

魏晋风流

WEIJIN FENGLIU



马良怀

著



华中师范大学出版社



WEIJIN FENGLIU

魏晋风流

马良怀

著



华中师范大学出版社



新出图证(鄂)字 10 号

图书在版编目(CIP)数据

魏晋风流/马良怀著. —武汉:华中师范大学出版社,2014.3

(华中师范大学历史文化学院教授文库)

ISBN 978-7-5622-6496-5

I. ①魏… II. ①马… III. ①历史人物—人物研究—中国—魏晋南北朝时代—文集 IV. ①K820.35-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 001938 号

魏 晋 风 流

© 马良怀 著

责任编辑:刘晓嘉

责任校对:罗 艺

封面设计:甘 英

编辑室:学术出版中心

电 话:027-67863220

出版发行:华中师范大学出版社

社址:湖北省武汉市洪山区珞喻路 152 号

邮 编:430079

电话:027-67863426/67863280(发行部)

027-67861321(邮购)

传真:027-67863291

网址:<http://www.ccnapress.com>

电子邮箱:hscbs@public.wh.hb.cn

印刷:仙桃市新华印务有限公司

督印:章光琼

字数:379 千字

开本:710mm×1000mm 1/16

印张:24

版次:2014 年 3 月第 1 版

印次:2014 年 3 月第 1 次印刷

定价:59.00 元

欢迎上网查询、购书

敬告读者:欢迎举报盗版,请打举报电话 027-67861321



总 序

在华中师范大学建校 110 周年之际，历史文化学院推出教授文库和青年文库，作为献给 110 周年校庆的一份厚重的学术之礼！

从文华时期初设历史课程开始，到建国后中原大学教育学院并入，华中师范大学历史学科从无到有、从小到大，走过了一百多年的历程。百余年来，历史学人辛勤耕耘，代有建树，涌现出一群国内外知名的历史学家，培养了大量的史学研究教学人才。如今历史学不仅发展成为华中师大的传统优势学科，而且获得了史学界的高度评价，拥有良好的学术声誉。章开沅、熊铁基等老一代学者老当益壮，依然坚守在教学科研一线，辛勤育人，笔耕不辍；马敏、朱英等一批年富力强的中年学者活跃在学术界前沿，培育新学科，扶植新人；一大批青年学者崭露头角，锐意进取，引领着学科发展的未来。历史文化学院正显现着良好的发展势头。

但是，在高等教育日新月异的当下，竞争激烈，不进则退。而在文化日益成为产业的今天，学术著作的出版正面临冷峻的“冬天”。为了推动历史研究、学科建设与人才培养工作的进一步发展，解历史著作出版之难局，历史文化学院于 2011 年设立出版基金，陆续推出教授文库和青年文库。每年在教师中遴选若干著作，或个人专著，或个人文集，集中出版，既展现本院历史研究的成果，助推学科建设，又为历史学专门人才的培养提供系统的、能够反映本院教师研究特色的阅读材料。

展史学之佳作，传学术之薪火！华中师范大学历史文化学院教授文库与青年文库的同时推出，必将推动历史学科向更高水平迈进。今日之愿，来日所期！

情系魏晋

(代序)

魏晋是我国历史上的一个极其黑暗、残暴和不宜生存的年代。社会动荡、战乱频仍、统治集团内部的残杀彼伏此起，强烈地凸现出死亡面目的狰狞可怖，无情地蹂躏、吞噬着人们的心灵和生命。

但是，魏晋又是一个“强烈、矛盾、热情、浓于生命彩色”，“精神上的大解放，人格上思想上的大自由”^①的年代。个体意识的觉醒，文学艺术的勃发，精神世界的开拓铸造，使魏晋时代呈现出光焰四射、五彩斑斓的耀眼景象。即便是生活于一千数百年之下的我们，依然能够强烈地感受到那一时代的无穷魅力而为之流连。

