

第一編 讀人

我的最大興趣始終在讀人——讀生活與歷史中的人。
本編也涉及書的命運，書與人的命運。這題目需要一部
大書才能展開，這裏不過擷取史料的若干碎片而已。



讀人

古代中國有關物質自然界的智慧受到抑制，卻像是片面地發展了有關人事的智慧。我在下文中將說到，那份「通」「透」的關於人事的智慧，往往被用於避害全身。魏晉時人似乎不盡如是。其時士人對於人的興趣，近於純粹的詩情。其目標甚至不在人性發現，而是對人生之為「意境」的鑒賞。那一種對當世人物的品題鑒賞，以至鑒賞中的陶醉神情，已難得見之於忙碌且粗心的現代人了。你可以說，那種鑒賞賴

於有聞，卻也不妨承認某些能力的衰蛻或喪失。那也應是正在「流失」中的「文化」的一部分。

「林宗曰：『叔度汪汪如萬頃之陂，澄之不清，擾之不濁，其器深廣，難測量也。』」（《世說新語·德行》）是一個男人對另一個男人的魅力的讚美；甚至不止於審美陶醉，而是面對一片人間勝景時的傾倒。「桓大司馬病，謝公往省病，從東門入。桓公遙望，歎曰：『吾門中久不見如此人！』」（同書，〈賞譽〉）桓、謝均為一時之大人物，竟能有如此的心醉神迷。惟此也才足以成其「大」的吧。

於今看來，古代士夫對於人的向慕與陶醉，也像是一種能力——當然，與「大眾文化時代」的追星，非在同一境界。《顏氏家訓·慕賢》曰：「吾生於亂世，長於戎馬，流離播越，聞見已多。所值名賢，未嘗不心醉魂迷向慕之也。」此種向慕，也應是士人文化信念的極具體的依據。

《世說》對於人的鑒賞，其對象多是男性。不止《世說》，甚至你由正史中，也能隨時發現士（男性）之於同類的鑒賞；那眼光的細膩，以至陶醉神情，你只能在當代施之於女性的描寫中讀到。你對此當然可以有一大篇解釋，由男性中心，性別壁壘，直到古中國頗不缺乏的同性戀現象（我由《世說》中確也讀出過狎昵意味），以及士大夫的自戀。但這類解釋畢竟過於現成。你不妨承認，非基於「可欲」的對同性

的鑒賞，是更近於「純粹的」審美。非因「可欲」的審美；甚至可由當時「名士」對異性的態度中見到，如阮籍的哭兵家女——哭其才色的消殞。¹士人在上述審美中，表達了對於人，對於人間世的一份摯愛之情。

正是在面對其同類（即他「士」）時，士發展了極精緻細膩的審美能力，對人的鑒賞力。這也應屬士文化中最為精緻的那一部分。無疑，上述鑒賞活動，有助於士的自我認知，甚至有助於張大士的文化力量。這裏還沒有說到那一時代士在上述活動中，怎樣多方面地發展與豐富了人的自我感知、體驗的能力以及「方式」。這難道不應歸入那一時代士人的整體貢獻的？

最堪稱「奇行」的，是山濤²妻的「夜穿墉以視」³其夫之友（《世說新語·賢媛》）。卻也是同一特殊事例，標出了「通脫」的限度。即使「鑒賞」也受制約於其時業已形成的倫理規範——尤其女性對於男性的鑒賞。發乎情，止乎禮義，窺看而不存狎玩之心、淫邪之念。但其時「通脫」的男女，在臨界狀態畢竟有上述優美的表演。

1 《晉書》卷四九《阮籍傳》：「兵家女有才色，未嫁而死。籍不識其父兄，徑往哭之，盡哀而還。」

2 山濤，西晉時期的名士、政治家，是「竹林七賢」之一。

3 「夜穿墉以視」，即到夜晚，就在牆上挖個洞來察看其夫的朋友。

極境總是無可狀寫形容。同書另有一則記時人說黃憲（叔度），只說時月不見其人，「則鄙吝之心已復生矣」（〈德行〉），倒令人對此公更其神往。

真盼着有生之年能目睹這樣的一片風景！

二

魏晉士人對於同類的鑒賞，言語，是極其重要的對象。前於此，就有了關於「言」與「用」的儒家與法家的價值尺度。《韓非子》批評當時「言談之士」所說之無用，比之為「以棘刺之端為母猴」（〈外儲說左上〉）。但僅由此書的批評性描述，也可想見當時極其活躍的社會語言行為，以至於對當道的吸引。這裏正有先秦時期士生動的文化創造。不同於先秦游士的政治性言談，魏晉清談更是其時貴族的文化行為，是他們對智力愉悅的追求。千載之下吸引了你注意的或許就是，那清談或曰玄論，將「言語」作為目的本身，使其如同器物，可以示人，可與人共享，可望憑藉智力而佔有。上述對於言語之為「用」的發現，難道不是有趣味的？

魏晉士人甚至不止關心所說及說的方式，且關心及於說者的神情意態：於此也表現出對於人的生存狀態的多方面的關注。「林公辯答清析，辭氣俱爽」（《世說新語·文學》）。

要這樣，才可稱意境完整。正是這一種共同的欣賞趣味構成的語言氛圍，才足令聽者陶醉「嗟詠」於言者之美，竟至「不辯其理之所在」（同上）。

當然，你也會認為，如該書〈捷悟〉篇諸條，多屬現代人也不乏的「小聰明」，較之先秦諸子的論辯，即「輕」、「小」到不可比擬。直到現在，中國人所樂於欣賞的，也仍然是這類小聰明。目下京城的「侃爺」們，玩的不就是類似的把戲？只不過比之魏晉士人，玩得熟滑也玩得粗鄙罷了。

