

阮籍由儒入玄的思想历程及践履

梁满仓

摘 要: 阮籍思想的发展脉络经过了由儒入玄的过程,其早期建功立业修齐治平之情怀,具有鲜明的儒家特征。其四十岁之前所作的《乐论》一文,反映了他用圣王之乐移风易俗改变世风的政治主张。晚年作品《大人先生传》和《达庄论》所反映出来的阮籍,则与作《乐论》时判若两人。阮籍的思想转变是内外因素共同作用的结果,外因是当时的政治环境和学术思想,内因则是阮籍思想中已有的玄学因素。《达庄论》和《大人先生传》集中反映了阮籍晚年思想向老庄哲学的转变,这种转变包括从世界观到社会观、处世哲学都没有儒家思想的影子,因此,他的思想转变是彻底的。阮籍思想的转变还表现在践言履行特点,这在当时难有与之齐肩者。同期的嵇康虽然在理论上高于阮籍,但在实践上却没有阮籍的放达。至于后人的刻意模仿,更与阮籍的放达差之千里。

关键词: 阮籍 儒家 玄学 践行

作者梁满仓,中国社会科学院古代史研究所研究员(北京 100068)。

阮籍思想的发展脉络及其归宿是魏晋思想史研究的一个重要课题,历来为学界所关注。阮籍的思想有一个由儒入玄的过程,这在许多研究者中已无异议。^① 但阮籍思想转变的社会政治原因论述者多,思想上的原因关注较少;由儒入玄后是杂取儒道还是弃儒从道,讨论还不充分;阮籍在现实中的一系列矛盾表现,是杂取儒道思想的支配还是道家思想使然? 本文欲对以上三个问题陈述管见,以求正于方家。

^① 参见许抗生《魏晋玄学史》,西安:陕西师范大学出版社,1989年;余敦康《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社,2004年;丁冠之《中国古代著名哲学家评传》,济南:齐鲁书社,1982年。此外,还有不少专门论述这个问题的论文,如顾农《阮籍思想的变迁》(《苏州教育学院学报》2012年第3期)、刘康德《从入仕到隐退》(《社会科学》2002年第1期)等。

一、由儒入玄

阮籍出身儒门,其父阮瑀为建安七子之一,曾师从于大儒蔡邕。《世说新语·任诞》注引《竹林七贤论》说“诸阮前世皆儒学。”^{[1] 861}作为儒门之后,阮籍最初具有建功立业修齐治平之情怀。“昔年十四五,志尚好书诗。被褐怀珠玉,颜闵相与期”^{[2] 265},正是青少年时期阮籍志向的写照。《晋书·阮籍传》记载“籍本有济世志”^{[3] 1360},其“济世之志”在《乐论》中可以看出。

《乐论》是显示阮籍儒学思想的一篇论著,陈伯君先生推断,大约为高贵乡公甘露年间所作。^①事实上,这篇论著写作的时间可能还要早。据《三国志·刘劭传》载,刘劭“以为宜制礼作乐,以移风俗,著《乐论》十四篇,事成未上。会明帝崩,不施行”^{[4] 620}。可见在曹魏明帝时,关于音乐的社会功能问题就已被提出来了。夏侯玄作《辨乐论》:

阮生云“律吕协则阴阳和,音声适则万物类。”“天下无乐,而欲阴阳和调,灾害不生,亦以难矣。”此言律吕音声,非徒化治人物,可以调和阴阳,荡除灾害也。夫天地定位,刚柔相摩,盈虚有时。尧遭九年之水,忧民阻饥;汤遭七年之旱,欲迁其社。岂律吕不和音声不通哉?此乃天然之数,非人道所招也。^{[5] 82}

