

## 《红楼梦》与庄学

徐缉熙

在《红楼梦》中，那神龙见尾不见首的一僧一道，犹如但丁《神曲》中的维吉尔和贝亚德丽采，起着主人公贾宝玉的“引路人”的作用。他们并非在大观园中演出的悲剧中的角色，但他们在小说中却似乎又无处不在。这显然不是小说家的游戏文字，而是体现着某种寓意。也许，这一僧一道所体现的，乃是两种精神——佛学精神和庄学精神吧。在贾宝玉的思想意识中，包含着这两种精神；整部《红楼梦》也被这两种精神所渗透。佛学的问题，姑置勿论。本文拟再探索一下《红楼梦》与庄学的关系。

作为一种世界观和人生哲学，庄学和儒学是对立的。《红楼梦》向庄学倾斜，是由于它对儒学也是南辕而北辙的。为了说清这个问题，我们还得先从儒学说起。

儒学应是中国宗法封建社会所能获得的最完善的思想形式。宗法制度作为一种社会制度的最本质的特点，就是人与人之间的等级制度。从每个家庭到整个社会，从奴隶、庶民到贵族，乃至朝廷之上、宫廷之内，所有的人都被划分为各种等级：上下、尊卑、贵贱、男女、长幼……等等。不但政治、阶级关系有君臣、主奴之分；即使是血缘关系、婚姻关系，如父子、夫妇等等，都变成了上下尊卑的宗法等级关系。君即是父，父即是君（所以叫“君父”）；臣即是子，子即是臣（所以叫“子臣”）；同样，夫即是君，即是主；妇即是臣，即是奴。长幼、男女本来只是自然的年龄和生理的区别，在宗法制度下也成了上下尊卑的等级区别。儒学，就建立在这种宗法等级制度的基础之上，或者说，就是这种制度的观念表现。孔子制礼作乐，什么是“礼”，什么是“乐”？《礼记·乐记》说“乐统同，礼辨异。”“辨异”就是分辨人与人之间的等级差别，维护和巩固这种差别，并使之制度化。这就叫“君君臣臣父父子子”，就叫“长幼有序，男女有别”。所以荀子认为“别”就是礼。“曷谓别？贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”。<sup>①</sup>可见这“辨异”是礼的本质而乐，则是在辨异的基础上缓解和调和各个等级的人们之间的矛盾，起到沟通感情，巩固秩序的作用，这就叫“统同”，其实就是使等级关系和谐化。所以《乐记》又说“乐以致和”。

礼，既是制度，又是观念。说是制度，因为它把等级差别制度化了，它实质上就是宗法等级制度本身。说是观念，因为它就是这种制度的观念表现。而这个“礼”，正是孔子的学说、也是整个儒学的核心。孔子一生奋斗的目标就是复周礼（因为他认为“周礼”，即西周的宗法等级制度是“礼”的最高典范）。他讲“克己复礼”，“克己”就是约束自己，这种约束引向一个目标，就是复礼。孔子又讲仁义。“仁”的内涵其实就是克己复礼（《论语》：“克己复礼谓仁”）。孔子还说“仁者，人也。”这个“人”，正是有上下尊卑贵贱之分的人。是君，就要以君来对待；是臣，就要以臣来对待。所以君君臣臣父父子子，就是仁，也

<sup>①</sup> 《荀子·礼论》。

就是礼。“行而宜之谓之义”。怎样才算“宜”了呢？就是要合乎礼。“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”可见义的根本也是礼。礼乐仁义这四个字，礼才是最根本的东西。

礼，无论作为一种制度，还是作为一种观念，都必然就是一种规范。规范，就是用来规范人的、它既是伦理的规范，又是人性的规范，人的一切思想、感情、言论、行为的规范。一句话，就是要把人性、把人与人之间的关系全部纳入礼乐仁义的规范之中。这样也就能塑造出一种规范化的“士君子”。对于这种规范化的“士君子”，晋代诗人阮籍在《大人先生传》中有过生动的描绘：

