

2021

Imaginations of the Wei and Jin Dynasties in the Time of Historical Fracture: Rereading Zong Baihua's "On The Tales of the World and the Beauty of the Jin People" in the Context of the Second Sino-Japanese War

Lang Jin
jinlang447@163.com

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Critical and Cultural Studies Commons](#), and the [Cultural History Commons](#)

Recommended Citation

Jin, Lang (2021) "Imaginations of the Wei and Jin Dynasties in the Time of Historical Fracture: Rereading Zong Baihua's "On The Tales of the World and the Beauty of the Jin People" in the Context of the Second Sino-Japanese War," *Theoretical Studies in Literature and Art*. Vol. 41 : No. 2 , Article 7.

Available at: <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol41/iss2/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Arts. It has been accepted for inclusion in Theoretical Studies in Literature and Art by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Arts.

历史断裂处的魏晋想象

——在抗战语境下重读宗白华《论〈世说新语〉和晋人的美》

金 浪

摘 要: 宗白华《论〈世说新语〉和晋人的美》作为魏晋美学研究的奠基之作,其以“个性自觉”来阐发魏晋美学精神的思想进路,常可被追溯至“五四”时期,而这一理解其实又是新时期重写的结果,其中常被忽略的事实便是该文写作于抗战时期,故理应被放置回抗战时期的历史文化语境下来解读。抗战时期清谈误国论复兴的思想氛围,不仅使得该文发表后招致了来自介子的批判,也促成了宗白华通过对儒家道德与礼法的重释将“五四”缝合进“抗战”的努力,而深藏其后的乃以德国作为方法的文艺复兴取径。这些思想意涵在新时期思想构造中的遗失,恰恰透露了“启蒙”对“救亡”的新的压抑。

关键词: 宗白华; 抗战时期; 晋人的美; 个性自觉; 文艺复兴

作者简介: 金浪,文学博士,重庆大学人文社会科学高等研究院副教授,主要从事中国现当代文论与美学的研究。通讯地址:重庆市沙坪坝区沙正街174号重庆大学A区文字斋400044。电子邮箱:jinlang447@163.com。本文系重庆市社科规划一般项目“抗战国统区左翼文学批评的思想谱系研究”[项目编号:2020YBWX159]和重庆大学中央高校基本科研业务费专项项目[项目编号:2019CDJSK47PT29]阶段性成果。

Title: Imaginations of the Wei and Jin Dynasties in the Time of Historical Fracture: Rereading Zong Baihua's "On *The Tales of the World* and the Beauty of the Jin People" in the Context of the Second Sino-Japanese War

Abstract: Zong Baihua's "On *The Tales of the World* and the Beauty of the Jin People" is the foundation for research on the aesthetics of the Wei and Jin dynasties. It expounds on the aesthetic spirit in the Wei and Jin dynasties with discourses of "consciousness of personality", which is often traced back to the period of the May Fourth Movement. In fact, this understanding is the result of reinterpretations in the new era. An overlooked fact is that this work was written during the Second Sino-Japanese War, and should be interpreted in the historical and cultural context of this period. The ideological atmosphere during the Second Sino-Japanese War led to a revival of the statement of "empty talk ruins the country", which not only aroused criticism from Jie Zi after the publication of this work, but also contributed to Zong Baihua's efforts to incorporate the May Fourth spirit into the War of Resistance, particularly through reinterpretations of Confucian morality and etiquette, as well as an underlying German approach of Renaissance. The absence of these connotations in the ideological structure of the new era precisely reveals the new repression of "enlightenment" on "salvation".

Keywords: Zong Baihua; the period of Second Sino-Japanese War; the beauty of the Jin people; consciousness of personality; Renaissance

Author: Jin Lang, Ph. D., is an associate professor at the Institute for Advanced Studies on Humanities and Social Sciences, Chongqing University. His research interests include literary theories, and aesthetics in modern and contemporary China. Address: Wenzizhai, Chongqing University, 174 Shazheng Street, Shapingba District, Chongqing 400044, China. Email: jinlang447@163.com. This article is supported by the Chongqing Social Sciences Foundation (NO. 2020YBWX159) and the Chongqing University Fundamental Research Funds for the Central Universities (NO. 2019CDJSK47PT29)

宗白华的《论〈世说新语〉和晋人的美》^①作为中国现代美学史上的经典之作,其围绕“个性自觉”主线对《世说新语》的美学阐发,为后世魏晋美学研究奠定了重要的理论基石。新时期以来该文的经典化过程在聚焦于“个性自觉”的线索外,也时常通过与魏晋时期“文学自觉”说的联系,将思想源头追溯至更早的“五四”时期,但这恰恰忽视了该文其实写作于抗战时期并在大后方重庆引发了一场关于“晋人的颓废”的论战史实。^②本文对宗白华《论〈世说新语〉和晋人的美》的重读,便试图将之还原到抗战时期的历史文化语境下,通过辨析这个文本在抗战语境下遭遇的挑战以及应对挑战的努力,发掘其在新时期思想构造中被遗忘的思想意涵,而对这些被遗忘的思想意涵的重新打捞,亦有助于反观新时期魏晋想象再出发的洞见与盲视。

一、“个性自觉”与“文学自觉”:新时期与“五四”的对接

《世说新语》作为一部记载魏晋士人风度容止、逸闻轶事的典籍,之所以在中国美学史上享有重要地位,在很大程度上要归功于宗白华《论〈世说新语〉和晋人的美》一文。该文不仅第一次将《世说新语》确立为美学对象,还提供了以“个性自觉”为主线来阐发魏晋美学的思路:(一)魏晋人生活上、人格上的自然主义和个性主义,解脱了汉代儒教统治下的礼法束缚,在政治上先已表现于曹操那种超道德观念的用人标准,使人的个性获得了自觉。(二)这种自觉向外孕育了山水美的发现。(三)这种自觉向内则拓深了个人的情感世界,在“一往深情”中实现自我与宇宙的同一,即所谓“晋人向外发现了自然,向内发现了自己的深情”(宗白华,第二卷 273)。(四)正因为魏晋时代人的精神是最解放、最自由的,所以也是最哲学的,晋人的文学艺术都沉浸着“静照在忘求”和“适我无非新”的哲学精神,由此发展出了第五点。(五)“人格的唯美主义”和对友谊的重视,培养了作为高级社交文化的“竹林之游”“兰亭集”和玄学清淡的风尚,形成了(六)“不沾滞于物”的神韵和(七)“人物的品藻”的独特美学形态。(八)在带来晋人的美的同时,“个性自觉”也筑造了晋人的道德观和礼法观“这目标就是要把道德的灵魂重新筑在热情和直率之上,摆脱陈

