

玄体儒用:陆云思想论^[*]

刘运好

(安徽师范大学 中国诗学研究中心,安徽 芜湖 241000)

[摘要]虽然陆云所著《陆子》一书已经散佚,且无政论散文传世,但由于其文学作品具有鲜明的说理倾向,故仍可清晰地扞及其跳动的思想脉络。从现存的作品看,陆机思想偏于“传统”,陆云思想则偏于“维新”。如果说伏膺儒术的家族学风是陆机思想的支点,那么玄体儒用的洛下学风则是陆云思想的支点。所谓“玄体”,主要表现在以玄学为本体的生命哲学及其认知方法上;“儒用”,则主要表现在以儒学为致用的社会理想和价值人生上。然而,即便是“儒用”,也仍然深受玄学的儒道兼综的社会论及人性论的影响。可见,史书评价陆云“虽文章不及机,而持论过之”,绝非虚美之词。

[关键词]陆云;思想;玄体儒用

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.09.010

陆云曾著《陆子》十篇。嵇君道曰:“《陆子》十篇,诚为快书。其辞之富者,虽覃思不可损也;其理之约者,虽鸿笔不能益也。”^[1]君道赞赏《陆子》“辞富”“理约”,不可损益;东晋理论大家葛洪,又将这一评价引入《抱朴子》书中,可见《陆子》问世后反响之强烈。一般说来,子书皆有相对完整的理论体系及鲜明的思想倾向。惜乎,《陆子》散佚,无由得见庐山面目。

虽然《陆子》已经散佚,且今存之《陆云集》又无陆机《辨亡论》《五等诸侯论》这一类闪烁思想之光的政论散文,但由于其文学作品具有鲜明的说理倾向,故仍可清晰地扞及其跳动的思想脉络。从现存的作品看,陆机思想偏于“传统”,陆

云思想偏于“维新”。如果说伏膺儒术的家族学风是陆机思想的支点,那么玄体儒用的洛下学风则是陆云思想的支点。所谓“玄体”,主要表现在以玄学为本体的生命哲学及其认知方法上;“儒用”,则主要表现在以儒学为致用的社会理想和价值人生上。然而,即便是“儒用”,也仍然深受玄学的儒道兼综的社会论及人性论的影响。可见,《晋书·陆云传》评价其“虽文章不及机,而持论过之”,绝非虚美之词。

然而,学界对陆云思想研究多为零金碎玉,周国林认为儒家学说是二陆思想基础,^[2]姜剑云认为崇尚清简素朴是陆云思想的特征,^[3]二人皆抓住一点,不及本质。系统研究付之阙如,故论

作者简介:刘运好(1955—),文学博士,安徽师范大学中国诗学研究中心教授、博士生导师,主要研究方向:汉魏六朝文学。

[*]本文系教育部社科项目“文化视域下的陆机陆云研究”(15YJA751018)系列成果。

之如下。

一、以一为本：生命哲学论

陆云既无玄学论著留存于世，亦无哲学本体的抽象论证，但这并不代表他对玄学思想没有研究，对哲学本体思考缺位。发掘其文学文本，即可发现：陆云入洛之后，深受王弼玄学熏染。其“以一为本”的生命哲学，就深受王弼玄学“以无为本”的影响。

玄学本体论直接影响了陆云创作的思想取向，其抒写隐士的作品表现得尤为显著。歌颂隐士本是西晋流行的题材之一，但是陆云汲取了汉末文人的说理艺术，融贯了洛下玄学的哲理玄思，其隐士之歌浸润着更为浓郁的哲学思辨色彩。在这类作品中，“道”和“一”成为其生命哲学的核心理念。如《登遐颂·郊间人》：“媚兹伯阳，常道是夤。……遗物执一，妙世颐神。”此之“常道”——亘古不变之道，即老子之“道”，而非老子所言“道可道，非常道”的“常道”；“一”也就是道，“执一”即执守其道。“道”和“一”二者的理论内涵基本一致。然而，士龙又并非从本体哲学上论述“道”和“一”的理论属性，而是从生命哲学上阐释“道”和“一”对于人生的意义。无论是缘夤于道，抑或遗物执一，其归趣乃在于“妙世颐神”——妙达世理，颐养情性。《逸民赋》又曰：“世有逸民兮，栖迟乎于一丘。委天刑之外心兮，淡浩然其何求。陋此世之险隘兮，又安足以盘游？杖短策而遂往兮，乃枕石而漱流。载营抱魄，怀元执一。傲物思宁，妙世自逸。静芬响于永言，灭绝景于无质。”栖息一丘、枕石漱流的隐士，所以超然世俗，恬淡无欲，轻视外物而求安，妙悟世理而自隐，乃在于“载营抱魄，怀元执一”。“元”即为始，始则为“一”。所谓“一”，在《老子》之书中是“道始所生”。其第十章曰：“载营魄，抱一，能无离乎？”河上公注：“魂静志道不乱，魄安修德延年也。言人能抱一，使不离于身，则长存也。一者，道始所生，太和之精气也。”^[4]简言之，“一”虽生成于道，却又是阴阳的生成本

原。所以，王弼玄学则直接将“一”等同于“道”：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无。”^[5]万物归于一，由无致一。道为无，“无”不可言，故以“一”言之，故曰“一可谓无”。而王弼玄学“以无为本”，“一”既谓“无”，亦即为道。故后来苏辙曰：“一，道也。物之所以得为物者，皆道也。”^[6]陆云所言之“怀元执一”，意取玄学，亦即怀其本而守乎道。所不同的是，王弼从本体哲学上论“一”，乃探求自然之本体；陆云从生命哲学上说“一”，乃探求生命之本体。二者着眼点不同。