服有常色，貌有常则，言有常度，行有常式。立则矜折，拱若抱鼓。动静有节，趋步商羽。进退周旋，咸有规矩。心若怀冰，战战栗栗。素手修行，日慎一日。……唯法是修，唯礼是克。

真是这样：所有的“君子”都变成了从一个模式（“常则”“常式”等等）里铸造出来的东西。人从内到外都规范化、模式化了。个人的人格与个性，都消融到这统一的模式之中。所以儒学是从不讲个性的。标准的“儒”，大约是最起码的个性意识也没有的，他们追求的就是用礼来规范人，这就是所谓的“礼教”。所以礼教是必然要扼杀个性的。在长期的封建社会中，有多少活泼的生命丧失在“礼教”之中！

我们不厌其烦地讲述儒学的种种思想，目的是要用来同庄学以及《红楼梦》作对照。这里我们再从《庄子》说起。

《庄子·齐物论》说：“道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”在庄子看来，不但儒与墨的是是非非，扩而大之，一切彼与我、是与非的差别与对立，都是没有意义的。他写《齐物论》正是要超越一切彼我是非。他说：“是亦彼也，彼亦是也”，“彼是莫得其偶，谓之道枢。”这句话包含着一个非常重要的哲学思想。“偶”，换成现代的哲学术语，就是“对立面”（或“对立面”）。“彼是莫得其偶”就是说“彼”与“是”都失去了它们的对立面“我”与“非”，失去了对立面，所以归于“一”。彼我是非是这样，那么，举凡上下、尊卑、贵贱、穷通、成败、毁誉、利害、得失、生死、消长、美丑、大小……这一切的差别与对立，都可以归于“同”，归于“一”。“故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憷怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一”。“一”就是“道”。所谓“枢始得其环中，以应无穷。”

“无穷”就是无限。无限相对于有限，有差别与对立就是有限（为对立面所限），超越有限，即不为对立面所限，就是无限。庄子所追求的就是超越有限，进入无限，进入永恒（“谓之道枢”）。庄子从老子那儿继承了辩证思维，但他最终走向了形而上学。因为他企图否定一切差别与对立，把有限与无限形而上学地割裂开来。但是，他这种否定差别，希望超越一切差别的思想，恰恰是与儒学承认人与人之间的等级差别、并维护这种差别的思想相对立的。所以庄子的思想，虽然也是宗法社会的产物，但却是同宗法等级制度对观念形态的要求相背离的。如果照庄子所说，上下、尊卑、贵贱、成败、得失等等，本来是没有差别的（或者至少在思想上把它们看作是没有区别的），这固然可以得出不计得失、安于命运的宿命论的消极思想和看破红尘的遁世观念，但也可以由此引申出这样的观念：人与人之间的等级差别都是人为的，与“道”、与自然之理是违背的，人与人本来应该是平等的，所有的人都是一样的。这种思想，正是后世许多具有反封建精神的思想家的一个重要思想来源。这种思想

也恰恰是《红楼梦》所包含的思想观念的一个重要内容，并且非常鲜明地表现在主人公贾宝玉的身上。

贾宝玉生长在一个宗法等级制度十分严酷的贵族家庭里。这块“假”宝玉的真正本质、本相却是“顽石”，而“顽石”之“顽”就突出地表现在他超越了宗法等级观念。他最讨厌上下、尊卑、贵贱这类划分，他的行为也恰恰是没上没下，无尊无卑，不分贵贱的。他和丫环，不是有主奴之分吗？他却甘心为诸丫环服役。他压根就没把丫环看成是可以奴役的对象，相反，他为有机会为平儿、香菱这类被侮辱、被损害的女孩儿出一点力，尽一点心而无限欣喜。他和琪官，不是有尊卑之分吗？但他在遭到毒打以后还坚定不移地对平生第一知己黛玉倾诉衷肠：“就便为这些人死了，也是情愿的”。他和秦钟，不是有贫富、贵贱之分吗？可是他一见秦钟，不但没有以富贵骄人，反而怨恨自己为什么要生在这侯门公府之家，而不是生在荆寒蓬馆之门。他甚至认为这“富贵”两字，反而把人荼毒了。值得一提的是，儒家当然也可以有富贵于我如浮云的思想，但象宝玉这样，发出“锦绣纱罗，不过裹了我这根死木头；美酒羊羔，也不过填了我这粪窟泥沟”这样愤激之言，就决非儒家的思想，而接近于庄子了。他和探春、贾环，不是还有嫡庶之分吗？但他对姐妹兄弟都一视同仁，即使对堂妹迎春，也同样怀有一腔深情。

