

## 《兰亭序》与庄子生命观〔\*〕

○ 肖 鹰

(清华大学 哲学系, 北京 100084)

〔摘要〕1965年郭沫若发文否定传世《兰亭序》书帖、文章真实性,引发了延续20余年的争议。值得注意的是,争议双方都以“一死生”“齐彭殤”为庄子生命观,区别在于以之作为肯定或否定《兰亭序》的论据。文章认为,“一死生”“齐彭殤”,不仅不是庄子提出的,而且是违背庄子生命哲学的本义的;庄子的生命哲学是顺应自然中的任性率真。王羲之在《兰亭序》中感怀伤世,痛惜无常的生命,而发出“固知一死生为虚诞,齐彭殤为妄作”的真率之言,正是庄子“喜怒通四时”的生命精神之“真”的通达发扬。

〔关键词〕庄子哲学;王羲之;《兰亭序》

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.12.012

### 一、郭沫若引出的论争问题

1965年,郭沫若发表长篇论文《由王谢墓志的出土论到兰亭序的真伪》<sup>〔1〕</sup>,挑起了关于王羲之《兰亭序》书法与文章之真伪的论争。郭沫若以新出土的东晋王谢墓志为印证,以《兰亭序》帖缺少“隶书笔意”,否定其为王羲之所书。早在清代,已有学者李文田在其对《定武兰亭》的跋文中明确提出《兰亭序》帖、文皆非王羲之所作,是后世伪托。李氏以自己的认知,在指出《定武兰亭》为“隋唐间之佳书,不必右军笔也”的同时,着重指出世传《兰亭序》文是对刘义庆《世说新语》中《临河序》的删改、增补,其下半段为后者所无,“此必隋唐间人知晋人喜述老庄而妄增之”。<sup>〔2〕</sup>郭沫若在《论真伪》中,以李氏跋文为有力论据,推断说:“《兰亭序》是

作者简介:肖鹰,清华大学哲学系教授。

〔\*〕本文系清华大学人文社科振兴基金项目“当代艺术哲学研究”(项目批准号:2007WKYB019)成果。 150 —

依托的，它既不是王羲之的原文，更不是王羲之的笔迹。”唐人何延之的《兰亭记》和刘餗《隋唐嘉话》对《兰亭序》的传奇叙述共同涉及王羲之七世孙、南朝僧人智永。郭沫若据此做判断说：“我敢于肯定：《兰亭序》的文章和墨迹就是智永所依托。”<sup>[8]</sup>

作为一位历史学家，郭沫若“惯写翻案文章”。他1965年挑起对《兰亭序》的发难，却并非独自为战。在《论真伪》中，郭沫若明确指出，他写作这篇文章得到当时中共中央主管意识形态的康生和陈伯达的“文献支持”。时任《光明日报》总编穆欣在18年后（1993年）撰文回忆这场“笔墨官司”，题为《郭沫若的最后一场笔墨官司——毛泽东关注〈兰亭序〉真伪问题的讨论》。<sup>[4]</sup>我们不用阅读穆文内容，仅读其副标题，就能意识到这场“郭沫若最后的笔墨官司”具有超越学术论争的特别背景。郭沫若对王羲之《兰亭序》文章和书法真实性的否定，在当时及其后多年，引发了许多学者的“驳议”。

在“驳议”郭沫若《论真伪》的文章中，较为值得关注的是高二适、商承祚、周绍良和周传儒等学者的文章。这些文章依据书法史料的考证和分析，有说服力地指出：其一，书法从隶到楷，是在汉魏之际萌芽、到东晋时代成熟的演进运动；考察书法发展史，王羲之正是“自隶草变而为楷”的集大成者。<sup>[5]</sup>其二，书法演进到多种书体出现后，不仅在时代层面上是多书体共存的，而且书法家个体也会因为书写目的的不同而采用不同书体。王羲之是“博精群法”的书家，“不能单举墓志铭刻的书法来概括羲之的书法风格”；<sup>[6]</sup>其三，基于书写工具和书写水平的差异，碑刻书法多为民间工匠斫刻，其用意和水准都不可与王羲之所代表的士大夫书法家相比较，更不可以之作为辨识书法家作品的范例。“一碑一帖，一方一圆；一用刀，一用笔，要把他们捏在一起，太困难，距离太大了，好象叫小旦反串花脸。”<sup>[7]</sup>