夏侯玄所质疑之阮生即阮籍。夏侯玄早在正始十年就因曹爽政治上的失意而被剥夺兵权赋以闲职,其《辨乐论》当作于此。由此而论,阮籍作《乐论》当在四十岁之前。

《乐论》的主旨是说明为什么孔子说音乐具有移风易俗的社会功能。阮籍首先论述了音乐的本质,认为音乐是与天地万物本性相合的。其特点是不烦无味。因其不烦,所以和乾坤简易之体,使阴阳相通;因其无味,所以和道德平淡之性,使万物自得其乐。正是这个特点,使音乐具有潜移默化、移风易俗的社会功能。如果音乐能“顺天地之性,体万物之生”,就能使阴阳和合万物归类,“男女不易其所,君臣不犯其位,四海同其观,九州一其节,奏之圜丘而天神下,奏之方岳而地祇上;天地合其德则万物合其生,刑赏不用而民自安矣”^{[6] 78-79}。对于乐和礼的关系,阮籍认为二者为内和外的关系。礼是维持尊卑上下秩序的,“尊卑有分,上下有等,谓之礼”^{[7] 88};乐是负责陶化心性和感情的,“人安其生,情意无哀,谓之乐”^{[8] 88}。“礼踰其制则尊卑乖,乐失其序则亲疏乱”,二者互为表里,礼废则乐无所立,“礼定其象,乐平其心;礼治其外,乐化其内;礼乐正而天下平”^{[9] 89}。《乐论》还指出,礼乐是历史的概念,是具体的、发展变化的,“礼与变俱,乐

① 《三国志·魏志·高贵乡公记》:“甘露元年夏四月丙辰,帝幸太学,问诸儒……于是复命讲《礼记》。”疑此文乃阮籍为高贵乡公散骑常侍时奉命讲《礼记》(《乐记》为《礼记》之一篇)或与诸儒辩论之作。参见陈伯君《阮籍集校注》卷上《论·乐论》,北京:中华书局,1987年,第77页。

与时化,故五帝不同制,三王各异造,非其相反,应时变也”⁹³。音乐可以反映天道、人道、世道的变化,东汉顺帝、桓帝等以悲为乐,反映了世道的衰败,是应当引以为鉴的。这些论述,既反映了阮籍的儒家思想,也反映了他用圣王之乐移风易俗改变世风的政治主张。

然而晚年作品《大人先生传》和《达庄论》所反映出来的阮籍,则与作《乐论》时判若两人。^①在《大人先生传》中,阮籍借“大人”之口,对所谓君子礼法做了这样的驳斥:

今汝造音以乱声,作色以诡形;外易其貌,内隐其情,怀欲以求多,诈伪以要名;君立而虐兴,臣设而贼生,坐制礼法,束缚下民,欺愚诳拙,藏智自神,强者睚眦而凌暴,弱者憔悴而事人,假廉以成贪,内险而外仁,罪至不悔过,幸遇则自矜,驰此以奏除,故循滞而不振。¹⁷⁰

汝君子之礼法,诚天下残贼、乱危、死亡之术耳,而乃目以为美行不易之道,不亦过乎!¹⁷¹

对照《乐论》和《大人先生传》,一个曾经对儒家礼乐之建立秩序、移风易俗功能坚信不疑的人,竟然抨击乐为“乱声”,礼法为“残贼、乱危、死亡之术”,变化显著。也许有人会说,阮籍所抨击者,乃当世之虚伪礼法和淫声,他心目中的礼乐是先圣之礼,先王之乐。问题恰恰在于,阮籍并没有坚持重建圣王礼乐,说明他已经对圣王礼乐失去了信心。放弃了儒家理想,阮籍成了老庄思想的信奉者,他所作《老子赞》说:

阴阳不测,变化无伦,飘摇太素,归虚反祚。³

《通老论》说:

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,太素之朴,百姓熙怡,保性命之和。³

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”。⁴

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。³⁶²

《达庄论》中,阮籍描绘了达庄先生的行为举止:

先生徘徊翱翔,迎风而游,往遵乎赤水之上,来登乎隐舂之丘,临乎曲辕之道,顾乎决漭之洲,恍然而止,忽然而休,不识曩之所以行,今之所以留;怅然而无乐,愀然而归白素焉。平昼闲居,隐几而弹琴。¹³³⁻¹³⁴

① 刘汝霖认为《大人先生传》作于甘露二年(257)。(《汉晋学术编年》,北京:中华书局,1987年)高晨阳认为《达庄论》作于《大人先生传》之前。(《阮籍评传》,南京:南京大学出版社,1995年)陈伯君认为《达庄论》作于甘露四年或五年。(《阮籍集校注》,北京:中华书局,1987年)

