

理性的超越与感性的生动

——魏晋玄学与自然审美意识关系论

刘敏

(四川师范大学艺术学院, 四川成都 610068)

[摘要]以抽象思辨为主要特征的玄学是魏晋思想主流,它不仅标示出魏晋人理性思辨的深邃,也促成了其感性生活的生动,自然审美意识则是理性与感性互动的结果。

[关键词]理性;感性;魏晋;玄学;自然审美意识

[中图分类号]I01

[文献标识码]A

[文章编号]1000—5315(2000)01—0034—06

从两汉到魏晋,自然从神学意志的象征变为感性的审美对象,万事万物褪下威严而空洞的外衣,凸现出鲜活灵动的本然面貌。魏晋自然审美意识的确立,是由玄学对宇宙本体的抽象思辨而引发的对人与自然关系的新的思考与新的发现。

玄学是魏晋士人在思想领域发动的关于宇宙本体的思考,也是关于现实社会人生的思考。玄意幽远,玄学所要反对的是两汉重感性经验的具体思维,所要超越的是的纷扰琐屑的现象世界,然而,玄学抽象思维的起始,却恰恰是现实世务的要求。

玄学产生的时代,不是政治强悍、高度统一的秦汉,也不是诸子百家纷纷而起,都渴望以自己的思想学识有于苍生社稷的战国,而是士人与中央集权有了一定的距离,知识分子的个人生活与政权政治的要求成为可以分而论之的话题的汉魏之际。

从孔孟开始,就建立起个体生活的意义在于超越自我的有限并将自我汇入族类和宇宙的丰富的价值观念。《孟子·尽心上》曰:“尽其心者,知其性

也,知其性则知天矣。”“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。”超越具体局限,追求崇高人生价值具体化为个人的行为,就是做有理想、有责任感、以天下平治为己任的人:“笃信好学,守死善道,危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也。”[1](《泰伯》)“夫天未欲平治天下也。如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”[2](《公孙丑下》)君主是理想人格的典型,政权在君主的领导下定名分、立纲纪,维持着社会的稳定与发展,给老百姓以幸福生活,因此,以君主为中心的国家政权的发展与士人人生价值的取向是一致的,士人与政权政治达成一种彬彬有礼、甚至惺惺相惜的和谐:“臣事君以忠”,同时,“君使臣以礼”[1](《八佾》),“邦有道,则仕;邦无道,则可卷而怀之”[1](《卫灵公》)。至董仲舒,君权绝对观念被提了出来。《春秋繁露·为人者天》曰:“唯天子受命于天,天下受命于天子。”天子法天而行,具有至高无上的权威,臣子法地,只能服从顺应天子。君权绝对也并不打破士人与政权的和谐。

经学大师刘向在《说苑》中谈论臣道:“人臣之术,顺从而服命,无所敢专,义不苟合,位不苟尊,必

[收稿日期]1999—03—10

[作者简介]刘敏(1964—),女,四川德阳人,四川师范大学艺术学院讲师,文学硕士。

有益于国，必有补于君，故其身尊而子孙保之。”这事实上是刘向对于士人现实生活形态的思考，他自己也是努力这样实践的^①。在士与政权的合谐关系中，两者的紧密联系甚至不可分割。士人明经致仕，以对当世政权政治的贡献来实现自己的人生价值。他们因对皇帝政权的忠而获得高名美誉，如成帝时的朱云、宣帝时的龚遂；以在体制内的有所作为而确认自我，如哀帝时的王嘉、光武帝时的卫飒；即使是被俳优畜之的东方朔、枚皋等人，在心理上也自觉站在君主政权一边，以为自己是在以一种特殊的方式“悉力尽忠以事圣帝”[3]（《东方朔传》）。这种局面直到东汉后期方有所改变。

应该说士人与政权政治的疏离实非自愿。外戚专权、阉党当政，汉室的衰败无能，使士人在儒学正统熏陶出来的澄清天下之志失去施展的可能；两次“党锢之祸”牵连之广、刑罚之惨烈，成为士人心头一团挥之不去的阴影，彻底灭绝了士人对于政权的温情与幻想，在这种背景之下，士人与政权保持一定的距离就成为必然。