腐礼法的外形。”(283)可以说,这八点论述已然奠定了后世魏晋美学研究的基本格局。

虽然在魏晋美学研究上厥功至伟,但从思想史视野来看,宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》中以“个性自觉”为主线来阐发魏晋时代的思路又并非独创,而是同样也为文学研究界共享,后者与之高度相关的说法便是魏晋时期的“文学自觉”。众所周知,鲁迅在1927年的《论魏晋风度及文章与药及酒的关系》中论及曹丕时,首次使用了“文学的自觉”来描述魏晋时代的文学“他说诗赋不必寓教训,反对当时那些寓训勉于诗赋的见解,用近代的文学眼光看来,曹丕的一个时代可说是‘文学的自觉时代’,或如近代所说是为艺术而艺术(Art for Art's Sake)的一派。”(526)尽管据后世学者考证,鲁迅的这一说法同样并非首创,而是借自日本汉学家铃木虎雄,后者在1925年出版的《中国诗论史》中已然使用这一说法来指称魏以后的文学对“道德论”的反动(37),但在本文看来,这一说法是否首创并不重要,因为归根究底,铃木虎雄的说法同样是运用西方“为艺术而艺术”的观念对魏晋文学进行“发明”的结果。尽管铃木虎雄与鲁迅都没有明确采用“个性自觉”的说法,但当他们把“文学的自觉”描述为对“道德论”文学的反动,并将之与魏晋名士“废名教而任自然”的风气相联系时,“文学自觉”与“个性自觉”的亲密关系也便呼之欲出了。

进一步而言,以“个性自觉”与“文学自觉”来阐发魏晋时代,其实又离不开新文化运动的贡献。新文化运动所标举的以“个性自觉”对封建礼教的批判,不仅使得新文化人常常将“废名教而任自然”的魏晋名士引为同道,也凝聚为以“言志”来对抗“载道”的新文学主张。^③就此而言,用“个性自觉”与“文学自觉”来描述魏晋时代,其实又可视作“五四”新文学观念自我投射下的产物。在1940年代的《中国文学发展史》中,刘大杰便从“文学自觉”与“个性自觉”相互配合的角度对魏晋文学作了阐发“中国文学发展到魏晋,虽说在形体上没有什么新奇的创造,但文学的精神与作家的创作态度,都发生了大大的变化。最明显的,是文学离开了实用的社会的使命(无论是教训的讽刺的或是歌颂的),而趋于浪漫的神秘的哲理的发展。换言之,就是由为人的功用的文学,变为个人的言志的文学。在这个转变的过程中,文学的发展,渐渐地成为独立的艺术,而不为任何

外力所指导拘束的明显的现象。”(112)显然,这里相互配合的“个人的言志的文学”和“独立的艺术”正是“个性自觉”和“文学自觉”的另一种表述。就此而言,宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》中围绕“个性自觉”主线对《世说新语》的美学阐发,也确可视作“五四”思想的推进。

尽管以“个性自觉”与“文学自觉”来诠释魏晋美学在思想源头上可追溯至“五四”时期,但《论〈世说新语〉和晋人的美》的诠释进路在当代美学领域的经典化,其实又是经过新时期重写的结果,其中发挥了重要作用的人物乃李泽厚。1981年,就在宗白华的《论〈世说新语〉和晋人的美》一文被收入文集《美学散步》再度面世的同时,李泽厚也出版了令其在“美学热”中声名大噪的《美的历程》。该书中的《魏晋风度》一章作为新时期魏晋想象再出发的重要文献,虽然早一年便发表在了《中国哲学》上,但正是借助于《美的历程》一书的风靡,该文也才获得了更广泛的影响。作为对“个性自觉”与“文学自觉”相配合思路在新时期的延续,文中直接以小标题将“人的主题”和“文的自觉”标示为了魏晋风度的两大特征。“人的觉醒”被认为是东汉末年至魏晋时期新思潮的基本特征,“正是对外在权威的怀疑和否定,才有内在人格的觉醒和追求”(89),“内的追求是与外的否定联在一起,人的觉醒是在对旧传统旧信仰旧价值旧风习的破坏、对抗和怀疑中取得的”(91)。经由“人的觉醒”,才有了文学、书法、绘画等领域内“文的自觉”的盛景,二者被表述为了内容与形式的关系“文的自觉(形式)和人的主题(内容)同是魏晋的产物。”(97)

虽然只是在文中追溯了鲁迅而未提及宗白华,但李泽厚从“人的主题”与“文的自觉”的相互配合角度对魏晋风度的美学阐释,却无异于在新时期语境下对《论〈世说新语〉和晋人的美》的一次重写。在这次重写中,李泽厚一方面向魏晋想象中注入了人性论、人道主义这一新的时代内容,另一方面也暗中将其对魏晋风度的美学阐释与“五四”魏晋想象进行了“对接”。这一思想的双向运动乃包含了理解新时期思想解放运动的重要讯息。就前者而言,通过与人性论、人道主义的同气相求,李泽厚将魏晋风度打造为新时期初思想解放运动的一次迂回的自我表达;就后者而言,正是以这个魏晋想象为中介,新时期初的思想解放运动通过将自身接续到“五四”启蒙主义的思想

脉络,为当时方兴未艾的新启蒙主义打开了局面。从这一解释策略来看,李泽厚对魏晋风度的阐发与其新时期著名的“救亡压倒启蒙”说乃互相配合的关系,而这其实也从根本上构成了《论〈世说新语〉和晋人的美》在新时期被经典化的思想氛围。不过,这一看似完美的“对接”却忽略了一个事实,即该文不是在“启蒙”而是在“救亡”氛围下写就的,这便不免让人生疑:李泽厚对《论〈世说新语〉和晋人的美》的忽略是否纯属偶然?这个“救亡”中产生的文本又能否与“启蒙”无缝对接呢?