“人生天地间，忽如远行客。”“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游。”“人生寄一世，奄忽若飏尘。”^②汉魏之际一群无名诗人的集体吟唱，将人们的自我意识唤醒。面对着个体的短促人生，魏晋人对生命有了全新的认识。他们接过庄子的思想，突破名缰利锁，抨击社会异化，把握住生命的当下和真实，追求自由与超越，使人的存在呈现出一种崭新的面貌和风采。

觉醒之后的魏晋人面对的是一个荆棘遍布、屠刀翻飞的社会，但他们并不畏惧、逃避，而是直面鲜血与狰狞，于俗世红尘中辟一超越之境，“目送归鸿，手挥五弦”^③，“独与天地精神往来”^④对话，自由逍遥。

① 宗白华：《论〈世说新语〉与晋人的美》。

② 《古诗十九首》。

③ 《嵇康集·兄秀才公穆入军赠诗》。

④ 《庄子·天下》。

在通向超越之境的路途中，魏晋人“向内发现了自己的深情”^①。他们钟情、爱情、蹈情、践情，乃至将整个的生命投进情的舞池，酣歌、欢唱、旋转、舞蹈，直至最后倒于情的怀抱，与其融为一体，凝成一个魅力千古的永恒。

尽管社会黑暗不宜生存，尽管人生短促稍纵即逝，但魏晋人终究不愿任其生命憔悴枯槁。他们携音乐、舞蹈、书法、绘画为伴，让“我”的生命与琴、棋、书、画空前密切地联系在了一起，于是在我国的历史舞台上，有了最早的一群“为艺术而艺术”的人。在与艺术长久地周旋、触摸的过程中，一种艺术的心境也就逐渐地形成、显现。他们以一种审美的眼光在人生的此岸，在俗世红尘之中捕捉、发现诗意和美丽，且努力地将自己的人生切入诗的意境以确定存在的意义。

予心灵一个安顿之所，一直是人类无法化解的强烈需求。虽说魏晋是我国历史上宗教勃然兴盛的年代，但魏晋人终究没有陷入宗教的痴迷。一份难得的清醒，使他们执著于现实人生，执著于生命的此岸，执著于不懈的探索 and 追求，最终于俗世红尘之中，构建了一个安顿心灵的精神家园。

立足于人生此岸的魏晋人，缺少了些许对神圣的敬畏，却弥漫着诗的光焰。从荀粲、嵇康到王羲之、陶渊明，从“抱琴行吟，弋钓草野”^②到“采菊东篱下，悠然见南山”^③，始终是人生在牵着诗意同行。于是，在历史的长河中，荡漾着“魏晋”这一别样的风流。

所谓“魏晋风流”，本质上是一种诗意的超越。它犹如一曲悠远、恬淡的田园牧歌，不绝如缕地回荡于历史的天际，诱人心醉、令人倾倒！

① 宗白华：《论〈世说新语〉与晋人的美》。

② 《嵇康集·与山巨源绝交书》。

③ 《陶渊明集·饮酒》。

目录



001	论魏晋士人立足于此岸的超越
013	魏晋名士的心境
026	由文本到生活
039	魏晋文人与艺术
060	风流千古 人琴俱存
078	汉晋之际庄园经济的发展与士人生存状态之关系
093	文人由山野向都市的转身
100	述曹操交班
110	面对社会与面对生命——论向秀、嵇康对《庄子》的不同解读
124	一个停留于正始年代的竹林名士
133	谦与静——论王导、谢安实践道家政治哲学的不同特点
143	陶渊明之后文人不再惧怕孤独
148	王弼《易》学中的政治学说
158	张湛对人生的思考
170	论张湛儒道互补的政治思想
180	张湛的二元论思想研究
195	论谢灵运在风水学上的贡献
203	葛洪对道德的思考和建构
210	汉晋之际传统道德观念崩溃之考察
221	《老子》学说与魏晋时期的道德重建
231	魏晋南北朝思想史论纲
243	魏晋玄学与长江文化之关系
266	论汉晋之际道家思想的发展
288	曹操评传
370	享受：历史的另一种功能（代结语）
375	跋



