



余开亮：论六朝时期自然山水作为独立审美对象的形成

来源：美学研究 日期：2007年5月21日 作者：余开亮 阅读：1842

【内容提要】自然山水审美在六朝成为风尚，这一现象的形成有着多方面的原因。人与自然山水关系的演变、政治环境与隐逸文化潮流、庄园经济活动的开展、玄佛思想的盛行都促进了自然山水地位的提高，最终促成了具有独立审美价值的自然山水的形成。

【关键词】自然山水/六朝/隐逸文化/庄园经济

六朝时期，古人对自然山水的观赏爆发出了前一种前所未有的激情，他们出则渔弋山水，入则言咏属文。以山水为媒介，六朝士人构筑了中国文化史上一系列的文艺成就：山水诗、山水赋、山水画、私家园林等。因此，探讨自然山水作为独立审美对象的形成缘由，是我们理解六朝文化的一个基点。鉴于以往对这一问题研究的不详，本文试图从人与自然山水关系的历史前提、六朝政治环境和隐逸文化、求田、问舍的庄园经济活动以及玄学宗教的文化背景四个方面，考察自然山水作为独立审美对象何以在六朝得以形成。

一、六朝之前人与自然山水的历史逻辑之变

人类从诞生伊始，就与自然山水有着不解之缘。而在各种文学作品中也充满着对自然山水的描写。但由于生产力的落后，人与自然山水的关系还处于一种不和谐融洽的状态中。具体而言，这种人与自然山水的关系可以归纳如下：

神化关系。中国作为一个农业国度，祖先的最直接经验是与大自然的交往。人类刚出现时，在与自然打交道的过程中，对自然界的一些现象无法从理性上加以解释，于是就产生了一种对自然的恐惧之心。在恐惧的心态中，人类开始把自然当作膜拜的对象，认为那是一种神的力量。于是，自然在早期先民的眼中是神的化身。在中国的远古神话里关于自然山水的描写往往是神化的。这样，山神、水神、雷神、树神等自然神就一应俱全地出现在中国神话中，而每一种自然山水都代表一种神。这时，人对自然山水采取了一种敬畏的态度。

起兴关系。随着生产力的发展，人类走出了神话时代，人与自然的紧张关系得到了一定程度的缓解，人们开始试着用文学作品来描写生活中的自然山水。中国文学史上的第一部文学总集《诗经》中就有大量的关于自然山水的描写。如：“参差荇菜，左右流之”（《关雎》）；“桃之夭夭，灼灼其华”（《桃夭》）；“蒹葭苍苍，白露为霜”（《蒹葭》）；“昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏”（《采薇》）。然而，在《诗经》中，这些“物色”描写的共同点就是用作起兴，其目的正如朱熹所说，是“先言他物以引起所咏之辞”，而不是为了写景而写景。自然山水描写在这里只是一种手段，还谈不上被自觉地加以欣赏。

比德关系。先秦理性精神建立后，儒家的一套仁义道德思想开始影响到社会生活的各个层面，包括文学作品的创作。这时很多作品中的自然山水描写也都与仁义道德挂上了钩，这就是一种比德手法。这种手法使得自然山水都打上了道德的烙印，山水成为了道德的化身。《论语》里的“岁寒然后知松柏之后凋也”、“智者乐水，仁者乐山”都是用自然山水来比喻仁义道德。在《楚辞》中这种比德之辞的运用更多，正如王逸《楚辞章句·离骚序》中所说：“《离骚》之文，依诗取兴，引类譬喻，故善鸟香草，以配忠贞；恶禽臭物，以比谗佞；灵修美人，以媲于君；宓妃佚女，以譬贤臣；虬龙鸾凤，以托君子；飘风云霓，以为小人。”这种关于自然山水的描写是把自然山水人格化、道德化了，仍属于“状物而言他”。