作为生命哲学的本体之“一”，从主体状态上说，是“自然”“齐物”；从主体本性上说，是“天真”“冲漠”；从主体行为上说，是“无为”“忘我”。

所谓之“自然”，乃指主体呈现的生命状态。其《与陆典书》之六曰：“每惟大人挺自然之妙质，禀渊姿之弘毅。”质性本然，自在自足，犹如嵇康之“土木形骸”；“自然”，是生命的本然状态，也是这种生命状态的生成本原。二者是亦体亦用的关系。其《寒蝉赋》曰：“彰渊信于严时，禀清诚乎自然。”得之造化，受之天道，亦即“道与之貌，天与之形”（《庄子·德充符》）。在这里，“自然”与“道”亦即“一”，是异名同质的概念。如果从存在的角度上说，这种生命状态又是建立在“齐物”的哲学理念上。《庄子·齐物论》曰：“天地与我并生，而万物与我齐一。”因为“道通于一”，天地与我、万物与我，都是一种无差别的存在，所以“齐一”。这样，陆云就将庄子的自然哲学巧妙地转化为生命哲学，所以《逸民赋》曰：“物有自遗，道无不可。万殊有同，齐物无寡。”若以齐物视之，物虽万殊而本质则一，一旦齐一，则“可乎可，不可乎不可”（《庄子·齐物论》），消解了差别，就不会自遗其咎。因此，“齐物无寡”又成为行为选择上消解了价值取向的价值取向。

在主体本性上，这种自然的生命状态又以“天真”为内核。所谓天真，就是不染尘俗的自然本性。其《荣启期赞》序曰：“遂放志一丘，灭景榛蕪。……荣华溢世，不足以盈其心；万物兼

陈，不足以易其乐。绝景云霄之表，濯志北溟之津。岂非天真至素，体正含和者哉？”之所以荣华盈世，不可动其心，外物纷纭，不可改其乐，乃因荣启期纵情丘山，栖身林藪，息影于云霄之外，涤志于天池之水，性守至纯之本真，体含自然之和谐。这种情性就是庄子所言之“天真”。《庄子·渔父》曰：“真者，所以受于天也，自然不可易也，故圣人法天贵真，不拘于俗。”脱去生命的桎梏，独任自然，法天贵真，就是本性的天真。如果从心理状态的角度考察，本性天真就是心境“冲漠”。所谓冲漠，就是玄远幽寂的心境。张协《七命》虚构了一位“含华隐曜”的冲漠公子，李善注：“冲漠，冲虚恬漠也。”^[7]而后，冲漠成为一个稳定的意象镶嵌于文学作品之中。陆云《四言失题》之八曰：“牧彼纷华，委之冲漠。漂志垂天，矫心冯阁。”修养深厚美德，归之玄远幽寂，方有垂天漂远之志，高标尘世之心。也就是说，一切超然的境界皆本原于本性的“天真”和心境的“冲漠”。

在生命哲学中，“自然”和“天真”是一体两面的存在，郭象《庄子·齐物论》注曰：“任自然而忘是非者，其体中独任天真而已，又何所有哉！”^[8]生命之自然状态正是主体之天真情性的外在表征，一旦独任天真，即可“任自然而忘是非”；“天真”与“冲漠”也是一体两面的存在，冲漠之心境是天真之性情的心理表征。于是，无论“任自然而忘是非”，抑或任天真而“委之冲漠”，都成为行为选择上消解了无价值取向的价值取向。

由此可见，无论阐释生命状态抑或生命本性，其理论指向都在于人生行为的选择上。于是，“无为”成为陆云强调的主体行为准则。其《逸民赋》曰：“殉有丧之假乐兮，方无身其孰哀。美达人之玄览兮，邈藏器于无为。”顺乎自然，等同生死，身藏治国之器而不用于世，方为达人之玄鉴。依照老庄哲学，顺乎自然，表现在人生行为上就是“无为”。无为并非“不为”，而是顺应造化之变，不逆自然之性而为之，此即老子所言之“为无为”。《老子》第三章曰：“为无为，则无

不治。”魏源《老子本义》曰：“无知、无欲则无为。纵有聪明知识者出，欲有所作为，而不敢自为。无为之为，民返于朴而不自知，夫安有不治者哉！”^[9]魏源所论乃无为的政治策略，而老子所言的“无为”是“道”的表征，故第三十七章亦曰：“道常无为而无不为。”河上公注：“道以无为为常也。”^[10]然而，陆云所言之“无为”则与“道”同位，所以一边说“藏器于无为”，另一边又说“道实藏器”。无为藏于“器”，道亦藏于“器”，故知二者属于同位的概念。老子所说的无为，主要着眼于社会哲学；陆云所说的无为，主要着眼于生命哲学。所以他又用“无为福始”，告诫吴王“崇丰侈”就是祸患的先兆（《西园第既成有司启》）。

在行为选择上，“无为”又必须以“忘我”为心理前提。《逸民赋》又曰：“并家于国，等朝于野。荣在此而贵身兮，神居形而忘我。”庄子强调“坐忘”，坐忘又是必须经历“外天下”“外物”“外生”的心理过程，才能达到的精神境界。后来郭象《齐物论》注，又以“忘我”为核心，分别论述忘是非、忘有无、忘智慧的三种境界。^[11]陆云却从生命哲学的角度，着重强调忘功名、忘尊卑，超然世俗，守神贵生。可见，陆云之“忘我”“无为”云云，在内涵上扬弃庄学，部分撷取于玄学。所谓“忘我”，只是等同朝野，消解世俗的利禄追求；“无为”，唯在顺乎自然，本质上则是脱去生命桎梏的明哲保身，这就将行为选择上的消解了价值取向的价值取向，进一步清晰地表达出来。

