

論阮籍《詠懷》對抒情傳統時觀之再造

蕭 馳*

新加坡國立大學中文系

摘 要

本文在有關時間的思索乃阮籍「憂生之嗟」之基本視域這一論點基礎上，討論《詠懷詩》對抒情傳統時觀之開拓。文章以阮氏易學為起點，通過與屈賦時觀之比較，將其時觀的出發點概括為：阮氏已非一般地「歎逝」，而是「知懼」於宇宙時間中「質的變化」。由《易》各卦所代表的「特定時系」之「時義」觀念，既令阮氏肯認制約著個人生命的階段決定論，又使之堅持「道不可逆，德不可拂也」的立場，從而表現出對基於宿命信念的「現實原則」和道德理念的雙邊執取。由此，文章轉入對阮詩三類時相的討論：阮籍因藉《周易》時觀觀照其所處時代，對未來持一有限之悲觀論；然惟直面未來之無望，其作為抒情詩人，卻又超越了《周易》朝向未來之時觀，發現出生命價值在於由情愛所珍攝的當下心境；阮詩之援引古事，則體現了《周易》中情勢超越時間表象而進入原型的本質。文章總結阮籍為屈原之後再一次深刻地創造了「詩的時間」的詩人。即，阮籍超越了自及時的官能快樂去肯定生命片刻的傳統，而由自心境、特別是自情愛去珍攝生命片刻的意識提出了新的詩學觀念，並逗啟了郭象時觀。而由阮籍為克服純以古事為「象」而強調的「空間意象」，由其自易學而生的對於一次性生命時間與循環往復宇宙時間差比之敏感，中國詩歌產生出弔古傳統，即以歷史之維，賦當下即目的河山以更深的「空間」、更「立體的」時間。

關鍵詞：阮籍，《詠懷詩》，時觀，易學，抒情傳統

* 本文作者電子郵件信箱：chsxiaoc@nus.edu.sg。

一、引言

阮籍是詩史上一個值得重新評價的人物。百代詩話之祖的《詩品》，雖列其為上品，然在敘述建安之後五言詩的發展時，卻以「爾後陵遲衰微，迄于有晉」^(註1)一句，全然抹煞了其歷史地位。在清以前敘述詩史的文字中，他的名字雖多被提及，但自劉勰至許學夷，他都似乎只是正始這個詩史的低潮期裏一位值得提起的詩人而已。《滄浪詩話》的〈詩體〉卷中，他只被涵攝在「以時而論」的「正始體」下，卻在「以人而論」的段落中缺席。對他評價更低的是明人胡應麟的《詩藪》，謂：「阮公起建安後，獨得遺響，第文多質少，詞衍意狹。……其音響，漢與魏之間也；其語與格，則晉也。茲所以反不如魏歟！」^(註2)對阮籍評價較高的是清人王漁洋，在他看來，嗣宗在〈十九首〉後、江左諸人之前，堪與曹子建、左太冲、郭景純比肩。^(註3)

近世人評價阮詩，思路大致有二。一是著眼於五言詩的發展，他不再被忽略，而成為五言的開闢之人。^(註4)二是自雜詩、詠懷、感遇這一嫡脈相傳的詩體去考察，^(註5)他顯然是自江文通、庾子山、陳伯玉、張子壽，至明人王船山一系的淵源。然阮氏對抒情傳統的貢獻應不限於此。吉川幸次郎論中國詩史，以阮籍《詠懷詩》為「中國詩歌裏格調最高的作品」。^(註6)侯思孟 (Donald Holzman) 則這樣描述阮籍在中國詩人中的卓犖之處：「他不再滿足於將自己看作離家的遊子，或被君主棄置的失望士子；他還是天地之間的一個孤獨者：他的鄉愁是真正形而上的。」^(註7)法國比較文化學者儒連 (François Jullien 又譯于連) 在說明與希臘詩

1. 見王叔岷，《鍾嶸詩品箋證稿》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），頁60。

2. 《詩藪》內編（上海：上海古籍出版社，1979），卷2，頁29。

3. 《滄浪詩話》（北京：人民文學出版社，1982），卷1，頁20。

4. 如胡適《白話文學史》稱他為「第一個用全力作五言詩的人；詩的體裁到他方才正式成立；詩的範圍到他方才擴充到無所不包的地位」（北京：東方出版社，1996），頁51；李維：《詩史》稱其《詠懷》為「五言之冠冕也」（北京：東方出版社，1996），頁41；臺靜農《中國文學史》稱其「五言詩到了阮籍的詠懷之作，為詩史展開了一新的道路。」（臺北：臺大出版中心，2005），頁178。

5. 此方面近著作見胡大雷，《中古詩人抒情方式的演進》（北京：中華書局，2003），頁35-40。

6. 高橋和巳編，蔡靖泉等譯，《中國詩史》（太原：山西人民出版社，1989），頁196。

7. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 245.

歌的「寓意」、「象徵」、「摹仿」均不侔的中國詩歌的「引喻」(allusive) 本質時，則以阮籍《詠懷詩》作為例證。^(註8)所有這些出自比較的透視，都提示吾人：阮氏之於中國詩的重要性，應不限於自體式、詩體或題材去考量，而應進一步置於美學的、乃至文化的視野裏去討論。這正是本文論題所擬展開的方向。

本文不在內容／形式二分法、而在二者糾結一體的架構下討論問題，即是肯認二者在內在邏輯上的互相表達。^(註9)以這樣的進路，又在視《詠懷》為於存在危機中叩問生命意義的認知下，本文選擇作為個體生命緣在^(註10)之基本視域的時問為關注點。此一時間，依內容與形式互相表達的觀念，既是詩人生命中的問題，亦是詩歌藝術觀念的問題。本文首要的關注是：阮氏之學裏，其新的時觀究竟由何而生？

本文論證循如下順序：自《詠懷詩》之特徵出發，本文提出阮詩中時間問題的本質性。而探索此一問題，本文先以阮氏易學為起點，將《詠懷》與屈賦時觀之不同概括為對基於宿命信念的「現實原則」和道德理念的雙邊執取。以此為基點，本文對阮詩的三類時相展開討論，依次為：阮籍因藉《周易》時觀作時代觀照，對未來持一有限之悲觀論；惟因直面未來之無望，其作為抒情詩人，卻又超越了《周易》朝向未來之時觀，發現了生命價值在於由情愛所珍攝的當下心境；阮詩之援引古事入詩，則體現了《周易》中情勢超越時間表象而進入原型的本質。最後，本文將自兩個方面總結《詠懷詩》對抒情傳統時觀之再造及深遠影響。

二、現實原則與道德理念：阮籍悲情中的雙邊執取

蕭統謂阮籍《詠懷》乃種種「憂生之嗟」，^(註11)沈德潛謂其中「反覆零亂，與

8. *Detour and Access: Strategies and Meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes (New York: Zone Books, 2000), pp. 165-194.

9. 請參看 Fredric Jameson, *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 403.

10. 這是張祥龍對海德格 dasein 一詞的中譯，他以此說明個體與世界的相互纏結和發生。見其〈“Dasein”的含義與譯名—理解海德格《存在與時間》的線索〉，《從現象學到孔夫子》（北京：商務印書館，2001），頁 69-93。

11. 《文選》（北京：中華書局，1977）中冊，卷 23，頁 322。

寄無端，和愉哀怨，倏詭不羈」，^(註 12)今有論者更以《詠懷》為「中國詩自口頭的公共表現到書寫的個人反省轉變之完成」。^(註 13)然而，在此以「反覆零亂，興寄無端」書寫出的個人反省到的種種「憂生之嗟」中，是否有一中心題旨可尋？阮氏個人反省中的「憂生」，如果透過當今海德格存在現象論來觀照，即是魏晉險惡環境中，作為人之生存的「緣在」(dasein，亦譯為此在)源始的「牽掛」(Sorge)及其在世建構的「畏」(Angst)。人之生存本身意味著在過去某一時刻被沒有選擇地拋入世界、卻被未來所牽掛的一種展開。在此，「時間性綻露為本真的牽掛的意義」，綻露為「緣在的歷史性」。^(註 14)此一時間，既非客觀的物理時間，亦非主觀的心理時間，而是由緣在生長出的「本真時間」。而「源始而本真的時間性的首要現象是將來」，^(註 15)并由此引發出「已在」和「當前」，以及三者的相互纏結。在阮籍的《詠懷詩》中，據筆者統計，竟有五十首直接涉及了時間。對時間或時間性的思索應當構成了詩人種種「憂生之嗟」的基本視域。以海德格的「時間性」為透鏡，阮籍「憂生」中對時間的思索又有哪些特徵？

陳世驥曾斷言，屈原以《離騷》和《天問》「始創了詩的時間」：「紀元前四世紀在中國突然產生的時間的觀念，卻沒有哲學的前例也沒有宗教的論辯作為其背景，而是靈光突然一閃的詩的視覺。」^(註 16)陳氏論屈原對時間的始創，可大致概括為兩點。首先，與孟的實證的泰然、莊的超越的安詳相比，屈的時間具有搖蕩心靈的主觀性，以人類亦以其自己為依歸：「哀朕時之不當」蘊含了中國思想上從未有過的個人化的主觀時間視域；其次，「時」在《離騷》中出現六次，皆作為實質名詞，有著流轉不停的命運感，而詩人以自決的姿態和面對失望的勇氣，堅守其在世界的存在，遂成為全詩悲劇性和英雄精神的主要體現。^(註 17)

阮詩很受屈賦影響，也一定繼承了「屈子之心」對時間的敏感。侯思孟在《詠

12. 《說詩碎語》卷上，見《原詩·一瓢詩話·說詩碎語》(北京：人民文學出版社，1979)，頁 201。

13. 見蕭馳，〈再論中國詩歌自口頭公共表達向書寫個人體驗的轉變〉，《淡江中文學報》，17 (2007.12)，頁 24-45。

14. 海德格著，陳嘉映、王慶節合譯、熊偉校，《存在與時間》(北京：三聯書店，2000)，頁 372、379。

15. 同上書，頁 375。

16. 〈論時：屈賦發微〉，古添洪譯，載《中國古典文學比較研究》(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1977)，頁 59。

17. 同上書，頁 47-108。

懷》中讀出的詩人「困擾於時間的流逝」和「逃離政治世界中的衰老」(註 18)就有此一影響的痕跡。然而，在此之外，阮籍《詠懷》是否提出了新的觀念？侯氏謂阮籍「幾乎是在形而上的層次上，沉思著時間的意義本身，而並非正在經歷著的朝代變遷」。(註 19)但是，這樣的新觀念由何而來？對嗣後抒情傳統的發展又具何種意義？

前述陳世驥論屈賦時觀之大文，立足於屈賦與《詩經》、《論語》、《孟子》、《莊子》等先秦古籍中「時」字意義的對照。顯然是顧及時序的問題，(註 20)他沒有提及另一部對中國文化中時間觀念形成影響重大的著作——《易》之「十翼」。而因「十翼」，依方東美之說，才真正創造出儒家「時際人」的觀念：「無論其為個人生命之盡性發展，天地萬物自然生命之大化流行，社會組織之結構體系，價值生命之創造成就，乃至性體本身之臻於終極完滿等等——悉投注於時間之鑄模中，而一一貞定之，使依次呈現其真實存在。」(註 21)而對於魏晉玄學時代的阮籍，這卻是一個不可忽略的思想資源。

魏晉玄學號稱三玄，但正始八年以後，《易》成為三玄核心，玄學作品亦多以易學出之。(註 22)阮籍《詠懷》的寫作雖然可能不限於正始後期，但阮氏文化人格之形成，歷經此一玄風的洗禮，卻是不爭的事實。阮氏撰有〈通易論〉，其人「識密鑒亦洞」、「沈醉似埋照」，(註 23)平生行藏極能審時幾，知進退，深得於易道之用，所謂「極深而研幾也」。(註 24)史載：「及曹爽輔政，召為參軍，籍因以疾辭，屏於田里。歲餘而爽誅，時人服其遠識」；司馬昭初欲為司馬炎求婚於籍，「籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免」；(註 25)魏封司馬昭為晉公，備禮九錫，昭固讓不受，公卿將校勸進，就阮籍求文，

18. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi*, p. 149, 156.

19. *Ibid.*, p. 164.