针对李文田和郭沫若共同主张“《兰亭序》是在《临河序》的基础之上加以删改、移易、扩大而成”之说，<sup>[8]</sup>持反对意见的学者从文献学、文章学等方面做了驳斥。他们普遍认为：《临河序》是对《兰亭序》原文的节录，并且在摘录文字中包含对部分语句的不当删节和移动；两序文章比较，《兰亭序》无论就思想情怀还是文章艺术，都远高于《临河序》。与李、郭以后半段与前半段文气不合否定《兰亭序》文章真实性不同，持反对意见的学者特别推崇该文后半段。“一篇文章，要求有重点，而《临河序》无。《兰亭序》的‘夫人之相与，俯仰一世’以下一百六十七字，在技巧上叫发挥，叫感想，叫重点突出。”<sup>[9]</sup>

在《论真伪》中，郭沫若指出，相比于《临河序》，传世《兰亭序》“所增添的‘夫人之相与’以下一大段，一百六十七字，实在是大有问题”。但在此文中，他只是指出“王羲之的性格，就是这样倔强自负，他决不至于象传世《兰亭序》中所说的那样，为了‘修短随化，终期于尽’，而‘悲夫’‘痛哉’起来。”<sup>[10]</sup>这就是说，郭沫若否定《兰亭序》的真实性的首发文章仅从他所揣测的王羲之的性格、情绪出发判断《兰亭序》后半段“大有问题”、故非王羲之所做。但是，他在后续写出的《〈兰亭

序)与老庄思想》和《〈驳议〉的商讨》两文中却着重引申阐述《兰亭序》后半段“大有问题”之论。<sup>[11]</sup>

李文田在《定武兰亭跋》中称：

《世说》云人以右军《兰亭》拟石季伦《金谷》，右军甚有欣色。是序文本拟《金谷序》也。今考《金谷序》文甚短，与《世说》注所引《临河序》篇幅相应。而《定武本》自“夫人之相与”以下多无数字。此必隋唐间人知晋人喜述老庄而妄增之。不知其与《金谷序》不相合也。<sup>[12]</sup>

郭沫若在《论真伪》中是无异议地赞成李氏“妄增”之说的。但是，在后续两篇文章中，郭氏却指出李氏的“妄增”论断“不够明确”。郭沫若说：“这一断案说得不够明确，没有表明《兰亭序》文和老庄思想的关系究竟是怎样；”<sup>[13]</sup>“那一大段文章里面有‘固知一死生为虚诞，齐彭殇为妄作’二语，明明是在反对庄子。”<sup>[14]</sup>通过将《兰亭序》后半段与西晋石崇《金谷诗序》比较，郭沫若认为前者是对后者文中“感性命之不永，惧凋落之无期”的情志的阐发（“大申石崇之志”），本质上表现的是极其庸俗的生命观。郭沫若论断说：“为‘死生亦大矣’而承之以‘岂不痛哉’的转语，既不是道家思想，更不是儒家思想，而是极其庸俗的贪生怕死的思想。”<sup>[15]</sup>

《兰亭序》中说道：

古人云死生亦大矣，岂不痛哉。每揽（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。<sup>[16]</sup>

