

文艺学大视野丛书

李 戎 著

始于玄冥 反于大通

—— 玄学与中国美学

花城出版社

B83-092/44

文艺学大视野丛书

李 戎 著

始于玄冥 反于大通

—— 玄学与中国美学

花城出版社

中国 广州

图书在版编目(CIP)数据

始于玄冥反于大通:玄学与中国美学/李戎著. —广州:花城出版社,2000.4

(文艺学大视野丛书)

ISBN 7-5360-3300-1

I. 始… II. 李… III. ①玄学-影响-文艺思想-中国②玄学-影响-美学思想-中国 IV. B235

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 32372 号

始于玄冥 反于大通 ——玄学与中国美学 李戎著

*

花城出版社出版发行

(广州市环市东路水荫路11号)

广东新华发行集团股份有限公司经销

广东省肇庆新华印刷有限公司印刷

850×1168毫米 32开本 10.5印张 1插页 240,000字

2000年4月第1版 2000年4月第1次印刷

ISBN 7-5360-3300-1

B·41 定价:15.00元

如发现印装质量问题,请直接与印刷厂联系调换

出版前言

往事如烟。

20世纪的大门正在缓缓关闭，我们即将迈进21世纪的门槛，抚今追昔，感慨万千。

20世纪，是人类历史上的伟大世纪。仅以文学艺术而论，其辉煌成就，毋庸置疑。但历史的进程，也伴随着浮泛的喧嚣，迷乱的骚动，本体的困惑，艰难的抗争。总结历史，展望未来，当是文学艺术工作者责无旁贷的使命。

于是有了这套“文艺学大视野丛书”。

该套丛书，是山东师范大学中文系文艺学学科承担的教育部立项的“九五”社科规划课题，也是该学科“九五”期间的重点科研工程。它以开放的理论视野与新颖的文化眼光，以勇于思考的求索精神与批判锐气，对许多方面的重大文艺学问题进行了深入细致的探讨。它涵盖古今，包容中外，既有对中国传统文艺观的重构，又有对西方诗学道路的审视；既有关于中国文艺学历程的反思，又有关于21世纪文艺学走向的探寻；既有对经典学说的当代阐释，也有关于重要理论范畴的新解。以如此宏阔的学术视野审视文艺学过去和未来，是这套“文艺学大视野丛书”的旨趣之所在，也是“大视野”大为“大视野”的由来。

我们于世纪之交推出这套丛书，把它作为献给21世纪的

一份礼物，以求为推动中国文艺学走向世界，走向未来，走向现代化，尽绵薄之力。

花城出版社

2000年3月18日

朱光潜先生给作者的赠言：

亮 窗 只 而 有 光 辉

之 谓 士

行 心 所 欲 不 逾 矩

人 只 今 其 能 地 局 其 利

李 戒 同 志 存 念

朱 光 潜

一 九 七 〇 年

夏

目 录

第一章	玄学的产生	(1)
一	玄学产生的社会背景	(1)
二	“名士”群体——玄学的创立者	(4)
三	从清议到清谈	(7)
第二章	玄学的倡导者：何晏与王弼	(14)
一	何晏的生平及其玄论	(14)
二	正始玄学大师——王弼	(18)
三	从王弼的“以无为本”到郭象的“玄冥”、 “独化”	(31)
第三章	变玄学为现实人生观的名士：嵇康与阮籍	(37)
一	追求优游与淡泊的嵇康	(37)
二	彷徨于世俗与高洁之间的阮籍	(51)
第四章	佛玄双修与玄释合流	(61)
一	玄学渗入佛理与佛玄双修	(61)
二	玄释合流的基础与中国禅宗的产生	(66)
第五章	化玄理为诗情的陶渊明	(75)
一	崇尚自然是心境与物境冥一的基础	(75)
二	魏晋玄学对陶渊明的影响	(82)
三	陶诗——融玄理于诗情的典范	(86)

第六章	魏晋玄学：中国美学大转折的契机	(89)
一	玄学理论改变了人们的思维方式	(89)
二	从质实到空灵	(94)
三	“宇宙意识”和悲剧情怀	(99)
四	禅宗与文学意境的创构	(102)
第七章	玄学论美学的审美范畴（上）	(109)
一	玄学论美学概说	(109)
二	“无”与“空”	(111)
三	“玄”与“妙”	(119)
四	“自然”	(127)
第八章	玄学论美学的审美范畴（中）	(133)
五	“得意忘象”与“得象忘言”	(133)
六	“传神”与“神韵”	(146)
七	“气韵”	(157)
第九章	玄学论美学的审美范畴（下）	(166)
八	“风骨”	(166)
九	“滋味”	(175)
十	“意境”	(185)
第十章	玄学论诗学理论家：司空图	(195)
一	闲身山中，吟诗看花	(196)
二	素处以默，妙机其微	(204)
三	“象处之象”、“味外之旨”	(227)
第十一章	追慕陶潜、归诚佛玄的苏轼	(244)
一	“飞鸿踏雪”的一生	(244)
二	既尊儒又崇道的王弼式玄学世界观	(261)
三	“寄至味于澹泊”	(280)
四	无厌空、静与以形写神	(289)