士龙从“以一本”的哲学观念出发，始终以人生行为选择为基点，探讨生命哲学的内涵，主张顺乎自然，齐一物我，持守本性，超越尘俗，等同朝野，达乎无为，以消解世俗价值取向的形式，形成了以道家理论为核心的价值取向体系。——此即上文反复论说的“消解了价值取向的价值取向”。

二、相对主义：认知方法论

“以一本”的生命哲学本体观，也包含了陆云对于人生和世界的哲学认知。然而，“以一

为本”只是认知人生和世界的起点,由此而衍生的相对主义,则是具体的认知方法。这种认知方法,对老庄哲学既有继承,也有扬弃。虽然,陆云所言之“一”与老庄之“道”内涵相同,但是,老庄以“道”为本体,其相对主义是对现象存在的抽象认知,其认知方式是将社会哲学、生命哲学融贯于自然哲学之中;陆云以“一”为本体,其相对主义是对主体存在的抽象认知,其认知方式是将社会哲学、自然哲学融贯于生命哲学之中。在认知对象和认知方式上,二者皆有所不同。

毫无疑问,陆云的相对主义认知论也是以自然为逻辑基点,以社会为观察对象,但是认知的重点却又落实在主体的生命哲学上。

在自然哲学上,陆云以“一”“多”的辩证关系为哲学基点。本体为“一”为“道”,万物为“多”为“象”。道存于宇宙万物,“日征月盈,天道变通”(《四言失题八章》之二)——天道之变蕴涵于造化的现象之中,然而,在抽象认知上,却又无法直接借助自然造化的现象探求本体之“道”,因为一切现象都只是相对的存在。其《登台赋》曰:“仰凌眇于天庭兮,俛旁观乎万类。北溟浩以扬波兮,青林焕其兴蔚。扶桑细于毫末兮,昆仑卑乎覆篲。于是忽焉俛仰,天地既必。宇宙同区,万物为一。原千变之常钧兮,齐亿载于今日。彼区中之侧陋兮,非吾党之一室。本达观于无形兮,今何求而有质。”若自登台视之,海水浩荡,树林葱郁;若自天庭视之,则扶桑细微,昆仑低小。俯仰天地,追寻宇宙本原,时空一体,万物齐一,空间和时间的变化都是相对的存在。他明确指出,这种相对主义的认知本原于无形之道,不可求之于有形之象。——有形之象是有差别的相对存在,无形之道则是无差别的绝对存在。显然,这种认知方法直接源于老庄。

在老子哲学中,唯有“道”是绝对的存在,现象则是相对的存在,有与无、阴与阳、雌与雄、刚与柔、高与下、清与浊等等,都是相对且可以互相转化的存在。庄子接过老子衣钵,将其相对论发挥到极致。《庄子·齐物论》曰:“物无非彼,物

无非是。自彼则不见,自知则知之。故曰彼出于是,是亦因彼。”郭象注曰:“夫物之偏也,皆不见彼之所见,而独自知其所知。自知其所知,则自以为是非。自以为是,则以彼为非矣。故曰彼出于是,是亦因彼,彼是相因而生也。”^[12]彼与非彼、是与非是,并非两种不同的存在,而是因为主观认知视角的不同而产生。从认知上说,二者具有相对性:从主观的角度看,既是“彼”又是“是”,二者具有差异性;从客观的角度看,既是“非彼”又是“非是”,二者具有齐一性。所认知的现象,差异是相对的,齐一则是绝对的。齐一之“一”即为道,故曰“道通于一”。认知中相对存在的有形之象,只有在绝对“齐一”时,才能与道相通,一旦执著于有形之象的差异性,就不可能藉之而求道。由此可见,陆云相对主义认知方法接受庄子学说的影响更为显著。

在社会哲学上,陆云亦以“齐一”为哲学基点,考察社会人生的兴废崇替。他以夸张的笔调,将“荣犹振颖,坠若颓荒”惊心动魄地展现在世人眼前。其《登台赋》以描写登上三台的所见所感为核心,将三台眼前的荒凉冷落和曾经的繁荣鼎盛,在穿越式的隐性比较中,论述前代兴废之事。其文曰:“于是精疲游倦,白日藏辉。鄙春登之有情兮,恶荆台之忘归。聊弭节而驾言兮,怅将逝而徘徊。感崇替之靡常兮,悟废兴而永怀。隆期启而云升,逝运靡其如颓。”此乃抒写归去时的感慨:白日西沉,神灵倦游,方因登台流连、放逸情感而自责,于是启驾离去,然而却又徘徊盘桓,惆怅兴感,感悟人世盛如云升,衰如物坠,兴废何其无常!他虽没有像庄子那样绝对地否定世俗的一切价值判断,但对现实趋之若鹜的荣华利禄,却始终保持着的一份警醒。荣辱齐一则是其基本的价值判断,“忘我”“外物”是其理想的心理倾向,所以强调“并家于国,等朝于野”“神居形而忘我”(《逸民赋》),“闲居外物,静言乐幽”(《四言失题六章》之五)。而“宇宙同区,万物为一”的“齐一”之“道”则是其基本的哲学内涵。

