

## 《兰亭序》与魏晋生命精神解读

——兼与肖鹰先生商榷

○ 袁济喜

(中国人民大学 国学院, 北京 100872)

[摘要]王羲之《兰亭序》中对于庄子一死生、齐彭殇的观点,从新的思想高度进行了批评。庄子思想在魏晋时代被重新解读,成为不同层次的士人精神世界的渊藪。王羲之的《兰亭序》吸取了前人的思想,依据自己的人生哲学,对之进行了重新阐释,超越了前人,是魏晋风度的高峰之作。对于王羲之与庄子人生观的解读,应当本着知人论世的精神,进行全面的分析。

[关键词]庄子;《兰亭序》;生命哲学;审美精神

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2018.07.008

《兰亭序》是王羲之的倾心之作。《晋书·王羲之传》记载:“会稽有佳山水,名士多居之,谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁等皆以文义冠世,并筑室东土,与羲之同好。尝与同志宴集于会稽山阴之兰亭,羲之自为之序以申其志。”据此记载,可知此序是永和九年(东晋穆帝永和九年,公元353年)王羲之与好友在兰亭雅集,创作了三十多首兰亭诗,王羲之自为之作序。

在《兰亭序》中,王羲之喟叹:“每览昔人兴感之由,若合一契,未尝不临文嗟悼,不能喻之于怀。固知一死生为虚诞,齐彭殇为妄作,后之视今,亦犹今之视昔,悲夫!”关于“一死生”“齐彭殇”所指,近日肖鹰先生刊文,认为王羲之并非指庄子,而是指西晋玄学家郭象《庄子注》中的意思,是对庄子思想的虚化偏议,庄子“与物为春”的思想与王羲之的人生观有相同之处。<sup>[1]</sup>笔者认为,肖鹰先生的这一看法,虽然有一定的道理,但是要回答《兰亭序》中的一死生、齐彭殇究竟是否指庄子,不仅需要考稽典籍、字句的出处,更主要是本着“知人论世”的精神,

作者简介:袁济喜,中国人民大学国学院教授、博士生导师。

从庄子思想的本义,以及魏晋以来对于庄子思想的解读与接受这一层面去考察,才能得出正确的结论。

## 一、庄子思想与魏晋名士之解读

在中国思想史上,庄子思想素以充满矛盾、索解不同而著称,《庄子》一书中的内七篇与外篇、杂篇的作者既非一人,思想纷杂,对于生命观念的认识也很不一致。从总体来看,庄子是一个执着于生命个体价值的士人。《史记》记载:“楚威王闻庄周贤,使使厚币迎之,许以为相。庄周笑谓楚使者曰:‘千金,重利;卿相,尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎?养食之数岁,衣以文绣,以入大庙。当是之时,虽欲为孤豚,岂可得乎?子亟去,无污我。我宁游戏污渎之中自快,无为有国者所羁,终身不仕,以快吾志焉。’”从这段记载中可以得知,庄子不愿为了世人所艳羡的富贵地位而抛弃自己的人格尊严与自由本性。章太炎在《论诸子学》中指出:“庄子晚出,其气独高,不惮抨弹前哲……不欲以老子之权术自污也。”<sup>[2]</sup>说出了庄子与老子相比,更加重视个体的自由无待。庄子以自然天道作为自由精神的象征,热爱生命。《庄子·知北游》中说:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。是故至人无为,大圣不作,观于天地之谓也。”庄子心目中的道乃是天地之大美,它是自由生成而又无为无造的。徐复观先生的《中国艺术精神》一书认为,中国艺术精神受庄子影响至大,有相当的道理。

