**复旦大学通识教育核心课程**

**2013-2014学年第一学期期末考试试卷**

**课程名称： 中国诗学经典导读 课程代码：  CHIN119010.01**

**开课院系： 中国语言文学系 考试形式： 课程论文**

**学生姓名： 谈博文 学号： 12300110004 专业： 汉语言文学**

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| 题目 | **1** | **2** | **3** | 总分 |
| 得分 |  |  |  |  |

**一、下列题目任选一题撰写一篇论文**

1. 略 （请填写）

2. 略 （请填写）

3. 略 （请填写）

**二、具体要求**

1．正文字数在3000字以上（不包括注释和参考书目等）。

2．严格遵循论文写作规范（引文必须注明出处）。

3．必须提交A4纸打印的论文稿，并以此试卷作为论文封面，于左上方边角处装订。

4．字体：凡是**正文**一律用宋体/五号字，**注释**用小五号字，**大标题**用宋体/三号字/加粗，**小标题**用宋体/五号字/加粗。段落：一律采用标准间距、1**.**5倍行距。

5．论文写作格式：

5.1 包括**答卷页眉、论文题目、正文、注脚、引用及参考书目（或“参考文献” ）**

5.2 答卷页眉包括**学号、姓名、选课代码、选课名称**，右对齐

5.3 一律使用脚注。需包括作者、篇名/书名/期刊名、页码、出版社和版次/期刊号。

5.4 文末须列“引用及参考书目”，需包括书名/期刊名、作者、出版社和版次/期刊号。

6．如果所提交论文不合规范者，必须改写。如果两次改写后，仍不合规范者不予以评分。

7．严禁抄袭，一旦发现按零分处理。

8． **月 日**前提交。个别需改写的可顺延三天，最迟于 **月 日**之前全部交毕。逾期按零分处理。

## 阮籍的儒家和道家诗学

【摘要】阮籍是魏晋玄学的代表人物之一。他早年深受儒家思想影响，有兼济天下的理想。但由于各方面的原因无法实现，逐渐转向了道家。本文从阮籍对儒家精神的态度、阮籍的隐逸观以及阮籍的人格理想三个方面来阐述儒家和道家诗学在阮籍身上的体现。

【关键词】阮籍、道家

【正文】

**一、从儒家到道家**

阮籍虽然作为竹林七贤之一而闻名，但是曾受到过儒学非常深的影响。而且，魏晋时期正是儒家衰弱时期，道家很大程度上是作为对儒家的反驳和补充而兴起。因此，要考察阮籍的道家诗学，就不得不首先从儒学入手。

阮籍的父亲是建安七子之一阮瑀，从小修习儒学，可谓家学渊源深厚。“昔年十四五，志尚好书诗。被褐怀珠玉，颜闵相与期”（《咏怀十五》）[[1]](#footnote-1)。颜回和闵子骞以孔门四科之首——德行，而著称。阮籍以他们为目标，可见他早年十分崇尚儒家。从“被褐怀珠玉”一句中也可以看出，阮籍认为自己很有才华，有兼济天下之志。阮籍还称赞孔子：“养徒三千，升堂七十。潜神演思，因史作书。考混于无形，本造化于太初。”（《孔子诔》）阮籍对孔子的崇敬之情可见一斑。

然而，阮籍最终并未实现他的儒家理想，相反却对儒家产生了怀疑情绪。其中的原因是多方面的。

首先，当时的政治形势不允许阮籍像儒家要求的那样有为。

《东平赋》集中体现了阮籍意图有为，却求之不得的痛苦。东平是个民风恶劣、土地荒芜的地方，“其土田则原壤荒芜，树艺失时，畴亩不辟，荆棘不治，流潢余溏，洋溢靡之。”阮籍见状很想一展抱负、改变现状。可是东平百姓完全无法理解阮籍的行为，于是阮籍感叹自己的行为不合时宜，最终选择了离开现实，和仙人王子乔一同外出周游。但最终，阮籍还是回到人间，放弃了求仙的幻想，因为“被风雨之沾濡兮，安敢轩翥而游署”。从中不难看出司马氏政权的淫威。

这首赋正是阮籍心理状态的真实写照：不甘无为却只能无为，想要升仙隐逸却又因为政治原因求之不得。

其次，儒家的名教盛行，社会上充斥着伪君子，令阮籍深感失望。

自从德行和察举制度结合起来之后，社会上出现了许多道貌岸然、表里不一的伪孝廉，颇似老子所说“大道废，有仁义”的时代。用阮籍的话来说就是：“名利之途开，则忠信之诚薄；是非之辞著，则醇厚之情烁也。”（《大人先生传》）因此当时不少士人已经对儒教产生反感。