如果说老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”，是一种演绎式抽象，那么陆云“本达观于无形”，则是一种归纳式抽象。陆云观察的逻辑起点并不在于宇宙本体，而在于社会现象。“凭虚槛而远想兮，审历命于斯堂”（《登台赋》）。对于历数天命的感悟，并非由绝对理念的“道”推衍而来，而是凭栏遥想而生。同样，对“宇宙同区，万物为一”之“道”的感悟，也是由仰观天庭、俯察万物而生。这就表现出文学家与哲学家认知世界的分野。然而，同是哲学家，且又皆建立在本体哲学的基础上，庄子与老子的认知方法却有所不同。庄子论道，基本由具体的现象存在为出发点，所以《庄子》多以“寓言”为现象存在，最终回归于“道”的抽象。如《逍遥游》通过鲲鹏和蜩学鸠，朝菌蟪蛄和冥灵大椿，宋荣子和列子等现象的比较，形象化论述了大小之辨、寿夭之辨、荣辱之辨，最后抽象出“至人无己、神人无功、圣人无名”的哲理；《齐物论》也通过南郭子綦隐机而坐、狙公赋茅、尧问于舜、啮缺问于王倪、瞿鹊子问于长梧子、罔两问景及庄周梦蝶等独立而连贯的故事，抽象“道通于一”的齐一之论。也正是在自然现象的观察中，跳出自我，认知现实，跳出人类，认识自我，从而得出“物无非彼，物无非是。……彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”的抽象结论。陆云归纳式思维的认知方法，也带有浓郁的庄学色彩。

在生命哲学上，陆云以“自然”为哲学基点，将人生短暂的感叹、神仙之思的遐想，最终消解在“齐一”生死、顺乎自然的生命哲学之中。

毋庸置疑，陆云诗赋浸透着强烈的生命意识，人生短暂的忧伤几乎成为其吟咏的主调。其《愁霖赋》曰：“何人生之倏忽，痛存亡之无期。方千岁于天壤兮，吾固已陋夫灵龟。矧百年之促节兮，又莫登乎期颐。哀戚容之易感兮，悲欢颜之难怡。”人生倏忽，存亡难料，长寿不能，百年难期，故伤情满怀。一个“何”字的痴问，将无可奈何的失落直接推向前台。所以诗人常常以夸张的笔调，将人生短暂的惊悚描写得无以复加。其

《岁暮赋》感叹人生百年，世间千岁，其流逝之迅疾犹如一呼一息的瞬时存在。这是何其惊心动魄！如此短暂人生，却又因裹入功名利禄，而成为政治祭坛上的牺牲品，“形魂者征咎，体壮者为牺。虽明文而龙藻兮，终俛首而受羁。立修名于祸始兮，登全生于戾阶”，因此他明确告诫：“戒彼覆餗，冒此栋隆。慎微如显，乃保身以终”（《逸民赋》）。所以，入洛之后，虽然浮沉宦海，难以抽身，但是逸民的栖息丘山、缥缈的神仙之思，成为他心造的精神家园。

然而，心造的幻影毕竟无法替代生存的现实。丘山，欲归隐而不能；神仙之思，也只是偶尔泛起的虚妄遐想，于是道家“齐一”“自然”的哲学就成为疗救苦难人生的麻醉剂。其《四言失题六章》之四曰：“精气为物，或降或升。徂落攸往，神奇有登。死生为徒，存亡曷胜。谓予不信，遗籍有征。”诗人由时光飘逝而思考庄子生死齐一的哲理：物禀天地元气，盛衰相续，死生齐一，稽之典籍，死亡之至，正是飞升神奇境界之时。其《岁暮赋》更反复讨论了生死齐一、顺乎自然的问题：“仰悲谷之方中兮，顾悬车而日昃。百年迅于分嘘兮，千岁疾于一息。咏大椿之万祀兮，同蟋蟀于未识。岁难停而易逝兮，情恨多而泰寡。年有来而弃予兮，时无算而非我。祇生心于日顺兮，虽呼翕其难假。摄龔生于逆旅兮，欲淹留其焉可。”日影迁逝，年过迅疾，物之短长，亦将泯然而逝；日月逝矣，人生如寄，年寿有时而尽，不可淹留。百年千岁，也止于一呼一息而已，唯有庄生齐一生死的生命哲学，才能让人获得心灵的暂时解脱。于是，如何对待生死相依的残酷现实，就成为必须严肃思考的哲学命题：“彼鉴寐之有时兮，亦始卒之固然。……鉴通人之炯戒兮，惧晏平之达言。……苟长生而自得兮，将奚待而有夭。考大德于天地兮，知斯言之益矫。”死亡如同假寐，生死必然相依；针对齐景公的牛山之悲，晏子关于生死之言实在是通达之论；若长生可得，何有寿夭？考天地之大德，唯在顺乎自然。

“死生为徒，存亡曷胜”，诗人心灵的纠结，终于在道家齐一、自然的理论中获得了解脱。

陆云的生命哲学亦如庄子，充满无可调和的哲学悖论。避开一切矛盾，保身全生，养亲尽年，是《庄子·养生主》的核心命题。然而，《齐物论》“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”的齐一生死观，又消解了“养生”的意义。避祸全身、养性守真的生命哲学与顺乎自然、齐一生死的人生态度，成为合理却又无解的悖论。既然无解，陆云也必然无法跳出这一悖论的弓彀之外。

无论是现象与本体的自然哲学、隆崇与衰颓的社会哲学，抑或齐一生死、顺乎自然的生命哲学，陆云都全面接受了庄子哲学，相对主义则是其基本认知方法。在思辨逻辑上，由老子的演绎抽象到庄子的归纳抽象，既是道家哲学内部的演化轨迹，也是魏晋玄学由正始何晏、王弼到中朝向秀、郭象的演化轨迹。如果说，正始以老学思辨为主体，那么中朝则以庄学思辨为特质。