附录：《周易》与中国绘画	(305)
参考文献	(319)
后记	(321)

第一章 玄学的产生

玄学，产生于公元三世纪，是中国古代最深奥、最富有思辨性的学说之一。所谓“玄”，系出于《老子》里的“玄之又玄，众妙之门”，亦即所谓玄妙得很的“玄妙”。正如玄学大师王弼所解释的，“玄者，冥也，默然无有也”（《老子》一章注）。可见这是一门论述幽冥虚无的学说，实在是一个迷人的谜。正因为如此，历代的学者对它褒贬不一。新中国诞生后，哲学家们更是长期以来以唯心主义的“精神鸦片”予以挞伐。

但是，在改革开放的今天，在中西文化的相互交流和相互碰撞中，玄学却显出了不同寻常的光彩。美国斯坦福大学教授J·刘若愚认为，玄学论“在同西方的理论进行比较时，它们显示出不少令人神往之处”；他甚至预言，“很可能中国最终对具有普遍意义的文学理论做出的显著贡献就在于此”^①。国内不少学者也认为应该重新研究、探讨和评价这一学说，以吸取其精华为建设中华新文化而发挥其应有的作用。

一 玄学产生的社会背景

玄学，亦称魏晋玄学，魏晋是它特有的时代。那么，这个

^① [美] J·刘若愚：《中国的文学理论》，赵帆声等译，中州古籍出版社1986年版，第20页。

时代有些什么特点呢？宗白华先生曾指出：“汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最苦痛的时代，然而却是精神上极自由、极解放，最富于智慧、最浓于热情的一个时代，因此也就是最富有艺术精神的一个时代。”^① 这是一个充满错综复杂的矛盾而又新鲜活跃丰富多彩的时代，这是一个巨大的历史转折时期。

综观这一时期的思想文化领域，有三个显著的特点：其一，由独尊儒术向信仰上的多元化转移；其二，因政局的变动而导致的知识阶层（“士人”）与政权关系的变化；其三，自我觉醒、自我肯定，从寻求独立人格中体认自我的价值。

东汉末年的黄巾大起义，从根本上动摇了曾经是强大的、一统的汉帝国。这个汉帝国自武帝时起，就凭着强权和威势，“罢黜百家，独尊儒术”，历时四百多年。然而，“百家”毕竟是客观存在，虽被罢黜却并未绝迹。待帝国崩溃了，强权解除了，世家大族兴起了，凝聚力也就消失了。人们的思想开放变动不居，原有的信仰开始动摇。曾被罢黜的“百家”，又雨后春笋般萌动起来。黄巾起义所奉的经典是《太平经》；张鲁在汉中建立的农民政权，就用《老子》五千言教人学习；当时门阀世族的知识分子（“士人”）也“祖述老庄”，都注意道家经典的研究。这就在意识形态上为玄学的建立创造了条件。

知识阶层（“士人”）原本是依附于大一统政权的。他们的兴衰荣辱与大一统政权密切相关。但是，到了东汉后期魏晋之前，士人对于政权的依附和维护的态度发生了巨大的变化。由于大一统政权的崩坏和宦官、外戚的专权，使一向对大一统政权竭诚尽忠的士人感到寒心。他们在一次次上疏抗争失败后，

^① 宗白华：《美学散步》，上海人民出版社1981年版，第177页。

有的自杀，有的隐居不仕，更有的被残酷杀害。特别是震惊朝野的两次党禁，最终使怀抱“大丈夫当为国扫除天下”（陈蕃语）的士人彻底绝望。

据《后汉书·党锢列传》记载，第一次党禁的起因是：

时河内张成善说风角，推占当赦，遂教子杀人。李膺为河南尹，督促收捕，既而逢宥获免。膺愈怀愤疾，竟案杀之。初，成以方伎交通宦官，帝亦颇诎其占。成弟子牢修因上书诬告膺等养太学游士，交结诸郡生徒，更相驱驰，共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗。于是天子震怒，班下郡国，逮捕党人，布告天下，使同忿疾，遂收执膺等。其辞所连及陈寔之徒二百余人，或有逃遁不获，皆悬金购募。

