

## 试论魏晋文化的总体潮流精神

宁稼雨

**摘要:** 魏晋文化是士人文化的起步阶段,在中国士人文化乃至整个中国文化演变历程中占有重要地位。魏晋士人文化的最大特色与亮点,就是用个人色彩很强的全新士人价值观念和人生信条来取代此前为中央集权专制统治服务的帝王文化。其总体潮流精神集中表现在以下四个方面:一是以超然的精神追求取代现实物质欲求,二是以个体的自由洒脱取代社会的规矩樊笼,三是以“道统”良知取代皇权“势统”控驭,四是以审美人生态度取代现实功利人生态度。这些理念不仅明确夯实了中国古代士人文化的基本底色和价值取向,而且也为后来唐宋士人文化高潮繁荣局面的到来起到了十分重要的文化引领作用。

**关键词:** 魏晋文化;潮流精神;士人文化

**中图分类号:** I206 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)01-0144-14

尽管达尔文的进化论受到一些自然科学家的质疑,但它对社会科学尤其是历史科学产生的巨大影响还是难以彻底颠覆的。受达尔文进化论和黑格尔历史哲学的影响,西方学者往往从社会历史文化角度解析或挖掘文学艺术发展的动力和内在根源。勃兰克斯《十九世纪文学主潮》、丹纳《艺术哲学》等对于文学艺术发展深层根源的挖掘,对于理解中国历史文化潮流背景下的文学艺术发展动因具有启发意义。

根据笔者关于中国传统文化“三段说”<sup>[1]</sup>的提法,中国文化可以划分为帝王文化(先秦两汉时期)、士人文化(魏晋南北朝至唐宋时期)、市民文化(元明清时期)。魏晋文化是士人文化的起步阶段,在中国士人文化乃至整个中国文化演变历程中占有重要地位。魏晋士人文化取代帝王文化有其必然的历史和社会原因。

先秦两汉时期盛极一时的帝王文化至汉末已呈颓势。连年不断的战乱和自然灾害使国家千疮百孔,百姓民不聊生,朝不保夕,人心思变。在统治集团内部,由宦官、外戚矛盾造成的深刻社会矛盾更是

引起局势动荡,群雄纷起。面对如此衰败的局势,以往为帝王文化统治和管理服务的儒家大一统思想无力解释和有效应对,这在客观上也促使国家思变。与此同时,在汉代社会矛盾和危机中乘势崛起的门阀士族却应运而生,成为新生的社会主导力量。他们首先在经济上迅速膨胀壮大,并借此实力,在西晋国家危难之际,协助朝廷完成晋室南迁的壮举,并在江左协助司马氏建立东晋王朝,同时在政治上取得与皇权分庭抗礼的地位,形成东晋门阀政治。与之相伴,代表士族阶层利益和观念的社会文化,也在玄学的引领下逐渐形成魏晋士人文化的主旋律。魏晋士人文化的最大特色,就是用个人色彩很强的全新士人价值观念和人生信条来取代此前为中央集权专制统治服务的帝王文化,其总体潮流精神集中表现在以下四个方面。

### 一、以超然的精神追求取代现实的物质欲求

物质与精神的关系是人类文明史上一个古老的

收稿日期:2024-09-20

作者简介:宁稼雨,男,南开大学文学院教授(天津 300071)。

话题。从横向看,东西方在此问题上的认识各有所重。从纵向看,中西方在不同历史时期对这一问题的认识也有变化和起伏。

大致说来,西方对于物质与精神关系的认识经历了一个“正反合”三段转折变化历程。古希腊时期,以柏拉图为代表的思想家一直非常强调精神对于物质那种至高无上的优越地位。然而到了近代,随着工业革命带来极大的物质生产飞跃进步和人们从中获得的极大物质享受,物质主义理论逐渐取代精神主义而占据上风。但由于柏拉图的伟大深远影响,精神主义还难以完全退场。在这种情况下,产生了将二者折中的二元论。这个发展过程反映出西方人在精神与物质问题上的思考和探索过程,但总体来说,并没有形成一边倒的绝对权威观点。

中国对于物质与精神关系的认识与西方有所不同。中国虽然没有直接讨论精神与物质关系的学说,但也不乏与之相关的理论探讨。其中有两个方面的探讨与此密切相关:一是关于“义利”之争,二是关于形而上与形而下的“道器”之争。对这两个方面的探讨有一个明显的共同点,那就是比较一边倒地向着精神层面的“义”和“道”倾斜。先秦时期,儒家十分强调“义”对于“利”的优越和主导地位,孔子认为,“君子喻于义,小人喻于利”<sup>[2]267</sup>,“君子谋道不谋食……君子忧道不忧贫”<sup>[2]1119</sup>等,并且明确提出“君子不器”的主张。道家则更是明确地把“道”置于至高无上的地位,如老子提出著名的“大象无形”“大音稀声”学说和庄子的“得鱼忘筌”“得鱼忘言”等观点。从中能够明显看出先秦时期重“道”轻“器”、重“义”轻“利”的主流价值取向。

汉代以来,随着社会生产的扩大和经济的发展,注重物质的思想有所抬头。其中有两个比较重要的事件:一是汉昭帝时霍光召集的盐铁会议,二是东汉时期王充提出的唯物思想。这两个活动在一定程度上为物质观念做了相当有力度的宣扬,但从总体上看,并没有能够达到将精神层面优势翻盘倒挂的程度。倒是曹操在长期掌管国家权力、指挥军事征战过程中,迫切感受到物资匮乏对于国家运转和军事行动的不利影响,因而大力推行屯田制度,强调发展经济和生产。这在很大程度上提升了物质生产和物质生活的社会价值与社会地位。但这只是社会实用的层面,从社会全局来看,“重义轻利”“道优于器”的观念仍然没有受到根本性的动摇和颠覆。正是这个大背景为承接而来的魏晋门阀士族以自身的发展历史来昭示精神大于物质提供了可信度和说服力。

正始时期以“竹林七贤”为代表的名士,其关注点主要集中在社会政治方面。他们中有不少人在政治营垒上与曹魏政权有着千丝万缕的瓜葛联系<sup>①</sup>,因而在很大程度上还对曹魏复辟抱有幻想<sup>②</sup>。这导致他们把主要精力放在与司马氏政权的相处与对峙上,对发家致富之类的物质追求似乎不大在意。嵇康在《与山巨源绝交书》的自我形象刻画中,已经透露出其家境状况的清寒。阮籍所在的道南阮氏更是如此,《世说新语·任诞》记载:

阮仲容(咸)、步兵居道南,诸阮居道北;北阮皆富,南阮贫。七月七日,北阮盛晒衣,皆纱罗锦绣。仲容以竿挂大布犊鼻褌于中庭。人或怪之,答曰:“未能免俗,聊复尔耳。”<sup>[3]732-733</sup>

从这则故事可以看出家境清贫的道南诸阮对北阮富族的蔑视与嘲讽姿态,这不仅是对传统“重义轻利”“道优于器”观念的继承,也是进入曹魏时期之后门阀士族在精神和物质观念上的一次公开表态。

还有一个值得注意的现象,竹林名士中虽然也有家财万贯者,但其财富物质观念却不大像暴发户。例如“竹林七贤”之一的王戎虽然“既贵且富,区宅、僮牧、膏田水碓之属,洛下无比”,但同时却以吝啬闻名天下。更令人费解的是,他竟然对“钱”字讳莫如深,《世说新语·规箴》记载:

王夷甫雅尚玄远,常嫉其妇贪浊,口未尝言“钱”字。妇欲试之,令婢以钱绕床,不得行。夷甫晨起,见钱阂行,呼婢曰:“举却阿堵物!”<sup>[3]557-558</sup>

从“洛下无比”的财产到斤斤计较的吝啬鬼,再到闭口不谈“钱”字,这看上去反差极大的表现,其实也代表着竹林名士在物质与精神关系问题上的多种尝试。在这则故事中,王戎是因为“雅尚玄远,常嫉其妇贪浊”才口不言“钱”字的。由此可见,其以超然精神追求取代物质欲求的理念也是十分明确的。

到了元康时期,社会情况发生了很大变化。一方面,高平陵事件后大批曹党遭到镇压,司马氏已经彻底粉碎曹党复辟的希冀,将权力牢牢抓在自己手里,这使得社会上人们不再从这个角度关注社会政治;另一方面,门阀士族在经济实力方面获得极大发展,享乐放纵成为相当流行的士族心态。在此背景下,一些正始名士一改超然物外、甘于清寒的生活态度,而代之以骄奢淫逸的追求物质享乐的生活态度。如《世说新语·汰侈》所载王恺与石崇互相炫富、斗