20. 高亨以為《易傳》七種皆作於戰國時代，其中彖傳、象傳、文言、繫辭作於魏襄王前（318B.C），而說卦、序卦、雜卦則成於魏襄之後，見其《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1983），頁 8。朱伯崑以為彖成於戰國中期以後、孟子和荀子之間；象成於秦漢之際前的戰國後期；文言成於《呂氏春秋》之前；繫辭的下限可斷於戰國末年；說卦成於戰國後期；序卦成於漢初以前；雜卦則可能出於漢人之手，見其《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995），第 1 冊，頁 41-54。

21. 孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005），上冊，頁 216。

22. 詳見王葆琰，《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987），頁 181-182。

23. 顏延之，〈五君詠〉其一，逯欽立編，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983），中冊，頁 1235。

24. 《周易·繫辭上》，引自孔穎達，《周易正義》，《十三經註疏》（北京：中華書局，1983），上冊，頁 81。

25. 《晉書》卷 49 〈阮籍傳〉（北京：中華書局，1987），第 5 冊，頁 1360。

籍「宿醉扶起，書札爲之，無所點定，乃爲付使」。(註 26)這篇據案醉眠之際急書而就的〈勸晉王牋〉的結尾，卻以支伯、許由爲諷，既以避禍，又不失爲人之正。在「天下多故，名士少有全者」的魏晉之際，本有濟世志的嗣宗，因任性放蕩，「至爲禮法之士所繩，疾之如讎」，卻能「賴大將軍保持之」，(註 27)確實得諸其審時研幾的功夫，而此則於通易學攸關。

饒宗頤先生堪稱阮詩於今世之最大知音。其《長洲集》逐首依韻追和《詠懷》八十二篇。其論阮之人曰：「雖曰逃禮逃用，實正顯諸仁而藏諸用。此大人之至德，非於易旨深有體會兼能踐履之，曷能臻此？」(註 28)又論阮之詩曰：「於阮公之詩，難以情測，但知阮公深於易。『作易者其有憂患乎！』『又明於憂患與故。』此阮公詩心之所繫者也。」(註 29)《易》既是阮氏爲人爲詩的根本，又是中國文化中關注時間與生生變化關聯的大書，理當成爲理解《詠懷》時觀之切入點。

相對漢代象數易學以曆法的時氣配方位的「卦氣說」，正始玄學說易重義理之闡發，且最重「時義」。曾與何晏論易的管輅謂：「夫風以時動，爻以象應，時者神之驅使，象者時之形表」。(註 30)何晏請管輅論易之九事，「諸卦中所有時義，是其一也。」(註 31)王弼注易依彖傳，首在明「時」，謂：「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。」(註 32)六十四卦每一別卦，即表象著宇宙秩序中的一個時間階段或「一特定時系」。(註 33)這一點，與海德格存在哲學中能在有限而無界（不確定）牽掛境域的時間(註 34)根本不同。阮籍〈通易論〉繼承了上述取義說的傳統，在說明了《易》之源由、書名的本義之後，又對諸卦時義作出整體的串解：

易之爲書也，本天地，因陰陽，推盛衰，出自幽微以至明著。故乾元初「潛龍勿用」，言大人之德隱而未彰，潛而未達，待時而興，循變而發。天地既設，屯蒙始生，需以待時，訟以立義，師以聚眾，比以安民，是

26. 《世說新語·文學》，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983），頁 245。

27. 嵇康，〈與山巨源絕交書〉，戴明揚校注《嵇康集校注》（北京：人民文學出版社，1962），頁 118。

28. 見 *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi* 一書題辭，無頁碼。

29. 〈與友論阮嗣宗詩書〉，《文叢》上（臺北：學生書局，1991），頁 422。

30. 《三國志》卷 29 〈管輅傳〉注引〈輅別傳〉，《三國志》（北京：中華書局，1987），第 3 冊，頁 817。

31. 蕭子顯，《南齊書》卷 33（北京：中華書局，1972），頁 601。

32. 《周易略例·明卦適變通爻》，《王弼集校釋》下冊，頁 604。

33. 牟宗三，《周易的自然哲學及道德涵義》（臺北：文津出版社，1988），頁 109。

34. 海德格，《存在與時間》，頁 351。

以「先王以建萬國，親諸侯」，收其心也。履而積之，蓄而制之，是以上下合洽，「裁成天地之道，輔相天地之宜以左右民」，順其理也。先王既沒，德法乖異，上陵下替，君臣不制，剛柔不和，天地不交，是以君子一類求同，遏惡揚善，以致其大。謙而光之，褒多益寡，崇聖善以命，雷出於地，於是大人得位，明聖又興，順其理也，故先王作樂薦上帝，昭明其道以答天貺。於是萬物服從，隨而事之，子遵其父，臣承其君，臨馭統一，大觀天下，是以先王以省方觀民，設教，儀之以度也。包而有之，合而含之，故先王用之以明罰敕法。自上乃下，貴復其賤，美成亨盡，時極日至，先王閉關，商旅不行，后不省方，以靜民也。季葉既衰，非謀之獲，應運順天，不妄而作，故先王茂對時育萬物，施仁布澤以樹其德也。……(註 35)

這段話中有兩點值得玩味。首先，阮氏一再強調「待時而興」、「需以待時」、「時極日至」、「茂對時育萬物」，透露出一種由未來牽引、朝向未來的時觀。這當然是《易》本身即已包含了的。(註 36)《易》在占卜中乃以卦象的型構去推斷未來，實際上肯認著世界是一不斷朝向未來的變化(becoming)。僅從此點而言，其與海德格所謂「時間性」不無可比之處。正如成中英所說，《易經》中作為時間過程的時間，乃「出自人類在其感受中對有限性(即時間性)的理解」：「每一爻都表示出決定早先一爻的意義的未來和由過去變成現在的未來。……預見性體驗中就隨著境遇的變化而產生不同的牽掛和憂慮狀態。」(註 37)

其次，阮籍著眼於如何進入「時機」的智慧，自盛衰交替的觀念，依次討論了乾、屯、蒙、需、訟、師、比、履、小畜、泰、(註 38)否、(註 39)謙、隨、觀、

35. 陳伯君，《阮籍集校注》(北京：中華書局，2004)，頁 110-111。

36. 參見張祥龍對海德格的時間性與《周易》的比較，見其《當代西方哲學筆記》(北京：北京大學出版社，2005)，頁 212。

37. 〈孔子、海德格、《易經》：對人的存在之真理性的比較探索〉，收入李翔海、鄧克武編，《成中英文集》(武漢：湖北人民出版社，2006)，第 1 卷，頁 119。

38. 見文中「裁成天地之道，輔相天地之宜以左右民」引括〈泰〉卦象傳「財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民」，孔穎達，《周易正義》，《十三經注疏》，上冊，頁 28。

39. 見文中「先王既沒，德法乖異，上陵下替，君臣不制，剛柔不和，天地不交，是以君子一類求同，遏惡揚善，以致其大」一段引括〈否〉彖傳「『否之匪人，不利君子貞，大往小來』則是天地不交而萬物不通也……內陰而外陽，內柔而外剛」，同上書，頁 29。

復、(註 40)無妄等卦之「時義」。阮氏對卦次間「時機」意義的理解，顯然因循了〈序卦〉的思路，即以諸卦間之「時義」，須循一既定秩序展開。此其與王弼、韓康伯之不同處，(註 41)顯示出阮氏與海德格拒絕任何一種普遍性和現成性時觀如何不同。《周易》的「幾相」本已多少具有了現成性，而〈序卦〉則肯定了一超越別卦特定時系的、規模更宏大的普遍秩序。而且，比之〈序卦〉議論情勢的籠統抽象，阮氏論諸卦義之語，更屢屢以「先王以建萬國，親諸侯」、「先王既沒，德法乖異，上陵下替，君臣不制」、「先王作樂薦上帝」、「先王以省方觀民、設教，儀之以度也」、「先王用之以明罰敕法」、「先王閉關」、「故先王茂對時育萬物」來「展演出一套興衰反覆交替的歷史觀」，(註 42)顯示出「綜貫全經之義，以推論世變之由」(註 43)的用心。此處所謂「先王」已脫離了特定的歷史時空而成為一類情勢下的「原型」。阮氏依傍〈序卦〉而對卦義作整體串解，尚有一層潛在的意味，即肯認歷史須體現伊理雅德 (Mircea Eliade) 所謂「太陰節律」或「周期性更新的時間」。(註 44)〈通易論〉中「述則天序」(註 45)一語即透出此意。此於《詠懷詩》時觀的作用，將在本文第五節中討論。

在簡短地依〈說卦〉討論了八卦的推移變化之後，阮氏又對一些卦爻辭進行了詮說。如對〈無妄〉他這樣說解：

無妄何也？無望而至，非會合陰陽之違行也。六三，無妄之災，或繫之牛，行人得之，邑人災，何也？有國而不收其民，有眾而不修其器，行人得之，不亦災乎？九五之疾無藥，何也？非常之厚，離以為同，無妄之疾，災以除兇，天時成敗，何疾之功？勿藥有喜，不成何試也。(註 46)

此處對〈無妄〉卦義的理解，不同於王弼的「使有妄之道滅，無妄之道成」，(註 47)

40. 見文中「時極日至，先王閉關，商旅不行，后不省方，以靜民也」引括〈復〉象傳「先王以至日閉關，商旅不行，后不省方」，同上書，頁 39。

41. 王弼不曾討論〈序卦〉，韓康伯則謂：「凡序卦所明，非易之緼也。」見《王弼集校釋》，下冊，頁 583。

42. 張堯欽，《阮籍研究》(臺北：國立臺灣大學中文所碩士論文，1992)，頁 14。

43. 劉師培，《中國中古文學史講義》(上海：上海古籍出版社，2003)，頁 43。

44. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, Or, Cosmos and History* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 112-146.

45. 《阮籍集校注》，頁 108。

46. 《阮籍集校注》，頁 124。

47. 《王弼集校釋》，上冊，頁 342-343。

而取馬、鄭、王肅的舊說，^(註 48)曰：「〈無妄〉何也？無望而至，非會合陰陽之違行也。」由此，阮氏才將〈無妄〉中「無妄之災，或繫之牛，行人之得，邑人之災」一句解作「行人得之，不亦災乎？」，將「無妄之疾，勿藥有喜」一句解作「天時成敗，何疾之功？勿藥有喜，不成何試也」。此處阮氏關於特定時系下命運不可更易的觀念，可謂更甚於《周易》經文，且更關乎治亂。或者說，他如柏格森一樣強調生命與變化、時間不可分，卻未如後者那樣否定生命的規限。^(註 49)他以爲：由《易》各卦所代表的「特定時系」的「時義」，體現出一種階段決定論以制約著個人生命。即吉凶悔吝只取決於人是否「趣時」。於是，在選擇之前，唯一應然的選擇已在那裏。〈通易論〉以此觀念作結道：

故犯之以別求者，雖吉必凶；知之以守篤者，雖窮必通。故寂寞者德之主，恣睢者賊之原，進往者反之初，終盡者始之根也。是以未至不可圻也，已用不可越也。紂有天下之號，而比匹夫之類，鄰周處小侯之細，而享于西山之賓。外內之應已施，而貴賤之名未分，何也？天道未究，善惡未淳也。是以明夫天之道者不欲，審乎人之德者不憂。在上而不凌乎下，處卑而不犯乎貴，故道不可逆，德不可拂也。^(註 50)

阮籍在此以〈明夷〉的彖文「明入地中……內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。『利艱貞』，晦其明也，內難而能正其志，箕子以之」說明：即便周文王、箕子內有文明之德，卻仍被暴君殷紂囚禁，原因即在是時天道變化尙未能令善惡分明。故而，即便聖人亦只得修德正志，「待時而興」。姑藉佛洛伊德 (Sigmund Freud) 具壓抑性的「現實原則」(reality principle)^(註 51)去稱謂阮籍此一冷靜承受態度，其與屈原純粹出於道德正義的激憤如此不同。試比較阮氏上述文字與《離

48. 孫星衍，《周易集解》（上海：上海書店，1993），上冊，頁 222。

49. 劉綱紀亦認爲：柏氏所謂「純綿延」的時間與《易》之「生生」之流是可比的。見其《周易美學》（武漢：武漢大學出版社，2006），頁 46-56。《易》之「生生」之流是可比的。

50. 《阮籍集校注》，頁 130-131。

51. 「現實原則」和本文第三節出現的「快樂原則」是晚期佛洛伊德的精神分析哲學中的重要概念。「快樂原則」指在心理的基本功能過程 (primary process) 中，個體趨向無拘束地釋放心理能量以自緊張中解脫。然而事實上快樂只能於具體的社會條件下企取，這些條件要求安排、計劃和拖延，個體故而須學會抑制心理能量的釋放，而此第二功能過程 (secondary process) 則被其所謂「現實原則」所主宰，以避免生命陷入基本功能過程的幻想之中。見 *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey (New York: W. W. Norton & Company, 1961), pp. 1-5. 佛氏這一理論被廣泛地用於人文課題的討論之中。

騷》中抒情主人公「就重華而陳辭」一段，就會了解：屈子舉出夏康、五子、羿、夏桀、后辛、湯、禹等人，為「言三王能修德，而為天所興，則后王不修德，而為天所廢」，^(註 52)持有的是「皇天無私阿兮，攬民德焉錯輔；夫維聖哲以茂行兮，苟得用此下土」^(註 53)這樣一種倫理樂觀信念。有此信念，以下「哀朕時之不當」才成為一種歷史中的例外和難以接受的事實，亦才成為詩人悲劇性和英雄精神的根源。然卻與阮籍基於《易》之時觀所生之生存危機意識不同。

〈通易論〉結處所表達的對基於宿命信念的「現實原則」和對道德理念的雙邊執取——所謂「因正德以理其義，察危廢以守其身」^(註 54)——是開解《詠懷詩》種種題旨的鑰匙。即，一方面，瞭然於「天道未究，善惡未淳」之際，人之作為無計於大勢；另一方面，又以「明夫天之道者不欲，審乎人之德者不憂……道不可逆，德不可拂也」（所謂「困，德之辨也」^(註 55)）肯定儒家經霜不凋的德行的意義。由此，生發出被侯思孟稱為「對偉岸的絕望追求和對平庸的摒棄」^(註 56)的阮詩主旨。它區別於屈子的悲劇性，未必激憤、卻更深沉和悲涼。阮籍《詠懷》中有多處文字直接引括《周易》。^(註 57)明人張溥謂嗣宗「通易」、王弼《周易注》在其「環內」，^(註 58)今賢饒宗頤謂《易》乃「阮公詩心之所繫者也」。所謂「環內」和「詩心之所繫者」，正是阮氏基於研《易》而對盛衰交替的歷史時間中緣在生命意義的思考。

三、《詠懷詩》中之時觀(一)——「知懼」未來：夕日即隕

《易》彰顯「特定時系」或時間階段中的「時義」即「質的時間」。對比起來，《離騷》以「汨余若將不及兮，恐年歲之不吾與」、「日月忽其不淹兮，春與秋其代

52. 汪瑗，《楚辭集解》（北京：北京古籍出版社，1996），頁 66。

53. 引自《楚辭集解》，頁 65。

54. 〈通易論〉，《阮籍集校注》，頁 128。

55. 《周易·繫辭下》，引自孔穎達，《周易正義》，頁 89。

56. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi*, p. 184.

