籍思想的演变。过去学术界通常倾向于第一种解释，此说虽亦可说言之成理，但未免过于笼统，有失之于简单化，不大符合实际。根据现存的史料，我们有理由断定，第二种解释接近于历史的真实面貌。

（一）从魏晋之际的政治形势看阮籍思想之分期

《晋书》阮籍本传载：“（阮）籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。”政治形势的变化为阮籍思想变化提供了契机。阮籍由“济世”转换为“不与世事”，对政治或现实的这种态度上变化，不能不在思想上有所反映。反过来说，如果当时政治形势及阮籍对之态度有了转变，而他的思想却依然故我，这倒令人难以理解了。

（二）从阮籍自述看其思想之分期

阮籍晚年曾经对自己一生的思想演变轨迹或过程作过总结。我们上章所引用的《咏怀诗》里说：

昔年十四、五，志尚好诗书。

被褐怀珠玉，颜、闵相与期。下文口气一转：

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。

乃悟羨门子，嗷嗷今自嗤。何焯在分析这首诗时指出：“此言少时敦味诗书，期追颜闵，及见世不可为，乃蔑礼法自废，志在逃死，何暇顾身后荣名哉？因悟安期、羨门亦遭暴秦之代，诡托于神仙耳。”（《义门读书记》）这说明，阮籍早年崇尚儒家思想，志在用世，后来发生魏晋禅代的政治动乱，由于对现实的失望和深感生命无常，因此采取了蔑弃礼法名教的愤激态度，转到以隐世为旨趣的道家思想轨道上来。阮籍的自述，正与上面所说的政治形势变化及阮籍对世事的态度的变化相契合。

上面所举两条，虽然可以说明一些问题，但或者只是一种推测之辞，或者只是指出了阮籍思想演化的一个模糊轮廓，尚不足以说明阮籍思想是如何变化及其变化的具体进程。如果能确定阮籍的著作撰写于不同时期，方能充分地说明问题。能否做到这一点呢？我以为是不可能的。

（三）从阮籍著作的撰作时间看其思想之分期

在阮籍的五篇哲学著作中，至少有《乐论》和《大人先生传》可以大体考虑定其撰作时间。如本章前面指出，前者作于正始前期，后者作于竹林时期，同阮籍晚年之作，两论前后相距有数十年之久。这是考察阮籍全部著作年代、思想分期及演化的两个关键性的“支点”。若依此“支点”为据，再加上其他一些史料佐证，另外三篇的撰作时间也可大体确定。下面我们分别予以探讨。1.《乐论》。关于《乐论》的撰作时间，学术界的意见颇不一致。例如，陈伯君据《三国志·魏志·高贵乡公纪》的记载：“甘露元年（256）夏八月丙辰，帝幸太学，问诸儒……于是复命讲礼记。”疑《乐论》乃阮籍为高贵乡公散骑常侍时奉命讲《礼记》或与诸儒辩论之作。但《乐论》的思想旨趣显与当时的社会气氛和阮籍的政治态度不合，因此作于此时可能性不大。丁冠之先生对《乐论》撰写的动因和时间作了详尽的考证，其说可能更符合历史的真实。现引证其文如下：

从时代思潮及《乐论》的内容来看，魏明帝末年是产生《乐论》最适宜的环境，最晚也不晚于正始初年。魏明帝是历史上有名的奢靡之君，耽于音乐，却不知道音乐的教化作用。当时的学者高堂隆、刘劭等或著书立说，或上书劝谏，力陈音乐的教化作用。刘劭著《乐论》十四篇，提倡“制礼作乐，以易风俗”。（《三国志·魏志·刘劭传》）青龙四年（236），魏明帝大治宫殿，西取长安大钟，高堂隆上书力谏，指出大钟为亡国不度之器，应该废止，并引用周景王铸大钟失制和历史上帝王耽于“淫乐”而德衰政亡的教训来

警告明帝。明帝不听，认为“兴衰在政，乐何为也？化之不明，岂钟之罪。”（《三国志·魏志·高堂隆传》）阮籍《乐论》的主旨亦在强调乐的教化作用，反对大钟失制，乐失其序，也引用了周景王的历史教训，与高堂隆有异曲同工之妙，讨论的问题也完全吻合。……阮籍的《乐论》就是一篇有针对性的针砭时弊的文章，写于魏明帝末年是非常可能的。

——《中国古代著名哲学家评传》续编二，第105—106页

丁冠之的说法甚有道理。我们所要补充说明的是，《乐论》的成书时间不大可能在明帝生前，在明帝卒后的正始初年的一段时间可能性更大。正像丁冠之先生所说，阮籍撰作《乐论》的直接动因是缘于明帝西取长安大钟。由明帝取钟，引起了一场争论。这场争论，大概先由朝廷开始，后来波及到朝廷之外；先由大钟“违制”进而上升到音乐的起源、本性及其功能一般理论层面，这中间应该有相当一段延续时间，阮籍的《乐论》也应该是这场争论的产物或结果。据此推断，阮籍撰作《乐论》的时间不仅肯定在高堂隆与卞兰的争论之后，而且也当在刘劭的《乐论》撰作之后。刘劭与阮籍相比，不仅年长得多，而且早在建安时期即已进入仕途，历经武、文、明、齐四世。阮籍在正始三年受蒋济所迫曾一度出仕，但为时很短，与朝廷尚无正式的政治关系。如果说，刘劭的《乐论》属朝廷内部的争论，那么，阮籍的《乐论》则显然属于社会的反响，因此，阮论的撰作时间无论如何不大可能在刘论之前。《三国志·魏志·刘劭传》载，刘劭撰《乐论》成，“未上，会明帝崩”。

详见陈伯君《阮籍集校注》中《乐论》一文“按语”。

丁冠之认为这段话为明帝所云，可能有误。《高堂隆传》载，明帝西取大钟，高堂隆上表反对，“是日帝幸上方，隆与卞兰从，帝以隆表授兰，使难隆曰：‘兴衰在政，……。’”可知这段后为卞兰所说。

明帝卒于景初三年（239），魏齐王曹芳当年即位，于次年改元正始。考虑到阮籍刘劭的响应之作，其间应该有个过程，所以阮论之作当在正始年间而晚于刘劭之论，但不能过晚。

检夏侯玄曾撰作《辨乐论》一文，论中指名反驳阮籍《乐论》中“律吕协则阴阳和，声音适则万物类”一类的天人感应的观点，据此可知，其论的撰作时间无疑当在阮籍《乐论》之后。那么，夏侯玄《辨乐论》的撰作在什么时间呢？《三国志·魏志·夏侯玄传》载，夏侯玄于正始初年任散骑常侍，后迁中护军，不久，又“为征西将军，假节都督朔凉诸军事，与曹爽共兴骆谷之役”。“骆谷之役”发生在正始五年。又《三国志·魏志·齐王纪》载，正始五年春二月诏曹爽率众征蜀而兴“骆谷之役”。由于史料欠阙，我们无法确定夏侯玄外任征西将军的时间，但据上面史籍记载，当在“骆谷之役”的前面，很可能在正始四年。夏侯玄在外任一段时间内，军务繁忙，大概是没有时间和兴趣与阮籍打笔墨官司的。正始十年，曹爽被诛后，夏侯玄才调回京师。夏侯玄回到洛阳直至嘉平六年（254）被杀，在这段时间内，由于政治气氛恐怖；他采取了小心谨慎的处世态度。《魏氏春秋》说：夏侯太初见召还洛阳，“内知不免，不交人事，不畜笔砚”。（《世说新语·方正》注引）夏侯玄之所以“不畜笔砚”，意在避免由文字获罪，因此，其《辨乐论》不大可能作于此时。据上述材料推测，夏侯玄撰作《辨乐论》的时间，最大可能是在出任征西将军之前。

综合上面情况，我们可以大体确定：阮籍撰作《乐论》的时间，其上限在正始元年，下限在正始四五年之间。但考虑到阮籍的《乐论》乃刘劭《乐论》的直接响应之作，于情理推之，其撰作时间不会拖很久，最大可能在正始元年至正始二年之际。

2. 《大人先生传》。

根据史籍所载，《大人先生传》的撰作可确定在阮籍访问隐士孙登之后一段时间。《晋书·阮籍传》说：

籍尝于苏门山遇孙登，与商略终古及栖神导气之术，登皆不应，籍因长啸而退。至半岭，闻有声若鸾凤之音，响乎岩谷，乃登之啸也。遂归著《大人先生传》。又其他史籍并说，阮籍于苏门山造访孙登之后，即归著《大人先生传》。（出处详见下文）看来，《晋书》的说法是可信的。

但还存在着一个疑问，这就是关于阮籍往访孙登的具体时间，史籍的说法颇不一样。《三国志·魏志·王粲传》和《太平御览》（卷五七一、卷三九二）并引《魏氏春秋》，都说是阮籍“少时”游苏门山而遇孙登。《晋书·孙登传》、《太平御览》（卷三九二）与《艺文类聚》（卷四四）并引《孙登别传》，都说是阮籍在“魏末”或“文帝”（司马昭）时游“汲郡北山”而遇孙登。“苏门山”大概就是“汲郡北山”。看来地点问题不会太大，关键是时间问题。究竟哪一种说法准确呢？审《大人先生传》崇尚庄子之学，追求逍遥与自由，个中充斥着一种超世精神，这与阮籍早年的“济世之志”不合。因此，《大人先生传》不可能是阮籍“少时”所作，而当是阮籍在竹林时期的著作。同时，阮籍往访孙登不大可能两次，此事发生在晚年的可能较大。

《大人先生传》的撰作具体时间，大体可由《晋书·孙登传》敲定：孙登，字公和，汲郡共人也。无家属，于郡北山为土窟居之。……文帝闻之，使阮籍往观，既见，与语亦不应。嵇康又从之游三年，问其所图，终不答，

康每叹魏正元二年(255),文帝司马昭在司马师卒后继任大将军之职,阮籍任司马昭之从事中郎,后又转任步兵校尉之职,他受命往观孙登应在司马昭执政期间。又嵇康继阮籍之后往访孙登,时在甘露三年(253)。由此我们可以推断,阮籍造访孙登,归后著《大人先生传》的时间当在正元二年至甘露三年期间。这一时间,正与《太平御览》和《艺文类聚》所引《孙登别传》的说法相合。刘汝霖先生把《大人先生传》的撰成时间定于甘露二年(257),大概离事实不会相差太远。

3.《通老论》。

以综合儒道、调和自然与名教关系为学术及思想特征的《通老论》,它既不可能作于以儒家思想为主的《乐论》之前,也不可能作于把儒道关系和自然与名教关系对立起来的《大人先生传》之时或其后,因为这有背于思维发展的一般规律。依此而言,它最有可能作于《乐论》和《大人先生传》之间。但由《乐论》到《大人先生传》,其间隔约有十六、七年之久,如果仅仅断定《通老论》撰写于两论之间,这仍然显得模糊、笼统,故有必要进而考察之。

阮籍的《通老论》,就现存地史料来看,很可能成于正始玄学大盛之际,因此,其撰作的契机,当与何晏、王弼等玄学家的思想影响有直接的因果关系。但能不能反过来说,何晏、王弼等人的玄学思想受到《通老论》的启发和影响呢?这种可能性大概很小。首先,何晏、特别是王弼综合儒道(老)、调和自然与名教的关系,在理论上是很成功的,而且影响很大,他们是当世人们所公认的玄学大家,其思想代表了正始年间思想界的主流。这在历史上是有明文记载的。相反,阮籍在正始时期的玄学思想成就及在这方面的影响,史籍则绝少有明文记载。东晋时期的袁宏把何晏、王弼说成是“正始名士”的代表,而把阮籍等看作是“竹林名士”,这是有根据的。因此,如果说阮籍的《通老论》影响了何晏、王弼的玄学思想,这在情理上是很难说得通的。其次,据南齐周颙《重答张长史书》说:“王、何旧说,皆云老不及圣。”(《弘明集》卷六)又唐陆希声《道德经传序》说:“王弼以为圣人于道合体。老子未能体道,故阮籍谓之‘上贤亚圣人’,盖同于辅嗣。”“老不及圣”是何晏、王弼玄学的重要论题之一。照陆希声的说法,阮籍也持此主张,并且来源于王弼。检《通老论》一文,阮籍无孔老优劣之辨的内容,这很可能是《通老论》属残篇而遗漏掉了,也可能出自他处。但情况即使是后者,阮籍这个观点的提出时间也当与《通老论》同时。由此也可以说明,阮籍由儒而玄(老)系受何晏、王弼玄学的影响。第三,从《乐论》(也包括《通易论》在内)的思想内容予以推测,在当时阮籍大概也力图寻找一种新的方法或观念,给儒家的仁义礼乐和名教之治作出新的解释和制造一个新的理论根据,但他的努力并没有成功,仍未能从传统儒家的窠臼中跳出来。从理论上说,就在于阮籍缺少如同何晏、王弼那样的从老子道家观念中获取的本体论思想与方法。完全可以设想,阮籍只是后来受到何晏、王弼玄学观念的影响,他理论上的困惑才消释化解,或说才有《通老论》之作。

不过,应当指出的是,何晏与王弼相比,他的玄学理论远不及后者精微和圆融,他的影响似主要是在“清谈”方面,而不是在玄学理论方面。因此,

刘汝霖:《汉晋学术编年》下册,第30—32页。

刘汝霖:《汉晋学术编年》下册,第28—29页。

阮籍《通老论》撰作当在王弼玄学思想大兴之后。据《三国志·魏志·钟会传》注引《王弼传》载，王弼少时即好老子道家之学，通辩能言。从王弼与裴徽的对话看，他的本末有无理论和儒道综合思想，在“未弱冠”时即已成熟，在当时的思想界引起广泛而强烈的反响。王弼的新想，不仅深为裴徽所推崇，而且连当时的玄学大家何晏也佩服得五体投地，并赞叹说：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎？”王弼除与何晏有过辩难之外（《世说新语·文学》），又先后与刘陶、钟会、荀融诸人辩难，并为诸人所折服。可见，由于王弼的思想极为新颖，因此受到当时学人们的普遍注目。从某种意义上说，以老子思想为骨干的正始玄学是由王弼完成的，它在思想界真正产生震撼人心的影响也当与王弼有关。王弼生于魏文帝黄初七年（226），其成年在正始七年（246）。按照古代史书记事的体例，王弼“未弱冠”之年，当接近成年，即在正始六年（245）。照《世说新语·文学》的记载，王弼“弱冠”见裴徽时，恰在正始七年。据此推理，如果说阮籍系受王弼玄学思想的影响而撰作《通老论》，那么，时间当在正始六年或七年之后不久。但最晚似乎不得晚于正始十年之后，因为此后，阮籍由对世事的关注态度转化为超然的态度，他不大可能撰写出《通老论》之类的具有强烈现实精神的著作。

如果把《乐论》视作阮籍思想的起点，把《大人先生传》视作阮籍思想的终点，那么，《通老论》则正好处于中点上。把三点联结起来，阮籍由儒而老而庄的思想演化线索历历可见。这一线索明确化之后，剩下的《通易论》和《达庄论》撰作时间就不难确定了。

4. 《通易论》和《达庄论》。

《通易论》与《乐论》相比，尽管所讨论的对象不完全相同，但由于皆旨近儒学，所以当属于同一时期的著作。那么，二论孰先孰后呢？考虑到《通易论》较之《乐论》杂入了较多的道家思想，再加之《通易论》与《通老论》题目相类，且都带有“通论”的性质，二论的撰作时间也不会相去太远，由此可以大体断定，《乐论》可能居先，《通易论》则可能居后。但《通易论》再晚，当不晚于《通老论》。从阮籍综合儒道的学术倾向看，《通易论》尽管染有一点玄学色彩，但在理论上毕竟处于萌芽状态，而《通老论》与之相比，显然为典型的玄学著作，因此，从前者到后者应该有一个时间上的演变过程。由于缺乏确凿的史料佐证，阮籍撰作《通易论》的具体时间很难确定。但无论如何，把它推定在《乐论》和《通老论》之间则是没有多大问题的。

顺便指出，阮籍在《通易论》里提出伏羲画八卦并自重为六十四卦之说：“伏羲氏布演六十四卦之变”。伏羲氏作八卦乃阮籍之前的一种传统说法，阮籍认为伏羲氏自重六十四卦当是一种新说。据孔颖达《周易正义·卷首》说：“重卦之人，诸儒不同，凡有四说”，其中一说是“王辅嗣等以为伏羲重卦”。照此记载，伏羲氏自重六十四卦之说当首推王弼。然而，王弼作《周易注》，乃引老入儒，以从老学中悟解出来的本末体用观念解释《周易》，故其《老子注》当在《周易注》之前。学术界也有人把王弼的《周易注》撰

此处《王弼传》的记载与上文所引《世说新语·文学》的内容略异（见本章一）。此处原文为：“时裴徽为吏部郎。弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：‘夫无者诚万物之所资也。然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。’”

拙作《玄学本体论与言意之辨关系新探》对此有详说，可参看。（载《齐齐哈尔师范学院学报》1990年第5期）

作时间推断在正始末年。由此可以推想，阮籍的《通易论》当在王弼的《周易注》之前。因此，伏羲氏重卦之说似是阮籍首倡，至少应该承认是阮籍与王弼共主此说。孔颖达所说的“王辅嗣等”，其“等”字在外延上或许包括阮籍也未可知。

《达庄论》与《大人先生传》思想旨趣接近，崇尚自然而贬斥名教，不仅与《乐论》和《通易论》的思想不同，且与《通老论》的异趣，这与阮籍在竹林时期的退隐清谈、遗落世事的生活情趣和政治态度完全契合，显然，它也当是阮籍晚年的著年。

《达庄论》的撰作时间当略早于《大人先生传》。《达庄论》对君臣上下制度尚未彻底否定，而《大人先生传》则对之持完全批判的立场。从逻辑上说，从前者到后者表现为一个思想发展过程。但《达庄论》最早也不得作于正始时期，或说早于《通老论》，很可能是在竹林七贤“并居山阳”后回到洛阳不久的一段时间内，即在魏嘉平五年（253）前后。据刘汝霖考证，嵇康与向秀锻铁于洛邑约在嘉平五年。又据《向秀别传》载，向秀与嵇康、吕安为友，作《庄子注》，“妙析奇趣，大畅玄风”（《世说新语·文学》注引），在思想界引起强烈的反响。据上推测，向秀注《庄》有可能是在与嵇康、吕安在洛阳相交一段时间。阮籍的《达庄论》不必是向秀《庄子注》影响的产物，反过来说，《庄子注》也不必是《达庄论》影响的产物。但由此可以说明，当时思想界的学术倾向已由老学转向庄学，由于学人的鼓动、张扬，遂开庄学一代学风。由此推断，阮籍撰作《达庄论》于此时，其可能性极大。

由上面的考察可知，关于阮籍著作的撰作时间，有的有直接的史料为证，但有的只有间接的史料为证，有的是依据于当时的历史背景材料和思维发展的规律推断出来的。但即使如此，其著作的产生时间还是可以大体确定的，也完全可以依据于这些著作的撰作时间清楚地勾画出阮籍思想演变的线索。至于某些细节不清楚，由于无碍于大体，我们也就不必纠缠于其上。

依据于上面的分析，我们完全有理由作如下的结论：阮籍一生的思想可以分为三个阶段，两次大的转化。在正始之前，阮籍无著作传世，但据其他史料可以肯定，他受的是儒家思想的教育，其思想倾向是儒家的。在正始前期，阮籍有引老入儒，以老解儒的倾向，但并没有突破传统儒学或儒家思想的框架，他所理解的“自然”以及“自然”与“名教”关系仍然属儒家传统之见，《乐论》和《通易论》应该视为是儒学之作。这是阮籍思想演变进程中的第一个阶段。在正始后期，阮籍以老解儒、引老入儒，在玄学的层面上把“自然”与“名教”统一起来，实现了其思想上的第一次转化，《通老论》应当属于玄学著作。这是阮籍思想演变进程中的第二个阶段。正始之后，即在竹林时期，阮籍弃绝礼法，反对名教，追求个体自我的逍遥与自由，把“自然”与“名教”对立起来，完全是一派庄子之学的精神，实现了其思想上的第二次转化，《达庄论》和《大人先生传》即是这种思想旨趣的体现或产物。这是阮籍思想演变进程中的第三个阶段，也是最后一个阶段。

我们在下面各章，将对阮籍各个时期的思想予以考察。不过需要说明的是，阮籍正始后期的老学思想，由于它仅是阮籍思想演变过程中的一个过渡

王葆玄：《正始玄学》（第163—165页）对此有详考。

内容详见刘汝霖：《汉晋学术编年》下册第7—9页。

环节，与同时期何晏、王弼等人的玄学相比，在思想界的实际影响不大，同时，从广义上说，它与《乐论》、《通易论》一样，都旨在以“自然”为据，给当时曹魏政权治平天下的政治方略提供一个理论根据。因此，下面不再专章讨论之。基于这个考虑，我们把阮籍哲学层面的思想分为早期儒学和晚期庄学玄学两个部分展开讨论。

第三章早期哲学：一个理想的客观世界

《乐论》和《通易论》作为阮籍早期的代表著作，由于太囿于儒学传统之见，在思想内容方面可以说是甚少创新。但它却代表了当时一部分士人对于“今之学者师商韩而上法术，竟以儒学为迂阔”（《三国志·魏志·杜恕传》），即儒学地位日趋衰落的担心，表现了这部分知识分子力求恢复儒学昔日的权威，试图以儒学思想去纠正曹魏政权名法之治的弊端而作的努力，就此而言，它具有强烈的时代特征和某种新的理论意义。同时，阮籍的早期儒学思想乃是其整个思想体系的一个重要构成部分，它作为阮籍思想发展进程中的始端，也是准确理解他后期玄学思想、生活情趣和旷达行为的一把钥匙。因此，应该予以足够的重视，并作出相应的理论分析和评价。

一、曹魏的名法之治与阮籍的儒学思想

汉末之世是中国封建社会由两汉几百年的所谓“太平盛世”转入大分裂、大动荡的时代。公元220年前后，随着魏、蜀、吴三国并立格局的形成，天下出现了由乱到治、由分到合的转化契机。以什么思想为指导，消除社会的混乱状态，恢复正常的封建秩序，重新实现全国统一，是当时的政治家和思想家所思考的最重要、最紧迫的时代课题。

“魏武尚法术”（《晋书·傅玄传》），“揽申商之法术，该韩白之奇策”，曹操以法家思想为指导，推行名法之治，收到了“总御兵机，克成洪业”（《三国志·魏志·武帝纪评》）的效果。据史籍记载，曹操用二十余年的时间，依次削平了北方地区大大小小军阀割据的山头，逐步统一了北方广大地区，在当时的曹、刘、孙三个割据势力中，形成了相对强大的经济、政治、军事方面的实力。但由于曹操片面强调名法之治，又造成了曹魏政权内容离心离德、政治极不稳定的局面。曹魏政权的政治实践证明，单纯实施以法家思想为指导的名法政治具有极大的流弊。如果说，法家的政治在攻取天下时不失是一种有效的策略的话，那么，在社会秩序相对稳定，需要维护一个政权的存在时，它并不能取代儒家以仁义礼乐为内容的德治的功能或作用。其实，曹操作为一代枭雄的政治家对此也深有体会。例如，在《以高柔为理曹掾令》中，他不无感触地说：“夫治定之化，以礼为首；拨乱之政，以刑为先。”（《三国志·魏志·高柔传》）建安八年，曹操曾下《修学令》，对“丧乱以来，十有五年，后生者不见仁义礼让之风”表示痛心，命令“郡国各修文学”，希望“庶几先王之道不废，而有益于天下”（《三国志·魏志·武帝纪》），一度试图恢复儒家传统文化的建设。但当时处在战乱之际，法家的思想对于指导强兵治国、削平群雄的割据都有儒家思想不可替代的作用，因此，曹操的设想只不过是一种美好的愿望，在政治实践中很难行得通。直到曹操终世之际，战乱仍然频繁不止，曹氏政权不可能由法家政治转到儒家政治的轨道上来，在政治实践中一直推行的是名法之治。

曹操的继承者文帝曹芳是个“少诵书论，及长而备历五经四部、史汉诸子”（《三国志·魏志·文帝纪》注引《典论·自序》）的人物。曹操死后，曹丕受禅为帝，正式建立魏国。此后不久，刘备和孙权也分别先后称帝，国号分称蜀吴，三国鼎立的政治局面正式形成，为实现全国性的统一铺平了道路。尽管魏与吴蜀之间的战争仍然不断，但从三国各自统治的地区来看，社会处于相对稳定的状态。或许与此有关，曹丕似乎对儒学以仁政教化为主的政治策略表现了更为浓厚的兴趣。黄初五年（224），曹丕下诏说：

今事多而民少，上下相弊以文法，百姓无所措其手足。昔泰山之哭者，以为苛政甚于猛虎。吾备儒者之风，服圣人之遗教，岂可目玩其辞，行违其诚者哉！广议轻刑以惠百姓。

——《三国志·魏志·文帝纪》注引《魏书》

曹丕公开承认严刑峻法的政治是“甚于猛虎”的“苛政”，表示要以儒家思想为指导治理天下，实行轻刑惠民的策略，把名法之治转移到儒家德政的政治轨道上来。他不像其父曹操，仅仅是“目玩其辞”，限于口头上说说而已，而是在政治实践中确实也多少体现了这一原则。例如，在选拔人才方面，曹丕针对曹操“唯才是举”，重才不重德的做法，推行“九品官人法”。

虽然这种制度后来流弊很大，但把“德”作为考核人才的一项重要标准，却显然具有汉代以名教为治的意义。据《三国志·魏志·文帝纪》记载，曹丕在帝位时的短短六年期间，至少有三次复兴儒学之举。黄初二年（221），曹丕即位后不久就下诏书，称“仲尼资大圣之才，怀帝王之器”，“命世之大圣，亿载之师表”，封孔子之后孔羨为“宗圣侯”，以“邑百户奉孔子祀，令鲁郡修起旧庙，置百户吏卒以守卫之。”黄初三年，诏令“群国所选，勿拘老幼，儒通经术，吏达文法，到皆试用”，并责成有关部分严厉纠察不能以实推选人才的作弊者，似对选用儒家士人决心很大。黄初五年，又下诏“立太学，制五经课试之法，置《春秋谷梁》博士。”曹丕推重儒学，无疑对于扭转曹魏的政治方略起了重大的作用。但曹丕在位期间，不仅面对着吴蜀二国的外部威胁，而且其政权内部也存在着宗室之争和各种政治派系之争。因此，他不得不沿袭曹操“以权术相驭”的手段，仍然采用严刑峻法的政策，以维护自己的帝位和曹氏政权的稳定。这说明，曹丕没有也不可能完全斩断与曹操名法之治的联系。曹叡继曹丕即位后，对曹操以来的名法之治的政治方略作了进一步地调整。据《三国志·魏志·明帝纪》及裴松之注所载，曹叡公开声称，他对“兵乱以来，经学废绝，后学趣进，不由典谟”的学风表示担心，认为“尊儒贵学，王教之本也”；“六艺之文，礼又为急，弗可须臾离者也。”青龙四年（236），曹叡的诏令说：“法令滋章，犯者弥多；刑罚愈众，而奸不可止”，表示要“从百王之末，追望上世之风”，并下令废除苛烦之刑法。这说明曹叡看到了名法之治的弊病，试图提唱儒学以纠正之。但在政治实践中，他的言与行往往是背离的。据《三国志·魏志·王肃传》载：景初年间，明帝大兴土木，宫室盛美，以至民失农事；又期信不敦，刑杀仓卒。同书《高堂隆传》载，明帝时军国多事，用法深重。《资治通鉴·魏纪五》明帝青龙三年载：帝性严急，其督修宫室，有稽限者，帝亲召问，言犹在耳，身首已分。曹叡与曹丕一样，究竟如何恢复儒家的名教之治，矫正名法之治的弊病，建设一个稳定性的政权，其态度仍然是摇摆不定的。

以上情况说明，曹魏政权治国的方略正处于由名法之治到名教之治逐渐转化的过程中。尽管曹氏以法家思想作为政治的指导，但是，他们也不得不承认儒家思想的优越和正统地位，这就给儒家思想的复兴和发展提供了有利的社会文化环境。

从曹操到曹丕再到曹叡，政治形势发生了越来越大的变化。如果说，曹操为了铲平战乱，消除北部中国军阀割据的局面，他所说的“治定之化，以礼为首”只是一句空话，而不得不采用“以刑为先”的政治策略，那么，随着中国北部地区的统一，进一步消弭曹魏政权内部的矛盾，协调统治者内部的关系以及统治者与被统治者的关系，进一步完成全国统一的大业，由“以刑为先”转入“以礼为首”的政治轨道上来，就成为急需解决的现实问题了。如何进一步否定名法之治，完成向名教之治的转化，不能不引起人们理论上的反思和探索。比如，曹丕在位时曾经询问贾诩：“吾欲伐不从命以一天下，吴蜀何先？”贾诩回答说：

参见唐长儒《九品中正制度试释》，载《魏晋南北朝史论丛》。

例如，黄初元年，曹丕诛丁仪、丁廙。六月，曹丕治兵南征，霍性上书劝谏，杀之。孔桂因党附曹植，曹丕亦杀之。黄初三年，曹丕至宛，捕杨俊，俊被迫自杀。黄初七年，曹丕杀鲍勋。（参阅张可礼《三曹年谱》）

攻取者先兵权，建平者尚德化。陛下应期受禅，抚临率土，若缓之以文德而俟其变，则平之不难矣。……昔舜舞于戚而苗服，臣以为今宜先文后武。

—《三国志·魏志·贾诩传》

贾诩认为，曹氏受禅而有天下，应该以德化为根本，造成万众归心的政治形势，然后才谈得上统一天下的问题。这实际上是以儒家的“文德”之治对曹魏尚武恃力政治的否定。但贾诩之说仅仅是一种“意见”，并没有在理论上作出应有的论证和说明。

在真正以儒家思想为依据，试图从理论上解决问题的士人中，杜恕是一个很值得注意的人。杜恕站在儒家的立场上，对“尊君而臣卑”的法家理论进行了激烈的批评。他认为，法家片面强调尊君卑臣的思想是十分错误和片面的：“元首已尊矣，而复云尊之，是以君过乎头也。股肱已卑矣，而复曰卑之，是使其臣不及乎手足也。君过乎头，而臣不及乎手足，是离其体也。君臣离休，而望治化之洽，未之前闻也。”（《体论》，《群书治要》卷四八引）杜恕并不反对君臣上下之别，但他更强调君臣一体，认为“君为之首，臣为股肱”，乃是“相须而成”（同上）的关系，不可过分强调一面而否定另一面，然而法家只知尊君，否定和无视臣的作用和地位，实际上是分割了君臣一体的关系，只能造成君臣之间的离心离德。杜恕的分析，可以说是切中曹魏名法之治的流弊的。针对魏室的名法之治，杜恕专作《体论》，强调用礼来调节以君臣关系为中心的各个方面关系。《三国志·魏志·杜恕传》注引《杜氏新书》说：

以为人伦之大纲，莫重于君臣；立身之基本，莫大于言行；安上理民，莫精于政法；胜残去杀，莫善于用兵。夫礼也者，万物之体也。万物皆得其体，无有不善，故谓之《体论》。杜恕的《体论》共分八篇，“一曰君，二曰臣，三曰言，四曰行，五曰政，六曰法，七曰听察，八曰用兵”（见严可均辑《全三国文》卷四二），从社会政治理论的层面对儒家思想作了全面而详尽的阐述。他所提出的“礼者万物之体”的命题，试图以“礼”为核心把八个方面协调和统一起来。杜恕的主张，就其对于矫正曹魏名法之治的流弊而言，是有合理性和现实意义的。但是，杜恕并没有从哲学理论的高度作出必要的论证，他的理论仅是一种儒家式的政治说教而缺乏形而上的根据。从《体论》的思想内容看，杜恕否定了汉代儒学所特别强调和重视的天人感应的目的论，与此同时，他的以儒家思想作为平治天下的理论也就失去了应有的哲学根据。如果一种思想缺少哲学理论方面的根据，那就如同一个人失去了灵魂而成为一具僵尸一样，它在现实中也就失去了它所应有的生命的活力而没有感召人的魅力。既然政治实践与理论需要都向哲学提出了挑战，那么，当时的思想家就不得不从哲学世界观的层面作出回答，以满足现实的迫切需要。于是，一场寻求社会存在根据的哲学理论运动就自然而然地兴盛起来。在这场理论探索活动中，当时的思想家并不能完全逃离中国“信而好古”的学术文化传统，他们往往热衷于在传统文化中寻找理论武器。因此，在理论形态或学术形式上表现为传统哲学的“复古”，构成为儒、法、道、墨、阴阳五行等家并存的格局。但从思想发展的基本趋势看，最受士人注意的只有两种：道家和儒家。以何晏、王弼为代表的“贵无论”玄学家高扬道家的旗帜，把社会存在的根据归之为“道”、“无”或“自然”，为儒家的“名教”提供了一个本体论的证明，提出了“无为而治”的政治策略。与当时特定的历史环境与文

化环境有关，玄学一度风靡思想界，形成一股强大的学术思潮。但也不可忽视，从传统儒家思想的天道观中寻找社会存在的根据，企图恢复儒家思想的权威，重建儒家名教之治的也不乏其人。例如，明帝曹叡时期，不少有识之士对当时的政治失措状态深表忧虑，他们多沿用汉儒的天人感应学说对明帝进行劝诫。杨阜上疏说：“今吴蜀未平，而天屡降灾”，“天地神明，以王者为子也。政有不当，则见灾谴”，建议治理天下，“当以尧舜禹汤文武为法则”。（《三国志·魏志·杨阜传》）高堂隆也上疏给明帝说：“夫灾变之发，皆所以明敬诫也。惟率礼以德，可以胜之。”并提出以礼乐教化万民的主张：“夫礼乐者，为治之大本也，故萧韶九成凤皇来仪，鼓六变天神以降，政是以平，刑是以错，和之至也。”（同上书，《高堂隆传》）严格来说，杨、高二氏都是政治活动家，而不是哲学理论家，他们所宣称

的天人感应之说，仅仅是借用或沿用了汉人的口号，试图以此纠正名法之治的弊病，抑制曹叡的刚愎自用，任性妄为，他们并没有从理论上系统地说明天人关系，因此，也就没有真正证明儒家名教之治的必然性。本质上，杨、高二人之说，也只能视为一种“意见”或“建议”，而不是哲学。但他们的主张却代表着当时思想界复兴儒学的一种新的理论动向，刺激青儒学思想在天人关系哲学层面的重建。从文帝、明帝直至正始初年，玄学正处于酝酿阶段。当时特别兴盛的“名理学”作为玄学的前奏曲，仅仅着眼于“才性”问题，它只能力品评人物或鉴识人物及选拔人才提供某种依据，还不具有普遍性的哲学意义。荀粲之“言不尽意”说，尽管涉及到“性与天道”之类的形而上的问题，有着“玄远”的玄学特征，但他的议论仅限于“言意”领域，并认为言象不足以尽意，视言象为无用之物，事实上把本体（无）和现象（有）割裂成两截，故也无法圆满地解释后来玄学家所注重的“自然”与“名教”关系。种种迹象表明，当时的玄学还没有成熟，至少在思想界尚未被人们确认为是一种权威性的理论。裴徽向王弼发问，何以圣人谈“有”而老子谈“无”，此事就隐含着当时学人的理论困惑，也说明以王弼为代表的正始玄学尚未风行。从某种意义上说，由于思想领域缺乏权威而处于“真空”状态。因此，家世儒学而具有济世大志的阮籍把目光投向传统儒家的理论库以寻求思想武器就成为必然了。

无论是阮籍的《乐论》，还是他的《通易论》，都似乎在重复前人之说，散发着一股古代亡灵的陈腐气氛。但细细品味，从中又可以感受一种浓重的、强烈的时代气息或现实精神。阮籍指出：

其后圣人不作，道德荒坏，政法不立，化废欲行，各有风俗。……好勇则犯上，淫放则弃亲。犯上则君臣逆，弃亲则父子乖；乖则交争，则祸患生起。

——《乐论》

先王既没，德法乖易，上陵下替，君臣不制。刚柔不和，天地不交。

——《通易论》

从文字上看，阮籍谈论的是历史，实际上他是借助于历史抒发自己对现

参见唐长儒：《魏晋玄学之形成及其发展》，载《魏晋南北朝史论丛》。

荀粲为荀彧之子，于曹魏太和初（227年为太和元年，下距正始元年十余年）到京师，死年28岁，没有进入正始之音的玄学论坛，属正始之前的理论家。其“言不尽意”说文颇繁，故此不具引。其事及其论具见《三国志·荀彧传》注引何劭《荀粲传》。

实的感慨。这种对历史的批评，决非是无的放矢，相反，它蕴涵着强烈的时代内容。由上文所述可知，汉魏之际的政治动乱给社会带来了深重的灾难。曹魏的名法之治，尽管取得了极大的成功，但同时也造成了君臣离心、上下失和的局面，远没有实现由大乱到大治的目标。联系当时的历史状况，不难看出阮籍之说是实有所指的。

从历史的经验中，阮籍得出结论，要消除社会的失调，由无序复归于有序，由大乱实现大治，必须在政治谋略上有所转变，即由立足于名法之治转到儒家礼乐教化和仁政德治的轨道上来。但比同时代的儒家式的政治家高明的是，阮籍并没有简单地局限于政治人伦的层面，而是依据于儒家传统的宇宙论思想，从“天人关系”的理论高度回答了现实中所提出的问题，特别强调宇宙和谐的整体论思想。如他在《通易论》中说：“易之为书也，本天地，因阴阳，推盛衰，出自幽微而致明著”，认为《易书》蕴含着宇宙存在变化的深刻原理，即在内容上把宇宙视为是个动态的和谐的有机整体系统，因此，统治者应该依据宇宙的原则，随时制定和调整政事的内容，以实现人类社会的和谐化、有序化。

显然，阮籍与何晏、王弼的“贵无论”一样，都旨在解决名教之治的哲学根据问题。尽管阮籍更多地承袭了先秦以来儒学宇宙论的传统说法，他所理解的“自然”与玄学家在名教之上所安置的“自然”，其间的涵义大不相同，但从解决问题的途径，特别从理论的终极目标看，都是试图从天人关系或说从自然与社会相统一的角度论证名教的合理性，为当时的曹魏政权设计一幅治乎天下的政治蓝图。就此而言，他们的理论都具有强烈的现实意义，这也可以说是“一致而百虑、殊途而同归”吧。

二、《乐论》——“大乐与天地同和”的整体观

《乐论》是借助于“刘子”与“阮先生”的对话形式而写成的，旨在回答“刘子”所提出的“移风易俗莫善于乐”这一问题。“阮先生”大概指阮籍自己，“刘子”或者是虚托，也可能是实有其人，但无论是何者，如何治平天下确是当时人们所普遍关心而必须解决的一个重大现实问题和理论问题。从阮籍的答难看，他的视野没有停留在乐之本身问题上，而是站在“天人合一”的哲学理论层面以审视乐之本质和功能，并进而提出了礼乐刑政一体的政治主张。

在《乐论》的开端，阮籍就以十分明确的理论形式推出了自己的思想总纲：

夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性，则和；离其体，失其性，则乖。昔者，圣人之作乐也，将以顺天地，成万物之性也。故定天地八方之音，以迎阴阳八风之声，均黄钟中和之律，开群生万物之情。故律吕协则阴阳和，音声适而万物类；男女不易其所，君臣不犯其位；四海同其观，九州一其节。奏之圆丘而天神下，奏之方丘而地祇上。天地合其德，则万物合其生，刑赏（一作罚）不用而民自安矣。阮籍在这里挑明了两个相互关联的根本性问题第一，“和”是乐之本质特征。依阮籍之见，乐是“天地之体，万物之性”的表现，因而自然界的本质同时也就是乐之本质。自然界的本质是一“大和”，或者说，天地阴阳、群生万物的本然状态是和谐的，因而，乐作为自然界本质的体现，它不仅应该而且必然也是和谐的。乐与自然界秩序性的统一，则意味着和谐，相反，它“离其体，失其性”，背离了自然的本质，则意味着失调或失和。圣人依据于自然界的原理作乐，因此，圣人之乐（阮籍称之为“雅乐”或“正乐”）体现着自然的本质而具有和谐的特征。第二，阮籍依据于他对乐之本质的理解与规定，指出圣乐具有两个方面的功能或作用：其一，自然功能。他认为，圣乐可以导致宇宙整体或自然的和谐，甚至能够沟通“人”与“神”的关系，所谓“律吕协则阴阳和，音声适而万物类”；“奏之圆丘而天神下，奏之方丘而地抵上”。其二，社会功能。阮籍认为，圣乐可以导致社会整体的和谐，所谓“男女不易其所，君臣不犯其位；四海同其观，九州一其节”。对于乐之这两方面的功能，相比较而言，《乐论》强调的是后者。

阮籍的《乐论》基本上是围绕着这一思想总纲而展现自己的思想内容的。下面分别予以讨论。

《乐论》没有明确地提出这一命题。《礼记·乐记》说：“大乐与天地同和”。这里是借用《礼记》的说法以表明《乐论》的思想宗旨。

（一）乐与天地同象的和谐本质

《乐论》最根本的哲学命题是：“乐者，天地之体，万物之性”。这是阮籍对“天人关系”及乐之本质所作的最基本的规定，也是其思想体系的出发点与基石。然而，何以说宇宙整体或自然界是和谐的？又为什么说乐之和谐是宇宙整体或自然界的和谐性的体现？阮籍又是在什么层面上理解“天地之体，万物之性”？事实上《乐论》对这一系列的问题并没有作出详尽的说明和论证，但是一点是清楚的，阮籍的思想直接渊源于儒家传统之说，因此，我们不妨先到儒家的传统统典去追寻答案。

《礼记·乐记》说：

地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也。是故清明象天，广大象地，终始象四时，周还象风雨。五色成文而不乱，八风从律而不奸，百度得数而有常，小大相成，终始相生，倡和清浊，选相为经。《乐记》的第一段话，大部分是从《易传》那里抄来的。联系《易传》之说，可以看出《乐记》是从天人关系的角度理解和规定乐之本质的。天上地下是宇宙整体的基本结构，在这一特定的结构中，由于天地之间阴阳二气的作用，风雨等气象依据一定的规律而产生，春夏秋冬四时按照一定的节奏周而复始地交替，日月星辰等天象遵循一定的秩序而运行，从而有万物的比生流行，因此，以天地万物为内容的自然界本质上是个和谐的整体。同样，乐也包含着各种要素，这些要素依据于某种特定的原则，或者说依据于天地万物之象而排列组合起来，构成一个具有某种特定结构的和谐整体。如果说，宇宙是一部有特定结构或特定节律而运化的大乐章，那么，乐则是一个有特定结构或特定节律而运化的小宇宙。乐作为一个整体而所具有的和谐性恰恰映现着宇宙整体的和谐性。

《乐记》的这一思想，阮籍未能以清晰的语言形式或逻辑形式表述出来，但由《乐论》的字里行间可以看出，他的思维大概遵循着与《乐记》同样的路数。所谓“定天地八方之音，以迎阴阳八风之声，均黄钟中和之律，开群生万物之情”，就是依据于儒家的传统说法而对“大乐与天地同和”关系的概括或揭示。由此可以推想，阮籍所说的“天地”、“万物”不是别的，只能是以之为内容的自然界本身；所谓“体”或“性”也不同于正始玄学家所说的宇宙本体，而系指自然界本身所具有的特定结构或秩序，或说宇宙整体的和谐性本质。因此，乐作为“天地之体，万物之性”的体现，当然也应该有类似于自然的结构或秩序而具备和谐性的特质。

通观《乐论》，阮籍似乎不大关注宇宙整体及其和谐性之类的较高层次的纯哲学问题，他往往把这一问题当成现成的理论前提而解释和规定乐之本质，或者更为确切地说，他是站在乐之这一社会性的层面上反观宇宙本质的。尽管如此，个中仍然透露着阮籍对天人关系的特定理解和思索。《乐论》的下段话即是如此：

故八音有本体，五声有自然，其同物者以大小相君。有自然，故不可乱；大小相君，故可得而乎也。若夫空桑之琴，云和之瑟，孤竹之管，泗滨之磬，其物皆调和淳均者，声相宜也，故必有常处；以大小相君，应黄钟之气，故必有常数。有常处，故其器贵重；有常数，故其制不妄。贵重，故可得以事神；不妄，故可得以化人。其物似天地之象，故不可妄造；其凡似远物之音，故不可妄易。……节会有数，故曲折不乱。阮籍所说的“本体”和“自然”，

严格地说，它们并不具有哲学的意义。前者系指，制作金、石、土、革、丝、木、匏、竹诸种乐器所使用的特定材料，后者是说“五声”作为一种声响乃是自然界所本有的，或说宫、商、角、徵、羽五音之间乃是一种自然而然的确定性关系。阮籍认为，八种乐器（八音）必须由特定的材料制作而不允许有丝毫苟且，如“空桑之琴，云和之瑟，孤竹之管，泗滨之磬”等，这几种乐器的材质“调和淳均”，且非寻常之地可得，所以说“必有常处”而“不可妄易”。这些乐器的制作方法必须遵循“大小相君”、“应黄钟之气”的原则而不可随意更改。乐器的种类不同或同一种乐器的大小不同，因此它们所发出的声响也不同。把这些乐器依照“大小相君”的程序或“五声自然”的原则相配，就能奏出一部和谐乐章。由于乐器的制作或组合必须符合一定的规律，所以说“必有常数”；乐器奏出的乐声是平淡、典雅的或和谐的，所以说“可得而平”、“曲折不乱”。无疑，阮籍之说乃是儒家由来已久的看法。所需注意的是阮籍的“大小相君”观念所涵盖的哲学意义。所谓“大小相君”，不单系指不同乐器和不同音素之间相互联系、相互配合、相互补充而形成的一种特定的结构关系及其所具有的和谐特性，而且也系指宇宙整体的结构及其所具有的和谐特性。换句话说，八音之“大小相君”的关系及其和谐性乃宇宙整体“大小相君”关系及其和谐性的象征，所谓“其物似天地之象”。这大概就是《乐记》所说的乐之“清明象天，广大象地，终始象四时，周还象风雨”的意思，同时也是阮籍自己据说的“乐者，天地之体，万物之性”的意思。

显然，阮籍的《乐论》是从天人具有类似的结构或类似的功能这一特定层面上论证乐之和谐本质的。与正始玄学相比，这是阮籍思想的一个最根本性特征所在。

（二）乐之社会功能与自然功能

在中国传统的天人之中，先哲们习惯于援引天道论证人道，就是说，从社会存在的外边寻找其合理性的依据。从先秦哲学确立伊始，在中国传统哲学中就已经形成了这种天人合一的思维模式，特别是以儒家为代表的“以天合人”之说更是具有这一鲜明的思维特征，且对后来的思想家影响极大。尽管这是一种循环式的论证，在逻辑上很难成立，但是在一个充满了政治特权、人身依附、经济剥削的封建社会里，哲学必须找到一个雄踞于社会之上的绝对权威，方能达到其应有的为社会秩序或辩护或调整的目标。阮籍《乐论》也是如此。他之所以孜孜于以天道来证明乐之和谐本质，其终极目标在于为推行名教之治作出必然性的证明。正由于此，阮籍在确认了乐的本质之后，他花费了极大精力分析了乐的特定功能。如果说，乐之社会功能直接着眼于名教之治的目标，那么，乐之自然功能则以曲折的形式反映着阮籍的同一追求。

先说乐的社会功能。

阮籍指出，圣人推大和之乐于天下，可以收到淳化人心、整齐风俗的效果。他说：

故圣人立调适之音，建平和之声，制便事之节，定顺从之容，使天下之为乐者莫不仪焉。自上以下，降杀有等，至于庶人，咸皆闻之。歌谣者咏先王之德，俯仰者习先王之容，器具者象先王之式，度数者应先王之制。入于心，沦于气，心气和平，则风俗齐一。

阮籍的前两句话指的是音乐，后两句似乎指的是舞蹈，音乐与舞蹈古人总称之为“乐”。纵览《乐论》，阮籍虽然强调乐的教化作用，但他并不主张所有的乐都有和谐本质和调节社会关系的功能，而是认为仅有圣人之乐才具备至美至善的特性。因此，他所推崇的是“雅乐”、“正乐”，认为这一类的和乐应该成为后世效法的榜样。照阮籍的看法，圣乐的本质是“和”，因而反过来它可以调节人的情感，平衡人的心理，净化人的灵魂。社会整体是由人的个体组合而成的，如果每个社会成员都“心气和洽”，那么人与人之间的矛盾和争夺即可能消解，社会整体自然就趋向或达到和谐状态。由此而视，阮籍实际上把乐的社会功能分为两个方面：调节人际关系；调节人的个体的性情。《乐论》下文所说的“固上下之位，定性命之真”，就是分指这两个方面而言。圣人以乐推治天下，内可以工人心，外可以正上下尊卑贱之位。人人心气和平，各正其性，各安其位，各尽其职，这即是人类社会“风俗齐一”的理想状态。社会整体的理想化或和谐化，不仅是圣人制乐的目标，同时也是乐的社会功能所在。

但是，乐只能对社会整体的秩序起到调解作用，缓和人心的不平和人们之间的关系。人类社会是个极其复杂的整体系统，为使社会整体维持一个和谐的、有序的稳定状态，尚需要其他调节手段或调节工具。因此，虽然阮籍的《乐论》专门是讨论乐的功能问题，但他的目光并没有局限于此，而是把视野伸展到其他领域，认为除却乐之外，还必须再加礼、刑、教，并认为四者是相互补充、相互配合之一体化关系。他说：

刑、教一体，礼、乐，外内也。刑弛则教不独行，礼废则乐无所立。尊卑有分，上下有等，谓之礼；人安其生，情意无哀，谓之乐。车服、旌旗、

阮籍对礼乐刑政关系的看法，虽间或有所发挥，但大都直接源于《乐记》之说。

宫室、饮食，礼之具也；钟磬、鞀鼓、琴瑟、歌舞，乐之器也。礼逾其制则尊卑乖，乐失其序则亲疏乱。礼定其象，乐平其心；礼治其外，乐化其内，礼乐正而天下平。

“刑教一体”中的“教”，大概与“政”的意义相通。《释名》说：“政，正也，下所取正也。”又说：“教，效也，下所法效也。”可见，阮籍所说的“教”当指“政”而言。《礼记·乐记》说：“政以一其行，刑以防其奸。”政和刑都是维护封建社会秩序所必不可少的重要手段。但二者的功能又有所不同，前者的作用是强迫被统治者服从统治者的意志，用强力把人的行为统一起来。后者的作用则是防止或制止被统治者犯上作乱，臣制不利于社会秩序的行为。政的作用是积极的，刑的作用是消极的。二者相辅相成，不可缺一。阮籍并没有这样说，但他所说的“刑教一体”、“刑弛则教不独行”，也只能作这样的理解。刑和政是强制性的，在维护社会秩序方面，属于“武”的一手。与刑和政相对。还有礼和乐的一面，这属于“文”的一手。礼与乐相比较，二者的功能又有所不同。前者所强调的是“尊卑有分、上下有等”，即着眼于“别”。“别”对于维护社会整体的稳定性是不可或缺的。但只讲“别”，有可能激化不同社会成员之间的矛盾，因此，还需以乐辅之而行。如上所说，乐的功能是调节人的情感和心里，使处于社会不同等级结构中的每个社会成员安居其位，所以文中说，“人安其生，情意无哀”。礼着眼于人固定的等级地位，节制和调节人的行为，其功能是外部的、可见的，所以阮籍说：“礼定其象”、“礼治其外”。乐的功能着眼于平衡人的情感、心理，而情感、心理的调节过程是内在的，不可见的，所以阮籍又有“乐平其心”、“乐化其内”之说。照阮籍所说，乐与礼重“别”不同，它的本质作用是“和”。但阮籍所说的“和”并不排斥“别”，恰恰相反，它的作用归根到底还是要维护“别”。阮籍前面说：“男女不犯其所，君臣不犯其位。”这样的社会状态是理想的“别”，但照阮籍的解释，这个“别”正是乐流行的结果。从这层意义上说，乐是手段，礼是目的。阮籍所强调的是：“下不思上之位。君不欲臣之色。上下不争而忠义成。”这是乐的特殊功能，即能够使人有一种维护封建等级秩序的自觉感。从这层意义上说，乐与礼同作为“文”的一手，前者偏重于自觉，后者似偏重于自发。二者的区别是否如此，可以不论，但有一点是十分明确的，即乐与礼的终极目标是一致的，它们同作为维护社会秩序的两种手段是缺一不可的。如果礼乐大行于天下，就有可能使社会达到理想的和谐状态（“礼乐正而天下平”）。

阮籍认为，乐还有自然方面的功能。《乐论》说，与“和乐”相对立的有一种“悲乐”或“哀乐”。“悲乐”或“哀乐”的本质是“以悲为乐”、“以哀为乐”。阮籍认为，把乐的本质规定为“悲”、“哀”而不是“乐”（音 lè），并推之于世，这只能导致人心失调，进而导致自然界秩序之失调。与“悲乐”、“哀乐”不同，“和乐”不仅可以调节人的精神世界，而且简直具有调整宇宙整体的秩序，使之达到或趋向和谐化的功能。阮籍的下段话明确地表明了这一观念：

诚以悲为乐，则天下何乐（音 lè）之有？天下无乐，而有阴阳调和，灾害不生，亦已难矣。乐者，使人精神平和，衰气不入，天气交泰，远物来集，故谓之乐也。今则流涕感动，嘘唏伤气，寒暑不适，庶物不遂，虽出丝竹，宜谓之哀。

乐不过是人类社会一种极为常见的文化现象，可是在阮籍眼中，它对自

然界的作用却有如此巨大的能量。阮籍的这一观念当与他对于乐之本质的理解和规定有着逻辑的联系。既然乐之本质来源于宇宙的本质。天人相通而为一体，那么以理推之，乐当然反过来能影响天地万物存在变化的秩序。这是一种天人感应的神秘主义之说。如果说，阮籍所理解的乐的社会功能尚有一定的合理性的话，那么，他所说的乐的自然功能则纯粹是一种主观上的臆造和虚构。从理论上说，这是阮籍为调节社会秩序而作的努力，但在当时又苦于找不到一种新的观念和方法，因此只能到传统儒学的思想库里寻找工具。这表明了阮籍理论上的贫困和软弱，同时表明明了汉儒的天人之学确乎已成穷途末路之势，迫切需要注入一种新鲜血液而实现更新。在当时，这一理论任务不是由阮籍完成的，而是由以老子道家思想为骨干的王弼玄学完成的。

阮籍以调节人心和调节社会秩序作为乐的最高目标，故他崇尚“正乐”而反对“淫声”。《乐论》说：“夫正声者，所以屏淫声也，故乐废则淫声作。”阮籍所理解的“正乐”是指儒者所理想的古代“雅乐”，也就是他所说的以圣人之乐为尺度的大和之乐。与“正乐”相对的则是指流行于民间的俗乐，“哀乐”或“悲乐”就是俗乐或“淫声”的一种。阮籍把“淫声”与“正乐”对立起来而贬斥之，从根本上说是着眼于乐的社会教化功能。在阮籍眼中，“淫声”是社会风俗败坏和社会失序的表现，反过来又对败坏了的社会风俗和失序的社会状态起着推波助澜的作用。他举例说，楚越之地的风俗“好勇”，所以有“蹈火赴水之歌”；郑卫之地民风“轻荡”，所以有“桑间、濮上之典”。阮籍据此而认为，“淫声”流行，必将瓦解社会整体的稳定或和谐：“好勇则犯上，淫放则弃亲。犯上则君臣逆，弃亲则父子乖。乖逆交争，则患生祸起。祸起而意愈异，患生而虑不同。故八方殊风，九州异俗，乖离分背，莫能相通，音异气别，曲节不齐。”如果说，阮籍推重“正乐”是以肯定的方式确认了乐的社会教化功能，那么，他贬斥“淫声”则是以否定方式确认了这同一观念。

竹林名士嵇康曾作《声无哀乐论》一文，专门讨论了音乐问题。阮籍与嵇康的思想非常接近，但对于“淫声”的理解和评价并不完全相同。嵇康声称：“若夫郑声，是音声之至妙。妙声感人，优美色惑志，耽盘荒酒，易以丧业，自非至人，孰能御之。”他一方面称赞“郑声”为“至妙”之音声，这显然与阮籍的观点不同；另一方面又认为“郑声”“易以丧业”，这与阮籍的说法又相契合。嵇康的观点似乎是矛盾的，实际上他对“郑声”的评价采用了双重的价值标准：从美学的尺度予以衡量，“郑声”是美妙无比的；而以社会功能作为尺度，“郑声”又可以说是不善的。从二人的思想对比中也可以印证我们上面的说法，阮籍反对郑卫之“淫声”，从根本上说是以社会的政治伦理功能作为评判尺度的。阮籍自己即公开声明：

昔先王制乐，非以纵耳目之观，崇曲房之嬿也。必通天地之气，静万物之神也；固上下之位，定性命之真也。……

此淫声之所以薄，正乐之所以贵也。阮籍之说，无疑从一个侧面正确地反映了乐的价值，这是有理论意义的。但乐的价值不单是体现在它的社会教化功能方面，而且也应该体现在它的审美功能方面。阮籍以乐的政治伦理的功能否定它的审美功能，固然与其旨在矫正曹魏名法之治的弊病有关，但这种功利主义的态度，不能不说是片面的。思想上的这种片面性直接渊源于传统儒家思想的片面性。从孔子开始，先秦时期的儒家理性主义所强调的就不是艺术的审美功能，而是把它的功能限制在经世致用的狭小范围内。在汉

代，随着儒家在思想文化领域内正统地位的确立，它的功利主义的艺术观自然是影响日增而蔓延开来，进而成为思想文化的主流。我们可以看到，即使是深受道家审美观念影响的嵇康也未能完全挣脱儒家传统思想的影响。重视乐的社会功能，强调乐在政治伦理上的价值，这无疑是儒家文化，同时也是中国传统文化的一个合理性与优越性之所在，但忽视了它的审美价值，这不能不又是儒家文化乃至中国传统文化结构的一个缺陷。以宏扬儒家思想为使命的阮籍在继承的儒家文化长处的同时，也令人不无遗憾地继承了它的短处。

（三）“至乐无欲”的玄学倾向

值得注意的是，阮籍在《乐论》中提出了“至乐无欲”的论题。这个论题也是对“乐”之和谐本质的界定，但其思想内容似乎超越了儒家传统之说而颇具玄学的意味。在谈到孔子在齐闻韶乐的故事时，阮籍解释说：

故孔子在齐闻韶，三月不知肉味，言至乐使人无欲，心平气定，不以肉为滋味也。以此观之，知圣人之乐和而已矣。

例如，《论语》载孔子之语：“诗三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”“人而不仁，如乐何？”“诵诗三百，授之以政。”所着眼的皆是艺术的政治伦理功能。在汉代，随着儒家在思想文化领域内正统地位的确立，它的功利主义的艺术观自然是影响日增而蔓延开来，进而成为思想文化的主流。我们可以看到，即使是深受道家审美观念影响的嵇康也未能完全挣破儒家传统思想的影响。重视乐的社会功能，强调乐在政治伦理上的价值，这无疑是儒家文化，同时也是中国传统文化的一个合理性与优越性之所在，但忽视了它的审美价值，这不能不又说是儒家文化乃至中国传统文化结构的一个缺陷。以宏扬儒家思想为使命的阮籍在继承的儒家文化长处的同时，也令人不无遗憾地继承了它的短处。

（三）“至乐无欲”的玄学倾向

值得注意的是，阮籍在《乐论》中提出了“至乐无欲”的论题。这个论题也是对“乐”之和谐本质的界定，但其思想内容似乎超越了儒家传统之说而颇具玄学的意味。在谈到孔子在齐闻韶乐的故事时，阮籍解释说：

故孔子在齐闻韶，三月不知肉味，言至乐使人无欲，心平气定，不以肉为滋味也。以此观之，知圣人之乐和而已矣。

这里涉及到了“乐”与人之情感的关系问题。阮籍说“知圣人之乐和而已矣”是对的，但以“至乐无欲”解释圣乐之“和”，这不符合孔子的原意，也不符合儒家传统的说法。《论语·述而章》说：“（孔）子在齐闻韶，三月不知肉味。曰：‘不图为乐之至于斯也。’”孔子所说的“三月不知肉味”，是极言美妙的音乐能使人获得一种崇高的精神享受，这种精神享受远远高于口腹之欲，甚至使人可以暂时失去对口腹的兴趣，感到美食无味可言。但孔子并不否认人的感情欲望，传统儒家也不否认人的情感存在，他们不把“无欲”作为乐的和谐本质，也不把“无欲”作为最高精神境界的内容。《论语·述而章》说：“叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：‘女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至尔。’”孔子所说的“发愤忘食”并不否认美味给人带来的快感，“乐以忘忧”并不否认忧的存在，而仅仅是说，他读书专注时可以暂忘掉吃饭，快乐的时候就忘记了忧愁。《礼记·乐记》说得更清楚：“乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱。以欲忘道，则惑而不乐。”所谓“乐音乐也”，是说乐能给人带来一种快乐，也即是儒家通常所说的“和”。可见，儒家是承认人的感性欲望的合理性的。他们所反对的是人的感性欲望或情感的放肆流荡，因此提出“以道制欲”，即以仁义之伦理原则限制和调节情感的主张。照儒家之说，“至乐”可使人心趋向或获得“和”，这是一种心理感受，也可以说是一种精神境界，但这种以“和”为内容的心理状态或精神状态并不排斥“欲”，