论魏晋士人立足于此岸的超越

魏晋是一乱世，数不尽的天灾人祸一个接着一个地纷至沓来，将人们抛掷在生死线上煎熬、挣扎。然而，面对着无数灾难的折磨、蹂躏，魏晋的士人并没有丧失生存的勇气，他们直面惨淡的人生，于俗世红尘中建构精神的家园，于山水自然、日常生活里获取人生的超越，努力地将我国传统思想文化的主流在佛道二教兴盛发达的年月里依然维系在了理性的层面。

—

在我国古代的历史上，曹魏末年可以说是最为黑暗、残酷的年代之一。公元249年即曹魏嘉平元年正月，太傅司马懿父子趁大将军曹爽等奉齐王芳谒高平陵之机发动兵变，残杀曹爽、曹曦以及何晏、丁谧、邓飏、毕轨、李胜、桓范等大批名士，“皆夷及三族，男女无少长，姑姊女子之适人者皆杀之”^①。致使天下“名士减半”^②。在接下来的岁月里，司马氏父子又一次次地将屠刀举起，杀夏侯玄、杀李丰，杀大臣、杀皇帝，把社会变成了一个鲜血四溢的大屠场。

“生命无期度，朝夕有不虞。”^③“但恐须臾间，魂气随风飘。终身履薄冰，谁知我心焦！”^④“临觞多哀楚，思我故时人。对酒不能言，悽怆怀酸辛。”^⑤屠

① 房玄龄：《晋书》，中华书局1982年版，第20页。

② 陈寿：《三国志》，中华书局1982年版，第759页。

③ 陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局1987年版，第326页。

④ 陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局1987年版，第312页。

⑤ 陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局1987年版，第314页。

伯的刀，同类的血，使竹林时代的士人强烈地感到社会的残酷和生存的艰难。《世说新语·文学》注引《名士传》曰：刘伶“肆意放荡，以宇宙为狭。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锺随之，云：‘死便掘地以埋。’土木形骸，遨游一世”。同书《任诞》曰：“诸阮皆能饮酒，仲容至宗人间共集，不复用常杯斟酌，以大瓮盛酒，围坐相向大酌。时有群猪来饮，直接去上，便共饮之。”同书《栖逸》注引《魏氏春秋》曰：“阮籍常率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。”由此可见，竹林士人们面对着残暴的社会现实也曾经痛苦地徘徊过、消沉过、绝望过。但是，最终他们并没有逃避社会现实，没有失去生存的勇气，也没有倒向宗教的怀抱去追求“美好幸福”的彼岸世界，而是立足于现实，在弥漫着血腥味的“人间世”里艰难地跋涉、前行。

在苦难深重的年代里，人们很容易普遍地丧失面对现实的勇气，而转向对宗教的热衷，将希望寄托于来世或天国，以此来获取对现实人生的超脱。而魏晋之时，也正好是我国历史上宗教势力大发展的时期，无论是外来的佛教，还是本土的道教，此时都表现得异常地活跃，极乐世界或羽化登仙的承诺，确也诱惑了许多人向往和追求。

但是，在竹林名士看来，这是不可取的，甚至可以说是不可能的，因为在他们的理论里，人是神与形的统一，二者相辅相成，不可分割。“形恃神以立，神须形以存”^①，神不可能脱离形体而进入天国或来世独立地生存，这也就决定了超越只可能是在现实人生里实现。诚然，嵇康也曾相信神仙的可能存在，但他明确地提出，神仙“似特受异气，禀之自然，非积学所能致也”^②。也就是说，神仙乃天生使然，不是通过宗教修养的途径可以获得的。作为芸芸众生，则根本与神仙无缘，人生的超越只能于此岸世界里寻求。

至少从殷周更替之时开始，每当社会进入“邦无道”的乱世，总有一批所谓的“隐士”为了维护人格的独立和保命全身而远离社会，躲进深山老林与世隔绝，过着“禽生而兽死”的隐逸生活。而这种远离红尘的隐士生活在竹林时代确也吸引过士人，如阮籍、嵇康等就曾追随过当时的著名