富,王济生活奢侈、挥金如土,为求美味以人乳喂猪。这股以物质享乐为主题的风潮偏离了正始名士的超然精神追求方向,是门阀士族在精神与物质关系探索之路上所走的一段弯路。

东晋时期虽然偏安江左,但对于门阀士族来说却获得了更大的发展壮大机会,同时也使他们又重新回到重视超然精神追求的轨道上来。借助西晋南迁的机会,门阀士族不但辅佐司马氏皇权建立东晋王朝,而且自己也在这一过程中获得巨大利益,在政治上形成中国历史上唯一一次门阀政治局面。雄厚的经济实力、巨大的社会影响和优越的政治地位,使得他们有机会、有条件来思考和实践更高层次——精神境界的问题。具体而言,他们意识到元康名士虽然为自己的物质享乐寻找到合理理由,但其忽略了士族文人最根本、最宝贵的东西——精神追求。为此他们一方面吸收元康名士享受物质生活的合理性部分,同时又提出更加重要的精神需求问题。与物质享乐相比,超然的精神追求是士族文人的灵魂,更需要身体力行。

魏晋门阀士族文人对于精神与物质关系的思考,经历了一个从理论到实践、从一般性思考到自觉为本阶层整体利益去经营发展这一理念和实践的变化过程。其基本轨迹就是从自身对物质与精神的切身经历和深刻体会中去思考和总结:作为门阀士族阶层在精神与物质关系这个至关重要问题上应该给出什么样的最终答案。这个答案就是:在经历清贫和富有两个物质极端之后,士族文人最终发现,只有超越物质层面的超然精神追求,才是自己这个阶层精神的核心要素。

对于超然精神的追求符合门阀士族文人阶层的社会属性和阶层利益。门阀士族不但是魏晋社会经济政治结构的主宰,而且是魏晋社会文化的主流设计与创造者。从汉魏到两晋的社会发展历程看,门阀士族在经济实力大幅提升,成为魏晋社会结构的中坚力量之后,很快就凭借“九品中正制”成为社会上层<sup>③</sup>,并最终发展成为门阀政治,形成当时社会政治主宰的局面<sup>④</sup>。凭借优越的社会政治地位,门阀士族很快把关注的焦点从经济、政治转向社会文化方面。中国历史上一些重要的社会文化现象在魏晋时期得到空前发展,很大程度上是因为门阀士族的社会需求和有意为之。

魏晋玄学不仅是中国思想文化的重要发展阶段,更是代表着门阀士族阶层社会属性和阶层利益的思想总结和精神诉求。从思想方法角度看,玄学

不仅继承了传统哲学思潮“重道轻器”的理念,还能从老庄道家思想中借鉴“大象无形”“得鱼忘筌”的理论认知,更加明确地提出“得意忘象”的哲学理念。无论是对于“言”“象”关系的探讨,还是对“象”“意”关系的探讨,就其本质而言,都是要强调“形而上”对于“形而下”的绝对优越地位。魏晋士人如此看重“形而上”的价值地位,也正是他们从社会价值认知角度认为“超然精神追求胜过物质欲求”这一认识的一种哲学升华与表述。

从社会文化发展角度看,魏晋时期诸多社会文化现象的繁荣,也正是玄学思潮统摄下注重精神层面追求这一社会思潮的反映。从文学角度看,魏晋时期出现“文学自觉”,中国文学从其他实用性文体中独立出来,开始以纯文学形态出现。尤其具有说服力的是,“魏晋人向内发现了自己,向外发现了自然”,以抒发文人个人情怀、自我欣赏为主要特征的文人诗和欣赏赞美自然美景的山水诗,成为这两个发现的重要成果。

从艺术领域看,人物画取代山水画成为绘画艺术的主流,顾恺之非常明确地提出“四体妍媸,本无关妙处;传神写照,正在阿堵之中”的著名观点。这个观点与玄学领域的“得意忘象”一脉相承,是“形而上”胜于“形而下”等理论观点在绘画领域的贯彻和运用。而在书法领域,汉隶的工整和规矩被“二王”洒脱流畅的行书、楷书所取代。这些艺术成就也从不同角度昭示出抽象对于具象、“形而上”对于“形而下”的优越态势。

作为魏晋文化潮流的外在表现和行为实践,魏晋士人的生活价值取向及其行为方式堪称鲜活的社会文化标本。其内在表现就是把玄学的“得意忘象”理论演绎成为一种注重精神层面追求、忽略物质层面占有享乐的社会思潮和行为方式。其外在表现就是具有标志性的服饰,木屐与麈尾、宽衣大袖一起,成为魏晋名士在服饰上体现其风流韵致的标配,是“越名教而任自然”生活价值取向的形象演示。纵观魏晋士人生活价值取向和生活方式演变的历史,可以清晰地看出,物质与精神、金钱与情怀,一直是人们努力追求的两种人生目标和境界。但是历史最终给出的答案和结论是:笑到最后的不是金钱和物质,而是精神和情怀。

《世说新语·雅量》记载:

祖士少好财,阮遥集好屐,并恒自经营,同是一累,而未判其得失。人有诣祖,见料视财物。客至,屏当未尽,余两小麓箸背后,倾身障

之,意未能平。或有诣阮,见自吹火蜡屐,因自叹曰:“未知一生当箸几屐?”神色闲畅。于是胜负始分。[3]356-357

祖士少即祖约,为祖逖之弟;阮遥集即阮孚,为阮咸之子。在这场钱财与木屐的较量中,后者能够胜出也正是这种文化潮流的反映,也可以视为魏晋士人精神情怀与金钱物质对峙争雄的一个结果。《世说新语·贤媛》所记载的另一事例可以与之相佐:

谢遏绝重其姊,张玄常称其妹,欲以敌之。有济尼者,并游张、谢二家,人问其优劣。答曰:“王夫人神情散朗,故有林下风气;顾家妇清心玉映,自是闺房之秀。”[3]699

如果不了解那个时代背景,似乎很难在二者之中分出高下。但如果理解当时文人价值观中形而上对于形而下的优势地位,就能清楚理解,王夫人对于顾家妇的胜利,也可以视为阮孚与祖约较量的另一版本演绎。可见,魏晋名士在物质金钱和精神价值两者的占有和追求中有着清晰的发展轨迹,那就是自物质聚敛起步,而最终归于精神追求。

## 二、以个体的自由洒脱取代社会的规矩樊笼

如何平衡个人与社会的关系,在任何社会都是一个难题。对于魏晋士人来说,这个问题更加复杂和微妙。按照社会学的一般理论,个体和社会这对矛盾双方各自有其存在和约束对方的理由和意义。从社会角度看,如果一个社会没有统一的意志和规范,个性自由肆意泛滥,社会就难以维系和运转,所以必须主张社会统一意志;从个人角度看,向往追求个性自由是人类的天性,而社会的规范又是扼杀个性自由的绳索,所以应该突破。从人类历史发展过程来看,一个社会能否安定持久,个人与社会矛盾双方的拿捏和适应程度是决定要素。正如社会学家的描述:

个人与社会共历巨变,使各自不同的诉求得以充分展现——个人向往自由,社会需要秩序;个人要求权益自主,社会诉诸权力规范。如果说“个体的自主性使‘秩序’成为问题”(亚历山大),那么,在社会的秩序性面前,个人自由也难免不受质疑。个人和社会的各自诉求所表现出的一致与分歧、和谐与紧张、整合与冲突,成为现代社会的问题性、风险性和危机性的根

源,以至可以说,个人与社会的关系问题是浓缩和聚焦现代社会生活一切重大问题的符码。[4]

笔者认为,社会学意义上的“个体(个人)”包括物质和精神两方面含义,其中物质是基础和条件,精神是升华和归宿。所谓“物质基础”,主要指个人对生产资料(尤其是土地)的拥有程度;所谓“精神升华”,则是指根据生产资料的拥有程度而产生的精神自由度。“社会”包括隐性和显性两方面含义:“显性”是指政府组织,“隐性”则是指大众约定俗成的社会道德观念和价值观念等。个人与社会的矛盾对立关系,往往通过二者之间的相互依存和制约关系的演变来延续或发生变异。这在中国古代历史发展过程中大致能够得到验证。

自秦汉以来,个人和社会的关系就一直处于一种既相互依存又相互抵牾的状况。一方面,由于封建制和户调制等措施的推行,土地私有制得到巩固,个体经济得到发展。受此背景影响,门阀士族的经济实力得到很大提升,形成一股重要的个体经济势力。从某种意义上说,这有利于对于个性精神的发展。但另一方面,以皇权为代表的国家统治力量也加强了社会对于个人的行为约束和精神统辖。如果说秦始皇的统一国土和度量衡是从物质层面表现出强烈的社会统一意志的话,那么汉武帝的“罢黜百家,独尊儒术”则更是明确从精神领域对社会意志的垄断要求。正是这个国家层面的决策,逐渐把社会意识形态和道德导向引入“以孝治天下”的儒家纲常伦理中,维护礼教成为统治者理直气壮施行高压统治的依据和借口。从曹操杀孔融、祢衡,到司马昭杀嵇康,表面理由都是他们违背了礼教,真实原因却是他们的个性行为和思想触犯了当时的社会统治意志。这样,伴随门阀士族势力崛起而来的个性发展需求与皇权势力借国家道德伦理统一推行高压统治之间产生了严重对峙和矛盾。但从时代潮流的发展趋势看,汉末以来门阀士族阶层在经济、政治、社会、文化等诸多方面有着重要实力和发言权,他们的个性、意愿、欲求所形成的巨大社会影响力在一定程度上超过皇权所代表的社会约束力。所以,汉末至魏晋时期的社会文化主流是崇尚自然,这种精神是代表门阀士族文人个人自由意愿的个性潮流对代表国家和社会约束的名教思想的突破。

魏晋时期,作为汉代统治根基的名教思想观念遭遇前所未有的危机。这种现象鲜明地体现和传达出个体的自由洒脱取代社会的规矩樊笼的社会潮流。这个危机一方面表现在君权与君臣观念的淡

漠,另一方面表现在家族伦理的危机<sup>⑤</sup>。东汉以后,随着门阀士族势力的扩张,以往知识分子直接的忠君观念逐渐被察举制及“门生故吏”观念所取代。门阀大族成为未仕文人与帝王之间的屏风隔断,未仕文人不但在出仕之前受到门阀故主的庇护和制约,即便出仕之后,也要承担效忠故主的义务<sup>⑥</sup>。这就大大淡化了文人与帝王之间的君臣义务观念,从而滋生出怀疑君权的行为理念。《后汉书·逸民传》记载:

汉阴老父者,不知何许人也。桓帝延熹中,幸竟陵,过云梦,临沔水,百姓莫不观者,有老父独耕不辍。尚书郎南阳张温异之,使问曰:“人皆来观,老父独不辍,何耶?”老父笑而不对。温下道百步,自与言。老父曰:“我野人耳!不达斯语。请问天下乱而立天子邪?理而立天子邪?立天子以父天下邪?役天下以奉天子邪?昔圣王宰世,茅茨采椽,而万人以宁。今子之君,劳人自纵,逸游无忌,吾为子羞之,子何忍欲人观之乎!”温大惭,问其姓名,不告而去。<sup>[5]2775</sup>

老者对于君王的鄙夷和揶揄,充分反映出当时君权观念淡漠的广泛影响,同时也说明个人自由意识的觉醒及其对社会意志的挣脱。怀疑君权思潮继续发展,也就自然生成无君论思想。鉴于天子们“劳人自纵,逸游无度”和“竭天地万物之至,以奉声色无穷之欲”的无道劣迹,阮籍公开提出“盖无君而庶物定,无臣而万事理”的无君论观点<sup>⑦</sup>。

与无君论相比,家族伦理危机与社会普通人的关系更大。伦理是人类为维护正常和谐的社会人际关系而形成的社会约定和行为规范,本身是人类脱离野蛮社会的一种进步表现。但到了东汉后期,儒家倡导的名教礼法已经被高度形式化的种种虚伪举动推向了反面。在察举制度的推动下,对孝道的推崇无以复加,有的人为了达到以“孝”名进身的目的,不惜弄虚作假。东汉赵宣以守丧墓道20年获得乡里重誉,同时却因在墓道生育5个子女被青州刺史陈蕃处罚<sup>⑧</sup>。孔融任北海相时,将“哭泣墓侧,色无憔悴”的伪孝子处死<sup>⑨</sup>。这些伪孝行为引起重视个体生命价值和自由意识的有识之士的强烈不满和激烈抗争。那个以四岁让梨著称的孔融发出令人振聋发聩的呐喊:“父之于子,当有何亲?论其本意,实为情欲发耳。子之于母,亦复奚为?譬如寄物缶中,出则离矣!”<sup>[5]2772</sup>在这些观念的影响下,魏晋时期士族文人产生一种强烈的个体突破社会群体尤其

是礼教的束缚,追求自然自由人生的精神诉求。

这种精神诉求首先表现在魏晋文人的自我意识。学界不乏关于中国文人缺乏独立人格和个性的说法<sup>⑩</sup>,对此笔者认为不能一概而论,应当做具体梳理和分析。从一般意义上看,这个说法或许能够成立。但对此话题做具体分析时,就会发现反例情况。我们纵观中国历代文人情态表现,还不能绝对说没有独立人格。从屈原到陶渊明,从李白到关汉卿,虽然可以对他们的独立自我意识打些折扣,但不能无视其自我意识的存在。如果说他们的自我意识只是个别人的个别表现,与所处时代的文人群体人格关系不大的话,那么即便就群体人格而言,也不能说完全没有。就文人群体人格而言,魏晋文人完全有资格被认为具有独立人格和自我意识。他们与屈原、李白等文人个性的根本区别就在于对皇权和名教的态度。屈原、李白之流虽然与皇权所代表的社会意志相龃龉,但他们与皇权的矛盾主要还是因为自己被当权者遗弃之后的牢骚,骨子里还是儒家式的人世情怀,正如苏轼所言:“长恨此身非我有,何时忘却营营?”而魏晋文人群体个性产生的思想基础,是建立在与作为政治统治工具的名教根本对立的态度之上。他们完全无视那个被儒家奉为至宝的名教,而只是迷恋那个最宝贵的“自我”,因而《世说新语》中频繁出现“我”字。《世说新语·品藻》记载:

桓公少与殷侯齐名,常有竞心。桓问殷:“卿何如我?”殷云:“我与我周旋久,宁作我。”<sup>[3]521</sup>

桓大司马下都,问真长曰:“闻会稽王语奇进,尔邪?”刘曰:“极进,然故是第二流中人耳!”桓曰:“第一流复是谁?”刘曰:“正是我辈耳!”<sup>[3]522</sup>

用现在的话语表述,这些人约都有些“自我膨胀”。近来有学者注意到《世说新语》这部“名士教科书”中广泛使用了具有多种内涵的“我”字<sup>[6]</sup>,应该也完全可以自我意识觉醒的角度来理解。正是因为“我”字当先,才使得魏晋名士无处不在强化突出自我、表现自我。《世说新语·言语》记载:

简文入华林园,顾谓左右曰:“会心处不必在远,翳然林水,便处有濠、濮间想也,觉鸟兽禽鱼自来亲人。”<sup>[3]120-121</sup>

无论是“翳然林水”还是“鸟兽禽鱼”,其存在的价值和意义只在于其是否能够被人的“会心处”所感应,都只能依据是否“自来亲人”来判断。庄子的“天地与我并生,而万物与我为一”与孟子的“万物

皆备于我”，都在这个微小故事中得到了淋漓尽致的诠释。当然，自我意识的最高表现不是会心自然山水，而是对人自己生命的重视。桓温“木犹如此，人何以堪”的感慨，王濛临终前“如此人，曾不得四十”的哀叹，都是强烈的个体生命意识的表现。更有甚者，则将自己的生命价值形象物化，嵇康是这方面的代表。《世说新语·雅量》记载：

嵇中散临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终，曰：“袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣！”<sup>[3]344</sup>

嵇康生命结束之际，也就是《广陵散》绝迹之时。一曲音乐成了一个人格的生命化身，充分体现出魏晋文人个体生命意识的觉醒。正如余英时先生所说：“名教危机下的魏晋士风是最近于个人主义的一种类型，这在中国社会史上是仅见的例外，其中所表现的‘称情直往’，以亲密来突破传统伦理形式的精神，自有其深刻的心理根源，即士的个体自觉。”<sup>[7]</sup>

伴随自我意识而来的就是频繁而多样的个性活动，主要表现在三个方面。

一是狂放举止。西周时期随着礼制的不断完善，人们的各种行为方式都有了规范标准。从人类社会发展的角度看，这个社会约束是人类告别动物、走向文明的一种进步。按照这样的社会约束，狂放举止显然属于受约束之列。但自秦汉中国进入大一统格局后，这些代表文明进步的礼制礼仪逐渐被统治者操控，发展成为政治统治的工具。汉代以来以伦理为中心的名教高度政治化，是否符合礼教精神的伦理标准成为人才选拔、社会舆论、价值观念的首要衡量准绳。这种假公济私的虚假“社会意志”遭到魏晋士人的强烈对抗，其外在表现便是用狂放举止去冒犯统治者所推重的名教。这一点在竹林名士那里表现得尤为突出。刘伶狂饮，以至亵渎神灵，裸体现形，意在抨击礼教代言人“缙绅处士”；阮籍母丧饮酒，近嫂攀谈，宣称：“礼教岂为我辈设也！”嵇康喊出他们的共同心声——“越名教而任自然”！相比之下，后来的元康名士其狂放行为虽然比竹林名士更为夸张，但其反礼教的态度却大大减弱。尽管如此，这些狂放行为却足以改变名教笼罩下的社会风气。如《世说新语·德行》记载：

王平子、胡毋彦国诸人，皆以任放为达，或有裸体者（刘注引王隐《晋书》：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、胡毋辅之之徒，皆祖述于籍，谓得大道

之本。故去巾幘，脱衣服，露丑恶，同禽兽。甚者名之为通，次者名之为达也。）。乐广笑曰：“名教中自有乐地，何为乃尔也！”<sup>[3]24</sup>

二是怪异行为。为了求新求异，有人故意做出一些匪夷所思的行为，甚至形成一些怪癖，以此彰显自己特立独行的个性。这些行为虽然不及狂放举止那样大胆、夸张，但也足以表达出挣脱名教束缚的强烈愿望。下面我们通过学驴叫和长啸这两种有代表性的怪异行为来略作分析。