这分明是宦官蓄意诬告，借机耸动，加害清白无辜的党人，社会同情自然在党人。于是被废锢的党人，其声望则进一步提高了。他们被尊为“名士”，为世人崇拜和标榜。

第二次党禁，是宦官侯览阴使张俭之乡人朱并上书告张俭“与同乡二十四人别相署号，共为部党，图危社稷，而俭为之魁”。于是天子下诏收捕张俭等人；第一次党禁的人亦受到牵连。结果这次党禁死百余人，受牵连而死、徙、废、禁者双六七百人。

残酷的杀戮和迫害，毁掉了一批真心诚意维护大一统政权的优秀分子，导致了士人与政权的疏离。这给魏晋名士群体的形成打下了基础。与此同时，士人在理论主张、人生理想和道德观念上，都开始发生变异。汉代经学一统的局面被彻底打破了，统一的思想道德规范失去了权威，社会风气从圣人崇拜转

向名士崇拜，转向自我体认。人性和人生，开始受到极大的重视。“定儒学于一尊时士人的那个理性的的心灵世界，已经让位于一个以自我为中心的感情世界了”^①。自我觉醒了，士人们体认到人生的快乐，体认到生命的可贵，同时也慨叹人生短暂的悲哀。于是，他们从规行矩步走向了任情率真，由克己谦慕而变为放浪形骸。“岁月不居，时节如流，五十之年，忽焉已至。”（孔融）“公子爱敬客，终宴不知疲。”（曹植）“永日行游戏，欢乐犹未失。遗已在玄夜，相与复翱翔。”（刘桢）看破了红尘，仕途不再有任何吸引力，尽情纵乐，感受生命的可贵。他们鄙视外在的事功，而崇仰内在的精神，以脱俗超凡的姿态，笑傲江湖，直至口吐玄言，扞虱而谈。这就为玄学的产生布设了合适的社会氛围。

二 “名士”群体——玄学的创立者

玄学，并非一人所创。它是由名士们集体创立的。什么是名士？顾名思义，即有名之士，亦即声名洋溢、人所瞩目的士人。“名士”一词始于魏末。据《世说新语·文学第四》“袁彦伯作《名士传》成”条刘孝标注云：

以夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王辅嗣（弼）为正始名士；阮嗣宗（籍）、嵇叔夜（康）、山巨源（涛）、向子期（秀）、刘伯伦（伶）、阮仲容（咸）、王濬冲（戎）为竹林名士；裴叔则（楷）、乐彦辅（广）、王夷甫（衍）、庾子嵩（敳）、王安期（承）、阮千里（瞻）、卫叔宝

^① 罗宗强：《玄学与魏晋士人心态》，浙江人民出版社1991年版，第51页。

(玠)、谢幼舆(鯤)为中朝名士。

“正始”是魏齐王曹芳年号(204~249年)，从那时起名士出现。什么样的人才可称为名士呢？牟宗三先生在《才性与玄理》一书中作过一番论证。他引了《世说补》中所记：“诸葛亮与司马懿治军渭滨，尅日交战。懿戎服蒞事。使人视亮：独乘素舆，葛巾羽扇，指挥三军，随其进止。司马叹曰：诸葛君可谓名士矣。”然后分析道，诸葛亮并非名士，为什么司马懿竟以“名士”形容他呢？原来司马懿时代，名士已如雨后春笋露清光于社会，他心中已有名士的观念。“戎服蒞事”不能为名士，而诸葛亮的“独乘素舆，葛巾羽扇”，则是以特别的姿态出现于军中，这便使得司马懿特别叹赏其脱俗而称尊为名士。由此，牟先生概括道：

“名士”者清逸之气也。清则不浊，逸则不俗。沉堕而局限于物质之机括，则为浊。在物质机括中而露其风神，超脱其物质机括，伊若不系之舟，使人之目光唯为其风神所吸，而忘其在物质机括中，则为清。……精神落于通套，顺成规而处事，则为俗。精神溢出通套，使人忘其在通套中，则为逸。逸者离也。离成规通套而不为其所淹没则逸。逸则特显“风神”，故俊。逸则特显“神韵”，故清。故曰清逸，亦曰俊逸。逸则不固结于成规成矩，故有风。逸则洒脱活泼，故曰流。故总曰风流。风流者，如风之飘，如水之流，不主故常，而以自在适性为主。故不着一守，尽得风流。是则逸者解放性情，而得自在，亦显创造性。故逸则神露智显。逸者之言为清言，其谈为清谈。逸则有智思而通玄微，故其智为玄智，思为玄思。……是