二、清谈误国论之复兴:抗战大后方的晋人论战

与新时期以后的经典化不同,1941年《论〈世说新语〉和晋人的美》的发表其实并非一帆风顺,而是在大后方重庆引发了一场论争。对此,抗战时期就读于中央大学,后来成为中国近现代史学者的王聿均,在晚年回忆其师宗白华的文章中便有所提及:“当时抗战迈入艰苦的阶段,有些人看了这篇文章,大不谓然!责以不应在抗战的大时代中,提倡魏晋人的个人主义和清谈颓废之风。”(249)这里所说的责难来自1941年6月11日发表在《三民主义周刊》上的一篇署名介子的文章:《晋人的颓废》。从文章题目便不难看出其与“晋人的美”分庭抗礼的姿态。针对宗文开篇“汉末魏晋六朝是中国政治上最混乱、社会上最苦痛的时代,然而却是精神史上极自由、极解放,最富于智慧、最浓于[宗教]^④热情的一个时代。因此也就是最富有艺术精神的一个时代”(第二卷267),该文同样在开篇抛出了截然相反之评价:“汉末魏晋六朝,在中国历史上是一个黑漆一团的时代,不仅政治糟、社会糟,乃至个人的精神气魄,公私生活,无一不糟。倘若中国还需要恢复固有的民族精神的话,则最要不得的,莫过于晋朝人。”(11)不仅如此,文章还将矛头直指宗白华:

但是近来颇有不少人在赞美晋人,认为晋朝是中国最富有人类的美感和艺术精神,最浓于宗族的热情一个时代,甚至于把晋人的生活,比之于荆、关、董、巨简淡玄远的山水画,我不否认晋朝人所表现的一种静态的美,和他们在艺术上的

相当成就;但是我们却不能因此就把晋人在另一方面所表现的萎靡颓废,醉生梦死,骄奢淫逸,残忍冷酷等等,来统统加以掩盖,更不能因此就将他们那种堕落不堪的生活所遗留给后人的恶果,也轻轻抹杀。(11)

尽管并不否认晋人的“静态的美”和艺术成就,但介子文章的着眼点却显然并非艺术,而是晋人的颓废行止及其导致的政治后果。为此他不仅从《世说新语》中摘举大量晋人公私生活上糜烂颓废的事例,更明确地将之指认为晋人亡国的根源“由台郎郡牧以至将相大员,都是这样一群醉生梦死的糊涂虫,都是些标准的‘阿Q’,政治为什么不糟,国家为什么不亡!”(13)由此,晋人也便被批评为抗战中国所必须避免的前车之鉴:

晋人就是这样糊里糊涂,有意无意的造成了中国历史上一个黑暗时期,并给后来中国人的萎靡颓废的生活,奠下一个牢不可破的基础,直到现在我们依然可以看到许多自命为“才子”或“名士”的糊涂虫,都还充分表现着晋人的流风余韵。所以,不管晋人在艺术上的成就是怎样,他们的生活方式是要不得的。本来我们不当诋毁古人,但是为了使中国人像人,这个群魔乱舞的黑暗时代,却不可使之重视。而且即就艺术而论,真正的美,也是汉唐的刚健雄伟,生力弥漫,而不是晋朝人的萎靡颓废,矫揉造作。(14)

从历史上来看,这一从抗战现实出发对晋人的批评并非空穴来风,而是古已有之的清谈误国论的现代翻版。自唐代修《晋书》以来,清谈之风便被批评为导致晋人亡国的原因,而抗战中的民族国家危机则为清谈误国论的复兴提供了现实的契机。战时文化人将自身在战乱中的遭际投射于历史上的“南渡”现象(永嘉之乱、靖康之难和南明政权),由此促成“南渡”史学的流行,其中魏晋之际又成为最热门的时段:除了战前便从事中古史研究的陈寅恪外,汤用彤从隋唐佛教转向了魏晋玄学,贺昌群写出了《魏晋清谈思想初论》,刘大杰写出了《魏晋思想论》,还在西南联大念研

究生的王瑶也开始了《中古文学史论》的写作,此外,钱穆、冯友兰、朱光潜等也都各有论魏晋的文章面世;而旧派学者同样将目光投向了魏晋,引发了《世说新语》的笺注热,李审言的《世说笺释》、沈剑知的《世说新语校笺》、程炎震的《世说新语笺证》、余嘉锡的《世说新语笺疏》,都著述于抗战期间。借助着对魏晋时代的研究,这些文化人寄托了自己在时局下的家国忧思,从而促成了古已有之的清谈误国论的复兴。

不过,与传统的清谈误国论不同的是,抗战时期清谈误国论的复兴也出现了新变化。在重拾清谈误国论的同时,不少研究者便试图区分清谈的思想史意义与政治后果。譬如陈寅恪在著于1942年的《陶渊明之思想与清谈之关系》一文中便特别区分了清谈的前后期“当魏末西晋时代即清谈之前期,其清谈乃当日政治上之实际问题,与其时士大夫之出处进退至有关系,盖藉此以表示本人态度及辩护自身立场者,非若东晋一朝即清谈后期,清谈只为口中或纸上之玄言,已失去政治上之实际性质,仅作名士身份之装饰品者也。”(《金明馆丛稿初编》201)而后在西南联大讲授魏晋南北朝史时,他更将这一区分背后的意图和盘托出“如果是林泉隐逸清谈玄理,则纵使无益于国计民生,也不致误国。清谈误国,正因在朝廷执政即负有最大责任的达官,崇尚虚无,口谈玄远,不屑综理世务之故。”(《魏晋南北朝史讲演录》58)类似的情况也见于刘大杰困居上海时所著的《魏晋思想论》,他在书中宣称“所以王、何、向、郭的研究《老》、《庄》的哲学,我们不反对,但后来那些顶着《老》、《庄》的牌子一天到晚是清玄谈论行为不检的假名士我们要反对。阮籍、嵇康不同意司马父子的篡夺,处在那恶劣的环境里,纵酒忘生,谈论取乐的浪漫行为,我们不反对,后来那些手掌政权位列三公的大臣们的那种慕玄虚学浪漫的风气,我们要反对。”(204)