阮籍对这种伪君子当然也是深恶痛绝。

“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。磬折执圭璋。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。”（《咏怀六十七》）

这首诗批评的正是那些说一套做一套的道貌岸然的儒生。

他还说：“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](http://baike.baidu.com/view/1565981.htm)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。强者睽视而凌暴，弱者憔悴而事人。假廉而成贪，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。……汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳！”（《大人先生传》）

文章严厉地批判了儒家礼法的虚伪，认为其非但没有建立起一个完美的社会，反而给贪污、暴虐打开了方便之门。这反而倒契合了老子“圣人处无为之事”的思想。

《老子》：“太上，下知有之。”王弼注曰：“太上，谓大人也。大人在上，居无为之事，行不言之教，万物作焉而不为始。”[[2]](#footnote-2)

但是要指出的是阮籍在这里所批判的并不是儒家本身，而是两汉以来以经学为中心的名教体系。与其说阮籍是儒家的背叛者，不如说他是正统的儒家的卫道士。如同鲁迅所言：“例如嵇阮的罪名，一向说他们毁坏礼教。但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋时代，崇尚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。”[[3]](#footnote-3)阮籍在《东平赋》中写道人生有两种追求，一种是儒家的“好政教之有仪”，另一种是道家的“乐寂寞之无知”。可见阮籍并不是不承认儒家的人生追求，但是在那样一个年代，名教只不过是一个政治的工具，实在是背离了儒家的初衷。因而阮籍只好转向道家。

第三，阮籍认为名教是对自然人性的伤害。

阮籍又不是儒家的背叛者。与其说阮籍是彻底颠覆了儒家，不如说阮籍痛恨的是虚伪而压抑人性的儒教。为了博得德行上的美名，时人故意做出一些有违常理的举动来凸显自己。诸如王祥卧冰求鲤的故事不胜枚举。虽然这些故事可能是统治者捏造用来宣传的工具，但多少也折射出当时的社会风气。如果说这只是极端的例子的话，那么下面这首诗反应的则是阮籍对一般的儒家精神的批评。

“儒者通六艺。立志不可干。违礼不为动。非法不肯言。渴饮清泉流。饥食幷一箪。岁时无以祀。衣服常苦寒。屣履咏南风。缊袍笑华轩。信道守诗书。义不受一餐。烈烈褒贬辞。老氏用长叹。”（《咏怀六十》）

如果说阮籍批判伪君子的行为仍然是儒家思想内部的一种修正，那么这首诗中，阮籍则是从道家的立场重新审视儒家的立法。从这首诗中可以看出，阮籍对儒家安贫乐道、恪守立法的精神虽然怀有尊敬，但是认为这种礼法从根本上来说却是伤害人的自然天性的。从道家的观点来看，礼法却是徒劳无益的，以至于老子要长叹。

因此阮籍和当时众多的魏晋世人一样狂放不羁，力求越名教而任自然。如果说名教所抓住不放的是“君君臣臣父父子子”，那么阮籍所抓住的就是“发乎情，止乎礼”。

《世说新语·任诞》：“阮公邻家妇有美色，当垆酤酒。阮与王安丰常从妇饮酒，阮醉，便眠其妇侧。夫始殊疑之，伺察，终无他意。”[[4]](#footnote-4)

儒家强调男女授受不亲，是为了维持清白的男女关系。阮籍由于妇人貌美，便一时兴起睡在妇人旁边，这已经是违反了“男女不杂坐”的礼法，但是却什么也没有做。阮籍心中并没有刻意遵循礼法，甚至故意逼近礼法的边界，但却没有违反其最终的目的，从而完成了一次对儒家的名教体系的反讽。

所以阮籍会说：“礼岂为我辈设也？”（《世说新语·任诞》）在阮籍看来，礼法是为那些无法控制自己的俗人而设，但是他是超然物外的“方外之人”，自然不必受礼法的束缚。而阮籍所相信的，便是自然情感。

《世说新语·任诞》：“阮籍当葬母，蒸一肥豚，饮酒二斗，然后临诀，直言「穷矣！」都得一号，因吐血，废顿良久。”