例如，《论语》载孔子之语：“诗三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”“人而不仁，如乐何？”“诵诗三百，授之以政。”所着眼的皆是艺术的政治伦理功能。

而应该是“道”与“欲”的统一，即情与理，感性与理性的统一。尽管儒家学说在发展过程中有片面强调理性的倾向，但从理论上说，它对感性并不持完全否定的态度。

然而，按照阮籍“至乐无欲”的说法，圣人之乐使人心所获得的“和”，只能是一种完全摈弃了感性欲望的精神状态。这种观念，显然来源于道家“无欲”、“无为”的主张，是以上章我们所指出的“道德平淡，五声无味”的道家本体论作为依据的。就此而言，阮籍的《乐论》可以认为染上了道家思想色泽而带有玄学的时代特征。但总体上看，阮籍不是以“无欲”规定圣人大乐之“和”的。阮籍所理解的“和”乃是一种“精神平和，衰气不入，天地交泰”的理想状态，而不是如同道家所设计的纯粹“无欲”或“无味”的状态。而且，阮籍在《乐论》中更为强调“人安其生，情意无哀，谓之乐”，并不完全否定和弃绝人的感性生命。因此，《乐论》的基本思想倾向是儒家的，而不是道家或玄学的。不难看出，阮籍“至乐无欲”的论题与《乐论》的总体思想是不相符合的，这是阮籍逻辑或思想上矛盾，这也是阮籍思想没有转到玄学立场上上的一个证据。

顺便指出，阮籍在这里所说的“无欲”与他在竹林时期所说的那种超越一切差别的“无怀”（《大人先生传》）式的精神境界恰成遥相呼应之势。从逻辑上说，前者包含着向后者演变的契机与可能，而这种可能与契机是否可以变为现实，这就要看历史的机缘了。

三、《通易论》——易与天地同道的整体观

《通易论》是《乐论》的姊妹篇。

《乐论》围绕着“乐”的本质与功能，探讨了礼乐刑政的关系，并试图从天人关系的角度为其政治主张设立一个哲学方面的根据。但是，究竟什么是“天”？它的规律或秩序究竟如何？何以说它与“人”或人类社会是统一的，并可以成为社会存在的根据？对于这一系列的重大理论问题，阮籍并没有作出明确地、令人满意地解答。实际上，阮籍仅仅是抽象地提出了“乐者，天地之体，万物之性”这一命题。在《乐论》中，“天”是一个抽象的东西，“天人关系”也是一种抽象的关系。不难看出，《乐论》的哲学思维的意味并不突出，确切地说，它更像一部社会政治学方面的著作而不是严格意义的哲学著作。一个思想家所追求的政治理想，如果仅局限于其自身而不能实现对自身的超越，即不能从哲学的高层次作出必要的逻辑证明，它就必然没有令人信服的感召力，失去调节社会关系的强大功能。从思维发展的逻辑上说，《通易论》正是试图解决《乐论》已经提出但又未能作出满意答案的问题。阮籍明确指出：《易》书是一部“本天地，因阴阳，推盛衰”之作，又称：“易之为书也，覆帙天地之道，囊括万物之情，道至而反，事极而改。”认为《易》书的原理或原则，既是宇宙整体存在变化规律或秩序的概括和抽象，同时反过来又映现和象征着宇宙整体存在变化的规律或秩序。这一原理或原则的内容也就是《乐论》所说的“乐者，天地之体，万物之性”。不管阮籍主观上是否意识到这一点，也不管《通易论》是否真正解决了《乐论》所遇到的理论困惑，但从二论的联系看，《通易论》确实是接着《乐论》说的。

我想借用西方现代耗散结构论的创始者普利高津的一个说法来概括《通易论》的思想内容与特征。普利高津指出，西方经典科学强调的是基本粒子、生物大分子和核酸蛋白质等，注意把对象分解为简单的要素来研究，而他则主张研究“关系”，“应当在各个要素的相互作用中了解整体，要了解在相当长的时间内，在宏观尺度上组成整体的小单元怎样表现出来一致的运动”，接近，“因为中国传统的学术思想着重于研究整体性和自发性。研究协调与协和。”普利高津所说的中西哲学的差异是否真的如此，我们可暂且不论，但他说中国传统哲学注重研究“关系”，强调研究“整体性和自发性、协调与协和”确实是符合中国传统哲学的基本特征的，普利高津所说的“关系”，从内容上说，包括“整体性”、“自发性”、“协调与协和”这三个方面。在中国传统哲学那里，所谓“整体性”，系指宇宙万物相互联系、相互统一而表征为一个有特定结构和功能的整体；“自发性”，系指宇宙万物作为一个整体系统有如生命机体那样，有着自身调节的功能而表征为一个动态的过程；“协调与协和”，系指宇宙万物作为整体的要素，其问具有某种相互配合、相互补充的倾向，它不仅是整体系统所应有的一种和谐态与稳定态，同时也是整体系统的目标。从某种意义上说，这三者从一个侧面反映了世界普遍性联系这一基本规律。在普利高津那里，“关系”的具体含义是否实指此，我们并不想深究。我们只想指出，中国传统哲学确实具有“整体性”、“自发性”、“协调与协和”的特征，至少阮籍《通易论》的思想是这样的。

详见：《从大存在到大演化》，载《自然杂志》1980年第1期。

（一）“整体性”：“万物莫不一”的整体结构

《通易论》所理解的对象世界是一个以天地万物为内容并具有某种特定结构的宇宙整体。客观世界的每一事物皆可以视为整体的部分而处于错综复杂的联系之中，它们同作为一个个相对独立的个体存在，并根据其自身的特质，可以划分为无数个不同层次的子系统。但概括他说，最大的子系统有两个：“天”和“人”，即自然界和人类社会。自然界和人类社会并不是完全间隔和对立的二物，由于二者结构的相似和功能的相通而表征为一个统一的整体。阮籍借助于通释易学思想的方法，以自己特定的语言、概念形式或理论形式，清晰地表述了这一整体性观念。《通易论》说：

君子曰：易，顺天地，序万物，方圆有正体，四时有常位，事业有所丽，鸟兽有所萃，故万物莫不一也。

这段话在《通易论》最后部分，其文字大都来源于《易传》，似有总结和概括全文思想的意义。所谓“君子”，大概指的是《易传》的作者。但阮籍决非是简单重复古人之语，而是他研究《周易》的心得，也是他观察宇宙人生的体会。阮籍认为，“易顺天地，序万物”，《周易》这部古典文献是根据天地之道和万物之情而制作出来的，因此，它必然涵盖有宇宙人生的根本原则。其内容就是天和人各有其特定的结构，并且二者相互联系、相互贯通而具有“万物莫不一”的整体性特征。

从自然界一面说，在空间形式上，天地各有身身的特定形体和天居上而地处下的特定的位置关系，所谓“方圆有正体”；在时间形式上，自然界遵循春夏秋冬的次序或节律运行变化，所谓“四时有常序”；在内容上，每一事物都有其自身的规定性，由于它们的规定性不同，所以可以划分为不同的种类，相同的一类聚集在一起而生存变化，如“鸟鲁有所萃”。

对于自然界这种有特定结构与内容的时空模式，《通易论》的其他地方有更为详细的说明，如：

卦体开阖，乾以一为开，坤为二为阖。乾坤成体而刚柔有位，故木老于未，水生于申，而坤在西南；人老于戌，木生于亥，而乾在西北；刚柔之际也，故谓之父母。阳承震动，发而相承，专制遂行，万物以兴，故谓之长男；水老于辰，金生于巳，一气存之，终而复起，故巽为长女；震发于风，阴德有纪，火中则鸣，母道将始，故离为中女；又在西北，健战将升，季阴幼昧，哀而不胜，故兑为少女。仓中拔留，肇幽为阳，在中未达，含而未章，故坎为中男。周流接合，万物既终，造微更始，明而未融，故艮为少男。乾圆坤方，女柔男刚，健柔时推，而祸福是将，循化知生，以变见亡，故吉凶成败，不可乱也。早在先秦时期的《周易·说卦传》，就有以八卦分别作为天地水火山泽风雷之象而与八方、四时相配之说，构筑了一个特定的宇宙结构图式，汉代儒者又把“五行”、“天干”纳入这一宇宙结构图式中，并与八卦、八方、四时相配，使之更为复杂、完备、严整。阮籍所设计的这一以八卦、五行、天干与时空想配为内容的宇宙图式，显然是直接渊源于儒家传统之说，不过，由此也可以说明他对自然界结构及其秩序性的特定理解。“事业有所丽”，大概说的是人类社会的结构特征的一面。《易·系辞上》说：“举而措之天下，谓之事业。”《坤卦·文言》也说：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业。”再参之《通易论》其他文字可以推测阮籍的看法：人类社会如同自然界一样，也是个有特定结构和秩序的整体，如君臣上下之分，男女尊卑之别等等。在人类社会的等级结构中，

每个社会成员都应有自己特定的位置，尽自己的职责和义务，此所谓“事业有所丽”。

照阮籍上面的看法，包括人类在内的天地万物都依据自身的规定性而一一具有自己特定的结构，这实际意味着天和人是有所差别的。但阮籍所强调的是它们同作为宇宙整体的要素在宇宙整体结构中的功能性关系。人来源于自然界，人类社会是自然界的一部分，用阮籍自己的观念来表述，人的情性是自然界特性的映现，人类社会的结构及其秩序性是自然界的结构及其秩序性的映现，因此，它们必然统一为一个和谐的宇宙整体，故《通易论》有这样的说法：

阴阳性生，性故有刚柔；刚柔情生，情故有爱恶。爱恶生得失，得失生悔吝，悔吝著而吉凶见。八卦居方以正性，蓍龟圆通以索情。情性交而利害出，故立仁义以定性，取蓍龟以制情。仁义有偶而祸福分，是故圣人以建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节。师之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。

这段话的前半部分着眼于人的情性问题，后半部分则着眼于社会结构问题。照阮籍的看法，自然界的事物分为阴阳两类，阳类事物性刚而阴类事物性柔。人的情性源于或说体现着自然界阴阳两类事物的特性。“情”的内容为“爱恶”，或者说，由人之“情”而产生人之“爱恶”。关于“性”的内容，阮籍似乎没有说清楚，但由“故立仁义以定性”一语可以推测，“性”大概系指以“仁义”之类为内容的人的道德属性。至少二者之间有时应的关系。阮籍对“性”与“仁义”的关系是否作这样的理解，可暂且不论，但有一点是清楚的，这就是在他看来，人的情性与天之道不是截然对立的二物，而是息息相通的、合二而一的。从“情”的方面说，由于人有“爱恶”，所以对外界的事物必有所取舍，有取舍便有得失，从而有悔吝吉凶之分。从“性”的方面说，人按照仁义之道而行动是福，人违背或超出自己的本性范围而行动是祸，所谓“仁义有偶而祸福分”。阮籍认为，人是依性而动还是纵情妄行决定着事情的成败或前途，“情性交而利害出”，性情之际是个至关重要的问题。基于此，所以圣人确立仁义之道以规范人性，通由卜筮判断吉凶以节制人的情欲。按照阮籍所说，圣人的作法不止是顺人道而为，同时也是顺天道而为。

如果说，阮籍的情性之辨着眼于人的个体层面，那么，所谓“圣人以建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节”云云，则是着眼于社会群体的层面。阮籍试图进一步说明，人类社会作为一个由个体社会成员所组合而成的群体，它与自然界共同基于某一特定原则，相互贯通而构成一个统一整体。阮籍认为，人类社会是个有着等级结构的整体，社会的这种等级结构本质上是自然之道的体现。在自然界这一整体系统中，天为阳为刚，地为阴为柔，阳刚为贵为尊，阴柔为贱为卑，因此，天在上而为尊贵，地在下而为卑贱。这是天道或天理。在人类社会这个整体系统中，君为阳为刚而居尊贵之位，臣民为阴为柔而处卑贱之位。这是人道或人理，但同时这又是天道或天理。因此，人类社会的等级结构和地位差别，不仅是应当的，而且是必然的。圣人知道这个道理，所以他依照于自然的原则建构名分，设官分职，把每个社会成员安置在其应有的社会位置上，并使其发挥各自应有的作用。这个意思，也就是阮籍所说的“事业有所丽”，同时也是此处所说的“建天下之位，定尊卑之制”。这是一个消除了争夺和混乱而合德天地的理想社会。

状态。

（二）“自发性”：变易不息的整体过程

阮籍听理解的“万物莫不一”的宇宙整体，并不是静态的，而表现为一个变易不息的动态的过程。

《周易》尚变。“生生之谓易”（《系辞上》），把宇宙整体视为是生生不息、大化流行的过程，本来就是《周易》一书的基本观念之一。阮籍《通易论》进一步发挥了这一观念，他说：“易者，何也？乃昔之玄真，往古之变经也。”认为《周易》是专门探讨和研究变化的一部书。阮籍又说，伏羲氏“始作八卦”，又“引而伸之，触类而长之，分阴阳，序刚柔，积山泽，连水火，杂而一之，变而通之，终于未济，六十四卦尽而不穷。是以天地象而万物形，吉凶著而悔吝生，事用有取，变化有成。”阮籍这段话乃杂糅《易传》的说法而成，其意义既不连贯，也不很明确。但我们参之以《易传》的说法，大体可以了解阮籍的思想宗旨。

传统易学认为，卦爻为阴（—）阳（—）两种，阳爻性质为刚，阴爻性质为柔，它们分别代表着宇宙两类性质不同的事物或两种相反的势力。每三爻组成一卦，是谓“经卦”。阴阳两爻在卦中的位置不同，卦体也不同。经卦有八（乾、坤、震、巽、坎、离、兑、艮），分为阴阳两类，阳卦性刚，阴卦性柔。八卦相重而成六十四卦，是谓“别卦”。六十四卦是宇宙万物存在变化的象征。从静态的层面说，六十四卦象征着天地万物及社会人事的存在状态，指示着事物的前途，如吉凶祸福等。从动态的层面说，六十四卦按照一定的次序而排列，象征着宇宙整体的变化过程与规律。在六十四卦中，其中每一卦代表的是某一个事物或某一类事物，或说代表着某一事物或某类事物的特定状态。就某一特定卦体说，它所代表的某一事物或某类事物是相对独立的整体，所代表的某一事物或某类事物的状态是静止的。但六十四卦排列起来，它们所代表的宇宙整体就显现为一个动态的过程。卦体有限，仅有六十四个，但它们并不止代表事物存在的六十四种状态。作为“宇宙的代数方程”，它们所代表的宇宙万物的变化过程是无限的，没有止境的。阮籍上面所说的那两段话，大体上也就是传统易学所原有的意思。六十四卦的位次关系是宇宙整体变化过程的象征，尽管阮籍并没有以非常清楚的语言表述出来，但他确实是如此理解对象世界的，从下文阮籍对问题的具体解释中，完全可以说明这一点。

阮籍说：“故乾元‘潜龙勿用’，言大人之德隐而未彰，潜而未达，待时而兴，循变而交。”《周易·序卦》说：“有天地，然后万物生焉。”《序卦》认为，乾卦象天，坤卦象地，有天地才有万物的发生，这就意味着宇宙有一个初创的原始阶段。这时人类社会还没有产生，因此，这个阶段的宇宙整体可以说是个原始之“一”或原始的混沌。阮籍上段话，仅仅说到“大人”一类隐而未显，没有像《序卦》那样涉及到宇宙的起源问题，但由下面一段话，他大概是同意先儒之说的。

阮籍接着说：“大地既设，屯蒙始生，需以待时，讼以立义，师以聚众，比以安民，是以‘先生以建万国，亲诸侯’，收其心也。原而积之，畜而制之，是以上下和洽，‘裁成天地之道，辅相天地之宜以左右民’，顺其理也。”“天地既设，屯蒙既生”，显然在逻辑上涵盖着宇宙有一个开始或产生的混沌阶段的意蕴。原始的混沌，遵循一定的演进程序而逐步分化，首先产生天

参见冯友兰之说，《中国哲学史新编》第二册第二十一章，人民出版社1983年修订本。

地，进而产生出具有形质的万物。天上地下，万物各德其德，正其性命，按照自身的规定性存在变化，发挥着其自身的特定功能，它们在交互作用的过程中呈现为一种有序或理想的和谐状态。自然界的原則同时也是人类社会的原则，因此，圣人可以依据“天地之道”或“天地之宜”，待时立义，聚众安民，封侯建国，造成万国归心，天下附德，君臣上下和谐的局面。作为“天人合一”的宇宙整体表征为一种稳定的有序状态。

阮籍上述说法大概是要证明，在人类社会历史的演进过程曾经存在过一个理想的阶段。但人类社会作为一个与自然界统一的动态整体并不是凝固不变的，随着历史的演进，人类社会由有序必将向无序转化。《通易论》又接着说：“先王既没，德法乖易，上陵下替，君臣不制，刚柔不和，天地不交。”借用当代系统论的说法，整体的和谐或有序取决于整体的特定结构状态及整体的要素在整体结构的功能状况。阮籍之说，显然也蕴涵着同样的意义。自然界作为一个有着特定结构的整体系统是天上地下，天性刚而生万物，地性柔而成万物，天地相交，相互补充，才能有宇宙万物正常的存在变化；否则，意味着自然界的失和。与自然界相对应，人类社会作为一个整体系统应该是君上臣下，君尊臣卑，君臣各有其事，各司其职，各安其位，这是社会整体的和谐；相反则是夫和。阮籍认为。在“先王既没”之后，人类社会就进入一个混乱或无序的失调时期。人类社会的失和，导致了“天地不交”的失和状态，或者说反映了自然界无序状态。阮籍的这个说法，与《乐论》中的“律吕协则 阴阳和，音声适而万物类”主张是完全一致的。照阮籍上面的解释，宇宙整体作为自然与社会的统一，在其演化程序上曾经经历过一个失序或失调的阶段。

但是，宇宙整体的本性不是停止不动的，它可以通过自身的调节功能，由失序或失调复归于有序或和谐。阮籍充满信心地说：“是以君子一类求同，遏恶扬善，以致其大。谦而光之，哀多益寡，崇圣善以命，雷出于地，于是大人得位，明圣又兴，故先王作乐以荐上帝，昭明其道以答天赐。于是万物复从，随而事之，子遵其父，臣承其君，临驭统一，大观天下，是以先王省方观民、设教，仪之度也。包而有之，合而含之，故先王用以明罚勅法。自上乃下，贵复其贱，美成亨尽，时极日至，先王闭关，商旅不行，后不省产，以静民也。季叶既衰，非谋之获，应运顺天，不妄其作，故先王茂对时育万物，施仁布泽以树德也。万物归随，如法流承，养善反恶，利积生害，刚过失柄，习坎以位，上失其道，下丧其群，于是大人继明，照于四方，显其德也。”这一大段话，隐含着从“同人”到“离”十八卦之义，阮籍依据自己的理解对它们作了总体性的解释。“君子”一类人有中正之德，谦谦之行，他们以自己的美德善行，“遏恶扬善”、“哀多益寡”，起着淳化天下之风、统一万民之心的作用，此所谓“君子求同”。“先王”一类人治民理世，若能采取各种必要措施，如“作乐”、“设教”、“省方观民”、“明罚勅法”、“施仁布泽”等等，即可以获得“子尊其父，臣承其君”及“万物归随，如法流水”的功效，重新恢复上下有分、贵贱有别的等级秩序。阮籍所说的“君子”、“先王”对社会各种关系的调节，无疑是一个“人工”过程，但这种调节活动不是“妄作”，而是“应运顺天”、“对时育物”，即是顺乎“自然”的原则而进行的，因此，这也可以说是社会自身由无序复归于有序的一种“自发性”过程。在这里，阮籍所着眼的是社会整体有序性的恢复和重建，似乎没有谈到“自然”的一面，但既然社会与自然是一息贯通而为一体的，

或如阮籍自己所说，人对社会关系的调节是“应运顺天”的，这就意味着社会有序性的复归过程也就是自然有序性的复归过程，同时也是包括天人两界在内的宇宙整体系统由无序和夫调向有序与和谐转化的过程。

以上是阮籍对以乾卦到离卦三十卦卦义的解释和分析。从乾到离，三十卦所象征的宇宙整体呈出力从无序到有序周期性的反复，这正如阮籍在离卦之后自己所总结的：“自乾元以来，施平而明，盛衰有时，刚柔无常，或得或夫，一阴一阳，出入吉凶。”但这并不意味着宇宙万物演化过程的终结，照阮籍在《通易论》里一再申明的观点：“上下无常，刚柔相易”，或如此处所说的“盛衰有时，刚柔无常”，刚柔矛盾的双方处于不断地、永恒地相互作用、相互转化过程之中，那么，从逻辑上说，宇宙整体必然是个从无序到有序的无限递进过程。事实上阮籍也是如此理解对象世界的，如他在对六十四卦卦义作了分析之后所说的“通变无穷，周而复始”一语，就是对这一观念的确认。阮籍承认宇宙整体是一个生生不息、永恒地运动变化过程，这无疑是其见解高明之处。但令人遗憾地是他只承认宇宙整体的变化而否认它的向上发展，这不免使阮籍的辩证观念蒙上了一层形而上学的循环论的灰暗色泽。

（三）“协调与协和”：天人同和的整体本质及目标

阮籍所理解的整体要素之间的“协调与协和”关系作为宇宙整体和谐性的内容及其整体观所追求的终极目标，大体上看具有以下三个方面的特征和内容。

首先，“协调与协和”是设立在整体要素差别性关系上的一种和谐性。阮籍所规定的整体要素或事物之间的“协调与协和”关系，并不是绝对均衡的关系，或者说，和谐并不是完全平衡条件下的整体稳定状态，而是包容有差别、对立、矛盾关系的有序结构状态。他认为，整体要素只有依照其自身的本性固定在整体网络的特定位置上，并最大限度地发挥其自身的功能，才能趋向和维护其间的“协调与协和”关系，或说才有整体的理想和谐。因此，诸要素所表现出来的严格的层次差别和等级秩序，乃是整体和谐性不可或缺的结构性的保证与前提。阮籍上面所强调的天上地下、君臣有别、贵贱有分，即是分别从自然界和社会的侧面对事物差别性的确证。又如，阮籍在分析姤卦（䷫）时说：“今臣遭明君，以柔遇刚，品物咸亨。刚据中正，天下大行，是以后用施命诰四国，贵高教也。于是，天地萃聚，百姓合同。”姤之下卦为巽（䷸），上卦为乾（☰）。巽卦的性质为柔，其象为臣；乾卦的性质为刚，其象为君。因此，姤卦象征着柔类事物或人臣处下位，刚类事物或人君处上位。阮籍认为，这种差别性结构是必要的、合理的，它可以使刚柔相台，君臣合心，造成万物兴盛或政治隆美的结果，所以说：“臣遭明君，以柔遇刚，品物咸亨。”又姤卦九二爻为阳，阳爻为刚，居下卦之中位，居臣位；九五爻为阳，阳爻为刚，居上卦之中位，居君位。刚象君子，因此，姤卦之象是君子分居君臣之正位，备守其中正之德。君臣各居其正位，推行中正之道，那么，其道必可以大行于天下；施其教令，布告天下，则可以使其教令风化于天下。所以说：“刚据中正，天下大行，是以后用施命诰四国，贵高教也。”阮籍上面一段话中的最后两句：“于是天地萃聚，百姓合同”，似是解释“革”之卦义，但从阮籍的语气看，显然是承姤卦卦义而来，或说是姤卦卦义的演绎或发挥。照阮籍的看法，君臣各正其位，刚柔各得其中，这种整体结构的差别，乃是维护“天地萃聚，百姓合同”，即宇宙和谐的必要条件。

其次，“协调与协和”是设立在整体要素定位化基础上的一种和谐性。阮籍认为，整体要素之间的差别性是固定的、不可错乱和不可违犯的。如果背离了这种差别性的确定关系，则是意味着整体的稳定性或和谐性的破坏与解体。阮籍在分析既济（䷾）卦义时说：“阴皆乘阳，阳刚陵替，君臣易位，乱而不止，非中之谓，故君子思患而豫防之，虑其败也。”既济之卦初九、九三、九五皆为阳爻，六二、六四、上六皆为阴爻，阴爻皆居阳爻之上，所谓“阴皆乘阳”。阳爻为刚，有君之象；阴爻为柔，有臣之象。阴爻应居阳爻之下，但在卦中却居阳爻之上，是谓“非中”。所以，既济之卦象乃“阳刚陵替，君臣易位”，其后果必然是“乱而不止”，也即整体的失调或失和。显然，阮籍推崇整体要素在整体结构的差别关系中固守其位，与他强调整体要素的差别性一样，全在于他把要素的定位化视作是宇宙整体和谐化的表现与条件。

参见高亨关于《姤·象》的解释，《周易大传今注》第376页，齐鲁书社1979年版。

复次，“协调与协和”是以要素之间的交易或交感功能为基础的一种和谐性。阮籍强调要素间的差别、对立、矛盾关系，乃是着眼于其间的交易或交感功能。在阮籍看来，宇宙整体只有在交感或交易中才能趋向与维持和谐，或者说，交感或交易的本身即是宇宙整体的和谐状态。相反，要素之间的绝对均衡或无差别关系是无法引起整体内部的交易或交感，因此，它既不能促使整体趋向和谐，也无法维持整体的稳定。即使说，无差别的整体结构可以认为是整体的一种和谐态，但这种和谐态也不是理想的。从自然界的层面看，要素之间只是在非平衡的条件下，才有可能发生事物之间的交感或交易，引起其间物质、能量、信息的交换，维持自然界的和谐。以社会的层面看，每个社会成员在社会结构中只有处于不同的等级地位，其间才有可能发生相互协作、相互配合对目互补充的作用，即“协调与协和”的作用。阮籍明确地挑明了这一点：

大地，易之主也；万物，易之心也。故虚以受之，感以和之。男下女上，通其气也。这是阮籍对咸卦（䷞）卦义的体会。咸卦有交感而通达的意义。咸之上卦为兑（☱），下卦为艮（☶）。兑为阴卦，象征的是柔顺之物。艮为阳卦，象征的是刚健之物。从二卦的卦象来说，照情理应该是民上兑下才有整体的和谐事物的通达，但事实上艮兑二卦之位正好相反。这似乎很奇怪。其实，正是在这一点上，显示了东方人所待有的智慧，也表现了阮籍的聪明及其思想辩证思维的特色。就整体的结构而言，应该是艮在上而兑在下，但就整体内部的交感与交易功能而言，艮兑二卦又应该有与上面相反的位置关系。咸卦之象是阴气在上，阳气在下，阴气浊重而阳气轻清，因此，阴阳二气才有可能相互感应而发生交流的效应。天地以阴阳二气相感召，万物得以化生，这是自然界的和谐。又咸之卦象是女上男下，象征着男女（夫妇）二性之间的感应。男女二性相辅相成，才有家庭的和睦与家道的亨通，这是社会人事方面的和谐。咸卦上兑下艮所体现的这种交感或交易关系并非仅是一个特例，在阮籍的观念中，它是一个基本原则而具有普遍性的意义。

阮籍在这里所讨论的“协调与协和”关系。其实在内容上也就是前面所说的“整体性”和“自发性”问题，至少在逻辑上是有联系的，要素的非平衡关系和定位比关系。说明阮籍所理解的宇宙的“整体性”是设立在固定性差别基础上的结构。而整体要素之间的交感或交易关系，说明了阮籍所理解的“自发性”，即宇宙整体的发展与演进，其动力乃根源于其自身的矛盾，根源于矛盾双方的相互作用、相互配合、相互补充。

同时，“协调与协和”的三项内容，其自身也是有关联的。要素的非平衡关系和定位化关系侧重于整体结构的层面，要素之间的交感或交易关系侧重于整体功能的层面。没有整体结构上固定性的差别，就不会有整体内部的交感，而没有整体要素之间的交感或交易关系，也就不会有效地维护整体的差别结构。前者是后者的前提，后者乃前者的功能性保证。二者的统一，即是阮籍所理解的宇宙整体的和谐，同时也是阮籍所设定的一个理想目标。

阮籍在《通易论》里所探讨的问题，用中国古代哲人所惯常习用的术语来表述，即是“天人之际”一类的根本性问题。按照阮籍的理解与规定，“天”或自然界是个具有特定差别性结构的、动态的、和谐的整体系统，“人”或人类社会作为“天”或自然界的产物，应当而且必然与之具有相类或相似的特征，二者相互沟通而表征为一个“天人合一”的宇宙整体。因此，阮籍主张“圣人”、“大人”、“君子”之类的人，应该效法和顺应“天”或自然

界的原则，恢复、重建、实现人类社会所应有的和谐性秩序。阮籍的《通易论》非常明确地表述了这一思想：

易之为书也，覆帙天地之道，囊括万物之情，道至而反，事极而改。反用应时，改用当务。应时，故天下仰其泽；当务，故万物恃其利。泽施而天下服，此天下之所以顺自然、惠生类也。富贵侔天地，功名充六合，莫之能倾，莫之能害者，道不逆也。所谓“天地之道”、“万物之情”，即是阮籍所理解的宇宙整体的结构与秩序。“圣人”、“大人”、“君子”依据宇宙整体和谐性原则，遵循“道至而反，事极而改”的规律而“应时”、“当务”，按照不同的、多变的情况，随时调整和采取不同的政治策略，这就是“顺自然”而可“惠生类”，同时也就是“不为而成”的无为政治。若果能这样做，则可以取得“富贵侔天地、功名充六合”的理想目标。按照阮籍的说法，这是《易》书所确立的圣训，但同时也是他自己的主张。阮籍依据于自己对宇宙人生的体会，从“天”或“自然”与人类社会相统一的层面设计了一个平治天下的方案。这个政治方案在内容上也就是《乐论》中所强调的“礼乐刑政一体”的政治方案。

四、《乐论》、《通易论》的理论意义及其矛盾

从思想渊源看，阮籍的《乐论》和《通易论》主要是分别依据儒家的经典《礼记·乐记》和《周易》而作成的，他的一些说法大部可以在传统儒学的思想体系中找到来源。但阮籍的思想不能视为是前人思想的简单重复和抄袭，它同时也是阮籍自己对宇宙人生的体会和心得。这正如马克思所说：“任何真正的哲学都是时代精神的精华”，“是文明的活的灵魂”。人类的哲学思想虽有历史的继承性，在理论形式上表现为历史性的反复，但不能据此而把某种哲学视作是与时代相脱离的前人思想的“复古”。阮籍的《乐论》、《通易论》是这样的情形，我们在后面所讨论的《达庄论》、《大人先生传》也是这样的情形。

孔子声称自己“信而好古”，主张“述而不作”。中国的传统学术思想可能与此有关。从先秦之后，一些学者或思想家多是通过传统思想的重新解释而阐述自己的思想和建立自己的思想体系的，因此，他们的思想观点与前人的思想观点表现为一种若即若离的关系。就其与传统思想的渊源关系来说，表现为某种形式或某种程度的“复古”。就其对于前人思想的超越来说，又在理论形态上表现为某种程度的创新。而所谓“创新”，又可以从两个方面予以估价：一种是依然囿于传统的观念和方法，但由于每一时代的人都有着每个时代所特定的时代课题，因此，他必然与前人的哲学对象不同，所呈现出来的哲学思想的内容也不同。他的思想或多或少反映了时代的需要，表证着新时代的新精神。这种形式的思想创新，可以称之为“旧瓶装新酒”。另一种情况是，他的思想不仅在内容上反映着时代的新精神，而且突破了前人的观念和方法。这种形式的思想创新是内容和方法的创新，即全方位的创新，可以称之为“新瓶装新酒”。第一种形式创新的理论意义，主要在于它对前人思想内容的横向拓展，从而也是对整个中国哲学内容的拓展，依此而论，其理论价值是不能抹煞的。但由于它缺少一种新的观念和方法，因此必然与前人的思维水平处于同一层次上，对人的理论思维提高和锻炼的意义不大。第二种形式的创新，在内容方面向人们展示了一种新的理论境界，在方法方面向人们提供了一种新的认识工具，因此，它能给人一种理论上的新鲜之感，与第一种形式的创新相比，无疑具有更为重大的理论价值。阮籍属于第一种形式的思想创新者，而以何晏、王弼为代表的正始玄学家则属于第二种形式的思想创新者。阮籍早期哲学的创立与何晏、王弼的正始玄学的创立，在时间上大体属于同一个时期。何晏、特别是王弼依据老子的哲学，从中提炼与概括出“以无为为本”的基本观念与方法，通过体用、本末、动静、言意等一系列范畴，在本体论这一相当高的思维层次上，论证了自然与名教、无为与有为的统一，实现了哲学内容与哲学方法的统一，营造了一个相当精致、高度思辨的哲学体系。至少在理论的层面上，王弼为纠正曹魏名法之治的弊病找到了一个必然性的根据。正由于此，王弼玄学给人以耳目全新的感受，被何晏惊叹为“若斯人可与言天人之际”，开创了玄学风行于世数十年乃至数百年的学术思想时代。阮籍早期的儒学思想与王弼等人的“贵无论”玄学相比，其理论上的缺陷是显而易见的。由于他仍然停滞于汉人宇宙论的哲学观念或天人感应的思维模式上，因而他的思想给人以陈旧、僵硬的印象，在当时的思想领域似乎并没有产生太大的理论影响。历史上人们把阮籍视为是

“竹林名士”的代表而不是“正始名士”的代表是有根据的。但即使如此，阮籍的儒学理论与他的理论努力还是值得重视的。首先，阮籍与王弼等人的哲学目标一样，旨在扭转曹魏名法之治的片面性。为此，阮籍从“天人合一”的层面，提出了以礼乐德治教化为主、以刑政强制手段为辅的政治策略。这个思想体系尽管没有冲破传统儒家哲学思想的格局，但无可怀疑是时代课题在思维上的反映，因此它带有强烈的时代精神和时代内容，而不能把之视为是一具毫无意义历史僵尸。曹魏政权没有接受阮籍的意见，不在于它的理论形态的陈旧，从根本上说是当时的历史条件还没有成熟。其次，儒家思想乃中国传统哲学和传统文化的正统所在，因此，阮籍的主张代表了中国传统哲学和传统文化的根本方向。以道家思想为骨干的玄学哲学，以魏晋始乃至整个南北朝时期曾一度在思想领域取得了相当大的成功和获得相当大的影响，从某种意义上说，它使中国传统哲学和传统文化偏离了儒家这根主轴线。但这种现象只能是暂时的，玄学不能也不可能长久地完全取代儒家思想文化的正统地位。从整个历史进程看，它只能作为儒家思想文化的补充而存在。中国思想文化的发展，经由魏晋玄学，再历隋唐佛学，两度曲折后，到宋代又回复到以儒学为主的思想文化轨道上来。而唯有这种思想文化史上的大曲折，才能形成宋代思想文化波澜壮阔、气象万千、规模宏大的局面。从整个中国传统哲学和传统文化的演进过程看，以儒家思想为基本特征的阮籍思想又是中国思想文化的主旋律所在。

阮籍从宇宙整体和谐性的理想角度，论证了自然界与人类社会的统一。尽管他在理论思维的层次上远远逊色于何晏、王弼的玄学哲学，但却不夫为是一种调节社会秩序并使之复归于和谐的有效方案。但在理论上，阮籍的思想存在着一种深刻的内在矛盾。他所理解的宇宙整体的和谐，本质上乃是主体自身对客体、即自然界和人类社会的一种主观上的设定。如果说，《乐论》中的“乐者，天地之体，万物之性”的观念，侧重于以想象的社会整体的和谐来理解和规定自然界的和谐并归之为自然界的和谐的话，那末，《通易论》中的“本天地、因阴阳、推盛衰”之说，则是着眼于用自然界所应有的和谐来理解和规定社会整体的和谐。下论阮籍的逻辑属于何者，他的设定归根到底都显然是立足于社会整体和谐的理想层面上，属于传统儒学“以天合人”的思维模式。但事实上人们所面临的社会对象客体并不总是和谐的。同时，阮籍作为地主阶级的思想家虽然善于“编造这一阶级关于自身的幻想”，而统治者中的“另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度”，“这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视”。因此，阮籍的理论潜藏着主观与客观、理想与现实分裂和对立的可能，当社会整体的和谐还没有或说还没有完全遭受破坏之时，这种理论上的设定或“幻想”还是允许的，主观与客观、理想与现实尚维持着一种相对统一和相对平衡状态，其

间的矛盾还仅仅是一种理论上的可能性。而当社会整体的和谐性遭到破坏，完全失去任何调整或调节的可能性时，主观与客观、理想与现实的矛盾必将凸现出来，从而构成激烈地对抗。正始后期直至竹林时期终，曹氏集团和司马氏集团之间激烈政争的史实表明，社会整体的正常秩序几乎消失殆尽，客观向主观、现实向理想提出了严重的挑战。社会现实粉碎了阮籍理论

上的迷梦，铁的事实以无可抗拒的力量证明了阮籍理论的内在矛盾。

阮籍儒家式的理想的破灭，使他不得不对自己的理论作出重大的调整，这一调整的基本标志，便是由“以天合人”的思维倾向转向“以人合天”或“以天灭人”的思维倾向，用玄学的说法，由醉心于“自然”与“名教”的结合转向“自然”与“名教”的对立。

自然与名教之辨是魏晋玄学的基本问题之一，所着眼的是儒道两家的学术与思想关系，有特定的含义，但二者作为一种观念却远在玄学之前已经产生。庞朴指出：“名教的观念和自然的观念，不是魏晋时代开始提出的”而“由来尚矣”。（《名教与自然之辨的辩证进程，见《中国哲学》第1辑）任继愈也持类似的看法。（见《中国哲学发展史》魏晋南北朝卷，第157页）为了讨论问题的方便，我们采用庞、任之说，亦在广义上理解自然与名教的意义。本书他处也有类似情况，但不再出注。

第四章后期哲学：一个理想的精神世界

阮籍思想之演变，可以概括为两个方面：从思想倾向或学术倾向看，他前期致力于以“天”证“人”，即以儒家的自然论证名教的合理性，后期则以庄学的自然贬斥儒家的名教，表现为由儒而玄（经过老学这一思想环节）的演变过程。从思想内容看，阮籍前期专注于宇宙整体的和谐，设计的是一个外在于个体心灵的理想的客观世界；而后期则把理论的目标转移到人的心灵世界或自我意识自身：即以理想的精神境界作为追索的终极目标，设计的是一个自由的精神世界，其哲学由一种以治世理民为宗旨的政治哲学转变为以寻求个体安身立命为宗旨的人生哲学。

一、阮籍由儒而庄的思想演变

如何理解阮籍思想倾向的演变及其庄学思想的产生，这是一个值得探讨的问题。一般地说，任何一种思想或任何一个人的思想演变都是各种有关因素综合作用的结果，但概而观之，可以归结为社会背景和主体自身两个方面的原因。一方面，外部环境决定和制约着主体的思维模式、倾向和思想内容；另一方面，主体自身并不完全是消极的、被动的，由于主体的特定经历、性格、情感的作用，特别是由于主体自身的原有认识结构的作用，因此，某一理论的建构过程，同时也是主体对外界的信息予以主动地选择、加工、改造的过程。正由于此，在同一时代或同一社会文化背景下所形成的各种理论或思想既有某种共同的特质，但同时每一个人的理论或思想又千差万别，面目各有不同。现代认识论已经证实了一种特定认识的发生与演化乃是主体与客体双向交互作用的结果。对阮籍的理论或思想亦当作如是理解。阮籍的玄学哲学以自然与名教之对立为基本特质，如果追溯这一思想倾向发生之源，早在汉末之世就显露其端倪。当时儒家所特别推重的名教，其绝对的权威地位开始在一些士人心中发生了某种程序的动摇。这种变化作为一种特定的文化现象，其原因极为复杂，可存而不论。就与我们的论题有关来说，在思想文化领域已有人追求通达或旷达，不同程度地对名教礼法表现为蔑视的态度。其中，戴良的态度极为典型，与后来的阮籍等人的旷达行为极为相似。史载：

（戴）良少诞节，母喜驴鸣，良常学之以娱乐焉。及母卒，兄伯鸾居庐啜粥，非礼不行，良独食肉饮酒，哀至乃哭，而二人俱有毁容。或问良曰：“子之居丧，礼乎？”良曰：“然。礼所以制情佚也。情苟不佚，何礼之论！夫食旨不甘，故致毁容之实；若味不存口，食之可也。”论者不能夺之。良才既高达，而议论尚奇，多骇流俗。

——《后汉书·戴良传》

传统儒学主张“以礼制情”，汉人尤崇尚名教，而戴良却不仅废弃礼法，反其道而行之，并能讲出一套与世俗不同的道理来，所以史书既说他“诞节”，又说他“议论尚奇，多骇流俗”。

有史可稽者还可以举出孔融来。据《后汉书·孔融传》载，路綽奏称孔融“为九列，不遵朝仪，秃中微行，唐突宫掖。……跌荡放言，云‘父之于子，当有何亲？论其本意，实为情欲耳。子之与母，亦复奚为？譬如寄物甔中出则离矣’。”孔融为孔子之后，是汉末声望卓著的大名士，他追求通达的言行对时人的影响很大。后来曹操以“不孝”之罪名处死孔融，显然这是铲除政敌的借口，但孔融之蔑视名教，废弃礼法，亦当是事实。

最值得注意的是魏文帝曹丕。《世说新语·伤逝》载：王仲宣（粲）好驴鸣。既葬，文帝亲临其丧，顾于同游曰：“王好驴鸣，可各作一声以送之。”赴客皆一作驴鸣。曹丕时为太子，其通达而不拘礼教，远比普通人对士人的震动为大。他后来代汉而作了皇帝，虽然对儒学曾表现出某种尊重的态度，但似乎没有根除通达之旧习。据傅玄说：“近者魏武好法术，而天下贵刑名；魏文慕通达，而天下贱守节。其后纲张不摄，而虚无放诞之论盈于朝野。”（《晋书·傅玄传》）如果说，曹操的“好法术”以间接的形式破坏了名教的崇高地位，那么，曹丕的“慕通达”则以直接的形式推动了玄风的盛行。

王粲卒于建安二十二年正月，曹丕被正式立为太子，时在同年十月。

汉代崇尚名教之治，以察举制选拔人才。选拔人才的标准一是德行，二是才能。以德选人固然有整饬人心、严肃风化的社会作用，但同时造成士人崇尚名节而苦节，终而使之向反面转化，士人对繁文褥节产生反感而否认名节，形成一股放诞旷达之风。原因是否如此，可置之一边。傅玄所说的“虚无放诞之论盈于朝野”，虽然可能专指正始之后的玄学理论而言，但士人要求摆脱世俗礼教的束缚而追求通达的习气，在汉末即发其端，于文帝之后而始兴，亦当是事实。

士人的放诞旷达行为或习气，表现的是一种与传统儒者旨趣大异的新的精神追求，它必然要反映到思想或理论的层面上来。反过来说，哲学必然为它的合理性作出理论上的证明。这一理论根据，当然在传统儒学那里是无法找到的，因此，一部分士人自然把视角转向了老庄道家那里。东汉学人冯衍在《显志赋》里说：“常务道德之实，而不求当世之名。阔略杪小之礼，荡佚人间之事。”仲长统的《昌言》说：“逍遥一世之上，睥睨天地之间。不受当世之责，永保性命之期。”傅毅的《七激》说：“游心于玄妙，清思于黄老。”侍别是曹植后半生受曹丕迫害，不仅在政治上无法展其抱负，就连性命也是朝不保夕，终致优伤而死，因而他不得不在老庄哲学那里寻求精神的安慰。其《释愁文》曰：

吾将赠子以无为之药，给子以淡泊之汤，刺子以玄虚之针，炙子以淳朴之方，安子以恢廓之宇，坐子以寂寞之床。使王乔与子遨游而逝，黄公与子咏歌而行，庄子与子具养神之馔，老聃与子致爱性之方。趣遐路以栖迹，乘青云以翱翔。以上诸人之说发生的具体背景及其具体意义可能不同，但他们企慕玄言，以道家思想为宗则无异，亦与正始之后的玄学家的思想旨趣契合。更为重要的是，他们的思想大都表现为崇尚自然的倾向与儒家之说不合，且与竹林时期的阮籍等人的思想倾向遥相呼应，在逻辑上包含着后者的思想内容并且向后者发展的可能性。不过需要指出，他们的言论仅仅是借助于道家之说，或者是偶尔发表一些议论，或者是偶尔抒发一下个人的人生感受而已。从严格的意义上说，都还算不上是一种哲学理论，他们的思想需要提升一步并且系统化。

道家之学经历了长期的酝酿，到正始年间，以何晏、王弼为代表的正始玄学正式诞生并特别流行。但当时玄学家的理论兴趣主要是在老学方面，而不是在庄学方面。这是有原因的。老子和庄子虽然都重在超越世俗，以主体与自然本体相合的精神境界为目标，但他们的思想倾向和内容又有明显的差异。照历来学人之通见，老子哲学是一种帝王术，或说包含有帝王统治术的内容。汉初的数十年，统治者十分推崇黄老之学，使之一度获得官方指导理论的地位。所谓黄老之学，其实本质上就是以老学为主的哲学形态。由此足见老子哲学本身就具有政治方面的功能。庄子之学则纯以齐物逍遥为旨归，主要着眼于个体精神生命的层面，更适用人的随顺世俗、旷达放逸的生活态度。正始前后，最重要的理论课题是如何矫正曹魏政权名法之治的弊病，实现社会整体的和谐，个人精神出路的问题不占主导地位，因此，当时的思想家多把精力放在了老学方面，企图从中开出一条内圣外王之路。但需注意的有两点：第一，正始玄学在理论上打破了传统的儒学经学和儒学思想一统天下的文化格局，在学术和思想领域内吹进了一股清新之气，呈现为一派活跃、自由的气氛，这就为庄学的复兴扫清了障碍。第二，一些正始玄学家的思想体系中掺入了庄子的一些思想。王弼未注《庄子》，但在《易》、《老》两

注中也可以看到庄子思想的痕迹。如《老子注》二十章云：“夫燕雀有匹，鸬鹚有仇；寒乡之民，必知旃裘。自然已足，益之则忧。故续凫之足，何异截鹤之胫？畏誉而进，何异畏刑？”这是引述《庄子·骈拇》的说法。四十章注云：“已谓之一，岂得无言乎？有言而一，非二如何？有一有二，遂生乎三。”这又是复述《庄子·齐物论》的观点。《周易注·损卦》云：“自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉？非常之道，故必与时偕行也。”在《庄子·骈拇》里也有类似的话。《周易略例·明象》云：“言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”这系融合《庄子·外物》“得意忘言”与《周易·系辞传》“立象尽意”两义而成。尽管庄学思想在王弼哲学体系中不占主导地位，但不用说，它对庄学的新发展起着直接的刺激作用。

上述情况表明，士人的旷达行为及其玄远的思想倾向，特别是正始玄学的兴盛，都已在精神或理论上为庄学的大发展铺平了道路。至于它能否复兴，这就要看社会历史给予的特定条件了。

恰在正始中后期及其后，曹氏与司马氏的政争日趋激化，大量的士人被杀，士人的心理处于一种极度恐惧、绝望、苦闷、徬徨的状态。他们既需要避开政治的旋涡与是非，又需要一种精神上的安慰和寄托，而庄子的那种强调超世脱俗的生活态度和个人精神自由的思想情趣无疑比老子更适合士人的口味。于是，庄学代老学而起。据《世说新语·文学》篇载，在向秀的《庄子注》之前，注庄者有数十家之多。此说或为夸大之词，但亦不当毫无所据。由此可以推想，当时思想家的目光已经由老学转向了庄学。包括阮籍在内的竹林之学乘势而发，形成了一股极为强劲的以庄学为内容的玄学思潮。

需要进一步探索的是，何以同属于以庄学为主的玄学，在不同的哲学家那里，其思想倾向有着明显的不同？比如，与阮籍同时的向秀选择了综合儒道的道路，强调自然与名教的结合。后来的玄学名将乐广主张“名教中自有乐地”之说，郭象更是系统地、全面地论证自然与名教的统一。与此相反，阮籍、嵇康等人却选择了只要自然而排斥名教的道路。这说明，某一思想体系的产生和形成，虽然与当时的客观环境有关，但它的个性特征却不能单由之而可获得圆满的解释，亦当与思维主体自身的特性有关。

阮籍出生于汉魏禅代之际，在魏武、文、明三帝时渡过了幼年、少年直至青年时代。这一时期，有汉一代所倡导的儒家经学虽然趋于衰落，但儒家思想作为统治阶级的指导理论及人们的基本价值观念、行为规范等并没有失势或失去作用，它在社会生活的各个层面仍然发挥着支配性的作用。但需要指明，传统儒家思想作为封建时代的一种普遍性社会意识形式或群体意识形式，并不必然是每个社会成员的个体意识形式。社会意识或群体意识向个体意识的转化，尚取决于某个社会成员自身的特定情况。阮籍少好诗书的性格或情趣、济世的志向、家世儒学的文化传统，这就为儒家思想由外在的社会意识或群体意识向内在的个体意识的转化沟通了道路。阮籍早年服膺儒学，崇尚名教，从这一特定的层面看，也可以说是一种历史的必然。

人是社会和历史的产物，他首先是属于社会的、历史的，其次才是属于他自己的。但是，人的思想一旦形成，它就成为一种巨大的惯性的精神力量，或者称之为思维定势或认识定势。人作为思维着的主体，必然会用业已形成的思维模式或认识结构去理解、把握、分析及改造对象世界。阮籍步入成年

之后，基于儒家式的理想，大概是很想有一番轰轰烈烈的作为的。他的《乐论》和《通易论》即是这一理想在理论层面的体现。后来的《通老论》虽然走着一条类似于何晏、王弼等人以自然与名教结合为意趣的道路，但亦与儒家传统的“以天合人”的思维模式相契合。

但在正始中后期之后，司马氏集团打着维护名教的旗号，罗织罪名，铲除异己，把名教变成了争权夺利的工具。在当时的激烈的政治斗争中，相当一批人也高喊礼法，倡导名教，但他们并不真正地相信名教礼法，实际上名教礼法在他们那里只不过是掩饰其趋炎附势、贪冒荣利的一块盾牌。名教与自然发生了分裂，现实的名教与理想的名教断裂为两个不相干的世界，易言之，阮籍心目中所设想的名教完全异化为一种丑恶、虚伪之物。在现实的强专制力量面前，有两条路可供阮籍选择：或者继续自然与名教的结合，或者舍弃名教而专取自然。如果选择前者，无异于是为不合理的、已经失却理想本性的现存名教唱赞歌。因此，阮籍不得不从自然与名教相结合的道路转向自然与名教的对立。

阮籍晚年的言论，表现力强烈的道家立场。他对名教的荒廖、虚伪、奸诈的抨击和揭露十分无情，其态度之激烈可以说是近乎偏激。如他所说的“竞逐趋利，蚌倚横驰，父子不合，君臣乖离”（《达庄论》），简直把名教贬得一钱不值，毫无是处。但是，只要我们透过理论的表层形式而楔入到其观念的深层，可以发现这乃是一种愤激之语。这种愤激之语，实质上只是对违背理想原则的现存名教的批判和否定，在其背后是对理想名教的虔诚和执着追求为价值标尺或参照系的。可以设想，如果在阮籍那里没有一个理想的价值尺度作为理论前提和心理背景，他决不可能对现实的丑恶有如此深刻的理解和痛心疾首。但当他用久已沉积于心理底层的价值观去测量之时，却十分痛心和失望地发现距离他的理想是如此之远。大概与他那正直的性格和对儒家思想的深厚感情有关，使他又不可能放弃自己的理想和追求，去卑躬曲膝地迎合现实，求得与现实的妥协，唯一的办法只能不谈名教，转而追求自然，以表示自己的极度愤慨。实际上，阮籍对现实的名教批判得越是激烈，越发表明他对理想的名教的无比虔诚。结果是，在阮籍那里，名教应当而且必须反映自然的思想——如果借用嵇康的一句话，只能通由“越名教而任自然”这一扭曲的、虚假的理论形式表现出来。这是矛盾的，然而却完全契合思维辩证法的本性。这一矛盾是阮籍思想体系最基本的特征之一。

然而，阮籍晚年的思想毕竟以自然与名教对立的理论形式表征在外了。这是一个痛苦的、艰难的选择，亦是一个无可奈何的选择。

二、阮籍天人之学新义

正始时期的阮籍强调天与人的统一，竹林时期的阮籍则以自然排斥名教，总体上说，如此理解他的思想变化大概没有问题。但进而深索之，阮籍思想的变化，不仅表现为对天人之“关系”的理解不同，而且也表现为对其本身“意蕴”的规定不同。照阮籍《乐论》和《通易论》的说法，宇宙是个包含着差别和对立结构的和谐整体，作为宇宙整体的“天”和“人”两个部分，在差别和对立中保持着统一，并在差别和对立中维持动态的稳定与平衡。由于《通老论》属于残文，其意旨只能推知。该文认为，人类社会是个有着君臣上下之分整体，三皇是“依道”而治的。那么在逻辑上说，自然界与人类社会相对应，它也理应是一个有着差别结构的整体。可是，竹林时期的阮籍却倾向于把宇宙整体理解为一个无差别的原始混沌，自然界与人类社会同在无差别和无对立中维护着自身的和谐与稳定，保持着他们的统一。阮籍说：

昔者天地开辟，万物并生，大者恬其性，细者静其形；阴藏其气，阳发其精；害无所避，利无所争；放之不失，收之不盈。亡不为夭，存不为寿；福无所得，祸无所咎；各从其命，以度相守。明者不以智胜，暗者不以愚败；弱者不以迫畏，强者不以力尽。盖无君而庶物定，无臣而万事理。

——《大人先生传》

至道之极，混一不分，同为一体，得失无闻。伏羲氏结绳，神农教耕，逆之者死，顺之者生。又安知贪夸之为罚，而贞白之为名乎！使至德之要，无外而已。大均淳固，不贰其纪，清静寂寞，空豁以俟。善恶莫之分，是非无所争，故万物反其所而得其情也。

——《达庄论》

无疑，阮籍依然是从“天人合一”的层面理解和规定对象，强调宇宙整体的和谐。但在这里，无论是他所说的“天”或自然界，还是“人”或社会人事，在内容上均不同于过去，他所说的宇宙也不是如同过去所说的是个有差别结构的整体，而是个包容天人在内的混沌世界。阮籍借用《庄子·齐物论》的说法，把自然界喻为是个硕大无比的圆盘子（“大均”），认为它遵照着一定的秩序而运转变化。自然界的秩序是无心的或无意识的（“清静寂寞，空豁以俟”），因此，自然界的一切也就说不上善恶之别，是非之争。宇宙万物在自然界的特定秩列中依据于自身的规定性（“性”或“形”）而存在，它们顺应自然而生，又顺应自然而死，构成一种“万物并生”、“混一不分、同为一体”的和谐状态。阮籍崇尚自然、歌颂自然，但已经不是儒家心目中那种设立在差别和对立结构基础上的自然，而是庄子所规定的那种混沌的自然。

如果说，阮籍上面的说法对自然界的秩序性尚且有所肯定的话，那么，在“大人先生”的歌词中，他则满怀激愤之情把这一点甚至也否定了。歌曰：“天地解兮六合开，星辰霄兮日月颓，我腾而上将何怀！”这个说法，不仅突破了儒家的自然观念，甚或突破了庄子的自然观念。宇宙可谓是一片真正的、彻底的混沌。

照阮籍“天人合一”的思维模式，自然界的原则同时又应该是人类和人类社会的原则。人作为宇宙万物之中的一物，在“至道之极”的理想社会中也如同自然之物一样，无是非之别，无善恶之别，无利害之冲突，他们不知道什么是寿是夭，也不知道什么是福是祸，每个社会成员都按照自然的原则

而生活，社会整体处于一种秩序井然的和谐状态。显然，阮籍所设想的这种理想的社会，已经全然不是儒者所规定的那种具有上下之分、贵贱之别的明确等级结构的和谐整体，而是一种无差别、无对立、无矛盾而超越了名教礼法的整体。用《庄子·山木》篇的说法：“天”亦是“天”，“人”亦是“天”。“人”作为个体存在完全失去了自身的社会本质，成为一个与自然混一不分的纯自然之物；“人”作为群体存在也相应地成为一个纯自然化的社会。这正像阮籍自己所说的“至道之要，无外而已”。“人”为“内”而“天”为“外”，因此，所谓“无外”也就是“天人合一”，但阮籍在这里所强调的不是“以天合人”，而是道家的“以人合天”或“以天灭人”。照今人之说，人与动物有本质的不同，更与一般的自然物不同。动物与它所依据的外在自然界直接是一个东西，它并不能把自身与它所依赖的自然界自觉地区别开来。而人是一个有意识的存在，他能自觉到自身与他物及自然界的区别，所谓“内外”之分。阮籍似乎并不否认人的自我意识，甚至也并不否认人的社会生活。但他认为人的自觉就在于“无外”，自觉地取消人与他物或社会与自然的“内外”区别，自觉地回归到大自然中去，与大自然维持一种直接性的统一。因此，阮籍所理解的人类社会生活可以说是一种非人的纯自然化的生活，人类社会是一种与自然界无区别的自然化的社会。阮籍自己并没有这样说，但照他“至道无要，无外而已”的说法，他所理解的社会只能是一种无差别的原始混沌，它与自然界的统一，构成宇宙整体的无差别混沌。

随着自然在“意蕴”方面的这种变化，显然它不能也不可能成为社会存在或名教的根据，而演化为自我意识所追求的目标，或说成为自我意识的主体安息灵魂或精神的一片乐土。与此同时，阮籍所理想的那个“天人合一”的宇宙整体不再纯粹是客观世界的表征。本质上说，它作为一种无差别的混沌已经内化意识主体的主观世界，演化为阮籍本人所理想的一种精神境界。阮籍对自然之所以有如此浓厚的兴趣，对“天人合一”的那种无差别的混沌那么津津乐道，其真正的理论目的就在于试图寻求一块安身立命之地。但是，这块精神的“伊甸园”已经不是在以自然为根据的名教之中，而是在超越了名教的自然之中。这是阮籍的自然与名教之辨在“意蕴”层面的变化，与“关系”层面相比，这似乎是一种更为本质或更为重要的变化。

追寻阮籍思想在“意蕴”层面上变化的原因，可以说既与历史上儒道两家思想的相互冲突与相互渗透有关，又与现实的社会矛盾有关。它乃是在历史与现实交叉点上的产物。

魏晋时期思想领域内的自然与名教之辨，无疑是当时玄学家所十分重视的问题，但就其内容来说，实际上并不为玄学所特有，而一直是先秦以来诸子之学所关注的中心问题之一。名教作为与自然相对应的一面，虽然历来是儒家所特别强调和提倡的东西，但也不仅仅专指儒家的思想，同时也系指在长期的历史发展过程中形成的那一套现实存在的封建性的宗法等级制度以及为之服务的那一套伦理道德规范。名教作为一个理论问题的正式提出是在汉代，然而它作为一种不以人们的意志为转移的必然性的关系，实际早在先秦时期即已经成为人们所必须生活于其中的一种现实，因而它的合理性也就自然而然地成为人们所必须讨论和考虑的问题。大体说来，儒家对之采取了肯定的态度，而老庄道家则对之抱着否定的态度。同时，与名教相对应的天或自然，确切他说，它并不是老庄道家哲学理论体系所专有的问题，而同时也

是儒家哲学理论的对象。儒道的区别，不在于有无这个问题，而在于对自然的理解和态度的不同。一般来说，老庄道家、特别是庄子倾向于把自然理解为一个无差别的混沌不分整体，而儒家则倾向于把它规定为一个具有差别性结构的和谐整体。更为重要的是，老庄对自然抱有一种欣赏的态度、审美的倾向。他们依据于自己对自然的理解与感受，对儒家的仁义礼乐思想及其所维护的那一套宗法等级制度进行批判，认为这些人为之物与自然的原则或人的真性相背离，纯属是虚伪、丑恶、可憎的东西，所以老子有“大道废，有仁义”之说。道家主张复归于自然无为的社会状态，在原始的混沌中保持与维护人的纯真本性。老庄哲学、特别是庄子，倾向于以个体否定群体，以追求个体自我的精神自由为根本情趣。儒家则对自然往往抱有某种政治伦理上的功利主义态度，他们依据自己对自然的理解，来谋划一种君臣、父子、夫妇各安其分的宗法等极结构，主张人类社会的这种秩序体现着自然之道，因而是合理的、必然的。他们坚持认为，只有在封建的宗法等级结构的社会中才能保证人性的完成和实现，找到安身立命之地。与老庄道家哲学相反，儒家是一种以协调社会关系，以追求内圣与外王相统一为宗旨的政治伦理哲学。从上述意义看，自然既可以成为肯定名教的一种精神性力量，又可以成为否定名教的一种精神性力量。