由此可见,清谈误国论的复兴正是抗战时期魏晋想象区别于“五四”时期最显著的特征:如果说“五四”新文化运动的倡导者们在“个性自觉”的意义上将反抗名教的魏晋名士引为同道的话,那么,抗战时期清谈误国论的复兴则不仅体现为思想界普遍地对新文化运动曾加以表彰的魏晋名士多有批判的风气转向,甚至还出现了重新为礼教正名的呼吁,譬如余嘉锡在《世说新语笺疏》中便将儒家礼教推崇为了国家存亡的根本“国有

天地,必有兴立。管子曰‘四维不张,国乃灭亡。’自古未有无礼仪、去廉耻,而能保国长世者。”(850)这意味着在清谈误国论复兴的抗战氛围下,“五四”时期以“个性自觉”为主线的魏晋想象已然不可避免地要面对着来自抗战现实的压力。就此而言,前述陈寅恪、刘大杰对魏晋清谈的思想史意义与政治后果进行区分,亦可视作平衡“五四”时期以“个性自觉”为主线的魏晋想象与抗战时期得以复兴的清谈误国论的一种努力。相形之下,宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》中对“晋人的美”的极尽褒奖,也便愈发显示出了与抗战氛围的格格不入。正是在这样的思想氛围下,介子的批评也才并非偶然,它的出现乃标志着宗白华“晋人的美”论述及其背后的“五四”魏晋想象在抗战中遭遇的重大挑战。

三、重释儒家道德与礼法:缝合“五四”与“抗战”

在民族国家的危机时刻,介子从国家兴亡的高度对“晋人的美”的批评,使得宗白华不能不站出来为自己辩护,这便是1941年7月4日发表在《星期评论》“通信”栏上的《关于晋人的颓废》一文。在这篇以写给主编刘英士的信进行回应的文章中,宗白华虽然以专业的素养驳斥了介子关于晋人艺术“萎靡颓废、矫揉造作”的批评,但对于介子从《世说新语》中摘举出来的大量关于晋人的颓废的事例,宗白华却又并未否认,而是将之归结为每个时代都存在的矛盾——“《世说》里载晋代名士大骂一些名士的坏处。后人之骂他们实尽取材于此。但和后代伪道学相形之下,我爱他们一般优秀份子的天真,倔强,精神解放,而欲把他们最高的艺术灵魂和精神生活,在中国文艺史上的影响从千余年的误解中发掘出来,一洗我们的颓废浅俗。”(16)这里“千余年的误解”指涉的正是古已有之的清谈误国论,而对此宗白华其实早有觉察。就在《论〈世说新语〉和晋人的美》初版本发表三个月后,他便在自己主编的《时事新报·学灯》上分两期(1941年4月28日、5月5日)重刊了该文的增订稿。除了对初版本中已有内容进行扩充外,增订稿最大的变化便在于新增的第八节“晋人的道德观与礼法观”。为了说明重刊此文的用意,宗白华还在文前附了“作者识”:

魏晋六朝的中国,历史上向来处于劣势地位。鄙人此论希望给予一新的评价。秦汉以来,一种广泛的“乡愿主义”支配着中国精神和文坛已两千年。这次抗战中所表现的伟大热情和英雄主义,当能替民族灵魂一新面目。在精神生活上发扬人格底真解放,真道德,以启发民众创造的心灵,朴俭的感情,建立深厚高阔、强健自由的生活,是这篇小文的用意。环视全世界,只有抗战中的中国民族精神是自由而美的了!(第二卷267)

不难发现,宗白华在《关于晋人的颓废》中回应介子批评时的要旨,已然提前在这段“作者识”中被表述出来。这意味着在遭遇介子的批评之前,宗白华便已觉察到了自己掘发“晋人的美”在清谈误国论复兴的抗战氛围下的压力。不过,在回应清谈误国论的时候,宗白华并没有如同陈寅恪、刘大杰在处理魏晋清谈时那样强调从思想史意义与政治后果来区分“晋人的美”和“晋人的颓废”,而是将《论〈世说新语〉和晋人的美》初版本中论述“晋人的美”的“个性自觉”思路继续推进到了道德观和礼法观的领域,这便是增订稿中新增第八节“晋人的道德观和礼法观”的真义所在。在宗白华看来,对于抗战中国而言最危险的与其说是“晋人的颓废”,不如说是自秦汉以来便广泛存在的、“支配着中国精神和文坛两千年”之久的“乡愿主义”,而晋人所反抗的与其说是道德和礼法本身,不如说是那些打着道德和礼法的旗号,实质上却在败坏道德与礼法的“乡愿主义”。为了澄清晋人与“乡愿”的区别,也就必须对儒家道德观与礼法观进行重释,而这一工作也就势必要从儒家道德体系的创始人孔子入手:

创造一个道德体系的人,也就是真正能了解这道德的意义的人。孔子知道道德的精神在于诚,在于真性情,真血性,所谓赤子之心。扩而充之,就是所谓“仁”。一切的礼法,只是它托寄的外表。舍本执末,丧失了道德和礼法的真精神真意义,甚至于假借名义以使其私,那就是“乡愿”,那就是“小人之儒”。这是孔子所深恶痛绝的。[……]这伟大

的真挚的同情心是他的道德的基础。他痛恶虚伪。他骂“巧言令色鲜矣仁!”他骂“礼云、礼云,玉帛云乎哉!”然而孔子死后,汉代以来,孔子所深恶痛绝的“乡愿”支配着中国社会,成为“社会栋梁”,把孔子至大至刚、极高明的中庸之道化成弥漫社会的庸俗主义、妥协主义、折衷主义、苟安主义,孔子好像预感到这一点,他所以极力赞美狂狷而排斥乡愿。他自己也能超然于礼法之表,追寻活泼的真实的丰富的人生。他的生活不但“依于仁”,还要“游于艺”。(第二卷 280)