《剑桥中国秦汉史》论曰：“在后汉，我们在分属社会和个人领域的相对价值方面，看到了一种改变。在后汉早期，有一些杰出的人对朝廷政治完全绝望，以致拒绝接受政府职务。后汉衰落时，这种行为在精英分子中成为时尚，成为一种新的理想……”在后汉，士人与中央集权的关系有两种不同的倾向。一种是面对政治的腐败、政权的无能，士人的反映直而强烈，他们或公然表示出与政府的对抗，如李固与杜乔死后，郭亮、杨匡、董班抚尸痛哭，完全无视政令的权威；或直言上书，慷慨陈辞，如刘陶等数千太学生为朱穆辩冤。另一种倾向是与现实政治产生一定距离，甚至显示出某种程度的超越。

最能代表这种倾向的人是郭泰。据范曄《后汉书·郭太（泰）传》载，郭泰出身寒微，生平未做过一天官，更谈不上显赫的政绩，亦无注解经传阐明儒学的著述。作为士人，郭泰无范滂那样慷慨激烈的言辞，也无陈蕃那种胸怀天下的志向，而正是这样一个在言行上无更多特异之处的人，却是清议名士真正的精神领袖。范书本传言郭泰死，“四方之士千余人，

皆来会葬”。李贤注引谢承《后汉书》则称：“泰以建宁二年正月卒，自弘农函谷关以西，河内汤阴以北，二千里负笈荷担弥路，柴车苇装塞涂，盖有万数来赴。”蔡邕为郭泰撰写碑文后，“既而谓涿郡卢植曰：‘吾为碑铭多矣，皆有惭德，唯郭有道无愧色耳’”[4]（《郭泰传》）。郭泰所拥有的，似乎只是一种神韵：“（郭泰）后归乡里，衣冠诸儒送至河上，车数千辆，林宗唯与李膺同舟而济。众宾望之，以为神仙焉”[4]（《郭泰传》）这种神韵的核心，在于他冲淡平和的人格魅力。范书本传记范滂论郭泰曰：“隐不违亲，贞不绝俗，天子不得臣，诸侯不得友。”以范滂的耿介、狂狷，而对郭泰推崇备至，无疑是对这种游离于体制之外的生活态度的嘉许。这种态度在当时很有号召力，在《后汉书》的《儒林列传》与《隐逸列传》中，我们可以找到一批这种刻意与政权保持距离的士人。值得注意的是，这种观点也得到当权者的认可。如周党不愿出仕遭博士范升谗言，光武帝却诏曰：“自古明王圣主必有不宾之士。伯夷、叔齐不食周粟，太原周党不受朕禄。亦各有志焉。其赐帛四十匹。”[4]（《逸民列传》）

第一种倾向仍不出传统的轨道，强烈的对抗、反叛出于深情的眷顾，士人对政治政权的愤怒、失望、怨恨，甚至不惜以自己的生命和鲜血来冲击现存秩序，都以士人将个人的生活价值与政权紧紧维系并且其取向一致为前提，而第二种倾向则是一种新的生活态度。这种新的生活态度把士人从对政权政治的依附，对君主绝对权威的崇拜中解放出来，转而关注个性的自由发展，享受现存的平淡的生活乐趣。

当士人的人生价值实现不再与政权政治紧紧维系，价值标准与现实政治的需要出现偏离，士人的外在生活形态也必然出现新的气象。也就是说，与政权政治的疏离这一观念的改变，反映在个人的生活形态上就成了任情放诞的行为方式。汉末、魏晋名士的特行怪异，历来为论者所关注，他们的通脱、重情、怪癖、自恋，追求风流，放诞任性，构成了一段特殊的文人生活风貌。对研究者而言，重要的不是对士人奇行怪止的现象认知，而是对造成这种现象的原因，以及此种现象对思想的发展演变的意义的分

^① 据《汉书·刘向传》，元帝时，外戚许、史两家放纵，宦官弘显、石显弄权，刘向数次上书弹劾，以致两次入狱，废居十年，成帝即位后方重被录用。这时，太后王家已权倾朝野，成帝赵皇后、卫婕妤两家也争宠恃权，汉家势衰。刘向多次向成帝进言，痛陈汉王室的危机，又编《列女传》、《说苑》、《新序》，历举古今成败祸福，希望能对成帝有所启发，可谓忠心耿耿。

析。很明显,政权政治的黑暗是造成士人与政权疏离的最初动因,放诞任性、率情而动是这种转变的行为表现,但是士人的思考不会止于放纵情欲、风流倜傥这些外在形态上,它必定会有更深层次的思想内涵。因为事物的发展除了客观现实的促进外,还因承着自身的内部发展规律。从殷商时代的“帝”、“命”观念到孔子的言“人事”,再到董仲舒的神学,都是人对客观世界的认知和自我认知的意识的发展。同样的,放纵任性的外在生活形态最终也将进入对世界对自我的理性思考。何况,在那样一个新旧交替的混乱年代,士人必须寻找理性的力量来为自己撑腰,这寻找的第一步便是对原有思维秩序的破坏。