57. 如其二十五「咨嗟安可長」引《易·夬·上六象文》；其四十二「陰陽有舛錯，日月不常融。天時有否泰，人事多盈沖」語涉《易·否》、《易·泰》；其四十七「崇山有鳴鶴，豈可相追尋」引《易·中孚·九二爻文》；其五十三「自然有成理，生死道無常。智巧萬端出，大要不易方」引《易·恆·初六象文》等。

58. 《漢魏六朝百三家集題辭注》（北京：人民文學出版社，1981），頁 89。

序；惟草木之零落兮，恐美人之遲暮」以及「老冉冉其將至兮，恐修名之不立」等詩句寫出的，則更傾向為與個體生命參數相關的、可量度的時間。因此，抒情主人公可以設想：「令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫……折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊」。以汪瑗的說法，此「即惜陰愛日，假我數年，欲及時進德修業之意」。(註 59) 詩人的命運似乎可只通過時間的延緩而改變。(註 60) 《詠懷》中亦不斷表達出生命的美好難以久持的主題，如「春秋非有託，富貴焉常保？清露被皋蘭，凝霜霑野草」、「娛樂未終極，白日忽蹉跎」「視彼桃李花，誰能久煒煒？」云云……。(註 61) 但《詠懷》已不是一般地「歎逝」，而是更關注由其所處的特定時間階段而生的不幸，關注宇宙時間的輪轂是否因之而陡然轉向災難。而由上述阮籍思想的一面——其基於《易》的時間意識所生的冷靜現實心態，又使他對於命運沒有屈子那樣的抗爭精神而更能自安於退屈。《詠懷》中故而冷眼於否泰炎涼，謂：「貴賤在天命，窮達自有時」，(註 62) 「鸞鳩飛桑榆，海鳥運天池。……下集蓬艾間，上游園圃籬。但爾亦自足，用子為追隨」。(註 63) 第四十二篇是自此時觀去回答存在的問題：

王業須良輔，建功俟英雄。元凱康哉美，多士頌聲隆。陰陽有舛錯，日月不常融。天時有否泰，人事多盈沖。園綺遯南嶽，伯陽隱西戎。保身念道真，寵耀焉足崇。人誰不善始，豈能剋厥終。休哉上世士，萬載垂清風。(註 64)

陳伯君因詩中「元凱」、「多士」而疑此詩為曹爽秉政網羅當世名士而作。(註 65) 然「元凱」、「多士」都只在當下。而《周易》所謂「其出入以度內外，使知懼」、(註 66) 嗣宗論《易》所謂「健柔時推，而禍福是將，循化知生，從變見亡」，(註 67) 皆如存

59. 《楚辭集解》，頁 71。

60. 至於屈賦中「吾獨窮困乎此時也」一句，王逸解為：「以不能隨從世俗，屈求容媚，故獨為時人所窮困。」見《楚辭章句》，《楚辭章句補注》（長春：吉林人民出版社，1999），頁 25；汪瑗則解為：「言己惟不能為此邪淫之態，所以獨遭窮困於此時」，《楚辭集解》，頁 50。二解的重心皆在詩人個性之「獨」，而不在「時」，這是詩人何以汲汲於向君王表白其忠直個性。

61. 《詠懷》其四、其五、其十八，《阮籍集校注》，頁 219、222、276。

62. 《詠懷詩》其五十六，《阮籍集校注》，頁 356。

63. 《詠懷詩》其四十六，同上書，頁 338。

64. 《阮籍集校注》，頁 329。

65. 同上書，頁 331-332。

66. 《周易·繫辭下》，引自孔穎達，《周易正義》，頁 78。

67. 〈通易論〉，《阮籍集校注》，頁 122。

在現象哲學一樣，關注著動態時間之輪中展開的未來，特別是邁向「大往小來」質變的未來。詩中所謂「陰陽有舛錯，日月不常融。天時有否泰，人事多盈沖」正謂此也。自未來言，嗣宗以何晏、鄧颺、丁謐一流畛能善終，而以隱遁南嶽和西戎的園、綺、伯陽自許，故曹爽召為參軍時，以疾辭而屏於田里，逃過一死。

在《周易》的視野裏，六爻時變和〈序卦〉演說的六十四時，其實展現出個人生命與宇宙、歷史兩種不同的時間規模。阮氏認同〈序卦〉說，故一旦自宇宙時間觀之，人類是非紛爭則凸顯無謂和徒然。《詠懷》其五十二曰：

十日出暘谷，弭節馳萬里。經天耀四海，倏忽潛蒙汜。誰言焱炎久，遊沒何行俟。逝者豈長生，亦去荊與杞。千歲猶崇朝，一餐聊自己。是非得失間，焉足相譏理？計利知術窮，哀情遽（詎）能止？（註 68）

阮籍以咸池、暘谷、羲和、扶桑、若木這些與宇宙天體運行相關的意象來描寫時間，可以說沿襲了《易》的「覆燾天地之道，囊括萬物之情」。（註 69）黃侃讀此謂：「理無久存，人無不死，正當順時待盡，忘情毀譽。而爭是非於短期之中，競得失於崇朝之內，計利雖善，未有不窮，以此思索，哀能止乎？」（註 70）而順時待盡、不爭是非、得失於崇朝，不正出自《易》的時間意識所生的宿命的「現實原則」嗎？所以，基於《易》的循環往復的時間觀，阮籍對時間持一種有限的悲觀論。即一方面，自宇宙時間而言，申言「嚴達自有常，得失又何求？……陰陽有變化，誰云沈不浮？」（註 71）另一方面，自被拋擲於不幸時代的個人生命而言，卻只有悲情於「晷度有昭回，哀哉人命微。飄若風塵逝，忽若慶雲晞」。（註 72）「飛泉流玉山，懸車棲扶桑」，運勢轉變畢竟又需要太多的時間。所以，阮籍非如屈原那樣一味歎息時間去得太快，他也會傷感於轉變所需的時間太長。《詠懷》其三十二的「去此若俯仰，如何似九秋？人生若塵露，天道邈悠悠」、（註 73）其七十七的「咄嗟行至老，僂俛常苦憂。臨川羨洪波，同始異支流。百年何足言，但苦怨與仇」（註 74）均表達詩人

68. 《阮籍集校注》，頁 348-349。

69. 阮籍，〈通易論〉，《阮籍集校注》，頁 116。

70. 引自陳伯君，《阮籍集校注》，頁 350，此詩集評。

71. 《詠懷詩》其二十八，同上書，頁 299。

72. 《詠懷詩》其四十，同上書，頁 324。

73. 《阮籍集校注》，頁 310。

74. 同上書，頁 396-397。

面對時光流逝的矛盾心情。《詠懷》其二十五則著重表達了對運勢轉變的絕望：

拔劍臨白刃，安能相中傷。但畏工言子，稱我三江旁。飛泉流玉山，懸車棲扶桑。日月徑千里，素風發微霜。勢路有窮達，咨嗟安可長。（註75）

黃節以此詩為從司馬師東征的鍾會進讒而作。「三江」借指毋丘儉等起兵、亦是司馬師東征之處，卻由水流的「內意」接榫，轉向對時間的感嘆。「飛泉流玉山，懸車棲扶桑」云云，又是以宇宙意象寫光陰。作者雖然相信時間會帶來窮、達即「時義」的變更，但「咨嗟安可長」？人的生命畢竟只在「特定時系」裏，這才是緣於歷史時間中生命的悲哀。黃節直接以〈夬〉卦《象》文和王弼之注解讀此詩。（註76）無論詩意是否由王弼「處夬之極，小人在上，君子道長，眾所共棄，故非號咷所能延也」這樣的注語裏生發，此詩都典型地表現了阮籍基於《易》的質化時間意識而發的人生之歎。揪扯於「現實原則」和道德理想的夾縫裏，詩人畢竟不能止哀。第五十四篇中他寫道：

誇談快憤懣，情慵發煩心。西北登不周，東南望鄧林。曠野彌九州，崇山抗高岑。一餐度萬世，千歲再浮沈。誰云玉石同？淚下不可禁。（註77）

詩人在頭兩句說：他要擺脫由「情（一作情）慵」生發的煩亂而登不周山。「不周」包含了一個易被忽略的典故：這個《山海經·大荒西經》所載有缺口的山，在《淮南子·天文訓》中還見證了與顓頊爭奪帝位的共工之死：

昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山。天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。（註78）

第四句中的典故「鄧林」共在阮籍詩文中出現七次，其意義並不一致。此處的「鄧林」與〈清思賦〉中「鄧林殪於大澤兮，欽邳悲於瑤岸」（註79）意思相近，是和「與

75. 同上書，頁293。

76. 《阮步兵詠懷詩注》（北京：人民文學出版社，1984），頁33。

77. 《阮籍集校注》，頁351-352。

78. 《淮南子》卷3，《諸子集成》第7冊本，頁35。

79. 《阮籍集校注》，頁34。

日逐走，入日……道渴而死」(註 80)的夸父之死和生命轉換相關的意象。這樣，「鄧林」與「不周」對應，三、四兩句皆以山川提示出兩位與天帝、命運和時間作絕望抗爭英雄的失敗，其留給世人的，是今日的「地不滿東南」和彌野鄧林。五、六兩句分別以「曠野」和「高岑」呼應「不周」和「鄧林」，但另外一層意思卻是平庸與孤高者的對比，此意直透至結尾兩句。「一餐度萬世，千歲再浮沈」讓無情的宇宙時間去吞噬諸如榮與辱、英雄和宵小等一切人類的價值。但如此玉、石不辨的虛無態度卻又令詩人無法承受。

這裏有在「天道未究，善惡未淳」之時際，既不可犯時以求，又須堅持道德操守二者考量之間的撕扯。此阮籍所以率意獨駕、「車跡所窮，輒慟哭而返」，此亦《詠懷》種種題旨所以「反覆零亂」。故而，當詩人痛感「羲陽將欲冥」，無望地墮向黑暗時，卻不甘在犬儒精神中沉淪。其詩文中不斷以「仰望」西山首陽之崗所表達出的對夷、齊心儀之情，表明其心中道德理念純粹性的價值，不僅重於道家所關注的生命的完整，甚至亦重於商紂與周武之間那樣的政治是非。(註 81)故而，其詩對此「季葉道陵遲，馳驚紛垢塵」(註 82) (其〈通易論〉即有「季葉既衰，非謀之獲……故先王茂對時育萬物」)世界中一切宵小——「紛綸客」、「傾側士」、「佞邪子」、「當路子」、「鄉曲士」、「輕薄閑游子」、「續紛子」——都是加以撻伐的。出於道德理念，他的眼睛畢竟仰望著崇高的天空，即便是在他二十篇中反覆以夕日將隕的景象表示的「大往小來」時間質變之際：

於心懷寸陰，羲陽將欲冥。揮袂撫長劍，仰觀浮雲征。雲間有玄鶴，抗志揚哀聲。一飛沖青天，曠世不再鳴。豈與鶉鷃遊，連翩戲中庭。(註 83)

這是一個象徵易代的日隕之際，立於天地之間絕望、落寞的詩人，以玄鶴自況，

80. 《山海經·海外北經》，《山海經校釋》，頁 238。

81. 阮氏〈首陽山賦〉有「瞻首陽之崗岑」；〈獼猴賦〉有「顧西山而長吟」；《詠懷》其三有「去上西山趾」；其九有「北望首陽岑」；其二十六有「日夕望西山」；其六十四有「遙望首陽基」，《阮籍集校注》，頁 26、44、216、240、295、369。本文對阮籍的夷、齊情結的評價，有得於張堯欽，《阮籍研究》，見該文 112-118。張文分析「望」西山首陽時說：「任何的戀慕懷念之情，沒有比『注視』這個動作表達得更直接、更簡潔、更有力的。……阮籍的詩實際上是自我的對話，他並不要求與外界的另一個人（所謂讀者）溝通，而是在對自己以及活在他心中的同志傾訴。」見上文，頁 117。

82. 《詠懷》其七十四，《阮籍集校注》，頁 389。

83. 《詠懷詩》其二十一，《阮籍集校注》，頁 287。

表達了欲從精神上抗志高飛、遠離時下政治紛擾的心情。第七十九篇藉另一隻孤傲之鳥寫出英雄生而不辰的選擇：

林中有奇鳥，自言是鳳凰。清朝飲醴泉，日夕棲山岡。高鳴徹九州，延頸望八荒。適逢商風起，羽翼自摧藏。一去崑崙西，何時復迴翔？但恨處非位。愴恨使心傷。（註84）

「適逢商風起」，正是以鳳凰自況的詩人潛而非用、「羽翼自摧藏」之時。詩人縱瞭然於此，卻又並非無悲無情。其「愴恨」但在「處非位」。此「位」，不僅為地位，更是個人在特定時系中展現才能的際遇和時機。（註85）詩人將不辰和非位之悲愴寫在同一首詩裏，顯示他在思索著由作為其生命緣在基本視域的時間。這隻高鳴徹九州的奇鳥選擇的不是沉淪，而是「一去崑崙西」的超越。第十八篇又讓此不無悲愴的崇高之情昇自日之將傾的景象裏：

懸車在西南，羲和將欲傾。流光耀四海，忽忽至夕冥。朝為咸池暉，蒙汜受其榮。豈知窮達士，一死不再生。視彼桃李花，誰能久熒熒。君子在何計，歎息未合并。瞻仰景山松，可以慰吾情。（註86）

「日昃之離，何可久也」。（註87）此詩以「將欲」表達的日之將傾、時變之際的景象，很可能寄寓了詩人對魏之將亡的感受。但詩的焦點卻又在此時變之際君子如何自處的問題，它典型地體現了上文所說的雙邊執取。

四、《詠懷詩》之時觀(二)——珍攝當下：真情與心境

阮籍對「現實原則」和道德理念的雙邊執取，導致的往往是保有生命和保有道德理想的矛盾。此一矛盾常常是難以化解的。阮氏的酣飲和放誕，是藉莊子的游世精神以晦跡自全。在此，他不能不部分地犧牲道德理念。「車跡所窮，輒慟哭