汉代儒学在思想文化领域内统治地位的确立，自然与名教相统一的一面也得以凸现，自然成为巩固名教的一种理论根据。按照汉人的说法，名教的根本内容是“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”。依照名教的规定，对不同的社会成员有不同的要求。例如，君有为君之道，臣有为臣之道。如果君臣各守其道，依道而动，那么君臣关系即是一种理想的和谐关系。推而广之，如果每个社会成员都各守其道，依道而动，那么整个社会就是一个符合名教规定的理想社会。正如董仲舒所说：“王道之三纲可求于天”（《春秋繁露·基义》），人之道源于天之道，因此，符合名教规定的理想社会，同时也就是符合自然原则的社会。但这仅是儒者的一厢情愿。事实上，人君之德未必符合为君之道，人臣之德也未必符合为臣之道，每一个社会成员也未必都能固守其道，因此，在现实的层面上，人类社会未必就是一个符合名教规定的社会。在正始前后，尽管名教在现存形态上未必尽如人意，但从总体来看，社会矛盾尚未激化到使人完全丧失信心的程度。正由于此，无论是早期的阮籍哲学，还是以何晏、王弼为代表的“贵无论”玄学，都依然是沿着汉人的思维路径继续前进，试图由自然与名教之辨以弥合现实与理想的差距。但到了竹林时期的魏晋祥代之际，现存的名教充满了荒谬、狡诈，不仅未能给社会带来稳定与和谐，相反给人们带来的却是一片苦难、动荡、不安，实际上名教已经完全堕落了。人们以自然调节名教，或说以理想纠正现实的努力完全失败了。思维发展依照其自身的逻辑规律，自然作为名教否定的一面必然凸现出来。按照阮籍的重新设计，人类社会是个没有君臣之制、贵贱之等、尊卑之别的混沌不分整体。随着阮籍心目中社会方面“意蕴”的变化，自然方面的“意蕴”随之由有差别结构的有序整体也就转换为“万物共生”、“混一不分、同为一体”的混沌整体了。

然而，人作为有意识的社会性存在物不能没有追求或精神寄托，特别对于阮籍这样一个具有强烈自我意识的士人来说更是如此。问题在于追求的目标或精神寄托的内容是什么。阮籍早期的理想，原本是希望在名教之中或说在社会的现实中寻求一块立命安身之地。但严酷的现实却完全堵塞了这条外

向的道路，因此，他不得不由客观世界退归到主观世界自身，由追求社会群体的外部协调或和谐转变到追求个体自我内心世界的协调或和谐，希望在主观精神的领域内去寻找在客观现实中失落了的自我。然而，自我意识是个主体性范畴，它并不能独立地存在，如果主体不依存某个客体是无法实现其自身的。因此，自我意识不能停留于自身而必然向客体对象靠拢，以图达到主体与客体的合一。但对于阮籍来说，这时的客体已经不是原先以自然为依据的名教，而是庄学化了自然的本身。阮籍作为自我或自我意识的主体与自然客体的统一，这便是他的后期哲学所汲汲以求的精神境界。这是一种混沌的无差别的精神境界，它是阮籍竹林时期哲学的最高与最终的目标，也是他的最根本的思想宗旨所在，而在理论形态上则表现为贬斥名教而崇尚自然的基本特征。

在与伏义的辩论中，阮籍明确地表明了自己思想演变的原因及理论意趣所在。他说：

夫人之立节也，将舒网以笼世，岂樽樽以入网；方开模以范俗，何暇毁质以适检。若良运未协，神机无准，则腾精抗志，逸世高超，荡精举于玄区之表，摅妙节于九垓之外而翱翔之，乘景跃躔，踔陵忽慌，从容与道化同由，逍遥与日月并流，交名虚以齐变，及英祗以等化，上乎无上，下乎无下，居乎无室，出乎无门，齐万物之去留，随六气之虚盈，总玄网于太极，抚天一于寥廓，飘埃不能杨其波，飞尘不能垢其洁，徒寄形躯于斯域，何精神之可察。虽业无不闻，略无不称，而明有所逮，未可怪也。

——《答伏义书》

照这一段话，阮籍似乎是想有一番轰轰烈烈的作为的，但“良运未协，神机无准”，现实是如此之不合理，并且是越来越不合理，以至于简直失去了任何调整的可能性。以他之为人，既不能与浊世同流合污（“樽樽以入网”），又不愿意改变自己的真性去迎合世俗（“毁质以适检”），因此，他只能另僻蹊径，“腾精抗志，逸世高超，荡精于玄区之表”，以对主观精神自由或逍遥的追索来代替对现实世界的追索，在自我意识的领域重建个体的精神支柱，在无差别的自然混沌中寻求自我的安身立命之地。此举虽然“明有所逮”，不失之为明智之为，但却“业无不闻，略无不称”，无功德可言，难怪伏义要深感“可怪”了。《达庄论》与《大人先生传》即是阮籍的新的理想和追求在理论上的升华与结晶。二论都以个体的精神境界问题为中心内容，但其侧重面又有所不同。前者主要着眼于精神境界的世界观依据与达到这种精神境界的方法，借用庄子的说法，它的理论宗旨在“齐物”。后者着眼于精神境界自身的特质问题，也借用庄子的原话，它的理论宗旨在“逍遥”。齐物与逍遥是阮籍玄学理论的两个基本逻辑环节与两项中心内容。阮籍的二论相互配合、相互补充，构成了一个以精神境界为核心内容的哲学体系。

三、《达庄论》——以齐物为旨的“万物一体”观念

《达庄论》的思想旨趣在于“达”。魏晋时期，一些玄学家喜欢标榜一种混沌的无差别的精神境界，时人称之为“玄远”。某个人有了这种玄远的精神境界，也就有了“达”，能够超越名教而任自然。庄子本来就以“天地与我并生，万物与我为一”为至境，这种精神境界其实也就是玄学家所说的“达”。因此，阮籍的《达庄论》不单是解释《庄子》，而且更重要的是通过解释《庄子》而理解庄子，追求庄子式的“达”或精神境界。

“达”的根本途径或基本方法即为“齐物”。《达庄论》借“客”与“先生”对话的形式，介绍了两种根本对立的思想观点。“客”说：“天道贵生，地道贵贞，圣人修之，以建其名；吉凶有分，是非有经；务利高势，恶死重生，故天下安而大功成也。今庄周乃齐祸福而一死生，以天地为一物，以万类为一指，无乃激惑以失其真，而自以为诚是也！”“客”所坚持的观点，实际是儒家的历来主张，同时也是阮籍早期在《乐论》、《通易论》中的主张。这种观点认为，圣人依据自然之道而设立名分礼法，每个社会成员遵循圣人所修定的原则而行动，即可以使社会整体归于和谐与稳定。“客”所反对的庄子的观点，即是“先生”所坚持的观点，同时也就是阮籍在《达庄论》里所要坚持和阐述的观点。这个思想观点细分有三项内容：一是“齐祸福”；二是“一死生”，或称“齐生死”；三是“以天地为一物，以万类为一指”，也即是《达庄论》下文所说的“万物一体”。这三个方面的内容采用庄子的说法，可以概括为“齐物”。其中，“万物一体”是阮籍的最基本命题。“齐祸福”与“一死生”所要“齐”的是对象世界的某一个具体方面，而“万物一体”所要“齐”的是以“天地”、“万类”为内容的对象世界的总体，因此，后者不仅在逻辑上而且在内容上可以说都包容了其他两个方面。“万物一体”的观念，就其自身的内容来说，既是阮籍所理解和规定的一种“万物并生”、“混一不分，同为一体”的无差别的混沌的宇宙整体，又是阮籍主观精神上所要追求与最终获得的一种混沌境界，同时也是为了达到这一精神境界所必须经过的途径。“万物一体”作为“齐物”的理论基础，乃是一种宇宙观；作为“齐物”的途径，乃是一种方法；作为意识主体所追求的终极目标或结果，乃是一种主观精神状态或精神境界。在阮籍那里，事实上这三个方面是统一的，或者说是一个东西，说它们是三个东西是从不同的侧面而言。审视阮籍的逻辑思路，他主要是通过“齐物”的方法抹除万物之间的差别和对立，获得精神上的解脱。

《达庄论》首言：

天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？阮籍之说似乎带有浓重的宇宙论的意味。为了说明问题，需要交待的是，中国古代哲学的所谓“宇宙论”乃是概称，实际上可以分为宇宙生成论和宇宙构成论两个方面的内容。前者侧重于从时间上追究宇宙万物产生的根源和过程，后者则侧重于从空间上探索宇宙的结构或天地万物的构成质料。以宇宙论为基本特质的汉代哲学所着重讨论的就是这两个方面的内容。阮籍的《乐论》和《通易论》所关注的是宇宙构成而略于宇宙生成的问题。从《达庄论》的基本思想倾向看，所侧重的也是宇宙构成问题，并以之为逻辑的出发点，进而推导出“天人合一”的理想之境。

阮籍上段话的前两句，似着眼于宇宙生成的过程：从自然中产生出天地，

从天地中分化出宇宙万物。但这个说法与他所要阐述的思想不合，他真正所要说明的是宇宙的构成或结构问题。“自然者无外，故天地名焉”是说在自然之外并不存在另一个天地，天地即是自然，或说是天地的别称。“天地者有内，故万物生焉”是说万物是天地的内容，或说是天地的本身。元康时期的玄学家郭象有言：“天地者，万物之总名也。天地以万物为体，而万物以自然为正。”（《庄子·逍遥游注》）又云：“夫天籁者，岂复别有一物哉！即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。……故天者，万物之总名也。”（《庄子·齐物论注》）“天地”或“天”都是对宇宙总的称呼，其内容包括宇宙中的所有事物。反而言之，宇宙万物的总合即是“天地”或“天”，也即是“自然”。郭象的说法是否来源于阮籍，于问题并无太大的关系，这里只需指出，阮籍这几句话的真正意思恐怕就是郭象所说的思想。阮籍之说，实际上包含着他对整体和部分关系的理解。天地的内容无所不包，可以说是个最大的整体；天地之中的每一事物作为一个个单独的个体存在，可以说是部分。部分相互联系而构成宇宙整体。这是“万物一体”一个方面的意义，也是《通易论》所说的“万物莫不一”的意义，阮籍的这个说法，显然没有超出宇宙论的观念。但也可以发现。阮籍所注意的已经不单是宇宙构成的本身，而开始注意宇宙构成的“所以然”，或换成玄学通常的说法，宇宙构成之“理”，也即“万物一体”的原因与根据。阮籍认为，从部分的侧面看，宇宙万物彼是彼，此是此，其问可以说是有所差别的。但从整体的侧面看，天地作为“大全”，万物只能存在于其间，在它之外不可能再有别的东西，因而，它们也可以说是无差别而为“一体”的，所谓“当其无外，谁谓异乎”。阮籍的这个说法，已经不是如同汉代哲学那样完全以物象世界本身为对象，以直观的经验、类比的方法去推测宇宙的构成，而是以概念的分析、逻辑的方法去探寻宇宙的本质。这与魏晋玄学所使用的“辩名析理”方法基本契合。更为重要的是，阮籍的着眼点不是在宇宙论的层面上，而是以此作为逻辑根据，重在追求一种玄学式的精神境界。因此，尽管他的思想仍有宇宙论的残留，但其视野已经转向玄学的殿堂。

阮籍在下文对“天地”之内容作了进一步的解释和发挥。《达庄论》指出：

地流其燥，天抗其湿。月东出，日西入，随以相从，解而后合，升谓之阳，降谓之阴。在地谓之理，在天谓之文。蒸谓之雨，散谓之风；炎谓之火，凝谓之冰；形谓之石，象谓之星；朔谓之朝，晦谓之冥；通谓之川，回谓之渊；平谓之土，积谓之山。男女同位，山泽通气，雷风不相射，水火不相薄。天地合其德，日月顺其光，自然一体，则万物经其常，入谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤。是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也。故曰：自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也。不难看出，阮籍于此依然是以宇宙论作为逻辑出发点或理论根据来说明“天地一体”，或者说，他表面上讨论的是物象世界，其实其真正的理论目的在于证明宇宙万物何以是一体的、无差别的。但细绎之，此处有一些说法与前面又略有不同。如果说前面的说法所着眼的仅仅是整体与部分之间的关系，所谓宇宙的结构问题，那么，这里的思想内容似不止于此，其中又掺杂了宇宙本原与其表现形态的关系，涉及到天地万物的构成质料问题。宇宙的结构问题，

上面已多有说明，无需多论，所要注意的是后者。从宇宙的表现形态的侧面观之，万物皆是禀赋“一气”而生，它们各有自身的特定形体和性质，也各有自己特定的运动变化的秩序性或规律，相对来说，万物可以说是不同的。如果以宇宙的本原或构成质料来说，宇宙万物都是同一元气的不同形态的存在，其变化也都是同一元气自身的变化。宇宙万物的具体形态和变化秩序可以有所不同，但元气作为宇宙万物的本质或质料，其自身是个永恒的自我同一，所谓“一气盛衰，变化而不伤”。就此而言，宇宙万物也可以说是没有不同的。

事实上，阮籍并不是不承认宇宙万物之间的差别，但他把这种差别归结为一种主观上看法，认为思维的主体只需改变一下看法，或说换一个观察问题的角度，万物间的差别也就不存在了。这种分析事物的方法，即是前面所说的“辩名析理”的玄学方法。从认识论的角度而论，这同时也就是庄子所惯常使用的“齐物”方法。阮籍自己也不想隐讳这一点，所谓“自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也”，这几句结语就是借用了庄子的原话。他意在说明，宇宙万物既可以说是异，又可以说是同，所谓同异完全取决于认识主体自身的特定视角。从异的层面看待对象世界，可以说宇宙万物都是有差别的；从同的层面看待对象世界，又可以说宇宙万物是无差别的。阮籍所说的“自其异者视之”，大概就是从整体的部分和宇宙的表现形态这一特定角度观察问题；而所谓“自其同者视之”，大概说的就是从整体和宇宙本原的特定角度观察问题。

从上面的分析看，阮籍侧重于回答的是“客”所提出“以天地为一物，以万类为一指”的问题，由此他提出了“万物一体”这一根本论题。但阮籍并没有止步于此，他还要进一步以此为据证明，人作为个体存在，尽管有死生之别。但从本质上看，二者又是是齐一的。他说：

人生天地之中，体自然之形。身者，阴阳之积（一本或作“精”）气也。性者，五行之正性也。情者，游魂之变欲也。神者，天地之所以馭者也。以生言之，则物无不寿；推之以死，则物无不夭。自小视之，则万物莫不小；由大视之，则万物莫不大。殇子为寿，彭祖为天；秋毫为大，泰山为小。故以死生为一贯，以是非为一条。阮籍认为，人作为宇宙万物中的一物，乃产生于自然界。他的身体是阴阳二气的凝集，他的本性是五行本性的体现，他的情感是灵魂变动的欲望，他的精神是宇宙的主宰，因此，人实质上与天地万物是合为一体的。显然，这是阮籍用元气观念解释人的来源及其特性。他大概是要说明，人作为一个个体的存在，其生命是有限的。人有生必有死，生非死，死非生，生死是有分别的。但从人的生命本源看，生不过是元气之聚，死不过是元气之散，他的形体虽然有聚散的变化，但元气自身是无变化的，由此而言，也可以说人的生命是无所谓生死之别的。阮籍这一观念，大概是本之于庄子之说。《庄子·知北游》说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患？故万物一也。”所谓“死生为徒”，是说死与生为一类，无所谓差别的。所谓“万物一”，是说万物之间是没有差别的，这个结论是由“死生为徒”推导出来的。“万物一”也就是阮籍所

《庄子·德充符》云：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”此与《达庆论》文字小异，但意思似乎无别。

汉人常以五行释人性。如，董仲舒认为，木仁、火智、土信、金义、水礼。（见《春秋繁露·五行相生》）

说的“万物一体”。庄子所说的这个意思，阮籍本人并没有如此明确他说出来，但根据庄子的说法，可以推测阮籍很可能也是这样理解问题的。但这个观念只是阮籍上半段话的意思，而他在下半段所说的意思在逻辑上又似乎与此不合。照阮籍下半段所说，生与死的异同只不过是看问题的方法不同而已。如果站在“生”的层面看问题，万物都可以说是长寿的；站在“死”的角度看问题，万物又都可以说是短命的。这就是说，生与死的差别是相对的，因此，二者是无所谓差别的，此所谓“以死生为一贯”。显然，这是由生与死本身都具有相对性推导出二者是“齐一”的，采取的是一种纯粹恩辨的相对主义的方法，而不是如同上面由元气论为依据推导出生死之无别，当然，阮籍由元气论为依据的方法也可以归结为人的一种主观看法，本质上属于相对主义的范围，但其依据偏重于“事实”而不是偏重于“逻辑”。这表明，阮籍的理论体系缺乏逻辑上的绵密、严整和系统，他只是凭借着诗人式的愤激，笔随情走，文顺心行，自然而成文章。但有一点是一贯的，这就是他无论是从纯粹逻辑忠辨的角度，抑或是从元气论的角度，都把事物的同异归之为思维主体的某种特定视角或主观认识，本质上都有相对主义的诡辩论性质与倾向。

上面一段话的最后几句，阮籍采用与论证生死齐一相同的相对主义方法，又说明了大小、寿夭、是非的齐一。无论是哪一个方面的齐一，都可以说是阮籍“万物一体”这一根本观念在不同方面的体现。

阮籍的《达庄论》并没有专门讨论“齐祸福”的问题，但由下面他对“是非”的讨论，可以推导出这一观念来。《达庄论》说：

别而言之，则须眉异名；合而说之，则体之一毛也。彼六经之言，分处之教也；庄周之云，致意之辞也。大而临之，则至极无外；小而理之，则物有其制。

夫守什伍之数，审左右之名，一曲之说也；循自然，小天地者，寥廓之谈也。凡耳目之任，名分之施，处官不易司，举奉其身，非以绝手足，裂肢体也。阮籍又回到了整体和部分关系的层面讨论问题，这是说，对于任何事物，既司”以从整体方面看，又可以队部分方面看。这就如同人的眉毛和胡须，从部分方面看，它们各有其名，或说各有其自身的规定性；但从整体的角度看，它们不过同为人的身体的一毛，就此而言，也可以说是无差别的。阮籍认为，儒家的六经，所讲的就是某一个方面的道理，从内容上说，它强调名分礼制，把每个社会成员安置在不同的社会等级结构之中，并根据他们的不同的社会身份提出不同的要求，所以说它是“分处之教”。而庄子所探讨的是总体方面的道理，从内容上看，它所追究的是宇宙人生的根本原则，而这个原则又似乎是超言绝象的，只可意会不可言说的，所以说它是“致意之辞”。阮籍以“分处之教”与“致意之辞”判分儒道，从表现上看，似乎如王弼的“贵无论”玄学一样，在于析衷儒道之关系，但其用意实不在此。王弼认为，圣人体无，老子是有，道家所言说的东西，正是儒家圣人所体会的东西，儒道的说法固然不同，但他们的思想实质上是没有任何区别的。阮籍的《达庄论》，其思想的根本旨趣是超越名教而专任自然，如果认为阮籍在这里与王弼的理论旨趣相同，这无论如何是解释不通的。实际上，阮籍的真实理论目的在于齐一是非。在阮籍看来，儒家强调名分之别，设“分处之教”，

参见汤用彤：《言意之辨》，（载《汤用彤学术论文集》之三）及本书第二章一。

固然有一定的道理，但这充其量不过是一种片面的道理，所以阮籍毫不客气地斥之为“一曲之说”。如果只讲别而不讲齐一，这是对社会作为一个整体的肢解。这就如同一个人的耳目手足，尽管它们各有其任、各有其能，不能互相替代，但却是不能分割的。如果只讲耳目手足之别，而不顾及它们是一个活的整体，这同样是对人的躯体作为一个整体的肢解。儒家所讲的“分处之教”，就是这样一种“绝手足、裂手足”的道理。阮籍认为，由于人们不懂得万物齐一的道理，所以往往分别彼我，以我为内，以彼为外。而有分别则必有是非，人各是己而非彼，以至于是非淆乱，争斗不已，内不能保全自己的真性，外残害万物，造成天下祸乱纷坛的失调状态。他痛心疾首地指出：“然后世之好异者，不顾其本，各言我而已矣，何待旌彼。残生害性，还为仇敌，断割肢体，不以为痛；目视色而不顾耳之所闻，耳听声而不待心之所思，心奔欲而不适性之所安，故疾疢萌则生意尽，祸乱作则万物残。”阮籍所说的“后世好异，不顾其本”者，也就是指的儒家“分处之教”，或者更为确切他说，指的是那些信奉“分处之教”的礼法之士。而庄子了解这个道理，所以他不做是非彼我之分，能以天地为一物，视万物为“体之一毛”。照阮籍所说，儒家之学与庄子道家之学的区别，就在于前者有是非之分，而后者主张是非齐一。

阮籍可能以“是非为一条”之理为据，认为人之祸福是由是非引起的。人有是非，所以有祸福，人不去分别是非，祸福自然也就消除了。这或许就是阮籍所说的“齐祸福”的意义。

《达庄论》的“万物一体”命题讨论的是总体方面的问题，它着眼的主要是自然界这一层面。“一死生”讨论的是人的个体生命的问题，“齐祸福”讨论的是社会方面的问题。除此之外，阮籍所说的“是非为一条”含有认识论的意义，但就“是非”作为一种社会现象而言，也可以视为一“物”。因此，阮籍的齐是非之说，也可以归结为“齐物”，属于社会方面的一类问题。阮籍的《达庄论》，所齐的大体有这四个方面的内容。事实上，人所面临的对象世界是无比纷繁复杂的，充满着各式各样的矛盾，因此，自我意识对于世界的超越不止是这四个方面。但由这四个方面，大体上可以说明阮籍对宇宙人生的理解与认识。从一定意义上说，阮籍“齐物”的内容也就是庄子“齐物”的内容，阮籍的《达庄论》也就是《庄子》一书中的《齐物论》。

还需要进一步指出，阮籍所说的“齐物”并不是目的，而是方法，他的真实目的在于追求一种精神境界。“齐物”作为方法，乃是自我意识的主体不断地把握、接近、直至与客体合一的过程。人作为主体而与宇宙整体作为客体的合一，即可在思想上发生飞跃，从而产生一种超越自我、超越现实，超越一切差别的精神感受，获得绝对的逍遥和自由。在阮籍看来，《庄子》一书的根本目的就在于此，所以他说：“故述道德之妙，叙无为之本，寓言以广之，假物以延之，聊以娱无为之心而逍遥于一世。”阮籍认为这是庄子的主张，其实这也是阮籍自己的主张。

这是一种理想的精神境界。一个人有了这样的精神境界，也就成为一种理想的人格。阮籍在《达庄论》里把这种人格称之为“至人”，而在《大人先生传》里则称之为“大人先生”。“至人”或“大人先生”是一种绝对的自由人格。阮籍把这种人格描绘为：“至人者，恬于生而静于死，生恬则情不惑，死静则神不离。故能与阴阳化而不易，从天地变而不移；生究其寿，死循其宜，心气平治，消息不亏。”“至人”的人格是通过“齐物”的方法

获得的，但这里阮籍只讲到了“齐生死”的问题，而没有涉及到其他方面“齐”的问题，阮籍可能有他的道理。人的一生要遇到无数个矛盾，但似乎最大的矛盾莫过于生死问题，它最深刻、最本质地反映着必然与自由的矛盾。因此，对于人的个体来说，最重要的超越莫过于对生命的超越，阮籍认为，“至人”即是超越了生死问题的人。至人并不是没有生死，而是说，这样的人格对于生死有个正确的认识 and 态度。由于“至人”是把生死视为是齐一的，所以他不把生死放在心上，他既能顺自然而生，又能顺自然而死，永恒地保持心理上的平衡、安宁和谐。但是，人面临的客体世界是无比复杂的，主体对于外物的超越不止是生死问题，而且还有其他方面的内容。一个人能超越生死固然是十分重要的，但未必能在其他方面皆实现超越。因此，超越生死的精神境界未必就是至境，主体要想获得无条件的逍遥和自由，除了超越生死之外，还必须有对于对象世界的全面超越。阮籍在把“齐物”当作一种方法对待时表现了一种全面的眼光，这说明他也意识到了这一点，但他在探讨精神境界本身时却只涉及到生死一个方面的问题，这大概与《达庄论》的思想主旨在于说明“齐物”，而不是以精神境界为主要对象有关；或者说，《达庄论》的侧重点在于回答“客”的“齐物”问题，而不是别的问题。后来的《大人先生传》即是在精神境界的层面专门讨论这个问题，逻辑上说，它成为《达庄论》内容的补充。

所需要注意的是，阮籍的《达庄论》虽然号称“达庄”，且对庄子的“齐物”思想多有继承，但仍有相异之处。在庄子那里，“齐物”作为方法，它大体上属于本体论的方法。庄子所说的“道”是宇宙的本体，它是个超时空的绝对，而万物万象作为宇宙本体的体现都是相对的。站在相对的层面看问题，宇宙万物可以说是有所差别的。相反，站在绝对的层面看问题，万物万象又可以说是没有差别的。庄子明确地申明了这一思想观点。《庄子·秋水》说：“以道观之，物无贵贱。以物观之，自贵而相贱。”《庄子·齐物论》说的也很清楚：“故为是举莛与楹，厉与西施，恢、恠、憊、怪，道通为一。”庄子也不乏宇宙论思想，但在他那里，元气及其他万事万物与道相比，均属于现象的领域，是经验层次思维的对象。因此，他一般并不从宇宙的角度看待和理解万物的齐一。阮籍与庄子一样，都旨在通过“齐物”追求一种万物齐一的精神境界，但理论的根基并不完全相同。诚然，阮籍的思想也不乏本体论的内容。例如，上文所引“以无为之心而逍遥于一世”之语，以及在《大人先生传》里所说的“以无为用，不以人物为事”等等，都是从本体论的层面理解和规定对象，但从总体上看，阮籍的思想基础以宇宙论为主。在他那里，最高的哲学范畴或基本范畴是“自然”，而“自然”即是天地万物自身，又指构成万物的质料——“元气”，因此，它并不是超越具象的绝对，而是比庄子“道”低一层次、属于器物领域的范畴。同时，阮籍在《达庄论》里虽然以“辩名析理”为特征，但他所说的“理”仍然局限于有名的领域，没有像王弼等人的“贵无论”玄学那样进入超名绝言的领域。阮籍宇宙论的观念，既可以看作是汉代宇宙论的延续，又可以视为是阮籍早期宇宙论观念的遗留。这就使得阮籍的思想，不仅在理论形态上比较简陋，缺乏系统性，而且在思维层次上似乎也低于庄子的哲学及同时代的王弼本体论玄学。这说

汤一介对阮籍本体论与宇宙论互陈的思想有详析，见《郭象与魏晋玄学》第四章第83—85页，湖北人民出版社1983年版。

明，从玄学的演进过程看，阮籍的庄子之学作为玄学的一个重要流派，在竹林时期尚未完全成熟。以庄学为内容的玄学的成熟还需要一定的时间。

其次，庄子崇尚自然，他称赞宇宙的和谐，欣赏自然之美，主张归真返朴，到大自然中去寻求一块安息灵魂之地。阮籍的思想也以崇尚自然为基本特征和基本倾向，但他不仅对名教或现实持有激烈的批判态度，甚至于对于自然的和谐性也不时地流露出怀疑态度。他批评庄子说：“且庄周之书何足道哉！犹未闻夫太始之论，玄古之微言乎！”阮籍的《达庄论》旨在“达庄”，然何以又对庄子是如此地不客气？大概在他看来，庄子对于自然有太多的肯定。《达庄论》中说：“故自然之理不得作，天地不泰而日月争随。”他在《大人先生传》中更为明确地指出：“往者，天尝在下，地尝在上，反覆颠倒，来之安固，……天因地动，山陷川起，云散震坏，六合失理。”“阴阳失位日月颓，地坏石裂林木摧，火冷阳凝寒伤怀。”这些话或许就是阮籍所说的“太始之论”、“玄古之微言”一个方面的内容吧。问题是否真的如此可以暂且不论，但阮籍对于自然的这种怀疑态度，确实在庄子那里是绝无仅有。我们知道，阮籍的后期玄学哲学，正是在原来的精神支柱崩溃之后为重新寻求精神出路的理论表现。按照他的设想，既然在名教中无论如何已经难以寻找一块灵魂安息之地，那么倒不如把自我送到自然中去。可是，照他上面所说，自然也似乎如此令人失望，这就不可避免地使他灵魂重新陷入一片迷惘、徬徨苦闷之中。如果说，庄子只是在现实中感受到了自我的失落，而在自然中重新找到了失落的自我，那么，阮籍无论在哪里都似乎没有找到一片安息灵魂的乐土。读《庄子》，处处给人一种痛快淋漓的感受，可是读阮籍之文，却处处给人一种压抑、苦闷、窒息的感受，其原因盖由于在阮籍那种似乎绝对自由的精神世界的背后始终潜藏着一个痛苦、躁动不安的灵魂。自然界的失序状态，显然是他那种失和的心灵在理论层面的表征。阮籍的理论与庄子相比，具有更为浓烈的虚无主义的气氛，不仅在《达庄论》是这样，而且在《大人先生传》里也是这样。

四、《大人先生传》——“大人先生”式的理想人格与理想精神境界

《大人先生传》是接着《达庄论》说的。《达庄论》讨论的主要是理想之境界的世界观基础及达到此境的根本途径和方法。主体通过“齐物”的方法，在主观上获得了关于对象世界某种混沌的认识，这同时也就具有了某种混沌的玄远之境，成为一种理想的、最高的人格。因此，《达庄论》在逻辑上也就包涵着精神境界方面的内容。事实上，《达庄论》也从生死的层面讨论了“圣人”理想人格及其理想的精神境界。但从总体上看，它并不以精神境界问题为重点，或说只是抽象地提出了这一问题。《大人先生传》则把精神境界本身当作哲学的根本对象，进一步展示了它的具体内容。从思维过程看，《达庄论》的逻辑是由承认差别到如何混除差别、最终达到无差别，确立了一种理想人格。《大人先生传》则首先肯定了这一理想的人格——“至人”或“大人先生”式的人格。这个“大人先生”具有“以万里为一步，以千岁为一朝，行不赴而居不处，求乎大道而无所寓”；“以应变为和，天地为家”；“与造化推移，故默探道德，不与世同”的理想精神境界。然后，阮籍又以“大人先生”的人格及其精神境界为尺度，对“士君子”、“隐士”、“薪者”的思想观点进行了批评，最后又重新肯定了“大人先生”的人格及其精神境界。显然，“大人先生”的人格与境界是《达庄论》的逻辑终点和结果，而在《大人先生传》那里却成为阮籍思想的逻辑起点和出发点；或者说，《达庄论》在逻辑上所要求追求的东西，正是《大人先生传》在理论上所要讨论的东西。二者这种逻辑上的区别，如果在《达庄论》那里可以概括为“达”，那么在《大人先生传》那里则可以概括为“放”。“达”着眼于作正面的理论阐述，由对“万物一体”的世界观与方法的肯定，达到对理想的精神境界之肯定，其思维过程表现力肯定——肯定。“放”是解放、超越，也就是否定，即以《达庄论》所肯定的东西作为理论前提，对束缚人性和精神自由的种种条条框框予以否定，最后在主观精神世界中确定一席安身立命之地，其思维过程表现为（肯定）——否定——肯定。审视《达庄论》和《大人先生传》的联系，阮籍的逻辑体系的建构历历在目。

阮籍的第一个“放”是对“士君子”的人格及其死守的礼法名教框框的“放”。“士君子”对“大人先生”“被发而居巨海之中”，超越现实的遗世精神进行了批评，认为“大人先生”是“身居穷苦之地”，并不能获得真正自由、幸福、快乐。阮籍花费极大精力对此进行了反驳。他说：

往者，天尝在下，地尝在上，反覆颠倒，未之安固，焉得不失度式而常之？天因地动，山陷川起，云散震动，六合失理，汝又焉得择地而行，趋步商羽？往者群气争存，万物死虑，支体不从，身为泥土，根拔枝殊，咸失其所，汝又焉得束身修行，磐折抱鼓？……且汝独不见乎虱之处乎裨中，逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裤裆，自以为得绳墨也。饥则啮人，自以为无穷食也。然炎丘火流，焦邑灭都，群虱死于挥中而不能出。汝君子之处区内，亦何异夫虱之处挥中乎？

令汝尊贤以相高，竟能以相尚，争势以相君，宠贵以相加，驱天下以趣之，此所以上下相残也。竭天地万物之至以奉声色无穷之欲，此非所以养百姓也。于是惧民之知其然，故重赏以喜之，严刑以威之；财匮而赏不供，刑

嵇康的《与山巨源绝文书》说：“又读老庄，重增其放。”（《嵇康集》卷二）可见“放”有狂放，即解放、超越之意。

尽而罚不行，乃始有亡国戮君溃败之祸。此非汝君子之所为乎！汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之木耳。这两大段文字在内容上有叠合之处，但其侧重点又有所不同。第一段话旨在说明，“士君子”所崇尚的名教社会，似乎是个“吉宅”，即安全之地，实际上在现实世界充满着危险和布满了陷阱，这就如同虬虱处于人的裤裆，自以为得计，但一把火可把一切烧得干干净净。值得一提的是，阮籍批判名教社会的理论前提是他的宇宙结构论。他设计的宇宙整体完全丧失了自己应有的和谐本性，堕落为一个动荡不安的无序结构。对宇宙整体的作这样的规定，似乎纯是阮籍主观上的幻造而缺少事实和逻辑的根据，因此，以这样的理论作为批判名教的前提，很难说是坚实的、可靠的。然而，就其对名教社会本身的揭露来看，不能不说是非常现实的，同时可以说是十分尖刻的。

第二段话旨在说明，“士君子”所竭力维护的名教社会和礼法制度并不是合理的。照阮籍这里的设想，人类社会理应是一个“大者安其性，小者静其形”的社会，即无君无臣、无贵无贱、无是无非或没有争夺、冲突、欺诈、矛盾的和谐整体。可是，当他运用这一标准去衡量现实时，却发现现存的社会充满了不平，特别是当权者为了一私之利，又以仁义礼法欺骗人，以严刑峻法摧残人，因此，现实与人性是完全背离的。照上面阮籍所说，现实既非一片安全之土，又非一片快乐之土，从中无论如何也是找不到自由的、幸福的。

“士君子”崇尚礼法名教之表面浮文，固然庸俗可笑，但其说的背后实际隐藏着一个重大的人生问题，即人的自由或逍遥究竟应该到什么地方去寻找？在中国宗法等级制的封建社会秩序中，名教礼法作为一种既定的社会关系，人们只能生活于其中，必然要受到它的制约和限制，因而是极不自由的；但人作为与动物完全不同的有意识有理智的存在，从本性上说必然要寻求自我的解脱或解放。因此，个体与群体、人性与名教之间存在着永恒的矛盾和冲突。这种矛盾乃是一种必然性。如果说在“太平盛世”的条件下，它以隐蔽或和缓的形式存在着，那么在乱世危邦，则往往以剧烈的对抗形式表现出来。只是在“士君子”那里，他们并没有意识和自觉到这一点，他们在名教或名教社会中所感受到的是自我的完全肯定，因此，“士君子”的人格及其思想虽然体现了个体与社会群体的统一，但这种统一是一种盲目的、自在的、直接性的统一。而阮籍作为一个有着鲜明自我意识的主体则明确地发现与强烈地感受到了这种矛盾。在他看来，名教礼法是纯粹束缚和扼杀人性的东西，在现实中追求自我的实现或自我的自由是完全徒劳的。因此，阮籍主张“飘飘于天地之外，与造化为友”，强调超越名教到超现实的彼岸世界去寻找在现实的此岸世界中并不存在的逍遥与自由。阮籍对名教的批判，尽管带着浓重的情感意味而缺乏足够的逻辑根据，但却在社会的层面上指出了自由与必然的尖锐矛盾，这应该说是具有相当的理论价值和现实意义的。

阮籍所理解的超越，其实是一种精神的超越，而不是一种肉体上的超越。但按照阮籍上面的说法，人的自由或乐土似乎不在名教之内，而在“山林”之中，即主张到尘世之外的桃源去过隐逸生活。因此，“大人先生”的人格和思想引起了一个“隐士”的误会，认为“大人先生”与他是同道的。这个隐士说：“善哉！吾得之见而舒愤也。上古质朴淳厚之道已废，而末枝遗叶并兴。豺虎贪虐，群物无辜，以害为利，殒性亡躯，吾不忍见也，故去而处兹。人不可与侔，不若与木石为邻。……吾将抗志显高，遂终于斯，禽生而

兽死，埋形而遗骨，不复反余之生乎！夫志均者相求，好合者齐颜，与夫子同之。”与阮籍相同，这个隐士也意识到了个体与群体、人性与名教的矛盾，看到在当时不合理的名教与社会之内是决然得不到自由的，因此，他采取了避世的态度，隐居于山林之间，与木石为邻，试图在脱离现实生活的尘垢之外寻找一方乐土。从遗弃现实生活这一点来说，隐士与“大人先生”是没有区别的，但令人奇怪的是，他却受到了“大人先生”的严厉批评：

太初真人，惟天之根，专气一志，万物以存。退不见后，进不睹先。……夫然成吾体也，是以不避物而处，所睹则宁；不以物为累，所由则成；徜徉足以舒其意，浮腾足以逞其情，故至人无宅，天地为客；至人无主，天地为所；至人无事，天地为故；无是非之别，无善恶之异，故天下被其泽而万物所以炽也。若夫恶彼而好我，自是而非人，忿激以争求，贵志而贱身，伊禽生而兽死，尚何显而获荣。悲夫！子之用心也。薄安利以忘生，要求名以丧体，诚与彼其无诡，何枯槁而由死。子之所好何足言哉！阮籍这里所说“真人”或“至人”，即是他在《达庄论》里所说的以死生为一的“至人”，也即是“大人先生”的人格，同时也是阮籍自己所向往的理想人格及其所追求的精神境界的象征。阮籍指出，“真人”或“至人”是“唯天之根”的，这是他批判“隐士”的理论根据和逻辑前提，这个命题旨在说明，在“真人”或“至人”的主观精神世界中，作为自我意识的主体与作为自然的客体是合二为一的。这是“天人合一”式的混沌的精神境界。有了这样一种理想境界的人并不是像“隐士”那样必须到超现实的世界彼岸去生活，而是说他有了一种正确的生活态度。从内容上说，一个人有了这样的生活态度，他并不需要特别“避物而处”，而是应物但又“不以物累”，或者说，他虽然还应付世事，但对于任何问题又能做到“无宅”、“无主”、“无事”，因此，在任何地方或任何时候都能保持心灵的和谐与平衡。阮籍的说法似乎很神秘，揭穿了其实很简单，只不过叫人无适无莫，顺应世俗或顺应自然生活而已。从认知层面上说，有了理想境界的人在生活态度上表现为“无是非之别”。就是说，“至人”或“真人”超越了是非善恶，他既不知道什么是善，也不知道什么是恶；既不知道什么是是，也不知道什么是非；他不以自己的所见所处为是，也不以别人的所见所处为非。可是“隐士”却与此相反，他以为自己处山林隐居为是，以处在现实社会中为非，所以阮籍批评他是“恶彼而好我，自是而非人”。就是非观念而论，这本身仍然是一种是非，没有从是非的旋涡中游离出来。由于“隐士”仍然有是非观念，必然要“忿激以争求，贵志而贱身”，“薄安利以忘生，要求名以丧体”，不可能得到精神的安宁与稳定，维持自己的真性和保护自己的生命。“隐士”代表着当时现实中的一种人格，这种人格的思想特征是不能彻底超越是非的差别。阮籍的第二个“放”是对“隐士”人格的超越，也就是对是非观念的否定。

阮籍既然认为“隐士”没有找到真正的安息灵魂的乐地，因此，他必然还要作进一步的艰苦探索。《大人先生传》说，“大人先生”又遇到了一个“薪者”。他问“薪者”说：你要打柴度过自己的一生吗？“薪者”回答说：

是终我乎，不以是终我乎？且圣人无怀，何其哀？夫盛衰变化，常不于兹。……时代迭而存处，故先得而后亡，……由此视之，穷达诘可知耶？且圣人以道德为心，不以富贵为志，以无为力用，不以人物为事，尊显不加重，贫贱不自轻，失不自以为辱，得不自以为荣。……无穷之死，犹一朝之生，身之多少，又何足营！这里，阮籍借“薪者”之口拈出一个重要的哲学命题：

“圣人无怀”。所谓“圣人无怀”，即是“薪者”所说的“圣人以道德为心”，“以无为力用”，也即是《达庄论》所说的“无为之心”。在玄学哲学中，一般把“无怀”称之为“无心”。“无怀”就是“放”，或者说是“放”的结果或目的。用“薪者”的说法，“无怀”的内容是“不以富贵为心”，“不以人物为事”，不仅超越富贵贫贱的差别，而且超越了生死的差别。从富贵贫贱的层面看，人事复杂，变幻无常，富贵可能转化为贫贱，贫贱也可能转化为富贵，因此，何者为富贵，何者为贫贱是难以预料的。但圣人不去计较得失荣辱，也不把这些差别放在心上，此所谓“不以富贵为志”。这是“无怀”之境的一种表现形式。从生死的层面说，人活着的时间与死亡的时间相比是短暂的，所以说“一朝之生”；死的状态则是永恒的，所以说“无穷之死”。但换一个视角，把死看作生，把生看作死，那么也可以说是“无穷之死犹一朝一生”。郭象《庄子·齐物论》注云：“今生者方自谓生为生，而死者方自谓生为死，则无生矣。生者方自谓死为死，而死者方自谓死为生，则无死矣。”郭象所说的意思恐怕就是阮籍所说的意思。照阮籍之说，圣人是泯灭了生死之别的。这也是“无怀”之境的一种表现。“薪者”认为，一个人悟解了上面的道理，也就有了“无怀”的精神境界，那么，他或者富贵或者贫贱，或者是生或者是死，他都不会萦绕于心上。“薪者”所说的“无怀”，包括富贵贫贱和生死两方面的内容，但他更为重视与强调的是生死问题。这种无生死之别的精神境界是一种很高的精神境界，具有了这种精神境界的人格也可以说是一种很高的人格。“薪者”的精神境界与人格，从内容上看，相当于《达庄论》中所说的超越了生死的“至人”精神境界与人格。

然而，阮籍虽然肯定了“薪者”所讲的道理，但又认为他还没有接触到问题的根本，不许其精神境界为最高的境界。那么，最根本和最高的精神境界是什么呢？“大人先生，”说：

时不着岁，岁不若天，天不着道，道不若神。神者，自然之根也。彼勾勾者自以为贵夫世矣，而恶知夫世之贱乎兹哉！故与世争贵，贵不足争；与世争富，富不足先。必超世而绝群，遗俗而独往，登乎太始之前，览乎沕漠之初，虑周流于无外，志浩荡而自舒。飘飘于四运，翻翱翔于八隅。……廓无外以为宅，周宇宙以为庐，强八维而处安，据制物以永居。按照阮籍的看法，善恶、贫贱、富贵等都属于社会层面的差别，超越了这些差别，也就实现了对社会的超越。生死是个体自我生命的差别，超越了生命的差别，也就实现了对个体自我的超越。然而，主体所面临的客体世界并不限于社会与个体这两个方面，还有天或自然界这个方面，从某种意义上说，社会与个体两个方面的差别都属于有限的差别，对他们的超越只能算是有限的超越，还不能理解为至境。因此，“大人先生，”称“薪者”之说为“虽不及大”，但能做到这一步，固属不易，且离至理不远，所以“大人先生”还要称赞“薪者”所说的道理是“庶免小矣”，“大人先生”不仅要超越于社会和个体之上，而且还要超越于天或自然界之上。阮籍认为，对天或自然界的超越包括时间和空间两个方面。所谓超越时间，就是阮籍所说的“登乎太初之前，览乎沕漠之初”。“太初之前”和“沕漠之初”大概系指自然界之前或宇宙初始的混沌状态。超越时间就是主体在精神上直楔自然界的原始混沌。所谓超越空间，就是阮籍所标榜的“廓无外以为宅，周宇宙以为庐”，细天地为卵丸之物，或“飘飘于四运，翻翱翔于八隅”，到无限的天地之际作精神上的驰骋遨游。时间可以说是个无限的“流”，空间可以说是个无穷的“周”。

“大人先生”所要摆脱的是时空的限制，考虑的是超越宇宙的问题，因此阮籍称之为“虑周流之外”。“大人先生”的超越乃是一种最高、最根本、最全面的超越，在内容上包括对于自我、社会和自然界的超越，因此，这可以说是对宇宙整体的超越。这种超越也就是庄子所说的“万物皆一”或“齐物”，同时也是阮籍在《达庄论》里所说的“万物一体”。但事实上人的个体是一有限的存在，而宇宙是个无限，人只能生活于其中而（能脱离宇宙而存在。阮籍所说的超越，实际上是在精神领域内个体与宇宙的合一，是主观精神上的某种自我感受，或者说是一种精神境界。一个人有了这样的精神境界，就可以产生一种由有限到无限、由相对到绝对的体验，获得无上的快乐、逍遥和自由，有一种彻底解放之感。“大人先生”之“放”与上面诸“放”相比，是最高层次意义上的“放”，是不能再放之放或无放之放，也是一种泯除了一切差别的最高的精神境界，难怪阮籍要自诩为“大”了。

需要进一步讨论的是，阮籍借用“大人先生”之口提出了“时”、“岁”、“天”、“道”或“自然”、“神”等一套系列性概念，并认为“道不若神”，“神者，自然之根”。在道家老庄那里，乃至玄学家何晏、王弼那里，“道”或“自然”是最高的哲学范畴。阮籍不仅把“神”放在了“天”之上，甚至放在了“道”或“自然”之上，这是自何晏、王弼的“贵无论”玄学以来一个新的、独特的提法。那么，“神”究竟是指什么呢？从阮籍的论述看，它大体上包含有以下几种意义：第一，“神”是自然界本身运动变化所具有的一种微妙莫测的态势与功能。在这层意蕴上，它相当于《易传·系辞》所说的“阴阳不测之谓神”的“神”。《大人先生传》有一语：“气并代动变如神，寒暑热随害伤人，熙与真人游太清。”此“神”即是指事物自身的微妙莫测的运动变化”在《答伏羲书》里，阮籍也提到了“神”。他在列举自然界的“玄云无定体，应龙不常仪：或朝济夕卷，翁勿代兴；或泥潜天飞，晨降宵升”等方面的变化现象之后，又紧接说：“灵变神化者，非局器所能察矣。”这里把“神”与“化”并列。“神化”与“灵变”并举，很显然，“神”也是指谓事物运动变化的神妙。

第二，“神”是天地万物产生的本源或根据。在这层意义上，它与何晏、王弼的“贵无论”玄学所说的“道”或“无”大体上属于同一层次的范畴。《大人先生传》说：“太初何如？无后无先，莫究其极，谁识其根，邈渺绵绵，乃反复乎大道之所存，莫畅其究，谁晓其根。”阮籍在这里所说的“太初”，即是前面所说的“鸿蒙之初”，意指“自然”未演化出天地之前的原始混沌状态。而“莫究其极，谁识其根”或“莫畅其究，谁晓其根”，说明“自然”并不是宇宙万物的根本，在其之前还有不为人们所知的最终极的东西，这个东西是比“自然”更高并由之产生出“自然”的“根”，这个“根”即是“神”。这是阮籍所说的“神者自然之根”的一个重要意义。

第三，阮籍特别指出“神”的概念，并把它抬高到宇宙本原的地位，还有其特殊的意义。在何晏、王弼那里，道或无作为宇宙的本体，一般来说，多侧重于客观方面的意义。而阮籍所理解的“神”不仅具有客观意义，而且更为重要的它系指人的精神境界。“神”作为人的主体的精神状态的代表，显然又具有主观方面的意义。按照阮籍的思想进行逻辑推论，“神者，自然之根也”，“神”是宇宙的本原，如果主体能体认宇宙的本原，与宇宙整体契合而为一体，“神”也就内化为人的精神状态或精神境界。人达到“神”的精神境界，就可以驾御、支配宇宙万物，而不被外物所驱使、奴役，这即

是阮籍所说的“神者自然之根”的主观方面的意蕴，同时也即是他在《达庄论》里所说的“神者天地之所以御”的意思。“神”作为一种主观意义上的精神境界。在《大人先生传》的其他地方可以得到直接印证。如：“夫无贵则贱者不怨，无富则贫者不争，各足于身而无所求也。……奇声不作则耳不易听，淫色不显则目不改视，耳目不相易改则无以乱其神矣。”这是一种自我满足而不求于外的主观精神状态。一个人有了这种精神状态，他就不会汲汲于富贵，也不会追求声色之娱。反过来，这些外物也就“无以乱其神”。此“神”显然指的是主体的精神。《大人先生传》又说：“至人者，不知乃贵，不见乃神，神贵之道在乎内，而外物运于外矣。”神为内，万物为外，神与万物并举，此“神”也是指人的精神。由于“圣人”之“神”存在于内，不像客观事物的运动变化可为人所直接觉察到，所以阮籍说“不见乃神”。当然，阮籍在这两处所说“神”还不就是“神者自然之根”中“神”的意义，但它有助于说明“神”在主观方面的意义。在《大人先生传》里，主观意义的“神”最为重要和根本，也最值得注意。阮籍提出“神”的概念，其本意并不是要探讨和把握宇宙万物运动变化的规律，也不是追求宇宙万物的本源或根据，他的最终目标是要获得一种无差别的精神境界，追求自我的解脱和自由，概念“神”即是对这一绝对自由的精神世界的表述。

《大人先生传》一共讨论了上述四个方面的问题。一个问题代表着一种人格与一种思想倾向。第一个问题是对当时现存的礼法名教及“士君子”的批判。“士君子”是纯世俗的人格，他们对名教礼法的肯定实际是对现实的肯定。第二个问题是对“隐士”的批判。“隐士”代表着一种超世绝俗的人格，反映了一种不满现实，试图从现实中解放出来、消极避世的思想倾向。第三是对“薪者”的批评。“薪者”代表着一种追求精神解脱的人格，反映了齐生死的思想倾向。阮籍基本上肯定了这一人格及其思想，但又指出了它的不足。第四个问题说明了最高精神境界的内容，并指出具有这种境界的人格是最为理想的人格。阮籍通过对前三种思想或人格的批判，最后肯定了“大人先生”的自由人格及其所代表的以精神的绝对自由为基本内容的思想。“士君子”、“隐士”、“薪者”、“大人先生”很可能代表了当时社会上现存的四种思想观点，但这仅是问题的一个方面。同时，它们极有可能反映着阮籍在早期的理想破灭之后所从事的新的探索。阮籍早年对名教有虔诚的信仰，他以自然为名教的依据，设计了一幅理想的社会蓝图。但他很快发现，由于理想与现实的过大距离而根本无法实现。阮籍对“士君子”的人格及其思想内容的否定，从某种意义上说是对自己早期理想的清算。理想的破灭，使阮籍不得不重新设计自己的理想。从当时的情况看，他极有可能试图走一条类似于“隐士”那样的隐逸道路。或许为现实形势所迫，他终于没有走上这条道路，而是选择了从精神上超越现实的道路。阮籍所说的“薪者”，即是反映了他的这种新的追索。“薪者”不仅超越了社会，而且超越了生死。事实上，生死是无法超越的。因此，“薪者”超越生死，只不过是思想上混除生死差别之后所获得的一种精神境界。从“薪者”到“大人先生”的思想过程，这同时也就是阮籍思想的一个新的升华过程。阮籍经过一番苦苦追索，终于在“大人先生”那里找到了一块精神上的安身立命之地。

照阮籍所说，“大人先生”的人格是最理想的，他的精神世界是最自由

的。然而，这种以精神自由为根本宗旨的精神境界，并不是以对客观世界的必然性的认识和把握作为前提，而是以主观上的“齐物”或纯逻辑的思辨作为手段。换言之，阮籍仅仅把人生所遇到的种种矛盾化解的一种主观上的认识与看法，认为只要在主观上混除了客体世界的矛盾，就可以获得逍遥自由。实际上，这只能是一种庄子式的幻想或幻觉。因此，阮籍所说的“无怀”也好，所说的“神”也好，它们作为一种至高无上的精神境界只能是一种主观唯心主义者所具有的精神境界，他建构的所谓“大人先生”式的理想人格也只能是虚幻的而不是现实的人格。但不管如何，阮籍至少在理论层面上找到了一条精神出路，确立了一个自由的精神世界。

阮籍在《大人先生传》中说：“大人先生尝居苏门之山。”《晋书·阮籍传》说：“籍尝于苏门山遇孙登，与商略终古及栖神道气之术。”《三国志·王粲传》注引《魏氏春秋》说：“籍少时尝游苏门山。苏门有隐者，……籍从之，与谈太古无为之道，及论五帝三王之义。……籍乃假苏门生之论以寄所怀。”《世说新语·栖逸》注引《竹林七贤论》说：“籍归，遂著《大人先生传》，所言皆胸怀间本趣。大意谓先生与己不异也。”从上面的记述看，“大人先生”似乎与孙登有些关系，但实际上“大人先生”并不就是孙登，孙登也不就是“大人先生”。孙登是一个隐士。隐士作为一种现实存在的人也可能追求“大人先生”式的人格或思想，也可能不必追求“大人先生”的人格或思想。而“大人先生”作为一种人格象征，代表着具有“大人先生”一类人的思想。有这种思想的人可能是类同于孙登那样的隐士，也可以是类似于阮籍那样的人，还可能是别的什么样的人，阮籍在《大人先生传》中对“隐士”进行了批评，但只是批评类似于“隐士”那样的思想，并不是对孙登的批评，或说对如同孙登那样的隐士的批评。如果有了“大人先生”式的精神境界，那么隐居也未尝不可。孙登虽然是个隐士，但大概也是崇尚“大人先生”式的人格与思想，这与阮籍所理想的人格或追求的思想正相合拍，所以，阮籍借孙登其人“以寄所怀”。《大人先生传》的内容，很可能就是阮籍与孙登所讨论的“太古无为之道”。“所怀”既是阮籍的，也是孙登的，同时也可以说是与阮籍、孙登同一类人的思想。因此，《大人先生传》不仅反映了阮籍自己的思想旨趣，而且也反映了当时一些士人的思想旨趣，代表了与正始玄学不同的、以追求个体自我的精神自由为内容的玄学倾向。

五、阮籍玄学思想的理论意义与理论矛盾

对阮籍玄学理论的评价，可以从不同的视角楔入。所采取的视角可以有多种，结论相应地也会有多种。这里，我想借取一个“现成”的视角，即以玄学家郭象对庄子的评价为尺度评判阮籍的思想。郭象在《庄子序》中说：

夫庄子者，可谓知本矣，故未始藏其狂言而独应者也。夫应而非会，则虽当而无用；言非物事，则虽高不行；与夫寂然不动，不得已而后起者，固有间矣，斯可谓知无心者也。夫心无为，则随感而应，应随其时，言唯谨尔。故与化为体，流万代而冥物，岂曾设对独构而游谈乎方外哉！

郭象认为，庄子的理论只可以说是“知本”。所谓“本”，也就是“无心”。真正体会到“无心”奥妙者的心是寂然不动的，但他并不是不应外物，没有作为，而是随感而应，根据外界的情况作出自然的反应，所以他发表言论一定是小心谨慎，与外物相配合，解决一些实际问题。郭象所说的“无心”，实际上是指一种无差别的精神境界，达到“无心”境界的人即是理想的人格，这种理想人格也就是儒家的理想人物孔子。可是，庄子仅仅做到“知本”或“知无心”，还没有“体无”，真正达到“无心”的精神境界，因此，他只能发表一些空洞的言论，做脱离实际的方外之谈。如果其言论不能与外界的具体情况相结合，即使很有道理，也是无用的；不能解决实际问题，即使很高明，也是行不通的。这就是说，在庄子那里，他的心依然与外物有对立，有对立则其心不是“无”而是“有”，所以他也就够不上圣人的资格。

郭象认为，庄子的理论虽然是无用之谈，不能解决实际问题，但可以净化人的灵魂，提高人的精神境界。所以他又接着说：

故其长波之所荡，高风之所扇，畅乎物宜，适乎民愿。弘其鄙，解其悬，洒落之功未加，而矜夸所以散。故观其书，超然自以为己当，经昆仑，涉太虚，而游愧恍之庭矣。虽复贪婪之人，进躁之士，暂而揽其余芳，味其溢流，仿佛其音影，犹足旷然有忘形自得之怀，况探其远情而玩永年者乎！遂绵邀请遐，去离尘埃而返冥极者也。

所谓“弘其鄙，解其悬”，就是对外物或现实的超越或超脱，从各种精神枷锁中解放出来。经过这种超越或解放的过程，人们就可以“经昆仑，涉太虚，而游愧恍之庭”，“去离尘埃而返冥极”，获得一个理想的精神境界。郭象认为，庄子的理论可以消弭人们的贪婪之心，矜尚之志，使人们各自按照自己的本性而生活，为人们提供一片超越自我的安身之地。

郭象的说法涉及到了玄学哲学中两个重要理论问题：即究竟什么是理想的人格和理想的精神境界，以及它的功能与作用。照郭象之见，一个圆满的理论应该把个体与社会、自然与名教，或超越与现实有机地结合起来，人们应该在社会中实现个体的价值，在名教中追求自然，在现实中探索超越，而庄子理论的缺陷就在于把二个方面割裂开来，只要一面而不要另一面，因此，他并没有找到精神的真正解脱之路，他所理想的人格是片面的、畸形的。然而，庄子也有所得，他了解并阐明了理想精神境界和理想人格的建构道理，对提高人的精神境界有作用。这是郭象对庄子的批评，实际也隐含着对他以前玄学不同派别的批评，当然其中也包括对阮籍理论的批评。大体上说，郭象所说的庄子理论的得失，同时也就是阮籍玄学思想的得失。

阮籍以“万物一体”的世界观作为理论根据，运用“齐物”的方法，追

学术界有人认为，《庄子序》非郭象所作。即使如此，其思想也与郭象思想接近。

求一种精神境界。由于这种精神境界以对现实的超越为特征，所以当时就有人目之为“玄远”。例如，司马昭就曾经说过：“每与之（阮籍）言，言及玄远。而未尝评论时事，臧否人物。”（《世说新语·德行》注引《魏氏春秋》）司马昭的本意并不是肯定阮籍有一种“玄远”之境，但他的说法却可以反映阮籍的追求和思想旨趣。一个人没有一种“玄远”的精神境界或这种追求，大概是很难发言玄远，超脱现实生活的。从这个意义上说，司马昭所说的“玄远”也可以说是一种精神境界。陈德文在评论阮籍时说：“其心愤，故其行危；其道忠，故其旨远。”（《刻阮嗣宗集叙》）所谓“行危”，是说阮籍的行为异于常人或常理，超脱了世俗的条条框框。所谓“旨远”，是说阮籍的言论文章不关事实，超脱了实际事物。一个人的追求和理想，总是通过行为和言论而表现出来。因此，阮籍的行为和言论都说明了他旨在追求一种玄远的精神境界。

从阮籍玄学理论的功能层面而论，他发表了许多言论，由于这些言论不能解决实际问题，也不能给人以实际的知识，尽管道理讲得不错，用郭象《庄子序》的说法，可真谓是“当而无用”了。可是，它能使人的灵魂得到升华，给人以精神的享受，为人在现实中提供一席安身立命之地，这又可以说是一种“用”，或“无用之用”。读阮籍的《达庄论》和《大人先生传》，我们完全可以感受到这一点。阮籍说：

闲养性延寿，与自然齐光，其视尧舜之所事若手中耳。以万里为一步，以千岁为一朝，行不趋而居不处，求乎大道而无所寓。先生以应变顺和，天地为家，运去势颓，魁然独存，自以为能足与造化推移。

直驰骛乎太初之中，而休息乎无为之官。……登其万天而通观，浴太始之和风。漂逍遥以远游，遵大路之无穷。遗太乙而弗使，陵天地而径行。超鸿蒙而远迹，左荡莽而无涯，右幽悠而无方，上遥听而无声，下修视而无章，施无有而宅神，永人清乎敖翔。