达庄先生“徘徊翱翔,迎风而游”,往来飘忽,闲居弹琴,超然世外,一副仙人气派,也是阮籍所追求的理想生活状态。

对于阮籍思想的转变,从政治角度加以考察者居多,李磊在肯定此点的基础上,从学术思想背景方面进行了重要补充。他指出两汉以经学为宗,流于烦琐,皓首穷经作一字之解,却不能在义理上有所突破。而汉末以降的学术趋势是以大义为先,要以大义为先,必须探究统摄万物之理,于是群经之中《易》更受偏重,“训故举大义”的费氏易尤其受到当时学者的青睐。^[98-99]这个论述为全面深刻认识阮籍思想转变提供了学术思想方面的根据。然而政治环境、学术思想只是阮籍思想转变的外部原因,其内部原因恐怕也应该加以考虑。

阮籍在转向老庄思想之前受当时社会思潮影响,已经具有玄学思想的因素。玄学家王弼注释《易》经,改变了两汉以象数阐释易经的做法,其通过“寻象以得意”“得意以忘象”等方法阐释《易》经义理,从而建立区别于两汉象数易学的义理易学。阮籍曾作《通易论》,余敦康认为是其早期之作^①,许抗生认为是作于正始年间^②。正始六年十二月,曹芳“诏故司徒王朗所作《易》传,令学者得以课试”^[101],阮籍大概此时作《通易论》,以适应学者课试的需要。考察阮籍《通易论》,与王弼注《周易》亦有相同之处。

王弼《周易略例》认为“夫众不能治众,治众者,至寡者也”,以寡治众的道理用在《易经》的卦中就是“六爻相错,可举一以明也”。“一卦五阳而一阴,则一阴为之主矣;五阴而一阳,则一阳为之主矣。”^[101]王弼认为,卦的六爻中,有一爻是起主导作用的。阮籍在《通易论》中说:

“易”之为书也,本天地,因阴阳,推盛衰,出自幽微以致明著。故“乾元”初“潜龙,勿用”,言大人之德隐而未彰,潜而未达,待时而兴,循变而发。天地既设,“屯”“蒙”始生,“需”以待时,“讼”以立义,“师”以聚众,“比”以安民,是以“先王以建万国,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。^[110]

论中叙述了《乾》《屯》《蒙》《讼》《需》《师》《比》等卦,每卦概括出一个中心思想,如《乾》卦是“待时而兴,循变而发”,《屯》《蒙》两卦是“始生”,《需》卦是“待时”,《讼》卦是“立义”,《师》是“聚众”,《比》卦是“安民”,与王弼“治众者,至寡也”的理论是吻合的。可见王弼注《易》对阮籍《通易论》的影响。

王弼注大衍义说“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,非数而数以之成,斯易之太极也。四十有九,数之极也。夫无不可以

① 参见余敦康《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社,2004年,第301—302页。

② 参见许抗生《魏晋玄学史》,西安:陕西师范大学出版社,1989年,第166页。

无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”^{[12] 279}这就是说，四十九是数之极，是具体的万物，而“一”是众数赖以成之的“太极”，是万物之宗。阮籍《通易论》则说“‘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。”^[130]这与王弼一为太极之说颇为相似。

《通易论》开篇阮籍便说“‘易’者何也？乃昔之玄真，往古之变经也。”^[105]“上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适，故谓之‘易’。”^[108]面对“上下无常”的变化，人只能去适应，“犯之以别求者，虽吉必凶；知之以守笃者，虽穷必通”。“寂寞者德之主，恣睢者贼之原，进往者反之初，终尽者始之根也。”“明夫天之道者不欲，审乎人之德者不忧。在上而不凌乎下，处卑而不犯乎贵，故道不可逆，德不可拂也。”^[131]寂寞无欲，明天道，审人德，这些思想与《乐论》的儒家基调也显得不太和谐。

从全面角度考察，阮籍思想转变是内外因素共同作用的结果，外因是当时的政治环境和学术思想，内因就是阮籍思想中已有的玄学思想因素。

二、倾心老庄

阮籍的思想有一个由儒入玄的过程，但阮籍思想转向玄学以后，尤其是其晚年，其思想状况是什么样子？有研究者认为，在阮籍晚年，“始终没有完全放弃积极进取、建立功业的儒家之志，他根据自己的需要将道家的精神自由与儒家的有所作为思想进行了化合和改造，形成他自己独特的风格”，“他的精神世界经历了从儒家到道家再到杂取儒、道二家之精华，以极高明而道中庸为安身立命之基本的方式，走完了他短暂而痛苦的一生”^{[13] 6}。还有文章认为，阮籍晚年虽然希望通达生死，但未忘情于生死；虽口不论人过，却以白眼对凡俗之士；登武牢山赋《豪杰诗》，更显有为之心。^[102]总之，阮籍晚年并未放弃儒家思想。

