

第4辑

文学与文化

南开大学文学院《文学与文化》编委会 编

WENXUE YU WENHUA

南开大学出版社

文学与文化

第4辑

南开大学文学院《文学与文化》编委会 编

南开大学出版社

·天津·

图书在版编目(CIP)数据

文学与文化.第4期/南开大学文学院《文学与文化》
编委会编. - 天津:南开大学出版社, 2003.6
ISBN 7-310-01856-7

I.文... II.南... III.文史哲-中国-丛刊
IV.C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 005123 号

出版发行 南开大学出版社

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮编:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542

邮购部电话:(022)23502200

出版人 肖占鹏

承印 南开大学印刷厂印刷

经销 全国各地新华书店

版次 2003 年 6 月第 1 版

印次 2003 年 6 月第 1 次印刷

开本 787mm × 1092mm 1/16

印张 19

插页 4

字数 279 千字

印数 1 - 1000

定价 33.00 元

目 录

【宗教与文学】

- 1 嵇康的养生术和游仙诗…………… 孙昌武
23 《世说新语》中的僧人故事与佛教士族化…………… 宁稼雨
35 厕神紫姑的变迁…………… 柏 松
45 巫术与疗妒…………… 屈慧青
58 特质、文本与主题：希伯来神话研究三题…………… 王立新

【文化视角】

- 65 由“文”字意义之演变看周代尚文思潮…………… 沈立岩
75 玄学与文学闲逸雅淡之美的追求…………… 卢盛江
88 “三言”婚恋题材研究发微…………… 陶慕宁
101 求变趋新与新旧颀颀
——近代诗述要…………… 李瑞山
119 中国近现代文学中的民族国家叙事与
文化认同…………… 耿传明
131 鲁迅的编辑学思想探微…………… 张铁荣
144 传统、全球化与一个作家的文学个案…………… 刘俐俐
153 沉重的飞翔
——论 20 世纪 90 年代女性写作…………… 乔以钢
166 凝视“背影”
——论父亲形象的文学塑造与文化想象…………… 陈千里

【文学个案】

- 175 补史·教化·为戏·传情
——唐人的小说功能观…………… 孟昭连

- 188 柳宗元《古东门行》与《汉书·贾谊传》…………… 余才林
- 195 论袁中郎“性灵”说的认识论基础…………… [韩]郑胜圭
- 202 公安派思想转变的外在原因试探…………… 贾宗普
- 218 历史与生命的长歌
——论李瑛 20 世纪 90 年代的诗歌创作…………… 李润霞
- 234 跨文化创作与“他者”叙述
——从《群芳亭》到《庭院里的女人》…………… 徐 清
- 245 解析《浮士德》…………… 王 力

【思想史研究】

- 261 “兴于诗,立于礼,成于乐”疏解…………… 张 毅
- 272 孟子心性论与庄子精神说之比较…………… 石明庆

【文献研究】

- 283 杂传小说《穆天子传》…………… 李剑国
- 294 敦煌 P.2605 卷《敦煌郡羌戎不杂德政序》
作者及创作年代考…………… 王志鹏

嵇康的养生术和游仙诗

孙昌武

一

魏、晋之际，延续多年的激烈社会动荡伴随着思想意识领域的大动荡。政治、军事的激烈纷争，不仅使士大夫求生艰难，更给他们的精神世界造成巨大压力。但汉代集权政治分崩离析早已结束了经学一统统治局面，给思想、学术的自由发展留下了广阔余地。《魏略》云：“从初平之元，至建安之末，天下分崩，人怀苟且，纲纪既衰，儒道尤甚。”^① 随着佛、道二教逐渐盛行，各种异端思想莽起，特别是在那些出于不同原因而与当权者相疏离或对抗的“名士”中间，更滋生起具有批判意义的思想潮流。这种批判贯穿于政治、思想、伦理等诸方面。知识界的这种趋势对于一代文化、文学发展的影响是十分巨大的。文学上体现这一潮流的，前有“建安七子”，接着又有“竹林七贤”。“七贤”中当以嵇康、阮籍更为杰出。在文学史上则“嵇”、“阮”并称。但如果分析起来，二人的文学创作风格、所取得的成就却颇有差异，而思想上的差距则更为巨大。涉及神仙思想和神仙信仰方面，嵇、阮在观念上和实践上更是截然不同。