上述列举的这一切，足以说明贾宝玉确实是越出了宗法社会的等级关系而趋向于一种否定等级差别的平等的观念。这种观念也许最突出地表现在这块顽石对待女性的态度上。这种态度有两个明显的特点：一是消弭了上下尊卑的界限，二是消弭了男女有别的界限。宝玉周围的青年女性，有的是主子，有的是奴才，但她们在他的心目中同样珍贵。他所说的“女儿是水作的骨肉”，“我见了女儿，我便清爽，见了男子，便觉浊臭逼人”，当然既适用于宝黛一流，也适用于晴雯、香菱一流。就说晴雯吧，她不过是贾府里的一个二等丫环，在王夫人等人的心目中，真可谓草芥不如，而在宝玉的心目中，却珍贵无比。这种珍贵，并非是把晴雯当作一种宠物，而是看作自己的同调和知己。宝玉不但承认晴雯和自己一样有自身的尊严和价值（“撕扇”一回就表明这一点），甚至还认为她的价值高过于自己。一篇《芙蓉诔》就足够说明问题了。只有宝玉才会确信晴雯不但应该、而且只有她才配成为芙蓉花神。他奉献给她的不是人间之俗物，而是群花之蕊，冰皎之毅，沁芳之泉，枫露之茗，因为只有这些东西才配得上她的高贵的品格。她赞颂“其为质则全玉不足喻其贵”，“其为神则星日不足喻其精”，甚至把她比作婞直的鲧和诗人贾谊。在这里什么上下主奴、男尊女卑之类的东西，都一古脑儿给送进了东洋大海。

当然，我们不能把贾宝玉的上述种种观念，都归结为来源于庄学。要是这样，就不免荒唐了。贾宝玉的思想自然有其新的时代特点和历史内涵。历史毕竟从庄子那儿又走过了二千年，宗法封建社会也毕竟已经接近于它的坟墓。新的社会力量和新的社会思潮也正在宗法封建社会内部孕育出来。贾宝玉这一艺术形象的出现，不正是明显的征兆吗？可是，我们又不能否认贾宝玉的精神和庄子精神之间有着某种历史渊源的关系。而且这还不仅是指超越封建等级观念这一点。贾宝玉生活于大观园，这生活中的大观园，也是他的乐园。其实，在他的心目中，还有一个大观园，一个“清净女儿之地”，这才是他的真正的“太虚幻境”。贾宝玉是渴望在污秽的现实人世有这么一片净土、一片乐土。在这里，人与人之间不再分什么上下尊卑，也不再有什么男女之别，大家永远快快乐乐的厮守在一起，没有是非，不分彼我，无忧无虑，融洽无间。而他这块无材补天的顽石，可以逍遥于其间，再也不用读书上进，再

也见不到贾雨村这类国贼禄蠹，也永远摆脱讨厌的仕途经济。这种反宗法封建社会之道而行之的“幻境”，自然还是十分蒙胧的，而在这蒙胧之中，我们又不能不感受到一种摆脱羁绊、冲决罗网的渴望，一种与污浊的现实人生相决裂的态度。谈到这里，我们又不能不再回到庄子那儿去。

前面说过，庄子希望超越有限，进入无限，进入永恒，从而也就进入自由。这正是他写《逍遥游》的本意。“逍遥”其实只是一种精神境界，一种超越一切差别与对立，不为物累，不随境迁的无限自由的境界。庄子说列子能御风而行，看上去很自由了，其实不然，因为“此虽免于行，犹有所待也”。“有所待”意即还有所凭借，有所依赖（依赖风），而这就难免受到限制（“有限”也）。只有无所待，“乘天地之正，御六气之辩，以游于无穷者”，才是真正的自由，真正的逍遥。当然，这种不受任何限制的绝对的自由，只是一种唯心主义的幻想。庄子把这种幻想变成了他的追求。他在《逍遥游》中所说的“至人无己，神人无功，圣人无名”就是他所追求的最高的境界——“逍遥”的境界。所谓“无己”，就是无彼我之分，达到物我同一、物我两忘的境地，也就是庄子在《齐物论》中所描绘的“坐忘”的境地<sup>①</sup>。“无功”，就是顺应自然，不以人力去违背自然（即庄子所谓“勿以人灭天”）。“无名”就是不立名，不立名，就无差别，就归于“一”。在庄子看来，无己，无功，无名，才能达到真正的逍遥、真正的自由，所谓“天别与我并生，而万物与我为一。”

庄子生活于动乱的战国时期，他既不可能再象孔子那样汲汲于“克己复礼”，也不会象孟子那样去游说诸侯实施仁义和王道，也没有象后来的荀子那样讲礼治、法治。他甚至和老子也不一样。老子还讲治世之术，庄子对现实人世是绝望的，他抱着一种和对现实人生相决裂的态度希愿超脱宗法社会的所有的一切，不但绝圣弃智，甚至还想超脱自己的形骸，去追求精神的彻底的解脱。当然在他所憎恶的人间世，他不可能找到、也实现不了他的理想境界，他所能找到的方法就是“回归自然”，“归真返朴”，而他的理解境界，理想人物自然也只好放在虚无缥缈的世外的“藐姑射之山”了。他渴望自己也能象“神人”那样“乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”，可惜做不到。应该承认，庄子的思想带有浓厚的神秘主义的色彩，包含着许多消极的成分，包括他对人生的态度也有消极的一面。但是他那种冲决罗网的自由不羁的精神，他对宗法等级制度的社会现实的批判的决裂的态度，还是值得肯定的。正是这种精神和态度，对于宗法社会和儒家的伦理规范具有某种挑战性与反叛性。这也是后世许多反封建的思想家都能从《庄子》中汲取精神养料的另一个重要的原因。

恐怕很难否认贾宝玉身上表现出来的那种自由不羁的性格和叛逆精神和庄子之间的精神联系。如果我们把宝玉说成是庄子的知音，恐怕不算过分。你看他在烦恼时，想到的决不会是孔孟的教导，而一定是庄子的《南华经》。特别耐人寻味的是，小说第二十一回，袭人“娇嗔黛玉”，闹得宝玉烦闷不已，“说不得横下心只当他们死了”，这样反而“毫无牵挂，反能怡然自得”，想到这儿，他顺手拿起的恰恰就是一本《南华经》（可知这本书他是常置案头的），而且看的恰恰就是“故绝圣弃智，大盗乃止；斃玉毁珠，小盗不起……”这段议论。不仅如此，他还模仿这段文字写下如下妙文：“焚花散麝，而闺阁始人含其劝矣；戕宝钗之仙姿，灰黛玉之灵窍，丧减情意，而闺阁之美恶始相类矣，……彼钗、玉、花、麝者，皆张

<sup>①</sup> 《齐物论》说南郭子綦“答焉似丧其耦”，又说“今者吾丧我”。“丧其耦”，即失去其对立物。“我”失去其对立物，就是无我，或忘我，所以又说“吾丧我”。所以“坐忘”，就是物我两忘。