阮籍在服孝期间喝酒吃肉，已是有违礼法，而且还没有节哀。但是孔子说过“宁戚”，这也是一种对情感的强调。阮籍虽然不遵礼法，但是他的情感反而却比伪君子更真实。

因此，我们在考察阮籍的内心世界时，不能因为阮籍蔑视名教就认为阮籍是儒家彻底的背叛者；相反，我们应该把儒家精神看作是阮籍矛盾挣扎的内心中的一极。如果缺失了这一极，阮籍的思想也就失去了张力。

**二、阮籍的隐逸观**

隐逸是魏晋文学的一个母题。出于对现实政治的失望，阮籍曾多次拒绝出仕，并且时常在诗中表露出隐居的意图，如“鸿鹄相随飞。飞飞适荒裔。双翮临长风。须臾万里逝。朝餐琅玕实。夕宿丹山际。抗身青云中。网罗孰能制。岂与乡曲士。携手共言誓。”（《咏怀四十三》）但是阮籍的隐逸观的独特之处在于，它并不仅仅是叫人远离世俗，更立足于庄子不遣是非的观念。

阮籍的隐逸观在大人先生传里有比较集中的体现。“且汝独不见夫虱之处于裈中，逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裈裆，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，群虱死于裈中而不能出。汝君子之处区内，亦何异夫虱之处裈中乎？”（《大人先生传》）

这一段是对当时儒生的嘲笑，讥讽他们甘愿受礼法束缚，把自己的精神束缚在一个狭小的空间内，像裤裆中的虱子一样。

“今吾乃飘颻於天地之外，与造化为友，朝飧汤谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始。此之於万物，岂不厚哉！故不通於自然者，不足以言道；暗於昭昭者不足与达明，子之谓也。” （《大人先生传》）

这一段则是大人先生，亦即阮籍所向往的逍遥游的境界。大人先生完全超然世外，与自然为伍，与道为友，使精神获得巨大的解放。由此我们也就可以理解为什么阮籍屡次拒绝出仕。“膏火自煎熬。多财为患害。布衣可终身。宠禄岂足赖。”（《咏怀第六》）正是由于做官难免会对人的极大的负担和压抑，所以阮籍“宁与燕雀翔。不随黄鹄飞。”（咏怀第八），拒绝奉承那些高官。

但是，这并不能完全体现阮籍的隐逸观。随后，阮籍虚构了一段大人先生和隐士的对话。那位隐士正是因为觉得“上古质朴淳厚之道已废，而末枝遗华并兴，豺虎贪虐，群物无辜，以害为利，陨性亡躯”，因而“与木石为邻……禽生而兽死”。这一番话看似很符合上文所体现隐逸精神，却不料遭到了大人先生的责难：“泰初真人，维大之根……微道德而久娱，跨天地而处尊。……不避物而处，所赌则宁；不以物为累，所逌则成。……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。……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，何枯槁而逌死？”

隐士所说的话仅仅只是强调物理上与浑浊的世俗保持距离，与大自然相处，但是并没有强调精神的超脱；相反却对世俗抱着强烈的抵触情绪。《庄子·天下篇》：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不遣是非，以与世俗处。”[[5]](#footnote-5)隐士只做到了前半句，但是更重要的是后半句。阮籍并不只是强调肉体上远离尘世，而是涵融世俗的是非，保持“不以物为累”、“圣人无宅”的主客两忘的状态。只有在这种状态下，才能实现精神的完全逍遥。这实际上正是后半句所说的不遣是非是境界。这个隐士貌似是洁身自好，实际上仍然敖倪于世俗，对儒家名教怀着强烈的执念而无法超脱，根本无法到达不遣是非的境界。阮籍的《首阳山赋》对夷、齐也作出了类似的批评：“肆寿夭而弗豫兮，競毁誉以为度。察前载之是云兮，何美论之足慕？苟道求之在细兮，焉子诞而多辞？且清虚以守神兮，岂慷慨而言之！”因此，阮籍的隐逸精神不是夷、齐式的隐居以自洁，从外部世界超越世俗；而是忘记一切价值和功利判断，从内部超越自我。如同徐复观所说：“这是从‘不遣是非’中超越上去，这是面对世俗的是非而‘忘己’、‘丧我’，于是在世俗是非之中即呈现出‘天地精神’而与之往来，这正是‘即自的超越’。而此种‘即自的超越’恰恰是不折不扣的艺术精神。”[[6]](#footnote-6)