虽然并没有直接论述“晋人的美”,但这段对孔子与儒家道德观、礼法观的重释对于“晋人的美”论述而言却至关重要。通过将“真性情”“真血性”重新确证为儒家道德观和礼法观的“真精神”与“真意义”,批判矛头也便自然指向了以礼教之名败坏“真性情”“真血性”的“乡愿”“伪道学”和“小人之儒”。如果说“五四”新文化运动普遍将儒家礼教视作“个性自觉”需要冲毁的桎梏的话,那么,宗白华的这一重释工作则反过来把儒家的道德观和礼法观重新安放在了“个性自觉”的根基上,由此,过去那些被认为放浪形骸、破毁礼教的魏晋名士也就非但不是儒家的对立面,反而成为了儒家精神的真正继承者,“魏晋人以狂狷来反抗这乡愿的社会,反抗这桎梏性灵的礼教和士大夫阶层的庸俗,向自己的真性情、真血性里掘发人生的真意义、真道德”(第二卷 281),甚至“行动最为任诞,蔑视礼法也最为彻底”的阮籍也被视作建立新道德的典范“正在他身上我们看出这新道德运动的意义和目标。这目标就是要把道德的灵魂重新筑在热情和直率之上,摆脱陈腐礼法的外形。因为这礼法已经丧失了它的真精神,变成阻碍生机的桎梏,被奸雄利用作政权工具,借以锄杀异己。”(283—284)

事实上,这种从“真性情”“真血性”的角度来论证晋人并非儒家对立面的做法,在中国现代思想史上并非特例。在《魏晋风度及文章与药及酒的关系》一文中,鲁迅同样指出魏晋人放浪形骸的根本原因并非在于不认同礼教,而是出于激愤:“魏晋时代,崇奉礼教的看来似乎很不错,而实在是毁坏礼教,不信礼教的。表面上毁坏礼教者,实则倒是承认礼教,太相信礼教。”(535)而抗战时

期的钱穆在《魏晋玄学与南渡清谈》一文中也同样指出,常常被认为渴慕老庄的魏晋玄学的开创者们不仅不违背儒家精神,反而为儒家精神所浸染。而从魏晋玄学到南渡清谈的变化,也便被其描述为了一个逐渐偏离儒学而误入歧途的过程:“王何只就老庄通儒学,阮嵇则弃儒举就老庄。嵇阮以后,向秀郭象便专来注释《庄子》,显然是专尚玄虚,与王弼注《易》,何晏解《论语》,态度意境绝不同。但嵇阮都是至情人,都是真君子,他们的颓废放荡,实是受了政治和社会的影响,有激而然。我们若认王何为儒家,则嵇阮虽薄周孔,崇庄老,而思想意趣仍未出儒家范围。只因他们放荡不羁,破坏了仅存的一点虚礼教,私人道德,遂致毫无维系。政府社会公私俱弊,而晋室亦随之以亡。”(77)

虽然都试图重建晋人与儒家的思想关联,但与钱穆旨在以此彰显儒家思想的正统性并借此重弹清谈误国论之老调不同,宗白华从“真性情”“真血性”的角度对儒家道德观与礼法观的重释却并非立足于儒家,而是落脚在了对“五四”新文化运动以“个性自觉”为主线的魏晋想象的捍卫,并以此来对抗来自介子所代表的清谈误国论的批判,这便是宗白华在《论〈世说新语〉和晋人的美》增订稿中推出“晋人的道德观与礼法观”一节的深意所在。如果说抗战时期清谈误国论的复兴使得“五四”时期以“个性自觉”为主线的魏晋想象遭遇了挑战,那么,宗白华非但没有放弃这一以“个性自觉”为主线的魏晋想象,反而通过艰难的重释工作将之缝合进了“抗战”。从“真性情”“真血性”角度将晋人诠释为儒家精神的真正继承者,并将批判矛头指向“乡愿主义”,不仅使得“晋人的美”避免了在清谈误国论视野下被指责为颓废的风险,也借力于作为中国文化正统的儒家思想来为自己掘发“晋人的美”提供了有力依据。

四、作为方法的德国:文艺复兴的美学取径

抗战时期宗白华通过对儒家道德观与礼法观的重释来缝合“五四”与“抗战”的努力,虽然同样是从民族国家构建视野出发,但其与清谈误国论最大的不同便在于它并非以政治强弱作为文艺评价之标准,而是反过来将文艺盛衰视作民族国家构建的根本视野。这种思想取径与宗白华在德国

感受到的文化民族主义有着密切关系。早在留学德国期间,宗白华便特别留心观察德国的音乐状况,并以之反观中国“中国现代社会上的音乐,听了都使人消极生悲感,能刺激人的神经而不能发扬人的灵魂,真所谓亡国之音哀以思,以这种音乐表现这种民族精神,中国现在文化的地位可想而知。”(第一卷 415)而在恋爱诗问题上,宗白华更是明确反对郑振铎对“悲怨之曲”和“哀怨之音”的提倡,认为“中华民族现代所需要的是‘复兴’,不是颓废。是‘建设’,不是‘悲观’。”(417)宗白华对郑振铎的这一批评与抗战时期介子对他的批判可谓如出一辙。由此可见,彼时宗白华对于文学与政治关系的理解仍立足于从政治来看文艺,因而国力强盛的汉唐艺术自然被认为比国力衰微的魏晋艺术更有益于民族国家构建的需要。在1935年的《唐人诗歌中所表现的民族精神》一文中,宗白华甚至基于这一认识对汉唐诗歌推崇有加,而对晚唐诗歌和清代桐城派则大加鞭挞:

因为文学是民族的表征,是一切社会活动留在纸上的影子;无论诗歌、小说、音乐、绘画、雕刻,都可以左右民族思想的。它能激发民族精神,也能使民族精神趋于消沉。就把我国的文学史来看:在汉唐的诗歌里都有一种悲壮的胡笳意味和出塞从军的壮志,而事实上证明汉唐的民族势力极强。晚唐诗人耽于小己的享乐和酒色的沉醉,所为歌咏,流入靡靡之音,而晚唐终于受外来民族契丹的欺侮。自清代中期以后,桐城派文学家姚姬传提倡文章的作法——“阳刚阴柔”之说,曾国藩等附和之,那一个时期中国文坛上,都充满着阴柔的气味,甚至近代人林琴南、马其昶等还“守此不堕”,而铁一般的事实证明咱们中国从姚姬传时代到林琴南时代,受尽了外人的侵略,在邦交上恰也竭尽了柔弱的能事!由此看来,文学能转移民族的习性,它的重要,可想而知了。(第二卷 122)