三、向往盛世：社会理想论

然而，精神的超越并没有消解陆云积极用世的情怀。心系盛世，是陆云无法释然的政治情结。其《赠顾骠骑·思文》之八前四句曰：“昔周之隆，有任有妣。内刑圣敬，外崇多士。”正是在对历史盛世的遥想中，投映了诗人的社会理想。

西周礼乐社会建立之后，已经形成了系统的社会文明制度，然而兴废交替，盛衰相续，仍然是习见的历史现象。究竟是什么因素导致社会的兴废盛衰呢？诚然，不同的政治结构、阶层权重以及经济基础、利益分配，决定了影响社会兴废盛衰的因子各有不同，但是，政治秩序、治政方略、吏治体系则是影响社会盛衰的三大核心因子。因此，崇尚伦理，一统天下，重构井然的政治秩序；化育为宗，刑德兼治，施行有效的治政方略；简贤授能，勿用小人，建构合理的吏治体系，是陆云基本的社会理想。

由于生遭乱世，一切既定的政治秩序已经破

碎一地。于是，重构井然的政治秩序，是陆云社会理想的核心。他强调社会文明的根基，乃在于“先识经始，实综彝伦”（《会射堂皇太子见命作此诗》之一）。也就是说，先哲经营规度，条贯万物伦理，既是必然也是必要的社会原则。因此，他对上古盛世常常充满着诗意的向往，《移书太常府荐张瞻》曰：“盖闻在昔圣王，承天御世，殷荐明德，思和人神。莫不崇典谟以教思，兴礼学以陶远。是以帝尧昭焕，而道协人天；西伯质文，而周隆二代。”上古圣王承天命而治世，举荐明德，和谐人神，敦崇典谟，教化百姓，复兴礼学，陶冶边夷，因此帝尧功高日月，道协人天，文王注重文德，二代兴隆。陆云所言之典谟教化、道协人天的本质，就是建构和谐的政治秩序。其《四言失题八章》之六又曰：“厥初生民，有物有类。自古有称，大宝以位。烝徒式好，骏奔攸遂。启予有闻，海尔达贵。”天之生民，方以类聚，名号地位，圣人所珍，故众人效法，各司其职，遵循天性，谨守伦理。在陆云看来，自然秩序和伦理秩序是政治秩序的两大支点，所以《与朱光禄书》《与严宛陵书》等也反复强调伦理秩序的社会意义。建构以伦理秩序为基点的政治秩序，是其社会秩序观的核心。

陆云的部分应制诗，并非仅仅是献谏之辞，在对西晋歌舞升平的描绘中，浸透着自己的社会理想。如《会射堂皇太子见命作此诗》之四：“南海既宾，爰戢干戈。桃林释驾，天马婆娑。象齿南金，来格皇家。绝音协徽，宇宙告和。”南方臣服，干戈止息；牛去车驾，放于桃林；马脱鞍辔，婆娑而舞；四海珍宝，贡献皇室；礼乐谐调，天人协和。所描绘的西晋升平和谐的景象，固然带有应制诗美颂的特点，与乱离的社会现实不啻相距千里，然而正是生遭乱世，刺激了诗人对天下一统的和平盛世之向往，所以重构政治秩序，达到天人和谐，是诗人无法企及却又充满遐想的政治理想。

政治秩序的建构，在集权文化上，依赖于国家意识形态；在社会实践中，依赖于有效的治政方略。因此，施行有效的治政方略，是重构社会

政治秩序的内在驱动力。他的诔颂文章，往往通过颂美人物的政绩，将自己的政治理想投映其中。如《晋故豫章内史夏府君诔》赞美夏少明出守武昌、湘东之政绩：上正其身，下明典法，广施教化，移易陋俗，百姓安宁，遗民得举；公车至之，轻刑罚，行教化，整饬伦理，推崇礼仪，仁泽博施，恩威并重，使百姓安宁悠闲。这显然是借助颂美夏少明的政绩，描绘自己的政治理想。接着，在颂美少明出守豫章的政绩中，进一步昭示了自己的政治理想：“皇道御世，与民靡偏。敷彼惠政，济此未均。思一黔首，濯溉义渊。……观风树政，德音允张。洪化既摅，礼乐克昌。闲非厉厉，惠淑春阳。广命俊义，惟弓与旃。丘园靡滞，鸾骥凭轩。岂方伊类，捉发躬勤。震我声教，迈向惟殷。君化大扬，自北而南。君泽本沃，河汉载咸。庆辉云荫，溼润川渐。”先言治世之大道：济民允正，施行仁政，公平均衡，博行仁义，涤除陋俗，醇厚民风。然后赞美府君少明治理豫章之业绩：先观风俗，施以德治，广施教化，复兴礼乐，薄刑罚，重仁政；勤于政事，礼贤下士，广用俊才，野无遗贤，因此教化大行，人心思贤，自北而南，君泽广被。可见，陆云的政治理想是以孟子“仁政”为基点。所以，在他看来，“德被苍生”“却愚以化”（《赠鄱阳府君张仲膺》），是治政的核心；“秉文共武”“明德审罚”（《晋故豫章内史夏府君诔》），是治政的原则。唯此，才能使社会进入“绝音协徽，宇宙告和”的和谐的秩序状态。