庄子哲学的深刻之处,在于他看到生命的短暂乃是人生有限而时空无限,于是,为了达到人生的超越,摆脱死生的忧虑,他提出了一死生、齐彭殇的思想。庄子在屡屡慨叹“死生亦大矣”的同时,在《齐物论》中感伤不已:“一受其成形,不忘以待尽。与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!人谓之不死,奚益!其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?”庄子看到了人生一辈子“与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止”,这是最大的悲哀,而为了去除这种悲剧,惟有在精神上加以超越,实现逍遥游。庄子强调,人类要摆脱“人为物欲”的悲剧,关键在于能否超越自我,去掉一己之情,将生死、寿夭、穷达、贵贱等视为相对的物事,在永恒的“道”之中消泯这些差别,做到齐物我,一死生,“物物而不物于物”。《齐物论》中指出:“方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可;因是因非,因非因是。是以圣人不由,而照之于天,亦因是也”,“天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一”,庄子在《至乐》中甚至假托髑髅曰:“死,无君于上,无臣于下;亦无四时之事,从然以天地为春秋,虽南面王乐,不能过也。”庄子在这里干脆提出,死亡是人生最大的快乐,虽南面而王,亦不能过也。在庄子看来,当人们在精神上—死生、齐彭殇之后,当然也就达到了逍遥游的境地。《齐物论》中赞美“至人神矣!大泽焚而不能热,河汉沍而不能寒,疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者,乘云气,骑日月,而游乎四海之外,

死生无变于己,而况利害之端乎!”庄子的文学精神与人生超越在这些文字中表现得十分明显。在陶渊明的诗中,我们也可以看到他对于生死的矛盾心理,一方面鼓吹:“纵浪大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。”这似乎显得非常旷达,另一方面则又陷于“身没名亦尽,念之五情热”的焦虑之中。(《形影神诗三首》)

肖鹰认为庄子是热爱生命的,没有一死生、齐彭殇的观念,这显然对于庄子思想的复杂性缺乏深入分析。实际上,庄子思想的深刻,恰恰在于这些矛盾之处,庄子无法将此得到统一,并非他的浅薄,而在于关涉人生有限而宇宙无限的悲剧,任何思想家都无法开出万全之方。庄子揭示了人类命运的悲剧实质,比儒家的乐观主义要更加深刻。中国艺术的悲剧精神,主要来源于老庄的思想。

庄子思想在两汉时代由于儒学的一统天下,受到冷落,但进入魏晋时代,却受到士大夫的追捧,原因在于儒学衰落,思想解放、士人独立所导致的社会环境使然。对于庄子的齐物我、一死生的思想进行解读,成为魏晋名士的时尚,但因为士人主体因素的不同而呈现出见仁见智的情状。例如,三国魏正始年间的阮籍、嵇康对于庄子的解读便大异其趣。阮籍在《达庄论》中通过对话的方式宣扬庄子的齐物论思想。文中假托客人问:“天道贵生,地道贵贞,圣人修之,以建其名,吉凶有分,是非有经,务利高势,恶死重生,故天下安而大功成也。今庄周乃齐祸福而一死生,以天地为一物,以万类为一指,无乃微惑以失真,而自以为诚者也?”客人持孔孟观念,以贵生思想来解释人生与天道,指责庄子齐祸福而一死生。可见,在阮籍看来,一死生、齐祸福是庄子的基本思想。主人则回答:“以生言之,则物无不寿;推之以死,则物无不夭。自小视之,则万物莫不小;由大观之,则万物莫不大。殇子为寿,彭祖为夭;秋豪为大,泰山为小;故以死生为一贯,是非为一条也”,显然,阮籍运用庄子齐物我、一死生的思想来批判儒家学说,旨在解构儒家的名教之治。而嵇康自称:“老子、庄周,吾之师也。”(《与山巨源绝交书》)嵇康糅和老子学说与养生神仙观念,在《养生论》中提出:“外物以累心不存,神气以醇泊独着。旷然无忧患,寂然无思虑,又守之以一,养之以和。”嵇康意欲通过对于养生问题的阐释,告诫世人在混浊的世态中要勇于自持,勿为世俗所染。

向秀作为嵇康的好友,表现出巨大的心理矛盾与人生困惑。传说他想要注《庄子》,引起嵇康的反对,但向秀最后还是注了庄子。《世说新语·文学》中说:“初,注《庄子》者数十家,莫能究其旨要。向秀于旧注外为解义,妙析奇致,大畅玄风,唯《秋水》《至乐》二篇未竟而秀卒。”向秀的《庄子注》,引起当时人的轰动,说明它投合了当时士人的心态,充满着随顺世俗、及时用世的思想。陈寅恪先生曾经说过向秀在嵇康被杀后入洛做官,“则完全改图失节,弃老庄之自然,遵周孔之名教矣。”<sup>[3]</sup>向秀的《庄子注》,正是为他改节自图而辩护的哲学。在当时巨大的诱惑与骇人的恐怖下,士人精神世界的分裂是很自然的事。向秀专门写了《难养生论》,反对嵇康的养生论,提出:“有生则有情,称情则自然,若绝而外之,则与无生同,何贵于有生哉?且夫嗜欲、好荣恶辱、好逸恶劳,皆生于自