——以上均见《大人先生传》

确切他说，阮籍对“大人先生”的理想人格与其精神境界所作的这种描绘，很难说是一种理论上的确证，而侧重于一种情感上的宣泄或艺术上的主观想象，因此，他说得是那么扑朔迷离，令人难以捉摸。但其思想宗旨还是十分清楚的，这就是齐一万物，实现对一切差别的超越。这种得道真人，不仅超越了名教，超越了是非，超越了生死，而且超越了自然的限制，简直成了一个绝对自由、快乐的人。具有如此精神境界的，当然会把人生的一切、世俗的追求看作是卑微的、不值一顾的。“故观其书，超然自以为己当，经昆仑，涉太虚，而游惚恍之庭”；“遂绵邈请遐，去离尘埃而返冥极”，读《庄子》可以给人这样一种超越的精神感受，读阮籍的《达庄论》和《大人先生传》同样可以给人这样的精神感受。哲学的一个重要功能是超越自我，在有限中获得无限，给人一个安息灵魂的精神境界。这是一般哲学的一个价值所在，更是阮籍玄学哲学的一个价值所在。

阮籍玄学哲学的基本问题是自然与名教之辨。但与何晏、王弼的“贵无论”玄学不同，他不是致力于自然与名教的结合，而是强调越名教而任自然，着力要解决理想人格的建构或理想精神境界的所在问题。当然，何晏、王弼并不是没有注意到这个问题。例如，王弼的关于孔老优劣之辨和圣人无情无情之

辨，都曾涉及到理想的人格和理想境界问题。但王弼玄学的

理论兴趣在于解决儒道的关系问题，着眼于以道解儒，为儒家所崇尚的名教提供一个自然本体的根据。在魏晋玄学史上，真正地把理想人格的建构或理想境界的所在凸现出来的是以阮籍为代表的竹林时期的玄学家。阮籍根据自身对于时代的感受和对于现实苦难的体会，把满腔的愤激之情凝之于笔端，倾尽全力去探讨自我意识与自然的关系，追索理想人格与理想精神境界的内容与实现的途径、方法，希望摆脱时代的苦难和现实的压迫而获得精神的解放。从其理论形态上看，阮籍的玄学是玄远的、脱离现实的，但是这种玄远却深刻地透露出时代的苦难；阮籍所设计的理想人格和理想精神境界是无比自由的，但这种精神领域的自由正是曲折地反映着现实的不自由。这种玄远式的理论，对于挣扎在苦难之中而又无法摆脱它的纠缠、追求高层次精神需要的士人阶层来说无疑是个启示，带来某种理想的希望之光。阮籍的玄学理论体系虽然不及王弼玄学理论体系那样严谨、周密、系统，甚至他似乎也没有感到有这种理论的必要，但由于他突出了理想人格和理想精神境界问题，无疑是大大地丰富了玄学的内容和深化了玄学自然与名教之辨这一主题，特别对于现实的不合理性的揭露，更是超过了王弼等人的“贵无论”玄学。这也应是阮籍玄学理论的一个价值所在。

我们上面的认识是否合理可存而不论，但有一点是无可怀疑的，阮籍所探讨的确是玄学中的基本问题之一。他在《达庄论》中所说的“无为之心”，也就是郭象所说的“无心”；他所说的“无为之本”，也就是“无为之心”或“无心”的世界观根据——“万物一体”，而“无为之心”和“无心之本”所要解决的均是理想人格建构和精神境界所在的问题。关于这些重大理论问题，他与庄子一样，似乎讲得是很有道理和高明的。

但是，阮籍并没有为自我意识真正找到一条出路。用郭象《庄子序》的说法，阮籍仅仅是“知本”或“知无心”，而没有理解“心无为则随感而应”这一圣人“体无”的理论原则。真正的“无心”之境并不是不应物，真正的“体无”并不废有。如果把这两个方面割裂开来，只肯定这一面而否定另一面，实际上还是有对或“有心”，并不是一个无差别的精神境界。就自然与名教的关系来说，阮籍是崇尚自然的，他期望从中能获得一席安身立命之地。但是，自然不可能脱离名教而单独存在。如果把自然与名教分成对立的两个世界，那么，自然成为一个毫无根基的空中楼阁，变为一个毫无意义的虚悬之物。阮籍追求精神的解脱，希望自我与自然合一，似乎在自然那里确证了自我的价值，为自我意识找到一块栖息之地，但是，从他对礼法之士或礼法的激烈否定立场可以看出，他所说的自然是脱离名教或现实的。因此，阮籍没有解决精神寄托之地究竟在于何处，作为自我意识与自然合一的精神境界就只能是一个不着边际的、四无挂搭之处的，如同断了线的风筝，而不能安定下来。阮籍越名教而任自然的思想，表面上似乎充满了对自己理论的确信，实际上却不可避免地陷入了一系列矛盾之中。

在《大人先生传》中，阮籍对“隐士”的批判，就隐含着逻辑上的矛盾。阮籍否定“士君子”之说，实际上认为在现实的此岸世界是无法找到自由的，

王弼认为，圣人体无，老子说有，故孔优于老。（见本书第二章第一节）又，王弼以为，圣人神明茂于人，故能体和而通无；与人五情同，故不能无哀乐以应物。（见《三国志·魏志·钟会传》注引《王弼传》）所论皆为理想人格和理想精神境界问题。

只有超越名教，到超现实的彼岸世界才能获得精神的解放。可是，当“隐士”真的超越现实，到名教之外的世界与木石为邻、与麋鹿为友时，却又受到阮籍的反对，认为这是“恶彼而好我，自是而非人”。阮籍的意思大概是，必须回到现实的名教世界去寻求精神的自由，从某种意义上说，他又回到了他所竭力批判的“士君子”那里。阮籍有可能意识到，人是无法超越现实或名教的，但名教的虚伪和现实的丑恶又使他深感失望和愤激，因此，他又必须到超现实的彼岸去寻求自我的实现。显然，阮籍的思想是徘徊、动摇于自然与名教、现实与超现实之间的。

同样，阮籍在“大人先生”那里也存在着类似的思想矛盾。一方面阮籍认为，“大人先生”的精神境界是超越了一切差别的混沌，可是另一方面，他又认为“大人先生”是“超世而绝群，遗俗而独往”的。就后者而言，“大人先生”背离世俗，背离社会，背离现实，实质上仍是有对，其精神境界并没有达到无差别的“体无”的高度。但阮籍在理论上认为，“大人先生”的精神境界是理想的，至高无上的，而既然他没有与外物冥合为一，那么，从逻辑上说，这种精神境界就不能视为至境。

阮籍很可能觉察到了自己理论上的这一矛盾。从他对“士君子”、“隐者”乃至“薪者”的批判，最终试图确立“大人先生”这一理想人格的思想过程看，他大概也想消除自己思想上的矛盾，但实际上并没有达到这一预定的目的。阮籍在竹林时期的思想基调是贵自然而贱名教，尽管他所设计的精神境界在理论形式上是无比自由的、超越的，但如果不能对自然与名教的关系作出合理解答，他就不可能避免地陷入“恶彼而好我，自是而非人”的矛盾漩涡之中。或许与此有关，在阮籍表层的精神自由的背后，始终震颤着一个痛苦的、焦虑不安的灵魂。那么，这种理想的精神境界究竟存在于何处呢？照元康时期的玄学家乐广所说：“名教内自有乐地”。（《晋书·乐广传》）郭象进一步阐述与论证了这个问题。他认为，万物都是本性“自足”的存在，如果每一个人能任性当分，各安其位，皆可“独化于玄冥之境”，获得逍遥和自由。“独化于玄冥之境”是一种最高、最理想的精神境界，具有此境界的人格是为最高、最理想的人格，郭象称之为“至人”或“神人”。而“神人”并不在超现实之外，它同时即是现实的“圣人”。理想的人格之所以能够逍遥，就在于他“游外以弘内，无心以顺有”（《庄子·大宗师》注），也即是《庄子序》里所说的“心无为而随感而应”。郭象认为，圣人“虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”；尽管他“戴黄屋，佩玉玺”，“历山川，同民事”，但这类世俗之事并不能“纓级其心”、“憔悴其心”（《庄子·逍遥游》注），其精神世界是永远逍遥的。郭象实际上是说，人的精神境界不能在名教与现实之外，它就在名教与现实之中。基于此，郭象批评了“离人群，绝世俗”的观点，“若独亢然立乎高山之顶”，这是“有情于自守，守一家之偏尚”，只能视之为“俗中之一物”（同上），而不能算做理想的人格。当然，郭象的办法也是一种主观唯心主义的自我安慰，他并不是通过克服必然性的束缚或消除现实的矛盾来解决人的自由问题。但是，他说明了必须在名教中追求自然，在现实中实现超越，二个方面是不可分割的，这总算在理论上解决了精神境界的所在问题。《世说新语·任诞》载：“阮浑长成，风气韵度似父，亦欲作达。步兵曰：‘仲容已预之，卿不得复尔。’”刘孝标注引《竹林七贤论》说：“籍之抑浑，盖以浑未识己之所以为达也。”阮浑是阮籍的儿子，仲容是竹林七贤之一阮咸的字，他是阮籍的胞侄。据冯

友兰先生的解释，“达”或“所以达”与“作达”是有区别的。“达”是一种精神境界，有了这种精神境界，自然就有达的言论行为，这是自然的。没有这种精神境界而要矫柔造作，这就是“作达”。达是不能作的，因为达的一个主要内容就是顺自然，作达就是反自然。达是一种后得的混沌，这种后得的混沌是自觉的混沌。作达的人是没有混沌的精神境界的，他的混沌是原始的、不自觉的混沌。这种分析是有道理的。阮浑的混沌就是一种不自觉的原始混沌。这种混沌表现为自我与自然的直接性的统一。在某种意义上说，阮籍所批评的礼法之士，他们的混沌也可以说是一种不自觉的原始混沌，只是与阮浑的混沌内容有所不同。如果说，在阮浑那里的混沌表现为自我与名教的直接性的对立，那么，在礼法之士那里则可以说是表现为自我与名教的直接性统一。这两类人的自我都是一种“无意识”的、自在的自我，他们没有把自我与对象自觉地区别开来，因此，他们的混沌还不是一种精神境界，处于一种类似于小孩式蒙昧与天真的状态。阮籍的精神境界作为一种混沌是自觉后的混沌，是超越了名教或现实的混沌，这种混沌可以视为是自我与自然的间接性统一，但按照郭象的说法，阮籍只做到了“知本”或“知无心”，还没有达到“心无为则随感而应”或“与化为体”的体无境界，因此，他所设计的精神境界还不是最高的、最理想的，还不能得到真正的逍遥与自由。从逻辑上说，阮籍所说的精神境界必须再提高一步，就是说，还必须再返回到它的出发点。但这时的精神境界已经不是简单的自我与自然的统一，而是包含有名教或现实内容在内的自我与自然的统一。这种统一是一种现实与超现实的统一，是直接性与间接性的统一。这种统一作为一种理想的精神境界也就是郭象所标榜的“独化于玄冥之境”。当然，这一时代性的思想任务不是由阮籍完成的，而是由郭象完成的。从玄学发展进程看，阮籍仅仅是提出了与凸现了精神境界问题，但他并没有真正解决这一玄学哲学的思想课题。这是阮籍的理论贡献，同时也应该说是他的理论上的遗憾。

详见冯友兰：《中国哲学史新编》第四册，第107—109页。

第五章《咏怀诗》：一个矛盾的情感世界

据《晋书·阮籍传》载，阮籍作“《咏怀诗》八十余篇，为世所重。”《咏怀诗》分五言和四言两个部分，其中五言诗，今存八十二首，《晋书》所指的应当就是这一部分。由此可以推断，阮籍的五言诗的篇数原来可能就是这些，基本上保存下来。

关于《咏怀诗》的写作时间，明人冯惟纳说：“非必一时之作。盖平生感时触事，悲喜怫郁之情感寄焉。”（《诗纪》）清人吴汝纶也认为：“八十一章决非一时之作，吾疑其总集生平所为诗，题为‘咏怀’耳。”（《古诗抄》卷二）当今学术界的一些人接受了冯、吴二氏的说法，但从《咏怀诗》的“感时触事”写作之由，以及所寄托的“悲喜怫郁情感”的内容来看，八十二首诗写作时间的间隔不会相距太远，很可能是正始末年和竹林时期的产物。臧荣绪的《晋书》事实上已经透露了这一信息：“（阮）籍拜东平相，不以政事为务，沈酒日多，善属文论，初不苦思，率尔便成：作五言《咏怀》八十余首，为世所重。”即使《咏怀诗》八十二首不全是阮籍的后期之作，但至少其中绝大部分当是这样。由上可以断定，《咏怀诗》所反映的基本是阮籍后期的思想状况和心理状况。

《咏怀诗》作为文学作品，具有相当高的审美价值或艺术价值，历来受到人们的推崇，在中国文学史上具有相当重要的地位。如，钟嵘把《咏怀诗》列为“上品”之作（《诗品》），李梦阳称“予观魏诗，嗣宗冠焉”。（《刻阮嗣宗诗序》）王夫之更誉之为“旷代绝作”。（《古诗评进》卷四）关于这个问题，还是留给文学评论家去讨论，我这里所特别强调的是《咏怀诗》的思想价值。

在阮籍现存的著作中，除了上面所说的《乐论》、《通易论》、《达庄论》、《大人先生传》具有重要的思想价值之外，恐怕就应当数《咏怀诗》了。毋庸置疑，阮籍的四篇散文体作品属于哲学方面的著作，《咏怀诗》则属于文学方面的著作。显然，哲学著作与文学著作具有不同的特质和功能。如果说，《乐论》、《通易论》和《达庄论》、《大人先生传》分别表现的是阮籍所理想的客观世界和主观精神世界，那么，《咏怀诗》表现的则是一个心理世界或情感世界。诚然，阮籍的哲学著作，特别是他的《达庄论》和《大人先生传》，由于系愤激之作也带有强烈的情感色彩，不像王弼的哲学著作，甚至也不像嵇康的哲学著作那样强调和重视概念的演绎、玄理的细析、逻辑体系的严密建构而较少情感意味，但这只是相对而言。就其自身的特质而言，依然是通过理性的、思辨的、逻辑的方式，或说用“辩名析理”的玄学理论方式去把握对象世界。而《咏怀诗》则相反，它是通过感性的审美意象或艺术的形式表现着理想与现实的矛盾，或说表现着自然与名教之辨这同一时代的玄学主题。同时，文学作品中的意象或形象所蕴涵的思想内容似乎大于哲学理论所表现的内容，因此，无论是《乐论》、《通易论》，还是《达庄论》、《大人先生传》，它们所展示的仅仅是一个抽象的单纯的理性或理想世界，而《咏怀诗》则在心理的更深层次、思想的更广层面，反映的是一个至为复杂而丰富，同时也充满了矛盾和冲突的情感世界。高尔基认为艺术

范、陈本存“咏怀诗”八十一首，吴氏可能是据此而言。

刘师培在《中国中古文学史》里称这四篇散文为“至美”之作，即有很高的审美价值。就此而言，人们往往也把它们看作是文学作品，这是有道理的。

形象几乎永远大于思想，大概就是指此类情况而言。从某种意义上说，《咏怀诗》所展现的情感世界是一个更为真实的世界，特别与《达庄论》、《大人先生传》相比是这样。

参见罗竹风《阮籍》一文，载《中国历代著名文学家评传》第1卷第292页，山东教育出版社1988年版。

一、双重的时代音调——“忧生”与“刺讥”

关于阮籍《咏怀诗》的意旨，如同钟嵘所说：“厥旨渊放，归趣难求”（《诗品》），因此，千百年来，虽然它一直受到人们的赞美，并为人们所讽诵，但其真正的底蕴，却似乎成为一个千古难解之迷。然而，难解并不等于不可解。就一字一句的具体指事，由于阮籍说得过分隐晦曲折，当然令人难以捉摸，但就其所包含的一般思想内容及其所表现的思想倾向来说，还是十分清楚的。唐人李善说：“嗣宗身仕乱朝，常恐罹谤遇祸，因兹发咏，故每有忧生之嗟。虽志在刺讥，而文多隐蔽，百代之下，难以情测。”（《文选·咏怀诗》注）尽管李善也感叹阮诗“文多隐蔽”、“难以情测”，但他还是肯定了“忧生之嗟”和“志在刺讥”的思想内容与思想旨趣。所谓“忧生之嗟”，乃指阮籍对人生、特别对个体生命存在的感叹；“志在刺讥”，说明阮籍的诗旨在于刺时、刺世。前者直接导致阮籍对现实或人生在社会层面价值的否定，后者则表现了他对现实的强烈关注和忧虑，从这一特定的层面看，二者构成了自然与名教的矛盾，映照出阮籍心理世界的困惑。李善的说法也可谓之一解。当然，《咏怀诗》的思想内容非常复杂而广泛，但突出的是对生命短促、人生无常的感伤和对现实的无法忘怀，以及由此所产生的一种忧愁焦虑的情绪。这不仅是说，这一类的内容在《咏怀诗》的统计中占有极大的分量，而且更为重要的是它们构成了《咏怀诗》的基本旋律，其他方面的咏叹可谓皆由此衍生，或说是这个主音的伴唱。

先看阮籍“忧生之嗟”方面的诗句：

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！

——第三首

春秋非有讫，富贵焉常保？清露被皋兰，凝霜沾野草。朝为美少年，夕暮成丑老。自非王子晋，谁能常美好。

——第四首

开轩临四野，登高有所思。丘墓蔽山岗，万代同一时。千秋万岁后，荣名安所之。

——第十五首

朝阳不再盛，白日忽西幽。去此若俯仰，如何似九秋。人生若尘露，天道逸悠悠。齐景升丘山，涕泗纷交流。孔圣临长川，惜世忽若浮。

——第三十二首

一日复一夕，一夕复一朝。颜色改平常，精神自损消。胸中怀汤火，变化故相招。万事无穷极，知谋苦不饶。但恐须臾间，魂气随风飘。终身履薄冰，谁知我心焦。

——第三十二首

以上所引远不是阮籍“忧生之嗟”诗篇的全部，但由此足见他内心世界的焦虑、痛苦、伤感、恐惧、忧郁，其核心内容就是对人生无常、生命短促的感叹。君不见，人的生命旅程就像东去的流水，随着岁月流逝而流逝，朝为青发少年，转眼白发苍苍！君不见，荒凉的四野，无际的山岗，密密麻麻的土丘中掩埋着多少人的白骨，无论是圣贤帝王，还是平民百姓，有谁能逃脱这最终的结局！如果说人有生必有死属于自然的常规的话，那么，最令人忧惧的是意外的灾难：“但恐须臾间，魂气随风飘”，生命瞬间化为一片乌有，肉体转眼变作一缕青烟。这是大自然突降于人的祸患，还是险恶的人

事给人的惩罚，抑或二者兼而有之，阮籍都没有挑明。但无论是何者，都足以让诗人“胸中怀汤火”，有如“终身履薄冰”之万分焦虑了。在诗人的笔下，真可谓一字一句，字字句句都显示的是一个极其痛苦的灵魂，它与对妻子的别离、富贵的无常、荣名的难保等一系列的焦虑交错在一起，烘托出一种万分悲凉、忧惧无际的气氛，与《达庄论》、《大人先生传》中那种齐一生死、超越万物的达观精神相比，形成一种巨大的反差。无疑，这里所展现的完全是阮籍的另一个层面的世界，这是一个更为深层，同时也更为纯真的心理世界。

《咏怀诗》对于个体生命的这种沉重的呜咽，就其与现实的关系而言，它是情感的方式反映着时代的深重苦难。如上所述，汉末大乱，从黄巾起义前后起，中国整个社会开始处于动荡之中，战乱不已，疾疫流行，人们不是死于天灾，就是死于人祸，以至于死尸枕藉，白骨蔽野，即使是处于社会上层的贵族地主也在劫难逃。对士大夫阶层刺激最深的是汉魏和魏晋之际的两次禅代之乱，不仅一批政治人物卷入了这两场政治旋涡中，而且大量的士人名流在动乱中也被推上了断头台。因此，生死存亡问题自然成为当时人们所特别关注的头等大事。文学作为一种社会意识形态，它从来就是反映时代内容的一面极其敏锐的镜子。所以，对于人生无常、生命短暂的感伤和忧惧情绪，便在文学作品中，特别在诗歌中弥漫开来，构成了一种极为强烈的时代声音。如，汉末《古诗十九首》所说的“人生寄一世，奄忽若飘尘”，“人生忽如寄，寿无金石固”；如，曹操所说的“对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多”；如，曹丕所说的“人亦有言，忧令人老，嗟我白发，生亦何早”；如，曹植所说的“人生处一世，去若朝露晞”，“自顾非金石，咄咄嗟令人悲”，在这类对生死无常的感叹诗句中，无不折射着时代的苦难。阮籍主要活动于魏晋禅代之际，尽管《古诗十九首》的作者及三曹所生活的时代已经成为历史，但那种时代的苦难，无疑仍会使阮籍感到惊悸不已。特别是阮籍亲眼看到了司马氏与曹氏的残酷政争过程，目睹了何晏、夏侯玄、李丰等大批名士的惨死，这更会在他的心理上引起强烈的震撼。追忆惨痛之历史，反观更为严峻、恐怖之现实，阮籍不能不经常处于畏惧不安的境地，陷入极度伤感、忧虑的情怀之中。阮籍的《咏怀诗》与《古诗十九首》及三曹的诗歌一样，在他们对人生的感叹中，都渗透着一种强烈的时代内容。但阮籍所处的时代比起汉末以及汉魏之际来，政治形势更为险恶，他的处境也更为复杂与尴尬，或许再加上阮籍本人所特有的孤傲不群的性格，因此，他的《咏怀诗》在反映时代的苦难或时代内容方面，无论在广度上还是在深度上，都似超过了前人，从而也具有更为震撼人心的思想价值。由于《咏怀诗》这种极为强烈的政治与时代内涵，使阮籍的“忧生之嗟”不同于一般的对个体人生际遇的哀叹，而具有严肃的时代意义和十分鲜明的时代精神。

片《达庄论》、《大人先生传》的理论目标一样，《咏怀诗》的“忧生之嗟”本质上所探讨的也是一种人生的哲理。表面上看来，阮籍是如此的悲观、颓废、消极，实际上，在其思想的深层却深深隐藏着他对人的生命及人的生存价值的肯定性的思考。在动荡不安的政治环境中，荣华富贵，顷刻丧失；功名利禄，转眼即逝；权势地位，若过眼浮云；甚至儿女妻子，也难以保全。在阮籍的视野中，传统的价值、信念、理想，似乎都毫无意义而不值得留恋，它们完全是虚假的，不可或信的，对于人的生命主体来说都是外在的东西，剩下的唯一有真实价值和真正意义的是人的生命存在和人生的生死

别离。这也是一种人的自觉或觉醒，是人对于自身的生命、命运的价值和意义的新的发现、思索。如果说，在阮籍《达庄论》、《大人先生传》那里是通过“齐一死生”的理性方式，以对生命价值的表面否定而表达了对生命价值的真实肯定的话，那么，《咏怀诗》则以感性的直观的方式，直接地再度肯定了这同一的人生主题。

然而，阮籍毕竟是从儒家阵营冲杀出来的玄学家，因此，伴随着“忧生之嗟”的是对现实的无法忘怀，对社会世事的关心和忧虑。与“忧生之嗟”相对立，“志在刺讥”构成了《咏怀诗》的又一重要思想内容。二者所包含的哲学意义有根本的不同，前者侧重于个体生命的价值，而后者则侧重于生命形式在社会层面上的价值，它的思想基础或思想背景乃儒家的理想和价值观念。就此而言，“志在刺讥”与《达庄论》、《大人先生传》那种要求超越世事的思想倾向是不同的。这种思想矛盾，不仅表现了阮籍内在精神世界或心理世界的分裂，而且在共时态的层面上再现了阮籍思想的演变轨迹。我们曾在第一章指出，阮籍歌颂壮士，赞扬高尚的气节，对那些“临难不顾生，身死魂飞扬”和“忠为百世荣，义使令名彰”的英雄人物是如此地敬仰；阮籍崇敬良辅，向往圣治，“王业须良辅，建功俟英雄，元凯康哉美，多士颂声隆”，希望自己成为“八凯”、“八元”式的良辅。这些诗句皆为阮籍的回忆之作，表现的是阮籍竹林时期的理想和追求。从这些洋溢着激情的诗篇中，我们不是可以发现一种与阮籍后期玄学思想完全不同的“济世之志”吗？再看阮籍下面的这三首诗：

徘徊蓬池上，还顾望大梁。缘水扬洪波，旷野何茫茫。走兽交横驰，飞鸟相随翔。是时鹑火中，日月正相望。朔风厉严寒，阴气下微霜。羁旅无俦匹，俯仰怀哀伤。

——第十六首

“昔余游大梁，登于黄华颠。共工宅玄冥，高台造青天。幽荒邈悠悠，悽沧怀所怜。所邻者谁子？明察自照妍。应龙沉冀州，妖女不得眠。肆侈陵世俗，岂云永厥年！”

——第二十九首

“驾言发魏都，南向望吹台。萧歌有遗音，梁王安在哉！战士食糟糠，贤者处蒿莱。歌舞曲未终，秦兵已复来。夹林非吾有，朱宫生尘埃。军败华阳下，身竟为土灰。”

——第三十一首

阮籍所处的时代，政治中心在当时的京都洛阳，梁（今河南开封市西北）的政治地位并不重要，只不过是个远离京师、无关紧要、久已败落的蕞尔古城。阮籍的三首诗都是以梁为吟诵的对象，他对梁这个战国时期曾是魏国首都的城市表示了这么大的热情，当然不是无病呻吟，这肯定是有深意的。清人何焯指出：“大梁，战国时魏地，借以指王室。”（《义门读书记》）陈沆说得更清楚：“此借古以寓今也。明帝末年，歌舞荒淫，而不求贤讲武，不亡于敌国，则亡于权好，岂非百世殷鉴哉！”（《诗比兴笺》）今人徐公特认为，《咏怀诗》的第十六首是暗寓司马氏当道，屠杀异己，行废魏帝曹芳、立曹髦为帝之事。第二十九首与第三十一首是阮籍感叹魏明帝喜歌舞，好奢侈，大兴土木，造成国家困顿，以致使“战士食糟糠，贤者处蒿莱”；

又痛借明帝虽有人君之气概，但却不辨忠好，最终亡于晋。以“大梁”寓曹魏之政治，可谓古今之人的共识，阮籍的三首诗是否如上述所解，实有所指，可暂不论之，但有一点是清楚的，它们确实透露出阮籍对现实的一种深沉忧患意识。如果说，阮籍的前面几首诗通过对英雄人物的崇尚从正面表现了他对社会的强烈关注，那么，这几首诗以忧患意识从另一面反补出他的积极用世思想。

人类最深沉的忧虑莫过于对自身生命的存在。从原始人类到今天人们的一切活动，归根到底，莫不是为了争得更长久的生存时间与更广阔的生存空间。这大概是人类心理世界之中一种最基本的本能意识。因此，生存忧虑始终在人的灵魂深处躁动不已，所不同的仅仅在于，在一切自觉了这个问题的人们那里是如何理解生命存在的价值和实现它的价值的方式。在中国古代思想发展史上，儒家理性主义的入世哲学追求的是人的价值在社会生活中的实现，它潜在的心理是有感于生命的短促，企求在有限的人生中实现或完成无限的社会价值。老庄道家哲学探索对生命存在的超越，试图在精神领域中获得逍遥与自由，它的潜在心理同样是有感于肉体存在的短促与有限。这两种不同的人生态度正是这同一心理状态所产生的两种不同的外在效应。孔子说：“朝闻道，夕可死矣。”（《论语·里仁》）《庄子》一书中更有大量关于生死问题的言论，提出了“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》）的著名论题。究其实质，显然都是对人生哲理从不同的角度所作的深刻反思。儒道两家对于人的生命价值及其实现方式的理解是完全对立的，但在对于生命存在有限的认识及执着追求超越有限方面则完全没有两样。阮籍《咏怀诗》中的“忧生之嗟”，正是在心理世界的底层，表现为儒道两家思想的对接与契合。但在较高的理论思维层面，却又表现为儒道两家思想的对立和冲突。如果说，《达庄论》和《大人先生传》所表现的是，由于阮籍对于生命存在的忧思而走向对于生命存在的超越，试图在主观精神的领域实现由有限向无限的转化，从而具有浓重的道家哲学精神的话，那么，从某种意义上说，《咏怀诗》的“刺时”或“志在刺讥”又由于同一心理背景，透视出阮籍试图在社会层面上实现有限向无限的转化，从而又带有鲜明的儒家哲学的精神。就后者而言，这可以说是阮籍早期的“济世之志”或《乐论》、《通易论》的思想在心理世界的积淀。在阮籍思想的后期，儒家的观念到底没有被道家的东西所完全同化与窒息，《咏怀诗》以曲折的形式又一次顽强地展示在外。

然而，在阮籍当时所处的那个特定的历史时代，他所渴求的那个社会层面的生命价值只不过是一种难以实现的奢望，因此，实际所剩下来便只能是“忧生之嗟”，对生命存在的渴望与畏惧。而且，现实所给予人的生命存在的安全系数极低，或者说，人在社会中其生命的安全是根本无法得到保证的。那么，到哪里排遣这种对于生命存在的苦闷彷徨，寻找一条新的出路呢？阮籍的《咏怀诗》，又给我们展现了一个神仙世界和隐逸世界。

二、苦闷的象征——神仙与隐逸

刘勰《文心雕龙·明诗》云：“正始明道，诗杂仙心。何晏之徒，率多浮浅；惟稽志清峻，阮旨遥深，故能标焉。”所谓“诗杂仙心”，指正始时期所创作的诗篇中，夹杂着游仙的内容。刘勰把阮籍归为正始诗人，这一说法是否确切，权且搁置一边；同时，何晏、嵇康以及阮籍等人的诗歌创作的得失及其艺术风格是否像刘勰所说，也另当别论。这里需要讨论的是，在阮籍的《咏怀诗》里，确实是充满了“仙心”。据统计，在八十余首诗歌中，至少有十五六首直接写到“王乔”、“赤松”、“羡门”、“浮丘公”、“安期生”、“西王母”等传说中的神仙人物。从文学史的角度而论，其中有些诗歌基本上就属于游仙性质的作品。

如果说，“优生”和“刺世”是《咏怀诗》的主音，那么，游仙内容则是围绕着这个基本旋律而跳动着的一个最重要的伴音。就是说，阮籍所描绘的众多的神仙意象，仍然是以对生死存亡的畏惧作为其心理背景的，或者说，依然是以对现实的强烈的关注而产生的失望情绪作为心理基础的。这是很自然的，当诗人在对人生无常、生命短暂而宇宙的永恒进行深沉的思索之际，在对现实的不合理性感到无比愤恨而又深感无可奈何的时候，理所当然地会想到另外一个无比美好的神仙世界，会借着对仙境的赞美与对神人、仙人的羡慕，以表示自己对人生缺少自由和生命有限的感喟，表示对现实丑恶性的抗议和不平。阮籍憧憬神仙世界和神仙生活毫不奇怪，其原因就在于这个美好的世界是超越人生、超越命运、超越社会的一种象征力量。

阮籍的《咏怀诗》云：

清露为凝霜，华草成蒿莱。谁云君子贤，明达安可能。乘云招松乔，呼吸永矣哉！

——第五十首

对阮籍的《咏怀诗》的解释，历来是纷纷坛坛，当然这首短诗的命运也不能例外。近人黄侃解释说：“春秋变化，荣悴转移。纵有贤达之才，于此无能措手。招寻松乔，永其呼吸，信有之乎？”（转引《阮籍集校注》集评）黄节说：“诗意谓华草顿成草莱者，以霜露杀之也。君子比华草。草虽华而不耐冬，君子虽贤而安耐久？是以明达此理，则招松乔学神仙呼吸之术，以求永久而已。”（同上）此可谓得其“玄珠”。世道沧桑，人事多变，生命短促，即使是明达事理的君子贤人，又安能逃脱生死一关。这正如《红楼梦》里道姑妙玉的一句口头禅：“纵有千年铁门槛，终须一个土馒头。”阮籍感到，在现实的彼岸世界是无法逃脱生死的，即使是他所说的那种超越了生死的精神境界也不过是一虚幻的东西，因此，只有选取“乘云招松乔”，去跟神仙学习长生之术了。

阮籍《咏怀诗》中游仙方面的诗句，其思想内容大体不离于此旨。再看下面几首：

东南有射山，汾水出其阳。六龙服气舆，云盖切天纲。仙者四五人，逍遥晏兰房。寢息一纯和，呼吸成露霜。沐浴丹渊中，照耀日月光。岂安通灵台，游瀆去高翔。

阮籍的《咏怀诗》，由于大部分作于竹林时期，因此，阮籍当属于竹林时期的诗人。但广义上说他是正始诗人也未尝不可。

此两句源于范成大的诗，“门槛”原作“门限”。参见《红楼梦》第六十三回。

——第二十三首

暑度有昭回，哀哉人命微。飘若风尘逝，忽若庆云啼。修龄适余愿，光宠非已威。安期步天路，松子与世违。焉得凌霄翼，飘飘登云湄。嗟哉尼父志，何为居九夷！

——第四十首

昔有神仙者，羡门及松乔，吸息九阳问，升遐叽云霄。人生乐长久，百年自言辽。白日陨隅谷，一夕不再朝。岂若遗世物，登明遂飘飘。

——第八十一首

阮籍的凝情之笔给人们展现了一个如此令人向往的神仙世界。在这个仙境中，神仙们过着逍遥自由、悠闲自在、愉悦欢快的生活，他们超越了生命存在的限制，与天地同寿，与日月齐光，不必再担心生命的短暂；他们超越了肉体的羁绊，可以乘龙御气，任意所行，翱翔于天地之间；他们摆脱了世物的束缚，脱离了丑恶的人间，避开了社会的压迫与危险，呼吸着清新的空气，沐浴着自由的阳光……这难怪阮籍要“嗟哉尼父志，何为居九夷”，讽刺孔夫子的迂阔了；这难怪阮籍反复声明，“岂与乡曲士，携手共言誓”（第四十三首），不屑与世俗庸人同俦为伍了；这也难怪阮籍认为，“时路乌足争，太极可翱翔”（第三十五首），一再发誓，“愿登太华山，上与松子游”（第三十二首），要决心离绝尘世，到仙境中去做神仙了。

然而，仙术难成，神仙难做，神仙和神仙世界毕竟是个可望而不可即的东西。比较现实的倒是做个隐士，去过隐逸的生活。地上隐士生活是天上神仙生活的影子，它虽然比不上神仙那么自由，比不上仙境那么美好，但那种远离现实，独往独来，悠然自得，无拘无束的生活状况也足以令世俗之士神往了。因此，阮籍在《咏怀诗》中又抒写了隐士的高蹈之志。第四十五首写到：

幽兰不可佩，朱草为谁荣？修竹隐山阴，射于临增城。葛藟延幽谷，绵绵瓜瓞生。乐极消灵神，哀深伤人情。竟知忧无益，岂若归太清！

好一个世外桃源！那熙熙的红尘、攘攘的人事都不见了，我们在诗人笔下所看到的是一幅清新、幽深、宁静的图画。与这种世外桃源生活相比，现实的东西又有什么价值？因此，阮籍不无感慨地认为，对尘世的一切又何必忧虑？同时忧虑又有何用？还是“归太清”，回归到大自然中去生活吧，在这里或许能熨平心灵上的忧虑，阮籍的这首诗，在表面上似乎轻松、明快的气氛下，又凝集着一种极为深沉的忧伤情绪。

更清楚地道出阮籍隐遁之志的当属《咏怀诗》里的第七十四首：

猗欤上世士，恬淡志安贫。季叶道陵迟，弛骛纷垢尘。宁子岂不类？杨歌谁肯殉？栖栖非我偶，徨徨非己伦。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。

诗中明确地指出，季世末叶，大道陵迟，世俗之人驰骛于尘垢之间，汲汲于“荣辱”之事，失却了真正之“道”。阮籍痛心地发现，在现实中再也找不到一个志趣高尚、与己同道之人了。失望之余，他只好步随巢父、许由这些上世的著名隐者，做个遁居河滨、不涉世务的隐君子，在超现实的隐逸世界去追求自己的理想了。

阮籍的隐逸观念，其直接原因无疑由他的政治处境触发而起，但若追溯到他的心理底层，似仍然是出于对生死存亡的畏惧。下面一首诗明确地再现了这一思想主题：

河上有丈人，纬萧弃明珠。甘彼藜藿食，乐是蓬蒿庐。岂效缤纷于，良马骋轻舆。朝生衢路旁，夕瘞横术隅。欢笑不终晏，俯仰复欷歔。鉴此二三子，愤懑从此舒。

——第五十九首

《庄子·列御寇》记载了一个寓言故事：“河上有家贫恃纬萧而食者，其子没于渊得千金之珠，其父谓其子曰：‘取石来锻之。夫千金之珠必在九重之渊而俟龙颌下，子能得珠者，必遭其睡也。使骊龙而寐，子尚奚微之有哉？’”阮籍这首诗的头两句即是指的此事。人们往往追求名利、富贵、权势、地位，这无异于九重之渊、恶龙颌下取珠，隐藏着极大的生命危险。你没有看见吗，在富贵名利之场，多少人转眼丧失了生命，肉体化为轻尘！又有多少人笑还未终及，马上又是满脸痛心的眼泪！以此视之，莫不如蔬食草庐，做个隐士，却自由、快乐、安全得多，这或许是阮籍在上一首诗中所说的“道真信可悦，清洁存精神”一个方面的含义吧。

这里，有个问题特别需要辨明。人们往往把道家哲学或玄学中崇尚自然的思想与魏晋南北朝时期诗歌中的游仙、隐逸思想等同视之，这当然也包括对阮籍思想的理解在内。实际上，这种看法并不确切。二者虽有联系，但并不是一回事，它们属于两种不同的思想与价值体系。不可否认，道家、特别《庄子》一书中有不少神话，然而这些神人、仙人并不是真正的“神仙”，只不过是一种“寓言”，是道家崇尚自然、超越个体、超越世事的象征力量。道家的基本目标，也不是要获得肉体的永存、生命形式的永恒，而是一种内心世界对宇宙人生哲理的自我体验，它的主旨在摈弃纷繁复杂外物的干扰，求得内心的虚静，保持自然淡泊的生活态度，在对道体的追求中，最终获得一种自我与宇宙合一的精神超越。阮籍的以庄学为情趣的玄学可以说是对此种思想的直接继承与肯定。他的玄学思想的根本宗旨是企图通过“齐物”的理论方式，实现逍遥与自由。但这种逍遥或自由不是肉体的解脱，而是对现实的超越，是一种精神自我的解脱。《达庄论》、《大人先生传》所描绘的“至人”或“大人先生”，尽管他们似乎可以乘风御气，翱翔于天地之间，似乎超越了肉体与生命的限制，但这只是“神游”而不是“形游”，是精神上的超越而不是肉体的超越。从根本上说，“至人”或“大人先生”只有神仙的形式而无神仙的内容，他们只是一种精神自由的理想人格的象征，而不是肉体自由的神仙人物。同样，在“隐逸”问题上也是如此。我们只需指出，阮籍在《大人先生传》对“隐士”毫不留情地痛斥，就足见他在玄学哲学的理性层面上是不赞成隐逸思想和隐逸行为的。

可是，在《咏怀诗》中，展现在人们面前的是与上述思想截然相反的东西，阮籍表示了对神仙世界与隐逸世界的渴望与迷恋。阮籍的神仙思想，就其实质来说，乃是一种宗教层面的信仰。他所相信的是不食人间烟火、活灵活现的神人、仙人，理想的是道教所说的白日飞升、羽化成仙，终极目标是肉体的永恒和肉体的快乐。我们看到，神人或仙人驾飞龙、乘神舆，飘飘于宇宙空间，他们的超人神通，使凡夫俗子常常感到惊羨不已。因此，从客观效果看，《咏怀诗》最终所要获得的，不是像《达庄论》、《大人先生传》那样自由的精神境界，那样一种宁静、恬淡、安定的心灵，而恰恰相反，是一种宗教式的狂热情感。其次，阮籍神仙思想的来源，当然与道家书籍中的神话故事和长生久视的说法不无关系。但从内容上说，勿宁说与中国传统文化中的巫术、神仙方术及汉代所产生的道教有更为直接、本质的联系。老庄

道家思想虽然有宗教的功能与作用，但其本身是哲学而非宗教。东汉时期，一些宗教学者把《老子》神化，奉老子为教主，使巫术和神仙方术依据于《老子》，创立了道教。道教产生后，神仙观念在社会上进一步流播，并在人的精神生活中发生了更为广泛的影响。例如，著名的玄学家稽康在其文《养生论》中就相信神仙的存在，追求服食长生之术。可见，阮籍的神人思想与他的玄学思想不同，它不是渊源道家的理论，而是来源于另外一个文化思想系统。

那么，《咏怀诗》所提供了文学意象或文学形象和《达庄论》、《大人先生传》所提供的玄学思想有无共同的心理背景和共同的价值标准呢？我以为是有，这就是前面所说的“忧生”和“刺时”。在灾难深重的魏晋一代，士人阶层对于自然和社会的双重压抑感到格外的沉重。中国古代士人所特有的历史使命感，使他们对现实有一种本能式的忧患感，但封建专制主义的高压政策以及由此所带给人们的政治风险，又使他们不得不分外担忧自己的生存，人的动物性求生的本能自然会凸现出来。这种对个体生命和对社会整体双重忧虑沉重地笼罩着知识分子的心理，纠缠着他们的心灵。或许追求自由也是所有具有自我意识的知识分子的一种本能需要，因此，在当时的士人那里普遍地存在着从现实世界网罗之下解放出来的强烈要求与愿望，只是在解放的方式、途径上表现出某种差异。对于阮籍来讲，如果说，《达庄论》、《大人先生传》重在精神的解脱，那么，《咏怀诗》则着眼于肉体的解脱。然而殊途而同归，这就是对自由的追求。进而言之，《达庄论》、《大人先生传》通过逻辑的方式，在理性的层面上确证了这一时代的主题，而《咏怀诗》则是通过文学意象或文学形象的方式，在情感的层面上反映了同一主题。但是，无论何种形式的自由都可以说是虚幻的，自由是不自由的反衬，虚幻世界的美好是现实世界的丑恶的反衬。如果说，《咏怀诗》讴歌神仙世界与隐逸世界有什么思想价值的话，可能一个重要的方面就在于此，即它以神仙、隐逸的无比自由说明了当时专制社会的极不自由。还有个重要的问题需要指出，阮籍毕竟是个哲学家、思想家，是个由儒家理想主义转到道家立场上来的理性主义玄学家，他并不是一个宗教的真正信徒和真正的隐士，因此，在对美好的仙境大加赞扬和对神仙生活向往的同时，他并没有完全隐入宗教的迷狂和偏执之中；在对桃花源式的山林世界和隐士的生活情趣表示渴求的同时，也没有滑到隐逸世界的迷途之中。相反，他似乎又对彼岸世界表现为极度的迷茫、怀疑、动摇。阮籍大概也认识到，神仙世界和隐逸世界固然美好，但对于他来说，它们只能是一个可想而不可行的“乌何有之乡”。因此，阮籍的心理世界再度隐入剧烈的矛盾和冲突的旋涡之中。

例如，在游仙问题上，一方面，阮籍很想追踪松、乔，做个神仙，可是同时又感到“天阶路殊绝，云汉邈无梁。”（第三十五首）人神殊隔，无津梁可通；一方面他情感上希望真的有个神仙世界，“昔有神仙士，乃处射山阿”，可是经验却又告诉他，神仙是“可闻不可见”，只好“慷慨叹咨嗟”（第七十八首），感叹万分了；一方面他想益寿延年，像神仙那样长生久视，承认“独有延年术，可以慰吾心”（第十首），同时理性又提醒他：“自然有成理，生死道无常”（第五十三首），人的生死是个自然规律，任何人都无法抗拒的；一方面，他渴望得到海外仙山的什么灵药，“三芝延瀛洲，

参见任继愈：《中国哲学发展史》（秦汉卷）中《汉代中后期道家思想的演变与道教的产生》一章。

远游可长生”（第二十四首），可是他目睹耳闻的却是“采药无旋返”（第四十一首），古今无一服食住寿的先例，……这就发生了一个问题，阮籍幻造出一个如此无比美好的世界，何以最终又对它表示出疑问呢？“神仙志不符”（第四十一首）一语道出了他内心的隐秘。阮籍是个直面人生、直面社会的思想家，去做神仙并不是他的真正愿望，或许他并不是真诚地相信那个超现实的神仙世界。只是在现实的强力的压迫下，他不得不违心地到彼岸世界去寻求此岸世界所无法得到的自由了。

在隐逸问题上也是如此。阮籍一会儿表示，“一飞冲青天，旷世不再鸣，岂与鸛鷄游，连翩戏中庭”（第二十一首），要振翅高飞，抗志青云，誓与现实决绝；一会儿，又想做个栖息于蓬蒿之间的燕雀，“宁与燕雀翔，不随黄鹄飞，黄鹄游四海，中路将安归”（第八首），表示要低首俯就于现实。以阮籍的理想、信念，他并不想做超世的隐士，但以阮籍的气节，他又不愿意与现实同流合污，渴望到隐逸世界去寻找一片干净的乐土。

由上述可以发现，阮籍经过一番艰苦的探索和追求，依然没有发现自由的所在，因此，其精神的痛苦是不难想象的。“一为黄雀哀，涕下谁能禁”（第十一首）；“挥泪怀哀伤，辛酸谁语哉”（第三十七首）；“谁云玉石同，泪下不可禁”（第五十四首），类似这样使人压抑、窒息的诗句一再出现在他的笔下，这难道不是他苦苦追索自由而又不可得，从而被迫在痛苦中挣扎的真实写照吗？

现实的力量毕竟是强大的，阮籍深深感觉到自己不仅难以超越它，甚至也无法抗拒它，他经历了一番追索而遭到失败之后，不得不回到现实中，最终又作出了充满庸人之气的选择：

鸞鵙飞桑榆，海鸟运天地。岂不识宏大，羽翼不相宜。招摇安可翔，不若栖树枝。下集蓬艾间，上游园圃篱。但尔亦自足，用子为追随。

——第四十六首

一介书生，想改变现实，但惜无回天之力；想走一条超世的道路，但又深知“羽翼不相宜”，根本走不通，不得不在现实中逆来顺受，继续承受着外在社会和内在生命这双重忧虑的压迫和煎熬。在痛苦的折磨中，他只好用自欺欺人的自我麻醉的方式解决问题：下集蓬艾，上游园圃，“但尔亦自足，用子为追随”。这也是一种自由，只不过它是一种主观精神上的自我满足、自我安慰式的自由。这是阮籍在无可奈何之际，用牺牲肉体上的事实自由所换取的精神上的虚幻自由。阮籍的思想又回到了《达庄论》、《大人先生传》那里。然而，在《咏怀诗》里他所获得的已经不是一个纯粹自由的灵魂，而是在自由灵魂下面躁动着一个矛盾、冲突的灵魂，一个充满着痛苦的灵魂。

三、《咏怀诗》的思想价值

《咏怀诗》的思想价值，上文已经有所分析，但有几个问题还值得强调。

我们在上文已经指出，《咏怀诗》与《达庄论》、《大人先生传》一样，大体上可以断定为阮籍的晚年之作，因此，它所反映的是阮籍竹林时期的理想与追求。但是，二者的思想意旨又有明显的不同：《达庄论》、《大人先生传》确证的是一个自由的理性世界，而《咏怀诗》展示于人们面前的却是一个矛盾着的情感世界。这从《咏怀诗》的徬徨苦闷、忧心如焚与“至人”或“大人先生”的那种潇洒飘逸的强烈反差中完全可以感觉到。“至人”指斥缙绅好事之徒，“大人先生”横笑礼法之士，默探道德，不与世同，他们或者“徘徊翱翔，迎风而游，往遵乎赤火之上，来登乎隐釜之丘”（《达庄论》）；或者“极意乎异方奇域，游览观乐，非世所见，徘徊无所终极”（《大人先生传》），把富贵、荣利、权力、地位乃至生死看得是如此分文不值，显示出一种傲睨万物、超越世事的自由精神。但这只可以说是一种理论表面的东西，或说只是一种“理性的狡猾”。实际上，理论上的确证并不一定反映认知主体内在的理想、信念、追求，或者说，理论上的东西往往是内在情感世界的虚拟反映。借用阮籍对缙绅好事之徒的批评，这叫做“心能守其本而口发不相须”（《达庄论》），意即心口不一。对于阮籍来说或许更是如此，就是说，在他那充满了自由的精神世界的背后潜藏着一个痛苦呻吟的情感世界。《咏怀诗》中的首篇就点明了这一点：

夜中不能寐，起坐弹鸣琴。薄帷鉴明月，清风吹我襟。孤鸿号外野，翔鸟鸣北林。徘徊何所见，忧思独伤心。

我们在这里发现的是，《达庄论》、《大人先生传》中的那种洒脱、轻松、确信、达观的气氛一扫而光，而代之以一种极为痛苦、惆怅、焦虑的气氛。阮籍清夜静思，他想到了什么呢？他或许想到了现实的不合理而使人失望？或许想到了名教的虚伪而使人厌恶？或许想到了人生无常、生命短促而使人恐惧？或许想到了企图摆脱这些矛盾的纠缠而不可得？显然，这是一个与《达庄论》、《大人先生传》完全不同的另一个精神世界，然而，这却是个无比真实的情感世界。十九世纪英国伟大的诗人华兹沃斯说过一句话：“诗是强烈感情的自然流露。”（华兹沃斯：《抒情歌谣集序》）《咏怀诗》就是如此，它在心理世界的深层，再现了阮籍的真实思想，披露了阮籍的真实理想、信念、追求。

阮籍早年所走过的是一条以济世为目标的儒家式的道路，晚年则把理论目标转移到个体自我的本身，在主观精神领域探索一条自我解脱之路。从这一侧面看，阮籍的思想表现为一个从政治哲学到人生哲学的转化过程。但阮籍早期儒家式的理想并没有消失，而是通过意志的力量把它强制性的压在心底，成为一种历史沉积物。西方现代心理学把人的心灵世界分为意识、个体无意识、集体无意识三个层次。个体无意识除了一部分来源于集体无意识之外，另一部分又来源于个体自我的经验。这一经验由于种种缘故而被压抑，得不到意识自我的承认，但是，“它们并未从心灵之中消声匿迹，因为没有任何曾经被人感受过的经历会终止其存在的，只不过它们被贮藏在荣格称之为个体无意识的存在之中。”对阮籍的思想也可作如此的理解。他的儒家式

参阅《荣格心理学纲要》第二章，美国人卡尔文·S·霍尔与沃农·J·诺德拜合著，黄河文艺出版社1987年版。

的观念、理想既然存在过，那么，它就决不会消失，只是后来受到现实的压制，它被迫转化为一个心底之物，演变为心理世界一组“情结”。只要阮籍不彻底放弃和消除这一儒家式的思想、理想，它就必然与存在于心理表层的、具有明确“意识”形式的、庄子式的那种超世脱俗的自由精神构成矛盾和对立。《咏怀诗》即是在心理的层面对阮籍的政治理想与个体自我这一矛盾的重现，只是形式上不是动态的，而是静态的。就此而论，《咏怀诗》进一步拓展了阮籍哲学的内容，它在静态的层面上突出了阮籍早期思想与其后期思想的矛盾，即自然与名教之辨这一时代的哲学主题。

阮籍《咏怀诗》与《达庄论》、《大人先生传》的思想旨趣一样，最为关心的是人的自由以及实现自由的可能与途径。摆脱必然性的束缚，追求自由是人的精神生活的重要内容之一。可是，人的生理局限，决定了人不能像神仙那样超越空间的界限，更不能超越时间的界限而逃脱死亡的威胁；人作为社会性存在物，又使之不能逃脱人的种种社会关系的束缚和制约。这一系列的矛盾，虽然在人类面前具有永恒的性质，但在魏晋之际这一特定的社会环境中，它们却以更为尖锐的、激烈的形式展现出来，促使人们去探索、去思考，以求得合理的解决，从而具有了强烈的时代内容。无论是阮籍的玄学论文，还是他的《咏怀诗》都表现了解决这一人生难题的高度兴趣。实现自由的手段可能多种多样，就阮籍的设想来看，他指明了三条道路：一是哲学方面的玄思；二是宗教式的幻想；三是山林间的隐逸。这三条道路，也正是中国古代一部分失意士人事实上所常常奉行的人生准则，因此，阮籍的想法就不止是对于个人命运的单纯咏叹，而且反映了中国封建专制制度高压下的士人们的普遍命运以及他们的追求。第一条道路是《达庄论》、《大人先生传》所设计的，后两条道路是阮籍在《咏怀诗》中设计的。我们在第四章曾指出，阮籍通过齐物的方式，追求一种理想的精神境界，而这种精神境界由于与现实的分离，说明他没有真正找到一块安身立命之地，但这只是逻辑上的分析与推断，实际上至少在阮籍自己看来，他在理论的层面上解决了精神出路的问题。也许正由于此，《达庄论》、《大人先生传》给人们的感受有一种春天般的自由快乐气氛。而《咏怀诗》则不同，它仅仅指出了自由之路而没有肯定它。无论对于天上的神仙之境，还是对世外的山林，他由向往和追慕，最后又隐入迷茫和怀疑。在这里，不论在思想的层面，还是在事实的层面他都没有真正肯定自由之所在。这是很自然的，因为自由的精神境界可以凭借于主观世界的想象，获得虚幻的解决。而神仙和隐逸却都是一种肉体的自由，而肉体的自由必须在肉体层面上获得解决。可是，肉体成仙不仅是亘古未有之事，而且在当时的现实条件下，对于阮籍一类士人来说，甚至连走隐逸之路似乎都没有多大的可能。但《咏怀诗》的思想宗旨正是要解决这个问题，因此，阮籍不可避免地要陷入二律背反的思想矛盾之中。如果说，《咏怀诗》的追索有什么收获的话，那只是发现了一个孤悬于天地之间的自我。这个自我面对着的是一个与己格格不入的异己世界或异己力量，这难怪阮籍要发出“徘徊何所见，忧思伤我心”的沉重叹息了，然而，阮籍毕竟通过艺术意象或艺术形象的形式，从意识的深层呼唤出了生命的存在及其价值实现方式。尽管他并没有获得一个合理的答案，但问题提出的本身就是一种思想的觉醒，它进一步揭示了理想与现实，个体与社会、必然与自由等一系列矛盾，大大地深化和拓展了阮籍人生哲学的主题。

第六章 阮籍的双重人格

无论是阮籍早期所说的儒家式的“圣人”，还是他后期所说的道家式的“至人”或“大人先生”，这都是在理论层面上所设计的两种理想人格。然而理想人格并不是阮籍自己的现实人格，现实人格乃是人格主体内在的理想、信念或价值观念与外在形象或外在行为的综合。外在形象或外在行为或许就是西方现代心理学所说的“社会角色”或“人格面具”。人在社会上总是承担着某种特定的角色，以某种特定的面貌呈现于人前。他的活动、行为，或说他的外在形象是他的内在理想、信念或价值观念的外部表现，但是，由于社会的压力或其他什么原因，他的外在形象或外在行为并不一定与他的内在理想、信念或价值观念是统一的，相反，却常常是分裂的，此所谓“双重人格”。阮籍作为一个特定的现实人格的主体，就具有这类双重人格的典型特征。据史料的记载，阮籍以其行为的旷达狂放而著称于世。我们还知道，他的早期儒家式的理想在其生活的后期并没有消失，而是以隐蔽的形式沉积于他的心理底层。就此而言，他的外在人格形象与其内在的理想或理想人格是分裂的。阮籍的现实人格的分裂，乃是其儒家式的理想在现实中无法兑现及对现实强烈的失望与不满的产物。这种双重人格无疑是一种扭曲了的、非健全的畸形人格。它与阮籍的哲学理论比较，甚或与《咏怀诗》的思想比较，似乎从更为广阔的层面反映着阮籍对自我实现或自我理想的热切追求，反映着理想与现实的矛盾，反映着自然与名教之辨这一时代精神。

一、阮籍人格的裂变

阮籍的现实人格是个有着复杂结构的身心组织，本质上是分裂的、双重的。这一人格结构形式，既与当时的特定社会政治环境有关，同时也是儒道两种文化思想系统积淀与熏陶的结果。

（一）名士与阮籍的人格结构

史称阮籍为“竹林名士”。名士乃是一种现实的人格，或者更为确切地说，它是人格结构中的外在形象。台湾学者牟宗三先生对“名士”作过详细的解释：

“名士”者，清逸之气也。清则不浊，逸则不俗。沉堕而局限于物质之机括，则为浊。在物质机括中而显其风神，超脱其物质机括，伊若不系之舟，使人之目光唯为其风神所吸，而忘其在物质机括中，则为清。神陷于物质机括中为浊，神浮于物质机括之上为清。事有成规成矩为俗。俗者，风之来而凝结于事以成为惯例通套之谓。……精神落于通套，顺成规而处事，则为俗。精神溢出通套，使人忘其在通套中，则为逸。逸则特显“风神”，故俊，逸则特显“神韵”，故清。故曰清逸，亦曰俊逸。照上面所说，名士的本质特征表现为一种“清逸之气”。清则超脱“物质机括”的限制，逸则超脱社会上“成规通套”，从而显露出一种与常规不同的“风神”或“神韵”，给人以洒脱、活动、风流的感受与印象。牟氏所说的这种“清逸之气”，实际指的是人格主体基于某种超越的精神境界而显现在外部的一种超越气质，或说是旷达狂放的行为与形象。人是社会性生活的动物，而社会生活有一定的规范或规矩，它限制着每一个人的行为和言论。在社会关系之网上，社会每一个成员都处在特定的位置上，具有特定的职责或义务，承担着某种特定的社会角色。这种社会的规范或规矩对每一个生活于其中的人来说乃是一种必然性，它使每个人的行为和言论只能如此而不能如彼。一般地说，社会上的多数人是按照社会的规范或规矩而生活的，不能或不敢超雷池一步。例如，被阮籍所痛斥的礼法士君子的就属于这一类的人。这一类人被玄学之士视为俗人，不得称为名士。而一些玄学之士则不拘于社会的规范或规矩，他们要超脱这些条条框框而追求精神上自我解放。这些人被时人目为名士，他们也自我标榜为名士。

清逸之气是名士人格的一种外在形象或表征。按照牟宗三先生的说法：“有逸之而真而纯，有逸之而伪而杂。”（《才性与玄理》）逸之真而纯者，则为真名士；逸之伪而杂者，则应该说是假名士。玄学家追求一种混沌的无差别的精神境界，而清逸之气即是这种精神境界的体现。某人有了这种玄远的精神境界，则其清逸之气为纯为真，这样的名士是真正的名士。相反，如果没有这样的精神境界，虽然在外在形象方面有“清逸之气”，表现为对社会规范或规矩的超脱，但这只能说是附会文雅风流，仅得名士之皮毛而未得名士之精髓，这类名士是假名士。包括阮籍在内的竹林七贤，尽管其思想倾向、生活情趣、政治态度不尽相同，最后的人生归宿也不尽相同，其中有逸之规模而大者，有逸之规模而小者，但总体看来，他们都旨在求得一种玄远的精神境界。因此，竹林七贤可谓名士之正宗，至少其中大部分人是这样。阮籍的儿子阮浑“亦欲作达”，但如果没有乃父那样的精神境界，尽管其“风气韵度似父”，但亦仅仅是外表相似而不能视为真名士。元康时期的一些贵游子弟，如阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之之徒，生于富贵，长于安逸，未识阮籍他们“所以为达”，亦无需作达，尽管其狂放态度比竹林诸人有过之而无不及，但他们的放达是徒具其表，不过是纵欲放荡的借口。这正如《竹林七贤论》批评他们说：“非玄心，徒利其纵欲而已”（《世说新语·任诞》）

注引》），因此，这些人属于假名士而非真名士，至多是名士的末流。

牟宗三先生在上一段话之后又把名士的“清逸之气”的表现概括为两个方面：“其表现在清言，清谈。故其为名士是因清言清谈而为名士。清言固有所言，清谈固有所谈，其所言所谈为玄理。故其为名士亦因清言玄理而为名士。又，逸气之表现亦在‘青白眼’，亦在任放，不在礼法。故其为名士亦因生活旷达而为名士。”如果限在玄学的特定意义上，清言、清谈与玄理实为一事，前者就形式而言，后者就内容而言。清言、清谈的内容即是玄理，而玄理既可以清言、清谈的口头形式表达出来，也可以论或注的文字形式表述出来。玄理见之于口头者为清言、清谈，而见之文字者则为论或注。清言、清谈与论、注都可以概称为言或言论。因此，清言名士与玄理名士在特定意义上实则可以合二为一。至于旷达名士则主要侧重于行而不是言。就玄学名士的实际情况看，有人偏重于言（如何晏、王弼），有人偏重于行（如竹林七贤中的阮咸），有人则言行兼备（如阮籍）。无论哪种名士人格，都有一股清逸之气，他们或由言，或由行，或兼由言行表现出来。用郭象《庄子序》的说法，其言皆为“狂言”，其行皆为“妄行”。“狂言”和“妄行”都是玄学名士的根本外在特征或外在形象。