84. 同上書，頁400。

85. 王弼，《周易注·乾·上九》：「以爻為人，以位為時，人不妄動」，《王弼集校釋》，下冊，頁216。

86. 《阮籍集校注》，頁276-277。

87. 《周易·離卦九三爻象文》，引自孔穎達，《周易正義》，《十三經註疏》，上冊，頁43。

而返」，慟哭的正是「現實原則」和道德理念之間夾縫的喪失。詩人不勝悲感地重複質問：「良辰在何許」？「生命辰安在」？（註88）……「辰」是只屬於個人的時間，是被詩人期盼的其生命得以綻放的時際。但人的緣在生命被拋擲其中的有限時間性，難道是可以超越的嗎？作為詩人的阮籍的確幻想過這種超越，幻想過釜底抽薪地解脫精神煎熬的超越。《詠懷》中第五十八和六十八篇提出了「高度跨一世」和「超世」（註89）的觀念，曾被某些學者認為是宇宙生滅觀念甚至末日學的表現。（註90）日本學者福永光司從道家、佛教、道教和易學去尋繹此週期性的、類似佛、道「劫」的「一世」觀念的來源。（註91）從阮氏思想的《周易》淵源以及其詩中反覆出現的夕日將隕的意象考慮，此所謂「一世」，應當就是一個「季葉既衰，非謀之獲」、「剛柔不和，天地不交」、「美成亨盡」（註92）的「特定時系」。由研《易》而生的冷靜「現實原則」精神，阮籍不會不明白這僅僅是幻想。但這一幻想卻揭示了詩人的痛苦已何等深重，因為《周易》的時間觀在一個「羲和將欲傾」的時代，能帶給有限生命的是一種在此生難再睹光明的絕望。生命一旦失去希望，時間輒成煎熬。阮籍《詠懷》生動地傳達給吾人其緣在生命中持續著的、未完結的痛苦。其中最著者當數第三十三和三十四兩篇：

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。胸中懷湯火，變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。但恐須臾間，魂氣隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦！

一日復一朝，一昏復一晨。容色改平常，精神自飄淪。臨觴多哀楚，思我故時人。對酒不能言，悽愴懷酸辛。願耕東臬陽，誰與守其真？愁苦在一時，高行傷微身。曲直何所為？龍蛇為我鄰。（註93）

兩首詩皆以起始的兩句重覆出現的「復」字，凸現了一種持續進行的狀態，如《古

88. 《詠懷詩》其九、其四十七，《阮籍集校注》，頁240、340。

89. 《阮籍集校注》，頁360、379。

90. 陳偉強，〈「道不若神」——阮籍的宇宙生滅循環論〉，載《宗教與漢魏六朝文學》（上海：上海古籍出版社，2005），頁215-244。

91. 福永光司，〈〈大人賦〉の思想的系譜——辭賦の文學と老莊の哲學〉，載《東方學報》，41（京都：1970.3），頁190-212。轉引自陳偉強，〈「道不若神」——阮籍的宇宙生滅循環論〉，頁221。

92. 〈通易論〉，《阮籍集校注》，頁110-111。

93. 同上書，頁312-314。

詩十九首》〈行行重行行〉一詩的起句一樣，令以下詩句皆籠罩在循循不已的時間裏，以表現不幸正在時間的推移裏不斷堆積。謂之堆積，因為對生命的憐惜、傷感在隨時間而擴展：「顏色改平常，精神自損消」，「容色改平常，精神自飄淪」。然詩人卻並非僅僅哀傷於生命的漸漸枯萎，《易》的「明於憂患」、「懼以終始」(註94)使他「終身履薄冰，誰知我心焦」，在在焦慮著生命本身的險惡，時時體驗著黏著於生存時間的苦痛。他的詩，亦參與著此持續著的體驗和思索。其三十三的「但恐須臾間，魂氣隨風飄」顯然是自阮瑀〈白髮隨櫛落〉中「常恐時歲盡，魂魄忽高飛」(註95)兩句化來。然對比父子二人的詩作，阮瑀顯然是從生理的感覺著筆，而阮籍則更著重表現精神的苦痛。

然而，惟有直面著生命之無望，阮籍才必須重新思索生命的價值何在。作為現實社會中的阮籍可以應運順天，不妄而作，但作為詩人的他卻必須叩問：生命的價值和幸福在哪裏？僅僅堅持道德操守是為人的準則，卻無以解決生命的美好和歡愉問題，無法解決「現實原則」和「快樂原則」(pleasure principle)的衝突問題。詩人現在要上下而求索的是其生命美好的價值所在。在此，詩人最現成地想到的就應當是仙境了，因為這是上承自楚辭〈遠遊〉到建安時代游仙詩的一個傳統。《詠懷》中涉及仙境的作品不少，其二十三可為代表：

東南有射山，汾水出其陽。六龍服氣輿，雲蓋切天綱。仙者四五人，逍遙晏蘭房。寢息一純和，呼噏成露霜。沐浴丹淵中，炤耀日月光。豈安通靈臺，游瀟去高翔。(註96)

吉川幸次郎說：中國詩歌中，作為對人間社會深刻的認識和觀察之後出現的理想化的神仙世界只始見於阮籍的《詠懷》。(註97)但吉川並沒有具體地列出根據。筆者以為：阮籍描寫仙境時反覆出現的光明景象值得關注，如此詩以「六龍服氣輿」、「沐浴丹淵中，炤耀日月光」、「游瀟去高翔」等烘托出清曠虛空中的一派光明。類似的仙界光明景象在其四十一中是：「列仙停脩齡，養志在沖虛。飄飄雲日間，

94. 《周易·繫辭下》，引自孔穎達，《周易正義》，頁90。

95. 《先秦漢魏晉南北朝詩》，上冊，頁381。

96. 《阮籍集校注》，頁289。

97. 《中國詩史》，頁246-247。

邈與世路殊」；(註 98)在其七十三中是：「朝起瀛洲野，日夕宿明光。再撫四海外，羽翼自飛揚」；(註 99)在其八十一中是與「白日隕隅谷，一夕不再朝」對比的美門、松喬的世界：「喻習九陽間……登明遂飄飄」。(註 100)如果吾人想到阮籍在面對現實世界時，曾多麼頻繁地以「羲陽將欲冥」、「羲和將欲傾」、「朱暉忽西傾」、「忽忽朝日隕」、「白日頹林中」、「白日隕隅谷」等等來書寫人間世界將無可避免地墮入黑暗的感受，就會理解這仙境之中光明意象的意義了。這個沒有黑夜的所在，正是歷史時間之外的世界。吉川所謂「理想化的世界」應當由此去理解。

但阮籍的「反覆零亂」，又表現為其對自己嚮往的神仙世界的懷疑。《詠懷》其四十一質疑神仙的存在：「采藥無旋返，神仙志不符。逼此良可惑，令我久躊躇」；(註 101)其七十八困惑求仙的可能：「可聞不可見，慷慨歎咨嗟。自傷非儔類，愁苦來相加」；(註 102)其八十則不再將此視為生命的出路：「三山招松喬，萬世誰與期？存亡有長短，慷慨將焉知？」(註 103)這個幻想中的光明世界只是詩人在求索美好生命境界東奔西突過程中的一脈思緒而已。

那麼，阮籍心中究竟是否存有另一個世界呢？筆者以為答案是肯定的。這個「另一個世界」在某些方面與游仙世界很相似，但卻絕不應混同於後者，因為它絕不可因采藥、行氣、修煉而永久地進入，而只可經由藝術體驗短暫地一瞥驚鴻。這個世界，才是詩人和思想者阮嗣宗的創造。《詠懷》中表現這一世界的作品，主要有其十九和其二十二兩篇。但最能完整說明阮氏此一觀念的，當屬〈清思賦〉。〈清思賦〉寫在想像中與神女的相遇，其淵源是宋玉的〈高唐賦〉、〈神女賦〉以及曹植的〈洛神賦〉。這些作品中主人公與神女的相會都是短暫的，又都是在神思恍惚之中出現的。宋玉寫楚王會神女，曰：

昔者先王嘗遊高唐，怠而晝寢，夢見一婦女，曰：妾巫山之女也……。

(註 104)

98. 《阮籍集校注》，頁 327。

99. 《阮籍集校注》，頁 388。

100. 同上書，頁 403。

101. 《阮籍集校注》，頁 327。

102. 《阮籍集校注》，頁 398。

103. 同上書，頁 401。

104. 〈高唐賦〉，《文選》卷 19，上冊，頁 265。

楚襄王與宋玉遊於雲夢之浦，使玉賦高唐之事。其夜王寢，果夢與神女遇，其狀甚麗。(註105)

曹植洛神賦乃「感宋玉對楚王神女之事，遂作斯賦」，其寫遇宓妃的緣起是：

日既西傾，車殆馬煩。爾乃稅駕乎蘅皋，秣駟乎芝田，容與乎陽林，流眄乎洛川。於是精移神駭，忽焉思散。俯則未察，仰以殊觀，睹一麗人，于岩之畔。(註106)

所有的奇遇皆發生在夢裏或神智和感官活動的消散之際，阮籍所謂「清思」也同樣出現在一個「羲和既殞，玄夜始扃」的時刻，此時詩人也從白日清醒的神智與感官活動中歛然退出：

焉（駕）長靈以遂寂兮，將有歛乎所之。意流蕩而改慮兮，心震動而有思。若有來而可接兮，若有去而不辭。心恍惚而失度，情散越而靡治。豈覺察而明真兮，誠雲夢其如茲。驚奇聲之異造兮，鑑殊色之在斯。(註107)

然而〈清思賦〉不僅繼承了宋玉和曹植的寫法，尤有進者，其如嵇康的〈聲無哀樂論〉一樣，(註108)更以魏晉玄學以萬有爲末、虛無爲本的命題對此心理體驗進行思辨。不過這一次不是論證「無象之和聲」具「總發眾情」之功。此賦以下面的序文開始：

余以爲形之可見，非色之美；音之可聞，非聲之善。昔黃帝登仙于荊山之上，振咸池于南〔嶽〕之岡，鬼神其幽，而夔牙不聞其章。女娃耀榮于東海之濱，而翩翩于洪西之旁；林石之隕從，而瑤臺不照其光。是以微妙無形，寂寞無聽，然後乃可以睹窈窕而淑清。故白日麗光，則季后不步其容；鍾鼓闐鈐，則延子不揚其聲。(註109)

105. 〈神女賦〉，同上書，頁267。

106. 同上書，頁270。

107. 〈清思賦〉，《阮籍集校注》，頁33。

108. 參見蕭馳，〈嵇康與莊學超越境界在抒情傳統中之開啓〉，《漢學研究》，25.1（臺北：2007.6），頁95-129。

109. 〈清思賦〉，《阮籍集校注》，頁29。

然而，在「微妙無形，寂寞無聽」之後出現的神女，卻是「開丹桂之琴瑟兮，聆崇陵之參差」和「綵眾采以相綏，色熠熠以流爛」。(註 110)此正是「將欲全有，必返於無」。(註 111)這個超越耳目光感官的幻想世界原來如此富於樂音和色彩！侯思孟注意到《晉書》阮籍傳中「嗜酒能嘯，善彈琴，當其得意，忽忘形骸」(註 112)表明了琴聲與神秘入神狀態的關聯。而此狀態中飄然而至的神女卻「首先是一位令人崇敬的樂人，琴師和歌者，然後才是期待中的戀人」。(註 113)對本文的論題而言，侯氏的觀察揭示了在阮籍心中音樂或者藝術體驗是「有」與「全有」之「無」世界之間的媒介。《詠懷》其二十二(夏后乘靈輿)從音樂(夏后之舞九代和歌九招、鳳凰之鳴、伶倫之竹和王子簫管)去追問「不可見」的另一世界，是這一觀點的又一證據。(註 114)而且，〈清思賦〉中詩人也正欲「乘夏后之兩龍」去追尋隨雲霓而去的神女。〈清思賦〉與〈神女賦〉和〈洛神賦〉一樣，在描寫了神女的無比美麗之後，隨即敘寫此相遇體驗的不可久持：

觀悅懌而未靜兮，言未究而心悲。……瞻朝霞之相承兮，似美人之懷憂。
采色雜以成文兮，忽離散而不留。若將言之未發兮，又氣變而飄浮。若
垂髮而失鬢兮，飾未集而形消；目流盼而自別兮，心欲來而貌遑。(註 115)

倏爾之間美人就化入清晨的雲霞。與鋪陳詩人遇神女過程的賦不同，作為抒情詩的《詠懷》其十九只著筆於這條爾之間的變化：

西方有佳人，皎若白日光。被服織羅衣，左右珮雙璜。脩容耀姿美，順
風振微芳。登高眺所思，舉袂當朝陽。寄顏雲霄閒，揮袖凌虛翔。飄飄
恍惚中，流眄顧我傍。悅懌未交接，晤言用感傷。(註 116)

這首詩從情景乃至文字上都與上引〈清思賦〉敘寫神女形消的一段相似。在此，

110. 同上，頁 33、35。

111. 王弼，《老子道德經注》，第 40 章，見樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），上冊，頁 110。

112. 《晉書》，第 5 冊，卷 49，頁 1359。

113. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi*, pp. 137-138.