对这两句文字，自宋代以来，就时有争议。宋人晁迥认为《兰亭序》此说明王羲之没有真正达到老庄哲学的超越精神，这也是梁朝萧统编《文选》<sup>[17]</sup>不选录《兰亭序》的原因。“昭明（萧统）深于内学，以羲之不达大观之理，故不收之。”<sup>[18]</sup>现代学者钱锺书认为王羲之本来就有“反庄”的思想。在《管锥编》中，钱锺书引证唐人张彦远《法书要录·右军书记》中的一条“杂帖”。该帖说道：“知足下奉法转到，胜理极此。此故荡涤尘垢，研遣滞虑，其实可为尽矣，无以复加。漆园（庄子一引者）比之，殊诞漫如不言也。”<sup>[19]</sup>钱锺书认定此帖所言“显斥庄周”，并且指出：“盖羲之薄老、庄道德之玄言，而崇张、许方术之秘法；其诋‘一死生’、‘齐彭殇’为虚妄，乃出于修神仙、求长寿之妄念虚想，以真贪痴而讥伪清静。识见不‘高’，正复在此。”<sup>[20]</sup>

值得注意的是，不仅否定《兰亭序》的郭沫若、未参与论争的钱锺书，而且肯定《兰亭序》的诸多学者，也认同“一死生”“齐彭殇”为庄子哲学本义，“一死生为虚诞，齐彭殇为妄作”确为王羲之“反庄子之说”。周绍良在长文《〈兰亭序〉真伪考》中，针对李文田、郭沫若否定《兰亭序》下半段为王羲之所作，详细阐述“《兰亭序》中自‘夫人之相与’以下内容表达了王羲之的思想”的同时，明确指出“王羲之崇老反庄”，从王羲之《法书要录·杂帖》（上文钱锺书所引述条目）可见，“他将庄子放在老子的对立面予以贬斥，其精神正与《兰亭序》中‘一死生为虚诞，齐彭殇为妄作’完全一致。”<sup>[21]</sup>

综上所述,我们需要厘清两个问题。其一,究竟应当怎样理解庄子的生命观?其二,王羲之对庄子思想的基本态度是什么?

## 二、庄子生命观辨义

“死生亦大矣”,语出《庄子》,有两则,兹录如下:

仲尼曰:“死生亦大矣,而不得与之变;虽天地覆坠,亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁,命物之化而守其宗也。”(德充符篇)<sup>[22]</sup>

仲尼闻之曰:“古之真人,知者不得说,美人不得滥,盗人不得劫,伏戏、黄帝不得友。死生亦大矣,而无变乎己,况爵禄乎!若然者,其神经乎大山而无介,入乎渊泉而不濡,处卑细而不急,充满天地,既以与人,己愈有。”(田子方篇)<sup>[23]</sup>

从郭沫若和钱锺书的论说可见,“一死生”似是庄子生命观的核心命题。然而,“一死生”(或“一生死”)并不是庄子的说法,而是西晋玄学家郭象在其《庄子注》中提出的。《齐物论》中有“有未始有始也者”一句,郭象注道:“谓无终始而一死生。”<sup>[24]</sup>(郭象在注《逍遥游》和《大宗师》两篇中三次使用与“一死生”相似的“齐死生”说法。现代哲学家冯友兰和张岱年均援用“齐死生”说法诠释庄子生命观。<sup>[25]</sup>) 在《大宗师》中,子祀、子舆、子梨和子来相与为友;他们的交友标准是:“孰能以无为首,以生为脊,以死为尻,孰知死生存亡之一体者,吾与之友矣。”<sup>[26]</sup> 这四人看待自己和亲友的死亡,都是“视死如归”。子来病危之际,他的妻子哀痛哭泣(“环而泣”),而前来看望的子梨却兴高采烈,犹如与一位将赴大任的友人告别,说道:“伟哉,造化又将奚以汝为,将奚以汝适?”垂死的子来自己也说:“今一以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可哉?”<sup>[27]</sup> 在《庄子》中,讲述了诸多高人隐士(“方外之人”)面对亲友的死亡“临尸而歌”的故事,庄子本人也以“扣盆而歌”的方式悼别亡妻。不哭而歌,即不以悲痛而是以欢乐看待死亡,这违背常情的态度,在庄子的话语体系中,就是“知死生存亡之一体”,大概讲也可说是郭象所谓“一死生”。

然而,在庄子哲学的深义中,“知死生存亡之一体”并不能简单归结为“一死生”。庄子说:“死生,命也,其有夜旦之常,天也。人之有所不得与,皆物之常情也。”<sup>[28]</sup> 庄子认为,人的死生存亡归根结底是天地造化的产物,造化永无止境,人则死生存亡,这是不可抗拒的规律(命)。“死生一体”,是指“有生必有死”和“生死循环相续”;准确讲,是指生命在世界运动的时间序列中的连续性和循环性——“以无为首,以生为脊,以死为尻”。“以死生为一条”(《德充符》)、“死生同状”(《天地》)、“死生为徒”(《知北游》),均当作如是理解。

在主张死生循环相续的前提下,庄子认为,相对于天地造化的无限运动,包括人在内的万物,都是微弱有限的暂时之物。他说:

天下莫大于秋豪之末,而泰山为小,莫寿乎殇子,而彭祖为天。天地与我并生,而万物与我为一。<sup>[29]</sup>

“殇子”指未成年夭折的孩子，即谓短命者；“彭祖”是传说中年寿 800 岁的彭氏祖先，即谓长寿者。“秋豪”，即“秋毫”，秋天的兽毛末端极细微，指细微之物；泰山则指巍然大物。庄子认为，人的寿命的长短和现实事物的大小，相对于无限的天地，都是短暂、微小的。他颠倒人们常识中的时间长短与体量大小，目的不是将寿与夭、大与小等量齐观，而是促使人们突破局限于现象的常识去体认人生的真义，即作为存在者与天地万物的根本统一性。

正如庄子没有提出“一死生”的命题，他也没有提出“齐彭殇”的命题。在庄子的哲学中，死生不仅不是等同或同一的，相反，人生的真谛就是要免于社会与自然的刑害而“保身、全生、养亲、尽年”（《养生主》）。他以“依乎天理”讲养生（《养生主》）、以“虚而待物”讲心斋（《人间世》）、以“不与物迁”讲道德（《德充符》），以“与造化者为人”讲真人（《大宗师》），其宗旨就是要为世人开辟“卫生之经”的养生、乐生道路。庄子不仅塑造了一批有神功异能的“真人”，而且塑造了一批体残寡能的“畸人”。以世俗眼光看，“真人”与“畸人”有天壤之别；但就通达生命的真义而自由生存而言，两种人是同一的。“死生亦大矣”，人之为人，死生无疑是头等大事；人之常情，是悦生恶死，难以顺应自然而从容面对死亡。对死的恐惧，既是人生最大的忧患，也是人生根本的束缚。庄子哲学的核心要义，就是要解除这个束缚，“救民于倒悬”。他的基本途径是引导人们体认到，“天地与我并生，万物与我为一”，即认识到自我与世界的根本统一。“老子曰：‘卫生之经，能抱一乎？’”<sup>[30]</sup>这就是庄子所谓“道”。正是在此意义上，他推崇因为精神觉悟而乐生、长寿的“至人”“真人”。因此，庄子讲“死生一体”绝对不是视死生价值同一，而是在明确个体生命的有限性前提下，追求无限超越和无限自由的生命境界。

在《德充符篇》中，庄子与明辨家惠施关于“有情与无情”有一段对谈：

惠子曰：“既谓之人，恶得无情？”庄子曰：“是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”惠子曰：“不益生，何以有其身？”庄子曰：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”<sup>[31]</sup>

庄子主张“无情”，并不否定人是有感情的，也不是主张抑制或绝弃情感，而是主张要以相对、变化的态度对待情感，不可固执情感。固执情感，就是“以好恶内伤其身”。他批评惠施固执自己的意识和观念，强为之辩，伤精费神，而非顺其自然而行。

庄子理想的人，即所谓“真人”。这些“真人”，“知死生一体”、“死生无变乎己”。“真人”的要义就是“外化而内不化”。<sup>[32]</sup>所谓“外化”，就是顺应外在自然的变化而变化（“与时俱化”）；所谓“内不化”，就是始终保持自我生命合于自然的统一性和整体性（“无变乎己”）。庄子哲学的要旨，是“和之以是非而休乎天钧（均）”<sup>[33]</sup>，即是在顺应现实差异变化（是非）之中保持个体与世界的整体统一（天均）。后世对庄子哲学的理解，多偏失于强化他对整体统一（“休乎天均”）的主张

而无视他对差异变化的认同(“和之以是非”),即没有体认庄子讲的“两行”思维。与后世认为庄子排斥情感相反,他所反对的正是对自然感发的蓄意克制和排斥。他说:

山林与! 皋壤与! 使我欣欣然而乐与! 乐未毕也,哀又继之。哀乐之来,吾不能御,其去弗能止。悲夫,世人直为物逆旅耳! 夫知遇而不知所不遇,知能而不知所不能。无知无能者,固人之所不免也。夫务免乎人之所不免者,岂不亦悲哉!<sup>[34]</sup>

庄子并不排斥人对死生存亡的哀乐情感,因为是“物之常情”。他致力于引导人们的,是把人们提升到对“道”的体认,从而在这个至高大全的境界中超越对死亡的恐惧和苦痛,自由自在的生活。对于庄子,这自由自在的生活,才是他倡导并追求的根本目的。庄子绝不无视生死之别——“死生亦大矣”。他引导人们以顺应自然的态度面对死亡,“死生无变乎己”,只是要让人们从这根本的忧惧中解脱出来,追求和享受快乐的生活。庄子主张绝对的心灵自由,即所谓“逍遥游”。但庄子的“逍遥游”,既非狂妄自大,为所欲为,亦非遗世独立,冷血无情。细读《庄子》,我们会感受到庄子那一颗敏锐地感受着世间的死生苦痛,却又热烈地追求着人生理想的伟大心灵。他深知任何人都不能免于生而为人的无知、无能(“无知无能者,固人之所不免也”),他不主张刻意回避情感(“哀乐之来,吾不能御,其去弗能止”),而是主张顺应自然。准确讲,庄子的人生观之落实于情感,即所谓“喜怒通四时,与物有宜而莫知其极。”<sup>[35]</sup>因此可以说,庄子生命观的真谛在于,在追求体认自我与天地世界本原同一的同时,是对自我生命最高自然和自由的实现——这就是庄子哲学最核心的观念“真”。

读《庄子》全书,我们知道庄子与惠施是不可调和的论敌,前者主张“无辩”,后者主张“强辩”;而且,惠施妒忌庄子之才,做梁国宰相时,庄子前来拜访他,他却听信他人之言,以为庄子要来取代他的相位,派人搜索庄子三天三夜。<sup>[36]</sup>但是,惠施去世后,庄子却对他抱着深沉的怀念之情。《徐无鬼》说:

庄子送葬,过惠子之墓,顾谓从者曰:“郢人垂慢其鼻端若蝇翼,使匠石斫之。匠石运斤成风,听而斫之,尽垂而鼻不伤,郢人立不失容。宋元君闻之,召匠石曰:‘尝试为寡人为之。’匠石曰:‘臣则尝能斫之。虽然,臣之质死久矣!’自夫子之死也,吾无以为质矣,吾无与言之矣!”<sup>[37]</sup>

从这则故事可见,庄子对一个素与自己有深刻学术和为人分歧的人,尚且如此难以释怀,何况对于相与友善的亲旧呢? 庄子主张“不以好恶内伤其身”,反对固执情感,但他却又是真诚而深于情的。就此我们可以看出他的哲学与人生是有矛盾的,然而,这正是庄子真而深的生命境界——他所理想的“两行境界”。