你還會看到，魏晉人士即使在清談中，也不像一味灑脫。那些為「說」而不惜拼卻性命的，⁴將「說」當作了何等重大的寄託！這固然因為時尚，時尚卻也由時勢所助成——「說」在亂世，或竟也是士人唯一可致力的事業。

但無論如何還得承認，語言能力的衰蛻，語言的純粹工具化，是「知識人」自我喪失過程的一部分。你看不出有什麼能阻止這衰蛻。你只能徒歎奈何而已。

4 《世說新語·文學》：「衛玠始渡江，見王大將軍，因夜坐，大將軍命謝幼輿。玠見謝，甚說之，都不復顧王，遂達旦微言，王永夕不得豫。玠體素羸，恒為母所禁，爾夕忽極，於此病篤，遂不起。」

對同類的品藻月旦，是士夫所熱中的智力活動。《抱朴子·正郭》⁵不滿於有關郭泰（林宗）的虛譽，謂其人「非真隱也」，卻也稱許他的「鑒識朗徹」。在魏晉時，這已足夠其人享盛名的了。品藻（編按：指品評）有賴直覺判斷力，且強調預見（包括對其人的安危禍福），因此決不同於尋常德行鑒定。裴楷目夏侯玄「如入宗廟，琅琅但見禮樂器」；見鍾會，則「如觀武庫，但睹矛戟」（《世說新語·賞譽》）。上述以性情、人格為可視的直覺判斷力，在現代人這裏也已稀有。魯迅的陳（獨秀）胡（適）比較，約略近之——我疑心那靈感正得自《世說》。⁶

你於是又發現，經驗與語言的積累，在在剝奪着感覺的「直接性」，剝奪着如魏晉人那樣形成生動的內視像的能力。

裴楷對夏侯玄、鍾會的比較與魯迅的陳、胡比較，均含有優劣評估。魏晉時人的人倫識鑒更值得注意的，是因人設置標準，各求其「勝」。儘管韓非曾有過「誅」不可「臣」

5 《抱朴子》，東晉時期葛洪所著，分為內外兩篇，被道教作為經典。

6 魯迅《憶劉半農君》：「假如將輅略比作一間倉庫罷，獨秀先生的是外面豎一面大旗，大書道：『內皆武器，來者小心！』但那門卻開着的，裏面有幾枝槍，幾把刀，一目了然，用不着提防。適之先生的是緊緊的關着門，門上黏一條小紙條道：『內無武器，請勿疑慮。』這自然可以是真的，但有些人——至少是我這樣的人——有時總不免要側着頭想一想……」

之士的主張（參看《韓非子·外儲說右上》），中國古代思想（尤其儒家），於士人的「進退出處」，仍許諾了較大的自由。蘇軾所謂的「不必仕，不必不仕」（《靈壁張氏園亭記》），⁷即賴此選擇餘地。由上述背景助成的評價的雙重乃至多重標準，作用於士人，即表現為某種包容性。為士人所看重的既是所謂的「內在超越」，倘能「心存事外」，即「與時俯仰」，似也無損其人：阮籍一類名士，也賴有上述見識而造成。審美心理的寬裕，從來要有相應的觀念背景的。

也是《抱朴子》同篇，不滿於其時人倫識鑒避重就輕的非政治性，說「雖頗甄無名之士於草萊，指未剖之璞於丘園，然未能進忠烈於朝廷，立禦侮於疆場」，「徒能知人，不肯薦舉」，這裏或有與名士不同的對「品鑒」的功能理解。正是非功利（尤其非政治功利）性，使品鑒成其為詩式行為。但葛氏之論確也透露了那種貴族式的優雅空靈，即在魏晉之時也難以維持的消息。

魏晉名士之所賞譽，大多無關乎世俗所以為的「用」。政治人物的薦舉，要的應是別一副眼光的吧。既然國家命運繫於人主、大臣等數人，政治人物的品鑒，就與天下、國之

7 蘇氏在此，說的是「古之君子」，且說因而「士罕能蹈其義、赴其節」。其實除了如明初那種以「囊中士夫不為君用」為觸犯刑律（參看〈刑法志〉，《明史》卷九十）的少數時期，士人於「仕」否，都有一定程度的選擇自由。

興亡以至你本人的安危攸關，一向有更嚴重的意味。晉人由謝安在風浪中的氣定神閒，認定其人「足以鎮安朝野」（《世說新語·雅量》），是較之尋常士人品題遠為複雜嚴重的判斷。解縉於永樂朝奉命品評朝中人物亦屬此類。⁸ 古中國的士人何嘗不熱中於評論政治人物！他們讀得最為爛熟的，往往就是那「主上」。研究所得，有時就直接寫在了章奏裏——尤其如明代這種被認為「士習甚囂」的時代。而從政的士人為此送了命的，也不在少數。倘若你肯搜羅了明人的「崇禎論」或「張居正論」，會發現那品評決不膚淺。儘管發達的「君臣論」，終未能提供稍具「科學性」的「政治學」的基礎。

四

「竹林七賢」中，表演得最有深度的，我以為當推阮籍其人。

其「時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒慟哭而反」（《晉書·阮籍傳》），是魏晉間人所創造的最為驚心動魄的行為符號，在我看來，那也屬見諸文獻的最可稱意義飽滿的行為符號，與其《詠懷》，應同歸入阮籍的個人貢獻。

8 《明史》卷一四七，〈解縉傳〉：「帝嘗書廷臣名，命縉各疏其短長。……後仁宗即位，出縉所疏示楊士奇曰：『人言縉狂，觀所論列，皆有定見，不狂也。』」