然。”嵇康因为坚持操守，不愿与司马氏集团合作而被害，向秀、山涛等人则完成了人生道路的重构。向秀的思想经过西晋郭象《庄子注》的阐发，进一步变成贪恋世俗的学说。《晋书·郭象传》记载：“象为人行薄，以秀义不传于世，遂窃以为己注，乃自注《秋水》《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已。其后秀义别本出，故今有向、郭二《庄》，其义一也。”郭象的这一思想在注释《庄子·齐物论》中表现得非常明显。《齐物论》是庄子鼓吹一死生、齐彭殇的代表，其中指出：“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以圣人不由，而照之于天，亦因是也。”郭象发挥道：“夫死生之变，犹春夏秋冬四时行耳。故死生之状虽异，其于各安所遇，一也。今生者方自谓生为生，而死者方自谓生为死，则无生矣。生者方自谓死为死，而死者方自谓死为生，则无死矣。无生无死，无可无不可，故儒墨之辨，吾所不能同也；至于各冥其分，吾所不能异也。”郭象认为生与死犹如四季变化，自然而然，各任其性，人类任之则安分，如果执我则增加烦恼。“无生无死，无可无不可”，才是真正的人生之道。郭象与庄子相比，从各任其分的角度，对于死生作了解构。他的一死生，比诸庄子更加彻底。就此而言，说郭象对于庄子作了偏巧的义释，也不为过。郭象在解释《齐物论》中“有始也者”时指出：“有始则有终。谓无终始而一死生。夫一之者，未若不一而自齐，斯又忘其一也。”郭象认为，始与终都是相对的，故可以一死生，但是与其去齐一，未若任其自然而去齐一，这样更加坦然而超脱自由。《齐物论》指出：“天下莫大于秋豪之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”郭象解说道：“夫以形相对，则大山大于秋豪也。若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。苟各足于其性，则秋豪不独小其小而大山不独大其大矣。若以性足为大，则天下之足未有过于秋豪也；其若性足者为非大，则虽大山亦可称小矣。”郭象将庄子的相对主义进一步加以演绎，认为个体的自足其性便是至大，反之则是小，任何大与小都是相对的，以自我的认同为标志，没有绝对的标准，因此，寿夭、大小、长短都是可以转化的，都可以齐一，即等量齐观，没有无别。郭象以此泯灭了正始玄学的追求玄远之境的理想主义，而代之以各安其份、自足其性的逍遥论。

郭象对庄子的解读，与当时另一名士庾敳的解读可以鲜明比对。《世说新语·文学》记载：“庾子嵩读庄子，开卷一尺许便放去，曰：‘了不异人意。’”注引《晋阳秋》曰：“庾敳字子嵩，颍川人，侍中峻第三子。恢廓有度量，自谓是老、庄之徒。曰：‘昔未读此书，意尝谓至理如此。今见之，正与人意暗同。’仕至豫州长史。”庾敳本是一位名士，他用老庄的思想来充实自己的精神世界，而郭象则早已世俗化了，后来庾敳也不得不折服他的精于世故。《晋书·庾敳传》记载：“是时天下多故，机变屡起，敳常静默无为。参东海王越太傅军事，转军谘祭酒。时越府多雋异，敳在其中，常自袖手。豫州牧长史河南郭象善《老》《庄》，时人以为王弼之亚。敳甚知之，每曰：‘郭子玄何必减庾子嵩’。象后为太傅主簿，任事专势。敳谓象曰：‘卿自是当世大才，我畴昔之意都已尽矣。’”这段记载，说明郭

象为代表的士人状态早已完成了转变,而另一些原先有气节的名士不得不慨叹郭象这类人是“当世大才”,自己不如郭象,所谓“畴昔之意都已尽矣”。士人精神的消退,自然而然地会引起美学精神的世俗与转向。