阮籍在实际人生中也是这么做的。阮籍身在官场，没有实现隐居的理想。但是在纷繁复杂的官场中，阮籍并没有失去自我。如果说一般的隐士是通过与大自然融合而忘记世事，那么阮籍则是通过喝酒来退居到自己的内心之中。不遣是非的精神在阮籍的为官之道中得到了充分的体现。《世说新语·言语》：“晋文王称阮嗣宗至慎，每与之言，言皆玄远，未尝臧否人物。”在那样的时代，政治环境十分险恶，稍有不慎机会招致杀身之祸。因此阮籍每每佯狂喝酒，从而得以躲过很多祸事。而阮籍好友嵇康也说：“阮嗣宗口不论⼈过，吾每师之，而未能及。至性过人，与物无伤，唯饮酒过差耳。”（《与山巨源绝交书》）这恐怕也是嵇康最后被杀，而阮籍得以保全的原因吧。

所以，阮籍遁世的思想并不是表现在真的去遁世，而是在世俗中保持无善无恶，圣人的心态。正所谓“心远地自偏”，对于那种刻意隐居，标榜自我以表达对世俗的愤懑、却又无法释怀的人，阮籍实际上是瞧不起的，认为他们只是表面上逃避社会而已，并没有达到大人先生的那种不遣是非的心境。

**三、阮籍的人格理想**

除此之外，阮籍心中还有一层深深的忧虑，那就是衰老和死亡。在那样一个个性自觉的年代，人们对自我生命和价值的关切前所未有地敏感。阮籍所惧怕的不是由于政治错误而被处死，而是那种深植在人类精神上深处的作为一个渺小人类面对广阔时空的恐惧感。如果说政治错误还可以努力避免，那么时间将会强制性地带走世间万物，任何人都无法逃脱，这正是阮籍所惧怕的。

我们可以在阮籍的诗中看到很多感叹人生易逝的例子。

“秋风吹飞藿。零落从此始。繁华有憔悴。堂上生荆杞。一身不自保。何况恋妻子。凝霜被野草。岁暮亦云已。”（《咏怀三》）

“春秋非有托。富贵焉常保。……朝为媚少年。夕暮成丑老。自非王子晋。谁能常美好。”（《咏怀四》）

这样的例子不胜枚举。但是阮籍作为一个道家信徒，应该非常明白庄子齐生死的观点，不应该对时间流逝如此敏感。子在川上曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜。”使阮籍产生这种恐惧的不是道家精神，而是儒家精神。这种恐惧并不是对死亡本身的恐惧，而是在死亡之前自己一事无成，无法实现生命的价值，这种虚无感才是最可怕的。如同下面这首诗所表达的。

“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。”（《咏怀第五》）

死亡是人类的终极问题，无论什么宗教都必须要面对。中国本土的文化很少有西方的来世主义精神，更多的是注重现世，无论是儒教还是道教都是如此。

例如儒家提出的三不朽，即立德立功立言，于是死后将会被这个世界上的人永远铭记。阮籍过去也曾相信这一点。“少年学击剑。妙伎过曲城。英风截云霓。超世发奇声。挥剑临沙漠。饮马九野垧。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。”（《咏怀六十一》）

从这首诗可以看出，阮籍不是没有抱负，但是残酷的现实使他无法一展抱负。阮籍生活的时代已经不是战乱的三国时代了，当时政府比起武将更需要的是文士。因此等于断绝了阮籍立功的道路。

那么立德、立言又怎么样呢？在赤裸裸地死亡面前，阮籍对此也产生了怀疑。

“丘墓蔽山冈。万代同一时。千秋万岁后。荣名安所之。乃悟羡门子。噭噭令自嗤。”（《咏怀十五》）即使成了颜回、闵子骞那样的圣贤又怎么样呢？即使赢得了千秋万岁名，也不过是寂寞身后事。生命已经逝去了，名声有什么意义呢？

道教所宣扬的仍然是现世主义精神，与儒家不同的是，道教并不注重死后的事情，而是直接求仙和长生。在阮籍诗中，我们可以看到这类例子。

焉见王子乔。乘云翔邓林。独有延年术。可以慰我心。（《咏怀第十》）

愿登太华山。上与松子游。 （《咏怀三十二》）

但是最后的结局往往是可望而不可即。

“采药无旋返。神仙志不符。逼此良可惑。令我久踌躇。”（《咏怀四十一》）

“人言愿延年。延年欲焉之。黄鹄呼子安。千秋未可期。独坐山嵓中。恻怆怀所思。王子一何好。猗靡相携持。悦怿犹今辰。计校在一时。置此明朝事。日夕将见欺。”（《咏怀五十五》）