① 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1958 年版，第 1324 页。

② 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局 1958 年版，第 1324 页。

隐士孙登于山中盘桓多年，但是，他们最终还是返回到俗世红尘，并且从思想上划清了同隐士的界线。阮籍于《大人先生传》中批评隐士说：“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。”在竹林名士看来，所谓的隐士，尽管他们的形体逃避社会，远离红尘，但其心仍存尘世之中。他们“贵志”、“求名”，其结果必然是要为“志”、“名”所累，不可能获得人生的自由和超越。而这种以“贱身”、“丧体”为前提的追求，也正是竹林名士所反对的。他们认为，理想的生存不应该逃避社会，所谓“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，所遁则成；徜徉是以舒其意，浮腾足以逞其情”^①，这才是竹林名士们所追求的。理想的生存是“不避物而处”，即就在俗世红尘里“舒其意”，“逞其情”，获取人生之超越。

当竹林士人从理论上排除了彼岸之存在而将人生的超越确立于现实社会之中后，便开始了于此岸世界里获取超越的艰苦探索。

既然超越必须确立在此岸世界，那么，形体的存在便成了人生超越的前提，所以，增加生命的长度便成了实现人生超越的重要内容构成，于是便有了嵇康根据道家思想而设计出来的“养生”学说。

养生问题在道家学说中受到密切关注。战国时代的庄子，在其《养生主》、《达生》、《盗跖》等篇章里，对于养生问题均有较为系统的论述。《庄子·达生》即曰：“夫欲免为形者，莫若弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始。形精不亏，是谓能移；精而又精，反以相天。”这里，《庄子》就如何养生而提出了几对关系的处理：一是人与“世”、“事”和“天地”的关系，对于“世”“事”则应弃，即“世”“事”是致使形劳精亏的关键，非去之不可。对于“天地”，则认为是“万物之母”，人若能弃世、事，任其自然地生活，也就恢复了与万物为一的本性，自然也就与天地一体，随之变化而更新了。二是形与精的关系，《庄子》认为，就养生而言，形与精

① 陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局1987年版，第173页。

相辅相成，缺一不可，只有“形全精复”，才可能实现养生的目的。正是因为养生必须是形与精的统一，所以，《庄子》在强调“弃世”、“弃事”之时，并不否定“物”、“形”在养生中的重要，而是说“养形必先之以物”，“有生必先无离形”，问题在于不要去刻意追求，以此为累，而导致“物有余而形不养”，“形不离而生亡”的事与愿违的结局^①。

嵇康在继承《庄子》思想的基础上，结合自己对生命的体验和认识，撰写出了《养生论》和《答向子期难养生论》，系统地阐述了自己的养生理论。《养生论》曰：“君子知形恃神以立，神须形以存。悟生理之易失，知一过之害生。故修性以保神，安心以全身，爱憎不栖于情，忧喜不留于意，泊然天感，而体气和平，又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济也。”“善养生者则不然矣，清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲而强禁也。识厚味之害性，故弃而弗顾，非贪而后抑也。外物以累心不存，神气以醇白独著，旷然无忧患，寂然无思虑。又守之以一，养之以和，和理日济，同乎大顺，然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦，无为自得，体妙心玄，忘欢而后乐足，遗生而后身存。若此以往，庶可与羡门比寿，王乔争年，何为其无有哉！”“精神之于形骸，犹国之有君也。神躁于中，而形丧于外，犹君昏于上，国乱于下也。”这里，嵇康对如下几个问题作出了探讨：一是形与神的关系问题，嵇康明确指出，神是形的主导，而形是神的依赖，二者相辅相成，是一不可分割的整体，由此而划清了他的养生理论与宗教的界线。二是养生的关键是“修性”、“安心”，即自觉地拒绝外在名利和内在嗜欲的诱惑，保持一种澹泊宁静、少私寡欲的心境。这既是养生的首要条件，同时也是一种理想的人生境界。三是作为辅助，指出了食药、吐纳等外在努力的重要性，这一方面可以延年益寿，增加生命的长度，另一方面可以“使神形相亲，表里俱济”，即让形与神的关系更加和谐、紧密。

竹林名士们毕竟是生活在一个极其罪恶、残暴的年代，如何于俗世红尘之中使生命具有亮色，是他们必须面对和予以解决的重大问题。为此，竹林名士们承袭着《庄子》的思想，昂首世外，努力于对精神世界的开拓，即在世俗世界之上拓展出一个精神的空间，为心灵建构一个逍遥遨游的家

^① 郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1982年版，第630页。

园，同时也为苦难的人生筑造出一个避难之所。

“凌扶摇兮息瀛洲，要列子兮为好仇。餐沆瀣兮带朝霞，眇翩翩兮薄天游。齐万物兮超自得，委性命兮任去留。”^①“有大人先生者，以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵心所如……无思无虑，其乐陶陶。兀尔而醉，慌尔而醒。静听不闻雷霆之声，熟视不见太山之形。不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯观万物之扰扰，如江汉之载浮萍。二豪侍侧，如蜾蠃之与螟蛉。”^②大人先生曰：“今吾乃飘飘于天地之外，与造化为友，朝飧汤谷，夕饮西海，将变化迁易，与道周始。”“必超世而绝群，遗俗而独往。登乎太始之前，览乎忽漠之初。虑周流于无外，志浩荡而自舒。飘飘于四运，翻翱翔乎八隅。欲从而仿佛，洗滌而靡拘。细行不足以为毁，圣贤不足以为誉。变化移易，与神明扶。廓无外以为宅，周宇宙以为庐。强八维而处安，据制物以永居。”^③这就是竹林士人借助于《庄子》思想而塑造出来所谓的大人、真人、神人，他们拒绝外在功名利禄、权势尊位和内在嗜好欲求的诱惑、束缚，进入一种“无己”、“无功”、“无名”、与天地万物融为一体的境界。六合内外、天地八极地驰骋飘荡，上下翻舞，逍遥遨游。

竹林名士的超越在很大程度上是一种天人合一的神秘快感，是脱离现实、昂首九霄之上的超越，具有浓厚的理想成分，但是，竹林士人的足毕竟是在实实在在的人生此岸，超越与现实人生之间具有不可分割的联系。

残酷的现实社会并没有让竹林士人像印度人一样失去对生命的眷恋。他们执著于人生此岸，执著于对生命的热爱，在划清同传统隐士界限的同时，投身俗世红尘，于残暴、黑暗之上建立起超越之境，给生命一道亮色和希冀，同时也为后来者追求、获取人生之超越开辟了一条明确的路径。

二

竹林名士之后，将人生超越确立于此岸世界而作出重大理论贡献的是

① 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1958年版，第1319页。

② 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1958年版，第1835页。

③ 陈伯君：《阮籍集校注》，中华书局1987年版，第185页。

东晋的张湛，他沿着竹林士人开辟的路径继续着精神世界的开拓，所不同的是，张湛在建构超越之境的过程中，不再昂首世外而纯作一种没有现实依托的理想之境的塑造，他将目光转向人体自身，将超越移至于心内，更多地思考超越的可能性，使精神超越不再是飘浮于现实之上充满着虚幻色彩的神驰遐想，而是具备了坚实的内在依据，于是，将人生超越确立于此岸世界，确立于鲜活的生命之中也就成了一种实实在在的可能。

《列子·天瑞注》曰：“方寸与太虚齐空，形骸与万物俱有也。”首先，张湛根据自己的二元论哲学思想而将人体自身视作整个世界（包括有形世界和无形世界两个层面）的缩影。他认为，人体的“形骸”（指眼耳鼻舌身等部位）同有形界的万物一样，其本质是有，是动，是实，各有其固定的形态和功能，是人们应对、享受世俗生活的凭借。而正是因为形骸部分具有各自固定的形态和功能，所以也就必然地要受其限制，如耳则能闻不能视，目则能视不能听，口则能言不能行，足则能行不能言等等。与形骸相对立的“方寸”即心则不然，它与太虚之域同质，是无，是静，是虚，没有固定的形态和功能，因此也就没有任何的局限。可见，在张湛那里，所谓的“心”并不是指生理器官中的心脏，而是指思维，指一种打破时空的心理活动，也是人们实现人生超越的依据和保证。

《列子·仲尼注》中给心下了这样一个定义：“夫心，寂然无想者也。若横生意虑，则失心之本矣。”所谓“意虑”，指的是世俗观念、名利思想、邪思淫念以及智识情虑等等，这些都是人们进入精神意境的牵制和障碍。只有将其抛弃，彻底地虚无其心，才有可能进入“不疾而速，不行而至”，“五物不能逆，寒暑不能伤”的境界，才有可能像“达人”一样，“融心智之所滞，玄悟智外之妙理；豁视听之所阂，远得物外之奇形”^①，进入一种超越时空，完全自由的精神世界。同时，张湛之所以将心的本质确定为静寂、虚无还有另一层用意，这就是排除了予心以任何人为的规定性，即人们不要用任何的观念、思想去约束、限制、破坏心的本质，让其以本然的方式而存在，虚空以照实，“俯仰同俗，升降同物”^②。如此一来，心也就没有了时空的障碍、形体的束缚、人为的干预，于是便可将古今上下，六

① 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第150页。

② 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第69页。



合内外，有形无形容纳其中随意组合，将人生切入一种自由理想的精神意境之中逍遥浪漫，获取一种超越世俗的感受、愉悦和满足。

在张湛看来，虽说人生超越是一种世俗之上的精神活动，但他强调，这一活动的根却深植于人体之内，每一个人都具备着人生超越的条件和可能，这就使得超越具有了普遍、实在的意义。《列子·仲尼注》曰：“人虽七尺之形，而天地之理备矣。故首圆足方，取象二仪；鼻隆口窾，比象山谷；肌肉连于土壤，血脉属于川渎，温蒸同于炎火，气息不异风云。内观诸色，靡有一物不备；岂需仰观俯察，履凌朝野，然后备所见？”所谓“内观诸色”，就是排除外在干预之后，个体内在对万有实体世界的审视、思考、领悟，是心的游弋、驰骋、逍遥。在“内观”的过程中，既无时空之碍，亦无规范之限，人们可以无拘无束地随心所欲，信马由缰，进而从精神上获得一种神奇的满足。

为了解释超越和说明人生超越的可能，张湛还以人们生活中普遍存在的梦和幻想为例来予以推论。《列子·周穆王注》曰：“所谓神者，不疾而速，不行而至。以近事喻之，假寐一昔，所梦或百年之事，所见或绝域之物。其在觉也，俯仰之须臾，再抚六合之外。邪想淫念，犹得如此，况神心独运，不假形器，圆通玄照，寂然凝虚者乎？”这“不疾而速，不行而至”的“神”，并非人格也，而是指人的精神、神虑。其“独运”之“神心”，也非神人之心，而是指区别于“邪想淫念”的一种领悟人生的具有高尚意义的精神活动，是人生获取超越的保障。张湛认为，既然连梦和幻想这些本能具在的“邪想淫念”都具有如此神奇的功效，都能令人有飘飘出世、虚幻超越之感！那么，经过人们主观努力而由一个虚空无局限的心来展开的“内观”，则必然能使人神清气爽，超凡脱俗。

尽管张湛将超越的依据移至人体自身，但同时他也意识到理想的精神意境毕竟是一超世俗、超感觉且具有一点神秘意味的主观领悟，若“封情虑于有方之域，循局步于六合之间”，拘泥于书本知识和客观物质之理是不可能达到的，而必须打破主体与客体、有形与无形、空间与时间的界限与束缚，才有可能切入其中。

《列子·黄帝》言列子学道九年之后，“横心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害欤，亦不知彼之是非利害欤；亦不知夫子之为我师，若人之为我友：内外尽矣”。张湛《注》曰：“心既无念，口既无违，故能恣

其所念，纵其所言。体道穷宗，为世津梁。终日念而非我念，终日言而非我言。若以无念为念，无言为言，未造于极也。所谓无为而不为者如斯，则彼此之异，于何而求？师资之义，将何所施？故曰内外尽矣。”张湛认为，只有到了“终日念而非我念，终日言而非我言”，彼此无异，内外无别的时候，人生才完全进入超然的意境。在这一境界里，人们忘却了世俗的烦恼，消除了人生的忧愁，神凝体废，物我两忘，“六藏七孔，四肢百节，块然尸居，同为一物”，“视听不资眼耳，臭味不赖鼻口”^①。“嵩山未足喻其巨”，“雷霆之音未足喻其大”，“以天地为一朝，亿代为瞬息；忘怀以造事，无心而为功；在我之于在彼，在身之于在人，弗觉其殊别，莫知其先后”^②。“我之乘风，风之乘我”^③，物之为我，我之为物，浑然不可辨焉。这是人的心灵获得解放和极大自由后的一种全新的人生感受，是超越于世俗人生之上的理想生存之境。

当张湛将目光聚集于人体内部探寻此岸超越的理论和可能时，东晋的另一群士人则将目光投向尘世间的山水自然、日常生活，予以一种全新的审视，从中发掘美，发掘人生的可爱，将平凡、世俗的人生切入审美之境，完成了精神家园与世俗世界的合一，于是，超越也就彻底摆脱了空想色彩，成了可以触摸、感觉的真实存在。正是这种内与外、精神与物态的密切结合，使人生的超越最终被牢固地确立在了世俗此岸。

三

与西晋相比较，东晋的局势出现了很大的变化。

经过八王之乱和永嘉之乱的灾难，皇权的至高无上遭到削弱，出现了所谓“王与马，共天下”，即皇族与世族共同治理朝政的局面，而这一局面的形成则带来了政治上的宽松。皇族为了拉拢世族，一改西晋时期的残暴政策，从政治到经济都给予了世族许多的优惠和特权，使士人的生存状态

① 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第48页。

② 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第161页。

③ 杨伯峻：《列子集释》，中华书局1985年版，第48页。



获得了空前的改善。同时，经过永嘉之乱的教训后，士人的国家观念出现了变化。他们将个体的生存与国家的安定强盛统一起来，不再像魏晋之际的士人那样同朝廷执一种不合作的态度。这种个体与朝廷关系的和谐消除了士人长久与朝廷对抗所带来的焦虑和痛苦，有了更多的时间和精力来关注天地自然和世俗生活，平心静气地在一种审美的层面上面对现实、品味人生，进而将人生切入到超越的境界之中。

在传统道家思想里，人与自然融合在一起，《庄子·齐物论》中所谓“天地与我并生，而万物与我为一”说的就是这一意思。人由自然孕育而出，依偎在自然的怀抱中成长，最后返归自然，与自然凝为一体以至永恒。这种人与自然融为一体的思想在一定程度上稀释、消解了人们的孤独之感和死亡恐惧，同时也否定了有一个彼岸世界之存在。于是，老子、庄子等一批道家哲人于实实在在的此岸世界里寻求、揭示出天地自然的无私、无欲、和谐、无为自化的本质，并将其转换成为人的属性和人生的准则，使人与天地万物和谐地融为一体。

东晋士人接过传统道家的这一思想予以发展，在与自然万物融为一体的同时，又主动地从自然的怀抱中站立起来，拉开人与自然的距离，以一种审美的眼光去观察、审视自然，由此而揭示、展现出天地之大美：“顾长康从会稽还，人问山川之美，顾曰：‘千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼其上，若云兴霞蔚。’”^①“王子敬云：‘从山阴道上行，山川自相映发，使人应接不暇。若秋冬之际，尤难为怀。’”^②“司马太傅斋中夜坐，于时天月明净，都无纤翳。太傅叹以为佳。谢景重在坐，答曰：‘意谓乃不如微云点缀。’”^③

尽管庄子也曾经说过“天地有大美而不言”的话，尽管庄子的这句话里也蕴含有天地自然之美的意思，但是，庄子说这句话的本意却还是重在揭示天地无私、无欲、和谐、无为自化的本质。从严格意义上讲，在我国历史上，山水自然之美的发现和揭示，则是在东晋时期。是东晋的那一群风流倜傥的名士以一种艺术家的眼光从一山一石、一草一木、一缕光的移

① 徐震堉：《世说新语校笺》，中华书局1989年版，第81页。

② 徐震堉：《世说新语校笺》，中华书局1989年版，第82页。

③ 徐震堉：《世说新语校笺》，中华书局1989年版，第84页。

动、一声鸟的啾鸣中见到了诗情画意，见到了令人心悸的美丽。

山水自然之美的发现，为东晋士人开辟了一个崭新的生存之境，他们将自己投入山水之中，尽情地享受着大自然的恩惠。《晋书·孙楚传》曰：孙统“性好山水，乃求为鄆令，转在吴宁。居职不留心碎务，纵意游肆，名山胜川，靡不穷究”。其弟綽“游山放水，十有余年”。《晋书·谢安传》曰：谢安“寓居会稽，与王羲之及高阳许询、桑门支遁游处。出则渔弋山水，入则言咏属文，无处世意”。《晋书·王羲之传》曰：羲之“与东土人士尽山水之游，弋钓为娱。又与道士许迈共修服食，采药不远千里，遍游东中诸郡，穷诸名山，泛沧海，叹曰：‘我卒当以乐死’”。正是有了山水自然之美的发现，使得东晋士人从魏晋之际的那种拔身世俗、仰首尘外，栖身于一个带有明显虚幻成分的精神世界里啸吟遨游的境况中走了出来。他们于现实生活里，于可以触摸的山水自然中“游目骋怀”，体悟生命，获取超越。王羲之《兰亭集序》曰：“永和九年，岁在癸丑，暮春之初，会于会稽山阴之兰亭，修禊事也。群贤毕至，少长咸集。此地有崇山峻岭，茂林修竹，又有清流激湍，映带左右，引以为流觞曲水，列坐其次，虽无丝竹管弦之盛，一觴一咏，亦足以畅叙幽情。是日也，天朗气清，惠风和畅，仰观宇宙之大，俯察品类之盛，所以游目骋怀，足以极视听之娱，信可乐也。”《世说新语·言语》曰：“王司州至吴兴印渚中看，叹曰：‘非唯使人情开涤，亦觉日月清明。’”“简文入华林园，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。’”陶渊明《游斜川》曰：“辛丑正月五日，天气澄和，风物闲美。与二三邻曲，同游斜川。临长流，望曾城，鲂鲤跃鳞于将夕，水鸥乘和以翻飞。彼南阜者，名实旧矣，不复乃为嗟叹。若夫曾城，傍无依接，独秀中阜，遥想灵山，有爱嘉名。欣对不足，率尔赋诗……气和天惟澄，班坐依远流，弱湍驰文鲂，闲谷矫鸣鸥。迴泽散游目，缅然睇曾丘。虽微九重秀，顾瞻无匹俦，提壶接宾侣，引满更献酬。”在这里，“人情”与“日月”、虚幻与真实、“翳然林水”与“濠濮间想”、超越之境与自然之物密切地关联在了一起，“茂林修竹”、“鸟兽禽鱼”、“明净”之“天月”、“蒙笼”之“草木”、“跃鳞”之“鲂鲤”、“翻飞”之“水鸥”，自然界里的一切生灵和景物，都成了人们获取超越的凭借，于是，这立足于此岸的超越也就有了坚实而广大的基础，有了实实在在的依据。