

雅量与魏晋玄学

申屠青松^{1,2}

(1. 南京大学 中文系, 江苏 南京 210093; 2. 韶关学院 中文系, 广东 韶关 512005)

摘要:“雅量”是魏晋人物品鉴中相当重要的一个品目,其本质是沟通儒道,“游外以弘内”,是魏晋玄学理想人格的体现。魏晋玄学人格理论自刘邵《人物志》发轫,经何晏、王弼、阮籍、嵇康,至郭象《庄子注》而集大成。士人对于雅量的品赏亦在两晋蔚然成风。

关键词: 雅量; 魏晋玄学; 魏晋风度

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 1007-4074(2005)03-0069-05

作者简介: 申屠青松(1978-),男,浙江东阳人,韶关学院中文系助教,南京大学中文系中国文学批评史博士生。

雅量这一品格在魏晋人物品藻中备受推崇,其融合儒道,在魏晋风度中颇具代表性。本文探讨它与魏晋玄学的关系,以从理论上说明对这种品格的品赏何以会在两晋盛行。

一、何谓雅量

雅,高尚之谓也;量,斗斛也,原义是测量体积长大之具,引申为能容纳或禁受的限度。如此,雅量,即高尚之量也。这开始是一个含义比较宽泛的词,只作为一种敬语来使用,如杨修《答临淄侯》:“若乃不忘经国之大美,流千载之英声,铭功景钟,书名竹帛,斯自雅量素所蓄也,岂与文章相妨害哉?”^[1](P748)]。而雅量正式作为一种品格进入人物月旦始见于《三国志·吴书·周瑜传》裴松之注:“干还,称瑜雅量高致,非言辞所间……(孙权)叹瑜曰:‘公瑾文武筹略,万人之英,顾其器量广大,恐不久为人臣耳。’”^[2](P126)]这里的“雅量”显然即称赞周瑜

抱负远大、才能不凡。魏晋以后,随着玄学和清谈的兴盛,雅量在人物品核中频繁出现,成为其中的一个重要品目。综合各种材料来看,雅量具有以下三个层次的内涵。

首先,超脱物外,宠辱不惊。魏晋人多以高、深、简、远、旷、弘、博、通、邈这些词来形容雅量,如“高简有雅量”,“雅量宏博”,“雅量弘高”,“雅量弘远”,“雅量宏通”,“雅量邃远”,“雅量冲邈”“雅量宏廓”“雅量渊远”等。高简,通远,弘高,宏廓,冲邈,实际上都指一种超脱的心境,因为唯超越世事纷纭,做到胸无宿物,方能使自身心灵呈现出一片广大阔远、清澈深厚的世界。这样一种境界,就象一枚明镜,虽然万物万事纷至沓来,但都不能打扰主体内心的平静。所以但凡雅量深远,皆感情蕴藉,宠辱不惊。如《世说新语·雅量》载:

谢公与人围棋,俄而谢玄淮上信至。看书竟,

* 收稿日期: 2005-05-10

默然无言，徐向局。客问淮上利害，答曰：“小儿辈大破贼。”意色举止，不异于常。^{[3](P209)}

淝水之战，关系东晋政权生死存亡，而后者以区区八万之众一举摧垮前秦百万大军，作为首辅的谢安接到前线捷报，竟能一言不发，若无其事地继续与客人下棋，可见其雅量深沉。在魏晋人看来，人事之成败得失，个人之贵贱荣辱，甚至于死亡，都是独立于主体之外的外物，所以要做到雅量深远，就不能被这些东西打扰。所以，谢安既可以在前秦大兵压境时，依然无惧色，也可以在得胜后围棋自若。而当桓温密谋篡位，并企图加害于谢安时，后者同样处之泰然：

桓公伏甲设饌，广延朝士，因此欲诛谢安、王坦之。王甚遽，问谢曰：“当作何计？”谢神意不变，谓文度曰：“晋祚存亡，在此一行。”相与俱前。王之恐状，转见于色。谢之宽容愈表于貌。望阶趋席，方作洛生咏，讽“浩浩洪流。”桓惮其旷远，乃趣解兵。^{[3](P206)}