在汉末以来的上流社会中，曾经流行一个有伤大雅的怪癖行为——以口技形式学驴叫。据载东汉大名士戴良的母亲喜欢听驴叫，戴良为了表达孝心，竟然经常为母亲学驴叫以取悦其心<sup>⑫</sup>。魏晋时期，最常见的学驴叫行为多发生在送葬活动中。比如晋文帝司马昭的女婿王济很喜欢听好朋友孙楚学驴叫，王济去世后，多位大名士前来吊唁送葬，可孙楚却选择了一种最为特殊但却是逝者最喜欢的方式——学驴叫——给他送行，以此表达二人的亲密关系。用驴叫为逝者送行在那时似乎也成为一种时尚，甚至连皇帝也受其影响。《世说新语·伤逝》记载：

王仲宣好驴鸣。既葬，文帝临其丧，顾语同游曰：“王好驴鸣，可各作一声以送之。”赴客皆一作驴鸣。<sup>[3]636</sup>

为了寄托对王粲的哀思，堂堂魏文帝竟然带着满朝文武官员齐声学起驴叫。可以想见，这一奇葩的举动在朝野能够引起多么强烈的轰动效应。

长啸类似今天的打口哨。说到打口哨，今天人们一般会联想到那些街头混混或嬉皮士之流。大概谁也不会想到，那时曾经风行一时的口哨风的始作俑者竟然是大名鼎鼎的阮籍。《世说新语·栖逸》记载：

阮步兵啸，闻数百步。苏门山中，忽有真人，樵伐者咸共传说。阮籍往观，见其人拥膝岩侧，籍登岭就之，箕踞相对。籍商略终古，上陈黄、农玄寂之道，下考三代盛德之美，以问之，佗然不应。复叙有为之教、栖神导气之术以观之，彼犹如前，凝矚不转。籍因对之长啸。良久，乃笑曰：“可更作。”籍复啸。意尽，退，还半岭许，闻上哨然有声，如数部鼓吹，林谷传响。顾看，乃向人啸也。<sup>[3]648</sup>

看过并理解了这个故事，便会明白阮籍的口哨与那些街头混混和嬉皮士有着怎样的天壤之别。本条刘孝标注引《魏氏春秋》和《竹林七贤论》，阮籍从

这位真人的啸声中悟出人生自由的真谛,挥笔写出《大人先生传》来展示其思想的飞跃。这个从思想到行为带来的示范效应非常明显,从阮籍开始,“啸”这种口哨闲散形式竟然成为士人抒发自由性情的一种特殊媒介形式,因而受到格外追捧。谢鲲因挑逗邻家女子,被人打掉两颗门牙,还被人们编出歌谣取笑:“任达不已,幼舆折齿。”但谢鲲对此并不在意,他关心的却是牙齿折断后还能否长啸,并傲然长啸曰:“犹不废我啸歌!”<sup>⑬</sup>其中的主要原因即在于歌啸能够宣泄情感,抒发个性自由。谢安面对惊涛骇浪,“神情方王,吟啸不言”<sup>⑭</sup>;王徽之见到喜爱的竹园,则要“讽啸良久”<sup>⑮</sup>。如此风气竟然使歌啸之美发展到令人痴迷的程度。一位老妪因为痴迷于刘宝的歌啸,竟然把他请到家里,杀了一头猪来款待他。但刘宝吃了一头猪,还是没什么反应。老妪只好再上一头猪,刘宝实在吃不完,吃了一半,终于开始用歌啸答谢<sup>⑯</sup>。

三是率真行为。为了对抗礼教束缚下的虚假面孔,魏晋文人频频以率真举动展示个性,率真行为逐渐成为潮流新宠。在《与山巨源绝交书》中,嵇康集中阐明自己之所以不肯入朝为官,就是无法忍受官场那一套虚假的繁文缛节和模板面具,不想以此淹没自己的心性。阮籍在《大人先生传》里也对“唯法是修,唯礼是克”的套中人予以无情嘲讽和鞭笞。他们二人对于礼教的反抗态度不仅表现在文章中,更表现在许许多多率真的行动上。嵇康因冷落钟会而得罪小人,最终丢掉脑袋;阮籍主动求官步兵校尉,竟然是为了橱中美酒。受其影响,丢掉面具枷锁、坦露真实个性成为很多士人的行为方式。荀粲直言“妇人当以色为主”,自己冻冷身体为发烧妻子降温<sup>⑰</sup>;王导与儿子王悦下棋时想要悔棋,儿子竟然按住父亲举棋之手不让棋子落下<sup>⑱</sup>。

率真行为方面表现比较突出有两位,一个是王戎,另一个是王述。王戎不但挖去自家好李的种核出售,而且还在小资小钱方面与晚辈斤斤计较。可一旦中年丧子,他则悲痛欲绝,自言:“情之所钟,正在我辈!”<sup>⑲</sup>当王导手下一群人对其大唱颂歌时,唯独王述站出来大唱反调:“主非尧舜,何得事事皆是?”<sup>⑳</sup>但当他自己接到尚书令一职的任命时,马上就接拜。儿子在一旁劝他要按惯例客气谦让一下,他却振振有词地反问,为啥要谦让?你决定我能否胜任?能胜任为啥还要谦让<sup>㉑</sup>?但最能反映王述率真性格的还是《世说新语·忿狷》中记载的那个著名的吃鸡蛋故事:

王蓝田性急。尝食鸡子,以箸刺之,不得,便大怒,举以掷地。鸡子于地圆转未止,乃下地以屐齿跟之,又不得。瞋甚,复于地取内口中,啮破,即吐之。<sup>[3]886</sup>

这位怒得可笑而又十分可爱的蓝田大哥,可能会让每个读者燃起跟他交朋友的欲望。

与个性活动相关,还有文人交往中的个性表现。个性的展示往往需要在对比和映衬中去实现,所以交往是文人个性实现的重要渠道。只是这样的交往一般要通过两个渠道,即通过和谐和冲突两种外在形式去展现。

促成魏晋文人在和谐交往中展示个性的机缘来自两个方面:一是文人雅集。很多文人集会活动为他们展示个性提供了极好的机会。“建安七子”和曹氏兄弟的西园之会、西晋时期石崇邀集的“金谷之会”、东晋时期王羲之与谢安等人发起的“兰亭之会”,使文人们在交流思想和文学艺术的同时,也充分展示了各自的个性和才华。二是人物品藻活动。汉代以来,随着评价标准的游移变化,人物品藻活动对于文人个性的评价和导向也发生了巨大变化。汉代在儒家思想统摄下,人物品藻评价标准以品德(尤其是“孝”)为核心。但从曹魏开始,“唯才是举”打破并改变了人物品藻活动的评价标准,对人物才能的关注和重视显然有利于文人个性的发展。嗣后,随着九品中正制的实行,人才选拔已经失去对人物品藻评价结果的依赖。于是,人物品藻的标准又从注重才能转向注重审美。魏晋时期对于人物的审美评价又更加刺激了文人个性的展示。《世说新语》中很多美好的形容词句把不同人物的美好个性神态淋漓尽致地描绘勾勒出来。例如:

时人目王右军“飘如游云,矫若惊龙”。<sup>[3]688</sup>

魏明帝使后弟毛曾与夏侯玄共坐,时人谓“蒹葭倚玉树”。<sup>[3]671</sup>

嵇叔夜之为人也,岩岩若孤松之独立;其醉也,傀俄若玉山之将崩。<sup>[3]672</sup>

裴令公目王安丰“眼烂烂如岩下电”。<sup>[3]672</sup>

有人叹王恭形茂者,云:“濯濯如春月柳。”<sup>[3]692</sup>

如果说这种评价是为他人作嫁衣裳,只是发现并展示别人的个性的话,那么还有许多人在评价别人的同时,也把自己带入其中。《世说新语·品藻》记载:

桓大司马下都,问真长曰:“闻会稽王语奇进,尔邪?”刘曰:“极进,然故是第二流中人耳!”桓曰:“第一流复是谁?”刘曰:“正是我辈耳!”<sup>[3]522</sup>

评价别人其实只是自己个性展示的一个平台。之所以能够如此,是建立在相互了解至深的基础之上。王濛和刘惔这一对清谈大师就是如此。王濛曾深深感慨道:“刘尹知我,胜我自知。”<sup>②</sup>评价别人和自我评价的相互换位,能够在映衬对比中把各自个性特征表现得更加充分和彻底。《世说新语·品藻》记载:

冀州刺史杨准二子乔与髦,俱总角为成器。准与裴頠、乐广友善,遣见之。頠性弘方,爱乔之有高韵,谓准曰:“乔当及卿,髦小减也。”广性清淳,爱髦之有神检,谓准曰:“乔自及卿,然髦尤精出。”准笑曰:“我二儿之优劣,乃裴、乐之优劣。”<sup>[3]507</sup>