如果用“清逸之气”作为名士人格的测量尺度，那么，可以说阮籍是典型的名士。《晋书》本传说：“（阮）籍容貌瑰杰，志气宏放，傲然自得，任性不羁。”所谓“容貌瑰杰”是指阮籍具有异于常人的“清逸之气”。这种外在形象表现有二：“志气宏放”和“任性不羁”。前者说明阮籍既不像元康时期的贵游子弟只知追求肉体感官的快乐而陷于单纯纵欲的泥潭中，又不像礼法之士君子那样追求富贵福祿而溺于名教礼法之网罗中，而追求的是精神的解脱和个性的自由。由于“志气宏放”，所以阮籍能够“发言玄远”而可以超脱“世事”，写出《达庄论》、《大人先生传》那样的玄学之文，设计出“至人”或“大人先生”那样超越一切差别的理想人格。后者说明阮籍能够不拘于社会的成规成矩、条条框框而得风流，其行为如风之飘，如水流之流，不主故常，毁礼纵放，任心而动。阮籍的“志气宏放”和“任性不羁”均根源于其自身的精神境界，而有此无差别的精神之境才有“志气宏放”和“任性不羁”的表现，所以戴逵认为，“竹林之放，有疾而为矜者也。”（《放达非道论》，《全晋文》卷一三七）“有疾而放”即是有“玄心”而放，也即是有玄远之精神境界而表现在外的旷达狂放。这种“放”。体现言论方面则为“狂言”，体现在行为方面则为“妄行”。“狂言”和“妄行”都凝结为一股“清逸之气”。因此，阮籍可谓是个言行兼备的玄学名士。

所谓“玄心”，即是郭象《庄子序》中所说的“无心”，同时也即是阮籍自我标榜的“无怀”，它是一种内在的观念性的东西。就价值倾向而言，“玄心”是主体所追求的理想目标；就思维内容而言，“玄心”是主体所具有的一种自由的精神境界。“狂言”和“妄行”皆是外在的东西，它是阮籍内在“玄心”的自然流露。如果限定在这个特定的意义上，阮籍的外在形象与其内在的理想、信念或价值观念是统一的。也就是说，在名士人格层面上，阮籍的身心组织是不存在矛盾的。阮籍作为名士人格是个统一的人格。

但是，人的观念系统是个多层次的结构，在人的心灵世界，有的属于浅表的东西，有的则属于深层的东西。挖掘阮籍的思想可以发现，在他的“玄心”或“无怀”的底下，深潜着一个难以觉察的秘密，这就是儒家式的理想、信念或价值观念。在本书的上一章，我们已经通过对《咏怀诗》分析而揭示

了阮籍心理深处的这个秘密。在《达庄论》、《大人先生传》中，我们同样可以看到，阮籍对他自己所设计的理想人格是那樣的讴歌与赞美不已，似乎很有一种理论上的确信，可是其说又充满着那么多的思想矛盾。这固然与阮籍的理论上不成熟有关。但从观念世界的结构层面而论，正是儒家式的理想、信念或价值标准在自觉或不自觉地起着作用。显然，在阮籍的头脑中，储存着道家与儒家两种对立的理想、信念与价值观念。从阮籍的人格结构看，存在着道家式的“大人先生”理想人格与儒家式的“圣人”、“圣王”理想人格的矛盾与冲突。这是阮籍现实人格结构中的内在分裂。除此之外，他的现实人格结构还存在着内与外的分裂。如果说，阮籍以旷达纵放为内容的名士形象与其较浅观念层次的“玄心”或“无怀”是统一的话，那么，它与较深观念层次的儒家式的理想、信念或价值标准就表现为内与外的激烈对抗。同时，阮籍的现实人格外在形象并不总是道家式的，而且有时也表现为儒家式的，这可以说是阮籍现实人格结构中的外与外的冲突。可见，阮籍的现实人格是个复杂的、分裂着的结构。以图所示：若单以阮籍旷达任放的外在形象为据，暂不考虑其儒家式的人格形象，则这个图式可以简化为：

如果阮籍的现实人格结构以其内在观念的深浅层次作为依据，则可以线性图式来表示：从这个图式中可以看出，阮籍现实人格结构中的道家式的理想人格与外在形象是直接统一的，因此，上面的图式可以进而简化为：这个简化图式说明，阮籍现实人格的分裂，是其外部名士人格形象与其内在儒家式的理想人格的分裂，也是他的人格外在形象与其观念世界深层理想的分裂。

使用同样的方法，还可以得到阮籍人格结构的另一个简化图式：这个图式说明，阮籍现实人格的分裂，又是其外部儒者形象与其观念世界中道家式理想人格的分裂，这是他的人格形象与其观念世界表层理想的分裂。

作为阮籍的内在观念世界的人格仍用“理想人格”一语表述，“外在形象”用“外在人格”表述，则阮籍的现实人格结构可以表示为：

[]理想人格(儒) —— 外在人格(道)

[]理想人格(道) —— 外在人格(儒) 图 和图 分别从不同的

侧面表现着阮籍人格的分裂。这是两个简化或纯化了的 双重人格结构，但它们的 思想意义和文化意义并不是平列的。考虑到阮籍给人的印象主要是旷达纵放，且其终极人格亦以名士形象为主，因此，阮籍的人格结构当以图 为主，以图 为辅。下文讨论阮籍的人格时，我们主要以图 为据。

（二）阮籍人格裂变的机制与原因

一个健全、正常、完善的人格，应是“理想人格”与“外在人格”的完满统一。“理想人格”是理性的产物，它是人格主体自己的思维才能感知的内在形象，同时也是人格主体自己理想化了的一种人格。它的主要内容是价值原则、道德原则等思想文化系统。作为一种观念系统，它反映了人格主体的自我设计、内在理想、内在信念以及他的真实追求等。它仅仅服从理性的原则，要求人格主体依照自己的良心而行动，遵循自身的理想、信念或价值目标参与社会生活，改造客观世界。“外在人格”是表现在外的、可以为公众所感知的外部形象，它不仅受到“理想人格”的制约，同时要受到外在环境的支配，服从现实的原则。以理论上讲，在正常的情况下，人格主体所设计的人格应该是“理想人格”与“外在人格”的统一，即有什么样的理想、信念、价值目标，就应该有什么样的外在表现或外在形象。具有统一人格的主体，其心理世界能够获得相对的平衡。可是，“大一统”的封建专制社会对每一个人格主体提出了高度的规范要求，它强迫每一个社会成员无条件地服从社会的统一规定，被动地适应现实的要求。当人格主体所设计的“理想人格”与现实一致时，那么，作为人格结构两极的“理想人格”与“外在人格”可以达到统一。而当人格主体所设计的理想人格与现实相违背与冲突时，一个可能是，人格主体通过调节自己的外部形象而取得与现实的协调一致。但与此同时，人格主体却痛苦地发现，外在形象背叛了心目中的理想人格，变成了一个与理想自我格格不入的假我、非我、异己之我。从另一方面说，由于人格主体并不甘心完全放弃自己原来所设计的理想人格，他必然会按照自己的理想、信念、价值目标顽强地要求自己，即是说，“理想人格”的一面依然会发挥作用。因此，在“理想人格”与“外在人格”之间不可避免地要产生对立和分裂，即人格的内外对立和分裂。对阮籍人格分裂的机制与原因，也当作如是理解。

从根本上说，双重人格的产生乃根源于个人与社会、个体与群体、理想与现实的矛盾和冲突。在高度专制的封建社会中，这种矛盾和冲突具有某种必然性，因此，双重人格自然会成为一种普遍性的社会现象。但对于不同的人格主体来说，由于社会历史所给定的具体环境不同，从而双重人格的内涵与表现也不尽相同。对于阮籍来说，他所面临的特定环境可以概括为两个方面：儒道两种不同的思想文化体系所给定的文化环境；魏晋禅代之际所给定的政治环境。在“理想人格”的层面，由于儒家思想对阮籍的深刻影响，因此，阮籍的理想人格是儒家的。在“外在人格”的层面，由于阮籍又接受了道家思想，因此，在表现为儒家式人格的外在形象同时，而更多更强烈地表现了道家式的外在形象，即旷达狂放的行为。阮籍现实人格的这种内外分裂，无疑也是现实压迫下的产物。阮籍的双重人格，在内容上反映的是儒家的理想、信念或价值观念与道家的理想、信念或价值观念的矛盾和冲突。从传统儒家一面来说，孔子有“士志于道”之说，孟子有“君子志于道”之说，荀子有“从道不从君”之说。“志于道”或“从道”可以视为是儒家理想和信念的集中体现。尽管在不同的儒家学者那里，对“道”的具体内涵规定不尽相同，但总体说来，它是一种以仁义为核心内容的道德意识和以君臣父子夫

关于人格分裂的机制，可参见许霖：《外圆内方——近代中国知识分子的双重人格》一文，载《社会科学研究》1987年第5期。

妇关系为核心内容的社会等级秩序。前者着眼于个体人格的完善，后者着眼于社会整体的完善。个体人格的完善是社会整体完善的基础，社会整体完善是个体人格完善的扩充和放大。儒家把内部的道德修养、履践与外部的治国平天下结合起来，认为这一“内圣外王之道”是人生的最高理想和真正的价值所在。因此，他们表现为对道的汲汲追求，所谓“朝闻道，夕可死矣”。（《论语·里仁》）他们深感“士不可不弘毅，任重而道远，仁以为己任”（《论语·泰伯》），内以修身之乐，外以“平治天下”，“舍我其谁”为重责。这是一种人生的理想与人生的追求，其性质是入世的而不是超世的，是道德的而不是个体的。儒家的理想、信念、价值目标表现为一种庄严的道德感与沉重的历史使命感。道家也以“道”为最高的追求目标，但其意义正好与儒家相反。他们强调“道法自然”（老子），把道理解为自然无为、无事无欲，以个体的生命保全、内心的精神自由、人性的自然完美为宗旨。由此出发。他们对儒家所标榜的仁义道德和尊卑贵贱的等级制度持激烈批判态度，认为这些人为之物皆是外加于人之身心之上的一种枷锁，是虚伪有害的。个体要获得充分的自由和发展，就不能为世俗所累，为外物所奴役。因此，他们提倡少私寡欲，绝学无忧，绝圣弃智，以至有“乘天地之正而御六气之辩，以游无穷”（《庄子·齐物论》）及君主欲“以境内累”而不受之说。与儒家不同，道家的自我意识是个体的而不是群体的，其理想的人格是“无己”、“无功”、“无名”的至人、神人、真人，而不是世俗的圣人。这也是一种人生的追求，但其性质是出世的，而不是入世的，是个体生命的完美而不是道德的完善。

谈到出处问题，儒家虽然以明道救世为务，但似乎也讲“隐”。《礼记·儒行》说：“儒有上不臣天子，下不事诸侯，慎静而尚宽，强毅以与人，博学以知服，近文章，砥厉廉隅，虽分国，如锱铢，不臣不仕，其规为有如此者。”古之儒者，有“博学以文”、“砥厉廉隅”，以道德文章为主，因此，其中亦不乏不臣不仕、累征而不就而躬耕乐道以自娱之人。但是，这种“隐居”只是“志于道”的一种形式。孟子说：“穷则独善其身，达则兼济天下。”（《孟子·尽心上》）在现实的压迫下，儒者也有可能走上“独善其身”，完善自我人格的道路。但是，他们的“独善其身”乃以道德意识为根基，虽处江湖之远，并不能忘世，条件一旦成熟，依然会走上出世的道路。所以，儒者的隐居依然是以“内圣外王之道”为理想，这与道家超世绝俗的理想并不相同。但就外在形式而言，儒道两家在此却可以沟通起来。

在漫长的历史进程中，儒道这两种不同的文化系统，各自造就了两种不同的人格。受道家文化观念影响的某个现实人格，虽然表现为对现实的超越，但基于他们的理想与价值观念，他们在超现实中并不感到是自我的丧失，而恰好是自我的肯定，因此，并不能形成人格的内外分裂。在儒者那里也是如此，但情形似乎复杂一些。儒家士人强烈的道德感和社会的责任感，驱使他们必将以自己的理想去要求和规范社会。但封建专制制度的压迫却往往使他们的理想流于空想而无法实现，理想与现实之间具有永恒的矛盾，因此，儒家士人的精神世界也必然具有永恒的冲突。但是，其或处或出的外在形象与其内在的“穷居达济”的理想观念是沟通的，在一般情况下并不能构成内外相互抵牾的分裂人格，特别是构成如同阮籍那样的名士形象与其内在在信念的严重冲突。只是在特定的社会条件下，再加上个体的特定性情，才能构成阮籍式的双重人格。

汉武帝推行“罢黜百家，独尊儒术”的大一统思想文化政策，使儒家的思想在汉世转化为一种普遍的社会意识。与此同时，在先秦时期曾与儒学并显的道家之学转向式微，但它的思想影响并没有消失，特别在民间仍有一定的影响。汉末之世，由于儒家经学的衰落，道家之学乘机而起，形成了与儒学相互并立的学术思想格局。关于这一问题，本书已有详说，兹不复论。

阮籍家世儒学，从小受到儒家思想的熏染，所以他对儒家思想有着浓厚的兴趣和感情，形成了一种坚定的信仰，对社会历史有着强烈的道德感与责任感。可是，典午之际，政治环境恶化到极点，儒家所理想的名教礼法演化为毫无价值可言的虚伪之物，理想与现实之间发生了严重的冲突与分裂。在这种严峻的形势面前，阮籍面临着对自我人格的新的选择：一是重视和强调灵魂的价值，将人格主体独立理想的实现当作唯一的、至高无上的目标，构成特立独行的人格，从而表现为与现实的严重对抗；二是从根本上放弃原来的理想，走一条与现实完全妥协的道路，选择一个苟且偷生、寡廉鲜耻的人格；三是把精神价值与肉体价值放在等价的天平上，在保存肉体的前提下而又不放弃自己的理想。这三条人格道路的选择都是可能的。以当时的情况看，事实上在不同的人那里对这三条道路已经分别作出了不同的选择。对第一条道路选择者，如阮籍《咏怀诗》里所说的“壮士”、“英雄”，嵇康的最终之死也可如此视之。对第二条道路也有选择者，如何曾之流。可能与阮籍的特定性情有关，他所选择的是第三条道路。在强大的现实压力面前而又无法与之抗衡的形势下，阮籍对自己外在自我的形象作了调整，以与现实取得某种妥协与协调。按照儒者的理想原则，阮籍本来可以采取“穷则独善其身”的策略。可是，由于他对于名教的过分执着，遂对名教的虚伪产生了一种极为愤激的情绪，由愤激情绪转而不谈名教，甚至发展为对名教的超越与批判。

又由于阮籍对现实有着强烈的责任感，因现实的丑恶而产生一种极度不满心理，由不满之心理而有“玄远”之谈，回避世事，乃至发展为对现实的超越与批判。因此，阮籍并没有按照儒家“内圣外王”理想原则，简单地回归到以道德文章为内容的个体人格完善一面。阮籍对名教的愤激情绪和对现实政治的不满心理，恰好与道家的那超世绝俗、非毁仁义、弃圣绝智的思想特质发生共鸣。按照逻辑的规律，阮籍的人格自然也就转换为道家式的人格，即由儒家的入世主义变为道家的出世主义，由对名教的服膺变为对名教的超越，也即由儒者的人格形象变为旷达狂放的名士人格形象。但阮籍的思想转变仅是一种理论兴趣的转变，很难说是原有的理想、信念或价值观念的转变。与此相应，其人格的转变也仅是“外在人格”的改变，而不是“理想人格”的改变。形式上是感性的放纵，行为的旷达，对名教与现实的超越，本质上由于儒家思想的强烈影响，初始凝结的儒家观念在心理底层仍然存在并发生作用，由此形成一个内外分裂的人格。阮籍这种现实人格的分裂，体现着儒道两种思想文化体系的对立和自然与名教关系的对立，也体现着理想与现实的对立。

参见鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，载《而已集》，人民出版社1973年版。

二、阮籍人格的特征与表现

在理想与环境双向制约或双重作用下，阮籍双重的现实人格表现为两个方面的基本特征：多变性和不变性。多变性是指阮籍作为人格的主体，由于受到环境的压迫而不得不随时调整自己的外在形象，可以有不同的言论或行为。不过这种多变性并不是毫无根据的任意变化，因为它还要受到内在理想因素的制约。借用数学里函数关系表述阮籍人格这一人格特征，如果说他的外在形象是个常变量，那么，他的儒家式的理想则是个不变量。明人靳于中说：

先生（阮籍）处毋妄之世，值毋妄之人，卒远害全躯，如钟山昆仑之玉，炊炉炭三日而色浑不变，此岂无所挟持能然乎？余尝横览古今，评先生其逍遥似蒙叟，其韬晦似子房，其恢达似方朔，其真率似渊明，而生平出处心迹尤肖楚灵均。唯是灵均愤世之皆醉己独醒，先生愤世之不醒己独醉。醒者愁愁，故以上官为怪鸟而湛鱼腹；醉者忘忘，故以司马为海鸥而遂鸿冥，要其忧君为国之心则一尔。

——《阮嗣宗文集序》

所谓“毋妄之世”与“毋妄之人”，系指阮籍当时所面临的险恶的社会环境。所谓“所持”，系指阮籍的理想与信念，也即屈子式的“忧君为国之心”。阮籍受社会环境的压迫，为保全肉体的存在而有悖世离俗之言行，但其所为并非“无所挟持”，没有原则，任心妄行。他时而逍遥，时而韬晦，时而恢达，时而率真，表现为不同的人格形象，但其忧世之心则与屈原无异。阮籍的理想与信念恰如一块美玉，虽入炉火而始终不渝其色。靳于中说阮籍有“忧君为国之心”，虽未必如此，但他点出阮籍人格形象多变而人格理想一直如常却是对的。靳于中可谓先我而言之了。

多变性作为阮籍现实人格的外在形象特征，不仅在历史的纵面上表现为由儒家式的人格向道家式的人格的转换，而且在现实形态的横面上，也即在竹林时期作为最终的一个人格形象，并不总是以道家式的面貌而展现于外，同时也不时以儒家式的面貌而曲折地显露出来。从后者看，阮籍的现实人格形态一方面表现为遗落世事的政治态度，至慎的处事态度，非毁礼教的超道德态度；另一方面与上一一对应，又表现为参与社会的积极意识，刚肠疾恶的气概，至孝的德行。这种人格形象以前者为主，以后者为辅，构成了矛盾的、摇摆的，即多变性的特征。它们同作为阮籍双重人格的“外在人格”一面，与“理想人格”一面又具有不同的关系。如果说，前者表现为它与阮籍内在理想、信念或价值观念的分裂，那么，后者则表现为它与阮籍内在理想、信念与价值观念的直接统一。阮籍现实人格的双重性，即“理想人格”与“外在人格”的分裂，正是通过这种外在形象的多变而表征出来的。下面，我们对此予以分析：

（一）超世与入世

古代士人的活动，一般有超世与入世两个方面。超世是指超脱于社会群体的生活，或者如儒者那样致力于个体道德的完善，或者如道者那样追求个体生命的自由或个性的自然完美。入世则是以其特定的理想影响和改造社会生活，使现实符合于理想。超世与入世的矛盾，用今人的术语表示，也就是“参与”与“超然”的矛盾。一般来说，道者只有超世或超然的一面，儒家士人则以入世或参与为主，以超世或超然作为补充。而阮籍则集二者于一身，不仅有对社会生活的超然，而且又有儒家式的参与，构成二律背反式的双重人格结构形象。

《晋书》本传说阮籍早年有“济世”大志，后遇“典午之变”，名士少有全者，因此，他采取“不与世事”、“酣饮为常”的生活态度。“济世”是对社会生活的参与，在内容上是指关注现实的生活态度。“不与世事”是对社会生活的超然，在内容上是靳于中所说“逍遥”、“韬晦”、“恢达”、“率真”等。《晋书》道出了阮籍由参与到超然的转变过程与原因，但阮籍作为最后一个定型化了人格，不是以参与形象为主，而是以超然形象为主。阮籍自己也公开声称：“岂若遗世物，登明遂飘飘。”（《咏怀诗》第八十一首）由追求个体生命的自由或精神上的逍遥而有遗落世物的行为，这是竹林时期阮籍的人格形象的基本特征之一。

阮籍从正始末正式进入仕途，做官有十数年之久。如果从他首次做蒋济的属官算起，则一生做官时间更长了。可是，从史籍的记载来看，他并无什么特别的政治作为和值得称道的政绩。他曾经先后做过司马氏父子的属官，时间也很长，但似乎并没有特别参与司马氏集团的政治活动，仅仅是“禄仕而已”。（《三国志·魏志·王粲传》注引《魏氏春秋》）他作东平相，骑驴到任，“至皆坏府舍诸壁障，使内外相望”，十多天便倏然而归。他自求为步兵校尉，仅仅是步兵厨营藏有美酒，在任内是“遗落世事”。阮籍这种仕不任事的超然态度，古代称之为“朝隐”。本质上说，“朝隐”式的生活态度与道家思想有关，而与传统儒家的道德信条或道德意识不相契合。

儒家强调出处的分别。按照儒家的看法，士出则为人臣，隐则为“处士”。士作为处士，固然以道德文章为主，可以不忘世事，但却没有为上尽职的义务。《论语·泰伯》所说的“不在其位，不谋其政”就是这个意思。这句话反过来说，如果士出山为人臣，那就应该尽人臣的义务，所以古有“食人之禄，分人之忧”之语。孔子说：“为人谋而不忠乎”（《论语·学而》），这不仅是指一般的人与人之间的日常关系，而且也包括臣下与君主以及僚属与长官的关系。又如，儒者孟子批评平陆大夫距心说，你治下的老百姓，凶年饥岁，老弱转于沟壑，壮年散于四方，这是你的罪责。距心认为这是齐王的失政所致，与己无关。孟子说：“今有人受人之牛羊而为之牧之者，则必为之求牧与刍矣。求牧与刍而不得，则反诸其人乎？抑亦立而视其死与？”（《孟子·公孙丑章句下》）孟子的意思是说，距心做为平陆大夫是受齐王之托，有力齐王管理好平陆的职责，就如同一个人受他人放牧之托有为他人管理好牛羊一样。

与儒家不同，道家追求个体的自由，只主张隐世而反对出世，当然就不存在尽人臣义务的问题。

关于阮籍的有关事迹，详见《晋书·阮籍传》及本书第一章四。

阮籍无论是作为司马氏的属官，还是作为皇帝的属官，按照儒家的道德规范，都应该在自己特定的位置上尽自己所应尽的职责，但却仕不事事，为保全自己的生命而采取了遗落世事的态度。就其出仕为官一面说，可以说是对社会生活的参与；而就其所实际采取的生活态度说，却又是对社会生活的超然。因此，阮籍的“朝隐”，本身就是他的人格分裂和矛盾的一种表征。但实际上，阮籍未必真正能做到超然或“朝隐”。这倒不仅仅是说，阮籍为司马昭写了一篇《劝进表》，由于这是形势所迫，他不得已而为之，我们可以暂时不论。而是说，由于儒家式的理想和信念在心理上的深层作用，他总是自觉或不自觉地为社会的参与。阮籍在《咏怀诗》里时时流露出对他少时生活及其理想的追慕，对“壮士”驰骋疆场、建功立业的英雄壮举的向往，这可以说是他不能超然社会生活的一个例证。又如，阮籍曾经写过《与晋王荐卢播书》，“晋王”指晋文王司马昭。由此可以断定，阮籍的这封推荐信当作于司马昭执政时期，也就是阮籍“遗落世事”的竹林时期。可是，在这封信里阮籍却表现了对世事的强烈关怀。其《书》称：“兴化济治，在于得人；收奇拔异，圣贤高致。”认为平治天下在于使用贤才。阮籍在信中称赞卢播是个德才兼备之人，“耽道悦礼，仗义依仁；研精坟典，升堂睹奥；聪鉴物理，心通玄妙。贞于足以干事，忠敬足以肃朝，明断足以质疑，机密足以应权，临烦不惑，在急弥明”，认为若得卢播“佐时理物，则政事之器；衔命聘享，则专对之才；潜心图籍，文学之宗；敷藻载述，良史之表。”这是阮籍对卢播的赞扬，同时也是自己内心世界的真实表露，一付关注世事的眷眷之心，洋溢于笔端。

《晋书》本传里记载了阮籍一则故事：“尝登广武，观楚汉战处。叹曰：‘时无英雄，遂使竖子成名！’登武牢山，望京邑而叹。于是赋《豪杰诗》。”这则故事的大意是，楚汉相争之时，由于没有真正的英雄人物，才使小人物刘邦侥幸取得天下。这表面上是讥刺汉帝刘邦，但阮籍发思古之幽叹绝不会毫无所指。正像宋人苏轼所指出的：“伤时无刘、项也。‘竖子’指魏晋间人耳。……嗣宗虽放荡，本有意于世，以魏晋间多故，故一放于酒，何以沛公为竖子乎？”（《东坡志林》一或《东坡题跋》二）这里所说的“魏晋间人”，大概指的是司马氏父子一类的人。照苏轼的说法，阮籍所感慨的是，魏晋之际没有真正的英雄，遂使司马氏篡权阴谋得逞。至于《豪杰诗》，不知是否保存在今本《咏怀诗》里，由于《晋书》对此诗没有著录，其内容不可得知，但顾名思义，此诗大概不外是对英雄人物的思慕和敬仰。我们上面所说的都只是一种推测，但由这则故事可以肯定一点，阮籍对世事总是难以忘情的。

读阮籍的《咏怀诗》，可以感受到阮籍有一种深沉的忧患意识。字字、句句、篇篇都浸透着一种极为悲凉、愤激、不满而又无可奈何的情绪。对于阮籍的这种忧患感，早就有人明确地指出来了。明人陈德文说：“意微旨远，见于命题，志士发愤之所为也。读籍诗者，其知忧患乎！”（转引自陈伯君《阮籍集校注》集评）陈沆说：“阮公凭临广武，啸傲苏门，远迹曹爽，洁身懿、师，其诗愤怀禅代，凭吊古今，盖仁人志士之发愤焉，岂直忧生之嗟而已哉？”（转引自黄节《阮步兵咏怀诗注》）可见，阮籍《咏怀诗》原本就是忧患之作。从内容上说，《咏怀诗》不仅仅是忧个人生命之安危，而且

《艺文类聚》卷五三把阮籍之信题为：《与晋文王荐卢景宣书》。可见晋王即晋文王。

也忧世、忧国、忧民、忧人生之维艰。对此，本书上章已有专论，兹不复述。我们在这里所要特别强调的是，阮籍的这种忧患意识，从根源上说，乃是产生于儒家式的理想、信念或价值观念。

孔子在《论语》里说：“仁者不忧。”（《子路》）“君子不忧不惧。”（《颜渊》）孟子说：“君子有终生之忧，无一朝之患也。”（《孟子·离娄下》）《易·系辞下》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”儒者之忧，从内容上说是“忧道”：一是忧虑自己是否得道，二是忧虑自己是否宏道。前者重在个人道德修养的完成或完善，后者重在道德实践的向外推衍或用世。二者的结合，构成儒家的理想之道。儒者之忧患，是忧虑自己的道德和道德扩充的命运。牟宗三先生认为：“中国哲学之重道德性是根源于忧患的意识。中国人的忧患意识特别强烈，由此忧患意识可以产生道德意识。（《中国哲学的特质》第16页）“道德性根源于忧患意识”，从初始原因的侧面，话也可以如此说，但在现实的层面上，忧患意识实在是产生于人格主体的道德意识以及由道德意识所支配的社会参与感，用儒家的话说，忧患意识乃是“志于道”的一种外在表现。因此，徐复观认为，忧患“乃人类精神开始直接对事物发生责任感的表现”。（《中国人性论史》先秦篇第二章）所谓“责任感”，也就是我们所说的道德意识和社会参与意识，或者是儒家所说的“道”。当着儒者以其自身的理想、信念对社会进行参与并把它付诸实践，却往往遇到困难，特别是处于乱世之际，他们发现理想与现实是如此之不协调，甚至是完全背离而难以实现，于是产生了一种深沉而庄严的忧患意识。

道家对社会生活无参与意识，当然也就谈不上对社会生活的忧患。但也不可说道家无忧患感，只是与儒者不同，他们强调个体生命的价值及人的自然本性的完美，因此，其忧患侧重在个体自我层面上。道家有感于社会或现实的不合理，所以他们主张超越社会，把目光转向自然一面，强调个体与自然的合一，到超世的彼岸世界去排解忧患。这也是一种忧患，确切地说，这是一种超越了忧患的忧患，在人格形象上表现为一种旷达狂放的隐世精神。

显然，阮籍的参与感与忧患感都是基于儒家的理想和信念，因此，在这个层面上，他的人格形象也应该说是儒家的。但从遗落世事一面上说，阮籍又是基于道家的价值标准，其人格形象又应该说是道家的。阮籍动摇于参与和遗世、忧患与旷达之间，构成了其人格形象的对立两极，表现为一种双重人格的特征。

（二）至慎与疾恶

魏晋之世是个多事之秋，司马氏与曹氏的激烈政争把不少人送上了枉死台，以至于史书有“名士少有全者”的说法。求生的本能、保全肉体的强烈欲望，使阮籍采取了“至慎”的处世态度或生活态度。司马昭称“阮嗣宗至慎”（《世说新语·德行》），嵇康也称“阮嗣宗口不论人过，吾每师之而未能及。至性过人，与物无伤”（《与山巨源绝交书》），都说明了阮籍“至慎”的人格形象特征。儒者不是不讲“慎”。例如，《大学》说：“君子必慎其独也。”《论语》说：君子“敏于事而慎于言”（《学而》）；又说：“邦有道，危言危行，邦无道，危行言孙。”（《宪问》）这几句话，其中第一句所说的“慎独”，是强调个人的道德修养；第二句所说的“慎言”，是强调说话要小心谨慎，但并不主张废事；第三句所说的“言孙”，是讲在政治无道的情况下，为了少惹麻烦，也可以说话时言辞谦顺，但仍然主张保持德行不变，反对毁行。阮籍“至慎”之行，其意义与第一句所说的“慎独”无关，而与后两句所说的“慎言”、“言孙”意义可以相通。儒者虽然主“慎”，但不同意由此而遗落世事，超然是非之外。因此，阮籍的“至慎”依然是偏重于道家的价值目标，与其遗落世事的为或外在人格形象是一脉相通的。

从另一方面看，阮籍又表现出与“至慎”相反的性格特征。嵇康的性格是“刚肠疾恶，遇事便发”。（《与山巨源绝交书》）阮籍的人格形象比嵇康是软弱一些，但其“至慎”并非是黑白不分，毫无定见，与当时一些苟且求全、毫无是非、追逐名利的无耻之徒不同，他本质上也具有如同嵇康那样“刚肠疾恶”的性格。诚如史书所说，阮籍“未尝臧否人物”、“口不论人过”，不像嵇康那样对具体的人和事爱发表议论，但从他对礼法之士的丑恶、虚伪行径的批评来看，其态度与言辞之激烈决不亚于嵇康。阮籍除了在《达庄论》和《大人先生传》里以理论的形式对礼法之士予以激烈指斥之外，在《咏怀诗》里又以感性的艺术形式对他们也进行了猛烈的鞭挞。例如：

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，翩翩飞路旁。

——第五十三首

洪生资制度，被服正有常。
尊卑设次序，事物齐纪纲。
容饰整颜色，髻折执圭璋。
堂上置玄酒，室中盛稻粱。
外厉贞素谈，户内灭芬芳。
放口从衷出，复说道义方。
委曲周旋仪，姿态愁我肠。

——第六十七首礼法之士行为之卑劣，灵魂之虚伪，一付装腔作势、矫柔造作之姿态，若一幅漫画跃然纸上，简直令人作呕。在这里，阮籍的“至慎”不见了，而代之的是一种疾恶如仇、横笑世俗的刚直人格形象。《晋书》本传载：“（阮）籍又能青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不怪而退。喜弟康闻之，乃赍酒挟琴造焉，籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇，而帝每保护之。”阮籍以“青白眼”待人，就不单

是对礼法之士作泛泛地批评了，而是针对具体的事和人而发了，这个故事说明，阮籍的爱憎与是非是十分分明的。这件事发生在阮籍为母居丧期间，时间当在阮籍的晚年而不是青年或早年。《世说新语·任诞》载：“阮籍遭母丧，在晋文王坐进酒肉，司隶何曾亦在坐。”又《晋书·何曾传》载：“时步兵校尉阮籍负才放诞，居丧无礼，（何）曾面质于文王座”。可见，阮籍的“青白眼”乃是他作步兵校尉或文王司马昭执政时所为。这就说明，阮籍这种行为与“至慎”行为的对立是发生共时的层面上，而不是发生在历时的层面上。以表面上看，阮籍对礼俗或礼法之士极端鄙视的态度是对儒家思想的反叛，实际上，这是他对儒家式理想执着追求的曲折反映。因此，阮籍疾恶行为与至慎行为的对立，同样也反映着他的双重人格的特征。

鲁迅先生认为，阮籍年青时，对人作青白眼，晚年脾气改得很好。（《魏晋风度及文章与药及酒之关系》）我们没有采用这个说法。

（三）崇礼与毁礼

阮籍的双重人格，在名教礼法问题上更以十分明确的形式凸现出来。《晋书·阮籍传》记载了下面几则关于他的故事：

性至孝。母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸豚，饮二斗酒，然后临诀，直言：“穷矣！”举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆致灭性。裴楷往吊之，籍散发箕踞，醉而直视，楷吊唁毕便去。

籍嫂尝归宁，籍相见与别，或讥之，籍曰：“礼岂为我设邪？”邻家少妇有美色，当垆沽酒，籍尝诣饮，醉，便卧其侧。籍既不自嫌，其夫察之亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死，籍不识其父兄，径往哭之，尽哀而还。其外坦荡而内淳至，皆此类也。儒家的传统礼制规定，子在为父母丧期间，不饮酒，不食肉，草苫疏食，以示孝情。（见《仪礼·丧服》）阮籍为母居丧时却把这些规矩或规范统统破坏了。可是他“举声一号，吐血数升”，以至“毁瘠骨立，殆致灭性”，可谓“至孝”。又儒家礼制规定，“叔嫂不通问”（《曲礼》），“男女授受不亲”（《孟子·离娄章句上》），阮籍把这些条条框框也给破坏了。从他对礼法名教的破坏一面说，构成了不拘礼俗、旷达不羁的人格形象。可是在“孝”的问题上，他除了表现为这种超世的人格形象同时，却又表现为“至孝”的人格形象。阮籍的超脱世俗礼教的形象一面，体现为“外在人格”与儒家式的“理想人格”的冲突，其“至孝”的形象一面，又似乎体现为“外在人格”与其内在“理想人格”的统一。

儒者历来认为，礼不能单独存在，而以人的内在情性作为基础。如果礼没有情性作为它的内在根据，那么它就成为一个毫无价值的虚套子。孔子有一句名言：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”（《论语·雍也》）质是君子之类人格的自然质朴一面，文是后天人伪的一面。人的真实情性属于质，外在规范礼属于文，一个完美的人格，应该是质与文两个方面的统一。正由于此，孔子反对礼的单纯形式而有“礼云礼云，玉帛云乎”（《论语·阳货》）之说，认为单纯追求礼的形式，并不能视作是真正的知礼或守礼。情性的一项重要内容是“爱人”。《论语·颜渊》载：“樊迟问仁。子曰：爱人。”仁是人的一种内在情感，孔子把它的内容解释为爱人。其中亲子之爱是最根本的一种爱，这是一种最纯真的爱，由此爱而有三年之丧礼。孔子的学生宰予认为三年之丧时间太长，孔子批评他说：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！”（《论语·阳货》）孔子认为，儿子为父母服丧三年，这不仅仅是个礼的形式问题，而且也是儿子对父母真挚爱心的体现。按孔子的说法，一个人如果没有对父母的爱，即使能守三年之丧，也只是有孝的虚伪形式而无孝的真实内容。但人的情性是非常复杂的，它未必都是善的，其中也有恶，因此儒家又认为，礼不止是“顺人情”的，而且也是“治人情”的。（见《礼记·礼运》）如果一个人不能以礼制情，而是顺情妄为，使情任意泛滥，他就可能与禽兽相差无几了。所以孔子主张“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》），认为一个人克制自己的情欲，使自己的行为符合礼的规范或规定，才能成为一个理想的人格。儒者认为，“男女”是人之大欲之一，异性相爱也是人的真实情性所在。但他们又十分重视男女之防，所谓“叔嫂不通问”或“男女授受不亲”之礼，大概就是为节控人的情欲而制定的，按照儒者的上面解释，人的情性乃是礼的内在根据，礼是人的情性的外在表现，

二者是内容和形式的关系。一个理想的人格，应该是情与礼的统一。

但事实上情与礼并不总是统一的。在现实生活中，只知追求礼而忽视情，甚或不顾及情的内容的人多，而兼及二者的人少，孔子所担心的礼与情分离的情形倒是一种常见的社会现象。如果把礼与情分割成两截，那么礼自然就成为一毫无意义的纯形式的东西。大概道家有感于此，所以老子有“大道废，有仁义，慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈”（《老子》第十八章）之说，庄子也有“有亲非仁”及“礼乐遍行则天下乱”（《庄子》《大宗师》和《缮性》）之说。道家与儒者一样，注意到了礼与情的背离，但他们对二者关系的处理不是像儒者那样主张通过道德修养的过程使之复归于统一，而是把情与礼对立开来，只取情的一面而否定礼的一面。老子说：“绝仁弃义，民复孝慈。”（《老子》第十九章）庄子说：“至仁无亲。”（《庄子·天运》）后来郭象把传统道家这一思想明确地概括为：“至仁极乎无亲，孝慈终于兼忘，礼乐复乎已能，忠信发乎天光。”（《庄子序》）严格地说来，道家对待礼的态度，反对的仅是它的形式，而不是它的内容，相反，他们倒是特别强调人的情性之真。他们认为，人的情性纯出于自然，而礼作为节制情性的形式则出于人为，一旦有了礼这一外在之物，人的情性就会被扭曲；要保持人的情性之真，是无需于礼的。道家崇尚至仁、至孝等，但至仁、至孝同时也就是无仁、无孝，即是摆脱了外在形式的情性之真。

魏晋之际，礼与情的对立以十分尖锐的形式表现出来。司马氏是以孝治天下的，但他们却试图以阴谋的手段夺取曹氏的天下。按照儒家的理论，司马氏是违背君臣之礼的，是对曹氏皇室的极大的不忠，不忠即是不孝，因为忠是孝的扩充与放大，本质上是一个东西。当时司马氏集团的重要人物何曾批评阮籍不孝，违背礼制，他本人也以守礼笃孝著称于时。可是，其党附司马、背弃魏室的卑劣行径实际上是对礼的莫大嘲讽。显然，司马氏集团所标榜的礼，实质上只是它的形式，而遗弃了它的真实内容，礼成为《庄子·胠箝》所说的“窃国”工具。当时的一部分正直的士人不谈礼法，甚至蔑视和排斥礼法，与此不无关系。

阮籍的情况就是如此。他痛心于名教的堕落，从而对礼法采取了排斥的态度，喊出了“礼岂为我设”的响亮口号，转而追求情性之真。邻妇美色，阮籍沽酒时醉卧其侧；兵家女未嫁而夭死，阮籍往吊之；其嫂归宁，阮籍往与之别，这些行为都是他蔑视礼法、追求情性之真的表现。史书说他“外坦荡而内淳至”是有道理的。追求情性之纯真是儒道两家共有的主张，但儒家强调以礼节情，所以设男女之防；道家崇尚自然，所以有任心而为之说。阮籍追求情性之纯真，固然与儒家之礼有相合之处，但只要真情性一面，而不要礼的形式一面，因此，他的情性之纯真，也只能是道家式的纯真。就此而论，阮籍所采取的价值标准是道家而不是儒家的，他的人格形象也是道家而不是儒家的。然而，这仅是阮籍现实人格的一个方面。从他的内心世界看，他依然是以儒家的价值观念作为标准的。《晋书·阮籍传》记载了一则关于他的趣事：“有司言有子杀母者，籍曰：‘嘻！杀父乃可，至杀母乎！’坐者怪其失言。帝曰：‘杀父，天下之极恶，而以为可乎？’籍曰：‘禽兽知母而不知父，杀父，禽兽之类也。杀母，禽兽之不若。’众乃悦服。”阮籍这种异乎寻常的怪诞理论，似乎是影射司马氏集团因篡权而弑君一事，讽刺他们的作为连禽兽都不如。阮籍的用意是否如此，可暂且不论，但他的说法蕴涵着儒家式的价值观念，应该说是无疑义的。我们在前指出，阮籍之子少

慕通达，不饰小节，阮籍深表反对。一方面看，这是阮籍以为其子不识自己“所以为达”，从另一方面看，未必不是基于对儒家名教礼法的笃信。嵇康一生非毁礼法，崇尚自然，但临终前在狱中作《家诫》，教导儿子处事小心，恭守礼法，说出了他的真心话。阮籍之诫子与嵇康之诫子，其用心当是一致的。由此说明，阮籍的理想人格是儒家的，在人格的外在形象方面又表现为守礼的特征。在“母丧”问题上，阮籍双重人格的形象更为鲜明，儒道两家的价值观念的冲突尤为剧烈。阮籍的对母亲的去世，不可说不痛。“举声一号，吐血数升”，“毁瘠骨立，殆致灭性”，这不能不说是阮籍纯真性情所在。按照儒家的说法，为了表示亲子之间的纯真之情，就应该有相应的丧礼。但是，阮籍却把儒家所规定的丧礼的条框都冲破了。他的用意可能在于“心丧”，或者说着眼于人的内在情性。然而有此真性情而无礼的形式，这正是道家所说的“至仁无亲”，也可是说是“至孝无孝”。同时，道家对待丧礼的超脱态度，也可能与他们对生死本身看法与儒家不同有关。照庄子之见，生是一气之聚，死是一气之散，生死齐一，生无所谓乐，死无谓苦，因此，他们对待生死采取一种达观的态度。庄子妻子死了，他不但不悲痛，相反却鼓盆而歌（《庄子·至乐》）；子桑户死了，其友孟子反，子琴张“或编曲，或鼓琴，相和而歌”（《庄子·大宗师》），这些人的行为，未必不是其真实性情所在。他们对待丧的态度，不是像儒家那样基于一种道德感，而是基于一种超道德感，或说基于一种纯粹的内在情感，所以他们有超脱世俗之礼的行为。《世说新语·任诞》注引干宝《晋纪》说：“魏晋之间，有被发夷傲之事，背死忘生之人，反谓行礼者，（阮）籍为之也。”阮籍之所为，未尝不是一种“礼”，只是这种“礼”表现为超道德的形式，用道家通常表述问题的方法，这是一种“无礼之礼”。就上述意义而言，阮籍在母丧期间废弃礼法的行为，也可以说是依据于道家的价值观念，其人格形象也属于道家一类。但在阮籍的更为深层的内心世界，恐怕儒家的价值观念在起着支配性的作用。阮籍对于母亲的去世是如此之痛苦，这说明了其对母亲爱之良深，同时说明他并没有笃信道家那样的关于生死价值观念。反之，阮籍内心的痛苦，正是儒家“子生三年，然后免于父母之怀”的道德意识的反映。就此而言，阮籍的人格形象又是儒家式的，而不是道家式的。《晋书》本传说他“至孝”，就是基于儒家的道德标准而作出的评价。在母丧问题上，阮籍的双重人格表现为“至孝”与“不拘礼俗”两种行为或两种外在形象的对立与冲突。

由上可知，阮籍作为一种人格的主体是分裂为两个部分的。但由于“理想人格”的一面是隐性的，“外在人格”的一面是显性的，所以阮籍使人感受到他的外部形象是“傲然独得”、“任性不羁”（《晋书·阮籍传》），“倜傥放荡，行已寡欲，以庄周为楷则”（《三国志·魏志·王粲传》），被人目为是旷达狂放之士。这是阮籍人格形象的主导方面。然而，“理想人格”并不甘心环境的压迫和“外在人格”的欺骗，它要顽强地表现自己，因此，阮籍不时又显露为儒家式的人格形象而作道家人格形象的补充。正如伏羲所批评的那样，阮籍一方面是“目厌义藻，口饱道润，俯泳仰叹，术可纯儒”，另一方面却又“开阖之节不制于礼，动静之度不羁于俗”。（《伏羲与阮籍书》）阮籍的外在人格形象徘徊、游离于道家与儒家两种人格之间，构成多变性的特征。而在他的深层心理世界，“理想人格”却始终保持着自身的统一与独立，构成内在人格的不变性。阮籍的内在“理想人格”与“外

在人格”的分裂，正是通过外部人格形象的多变性得以表现的。

三、心灵的失衡与弥合途径

对于阮籍这样一个作为双重人格的主体来说，他的心灵或心理通常受到理想与现实、“理想人格”与“外在人格”双重分裂的压迫，因此，他生活在世上较之常人要痛苦得多。

一般地说，理想与现实的矛盾是永恒的。只是在“太平盛世”，这种矛盾不会形成尖锐的对立和剧烈的冲突。而在政治黑暗，社会失序的动乱年代，理想与现实的矛盾则会变得激化起来。在这种情况下，对抱有某种理想或具有正义感的古代士人来说，都会或多或少地感受到现实的压迫、环境的威胁，心理上形成一种压抑感，在心灵的天平上发生某种程度的倾斜。但是，对于一个具有统一人格的主体来说，由于他所奉行的是一个单纯的统一的价值标准，并按照这个价值标准而采取相应的生活态度和设计自己的人格形象，理想人格与外在形象之间依然维护着一致性，因此，他所感受到压迫仅仅限于理想与现实的层面上，即“理想人格”与外部环境的层面上。而在“理想人格”与“外在人格”的层面上，他的心理仍然是相对平衡的。考察中国的历史，可以说是“盛世少，乱世多”。在封建主义的专制社会中，古时士人完全实现自己的理想、抱负的机会并不太多。可是，事实上他们并没有普遍地构成如同阮籍那样的双重人格，他们的心灵也没有如同阮籍那样痛苦异常的震颤，原因概在于此。例如，孔子就是个有远大抱负的人物。他身处于“礼崩乐坏”的所谓“衰世”，为了追求理想，实践自己的“道”，一生奔波，周游列国，游说诸侯，但却到处碰壁，惶惶然若丧家之犬，可谓狼狈之至。孔子所遇到的矛盾，便是理想与现实的矛盾，但他解决这个矛盾的方式，不是通过调整自己的外在行为或外在形象而与现实取得妥协，而是采用了与现实积极抗争。因此，他尽管也发出了“道不行，乘槎浮于海”（《论语·公冶长》）的感叹，但在他那里，并不构成“外在人格”与“理想人格”的分裂与冲突。在“理想人格”与“外在人格”的层面上，他的心灵处于相对平衡的状态。老庄道家之士也感受到了现实对个体自我的压迫，他们对这个矛盾采取了超越的方式。但他们的理想与信念是崇尚自然，因此，在对现实超越时，他们并不感到这是自我的丧失或理想的失落，而恰恰是自我或理想的真正实现。在老庄道家之士那里，内在“理想人格”与“外在人格”同样是统一的，因此，也不会发生心灵的倾斜。

而阮籍则不然，他的人格结构是双重的、分裂的，因此，他的身心受到的理想与现实、“理想人格”与“外在人格”二重矛盾的压迫。在理想与现实关系的层面上，阮籍既要坚持自己的理想，维护自己的独立人格，又受着现实与环境的制约，使其理想或独立人格的实现途径受阻。可是，阮籍作为人格的主体又必须在理想与现实对立的两极作出抉择，如此，在矛盾夹缝中求生存的心灵则处于一种极为困难、尴尬的窘境，从而导致内心的焦虑和不安。在理想与现实的冲突中，虽然阮籍选择了改变自我形象的办法以求与外在环境的协调，矛盾似乎得到缓解，可是与此同时，在“理想人格”与“外在人格”的层面却又引起了更为深刻的新的冲突。由于“外在人格”执行的是顺从现实的原则，随着现实的变化而随时改变自己的形象，对“理想人格”采取了一种近乎残酷的压抑态度，这就提出了一系列严峻的问题：“外在人格”作为主体的外部形象是否背离了自己的理想？人格主体是否违了自己的良心或良知？现实的人格究竟走多远才是适宜的？哪一步才是临界点？所有这些问题，都是人格主体所必须加以反省的，这就把阮籍推到了新的难以抉

择的困境中。事实上，阮籍通过改变外在人格形象求得与现实的协调，这一方式的性质本身就是对“理想人格”的背叛，对良知或理想的亵渎，因此，在他的心灵深处，必然会发生良心的自我谴责，灵魂的自我拷打，道德的自我批评。阮籍心灵的这层冲突，是更为深层的根本性的冲突。在理想与现实、“理想人格”与“外在人格”双重冲突的压迫下，阮籍作为双重人格的主体与某个统一人格的主体相比，他的心灵深处显然承受着更为痛苦的折磨、煎熬，自我意识处于一刻也不得安宁的状态。《晋书·阮籍传》说：“（阮籍）或闭户视书，累月不出”；“时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。”他在《咏怀诗》里写到：“杨朱泣歧路，墨子悲染丝。”所有这些，都反映了阮籍进退维谷、痛苦无据的失衡心理状态。

按照现代心理学的解释，任何心理或心灵的失衡或失调，都是一种病态。追求心理之平衡可能是人的天性所在，因此，对于失去心理平衡的主体来说，都必然会寻求某种途径或手段，力争弥合内心的分裂，消除内心的焦虑，以恢复与重建个体身心组织的平衡，在心理上将分裂的人格整合为一个统一的人格。大体上看，阮籍采取了以下几种方式：

第一，借诗宣情的方式。一般地说，当主体受到环境的压迫，心理丧失平衡的时候，大都采取与环境激烈的抗争方式以宣泄心理上所积聚的力量。但是，对于双重人格的主体阮籍来说，或许与他的性格的软弱有关，他往往不是采取类似的方式，而是选择了一条曲折的途径或隐蔽的手段。阮籍的《咏怀诗》就是在心理失衡的情况下而旨在宣泄情感的产物。刘勰说：“阮籍使气以命诗”（《文心雕龙·才略篇》），明确地把阮籍的诗视为疏导情感之作，南朝宋国诗人颜延之也说：“阮籍在晋文代常虑祸患，故发此咏耳。”（《文选》阮籍《咏怀情》注）“常虑祸患”，当然是一种心理上的压力。颜延之也把《咏怀诗》视为是宣泄情感之作。近人黄侃说得更清楚：“迹其（阮籍）痛哭穷路，沉醉连旬，盖己等南郭之仰天，类子舆之鉴井，大哀在怀，非恒言所能尽，故一发之于诗歌。”（转引陈伯君《阮籍集校注·咏怀》集评）以上诸说，可谓阮籍之千古知音。阮籍一腔愤激之情，满怀忧患之思，凝结在胸，但受现实的强压而不敢直接与之对抗，只好将心中的苦闷、不平借助于诗的形式而曲折地发泄在外。俗语云：“一吐为快”。人心理上的愤感情绪，若骨鲠在喉，能吐露出来，自然就痛快了。阮籍的《咏怀诗》，显然就含有这样的意义。

第二，理论上的幻化方式。以诗歌宣泄情感是一种感性方式。阮籍不仅具有诗人或文人的品格，而且也具有理论家的品格。对于一个富有理论素养的人来说，阮籍对于自己心灵失衡的弥合活动，并没有仅限于借诗宣情，而且采取了更高层次的弥补手段，即理论上的幻化方式。他的《达庄论》与《大人先生传》无疑即属于此类。阮籍在理论上制造了一个万物齐一的混沌的精神境界，在这个主观精神世界中，他所设计的理想人格——“至人”或“大人先生”既超越了现实，又超越了自我，获得了无限的自由与逍遥。在这里，他的理想人格与其旷达狂放的外在人格形象获得了统一。这个理想的精神境界与理想的人格，实际上是阮籍自我意识幻化的产物；他的人格的统一，实际上也是一种虚幻的统一。但无论如何，在现实世界解决不了矛盾，在阮籍虚幻的精神境界中都化乌有，形式上总算获得了某种心理上的平衡。

以上两种弥合心理分裂的方式属于“精神”手段，除此之外，还有两种“行为”手段。

第三，融情于山水的方式。《晋书》本传说阮籍“或登临山水，经日忘归”。他登广武，登武牢山，从隐士孙登游。从《咏怀诗》里也可以看作阮籍酷爱山水。阮籍常作山水之游，大概不止是对山水的简单爱好，而且也是对内心焦虑的抑制或消解。在现实生活中，其心灵的痛苦既然无法平复，那么游乐山水未必不是平衡心灵的一种有效方式。事实上也是如此，当某个人感到痛苦无法自拔时，往往会向往山水，采取游乐的方式，把个体自我融合于大自然之中，把痛苦消解于山水之间。联想到先秦道家之士，为什么对“自然”有那样浓烈的兴趣？在某种意义上说，他们不过是借助于“自然”求得心灵的宁静或平衡。如果说，在先秦老庄道家那里，崇尚自然只是偏重在口头上，那么到了后人则开始付诸行动了。深受道家或玄学思想影响的田园诗人陶渊明诗云：“少无适俗韵，性本爱丘山”；“久在樊笼里，复得返自然”；“采菊东篱下，悠然见南山”。陶渊明把现实红尘看作是束缚人性的“樊笼”，把山水田园视为是一片自由干净的乐土，认为只有在这里才能获得“自然”，难怪他要终生流连徜徉于山水了。他的用意正与阮籍相同。纵观中国古代一些士人热爱自然、歌颂自然，特别在失意之时，往往归隐田园，游乐山水，其用意或许大都在于此。可见，阮籍游戏于山水之间而流连忘返，无疑是一种宣泄情感、恢复心理平衡的手段。

第四，借酒麻醉的方式。从一定意义上说，游乐山水可以认为是一种恢复心理平衡的积极方式。对于一个痛苦异常的心灵来说，这种方式也往往难以奏效，因为人总是生活在社会中，对于现实是非常难以忘怀的，因而不得不采取自我麻醉的方式，以泯灭心灵的苦痛。自我麻醉的方式可能有多种，在阮籍那里则更多地采取了纵酒的方式，这可以说一种消极的方式。阮籍的理论幻化也是一种消极的方式，但它着眼于人的精神，而纵饮醉酒则着眼于肉体。俗话说：“一醉解千愁”。醉酒可以忘掉世界，忘掉自我，忘掉一切，它从来就是消除心灵痛苦的最普遍、最有效的一种方式。曹操诗作的名句：“何以解忧，唯有杜康。”千百年来，这两句诗使多少人产生过强烈的共鸣！阮籍的好友刘伶在《酒德颂》里说：“兀然而醉，恍尔而醒。静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形。不觉寒暑之切肌，利欲之感情。”（《晋书·刘伶传》）这几句话明确地点明了醉酒对于人之心灵的解脱作用。或许正由于此，竹林诸人都与酒结下了不解之缘。他们七人“常集于竹林之下，肆意酣畅。”（《世说新语·任诞篇》）他们所咽下的不是甜酒，而是苦酒，大概正因为是苦酒，所以才能有强烈的平慰心灵的作用。在魏晋名士之中，阮籍颇以酒狂著名。史书说他“酣饮为常”（《晋书·阮籍传》），他一生几乎是泡在酒中，醉在酒中。然而，阮籍醉酒与元康时期的一些人酗酒纵欲不同，他是有深刻用心的。《世说新语·任诞》载：“王孝伯问王大（忱）：‘阮籍何如司马相如？’王大曰：‘阮籍胸中垒块，故须酒浇之。’”对阮籍来说，酒不仅是其解决困境的手段（参见本书第一章四），也是他自我麻醉、弥合心灵分裂的方式。王忱不失为阮籍的一个知音。

阮籍所设计的这几种手段，对于医治阮籍内心的痛苦来说，很可能有暂时的、局部的疗效，使理想与现实、“理想人格”与“外在人格”的分裂与冲突在一定程度上得到弥合。但是，从客观方面看，只要现实的不合理性得不到根除，那么，理想与现实、“理想人格”与“外在人格”的分裂与冲突的根源就依然存在。事实上这一逻辑前提是不存在的。因此，一方面阮籍心灵的失衡不断地得到纠正，另一方面新的失衡又会不断地重新制造出来。从

主观方面看，只要阮籍作为人格的主体不向现实彻底妥协或投降，根本放弃自己的理想与信念，或者不能与现实彻底决绝，以身殉道，为维护自己的理想与信念而作出肉体的牺牲，那么，阮籍就不能由一个分裂的人格恢复为一个统一的人格。事实上，这个逻辑前提也不存在，因此，阮籍始终是一个分裂的双重的人格。我们可以推想，阮籍的一生始终是在心灵的失衡与分裂的痛苦状态中渡过的，他的心灵从来也没有得到真正的安宁与平静。

对于阮籍的人格，应该作出什么样的评价呢？从道德价值的层面说，阮籍一生并没有真正地放弃自己的理想和信念，并没有与现实的丑恶同流合污，也并没有向丑恶的现实屈膝投降，因此，他并没有失掉他方正的品格。从根本上说，他与当时的一批趋炎附势的“寡廉鲜耻贪冒骄奢之鄙夫”是不同的。然而，与中国历史上并不乏见的、在丑恶与强权势力面前绝不低头的特立独行之士相比，阮籍的品格又有差距，在其人格形象上蒙上了一层屠弱与灰暗的色调。中国古代知识分子作为社会的“精英”，应该以弘扬真理和维护社会的正义为最高职责，应该有为自己的理想而英勇献身的精神。儒者大力提倡“士志于道”的着眼点也正在于此，这一点也正是中国传统文化的精华所在与民族精神的体现。可是，恰恰在这个问题上，阮籍表现了自己的懦弱与动摇，这是非常令人惋惜的。因此，我们有理由理解他、宽容他，同时也有足够的理由批评他、责难他。阮籍双重人格的产生，当然与其性格的软弱性有关，但从根本上说，乃是封建专制制度强力压制的产物。在中国历史上，阮籍式的双重人格并不少见，它带有典型和普遍性的特征。这说明，只要封建的专制主义不铲除，那么，阮籍式的人格，即扭曲和变形的人格将是不可避免的。阮籍人格的分裂是他自己的悲剧，也是中国古代士人的悲剧，同时是时代的悲剧；反过来，阮籍的悲剧角色乃是对黑暗现实的控诉和对不合理的封建专制社会的揭露。我们从对阮籍悲剧式的人格所作的历史反思中，难道不可以悟解到一点什么有价值的东西吗？

王夫之指出：“晋武初立，……其所用者，贾充、任恺、荀勖、冯统、何曾、石苞、王恺、石崇、潘岳之流，皆寡廉鲜耻贪冒骄奢之鄙夫。”（《读通鉴论》卷一一）

第七章阮籍与竹林七贤：思想和人格的比较

阮籍、嵇康、山涛、向秀、王戎、刘伶、阮咸诸人，史称“竹林七贤”或“竹林名士”。在社会动荡、环境险恶的典午之世，他们为保全肉体而恣情纵酒、退隐清谈，共同表现为一种旷达狂放的行为特征或人格形象。但事实上，他们或狂放而愤激，或狂放而自然，或狂放而热烈，或狂放而拘谨，或狂放而终生，或狂放而一时，并不能构成一个完全相同的人格类型。这种人格方面的差异，究其原因，大概与他们的人生哲学、生活情趣及性格的某种差异有关。大体上说，我们可以把竹林七贤的思想与人格划分为以下几种类型：一、以儒家为主导的思想倾向。此以山涛为典型。他所信奉的大体是儒家“穷居达济”的思想原则，属于一种“功德型”的人格。二、以道家为主导的思想倾向。此以刘伶、阮咸为典型。他们均以道家的思想为信条，但其思想的特点，既与先秦老庄道家崇尚“自然无为”和以追求精神自由的思想宗旨有别，又与《列子·杨朱篇》以单纯追求感官快乐的思想有别，表现为从精神逍遥型到肉体享乐型的思想过渡。他们的人格外在形象，以酗酒纵放为基本特征，在这一特定的意义上，可以把他们的人格归结为“纵欲享乐型”。三、儒道综合的思想倾向。此以向秀、王戎为典型。他们在理论方面致力于儒道思想的统一，崇尚自然而不废名教。而在生活情趣或处世态度方面，以和光同尘为主要特征，就此而言，这种人格可称之为“混世型”。四、儒道对立的倾向，此以阮籍、嵇康为典型。二人的理论兴趣是“越名教而任自然”，追求个体的精神逍遥与自由，就此而言，他们应当属于“精神逍遥型”一类的人格。