桓温因为谢安的雅量而取消杀害后者的阴谋，可能不尽符合事实，但谢安超脱物外甚至于生死的雅量，确实征服了当时一大批士人。有意思的是，当时不但认为雅量之人可以超然物外，即使面对突如其来惊吓，也可以处变不惊。如《世说新语·雅量》载：“夏侯太初尝倚柱作书，时大雨，霹雳破所倚柱，衣服焦然，神色无变，书亦如故。宾客左右皆跌荡不得住。”^{[3](P195)}甚至于还有人用突然惊吓的办法来考验别人的雅量，如《世说新语·雅量》：“亮有大儿数岁，雅重之质，便自如此，人知是天性。温太真尝隐幔但之，此儿神色恬然。”^{[3](200)}

其次，自然真率，任性适性。超脱是因为内心的清虚无物，但清虚并非内心空无，而是达到了人性最自然的本真状态。道家典籍里，“清虚”也称“清真”，“真”也常与“简”“素”等词相连而用，如“真独简贵”、“真素”等。所以，超脱必然真率，故率性而行亦是一种雅量：

过江初，拜官輿饰供饌。羊曼拜丹阳尹，客来蚤者，并得佳设，日晏渐罄，不复及精，随客早晚，不问贵贱。羊固拜临海，竟日皆美供，虽晚至，亦获盛饌。时论以固之丰华，不如曼之真率。^{[3](P202)}

羊曼对于客人没有贵贱早晚之分，是其内心无物，故受到众人的高度赞扬。因为真率，则必任性。魏晋玄学崇尚超脱，但并不否定情感，“晋人虽超，未能忘情”^{[4](P138)}。因为不为外物所扰，并不代表不为外物所动，这也就是王弼所说圣人有情而不累于物

的意思。事实上，春秋轮序，花开花落，无时无刻都在拨动着魏晋人细细的神经，他们亦毫无保留地渲泻自己的这种感动。桓子野“每闻清歌，则叹奈何”^{[3](P406)}。王登茅山，为之大恸：“琅王伯舆，终当为情死”^{[3](P410)}。一代枭雄桓温路经故地，见早年所植柳树皆已长成，粗至十围，年华流逝，触景伤情，大恸哭曰：“木犹如此，人何以堪”，并“攀枝执条，泫然流泪”^{[3](P64)}。因为真率，魏晋人发现了人情之美，并把这种人情之美投射于山水，投射于生活，于是他们的生活无时无刻不充满了美，充满了诗意：

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，即便夜乘小船就之。经宿方至，造门不前而返。人问其故，王曰：“吾本乘兴而来，兴尽而返，何必见戴？”^{[3](P408)}

这实在是一种极富诗意的生活！眠觉，开室，命酌酒，四望皎然，起彷徨，咏左思《招隐诗》，忽忆戴安道，夜乘小船就之，造门不前而返，每一个细节，每一个动作，情感的每一次触动，都是那么的自然，没有计算，没有顾虑，自由挥洒性情竟象山泉小溪般潺潺而动。

再次，世事洞明，无为而治。值得注意的是，魏晋人在形容雅量时，除了经常运用高、远、博、宏等词语以外，还会运用详明、清恪、深沉、凝重之类的词，如陶侃《逊位表》“平西将军亮雅量详明”^{[5](P177)}，《陈书·姚察传》：“选雅量清恪”^{[6](P351)}，《北齐书·皇甫和传》：“深沉有雅量”^{[7](P468)}，《北史·序传》：“雅量凝重，善于谋略”^{[8](P3316)}。“详明”是说观察事情细致清明，“清恪”指为人端方，“凝重”意谓行事审慎持重，“深沉”亦同于“凝重”。可见，雅量并不仅仅是超脱，它也关注现实。事实上，人们形容雅量时经常用到的“清”字，就同时包括这两方面的含义，既指内心清虚无物，也包含对宇宙事理的洞鉴。事实上这两方面本来就联系紧密。《老子》第十章：“涤除玄览，能无疵乎？”河上公注曰：“心居玄冥之处，览知万物，故谓之玄览也。”^{[9](P144)}也就是只有排除外物干扰，心境澄明，方可洞察宇宙，览知万物。对于这一点，庄子说得更加明白：“圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉，水静犹明，而况精神？圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至，故帝王圣人休焉。”^{[10](P457)}水面平静，方能清澈见底，同样，心神宁静，才能象镜子一