虽然这段文字仍着眼于从政治来看文艺的视野,但当文中明确提出文艺不仅是“民族的表征”,也能“左右民族思想”“转移民族的习性”时,便已悄然开启了从文艺来看政治的视野,宗白华

从魏晋这个“政治上最混乱、社会上最苦痛”的时代去发掘“晋人的美”的思路也便萌蘖于此。这种将文艺与政治相关联的思路与其说是受到中国古代诗教传统的影响,不如说是以欧洲文艺复兴运动为摹本的,这在《论〈世说新语〉和晋人的美》的开篇处便被揭呈而出:“这是中国人生活史里点缀着最多的悲剧,富于命运的罗曼司的一个时期,八王之乱、五胡乱华、南北朝分裂,酿成社会秩序的大解体、旧礼教的总崩溃、思想和信仰的自由、艺术创造精神的勃发,使我们联想到西欧十六世纪的‘文艺复兴’。这是强烈、矛盾、热情、浓于生命色彩的一个时代。”(第二卷 268)而在《关于晋人的颓废》一文的开篇处,文艺复兴也再次被提及:“弟在《世说新语》中所掘出的,全是‘晋人的美’,介子先生所掘出的,全是‘晋人的颓废’,互映之下,灿然可观;足见这个大时代里包罗这多的矛盾,真正像西洋的‘文艺复兴’[……]”(15)

宗白华之所以不断提及文艺复兴,一是因为文艺复兴作为西方文明从黑暗走向光明的更新途径,为其在抗战中构想中国的文艺复兴提供了参照;二是因为文艺复兴时期与晋代一样被认为是兼具政治黑暗与文艺辉煌的矛盾体,而这也为其进一步反驳介子单单着眼于晋人的颓废提供了依据。

光明灿烂的希腊文明竟建筑在残酷的奴隶制度之上。文艺复兴时代的大艺人则多受着教皇或地方诸侯的奴役,痛苦异常,遥望着东晋顾恺之王羲之戴安道他们那样自由自在的表现自己,将必不胜其欣羨之情。若见着陶渊明不为五斗米折腰,采菊东篱下,悠然见南山,更未免有点惭喜交并罢。弥盖朗格罗在艺术上表现得那样壮伟,而自己精神上却抱着永久的伤痕,痛苦而怯懦,这也是一种“颓废”罢!我爱弥盖朗格罗的壮伟,并爱他精神中矛盾不可避免的颓废!我爱李太白李后主也是这样。我爱唐代,我爱西洋十九世纪的壮伟,却也正是浪漫颓废诗人的全盛时代。壮伟不碍其色彩丰富。我于中国历史最爱抗战的现代及其最新的未来,我盼望它能成为中国历史上最壮伟最富于色彩的一个时期。(16)

在文艺复兴外,宗白华从文艺来看政治的视野,还存在一个更为切近的参照对象,这便是德国。虽然德国自近代以来长期处于政治落后的状态,但在与英法普世的“文明”话语的对抗中,德国人发展出了对“文化”的特殊迷恋,并将自己打造为了名副其实的文化民族。^⑤虽然因第一次世界大战中的败北而举步维艰,但德国人并没有悲观绝望,这曾让宗白华感佩不已:“德国民族现在所处的境地,可算得世界上最困苦,最可悲了。比起中国真差得十倍不止。但我遍搜它最近的文集诗歌,不看见一首关于时代的悲调。他们国民人人自信德国必定复兴。这种盲目的乐观,就是德国将来复兴唯一的基础。”(第一卷 417)而文学艺术则被认为是这种乐观和自信的基石:“因为一民族的盛衰存亡,都系于那个民族有无‘自信力’。所以失掉了‘自信力’的犹太人虽然有许多资产阶级掌握着欧洲的经济枢纽,但他们很不容易以复国土。反之,经了欧洲的重创,和凡尔赛条约宰割的德意志,她却能本着她的民族‘自信力’向着复兴之途迈进。最近的萨尔收复运动,就可表明她的民族自信力的伟大——然而这种民族‘自信力’——民族精神——的表现与发扬,却端赖于文学的熏陶[……]”(第二卷 121—122)

可以说,正是这个以德国作为方法的文艺复兴取径,构成了宗白华抗战时期“晋人的美”论述背后隐秘的方法论来源,即便1940年9月《德意日三国同盟条约》的签署使得中德两国在二战中成为了敌对阵营,也未能使得这一思路有丝毫动摇。具体而言,这个以德国作为方法的文艺复兴取径,不仅促成了宗白华在对“晋人的美”的掘发中采取从文艺来看政治的视野,从而有别于抗战时期以各种方式得以复兴的清谈误国论,同时也塑造了他在面对本民族历史时的基本态度:“[……]我们观察历史,固不当忽略它们的阴影方面,尤当多指出它们积极方面的精神价值,文化价值,使我们后人能获得受用。”(《关于晋人的颓废》15—16)因此,即便身陷民族国家的危机中,宗白华对抗战现实的关注也并非着眼于军事和政治的方面,而是更关心文化复兴的可能,由此我们也就不难理解为何他会顶着压力申明“晋人的美”非但不悖于抗战,反而蕴含着中国从黑暗走向复兴的文化密匙:“在这‘群魔乱舞的黑暗时代’,我希望我们也能发挥出同样的创造力来,准备着做第二个‘盛唐’的先驱,如何?”(16)