114. 詳見蕭馳，〈再論中國詩歌自口頭公共表達向書寫個人體驗的轉變〉，頁 36-37。

115. 〈清思賦〉，《阮籍集校注》，頁 38。

116. 同上書，頁 280。

神女之形是自「有」至「無」，而對詩人而言，卻是自「微妙無形，寂寞無聽」的「無」的世界，回到耳目感官的「有」的世界。只有經由藝術的「恬淡無欲」的「清思」即想像，詩人才能在飄飄恍惚中一窺「殊色」，一聆「奇聲」。陸機「課虛無以責有，叩寂寞而求音」，^(註 117)正謂此也。而本文要強調的是，這種審美藝術心理的體驗，對阮籍而言，又是超越生存苦痛、尋求美好和歡愉的進路。

阮籍在描寫恍惚中一睹神女之美的體驗時，其實已肯定了一種與游仙傳統截然不同的生命價值：生命的意義並不在長久，而在於哪怕是不能久持的瞬間美好。這樣的意味，在《詠懷》其七十一裏表現得殊為充分：

木槿榮丘墓，煌煌有光色。白日頹林中，翩翩零路側。蟋蟀吟戶牖，蟋蟀鳴荊棘。蜉蝣玩三朝，采采脩羽翼，衣裳為誰施？俛仰自收拭。生命幾何時？慷慨各努力。^(註 118)

此詩多被人（包括陳祚明、曾國藩、吳汝綸、黃節、^(註 119)羅宗強^(註 120)）讀作譏嘲和非美之辭，特別是一旦參閱了同樣出現墓前木槿花意象的第八十二首之後。但筆者卻只服膺呂興昌獨具慧眼的解讀。^(註 121)此詩的前四句確如最後一篇一樣感歎：「榮好未終朝，連颿隕其葩。豈若西山草，琅玕與丹禾。」^(註 122)似乎是：這些短暫的生命在「丘墓」、「頹日」這樣死亡的陰影裏何其可悲。然而，能先於郭象以其莊學為「環內」的嗣宗，卻又自萬物各任其自然性命而居的觀念，去表現即便微末生命的尊嚴和美麗：蟋蟀在戶牖間吟，蟋蟀在荊棘裏唱，蜉蝣生命不過三日，卻不忘自我修持。生命縱然短暫，卻仍有各自光色。正如呂興昌所說：其「固然朝生暮死，至堪傷心，但它們並不因此便覺生氣索然地自我放棄，而是企圖在有生之時，將生命作最璀璨的綻放！」而此前對木槿的不滿與憐憫竟是一大曲解。^(註 123)呂氏的解讀，可從《詠懷》其二十六中驗證：

117. 〈文賦〉，《全晉文》，卷 97，收入嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991），第 2 冊，頁 2013。

118. 《阮籍集校注》，頁 384-385。

119. 見《阮籍集校注》集評，頁 385-386。

120. 見其《玄學與魏晉士人心態》（杭州：浙江人民出版社，1991），頁 129。

121. 見其〈阮籍詠懷詩析論〉，《中外文學》，6.7（臺北：1977.12），頁 86-114。

122. 同上書，頁 404。

123. 〈阮籍詠懷詩析論〉，頁 112。

朝登洪坡顛，日夕望西山。荊棘被原野，群鳥飛翩翩。鸞鷟時棲宿，性命有自然。建木誰能近，射干復嬋娟。不見林中葛，延蔓相勾連。(註124)

詩人以爲鸞鷟與飛鳥，建木與射干、葛藟雖有高下之別，卻各本其自然而有其性命。如黃侃所說：在此「羨、傲之情兩捐，大、小之生俱適。」(註125)這裡談論的是生命佔據空間的高下，而《詠懷》其七十一談論的是生命在時間中的長度（幾何時），二詩皆否認生命價值在於量度。以此，阮籍有了與延年不同的生命追求：「人言願延年，延年欲焉之？……悅懌猶今辰，計校在一時。置此明朝事，日夕將見欺。」(註126)由研《易》而時時關注周流變易之未來的嗣宗，在此卻弔詭地轉將生命的意義投注於當下。因爲未來愈無望，當下令人神馳的一刻才愈可珍攝。這裡吾人不難發現阮詩中兩種時觀之交響，此一交響深具典型意義——今人爭論中國文化之精神本質究爲「憂患意識」抑或「樂感」，(註127)自此透視，或許只是一元而兩極。倘自海德格的存在論觀照，後者（投注於當下）顯然欲自歷史性的臍帶中脫逸，逸出「緣在」之源始的「牽掛」，而作一「自身遮蔽的逃遁」。於是，時間遂成爲了「現在這裡」的每一個點：「只有現在存在，這之前和這之後都不存在。……所以，真正的現在是永恒性。」(註128)這已非《周易》時觀所能限定了。

然而，對於人類有限生命中的「一時」，阮籍卻不僅僅是自官能上的及時行樂去肯定，而是自心境、特別是自情愛去珍攝的。這又使他與僅注重當下印象的詩人不同。《詠懷》其二和其十二突出抒發了詩人對生命意義的這一發現。其二云：

二妃游江濱，逍遙順風翔。交甫懷佩環，婉孌有芬芳。猗靡情歡愛，千載不相忘。傾城迷下蔡，容好結中腸。感激生憂思，萱草樹蘭房。膏沐爲誰施，其雨怨朝陽。如何金石交，一旦更離傷。(註129)

這是阮詩中最美的篇章。從《列仙傳》中一個事典與由〈登徒子好色賦〉虛構的一個故事中兩段情愛的對比，詩人微妙地表達了對情愛價值的一種思考。鄭交甫

124. 《阮籍集校注》，頁295。

125. 《阮籍集校注》中此詩集評，同上書，頁297。

126. 《詠懷》其五十五，《阮籍集校注》，頁353。

127. 在中國大陸，這一爭論的主要代表人物分別爲美學家高爾泰和李澤厚。

128. 這是海德格借引用黑格爾以說明其所謂「庸俗時間觀」，見《存在與時間》，頁487。

129. 《阮籍集校注》，頁212。

在江漢之涓與江妃二女邂逅，不知其爲神，心悅之而下請其佩，受而懷之。旋踵之間，「視佩，空懷無佩；顧二女，忽然不見」。(註 130)然「猗靡情歡愛，千載不相忘」，這真情的片刻卻足以永恒地回味。而憑傾城之色與人有金石結合的女子，縱使貯之蘭房，如何一旦被棄，竟如《衛風·伯兮》中的婦人在杳杳中盼雨一般，盼丈夫歸來呢？這往日能以嫣然一笑迷倒一方的女子，如今首如飛蓬，不知爲誰膏沐，以至她要在階下栽萱草以忘憂了。詩人在這個對比裏，高揚了非出於豔羨對方身份，亦非出於佔有欲、而僅僅出於心與心之間彼此賞悅的愛，即便聚散只在俛仰之間。鄭交甫最終沒有能持有哪怕一隻環佩，一縷青絲，卻永恒地留住了一份纏綿、一片美好的心境，並令千載的人們回味無窮。詩中通過「一旦離傷」和「千載不忘」的比較，又在提示：除非在心境裏，人世間真正的美好安能久持。

倘若《詠懷》其二尚有與神女題旨難撇清關係之嫌，其十二卻是全以人間情愛爲題材了，此詩的構思亦頗獨特：

昔日繁華子，安陵與龍陽。天天桃李花、灼灼有輝光。悅懌若九春，磨折似秋霜。流盼發姿媚，言笑吐芬芳。攜手等歡愛，宿昔同衣裳。願為雙飛鳥，比翼共翱翔。丹青著明誓，永世不相忘。(註 131)

此詩翻用了三個戰國時代的典故。安陵的典故見於《戰國策·楚策》。安陵纏是楚共王嬖臣，江乙向他進言說：「以財交者，財盡而交絕；以色交者，華落而愛渝。是以嬖女不蔽席，寵臣不蔽軒。……竊爲君危之！」安陵聽了江的忠告，在楚王擔憂身後誰與共樂時，不失時機地表示願以身試黃泉、蓐螻蟻，而得封安陵君。(註 132)龍陽的典故出自《戰國策·魏策》。嬖臣龍陽與魏安釐王共船而釣，得十餘魚而涕下。魏王問何爲涕出？龍陽曰：「臣之始得魚也，臣甚喜，後得又益大，今臣直欲棄臣前之所得魚也。……臣亦猶曩之所得魚也，亦將棄矣，安能無涕出乎？」魏王遂布令于四境之內以有敢言美人者族。(註 133)第三個典故易被人忽略，因爲對首句中「繁華子」，李善的《文選注》只有「華陽夫人姊說夫人曰：不以繁

130.《列仙傳·江妃二女》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第1058冊，頁494。

131.《阮籍集校注》，頁256。

132.《戰國策》卷14，楚策一，《二十五別史》（濟南：齊魯書社，2000），第6冊，頁149。

133.《戰國策》卷25，魏策四，同上書，頁289-290。

華時樹本」(註 134) 半句。此典出自《史記》卷八十五的〈呂不韋傳〉。華陽夫人無子，不韋欲立子楚為夫人適嗣，使其姊說夫人曰：「吾聞之，以色事人者，色衰而愛弛。今夫人事太子，甚愛而無子，不以此時蚤自結於諸子中賢孝者，舉立以為適而子之，夫在則重尊，夫百歲之后，所子者為王，終不失勢，此所謂一言而萬世之利也。不以繁華時樹本，即色衰愛弛後，雖欲開一語，尚可得乎？」(註 135) 這三個故事有一點上是共同的：即強調以色事人難以長久，須早做安排。然阮籍卻故意從反處著筆，渲染這些變童姣若桃花的面目、春天一般的笑靨、柔弱屈折以事人的態度、流盼之中的嫵媚，和吐氣芬芳的談笑。并以此贏得了對方平等的愛，以至願成為比翼齊飛的鳥。這樣彼此相愛的圖景甚至值得用畫筆留給後世。

倘若真要歌頌世上真愛，嗣宗何以偏偏選擇史傳中分桃斷袖的愛，選擇擔心席不敵而愛弛的愛嬖與主子的愛做例子？筆者以為：詩人是以反筆寫出對真愛存於世間的絕望和對愛的倍加珍惜。黃節謂：「古詩十九首〈今日良宴會〉，妙在『今日』二字，此詩『昔日繁華子』，妙在『昔日』二字，謂此已成昔日之事。」(註 136) 詩人在此用了沈德潛所謂「透過一層法」：(註 137) 昔日以色事人的「繁華子」本是不堪效法的，然而，在此世風日下的當世，即便這樣的情愛也已不復存，真是「夢魂縱有也成虛，那堪和夢無」了。此詩當然可能有對司馬氏蒙厚恩於魏、卻心懷異志的譏刺，卻同時正面肯定了哪怕是不能久持的愛。由「丹青」而「永世」的，不正是被凝固下來的一時圖景麼？

「清思」中一現的神女之美和記憶裏留住的纏綿之情——此不正是馬庫塞 (Herbert Marcuse) 以奧爾菲斯 (Orpheus) 和埃洛斯 (Eros) 兩個神話原型所象徵的將人類自「現實原則」的苦難禁錮中解救的審美藝術和淨化之愛嗎？然而，神女之美只在「飄飄恍惚中」，而人與人間的猗靡之情也只在記憶中以「不忘」而長存。遺憾不盡和永難圓滿即是人生的真實。明於此，阮籍《詠懷》其三十六能輕輕地抹去一縷惆悵：

134. 《文選》卷 23，中冊，頁 323。

135. 司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1964)，卷 85，第 8 冊，頁 2507。

136. 《阮步兵詠懷詩注》，頁 18。

137. 見其《唐詩別裁》卷，杜甫〈夜聞鶯築〉詩評。周振甫論此甚詳，見其《詩詞例話》(南京：江蘇教育出版社，2006)，頁 208-210。

誰言萬事艱？逍遙可終生。臨堂翳華樹，悠悠念無形。彷徨思親友，倏忽復至冥。寄言東飛鳥，可用慰我情。（註138）

無須再感慨人生的艱難了，假如當下就有寧靜的平常心，人本自可以「逍遙」以往的。詩人此刻就悠悠無念，心如華樹蔭涼裏午後庭院的空氣一樣透明。時光隨樹影在思念中移步，這一切縱撩著輕愁、卻自能開釋。寫類似的情懷，《詠懷》其三十七卻自傷感的一面著墨：

嘉時在今辰，零雨灑塵埃。臨路望所思，日夕復不來。人情有感慨，蕩漾焉能排。揮涕懷哀傷，辛酸誰語哉！（註139）

嘉期良辰，忽逢零雨而美人不來，豈非人生永無圓滿、難免遺憾之寫照？詩人寫到由此生出的感慨、哀傷和辛酸，然一切又如「零雨灑塵埃」一般，並非沉重。嗣宗此兩章自平淡無奇處著筆，以天光雲影追攝一時幽懷，令在在的「閑愁」亦自可品味，人生至此亦不寂寞了。此開日後詩中之一大宗。

五、《詠懷詩》中之時觀(三)——引喻已往：若遠若近

《詠懷》中亦有少數篇章以個人自傳性回憶為內容的作品，如第十五（昔年十四五）和第六十一篇（少年學擊劍）。這兩首詩前後皆呈現為情感和語氣上的「突降」（bathos）：前半所渲染的少年時代的風發意氣，陡然之間破滅無存：

閑軒臨四野，登高有所思。丘墓蔽山崗，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所之？乃悟羨門子，噉噉今自嗤。（註140）

此處透露的信息是：將來根本就與過往和當前相互牽掛著以構成先行的決心。一旦「將來」改變以後，「已往」的意義亦隨之而改變。然而，在《詠懷》中除卻這類與其緣在生命相關的「已往」而外，尚有一種與《周易》幾相的現成性相關的

138. 《阮籍集校注》，頁317。

139. 同上書，頁318。

140. 《詠懷》其十五，《阮籍集校注》，頁266。

「已往」時相，對抒情傳統影響深遠，值得作一特別的討論。

從上文分析的《詠懷》其二、其十二、其二十二等作品，不難看出阮籍詩作慣於援引典故。已有學者指出：大量摭摭史書事典入詩是阮氏為中國詩歌帶來的「新變」之一。^(註 141)這一新變，標誌著詩歌擺脫樂府影響、完全進入了個人書寫時代，卻亦與由易學生發的時間意識相關。《文心雕龍》中〈事類〉開篇即謂：

事類者，蓋文章之外，據事以類義，援古以證今者也。昔文王繇《易》，
剖判爻位。〈既濟〉九三，遠引高宗之伐，〈明夷〉六五，近書箕子之貞：
斯略舉人事，以徵義者也。^(註 142)

劉勰明確將詩文中「據事以類義，援古以證今」的事典之淵源追溯至《周易》，日下學者多有不以此為然者。^(註 143)但自《周易》一書的本質判斷，彥和的看法可謂別具洞見。他的第一的例子「《既濟》九三，遠引高宗之伐」是指易經〈既濟〉卦九三爻的爻辭「九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用」。^(註 144)在此，作《易》者是將此特定時系（既濟）中特定的時間質點上（九三爻）王者應時守位的作為和結果以「高宗伐鬼方，三年克之」這個事件表示出來。王弼注此段曰：

處既濟之時，居文明之終，履得其位，是居衰末而能濟者…。高宗伐鬼
方，三年乃克也…。君子處之，故能興也，小人居之，遂喪邦也。^(註 145)

顯然，依王弼的解釋，該爻辭的意義超越殷王武丁伐鬼方這一歷史事件中的作為。劉彥和的第二個例子是〈明夷〉卦的彖傳對此卦卦名卦義的解釋：「明入地中，明夷。內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。利艱貞，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。」^(註 146)〈明夷〉是離下坤上，故而是明入地中，以象賢人「蒙大難」；又離為文明，坤為柔順，故而「內文明而外柔順」。彖傳以文王被殷紂囚於羑里類之。而日入地中，雖隱晦其光明，卻「內難而能正其志」，彖傳以箕子被