样览知万物,且往往越是心境澄明,越能明察秋毫。如此,引申至政治领域,即雅量愈高,则愈能洞晓世事,达致成功。所以雅量超然物外,似有出世的倾向,但实则“无为无不为”,在政治上亦可经世致用。譬如,晋人就直接以雅量来判断政治人物是否能安邦治国,如谢安与人泛海而游,虽风高浪急,尤貌闲意悦,吟啸不止,众人“于是审其量,足以镇安朝野”。^{[3](205)}。所以,魏晋以雅量最为人称道者,多为帝王宰辅,如王导、简文帝、谢安等。《晋书》言简文帝“以清虚简贵,历宰三世”^{[5](P220)},也生动说明了内在之超脱与外在之事功的密切关系。

综上所述,雅量的内涵非常丰富,它首先是超脱,或宠辱不惊,或视死如归,或猝然临之而不惊,或无故加之而不怒;同时超脱是对人性本真状态的回归,所以雅量又有任情适性之义;超脱物外,则心境澄明,心境澄明,则洞鉴事理,洞鉴事理,则顺物而行,顺物而行,则无为而治,故雅量亦有施于政治实用的内容。

二、雅量与魏晋玄学

从上面关于雅量内涵的探讨中,我们不难发现,雅量在某种程度上沟通了儒道二家思想,一方面它希望超然世外,不为外物所扰,显现出出世的倾向,另外一方面它又希望任情适性,并在政治上取得成功,即“虽居庙堂之上,然其心无异于山林之中”^{[10](P28)}。这正体现了魏晋玄学的理想人格,所以,所谓的雅量事实上也就是“圣人之量”。玄学理想人格是儒家之圣贤人格和道家之隐士人格的结合,于道家,取其无为之旨,于儒家,取其用世之心。二者本多异格,因为儒家治国平天下以人伦为本,用礼仪道德维持社会秩序,是“以物役心”,而道家追求心性自由,主张“不为物累”。而魏晋玄学正是将这相互对立的思想调和起来,建立自己的人格理论。这一理论主要是围绕名教与自然的关系问题展开。

魏刘邵《人物志》以道家思想解释圣人之德,辟玄学融合儒道之先河。刘邵以为圣人之所以能君临万物,那是因为他有“中庸之德”。中庸本出于儒家,但刘邵以老氏之说释之:“主德者聪明平淡,总达众材,而不以事自任也。”^[11]“平淡”是无欲,“不以事自任”是无为,刘氏认为圣人只有无欲无为,才能知人善用,调和政治。这样,儒家之理想人格就开始具有道家的色彩。爰入正始,玄风大盛,遂有

圣人“有情”、“无情”之争。汉儒讨论人之性与情,认为性生于阳,主仁就理,故五性乃为“仁义理智信”;情生于阴,主贪好欲,故六情乃为“喜怒哀乐爱恶”。圣人则纯阳之气,故有性无情^{[12](P381-382)}。何晏、钟会等人承汉儒之议,认为圣人“纯乎天道”,而天道无情,因此圣人必无喜怒哀乐。对此,王弼不以为然,他说:“圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂,故能体冲和以通无,五情同,故不能无哀乐以应物。然则圣人之情,应物而无累于物者。”^{[2](P795)}情感是人共同的东西,在这一点上圣人与常人并无差别,不同的只是圣人茂于“神明”,有一种高明的智慧,故可与道周始,应物无累。

王弼的圣人有情说建立在其体用不二的哲学基础上。王弼以“无”为本,但又主张“无”并不独立于万有之外,而必须在万有之内寻找。同样,在性和情的关系上,王弼认为性是体,情是用,体以用而显,故性依情而明。性静情动,情随物而动,但性作为本体仍可抱朴守一。性可制情,内在之“性”又体现外在名教之“理”,故情感无论怎么运动,都不会悖离名教。故名教必反映自然,反映自然的人性,也反映人之情感:“自然亲爱为孝,推爱及物为仁也。”^{[13](P621)}

王弼提倡圣人有情,弥合名教自然,从本体论的角度论证了圣人行名教之治的合理。并认为圣人虽立身名教,但并不妨碍其应物无累。魏晋之人格理论在他手里已出现一个完整的体系,也就是,雅量的实行在理论上来说已成为可能。同时,在圣人的人格里面加进了情感的因素,也使得任情适性成为雅量内涵的一部分。所以正是从这层意义上,西晋乐广才说:“名教内自有乐地”^{[5](P1244)}。但是,名教可以反映自然,但并不必然反映自然,王弼的名教更多是一种理想的名教,而非现实中的名教。现实中的名教为统治者所窃取利用,常常显现出一副与自然完全不同的面目。时当曹魏后期,司马氏集团掌握朝政,一方面大肆杀戮,阴谋篡权,行乱臣贼子之实,另一方面又极力标榜名教,以仁义自居。悖乱的现实很难使人们对王弼的理论持一种信服的态度,反而是嵇康和阮籍发展了王弼重情的一面,提出越名教而自然,将现实之名教与自然完全推向对立。这样,王弼的理想人格更多只是一种理论,而很难为士人付诸实践。