如许地山所指出，先秦以来广泛流传的神仙思想，从观念看宗教家和辞赋家显然不同。宗教家的神仙观念的核心是信仰，最终要落实到养炼之类求仙实践；辞赋家的神仙观念则出自幻想，在文学作品里加以表现，主要是作为精神的宣泄和寄托。魏、晋文人生存在这两种潮流之间，对这两种观念各有解会，具体人在创作中所

^① 《三国志·魏书》卷一三《王肃传》注引《魏略·儒宗传序》，中华书局标点本，第420页。

接受的影响各种各样。自东汉末年,国土分崩,学风莽乱,与以前正统“名教”相对立而盛行起来的思想主要是道家、法家和名家。其中道家与神仙家,与正在兴起的道教有密切关联。嵇康在思想上基本属于道家一派,同时又研练名理,信仰神仙,提倡养生术。他把道家的外荣华、去滋味、清心寡欲、遗事坐忘等宝性全真之术作为导养以尽性命的主要手段。他在阐发这种具有独特内容的神仙思想时,又显示出对现实政治的激烈、尖锐的批判精神。而他的神仙思想更在很大程度上决定着他的整个精神状态。表现在诗文中,则成为决定其文学创作成就的重要因素。

嵇康的神仙思想集中反映在《养生论》等一系列论文里。李充《翰林论》说:“研覈名理,而论难生焉;论贵于允理,不求支离,若嵇康之论,成文美矣。”^① 嵇康议论文字的辩论技巧是十分杰出的,在运用逻辑思辨方法上更显示出极大的创造性,这在后面将详细说明。而具体分析他的神仙思想,要点有以下三点:

他相信神仙实有。他说:“夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,其有必矣。”(《养生论》)^② 他的作品里提到的神仙,均见于《史记》等史书和《列仙传》等神仙传记。这些传记都是先秦以来各类神仙传说的结晶。嵇康对有关记载坚信不疑,也是当时道教兴起所形成的神仙信仰潮流兴盛所致。

他认为神仙不可以学得,“似特受异气,禀之自然,非积学所能致也”。李善注:“夫自然者,不知其然而然。”^③ 后来葛洪在《抱朴子》里也主张:“按仙经以为诸得仙者,皆其受命偶值神仙之气,自然所禀。”^④ 这是一种基于“命定论”的较原始的神仙观念。实际上肯定历来没有学而成仙的事实,也是对求仙失败所作的一种辩解。

但嵇康对神仙思想的重要发挥在第三点,即他虽然认为神仙不可学得,但却认为“至于导养得理,以尽性命,上获千余岁,下可数百年,可有之耳”(《养生论》)。“神仙不可以学得”本是一种相对

① 《太平御览》卷五九五引,中华书局 1985 年版,第 2678 页。

② 本文引用嵇康诗文,均据戴明扬校注《嵇康集校注》,人民文学出版社 1962 年版,随文括注篇目。个别文字有校改,用括号注出;引文标点亦有改动处。

③ 李善注:《文选》卷五三。

④ 王明:《抱朴子内篇校释》(增订本)卷一二《辩问》,中华书局 1985 年版,第 226 页。

保守的神仙说,主要是适应帝王贵族阶层的精神需求的早期神仙信仰的观念。嵇康肯定这一点,反映了他观念上的保守方面。但他却又主张养生可以长寿。他所举出的例证又正是当时有名的仙人,如“赤斧以练丹赭发,涓子以术(读 zhú)精久延,偃佺以松实方目,赤松以水玉乘烟,务光以蒲韭长耳,邛疏以石髓驻年,方回以云母变化,昌容以蓬藁易颜,若此之类,不可详载也”(《答难养生论》)。他在《与山巨源绝交书》里也说:“又闻道士遗言,饵术黄精,令人久寿,意甚信之。游山泽,观鱼鸟,心甚乐之;一行作吏,此事便废,安能舍其所乐,而从其所惧哉。”他对于养生可以久寿显然是怀抱坚定信心的。