141. 王利鎖，〈試論阮籍《詠懷》詩的使事用典〉，《中國韻文學刊》，2（湘潭：2002.6），頁 20-25。

142. 劉勰，《文心雕龍·事類》，見詹鍔，《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1999），下冊，頁 1409。

143. 見朱星，《文心雕龍的修辭論》，詹鍔，《文心雕龍義證》所引，頁 1409-1410。

144. 引自孔穎達，《周易正義》，頁 72。

145. 《周易注》，《王弼集校釋》，下冊，頁 527。

146. 引自孔穎達，《周易正義》，頁 49。

囚，卻持守正道類之。如〈既濟〉卦九三爻的爻辭一樣，此處在於為君子肯定一種特定時際中行爲的秩序，一種一定時際中既先在（prior order）、又同時為進行或後在的（posterior order）行爲秩序。換言之，事件在此已不再具有歷史的一次性。基於對《周易》這一特點的觀察，魏爾海姆（Hellmut Wilhelm）作出這樣概括：此書嘗試提出「一種在個人與群體的所有層次中和所有維向裏的生命情勢的關聯性」，「情勢總是超越時間的表象而進入令其承擔原型性質的境界；歷史的回憶被用以闡明原型卻從未僅繫於一特殊表象。因此其文本的系統表現為無[歷史] 時間的、或時間之上的」。(註147) 阮籍之詩心既繫於《周易》，其時觀自與海德格拒絕任何一種普遍性的時觀不同，而具有某種現成性。其〈通易論〉更藉依傍〈序卦〉而肯認「週期性更新」的「天序」。在援古事入詩時，他就比前輩詩人更明確地領悟到古事在詩中可以超越「一特殊表象」而成為一種在個人與群體的所有層次中和所有維向裏的生命情勢的「原型」（archetype）。即劉勰所謂「斯略舉人事，以徵義者也」。而「原型」——彰顯「人類的行為是在永恒的背景上發生」的原型——也正是高友工界定典故的中心用語。(註148) 這一點，可由比較阮詩與他以前詩人的用典而顯豁。如阮瑀以下一詩以歷數古事而成，詩曰：

四皓潛南岳，老萊竄河濱。顏回樂陋巷，許由安賤貧。伯夷餓首陽，天下歸其仁。何患處貧苦，但當守明真。(註149)

這首詩一口氣援引了五則古事，全為抒發詩人不患貧苦而守純真質性的心志。所涉及的五人——四皓、老萊子、顏回、許由和伯夷——其事跡在詩中的意味均未超出傳統上孔、孟及《史記》、《漢書》、《列女傳》的作者們的詮釋，或者說，均未能脫離經史的語境所已賦予的道德意義。類似列舉古事的例子亦可於杜摯〈贈毋丘儉〉。(註150) 而曹植〈豫章行〉二首的寓意則曲折多了：

窮達難豫圖，禍福信亦然。虞舜不逢堯，耕耘處中田。太公未遭文，漁

147. Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes* (Seattle: University of Washington Press, 1977), pp. 1, 5-6.

148. 見高友工，〈唐詩的語意、隱喻和典故〉，李世耀譯，《唐詩的魅力》（上海：上海古籍出版社，1990），頁168。

149. 《先秦漢魏晉南北朝詩》，上冊，頁381。

150. 同上書，頁419。

釣終渭川。不見魯孔丘，窮困陳蔡閒。周公下白屋，天下稱其賢。

鴛鴦自用親，不若比翼連。他人雖同盟，骨肉天性然。周公穆康叔，管蔡則流言。子臧讓千乘，季札慕其賢。^(註 151)

二詩寓意不無弔詭。首章設想舜不為堯知而老歷山，呂尚不遇西伯而終渭水。此二子之知遇既為偶然，孔子陳蔡間謂「君子固窮」則道出必然。然則窮達和禍福之間又何以「難豫圖」呢？次章先以骨肉同盟為天性，然管、蔡豈非周公骨肉？管、蔡又豈為武庚骨肉？二詩收處援用周公、子臧、季札，強調的恰恰不是本然的禍福之遇、骨肉天性，而是應然而為的下士與讓國。在此，曹植已突破了阮瑀對事典的「歷用」和「列用」的「歷用故事排比先後」和「廣用故事鋪陳整齊」^(註 152)之格局，而別生枝葉（舜不逢堯和呂不遇文王），卻仍未脫史書敘述文的脈絡。子建還有兩處事典值得討論。〈贈丁儀〉一詩「在貴多忘賤，為恩誰能博。狐白足禦冬，焉念無衣客？」後接「思慕延陵子，寶劍非所惜」，^(註 153)實以延陵劍掛徐墓而去一事，^(註 154)反襯今人義薄。《新序》中延陵與徐君的故事縱被壓縮，但故事中季子的不欺於死的意義仍借為反襯。〈贈徐幹〉一詩勉其友仕進有「寶棄怨何人？和氏有其愆。彈冠俟知己，知己誰不然」，^(註 155)和氏向楚厲、楚武兩獻璞玉而遭刖其雙足的故事^(註 156)在此被反用，謂徐幹不應畏刖而懷璞玉不獻。在此，古事已脫離了《韓非子》中原有脈絡，和氏之玉只轉為徐氏才德的一個隱喻。

作為繼承建安詩歌成就的後一輩詩人，阮籍肯定受到其父阮瑀和曹子建的影響。但本文強調嗣宗大大發展了子建詩中已萌生的偏離典事所出的文本語境的傾向。如《詠懷》其七十四：

猗歟上世士，恬淡志安貧。季葉道陵遲，馳驚紛垢塵。寧子豈不類？楊歌誰肯殉（詢）？栖栖非我偶，惶惶非己倫。咄嗟榮辱事，去來味道真。道真信可娛，清潔存精神。巢由抗高節，從此適河濱。^(註 157)

151. 同上書，頁 424。

152. 陳繹曾，《文筌》，清李士芬家抄本，《續修四庫全書》，第 1713 冊，頁 480。

153. 《先秦漢魏晉南北朝詩》，上冊，頁 451。

154. 劉向，《新序》，卷 7，《漢魏叢書》（長春：吉林大學出版社，1992），頁 374。

155. 《先秦漢魏晉南北朝詩》，上冊，頁 450。

156. 《韓非子》，卷 4〈和氏第十三〉，《諸子集成》，第 5 冊，頁 66-67。

157. 《阮籍集校注》，頁 389。

此詩的意思很明白，即如黃節所說：「薄寧戚而慕巢由，阮公之志事著矣。」^(註 158)令人玩味的是五、六句，詩人忽插入「寧子豈不類？楊歌誰肯殉？」一對反問和「理殊趣合」^(註 159)的事對。寧戚商歌^(註 160)而遇齊桓，本為不遇之士自求用世的美談。當此世道陵遲而上士安貧之日，焉能不被疑為「不類」？阮氏藉此以啓下文「咄嗟榮辱」之意。「楊歌」典出《列子》：季梁得疾，其子泣而請醫。季梁使楊朱歌以曉之曰：「匪佑自天，弗孽由人，我乎汝乎，其弗知乎！醫乎巫乎，其知之乎？」其子不能明疾能自療，而謁三醫。^(註 161)阮氏藉此逗出下文但存「精神」而一任生死之意。在此，寧戚商歌已完全脫開其本身的歷史和文本語境，若以魏爾海姆概括《周易》中情勢的話，則是已「超越時間的表象而進入令其承擔原型性質的境界」。而「楊歌」則尤為陳繹曾所謂用事以發意中的「借用」：「事與本說不相干，取其一端近似而借之。」^(註 162)寧子、楊子事本不相關，而藉「歌」而聯璧，卻義成對反。類似的例子又見《詠懷》其五十一：

丹心失恩澤，重德喪所宜。善言焉可長，慈惠未易施。不見南飛燕，羽翼正差池。高子怨新詩，三閭悼乖離。何為混沌氏，倏忽體貌隳。^(註 163)

此詩傷魏加恩德於司馬氏而喪其所宜，皇太后郭氏不施慈惠於高貴鄉公，及魏之擯棄宗室，不如燕燕于飛。七、八句忽插入「高子怨新詩，三閭悼乖離」兩則古事。「高子」事出《孟子》：高子以感親之詩〈小弁〉為怨，而被孟子斥為固陋。^(註 164)「三閭」句謂屈原以楚之同姓而被逐，作《離騷》以自悼。此二事亦因同涉怨詩而人物持見相反而成「理殊趣合」的反對。對仗的使用本身即強化著脫離參指性世界 (referential world)^(註 165)的抽象意味，高子與屈子的對照於是完全借用為新的歷史語境下對不念恩情的不同態度。而且，由於二人一為詩的詮釋者，

158. 《阮步兵詠懷詩注》，頁 89。

159. 劉勰《文心雕龍·麗辭》論「反對」語，《文心雕龍義證》，中冊，頁 1304。

160. 《淮南子》，卷 12 〈道應訓〉，《諸子集成》，第 7 冊，頁 194。

161. 《列子·力命》，《諸子集成》，第 3 冊，頁 71。

162. 《文筌》，頁 481。

163. 《阮步兵詠懷詩注》，頁 345。

164. 引自《孟子注疏·告子章句下》，《十三經註疏》，下冊，頁 2756。

165. 請參見 Yu-kung Kao (高友工), "Chinese Lyric Aesthetics", in *Words and Images: Chinese Poetry, Calligraphy and Painting*, ed. Alfveda Mumck, Wen Fong (New York: The Metropolitan Museum of Arts, 1991), p. 71.

一爲詩人，亦可視爲阮詩可能的批評者和詩人阮籍對此詩立場截然相反態度的對比。末二句因而歎息司馬氏偽行禮教，反鑿人心之混沌，致置自然親情於不顧。

阮籍這樣援用事典的例子尚有不少，如《詠懷》其二十以趙用燕婉之情圖代事影射曹馬之交，卻以「楊朱泣歧路，墨子悲染絲」^(註 166)起興，以「多變」結合二事，喻世事不定和人心難測；其七十六理論自然之道，以「秋駕安可學，東野窮路旁」^(註 167)起興，以御術結合二事，喻道不可力致、人心不可駕乎自然。所用四則事典，皆意義飄忽搖曳，若遠若近，非拘泥出典文本的語境，而僅「取其一端近似而借之」。這樣的事典，已非自「高宗伐鬼方，三年克之」、「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之」、「鳴鶴在陰，其子和子」的《周易》「隨其事義而取象焉」^(註 168)的思路輒無從明瞭。故嗣宗使事，實已化比爲興，以古事作《易》之「象」（以爻象爲「兆見」）用。如章學誠所說，《易》之象與《詩》之興皆「變化而不可方物矣。……風牛馬之不相及也」^(註 169)易學、特別是正始時代王輔嗣的易學對意與象關係的新見，是阮籍「據事以類義，援古以證今」的基礎：

夫象者，出意者也。……象生於意，故可尋象以觀意。……象者，所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。……故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。^(註 170)

此段的精要，依蔡英俊的解釋則是：「用以承載意義的『象』本身是可以更動且不固定的。……假如作爲符號的『象』是緣事義而發的，具有後起的性質，那麼解釋活動的重點就在如何直接體會並掌握根本的意義。」^(註 171)當然，在詩中，不可以真正「捨象」，只是不必泥於象，然此「象」已入「幽明之際」，^(註 172)在抽象與具象之間，已是「泯端倪而離形象……引人於冥漠恍惚之境」，^(註 173)已是「將

166. 《阮籍集校注》，頁 282。

167. 同上書，頁 394。

168. 王弼，《周易注·乾卦九三爻文言》，《王弼集校注》，上冊，頁 215。

169. 《文史通義·易教下》，葉瑛校注，《文史通義校注》（北京：中華書局，1994），上冊，頁 18。

170. 《周易略例·明象》，《王弼集校注》，下冊，頁 609。

171. 《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》（臺北：學生書局，2001），頁 200。

172. 王夫之，《詩廣傳》（長沙：嶽麓書社，1996），卷 5，《船山全書》，第 3 冊，頁 485。

173. 葉燮，《原詩》，見《原詩·一瓢詩話·說詩萃語》（北京：人民文學出版社，1979），頁 30。

形而未顯者也」。(註 174)明瞭阮籍用古事為「象」，就不難理解何以儒連要以阮氏代表其所辨認的中國傳統詩歌一系列特徵，包括處理歷史事件時與希臘史詩截然不同的方式：

在中國詩歌中「現在」是通過被置於遠處並與過往對比而來講述的（因此唐代的事會被投射於漢）。換言之，它正好是以彷彿目睹身歷事件發生為關注的希臘詩學的反面，後者是喚醒過去並把它帶到我們參與著行動的當下，彷彿我們正經驗著其緊迫性（荷馬的歷史人物成為載體）。時間轉換在這兩種文學裏功能相反，並似乎揭示了各自的美學選擇：在中國，記憶喚起的動力經由引喻距離（從不拘於事件，這就予間接性、迂回和微妙以餘地）而被強調；而在希臘，記憶的強度是由與事物觀面相對而昭顯，越在場也就越直接—越精密的描寫，也就越令我們造成印象而信服其真實。(註 175)

這種用古事為象最能體現儒連所謂中國詩歌的「引喻」本質。儒連是自中、西文化的橫向比較而發出以上議論的。倘自縱向的歷時發展而言，阮籍正是將此《周易》隨義取象的方式用於詩中事典的關鍵人物。然毋庸諱言，儒連的話亦同時暗示了單純強調「引喻距離」會以犧牲詩的生動性為代價。實際上，在阮氏的部分作品裏已有此缺憾。但本文要特別提出，似乎著意為彌補被犧牲掉的形象性，阮籍在引古事於冥漠恍惚之境的同時，亦發展出一種詩學策略，即對空間意象的強調。試以《詠懷》其十一為例：

湛湛長江水，上有楓樹林。皋蘭被徑路，青驪逝駸駸。遠望令人悲，春氣感我心。三楚多秀士，朝雲進荒淫。朱華振芬芳，高蔡相追尋。一為黃雀哀，涕下誰能禁！（註 176）

此詩是阮籍的傑作之一。幾乎可以肯定是因傷悼高平陵政變中被誅的曹爽集團而作。「高蔡」和「黃雀」句以莊辛諫楚襄王時諷蔡靈侯「左視幼妾，右擁嬖女，與

174. 《文史通義·易教下》，《文史通義校注》，上冊，頁 18。

175. *Detour and Access: Strategies and Meaning in China and Greece*, pp. 161-162.