为了回避王弼理论的这种尴尬,西晋郭向遂反其道而行之,他不是把名教提到一种理想的高度,而是把自然降低到现实的水平,提出名教即自然。

郭象认为万物皆自生、自化,即世界万物都是独立自主的生成,又都是独立自主的发展变化,决定这种发展变化不是王弼所谓的“无”,也不是其他超越万有之外的最高本体,而是其各自的本性。这个本性郭象称为“性”或“性分”。郭象还认为主体的“性分”一生下来就已形成,并终其一生,不可改变。“性分”没有大小、优劣之分,只存在主体的行为与其“自性”是否适当的问题。当事物的行为符合其“性分”,或者说充分发挥它的“性分”,即可臻于逍遥之境。这样,郭象就对庄子“逍遥”做出重新解释,逍遥不是超越一切束缚后的极度自由,而是局限于“性分”之内的自由。因为“性分”没有大小、优劣之分,逍遥自然也无高低多少之别,不仅仅“至人”“乘天地之正,而御六气之辩”是逍遥,大鹏“抟扶摇而上者九万里”、斥妻鸟“决起于榆枋之间”也是逍遥。所以生命与生命之间并没有什么可以值得相互羡慕和超越的:“苟足于其性,则虽大鹏无以自贵于小鸟,小鸟无羨于天池,而荣愿有余矣。”^{[10](P9)}

根据郭象万物独化的观点,也就可以知道现实事物的存在都是合理的,无论是天生的,还是人为的。所以,郭象不再象庄子那样,将天与人为对立而言,而是认为不但天是自然,人为也是自然:“知天、人之所为者,皆自然也。”^{[10](P224)}如此,人先天的本能、意志、性格气质是其本性,后天形成的意志、才能和道德同样是本性的一部分。换言之,人对名教之依从亦属一种“性分”,所以,“自足其性”也包括恪守名教。这样,郭象在消除庄子“逍遥”的神秘性后,彻底将“亢然立于高山之巅”的“神人”拉回到现实中来,弥合了现实与理想、名教与自然的界线。

名教和自然合一,也就意味着儒道两家理想人格的合一,按郭象的说法,是“圣人”与“神人”合一:“神人即圣人也。圣言其外,神言其内。”^{[10](P945)}一般而言,“神人”出于道家,指心性极端自由、洞鉴宇宙奥秘、能无心以顺有的超越性人物,“圣人”更多见于儒家,指现世中能总众善、成天功、致太平的君王。郭象将之拈合一处,既强调“神人”心性的自由和超越,又强调“圣人”的事功。郭象主万物独化,那么天下的太平就不是圣人有意为之的结果,而是社会自行发展的结果。譬如说人民遵循仁义,不是圣人教化劝善的结果,而只是人民的自觉。这就是说圣人治天下实是天下自治,所以雅量之清静无物,自然也就是无为而治了。

郭象采取的是跟王弼不同的思路,王弼是体用不二,郭象却认为体就是用;王弼将名教理想化,郭

象却将自然现实化。将名教理想化,认为名教反映自然,很容易导致跟现实产生对立,一旦现实的情况与理论不符,那这样的理论即使能自圆其说,却也无法说服别人。而郭象说名教即自然,一下子就消除了这样的危险。所以,圣人只需要一种超现实的态度,即可“虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中”^{[10](128)}。而因为名教之治就包括在这种自然当中,所以又可以彰显世功,真正做到无为而治。而且郭象的人格理论在实践方法上也更为简易,更具一种世俗色彩,这自然契合门阀士族的心理。因此之故,郭象的理论一经发表,就在士林当中引起重大的反响,《晋书·向秀传》载:“庄周著内外数十篇,历世才士虽有观者,莫适论其旨统。秀乃为之隐解,发明奇趣,振超玄风,读之者超然心悟,莫不自足一时也。惠帝之世,郭象又述而广之,儒墨之迹见鄙,道家之言遂盛焉。”^{[5](P1374)}同时,郭象玄学的盛行,自然也使得体现其人格理论的“雅量”深受士人崇慕,讲求雅量,遂在西晋蔚然成风,并在东晋达到巅峰。