本诗之前极言求仙的美好，最后一句则忽然回到了现实，表明了之前的想象纯属白日梦。

阮籍终于明白儒家的不朽不是真正的不朽，而道教的长生也是虚妄。阮籍彻底落入了虚无的深渊中。阮籍只剩下一道条路可以走，那就是艺术。于是，阮籍用一种艺术的精神想象出了一个伟大的不朽的人格形象，即大人先生和雄杰壮士。这两个形象分别来自道家和儒家。

首先我们来看雄杰壮士。

“炎光延万里。洪川荡湍濑。弯弓挂扶桑。长剑倚天外。泰山成砥砺。黄河为裳带。视彼庄周子。荣枯何足赖。捐身弃中野。乌鸢作患害。岂若雄杰士。功名从此大。”（《咏怀三十八》）

“壮士何慷慨。志欲威八荒。驱车远行役。受命念自忘。良弓挟乌号。明甲有精光。临难不顾生。身死魂飞扬。岂为全躯士。效命争战场。忠为百世荣。义使令名彰。垂声谢后世。气节故有常。”（《咏怀三十九》）

我们可以看到，诗中所描写的是一位英姿飒爽、气吞山河、忠肝义胆的壮士。这位壮士舍生取义，战死沙场，立下不朽功勋，从而著称后世。这正是儒家立功而不朽的典范人物。阮籍之所以会有如此的想象，或许也是因为他早年习武却无处施展的苦闷，阮籍从中可以获得一种安慰。

另一位则是大人先生。

“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。天地制域於内，而[浮明](http://baike.baidu.com/view/1314456.htm)开达於外。天地之永，固非世俗之所及也。”

“大人先生盖老人也，不知姓字。陈天地之始，言神农黄帝之事，昭然也；莫知其生年之数。……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。行不赴而居不处，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，故默探道德，不与世同。”（《大人先生传》）

纵观大人先生，这是一位与天地并生，与自然合一，顺应大道，超然物外的人。他是一种超越时间、空间的存在，反应的正是庄子逍遥游的境界。正是由于这种超越性，使人可以彻底的不朽，借此摆脱对死亡的恐惧。

阮籍心中的两个思想系统，一个被现实所否定，另一个被理性所否定，最终使阮籍得到安慰的则是艺术的境界。阮籍的艺术境界正是他的思想的澄明的体现。从思想中，阮籍始终无法解脱，但是在艺术中，阮籍得以尽情施展自己的想象力，虽然他的想象终究是无法实现的，但是却寄托了他全部的人生意义。杨乃乔说：“庄子作为此在存在的生命肉体，其占有的时空是有限的；但是，《庄子》的文本载录了庄子的生存行为，超越了庄子的生命肉体成为隐逸精神原型的形式象征。”我们或许也可以说，阮籍的诗文同样也成为了追求不朽的形式象征。[[7]](#footnote-7)

我们可以看到，儒家和道家这两个理路完全不同的两个流派，在终极层面上竟然显示出了如此巨大的共同性，显得那么和谐，那么自然。这不能不让人感叹伟大的艺术的无穷的包容力，以及伟大艺术家宽广的胸怀和深邃的精神世界。

四、参考文献

[1] 韩格平. 竹林七贤诗文全集译注[M]. 吉林文史出版社, 1997.

[2] 王弼. 老子道德经注[M]. 中华书局, 2011.

[3] 徐复观. 中国艺术精神[M]. 广西师范大学出版社, 2007.

[4] 杨乃乔. 东西方比较诗学——悖立与整合[M]. 文化艺术出版社, 2006.

[5] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 中华书局, 2007.

[6] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 商务印书馆, 2007.

[7] 鲁迅. 而已集[M]. 人民文学出版社, 2006.

1. 《竹林七贤诗文全集译注》，韩格平注译，吉林文史出版社，1997。下文所引全部阮籍的诗文皆出自本书，不再注明。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 《老子道德经注》王弼注，楼宇烈校释，中华书局，2011。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 鲁迅：《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。选自《而已集》，人民文学出版社，2006。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《世说新语笺疏》余嘉锡撰，中华书局，2007。下文所引《世说新语》皆出自本书，不再注明。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 《庄子今注今译》陈鼓应注译，商务印书馆，2007。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 徐复观：《中国艺术精神》，广西师范大学出版社，2007，第79页 [↑](#footnote-ref-6)
7. 杨乃乔：《东西方比较诗学——悖立与整合》，文化艺术出版社，2006，第323页。 [↑](#footnote-ref-7)