悟道关系。这是原始道家对自然山水的态度。《庄子》一书中言及自然物的地方也比较多，书中列举的山就有姑射之山、具茨之山、崆峒之山、首阳之山、畏垒之山等。《齐物论》云：“山林之畏佳，大木百围之窍穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者。”《知北游》云：“山林与，皋壤与，使我欣欣然而乐与！”但这些关于自然物的描写还只是片断的，庄子的目的是用来宣扬他的任自然的哲学思想。

汉大赋式的铺陈关系。到汉大赋那里，关于自然万物的描写更是铺陈扬厉。赋的特点之一就是通过文字来实现对万物的占有，所以赋极尽夸饰之能事而来描写世间万物。当描写水的时候，赋就会用上大量的三点水偏旁的字来烘托一种波光粼粼的水的样态。描写树的时候，大量木字偏旁的字就会鱼贯而出，从字面上就让人感受到了林木森森。但这种关于自然万物的描写更多的是一种字词的堆砌，目的是要表现天子之威和帝国的强大，谈不上是对景物的自觉赏析。

上述关于自然山水描写的一个共同点，就是没有形成一个完整的自然山水审美意象。从人的角度而言，缺乏

一种六朝人所具有的仰俯察、远近流目的自觉心态；从山水的角度而言，缺乏一种六朝人笔下的“巧构形似”。正因为如此，当时的人们还谈不上对山水的把玩和品味，因而自然山水也不可能成为自觉的审美对象。当然，正是在这种人与自然不断变化的关系中，自然山水审美意识得以萌芽和发展，并最终促成了六朝时期自然山水独立审美价值的出现。

二、政治环境的恶化与隐逸文化的流行

正如罗白华先生所言，“汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最苦难的时代[1]，社会呈现出的是“白骨露于野，千里无鸡鸣。生民百遗一，念之断人肠”（《曹操集·蒿里行》）的悲惨景象。六朝险恶的政治环境直接导致了士人隐逸思想的产生，而隐逸文化又引发了人对自然山水的热情。

从东汉末年桓、灵之际的两次“党锢之祸”开始，汉末魏晋六朝士人的精神世界始终被焦虑和苦闷所笼罩。“党锢之祸”使得贤良忠义之士多受株连，惨遭迫害。士人目睹党祸之惨烈，纷纷转向不问政治而明哲保身。

时至魏晋，士大夫的生活状况有所改善，但统治集团内部的斗争仍然激烈，残杀士人的现象依旧频繁发生。如推行“唯才是举”的曹操就杀害了孔融、杨修、崔琰、许劭，司马氏父子杀害了何晏、夏侯玄、李丰、嵇康等。西晋元康元年（公元291年）至光熙元年（公元306年）长达十六年之久的“八王之乱”，更是弄得社会生灵涂炭。西晋名士如张华、裴頠、潘岳、石崇、欧阳建、杜斌、陆机、陆云、嵇含、牵秀、杜育等都被当政者所杀。

东晋至南朝，士人与朝廷的紧张关系得到了一定程度的改善，士人的精神压力也相对减轻了很多，这一时期还出现过王、庾、谢、桓四大侨姓世族士人和司马氏共坐天下的现象。但王敦之乱、苏峻之乱、桓玄篡位、孙恩之乱、侯景之乱、南朝皇帝废立、宋齐梁陈的朝代更替等事件，依然对士人产生了很大的冲击。以陈郡谢氏为例，孙恩之乱中，不到两年的时间里，就有谢冲、谢明慧、谢邈、谢琰、谢肇、谢峻六人被杀；刘裕篡位期间，谢混、谢纯二人被杀；宋废立事件中，谢晦、谢世基、谢世道等八人被杀。