西晋以雅量著称之士人甚多,如“雅量宏博”的裴秀,“雅量宏高”的贾充,“器识弘旷”的张华,“沉雅有器量”的王浑,“少有器量,介然不群”的山涛,“高简有雅量”的郭奕,还有崔、郭琦等^[5]。至东晋则达至巅峰,《世说新语·雅量》所载雅量故事西晋有九则,东晋则高达三十则。对于一个普通士人来说,有无雅量决定其社会声誉、官阶升降,对于当轴诸公来说,就是决定其政治力量的消长和权力的巩固与否。因此,主政者亦不得不以非常认真的态度来对待社会舆论的这种评价,甚至于不惜故作矫饰,如《世说新语·雅量》载:

有往来者云:“庾公有东下意。”或谓王公:“可潜稍严,以备不虞。”王公曰:“我与元规俱王臣,本怀布衣之好。若其欲来,吾角巾径还乌衣,何所稍严。”^{[3](P199)}

东晋是门阀政治,各世家大族间的权力斗争极为频繁。庾公即庾亮,为晋明帝舅氏,时踞位荆州,遥控朝政,王导渐遭排挤,内心甚为不平。故《晋书》本传曰:“导内不能平,常遇西风尘起,举扇自蔽,徐曰:‘元规尘污人。’”^{[5](P1753)}所以,所谓“角巾径还乌衣”,实不过是掩饰之语。但这种掩饰也正说明时人赏慕雅量的热情。当然,雅量之品赏在魏肇始,兴盛于西晋,而在东晋达至巅峰,除了玄学的促进以外,还有别的一些原因,譬如门阀制度的鼎盛等,不过这不是本文所要阐述的问题,按下不表。

参考文献:

- [1] 萧统. 六臣注文选[M]. 北京: 中华书局, 1987.
[2] 陈寿. 三国志[M]. 北京: 中华书局, 1982.
[3] 徐震. 世说新语辑校[M]. 北京: 中华书局, 1984.
[4] 宗白华. 艺境[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
[5] 房玄龄等. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
[6] 姚思廉. 陈书[M]. 北京: 中华书局, 1972.
[7] 李百药. 北齐书[M]. 北京: 中华书局, 1972.
[8] 李延寿. 北史[M]. 北京: 中华书局, 1974.
[9] 马叙伦. 老子校诂[M]. 北京: 中华书局, 1974.
[10] 郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 1981.
[11] 刘邵. 人物志[A]. 四部丛刊[C].
[12] 陈立. 白虎通疏证[M]. 北京: 中华书局, 1994.
[13] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1980.

Yaliang and Weijin Metaphysics

SHENGTU Qing-song^{1,2}

(1. Department of Chinese, Nanjing University, Nanjing Jiangsu 210093, China; 2. Department of Chinese, Shaoguan University, Shaoguan Guangdong 512005, China)

Abstract: As an important character in Weijin style, Yaliang syncretized Confucianism and Taoism, incarnating the ideal character of Weijin Metaphysics. Many metaphysicians, such as Liu Shao, He Yan, Ji Kang, Ruan Ji and Guo Xiang, all played a part in founding the character theory of Weijin metaphysics, which finished in Xijin Dynasty.

Key words: Yaliang; Weijin Metaphysics; Weijin style

(上接第 36 页)

The Developing Course and Ultimate Formation of Aesthetics Ontology

——Also on the Transformation of Aesthetics Ontology to Beinglogy Aesthetics

MA Tian-xiang, ZHANG Zhi-he

(Philosophy Department, Wuhan University, Wuhan Hubei 430072, China)

Abstract: The developing course of aesthetics ontology has undergone three stages in the history of aesthetics, which is ultimately moving towards the stage of the unity of object and subject that accords with the specific characteristics of aesthetics after the two stages of subjects and objects as its mainstreams. The reason for this ultimate pattern is because the logical starting point of aesthetics ontology does not rely on the monistic ontology but on the unified relation that conveyed by the duality of subjects and objects. It is of great significance on many problems of aesthetics especially on the current discussion on the transformation of aesthetics ontology to beinglogy aesthetics to recognize clearly the particularity and development of aesthetics ontology.

Key words: aesthetics ontology; unified by object and subject; beginning ontology; regenerating ontology; beinglogy aesthetics