两位品藻者不仅评出了被评者的个性特征,而且在评价中融入自己的主观个性色彩,堪称精彩的个性展示与对决。

门阀士族的经济崛起和政治地位的提高,使很多士族文人自信心爆棚,个性膨胀,从而也助长了他们性格中的排他性。这样的人在相互接触及与他人交往过程中很容易引发矛盾,出现龃龉现象。如阮籍擅以青白眼面对好恶不同之人<sup>③</sup>,谢奕因小事遭王述冒犯,竟然“自往数王蓝田,肆言极骂”<sup>④</sup>,桓温与袁耽以樗蒲赌博,“袁彦道齿不合,遂厉色掷去五木”。更有甚者,有的脾气暴躁,还能发生肢体冲突。《世说新语·忿狷》记载:

王司州尝乘雪往王螭许。司州言气少有梧逆于螭,便作色不夷。司州觉恶,便舆床就之,持其臂曰:“汝詎复足与老兄计?”螭拔其手曰:“冷如鬼手馨,强来捉人臂!”<sup>[3]887</sup>

在一场朋友聚会中,竟然因为两人一言不合,便反目翻脸,动起手来。但与下面这个故事相比,这只能算是小巫:

王大、王恭尝俱在何仆射坐,恭时为丹阳尹,大始拜荆州。讫将乖之际,大劝恭酒,恭不为饮,大逼强之,转苦。便各以裙带绕手。恭府近千人,悉呼入斋;大左右虽少,亦命前,意便欲相杀。何仆射无计,因起排坐二人之间,方得分散。<sup>[3]888-889</sup>

朋友之间竟然因劝酒而险些酿成千人群殴事件,足见各自个性之强盛。

魏晋时期士人的个性体现在多个方面,这一特殊群体的个性涌动是中国文化史和文人心态史上的一个重要现象,对于反思中国士人历史、认识现实问题,均大有裨益。

### 三、以“道统”良知取代 “势统”皇权控驭

从本质上看,“道统”与“势统”关系的核心是“真理”和“权力”的各自社会价值如何平衡的问题。士人是“道统”的主要承载者和代言人,皇权是“势统”的代表者和掌控方,二者是相互抵牾而又相互依存的关系。从依存角度看,权力一方需要获得真理的肯定和认可,以取得执行权力的合法性;真理一方也需要有权力的认可和保障。从抵牾的角度看,双方的和谐稳定关系需要一个能够维持平衡的基点。一旦失去这个平衡的基点,双方就会产生矛盾对立,激化社会矛盾。一个社会的良性运转,有待于双方的配合,二者互相合作共同推动社会前进发展。真理与权力关系格局的形成,一方面有赖于一个国家政权结构和政治制度的成熟,另一方面则有赖于一个知识阶层群体的形成和成熟。西周时期,这两个条件开始同时具备,拉开了中国历史上真理和权力伴随咬合和拒斥滚动的历史帷幕。

余英时先生曾将东西方真理与权力之间的关系状况做过一个对比,认为二者都经历过一个真理代言人与权力操控者之间的边界范围和职能属性从模糊到分离、清晰的过程,但分离之后的状况不尽相同。在西方,教会和政府形成分别代表所谓真理道义和权力掌控的两个部门。二者泾渭分明,教会甚至在很大程度上拥有更大的社会权威性。中国的情况与西方有很大不同。代表真理一方的士人阶层始终没有能够像西方教会那样取得与政权分庭抗礼的地位<sup>⑤</sup>,根本原因在于中国根深蒂固的宗法观念和难以撼动的中央集权专制制度两个方面。原始社会向文明社会转型的一个重要标志是从血缘关系社会走向地缘关系社会。而中国在这个转型过程中,血缘关系和血缘意识并未充分解体,在长期的封建社会中,血缘观念仍以各种形式和途径不断延续。无论是国家层面同一朝代的皇位继承,还是社会大众层面的家庭财产继承,依然严格按嫡长子继承制的原始血缘关系为根据和常理,从而形成根深蒂固的家族血缘宗法观念。血缘宗法观念不仅表现在权力和财产继承方面,还广泛深入地影响到国家社会管

理方面,其结果就是在中国延续几千年的中央集权专制制度。这一制度的核心就是权力大于一切,唯我独尊观念为天经地义之法则。在这样的背景下,为真理代言的难度也就可想而知了,“道统”与“势统”难以形成和谐与良性的互动关系。

西周时期是中国完全进入文明社会的标志。但从“道统”与“势统”的关系来看,虽然双方各自已经进入成熟的状态,但就相互之间的影响作用力度来看,“道统”一方完全处于“势统”的笼罩统驭之下。“学在官府”已经从社会制度上规定了作为真理载体的知识和学术只能受“势统”一方的管理掌控;“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”又从个人的社会身份上规定了包括真理代言人的文人必须臣服于“势统”一方。

春秋战国的动荡局势激荡出“道统”与“势统”关系态势的新格局,同时也使为真理代言的“道统”一方有了清晰的社会群体形象和职业特征。随着“学在官府”格局的打破,原先那些吃官饭的文化人失业走向社会,成为职业自由人。他们开始把所学的知识作为谋生的手段,碰撞出“百家争鸣”的灿烂思想文化局面。作为真理和知识的代言人,他们不仅全面打造创立了中国思想史上最活跃、最辉煌的时代,而且在总体上也得到“势统”一方的认可与支持。这也是中国历史上“道统”与“势统”关系相对和谐而且堪称双赢的时代。所谓“双赢”是指双方在此期间各自均有所得。就“道统”一方来说,他们最大的收获就是在获得人身自由的基础上,也获得了思想和言论的自由。他们可以凭借自己的知识和思想去周游列国,去朝秦暮楚,去合纵连横,去发表各种不同甚至完全对立的思想观点,从而创造社会价值。就“势统”一方来说,他们最大的收获在于,无论“道统”们怎样变换行为方式,怎样“百家争鸣”,其所有的行为和思想都集中汇合在“君人南面之术”即“为我所用”这条主线上。“势统”一方用还给士人自由人身和自由言论的方式,获得“道统”一方全方位的支持和配合。可以说,这是中国历史上“道统”与“势统”相处最和谐的时期,也是对中国历史和人类文化贡献最大的一个时期。

随着秦始皇的“焚书坑儒”,“道统”与“势统”之间的和谐关系被打破,二者进入势同水火的敌对状态。嗣后,随着汉代“势统”执政理念的变换,“道统”与“势统”的和谐良性关系开始呈现倒退趋势。汉武帝时期“罢黜百家,独尊儒术”政策的推行,使儒家思想之外的其他思想的发展受到很大限制,这

显然是对战国时期自由和谐局面的背离。这种思想局面对很多士人的行为方式和处世态度产生了深刻影响。像东方朔这样生活在汉武帝身边的人,能够利用自己的身份地位,对汉武帝的为政为人发挥一些制约和影响作用<sup>②</sup>。东方朔之流有时能够通过委婉讽谏的方式对汉武帝刘彻进行监督和批评引导,在某种意义上具有代表真理的“道统”监督批评“势统”的作用。从表面上看,东方朔似乎已经是高高在上,能够发挥真理代言人作用,但他心里十分清楚自己的身份和地位,自己在汉武帝那里不过是“用之者则如虎,不用者则如鼠”,只能在“伴君如伴虎”的状态下小心翼翼、战战兢兢度日。另外像贾谊和司马相如,表面上看去似乎也能深得文帝和武帝赏识重用。但稍加分析就会发现,他们与帝王之间的关系似乎还不能上升到“道统”与“势统”关系的层面上去理解和认识。真正能够从“道统”与“势统”层面对士人和皇权之间关系产生重大影响的,是东汉以后“势统”一方将儒家伦理道德政治化,以此绑架包括士人在内的整个社会,从而严重限制士人的思想创新和行为自由。东汉时期为博得“孝子”美誉而沽名钓誉者层出不穷,正是“势统”这个导向的恶劣后果。与此同时,皇权内部矛盾重重,宦官与外戚矛盾激化,殃及国家,引起巨大社会反响,终于酿成清议运动和党锢之祸。清议运动和党锢之祸标志着汉代“道统”一方为真理代言的努力遭到“势统”一方的残酷镇压。战国以来“道统”与“势统”的和谐良性关系完全遭到解体,二者关系从此进入黑暗时代。

这样的社会背景给魏晋士人的“道统”责任担当提出了巨大的挑战。但是,真理不会停止前进的脚步,魏晋士人没有辜负时代赋予他们的“道统”责任与良知诉求。他们通过不同途径,以多种方式和渠道履行作为“道统”一方对“势统”的监督责任和批评义务。

一是明确以“势统”批判者的面目出现,指斥批评“势统”的各种不当行为,并公开与之对抗。这方面表现比较突出的是孔融和祢衡。从进入东汉朝廷上层官僚班子开始,孔融就一直以一位社会批判者的姿态来指点江山、评鹭世事。他先是反对朝廷打算礼葬不光彩窝囊而死的太傅马日磾的计划,继而又极力否定推翻朝廷恢复肉刑的计划,然后又反对献帝打算为几位夭折的王室成员举行四时祭祀活动。通过这些活动,孔融作为社会批判者的形象逐渐明确清晰起来。如果说孔融对汉献帝的批评还算