其罗而穴其隧，所以迷眩缠陷天下者也”。请看，这位平生最讨厌“箴规”的顽石兄，为了冲破罗网，填没陷井，竟然发狠要“焚花散麝”，“戕宝钗之仙姿，灰黛玉之灵窍”了。当然，小说这样写，只是宝玉一时冲动写下的游戏文字，还作不得真。但即使是这样的文字，恐怕也非随意而作的“闲文闲笔”，而正是后文贾宝玉“情极之毒”，乃至悬崖撒手的“千里伏脉”吧。紧接着第22回，描写宝玉周旋于黛玉和湘云之间，结果两面不讨好，“反已落了两处贬谤”，于是又想到《南华经》上的“巧者劳而智者忧，无能者无所求，饱食而遨游，汎若不系之舟”这段话。这“汎着不系之舟”，不正是宝玉所梦寐以求的人生境界吗？这块“顽石”其实就是大观园中的“不系之舟”。“不系”者，不受约束、不受规范也。宝玉“恶劝”（脂评语），他所讨厌的，就是前面所说的儒家的种种规范，而在反对儒家的规范这一点上，贾宝玉的思想和庄子精神正是一脉相承的。庄子同样讨厌乐仁义这套规范，他崇尚自然，提倡归真返朴，主要也就是针对儒学的规范。值得一提的是，贾宝玉也有崇尚自然的思想，他关于稻香村的一段议论，是大家熟知的。可能是出于对稻香村这类矫揉造作的东西的激愤，他居然斗胆在平时畏之若虎的父亲面前辩驳道：“此处置一田庄，分明见得人力穿凿扭捏而成。……争似先处有自然之理，得自然之气，虽种竹引泉，亦不伤于穿凿。古人云：‘天然图画’四字，正畏非其地而强为地，非其山而强为山，虽百般精而终不相宜……”这段精采的议论，恐怕也是作者取瑟而歌吧。这种推崇自然，反对人工穿凿的思想，和《庄子》“勿以人灭天”的思想如出一辙。《庄子·秋水篇》说：“牛马四足，是谓天；落马首穿马鼻，是谓人。”这是反对用人力强制改变事物的自然本性。老子也说“见素抱朴”，“素”，本指没有染色的原丝；“朴”，本指没有被加工过的原本。老庄的思想，如作为一个普遍的哲学命题，是不合理的。因为事物的自然本性，包括人的所谓“自然本性”，都要随着人类文明的发展而不断改变的。“素”也好，“朴”也好，总要被加工的。加工，应该意味着进步，而不是意味着倒退。反对任何人为的加工，那到意味着文明的倒退，最终会连人类文明也给否定了。老子和庄子想让一切都倒退到原始的自然形态去，当然是一种违背历史进步的不切实际的幻想。但是，也应承认，他们的主张是有其具体的针对性的，就庄子而言，他所针对的就是儒家为适应宗法等级制度而制定的种种规范，他反对的是用这种规范去戕害人。作个不切当的比喻，法国的启蒙主义者卢梭，曾用“回到自然”去的口号反对资本主义的社会现实，庄子用回归自然、归真返朴的思想反对宗法等级制度的社会现实，两相对照，我们不能不承认庄子的思想也有其合理的、积极的一面。至于贾宝玉的上述思想，其进步意义尤为明显。我们可以想一想：为什么作者既把贾宝玉写成是顽石的化身，却同时又把他塑造成一个天真烂漫的赤子的形象？顽石者，不可规范也。唯其不可规范，才保住了一片纯真的赤子之心。宝玉内心那一片方寸之地，到确实是一片没有受污染的净土，所以处处显示出一派童心。所以宝玉的形象也就是明代李贽所说的与“假人”相对立的“真人”的形象。这一形象出现于理学严酷统治的清代，正意味着社会历史要求向没有受理学污染的纯真的人性的回归。所以崇高自然、归真返朴的呼声，在新的历史条件下获得新的历史内涵，染上了反理学的思想色彩。

贾宝玉保持着心头的净土，渴望人间也有那么一片净土。他常常生活于自己的内心世界之中，而一旦他与实际的现实人生发生碰撞的时候，他就会和庄子一样，激起一种对黑暗污浊的现实世界的决绝的态度。他常说死后要化成灰，甚至说飞灰还不好，飞灰还有形迹，还有知识，最好化成一股轻烟，风一吹就散。他还说死后要由女孩儿们的眼泪（因为唯有这才

是一股净水，不会污染了他的身体）把他的尸体飘到人迹不到的处所。这些“痴话”其实正是他头脑清醒时（也就是从梦幻中走出的时候）所表现出来的对人对世的决裂的态度。他活着希望脱离这污浊的世界，死后也不愿有任何形迹留在这世界上。至于飞灰还有形迹，还有知识这类“痴话”也正是来源于庄子的“离形去智”的思想。