有效的治政方略，固然以井然的政治秩序为前提，但是建构合理的吏治体系则是其基本保证。一方面，陆云正面论述选官对于国家兴废盛衰的意义，其《嘲褚常侍》曰：“官人，国之所废兴也。古之兴王，唯贤是与。吕望渔钓，而周王枉驾。宁戚叩角，而齐王忘寐。委斯徒而靡好爵，释短褐而服龙章。姬姜之族，非无人也；亲昵之爱，非无怀也。取彼庸贱之徒，登之佐臣之列。故九贤翼世，而有命既集；五子佐时，匡霸以济。夫唯能官人之所由也。”国家兴废在于选官得人，“唯贤是与”是明君的不二选择，而不是任人唯

亲，亲昵所爱。所以，吕望垂钓渭滨，文王立为师；宁戚叩角而歌，齐王拜为卿，皆赐以高位，班列朝臣。上古盛世，因九贤辅世，天命归之；战国齐桓，由五子佐政，称霸诸侯，皆是选官得人的结果。另一方面，陆云又告诫肉食者，“开国承家，勿用小人”（《从事中郎张彦明为中护军》之七）。一旦“小人用事”，必然“大道凌替”，“乱之所兴，在于小人得亲；治之所废，在于君子自替。废兴治乱，由此而已”（《言事者启使部曲将司马给事覆校诸官财用出入启》）。社会要达到“文教内辅，武功外御”（《会射堂皇太子见命作此诗》之三）、“风澄俗俭，化静世波”（《赠汲郡太守》之四）的理想状态，就必须朝有谏臣，野无遗贤，“博延俊茂，熙隆载典”（《移书太常府荐张贍》），建构一个合理的吏治体系。

政治秩序、治政方略、吏治体系，既有理论上的逻辑关系，又有实践中的互动关系。三者之间，以政治秩序为核心，政治秩序决定治政方略和吏治体系，治政方略和吏治体系又反作用于政治秩序，三者构成一个完整的政治生态链。

然而，陆云理想社会的政治秩序并非纯粹的儒家伦理秩序。如上所论，既包括自然秩序，又包括伦理秩序。也就是说，陆云理想社会的政治秩序乃以儒家伦理为结构形式，以道家自然为哲学内核。

陆云将“先识经始，实综彝伦”作为社会文明的根基，事实上就是以道家的自然观为哲学内核。其《会射堂皇太子见命作此诗》之一曰：“芒芒大极，玄化烟煴。颡形成器，凌象垂文。大钧造物，庶类群分。先识经始，实综彝伦。”固然强调“先识经始，实综彝伦”的伦理秩序的建构，然而，这种伦理秩序是天地造物、物从其类的自然选择，先哲对伦理秩序的经营规度，也必然顺乎自然。这就将儒家的伦理秩序和道家的自然无为有机统一。《移书太常府荐张贍》所提出的“道协人天”的秩序论，既包括汉儒天人感应之说，也蕴涵道合自然之意。

在集权社会中，君主是政治秩序建构的核

心。陆云理想中的君主,既是道德深厚者,又是道法自然者。其《大将军宴会被命作此诗》曰:“巍巍明圣,道降自天。则明分爽,观象洞玄。凌风叶极,绝辉照渊。肃雍往播,福禄来臻。”明君盛德法乎天道自然,智慧洞明万象玄理,其教化上协天意,其礼义敬天和人。这又将儒家强调的道德修养和道家强调的道法自然有机统一。

道法自然,一旦引入治政,则是无为而治。《陆子》佚文曰:“三皇垂策,而五帝繁手。唐虞按辔,禹汤驰轡。虽使周公御衡,仲尼促节,固不已也。”^[13]典宪制度的繁缛,远古而然,后世因之,难以改变。陆云之意乃在于强调简约典宪制度、无为而治的必要性。上文所引《会射堂皇太子见命作此诗》,对西晋歌舞升平的描绘,其中“桃林释驾,天马婆娑”,也完全是一幅得乎天性、无为而治的盛世蓝图。这也隐约地透露出陆云政治理想的另一层面。儒家之“为”与道家“无为”,合目的地统一在诗人的政治理想之中。

综上,陆云的社会理想以政治秩序为核心,以治政方略和吏治体系为两翼,其思想基点是儒家,其哲学内核则是道家。玄学的儒道兼综的社会论,也深刻影响了陆云。

四、重铸辉煌:价值人生论

陆云虽也口头上高调宣称“志归丘垄”,行为上却并没有“忘却营营”。其《赠顾骠骑·思文》之八后四句曰:“翼翼翼翼,亦继斯祉。宜尔子孙,福禄盈止。”赞美顾骠骑勤勉进取,恭谨政事,重振先基,福荫子孙,也正流露了诗人的人生理想。当然,陆云的价值人生有着更为丰满的内容:“将弘祖业,实崇奕世”,重铸世族辉煌;“昭治其家,覃及邦国”,实现齐家治国;“明德光远,轨量弘济”,修养醇厚道德,是其人生的基本价值取向。

东吴覆亡,使江东世族的陆氏家族遭受灭顶之灾。王师伐吴,身居军队要职的二陆之兄晏、景被杀;西晋统一,江东世族特权利益消逝殆尽。

于是,曾经煊赫的陆氏家族顷刻间华夏倾颓,二陆也从华屋沦落丘山。这种命运的偃蹇变化成为永恒的痛,烙印在二陆的心灵上。其《答兄平原》曰:“昔我先公,邦国攸兴。今我家道,绵绵莫承。昔我昆弟,如鸾如龙。今我友生,凋俊队雄。家哲永徂,世业长终。华堂倾构,广宅颓墉。高门降衡,修庭树蓬。感物悲怀,怆矣其伤。”曾经“巍巍先基,重规累构。赫赫重光,遐风激鹜”,而今“华堂倾构,广宅颓墉。高门降衡,修庭树蓬”;曾经“昔我昆弟,如鸾如龙”,而今“今我友生,凋俊队雄”。盛世繁华已如过眼云烟,怎么可能不让诗人充满无限疮痛!唯此,重铸世族辉煌,成为二陆积极用世的强大心理动力。