政治的险恶，生命的无常，使得六朝士人处于一种极度焦虑和苦闷的精神状态之中。这是一种如何处理仕与隐、出与处关系的焦虑。在孔孟等早期士人那里，这个问题相对容易处理。孔孟那里，士人还有着隐逸退避的自由：当君主贤明有道时则兼善天下，当君主昏庸无道时则独善其身。秦汉中央集权制建立后，统治集团对士人的控制开始加严。普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。在严密的集权制下，士人的隐逸退避也开始遭遇困难。董仲舒在《士不遇赋》中言：“于吾侪之云远兮，疑荒途而难践。”东方朔之《答客难》云：“故绥之则安，动之则苦，尊之则为将，卑之则为虏，抗之则在青云之上，抑之则在深渊之下，用之则为虎，不用则为鼠。”正因为如此，秦汉以后，士人的独立性与统治者的集权制关系开始变得紧张，士人对集权制的离心程度也越来越深。东汉末年的两次“党锢之祸”可以说是这种紧张关系的大爆发。魏晋之际，这种紧张关系依然持续，嵇康、阮籍等“越名教而任自然”，以激烈言词和实际行动抨击时政，最终嵇康被司马氏政权借故戮于东市。“党锢之祸”、嵇康被杀的历史教训加上残酷的现实经验，使得士人们开始重新思考个人独立性与集权制的关系问题。西汉东方朔“避世金马门”的朝隐观念开始显露出其深远的意义。身在魏阙心存江海的朝隐成为六朝士人最主要的隐逸方式。朝隐的出现，最初是避祸求存，随着郭象对《庄子》的解读，六朝士人对朝隐的态度也完成了心理转换：从最初的不得已转为了心安理得。

郭象对庄子思想的创造性解读，使得庙堂与山林、游内与游外、无为与有为的界限渐趋消弭。这样，六朝士人开始心安理得地跻身朝廷，认为在朝廷中也能保持自我的独立性。如长沙邓粲隐而复出，其友人斥之为“改节”，粲笑答曰：“足下可谓有志于隐而未知隐。夫隐之为道，朝亦可隐，市亦可隐。隐初在我，不在于物。”（《晋书·邓粲传》）不仅如此，在他们心中，朝隐是一种道隐，其价值开始高出山林之隐的身隐。王康琚《反招隐》诗中就写道：“小隐隐陵薮，大隐隐朝市。”《世说新语·文学》注引谢万的《八贤论》曰：“以处者为优，出者为劣。孙绰难之，以谓体玄识远者，出、处同归。”沈约在撰写《宋书·隐逸传》时有段序言是这样写的：“贤人之隐，义深于自晦，荷蓑之隐，事止于违人。论迹既殊，原心亦异也。身与运闭，无可知之情，鸡黍宿宾，示高世之美。运闭故隐，为隐之迹不见；违人故隐，用致隐者之目。身隐故称隐者，道隐故曰贤人。”这些说法都表明了六朝士人对齐一儒道的朝隐的推崇。

隐逸朝廷使得六朝士人独立性与集权制的关系得到了一定程度的缓解，士人对人身和人格自由独立性的追求开始被纳入集权制所容忍的范围内进行。在集权制范围内保持士人独立性的要求引发了士人们对自然山水的重视，山水成为他们保持个人独立性的一种重要载体。这样，士人在朝政之余，开始纷纷躲进自然山水之中。他们把自己的豪情壮志收敛在自然山水之中，构筑了一个以山水为载体的精神世界，保持着自身相对独立的人格。

三、求田问舍活动的展开

东汉末年的大动乱，使得兴起于西汉的庄园经济遭到了极大的毁坏，但这种自给自足、多种经营的经济形态却一直被保存了下来。时至魏晋，社会秩序刚一稳定，士大夫们就迫不及待地展开了大规模的求田问舍、营造庄园的活动：

（何）晏等专政，共分割洛阳、野王典农部桑田数百顷，及坏汤沐地以为产业。（《三国志·曹爽传》）
故求道田，在关之西，南临洛水，北据邙山，托崇岫以为宅，因茂林以为阴。（谢灵运《山居赋注》）