还需要进一步指出，我们把竹林七贤的思想与人格划分为四个类型，这只是大体上言之。实际上，各种思想与人格的类型之间既有相互叠合的一面，在同一种思想类型与人格的类型内部，他们的思想旨趣、人格特质又有所差别。竹林七贤的思想与人格，同中有异，异中有同，恰如一组形态各异而又交织在一起的群雕，他们不仅烘托着阮籍的思想与人格特质，而且也以不同的侧面共同地反映着时代的精神特征。

一、阮籍与山涛

关于山涛的著作，据《隋书·艺文志》记载，有《山涛集》九卷和《山涛启事》三卷，今二书均已不存，内容不可得知。清人严可均《全晋文》卷三十四辑有山涛言论若干条，然而其内容大都是关于政事或人物的议论，思想意义不大。因此，我们只能从《晋书》本传和《世说新语》诸书的零星记载中窥见山涛的思想倾向及其人格特征，并与阮籍的思想和人格加以比较。

《晋书》本传载：“（山涛）性好老庄，每隐身自晦。”《世说新语·赏誉》载，王衍对山涛的品目是：“此人初不肯以谈自居，然不读老庄，时闻其咏，往往与其旨合。”这两种说法似乎是矛盾的，但实际可以统一起来。魏晋之世的思想界，玄风盛行，老庄思想影响很大，士大夫多以清谈老庄自居。山涛受时代学风的影响，对老庄思想肯定是多有所闻，所以有时也作者庄之清谈，这大概给人一种“性好老庄”的印象。从这个角度看，山涛与阮籍的思想旨趣或生活态度有相同的一面。但山涛对于老庄，仅仅是口头谈谈而已，其实，他对老庄并无深入的研究，甚至也无理论方面的真正兴趣，而且处世态度也不以旷达任放为主，他之退隐清谈只是权宜之计，所以史书又说他“不读老庄”、“不肯以谈自居”。从这个角度看，他与阮籍的思想旨趣和生活情趣又有所不同。

从山涛的一些行为看，他确实也受到了道家思想的某种影响。《世说新语·贤媛》注引《晋阳秋》说：“涛雅素恢达，度量弘远，心存事外而与时俯仰。”“心存事外”一语说明，山涛有一种类似于阮籍那样的超然事外的生活态度。正始末年，由于政局不稳，形势发展很难逆料。山涛曾一度采取了退隐避世的方式。《晋书》本传说，山涛在当时任河南从事之职，“与石鉴共宿。涛夜起蹴鉴曰：‘今为何等时而眠邪！知太傅（司马懿）卧何意？’鉴曰：‘宰相三不朝，与尺一令归第，卿何虑也！’涛曰：‘咄！石生无事马蹄间邪！，投传而去。未二年，果有曹爽之事，遂隐身不交世务。”这个故事说明，山涛对当时政治形势的估计与阮籍是一样的，并且对世事所采取的回避态度也是一样的。同书又记载了关于山涛的另外一个故事：“陈郡袁毅尝为鬲令，贪浊而赂遗公卿，以求虚誉，亦遗涛丝百斤，涛不欲异于时，受而藏于阁上。后毅事露，槛车送廷尉，凡所受赂，皆见推检，涛乃取丝付吏，积年尘埃，印封如初。”所谓“不俗异于时”，也就是上面《晋阳秋》所说的“与时俯仰”。这类行为的思想依据，大概与道家“和光同尘”的理论有某种渊源关系。可能由于这一类的原因，所以东晋时的孙绰曾讥讽山涛说：“山涛吾所不解，吏非吏，隐非隐。”（《晋书·孙楚传》附《孙绰传》）“吏非吏，隐非隐”一语说明，山涛与阮籍一样有“朝隐”的行为特征或人格形象。

但是，从山涛的基本思想倾向着，他似乎没有像阮籍那样发生由儒到道的理论转变，在其观念世界中也没有如同阮籍那样的儒道两种不同思想的严重冲突和对立。他真正信奉的大概一直是儒家思想，并以儒家的价值标准作为自己的行为准则。从《晋书》本传的记载看，山涛一生以礼自守。他在四十岁左右时，被地方察举为“孝廉”。山涛有何孝行，由于史料无载，我们已无从得知。但按当时的察举标准，被举为孝廉之人是应该有显著孝行的。这一点可由山涛晚年的生活态度得到印证。他年逾六十岁而遭母丧，但“仍居丧过礼，负土成坟，手植松柏”。这与阮籍居丧毁礼的行为恰成鲜明的反差。又，晋武帝在立储问题上，是选其子司马衷还是选其同母弟司马攸，曾

经一度拿不定主意。在征求山涛意见时，山涛回答说：“废长立少，违礼不祥。国之安危，恒必由之。”晋武帝接受了山涛的建议，最后选定司马衷为太子。司马衷后来继位做了皇帝，这就是历史上有名的白痴天子惠帝。山涛的意见在政治上的得失，我们可暂且搁置一边，但有一点很清楚，这就是他立储的标准完全是依据子儒家传统之说。晋武帝曾经评价山涛说：“君以道德为世模表，……吾将倚君以穆风俗”，并以山涛“年蓄德茂”而授之司徒之职，“掌宣邦教”。在有晋一代，由于山涛“有德”，深受皇帝的赏识和倚重。山涛之德，不是道家之德，而是儒家之德，也就是儒家的礼。

山涛所奉行的处世信条大概是儒家的“穷居达济”的原则。据《晋书》本传记载，山涛未发迹时，“布衣家贫，谓妻韩氏曰：“忍饥寒，我后当作三公，但不知卿堪作公夫人耳！”可见。山涛本无隐意，志在出世，而且他一生一直没有放弃这个原则。虽然在正始末年至竹林早期，由于为政治形势所迫，他曾经一度采取退隐的生活态度，但这种生活态度与其说是受着道家观念的支配，莫不如说受着儒家观念的支配更为确切些。或许正由于此，当司马氏集团对曹氏集团的斗争取得决定性的胜利、政治局势明朗化之后，山涛在司马师的动员下，很爽快地出山作了官。这种处世态度的变化，如果挖掘其思想原因，不是由道家立场向儒家立场的转换，而应该理解为由儒家思想的“独善其身”一面向“兼济天下”一面的转换。《世说新语·政事》里说，嵇康被诛后，山涛动员嵇康的儿子嵇绍出仕晋室：“绍咨公（山涛）出处。公曰：‘为君思之久矣。天地四时，犹有消息，而况人乎！’”山涛的这句话出自《易·象》，这说明他对待“出处”的态度，纯粹是依据于儒家的价值观念。山涛劝说嵇绍服事仇敌，似乎很奇怪。其实，按照儒家的道德原则，这是很自然的事情。山涛出仕晋室三十余年，历任重要官职，为巩固西晋王朝政权，提出了一些卓有远见的建议，政绩也颇可观。如，晋室平定吴国之后，晋武帝为表示天下大安，令州郡尽悉去兵，山涛曾表示反对，认为不宜尽去州郡武备。晋武帝不听。后来“八王”拥兵作乱，战祸不已，这与州郡没有武备就有一定的关系。又如，山涛任吏部长官时，典选官重任，为政府选拔了不少贤才。可见，山涛在出处问题上与阮籍所奉行的原则并不相同。阮籍倾向于道家式的出世主义，而山涛则倾向于儒家式的入世主义。

山涛与阮籍相比，前者以“识度”为胜，后者以“才致”为长。山涛有识度，所以能以理性节制自己的感性，在道德问题上能以礼自守，不会毁弃名教，造成与现实的对立，在政治上能走一条建功立业的道路，终于没有走上隐世的道路。从总体上看，山涛是一种功德型的人格。尽管受环境的压迫和玄学气氛的影响，山涛不免也带有名士的“清逸之气”，但他的名士之气仅仅是他的功德型人格的附庸之物。山涛一生基本上是根据于自己儒家式的理想与信念而行动的，因此，可以说其内在理想与外在形象大体上是统一的。

景帝司马师无后，文帝司马昭以武帝弟司马攸继景帝后。司马昭认为是司马师开创的大业，所以一度想传相位于司马攸。武帝想立司马攸为太子也有这样的意思。武帝为兄，司马攸为弟，所以山涛批评武帝属意于司马攸是“废长立少”，不符合礼制。

《丰》卦《象》原文为：“天地盈虚、与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎。”

参见王仲荦：《魏晋南北朝史》上册第三章第二节第210—212页，上海人民出版社1979年版。

《世说新语·贤媛》载：“山公与嵇、阮一面，契若金兰。山妻韩氏，意公与二人异于常交。问公，公曰：‘我当年可以为友者，唯此二生耳。’……妻曰：‘君才致殊不如，正当以识度为友耳。’”

阮籍有“才致”，说明他有浓郁的文人品格或诗人气质，文人或诗人的特征是崇尚感性而蔑视理性，富于幻想而脱离实际；在行为方面有比较宽广的自由度而具有较多的浪漫色彩，表现为对世事的遗落和对礼法的超脱，从而与其内在的理想形成冲突，构成一个双重的人格。

二、阮籍与刘伶、阮咸

刘伶以好酒与阮籍交厚，阮咸是阮籍的侄子，他们都以纵放旷达而著称于世。确实，在人格的外在形象方面，或说在“外在人格”层面，刘伶、阮咸的纵酒豪饮，以及对于名教礼法的蔑视，往往比阮籍有过之而无不及，具有狂放名士的典型特征。《世说新语·任诞》记载有几则关于他们二人饶有风趣的浪漫故事：

刘伶恒纵酒放达，或脱衣裸形在屋中。人见讥之。伶曰：“我以天地为栋宇，屋室为幠衣，诸君何为入我幠中。”

诸阮皆能饮酒，仲容（阮咸）至宗人间共集，不复用常杯斟酌，以大瓮盛酒，围坐，相向大酌。时有群猪来饮，直接去，上便共饮之。

阮仲容先幸姑家鲜卑婢。及居母丧，姑当远移。初云：当留婢。既发定将去，仲容借客驴著重服自追之，累骑而返，曰：“人种不可失”。从上面的记载看，《晋书》说刘伶是“放情肆志”（《刘伶传》），说阮咸是“任达不拘”（《阮籍传》附），确是对他们二人的恰当评语。在竹林七贤中，刘伶、阮咸的狂放，可谓到了无以复加的地步。

刘伶、阮咸的外在行为或人格形象，与其信奉的道家思想有直接的关系。这里，我们先以刘伶为例予以说明。《晋书》本传说，刘伶“常以细宇宙齐万物为心”，意思是齐一万物，追求一种混沌的无差别的精神境界。刘伶饮酒很有名，曾作一篇《酒德颂》，文云：“有大人先生，以天地为一朝，万物为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如，止则操卮执觚，动则契榼提壶，惟酒是务，焉知其余。”刘伶所说的“大人先生”式的理想人格及其所具有的精神境界，也就是阮籍在《达庄论》或《大人先生传》中所说的“至人”或“大人先生”式的人格及其精神境界。这种观点，显然是以老庄道家思想为依据的。我很怀疑，刘伶的《酒德颂》曾经受到阮籍《大人先生传》的影响，但也可能是相反的情况。但无论是何种情况，有一点用不着怀疑，刘伶与阮籍都具有鲜明的道家式的思想倾向。

《晋书》本传又说，刘伶后为建威将军，“泰始初对策，盛言无为之化。时辈皆以高第得调，伶独以无用罢。”“泰始”是晋武帝的年号。《晋书》所记载的已经是竹林时期之后的事情，但刘伶仍然没有放弃他的思想宗旨。

上述情况说明，在思想或理论的层面，刘伶与阮籍相同，大概是崇尚自然，背弃名教，强调儒道对立的。刘伶与阮籍有着类似的精神追求和生活情趣，因此才有类似的外在行为，表现为类似的外在人格形象特征。

但在心理世界的底层，刘伶的理想、信念、价值观念，或者说在“理想人格”的层面，他与阮籍也许并不完全相同。阮籍的思想发展，是由儒到玄、由儒入道，但在其心理世界的底层，对儒家的道仍然有着真诚的信仰和执着的追求。而根据现存的史料看，在刘伶那里却没有发现有类似于阮籍那样的思想转化过程。刘伶或许原初信奉儒家的思想，在现实的压迫下而转入道家思想的轨道；也可能他对儒家的思想本来就无多大的兴趣和多少研究，从来信奉的就是道家的思想。由于史料无载，我们无从得知，因而只能从现存的史料出发，断定刘伶信仰的是道家思想，并以道家思想作为自己的生活与行为的准则。

《世说新语·任诞》载，阮籍“求为（步兵）校尉，于是入府舍，与刘伶酣饮。”

正因为双方的理想、信念或选取的价值尺度不尽相同，因此，他们对于现实和“外在人格”形象的内心感受也不尽相同。在阮籍那里，由于对现实的不满和对名教的失望，满腔激愤之情又无处发泄，所以他不得不借助于主观精神的扩张，制造出一个虚幻的精神境界。可是“至人”或“大人先生”式理想人格并非是阮籍的真实价值目标，在其心灵的深处是对现实和名教的诚挚眷恋，这自然构成了他内心世界的极度痛苦与不安。而对于刘伶来说，似乎现实的一切都是虚幻的、毫无真实价值的。他自己就公开声明了这一点：“俯观万物，扰扰焉若江海之载浮萍。”（《酒德颂》）在他那里，有真实意义的不止是心灵的自然与宁静，而且是“酒”，是感官的快乐或物质欲望的满足。因此，对名教礼法的虚伪和礼法之上的卑劣，他不像阮籍那样表现为极度的愤慨，而是表现为十分的轻蔑；对自己违背礼法名教的行为，并不感到有什么良心的不安、道德的自我谴责，而似乎完全是一付心安理得的状态。如，当礼法之士对他“奋袂攘襟，怒目切齿，陈说礼法，是非蜂起”的时候，他抱着一种不以为然的轻松态度，甚至是一种不屑一顾的态度：“先生于是方捧罌承糟，衔杯漱醪，奋髯箕踞，枕曲藉糟，无思无虑，其乐陶陶，兀然而醉，恍尔而醒。”（《酒德颂》）同样，刘伶对生死也抱着一种超然的态度，“常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锺而随之，谓曰：‘死便埋我。’其遗形骸如此。”（《晋书·刘伶传》）在生死问题上的这种通豁达观的态度，与阮籍忧心忡忡、痛哭途穷的绝望情绪形成鲜明的差别。刘伶与阮籍处于相同的外部环境之中，受着现实同样的压迫，面临着同样的名教失落的情形，但是他们的感受与态度有如此的差别。这原因不是别的，就在于阮籍对于社会有强烈的参与感，对名教有真诚的认同感，在道家的价值标准后面隐藏着儒家的道德标准，而刘伶的思想与行为所依据的是道家的自然无为的单一标准，因而，外物的差别对他来说完全可以化为一片乌有。从人格的层面说，阮籍的现实人格是分裂的，而在刘伶那里，“理想人格”与“外在人格”这两个方面基本上是统一的，所以，刘伶决不会像阮籍那样感受到人格分裂的痛苦。

还有个问题值得注意。我们上面说，刘伶在《酒德颂》里所追求的是一种万物齐一的精神境界，所设计的“大人先生”也是一种具有这种理想境界的人格，就此看来，他的思想旨趣与阮籍是一样的，他的现实人格也应当属于“精神逍遥型”一类。从另一面看，刘伶又追求一种肉体的快乐与感官的刺激，这似乎又与阮籍不同。阮籍主要是通过理论的形式，即齐物的方法和过程达到无差别的精神境界，而刘伶则不止于此，他同时也把醉酒当作达到精神混沌的手段，甚至于把它当作人生的一种价值目标。《酒德颂》里说，通过醉酒，可以“无思无虑，其乐陶陶。……静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形。不觉寒暑之切肌，利欲之感情。”刘伶所说的这种状态，实际上不仅是一种精神状态，而且也是一种肉体上的醉酒状态。就后者而言，刘伶不是像阮籍那样仅仅把醉酒当作摆脱政治困境的手段和自我精神麻醉的方式，简直把饮酒当作一种口福了。《世说新语·任诞》所记载的关于刘伶的一则故事可以说明这一点：

刘伶病酒渴甚，从妇求酒。妇捐酒毁器，涕泣谏曰：“君饮酒大过，非摄生之道，必宜断之。”伶曰：“甚善。我不能自禁，唯当祝鬼神自誓断之耳。便可具酒肉。”妇曰：“敬闻命。”供酒肉于神前，请伶祝誓。伶跪而祝曰：“天生刘伶，以酒为名。一饮一斛，五斗解醒。妇人之言，慎不可听。”

饮酒进肉，颓然已醉矣。

所谓“天生刘伶，以酒为名”，就不单纯是追求一种精神境界，而且把喝酒当作肉体上的享受与生活的唯一内容了。阮籍也以饮酒著名，但他并不把饮酒当作人生的价值，或说不把饮酒当作一种肉体的快乐。这是阮籍与刘伶人生旨趣和生活情趣的一个不同。

追求精神逍遥与追求肉体或感官的快乐，显然是分属于两种不同的思想体系或价值观念体系。先秦老庄道家一派，只强调精神上的绝对自由，反对追求物欲。他们认为，不能超脱外物的束缚，做到物我兼忘，必然为外物所役而终生痛苦。显然，刘伶“细宇宙齐万物为心”，追求精神逍遥的一面，与老庄一派的思想应该属于一类。先秦道家，除了老庄一派外，还有与它思想异趣的另一派。荀子说：“纵情性，安恣睢，禽兽行，……是它嚣、魏牟也。”（《荀子·非十二子》）魏牟即是《庄子·让王》所说的中山公子牟。书中记载说，公子牟问詹子，自己心里明知道“重生轻利”是有道理的，可是又不能“自胜”，克制不了物质欲望刺激和引诱，不知如何办才好。詹子曰：“不能自胜则从。”所谓“从”就是放纵自己的欲望，也就是荀子所说的“纵情性，安恣睢”。《庄子·盗跖》借盗跖对孔子的批评，也阐述了这种纵欲享乐的思想：“今吾（盗跖）告子（孔子）以人之情：目欲视色，耳欲听声，口欲察味，志气欲盈。……天与地无穷，人死者有时，操有时之具而托于无穷之间，忽然无异骐驎之驰过隙也。不能说其志意，养其寿命者，皆非通道者也。”这种说法似与老庄一派的说法有异，大体也属于荀子所说的它嚣、魏牟一派的思想。他们不是把精神的逍遥自由看作是追求的目标，而是强调肉体生命是人生的真正价值，感性的享乐是人生的最高意义所在。刘伶“以酒为名”，视纵酒为乐，固然不能肯定是直接导源于它嚣、魏牟等人，但至少可以确定，他们是属于同一种类型的思想。

这种以纵欲享乐为最高目标的思想，在元康时的贵游子弟及后来的玄学放达派人士那里得到极大发展，且在哲学理论上有所反映，如张湛的《列子注》。据张湛及《列子·杨朱》所说，任何人皆无“久生之理”，生必有死，死必是一把枯骨，因此，人们不必考虑死后的问题，应该在短暂的生命过程中及时享乐。依据于这种观念，他们把名教礼法看作是外在于生命主体的无用之物，是对人的感性欲望的束缚和压抑而主张超越之，“以仁义为关键，用礼教为矜带，自枯于当年，求令名于后世者，是不达乎生生之趣也。”对名教礼法超越的另一面是对自然的崇尚，但他们所理解的自然不止是一种精神的自由，而且演化为追求“厚味、美服、好色、音声”，即感官的快乐或肉体的刺激了。不过，刘伶的思想，似乎还没有走向如此的极端，也没有发展到如此典型的状态。但张湛与《列子》的思想，大体上可以说是沿着刘伶思想中纵欲享乐的一面发展而来，反过来说，它又是对刘伶纵欲享乐思想的印证。从这个意义上说，刘伶的思想也可以认为是一种纵欲享乐型的思想，其现实人格也可以划归为“纵欲享乐型”一类。

关于阮咸思想方面的资料，史籍几无记载。山涛品评阮咸曰：“贞素寡欲，深识清浊，万物不能移。”（《晋书·阮咸传》）所谓“深识清浊”，大概说的是阮咸追求“清”而反对“浊”。“清”的内容可能指“贞素寡欲”、

张湛为东晋初人，其《列子注》反映的是晋人思想。现在学术界多数人考定《列子》是伪书，系晋人著作，亦可当作研究晋人思想的参考资料。

“万物不能移”。“清”与“浊”相对，它是一股清逸之气。人能“清”则超脱于物欲而有一种玄远的精神境界。可是，阮咸又以放荡纵欲著名，山涛评他一个“清”字，这似乎是矛盾的。其实，一个人的追求可能是多方面、多层次的。有时侧重于精神，有时侧重于肉体。一方面，阮咸能追求一种玄远的精神境界，所以山涛目之为“清”。另一方面，阮咸以纵酒自娱，追求感官的快乐，不以名利、宫贵、权势、地位为心，这在玄学家那里，也可以称之为一种“清”。这两重“清”的意义，与刘伶的思想与生活情趣的意义是完全一致的。但阮咸是否以玄远的精神境界为追求目标，由于史籍无载，我们只好存疑了。但他的饮酒纵放、肆情越礼的生活情趣与行为却是完全可以肯定的。以阮咸的外在形象看，他确实有着浓郁的“纵欲享乐型”的人格特征。

三、阮籍与向秀、王戎

向秀与王戎的思想相近，他们的生活态度也相仿，有着类似的人格特征。所以，我们把向秀、王戎放在一起，与阮籍的思想和人格进行比较。

先说向秀，次说王戎。

（一）阮籍与向秀

向秀的最主要著作是《庄子注》，但此书已佚，张湛的《列子注》、陆德明的《经典释文》以及其他一些史籍中还保留有若干条残文。向秀还有《难养生论》一文，保存在《稀康集》中。在竹林七贤中，向秀在庄学方面的贡献特别突出。《晋书·向秀传》载：

庄周著内外数十篇，历世才士虽有观者，莫适论其旨统也。秀乃为之隐解，发明奇趣，振起玄风，读之者超然心悟，莫不自足于一时也。

从这条史料看，向秀注《庄子》非常成功，因而深受时人的欢迎与赞赏，在学术思想界引起了强烈的反响与轰动。向秀“雅好老庄之学”（《晋书·向秀传》），阮籍也尤好老庄，二人对道家之学，特别对庄学都有被厚的兴趣。向秀的《庄子注》、阮籍的《达庄论》和《大人先生传》，都同为竹林时期玄学方面的重要著作。但从另一方面看，事实上二人的思想旨趣并不相同，他们的人格结构也有重大的差异。

1. 有、无之辨。

向秀倾向于综合儒道，主张调和自然与名教的关系。谢灵运《辩宗论》说：“向子期以儒道为一。”《世说新语·言语》注引《向秀别传》说，向秀“弱冠著《儒道论》”。《儒道论》今已不存，内容不可得知，但从题目看，大概也是讨论儒道关系的。从现存的史料看，向秀确是强调儒道的统一，认为道家的“自然”与儒家的“名教”是一致的。这与阮籍高唱“礼岂为我辈所设”，把自然与名教对立起来的思想倾向有截然的不同。

阮籍与向秀对自然与名教关系的理解不同，与他们宇宙观的不同有着直接的关系。魏晋玄学的基本理论问题有二：有与无的关系和自然与名教的关系。玄学中的其他问题，大体上是围绕着这两个中心问题而展开讨论的。向秀对这两个问题均有所涉及。阮籍只侧重讨论了自然与名教的关系，而没有直接讨论有与无的关系，但他对于自然的理解也包含着对宇宙总体的理解，他的自然与名教之辨在逻辑上也包含着有与无之辩的意义。

张湛的《列子注》引用了向秀一段话，从中可能看出向秀对有与无关系之理解，以及他的基本思想倾向：

吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？[无物也]，故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，则与物俱化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本。

——《天瑞注》引这里，向秀一方面认为天地万物是“自生”、“自化”，另一方面又认为天地万物背后有一个“生化之本”，这似乎是向秀思想体系中的一个矛盾。当今一些学者也指出了这一点。但更为确切他说，“生化之本”似乎只是向秀思想体系中的一个“多余之物”。要说明这个问题，得从玄学“贵无论”那里谈起。

何晏、王弼在讨论有与无的关系时，虽然着眼于从本体论的层面理解对象，但事实在理论上他们并没有真正把宇宙论与本体论的区别弄清楚。《晋书·王衍传》称，何晏、王弼立论说，“天地万物以无为为（为字衍）本。无也者，开物成务，无往而不成者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖者恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”从这条记载看，何晏、王弼强调无是天地万物存在变化的根据，显然是从本体论的层面规定对象世界。但是，本体论与宇宙论的区别，无疑是个理论上的难点，至少对

于中国早期的哲学家们来说是如此。从先秦老庄哲学始，在这个问题上就一直存在着理论上的困惑。汉人侧重于宇宙论，这种理论倾向在思想界居统治地位，老庄哲学中的本体论成分受压制而处于停滞状态，人们养成了从宇宙论的层面思考问题的认识定势。因此，何晏、王弼等人在创建本体论哲学的同时，仍然不免保留了“有生于无”的一条宇宙论的尾巴。如，王弼往往把有与无的关系说成是母与子的关系：“有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之、亨之、毒之，为其母也。”（《老子》一章注）“万物皆由道所生，既生而不知其所由。”（《老子》三十四章注）“母，本也；子，末也。”（《老子》五十二章注）王弼认为宇宙有个不存在阶段，万物起源于无或道。无或道为母，万物为子，而把无或道与万物的关系，比喻为母与子的关系，显然有宇宙论的意味。这说明，何晏、王弼的“贵无论”玄学在本体论与宇宙论问题上往往纠缠不清，至少在表述时他们的概念是含糊不清的。实际上，玄学中“以无为本”作为一个本体论问题，讨论的是一般与个别的问题。有指现象世界的存在变化，无指现象世界存在变化所依据的原理或原则，王弼认为现象世界的存在变化必有所根据，这无疑是合理的。可是，如果把这个通过认识过程，从个别抽象、提炼出来的一般作为万物之母，有本于无就变成了“有生于无”，无也就成了一个精神性的实体。天地万物皆由这个精神性的实体产生出来，这当然是不正确的，同时在理论上也是难以讲得通的。

向秀很可能意识到了“贵无论”哲学的内在矛盾和缺陷，因此，他试图在理论上对之进行一番批判与改造的工作。一方面，向秀否定了“贵无论”哲学中“有生于无”的宇宙论思想，提出了万物“自生”、“自化”的新鲜观点；另一面，又保留了“贵无论”哲学中“以无为本”的基本命题。照向秀的说法，天地万物地存在变化既非是主观方面的要求或意志，也不可说是从“生生者”和“化化者”中产生的。如果天地万物是从“生生者”和“化化者”中产生的，那么生化者就变成一个具体之物而与被生化之物相同。可见，“生生者”和“化化者”自身并非一具体之物，因此，天地万物不能说是从生化者之中来，而只能说是“自生”、“自化”。后来的裴颢和郭象即是以这一理论层面挑明了“贵无论”的矛盾，彻底地否定了“无”的地位和存在。裴颢的《崇有论》说：“夫至无者，无以能生。故始生者，自生耳。”（《晋书·裴颢传》）郭象也说：“无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者准哉？块然自生耳。”（《庄子·齐物论》注）裴颢、郭象把“无”看作是“零”或不存在，因此，它不能生有，而有力“自生”。裴、郭二人的观点，显然是从向秀的观点演化而来，反过来，也是对向秀之说的印证。与裴颢、郭象所不同的是，向秀仅仅是在宇宙论的层面否定了“无”作为造物者的存在与作用，但却在本体论的层面肯定了“无”作为“生化之本”的存在和作用，照向秀的看法，虽然“生化之本”自身不生不化，不能产生万物和主宰万物的变化，可是，它作为天地万物存在变化的根据却是依然存在的、必不可少的。向秀坚持这个观点，与其“自生”、“自化”的主张并不矛盾。所谓“自生、自化”，意指天地万物的生成变化是自然而然的，不是从造物者那里来的，但它总是有所依据的，总是依据于一定的原则或原理而进行的。如果说天地万物的存在变化无任何原因或根据，这在逻辑上是讲不通的。这个原则或原理即是“生化之本”。可见，向秀提出“自生”、“自化”的新观点，仅仅否定的是“贵无论”中“有生于无”的

思想，而肯定的是“以无为本”的思想。就后者而言，向秀的思想是对“贵无论”思想的继承，又可以说是玄学本体论思想上升和纯化的过程。

向秀在承认“生化之本”的同时，似乎又把天地万物存在变化的根据规定为本身所具有的“性”或“自性”，即事物自身所特定的规定性。《世说新语·文学》注云：“向子期、郭子玄‘逍遥义，曰：‘夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。’”向子期即向秀，郭子玄即郭象。刘孝标把“逍遥义”看作是向、郭二人的观点，很可能是向秀孤先发明，后又为郭象所继承并予以发挥。陶弘景《养性延命录》保存有向秀一语：“生之所无以为者，性表之事也。”（《云笈七签》）卷三二，四部丛刊本）在“性”或“自性”问题上，由于史籍只保留了向秀的只言片语，我们很难把握它的确切含义，但从郭象的说法中，我们可以大体窥见向秀对这一问题的基本看法。郭象认为，每一事物都是一个绝对“自足”的存在，即它们的本性是圆满无缺的，因而都是“自生”的。他正是基于“性”或“自性”的理论，不仅否定了“贵无论”哲学中的“无”作为造物者存在，而且也否定了“无”作为宇宙本体的存在。郭象这样理解问题是有一定道理的，既然万有之存在变化的根据在其自身的“自性”，那么，“无”自然也就没有存在的必要了。由此可以推测，向秀对“性”或“自性”也很有可能是作这样的理解的。可是，向秀与郭象不同的是，他在肯定“性”与“自性”的同时，又给“无”保留了“生化之本”的地位，这在理论上无异于床上叠床，屋上架屋。与郭象相比，向秀理论上的这种缺陷，显示了其思想上的不成熟性，同时说明他的有无之辨带有从何晏、王弼哲学到郭象哲学过渡的特质。究竟问题是不是如此，倒无关紧要。我们所要强调的是，向秀在承认万物“自生”、“自化”的同时，毕竟还是保留了“生化之本”的存在。

张湛的《列子注》还引用了向秀一句话：“同是形色之物耳，未足以相先也。以相先者，唯自然也。”（《黄帝注》引）向秀在这里所说的“自然”，大概就是上段话所说的“生化之本”，也就是“贵无论”玄学家所说的“无”或“道”。“贵无论”玄学家把“自然”与“无”或“道”，往往视为是一个东西。夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也。”（张湛《列子·仲尼注》引）王弼也说：“自然者，无称之言，穷极之辞也。”（《老子》二十五章注）向秀的哲学思想直接导源于“贵无论”玄学，因此，他对“自然”的看法与“贵无论”玄学家的看法应当不会相差太远，向秀这句话大概就是说，现象世界的具体之物，它们同作为有限之有，是不能作为其他之物的存在根据的，而“自然”无形无象，它是个无限的存在，因此，只有它才能作为万物存在的根据。

张湛在《列子》“众雌而无雄，而又奚卵焉”一句下，又引用向秀一语：“夫实由义显，道以义彰。有道而无事，犹有雌而无雄耳。”（《黄帝注》引）“道”即“自然”，也即是“无”，它作为宇宙万物的“生化之本”，并不是事象外别有一个实体，而是存在于万事万象中，并通过物象世界的存在变化来体现自己的功能和作用。向秀的这个说法，仍然是“贵无论”哲学中体用如一观念。

阮籍与向秀不同，他的玄学哲学并没有直接涉及到有与无的关系，而较

详见拙文《郭象哲学的唯心主义本质》，载《中国哲学论丛》，山东大学出版社1986年版。

多涉及的是元气与万物的关系，这可以视为是汉代宇宙论哲学的延续与复归。但从玄学自身的发展过程来看，一方面，在原则上也可以把阮籍哲学看作是对“贵无论”玄学哲学“以无为本”思想的否定，另一方面又可以视为何晏、王弼“有生于无”思想的继续。阮籍把宇宙万物看作是由元气凝聚而成，“一气盛衰，变化而不伤”。（《达庄论》）人作为万物中的一物，其形体也是由元气凝结而成，“身者，阴阳之积气也”《达庄论》，阮籍的这种说法，无疑是元气论传统的说法。元气是无形的，因此，可以说它是个“无”。宇宙万物是有形的，因此，可以说它们是“有”。万物皆元气构成，由此而言，万物由元气中产生，也可以用“有生于无”一语来表述。老子说：“有物混成，先天地生。”（《老子》二十五章）又说：“天下万物主于有，有生于无。”（《老子》四十章）所谓“有物”即是指“道”或“无”。“道”是无形的，所以说它是“混成”或是个“无”。此无形之道在天地万物之先而生成天地万物。显然，老子所说的“有生于无”含有宇宙论的意味。但老子在这里并没有明确地说，“道”或“无”就是元气。后来稷下道家在《管子》一书《心术》等四篇文章中，直接把“道”界说为气，老子“有生于无”的思想也就转化为万物生于气了。这一观念发展到汉代，以元气论为核心的宇宙论思想进一步明朗化、系统化。阮籍的元气论思想显然是承此而来。但阮籍并没有明确地说“有生于无”，我们也不可勉强地认定他一定有这样的观念，说他的思想属“有生于无”一类，只是顺思想发展的逻辑而言之。阮籍对“自然”的看法与向秀也有所不同，他把“自然”看作是包括万物在内的自然界本身。“自然者无外，故天地名焉；天地者有内，故万物生焉。”（《达庄论》）天地是对“自然”的称呼，万物是天地的内容，因此，在“自然”之外，不能再有他物，任何事物都囊括其内。阮籍所理解的“自然”，也可以说是个无限，但这个无限不是如同向秀所说的“生化之本”，即不是从个别中抽象出来的一般，而是宇宙万物的总和或总体。“自然”与万物之间的关系，不是本体与现象之间的关系，而是整体与部分的关系，或者说是全体与个体的关系。万物作为一个个独立的存在，它们的相互集合而构成“自然”这一整体或全体。整体由部分构成，全体是个体的总和，当然整体也不能离开部分，全体也不能离开个体，但它不是如同“生化之本”那样存在于万物之中，自身并非是一独立实体的存在。恰恰相反，“自然”作为整体或全体，由于它以万物为内容，因而它本身也是实体，或说是个无所不包的总体实体。如果与阮籍的元气思想相联系，那么也可以说，作为“自然”内容的万物是以元气为质料构成的，元气与万物的关系是构成者与被构成者关系。反过来说，由元气构成的万物总体，就是“自然”的本身或内容。

上面所说的阮籍与向秀的思想区别，即为汉代宇宙论与玄学本体论的区别；从玄学哲学的内部来说，也可以视为是“以无为本”与“有生于无”的区别。

2. 自然、名教之辨。

阮籍和向秀对“自然”的不同理解，影响着他们对自然和名教关系的不同处理。向秀的《庄子注》究竟如何论证自然与名教的关系，由于此书已佚，我们很难作出确切的说明。但根据向秀的本体论思想，可以在逻辑上加以推断。无为“生化之本”，有为“形色之物”，道以事显，无以有行，有与无

是体用本末的关系，因此，以理推之，自然与名教应该是统一的，毫无矛盾的。若专要名教一面，则名教成为无根据之物；反过来，若任自然而非名教，则是“有道而无事，犹有雌而无雄”，同样是片面的。向秀在分析理想人格时认为，至人“无心而感应，则与变升降，与世为量”。（《列子·黄帝注》引）至人“无心”则必崇尚自然，但“无心”并不是不应世务，他“与变升降，以世为量”，说明他必定不废名教。在向秀所设计的理想人格那里，自然与名教是圆融为一的。（详见下文）谢灵运说向秀“以儒道为一”，儒者崇尚名教，道家高扬自然，向秀既然综合儒道，那么，他必定认为儒家的名教与道家的自然是合一的。这与阮籍反对礼法名教，推崇自然的思想是大相异趣的。

向秀作《难养生论》与嵇康辩论养生问题，文中也涉及到自然与名教的关系问题。从其思想倾向看，大体上也是主张调和自然与名教关系的。向秀说：

有生则有情，称情则自然，若绝而外之，则与无生同，何贵于有生哉？且夫嗜欲，好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。夫天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，崇高莫大于富贵，然富贵，天地之情也。……此皆先王所重，关之自然，不得相外也。

夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也。但当节之以礼耳。

向秀把人的欲望归结为人的自然本能，认为它“生于自然”，是人之情性中当有之物，人要求满足这种欲望完全符合“自然之理”，因此，不应该抑制人的欲望，而应当满足人的欲望。但向秀又反对人的情性的纵放。他大概认为，如果放任情性的发展，有可能导致名教礼法的解体，因此，他主张“求之以道义”，“节之以礼”，用礼去调节、约束人的欲望和行为。向秀的这种说法，仍然旨在调和自然和名教的关系。值得注意的是，向秀在这里所说的自然与上面所说的作为“生化之本”的自然，它们的涵义似不相同。同时，他在这里所理解的自然与名教的关系也异于前者。照向秀上面的说法，自然为体，名教为用，名教本于自然，二者并非是完全间隔的二物。自然与名教的统一，可以说是一种逻辑的、内在的统一。这是玄学本体论的惯常说法。而向秀在这里所说的自然乃指人的天然情性，礼义作为名教的内容乃是人为之物，自然与名教分属于感性与理性两个不同的世界。尽管说名教基于人的情性的自然，因而也可以说是统一的，但名教作为一种人为的东西，本质上又与自然存在着矛盾。因此，向秀有以礼节欲，以理制情之说。照这个说法，名教与自然实为二物，二者统一乃是一种事实的、外在的统一。向秀的这个观点，实与玄学本体论的说法有异，而与儒者的传统之说相近，也与阮籍早期的思想相类。阮籍的《通易论》说，“阴阳性生”、“刚柔情生”，这实际也是把人的情性看作是由自然而产生的。“情性交而利害出”，为了防止人的情欲的流荡，所以阮籍主张“立仁义以定性，取蓍龟以制情”。阮籍的这个说法，显然与向秀以礼节欲的说法同道。《晋书·向秀传》载：“（向秀）与嵇康论养生，辞难往复，盖欲发康高致也。”从这条记载看，《难养生论》的思想观点不是向秀的本来主张，而是为诱发嵇康的“高致”而作，此亦可以说是玄学名士以辩论为乐事的一个例证，但也可能是向秀的早年主张。但无论如何，向秀强调自然与名教的合一，且与阮籍的早年主张相同，而与阮籍晚年的主张有异。

按照阮籍在竹林时期对自然的看法，并不一定会得出任自然而弃名教的结论。人类或人类社会作为自然的产物，从逻辑上说，二者应该具有相同的属性或原则而表现为统一。阮籍一方面说：自然界是“万物并生，大者恬其性，细者静其形，阴藏其气，阳发其精”；另一方面又说，人类社会是“明者不以智胜，暗者不以愚败；弱者不以迫畏，强者不以力尽”（《大人先生传》），批评现实社会是“父子不合，君臣乖离”（《达庄论》），这其实等于承认了名教的原则体现着“自然之理”。可是，他的结论与向秀恰恰相反，其原因大概有二：第一，阮籍对现实有强烈的反抗性。在理想的层面，阮籍主张名教应当反映自然，而在现实的层面，他发现名教是背离自然的。由于现实背叛了理想，阮籍对现实极为失望、不满，因而转向了越名教而任自然的道路。向秀对现实大概也有所不满，以他一生对当权者所采取的消极态度就可以说明这一点。但他对现实比阮籍似乎有更大的妥协性，因此对自然与名教采取了调和的态度。第二，从理论上说，阮籍所说的自然是就整体言之，名教就部分言之，二者实为二物，其存在变化的规律并不相同。他强调自然一面而否定名教一面，与他的这种理论上的见解不无关系。向秀把自然与名教的关系理解为类似于王弼所说的那种本末体用关系，这就决定了他不可能只要一面而不要另一面。当然，向秀在《难养生论》中也意识到了自然与名教、或情与理的矛盾，但基于他软弱的性格与对现实的妥协态度，自然不会走到与阮籍相同的道路上去。

3. 两种不同的理想人格。

阮籍与向秀对自然与名教关系的不同看法，在理想的人格或理想的精神境界问题上表现得尤为突出。大体上说，他们所设计的理想精神境界都是一种无差别的混沌，所设计的理想人格也以这种精神境界为内容。但他们对于问题的理解又有明显的不同：

第一，阮籍立论的基础是“万物一体”，从个体或部分看，宇宙万物各有差别。从整体或全体看，宇宙万物又合为一体。此所谓“自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也。”“别而言之，则须眉异名；合而言之，则体之一毛。”这种观念作为思维方法，与庄子以“齐物”为宗旨的相对主义有着直接的渊源关系和更大程度的相似性。向秀立论的基础是“性”或“自性”。在他看来，宇宙万物皆是本性自足的存在，如果它们各安其性，各当其分，满足于自我本性的要求，即可以逍遥和自由。这种理论作为思维的方法，当然也可以说是一种“齐物论”，但在内容方面与先秦的庄子之说完全不同，在中国哲学史上，这是一种全新的说法。这是郭象的“逍遥义”，同时也很可能是向秀的“逍遥义”。上文我们对此已有说明，这里再做进一步的补充说明。

《世说新语·文学》载：“《庄子·逍遥篇》，旧是难处；诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外。”刘孝标注云：

向子期、郭子玄“逍遥义”曰：夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。然物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变，为能无待而常通。岂独自通而已！又有待者不失其所待，不失则同于大通矣。

照向秀所说，万物天生各有其性，由于受其本性的规定所限，从而产生了种种差别。陶弘景《养性延命录》引用向秀语：“生之所禀者各有涯也”，就说明了这个意思。事物在其规定性的制约下，往往能如此，也就不能如彼，

如大鹏只能飞九万里，尺鷃只能游戏于榆枋。一个人也是如此，他只能在自身规定性的范围内活动，因而是极不自由的。这是一种必然性，也是无可奈何之事。如何摆脱这种必然性的束缚而获得自由呢？向秀认为，唯一的出路是安于自己的性分，不去追求本性中所没有和不可能达到的东西，“生之所无以为者，性表之事也。”（《养性延命录》引）这就是说，人生所遇到的种种差别或矛盾，诸如贵贱、贫富、穷达、寿夭之类是客观存在的，非人力所可决定和改变的。问题不在于这些差别或矛盾的存在，而在于对待它们的认识 and 态度。事实上，每一个事物都是一个本性“自足”的存在，根本用不着向外追求。如果每个人都理解到这一点，安于自身本性中所固有的，换言之，顺从于自己在社会生活中的特定名分或境遇，借用郭象的说法：“苟自足于其性”（《庄子·逍遥游》注），即可获得逍遥与自由，此所谓“小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也”。然而，“物之芸芸，同资有待，得其所待，然后逍遥耳”。比如，大鹏依恃于大风而上飞九万里，可谓逍遥矣，然而犹有待于大风，因此，这种“有待”之自由乃是一种有限的或有条件的自由。一个事物受其本性的局限，能在此自由而未必能在彼自由，因此，他的自由还不是绝对的。只有“圣人”能“与物冥而循大变”，与万物为一，循天地之化，彻底地泯除了一切差别，这才是“无待而常通”的自由。这是一种最高、最理想的绝对自由，向秀所理解的自由与阮籍一样，都不是通过认识必然性，进而克服必然性的束缚而获得的自由，都把自由归结为一种主观的心理上的变换或主观上的看法，这当然都是一种唯心主义。但是，由于他们的理论依据不同，所以，他们对于如何获得自由的手段或途径也不尽相同。

其次，理想人格和理想精神境界的实际内容不同。向秀所理解的“无待而常通”的自由乃是一种理想的精神境界，能有此理想境界的人就是最理想的人格。向秀称这样的人格为“圣人”，又称之为“至人”。张湛《列子·黄帝注》对向秀这一思想有所称引。向秀认为，“圣人”或“至人”是“遗耻辱”、“忘贵贱”、“无适无莫”，在主观精神上完全消除了一切差别。理想人格所具有的这种精神状态，向秀称之为“自然无心”。然而“圣人”或“至人”虽然“无心”，但并不是没有精神活动，也不是超绝世俗，而是“无心而感应”或“无心而随应”，能随同外物或世事的变化而变化，当静则静，当动则动，物来则应，物去则止。当其静默之时，“块心若土”，“与枯木同其不华”；当其有感之时，“其动也天”，“其行也水流”，虽动也是顺应自然而动。照向秀的设想，理想的人格并非在超现实的彼岸世界，而就在现实的此岸世界之中。天下之事纷纭繁复，“变化颓靡，世事波流”。面对世事万变的情况，“圣人”或“至人”可以随时作出相应的反应，并调整自己的行为，“无往而不因”、“与群俯仰”，“应世变而不动”。反过来说，理想人格虽然应物，却又是“自然无心”的。向秀的实际意思是说，“圣人”或“至人”是处于世俗而又超越世俗，处于社会又超越于社会，其行止同于凡众又超越于凡众。从自然与名教的关系层面而论，理想人格是处于名教之中而又心追自然，顺任自然而不废弃名教。在理想人格那里，自然与名教合为一体的。

阮籍与向秀一样，他所理解的理想精神境界是“无怀”的，也即是向秀所说的“自然无心”的，理想的人格也就是具有了此境界的人格。从他对隐士所持的态度看，也是反对到超现实的彼岸世界去寻求自由的。但从他对“无

怀”所作的具体解释看，阮籍并不像向秀那样，主张把“自然无心”与“随感而应”结合起来，而是强调“超世而绝俗，遗俗而独往”，事实上是只要“无怀”或“无心”一面，而不要“随感而应”的一面。阮籍的这一观点，与向秀的主张有根本的差别，他设计的理想人格与理想的精神境界，实际上是超脱世俗、社会以及现实的。向秀要把理想极力拉回到现实中来，而阮籍则极力把理想送到超现实的彼岸世界。

4. 两种不同的现实人格。

阮籍与向秀这种理论旨趣的异同，从而在一定程度上决定了他们现实人格结构的不同。

《向秀别传》说，向秀与嵇康、吕安友善，“并有拔俗之韵，其进止无不同，而造事营生业亦不异。……不虑家之有无，外物不足拂其心。”（《世说新语·言语》注引）这说明，向秀与嵇康一样，宅心玄远，追求一种“无心”之精神境界，不以世事俗务为累，具有一种“拔俗”的神韵或“清逸之气”。《晋书·向秀传》载：“（嵇康）善锻，秀为之佐，相对欣然，旁若无人。”这种孤高做放、悠然自得的品格可说是“拔俗之韵”的一个表现。又《世说新语·任诞》载，竹林七贤共为竹林之游，“肆意酣畅”。竹林诸人恣情纵酒，当然包括向秀在内。这几条史料说明，向秀与阮籍一样，具有竹林名士所固有的旷达纵放的人格形象。颜延年诗《五君咏·向常侍》称：“向秀甘淡薄，深心托豪素。探道好渊玄，观书鄙章句。”（《文选》卷二十一）此也从一个侧面道出了向秀的名士人格特征。

又《晋书·向秀传》载：“康既被诛，秀应本郡计，入洛。文帝（司马昭）问曰：‘闻有箕山之志，何以在此？’对曰：‘以为巢许狷介之士，未达尧心，岂足多慕。’……后为散骑侍郎，转黄门侍郎、散骑常侍，在朝不任职，容迹而已。”向秀在竹林时期，曾经一度采取隐退的生活态度，后来在嵇康被杀后，又出山做了司马氏的官，在出处问题上他的行为似乎是矛盾的，所以司马昭的发问并不是没有道理。巢、许皆为古代人所称颂的隐世高人，尧为儒者所理想的古代圣王，向秀批评前者，赞扬后者，似乎是对名教或现实的肯定，对自然或超世精神的批判，且与其隐士之志相抵牾。这种出处不一的外在形象，似乎也似阮籍一样表现为人格的分裂。

确实，向秀“在朝不任职，容迹而已”，与阮籍做官“遗落世事”的“朝隐”态度极为相似。其实，二人之间只是形迹之同，或说在崇尚自然一面所表现出来的人格形象之同，而他们的人格结构并不相同。在阮籍那里，其外在形象是超越名教而任自然，而在内心里对名教恋恋不舍，所以产生了“外在人格”与内在“理想人格”的分裂。向秀尽管心追自然，但他并不表现为对名教的废弃；他虽有“巢、许之志”，但并不一定非隐山林不可。究其原因，就在于他与阮籍用的价值标准不同。我们上文说。向秀的理想人格是“无心而感应”，强调自然与名教的统一。按照这种理论结构机制，一个人在处事方面，可以随时根据外部环境的不同而调整自己的言行或人格形象，并不会如同阮籍那样发生“理想人格”与“外在人格”的分裂。依此，我们可以对向秀的人格形象作出合理的解释。在司马氏集团与曹氏集团的激冲突中，向秀无疑也感到了环境的危险和现实对他的压迫，因此他必然会参与竹林之游，并与嵇康共锻于洛邑，自然与名教统一结构中的自然一面凸现出来而发生作用，从而表现为超世的人格形象。在司马氏集团对曹氏集团取得决定性的胜利之后，向秀又出仕入洛，成为司马氏的座上客，这时自然与

名教统一结构中的名教一面又凸现出来而发生作用，从而表现为入世的人格形象。但无论向秀采取何种行为，对于他来说只不过是一种“容迹”。

所谓“迹”，是指一种外在形迹；所谓“容迹”，是一种混迹于世的生活态度。向秀的“迹”可以不同，其外在人格形象也可以有变，而其内心的理想、信念或价值观念则依然故我。向秀作竹林之游，可以说是一种“迹”。他作为一个知识分子，其敏感性还不至于感受不到名教的堕落与现实的丑恶，可是，他并没有像阮籍那样，表现为对名教的背弃和对现实的激烈否定，因为在他看来，自然与名教的价值是等价的，任自然并不需要贬斥名教。如果违背名教而专任自然，既不符合自然与名教相统一的理想原则，也不符合理想的“自然无心”之境或理想的入格标准。他尽管与阮籍关系很好，但从现存的史料看，很少有类似于阮籍那样的毁弃礼法的记载，原因或许就在于此。向秀出仕晋室，这又是一种“迹”。事实上，向秀做官之后，与山涛的表现大不相同，他既不以事功显露于世，又不以德行立教于人，表现为与阮籍相类似的人格形象。其所以如此，大概与他的身在名教而心追自然的理论主张有关。由此可知，向秀无论以何“迹”为主，但对外既不会引起个体与社会的冲突，对内又不会导致良心的自我谴责或道德的自我鞭答。他的心灵似乎是永远平衡的。与阮籍不同，从根本上说，向秀的现实人格是统一的。

（二）阮籍与王戎

在竹林七贤中，王戎小阮籍二十四岁左右，但他很受阮籍的赏识，二人的来往也十分密切。《晋书·王戎传》载：“籍每适（王）浑，俄倾辄去。过视戎，良久然后出。谓浑曰：‘濬冲（王戎）清赏，非卿伦也，共卿言，不如共阿戎谈。’”阮籍与王戎交谈的内容，大概不外“玄言”一类。阮籍说王戎“清赏”，说明王戎的玄谈很出色。又同书载：“钟会伐蜀，过与戎别，问计将安出。戎曰：‘道家有言，为而不恃。非功之难，保之难也。’”这条记载说明，王戎深味道家思想之旨，他与阮籍交好，大概与他们共同喜爱老庄也有关系。

但从根本上说，王戎与阮籍把儒道对立起来的思想倾向有着根本的不同，他大概是主张儒道合一的，《晋书·阮瞻传》载，阮瞻见王戎，“戎问曰：‘圣人贵名教，老庄明自然，其旨同异？’瞻曰：‘将无同。’戎咨嗟良久，即命辟之。时人谓之‘三语掾’。”所谓“将无同”，意思是恐怕相同吧。王戎似乎很同意阮瞻的说法，所以赞叹不已，并起用了他。

王戎的人格形象比起向秀的“容迹”，带有更为浓郁的“圆滑”特征。《晋书》本传说：“戎以晋室方乱，慕蘧伯玉之为人，与时舒卷，无蹇谔之节。自经典选，未尝进寒素，退虚名，但与时浮沉，户调门选而已。寻拜司徒，虽位总鼎司，而委僚案。间乘小马，从便门而出游，见者不知其三公也。”“与时舒卷”或“与时浮沉”，不仅是王戎在“晋室方乱”时所奉行的信念与行为准则，大概也是他一生所奉行的信念与行为准则。蘧伯玉是春秋时期卫国的大夫。孔子对他很推崇：“君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”（《论语·卫灵公》）孔子称赞蘧伯玉，依据的是儒家“穷居达济”的道德原则。庄子也很推崇蘧伯玉。《庄子·则阳》说他是“行年六十而六十化，未尝不始于是而卒讫之以非也，未尝今之所谓是之非五十九非也。”庄子称赞蘧伯玉，大概依据的是道家“和光同尘”的超道德原则。王戎慕蘧伯玉之为人而“与时舒卷”或“与时浮沉”，很难说他所奉行的是儒道哪一家的原则，大概是与向秀一样，他所遵循的是儒道综合的原则，按照这种原则而行动，王戎的外在人格形象必然具有多变性的特征，呈现为一种亦道亦儒、混迹于世的“圆滑”人格。他虽为吏部长官或位总鼎司，身在名教之中，但依据于自然与名教统一结构中的“自然”一面，完全可以采取一种“委事僚案”的超世态度。反过来说，王戎虽然心追自然，但依据于自然与名教统一结构中的“名教”一面，又可以不必隐居山林，与现实对立起来。这种人格形象与向秀一样，都是儒道合一思想原则的外现。

王戎的“贪”与“廉”的行为冲突，也可从他所奉行的价值标准中作出合理的解释。《世说新语·德行》记载了王戎一个故事：“浑（王戎父）薨，所历九郡政，怀其德惠，相率致赙，数百万，戎悉不受。”此可谓“廉”矣。又同书《俭嗇》注引《晋书》云：“戎好治生，园田周遍天下，翁傭二人常以象牙筹划，昼夜算计家资。”此又可谓“贪”矣。从“廉”的一面看，王戎的人格形象可以与道家所主张的“不为外物所累”的思想相合。从“贪”的一面看，王戎又带有儒家式的纯世俗的人格形象特征，但从内心世界来说，也可以认为是宅心玄远的。无论是“贪”，抑或是“廉”，都不过是“与时舒卷”或“与时浮沉”的一种形式，是儒道合一思想原则的另一种外现。

在“居丧”问题上，王戎的人格形象与阮籍表现为惊人的相似。《晋阳秋》载：“戎为豫州刺史，遭母忧。性至孝，不拘礼制，饮酒食肉，或观棋奕而容貌毁悴，扶而后起。”（《世说新语·德行》注引）阮籍丧母在前，王戎丧母在后，王戎毁弃礼法的行为，我很怀疑他是模仿阮籍。但是，如果深追二人所奉的价值原则的不同，也可以说他们行为的意义并不一样。在阮籍那里，其内在的理想是儒家，其外在的人格形象是道家的，“至孝”与“毁礼”构成尖锐的冲突，即“理想人格”与“外在人格”、心灵与行为的冲突。这种冲突，是儒道两种不同思想或价值观念矛盾的体现。而对于王戎来说，由于他是主张自然与名教是统一的，那么，他的“不拘礼制”的行为，未尝不可以解释为其内心信奉儒家礼法的；而他的“容貌毁悴”的“至孝”行为，又未尝不可以理解为心宅自然的。与阮籍不同，王戎外在行为的冲突，体现着儒道综合的思想原则或价值观念。

王戎的“与时舒卷”或“与时浮沉”，当时曾经引起过人们的争论。《晋阳秋》载：

戎多殖财贿，常若不足。或谓戎故以此自晦也。戴逵论之曰：“王戎晦默于危乱之际，获免忧祸，既明且哲是在矣。”或曰：大臣用心，岂其然乎？这曰：“运有险易，时有昏明，如子之言，则蘧瑗、季扎之徒，皆负责矣。自古而观，岂一王戎也哉！”

——《世说新语·俭嗇》注引

“或谓”和戴逵之论代表了时人的一种看法，“或曰”则代表了另一种不同的看法。照戴逵一派的想法，王戎的“与时舒卷”或“与时浮沉”，是他处于危乱之世而旨在免祸全身的一种韬晦策略。这种见解是有一定道理的。不仅王戎如此，而且在竹林七贤中采取韬晦之计的乃一种普遍现象，但大都没有王戎表现得那样极端与典型。这里要强调两点：第一，王戎的“自晦”，照戴逵所说，这是一种不得已的办法。那么，王戎的内心世界自然也会发生某种程度的倾斜，但他所感受到的仅是环境对个体的一重压迫，而决不会像阮籍那样，引起“理想人格”与“外在人格”的另一重压迫，其原则就在于他奉行的是自然与名教相统一的价值原则。这一点也适用于向秀。其次，阮籍主要是个文士而兼作官僚。他“仕不事事”，这当然是对社会不负责的一种消极行为，但是，他一生未居要职，他的社会身份主要是“士”而不是“官”。对于“士”或知识分子来说，他对于社会的作用不是体现在事功方面，而主要体现在文化方面。阮籍的玄学理论代表了玄学发展的一个阶段，反映着时代精神的需要，他的旷达狂放的生活态度与行为又曲折地揭示了现实的不合理性。就此而言，阮籍的历史作用在主要方面是积极的。王戎“晦默”的生活态度与行为，当然也是对社会不合理性的揭露。但是，与阮籍不同，王戎的社会身份主要是“官”而不是“士”。他一生官居要职显职，按照道理讲，应该对社会历史负责，但却为保全自己而“与时舒卷”或“与时浮沉”，一昧韬晦，不能匡世扶时。晋室大乱，造成中国历史上几百年的分裂局面，给社会和人民造成巨大的灾难，这当然有其客观的历史原因，但与王戎一类人的生活态度与行为也不无关系。从社会历史的层面而言，王戎的作用主要是消极的。在一定意义上说，王戎的人格形象反映着门阀贵族地主的腐朽性。时人批评他“大臣用心，岂其然乎”，这不是没有道理的。

总之，向秀和王戎都以综合儒道关系或调和自然与名教关系为思想宗旨。在人格问题上，向秀之“容迹”，王戎之“与时舒卷”或“与时浮沉”，

都是基于这一同样的价值标准，因此，可以把二人划归为同一类型的人格。这类人格的形象特征，随着社会环境的变化而变化，似乎毫无是非原则，给人一种圆滑的感受，因此，可以称之为亦道亦儒的“混世型”人格，这与阮籍“精神逍遥型”的双重人格有原则的区别。

四、阮籍与嵇康

阮籍与嵇康同为竹林七贤中的杰出人物和精神领袖，其思想和人格形象也极为相似。阮籍“以庄周为模则”（《三国志·魏志·王粲传》），高唱“礼岂为我辈所设”；嵇康也“笃好老庄”，宣称“老子、庄周，吾之师也”（《与山巨源绝交书》），力主“越名教而任自然”。（《释私论》）他们都对老庄道家思想有极为浓厚的兴趣，表现为崇尚自然而贬斥名教的思想倾向。阮籍是“志气宏放，傲然自得，任性不羁”（《晋书·阮籍传》），嵇康是“远迈不群”、“高情远趣，率然玄远”（《晋书·法康传》），“言论放荡，非毁典谟”（钟会语），同表现为旷达纵放的名士人格特征。后世把他们合称为“嵇阮”，并把其思想都归之为“反名教”一类，这是有道理的。确实，二人为神契之至友，共同的生活时代和共同的文化背景或环境，铸造出他们相类似的人格结构，造成他们相近似的理想、追求及生活情趣。但进一步研究，可以发现他们的思想旨趣和人格又有某种程序的差异。正因为如此，从某种意义上说，二人有着更大的可比性，从而可能更有助于理解和把握阮籍的人格特质和思想特质，进一步理解和把握阮籍的思想、人格所体现的时代精神。