176. 《阮籍集校注》，頁 251。

之馳騁乎高蔡之中，不以國事爲念」(註177)影射曹爽兄弟的荒淫致禍。曹爽的親信何晏、鄧颺、丁謐等，其先皆出南陽，堪比賦朝雲暮雨的「楚士」宋玉。五百年前的歷史景象在詩中依稀莫辨。但詩剋就「楚地」而作：湛湛江水而上有楓樹、皋蘭之被乎徑路、青驪、春氣，皆隱括楚辭〈招魂〉。如此而令詩含蓄地有了「招魂」意味。而且，又使古事和今事凝結於一幅具體到可寄托哀傷的、似乎恆在的山川圖景裏。此中意味尤爲愴痛：何以面對同一片風物，人們會一再地重覆同一悲劇呢？同一片風物遂將事事皆點化爲當下的蒼涼！類似的手法又見於《詠懷》其十三：

登高臨四野，北望青山阿。松柏翳岡岑，飛鳥鳴相過。感慨懷辛酸，怨毒常苦多。李公悲東門，蘇子狹三河。求仁自得仁，豈復歎咨嗟！(註178)

此詩的最後四句以李斯、蘇秦對比夷、齊。李斯由布衣而貴，官至丞相，卻最終腰斬咸陽。死前思復牽黃犬出上蔡東門逐狡兔而不能；蘇秦以三河之地爲狹，出而縱合諸侯，佩六國相印，終死於車裂。吳淇曰：「李之罪尤在輔暴秦，故快其末後一報，曰『悲東門』；蘇之罪尤在棄弱周，故誅其起初一念，曰『狹三河』。」(註179)此二事又是一種反對，但這樣安排尙有更深一層意思：從歷史說，蘇子在前而李公在後，而此詩卻對前後作一顛倒。一種深刻的哀諷意味恰恰生自這種脫離歷史語境的安排：縱有李公之悲在「前」，人們卻依舊趨勢利而取禍敗，這就將感嘆投向今世。人終有一死，豈知能死而無怨者，惟有夷、齊哉？此詩中又形而未顯地出現了散落於廣漠時空中的四個人物，但詩人卻以松柏山崗起興，讓四人在「丘墓」這個空間意象裏聚攏。而此一空間又是今日登臨者與昔日古人對話的場合，正是所謂「用俄頃之性情，而古今宙合，四時百物、賅而存焉」。(註180)在此，正如儒連所說，「『現在』是通過被置於遠處並與過往對比而來談論的」。但如此一個「現在」，已是王夫之所謂「通以往將來之在念中」(註181)的現在了。

《詠懷》中類似的例子尙有其十六和其六十六。如其六十六援用了故秦東陵

177. 《戰國策》，卷17，楚策四，《二十五別史》，第6冊，頁174。

178. 《阮籍集校注》，頁260。

179. 轉引自《阮籍集校注》中此詩集評，頁263。

180. 王夫之，〈論周頌·清廟〉，《詩廣傳》，卷5，《船山全書》，第3冊，頁481。

181. 《尚書引義》，卷5，《船山全書》，第2冊，頁389-390。

侯召平種瓜、薛平磨劍茂陵、靈輒報趙宣三則古事，但收處的「假乘汧渭間，鞍馬去行遊」^(註 182)卻將幾則故事悉置於詩人「行遊」的視野裏，將已往又拉回到了現在。阮籍在援引事典時彰顯空間意象這一手法對中國詩的發展影響深遠。唐人《詩格》謂：「詩有覽古者，經古人之成敗詠之是也；詠史者，讀史見古人成敗，感而作之。」^(註 183)應該說，區別於「詠史」的「覽古」（或稱懷古、弔古）具有界定性的基本主題——以身歷古人成敗發生的空間貫串古今——已在嗣宗這裡出現了。其《詠懷》其三十一（駕言發魏都）直可謂是最早的覽古。唐陳子昂〈薊丘覽古贈盧居士〉其二（南登碣石坂）無論句法、用韻，皆神似此詩可為佐證。雖然詩中所謂「發魏都」、「南向」，可能並非身歷，正如嵇康詩中令人心曠神怡的「平阜」、「長川」，恐非出自當下目之所見一樣。

六、結論

阮籍堪稱屈原之後再一次深刻地創造了「詩的時間」的詩人。此一創造，首先乃因其湛於《易》而特別敏感於特定時間階段中的「時義」，敏感於其以夕日即隕的意象表示的「大往小來」時間質變之際。故而，比之以往的詩人，他已不是一般地「歎逝」，而是「知懼」於宇宙時間中「質的變化」。又是基於其易學，於此時變之際，阮籍能由宿命信念而對「現實」冷靜承受，卻同時又要堅持道德操守。然而，作為詩人，直面著生命之無望，他又必須思考如何解決「現實原則」和「快樂原則」的衝突問題。以此，由研《易》而時時關注周流變易的嗣宗，卻悖謬地將個人生命的意義投注於當下的心境和情愛。在此，阮氏又越出了《周易》朝向未來之時觀而創造出真正抒情詩之時觀。

屈子之後，阮籍之前，中國詩歌中對時間問題最為關注的作品當屬《古詩十九首》。有論者謂：《十九首》乃中國文化在漢、魏之交在文學上對時間與死亡問題的「最具體、最完整」的「哲學的思考」。^(註 184)三曹及建安諸子之詩在時觀上

182. 《阮籍集校注》，頁 373。

183. 見張伯偉，《全唐五代詩格彙考》（南京：江蘇古籍出版社，2002），頁 167。

184. 呂正惠，〈物色論與緣情說〉，《抒情傳統與政治現實》（臺北：大安出版社，1989），頁 13。

并未超出《十九首》之範圍。(註 185)《十九首》之時觀主要表現為感嘆時光流逝，即吉川幸次郎所謂「推移的悲哀」——無論是哀於不幸在時間裡堆積，還是哀於人生在時間推移中轉向不幸，還是哀於人生移向終極的死亡(註 186)——落點均在時光之推移上面，以至「奄忽」之間衰老已為「未曾自料而已然如此的事實」。(註 187)個別詩以此提出了及時行樂的思想，最顯豁者莫過〈生年不滿百〉一篇：

生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭游！為樂當及時，何能待來茲？愚者愛惜費，但為后世嗤。仙人王子喬，難可與等期。(註 188)

此詩確如《詠懷》其五十五一樣，以否定延年而珍惜當下快樂。然細味之下，與阮詩畢竟不同。這不僅在於〈生年不滿百〉未如阮詩那樣明確提出「及時」即在「今辰」，更在於它是以不得已的消極語氣說出，而《詠懷》其七十一則是面對生命無幾何，卻以「煌煌有光色」、「慷慨各努力」的詩句，積極讚美著短暫生命之璀璨綻放。這才正面彰顯了當下片刻的價值。而且，對於有限生命中的片刻，阮籍又不僅僅是自及時的官能快樂去肯定，而是自心境、特別是自情愛去珍攝的。正如西歐浪漫詩人的詩歌作品因直接以想像、回憶、美與崇高、藝術的時間和空間為主題，(註 189)因而具有詩學的意義一樣，《詠懷》此一詩意，亦在後設的意義

185. 例見曹操〈短歌行〉中「對酒當歌，人生幾何。譬如朝露，去日苦多」；徐幹〈室思詩〉中「人生天地間，忽若暮春草。時不可再得，何為自愁惱」；阮瑀〈七哀詩〉中「良時忽一過，身體為土灰」；阮瑀〈詩〉中「常恐時歲盡，魂魄忽高飛。自知百年後，堂上生旅葵」；曹丕〈大壙藁行〉中「人生居天壤間，忽如飛鳥棲枯枝……何不恣君口腹所嘗，冬披貂襲溫暖，夏當服綺羅輕涼」；曹植〈薤露行〉中「天地無窮極，陰陽轉相因。人居一世間，忽若風飄塵」；和曹植〈野田黃雀行〉中「驚風飄白日，光景馳西流。盛時不可再，零落歸山丘」等，見《先秦漢魏晉南北朝詩》，上冊，頁 349、376、380、381、396、422、425。

186. 吉川幸次郎著，鄭清茂譯，〈推移的悲哀——古詩十九首的主題〉，《中外文學》，6.4（臺北：1977.9），頁 24-54；《中外文學》，6.5（臺北：1977.10），頁 113-131。

187. 此為廖蔚卿對《古詩十九首》「忽」字用法的討論，見其〈論古詩十九首的藝術技巧〉，《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997），頁 363。《十九首》中關於時光流逝、人生奄忽已老的表達有〈行行重行行〉中「思君令人老，歲月忽已晚」；〈青青嶺上柏〉中「人生天地間，忽如遠行客」；〈今日良宴會〉中「人生寄一世，奄忽若飄塵」；〈冉冉孤生竹〉中「傷彼蕙蘭花，含英揚光輝。過時而不采，將隨秋草萎」；〈迴車駕言邁〉中「人生非金石，豈能長壽攷？奄忽隨物化，榮名為寶」；〈驅車上東門〉中「浩浩陰陽移，年命如朝露。人生忽如寄，壽無金石固」；和〈去者日以疏〉中「去者日以疏，來者日以親。出郭門直視，但見丘與墳」，見《文選》，中冊，卷 29，頁 409、410、410-411、411。

188. 《文選》，中冊，卷 29，頁 412。

189. 如華茲華斯的〈序曲〉第十一、二章、柯勒律治的〈古舟子吟〉即以想像為主題，華茲華斯的〈丁登寺〉以思索回憶為主題，華茲華斯的〈序曲〉第六以美與崇高為主題，濟慈的〈希臘古甕頌〉以思考詩的時間和空間為主題。

上成為重要的詩學觀念。因為抒情詩這一文類的本質，即由「當下」、「不連續性」、「瞬間性」來界定，^(註 190)而「心境」和「情愛」又尤為抒情詩所肯認的生命價值所在。^(註 191)蔡英俊在《比興、物色與情景交融》一書首章論抒情自我的發現與情景要素的確立時，將「對於情的感通的渴望」與生命中瞬間意義的發現同置於魏晉之後由苦難愴痛所帶來的生命意識的覺醒的歷史脈絡下。他列舉了西晉劉琨〈答盧諶詩，並書〉以及王羲之〈蘭亭集序〉等材料作為證據。^(註 192)蔡氏提出的問題極具意義。但無論從時序的早晚抑或詩學本身的意義而言，阮籍在因存在危機而上下求索中對當下心境的肯定，都更應成為中國詩學觀念史關注的對象。阮氏《詠懷》是與山水詩不同的另一類發展，《詠懷》中也只有其六十三以「翱翔觀陂澤，撫劍登輕舟」^(註 193)表達出一點「借山水，化其鬱結」^(註 194)的意味。他未如同時的嵇叔夜那樣在「平臯」和「長川」之間，想像出一片「逍遙之虛」，以安頓靈魂。然而，叔夜為追求養生境界，卻只求於此神慮蕭散地「優游卒歲」，任憑生命在逝水時光中延永。^(註 195)而山水詩「密附」「物色」之美，卻繫於詩人對當下一刻光景的珍攝。只此而言，阮氏可謂逗啓了郭象時觀的窗口——郭象論「見獨」謂：「不瞻前顧後，而盡當今之會」，^(註 196)「忘其所知於當今，豈待所未知而豫憂者哉」，^(註 197)「當所遇而安之，忘先後之所接」。^(註 198)這種「試圖保持時間上每一瞬刻的自主 (autonomy)」^(註 199)的觀念，乃郭子玄與東晉山水詩的桴鼓相應之處。^(註 200)而自詩史而言，謝客對「俄頃」意義的珍攝——所謂「莫辨百世後，安知千載前。且申獨往意，乘月弄潺湲。恆充俄頃用，豈為古今然！」^(註 201)——在

190. 參見Northrop Frye, "Approaching the Lyric," in *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*, eds. Chaviva Hošek and Patricia Parker (Ithaca: Cornell University Press, 1985), pp. 31-32.

191. 參見高友工，〈文學研究的美學問題（下）〉，《中國美典與文學研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁44-103。

192. 《比興、物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1995），頁40-45。

193. 《阮籍集校注》，頁368。

194. 孫綽，〈三月三日蘭亭詩序〉，《全晉文》，卷61，《全上古三國六朝文》，第2冊，頁1808。

195. 見蕭馳，〈嵇康與莊學超越精神在抒情傳統中之開啓〉，頁95-129。

196. 《莊子注》，《諸子集成》（上海：上海書店，1987），第3冊，《莊子集釋》，頁83-84。

197. 《諸子集成》本《莊子集釋》，頁124-125。

198. 《諸子集成》本《莊子集釋》，頁115。

199. Brook Ziporn, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany: State University of New York Press, 2003), p. 54.