所以,陆云一方面低徊曼吟“荣犹振颖,坠若颓荒”,感慨人生历命、盛衰不可逆转;另一方面又慷慨高歌“将弘祖业,实崇奕世”,希望积极用世,改变“坠若颓荒”的现实。入洛之后,“光国隆家,人士之望”(《吊陈永长书》之三),似乎成为士龙的人生宣言。“志归丘垄”,只是试图舔尽仕宦血痕的心造幻影;“桑弧蓬矢,丈夫之志。经营四方,古人所叹”(《答车茂安书》),才是价值人生的支点。纵然宦海风波,甚或屡遭冷眼,却矢志不渝,汲汲营营。其《与陆典书》正隐约展示了这一心路历程:“愚以东国之士,进无所立,退无所守,明裂毗苦,皆未如意。云之鄙姿,志归丘垄。莘门闺霁之人,敢晞天望之冀?至于绍季札之遐踪,结鬲肝于中夏,光东州之幽昧,流荣勋于朝野,所谓窥管以瞻天,缘木而求鱼也。”东土之士,进不能立功于国,退无基业可守,唯有裂毗之苦,失意之痛。由钟鸣鼎食坠落到丘山贫士,岂敢希冀君主眷顾!虽欲继承季札遗风,系心于晋室,渴望辉光重照衰微之东土,荣耀功勋流布于朝野,然亦如以管窥天、缘木求鱼一样的不可得。——亡国之余,进退失据,知其不可为而为之,这心境该是何其沉重!然而,诗人并未退缩,也未耽于“志归丘垄”的心造幻影,依然汲汲奔波于仕途。不仅在这一组书信中极力游说陆典书出仕西晋,“恢皇纲之大烈,垂荣祚乎祖

宗”，而且举凡东土隐居丘垄的翘楚，陆云或劝其仕进，或举荐为官。其《牛责季友》文，甚至以调侃抑扬的笔调，感叹“嗟呼季友，盛时可惜”，劝说他离隐出仕。从弘扬祖业到光照东土，重铸世族辉煌，成为入洛后陆云仕进的心理动力。

正因为如此，“昭洽其家，覃及邦国”，成为陆云人生主要的价值目标。他同友人的赠答诗以及诔颂文本，所涉及的人物颂赞或评价，往往并非人物真实的存在，也并非仅仅是献谏之辞，而是藉人物颂赞或评价，深情追忆或想象，寄托着自己的人生理想。不惟祖考，即便是其他东吴前辈，所创造的辉煌人生都成为他崇拜的偶像。其《祖考颂》序，先总述烈祖郡侯、显考武侯“明德睿哲，沉雄特秀”；然后以“风腾海隅，电断荆楚。运筹制胜，底定经略。文德光宣，武功四克”，从用兵、治政两个方面，赞美郡侯际会风云、文治武功；用“以光远之度，袭重规之范，秉宣朗之明，照曾晖之景”“及至中叶，乱自虎臣，绥援既集，而大难时弭”，从道德、军功两方面，赞美武侯光国承家、功业旷世，特别凸显其“仍世作宰，焜曜祖业”，绍续家族的辉煌。其中，而今家道衰落的殷殷之痛，重铸世族辉煌的人生目标，也隐含于深情的追述和自矜的颂美之中。同样，在《张二侯颂》序中，极力赞美辅吴将军文侯，成就东吴霸业的卓著功勋，以及“立朝无不易之方，正色有犯颜之亮”的“謇謇王臣”之风；奋威将军定侯，德行昭彰，统一法度，匡济国难，文武兼备，以及“重规继体，而大业晖崇”的辉煌人生。无论是《祖考颂》抑或《张二侯颂》，都突出两点：一是赞美其文治武功，二是凸显其光国承家。如果说后者是重铸世族辉煌的动力，那么前者则是实现价值人生的典范。正是通过有明确寄托的题材选择和虚美性的夸饰渲染，昭示其人生理想。

而《盛德颂》序，则在历史遥想中表达自己渴望际会风云的人生情怀。如果说上述颂文只是一种隐性表达的话，那么这类颂文则将自己的价值人生鲜明地昭示世人。陆云在巡视州邑、途经汉高祖龙兴泗水之地时，阅读班固撰录圣功的

史籍，不禁浮想联翩：“于是即命舟人，弭楫水沚，瞻仰山川，旧物不替，永惟圣辉，罔识所凭，远眺迤企，感物兴哀，终怀靡及，拊心遐慕。臣命违千载之运，身生四百之外。恨不得役力圣明之鉴，寓目风尘之会。挥戈前队，待罪下军。抽锋咸阳之关，提钺项籍之领。”停舟感物，怅然不知所之；抚膺追慕，感慨生不逢时，不能效力圣主，际会风云，建立功业。于是，“抽锋咸阳之关，提钺项籍之领”的功名遐想，“仰瞻紫宫，俯要恍惚”的现实怅惘，才使诗人“愚情振荡，靡审所如”“痛心自悼，不知所裁”——失落、痛苦、迷茫，交织缠绕。这种复杂情绪，既有盛世的渴望，亦有功业的理想。