在以何晏、王弼为代表的正统玄学产生之前,有一段以破坏儒学正统地位为主旋律的思想变奏。建安时期的思想家仲长统和刘廙的论著中都充满异端思想。仲长统的《昌言》夹杂着老庄的天道自然观、名家思想,如他说君主、论取士:“彼君子居位,为士民之长,固宜重肉累帛,朱轮四马。今反谓薄屋者为高,藿食者为清,既失天地之性,又开虚伪之名。……夫选用必取善士。善士富者少而贫者多,禄薄不足以供养,安能不少营私门乎?从而罪之是设机置阱,以待天下之君子也。”[4](《仲长统传》引)仲长统还提出新的“孝”的标准。刘廙则提出了传统圣人观念中自相矛盾的地方:“圣人能睹往知来,不下堂而知四方;萧墙之表,有所不喻焉。诚无所以知之也。夫有所以知之,无远而不睹,无所以知之,虽近不如童昏之履之也。”[5](《政论》)也指责经学是“俗人拘文牵古,不达权变”。除了以理论著作阐明观点外,其时士人的人生态度也出现一些微妙的变化。马融是儒生,生活态度却颇圆滑。永初年,融尚困顿,邓鹭欲召其为舍人,而马融为名不应命。继而后悔,谓其友人曰:“古人有言:‘左手据天下之图,右手刎其喉,愚夫不为。’所以然者,生贵于天下也。今以曲俗咫尺之羞,灭无贵之躯,殆非老、庄所谓也。”[4](《马融传》)孔融与祢衡“不遵朝仪”、“言论放荡”,竟自许“仲尼不死”、“颜渊复生”[6](《王粲传》注引《典略》)。曹操的用人标准也很特别。他在《举贤勿拘品行令》中称:“若文俗之吏,高才异质,或堪为守将,负污辱之名,见笑之行;或不仁不孝,而有治国用兵之术,其各举所知,勿有所遗。”[6](《魏书·武帝纪》注引《魏书》)完全放弃了传统的忠孝标准,重实用才能。在标举新观念的同时,对传统的东西仍借而用之,故曹操后

来杀孔融时,谓其“不孝”。

圣人可以质疑,君臣之义也可重新论定,经学可以非薄,个人生活根据不同的需要自取标准,说明此时即使不是思想混乱的年代,至少已不是儒学至尊一统天下的年代,一种持续了几个世纪的思维秩序被冲破了。对新的理性的寻找势在必行。

二

当我们寻绎出了汉魏之际士人的人生价值标准、外在生活形态和思想领域的变化,也就发现了魏晋玄学的肇始之基,甚至把握了新的理性的发展走向。一种理论能够在多大程度上面对现实,就能具有多大程度的意义,玄学一出现即成为魏晋社会的主流,因为它是士人安身立命的思想凭据。玄意幽远,抽象思维的置重和指归却不离具体现实,玄学中的主要命题都具有现实意义。

有无问题是魏晋玄学的核心理论问题。正如历代论者所言,玄学是贵无的,以王弼的言论为代表:“魏正始中,何晏、王弼等祖述老庄,立论以天地万物皆以无为为本。无者,开物成务,无往而不存者也。阴阳恃以化生,万物恃以成形,贤者恃以成德,不肖恃以免身,故无为之为用,无爵而贵矣。”[7](《王衍传》)与有无相对应的问题是本末。无为本,则有为末,也就是说,尚虚无重视个体的道家是比注重社会人伦的儒家更高一筹的思想。玄学似乎是在鼓励人们摆脱社会、摆脱事务。

如果就贵无言,玄学算不得高明,老子庄子早说过了,且比王弼、何晏们极端,玄学之深契人心在它的另一面。即在贵无,强调以无为本,以无为体的同时,及时地强调了体用一如,即体即用的观念。无或有都不是新鲜东西,老子《道德经》曰:“天下万物生于有,有生于无。”而王弼却说:“天下万物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必反于无也。”[8](《老子》四十章注)虽然无是本,有是末,但无和有并不是对立的,也没有先后顺序,无不是虚无,而是自然的有,无不在有之外、之前,而是在有之中。这就和老子不一样了。

玄学家的贵无主张显然是另有企图的。他们标榜老庄但并不想回到老庄,老庄的清心寡欲、绝圣弃智与名士的饮酒服食、放浪形骸相差何其远矣。玄学家提出无并非有之外另有一物,而是自然的有,无

存在于自然万物之中,那么,贵无也就成了贵现存万物的另一种说法了,王弼《老子指略》说得很明确:“故其大归也,论太始之原发明自然之性,演幽微之极以定惑罔之迷。因而不为,损而不施。崇本以息末,守母以存子。贱夫巧术,为在未有。无责于人,必求诸己。此其大要也。”崇本是为了生息末,守母是为存子,推求事物的本源——无,是为了更好地理解有——万事万物的存在。因此,王弼强调对待万事万物要顺其自然:“圣人达自然之性,畅万物之情,故因而不为,顺而不施。”“万物以自然为性,故可顺而不可为也,可通而不可执也。”[8](《老子》二十九章注)以自然的态度对待现存之物,使玄学从虚空的无、道、一回到现实的土地上,也使公元三四世纪的这场对本体的理论探求和士人的现实人生联系起来。

玄学贵无思想对士人现实人生的最大影响,是为生活价值态度从社会政治转向个体自然提供了理论依据。“由于‘无’为本而‘有’为末,那么与‘无’相应的自然秩序就处于与‘有’相应的社会人性之前,那种淳朴、混沌的生活态度就被置于明智、理性、和谐的礼乐生活态度之前,据有了价值上的绝对意味”[9](455页)。如前所述,新的生活价值态度的萌芽、个人与政权政治的疏离在东汉后期就已出现,但此时的士人,对于他们要躲避的东西很明确,或避名,或避财,或避世,他们以藏身山野或不即不离的态度拒斥这些东西,而反过来,对于自己所要追求的东西却不甚明了,也就是说,人生价值的转变尚无充分的理性自觉,只有当玄学出现之后,他们才为自己的行为找到思想凭据。

郭泰不仕,是因为他清醒地认识到政治的腐败,《抱朴子·正郭篇》引郭泰语:“天之所废,不可支也。……虽在原陆,犹恐沧海横流,吾其鱼也,况可冒冲风而乘奔波乎!未若岩岫颐神,娱心彭老,优哉游哉,聊以卒岁。”徐稚被征辟而不就,说:“大树将颠,非一绳所维。”[4](《徐稚传》)促使他们避世的更多是现实政治的原因。到正始名士嵇康,不仕则主要出自对自然生活的追求。在著名的《与山巨源绝交书》中,嵇康明白地表明了自己的这种志向:“游山泽,观鱼鸟,心甚乐之;一行作吏,此事便废,安能舍其所乐,而从其所惧哉?”“抱琴行吟,弋钓草野,而吏守之,不得妄动,二不堪也。”他所向往的是摆脱世俗的羁绊,回到大自然,因此他常与吕安、向秀“率尔相

携,观原野,极游浪之势,亦不计远近,或经日乃归,修复常业”[10](《言语》注引《向秀别传》)。另一位身在朝中的名士阮籍,他的理想人物也是“飘扬于天地之外,与造化为友,朝餐阳谷,夕饮西海,将变化迁易,与道周始”的“大人先生”[11](《大人先生传》)。他们所向往的生活是自然适性,他们的生活方式是优游容与,在玄学贵无思想的指引下,体现着自然之性的山川林木、花鸟虫鱼成为比社会伦理更重要也更美妙的东西,自然适性的生活也比传统的建功立业更有吸引力。自东汉后期开始的人生价值转向在玄学这里找到了有力的理性支持,价值观念的转变又改变了士人看待自身、社会、自然万物的眼光。中国人的自然审美意识在魏晋达到自觉,与玄学的思想有逻辑上的联系。

玄学对士人的影响其次表现在促成了士人感性生活的丰富,玄学对宇宙本体的追寻无疑极大地拓宽了魏晋人的精神境界,在感性事实之上开拓出一片宽阔的精神领域。同时由于玄学体用一如、本末不二的特点,魏晋士人在追求理性的超越的同时,又并不背弃感性的现实,而是以理性光芒朗照现实,使现实焕发生动的光辉。正如黑格尔在《精神现象中》所言:“精神首先出自直接的东西,但后来就抽象地理解自己,想从自身铸造出自然,从而解放自己。”