为了理解嵇康的养生观念与神仙思想的关系,可以拿他与在他以前的王充作对比。王充认为“物无不死,人安能仙?”他否定药物可以延年,明确说:“夫服食药物,清身益气,颇有其验。若夫延年度世,世无其效。”他又认为“老子之术以恬淡无欲延寿度世者,复虚也”^①。很明显,嵇康的观点与王充是正相反对的。

这样,嵇康一方面主张神仙不可学,另一方面又认为养生可以长寿,而他作为榜样提出的又正是一些当世传诵的“仙人”,观念中显然存在着矛盾。这里有两点是值得注意的。一是他强调“导养”的功用,即主张从事养炼实践,肯定它的效用;而他所提出的养炼方式、方法也正是历来求仙者所使用的,也是当时正在兴起的道教所宣扬的。二是如前面已指出的,他所提出的那些养生榜样,除前面已经提到的,还有彭祖、安期、刘根、仲都等等,实际上都是传说中的仙人。嵇康并不把他们当做幻想、虚构的产物,而是当做可做楷模的实在人物看待的。这显然就与道教所宣扬的“地仙”观念相通了。

“地仙”是道教发展中形成的新的神仙观念。后来的葛洪是魏、晋以来道教教理的总结者,他引仙经说:“上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。”“上士得道,升为天官;中士得道,栖集昆仑;下世得道,长生世间。”^② 这种“地仙”形同常人,可以蓄妻子,居官职,任意所为,并

① 王充:《论衡》卷七《道术篇》,上海人民出版社1974年版,第106、114、113页。

② 《抱朴子内篇校释》卷二《论仙》、卷四《金丹》,第20、76页。

可以根据自己的意志来决定是否和何时升天。嵇康还没有提到“天仙”、“地仙”等概念,但他所说“不可学得”的,实际指的是“升虚”的天仙,如传说中的黄帝、淮南王刘安那样飞升上天;他作为榜样所追求的,则是“中士”、“下士”得道而成的“地仙”。他所描绘的养生得道的理想境界,实际和后来道教所艳称的“地仙”已没有什么不同了。就这一点而言,他是当时正在兴盛起来的新的神仙观念的接受者,对于发展这种观念又是有贡献的。

值得注意的是嵇康的“至人”观念。《庄子》上说:“至人无己,神人无功,圣人无名。”在这几句之前,具体描绘“至人”境界是:“若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶夫待哉!”^①关于“至人”、“神人”、“圣人”观念是否同一,历来有争论,可以置而不论。但“至人”作为理想的、超越的境界是可以肯定的。嵇康文章多处论及“至人”,这也是他所理想的人格,但具体含义有种种不同。如他说:

及至人不存,大道凌迟,乃始作文墨,以传其意。(《难自然好学论》)

夫统之者劳,仰之者逸,至人重身,弃而不恤。(《太师箴》)

这里说的是“大朴未亏”、还淳返朴、保持“真性”的人。又如:

至人存诸己,隐璞乐玄虚。(《答二郭三首》)

夫至人之用心,故不存有措矣:是故伊尹不借(惜)贤于殷汤……(《释私论》)

妙音感人,犹美色惑志,耽槃荒酒,易以丧业,自非至人,孰能御之?(《声无哀乐论》)

夫元气陶烁,众生禀焉。赋受有多少,故才性有昏明。惟至人特钟纯美,兼周内外,无不必备。(《明胆论》)