五、从“抗战”反观新时期:再出发的洞见与盲视

通过上述对《论〈世说新语〉和晋人的美》的重读,本文旨在揭明宗白华的“晋人的美”论述与抗战语境的紧密关联。一方面,抗战时期清谈误国论的复兴,使得宗白华以“个性自觉”为主线的“晋人的美”论述遭遇了巨大压力。面对来自介子的批评,宗白华不得不借助对儒家道德观与礼法观的重释将“五四”的魏晋想象缝合进“抗战”的时代需要。而通过将“真性情”“真血性”阐释为儒家道德观与礼法观的根基,并将批判矛头指向作为“真性情”“真血性”对立面的“乡愿主义”,放浪形骸的晋人也便不再被视作儒家的对立面,反而成为了儒家精神的真正继承人。另一方面,通过借鉴德国文化民族主义尤其是文艺复兴的美学进路,宗白华也为自己从政治黑暗的魏晋时代来构想中国的文艺复兴提供了理论上的依据。可以说,正是这个以德国作为方法的文艺复兴取径,构成了宗白华的“晋人的美”论述区别于抗战时期以各种方式得以复兴的清谈误国论的独特处。不过,在民族国家的危机时刻,无论是从政治来看文艺,还是从文艺来看政治,其实又都分享了同样的问题意识,即以民族国家构建作为思想论述的出发点与落脚点,而这恰恰是前述新时期以后《论〈世说新语〉和晋人的美》的经典化欠缺的视野,因而也最能为反思新时期魏晋想象的再出发提供参照。

如前所述,新时期魏晋想象的再出发,并非以民族国家构建,而是以另一种同样具备高度政治性的阶级论为起点。尽管早在1940年代便有左翼学者运用马克思主义来解释中国古代思想,但这种方法论主导下的魏晋想象成为主流,却是新中国成立后的事,其中最具代表性的阐述者便是侯外庐。由其主持编写的《中国思想通史》第三卷便明确表达了对清代以来各种为魏晋玄学辩诬思潮的强烈不满:“近人因了清代学者对于玄学的辩护,颇有为玄学说教者,有的说它是‘几百年间精神上的大解放,人格上思想上的大自由’,比美于西洋史的文艺复兴思想;有的说晋人人格之美,使他‘得到空前绝后的精神解放’;有的说魏晋思想代表精神自由的自然主义;有的说魏晋玄学是内圣外王之学尤精微者;有的说它是中国思

想史上最伟大的本体之学。这些论断都是偏见。”(37—38)而在历史唯物主义的阶级论分析视野下,魏晋玄学为封建统治阶级服务的意识形态性得到了凸显“玄学感于汉代统治阶级的旧思想武器的破产,修正了汉代庸俗的宗教世界观,从唯心主义的解释上,更把宗教世界观唯理地夸大,以适应封建统治者的要求。”(65)虽然马克思主义的阶级论分析与传统的清谈误国论并非一回事儿,但在政治判断凌驾文艺判断的认识上,二者又高度一致。

这个从阶级论视野出发对魏晋玄学的否定性评价,乃构成了前述李泽厚《魏晋风度》的对话对象,这在文章开篇处便被挑明“本书不同意时下中国哲学史研究中广泛流行的论调,把这种新的世界观人生观以及作为它们理论形态的魏晋玄学,一概说成是腐朽反动的东西。实际上,魏晋恰好是一个哲学重新解放,思想非常活跃,问题提出很多,收获甚为丰硕的时期。”(《美的历程》86)而他据以抗衡这种论调的依据,便是新时期初方兴未艾的人性论、人道主义思潮。人性论、人道主义在《魏晋风度》中的影响不仅体现在将“人的觉醒”阐发为从东汉至魏晋意识形态领域内的新思潮、新的世界观人生观以及新的哲学和艺术的基本特征,“不是人的外在的行为节操,而是人的内在的精神性(亦即被看作是潜在的无限可能性)成了最高的标准和原则”(92),而且还表现为对政治的反感与蔑视,于是面对污弊政治采取了退避姿态的阮籍和陶潜,也便被推崇为了魏晋风度的人格化理想“应该说,不是建安七子,不是何晏、王弼,不是刘琨、郭璞,不是二王、颜、谢,而是他们两个人,才应是魏晋风度的最高优秀代表。”(106)正因为如此,李泽厚围绕“人的主题”和“文的自觉”对魏晋风度的美学阐发,也才可视为新时期初人性论、人道主义思潮的一次迂回的自我表达。

尽管看似重启了“五四”时期的“个性自觉”话语,但新时期以李泽厚为代表的魏晋想象与抗战时期宗白华的“晋人的美”论述在文化政治旨趣上却又可谓南辕北辙:如果说民族国家的政治危机促使宗白华将“五四”以“个性自觉”为主线的魏晋想象努力缝合进“抗战”的话,那么,新时期从“人的觉醒”的意义上对“个性自觉”的重启则旨在切断与政治的关联。不过,这种对“文革”时期过度政治化的阶级斗争路线的反感,在切断与政治关联的同时也不经意间将抗战时期民族国

家的政治议题排除在外。通过与民族国家构建的政治目标相剥离,以“人的主题”来重新接续“个性自觉”的诠释路线,新时期魏晋想象最终完成了与“五四”魏晋想象的对接。就与现实政治的疏离姿态而言,新时期魏晋想象与“五四”魏晋想象确实存在着太多的相似处:“五四”新文化运动以“个性自觉”来反抗封建礼教的主张发端于民国初年的政治败坏,而新时期初的人性论、人道主义则以“文革”的政治创伤为起点。在这个疏离于现实政治的共同思路下,《论〈世说新语〉和晋人的美》也便显得异常尴尬:尽管它延续了“五四”时期的“个性自觉”主线,但这一主线又被编织进了民族国家的政治话语。这样看来,李泽厚越过宗白华而直接“五四”也便绝非偶然了。