东晋时期,对于庄子的解读,又出现了《列子》与张湛的解读。张湛在序中这样指出:“其书大略明群有以至虚为宗,万品以终灭为验;神慧以凝寂常全,想念以著物自丧;生觉与化梦等情,巨细不限一域,穷达无假智力,理身贵于肆任;顺性则所之皆适,水火可蹈;忘怀则无幽不照。此其旨也。然所明往往与佛经相参,大归同于老庄。”可知《列子》与张湛注是发挥老庄思想,特别是庄学中的相对主义人生观。我们看一下《世说新语》中的那些东晋名士,固然有谢安、王羲之那样安邦经国,游心精神的士族精英,也有不少纵情声色、沉溺玄谈的名士,在他们看来,生与死,物与我,没有绝对的界限,一切都是相对的。这种心理也影响到他们对于生死大化的看法上,他们力图超越二者之间的差别,将生与死玄混一体。张湛自己就是一位意图泯灭生死界限的名士。《晋书》卷83《袁山松传》记载:“山松少有才名,博学有文章,著《后汉书》百篇。衿情秀远,善音乐。旧歌有《行路难》曲,辞颇疏质,山松好之,乃文其辞句,婉其节制,每因酣醉纵歌之。听者莫不流涕。初羊昙善唱乐,桓伊能挽歌,及山松《行路难》继之,时人谓之‘三绝’。时张湛好于斋前种松柏,而山松每出游,好令左右作挽歌,人谓‘湛屋下陈尸,山松道上行殡。’山松历显位,为吴郡太守。孙恩作乱,山松守沪渎,城陷被害。”这些貌似荒诞的故事,旨在突出生与死的相对界限,意欲类似庄子所说的齐生死,一物我。《杨朱篇》中假托杨朱鼓吹:“百年寿之大齐;得百年者,千无一焉。设有一者,孩抱以逮昏老,几居其半矣。夜眠之所弭,昼觉之所遣又同居其半矣。痛疾哀苦,亡失忧惧,又几居其半矣。量十数年之中,适然而自得,亡介焉之虑者,亦亡一时之中尔。则人之生也,奚为哉?奚乐哉?为美厚尔,为声色尔。”《杨朱篇》的作者既然否定了无不能生有,主张有无的界限即在于运动过程中,运动是高于一切的,因此生命在于运动的含义即是任从欲望的纵肆。也可以说,作者将中国传统的厚生乐生的价值观向极端的方向发展了。

当然,反对庄子的人也有。《晋书·王坦之传》:“坦之有风格,尤非时俗放荡,不敦儒教,颇尚刑名学,著《废庄论》曰:庄子之利天下也少,害天下也多。故曰鲁酒薄而邯郸围,庄生作而风俗颓。礼与浮云俱征,伪与利荡并肆,人以克己为耻,士以无措为通,时无履德之誉,俗有蹈义之愆。骤语赏罚不可以造次,屡称无为不可与适变。虽可用于天下,不足以用天下人。”但在当时玄风盛行的情境下,这种对于庄子的批评声音是很难为士大夫所接受的。

## 二、《兰亭序》与庄学之考辨

王羲之的人生观念,以儒家思想为主,而融入老庄与道教思想。王羲之当时所处的东晋穆帝时期,朝中当道的司马昱与殷浩结成联盟,与地方权臣桓温势不两立,朝政日衰。擅长清谈而不娴军政的殷浩不自量力,偏要发动北伐,王羲之

驰书劝告，“以为必败，以书止之，言甚切至”。（见《晋书·王羲之传》中所引《又遗浩书》《又与会稽王笺》二书）其中尖锐抨击朝政：“自寇乱以来，处内外之任者，未有深谋远虑，括囊至计，而疲竭根本，各从所志，竟无一功可论，一事可记，忠言嘉谋弃而莫用，遂令天下将有土崩之势，何能不痛心悲慨也。”这封书信不仅指责朝中任权的司马昱、殷浩一伙党同伐异，也批评外臣桓温各从所志，无一功可论，一事可记。倡议退保长江，内外一心，“思布平政，除其烦苛，省其赋役，与百姓更始”，方能渡过难关。王羲之对于当时清谈风习是很反感的。《晋书·谢安传》记载，谢安“尝与王羲之登冶城，悠然遐想，有高世之志。羲之谓曰：‘夏禹勤王，手足胼胝；文王旰食，日不暇给。今四郊多垒，宜思自效，而虚谈废务，浮文妨要，恐非当今所宜。’安曰：‘秦任商鞅，二世而亡，岂清言致患邪？’”王羲之指责当时士大夫“虚谈废务，浮文妨要”，然而，不为谢安所从。

王羲之任地方官时，经常向朝廷求情，减少百姓负担。《晋书·王羲之传》记载：“时东土饥荒，羲之辄开仓振贷。然朝廷赋役繁重，吴会忧甚，羲之每上疏争之，事多见从。”当时浙东经常饥荒，百姓不堪赋税之重，徭役之苛，而王羲之则常常向朝廷上书要求减免百姓赋役，也许名士效应，朝廷大多听从。特别是他向好友谢安的书信更是写得直率：“若不耳，此一郡久以蹈东海矣！”意为如果不是你的恩典，减免此地百姓的赋役，那么这一带百姓将会蹈海而死。然后针对当时的民生问题、漕运问题的解决，提出建议。

王羲之对于生活充满乐趣，是一个热爱生活，富有情趣的士人。在《世说新语》与《晋书》的记载中，我们宛然见到一位魏晋名士的风流。“及长，辩赡，以骨鲠称，尤善隶书，为古今之冠，论者称其笔势，以为飘若浮云，矫若惊龙。深为从伯敦、导所器重。”他不仅是书圣，亦是一位深于情者。《晋书·本传》记载：“谢安尝谓羲之曰：‘中年以来，伤于哀乐，与亲友别，辄作数日恶。’羲之曰：‘年在桑榆，自然至此。顷正赖丝竹陶写，恒恐儿辈觉，损其欢乐之趣。’”这样一位人物，对于庄子的一死生、齐彭殇当然要斥之为“虚诞”“妄作”了。

王羲之对于庄子的思想是有所选择的。他的思想更接近于支遁的庄子观点。《高僧传》记载：“王羲之时在会稽，素闻遁名未之信。谓人曰，一往之气何足言。后遁既还剡经由于郡，王故诣遁观其风力。既至，王谓遁曰：‘逍遥篇可得闻乎？’遁乃作数千言，标揭新理才藻惊绝，王遂披衿解带，流连不能已，仍请住灵嘉寺，意存相近。”王羲之曾经与东晋高僧支遁相会于会稽，支遁为王羲之解说庄子逍遥游篇，王羲之为之折服。当时，支道林与冯太常讨论庄子的逍遥论，他用佛教的“空无”学说来体会庄子所说的逍遥，《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。”刘孝标注：“向子期、郭子玄逍遥义曰：‘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。’支氏逍遥论曰：‘夫逍遥者，明至人之心也。庄生建言人道，而寄指鹏、鷖。鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，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，则逍遥不我得，玄感不为，不疾而速，则逍遥靡不适。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，绝觞爵于醪醴哉？苟非至足，岂所以逍遥乎？’此向、郭之注所未尽。”这段记载，说明支遁与向秀、郭象对逍遥游的解说是不同的。向、郭的逍遥游鼓吹各足其性便是逍遥，支遁则坚持庄子逍遥义中的理想人格与浪漫情怀。梁代高僧道宣所编的《高僧传·支遁》记载：“遁尝在白马寺，与刘系之等谈庄子逍遥篇云，云各适性以为逍遥。遁曰：不然。夫桀跖以残害为性，若适性为得者，彼亦逍遥矣。于是退而注逍遥篇，群儒旧学莫不叹服。”支遁不同意魏晋时向秀与郭象对庄子逍遥论的解说，认为逍遥论如果真是像向秀、郭象之说，以适性为美，那么夏桀与盗跖也可以称作逍遥了，因为他们以适性为乐，不顾他人。他认为，斥鷃与大鹏都是顾此失彼，追求外在功利，或以小自得，或恃大妄傲，没有得到内与外的统一，惟有至人才能“乘天正而高兴，游无穷于放浪”，达到自由无待的精神之境。王羲之的《兰亭序》正是在这种思想背景下，对于庄子的学说进行解读的。东晋王羲之等人在永和九年于兰亭举行的文人集会，将文人的以诗会友与民间的三月三日禊饮之礼结合起来。“此地有崇山峻岭，茂林修竹。又有清流激湍，映带左右，引以为曲觞流水。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。”王羲之的《兰亭序》以优美清丽的笔调，描画出江南山阴兰亭阴历三月三日天朗气清、惠风和畅与茂林修竹、清流激湍的景观，诗人触景生情，叹惜人生短暂，瞬间即逝，但惟其短暂，这种快乐才是弥足珍贵的：