态度温和的话,那么他对自己疾之如仇的曹操的批判则是酣畅淋漓,嬉笑怒骂,毫无保留。他先是竭力反对曹操终生引以为豪的东征乌丸计划,继而又几次就禁酒问题与曹操展开激烈的辩论。更有甚者,他还在曹操父子争夺甄氏的事情上把曹操狠狠恶搞了一通<sup>⑳</sup>,以致为自己埋下了送命之祸。与孔融相比,祢衡对曹操的态度更加直接粗暴。孔融曾向曹操极力推荐祢衡,而且对祢衡赞美有加。曹操本来就爱才,听到孔融举荐后几次要约祢衡见面。但祢衡却出人意料不愿与之见面,反而四处散布曹操“名为汉相,实为汉贼”的舆论。曹操听说后震怒,但如果直接惩治,又显得有失风度。于是,曹操打算安排祢衡去做击鼓手,以此来羞辱他。可是曹操万万没有想到,自己却被祢衡以裸体击鼓方式羞辱了一番<sup>㉑</sup>。孔融和祢衡最后都因此遭遇不幸,这个现象说明清议运动遭遇镇压后广大士人对于“势统”的抵触心态,昭示着“道统”与“势统”关系破裂之后的对抗状态。

二是清醒地意识到自己“道统”身份与“势统”的距离,主动与之保持疏离和不合作的距离感。“道统”与“势统”之间关系的复杂微妙之处还在于,作为执政者的“势统”方面,手里掌握着能够决定“道统”方面承担者利益资源乃至身家性命的权力。如果仅从利益角度考虑,士人和社会其他人等都需要与执政的“势统”一方搞好关系,以避免自身利益遭受损失。但真理和良知之所以没有彻底泯灭,就是因为在任何时代,总有那么一些有识之士,明明知道某些行为会产生不利于自己利益的负面作用,但他们仍然没有忘记自己作为真理代言人的“道统”身份,主动与他们认为已经“无道”的“势统”一方划清界限。这方面比较突出的是嵇康和阮籍。

无论是从家庭社会背景还是个人条件考量,嵇康都有可能成为魏晋时期官场上炙手可热的天花板级人物,可他却偏偏没有走上这条光明大道。嵇康在经历曹魏政权和司马氏政权之后,清醒而深刻地认识到,他们经营努力的目标都不是国家社稷,只是为了一己私利,因而他完全断绝了对于功利名教利益的留恋与追求。当老友山涛推荐他入朝做官时,他借题发挥,以一篇《与山巨源绝交书》公开宣布与老朋友绝交。从表面上看,他所给出的不能接受山涛举荐就任的理由,主要是自己个人秉性方面的原因,如“必不可堪者七”“甚不可堪者二”。但实际上,通过这些陈述,他明确而坚定地表明了自己与司马氏政权的对立立场和不合作态度。因为他已经公

开表明自己“非汤武而薄周孔”,以及“越名教而任自然”的政治倾向,而“汤武”“周孔”正是司马氏政权借以维护所谓名教统治的主要凭据。这种势不两立的态势也正是当时“道统”与“势统”分庭抗礼局面的形象写照。

阮籍虽然没有像嵇康那样和盘托出自己的政治观点,但他们异曲同工,堪称同道加兄弟,只是由于个人秉性不同表达方式有所区别而已。对于以“汤武”“周孔”为中心的名教礼教,阮籍和嵇康一样,也是明确持反对态度的。阮籍不仅在言论上公开提出“无君论”的观点,而且在行动上故意冒犯礼教。礼教明确规定“男女授受不亲”,甚至具体到“叔嫂不通问”的程度。阮籍却偏偏专与嫂子聊天,而且还公然声称:“礼岂为我辈设也!”母亲去世后,阮籍不仅公然违背礼教规定喝酒吃肉,而且连友人前来吊唁时,也不按礼教程序进行接待<sup>㉒</sup>。与嵇康不同,阮籍与司马昭的关系有些微妙。阮籍曾受人邀请,大醉为司马昭写过劝进表,并且也因此得到过司马昭的保护。但因此事并非阮籍本心所愿,所以他引以为耻,懊悔痛苦。能够证明他这片苦心的,是他严守与司马氏政权关系的底线,为了拒绝与司马氏联姻,他曾大醉60天,不给司马昭提亲的机会。他谋职步兵校尉,也并非为了实现修齐治平的大志,只是为了自保,奔着办公室壁橱中的好酒而去<sup>㉓</sup>。可见,他在灵魂深处仍是以“道统”自任,有着与“势统”保持距离的明确认知。

三是进行“道统”参与和取代“势统”的尝试。魏晋以降,随着门阀士族经济实力的崛起,这个社会群体很快产生了从政治到文化的各种利益诉求。其中一个重要体现就是门阀士族取代皇权成为国家政权的主要决策势力。除了门阀士族自身的实力强大外,从社会环境来看,西晋王朝的覆亡使皇权遭到重创。在不得已的情况下,皇权借助门阀士族力量举朝南迁,在江南建立东晋王朝。东晋王朝的重要政治特点就是门阀士族参与朝政、左右朝政,形成所谓的门阀政治。因为门阀士族的主体也是魏晋士人阶层的主体,所以从这个意义上看,门阀士族参与东晋王朝政治既是西周之后“道统”与“势统”的再度握手联合,又是中国历史上第一次(也是唯一一次)在“道统”与“势统”关系中“道统”居于主导地位的罕见局面<sup>㉔</sup>。王导辅佐晋元帝司马睿建立东晋王朝的过程,既是这场历史剧的开始,也成为这场剧目后来的范本。《晋书·王导传》记载:

时元帝为琅琊王,与导素相亲善。导知天

下已乱,遂倾心推奉,潜有兴复之志。帝亦雅相器重,契同友执。帝之在洛阳也,导每劝令之国。会帝出镇下邳,请导为安东司马。军谋密策,知无不为。及徙镇建康,吴人不附。居月余,士庶莫有至者,导患之。会敦来朝,导谓之曰:“琅邪王仁德虽厚,而名论犹轻。兄威风已振,宜有以匡济者。”会三月上巳,帝亲现襮,乘肩舆,具威仪。敦、导及诸名胜皆骑从。吴人纪瞻、顾荣,皆江南之望,窃覩之,见其如此,咸惊惧,乃相率拜于道左。导因讲计曰:“古之王者,莫不宾礼故老,存问风俗,虚己倾心,以招俊义。况天下丧乱,九州分裂,大业草创,急于得人者乎!顾荣、贺循,此土之望,未若引之以结人心。二子既至,则无不来矣。”帝乃使导躬造循、荣,二人皆应命而至。由是吴会风靡,百姓归心焉。自此之后,渐相崇奉,君臣之礼始定。<sup>[8]</sup>

从上述引文可见,东晋王朝始建过程中,王导完全是总导演的身份,从晋元帝到朝臣和吴中大族,均在王导策划安排下各司其职,各就各位,使东晋王朝逐渐步入正轨。以“道统”身份参与并左右朝政的王导,不仅以政治家的能力辅佐稳定局面,而且充分发挥“道统”传人的思想和智慧优势,在执政理念、文化学术传承等多个方面去努力实践“道统”一方在获得自由活动空间后尽最大可能实现其社会价值,并与“势统”一方一起再次谱写一曲双方良性合作的和谐凯歌。

综上所述,魏晋时期“道统”与“势统”之间的关系从分离开始,经过不断碰撞与磨合,终于回到良性和谐状态。这一状态回归不仅是对西周时期“道统”与“势统”双方和谐局面的继承与发展,同时也为嗣后唐代通过科举制度平衡“道统”与“势统”关系,使二者呈现出新的和谐局面奠定了重要而坚实的基础。

#### 四、以审美人生态度取代现实功利人生态度

以上三个方面如果上升到人生态度的层面,应该就是汉代以来现实功利的人生态度被魏晋士人的审美人生态度所取代。按照一般理解,人生态度属于人生观的范畴,而人生观又从属于世界观。所以,人生态度决定着个人生活道路的方向选择、价值利益取舍、生活美丑判断等重大人生问题。

人生态度基本可以分为功利型和超脱审美型。正如朱光潜先生所说:

世间人有生来是演戏的,也有生来是看戏的。这演与看的分别主要地在如何安顿自我上面见出。演戏要置身局中,时时把“我”抬出来,使我成为推动机器的枢纽,在这世界中产生变化,就在这产生变化上实现自我;看戏要置身局外,时时把“我”搁在旁边,始终维持一个观照者的地位,吸纳这世界中的一切变化,使它们眼中成为可欣赏的图画,就在这变化图画的欣赏上面实现自我。因为有这个区别,演戏要热要动,看戏要冷要静。<sup>[9]</sup>

所谓“看戏”和“演戏”,也正是功利型和超脱审美型两种人生态度的同义表述。如果从中国传统处世思想角度看,也就是儒家入世思想和道家出世思想在人生态度方面的影响和反映。

从这个角度切入可以发现,从汉代推重儒家思想以来,以经学为核心的学术思想影响并构建出以儒家“修身齐家治国平天下”理念为核心的入世人生态度,并使之成为社会主流。参与社会政治生活,为国家和社会建言献策成为很多文人的热衷追求。他们或如司马相如《上林赋》所说那样“游于六艺之囿,驰骛乎仁义之途”,或如张衡《南都赋》所说那样“经纶训典,赋纳以言”。不仅如此,他们还往往直接用经义内容去表达其入世理念和人生态度。班固《两都赋》记载:

且夫建武之元,天地革命,四海之内,更造夫妇,肇有父子,君臣初建,人伦实始……案六经而校德,眇古昔而论功,仁圣之事既该,而帝王之道备矣。<sup>[10]31</sup>

当然,任何一个社会,都不可能完全满足所有入世者的宏伟蓝图和美好理想。但在入世思想的强大惯性作用下,即便在入世人生道路上碰壁后的牢骚或是忧虑,其实也同样是入世精神的折射和反映。汉代文学中一批以失意经历为背景而生发的“不遇”主题,便是这种心态的反映。像司马迁的《悲士不遇赋》、司马相如的《美人赋》、刘歆的《遂初赋》、班固的《幽通赋》,以及董仲舒的《士不遇赋》等,都表现了他们在仕途上未能获得重用而产生的不平之气以及无可奈何的感伤。

然而,到了魏晋时期,汉代人那种昂扬向上的激情逐渐淡化,超凡脱俗的充满道家出世色彩的人生态度逐渐演变为士人的主流心态。促成魏晋士人人生态度发生逆转的主要原因是社会环境巨变,尤其

是士人文化取代帝王文化成为中国文化舞台主角的现实。汉代国势强大,百业繁荣,为士人提供了展示入世人生的广阔舞台。但东汉末年,战乱频仍,人命危浅,国势衰败,不再是一个可以大展宏图、大有作为的可入之世。以往儒家入世之心因此受到压抑,也是势在必然。与此同时,随着门阀士族的崛起,以往以儒家孝悌礼教为核心、以举贤良方正为程序渠道的人才选拔机制已经被“九品中正制”保护下的以家族背景为依据的人才仕进途径所取代。这意味着,对于门阀士族来说,积极用世入世不再是唯一的人生进取发展出口;对于一般的寒族来说,因为没有家族背景,也很难实现入世理想。在此背景下,经济实力雄厚并已逐渐获得政治权力的门阀士族文人逐渐开始把以往帝王文化的政治核心转向文化核心。其中一个重要变化就是把以往服务于帝王文化的功利入世生态态度转化为表现士族文人精神世界的审美生态态度。这一重要的文人心态变化不仅影响到魏晋士人文化格局的构建,而且直接促进了后来唐宋时期士人文化高潮的到来。

由实用功利人生态度转向审美人生态度的关键价值取向的变化。早在战国时期,庄子就已经通过《逍遥游》中那个著名的大树故事阐发了这个重要的人生哲理:

惠子谓庄子曰:“吾有大树,人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨,其小枝卷曲而不中规矩,立之途,匠者不顾。今子之言,大而无用,众所同去也。”庄子曰:“……今子有大树,患其无用,何不树之于无何有之乡,广莫之野,彷徨乎无为其侧,逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧,物无害者,无所可用,安所困苦哉!”<sup>[11]</sup>

同样一棵樗树,如果从实用功利角度看,它毫无用处。但如果从审美角度看,把它放在广袤的原野中,使其获得自由生长,无论对于树本身还是对于它的观众而言,都是一件美好惬意的事情。庄子这里意在宣扬一种摒弃实用功利生活态度的价值观念,也就是自由审美的人生态度。

然而,这种美好的人生态度在汉代入世精神的笼罩下,基本湮灭无闻了。魏晋士人重新发现了它的价值,开始重新思考一种告别功利实用的审美人生态度。《世说新语·言语》记载:

孙绰赋《遂初》,筑室映川,自言见止足之分。斋前种一株松,恒自手壅治之。高世远时亦邻居,语孙曰:“松树子非不楚楚可怜,但永无栋梁用耳!”孙曰:“枫柳虽合抱,亦何所

施?”<sup>[3]140-141</sup>

从这个故事可以明确看出,在实用功利和审美超脱两种截然对立的人生态度中,后者显然居于优选地位。正是因为有了如此明确的审美人生态度,魏晋士人的生活充满了审美韵味,并且从多方面展示出人生审美的高超认识能力与实践能力。这种审美人生态度主要体现在以下三个方面。

一是善于在静观生活中发现生活之美。生活之美本来无处不在,发现它对任何人也是机会均等的。但之所以不是人人都能发现生活之美,原因就在于碌碌世事分散了人们的观察注意力,而功利实用的观念又遮住了人们的审美目光。所以,美只能属于能够发现它的人,正如罗丹所说:“他们用自己的眼睛去看别人见过的东西,在别人司空见惯的东西上能够发现出美来。”<sup>[12]</sup>告别汉代功利实用人生态度的魏晋士人也正是如此。晋简文帝入华林园,顾谓左右曰:“会心处不必在远,翳然林水,便自有濠濮间想也,觉鸟兽禽鱼自来亲人。”<sup>[3]120-121</sup>“书圣”王羲之与名士谢安共登冶城,谢安悠然远想,有高世之志<sup>②</sup>。那位披着袈裟的名士支遁喜爱养马,人言“道人畜马不韵”,支答曰:“贫道重其神骏。”<sup>③</sup>支遁不仅能在骏马奔驰中体味出人生自由的意义,而且推而广之,在其他动物行动中去寻找人生之美。《世说新语·言语》记载:

支公好鹤。住剡东岭山,有人遗其双鹤。少时,翅长,欲飞。支意惜之,乃铍其翮。鹤轩翥,不复能飞,乃反顾翅,垂头,视之如有懊丧意。林曰:“既有凌霄之姿,何肯为人作耳目近玩!”养令翻成,置使飞去。<sup>[3]136</sup>

可见他们长于观照生活,善于从审美的高度上把握和体味生活。华林园与冶城的风景,骏马与仙鹤的风姿,都是他们审美人生的得意佳作。

二是善于把自己打造成为人生艺术品,实现自我塑造与欣赏。人生如戏,如同戏剧理论界三种不同的经典表演理论体系阐释,人生演戏的舞台上也有不同的表演套路和体系特色。儒家入世精神的人生表演,如同斯坦尼斯拉夫斯基表演体系的理念,演员需要与角色融为一体,完全进入角色,把观众视为现实生活的“第四堵墙”,也就是要忘记自己的表演身份。所谓“鞠躬尽瘁,死而后已”,就是这种入世表演的总结概括。深受老庄自由人生精神影响的魏晋士人,其人生表演与儒家入世精神要求的入世表演刻意地保持着距离,如同中国戏曲表演的程式化和德国布莱希特表演理论的“间离效果”。这有些

接近尼采提出的酒神精神,也就是表演者能够清醒认识到自己是以游戏的态度来扮演人生的角色。他们不但能演给人看,还能自我欣赏。在儒家思想统领的功利性生活信条的规范下,人们只能按照“不逾矩”的要求来行动。因为只有这样才能获得自己需要的社会利益和资源,但这样也就只能与生活的审美感受失之交臂。魏晋时期的士人开始意识到这种功利型活法的无趣和可怜,开始努力摆脱束缚,解放自己,寻找自由人生。嵇康在《与山巨源绝交书》中自称:

少加孤露,母兄见骄,不涉经学,性复疏懒,筋弩肉缓,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,令胞中略转乃起耳。又纵逸来久,情意傲散,简与礼相背,懒与慢相成,而为侪类见宽,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。<sup>[10]601</sup>

这里描述的人物行为方式与儒家入世范式完全背道而驰,这封绝交书堪称追求自由人生的宣言书。作者明确把生命本性作为最宝贵的东西来坚守,并且因为有同道中人的认可和老庄思想的滋养而愈加自信和坚定。这是一种由行为者本人描绘塑造的自我自由行为画像。魏晋士人有了这样的思想根基,便可以自由地去设计和实践自己的人生。

受此风气影响,庄子强调张扬的“身与物化”“万物与我为—”的物我两冥的人生境界在魏晋士人这里得到充分实现。《世说新语·任诞》记载:

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,屋室为袷衣,诸君何为入我袷中?”<sup>[3]731</sup>