（一）理论形态与思想旨趣之异同

刘勰的《文心雕龙·才略篇》说：“嵇康师心以遣论，阮籍使气以命诗，殊声而同响，异翮而同飞。”这个看法是正确的。“嵇康师心以遣论”，说明他善于独立思考，不依傍他人之见，能依据于自己的理性作文章。从现存的思想资料看，嵇康确是思想深刻，新见迭出，且说理透彻，逻辑绵密，以文论擅长。“阮籍使气以命诗”，说明他感情纵放，思维敏捷，善于把握时代跳动的脉搏，把自己对于现实的感受诉诸笔端，其诗自然成为凝情之作。阮籍浓重的诗人气质自然影响到他的思维方式与文论创作，他的一些论文，特别是《达庄论》、《大人先生传》就具有强烈的感情色彩。二人相较，嵇康以理见长，阮籍以情为优。嵇康以理见长，所以他的思维是一种理性的、抽象的、思辨性的思维。阮籍以情为优，所以他的思维常常显露出形象性的特征，不大重视逻辑体系的建构。臧荣绪《晋书》说：“（阮籍）属文初不苦思，率尔便作。”（《文选》注引）这句话很能说明阮籍的思维特征。品味阮籍和嵇康的著作，完全可以感受到他们思维上的这种差别。嵇康与阮籍的思想旨趣也不尽相同。嵇康在《卜疑》一文中提出：“宁如老聃之清静微妙、守玄抱一乎？将如庄周之齐物、变化洞达而放逸乎？”老子和庄子同为先秦时期道家的主要代表人物，他们似乎共同觉察到了仁义礼法等道德规范的虚伪和宗法等级制度的不合理性，感受到了它们对人性的压抑和扭曲，从而表现为对现实激烈的批判与否定。但是，他们的理论侧重面又有所不同。在老子那里，他更多地看到了外物与内心、社会与人性的对立，认为仁义礼法破坏了人的自然的纯朴本性，因此，他主张“道法自然”，把顺自然而为解释为“见素抱朴，少私寡欲”，“专气致柔”，像天真而未开化的“婴儿”一样生活，以此维护内心的宁静和本性的纯真。而庄子则更多地看到了外物之不齐或差别，认为人们往往太看重这些外在的矛盾而扰乱了人心的宁静和破坏了人的纯真本性，因此，他强调“齐物”，在主观上破除或超越外物的差别，追求一种“独与天地精神往来而不做眠于万物，不谴是非以与世俗处”的精神境界。他们同主张个体与自然的合一，在一种理想的精神境界里安顿与宁息躁动不安的心灵，但老子侧重于把自然理解为人的内在本性或内在本性的根据，因此他以清虚自守、返朴归真为根本宗旨。庄子则侧重于把自然理解为一种外在于人的宇宙的秩序，因而他以齐一万物、逍遥神游为根本宗旨。嵇康所说的老子与庄子的思想区别，大概也就是这个意思。他对老子思想与庄子思想的选择，虽然表现了一种犹豫不决的态度，但与阮籍相比，嵇康似乎对老子哲学的兴趣更为浓厚。他的《幽愤诗》说得清楚：“托好庄老，贱物贵身，志在守朴，养素全身。”这里把“庄老”并列，但从诗的内容看，嵇康所说的思想实际上是偏向于老子一边，而不是庄子一边。从嵇康的“从欲力欢”、“无措是非”、“通物情而串贵贱”这几个命题的基本意义看，也可以肯定我们上面的说法。（详下文）与嵇康不同，尽管阮籍对老子的思想也多有吸收，但从其强调“万物一体”、齐万物为一、追求逍遥纵放的思想旨趣看，显然是更多地表现着庄子哲学的精神。嵇康与阮籍的思想差异，在某种意义上说也就是老学与庄学的差异。如果说，嵇康的思想旨趣以“清静微妙，守玄抱一”为主，那么，阮籍的思想旨趣则以“齐物变化，洞达而放逸”为宗。只是由于时代不同，二人思想旨趣的不同不是表现为老庄思想的不同，而是表现为玄学内部思想的不同。

（二）自然与名教

《晋书》本传载，嵇康“学不师受，博览无不该通，长好老庄。”他自己也声称：“加少孤露，母兄骄恣，不涉经学，又读老庄，重增其放。”（《与山巨源绝文书》）从这些记载看，嵇康所学杂博，不像阮籍从小受着儒学的熏陶，大概也没有经历过一个从儒到道的演变过程，但也不能说嵇康对儒学毫无所知或毫无信仰。从《晋书》所说的“长好老庄”及他自己所说的“又读老庄”二语看，他酷爱老庄乃是成年之后。嵇康生于魏黄初四年（223），成年之时正当玄风兴盛，不久又遇典午之变，大概由于这一些原因，使他对道家之学发生了浓厚的兴趣。又其兄嵇喜曾为嵇康作传，声称嵇氏“家世儒学”。（《三国志·魏志·王粲传》注）这个说法是否确切另当别论，但在当时儒家文化占支配地位的情况下，嵇康不可能不受到儒家思想的影响。

从嵇康现存的思想资料看，他如同阮籍一样，希望有个与自然相合的理想名教。这种理想的名教，尽管在内容上染有道家思想的色彩，但本质上仍然是以儒家的理想主义作为价值标准的。嵇康说：

古之王者，承天理物，必崇简易之教，御无为之治。君静于止，臣顺于下；玄化潜通，天人交泰。……六合之内，沐浴鸿荒。荡涤尘垢，群生安逸，自求多福；默然从道，怀忠抱义，而不觉其所以然也。和心足于内，和气见于外，故歌以叙志，舞以宣情。……大道之隆，莫盛于兹；太平之业，莫显于此。故曰：移风易俗，莫善于乐。

——《声无哀乐论》

这里，嵇康所设想的人类社会与阮籍几乎完全一样，是个有着特定结构和秩序的整体。每个社会成员各自依照自身的本性，在自己特定的社会地位中生活，发挥着自身的特定作用。这是人类社会的和谐。而人类社会的这种和谐性正是依据于自然的和谐性而建立的，从而也是宇宙整体和谐性的体现。嵇康的《声无哀乐论》是一篇论“乐”的文章。他认为，圣人“乐”内可以陶冶或平衡人的心灵，外可以调和人与人的关系。他与阮籍的《乐论》一样，用“乐”之和谐来理解和规定宇宙的和谐，或说把“乐”之和谐归结为宇宙的和谐，认为圣王用“乐”教化天下，同时也就是依据于自然的原则平治天下，能如此，即可以“移风易俗”，致“太平之业”。尽管嵇康的思想浸透着玄学的精神，但照他的说法，在理想的层面上，自然与名教是应该统一的。

可是，当着他回顾现实时，与阮籍同样所看到的是另外一种令人失望的图景：名教与自然完全背离，人类社会处于一片混乱、无序的状态。他痛心疾首地指出：

下逮德衰，大道沉沦。智慧日用，渐私其亲。慎物乖离，攘臂立仁。利巧愈竞，繁礼屡陈。刑教争弛，天性丧真。季世陵迟，继体承资。凭尊恃势，不友不师。宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心。竭智谋国，不吝灰沉，赏罚虽存，莫劝莫禁。……昔为天下，今为一身。下疾其上，君猜其臣。丧乱弘多，国乃陨颠。

——《太师箴》

这与阮籍痛斥“礼法”乃“天下残贼、乱危、死亡之术”的观点，几乎如同出一辙。嵇康与阮籍一样，在现实中发现的不是理想的实现，而相反是理想的毁灭，因而他必然会走上尚自然而弃名教的道路。但嵇康与阮籍所不同的是，如果说在阮籍那里自然与名教的对立表现为一个动态的历史过程。

那么，在嵇康那里则似乎是在静态的层面上以自然为依据而对现实名教的逻辑否定。

这种不同并不是重要的，更为重要的是他们对自然与名教的对立所取的着眼点不同。一般来说，阮籍往往把自然理解为外在于人的个体的自然界的特定结构或特定秩序，自然界的结构或秩序是人类社会结构或秩序的根据，反过来说，社会结构或秩序是自然界结构或秩序的体现。因此，在阮籍那里，自然与名教的对立则是意味着人的社会整体与宇宙整体的对立，同时，自然界的失序则又意味着人的社会关系的失调。由于阮籍侧重于把自然理解为名教的前提，所以他更多地注意到的是社会现实关系中的矛盾，在此基础上，他才进一步推导出这种社会现实关系是对人性的扭曲与压抑。无论在《达庄论》，还是在《大人先生传》中都可以发现，阮籍所列举的生死、得失、吉凶、祸福、是非、尊卑、贵贱、君臣、父子、夫妇等一系列的概念，其中大部分系指社会方面的矛盾。他认为，这些矛盾的存在，最终造成了“残生害性，还为仇讎，断割肢体，不以为痛，……心奔欲而不适性之所安”（《达庄论》）的可悲局面。显然，阮籍把自然与名教的对立侧重于归结为人的社会关系方面的对立，这种对立可以称之为“物”与“物”的外部对立。尔后，他才认为这种外物的对立导致了“物”与“心”的内外对立，即名教与人的情性的对立。

不可否认，嵇康也看到了“物”与“物”的外部对立，但他的理论重点似乎不在此。从其整个思想倾向看，勿宁说他更侧重于直接把自然规定为人的自然本性或感性生命。因此，与阮籍不同，嵇康通常把自然与名教的对立理解为人的自然情性与现实的对立。嵇康顺着自己的思想，分析了所谓仁义礼律乃是“圣人存，大道陵迟”的产物，它与人的自然情性是完全相悖的。道家，特别是老子强调以朴为性，从保性全真出发否定仁义道德对人生的意义。深受道家，特别是老子思想浸染的嵇康对此深有感受。他在《难自然好学论》里一针见血地挑明：

六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，以欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。故仁义务子理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之出也。嵇康在这里所说的自然，显然不是与人类社会相对立的自然界的秩序性，而是人之内在的自然情性。嵇康认为，儒家六经对人的自然欲望以抑制或导引为根本，可是人的本性却喜欢从心所欲。人能从心所欲，就可以在心理获得宁静或平衡，保全自己的纯真本性，完全不需要六经或仁义礼律的抑引。因此，以仁义礼律为内容的六经并非出于人的自然本性和自然欲望。嵇康指明了六经与人性的对立，把仁义礼律视为桎梏人性的虚伪之物。这种对立，也就玄学哲学所说的自然与名教的对立。山涛推荐嵇康代己作吏部官职。嵇康听说后，就给山涛写了一封绝交信，此即现在流传下来的《与山巨源绝交书》。这封信中说：

加少孤露，母兄见骄，不涉经学。性复疏懒，筋力肉缓，头面常一月十五日不洗，不大闷痒，不能沐也。每常小便，而忍不起，今胞中略转乃起耳。又纵逸来久，情意傲散，简与礼相背，懒与慢相成，而为侨类见宽，不攻其过。又读庄老，重增其放。故使荣进之心日颓，任实之情转笃。此犹禽鹿，少见驯育，则服从教制。长而见羁，则狂顾顿缨，赴蹈汤火。虽饰以金镮，

飧以嘉肴，愈思长林而志在丰草也。在下面，嵇康又说了自己为官“有不堪者七，甚不可者二”。在这封信里，嵇康十分明确地挑明了自己的自然

情性以及自己的生活情趣与世俗礼法的种种矛盾。这种矛盾，显然不是如同阮籍那样从社会整体的层面理解并强调自然与名教的对立，而是从人的自然本性的层面理解并强调自然与名教对立，自然与名教在这层意义上的对立，借用嵇康本人在《声无哀乐论》中的说法，可以概括为“心”与“物”的对立，与阮籍不同，这是一种内与外的对立。

或许正是基于对自然与名教关系的理解不同，因而，阮籍、嵇康虽然同主张越名而任自然，但具体途径或手段并不完全相同，所获得的精神境界的具体内容也不同。如果说阮籍是通过齐物的方式，由超越外物的差别，最终所得到的是一种主观精神的混沌，那么嵇康则是通过体认自身的内在自然情性，最终获得的只是对自己自然感性生命的复归。

（三）理想人格与理想精神境界

嵇康与阮籍一样，他的哲学宗旨在于求得精神的解脱或解放，获得一种玄远的精神境界。嵇康的《琴赋》说：“凌扶摇兮憩瀛洲，要列于兮为好仇，餐伉漉兮带朝霞，吵翩翩兮薄天游，齐万物兮超自得，委性命兮任自留。”这是一种精神境界。这种来去无踪，飘忽不定，超越天地之外，恣心所为，神明自得的精神境界，与阮籍所理想的精神境界是何其相似乃尔！阮籍在《大人先生传》里说：“今吾乃飘飘于天地之外，与造化为友，朝食汤谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始。”阮籍与嵇康所说的这种神仙式的自由，并不是道教中的羽化成仙观念，而是主观精神上的对现实的超越。嵇康说：“齐万物兮超自得”。阮籍说：“齐祸福而一死生，以天地为一物，以万类为一指”；（《达庄论》）“与造物同体，天地共生”。（《大人先生传》）他们都认为，一个人能齐一万物，这就是超越；能超越万物之别，就能获得精神上解放。对于这种解放感，嵇康称之为“自得”，阮籍称之为“逍遥”。“自得”或“逍遥”都是一种精神境界。精神境界本来是精神主体的自我感受，由于嵇康和阮籍都在精神上以超越外物对自我的限制和束缚为目标，所以都能在主观上有某种从必然性解脱出来的自由感。

但是，他们对精神境界的具体内容的理解不同，时通向这种境界的途径或方法的规定也不同。阮籍精神境界的理论根据是“万物一体”。在他看来，万物本来是个无差别的统一整体，可是人们往往“不顾其本，各言我而已”，站在一个片面或侧面看问题，强调部分或个体，这才在认识上产生了种种差别或对立。若能换一个角度，站在宇宙整体或全体的立场看问题，那么也可以说，宇宙万物是根本无所谓差别的。这是阮籍所理解的“齐物”过程，同时“齐物”作为主体认识的结果也是一种无差别的精神境界。由嵇康“齐万物而超自得”一语可以看出，他似乎也主张“齐物”，由“齐物”达到“自得”之精神境界。但是，他的哲学思想的侧重点实不在此。虽然嵇康把“齐万物而超自得”与“委性命而任去留”两个命题并列，但他强调的不是前者，而是后者。所谓“委性命”，大体上也就是嵇康上面所说的“从欲”，即主张顺自然情性而为。能做到“从欲”或“委性命”，也就可以“任去留”，毫无蹇滞，来往自由，获得逍遥。“委性命而任去留”既是主体自我追求玄远之境的过程，同时也是玄远之境的内容本身。嵇康的这个观念，显然与阮籍不同。阮籍把精神境界的追求过程理解为主体主观上泯除外物差别的过程，把精神境界定为泯除外物差别后所得的一种混沌不分的精神状态。而嵇康则把精神境界的实现过程归结为顺应人的情性而行动，把精神境界的内容概括为人的自然情性的纯真或完美。

嵇康的这一观念不是偶然说说而已，而是他一贯坚持的看法。他的《释私论》和《养生论》等文对此有着详细而具体的解释和阐述。《释私论》说：

夫称君子者，心无措乎是非，而行不违乎道者也。何以言之！夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情。物情通顺，故大道无违；越名任心，故是非无措也。是故言君子，则以无措为主，以通物为美。言小人，则以匿情为非，以违道为阙。

嵇康在这里所说的“君子”，在《养生论》里义称之为“圣人”或“至人”，这都是指一种理想的人格。与“君子”之类相对立的是“小人”，“小人”是汲汲于名教规范而以“匿情”为上的世俗人格。嵇康从两个方面对“君

子”人格及其精神境界作了规定：第一，“心无措乎是非”。所谓“无措”，用俗语讲，即是不放在心上，用玄学通常的说法，就是“无心”，也就是超越了是非差别的混沌之境。达到“无措”的途径或前提有二：从消极方面说，是“心不存在矜尚”；从积极方面说，是“越名教向往自然”。在嵇康看来，名教礼制或社会习俗给人的思想行为规定了种种条条框框，清规戒律。人受它们的“抑引”，不能任心而行，顺性而动，而是隐匿真情，追求虚伪，这就是“矜尚”。有“矜尚”则不能自由。如果某个人不受社会条框或成规之所限，这就是“心不存乎矜尚”；某个人摆脱了名教礼法的束缚，顺应自己的天生的情性而行动，这就是“越名教而任自然”，或称“越名任心”。某个人按照这两个条原则而生活于世上，也达到了“心无措乎是非”的玄远的精神境界。

嵇康的《释私论》，从题目上就可以看出，他的思想宗旨在于解决“公”与“私”的分别。嵇康认为，一个人有“矜尚”，把自己的真实情性隐蔽起来，这是“匿情”。“匿情”则为“私”，有“私”则为小人。相反，一个人把自己的真实情性公开于世，这是“显情”。“显情”则“公”，能“公”则为君子。君子处世的原则是“值心而言”与“触情而行”，心里怎么想就怎么说，情感上有什么求就怎么行，无需顾及外在名教礼制与社会习俗的规定。所谓“公”，也就是上面所说的“心无措乎是非”。一个人能“公”，就可能“寄胸怀于八荒，垂坦荡于永日”，心胸玄远，襟怀坦荡，获得精神的解放。

嵇康所说的“是非无措”，无疑也是一种对是非差别的超越。但是，他不是像阮籍那样把对是非的超越归结为视角的变换，而是理解为主体对自己的自然情性的体认，或说对自身感性生命的复归。

其次，“行不违乎道”。嵇康所说的“行不违乎道”，从他所阐述的思想内容看，仍然是着眼于“心”或主体的自然情性，这也是一种玄远的精神境界。达到此境的消极方法是“情不系于所欲”，积极方法是“审贵贱而通物情”。嵇康认为，人的情欲为内，所欲为外。人们常常追求外在的物欲，而物有穷，人欲无穷，外物往往下能满足人的情欲要求，这是人感到不自由的原因所在。一个人能摆脱外在的物欲，这就叫做“情不系于所欲”。贵贱也是一种外在之物，人之常情是好贵恶贱，这就是“系于所欲”的一种。如果一个人能认识到贵贱之类的真正价值不是在外，而是在内，在于自身的自然情性的纯真或完美。这就是“审贵贱”。贵贱是“物情”的一种，...个人能“审贵贱”，也就可以说真正做到了“物情通顺”而与道无违了。

嵇康的《释私论》寸此没有展开充分论证，而在《养生论》与《答难养生论》里有详尽的分析。他批评世俗中的一些人：“上以周礼为关键，毕志一诚；下以嗜欲为鞭策，欲罢不能。驰骤于世教之内，争巧于荣辱之间。”（《答难养生论》）嵇康认为，这些人受到外物的“抑引”而不能自由，就是因为“情系于所欲”。他们实际上并没有找到安身立命的正确方法和所在：“此皆无主于内，借外物以乐之。外物虽丰，哀亦备矣。”（《答难养生论》）那么，真正的“乐地”应如何寻找呢？它又在何处呢？嵇康认为，应该以“内”为主：

“故世之难得旨，非财也，非荣也，患意之不足也。意足者，虽耦耕畎亩，被褐啜菽，莫不自得。不自足者，虽养以天下，委以万物，犹未愜然。则足者不须外，不足者无外之不须也。无不须，故无往而不乏。无所须，故

无适而不足。不以荣华肆志，不以隐约趋俗，混乎与万物并行，不可宠辱，此真有富贵也。……故老子曰：‘乐莫大于无忧，富贵大于知足’，此之谓也。”

《答难养生论》照嵇康的说法，财富、荣华并不是真正值得追求的目标，在这种外在物欲中并不能找到真正的“乐地”或“得意之地”。正确的途径应该返回到自己的内心世界，追求主观上的自我满足——“意足”。知足者常乐，人能自足于内，就能经常具有一种快乐感。这不是一般的世俗之乐，而是有了某种精神境界之后所体会的至乐。嵇康认为，这才是真正的富贵所在。能认识这一点，就是“情不系于所欲”或“审贵贱而通物情”。值得一提的是，嵇康在上面一段话中引用了老子一语，这说明他的思想与老子的思想有直接的关系。

嵇康对人的至乐境界作了一番描述：“顺天和以自然，以道德为师友，玩阴阳之变化，得长生之永久，任自然以托身，并天地而不朽。”这种精神境界大概就是嵇康所说的“行不违乎道”之内容。精神境界是人的自我觉悟。一个人有了某种精神境界，很可能都会有一种自我解脱后的快乐感、自由感。嵇康所说的这种精神境界，就其理论形式及在其间所获得的感受来说，与阮籍所说的“与造物同体，天地并生，逍遥浮世，与道俱成”（《大人先生传》）的精神境界十分相似。但从内容上说并不一样。阮籍似乎更强调，人的个体不过是宇宙万物中一物，一个人在主观上消除了自我与外物的区别，把自己放在宇宙之中，消融于天地之间，即是最大的快乐和自由，这是主体的自我意识与宇宙的合一。而这种合一是主体自我对外在自然界本性的契合与体悟，是内与外的冥合。嵇康所说的“与大道无违”可能也有这方面的意义，但他似乎更为注重自我意识与内在自然情性的统一。在他看来，外物对于自己的内在本性是毫无价值的，因此，他试图摈弃物欲的方式，求得主观上的自我满足。“行不违乎道”意义如此，“无措乎是非”的意义也是如此。这也可以说是自我意识与自然本体的合一。但嵇康所理解的自然不是外物，而是人的自我本性。因此，他所说的“合一”不是向外，而是向内，是自我对于自己的本性的觉悟。

也许由于此，嵇康在养生问题上非常强调“养神”：“清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也。识厚味之害性，故弃而不顾，非贪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独著。旷然无忧患，寂然无思虑。”（《养生论》）嵇康认为，外物能破坏人的纯朴真性，扰乱人的内心的平静，所以必须弃之。这种摈弃物欲的观念，也就是上面所说的“情不系于所欲”和“审贵贱而通物情”。嵇康之所以对此反复强调，其根本目的在于保持人的内在本性的纯真完美。这或许是在《卜疑》中所说的“清静微妙，守玄抱一”的一个方面的意义吧。同时，由此也可以说明他与阮籍所理解的精神境界内容的不同。

（四）人格结构的异同

嵇康高唱“越名教而任自然”（《释私论》），“非汤武而薄周礼”（《与山巨源绝交书》），对道家的思想有浓厚的兴趣。但嵇康的这个说法，似乎与阮籍一样，只是一种表层的思想形式。从他坚持“君道自然”（《释私论》），“君静于上，臣顺于下”（《声无哀乐论》）的立场看，实质上是以符合自然的名教为最高理想。这种思想上的矛盾，说明他与阮籍相同，其现实人格也是分裂的。

在《与山巨源绝交书》里，嵇康用了大量笔墨诉说自己性情的懒散、狂放，自认为自己作官，与“人伦有礼，朝庭有法”等世俗之礼法有不可调和之矛盾。嵇康之自诉，可以说是对自己外在人格形象所作的最为全面的刻画。这种人格形象具有旷达纵放的典型特征。而在狱中写的《家诫》里，嵇康却教导儿子为人处世要处处谨慎，懂得人情世故，并要求儿子应“当大谦裕”、“当全大让”，“临朝让官，临义让生”，应有“忠臣烈上之节”，这些话与《与山巨源绝交书》中那种指斥六经、非毁礼法、傲睨万物、超世绝俗的言论比较起来，简直是判若两人。俗语：“人之将死，其言也善”，嵇康临死前所说的这些话才是自己内心世界的真实流露。他为自己的儿子所设计的人格，其实也是他自己的真实追求，或说是人格结构中的“理想人格”。从人格的层面说，《与山巨源绝交书》与《家诫》的思想矛盾，反映了嵇康的“理想人格”与“外在人格”的分裂和对立。

双重人格是理想在现实或环境压制下，以改变“外在人格”而牺牲“理想人格”的方式以求得与现实妥协的畸形产物，因此，嵇康作为双重人格的主体，其心灵与阮籍一样会感到理想与现实，“理想人格”与“外在人格”双重矛盾的压迫，从而导致内心世界的失衡和倾斜，引起心理上的矛盾和冲突。嵇康的《卜疑》以反问的形式对内心世界的这种冲突作了详尽的描绘：

吾宁友愤陈诚，说言帝庭，不屈王公乎？将卑懦委随，承旨倚靡，为面从乎？宁恺悌弘覆，施而不德乎？将进趣世利，苟容偷合乎？宁隐居行义，推至诚乎？将崇饰矫诬，养虚名乎？宁斥逐凶佞，守正不倾，明臧否乎？将傲睨滑稽，挟智任木，为智囊乎？宁与王乔，赤松为侣乎？将进伊挚而友尚父乎？……宁如伯奋、仲堪，二八为偶，排摈共、鯨，令失所乎？将如箕山之夫，颖水之父，轻贱唐、虞，而笑大禹乎？宁如泰伯之隐德潜让，而不扬乎？将如季扎之显节义慕，为子臧乎？……

嵇康为自己提出了种种可供选择的人生道路：我是怀忠抱义，守正自律、直道而行呢，还是混光同尘，苟容媚世，顺俗而行呢？是做超绝尘世、不食人间烟火的神仙或高蹈山林、躬耕畎亩、隐居江河的隐士呢，还是回到现实中，做建功立业、扬名后世的帝王辅佐或笃守名教、信守礼法的士君子呢？他在出世与入世，超然与参与之间徘徊摇摆，彷徨无主。嵇康与阮籍所面临的问题相同，他们的内心世界有相似的感受，这是毫不奇怪的。

但二人的人格形象，又各具自己的特点。第一，在阮籍那里，“理想人格”与“外在人格”、理想与现实的冲突，多表现在伦理道德方面；而在嵇康那里，似多有政治色彩。《晋书》本传载，钟会向司马昭进谗说：“嵇康，卧龙也，不可起。公无忧天下顾以康为虑耳。”《文士传》里也有类似的记载：“康上不臣天子，下不事王侯，轻时做物，不为物用，无益于今，有败于俗。”（《世说新语·雅量》注引）钟会之说，大概不全是妄语，而是有所根据的。嵇康在《与山巨源绝交书》里提出“非汤武而薄周礼”，实际上

是在政治上公开表示与司马氏决绝。嵇康的《管蔡论》也是一篇政治性很强的文章：“周公摄政，管蔡流言，司马执政，淮南三叛，其事正对。叔夜盛称管蔡，所以讥切司马氏也。安得不被祸也。”（《张采《汉魏别解》）这两条史料可以说是钟会语的注脚。这说明，嵇康不是毫无政见而一味顺世俗而生活，在超脱政治生活的另一面是对现实的强烈关注。这种在政治层面上的人格形象的对立，是其人格结构的一个基本特征。诚然，嵇康的行为与当时的礼俗名教规定并不是没有冲突。例如，阮籍居丧期间，嵇康往吊时是“资洒扶琴”，但这种毁弃礼法的事情可以说很少见。在《与山巨源绝交书》里，嵇康自认自己的性情与世俗不合，但也似乎是限于口头上而不是行为上。《晋书·何曾传》记载了何曾对阮籍的批评，但批评的内容与钟会对嵇康的批评内容全然不同。何曾只说阮籍是“纵情背礼之人”，根本没有涉及到政治问题。钟、何二人的不同说法，可以从一个侧面说明嵇康与阮籍人格形象的差别。嵇康与阮籍均非纯粹的政治家，他们的社会身份都是文士，而其人格形象之所以有此不同，其中一个很重要的原因，大概是嵇康与曹魏有姻亲关系，这就决定了他不能忘怀政治，难以与司马氏采取类于阮籍那种敷衍的策略，再加上他性格上的爽直刚烈，因此，“理想人格”与“外在人格”，理想与现实的对立，常常以对现实政治的直接否定方式表现出来。阮籍与曹氏集团没有类似于嵇康那样的关系，在政治方面与司马氏集团可以有较大的周旋余地，不必构成与司马氏集团在政治上的直接对立，再加上他自身性格的浪漫，诗人的气质，因此，在他那里，“理想人格”与“外在人格”，理想与现实的冲突不是通过对现存的政治秩序的否定，而往往是通过对于礼制的否定形式表现在外。

其次，嵇康与阮籍的性格也有所差异，从而他们心理上的失衡状态的程度也有差别。史书说嵇康“尚奇任侠”。（《三国志·魏志·王粲传》）他自称自己与山涛的性情差异为：“足下傍通，多可而少怪。吾直性狭中，多所不堪。”（《与山巨源绝交书》）又认为自己与阮籍的性情差异为：“阮籍口不论人过，吾每师之而未能及。至性过人，与物无伤。”（《与山巨源绝交书》）从上面的记载看，嵇康与阮籍相比，他的性情可能更为刚烈、爽直且有一股侠气，但较为偏狭；而后者的性情则显得宽简、弘忍，但较软弱。一般来说，一个双重人格的主体，他的感性总是受到理性的约束，情感受到意志的控制，心理上处于失衡状态。但感性或情感并不甘心做理性或意志的顺仆，它必然要冲破理性或意志的压迫而顽强地表现自己。在嵇康那里，由于性情或性格的原因，他心理上所积聚起来的感性力量较阮籍较强，从而他心理上的失衡和倾斜也更为剧烈。但由于同样的原因，他心理上的强大的感性力量往往可能冲决理性或意志的压迫而宣泄出来，正如他自己所说：“刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发。”（《与山巨源绝交书》）与此同时，使其心理上的失衡与倾斜在某种程度上得以平复、缓解，而较少痛苦与焦虑。而在阮籍那里则恰恰相反，由于其性格上的相对软弱，他心理上所积聚起来的感性力量则往往难以宣泄，因此，他心灵的痛苦与焦虑则更为深沉、顽固、

阮籍《咏怀诗》第三十九首讴歌“壮士”，虽然也有讽喻现实之意，但话说得很隐晦，不像《管蔡论》那样有强烈的政治色彩，见本书第一章。

《晋书·嵇康传》载：“与魏宗室婚，拜中散大夫。”《世说新语·德行》注引《文章叙录》：“康以魏长乐亭主婿迁郎中。”

严重、激烈。我们从双方的形迹不同完全可以感受到这一点。如，史籍中有阮籍痛哭“途穷”的记载（《晋书·阮籍》），嵇康的《卜疑》虽然也描绘了一种与阮籍相类似的痛苦失据的心理状态，但这也是仅仅局限在言论方面，除此之外，史籍绝少有类似于阮籍那样的记载。比较起来，阮籍的痛苦常常给人以更强烈的压抑感，尽管嵇康的痛苦也能给人以同样的感受，但观览其生平事迹，同时更给人一种痛快淋漓的感受。究其原因，大概与他们心灵上痛苦的程度、性质以及性格的差别有关。

复次，或许同样是基于性格方面的原因，在嵇康那里，“理想人格”与“外在人格”、理想与现实的矛盾，有时会通过直接性的对抗形式而出现，即表现为他对现实直接的批判和否定。从这个角度看，嵇康的人格形象具有强烈的战斗精神或批判精神，其人格也具有较为积极的思想意义。而在阮籍那里，“理想人格”与“外在人格”、理想与现实的冲突，则往往通过间接性的对抗形式而出现，即阮籍常常以曲折、迂回的形式表示自己对现实的不满，因而，其人格形象不免带几丝圆滑、世故的意味。相对来说，阮籍的人格具有某种消极的意义。终于，嵇康写了一篇“峻绝可畏，千载之下犹可想见其人”的《与山巨源绝交书》（李贽《焚书》卷五《读书》），庄重地宣告了与现实的公开决裂，为维护自己的理想与信念而走上了断头台。但与此同时，他也终于超越了自己人格的双重性，以生命的代价弥合了“理想人格”与“外在人格”的分裂，实现了人格的升华和完全的独立，最后显现为一种卓特独立的人格特征。而阮籍在理想与现实之间，始终没有做出决定性的抉择，一生徘徊于“理想人格”与“外在人格”之间，在内心分裂的痛苦和焦虑中打发日子。如果说，嵇康的流血是一场悲剧的话，那么，他的人格的最终统一则是一场喜剧，只是这场喜剧是以悲剧的形式出现的。相反，阮籍的“善终”可以说是以喜剧结尾的，但他的人格分裂却终生没有得到弥合，这可以说又是一场人生悲剧。阮籍的喜剧是以终生的悲剧为代价的。

五、几点反思

竹林七贤是魏晋典午之世这一特定的社会动荡和思想文化活跃背景下而诞生的一组古代士人群体。他们的思想和人格既有同也有异，就像一块具有多个镜面的晶体一样，从不同的角度折射着时代的精神面貌，映现着中国传统思想文化的某种基本特征。

第一，包括阮籍在内的竹林七贤，共同凸现了玄学哲学中自然与名教之辨这一时代思想主题。不过，他们对这个思想主题的反映方式并不完全相同。在竹林诸人中，山涛、阮咸、王戎，甚至包括刘伶在内，他们只有“言”和“行”而没有“论”，其思想倾向不是由哲学理论的形式来表现的，而主要通过一些言论和行为来表现的，或说由体现在言论和行为方面的人格形象来表现的。阮籍、嵇康、向秀三人不止有“言”、“行”，而且有“论”，他们是竹林七贤中的真正玄学哲学家。阮籍和嵇康在思想方面倾向于自然与名教的对立，向秀则在思想方向倾向于自然与名教的结合。这两种思想观点，大体上代表了竹林七贤的两种基本思想倾向。王戎的思想倾向比较明确，与向秀基本相同。山涛“性好老庄”，有某种崇尚自然的思想。尽管他在哲学理论方面没有涉及自然与名教的关系，但从其一生的形迹或生活态度看，对名教事实上有颇多的肯定，就此而言，他的思想应该说倾向于自然与名教的综合。刘伶的行是典型的“妄行”，他的《酒德颂》可谓典型的“妄言”，他的思想倾向有着鲜明的越名教的而任自然的特征。阮咸不仅无“论”，甚至也无“言”，但从他的酗酒狂饮、放荡无羁的“妄行”看，其思想当属于把自然与名教对立起来的一路。竹林七贤对于自然与名教关系的理解和态度是如此之不同，这也可以说思想解放的一个象征吧。

第二，与崇尚自然的思想倾向有关，竹林七贤的生活情趣都表现为追求自我解脱的趋向。其间的区别，只是形式的而不是本质的，至少对于他们之中的多数人来说是如此。在竹林诸人中，阮籍、嵇康贬斥名教而崇尚自然，试图超越现实，在名教之外寻找自我精神的解放之路。向秀、王戎综合儒道，强调立足于现实，在名教之中探索精神的自由。刘伶、阮咸尽管有着追求感官快乐的倾向，但就其基本的生活情趣来说，与阮籍、嵇康大体相似，即企求在现实之外寻找一席安身立命之地。即使是山涛，虽然他有明显的建功立德的世俗化倾向，但实际上也有寻求精神解脱的一面。这不仅从其早年的“隐世”态度可以得到说明，而且从晚年官位显赫，但仍然韬晦自守、“不与时异”的生活宗旨或行为方面也可能得以说明。这种奇特的思想现象，从社会根源上说，乃是生活于专制制度之下的知识分子企图摆脱现实的压制而又无力摆脱的表现。因此，竹林七贤的生活情趣，从表现上看是玄远、洒脱、自由的，实际上是苦闷、焦虑、彷徨的，它深刻地折射着时代的苦难和封建专制主义的不合理性。

第三，竹林七贤的人格结构都有不同程度的分裂。一般来说，在中国古代社会中，一切有理想抱负和正义感的士人都属于社会的精英。在现实的压迫下，当着自己的理想无法实现时，必定会引起身心的矛盾与冲突。竹林七贤所面临的社会环境相同，他们的理想尽管并不完全相同，但无疑都会发生理想途径受阻的感受，从而都有可能或多或少地发生人格分裂的倾向。所不同的是，除了阮籍、嵇康之外，在其余的五人那里，事实上只有理想与现实的冲突，而没有“理想人格”与“外在人格”的冲突。这是他们的人格结构与阮籍、嵇康双重人格结构的不同。

那么，如何认识与评判竹林七贤的现实人格呢？在山涛身上，虽然也有道家思想影响的迹痕，但总体上看，这种人格代表着或反映着儒家思想文化的价值取向，在中国古代社会中有着最为普遍或典型的特征。山涛所代表的这类人格的主体奉行“穷居达济”的儒家信条，在险恶的社会环境中能审时度势以决定自己的出处，这既是维护肉体存在的理想方法，也是其历史使命感和社会责任感的体现。史书说山涛“有识”，很可能是指此而言。但是，从另一面说，这类人格对现实缺乏一种抗争的精神，这未免令人惋惜。刘伶、阮咸的人格是在现实的高压下，并主要是受道家思想文化的熏陶而发展起来的人格。这类人格的积极意义在于，它表现了对现实强烈的反叛精神和对礼教猛烈的批判精神，因此，它具有独立人格或思想解放的意义。但是，这类人格是通过回避现实的方式实现对现实的反叛的与批判，它的超世态度具有严重的消极意义，此可谓真正的“无用之材”。向秀、王戎的“混世”人格，既缺少山涛的积极用世精神，又缺少刘伶、阮咸那种与现实不合作的精神，它除了以曲折的方式反映着时代的苦难和现实的不合理性有所价值之外，在其他方面似乎是最不足取的。以阮籍、嵇康为代表的双重人格，在中国古代士人中间也很有代表性，特别是在社会秩序失控和政治环境失调的情况下更是如此。这类人格主体在风雨如晦的封建专制势力的强压下，仍能坚持自己的理想，极力维护自己的独立品格，与不合理的现实作坚韧的抗争，其人格价值是不应当否定的。但是，它的抗争不是通过与现实正面冲突的方式（嵇康的最后结局及行为是个例外），而是通过改变外在人格形象的曲折方式表示自己对现实的不满，这就使得他们的人格令人遗憾地带有软弱的色彩。我们在上章对阮籍的人格已有详尽的分析，所以这里不再多说。总之，这几种不同的人格对现实的不合理性都具有一定的揭示的意义，而且都或强或弱地表现为与现实背离的倾向。但是，他们对现实的背离与揭露都很少发展到与现实激烈抗争的道路上去，事实上容忍了现实不合理性的存在，这是上面几类人格的共同缺陷。人格本质上是一种思想文化现象，它是特定的文化环境的产物。竹林七贤这几种人格，从一个侧面反映了中国传统思想文化的一个缺陷。不可否认，中国历史上并不缺乏极力追求真理、理想、正义乃至为之献身的志士仁人，他们作为一种卓特的人格，乃是儒家思想文化中“志于道”这一核心观念的凝淀结果，在他们身上体现了中华民族的优秀精神。但儒家“穷居达济”的思想结构也有严重的缺陷，在一定的条件下可以与道家的隐世精神相契合，从而构成一种儒道互补的思想文化结构。竹林七贤所代表的人格，就其形成的文化根源说，主要是儒道两种文化交互熏陶与作用的结果。竹林七贤的人格结构的缺陷，在某种意义上可以说是反映着中国古代以儒道互补为基本格局的思想文化结构的缺陷。中国传统思想文化的这一缺陷，从阮籍的人格结构中可以得到说明，从竹林七贤中其他人身上也可以得到说明。不过，需要声明的是，上面所说的仅仅限于竹林诸人身上，而且仅仅限于他们的人格结构局面。这一点，想来我们不说也不至于引起误会。

第八章阮籍的历史影响与评价

阮籍是个名传千古、声被后世的文士，在一切稍有文化素养的人那里，几乎无人不知他的名字。在魏晋时期的玄学哲学家之中，阮籍在学术思想或哲学理论方面的贡献或许并不显得怎么特别突出，特别与王弼、郭象，甚至嵇康等人相比，更是如此。然而，除了与阮籍齐名的嵇康之外，似乎没有几个人能赶得上阮籍那样有显赫的名声。追究原因，这大概是由于他那种做脱世物、指斥名教、废弃礼俗、耽酒荒放、追求自由的思想旨趣或人格形象引起了人们的强烈兴趣。同时，也正由于阮籍这种与封建名教礼法或封建文化格格不入的奇特思想或人格形象，千百年来导致人们对他的不同评说，攻之者有之，赞之者有之。见仁见智，争论不已，从而反过来又增高了他的知名度。除此之外，也与阮籍光辉的文学业绩，特别与《咏怀诗》的高度文学价值或审美价值有直接的关系。事实上，阮籍对后世或社会的影响，以及他作为一个文化人的思想文化价值也正在于这两个方面，而无论是积极的，抑或是消极的。

本章将着重在思想与人格的层面上讨论，阮籍在历史上有如何的影响；历代人们对他有怎样的评价；今人应该对他作出什么样的估价？至于他在文学方面的影响及评价问题，由于与我们所讨论的对象关系不大，就只好存而不论了。

一、阮籍的历史影响

阮籍的思想有早期与晚期之分，要说明阮籍的历史影响，不可不注意这一问题。对于阮籍的早期学术思想，明人张傅曾作过高度的评价：“嗣宗论《乐》，史迁不如。《通易》、《达庄》，则王弼、郭象二注，皆环其内也。以此三论，垂诸艺文，六家指要。网罗精阔。”（《汉魏六朝百三家集题辞》）《乐论》、《通易论》属于阮籍早期儒学方面的著作，《达庄论》属于阮籍晚年玄学或道家之学方面的著作。张傅评价是否合适，另当别论，但他注意到并指出了《乐论》、《通易论》的学术思想价值，可谓是有独到之见的。此外，历史上似乎很少有人注意到这个问题，这是有一定的原因的。阮籍的学术思想的主要成就是在其晚年，而不是在早年。他晚年那种向往自由的、庄子式的思想旨趣，特别是那种做物轻世的狂放生活态度或生活情趣，简直使早年的阮籍显得暗淡无光。很自然，阮籍在历史上发生实际影响的，主要是他晚年的学术思想及人格形象，而不是早年的学术思想及人格形象。因此，我们在讨论问题时，也应该把镜头对准在晚年的阮籍身上。

玄学在魏晋之世十分盛行，形成一股强劲的“玄风”。其影响之大，正如干宝《晋纪总论》所指出的：“学者以庄、老为宗，谈者以虚无为辨。”就横面而言，它不仅曾一度支配了当时的思想领域，而且支配了当时士大夫的生活态度，形成一种虚无放诞的社会风气。就纵面而言，它不仅支配了魏晋南北朝，甚至对后来整个中国哲学的发展也发生了深远的影响。“玄风”的盛行与影响，不是某一个或某几个玄学家作用的结果，而应该视为是所有玄学家“合力”所发生的社会效应，在这个“合力”效应中，无论在逻辑上还是在事实上都包含着阮籍的“分力”作用。我们所要着重指出的是，阮籍作为一个重要的和个性鲜明的玄学哲学家，显然又应该有自己的独特的历史影响与作用。

裴頠在对他之前的玄学进行激烈的批评时指出：“是以立言借其虚无，谓之‘玄妙’；处官不亲所司，谓之‘雅远’；奉身散其廉操，谓之‘旷达’。”（《晋书·裴頠传》）裴頠第一句话指责的是玄学士人那种崇自然而贬名教的玄学理论或玄谈，后两句话指责的是玄学士人仕不事事及毁弃礼俗的旷达行为或生活情趣。裴頠很确切地概括出了“玄风”的实际内容。但需要指明，尽管魏晋时期的玄学家都有崇尚老庄的倾向，但在不同的人那里，他们的思想旨趣和生活情趣并不完全相同，有人注重的是玄学的理论，有人则注重的是玄学的实践，从而表现为超世绝俗、旷达狂放的生活情趣或行为。据此，今人通常把玄学家分为玄论和旷达两派，认为何晏、王弼等人是玄论派的代表，阮籍与嵇康是旷达派的代表。这个说法是有一定道理的。但还应该进一步明确，对于阮籍来说，他并不是不重视玄学的理论，例如，《达庄论》与《大人先生传》就是他苦心孤诣的玄论之作。但就其基本的学术思想倾向看，他与何晏、王弼确有不同，他不是把着眼点放在对于概念的逻辑分析和哲学体系的建构方面，而注重的是一种旷达超脱的生活行为，表现为由玄学理论到行为实践的外化。也许正由于此，阮籍对于历史的影响，除了表现在玄学理论一面外，事实上更多、更直接地表现在那种饮酒纵放、横决礼俗的人生态度方面。近人刘师培正确地指出：“两晋之士，其以嗣宗为法者，非法其

范寿康认为，清谈分名理与玄远两派。玄远派内部又有尚理论的玄论派与重实践的旷达派之分。见《魏晋之清淡》第5页，商务印书馆民国二十五年版。

文，惟法其行。”（《中国中古文学史》）这是阮籍对于历史影响的一个重要特征。

受阮籍等人的影响，在两晋一代，特别是元康之世，虚无放诞的生活态度或生活情趣一时成为社会的一种风尚，甚至转化为单纯地追求感官的刺激，肉体的纵情享乐。王隐《晋书》说：“魏末，阮籍嗜酒荒放，露头散发，裸袒箕踞。其后，贵游子弟阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之之徒，皆祖述于籍，谓得大道之本，故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽。甚者名之为通，次者名之为达也。”（《世说新语·德行》注引）这种过分的放荡无羁的生活态度，不仅引起了当时儒学正统派的批评，甚至遭到玄学名将乐广的讽刺：“名教中自有乐地，何为乃尔也！”（《世说新语·德行》）据史书记载，除了上述诸人之外，还有山简、阮修、毕卓、羊曼、光逸、阮孚、庾歆、张翰等人，也表现了一种纵情肆欲的生活态度。史书中有不少关于他们生活趣闻的记载。如，山简为荆州太守时，每临高阳池，未尝不大醉酩酊而归，时人为之歌云：“山公时一醉，径造高阳池。日暮倒载归，酩酊无所知。”（《世说新语·任诞》）阮修为阮籍从子，不喜与俗人应酬，“常步行，以百钱杖头，至酒店，便独酣畅。”（《世说新语·任诞》）毕卓与胡毋辅之交好，也十分好酒。据说，他任吏部郎时，饮酒废职，甚至乘醉偷窃他人藏酒，主人执而缚之，知其为吏部郎，于是释放了他。毕卓又与主人一起痛饮，醉酒而去。他自称自己所奉行的生活准则是：“一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生。”（《世说新语·任诞》及注引《晋中兴书》）谢鲲以戏挑邻家女子，被邻家女子投梭而折断两颗牙齿，世人为之谣说：“任诞不己，幼舆（谢鲲字）折齿。”（《世说新语·品藻》注引邓粲《晋纪》）西晋时期的贵游子弟，其放荡行为大都类此，与林下之风相比，实有过之而无不及。实际上，这些贵游子弟的狂放，只是追求肉体快乐的借口，他们并没有阮籍等人那样的生活感受，也无阮籍等人那样的玄远精神境界。他们仿效竹林名士之所为，只不过得其皮相而已。难怪戴逵批评他们说：“元康之放，无德而折中者也。”（《晋书·戴运传》）但无论如何，我们不是从元康旷达派人士的身上，可以清楚地发见阮籍的影子吗？

在元康诸人那里，似乎也有个别人接近“大道之本”，得竹林之风的精髓，如张翰就是一个。《世说新语·任诞》载：“张季鹰（张翰字）纵任不拘，时人号为江东步兵。或谓之曰：‘卿乃可纵适一时，独不为身后名邪？’答曰：‘使我有身后名，不如即时一杯酒。’”同书《识鉴》载：“张季鹰辟齐王东曹掾，在洛见秋风起，因思吴中菰菜羹鲈鱼脍，曰：‘人生贵适意尔，何能羁官数千里以要名爵！’遂命使归。俄而齐王败，时人皆谓见机。”刘孝标注引《名士传》说：“司马齐王同辟（张翰）为东曹掾。翰谓同郡顾荣曰：‘天下纷纷未已，夫有四海之名者求退良难。吾本山林间人，无望于时久矣。子善以明防前，以智虑后。’……翰以疾归。”这个齐王司马阝便是西晋末年参与“八王之乱”的重要人物之一，后兵败被杀。可见，张翰“纵任不拘”，乃旨在“适意”，追求精神的逍遥；他纵酒狂放的生活态度，也旨在避祸，保全自己，这与元康时期那批贵游子弟单纯追求感官快乐是有所区别的，怪不得时人要称之为“江东步兵”了。

晋室南渡，偏安江南一隅的东晋一代，清谈之风更盛，而纵情放荡的习气似乎稍有收敛。当时的一部分有识之士，对于永嘉年间的大乱，西晋王室覆灭的惨痛教训作了深刻的反思，他们认识到仕不事事、放荡无度的生活态

度的极大危害。例如，应詹在给元帝的疏奏中以沉痛的心情指出：“元康以来，贱经尚道，以玄远宏放为夷达，以儒术清俭为鄙俗，永嘉之弊，未必不由于此也。”（《晋书·应詹传》）卞壶也对贵游子弟专事放达的生活习气，在朝庭予以激烈地抨击：“悖礼伤教，罪莫斯甚，中朝倾覆，实由于此。”（《晋书·卞壶传》）但积重难返，那股放诞之风并没有止息，整个东晋一代，其风仍很盛行。《世说新语·任诞》载，阮籍、嵇康、山涛等“常集于竹林之下，肆意酣畅。”刘孝标注引孙盛《晋阳秋》说：“于时风誉扇于海内，至于今咏之。”孙盛为东晋时人，他所生活的时代距魏末之世将近百年。据孙盛的说法，竹林七贤所掀起的那股“玄风”，在当时社会上仍然有强烈的影响。从内容上看，这股“玄风”的影响不是在玄学理论方面，而是“肆意酣畅”的那种纵放无羁的行为或生活情趣。

东晋既亡，降及南朝，“玄风”似远不如以前兴盛，但其影响依然存在。《宋书·羊玄保传》载，太祖赐羊玄保二子名曰咸曰粲，对羊玄保说：“欲令卿二子有林下正始之风。”《南齐书·张绪传》载，袁粲言于帝曰：“臣观张绪有正始遗风。”《南史·何尚之传》载，何玄之称王球“正始之风尚在”。据北齐颜之推说：“洎于梁世，兹风复阐。……武皇简文，躬自讲论，周宏正奉赞大献，化行都邑，学徒千余，实为盛美。”（《颜氏家训·勉学篇》）所谓“兹风”，即系指魏晋之世所煽动起来的“玄风”。照颜之推的说法，在有梁一代，“玄风”又复隆盛，大有卷土重来之势。只要“玄风”存在，我们从中就依然可以看到阮籍的独特影响。例如，南朝陈郡袁氏以玄学著称者有袁豹、袁淑、袁粲、袁象、袁宪等。据史籍记载，袁粲“负才尚气，爱好虚远。虽位任隆重，不以事务经怀。独步园林，诗酒自适。家居负郭，每杖策逍遥，当其得意，悠然忘反。”（《南史·袁湛传》）其生活态度与阮籍非常相似。又《南史·周朗传》载：“朗少而爱奇，雅有风气。……朗寻丁母忧，每哭必恸，其余颇不以居丧常节。大明四年（460），上使有司奏其居丧无礼，诏曰：‘朗悖礼利口，宜合剪戮……’”。所谓“利口”，当指周朗善于清谈。周朗的行径，与阮籍更为相似，简直是如同出一辙。袁粲、周朗的思想旨趣与生活态度，史书上没有明说为林下之风所染，也没有说受阮籍的影响，但不难发现其间有某种渊源关系。

阮籍的影响，甚至远播十六国时期的中国北方地区。例如，公元386年，羌人姚萇取代苻秦，国号大秦，史称后秦。公元393年，姚萇之子姚兴即位。这个时期，关中地区较为安定，学术文化有一定的恢复和发展，玄学也在思想界发生影响。当时士人里就有人很欣赏阮籍那一套旷达纵放的生活态度。《晋书·姚兴载记》载：“时京兆韦高慕阮籍之为人，居母丧，弹琴饮酒。”北魏时期的洛阳深受“玄风”的影响，士人不但学风祖述南朝，而且也有人极力模仿南朝名士的生活态度，以玄远放达为高。《北史·邢峦传》载：邢劭“少在洛阳，会天下无事，与时名胜，专以山水游宴为娱，不暇勤业。”邢劭与阮籍等竹林七贤的行事相似。又《北史·薛辩传》载：薛孝通外兄“裴伯茂性豪俊，多所轻忽。……孝通以裴宏放过甚，每谓之曰：‘兄以阮籍、嵇康何如管仲、乐毅？’盖自许经论，抑裴做也。裴笑而不答，宏放自若。”《魏书·文苑传》载，裴伯茂曾作《豁情赋》，其序略曰：“故复究览庄生，具体齐物，物我两忘，是非俱遣，斯人之达，吾所师焉。”虽然薛孝通反对裴伯茂仿效阮籍、嵇康，但这正从反面说明了他们对后世的影响。裴伯茂对薛孝通所提出的问题，并没有作出回答，但从他爱好老庄的学术态度，以及

他那种“宏放自若”、轻世做物的生活情趣，也很容易看出他是很推崇阮籍的，至少在他身上可以看到阮籍的痕迹。

北魏永熙三年（534），北魏分裂为东魏、西魏两国。东都邺下的“玄风”较之北魏时洛阳似乎更为兴盛，士大夫的生活习气也有颇类阮籍的。北海王昕乃前秦名相王猛的玄孙，非常喜欢“清言”，其弟王晞“性闲淡寡欲，虽玉事鞍掌，而雅操不移。在并州，虽戎马填阁，未尝以事务为累。良辰美景，啸咏遨游，登临山水，以谈宴为事，人士谓之‘方外司马’。”（《北史·王宪传》）史书没有明确他说王晞与阮籍的关系，但由王晞那种身在俗务，而心追自然的处世态度看，与阮籍十分相像。赵郡李元忠风流倜傥，他公开声称以阮籍为师。史载：“元忠虽处要任，初不以物务于怀，唯以酒色自娱，大率常醉。……每言宁无食，不可使我无酒，阮步兵吾之师也，孔少府岂欺我哉。后自中书令复求为太常卿，以其有音乐而多美酒故。”（《北史·李灵传》）西魏虽然不及东魏“玄风”盛隆，但士人也深受时代风尚的影响。特别北周平定巴蜀，吞并江陵后，大批南朝士族入关，直接影响了长安的学风与生活风尚。例如，长安京兆人韦晞的生活情趣就颇似阮籍等林下名士。《北史·韦孝宽传》载：韦晞“志尚夷简，澹于荣利。……前后十见征辟，皆不应命。……所居之宅，枕带林泉。复对玩琴书，萧然自逸，时人号为‘居士’焉。”周明帝也“号之曰‘逍遥公’”。又《续高僧传》载：释亡命，原为南朝后梁僧人，后入北周长安，他非常景仰阮籍，其生活态度也颇类玄学名士：“吟啸丘壑，任怀游处。凡所凭准，必映美阮嗣宗之为人也。”这条史料可以说明，阮籍的影响已经不止限于世俗之士及其世俗生活，而且波及到佛教领域及佛教僧徒的生活。

由上所述可知，从魏晋之世到南北朝终的数百年间，阮籍对当时的士大夫阶层发生过重大影响。其中，阮籍最主要影响是他的那种宏放旷达的精神风貌、生活情趣或行为，士大夫对阮籍发生强烈兴趣的也主要在这个方面。这无疑是阮籍历史影响的一处重要特征。阮籍的这种历史作用，似乎仅是一种“行为”，没有多少思想价值或文化价值可言。实际上，“行为”也是一种特定的文化现象，或说是某种特定思想观念的外现，在其背后隐含着儒道两种文化体系或思想体系的矛盾，反映着自然与名教之辨这一特定的思想内容。只不过它不是以哲学理论的形式，或说以“辩名析理”的逻辑形式来表达时代的精神，而是在感性或行为实践的层面上透露出当时士大夫的理想、信念、追求。名士式的生活态度固然不像玄学理论那样可以提高或锻炼人的思维能力，但作为一种时代精神生活的映现形式，它与玄学理论具有同等的思想文化价值。

隋统一中国，南北分割的局面宣告结束。玄学文化所依附的经济、政治不复存在，因此，玄学旷达派名士的那种虚无放诞的生活情趣或行为作为一种特定的思想文化现象也随之收敛，似乎在社会上再也难以掀起狂涛巨澜，但封建专制主义只要存在一天，或许再加上人的本性似乎是天生追求自由的原因，那么，我们就仍然可以发现它的踪迹和影响。陈柞明说：“阮公《咏怀》，神至之笔。……悲在衷心，乃成楚调；而（陈）子昂、（李）太白同为古诗，共相仿效，是犹强取龙门愤激之书，命力国史也。”（《采菽堂古诗选》卷八）这是从文学创作的角度评论陈子昂、李白诗作与阮籍《咏怀诗》的渊源关系。陈柞明的说法是否正确，我们可暂且置之一边，但就李白的行事或生活情趣，确与阮籍有相似之处。史书上说：“白少有逸才，志气宏放，

有超世之心”，后因政治上的失意，于是“浪迹江湖，终日沈醉”。（《全唐诗》李白诗题首）李白一生蔑视权贵，不以礼自守，颇具阮籍式的狂放简傲之气。其《嘲鲁儒》诗云：“鲁儒谈五经，白发死章句。问以经济策，茫如坠烟雾。足著远游履，首戴方山中。缓步从直道，未行先起尘。”这与阮籍在玄学二论及《咏怀诗》第六十首中对礼法之士的丑陋、虚伪、无能的揭露，真可谓是异曲同工。李白《赠闾丘宿松》诗云：“阮籍为太守，乘驴上东平。剖竹十日间，一朝风化清。偶来拂衣去，谁测主人情。”李白与阮籍一样，一生政治上失意，他可能是深测“主人之情”的。李白诗里屡有讽诵阮籍之句，说明他对阮籍的故事是十分熟悉的。以上的这些情况，虽然还不能肯定李白的生活态度或生活情趣就是仿效阮籍，但至少可以说他们的心灵是息息相通的。

阮籍对后世的影响，从下文所说的历代对他的评价中也可以得到说明，所以这里就不再详说。需要进而指明的是，阮籍的生活态度或行为以及由此所构成的那种特定人格形象，作为一种思想文化现象经过历史长期的沉积，似乎演变为一种“离经叛道”的人格典型，成为一种特定的思想文化形态，并在中国历史上发生着某种不可忽视的影响。例如，《红楼梦》的男主人公贾宝玉作为一种特定的文学人格典型，我们固不可以说他就是阮籍以文学形象形式的再现，但在他身上确实可以看到阮籍的影子。《红楼梦》的作者曹雪芹别号“梦阮”，所谓“阮”即是指阮籍。他的挚友敦诚给他的赠诗称：“步兵白眼向人斜”，追忆他的诗句也有“狂于阮步兵”，认为曹雪芹为人处事的狂捐态度极似阮籍。这说明，曹雪芹与阮籍的思想旨趣或生活情趣大概是“心有灵犀一点通”的。也许正由于此，在曹雪芹“披阅十载，增删五次”，苦心孤诣所塑造的贾宝玉这个文学典型身上，可以处处看到阮籍的思想及人格的遗传基因。《红楼梦》开卷不久，就借贾雨村之口，把“天地生人”分为三个类型，即除了“大仁大恶”两类之外，还有一类：“其聪俊灵秀之气，则在千万人之上；其乖僻邪谬不近人情之态，又在千万人之下；若生于公侯富贵之家，则为情痴情种；若生于诗书清贫之族，则为逸士高人。”（第二回）曹雪芹把阮籍与贾宝玉都归于第三类。《晋书》本传称阮籍“当其得意，忽忘形骸，时人多谓之痴。”阮籍“痴”于情性之真，心灵之自然。贾宝玉的人格形象也是“痴”，他“情痴情种”以至于“乖僻邪谬”，完全有异于世俗之情。我们从贾宝玉对待女孩子的同情、爱怜的纯真态度，不能不使人联想阮籍对待“邻妇”和“兵家女”的态度；从贾宝玉不喜贺吊往来，厌恶与俗人作庸俗的应酬，不能不使人联想到阮籍对人善作“青白眼”；从贾宝玉不愿恪守父师所训，讽刺“仕途经济”之士为“利禄蠹虫”，不能不使人联想到阮籍蔑视礼法及其对礼法士君子的激烈批评……所有这些，除了说明曹雪芹深受阮籍的影响外，同时也可以说明阮籍的生活情趣及其人格在思想文化方面的历史意义。

参见周策纵为周汝昌《曹雪芹小传》所作的《序》，百花文艺出版社1980年版。

二、历代对阮籍的评价

（一）阮籍在后人心目中的地位

阮籍的身后，是很受一些人的景仰的。这从一个侧面说明了阮籍在后世人们心目中的地位，同时也含有对阮籍评价的意义。据梅子的《新论》所说，阮籍是“命世大贤”。（《意林》引）这种说法，大概代表着晋人对阮籍所作的一种评价。魏晋六朝设立“九品”制。照南朝梁人皇侃的解释：“就人之品识，大别有三：谓上、中、下也”。上、中、下又各细分上、中、下，共成上上，上中、上下；中上、中中、中下；下上、下中、下下九品。“上上则是圣人”，“下下则是愚人”，其余则可通称为“中人”。（《论语·雍也》皇疏）第二品的“上中”位于“中人”之冠，仅仅次于“圣人”，其次第处于汉唐时人们所常说的“亚圣”或“大贤”地位。魏晋选举人才采用“九品”的标准，一品相当于“圣人”的品位，二品相当于“亚圣大贤”的品位。当时品评人物，也以九品为标准，其中“亚圣大贤”是对士人的一种估价，它相当于选举制九品中“二品”的位次。在实际的品评人物的活动中，由于圣凡区别严格，即令帝王之尊，将相之贵，也没有人敢企及“圣人”的称号，圣人似是一纯粹理想之物。因此，“亚圣大贤”对于士人来说，可以说是最高的实际企慕的目标，也是对世人一种最高的评价了。如，《世说新语·言语》载孙放语：“圣人生知，故难企慕。”又同处注引《孙放别传》载孙放语：“仲尼生而知之，非希企所及。至于庄周，是其次者，故慕耳。”当时孙放仅是个八岁的孩子，他尚且知道圣人难慕而企求“大贤亚圣”，成年人的想法也就可想而知了。事实上，尽管魏晋士人多崇尚老庄，但还很少有人敢于把他们公开抬高到与圣人平等的地位。人们最为普遍的看法是“老不及圣”，认为孔子是圣人，而老子只不过是“上贤亚圣”或“大贤”之人。可见，当时人们把阮籍视为“命世大贤”，这种看法无论是否恰当，但无疑这是一种不能比之再高的评价了。这种评价，似乎也为后世的一些人所接受。例如，明人靳于中盛赞阮籍人品之高尚，称他为“命世大贤”。（《阮嗣宗文集序》）靳于中的说法，大体上可以认为代表了两晋之后一部分人对阮籍的看法。