总的来看,越过“抗战”而将自身接续到“五四”,已然成为以李泽厚为代表的新时期魏晋想象再出发的象征性策略,而这一策略其实也可以换用李泽厚的另一个著名说法来表述。在《启蒙与救亡的双重变奏》一文中,李泽厚不仅将中国现代史描述为了“救亡”(爱国学生运动)压倒“启蒙”(新文化运动),并认定“启蒙与救亡(革命)的双重主题的关系在五四以后并没有得到合理的解决,甚至在理论上也没有予以真正的探讨和足够的重视。特别是近三十年的不应该有的忽略,终于带来了巨大的苦果”(《中国现代思想史论》39)。从李泽厚所提供的叙述视野来看,宗白华将“五四”缝合进“抗战”的努力,显然属于受“救亡”干扰而偏离“启蒙”的典型,但如前所述,以李泽厚为代表的新时期魏晋想象越过“抗战”将自己接续到“五四”的思想脉络上,又何尝不是“启蒙”对“救亡”的一次新的压抑呢?虽然《论〈世说新语〉和晋人的美》成为了魏晋美学领域的经典之作,但不仅该文在“救亡”氛围下的“诞生”过程被忽视了,宗白华掘发“晋人的美”所遭遇的难度及其将“五四”缝合进“抗战”的艰苦努力,也长期难以进入人们的视野。新时期的时代车轮通过思想的接续而重获启动,但其于断裂处遗失的东西,难道不同样令人唏嘘感叹吗?

注释[Notes]

① 该文在抗战时期的发表存在两个版本。初版本发表于《星期评论》(1941年1月19日第10期),原题为《论世说新语与晋人的美》,而增订稿分两次(1941年4月28日、5月5日)发表在宗白华自己主编的《时事新报·学灯》第

146 期和第 147 期 题目改作《论世说新语和晋人的美》。后来收入文集时,世说新语加上了书名号,本文统一写作《论〈世说新语〉和晋人的美》。

② 《论〈世说新语〉和晋人的美》发表后遭到来自介子的批评,这便是发表在 1941 年 6 月 11 日《三民主义周刊》第 22 期上的《晋人的颓废》,而宗白华的回应文章《关于晋人的颓废》则发表于 1941 年 7 月 4 日《星期评论》第 31 期。

③ 这方面的代表乃周作人的《中国新文学的源流》。虽然这部小册子出版于 1932 年,却常常被认为是新文学借助晚明进行自我叙述的典范。

④ 参校初版本和增订稿原文,《宗白华全集》中的这段话漏掉了关键的“宗教”二字。

⑤ 埃利亚斯在《文明的进程》中考察了“文明”和“文化”概念的对立在德国的社会起源,指出德国人对“文化”概念的运用背后深藏着对英法的“文明”概念的抵抗,而勒佩尼斯则进一步考察了德国人对待文化的态度,揭示了其以文化作为政治的替代物并因此深陷于文化迷恋的历史。参见诺贝特·埃利亚斯《文明的进程:文明的社会起源和心理起源的研究》第一卷,王佩莉译。北京:生活·读书·新知三联书店,1998 年,第 61—68 页;沃尔夫·勒佩尼斯《德国历史中的文化诱惑》,刘春芳、高新华译。南京:译林出版社,2010 年,第 7 页。

引用作品 [Works Cited]

陈寅恪《魏晋南北朝史讲演录》,万绳楠整理。合肥:黄山书社,1987 年。

[Chen, Yinke. *Chen Yinke's Lectures on the History of Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties*. Ed. Wan Shengnan. Hefei: Huangshan Publishing House, 1987.]

——:《金明馆丛稿初编》。北京:生活·读书·新知三联书店,2001 年。

[——. *The First Edition of Collected Essays from the Jinming Library*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001.]

侯外庐等《中国思想通史》第三卷。北京:人民出版社,1957 年。

[Hou, Wailu, et al. *A General History of Chinese Thought*. Vol. 3. Beijing: The People's Press, 1957.]

介子《晋人的颓废》,《三民主义周刊》22(1941): 11—14。

[Jie Zi. "The Decadence of the Jin People." *The Three People's Principles Weekly* 22(1941): 11-14.]

李泽厚《中国现代思想史论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008 年。

[Li, Zehou. *On the History of Modern Chinese Thought*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2008.]

——:《美的历程》。北京:文物出版社,1981 年。

[——. *The Path of Beauty*. Beijing: Cultural Relic Press,

1981.]

刘大杰《中国文学发展史》。天津:百花文艺出版社,2007 年。

[Liu, Dajie. *A History of the Development of Chinese Literature*. Tianjin: Baihua Literature and Art Publishing House, 2007.]

——:《魏晋思想论》。上海:上海古籍出版社,1998 年。

[——. *On the Ideas in the Wei and Jin Dynasties*. Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1998.]

鲁迅《鲁迅全集》第三卷。北京:人民文学出版社,2005 年。

[Lu Xun. *The Complete Works of Lu Xun*. Vol. 3. Beijing: People's Literature Publishing House, 2005.]

钱穆《中国学术思想史论丛(三)》。北京:生活·读书·新知三联书店,2009 年。

[Qian, Mu. *Collected Discussions on the History of Chinese Academic Thought*. Vol. 3. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2009.]

铃木虎雄《中国诗论史》,许总译。桂林:广西人民出版社,1989 年。

[Suzuki, Torao. *A History of Chinese Poetic Theories*. Trans. Xu Zong. Guilin: Guangxi People's Press, 1989.]

王聿均《宗白华先生的思想与诗》,《走近南大》,张宏生、丁帆编。成都:四川人民出版社,2000 年。247—254。

[Wang, Yujun. "The Thought and Poetry of Zong Baihua." *Stepping Close to Nanjing University*. Eds. Zhang Hongsheng and Ding Fan. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 2000. 247-54.]

余嘉锡《世说新语笺疏》(下)。北京:中华书局,2007 年。

[Yu, Jiayi. *Notes to The Tales of the World*. Vol. 3. Beijing: Zhonghua Book Company, 2007.]

宗白华《关于晋人的颓废》,《星期评论》31(1941): 15—16。

[Zong, Baihua. "On the Decadence of the Jin People." *Weekly Review* 31(1941): 15-16.]

——:《宗白华全集》第一卷。合肥:安徽教育出版社,2008 年。

[——. *The Complete Works of Zong Baihua*. Vol. 1. Hefei: Anhui Education Press, 2008.]

——:《宗白华全集》第二卷。合肥:安徽教育出版社,2008 年。

[——. *The Complete Works of Zong Baihua*. Vol. 2. Hefei: Anhui Education Press, 2008.]

(责任编辑:王嘉军)