为了实现人生的价值目标，就必须砥砺人生。而道德修养是价值人生实现的基本前提。陆云虽然很少直接谈论道德修养问题，但是在他对友人以德为先的评价标准中，则可窥见其基本价值取向。其《赠顾骠骑·思文》序曰：“《思文》，美祁阳也。祈（祁）阳能明其德，刑于寡妻，以至于家邦。无思不服，亦赖贤妃贞女以成其内教，故作是诗焉。”赞美祁阳德行昭彰，内教谨严，由齐家而治天下，实际上也是陆云的人生标尺。他在《赠汲郡太守》中以“思我善问，观德古人”，评价奚世都；《张二侯颂》中以“明德光远，轨量弘济”，评价张承；《赠顾尚书》中以“体道既弘，大德允明”，评价顾荣，也都体现了这一人生标尺。他不仅认为国家用人必须“殷荐明德，思和人神”，而且亦因张瞻“茂德清粹，器思清通”而举荐为官。可见，修养醇厚的道德，是陆云人生的重要价值取向。

在陆云看来，修养道德有两条基本途径：一是积学养德，二是多闻阙疑。其《王即位未见宾客群臣又未讲启》曰：“闻古之君子，既盛德在身，又外求诸物。是以广纳俊士，博观载籍，朝夕师傅，夙夜勤礼，宾友嘉客，讲义于前。往古来今，日闻于耳，故知积德广而流芳罔极。……可时与师友、文学，披观文籍，坐而论道。非学无以闻义，非士无以行礼。……臣闻崇山之高，不厌

其峻；沧海之量，无限于广。是以周公一日万事，犹复旁观百篇；孔子假期玩年，至于韦编三绝。由是言之，虽圣之弘，亦不能不求之于学也。”古代君子内修其德，外求诸物。内修其德者，须“博观载籍”，如高山不厌箕土以成其峻伟，沧海不弃细流以就其深广，即如周公孔子，虽盛德弘博，亦孜孜求学而养德；外求诸物者，须与师友、文学之士坐而论道，使“往古来今，日闻于耳”，方可博闻而阙疑。这篇呈送给吴王的奏启，实际上全面论述了君子的修养道德问题。

然而，儒家修齐治平的人生理想，虽也是陆云人生的价值取向，但是陆云之“修齐”，缺少“养浩然之气”的刚性；“治平”，缺少“穷年忧黎元”的襟怀。其内在驱动力唯在重铸世族辉煌，从一个角度折射了西晋文人追求“身名夷泰”的利己主义倾向。

当然，陆云的人生理想也并非完全“曳尾”于世俗之途，其隐士之歌也不能完全归结为心造的幻影，行为上的入世与精神上的超然，是陆云价值人生的两极。以玄为体，以儒为用，也是价值人生的基本标尺。其《晋故豫章内史夏府君诔》曰：“濯踪浩素，阐志玄流。熙光圣代，迈勋九区。”也就是说，其性素朴，其志玄远，光昭圣朝，勋盖天下，既是赞美夏府君，也是自己的人生标尺。从哲学观上说，前二句是“体”，浸染着道家返璞归真、冲漠玄远的人性观；从价值论上说，后二句是“用”，弘扬了儒家太上立德、其次立功的价值观。

这种人生理想几乎都带有儒道兼综的思想倾向，即使是托物言志的作品亦复如此。如《寒蝉赋》：“夫头上有綷，则其文也。含气饮露，则其清也。黍稷不食，则其廉也。处不巢居，则其俭也。应候守节，则其信也。”蝉之五德：“文”“清”“廉”“俭”“信”，也正是儒家强调的道德核心，所以“君子则其操，可以事君，可以立身”。然而他同时认为，寒蝉“彰渊信于严时，稟清诚乎自然”，亦即凛冽之时，明其深诚，清操之信，受乎

自然。这就将儒家的松柏岁寒之性和道家的本乎自然之性叠映在一幅图画之中。

可见，陆云虽也崇尚儒家修齐治平的价值人生观，却又部分抽换了儒家修齐治平的理论内涵。“齐家”的核心是重振世族辉煌，“治国”的关键是提振故国地位，而“修身”则又是醇厚道德与守性持真的有机交融。从后一点上说，玄学的儒道兼综的人性论，同样深刻影响了陆云。

简要言之，陆云在行为上是积极用世者，儒家思想始终成为孜孜追求价值人生的精神支点；精神上则是超越世俗者，道家思想始终成为对抗现实异化的行为支点。所以，不仅其生命哲学和认知方法的思想体系以道家为“体”，而且其社会理想和人生理想的价值取向亦以道家为“体”。“玄体儒用”，也使士龙的思想远比乃兄士衡复杂。

注释：

- [1] 杨明照：《抱朴子外篇校笺》，北京：中华书局，1991年，第751页。
- [2] 周国林：《陆机陆云思想趋向探微》，《华中师范大学学报》2000年第1期。
- [3] 姜剑云：《清正而文弱：陆云的人生道路与人格精神》，《陕西师范大学继续教育学报》2004年第2期。
- [4] [10] [汉] 河上公：《老子道德经章句》，《两汉全书》（第一册），济南：山东大学出版社，1999年，第498、524页。
- [5] 楼宇烈：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第117页。
- [6] [宋] 苏辙：《道德真经注》，黄曙辉点校，上海：华东师范大学出版社，2010年，第49页。
- [7] [梁] 萧统编：《文选》，[唐] 李善注，北京：中华书局，1977年，第490页。
- [8] [12] [清] 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，北京：中华书局，2012年，第49、72页。
- [9] [清] 魏源：《老子本义》，台北：台湾商务印书馆，1980年，第4页。
- [11] 刘运好：《魏晋经学与诗学》，北京：中华书局，2018年，第701-702页。
- [13] 刘运好：《陆士龙文集校注》，南京：凤凰出版社，2010年，第1341页。

[责任编辑：李本红]