闻一多说:“庄子是开辟以来最古怪最伟大的一个情种”,“他那婴儿哭着要捉月亮似的天真,那神秘的怅惘,圣睿的憧憬,无边无际的企慕,无涯岸的艳羨,便使他成为最真实的诗人。”<sup>[38]</sup>庄子不仅敏于思,而且深于情。他对社会人生和自然事物的细致观察和精妙描绘,表现了他对生活世界的深情和敏锐。我们读

《庄子》，常为他奇伟瑰丽的哲思所折服，却感受不到他深切挚烈的心痛。然而，正是这人生不可解除的心痛，筑成了庄子生命观的真实基础。

### 三、王羲之对庄子哲学的态度

在明晰了庄子生命观的要义之后，我们再来谈王羲之对庄子哲学的态度。王羲之生活的东晋时代，是道家风行的时代。广义的道家，分为黄老与老庄两个流向。黄老派服食养生、追求长生不老，这是道家的方术派，宗教派；老庄派实为庄子哲学的衍生，主张顺应自然，“以天合天”，这是道家的反方术派，哲学派。这两派有分歧与矛盾，但在具体个人的实践中并不是水火不容的。王羲之本人，既好“服食养性”，并且崇奉张道陵的天师道，又对庄子哲学怀抱着特别的信仰。

王羲之初任会稽内史，当时的名僧支道林欲结识他，在遭拒绝后，就是使用讲解《逍遥游》的办法获得成功的。《世说新语》载：

王逸少作会稽，初至，支道林在焉。孙兴公谓王曰：“支道林拔新领异，胸怀所及乃自佳，卿欲见不？”王本自有一往隼气，殊自轻之。后孙与支共载往王许，王都领域，不与交言。须臾支退。后正值王当行，车已在门，支语王曰：“君未可去，贫道与君小语。”因论庄子《逍遥游》。支作数千言，才藻新奇，花烂映发。王遂披襟解带，留连不能已。<sup>[39]</sup>

支道林对王羲之究竟如何解说庄子的《逍遥游》，我们不得而知；以支氏的僧人身份，他大概有借庄说佛之论。但是，我们可以肯定的是，这则故事说明，王羲之对于庄子哲学的服膺，不止于他的内心崇奉，而且已然是一件友朋认同、借以与之接近的捷径。

在传世的《兰亭集》中，载王羲之诗作两首，两首均以庄子哲学立意。其第二首说道：

仰眺碧天际，俯看绿水滨。寥朗无涯观，寓目理自陈。大矣造化功，万殊莫不均。群籁虽参差，适我无非亲（新）。<sup>[40]</sup>

“万殊莫不均”，明显是庄子齐物论的概括表达；“适我无非新”，则是庄子所说“使日夜无隙，而与物为春”<sup>[41]</sup>两句化出——“适我无非新”和“与物为春”是同义的。以诗为证，兰亭聚会当时王羲之是认同并且崇尚庄子哲学的。王羲之作《兰亭诗》、撰《兰亭序》同在永和九年（公元353年）春三月初三兰亭聚会中。试问，在同一天、同一场景中，在诗中推崇庄子的王羲之，可能反过来又在文中驳斥庄子吗？

前面我们已阐明，庄子主张“无情”，并非要求人们没有感情，而是不固执情感，自然感发。王羲之生活的时代（303年—361年），<sup>[42]</sup>是世事极不稳定的时代。他一生经历了6位晋帝的病亡，更经历了十数亲友的病亡故。永和九年，王羲之51岁。两年前他受封会稽内史，两年后他立誓辞官。王羲之对于时局和生命都是非常敏感而且特具预测力的人，为人慷慨耿直，“骨鲠高爽，不顾常流”。<sup>[43]</sup>在春和景明、惠风和畅的兰亭雅集中，他由眼前的盛景而感慨“终期于