毕茂世云:“一手持蟹螯,一手持酒杯,拍浮酒池中,便足了一生。”<sup>[3]740</sup>

如果了解到此前儒家入世功利人生的刻板 and 面具式的生活样貌,也就不难理解和赞许刘伶、毕卓这种貌似放诞颓废的行为方式。其中既包含着对功利人生的彻底颠覆,更充分表达出对自由人生的信念和激情。这种放诞玩笑的人生态度还有其内在的深刻意义,这就是在超越现实生活基础上完全实现自我——把自我的行为方式视为一件艺术品向社会展示,并自我欣赏。魏晋士人努力使自己按照艺术化、审美化的方向践行,庄子强调并宣扬的“身与物化”“万物与我为—”的物我两冥的人生境界在魏晋士人这里得到充分实现。王忱慨叹:“三日不饮酒,觉形神不复相亲。”<sup>③</sup>王荟声称:“酒自引人著胜地。”<sup>④</sup>

他们以饮酒为媒介,希望进入形神相亲、物我两冥的境界。“而在激情高涨时,主体便隐失于完全的自身遗忘状态。”<sup>[13]24</sup>魏晋士人以狂放的举止来表演具有审美意义的人生戏剧,以身躯为彩笔,来描绘人生的苦乐图画。这些放诞行为背后隐含着这些人生艺术家的内心独白:我的人生乐趣和追求,就是来源于欣赏这些自己创造的艺术品。在这个审美世界里,正如尼采所言:“人不再是艺术家,人变成了艺术品;在这里,在醉的战栗中,整个自然的艺术强力得到了彰显,臻至‘太一’最高的狂喜满足。人这种最高贵的陶土,这种最可珍爱的大理石,在这里得到捏制和雕琢,而向着狄奥尼索斯的宇宙艺术家的雕琢之声,响起厄琉西斯的秘仪呼声:‘万民啊,你们倒下来了?宇宙啊,你能预感到那些造物主吗?’”<sup>[13]26</sup>

三是与生活保持有距离审美。无论是从静观中发现生活之美,还是从审美角度进行自我形象塑造,都需要把握好审美主体与客体之间的审美距离。瑞士心理学家布洛提出审美需要距离的学说,主要是指艺术品的欣赏<sup>⑤</sup>。但他论证这个观点所举出的著名“雾海行船”例子,却是一个富有画面感的生活场景。正是这个富有说服力的生动事例,让我们联想到与之具有惊人相似之处的魏晋士人生活故事。《世说新语·雅量》记载:

谢太傅盘桓东山,时与孙兴公诸人泛海戏。风起浪涌,孙、王诸人色并遽,便唱使还。太傅神情方王,吟啸不言。舟人以公貌闲意说,犹去不止。既风转急,浪猛,诸人皆喧动不坐。公徐云:“如此,将无归?”众人即承响而回。于是审其量,足以镇安朝野。<sup>[3]369</sup>

船上之人对于遇到风浪的两种态度,也正象征着实用功利和审美生活两种截然对立的人生态度。从实用功利角度看,风急浪涌会有生命危险;而从审美角度看,惊涛骇浪,波澜壮阔,乃是难得的美丽图景。文中观众及作者对于谢安行为的赞许和推重,也充分反映了那个时代以审美人生态度取代功利实用人生态度的胜利。

在这种人生态度的影响下,魏晋时期对生活有距离的审美大行其道。《世说新语·任诞》记载:

王子猷居山阴,夜大雪,眠觉,开室,命酌酒,四望皎然。因起彷徨,咏左思《招隐》诗。忽忆戴安道。时戴在剡,即便夜乘小舟就之。经宿方至,造门不前而返。人问其故,王曰:“吾本乘兴而行,兴尽而返,何必见戴?”<sup>[3]760</sup>

功利实用人生态度注重事情结果,凡事需有始有终,结果才是事情的价值所在。而在审美人生态度那里,关注重视的是“乘兴而行,兴尽而返”的兴之所至过程本身,结果被完全忽略了。在魏晋士人看来,“兴”是一切活动过程中的审美愉悦,它才是生活的价值和意义所在。与庸庸碌碌的功利实用结果相比,“兴”才是王者。儒家礼教名教那套蝇营狗苟的功利结果,已经被“兴”荡涤冲刷得无处藏身。魏晋士人的审美人生态度,也成为历代文人心向往、追求的美好人生境界。

综上所述,魏晋文化总体潮流精神包括物质与精神、个体与社会、“道统”与“势统”、审美与功利四个方面。其外在表现是士人社会行为等现象方面,但折射的内在核心是士人独立的人格精神。魏晋文化通过这些渠道全面构建了中国士人文化以“道优于器”传统思想为基础的精神文化体系,并在士人人格社会实践方面得到认定和落实。它不仅明确夯实了中国古代士人文化的基本底色和价值取向,而且为魏晋之后唐宋士人文化高潮繁荣局面的到来起到了十分重要的引领作用。

#### 注释

①阮籍的父亲阮瑀为“建安七子”之一,曹操集团的重要谋士。嵇康的妻子又是曹操曾孙女长乐公主。②参见陈寅恪《书〈世说新语〉文学类钟会撰〈四本论〉始毕条后》,《陈寅恪史学论文集》,上海古籍出版社1992年版。③参见唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》“士族的生成和升降”部分的相关论述,中华书局1983年版。④⑤参见田余庆《东晋门阀政治》,北京大学出版社1989年版。⑥参见余英时《士与中国文化》“名教思想与魏晋士风的转变”中的相关论述,上海人民出版社1987年版。⑦参见阮籍《大人先生传》,陈伯君校注《阮籍集校注》,中华书局1987年版。⑧参见《后汉书·陈王列传》,中华书局

1977年排印本。⑨参见《太平御览》卷262引《秦子》,中华书局1985年影印本。⑩参见许纪霖《中国知识分子群体人格的历史探索》,《新华文摘》1987年第2期。⑪见《后汉书·樊英传》。⑫见《世说新语·伤逝》刘孝标注。⑬见《晋书·谢鲲传》。⑭见《世说新语·雅量》。⑮见《世说新语·简傲》。⑯⑰⑱⑲⑳见《世说新语·任诞》。㉑见《世说新语·惑溺》。㉒见《世说新语·排调》。㉓见《世说新语·伤逝》。㉔见《世说新语·赏誉》。㉕见《世说新语·方正》。㉖见《世说新语·简傲》刘孝标注引《晋百官名》。㉗见《世说新语·忿狷》。㉘参见余英时《士与中国文化》“道统与政统之间”中的相关论述,上海人民出版社1987年版。㉙比如一些野史笔记中提到不少东方朔“谏”成功的传闻故事,见《汉武帝内传》等。㉚《世说新语·言语》刘孝标注引《魏氏春秋》:“五官将纳嫫妻也,孔融与太祖书曰:‘武王伐纣,以妲己赐周公。’太祖以融博学,真谓书传所记。后见融问之,对曰:‘以今度古,想其然也。’”㉛见《世说新语·言语》“祢衡被魏武谪为鼓吏”条及该条刘孝标注引《文士传》。㉜㉝见《世说新语·言语》。㉞参见布洛:《作为艺术因素与审美原则的“心理距离”》,《西方美学家论美和美感》,商务印书馆1980年版。

#### 参考文献

- [1] 宁稼雨. 中国传统文化“三段说”刍论[J]. 求索, 2017(3): 4-13.
- [2] 程树德. 论语集释[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [3] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [4] 郑杭生, 杨敏. 个人与社会的关系: 从前现代到现代的社会学考察[J]. 江苏社会科学, 2003(1): 1-9.
- [5] 范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [6] 袁嘉喜. 《世说新语》之“我”与魏晋社会风景[J]. 学术界, 2023(9): 106-114.
- [7] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 1987: 438.
- [8] 房玄龄, 等. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1997: 2745-2746.
- [9] 朱光潜. 看戏与演戏: 两种人生理想[M]//朱光潜美学文集: 第二卷. 上海: 上海文艺出版社, 1982: 550.
- [10] 萧统. 文选[M]. 北京: 中华书局, 1977.
- [11] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1954: 20-21.
- [12] 罗丹. 罗丹艺术论[M]. 葛赛尔, 记. 沈琪, 译. 吴作人, 校. 北京: 人民美术出版社, 1978: 5.
- [13] 尼采. 悲剧的诞生[M]. 孙周兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2012.

## Research on the Overall Trend and Spirit of Wei-Jin Culture

Ning Jiayu

**Abstract:** Wei-Jin Culture was the starting point of the scholar-official culture, occupying an important position in the evolution of scholar-official culture in China and the entire Chinese culture. The most distinctive feature and highlight of Wei-Jin scholar-official culture was replacing the imperial culture that served the centralized autocratic rule with a completely new set of scholar-official value concepts and life creed that bore strong personal colors. The overall trend of the culture was manifested in the following four aspects: replacing materialistic pursuits with detached spiritual pursuits, replacing social constraints with individual freedom and carefree attitude, replacing the “dynasty’s moral authority” with the “moral authority of the Way”, and replacing the utilitarian life attitude with an aesthetic life attitude. These values not only clearly solidified the basic color and value orientation of ancient Chinese scholar culture, but also played a very important cultural leading role in the arrival of the prosperous period of Tang and Song scholar culture.

**Key words:** Wei-Jin Culture; trend and spirit; scholar-official culture

责任编辑: 采薇