性好兴利，广收八方园田水碓，周遍天下。（《晋书·王戎传》）

（向秀）与吕安灌园于山阳，收其余利，以供酒食之费。（《太平御览》卷409引《向秀别传》）

这种求田问舍活动的大规模展开，使得士人们深入各山川胜地，由此引发了他们与自然山水的直接交流。

北方士族南渡后（有的是举族南迁），首先面对的是生存问题。他们南渡的第一要务就是求田问舍、开荒辟地，由此引发了大规模的占山封水、垦起湖田的浪潮。因此，东晋和南朝统治者不得不颁布一系列法令，来禁止这种占山护泽、私垦荒地的行为。但这一规定常常被世族所破坏，他们为了扩张自己的庄园产业，经常私自开荒辟地。《宋书·蔡兴宗传》云：“会稽多诸豪右，不遵王宪，又幸臣近习，参半宫省，封略山湖，妨民害治。”谢灵运就很热衷于开荒辟地。“灵运因父祖之资，生业甚厚。奴僮既众，义故门生数百，凿山浚湖，功役无已。”他还多次上书要求拓展田地，“会稽东郭有回踵湖，灵运求决以为田”，“灵运既不得回踵，又求始宁岵崕湖为田”（《宋书·谢灵运传》）。

永嘉南渡之前，江南建康和三吴（吴、吴兴、会稽）之地都已经被吴姓世族占有了。在三国时期，江南东吴政权的一些世族如“吴郡四姓”顾、陆、朱、张等都有自己的田产庄园。葛洪在《抱朴子·吴失篇》中说其庄园都是“童仆成军，闭门为市。牛羊掩原隰，田池布千里”，因而“势利倾于邦君，储积富于公室”。这些庄园很多一直延续到东晋。侨姓世族过江后，他们对江南的开发只能集中在其他一些风景佳胜之地了，特别是像钟山、会稽东部这样的地方，成为了很多侨姓世族的首选。侨姓世族对建康和三吴之外地域的开发，使得东晋和南朝的庄园经济呈现一种大范围的扩展。这样，六朝的庄园经济不仅在城郊而且在郊野和山林之地也得到开发，六朝庄园开始呈现一种山林化倾向。

山林化的六朝庄园经济，对山水独立审美价值的形成产生了极为重要的影响。一方面，求田问舍活动促进了人与自然山水的直接交流。六朝士人在考察庄园的营建地址时极为费心，对周边的自然环境非常讲究。他们往往带着一种审美的眼光来挑选自己的庄园所在之地。如谢灵运在《山居赋注》中就批评以往的园林是：“千乘宴嬉之所，非幽人息止之乡。且山川亦不能兼茂，随地势所遇耳。”他还在《山居赋》中对自己庄园选址的过程进行过一番描述：“爰初经略，杖策孤征。入涧水涉，登岭山行。陵顶不息，穷泉不停。栒风沐雨，犯露乘星。研其浅思，罄其短规。非龟非筮，择良选奇。翦榛开径，寻石觅崖。”这种直接与自然的交流过程，必然引起自然山水独立审美价值的出现。

另一方面，六朝庄园经济的发达对六朝士人的生存状况产生了很大影响，使得他们有更多的精力和能力登临山水，终日不倦。六朝士人不再是孟子说的“无恒产而有恒心者”，虽然他们在政治上仍处于失意和苦闷状态，但经济生活际遇比早期士人要好得多，这就使得他们能更好地维护个人的独立性，追求一种更自由的生活。衣食上的无忧无虑使他们可以把更多的时间和精力投入到各种精神活动中去，游山玩水、喝酒作乐、赋诗作文、经营园林等活动也就相伴而生，从而又反过来推进了人对自然山水的把玩赏析。