尽”的未来，诋斥当时沉溺于玄言清淡的名士们所标榜的“一死生”和“齐彭殇”，绝非无谓妄议，而是庄子所言“有所不得与”的“物之常情”。唐人孙过庭说王羲之“《兰亭》兴集，思逸神超……情动形言，取会风骚之意，圆舒阴惨，本乎天地之心。”<sup>[44]</sup>王羲之作《兰亭序》，无论文章，还是书法，都是他当时胸中波澜的真实表现。钱锺书说《兰亭序》的文章“真率萧闲，不事琢磨”，<sup>[45]</sup>这是中肯之论。这八个字用以评论《兰亭序》的书法，也是非常贴切的。唐人张怀瓘称赞王羲之的书法，“千变万化，得之神功，自非造化发灵，岂能登峰造极。”<sup>[46]</sup>所谓“神功”，就是王羲之通过《兰亭序》的文章和书法共同表现的率性任真的生命意气。庄子的人生观，最终目的是求一个“真”字。我们可以说，王羲之就是一位在高妙的境界中彰显出人生之真的艺术家。

最后我们还要回应钱锺书引王羲之《杂帖》中的“漆园比之，殊诞漫如不言”诸言，并认定“显斥庄周”的问题。《晋书·王羲之传》称：“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’。”<sup>[47]</sup>这就是说，王羲之沉迷于服食养生，是在他辞官之后，亦即作《兰亭序》两年之后的事情。钱锺书引用的《杂帖》在《法书要录》中既没有受书人名号，也没有日期落款。联系这条《杂帖》的内容，我们大概可以判定它书写于王羲之与许迈“共修服食”的时期。这是王羲之暮年时期，此时的王羲之迷信方士之术，书帖“显斥庄周”，是有可能的。但是，我们不当将暮年的王羲之与永和九年春作《兰亭序》时的王羲之混为一谈。钱锺书对《兰亭序》的广征博议中，显然缺少“历史地”审视王羲之对庄子的态度。再者，从王羲之“穷诸名山，泛沧海”而兴叹“我卒当以乐死”来看，他对“服食养生”有多少迷信是可疑的，也许更大程度上，“服食采药”对于他不过是一种“与时俱化”的外在形式，他所真正追求的是在佳山丽水中获得的“适我无非新”的生命归依之感。

“一死生”“齐彭殇”绝非庄子之论，而是后世晋代清谈家对庄子哲学的虚化偏议。<sup>[48]</sup>庄子的生命观是顺应自然中的任性率真。王羲之在《兰亭序》中感怀伤世，痛惜无常的生命，而发出“固知一死生为虚诞，齐彭殇为妄作”的真率之言，正是庄子“喜怒通四时”的生命精神之“真”的通达发扬。我们讲“魏晋风度”，多偏指其“放达”一面，以为魏晋人皆清虚超迈、不着烟尘。《世说新语》是南朝刘义庆延揽众多文人辑录魏晋名士轶事和言说的著作，鲁迅称之为“差不多就可以看做一部名士底教科书”<sup>[49]</sup>。读此书，我们可见魏晋名士的风流，绝不凭空放达，而是特别深于沉痛。读懂庄子生命观，我们当知受庄子哲学哺育的魏晋风度，是于放达处见沉痛，在沉痛中真放达。唯其如此，我们才不冤枉王羲之，才不辜负其放达风流的《兰亭序》。