这里说的是“气静神虚”、“才性”完满的“君子”。而嵇康作为养生理想的,则是“遗世坐忘,以宝性全真”,“顺天和以自然,以道德为师友,玩阴阳之变化,得长生之永久,任自然以托身,并天地而不朽”的“至人”(《答难养生论》)。他的《琴赋》写的是音乐,这音乐是可使“天吴踊跃于重渊,王乔披云而下坠。舞鸞鸞于庭阶,游女飘

① 陈鼓应注译《庄子今译今注·逍遥游》,中华书局1983年版,第14页。

焉而来萃”(《琴赋》)的“仙乐”,而“能尽雅琴,唯至人兮”。这也就是所谓“流俗难悟,逐物不还,至人远鉴,归之自然,万物为一,四海同宅”的“至人”。这种不同于“凡人”的“至人”已和赤松、王乔等仙人,也就是后来的所谓“地仙”等类了。所以嵇康理想的“至人”,有其理想的方面,也有其幻想的方面。而这后一方面则和他的神仙观念相通,也正是他所追求的目标。

所以应当说,嵇康的养生思想是一种独特的神仙思想,他的养生术乃是一种独特的神仙术。从而他在观念上和实践上对于正在兴盛起来的道教的神仙信仰都作出了独特的发挥。

二

就思想渊源说,嵇康所热衷、承袭的主要是道家学说,同时也吸收了当时正在兴起的道教的神仙说和养炼实践,在认识方法上则充分借鉴了玄学的思辨术。正是在综合了这多方面理论和实践成果的基础上,发挥出他那套独特的神仙思想和养生术。另一方面,嵇康的神仙思想和养生术作为他整个思想体系的重要部分,也是他所处时代政治、思想斗争的产物。就其思想价值而言,他在这方面的理论和实践远超出宗教意义之外,体现出鲜明的现实性和尖锐的批判精神。

嵇康生活在魏、晋之际,本是励志勤学、多才多艺的文人,以娶曹操曾孙女长乐亭主为妻,被卷入曹魏和司马氏政争的漩涡之中。曹魏立国未久,司马氏即以勋臣谋篡窃。所谓“宣(司马懿)、景(司马师)遭多难之时,务伐英雄、诛庶杰以便事”^①。嘉平二年(249年),魏帝曹芳等到高平陵(今河南洛阳市南大石山)扫墓,太傅司马懿乘机诛杀曹爽和亲近曹氏的何晏等八族,开大规模诛杀异己之端。嵇康被司马昭所杀是在景元三年(262年)。在这十二年间,被杀的大臣有王凌(250年)、夏侯玄、李丰、楚王彪(254年)、毋丘俭(255年)、诸葛诞(258年)等人。也是在这期间,司马师废曹芳,立曹髦(254年),曹髦旋即被司马昭所杀(260年)。这是一种极端严酷的恐怖政治。司马氏全力打击曹魏的统治基础,为篡窃扫平道路。嵇康作为曹魏外戚,在政治上又明显地倾向曹魏,其处

^① 干宝:《晋纪·总论》。黄奭辑本,《黄氏逸书考》本。

境之艰危可想而知。他结交友朋,遨游竹林,学养生之术,实有不得已的理由。后来他终于牵连到吕安一案,直接的原因是政敌钟会进谗言,被司马昭所杀,实则他早已不被对方所容。而他之所以为司马氏所嫉恨,政治上、联姻上的原因之外,他的诗文所表现的对权势炙手的司马氏及其追随者的敌对姿态也是重要因素。而他“学养生之术,方外荣华,去滋味,游心于寂寞”(《与山巨源绝交书》)的人生取向,他追求长生久寿、与神仙比肩的观念和实践,在在显示出与现实统治体制相牴牾的迹象。