笔者认为，研究阮籍晚年思想，要以其晚年的著作为基础。从其晚年的论著《达庄论》和《大人先生传》看，阮籍晚年的思想天平完全倾斜到老庄一方。两部论著所反映的老庄思想大致有如下内容。

一是齐物思想。阮籍根据庄子的齐物思想，提出“万物一体”的观点。他说“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？”^[139]天地就是自然，因其无外，所以没有异于它的东西；天地内部的万物，都可以用自然称之。在天地之间的万物，日月、风雨、水火、山川、土石等物质，湿燥、文理、晦朔、朝冥、幽明等现象，都是“自然一体”。“是以重阴雷电，非异出也；天地日月，非殊物也”^[139]，就好像胡子和眉毛，别而言之，只是名称不同；

合而说之,都是体之一毛。自然一体,才能天地合其德,日月顺其光,万物经其常。人是万物之一,所以人与自然也是合一的“身者,阴阳之积气也。性者,五行之正性也;情者,游魂之变欲也;神者,天地之所以驭者也。”^[141]不但人与自然无别,人本身的生死也没有区别“以生言之,则物无不寿;推之以死,则物无不夭”,所以“殇子为寿,彭祖为夭”,“死生为一贯”。^[141]生死都没有区别,是非善恶在至人眼中更是一团混沌,“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。”^[151]“善恶莫之分,是非无所争”,才能使“万物反其所而得其情”。^[151]混一不分,同为一体的齐物观,被阮籍称为“至道之极”。

二是无欲无为思想。阮籍在《达庄论》说“云将不失于鸿蒙,则无以知其少。”这是引用了庄子的一则寓言,云将,云之领袖;鸿蒙,混沌元气。云将遇鸿蒙,问合六气之精以育群生之术。在云将的一再追问下,鸿蒙回答说:

意!心养。汝徒处无为,而物自化。堕尔形体,吐尔聪明,伦与物忘;大同乎溟溟,解心释神,莫然无魂。万物云云,各复其根,各复其根而不知;浑浑沌沌,终身不离;若彼知之,乃是离之。无问其名,无窥其情,物固自生。^[14] 390

庄子的意思,心因用而伤,心不用即养。只要无欲无为,物便会自然而化。只要忘身忘心,对万物生灭混沌无知任其自然,万物之根自己会修复,不要追求什么合六气育群生之术。云将这才知道自己所失在有欲有为。对庄子的这种思想,阮籍有深刻的理解,他不赞成世俗的所谓作为,指出“作智巧者害于物,明著是非者危其身,修饰以显洁者惑于生,畏死而荣生者失其真”。所以“自然之理不得作,天地不泰而日月争随,朝夕失期而昼夜无分”。^[146]在阮籍看来,所谓作为,就是坏事的根源,“别言者,坏道之谈也;折辩者,毁德之端也;气分者,一身之疾也;二心者,一身之患也。故夫装束凭轼者,行以离支;虑在成则者,坐而求敌;踰阻攻险者,赵氏之人也;举山填海者,燕楚之人也。”庄子深明此理,“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”。^[155]

三是返璞归真思想。老子《道德经》说“知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,常德不忒,复归于无极。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,常德乃足,复归于朴。”^[15] 73-74 复归于“婴儿”“无极”“朴”,此三归即返归其始。阮籍对天地的初始评价是很高的,他说:

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,保身修性,不违其纪;惟兹若然,故能长

久。^{⑩ 170}

这样的世界大恬细静,阴藏阳发,无害无利,无亏无盈,无夭无寿,无福无祸,无君无臣,一切各从其命。而现实的世界是“怀欲以求多,诈伪以要名;君立而虐兴,臣设而贼生,坐制礼法,束缚下民,欺愚诳拙,藏智自神,强者睥睨而凌暴,弱者憔悴而事人,假廉以成贪,内险而外仁”,想退回到初始状态是不可能的,唯一返璞归真的途径是进入“真人”的境界。阮籍不止一次这样描绘“真人”:

太初真人,唯天之根,专气一志,万物以存,退不见后,进不睹先,发西北而造制,启东南以为门,微道德以久娱,跨天地而处尊。夫然成吾体也,是以不避物而处,所睹则宁;不以物为累,所适则成;徜徉足以舒其意,浮腾足以逞其情。^{⑩ 173}

崔巍高山勃玄云,朔风横厉白云纷,积水若陵寒伤人。阴阳失位日月隳,地坼石裂林木摧,火冷阳凝寒伤怀。阳和微弱隆阴竭,海冻不流绵絮折,呼吸不通寒伤裂。气并代动变如神,寒倡热随害伤人,熙与真人怀太清。精神专一用意平,寒暑勿伤莫不惊,忧患靡由素气宁。浮雾凌天恣所经,往来微妙路无倾,好乐非世又何争,人且皆死我独生。^{⑩ 190}

真人来,惟乐哉!时世易,好乐隳,真人去,与天回。^{⑩ 191}

先生从此去矣,天下莫知其所终极,盖陵天地而与浮明遨游无始终,自然之至真也。^{⑩ 192}

太初真人“夫然成吾体”,即与太初真人合于一体,就可以不以物累,舒意逞情,忧患靡由,好乐不争,陵天地而与浮明遨游无始终,实现自然之至真。

四是离尘出世思想。离尘出世与返璞归真多有重合,之所以将其分离出来,是为了说明阮籍离尘出世不同于凡俗之士的特点。其特点在其所作《大人先生传》中有充分体现。在这篇文章中,阮籍以大人先生自况,“夫大人者,乃与造物同体,天地并生,逍遥浮世,与道俱成,变化散聚,不常其形。天地制域于内,而浮明开达于外,天地之永固,非世俗之所及也”^{⑩ 165}。这种逍遥浮世首先不同于言有常度、趋步商羽、束身修行、罄折抱鼓的世俗君子们。还有一类扶摇之野的隐士,他们也厌恶“豺虎贪虐,群物无辜,以害为利,殒性亡躯”^{⑩ 173}的俗世,不与人为伍,以木石为邻,意欲“抗志显高,遂终于斯,禽生而兽死,埋形而遗骨”^{⑩ 173}。他们自认为与阮籍同志,阮籍却认为他们是“恶彼而好我,自是而非人,忿激以争求,贵志而贱身”“薄安利以忘生,要求名以丧体”之辈,^{⑩ 174}与他们划清了界限。又有逍遥于山中采薪者,看透了世间福祸无定,穷达无常,采取“以道德为心,不以富贵为志,以无为为用,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”^{⑩ 177}的生活态度。阮籍对此的评价是“虽不及大,庶免小矣”,可见他的离尘出世既不同于一般隐士,也不同于脱离世俗但“不及大”的一般

道家。他所追求的是“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，飘摇于四运，翻翱翔乎八隅”^{⑩ 186}的逍遥自由。

《达庄论》和《大人先生传》是阮籍晚年著作，集中反映了他晚年思想向老庄哲学的转变，这种转变包括从世界观到社会观、处世哲学都没有儒家思想的影子，因此，他的思想转变是彻底的。

三、践言履行

阮籍转向老庄思想的彻底性，不仅表现在其晚年的著作中，更重要的是他把这种思想付诸生活实践中。阮籍在实际生活中的表现，历来被认为是与其思想主张充满矛盾的。他蔑视儒家礼法，却在母亲去世时表现出真挚的孝心；他用醉酒避免与司马氏亲近，却为司马昭让九锡写劝进书；他主张离尘出世，却在司马氏政权中任职；他在任上有时候敷衍了事，有时候认真荐贤；他口不臧否人物，却以白眼对礼俗之士。这些矛盾的表现，被认为是儒道冲突在阮籍思想上的表现，说明阮籍并没有彻底接受道家思想。