我们探讨《红楼梦》与庄学的关系，当然不仅是指这部小说直接受《庄子》的影响，也包括后世庄学对这部小说的影响，特别值得研究的是魏晋玄学对《红楼梦》的影响。我有一个感觉：《红楼梦》作者对《庄子》的理解，同魏晋时期的一些人对《庄子》的理解更为接近。例如他把贾宝玉塑造成一个“天下古今第一淫人”，亦即“绝代情痴”，固然是有意要向“存天理、灭人欲”的理学挑战，但也明显受到魏晋精神的影响。魏晋时代一方面是政治十分动乱的时期，另一方面又是我国历史自春秋战国以后另一个思想十分活跃、甚至可以说是思想解放的时期。《晋书·向秀传》说自向秀、郭象注释《庄子》，“儒墨之迹见鄙，道家之言遂盛焉”。其实这是当时的社会思潮。在这种思潮的冲击下，儒学衰微，纲常名教受到冲击，在文人中涌现不少名教之叛徒。曹雪芹所推崇的嵇康、阮籍就是突出的例子，而这两人都是老、庄的信徒。

曹雪芹自号梦阮。这“阮”当指阮籍。这足以表明他对这位晋代诗人的推崇。他的好友也一再把他比作阮步兵。敦诚《赠曹雪芹》诗中就有“步兵白眼向人斜”之句。他的《苕庄过草堂命酒联句》中也有“懒过嵇中散，狂于阮步兵”之句。确实，曹雪芹的性格，诸如豪饮、狂放，旷达，诙谐等，和阮籍十分相象。更有意思，也更值得我们加以深入研究的是，他笔下的贾宝玉同样充满“阮籍精神”。我们甚至有理由猜想曹雪芹在塑造贾宝玉的形象时，脑子里就有阮籍的形象。《晋书·阮籍传》说：“籍容貌瑰杰，志气宏放，傲然独得，任性不羁，而喜怒不形于色。或闭户视书，累月不出，或登临山水，经日不归。博览群籍，尤好庄老。嗜酒能啸，善弹琴。当其得意，忽忘形骸，时人多谓之痴”。这恐怕不是巧合：“痴”也是阮籍性格的一大特色，而且这种痴还很有些“情痴”的色彩。《晋书》记载阮籍的一件事：“兵家女有才色，未嫁而死。籍不识其父兄，径往哭之，尽哀而还”。这简直就象是贾宝玉干的。贾宝玉的“痴”与阮籍的“痴”有没有关系呢？曹雪芹塑造他笔下的“绝代情痴”的形象是不是受到阮籍性格的启迪呢。阮籍性格的另一特色，即《晋书》所说的“任性不羁”。而贾宝玉的性格恰恰也是“任性恣情”。①《晋书》记载：“籍嫂尝归宁，籍相见与别，或讥之，籍曰：‘礼岂为我设邪！’（这不就是“重情不重礼”②吗？）邻家少妇有美色，当垆沽酒。籍尝诣饮，醉便卧其侧。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也”。这类行为正是“任性不羁”的很好的注释。有趣的是，阮籍上述的行为，恰好都表现在对待女性的态度上。把这类行为同贾宝玉的种种行为相对照，它们之间的联系是十分明显的。

对阮籍的上述行为如果再作深一层的考察，我们不难发现它们表现出一种非常突出的高扬个人独立的意志、人格和个性的倾向。我行我素，一切全凭自己的真性情去说、去做，而不管世人怎么说、怎么看。这恰如《红楼梦》里形容贾宝玉的话：“行为偏僻性乖张，那管世人诽谤”。自己的人格、自己的个性，由自己的体现个人意志的行为来塑造，而不是按照“礼法”、“名教”的规范和模式来塑造。这种倾向我们在嵇康身上同样可以强烈地感受