本末不二、体用一如论最大的现实目的在于调和自然与名教,因为这是当时最主要的矛盾。没有人能真正忘怀现实,玄风之下的士人也是如此。不管他们如何追求自然、高自标置,但在实际生活中调节人际关系建构社会秩序的,却不是自然的无而是人为的名教,即一套历史与社会中形成的法律、制度、习俗以及在传统与现实中的正义、良知、公平观念等,这些都是人为的,也是每个人都无法回避的。自然与名教不是理论的冲突,而是具体行为规则的两难,因此,调和自然与名教的矛盾是玄学的当务之急。玄学家们认为,无非空无,而是自然的有,万物只要合乎自然,顺物之性,也就是无,名教的纲常伦理只要合于自然,就与自然并无矛盾,王弼确实是这样说的:“自然亲爱为孝,推爱及物为仁也。”[1](《学而》“孝悌也者,其为仁之本与”王弼注)不是不要孝,而是不要伪饰的徒具形式的孝。孝应该自然亲爱,发自内心。他注《论语·里仁》“夫子之道,忠恕而已矣”:“忠者,情之尽也;恕者,反情以同物者也。”也是着眼于道德出于自然的特性。玄学理论是承认名教

的存在,但它应该顺物之性,因而不为,把名教引向了自然。

让我们感兴趣的是这样一个事实,魏晋时期士人生活多姿多彩,其中不乏矛盾抵牾,远非自然二字所能涵括。嵇康弃绝尘世,而山涛干进求禄;阮籍忧愁忧思,刘伶旷达豪放;何晏丰姿丽影,阮咸脱略形迹;王戎义理甚精而贪财聚敛;向秀一边吟诵《思旧赋》一边坦然入洛;嵇康为司马政权所杀,他的儿子嵇绍却是晋王室忠臣;王羲之飘逸出世却孜孜以求永生。出现这些现象除了才情性格的个体差异外,更重要的原因在于玄学自然适性的理论指导。

体用一如、本末不二不仅在政治上为自然和名教都提供了合理的存在依据,也为人的各种才性、欲望、贪恋敞开了门户。在这种理论背景之下,要人只一味追求精神境界的高远、道德的完善似乎不大可能,老庄的“同于婴儿”、“心斋”、“坐忘”是一种纯哲理的境界,绝非魏晋士人想要的,他们所渴望的的是一种充满智慧的乐趣、理性的光芒、物质的丰沛包括感官享乐的现实人生,因此,与精神的高旷、理性的深邃同时呈现的,是魏晋士人之重生命、重形器、重自然万物的特点。阮籍《大人先生传》明确区别老庄的生活形态与自己追求的生活形态:“(大人先生)曰:太初真人,唯天之根,专气一志,万物以存,退不见后,进不睹先,发西北而造制,启东南以为门,微道而以德久娱乐,跨天地而处尊,夫然成吾体也,是以不避物而处,所睹则宁,不以物为累,所遁则成。徜徉足以舒其意,浮腾足以逞其情。故至人无宅,天地为客;至人无主,天地为所;至人无事,天地为故。无是非之别,无善恶之异,故天下被其泽而万物所以炽也。若夫恶彼而好我,自是而非人,忿激以争求,贵志而贱身,伊禽生而兽死,尚何显而获荣,悲夫!子之用心也,薄安利以忘生,要求名以丧体,诚与彼其无诡,何枯槁而遁死,子之所好,何足言哉?吾将去子矣。”阮籍是很鄙薄那种“禽生兽死”的生活的,他所向往的是与万物亲爱、重个体生命甚至重利禄享乐的现实生活。

向秀《难養生论》曰:“若夫节哀乐、和喜怒、适饮食、调寒暑,亦古人之所修也。至于绝五谷、去滋味、寡情欲、抑富贵,则未之敢许也。何以言之?夫人受形于造化,与万物并存,有生之最灵者也。异于草木,草木不能避风雨,辞斧斤;殊于鸟兽,鸟兽不能远网罗而逃寒暑。有动以接物,有智以自辅,此有心之

益,有智之功也。若闭而默之,则与无智同,何贵于有智哉!”向秀认为人的本性就是趋利避害,生存问题是一个现实问题,人不能“绝五谷、去滋味、寡情欲、抑富贵”而只作单纯的精神追求,相反,只有人的各种欲求都得到实现的生活才是自然的生活,也才是完美的生活:“夫人含五行而生,口思五味,目思五色,感而思室,饥而求食,自然之理也。但当节之以礼耳。”[12](向秀《难養生论》)