然而仔细分析，上述矛盾行为，正是阮籍彻底接受道家思想的表现。

认识阮籍的道家思想，首先要区别其思想的早期和晚期。《晋书》记载，阮籍“时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。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》”^{⑪ 1361}。孤立地看这个记载，阮籍有欲有为，与《达庄论》和《大人先生传》以无为之心逍遥一世的思想别同天壤。然而如果我们对这段记载加以时间方面的考察，就会发现这种矛盾思想在阮籍身上的统一性。‘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’，可见“济世志”和“不与世事”都曾为阮籍的处世态度，只不过是所发生的时间不同。前者发生在早期，后者则是晚期。那么，穷途而哭返、登广武叹英雄的举动，是不是阮籍早期思想的反映呢？回答这个问题之前，先看看阮籍的一首诗：

平生少年时，轻薄好弦歌。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！^{⑫ 222}

从“平生少年时，轻薄好弦歌”来看，此诗当为阮籍晚年对少年时反思所作。元明之际刘履对此诗解释道：

此嗣宗自悔其失身也。言少时轻薄而好游乐，朋侪相与，未及终极而白日已暮，乃欲驱马来归，则资费既尽，无如之何。以喻初不自重，不审时而从仕。服事未几，魏室将亡，虽欲退休而无计，故篇末托言太行失路，以寓懊叹无穷之情焉。^{⑬ 227}

刘履的解释虽然多从字面,然而却反映出阮籍年轻时喜欢游玩。《晋书》所说阮籍“或闭户视书,累月不出;或登临山水,经日忘归”^[1359],显然是其年轻时的爱好。“西游咸阳中,赵李相经过”,即在咸阳游玩时,联想起历史上的赵高和李斯。这与登广武,观楚汉战处而感慨刘邦是相同的。这显然是阮籍未转向老庄入世有为的心态。

其次,应当具体分析阮籍貌似矛盾的行为。例如史书记载,阮籍能为“青白眼”,见礼俗之士,以白眼对之。阮籍母亲去世,嵇喜来吊,阮籍作白眼,嵇喜很不高兴。嵇康闻之,乃赍酒挟琴来吊,阮籍乃见青眼。这是阮籍晚年发生的事,有论者认为,此时阮籍仍未做到超脱,仍有是非之心。然而史书同时记载,阮籍母丧,裴楷往吊之,阮籍散发箕踞,醉而直视,裴楷吊唁毕便去。有人问裴楷“凡吊者,主哭,客乃为礼。籍既不哭,君何为哭?”裴楷说“阮籍既方外之士,故不崇礼典。我俗中之士,故以轨仪自居。”^[1361]裴楷作为俗中之士,当遭阮籍白眼,裴楷并未因此而不高兴,反而认为理所应当。可见青白眼只是阮籍区分方外与俗中的表示,并无臧否之意。白眼的贬低之意,不过嵇喜的主观感觉而已。嵇康说阮籍“口不论人过”“与物无伤”,^[1371]司马昭说阮籍“未尝评论时事,臧否人物”,^[21]亦见阮籍晚年对是非臧否之超脱。

阮籍“青白眼”实质上是庄子齐物思想的行为体现。所谓“齐”必然以“不齐”为存在前提。例如“彼此”不同,“是非”相反,然而庄子说“物无非彼,物无非是”^[466],即彼此双方,都以自己为是,所以没有非;都以对方为彼,所以没有此。没有此,则天下便没有是,没有非,则天下便没有彼。所以,彼此是非是没有区别的。阮籍的“青白眼”也是如此。在阮籍那里,白眼青睞只是用来区分“方外”和“俗内”之人,并无是非褒贬的意义。前述裴楷吊唁之事已说明这点。此外《晋书·阮籍传》记载:

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。^[1361]

知母丧却与人围棋不止,母将葬仍饮酒吃肉,此为“方外”之举;哀号吐血,毁瘠骨立,殆致灭性为“俗内”之行:两种行为同时出现在阮籍一个人身上,亦见被阮籍视为齐物。阮籍的齐物思想除青白眼一事,还有其他表现,如:

阮籍邻家女有才色,“未嫁而卒。籍与无亲,生不相识,往哭,尽哀而去”^[859],这件事反映了阮籍生人熟人齐等的观念。

司马昭欲为其子向阮籍求亲,阮籍大醉六十日,使此事不得言而止。当司马昭让九锡,公卿将劝进,让阮籍写劝进书,阮籍便书写之,一气呵成,无所改窜。可见阮籍把对司马氏疏远与亲视为齐等。