200. 詳拙文〈郭象玄學與山水詩之發生〉，即將刊於《漢學研究》，27.2（臺北：2009.6）。

201. 謝靈運，〈入華子岡是麻源第三谷〉，《先秦漢魏晉南北朝詩》，中冊，頁1178。

觀念上不是應追溯到倡言「悅懌猶今辰，計校在一時」的阮嗣宗麼？

起自屈子，時光之流向對詩人喚起憂傷之情。然直至阮籍，此一憂傷才自似乎亙古如一的河山與歷史相交織的氣氛裏透出。阮氏於河山之間，觸目惟見歷史的蒼涼：「步出上東門，北望首陽岑。下有采薇士，上有嘉樹林」；「駕言發魏都，南向望吹臺。簫管有遺音，梁王安在哉？」「朝出上東門，遙望首陽基。松柏鬱森沈，鸛黃相與嬉」^(註 202)……只在「覆燾天地之道，囊括萬物之情」的《周易》裏，才有如此囊括天、地、人的雄渾時間視野。而當目下山河光景裏一抹文物殘遺，在詩人心裏驀然與一閃而過的歷史疊印在一起——「攪碎古今，巨細入其興會」之時，^(註 203)弔古詩就產生了。此一新題旨中，詩人「流連萬象」之際而又「思接千載」，可以看作頤於典墳經史之情志與發於即目所見之感興的一次完美遇合。由歷史之維，當下即目的河山才有了更深的「空間」、更「立體的」時間。「人世幾回傷心事，山形依舊枕寒流」，弔古又是中國詩人汲取崇高感——「消極的時間崇高感」^(註 204)——的主要源泉。阮籍正是此一在入唐以後蔚成大國的詩之題旨的真正淵藪：其由《易》而生的對於一次性生命時間與循環往復宇宙時間差比之敏感，其所開啓的以一處河山貫串古今的傳統，以及其通歷史於當下心境的觀念，皆為日後詩人悵望千秋時所沿用。而阮籍以才思駕馭古事，用為易象，令其義飄忽搖曳，並時時呈聯璧之趣，則推動日後律詩中空間化時間世界的形成。

202. 《詠懷》其九、其三十一、其六十四，《阮籍集校注》，頁 240、308、369。

203. 王夫之，湯顯祖〈吹笙歌送梅禹金〉評，《船山全書》，第 14 冊，頁 1224。

204. 見車爾尼雪夫斯基，〈論崇高與滑稽〉，《車爾尼雪夫斯基論文學》（北京：人民文學出版社，1965），中卷，頁 53。

引用書目

一、傳統文獻

- 《列子》，《諸子集成》第3冊，上海：上海書店，1987。
- 《列仙傳》，《文淵閣四庫全書》第1058冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 《韓非子》，《諸子集成》第5冊，上海：上海書店，1987。
- 王士禛，《帶經堂詩話》，北京：人民文學出版社，1982。
- 王夫之，《尚書引義》、《詩廣傳》、《古詩評選》，見《船山全書》2、3、14冊，長沙：嶽麓書社，1996。
- 方東樹，《昭昧詹言》，北京：人民文學出版社，1984。
- 毛先舒，《詩辨坻》，富壽春校點，《清詩話續編》上冊，上海：上海古籍出版社，1983。
- 孔穎達，《禮記正義》、《周易正義》、《孟子注疏》，見《十三經注疏》，北京：中華書局，1983。
- 司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1964。
- 朱嘉徵，《詩集廣序》，《續修四庫全書》第1590冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 汪 瑗，《楚辭集解》，北京：北京古籍出版社，1996。
- 沈德潛，《古詩源》，北京：文學古籍刊行社，1957。
- 胡浚源，《楚辭新注求確》，嘉慶二十五年務本堂刻本，《四庫未收書輯刊》第10輯第13冊，北京：北京出版社，1998。
- 胡應麟，《詩藪》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 洪興祖，《楚辭章句補注》，長春：吉林人民出版社，1999。
- 房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1987。
- 許學夷，《詩源辨體》，北京：人民文學出版社，2001。
- 張 溥，《漢魏六朝百三家集題辭注》，北京：人民文學出版社，1981。
- 陳 壽，《三國志》，北京：中華書局，1987。
- 陳祚明，《采菽堂古詩選》，《編修四庫全書》第1591冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 陳繹曾，《文筌》，清李士芬家抄本，《編修四庫全書》第1713冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 孫星衍，《周易集解》，上海：上海書店，1993。
- 程榮纂輯，《漢魏叢書》，長春：吉林大學出版社，1992。
- 賀貽孫，《騷筏》，道光二十六年勅書樓刻本，《四庫未收書輯刊》第10輯第13冊，北京：北京出版社，1998。
- 章學誠，《文史通義》，葉瑛校注，《文史通義校注》，北京：中華書局，1994。
- 劉 安，《淮南子》，《諸子集成》第7冊，上海：上海書店，1987。
- 劉向編，《戰國策》，《二十五別史》第6冊，濟南：齊魯書社，2000。
- 蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 蕭統編，《文選》，北京：中華書局，1977。
- 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991。

二、近人論著

- 方東美著，孫智燊譯，《中國哲學精神及其發展》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，2005。
- 王利鎖，〈試論阮籍《詠懷》詩的使事用典〉，《中國韻文學刊》，2（湘潭：2002.6），頁20-25。

- 王叔岷,《鍾嶸詩品箋證稿》,臺北:中央研究院中國文哲研究所,2002。
- 王葆玟,《正始玄學》,濟南:齊魯書社,1987。
- 牟宗三,《周易的自然哲學及道德涵義》,臺北:文津出版社,1988。
- * 成中英,〈孔子、海德格、《易經》:對人的存在之真理性的比較探索〉,收入李翔海、鄧克武編,《成中英文集》,第1卷,武漢:湖北人民出版社,2006。
- 朱伯崑,《易學哲學史》,北京:華夏出版社,1995。
- 吉川幸次郎著,高橋和已編,蔡靖泉等譯,《中國詩史》,太原:山西人民出版社,1989。
- 吉川幸次郎著,鄭清茂譯,〈推移的悲哀——古詩十九首的主題〉,《中外文學》,6.4(臺北:1977.9),頁24-54;6.5(臺北:1977.10),頁113-131。
- 余嘉錫,《世說新語箋疏》,北京:中華書局,1983。
- 車爾尼雪夫斯基,〈論崇高與滑稽〉,《車爾尼雪夫斯基論文學》,北京:人民文學出版社,1965。
- 李 維,《詩史》,北京:東方出版社,1996。
- * 呂興昌,1977,〈阮籍詠懷詩析論〉,《中外文學》,6.7(臺北:1977.12),頁86-135。
- 周振甫,《詩詞例話》,南京:江蘇教育出版社,2006。
- 胡大雷,《中古詩人抒情方式的演進》,北京:中華書局,2003。
- 胡 適,《白話文學史》,北京:東方出版社,1996。
- 海德格著,陳嘉映、王慶節合譯、熊偉校,《存在與時間》,北京:三聯書店,2000。
- * 陳世驥著,古添洪譯,〈論時:屈賦發微〉,收入《中國古典文學比較研究》,臺北:黎明文化事業股份有限公司,1977,頁47-108。
- * 陳伯君,《阮籍集校注》,北京:中華書局,1987。
- * 陳偉強,〈「道不若神」——阮籍的宇宙生滅循環論〉,收入《宗教與漢魏六朝文學》,上海:上海古籍出版社,2005,頁215-244,。
- 霍松林,《原詩·一瓢詩話·說詩碎語校注》,北京:人民文學出版社,1979。
- 袁珂校注,《山海經校注》,上海:上海古籍出版社,1983。
- 詹 鏐,《文心雕龍義證》,上海:上海古籍出版社,1999。
- * 黃 節,《阮步兵詠懷詩注》,北京:人民文學出版社,1984。
- 戴明揚,《嵇康集校注》,北京:人民文學出版社,1962。
- 樓宇烈,《王弼集校釋》,北京:中華書局,1980。
- 高友工,〈唐詩的語意、隱喻和典故〉,收入李世耀譯,《唐詩的魅力》,上海:上海古籍出版社,1990,頁119-193。
- ,〈文學研究的美學問題(下)〉,收入《中國美典與文學研究》,臺北:國立臺灣大學出版中心,2004,頁44-103,。
- 高 亨,《周易大傳今注》,濟南:齊魯書社,1983。
- 張伯偉,《全唐五代詩格彙考》,南京:江蘇古籍出版社,2002。
- 張祥龍,〈“Dasein”的含義與譯名——理解海德格《存在與時間》的線索〉,收入《從現象學到孔夫子》,北京:商務印書館,2001,頁69-93。
- ,《當代西方哲學筆記》,北京:北京大學出版社,2005。
- 張堯欽,《阮籍研究》,臺北:國立臺灣大學中文所碩士論文,1992。
- 蔡英俊,《比興、物色與情景交融》,臺北:大安出版社,1995。
- * ——,《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》,臺北:學生書局,2001。
- 遼欽立輯校,《先秦漢魏晉南北朝詩》,北京:中華書局,1982。

- 臺靜農，《中國文學史》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。
- 廖蔚卿，《六朝文論》，臺北：聯經出版事業公司，1978。
- 劉師培，《中國中古文學史講義》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 劉綱紀，《周易美學》，武漢：武漢大學出版社，2006。
- * 蕭 馳，〈嵇康與莊學超越境界在抒情傳統中之開啓〉，《漢學研究》，25.1（臺北：2007.6），頁 95-129。
- * ——，〈再論中國詩歌自口頭公共表達向書寫個人體驗的轉變〉，《淡江中文學報》，17（臺北：2007.12），頁 24-45。
- 羅宗強，《玄學與魏晉士人心態》，杭州：浙江人民出版社，1991。
- * 饒宗頤，〈與友論阮嗣宗詩書〉，收入《文叢》（上），臺北：學生書局，1991，頁 421-424。
- Bergson, Louis Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, trans. F. L. Pogson. London: George Allen & Unwin Ltd., 1950.
- Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return, Or, Cosmos and History*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Freud, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey. New York: W.W. Norton & Company, 1961.
- Frye, Northrop. "Approaching the Lyric." In Chaviva Hošek and Patricia Parker, eds., *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*. Ithaca: Cornell University Press, 1985, pp. 31-32.
- Holzman, Donald. *Poetry and Politics: The Life and Works of Juan Chi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Jameson, Fredric. *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- Jullien, François. *Detour and Access: Strategies and Meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes. New York: Zone Books, 2000.
- Kao, Yu-Kung. "Chinese Lyric Aesthetics." In Alfveda Mumck and Wen Fong, eds., *Words and Images: Chinese Poetry, Calligraphy and Painting*. New York: The Metropolitan Museum of Arts, 1991, pp. 47-90.
- . "The Nineteen Old Poems and Aesthetics of Self-Reflection." In Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks, and Ying-shih Yu, eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1994, pp. 80-102.
- Wilhelm, Hellmut. *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*. Seattle: University of Washington Press, 1977.
- Ziporn, Brook. *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*. Albany: State University of New York Press, 2003.

（說明：書目目前標示*號者已列入 selected bibliography。）

Selected Bibliography

- Cai, Yingjun. *The arguments on the relationship between language and meaning in the classical Chinese poetics: The way of using language for meaning beyond language and the aesthetic criteria of the implicit*. Taipei: Student Book Co., 2001.
- Chen, Weiqiang. "Tao is not comparable with Shen: A discussion on Ruan Ji's theory about birth-and-death of the cosmos." In *Religions and the literature of the Six dynasties*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2005, pp. 215-244.
- Chen, Bojun. *Collated and annotated works of Ruan Ji*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.
- Chen, Shih-Hsiang. "On time: An exploration into Qu Yuan's poetry." trans. Gu Tianhong. In *Comparative studies on ancient Chinese literature*. Taipei: Liming Cultural Enterprise Co., 1977, pp. 47-108.
- Cheng, Chung-Ying. "Confucius, Heidegger, and *The Book of Changes*: A comparative exploration for the truth of human existence." In Li, Xianghai and Kewu Deng eds., *Works of Cheng Zhongying*, vol. 1. Wuhan: Hubei renmin chubanshe, 2006.
- Huang, Jie. *Collection and Annotation of Ruan Ji's "Poems of My Cares"*. Beijing: The Peoples Literature Publishing House, 1984.
- Lü, Xingchang. "An analysis of Ruan Ji's 'Poems of My Cares.'" *Chongwai Literary Monthly*, 6.7, December, 1977, pp. 86-135.
- Rao, Zongyi. "A letter to a friend for discussing Ruan Ji's poetry." In *Wen zhe*. Taipei: Student Book co., 1991, pp. 421-424.
- Xiao, Chi. "From oral expression to written experience: A re-exploration of a generic shift in Chinese lyricism." *Tamkang Journal of Chinese Literature*, 17, December, 2007, pp. 24-47.
- . "Ji Kang and opening up Zhuangzi's transcendental realm in the Chinese lyrical tradition." *Chinese Studies*, 25.1, June, 2007, pp. 95-129.

On the Recreation of Lyric Time in Ruan Ji's *Poems of My Cares*

Chi Xiao

Department of Chinese Studies
National University of Singapore

ABSTRACT

Based on the premise that thinking about time is the essential horizon for Ruan Ji's "lamentation of life," this article explores how Ruan opened up a new vision of time for Chinese lyricism through his *Poems of My Cares*. Taking Ruan's study on *The Zhouyi* (*The Book of Changes*) as the ground of discussion, this article compares Ruan's view of time with that of Qu Yuan and shows that Ruan adopted a paradoxical stance. On the one hand, unlike his predecessors, Ruan not only lamented the quantitative passage of time but also worried about some "determined qualitative changes" in time, a concept which was derived from the "given temporal schemata" of the 64 hexagrams of *The Zhouyi*. On the other hand, Ruan's study of *The Zhouyi* also led him to cling to a moral obligation even in the face of difficult circumstances. In combining the two aforementioned aspects, the poet espoused a persistent belief in both a "reality principle" (based on a "limited fatalistic belief") and a moral principle.

This article then discusses three kinds of time in Ruan's *My Cares*. Through the lens of *The Zhouyi*, Ruan viewed the future of his world as compartmentalized and pessimistic. However, because he confronted the hopelessness of the future, the lyric poet was able to transcend *The Zhouyi*'s view of temporal progression toward the future and rediscover the real value of life in the momentary mood of the present, particularly as expressed in treasured human love. By alluding to the past, his poetry embodied the transcendence of original substance to its archetypal realm found within *The Zhouyi*. The article concludes that Ruan Ji was a poet who recreated lyric time once again, following the precedent set by Qu Yuan. In transcending his predecessors, Ruan advanced a new concept of lyricism that re-defined

the value of individual life in terms of momentary mood and, in particular, in terms of love instead of sensual pleasures. As a thinker, Ruan also foreshadowed Guo Xiang's concept of time. Ruan highlighted "images of space" as compensation for using the past merely as image. In so doing, with his recognition of the difference between the time of an individual life and that of the cosmos, he created a new tradition of *diaogu* (meditation on the past) for Chinese lyricism. This new tradition endowed the landscape with a historical dimension, namely, a deeper conception of space and a more three dimensional notion of time.

Key words: Ruan Ji, *Poems of My Cares*, vision of time, *Zhouyi*, Chinese lyricism

(收稿日期：2008.5.28；修正稿日期：2008.9.22；通過刊登日期：2008.10.23)