夫人之相与，俯仰一世，或取诸怀抱，悟言一室之内，或因寄所托，放浪形骸之外。虽趣舍万殊，静躁不同，当其欣于所遇，暂得于己，快然自足，不知老之将至。及其所之既倦，情随事迁，感慨系之矣。向之所欣，俯仰之间，已为陈迹，犹不能不以之兴怀。况修短随化，终期于尽。古人云，死生亦大矣，岂不痛哉！

显然，这里的“古人云，死生亦大矣”，出自庄子的话。由物的感发，诗人们不由得想起人生的意义，它既不是庄子所说的一死生，也不是俗人所理解的外在功名，而是在于生命过程中的兴趣：

每揽昔人兴感之由，若合一契，未尝不临文嗟悼，不能喻之于怀。固知一死生为虚诞，齐彭殤为妄作。后之视今，亦由今之视昔。悲夫！故列叙时人，录其所述，虽世殊事异，所以兴怀，其致一也。后之揽者，亦将有感于斯文。

在王羲之的文中，我们发现诗人最能感物兴怀的正是“死生亦大矣”的悲剧主题，即从宇宙永恒、人生短暂中感到个体悲剧人生的价值所在。人生有限而天

地无限,而认识到此中意义并不是庄子的“一死生”“齐彭殇”,泯灭生命的意义,而是要在这短暂的人生中把握世界与人生的意义,珍惜这瞬间的快乐。但这又不是产生出同时代的《列子·杨朱篇》中宣扬的及时行乐。魏晋风度的形而上意义即在于此,这也是人们所以肯定其意义的精神价值所在。《兰亭序》对于人生的解读,既汲取了庄子的人生如寄的观念,慨叹人生的短暂,又摒弃了其中的人生虚无主义,而是将人生意义置于短暂与永恒之间加以激活,追求瞬间的永恒。这种出于对个体生命的尊重与肯定的审美观,也是魏晋风度的形而上之道。

王羲之对于人生充满眷顾之情。《世说新语·企羡》记载:“王右军得人以《兰亭集序》方《金谷诗序》,又以己敌石崇,甚有欣色。”王羲之听说有人将他的《兰亭集序》与石崇的《金谷诗序》相比,将他与石崇相比方,很是高兴。石崇乃西晋惠帝时的豪富与官僚,在金谷涧中别庐,石崇经常与宾客在此中聚饮赋诗,号称金谷诗序。《晋书·刘琨传》记载:“时征虏将军石崇河南金谷涧中有别庐,冠绝时辈,引致宾客,日以赋诗。琨预其间,文咏颇为当时所许。”石崇的《金谷诗序》自谓:“有别庐在河南县界金谷涧中,去城十里,或高或下,有清泉茂林、众果竹柏、药草之属,金田十顷、羊二百口,鸡猪鹅鸭之类,莫不毕备。又有水碓、鱼池、土窟,其为娱目欢心之物备矣。时征西大将军、祭酒王珣当还长安,余与众贤,共送往涧中,昼夜游宴,屡迁其坐,或登高临下,或列坐水滨,时琴瑟笙筑,合载车中,道路并作。及住,令与鼓吹递奏,遂各赋诗,以叙中怀。或不能者,罚酒三斗。感性命之不永,惧凋落之无期。”石崇的金谷诗会,宣泄的正是那种及时行乐的思想。王羲之对于生命的眷恋,与石崇有相似之处,基于此,他对于庄子的人生哲学作出了自己的判断与接受。但王羲之的人生境界,又远远超越了石崇,他追求人生此在之外的永恒,而不是沉迷于当下不能自拔。他在厌恶官场,与上司王述情好不谐时,与陶渊明一样,毅然决然地脱离官场,优游于山水之中。《晋书·本传》记载:“羲之既去官,与东土人士尽山水之游,弋钓为娱。又与道士许迈共修服食,采药石不远千里,遍游东中诸郡,穷诸名山,泛沧海,叹曰:‘我卒当以乐死。’”石崇则贪恋财色不能自拔,最终死于非命。