《世说新语·文学》载王弼答裴徽语:“圣人体无,无又不可以训,故言必及有;老、庄未免于有,恒训其所不足。”无固然是天地间最高存在,无又不可训,对无的认识、体验只能在有名有形的有上获得,这决定了魏晋士人审美眼光的最大特点,既超迈高旷又精致入微。超迈高旷是理性探求支撑下一股向上的力,理性的超越使他们有能力脱离具体感性的事物,生成一片纯精神的诗意天地;精致入微是“言必及有”的现世关怀,有是无的显现,他们对风姿、感情、金钱、自然万物都怀抱欣喜欣赏之情,因于此,他们的夸富斗豪、进退出处、好乐喜嗜、裸裎醉饮都非常真诚投入,他们就是要在这一切行为中显示人性本真,以无拘束的自然去体现那最高的无。理性的超越最终带来了感性的丰富。

魏晋士人经常使用的语词为其超迈与精致作了注释。形与神,这对哲理性很强的概念是他们经常关注的话题。卫玠说:“形神所不接而梦。”[10](《文学》)表明魏晋士人已有形下的现象世界与形上的理念世界的概念,在对形的执著中体验神的飞扬则是他们向往的境界。《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。’”王佛大叹:“三日不饮酒,觉形神不复相亲。”[10](《任诞》)“仰观”与“俯察”也在这期间的诗文中频频出现:“俯仰自得,游心太玄”(嵇康);“俯仰终宇宙,不乐复如何”(陶渊明);“仰观宇宙之大,俯察品类之盛”(王羲之);“俯视乔木杪,仰聆大壑濩”(谢灵运)。这“俯仰”之际,既是对外部自然的探求,又是神思的超越。再如这时人们对时空的感受,也普遍地呈现出既恢宏阔大又焦躁不安的特点。

魏晋时期,自人类诞生以来就与人类相伴相生的自然万物,在文人眼里焕发出美的光辉,玄学对士人人生价值的改变,培养新的审美眼光是关键:自然适性的生活是最重要最完美的生活,那么不加修饰

的自然万物很容易成为这种生活的外在象征,士人关注自然万物的目光之中一定会蒙上一层情感的色彩。这时,以前附着于自然之上的伦理观念、神学目的、功用功能退居其次,自然成为安顿心灵的福地。精致入微的审美眼光使士人更多地亲近自然、观察自然,当自然生动的感性形式进入士人眼帘,与心中的神思合流,就造成了审美活动的丰富。

当思想上摆脱儒学独尊的束缚以后,人的思维

重心从人与人、人与社会关系的思考转向人与自然关系的思考,魏晋以前,士人借功名士禄等社会人际的位置确认自我,玄学帮助士人在这些现实事物之上找到一个更高的目标,即确立宇宙的本体——无,与无相应的万事万物必然成为士人安顿心灵、抒发精神的载体。玄学在士人生活改变的现实背景下出现,必然会影响到士人的行为方式,自然审美意识的自觉,是理性的超越与感性的生动互动的结果。

参考文献

- [1] 论语[M]. 北京:中华书局诸子集成本,1954.
- [2] 孟子[M]. 北京:中华书局诸子集成本,1954.
- [3] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [4] 范曄. 后汉书[M]. 北京:中华书局,1965.
- [5] 王仁陵. 玉函山房辑佚书续编三种[M]. 上海:上海古籍出版社,1989.
- [6] 陈寿. 三国志[M]. 北京:中华书局,1979.
- [7] 房玄龄. 晋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [8] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京:中华书局,1980.
- [9] 葛兆光. 中国思想史·七世纪前中国的知识、思想与信仰世界[M]. 上海:复旦大学出版社,1998.
- [10] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 上海:上海古籍出版社,1993.
- [11] 张溥. 汉魏六朝百三名家集·阮步兵集[M]. 江苏扬州:江苏广陵古刻印社,1990.
- [12] 戴明扬. 嵇康集校注[M]. 北京:人民文学出版社,1962.

On the Relationship Between Metaphysics and Natural Aesthetic Consciousness in Wei-Jin Periods

LIU Min

(Sichuan Normal University Art Institute, Sichuan Chengdu 610068 China)

Abstract: Metaphysics with abstract thinking as its main feature is the dominating ideological trend in the Wei-Jin periods. It not only marks the profundity of the Wei-Jin people's rational thinking, but also facilitates the liveliness of their perceptual activities, while the mutual effect between the rational and the perceptual results in natural aesthetic consciousness.

Key words: rational; perceptual; Wei-Jin periods; metaphysics; natural aesthetic consciousness

[责任编辑:唐 普]