四、体道成佛与山水的文化关联

玄学和宗教是六朝主要的文化思潮，这两者的共同特点就是都与山水有着极为密切的关系。在山水中体玄、得道和悟佛是六朝文化的一个重要方面。

玄学与自然山水具有一种内在的精神关联，这种内在关联在先秦道家那里就有涉及。魏晋玄学家王弼和郭象把道和自然山水的关联做了进一步的强调。王弼在《周易略例·明象》中对言一象一意的关系进行了说明：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。”“象”一方面是指外在世界的客观形象，另一方面又指的是对客观形象的摹写比况（即像）。“象”的外在世界客观形象之义，无疑是与自然山水紧密相关的。“观物取象”作为《周易》的思维特征，注定了作为自然山水的“鸟兽之文与地之宜”的重要性。正因为如此，《周易·系辞下》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”从上面的论述中可以看出，“象”的地位在王弼那里得到了进一步的提升。王弼对言一象一意关系的看法使得“象”成为把握“意”的一个重要前提，这种“尽意莫若象”的观点无形中提高了自然山水在玄学中的地位。

到了郭象那里，自然山水更是与玄学思想融为一体。在王弼那里，“有”生于“无”，“无”是有之上更高的本体。但郭象则认为“无”并不是“有”之上的一个更根本存在，“有”不需要“无”来生成，“有”是“自生”的。也就是说，万物的“有”就已经是本体了，而“无”并不在万物的“有”之外。郭象再三讲到“物”之“自生”、“自造”、“自得”、“自然”、“自尔”、“自建”，其目的即在于揭示“无”“有”不二，“道”在“物”中。这样，“物”获得了前所未有的哲学价值，既然“道”在“物中”，那么悟“道”最好的方式就是直接投身于自然山水之中，与自然山水融为一体。

在这种玄学和自然山水观念下，时至东晋，在自然山水中体道之风日炽，开始成为一种名士风尚。孙绰《太尉庾亮碑》中用“以玄对山水”对此风气进行了很好的概括。《世说新语》对这种“以玄对山水”现象也有很多记载，如《世说新语·文学》载：“郭景纯诗云：‘林无静树，川无停流。’阮孚云：‘泓峥萧瑟，实不可言。每读此文，辄觉神超形越。’”《世说新语·言语》载：“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。’”这些人都是把对自然山水的亲近、观赏看作使人“神超形越”、“人情开涤”的重要途径，这是他们实现自由、超脱的人格理想的重要方面。

佛教也与自然山水有着密切的关系。佛教在印度流传时期，便提倡在山林中坐禅。佛教传入中国后，开始与玄学渐趋融通，佛教的中国化也由此开始。到了东晋南朝时期，佛教般若学和涅槃学先后对士人特别是南方士人产生了很大影响。佛学在与玄学的融通过程中，山水的地位在佛学中也得到了极大的提升。六朝一些著名的高僧如支遁（支道林）、慧远、道生、僧肇等都对山水与佛教的关系进行过阐述。

支遁一生主要活动在苏、浙一带，喜好游赏山水。他是般若学即色宗的开创者，即色义是其主要佛学思想。《世说新语·文学》刘孝标注引支遁《妙观章》云：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰色即为空，色复异空。”这里，支遁认为应当从色本身而不是在色之外来认识空，任何想在色之外去寻找空、认识空的企图都是与即色义相违背的。这就是所谓即色是空。色在此可以理解为世间万物，即的本义是就、接近的意思，所谓即色，也就是就色本身去认识空。接近世间万物而达到对空的观点，使得山水具有了佛教“格义”之用。正因为佛教与山水的密切关联，支遁对自己的修道环境较为讲究，他先后在余杭山、迹剡山、石城山、东山等名山隐居，终日宴坐山门，游心禅苑，可谓风神独特。（《高僧传·支遁传》）