他所提倡的养生术的理论基础是老、庄思想。他自己明确表白“老子、庄周,吾之师也”。他在诗文中一再表示对老、庄服膺不殆。他更自觉地以老、庄来与儒家的“世教”、礼乐相抗衡,甚至直接表示“每非汤、武而薄周、孔”(《与山巨源绝交书》)。在这一点上,他是与如王弼、何晏等玄学家以老、庄来解释儒家学说的态度和做法截然不同的。这也流露出他政治上鲜明的批判姿态。

嵇康的养生实践主要是“养神”。这在学理上也正是继承老、庄的,甚至他的语言也是老、庄的。张溥说:“集中大文,诸论为高,讽《养生》而达老、庄之旨……”^①如他说:

……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;外物不累心,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。(《养生论》)

这里主张的虚静、寡欲、存心、守一之道,与老、庄的人生观和认识论相一致。

“养生”这一概念本来首见于《庄子》一书。《庄子》内篇有《养生主》一篇,庄子本人即是养生术的提倡者。可是《庄子》书里所讲的养生术与嵇康的大有不同。《庄子》里直接提到“养生”的有三处。内篇一处,即《养生主》篇在讲完“庖丁解牛”的寓言之后说:

吾闻庖丁之言,得养生焉。

“庖丁”所讲的是如何顺适自然规律来治理天下的道理。另两处

^① 《汉魏六朝百三家集题辞注·嵇中散集》,殷孟伦注,人民文学出版社1960年版,第92页。原标点“讽”字属上。

外篇，即《达生》篇里田开之转述祝肾的话：

善养生者，若牧羊然，视其后而鞭之。

又《让王》篇：

帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。

这三处讲的实际都是统治者“临人”之术，即如何顺应自然以达到“无为而治”的目的，从而保持个人生存的完善。《庄子》里也有一些关系养生技术的主张，如外篇《刻意》讲到的“道引之士，养形之人”，他们“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣”。这即是后来大有发展的服气、导引之类方术。庄子认为这些方术是有益于寿考的。庄子也承认有“不食五谷，吸风饮露”的神人。但从他的论述看，这种神人境界显然非以上养生方术所能达到。而且从根本观念看，老、庄对于人的生死、寿命问题的基本观念是遵循自然的。老子说：

天地尚不能久，而况于人乎！^①

庄子则说：

死生，命也。其有月旦之常，天也。^②

仲尼曰：“死生存亡，穷达贫富，贤与不肖毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也。”^③

这样，在生死寿夭问题上，以老、庄为代表的早期道家实际是主张“命定论”的。老、庄所谓“自然”正显示了在不可知的客观规律面前人的无能为力。后期的“黄老之道”发展了养生术，如马王堆汉墓里即发现有养生方和描绘导养的图画。道教形成，更大力发展服食、金丹等方术，以它们作为求仙手段。到《抱朴子》，则把还丹、金液说成是“养性”之“大要”、“仙道之极”了^④。

嵇康强调养生以久寿，同样重视“养形”之术，则是借鉴了方士的方术和道教的法术。但他的观点与早期道家思想不同。在前引《养生论》关于“清虚静泰”一段话后，接下来谈：

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，遗生而后生存。若此以往，庶可

① 《老子》第二十章。

② 《庄子》内篇《大宗师》。

③ 《庄子》内篇《德充符》。

④ 《抱朴子内篇校释》卷四《金丹》，第70页。

与羨门比寿，王乔争年，何为其无有哉！

这里茹灵芝、饮醴泉是服食之术，“晞以朝阳”是“导引”的呼吸吐纳，“绥以五弦”则是以音乐陶冶精神。他认为这些手段都能够达到与仙人比肩的目的。他的这种养生术显然与求仙的法术相通了。