#### 注释：

[1][3][8][10]郭沫若：《由王谢墓志的出土论到兰亭序的真伪》，此文分别发表于《光明日报》1965年



6月10日、11日和《文物》1965年第6期。后文略称《论真伪》。

[2][12]李文田:《定武兰亭跋》,转引自郭沫若:《由王谢墓志的出土论到兰亭序的真伪》,《光明日报》1965年6月10日、11日和《文物》1965年第6期

[4]穆欣:《郭沫若的最后一场笔墨官司——毛泽东关注〈兰亭序〉真伪问题的讨论》,《党史文汇》2003年第12期。

[5]高二适:《〈兰亭序〉真伪驳议》,《光明日报》1965年7月23日,《文物》1965年第7期。

[6]商承祚:《论东晋的书法风格及〈兰亭序〉》,《中山大学学报》1966年第1期。

[7][9]周传儒:《论〈兰亭序〉的真实性兼及书法发展方向问题》,《中国社会科学》1981年第1期。

[11]郭沫若:《〈驳议〉的商讨》,《光明日报》1965年8月21日;郭沫若:《〈兰亭序〉与老庄思想》,《文物》1965年第9期。

[13][15]郭沫若:《〈兰亭序〉与老庄思想》,《文物》1965年第9期。

[14]郭沫若:《〈驳议〉的商讨》,《光明日报》1965年8月21日。

[16][东晋]王羲之书、[唐]冯承素摹、故宫博物院编:《晋王羲之兰亭序:冯承素摹本》,故宫出版社,2008年,第12页。后文略称《兰亭序》。

[17][梁]萧统编:《文选》,上海古籍出版社,1998年。

[18][宋]晁迥:《随园记述》,转引自钱锺书:《管锥编(三)》(补订重排本),三联书店,2000年,第447页。

[19][46][唐]张彦远:《法书要录(二)》,中国书店,2014年,第319、119页。

[20][45]钱锺书:《管锥编(三)》(补订重排本),三联书店,2000年,第449、445页。

[21]周绍良:《〈兰亭序〉真伪考》,《中国社会科学》1980年第4期。

[22][24][26][27][28][29][31][33][35][41][清]郭庆藩撰、王孝鱼点校:《庄子集释》(上册),中华书局,2012年,第195、86、263、263—267、245、85、226—227、76、235、218页。

[23][32][34][36]《庄子集释》(中册),中华书局,2012年,第724、760、761、604页。

[25]冯友兰:《中国哲学史新编》(上册),人民出版社,2007年,第193页;张岱年:《中国哲学大纲》(下册),中华书局,2017年,第608页。

[30][37]《庄子集释》(下册),中华书局,2012年,第781、836页。

[38]闻一多:《周易与庄子研究》,巴蜀书社,2003年,第79页。

[39][南朝]刘义庆撰、徐埭瑋著:《世说新语校笺》(上册),中华书局,1984年,第121页。

[40][宋]桑世昌(集):《兰亭考》;[宋]俞松(集):《兰亭续考》(合订本),浙江人民美术出版社,2013年,第13页。

[42]王羲之生卒年尚无确论,谨采用此说。

[43][唐]张彦远:《法书要录(二)》,中国书店,2014年,第119页。按:《晋书·王羲之传》评赞王羲之“以骨鲠称”。(上海古籍出版社、上海书店编:《二十五史(2)》,上海古籍出版社、上海书店,1996年,第1488页。)

[44][唐]孙过庭:《书谱》,文物出版社,1997年,第41、43页。

[47]上海古籍出版社、上海书店编:《二十五史(2)》,上海古籍出版社、上海书店,1996年,第1489页。

[48]据笔者检索《中国基本古籍数据库》,在《庄子》原文中没有“一死生”和“齐彭殇”之说。“一死生”首见西晋郭象《庄子注》,后世注释《庄子》者广泛引用。“齐彭殇”首见王羲之《兰亭序》;但对《庄子》的专注中,仅见清人王先谦《庄子集解》(中华书局,1987年,第19页)中一例。王羲之《兰亭序》首提“齐彭殇”,因为是否定性的论及这个命题,这当是他对魏晋清谈家的言论转述。

[49]鲁迅:《鲁迅全集》第九卷,人民文学出版社,2005年,第319页。

[责任编辑:汪家耀]