阮籍任司马昭从事中郎,曾向他推荐同郡卢播,称赞其耽道悦礼,仗义依仁,研精坟

典,升堂睹奥,心通玄妙。贞固足以干事,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。若得佐时理物,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。并说卢播这些品质和才干,“著在已效,不敢虚饰,取谤大府”,履行职责非常认真。^[66]然而,阮籍曾向司马昭请求做东平太守,被任命后便骑驴径到郡,皆坏府舍诸壁障,使内外相望,十余日后,便复骑驴而去。后听说步兵厨中有酒三百石,又忻然求为步兵校尉,整日在府舍与刘伶酣饮。^[858]此又是何等不负责任,可见阮籍把为官认真与敷衍视为齐等。

阮籍晚年以庄子齐物思想指导自己的人生,这种倾向在《答伏羲书》中非常明显。伏羲给阮籍写信,批评他长啸慷慨、腾目高视、动与世乖、蔑若无人的生活方式,劝他“因大师韬敌之变,陈孙子庙胜之策,使烽燧不起于四垂,羽檄不施于中夏,定勋立事,抚国宁民”。阮籍回信说:

夫人之立节也,将舒网以笼世,岂樽樽以入罔;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,邈世高超,荡精举于玄区之表,摅妙节于九垓之外而翱翔之乘景跃蹇,踔陵忽慌,从容与道化同遁,逍遥与日月并流,交名虚以齐变,及英祇以等化,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,飘埃不能扬其波,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。^[70]

这反映了阮籍晚年所追求的生活方式,即跳出世外,荡精举于玄区之表,齐万物之去留,随六气之盈虚,无拘无束以达精神上的逍遥。这种追求可能不被世人所理解和认同,但阮籍借大人先生表达了自己追求的坚定“自好者非之,无识者怪之,不知其变化神微也;而先生不以世之非怪而易其务也。”^[162]

阮籍的践言履行在当时是出类拔萃的,其他人很难与之齐肩。毫无疑问,嵇康在理论上的成就高于阮籍,但在实践上却没有阮籍的放达。阮籍虽然钟情于《庄子》,力图在凶险的政治环境中全生保性,但由于不能自拔于世间是非,所以只能保性而不能全生。至于后人的刻意模仿,更与阮籍的放达差之千里。正如东晋葛洪所说“世人闻戴叔鸾、阮嗣宗傲俗自放,见谓大度,而不量其材力非傲生之匹,而慕学之。”^{[17] 29}没有阮籍的材力,他们的慕而学之只能是不伦不类的邯郸学步。

【参考文献】

[1] 刘义庆.世说新语笺疏:下.刘孝标,注.余嘉锡,笺疏.北京:中华书局,2007.

- [2] 陈伯君.阮籍集校注.北京:中华书局,1987.
- [3] 阮籍传//房玄龄,等.晋书.北京:中华书局,1974.
- [4] 魏书·刘劭传//陈寿.三国志:卷21.北京:中华书局,1959.
- [5] 时序部·律//李昉.太平御览:卷16.北京:中华书局,1960.
- [6] 天部·太素//李昉.太平御览:卷1.北京:中华书局,1960.
- [7] 天部·太极//李昉.太平御览:卷1.北京:中华书局,1960.
- [8] 皇王部·叙皇王//李昉.太平御览:卷77.北京:中华书局,1960.
- [9] 李磊.论阮籍的庄学思想.云南社会科学,2004(4).
- [10] 魏书·三少帝纪//陈寿.三国志:卷4.北京:中华书局,1959.
- [11] 王弼.王弼集校释.北京:中华书局,1980.
- [12] 周易正义:卷7//十三经注疏.北京:北京大学出版社,1999.
- [13] 顾农.阮籍思想的变迁.苏州教育学院学报,2012(3).
- [14] 郭庆藩.庄子集释.王孝鱼,点校.北京:中华书局,2006.
- [15] 王弼.老子道德经注校释.楼宇烈,校释.北京:中华书局,2008.
- [16] 嵇康传//房玄龄,等.晋书.北京:中华书局,1974.
- [17] 杨明照.抱朴子外篇校笺:卷27.北京:中华书局,1997.

(编校:章敏)