他在《答难养生论》里也说：

养亲献尊，则□菊茱梁；聘享嘉会，则肴饌旨酒……岂若流泉甘醴，琼蕊玉英，金丹石菌，紫芝黄精，皆众灵含英，独发奇生，贞香难歇，和气充盈，澡雪五脏，疏澈开明，吮之者体轻。又练骸易气，染骨柔筋，涤垢泽秽，志凌青云。若此以往，何五谷之养哉？且螟蛉有子，果羸负之，性之变也；橘渡江为枳，易土而变，形之异也。纳所食之气，还质易性，岂不能哉？

这段话表明，嵇康同样也相信炼丹术。他做出推理：既然客观条件可以使某些生物的性质改变，那么依靠服食当然可以延续人的寿命。道教徒因为金石坚固不损坏，就推断服用金石药可以强筋壮骨，达到长生久视的目的。嵇康使用的是同样逻辑，发出诘问说：“孰云五谷为最，而上药无益哉？”他这里提到的药物包括《抱朴子》里宣扬的从金丹到草药的各种“仙药”。当然从科学史角度说，如此迷恋“仙药”，也曲折地反映了当时药物学发展的成果。嵇康就这样坚信通过上述“养生”手段可以达到长生的目的。

要想证明神仙的存在，历来有一个致命的难点，就是从来没有一个人能够长生不死，没有人见过神仙。嵇康的辩驳方式是强调具体人的存在和认识的相对性。他说：

……见千岁人，何以别之？欲校之以形，则与人不异；欲验之以年，则朝菌无以知晦朔，蜉蝣无以识灵龟。然则千岁虽在市朝，故非小年之所辨矣。彭祖七百，安期千年，则狭见谓书籍妄记……凡若此类，上以周、孔为关键，毕志一诚；下以嗜欲为鞭策，欲罢不能。驰骤于世教之内，争巧于荣辱之间，以多同自减，思不出位。使奇事绝于所见，妙礼（理）断于常论，以言变通达微，未之闻也。（《答难养生论》）

这里强调存在着为一般人常识所不及的不可知领域，从一定意义说也体现了嵇康精神境界的开阔；特别是他所否定的“常论”实际指向“以周、孔为关键”的决定论，更表现出他的思想的批判特色。

但他推断仙人存在的结论则显然是没有道理的妄想,这正显示了他的神仙观念的不可克服的矛盾。

三

老、庄的人生理想是安时处顺,无为无事,游乎尘垢之外,哀乐无累于心。庄子的理想人格名目有多种,如真人、至人、神人、圣人、德人、大人、天人、全人等。《庄子》书里对这些人格境界作了许多具体描述,“实际上可以分解、归纳为两方面内容:超脱和神异”^①。庄子所谓“真人”等等,是全然不同于现实人格的人。他的描述实际出于幻想,在一定意义上说是艺术玄想。当然这种幻想或玄想有其实际内涵,有其现实目的,此不具论。而嵇康却是执著现世的人,是刚肠激烈、愤世嫉俗的人。他为严酷的现实环境所不容,不得不走老、庄消极避世之路。司马师“欲辟康,康既有绝世之言,又从子不善,避之河东”,以至山涛为选曹郎,“举康自代,康答书拒绝,因自说不堪流俗,而非薄汤、武”^②,这都鲜明地反映了他的政治态度。同样,他的养生思想和神仙幻想也表现出强烈的现实内容,具有积极的批判意义。

首先,嵇康的养生观念是与“世教”全然对立的,即是所谓“越名教而任自然”的一种具体表现。后来颜延年在名作《五君咏》里咏嵇康说:

中散不偶世,本自餐霞人。形解验默仙,吐论知凝神。立俗迕流议,寻山洽隐沦。鸾翮有时铩,龙性谁能驯!^③

颜延之是把嵇康看成仙人的,而他特别强调嵇康“不偶世”、“迕流议”的品格。嵇康本人则明确说:

夫称君子者,心无措乎是非,而行不违乎道者也。何以言之?夫气静神虚者,心不存于矜尚;体亮心达者,情不系于所欲。矜尚不存乎心,故能越名教而任自然;情不系于所欲,故能审贵贱而通物情。物情顺通,故大道无违;越名任心,故是非无措也。((《释私论》)