① 见《红楼梦》第十九回。

② 《庚辰本》第二十一回脂评说宝玉一生有“三大病”：“恶劝”，“重情不重礼”，“情极之毒”。

到。据说嵇康生得丰神俊仪，《晋书》说他“龙章凤姿”，而他却“土木形骸，不自藻饰”，一切付之自然。他原先的好友山涛（也是竹林七贤之一）做了官，想推荐嵇康以自代，嵇康就写信与之绝交。他在《与山巨源绝交书》中说：“人伦有礼，朝廷有法，自惟至熟，有必不堪者七，甚不可者二”。所谓“必不堪者”，有“卧喜晚起，而当阙呼之不置”；“抱琴行吟，弋钓草野，而吏卒守之，不得妄动”；“危坐一时，痹不得摇，性复多虱，把搔无已，而裹以章服，揖拜上官”等等。至于“甚不可者”则有“非汤武而薄周孔”，“刚直疾恶，轻肆直言，遇事便发”。这些自述，尽管多少带有嘲弄的口吻，但确是发自肺腑，流自胸臆。这些话，从表层的意义而言，是不愿入仕，不愿受“人伦”之“礼”和“朝廷”之“法”的约束；而其深层的意识，是希望保持个人的意志、人格与个性的独立。

阮籍和嵇康都从老子、庄子那里汲取思想的源泉。他们都主张清静无为、任其自然。嵇康比阮籍更勇敢，不但公开鼓吹“越名教而任自然”，<sup>①</sup>甚然“以六经为芜秽，以仁义为臭腐”，<sup>②</sup>要“非汤武而薄周孔”。阮籍则比较矛盾，他一方面作《乐论》，讲什么“礼乐正而天下平”；一方面又作《通老论》、《达庄论》，发挥老庄的思想。但从总体上看，阮籍的思想还是更多地倾向庄老。他作《大人先生传》，寄托自己的胸怀、理想，说“夫大人者，乃与造物同体，天地并生；逍遥浮世，与道化成；变化散聚，不常其形。”这显然是庄子式的理想人物。当然他们发挥庄子的思想，也不过是借他人之酒杯，浇自己之块垒，就是说是把庄子思想作为与礼法、名教相对抗的思想武器。他们发挥“无为”、“自然”、“逍遥”等思想，实际上带有把人从礼法、名教的束缚中解放出来的新的历史特点，也就是说实际上形成了一种以他们为代表的与名教相对立的具有个性主义色彩的社会思潮，因为庄子的上述思想，是很容易通向高扬个性的个性主义的。《大人先生传》尖刻讽刺那些规范化、模式化的“士君子”，说他们犹如“虱之处于裨中”而不自知，“行不敢离缝际，动不敢出裨裆，自以为得绳墨也。”那么，反其道而行之，不就是要人们自觉地从“裨裆”、“绳墨”中解放出来吗？嵇康《与山绝交书》中说：“性有所不堪，真不可强”。意思是各人都有各人的本性，不可以用强力来加以改变。这正如“直木不可以为轮，曲者不可以为桷”。他讽刺山涛企图用自己的好恶来强制别人：“自见好章甫，强越人以文冕也；已嗜臭腐，养鸳雏以死鼠也”。用我们现代人的话来说，也就是要按照自己的面貌、自己的个性去改造别人。这种议论，冠之以“个性主义”，大概是勉强可以成立的。当然这种“个性主义”和后世资产阶级的“个性解放”不可同日而语，其实质，只是对纲常名教与儒学规范的一种反叛，但是它确实也标志着宗法封建的严酷统治下的人的某种程度的觉醒，尽管这种觉醒是十分有限的。

正是这种带有庄老思想色彩的个性主义思想，给《红楼梦》以深刻的影响。如果说这种思想在嵇、阮那里还比较朦胧和薄弱的话，那么，在《红楼梦》中就相当清晰和浓郁了。贾宝玉这一艺术形象，带有明显的高扬个性的特点。这是一种从理学的束缚中奔突而出的新的个性——一块不受规范的顽石，一位“天下古今第一淫人”，一个“绝假纯真”的赤子，它是如此丰富多采，包含着如此复杂的人性的内容确实是中国文学史上从未有过的崭新的现象。它标志着人的觉醒和个性的自觉又达到了新的历史高度。这一高度是时代的产物，也是《红楼梦》的作者沿着我国古代思想文化的阶梯一步一步走向新的历史时代的必然结果。

① 《释私论》

② 《难自然好学论》