阮籍是竹林七贤或竹林名士之一。魏晋时期的士大夫不仅企慕“亚圣大贤”，而且，似乎“名士”称号也是他们普遍向往的目标。学术界有人指出，当时“名士”的品位也就是“亚贤大贤”的品位。如果这个说法成立，那么，竹林名士在当时一些人的心目中应该具有“亚圣大贤”的崇高地位。问题是否如此，可以暂且不论，我们所要着重指明的是，竹林七贤同作为“名士”的品位，其中以阮籍与嵇康的声价最高。

《世说新语·任诞》载：“陈留阮籍，谯国嵇康，河内山涛，三人年皆相比，康少亚之。预此契者，沛国刘伶、陈留阮咸、河内向秀、琅邪王戎。”这里明确地把阮籍排在首位，嵇康次之，山涛居第三位，余人皆在三名之后。

《名士传》排列的次序为：阮籍、嵇康、山涛、向秀、刘伶、阮咸、王戎。（《世说新语·文学》注引）酈道元《水经·清水注》排列的次序为：阮籍、

关于“九品”之区别及凡圣之区别，详见王葆玄《正始玄学》第54—60页。

《弘明集》卷六载南齐周顒《重答张长史书》云：“王、何旧说，皆云‘者不及圣’。”

唐陆希声《道德经传序》云，阮籍谓老子为“上贤亚圣之人，盖同于辅嗣。”又《三国志·魏志·司马朗传》注引孙盛语：“圣人与大贤行藏道一，舒卷斯同”。

详见王葆玄之说，《正始玄学》第54—60页。

嵇康、山涛、王戎、向秀、刘伶、阮咸。这两处排列的次序，仍以阮籍为首，嵇康次之，山涛第三，只是后面四人的次序有所变化。

《三国志·魏志·王粲传》注引《魏氏春秋》说：“康寓居河内之山阳县，……与陈留阮籍、河内山涛、河南向秀、籍兄子咸，琅邪王戎、沛人刘伶，相与友善，游于竹林，号为七贤。”《晋书·嵇康传》载，与嵇康神交者，惟陈留阮籍、河内山涛。豫其流者，河内向秀、沛国刘伶、籍兄子咸、琅邪王戎。这个说法可能承《魏氏春秋》而来。从这两处记载看，都是为嵇康作传，其他人都是附带提及，所以据此只能确定嵇康之外其他六人的排列次序，而不能确定嵇康在七人中的次序。除却嵇康外，在其他六人之中，仍以阮籍为首，山涛次之，其他四人居后。史籍也有明确地把嵇康排在首位的。《世说新语·排调》载：“嵇、阮、山、刘在山林酣饮，王戎后往。”这里改以嵇康为首，阮籍次之，山涛仍居第三位，但没有提到阮咸、向秀二人。除此之外，南京西善桥南朝墓砖刻七贤图排列的次序为：嵇康、阮籍、山涛、王戎、向秀、刘伶、阮咸。

从上面的历史资料中可以看出，竹林名士的排列次序有着明确的规律：或以阮籍为首，嵇康次之；或以嵇康为首，阮籍次之；山涛通常排在第三位；其他四人居后，其排列次序也不固定。这样的排列次序很可能反映了竹林诸人在人们心目中的地位差别及人们对他们的评价。《世说新语·品藻》说：“谢遏诸人，共道竹林优劣。谢公云：‘先辈初不臧贬七贤’。”《魏氏春秋》驳斥了这种看法：“山涛通简有德，秀、咸、戎、伶达而有俊才。于时之谈，以阮为首，王戎次之。山、向之徒，皆其伦也。若如盛言，则非无臧贬，此言谬也。”（刘孝标注引）照这里所说，当时的舆论是以阮成为首，后面的次序是王戎、山涛、向秀，而阮籍、嵇康二人略而未及。这说明，竹林七贤在世人心目中的地位是有优劣差别的。因此，上面的排列次序表明，阮籍与嵇康实为竹林七贤的精神领袖，其他人是不能与之相比的。同时也表明，人们对于阮籍与嵇康的估价也是高于其他五人的。至于阮籍与嵇康相比，他们二人在当时人们心目中的地位，似乎是很难判分轩轻的。

还有个值得一提的问题，阮籍逝后，曾享有立庙受祀的殊荣。郦道元《水经·清水注》说：“长泉又逞七贤祠东，向子期所谓山阳旧居也，后人立庙其处。”七贤祠修建的具体时间已不可详考。郦道元是北魏人，公元527年卒。据他的口气推测，七贤祠在他见到之前已经存在好长时间了。除七贤祠外，后人又在阮籍故乡为他单独立庙。唐李京曾为阮籍庙作《重建阮嗣宗庙碑》文。阮籍庙既是“重建”，那么据此推断，阮籍庙当修建很早，很可能在唐代以前就存在了。据碑文所说，阮籍庙的规模颇为宏壮：“房廊四十间，仪仗右右足，堂殿峻矗。庙貌严明，威生九月之霜；阶庭凛凛，照并三春之日。”香火也颇隆盛：“覆育温温，炉中争爇于宝香，砌下竟倾于竹叶。干门仰德，万户霍恩。”在魏晋时期的玄学名士当中，身后立庙受祀，大概只有竹林七贤有这么大的福气了。而在竹林七贤中，后人单独为之立庙的，恐怕也只有阮籍一人有这样的殊荣。

上面所说的，可以认为这是历代人们对阮籍所作的一种肯定性评价。事实上，对于阮籍这样一个具有传奇色彩的人物，千百年来人们的评价并不一

范寿康把《魏氏春秋》所说的“以阮为首”的理解为以阮籍为首（《魏晋之清谈》第25页），侯外庐亦主此说（《中国思想史》第三卷第124页），这可能有误。“阮”当指阮咸。

样，大体上说，可以分为肯定性与否定性两种意见。除了上面所说的那些肯定性的评价之外，历代的争论可以概括为以下两个方面：玄学思想与生活态度；及这种思想与生活态度对社会政治所产生的后果。下面分而述之。

（二）历代对阮籍思想与生活态度的评价

鲁迅先生指出：“然而后人就将嵇康阮籍骂起来，人云亦云，一直到现在，一千六百多年。季扎说：‘中国之君子，明于礼义而陋于知人心’，这是确的，大凡明于礼义，就一定陋于知人心的，所以古代许多人受了很大的冤枉。例如嵇阮的罪名，一向说他们毁坏礼教。但据我个人的意见，这个判断是错的。魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的，表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。”（《魏晋风度及文章与药及酒之关系》）阮籍、嵇康历来受到攻击、指责、漫骂，这确是历史上一个无可怀疑的重要事实，阮籍较之嵇康似乎尤为甚之。

阮籍在世的时候，就受到一些儒学正统派人士的激烈批评。例如我们面前所曾指出的，礼法之上何曾面质阮籍：“卿纵情礼，败俗之人。”伏义也写信给阮籍，批评他“开阖之节不制于礼，动静之度不羁于俗。”阮籍身后，类似的批评并没有停止。

元康时期的重要思想家裴頠，站在儒家的立场对阮籍等人的“异端”思想及狂放行为从理论方面进行了批判。《晋书·裴頠传》载：

頠深患时俗放荡，不尊儒术。何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事。至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物自婴，遂相放

效，风教陵迟，乃著《崇有》之论，以释其蔽。何晏与王弼一样，同为“贵无论”的代表，主张“以无为本”。裴頠在哲学理论的层面集中批评了这一观点，指出：“夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。”阮籍与何晏不同，他属玄学自然论的思想代表，在理论上并没有公开打出“贵无”的旗号，但从其越名教而任自然的思想内容看，实际上是主张以自然为本，以名教为末，与何晏的思想倾向是一个路子。裴頠把阮籍与何晏放在一起，把他们的思想同视为“口谈浮虚”或“贵无”而予以批评，并不是毫无道理的。但是，他批评何晏也是“尸禄耽宠，仕不事事”，甚至也是“不遵礼法”，似乎有点冤枉了何晏。实际上，从现存的史料看，何晏的一生很难说是如此，而给阮籍（当然也应包括王衍在内）戴上这顶帽子，倒是一点也不过分。

然而，裴頠的批评并没有阻止“玄风”的盛行。只是到了东晋时期，玄学在理论的层面似乎走上没落之路，玄学家很难再“拔理于向郭之外”，而凸现或剩下的仅仅是玄学外化的形式——纵放狂诞的生活态度与行为，因此，人们对玄学的批评也多着眼于此。这从葛洪的批评中可以看出这个特点：

世人闻戴叔鸾、阮嗣宗做俗自放，见谓大度，而不量其材力非做生之匹而慕学之，或乱项科头，或裸袒蹲夷，或濯脚于稠众，或渡便于人前，或停客而独食，或行酒而止所亲。……古人所谓“通达”者，谓通于道德，达于仁义耳。岂谓通于褻读而达于淫邪哉！

——《抱朴子·刺骄》

葛洪把“通达”解释为“通于道德，达于仁义”，显然是站在儒者的立场上。他虽然没有公开批评阮籍的行事，甚或有为阮籍开脱的意思，但从他与阮籍所取思想立场完全相反以及所表现出来的对那股狂放之风极为不满的情绪看，使人们不能不考虑到，事实上他对阮籍的行为大概也是持否定态度的。

北齐的颜之推在《颜氏家训·勉学》中，则直接点名道姓地批评了阮籍，认为：“自古文人，多陷轻薄”，直斥“阮籍无礼败俗”。在同处，颜之推

又对魏晋时期的一些玄学家——点名予以抨击，其中包括何晏、王弼、山涛、夏侯玄、荀粲、王衍、嵇康、郭象、谢鲲等人。他批评阮籍是“沈酒荒迷，乖畏途相诫之譬也”，认为阮籍酗酒纵放的生活态度违背了处世的正确原则。颜之推之所以格外强调“畏途相诫”，大概与他旨在教育子弟有关，但实际上他不了解阮籍狂放的用心，不懂得阮籍的“沈酒荒迷”，正是为了摆脱自己的政治困境，以及旨在排遣心中的苦闷。不过，颜之推对玄学清谈的看法倒是公允的：“直取其清谈雅论，辞锋理窟，剖玄析微，妙得入神，宾主往复，娱心悦耳。然而济世成俗，终非急务。”他肯定了玄学的“辩名析理”有较高的思维水平，有“娱心悦耳”的作用，否定了清谈不急世用的弊病，这不能不说有一定的道理。但从总体上看，颜之推对玄学家是持否定态度的，特别对于他们的生活情趣是激烈反对的：“妄谈虚无，左琴右书，以费人君禄位。”（《涉务》）这句后是对玄学人士的总体批评，没有直指阮籍，但显然特别符合阮籍的实际情况。

裴颢、葛洪、颜之推对阮籍的评价，其内容可以概括为两个方面：在理论或思想上，阮籍好道，尚自然，崇虚无，违背了儒家圣人之教；在生活态度的层面，阮籍不遵礼法，仕不事事，造成一股纵欲放诞的社会风气。于宝作《晋纪总论》，对玄学的作了概括性的评述：

风俗淫假，耻尚失所。玄学以庄、老为宗而诃六经，谈者以虚薄为辨而贱名检，行身者以放浊为通而斥节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪。

由于干宝不是专门评论阮籍，所以其中有些说法与阮籍的实际情况有所不合。但从总体上看，这个评论对阮籍还是适用的，且与裴、葛、颜的说法相合。他们对阮籍的评价，大体上代表了魏晋六朝学术思想界的一种否定性评价倾向。其后，对阮籍的评价大体上没有超出这一范围，这或许是鲁迅先生所说的“后人将嵇康、阮籍骂起来，人云亦云，一直到现在”的具体含义吧。

然而，并不是所有的人都是“陋于知人心”的，事实上历代也有不少入能够透过阮籍毁弃礼教、纵放旷达的思想与行为的表层，追踪阮籍之“心”，作出了肯定性的评价。鲁迅先生就是“明于知心”的一个。

六朝宋代诗人颜延年作《五君咏·阮步兵》一诗，对阮籍予以极大的同情。诗云：

阮公虽沦迹，识密鉴亦洞。

沈醉似埋照，寓辞类托讽。

长啸若怀人，越礼自惊众。

物故不可论，途穷能无恸！《文选》李善注引沈约《宋书》：“颜延年领步兵，好酒疏诞，不能斟酌当时。刘湛言于彭城王义康，出为永嘉太守。延年甚怨愤，乃作《五君咏》以述竹林七贤。”颜延年的生活情趣与阮籍相似，又在仕途上恰好处于不得意之际，大概他与阮籍的心情很相近。因此，他对阮籍的行迹或处事态度作出肯定性的评价，当然是毫不奇怪了。

东晋时期的袁宏也可谓阮籍的一个“知心”，他所作的《七贤序》说：“阮公瑰杰之量，不移于俗，然获免者，岂不以虚中萃节，动无过则乎。”（《全晋文》卷五七）对阮籍的生活态度或行为作出最精到的评判的当数沈约。沈约认为，阮籍“时值无妄之日”，司马氏执国，欲以智计倾皇柞，诛除异己，他为保全自己，不得已而采取阳狂避世、旷达纵放的生活态度：

阮公才器宏广，亦非衰世所容，但容貌风神不及叔夜。求免世难，如为有途，若率其恒仪，同物俯仰，迈群独秀，亦不为二马所安，故毁行废礼，以秽其德，崎岖人世，仅然后全。……彼嵇、阮二生，志存保己，既托其迹，宜慢其形，慢形之具，非酒莫可，故引满终日，陶兀尽年。

——《七贤论》，《艺文类聚》卷三七

沈约对阮籍没有作简单的肯定，而是联系当时特定的政治背景，指明阮籍特定的生活态度背后的特定用心所在，就此而言，他可以说是阮籍千古难遇的一个真正知音了。沈约的说法，代表了当时一部分士人对阮籍的一种基本评价倾向。

在对阮籍的评价活动中，大多纠缠于阮籍的生活态度或行为习气，而往往忽视了在学术思想层面上如何评价阮籍的问题。两晋六朝之后的一千多年的历史似乎一直如此。侯外庐指出：“按清以前各家对清谈的评价，有一点是共同的，即是不问其学术内容”。并进而指出：“这个弱点，到了清代汉学家，便起了反动，多为魏晋学者辩护。”（《中国思想史》第三册第36页）这个见解是有道理的，同时对阮籍也是原则上适用的。但需要指出：第一，这一批评倾向只能从总体上说，特别对于整个玄学的批评是如此，但对于阮籍来说，似乎也有例外的情况。如，晋人在为阮籍所作的一篇碑文中，除了盛赞阮籍的人格美或生活态度外，也称赞他：“得意忘言，寻妙于万物之始；穷理尽性，研几于幽明之极。”（《魏散骑常侍步兵校尉东平太守碑》）这无疑注意到了阮籍学术思想的倾向与内容。这种情况尽管不是关于阮籍评价活动的主流，但也值得注意。第二，清人对玄学的态度变化，仅仅限于对何晏、王弼等人学术思想的肯定，而对阮籍似乎仍持批判或否定态度。例如，清初钱大昕作《何晏论》，他一方面说：“自古以经训颀门者，列于儒林，若辅嗣之《易》、平叔之《论语》，当时重之，更数千年不废”。可是，他另一方面又说：“典午之世，士大夫以清谈为经济，以放达为盛德，竟事虚伪，不修方幅，在家则纲纪废，在朝则公务废，……而以是咎嵇阮可，以是罪王何则不可。”（《潜研堂集》卷一）对阮籍的生活态度仍持否定态度。

对玄学家的思想及其生活态度从总体上予以基本肯定的，近人刘师培可谓是个代表人物。他说：

两晋六朝之学，不滞于拘墟，宅心高远，崇尚自然，独标远致，学贵自得。……故一时学士大夫，其自视既高，超然有出尘之想，不为浮荣所束，不为尘网所纒，由旷达而为高尚，由厌世而为乐天，……以高隐为贵，则躁进之风衰；以相忘为高，则猜忌之心泯；以清言相尚，则尘俗之念不生；以游览歌咏相矜，则贪残之风自革。故托身虽鄙，立志则高。被以一言，则魏晋六朝之学不域于卑近者也，魏晋六朝之臣不染于污时者也。

——《左庵外集》卷九

诚然，刘师培之论是对两晋六朝一代“玄风”所的宏观评说，然就其所说的实际内容看，无论在学术思想的层面，还是在由这种学术思想所支配下的生活态度或行为层面，都似乎更与旷达派、特别与阮籍的实际情况一一契合。事实上，刘师培目中“玄风”的基本特征，在何晏、王弼的“贵无论”派那里，或在郭象的“独化论”者那里，均并不那么典型，而恰为阮籍、嵇康及其所代表的“旷达派”或“自然论”者所具有。因此，在严格的意义上说，我们有理由认为，刘师培的意见实质上是对阮籍、嵇康等人的评价。

（三）历代对阮籍思想与生活态度在社会政治价值方面的评价

公元263年，西蜀亡于魏。两年后，晋代魏而立。公元280年，吴国灭亡，中国分裂混战的局面宣告结束。可是，西晋建国仅五十余年，就在内乱外患之中而覆灭了。皇皇赫赫的西晋王朝如此短命，其教训是十分惨痛的。当时一部分人在沉痛的反思中，把西晋亡国的原因归为清谈误国，认为是玄学虚无放诞之风造成的恶果。例如，当时西晋政权的重要执政者之一王衍就是个崇尚清谈的著名玄学家。他在与石勒的作战中兵败被俘，卒遭杀身大祸。王衍在临死前曾有一番意味深长的话：“吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。”（《晋书·王衍传》）这是王衍对自己祖尚浮虚的否定，同时也可以说是对一代“玄风”在政治层面上所作的否定。

阮籍作为玄学清谈的名家和旷达派的代表人物，自然不免也受到时人的严厉批评。晋室南渡，刘琨留在北方孤军奋战。他在《答卢湛》书中，总结了自己一生的经历。信中说，自己过去在少壮之时，“未尝检括，远慕老庄之齐，近嘉阮生之放旷，怪厚薄何从而生，哀乐何由而至”，后来天下大乱，国家灭亡，亲友散乱调残，然后“知呐周之为虚诞，嗣宗之为妄作也。”（《全晋文》卷一 八卷）刘琨这段异常沉痛的话与王衍一样，不止是对自己一生思想和行为的反省，同时也对整个玄学的批评。刘琨认为，爱好老庄，崇尚虚无之玄谈，只能使人脱离实际，忘掉了个人对国家、民族、社会的政治责任，以致造成了国破家亡的严重恶果。值得注意的是，刘琨把自己的思想远归之为老庄的影响，近归之为阮籍的影响。这种说法，隐含着对阮籍“放旷”的思想旨趣或生活态度的否定。王衍和刘琨二人，代表了当时士大夫之中一部人对玄学所持的批判态度。

但是，当时也有人不完全同意这个否定性评价。《世说新语·言语》记载了一则故事：“王右军与谢太傅共登冶城，谢悠然远想，有高世之志。王谓谢曰：‘夏禹勤工，手足胼胝；文王旰食，日不暇给。今四郊多垒，宜人自效。而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。’谢答曰：‘秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患耶！’”据清代学者考证，王羲之与谢安的这段对话不可能是事实。（见余嘉锡《世说新语义疏》）但不论如何，说明了当时对玄学（当然也包括阮籍在内）的政治价值有两种不同的评价。如果说王羲之与刘琨持有同样的意见的话，那么，谢安的说法则代表了当时另外一种肯定性意见。

顺便指出一点，两晋六朝时期，也有人把晋室灭亡的原因直接归罪于何晏、王弼，范宁著论说：“王、何蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮说，波荡后生，饰华言以翳实，骋繁文以惑世。措绅之徒，翻然改辙，洙泗之风，缅焉将堕。遂令仁义幽沦，儒雅蒙尘，礼崩乐坏，中原倾覆。”（《晋书·范宁传》）何晏、王弼引道人儒，以道解儒，他们对于汉代的“正宗”儒学经学的传统确有某种瓦解的作用，就此而论，范宁的说法确有些道理。但把“中原倾覆”的责任与何、王联系起来，何、王似乎有点蒙受不白之冤的意味。但如果把“中原倾覆”与阮籍搭在一块，或许还有些道理。以上几条史料说明，当时的人们多把内忧外患、西晋亡国与玄学联系起来，认为其间有直接的因果关系。但具体的说法又有所不同，有人把罪责推到何晏、王弼那里，有人则把罪责推到以阮籍为代表的旷达派那里。晋室究竟因何而亡，成了千古一大公案。唐代所撰写的《晋书·儒林传》中说：“有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述虚玄，摈阙里之典经，习正始之余论，指礼法为

流俗，目纵诞以清高。遂使宪章弛废，名教颓毁，五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥。”这种说法，似乎是直承范宁而来。唐人明确地把五胡乱中原、晋国灭亡的原因与士大夫“习正始之余论”联系起来。实际上，“正始”乃是一个外延不甚确定的概念，在历史上，似乎人们对“正始”之学与“竹林”之学并不加严格的区别，“正始”之学往往也包括“竹林”之学在内。问题是否如此，可以暂且不管，但就唐人所批评的实际内容看，与竹林之学的情况更为接近。因此，唐人对玄学的批评，实际上也包含着对阮籍的批评。

明代顾炎武似乎倾向于把晋室灭亡，甚至魏晋禅代的原因直接归之于竹林诸人。他说：“（正始）十年则太傅司马懿杀大将军曹爽，而魏之大权移矣。三国鼎立至此垂三十年，一时名士风流，盛于雒下，乃其弃经典而尚老庄，蔑礼法而崇放达，视其主之颠危若路人然，即此诸贤为之倡也。自此以后，竞相祖述。……演说老庄，王、何为开晋之始，以至国亡于上，教沦于下，羌戎互僭，君臣屡易，非林下诸贤之咎而谁咎哉！”（《日知录》卷一三《正始》条）顾炎武对以何晏、王弼为代表的正始名士与“竹林七贤”有所区分，但晋室灭亡的责任是哪一派，他说得仍然比较含糊。他一方面说，王、何“演说老庄”，开一代玄风，造成“国亡”、“教沦”，胡人入主，君臣易位的恶果，可是，最后他又把这个恶果说成是“林下之咎”。顾炎武似乎仍然把玄学当作一个整体予以评论，但联系他所说的实际内容看，他批评的主要矛头应该说是指向竹林诸人，至少把晋室灭亡的原因归之于竹林诸人。正始十年，司马懿杀何晏，同年秋王弼遇疾而亡。文中又说：“三国鼎立至此垂三十年”，洛阳兴起玄学之风，时间当在正始十年之后。这时，竹林之学代正始之学而崛起。因此，尽管顾炎武对正始名士与竹林名士均有指斥，但从实际内容上看，似以后者为主要批评对象。章太炎作《五朝学》，一反前人之说。一方面，他充分肯定了玄学的学术思想价值：“五朝有玄学，知与恬交相养，而和理出其性，故骄淫息于上，躁竞弭乎下”；另一方面，反对把魏晋六朝国力积弱、亡乱不已的原因归罪于当时的学风，“世人见五朝在帝位日浅，国又削弱，因遗其学术行义弗道”，认为：“五朝所以不竞，由任世贵，又以言貌举人，不在玄学。”（《章氏丛书·太炎文录》卷一）章太炎从门阀士族制度和选才用人制度方面寻找六朝败乱的根源，可谓慧眼独具，远超前人。但他完全否认学风方面的原因，似乎也有片面性。其实，六朝一直衰弱不振，原因固然很复杂，但除了章太炎所说的“由任世贵”、“言貌举人”等因素外，也与当时的士大夫崇尚自然、虚谈废务、浮文妨要的思想旨趣及生活态度有一定的关系。章太炎是为“五朝学”作辩护，但无论在逻辑上或在事实上，也包含着为阮籍辩护的意义。

纵观历史，我们可以清楚地看到，对于阮籍的评价存在着两种截然相反的意见。这除了阮籍的思想与人格形象本身具有矛盾性，从而对历史的实际影响和作用具有两重性这一客观原因外，也与评论者自身的经历、性格，所处的时代，以及在分析问题时所采取的立场或视角有关。持否定意见的，或站在儒家之学的立场上，批评阮籍崇尚老庄道家思想，致使圣人之学沦胥；或站在维护风教的立场上，批评阮籍放荡无羁，废弃礼俗，破坏了纲常名教；或站在经世致用的立场上，批评阮籍及其受影响者，缺乏对社会的责任感，无所事事，以致清谈误国，等等。持肯定意见者，则站在同情阮籍的立场上，或为阮籍旷达纵放的生活情趣辩护，或盛赞阮籍才识之高，人格之美；或盛赞其玄学思想超世脱俗，有止躁息欲，净化人心，淳化世风的作用，等等。

对于历史上的争论，我们很难简单地评判孰是孰非。事实上，无论是对阮籍倾向于待否定态度者，还是倾向于持肯定态度者，他们的意见都是有一定的道理的。这不是折衷。历代两种不同的评价倾向，正是阮籍的思想及其人格的双重性表现，也是他对当世或后世的实际影响具有双重性的表现。

我们的眼光不能仅仅局限在古人的评价水平上。历史的发展早已翻开了全新的一页。在科学、文化发展水平和认识水平大大高古人水平的今天，给阮籍作出更为准确、客观、全面的评价，恢复或复原阮籍的真实历史面貌，对于生活在新时代的今人来说，不仅是应该的，而且也是完全可能的。

三、对阮籍应作如何的评价

在本书以上各章，实际上我们对阮籍已经随文有所评论或评价。在本书将要结束之时，我们认为有必要再强调以下几点。

（一）畅一代庄学之风

在玄学思想发展史上，如果说何晏，特别是王弼在易、老方面开创了一代新的学术思想风气，那么，阮籍在倡导和推动庄学方面则有着独特的贡献，并由此形成易、老、庄三玄鼎立的学术思想格局。

两汉时期，儒学独尊，道家之学浸微，庄学地位之可怜，不仅远不能与儒学相比，甚至也不能与老学相比，它几乎衰落到近于绝学的边缘。《汉书·艺文志》著录道家之书三十六家，九百九十三篇，而先秦颇为兴盛的《庄子》五十二篇仅是其中的一家。汉时，关于《庄子》的学术著作仅有刘安的《庄子略要》和《庄子后解》两种，而且，很可能这二书为一书之异名。对于《庄子》一书，当时注意的似乎甚为寥寥，见于前后两《汉书》的可以举出以下几家：其一为《汉书·王贡两龚鲍传》：“蜀有严君平，……依老子、严（庄）周之指蓄书十余万言。”然现在知道严君平只有老子之书，而不见庄子之书，此处所载或许是泛说，并非真有庄子的著作。其二为《汉书·叙传》：“（班）嗣虽修儒学，然贵老、严（庄）之术。”其三为《后汉书·马融传》：“今以曲尺之羞，无灭资之驱，殆非老庄所谓也。”后两条虽提及庄子，但未必真有人对之有兴趣。

到三国曹魏正始时期，玄学大盛，但当时士人所爱好的仅是老子。虽然史籍屡有“老庄”并称的记载，事实上庄子仍然没有受到学术界的足够注意，不能与老子相比。《三国志·魏志·管辂传》注引《辂别传》云：“冀州裴使君（徽）才理清明，能释玄虚，每论《易》及老、庄之道。”然而史载不见有其庄子之书的著录，大概裴徽也只是好谈老、庄，未必有书，或者此处也是概说，未必所谈论的内容真有庄子。又同书载：“（管）辂论（何）晏云：‘论老、庄则巧而多华’。”同处注引《何晏传》说：“晏之以才秀知名，好老庄言，作《道德论》。”何晏爱好《老子》确是事实，然而说他爱好《庄子》似无史料佐证。这种重“老”轻“庄”的情况，到王弼那里才略有改变。《世说新语·文学》注引《王弼别传》说，王弼“少而察惠，十余岁便好老庄，通辩能言。”检王弼注《易》、《老》两书，其中屡屡称引《庄子》，史书说他“好老庄”，不能说没有根据。但是，王弼特别爱好的是《老子》，在此书上下功夫极深，于《庄子》也没有专门著作。以上情况表明在正始时期，庄学尚处于萌动阶段，其影响与地位根本无法与老学相抗衡。

《庄子》真正受到士人的重视，并且在思想界发生强烈影响而终成大国的，是从竹林时期开始的。这个时期，在玄学史上才开始出现《庄子》注一类的著作和关于《庄子》的专论。其中，最值得注意的庄学学者是向秀和阮籍二人。《世说新语·文学》说：

初注《庄子》者数十家，莫能究其旨要。向秀于旧

注之外为“解义”，妙析奇趣，大畅玄风。这条记载有两点需要讨论：其一，在向秀之前注《庄子》者竟有数十家之多，这是否为史家夸张之说，我们可存而不论。检索现存史料，当时注《庄子》而所可知的仅有司马彪、崔撰、孟氏等三家。这三家在陆德明《经典释文》中都提到过。然而其书早已不存。司马彪为司马懿弟高阳王睦之长子，现在没有确凿的证据说明他注

《庄子略要》，王应麟《玉海》作《要略》，《文选》江文通《杂体诗》注、谢灵运《入华子岗诗》注、陶渊明《归去来辞》注、任彦昇《齐文宣王行状》注并引。《庄子后解》，见《文选》张景阳《七命》注引。

《庄子》在向秀之前。孟氏生平不详，故无法确定他注《庄》的年代。据《向秀别传》载，向秀“唯好《庄子》，聊应崔譔所注，以备遗忘”（《世说新语·文学》注引），由此可知崔撰注确在向秀之前。其二，向秀之前，虽有注《庄》者，但“莫能究其旨要”。大概这一部分注家仍然回于汉代解经的学风，只注重字句的解释而不能理解《庄子》的义理，在当时的士人中未能发生真正影响，所以向秀不得不于“旧注之外为‘解义，’”，才使《庄子》的思想旨趣得以显现，并使庄学之风大畅。可见，真正使庄子之学兴盛而衍为一种学术思潮的，不是在竹林之前，而是在竹林时期。

在竹林名士中，对于倡导庄子之学及推动庄子之学的发展而起过巨大作用的，除了向秀之外，恐怕另一个就是阮籍了。阮籍没有为《庄子》作注，仅有《达庄论》和《大人先生传》两篇关于庄学的论文。就学术价值而言，这两篇文章比不上向秀的《庄子注》，因此，在思想或理论的层面，阮籍的影响或许比不上向秀。但庄学作为一种学风，不止表现在学术和思想方面，而且也体现为一种达观的生活情趣与放纵的行为，阮籍在这一侧面的作用尤为突出，超过了向秀的影响。还需要考虑到另外一种情况，对某一学风起鼓动作用的，不仅取决于某一理论水平的高低，而且也与理论家本身的声望高低有关。细绎史料，可知阮籍的声望高过向秀，依此而言，阮籍的畅玄之功也是不容忽视的。不论如何，至少可以这样说，阮、向都是推动庄学发展的重要人物。

嵇康的理论成就尤高于阮籍。然而从学术倾向这一特定层面上看，嵇康的思想兴趣不是像阮籍那样专注于庄学方面，他似乎对于老学的兴趣更为浓厚一些。嵇康的学术思想方面的著作颇多，对庄子思想也有不少的称引，但没有一篇是讨论庄子之学的专论。因此，在倡导庄学方面，其作用显然比不上阮籍。至于竹林名士中的其他人，除了刘伶仅有一篇充满了庄学精神的《酒德颂》短文外，则根本无庄学方面的著作传世，与阮籍实在无法相比。如果说他们对庄学的发展有什么贡献，那也是仅仅在生活行为方面起着一种推波助澜的作用。

对于庄学的兴盛，阮籍具有特殊的贡献，起着特殊的作用。

向秀的《庄子注》作于竹林时间。详见本书第一章四。

（二）玄学发展史上的重要一环

正如历代对玄学的褒贬一样，当前学术界对玄学的基本估价也大不相同。然而，无论对玄学是持否定态度者，或者是持肯定态度者，都似乎不得不承认，玄学突破了两汉宇宙论的思想框架和经验主义的思维模式，而把视线转移到本体论的层面，更为强调“辩名析理”的思维方式，并提出了一系列的新概念和新问题，从而丰富了中国古代哲学的内容和提高了理论思维的水平。玄学把中国古代哲学和中国传统文化的发展推进到一个新阶段，似乎日益成为当今学术界的一种共识。作为魏晋时期的重要哲学家阮籍，尽管不可说他的理论贡献等同于全部玄学的理论贡献，但把他的哲学思想视为是玄学发展过程中的一个重要环节，这应该说不是虚誉之词。

东晋袁宏作《名士传》，把魏晋时期的玄学士人分为“正始名士”、“竹林名士”、“中朝名士”（《世说新语·文学》注引），这实际上是把玄学的发展分为三个阶段。正始名士的代表人物何晏、王弼，强调天地万物皆“以无为为本”，主张齐一儒道，调和自然与名教的关系。竹林名士则以阮籍和嵇康为代表，他们没有涉及有无关系问题，而是强调自然的一面，对名教采取了激烈的批判态度，实际上其中隐含着以自然为本、以名教为末的理论意义。中朝名士的代表人物是裴頠与郭象，裴頠“崇有”而郭象尚“独化”。裴頠“崇有”，所以他反对“贵无”的主张，并针锋相对地提出“无不能生有”而“有为自生”的主张。同时，又针对阮籍和嵇康“越名教而任自然”的思想，主张名教不可超越。郭象的“独化”论也可以说是“崇有”，这可以说是对裴頠思想的继承，但其思想内容从实质上说并不否定“贵无”；他崇尚自然，但又不否定名教，而强调自然与名教是完全统一的。因而，郭象哲学无论在有无问题上，还是在自然与名教问题上，都是在更高思维层次上对何晏、王弼哲学的复归，对整个玄学思想的综合。裴頠的生活时代及其思想产生的时间，距离郭象较近，或比郭象稍早一些，就此而言，袁宏把裴頠与郭象同视为“中朝名士”是有道理的。但从其理论的不成熟性和提问题的角度而论，实际与阮籍、嵇康一样，应该视为是从何、王哲学到郭象哲学的逻辑过渡。因此，袁宏的说法大体上勾画出了玄学发展的线索。关于玄学发展的这一历史进程，学术界许多人早就指出过，我们没有必要再予以详论。我们在这里所要强调的是，从玄学的发展的进程看，阮籍，当然也包括嵇康在内，他们的哲学无疑是玄学史上一个必不可缺的理论环节，这也可以说是它的一个理论价值所在。这可以借用任继愈的说法来说明这一点：

如果说王弼的贵无的玄学体系致力于综合本体与现象、自然与名教，代表了玄学思潮的正题，那么阮籍、嵇康的自然论以及裴頠的崇有论则是作为反题而出现的。阮籍、嵇康强调本体，崇尚自然，裴頠则相反，强调现象，重视名教，他们从不同的侧面破坏了王弼的贵无的哲学体系，促使它解体，但却围绕着本体与现象、自然与名教这个核心进行了新的探索，在深度和广度方面极大地丰富了玄学思想。郭象的独化论是玄学的合题。……

——《中国哲学发展史》魏晋南北朝卷第180页

有一点还需要强调指出：阮籍、嵇康的自然论哲学作为王弼贵无哲学的“反题”，并不限于在逻辑上前者是对后者的否定，即由自然与名教的对立代替了自然与名教的综合，而且也在思想内容方面表现为前者对后者的否定。在王弼那里，自然与名教之辨主要是在自然之则与政治或伦理之序这一社会层面上而展开论证，其理想人格是内圣（道家）与外王（儒家）的合一。

到了阮籍、嵇康那里，玄学发展的方向发生了根本性的逆转，即由对外在政治治乱和伦理秩序的关注转向了对自我的内在生命或精神的关注，自然与名教之辨转换为感性与理性、个体与群体或个性与社会关系之辨，理想人格成为超越现实的纯自然人格。与正始哲学本质上属于政治哲学不同，自然论哲学是一种人生哲学，是对个体自我的生命意义所作的新的探求。因此，阮籍、嵇康的哲学作为玄学发展史上的重要一环，其理论价值不仅仅体现逻辑上，而且也体现在思想内容上。这大概即是任继愈所说的“在深度和广度方面极大地丰富了玄学思想”的具体含义。

（三）思想解放的作用

承认玄学的思想解放作用，这不是笔者的独见和创新之说。随着近代新文化、新思想、新观念的发展，早就有人指明了这一点。解放以后，特别是近几年，更有不少人重新肯定了玄学的这种作用。所谓思想解放，大概是指对传统的学术、思想和礼俗条框的冲决和破坏，同时也表现为新的文化、思想与新的观念体系的确定。也许阮籍在哲学理论方面的创新之功并不显得怎么特别突出，但是他对旧事物的破坏作用，似乎当时很少有人能与之匹敌。

我们上面说，阮籍在倡导和推动庄学的发展方面有不可抹煞的功绩，这一事实的本身就含有思想解放的意义。汉代“罢黜百家，独尊儒术”，这对于巩固和确定新兴地主阶段的统治，维护中央集权制和国家的统一无疑起着积极的政治作用。可是与此同时，这种文化专制主义的政策带来的是先秦百家争鸣局面的消失，学术、思想领域内不可避免的僵化，对于思想发展的窒息和扼杀。王弼以老入儒，以老解经，突破了汉代经学的藩篱，无异于给抱残守阙的传统经学带来一股春风，这应该视为是一场从汉代经学的繁琐学风和家传师承的学术方法中解放出来的思想运动。在这场思想解放运动中，王弼的开创之功是巨大的。但是，王弼的思想并不直接表现为与传统儒家思想的完全对立，他依然承认儒家思想的崇高地位，奉儒家的圣人为理想的人格，并以调和儒道关系作为理论目标。而阮籍则完全突破了儒家所设定的思想范围，表现为对传统儒家统治意识的否定。例如：在社会政治层面上，他公开斥责君臣上下之分、尊卑贵贱之别是不合理的，“君立而虐兴，臣设而贼生，坐制礼法，束缚下民”，视名教纲常制度力维护君主一私之利，束缚、欺压民众的工具。他设计了一个“无君而庶物定，无臣而万事理”的理想社会，以理想的合理性否定现实的不合理性。东晋时期鲍敬言著《无君论》，对君主专制制度的罪恶进行了淋漓尽致的揭露，这不能不使人联想到阮籍的直接影响。魏晋士人这种异乎寻常的大胆言论或思想，尽管带有激愤与空想的性质，但其思想解放之程度，不能不使人感到膛目结舌。

在道德意识的层面上，阮籍公开排圣贤、非礼法，把儒者所崇尚的礼制直斥之为“残贼乱危死亡之术”，讥礼法之士为处在裤裆中的虱子，热切地要求摆脱伦理道德的虚伪形式，实现人类自然本性的复归。其思想之大胆，在中国历史上是甚为少见的。

阮籍设计了“至人”或“大人先生”这样一个“无宅”、“无主”、“无事”的理想人格，视外物无分文价值，“世之名利胡足以累之哉！”这种玄远、自然、做眼万物的自由人格，与士君子“诵周孔之遗训，叹唐虞之道德，唯法是修，唯礼是真，手执圭璧，足履绳墨”（《大人先生传》）那种卑污齷齪的世俗人格相比，可谓有天壤的差别。读阮籍文真使人有一种超凡脱俗、飘然尘外、荡涤污秽的解放之感。

在生活态度或生活情趣的层面，阮籍那种不拘礼教的旷达，纵情饮酒的豪放，轻世做物的神韵，更是震撼人心，令人叹为观止。名教礼法，世俗成规，被阮籍破坏得干干净净。这也是一种思想解放的形式。

诸如此类，不一而是。

从中国思想发展史看，玄学，特别是阮籍、嵇康等人的玄学哲学，可以说是人的一次重新发现。人之所以为人，或说人与动物的根本区别，在于人

《无君论》原文已佚，其内容详见葛洪《抱朴子·诘鲍篇》。

是一个有自我意识的存在。人类在把自我与对象区分开来的同时，就意味人类所特有的自我意识的形成，标志着人的自觉或人的本质的自我发现。中国先秦哲学，就是人的自我意识以理论形式的初步确证。这种人的自我意识，应该包括社会和个体两个层面。真正的、完美的自我意识，应该是这两个层面的有机统一。如果说，先秦儒家在社会层面上肯定了人的自我意识，那么，与之相对立的道家学派则在个体层面上肯定了人的自我意识。但是，由于汉代儒学的独尊，人的社会层面上的自我意识片面地凸现出来，人变成了单纯的社会性动物和执行某种政治伦理目的的工具，而人的个性却完全丧失了。到了魏晋时期，随着玄学的兴盛，一些玄学思想家，特别是以阮籍、嵇康为代表的一派玄学家，他们借助于先秦道家的思想形式，重新肯定了个体层面上的人的自我意识，找到了久已失落的个性自我。从这个意义上说，我们不能不认为，阮籍、嵇康所高扬的“越名教而任自然”的口号，本质上所显示的是一场个性解放运动。如果说，王弼哲学的思想解放价值主要体现在学风或学术及思想方法一面，那么，阮籍、嵇康哲学的思想解放价值则主要体现在人的内在精神一面，这是一种更为深刻的思想解放，也是阮籍、嵇康哲学的独特价值所在。

但也应刻看到，阮籍的生活态度也有极为消极的一面。他片面地强调人的个性，而忽视了人在社会层面上的价值和意义。他的虚无主义理论和不关实事的清谈，当然有提高人的精神境界的作用，表现了一种自由解放的精神和不为世利的高尚人格。但是，这种思想外化为一种行为，做官而下关心自己的职责，饮酒终日，无所事事，一味追求逍遥纵放，却是丧失了士人所应有的参与社会的职责。在阮籍等人的影响下，从两晋伊始乃至南北朝终，在几百年期间，朝野内外，君臣上下，许多人以玄远旷达为幌子，为自己的生活腐化、道德败坏的行为辩护，形成一种社会风气。尽管阮籍是“有疾而为”，不得已而为之，但无论就其思想、行为的本身，还是就其对后世影响，其后果只能是社会组织的涣散，社会整体的解体，社会生活的动荡。前人指责“清谈误国”的说法固然难免偏颇，但也不是没有道理。包括阮籍在内的玄学哲学，作为立国之道，作为治国安邦的学说，是很难行得通的，是没有实效的。历史事实证明，人的真正的自我意识应该是社会性与个体性的双方统一，真正的思想解放在于把个体与群体两方面自觉地结合起来。阮籍思想的一个重要缺陷是只要一面，而否定另一面。

任何事物都是一个矛盾着的统一体。在人类的社会生活中存在着真善美与假恶丑的对立，在某一个人身上也往往如此。阮籍当然也不能例外。无论从他的思想、行为或人格的自身，还是从他对于当世和后世的实际影响，都可以发现这种双重性的特征。唐代刘禹锡诗云：“千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金。”今人研究古人，就是要在批判和揭示他的历史局限的同时，从中筛选中真善美的东西，以锻炼我们的思维，丰富我们的精神生活，净化我们的灵魂，提高我们的精神境界，培养我们的高尚情操。如果说研究阮籍这样的一个历史人物有何现实意义，恐怕也就于此了。

附录

一、晋书阮籍传

阮籍字嗣宗，陈留尉氏人也。父瑀，魏丞相掾，知名于世。籍容貌瑰杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色。或闭户视书，累月不出；或登临山水，经日忘归。博览群籍，尤好《庄》、《老》。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸。时人多谓之痴，惟族兄文业每叹服之，以为胜己，由是咸共称异。

籍尝随叔父至东郡，袞州刺史王昶请与相见，终日不开一言，自以不能测。太尉蒋济闻其有隼才而辟之，籍诣郡亭奏记曰：“伏惟明公以含一之德，据上台之位，英豪翘首，俊贤抗足。开府之日，人人自以为掾属，辟书始下，而下走为首。昔子夏在于西河之上，而文侯拥彗；邹子处于黍谷之阴，而昭王陪乘。夫布衣韦带之士，孤居特立，王公大人所以礼下之者，为道存也。今籍无邹、卜之道，而有其陋，猥见采择，无以称当。方将耕于东皋之阳，输黍稷之余税。负薪疲病，足力不强，补吏之召，非所克堪。乞回谬恩，以光清举。”初，济恐籍不至，得记欣然。遣卒迎之，而籍已去，济大怒。于是乡亲共喻之，乃就吏。后谢病归。复为尚书郎，少时，又以病免。及曹爽辅政，召为参军。籍因以疾辞，屏于田里。岁余而爽诛，时人服其远识。宣帝为太傅，命籍为从事中郎。及帝崩，复为景帝大司马从事中郎。高贵乡公即位，封关内侯，徙散骑常侍。

籍本有济世志，属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。文帝初欲为武帝求婚于籍，籍醉六十日，不得言而止。钟会数以时事问之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉获免。及文帝辅政，籍尝从容言于帝曰：“籍平生曾游东平，乐其风土。”帝大悦，即拜东平相。籍乘驴到郡，坏府舍屏障，使内外相望，法令清简，旬日而还。帝引为大将军从事中郎。有司言有子杀母者，籍曰：“嘻！杀父乃可，至杀母乎！”坐者怪其失言。帝曰：“杀父。天下之极恶，而以为可乎？”籍曰：“禽兽知母而不知父，杀父，禽兽之类也。杀母，禽兽之不若。”众乃悦服。

籍闻步兵厨营人善酿，有贮酒三百斛，乃求为步兵校尉。遗落世事，虽去佐职，恒游府内，朝宴必与焉。会帝让九锡，公卿将劝进，使籍为其辞。籍沈醉忘作，临诣府，使取之，见籍方据案醉眠。使者以告，籍便书案，使写之，无所改窜。辞甚清壮，为时所重。

籍虽不拘礼教，然发言玄远，口不臧否人物。性至孝，母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀，直言穷矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆致灭性。裴楷往吊之，籍散发箕踞，醉而直视，楷吊唁毕便去。或问楷：“凡吊者，主哭，客乃为礼。籍既不哭，君何为哭？”楷曰：“阮籍既方外之士，故不崇礼典。我俗中之士，故以轨仪自居。”时人叹为两得。籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不悖而退，喜弟康闻之，乃赍酒挟琴造焉，籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇，而帝每保护之。

籍嫂尝归宁，籍相见与别。或讥之，籍曰：“礼岂为我设邪！”邻家少妇有美色，当垆沽酒。籍尝诣饮，醉，便卧其侧。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。兵家女有才色，未嫁而死。籍不识其父兄，径往哭之，尽哀而还。其外坦荡而内淳至，皆此类也。时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄伪哭而反。尝登广武，观楚汉战处，叹曰：“时无英雄，使竖子成名！”登武牢

山，望京邑而叹，于是赋《豪杰诗》。

景元四年冬卒，时年五十四。

籍能属文，初不留思。作《咏怀诗》八十余篇，为世所重。著《达庄论》，叙无为之贵。文多不录。

籍尝于苏门山遇孙登，与商略终古及栖神导气之术，登皆不应，籍因长啸而退。至半岭，闻有声若鸾凤之音，响乎岩谷，乃登之啸也。遂归著《大人先生传》，其略曰……。此亦籍之胸怀本趣也。

子浑，字长成，有父风。少慕通达，不饰小节。籍谓曰：“仲容已豫吾此流，汝不得复尔！”太康中，为太子庶子。

阮籍年表

一岁汉建安十五年（210年）

《晋书》本传载：“（阮籍）景元四年（263）卒。时年五十四。”由景元四年上推五十四年，阮籍当于是年生。

山涛六岁（生于建安十年）。

阮籍父亲阮瑀为曹操作书与孙权，表示修好之意（见《为曹公作书与孙权》，《全后汉文》卷九三）。二岁建安十六年（211年）

曹操征马超。阮瑀作书与韩遂，为文吊伯夷，表示对伯夷敬仰之情（见《吊伯夷》，《全后汉文》卷九三）三岁 建安十七年（212年）

阮瑀病卒。曹丕悯其妻子孤弱，作《寡妇赋》，序称：“陈留阮元瑜与余有旧，薄命早亡。每感存其遗孤，未尝不怆然伤心，故作斯赋，以叙其妻子悲苦之情。”又命王粲作之。（见《全国文》卷七）四岁建安十八年（213年）

汉封曹操为魏公，加九锡。魏始建社稷宗庙，初置尚书、侍中、六卿。

袁涣言于曹操曰：“今天下大难已除，文武并用，长久之道也，以为可大收篇籍，明先圣之教，以易民视听。”操善其言，（《三国志·魏志·袁涣传》）五岁建安十九年（214年）

刘备定蜀，承丧乱历纪，学业衰废，乃鸠合典籍，沙汰众学，以许慈、胡潜为博士，与孟光、来敏等共典掌旧文，（见《三国志·蜀志》中《许慈传》、《孟光传》、《来敏传》）六岁建安二十年（215年）

曹操击张鲁，降之。七岁建安二十一年（216年）

曹操进爵为魏王，魏以钟繇为相国，以卫觊为侍中。八岁建安二十二年（217年）

阮籍幼时即能为文，显露出异于常人的性情。《魏氏春秋》载：“阮籍幼有奇才异质，八岁能属文，性恬静。”（《太平御览》卷六二）

曹操作伴宫于邺城南。魏以曹丕为太子。九岁建奏二十三年（218年）十岁建安二十四年（219年）

曹操征汉中未归，魏讽潜结徒党，谋袭邺。事觉，曹丕诛杀魏讽，坐死者数十人，（《三国志·魏志·武帝纪》注引《世语》）十一岁魏黄初元年（220年）

曹操卒（155—220）。汉帝策曹丕即魏王位，授丞相印绶。汉帝禅位于魏王。汉帝逊位后称山阳公。魏立九品官人法。

阮咸大约生于此年前后。十二岁黄初二年（221年）刘备即帝位，以诸葛亮为丞相。魏文帝诏郡国口满十万者岁察孝廉一人。又诏称“仲尼资大圣之才”，以议郎孔羨为宗圣侯，邑百户奉孔子祀等，诛曹植党徒丁仪，丁廙并其男口，曹植与诸侯并就国。十三岁黄初三年（222年）蜀吴猊亭大战，刘备大败，退入白帝城。十四岁黄初四年（223年）嵇康生，在襁褓中即丧父。其《幽愤书》云：“嗟余薄祜，少遭不造，哀茕靡识，越在襁褓。”魏文帝诏令郡国所选，勿拘老幼，儒通经术，吏达文法，到皆试用。十五岁黄初五年（224年）阮籍表现爱好书诗，有志于儒学的志向，其《咏怀诗》云：“昔年十四、五，志尚好诗书。”魏立太学于洛阳，制五经课试之法，置《春

我们制作此表，主要参阅了陆侃如与刘汝霖的一些说法（分见《中古文学系年》和《汉晋学术编年》）。是年三月以前为汉建安二十五年，十月以前为汉建康元年，十月以后为黄初元年。

秋谷梁》博士。十六岁 黄初六年（225年）

阮籍深受其族兄阮武的赏识。《世说新语·赏誉》注引《陈留志》说：“武字文业，魏清河太守。族子籍，年总角，未知名，武见而伟之，以为胜之。”阮籍随其叔父至东郡，袞州刺史请与相见。阮籍终日不开一言，王和以为不能测。（《晋书·阮籍传》）十六岁 黄初七年（226年）

曹丕（187—226）卒。遗诏以曹真、曹休、陈群、司马懿辅政。曹叡即帝位。

王弼于此年生。十八岁 魏太和元年（227年）

魏高柔上疏曰：“遵道重学，圣人洪训，褒文崇儒，帝者明义”，请以学行优劣用经学博士，（《三国志·魏志·高柔传》）

向秀约于此年生。十九岁 太和二年（228年）

明帝曹叡六月诏说：“尊儒贵学，王教之本也。自顷儒官或非其入，将何以宣明圣道？”勅郡国贡士，以经学力先。（《三国志·魏志·明帝纪》）

何晏等以浮华为曹叡所抑，荀粲到京师，与傅嘏谈，嘏善名理而粲善玄远。二十岁 太和三年（229年）二十一岁 太和四年（230年）

明帝下诏以经学、真才课试郎吏，抑浮华不务道本之士。诏称：“兵乱以来，经学废绝，后生进趣，不由典谟。……其郎吏学通一经、才任牧民，博士课试，擢其高第者亟用。其浮华不务道本者，皆罢退之。”（同上）

魏以司马懿为大将军。二十二岁太和五年（231年）二十三岁太和六年（232年）

陈思王曹植（192—232）卒。二十四岁魏青龙元年（233年）二十五岁青龙二年（234年）

汉阳公（汉献帝）刘协（181—234）卒。

王戎生。二十六岁青龙三年（235年）

司马懿为太尉，明帝曹叡大治宫室，百姓失农时，杨阜、高堂隆上疏切谏。二十七岁青龙四年（236年）

明帝曹叡西取长安大钟，高堂隆上疏反对，认为这是“求取亡国不度之器”，“非所以兴礼乐之和”。卞兰难曰：“兴衰在政，乐何为也？化之不明，岂钟之罪？”高堂隆极言：“夫礼乐者，为治之大本也。”（《三国志·魏志·高堂隆传》）由此在“乐”的问题上引起一场争论。二十八岁魏景初元年（237年）

魏改正朔服色，营洛阳南委粟山为圆丘。二十九岁 景初二年（238年）魏使刘劭作《都官考课法》。三十岁景初三年（239年）

明帝曹叡（204—239）卒。遗诏以曹爽、司马懿等辅政。曹芳即帝位，时年八岁。刘劭作《乐论》十四篇，以为宜制礼乐以移风俗。书成未上，会明帝崩，不施行。三十一岁正始元年（240年）三十二岁正始二年（241年）阮籍可能干此年前后作《乐论》，称“刑教礼乐一体”，主张以礼乐教化天下。三十三岁正始三年（242年）大尉蒋济征辟阮籍为僚属，阮籍上书婉言谢绝。蒋济怒。阮籍在乡亲的劝喻下，勉强就职，旋以病归。夏侯玄可能在此年前后作《辨乐论》，公开批评阮籍《乐论》中“律吕协则阴阳和，声音适则万物类”的思想。三十四岁正始四年（243年）夏侯玄可能干此年末出任征西将军，假节都督凉、雍州军事，作伐蜀准备。三十五岁正始五年（244年）阮籍可能于此年前后著《通易论》，进而从哲学理论的高度阐明自己的政治主张与社会理想。

曹爽为提高自己的威名，在这年正月伐蜀，兴骆谷之役。战不利，身亡甚众，引起司马懿的不满和野心的膨胀。

王弼未弱冠往谒裴徽，作孔老与有无之辨，并可能在这年著成《老子注》，在学术思想界引起强烈的反响。

山涛年四十，始出仕为郡官。三十六岁正始六年（245年）

何晏注《老子》未毕，见王弼自说往《老子》，曰以为不如，乃以所往改为《道德论》。三十六岁正始七年（246年）

阮籍受玄学思想的影响，可能于此年前后作《通老论》，由儒入玄。

魏刻石经《春秋》、《尚书》、《左传》（至庄公中叶）等，共三十五碑。三十八岁正始八年（247年）

曹爽专朝政，屡改制度，与司马懿有隙。司马懿称疾，表面上不过问政事，伺机起事。三十九岁正始九年（248年）

阮籍可能在此年为尚书郎。王戎时年十五岁，阮籍在尚书郎任上与之相识，遂为忘年交。阮籍意识到政局不稳，大乱在即，做尚书郎时间不长，即告病免。其后，曹爽征辟为参军，阮籍以疾辞，屏于田里。岁余而曹爽被诛，时人服其远识。

山涛亦于此年辞官隐退。四十岁正始十年（249年）

司马懿趁曹爽祭扫明帝高平陵之际，发动政变，收曹爽，何晏等，劾以大逆不道，皆夷三族，造成“同日斩戮，名士减半”的局面。

阮籍为太傅司马懿从事中郎。四十一岁魏嘉平二年（250年）四十二岁嘉平三年（251年）

司马懿（179—251）卒。司马师为抚军大将军，录尚书事。

阮籍作《鸠赋》，序称：“嘉平中得两鸠子，常食以黍稷之旨。后卒为狗所杀，故为此赋。”似有讥刺时事之意。四十三岁嘉平四年（252年）

阮籍复为大将军司马师从事中郎。之前，可能有一段时间闲居。在此期间，与嵇康、山涛等人并居山阳，共为竹林之游。史称阮籍、嵇康，山涛等为“竹林七贤”或“竹林名士”。四十四岁嘉平五年（253年）

嵇康与向秀偶锻于洛邑。钟会往造嵇康而遭冷遇。

向秀于此年前后作《庄子注》，于旧注外别为解义，妙析奇致。书成，以示嵇康、吕安，被二人誉之为“庄周不死”。（见《晋书·嵇康传》、《世说新语》、《简傲》和《文学》及庄引《向秀别传》）阮籍作《达庄论》。在竹林诸人的鼓动下，玄学由老学转向庄学。四十五岁魏正元元年（254年）

齐王曹芳被废，改立曹髦为魏帝。司马师杀李丰与夏侯玄等。

阮籍被封关内侯，徙散骑常侍。其后，阮籍作《首阳山赋》，序云：“正元元年秋，余尚为中郎，在大将军府，独往南墙下北望首阳山，作赋曰。……”，借咏伯夷表示自己的感慨之情。此赋显然系阮籍徙官后回忆之作，时间当在这年年末或之后不久。四十六岁正元二年（255年）

扬州刺史文钦、镇东将军丹丘俭起兵讨司马师。司马师率兵破丘俭，传首京师；文钦降于吴。司马师（208—255）卒于军中，其弟司马昭继之为大将军，录尚书事。

正始十年四月改元嘉平。

嘉平六年十月改元为正元。

阮籍任散骑常侍，非己所好，乃自求为东平相，从容言于司马昭说。“籍平生曾游东平，乐其风土。”阮籍骑驴到任，旬日而归。回到京师后，又任大将军司马昭的从事中郎。作《东平赋》，抒发对现实的失望之情。四十七岁魏甘露元年（256年）

阮籍闻步兵厨营人善酿，有贮酒三百斛，乃自求为步兵校尉。遗落世事，虽去佐职，恒游大将军府内，朝宴必与焉。遭母丧，不拘常礼，饮酒食肉，为礼法之士何曾等不容，赖司马昭庇护而得保全。阮籍之行为有避祸意义。

魏帝曹髦幸太学，与诸儒讲论《易》、《书》、《礼己》之义，隐含有反对司马氏的政治意义。四十八岁甘露二年（257年）

诸葛诞在淮南敛兵自守。司马昭挟奉魏帝曹髦及太后往讨诸葛诞。

阮籍约于此年前后去苏门山访隐士孙登，与商略终古及栖神导气之术，孙登皆不应。阮籍归著《大人先生传》，所言皆自己胸怀间本趣。四十九岁甘露三年（258年）

司马昭讨平诸葛诞，诏以司马昭为相国，封晋公，加九锡，食邑九郡。司马昭固让，乃止。

嵇康三十六岁，因可能与田丘俭举兵事有牵连，后又拒绝司马昭的征辟，害怕获祸而避居河东。在此期间，曾从孙登游三年。五十岁甘露四年（259年）五十一岁魏景元元年（260年）

高贵乡公曹髦见威权日去，不胜其忿，率殿中宿卫、苍头、官僮讨司马昭，太子舍人成济抽刀刺杀之，时年二十。常道乡公曹芳即位，年十九。五十二岁景元二年（261年）

嵇康三十九岁。山涛除吏部郎，举嵇康自代。嵇康作《与山巨源绝交书》。这封绝文书，隐含有与司马氏集团在政治上决绝的意义。

乐浪外夷、韩秽貂各率其属来朝贡。五十三岁景元三年（262年）

嵇康由于为吕安辩诬而被系狱，在狱中作《幽愤诗》。司马昭昵信钟会之言，杀嵇康与吕安。嵇康时年四十。

肃慎国遣使重译入贡。

嵇康被诛，向秀为形势所迫，遂应本郡计入洛，见司马昭，称：“巢、许狷介之士，未达尧心，岂足多慕！”向秀入洛途经山阳时，作《思旧赋》，以悼嵇康、吕安。五十四岁景元四年（263年）

蜀国亡。

冬十月，魏帝以征蜀诸将献捷交至，乃诏命司马昭为相国，进爵为公，加九锡，司马昭以礼辞让。司徒郑冲率群官劝进，使阮籍为劝进文，阮籍乃醉酒作之。司马昭受诏命。

是年冬，阮籍卒。

正元三年六月改元甘露。

魏帝高贵乡公曹髦于甘露五年卒，是年六月改元景元。