① 崔大华:《庄学研究》,人民出版社1992年版,第150页。

② 《三国志·魏书》卷二—《王粲传》注引《魏氏春秋》,第606页。

③ 《五君咏·嵇中散》,《先秦汉魏晋南北朝诗·宋诗》卷五,中册,人民文学出版社1983年版,第1235页。

玄学论题中有所谓“自然好学”说,所学指的是以六经为主的儒家仁义道德之说。所谓“自然好学”就意味着人有先天的道德本性,这种观念显然是基于儒家伦理观念的。嵇康在批驳这种观点时明确表示否定儒家的态度。他说:

……六经以抑引为主,人性以从欲为欢。抑引则违其愿,从欲则得自然。然则自然之得,不由抑引之六经;全性之本,不须犯情之礼律。故仁义务于理伪,非养真之要术;廉让生于争夺,非自然之所出也……今子立六经以为准,仰仁义以为主,以规矩为轩驾,以讲诲为哺乳,由其途则通,乖其路则滞,游心极视,不睹其外,终年驰骋,思不出位,聚族献议,唯学为贵。执书摘句,俯仰咨嗟,使服膺其言,以为荣华。故吾子谓六经为太阳,不学为长夜耳。(《难自然好学论》)

这再次表明嵇康主张的“自然”、“真性”是与儒家六经的仁义之说相对立的。而否定儒家“名教”,提倡老、庄“自然”之道则又是对抗司马氏专政的。沈祖棻分析说:

晋傅玄谓:“魏武好法术而天下贵刑名,魏文慕通达而天下贱守节。”(《晋书》卷四十七《傅玄传》)所论盖犹仅得其一偏也。在此形势之下,法术之学原本以代替儒学者,乃转而与儒学结合,依然假借名教礼法,使之再度成为新统治集团控制社会之工具。而当时士大夫原本在不背儒学之前提下,以从事于时政之善意批评者,反失其依据,至不得不另觅精神上之寄托。《老》、《庄》之学,遂以此进为时代思潮之主流。^①

嵇康发挥了老子绝圣弃智观念,更把“智”与“性”相对立。按老、庄的思路,这“智”是儒家仁义道德之说,“性”则是自然的“真性”。嵇康说:

夫不虑而欲,性之勤(动)也;识而后感,智之用也。性动者,遇物而当,足则无余;智用者,从感而求,倦而不已。故世之所患,祸之所由,常在于智用,不在于性动……君子识智以无恒伤生,欲以逐物害性。故智用则收之以恬,性动则纠之以和。使智上(止)于恬,性足于和,然后神以默醇,体以和成,去

^① 《阮嗣宗(咏怀)诗初论》,程千帆《古诗考索》,上海古籍出版社1984年版,第274页。

累除害,与彼更生。所谓不见可欲,使心不乱者也。((《答难养生论》))

这里的“智”是得自后天的知识,从滋味声色的追求到仁义道德的约束,都是“智用”的表现。“智用”促使“性动”,对于个人则使真性凋丧,对于社会则是祸乱的根由。

这样,嵇康发挥了老、庄思想,设计了“忘身”、“任心”,“志无所尚,心无所欲,达乎大道之情,动以自然,则无道以至非”(《释私论》),“顺天和以自然,以道德为师友,玩阴阳之变化,得长生之永久,任自然以托身,并天地而不朽”(《答难养生论》)的生存理想,充分表现了他与现实体制不合作的姿态。陈寅恪精辟地指出:

故名教者,依魏晋人解释,以名为教,即以官长君臣之义为教,亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主张与崇尚自然即避世不仕者适相违反,此两者之不同,明白已甚。而所以成为问题者,在当时主张自然与名教互异之士大夫中,其崇尚名教一派之首领如王祥、何曾、荀颀等三大孝,即佐司马氏欺人孤儿寡妇,而致位魏末晋初之三公者也。(参晋书貳叁王祥传何曾传、貳玖荀颀传。)其眷怀魏室不趋赴典午者,皆标榜老庄之学,以自然为宗。“七贤”之义即从论语“作者七人”而来,则“避世”“避地”固其初旨也。然则当时诸人名教与自然主张之互异即是自身政治立场之不同,乃实际问题,非止玄想而已。观嵇叔夜与山巨源绝交书,声明其不仕当世,即不与司马氏合作之宗旨,宜其为司马氏以其党于不孝之吕安,即坐以违反名教之大罪杀之也。“七贤”之中应推嵇康为第一人,即积极反抗司马氏者。^①

这样,嵇康讲老、庄“天理自然”之道并以此为“道德”,其政治意义是相当明显的。但还应当注意到,在魏、晋以来名士间崇尚“自然”的潮流中,不同人群的具体“自然”观,特别是落实到实践,情况又有所不同。在司马氏当政的酷烈政治环境中,有一些名士已在不同程度上消磨了斗争锐气,遁入拒斥世务、委顺放荡一途,有些人更韬晦沉冥以求自保。这些人这样做的依据,同样是老、庄“自然”

^① 《陶渊明之思想与清淡之关系》,《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社 1980 年版,第 182 ~ 183 页。

之道,不过强调的是适性、纵欲的一面,即以满足情欲为“自然”。落实到人生方式上,则放浪形骸,蔑弃礼法,弃绝世务,纵欲任情。作为典型代表的可以举出阮籍。拿嵇康和他相比较,无论是观念还是实践,对老、庄“自然”之道的理解显然完全不同。阮籍恣纵放荡,佯狂沉醉,口不臧否人物,自有其不得已的苦衷;他在现实斗争中也表现出深刻的思想矛盾,行动上也有相当积极的一面。但他对“自然”的理解显然是以“适性”为根本的。嵇康的认识则全然不同。他是反对“役身以物,丧志于欲”的。他说:

夫渴者唯水之是见,酌者唯酒之是求,人皆知乎生于有疾也。今若以从欲为得性,则渴酌者非病,淫湎者非过,桀跖之徒皆得自然,非本论所以明至理之意也。(《答难养生论》)

为了深入理解嵇康这一论点的意义,可以拿后来东晋末年关于《庄子》“逍遥”义的一次论争作参考。《世说新语·文学》篇记载:“《庄子·逍遥》篇,旧是难处,诸名贤所可钻味,而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中,将冯太常共语,因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表,立异义于众贤之外,皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”^① 刘义庆注录郭、向义谓:

夫大鹏之上九万,尺鷃之起榆枋,小大虽差,各任其性。苟当其分,逍遥一也。然物之芸芸,同资有待;得其所待,然后逍遥耳。唯圣人与物冥而循大变,为能无待而常通,岂独自通而已。又从有待者不失其所待;不失,则同于大通矣。

这段话见于今本《庄子注》,是分别对《逍遥游》题目和“夫列御寇御风而行”一节的注释。其对于“逍遥”理解的核心在“当其性”、“任其性”,是“有待者不失所待”。这实际是要求在承认等级差异的基础上任性逍遥,放纵自恣。而支遁的《逍遥论》则作另一种理解:

夫逍遥者,明至人之心也。庄生建言人道,而寄指鹏、鷃。鹏以营生之路旷,故失适于体外;鷃以在近而笑远,有矜伐于心内。至人乘天正而高兴,游无穷于放浪;物物而不物于物,则遥然不我得;玄感不为,不疾而速,则逍然靡不适。此所以为逍遥也。若夫有欲当其所足,足于所足,快然有似天真。犹饥者一饱,渴者一盈,岂忘烝尝于糗粮,绝觴爵于醪醴哉? 苟

^① 余嘉锡:《世说新语笺疏》,中华书局1983年版,第220页。