则清逸、俊逸、风流、自在、清言、清谈、玄思、玄智，皆名士一格之特征。^①

以“清逸”概括名士特征是非常恰切的，既反映了外在的风神，又突出了内在的智思。名士是内容与形式完美结合的一代风范，难怪士人像以往崇拜圣人一样地去崇拜名士。

“清逸”之所以成为士人的审美规范和理想准则，与大一统政权的腐朽、崩溃和经学的繁琐虚伪有关。“主荒政繆”，早引起士人的愤怒，儒术的独尊，更增强了世人的反感。人们在呼唤和向往一种新的世风，仰慕任情脱俗的名人高士。这早在正始以前，已经蔚成风气。《后汉书·郭林宗传》就记载了郭林宗为世人倾慕的高洁人格。他“身長八尺，容貌魁伟，褰衣缚带，周游郡国”。他在游洛阳归故里时，衣冠诸儒送至河上，车数千辆之多。他与李膺同舟渡河，望者以为神仙。他曾行于陈、梁间遇雨，巾一角垫，时人仿效，故意折巾一角，称为“林宗巾”。可见当时他的影响力之大。有人问范滂，郭林宗是何如人，范回答说：“隐不违亲，贞不绝俗，天子不得臣，诸侯不得友，吾不知其它。”这就是清高、俊逸、风流、自在的名士风范。

当然，世风所趋，从容与风流的俊逸之气不惟名士独占，有些军事家、政治家、学问家乃至圣贤豪杰，也以具有逸气而自许，而其本人却并非名士。魏晋时期的名士，并不是以立德、立动、立言而得名，也不是“名节”之名。他们所具的只是一种逸气，他们也因显逸气而得名，而逸气的表现就在清言、清谈。他们之所以为名士也因为清谈、清言。那么，这些

^① 牟宗三：《才性与玄理》，台湾学生书局1985年版，第68页。

名士们所言所谈的内容是什么呢？这就是玄理。逸气的最终表现，为清言清谈玄理而不务世事。除此而外，有的名士还表现为旷达、放任，不守礼法。正是一批这样的知识分子，创立了玄学。

有人把名士人格说成是“惟显一逸气而无所成”之人格，是“天地之逸气，亦是天地之弃才”。其实，他们并不是无所成的。他们不仅成就了一种真正思辨的、理性的“纯”哲学，而且开拓出一种清新的、缥缈的、带有虚无情调的艺术境界。一个哲学的境界，一个艺术的境界，这二者构成了中国思想史上的一个飞跃，为中国人开创出了一个新的审美天地。

三 从清议到清谈

魏晋的玄学，通常亦称清谈、名理。所以玄学产生的一个重要过程便是清谈，没有清谈就没有玄学；进入谈玄阶段以后，清谈往往就是玄学的另一种说法。然而“清谈”一词的出现，也有一个历史演变过程。实际上它是由汉末的清议到汉末魏初的人物品评发展来的。正因为如此，牟宗三先生把人物品评也归入清谈、名理。他指出：“说到清谈、名理，则又不单指玄学一面而言。像《人物志》那样的著作，像竹林七贤那样的生活情调，亦通包括在内。而若从‘学’方面言，则玄学称为玄学名理，而《人物志》则称为才性名理。”^①这就是说，清议、人物品评、清谈，在形式上有相同之处，而在内容上却不一样。

清议原是一种选拔人才的社会监督、乡里舆论。其内容主

^① 牟宗三：《才性与玄理》，第43页。

要是道德判断，亦即看一个人是否敦厚、淳朴，是否贤能高节，是否品质端正等等。到了东汉末年，由于外戚、宦官专权，政治腐败，于是在选拔评议人才时，与宦官势力相对抗的士人便通过“清议”在地方的“察举”中发挥作用，以防止宦官及其党羽循私舞弊。这样一来，清议便成了当时具有重要意义的政治行动。士人的升迁往往取决于某些有影响的名士的品评、鉴定。一经品鉴，即可获致令誉，显身扬名于世。当时像郭泰、许劭、许靖（许劭之从兄）等人，都是品题人物的权威。被品评的士人称为登龙门，因此，要求品评的人比比皆是。但是，初期的人物品评仍属清议的范畴，它不过是从乡选里举的道德评价而转向了名士论定而已，其内容并没有根本的改变，仍以道德判断为主。

比如《后汉书·郭泰传》所载：

黄允字子艾，济阴人也，以俊才知名。林宗见而谓之曰：“卿有绝人之才，足成伟器。然恐守道不笃，将失之矣。”后司徒袁隗欲为女求婚，见允而叹曰：“得婿如是足矣。”允闻而黜遣其妻夏侯氏。妇谓姑曰：“今当见弃，方与黄氏长辞，乞一会亲属，以展离诀之情。”于是大集宾客三百余人，妇中坐，攘袂数允隐匿秽恶十五事，言毕，登车而去。允以此废于时。

俊才知名的黄允，见异思迁，被其妻当众揭其丑，不但另娶新欢的企图没有得逞，原妻子也失去了。在这里，道德超过了才气风貌。

许劭品鉴人物，也以道德标准为主。《后汉书·许劭传》记云：