而庄子的“与物为春”,恰恰是对于个体生命的消泯。庄子在《德充符》中提出:“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;日夜相代乎前,而知不能规乎其始者也。故不足以滑和,不可入于灵府。使之和豫,通而不失于兑;使日夜无郤而与物为春,是接而生时于心者也。是之谓才全。”庄子这里所说的“与物为春”,其实乃是主张齐物我、一死生之意,听从命运的安排,回归大道之中,与王羲之的《兰亭序》之中的主旨并不相同,这一点是很明确的。

王羲之与朋友那天所写的兰亭诗,虽然融入了玄言的意境,但眷恋生活、赞美大自然,充满着生命的情趣,与庄子一死生、齐彭殇的意思正相对:“三春启群品,寄畅在所因。仰望碧天际,俯磐绿水滨。寥朗无厓观,寓目理自陈。大矣造化功。万殊莫不均。群籁虽参差。适我无非新。”宗白华先生解说这首诗:



“群籁虽参差,适我无非新”两句尤能写出晋人以新鲜活泼自由自在的心灵领悟世界,使触着的一切呈露新的灵魂、新的生命。于是“寓目理自陈”,这理不是机械的陈腐的理,乃是活泼泼的宇宙生机中所含至深的理。王羲之另有两句诗云:“争先非吾事,静照在忘求。”“静照”是一切艺术及审美生活的起点。这里,哲学彻悟的生活和审美生活,源头上是一致的。晋人的文学艺术都浸润着这新鲜活泼的“静照在忘求”和“适我无非新”的哲学精神。<sup>[4]</sup>

宗先生指出“群籁虽参差,适我无非新”这两句显示出晋人以个体自我精神,激活宇宙自然新的灵魂与生命,这不正是对于生命与自然的礼赞吗?正是出于这种对生命的热爱与执着,王羲之在慨叹人生易逝的同时,对于瞬间的生命欢乐珍爱有加,感叹“固知一死生为虚诞,齐彭殇为妄作”,指出庄子这种人生虚无的荒诞无稽。

不仅是王羲之如此,其他的兰亭诗会中人也彰显了这一点。谢安在《兰亭诗》中吟咏:“相与欣佳节,率尔同褰裳。薄云罗阳景,微风翼轻航。醇醪陶丹府,兀若游羲唐。万殊混一理,安复觉彭殇。”诗的前几句赞美春和景明,最后引出齐彭殇的意思,但是他本人却是道地的名士风流,《晋书·谢安传》记载:“初辟司徒府,除佐著作郎,并以疾辞。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。”“及登台辅,期丧不废乐。王坦之书喻之,不从,衣冠效之,遂以成俗。又于土山营墅,楼馆林竹甚盛,每携中外子侄往来游集,肴饌亦屡费百金,世颇以此讥焉,而安殊不以屑意。”谢安在那天的兰亭诗会中的咏叹,固然不能说是作伪,但是在现实生活中,执着于现实享乐,发挥郭象《郭子注》中的自足其性的理念。东晋士族中人,在人生哲学上,往往充满着矛盾,一方面吟叹老庄之言,另一方面则沉迷尘世之乐。另一兰亭诗人袁峤之《兰亭诗二首》中亦云:“人亦有言,得意则欢。佳宾既臻,相与游盘。微音迭咏,馥焉若兰。苟齐一致,遐想揭竿。”“四眺华林茂,俯仰晴川涣。激水流芳醪,豁尔累心散。遐想逸民轨,遗音良可玩。古人咏舞雩,今也同斯叹。”前一首诗吸取庄子得意忘言之境,有逍遥出世之念,第二首则充满着生命之趣,特别是最后一句,将老庄出世之想与孔子的浴沂舞雩相提并论,显然已经超越了玄学之境。因此,肖鹰先生认为王羲之《兰亭序》主旨与庄子与物为春思想的同一性,其实是经不起推敲的。概而言之,王羲之与东晋名士在兰亭诗会中彰显的生命意识与审美精神,是对于庄子与玄学思想的重释与超越,是魏晋风度的高峰之作。

### 注释:

- [1] 肖鹰:《〈兰亭序〉与庄子生命观》,《学术界》2017年第12期。
- [2] 朱维铮、姜义华主编:《章太炎选集》,上海:上海人民出版社,1981年,第370页。
- [3] 陈寅恪:《陶渊明之思想与清谈之关系》,《金明馆丛稿初编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第184页。
- [4] 宗白华:《美学散步》,上海:上海人民出版社,1981年,第184页。

[责任编辑:汪家耀]