慧远幼而好学，也是学贯玄佛之士，他皈依佛门后，师从释道安，深得其师般若真谛。他主要在庐山一带宣扬佛法，并广交东晋名士。慧远关于佛理与山水关系的理论论述主要见于《万佛影铭》并序，他在铭语序中写道：“若乃语其筌寄，则道无不在，是故如来或晦先迹以崇基，或显生涂而定体，或独发于莫寻之境，或相待于既有之场。”在慧远看来，“法身”虽然“无法无名”，但又寄托于各种有形有名的事物之中，而且无处不在。这样，世界万物就成了“法身”的化身，它是一种光辉至极之美。

支遁和慧远都是从般若学的角度提出了佛理和山水相即相合的观念，竺道生则从涅槃学的角度对成佛新方式进行了论述。竺道生是南朝佛学由般若学向涅槃学转捩的关键人物，他的“顿悟成佛”说使得六朝佛学风气由般若言“空”转向了涅槃成“圣”方向。关于竺道生的涅槃说，方立天先生在《中国佛教哲学要义》中概括为主要的两点：其一是涅槃生死不二；其二是得性便是涅槃。[2] 涅槃生死不二，强调对众生来说，涅槃佛性就是众生本性，众生不应舍离生死而另求解脱。得性便是涅槃，强调众生如返本得性就是涅槃。这两点使得成佛方式由般若学的渐修向涅槃学的顿悟转变，这种转变使得在山水中见佛理的方式也发生了改变。般若学主张山水是佛的化身，要求人以佛理去观照山水，这种观照有一种“格物”的味道，还谈不上是顿悟。而涅槃学则要求人在山水中顿悟佛理。不管是哪种方式，都是强调要从山水达到对佛的体认。正如僧肇《不真空论》中所说：“道远乎哉！触事而真。圣远乎哉！体之即神。”这是一种“即色悟空”的佛教思维方法，这种方法使得自然山水在“证得理体”、得道成佛过程中的地位得到了强调。

山水与玄佛不二的观点自然使得深谙玄佛之道的六朝士人对自然山水给予了充分的关注，自然山水的文化价值在这种浓郁的玄佛文化背景中进一步得以张扬。

可以说，人与自然关系的历史前提、政治环境与隐逸思想、求田问舍的经济活动、玄学与宗教思想的文化背景等多种因素共同促成了自然山水地位在六朝的提升，催生了具有独立审美价值的自然山水的形成，而作为独立审美对象的自然山水的出现又反过来促进了上述几个方面向纵深的进一步发展。

【参考文献】

- [1] 宗白华. 美学散步[M]. 上海: 上海人民出版社, 1997. 208.
- [2] 方立天. 中国佛教哲学要义[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2002. 159.

原文刊于《中国人民大学学报》2006年4期

【作者简介】余开亮（1975—），湖南岳阳人，哲学博士，中国人民大学哲学院。

>> 相关评论

网友 陆庆祥 于2007-5-22 9:05:15说：作者的以上几点，对于解释魏晋自然山水审美的形成，的确是当然之论。但是，如果忽略了魏晋时期，当时南方经济/文化等的巨大发展，则难以解释自然山水审美在魏晋时蔚为大观的内在原因，因为山水移情，而魏晋时期中国的重心是在江南/闽越一带，其地山水丰硕，绝大多数当时的士人名流，皆活动于江南，终日流连于青山绿水中，自然有利于他们发现自然山水的审美特征，也有利于他们建立与自然山水审美的精神性联系。如果作者能够结合江南地理环境对魏晋士人自然山水审美的形成的作用，这篇文章就显得更为全面了。

版权声明：任何网站，媒体如欲转载本站文章，必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

【 评论 】 【 推荐 】 【 打印 】 【 字体：大 中 小 】

上一篇：杨岚：精神写意——范曾艺术美学思想别解

下一篇：余开亮：《六朝园林美学》


>> 相关新闻

全部新闻

>> 相关评论

全部评论

发表评论

点评: 

字数0 验证码: 

姓名: