魏晉名士「裸袒褻慢」之風的多維解讀

江建俊*

摘要

檢視魏晉時期之史料文獻,時時出現「裸袒箕踞」、「土木形骸」之記載,尤其東晉之後,一些務實之士鑑於西晉之亡,在反省的聲浪中,對崇尚玄虛、不遵禮法之士,每口誅筆伐,揭舉其陋行,此奇言怪行之歪風,被指為亡國之徵。本文從易代之際,到八王之亂、王敦之亂、蘇峻之亂、孫恩之亂,士人為避禍遠害、保全身家,每以頹廢之行以「自晦」,如服食「寒食散」、縱酒荒恣;當藥、酒作用發散後,遂多誕行;又當時老莊自然思想流行,在回歸自我之訴求下惑溺於情,而喜賣弄情采、揮灑聲光,以顯一己之超卓;同時也嘲諷虛偽禮法,鄙夷權奸。且胡漢雜居,胡風流衍,仙道符錄房中之術暢行,更孽長歪風。而高門貴勢,壟斷政治經濟利益,生活侈靡,享樂宴佚,聲色犬馬,無所不用其極,在「適性逍遙」之思潮,漸入人心之際,普扇靡風。本文進而伸入玄意——「于有非有,于無非無」的觀點,從事功與浮華、禮教與自然、反社會或親社會、是非與美醜、高雅與庸俗、真與偽、文與質、群體與個人幾個面向,論述其價值之兩棲性。最後,從現代美學之論「荒誕」、論醜、論異及身體觀,以暢敘此令人耳目一新的驚俗駭世之舉,而賦予嚴肅而深刻的意涵,除用以折射魏晉之文化現象外,並檢討此「刻意」的肆欲之行,雖有「返本歸真」之意義,卻也難逃生命蒼白之譏,為扭曲時代之「荒樂」。

關鍵詞:裸袒、箕踞、任誕、服食、胡風

^{*} 國立成功大學中國文學系教授。

The Multi-dimensional Interpretation of the Culture of Bareness and Inappropriate Intimacy from the Literary Reputed Scholars of Wei-Jin Dynasties

Chiang Chien-Chun Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University

Abstract

When reviewing the historical data and literature of Wei-Jin Dynasties, we often found the record of "bareness" and "dishevelled appearance". After the Eastern Jin Dynasty, seeing the destruction of the Western Jin Dynasty, many pragmatic scholars attacked the scholars who admired the mysteries and violated the etiquette. The pragmatic scholars considered the vulgar behavior and the inappropriate speeches as the sign of the destruction of the dynasty.

There are several reasons that lead to this culture. First, this paper considered the transition of dynasties, the Eight Kings' Insurrection, Wang Dun's Insurrection, Su Jun's Insurrection and Sun En's Insurrection. During this period, the scholars tended to act dispiritedly, such as taking the hallucinogenic drug and getting addicted to alcohols, to protect themselves. Second, the philosophy of nature from Lao-tzu and Zhuangzi was widespread at that time. Due to the influence of the philosophy of nature, the scholars liked to boast of their talent to show their excellence. Third, the Han people lived with the Hu people during this period, leading to a more serious social malady. Finally, the influential officials monopolized the politics and the economy, whose lifestyle of pleasure and leisure had also influenced the lifestyle of the society.

This paper further extends to metaphysics, the concept of existence and nonexistence,

etiquette and nature, right and wrong, beauty and ugliness, true and false, to discuss the value of both sides. Moreover, we also discuss the absurdity from the viewpoint of modern aesthetics. We consider that the absurdity in this period had some implications, which not only reflects the culture of the Wei-Jin Dynasties but also has the implication of returning to the innocence.

Keywords: bareness, casual sitting, levity, taking drugs, the culture of the Hu people

魏晉名士「裸袒褻慢」之風的多維解讀

江建俊

一、前言

《抱朴子·疾謬》載:「漢之末世,則異於茲,蓬髮亂鬢,橫挾不帶,或褻衣以接人,或裸袒而箕踞。」此言漢末建安時,已漸染狂蕩頹廢之風氣。委蛇至魏晉南北朝,此風未戢,反變本加厲,故爲疾時者引以爲憂,而刻意揭露,強化其負面性,視此寡廉鮮恥之風,足以動搖國本。本文在考察此風的產生、流行之始末,檢討此誕行的訴求及所涉及的相關層面,並賦予「時義」,以獲得多元的意義解讀。且抉發魏晉士人對莊子的接受及其變質,以作爲史論者之參考。由當時士人之生命暴露於亂離之世,在危懼中,乃反激爲及時行樂,因禮教流於虛僞,故引至自覺之士回過頭來反禮教而崇尙放達。且耽溺於情,在生活上,以放情縱性爲返人性之自然,故或酣飲爲常,或服食寒食散而乖張其行,許多標新立異的行爲及可怪之言論乃紛紛出籠,過去視爲驚世駭俗者,也就見怪不怪,諸如鬥鵝、割牛心、乘牛車、逞豪奢、酒後挽歌、弔喪作驢鳴、與豬共飲、相對嘯詠……等,在脫略禮教束縛後,時俗奔騖於新奇,加上佛道信仰之扇,導引行氣,服食房中,巫祝祈禳,述奇志怪、符咒秘術之流行,及胡風之傳入,更助長流遁。且當政治控制力放鬆,士人的思想自然也較活潑,是以「無君論」、「裸葬論」、「適性逍遙觀」、「享樂縱欲論」等思想深入人心,今藉由時代歪風的探討,實可側面的呈顯魏晉的特殊文化現象。

二、「反玄」之士所糾舉之裸風

裸袒之行是將「任誕」發揮到極至,如被孔融推爲曠世奇才的禰衡¹,乃狂士也, 《後漢書·文苑·禰衡傳》載其:

(曹操) 聞衡善擊鼓,乃召為鼓史,因大會賓客,閱試音節,諸史過者,皆令 其脫其故衣,……(衡)於是先解袒衣,次釋餘服,裸身而立,徐取岑牟、單 絞而著之,畢,復參撾而去,顏色不怍。操笑曰:「本欲辱衡,衡反辱孤。」²

禰衡素輕權貴,其當眾裸身而立,即表達其不畏強禦,敢以污辱權奸,且憤懣于懷才而遭逢不道,有志難伸,充滿憤世嫉俗。同時,也以狂悖之行,捍衛儒家道統,諷刺伺機篡權之野心份子,則其狂傲無忌之舉,實延續漢末黨議的婞直之風。3此裸身換裝、擊鼓三撾的狂士形象,却鑄成其反抗強權、張揚個性的典範,于其時也,實抗憤與狂傲俱下,豪氣與正氣并行,而此玩世不恭的行徑,在抗世抗權的訴求中,是將身體作爲工具,藉唾棄身體、土木形骸的自污行爲來展現自我,創造話題。

禰衡之舉痛快淋漓的代普天之下的文士渲洩了不平,也挺立士人的凜然風骨、 大無畏的氣概。同時,當筵裸身之舉,乃以「卑俗褻瀆尊貴,以醜陋戲弄莊嚴,具 有很強的戲劇性和傳奇性。」⁴故深具「輻射魅力」,除千載熠熠生輝外,也影響後 代,一些任放士,不免有取之禰衡者。另據《太平御覽》八百四十五引《典論》曰: 「孝靈末,常侍張讓子奉爲太醫令,與人飲,輒去衣露形,爲戲樂也。」皆可見裸 風起於漢末。

而司馬師欲廢齊王芳,乃肆加醜辭,將曹氏形容成極度淫亂。據《三國志·魏 書·齊王芳紀》載司馬師與公卿士上奏太后,指齊王芳:

耽淫內寵,沈漫女色,於芙蓉殿前,裸袒遊戲,使與保林女尚等為亂,親將 後宮瞻觀,又於廣望觀上,使小優郭懷、袁信等於觀下作遼東妖婦,嬉褻過

¹ 孔融〈薦禰衡疏〉言衡「目所一見,輒誦於口;耳所暫聞,不忘於心」,又稱其「英才卓越,思若有神」、「忠果正直,志懷霜雪;任作抗行,飛辯騁辭」,爲不可多得之英才。見劉宋‧范曄、唐‧李賢等注、晉‧司馬彪補志:《後漢書‧禰衡傳》(臺北:鼎文書局,1981),頁 2653。

^{2 《}後漢書·禰衡傳》,頁 2655。

³ 禰衡罵盡曹營謀士,如罵荀彧「借面弔喪」;罵陳群爲「屠沽兒」,可又侮劉表,斥黃祖,一身狂傲, 却凜然有正氣,讓人感染悲涼之慨。見《後漢書,禰衡傳》,頁 2653。

⁴ 黄南珊:〈禰衡話語的文化符號意義〉、《江漢論壇》12(2005),頁80。

度,道路行人掩目,帝於觀上以為讌笑。5

而《三國志・楊阜傳》亦載:

(曹)洪置酒大會,令女倡著羅縠之衣,蹋鼓,一坐皆笑。阜厲聲責洪曰: 「男女之別,國之大節,何有於廣坐日之中裸女人形體!雖桀、紂之亂,不 甚於此。」遂奮衣辭出。⁶

此斥王公權貴驕奢腐化之生活,其荒淫之行已被篡權者據以廢黜的口實。曹魏正始 年間,曹爽主政,在陰奪司馬懿之權後,大權在握,遂耽於宴樂,極肆貪賄,《三 國志·曹爽傳》載:

爽飲食車服,擬於乘輿;尚方珍玩,充牣其家;妻妾盈後庭,又私取先帝才人七八人,及將吏、師工、鼓吹,良家子女三十三人,皆以為伎樂。……作窟室,綺疏四周,數與(何)晏等會其中,飲酒作樂。⁷

連曹爽弟羲都「深以大憂,數諫止之。又著書三篇,陳驕淫盈溢之致禍敗,辭旨甚切。」爽甚不悦,羲以「諫喻不納,涕泣而起。」⁸另從侍中鍾毓與爽宴回,其夫人對之曰:「樂則樂矣,然難久也……今奢僭若此,非長守富貴之道。」⁹時爽黨何晏好服女人服,世謂之「服妖」,此驕盈之所以亂風俗,也是曹爽黨之大失人心之所由。¹⁰又據王隱《晉書》載:

⁵ 清商令(令狐)景諫帝曰:「今陛下日將妃后遊戲無度,至乃共觀倡優,裸袒爲亂……。」見晉・陳 壽撰、宋・裴松之注:《三國志・魏志・三少帝紀》注引《魏書》(臺北:鼎文書局,1980),頁130。

^{6 《}三國志·楊阜傳》, 頁 702。

^{7 《}三國志・曹爽傳》,頁 284、285。

⁸ 見《三國志·曹爽傳》, 頁 284。

⁹ 見《三國志·鍾會傳》, 頁 786。

¹⁰ 王廣言曹爽之誅,天下安之。詳見《三國志·王凌傳》注引《漢晉春秋》載:「(王)凌、(令狐) 愚謀,以帝幼制於彊臣,不堪爲主,楚王彪長而才,欲迎立之,以興曹氏。凌使人告廣,(王)廣 曰:『凡舉大事,應本人情。今曹爽以驕奢失民,何平叔虛而不治,丁、畢、桓、鄧雖並有宿望, 皆專競于世。加變易朝典,政令數改,所存雖高而事不下接,民習于舊,眾莫之從。故雖勢傾四海, 聲震天下,同日斬戮,名士減半,而百姓安之,莫或之哀,失民故也。今懿情雖難量,事未有逆, 而擢用賢能,廣樹勝己,修先朝之政令,副眾心之所求。爽之所以爲惡者,彼莫不必改,夙夜匪解, 以恤民爲先。父子兄弟,並握兵要,未易亡也。』淩不從。」頁758。此屬皇室侯王縱欲荒淫之行, 與本文名士自裸者有明顯差別。祇是順便一提裸例而已。

魏末阮籍,嗜酒荒放,露頭散髮,裸袒箕踞。其後貴游子弟阮瞻、王澄、謝 鯤、胡毋輔之之徒,皆祖述於籍,謂得大道之本。故去巾幘,脫衣服,露醜 惡,同禽獸。甚者名之為通,次者名之為達也。¹¹

《晉書·虞預傳》亦言「預雅好經史,憎疾玄虛,其論阮籍裸袒,比之伊川被髮。」 皆指阮籍開士人裸袒之風者,然從阮籍的相關文獻,並未見阮籍有裸袒之迹,及見 《抱朴子·刺驕》載:

世人聞戴叔鸞、阮嗣宗傲俗自放,見謂大度,而不量其材力,非傲生之匹,而慕學之:或亂項科頭,或裸袒蹲夷,或濯腳於稠眾,或溲便於人前,或停客而獨食,或行酒而止所親,此蓋左衽之所為,非諸夏之快事也。¹²

葛洪站在維護名教的立場,對時代的歪風,每誇大其實以增批判力道。但也未指爲阮籍,阮籍祇是「傲俗自放」耳,裸袒乃效阮籍者變本加厲的夸末之徒所爲,即指元康年間的八達之流。故沈約《宋書·五行志》即言:

晉惠帝元康中,貴遊子弟相與為散髮倮(裸)身之飲,對弄婢妾。逆之者傷好,非之者負譏。希世之士,恥不與焉。蓋胡、翟侵中國之萌也。¹³

至唐修《晉書‧五行志》中亦呼應此說:

惠帝元康中,貴游子弟相與為散髮倮身之飲,對弄婢妾。……蓋貌之不恭, 胡狄侵中國之萌也。其後遂有二胡之亂,此又失在狂也。¹⁴

對照以上二資料,《晉書》乃採《宋書》的說法,同是認爲放蕩越禮之行將引致社會風氣之敗壞,從而滅國亡家,使「胡虜遍於中國」¹⁵。而二者皆明指爲惠帝元康時之頹風。據史載,到了惠帝以後,風俗愈加浮靡、淫亂,男寵之風盛行,如《晉書,五行志》載:

惠帝之世,京洛有人兼男女體,亦能兩用人道,而性尤淫,此亂氣所生。自

^{11 《}世說·德行》23 注引,見余嘉錫:《世說新語箋疏》(臺北:華正書局,1989),頁 24。

¹² 見楊明照:《抱朴子外篇校箋》(北京:中華書局,1991),頁29。

¹³ 梁・沈約:《宋書・五行志》(臺北:鼎文書局,1976),頁883。

¹⁴ 唐・房玄齡等:《晉書・五行志》(臺北:鼎文書局,1976),頁820。

^{15 《}晉書・虞預傳》, 頁 2147。

咸寧、太康之後,男寵大興,甚於女色,士大夫莫不尚之,天下相倣效,或 至夫婦離絕,多生怨曠,故男女之氣亂而妖形作也。¹⁶

此從吳歌西曲淫治之聲、側艷之詞的興起與發達可見其端。當時王公貴孫飲樂狂歡後毫無顧忌,如西晉初石崇以驕奢淫逸,爲世所鄙,據《晉書·羊琇傳》載:「(石崇)性豪侈,費用無復齊限……又喜遊讌以夜續畫,中外五親無男女之別,時人譏之。」石崇以「身名俱泰」爲人生之理想,故重享樂,追求情欲之滿足,因有部曲附從爲其從事勞力及生產事任,故可養尊處優,在飽暖思淫欲下,混亂男女之節。又考惠帝之世風所以敗壞,賈后之淫蕩實開其風,據《晉書·賈后傳》載:「后遂荒淫放恣,與太醫令程據等,亂彰內外」。賈后宣淫,且酷虐,誅楊駿、汝南王亮、衛瓘、愍懷太子,是知禮防之失守,肇因朝堂之昏荒也。¹⁷史傳言當時「賄賂公行,天下謂之互市焉」¹⁸,蓋貪賄正是淫靡之風的溫床。

今檢點魏晉史傳,有關裸體之記載者,實不乏其例,如《世說·任誕》6載:

劉伶恆縱酒放達,或脫衣裸形在屋中,人見譏之。伶曰:「我以天地為棟宇, 屋室為褌衣,諸君何為入我褌中?」¹⁹

此注引鄧粲《晉紀》即言:客有詣伶,值其裸袒,伶笑曰:「吾以天地爲宅舍,屋 宇爲褌衣。」從劉伶應譏之言,知其志尙玄遠。〈任誕〉25 又載:

有人譏周僕射:「與親友言戲,穢雜無檢節。」周曰:「吾若萬里長江,何 能不千里一曲。」²⁰

此條注引鄧粲《晉紀》曰:

王導與周顗及朝士詣尚書紀瞻觀伎。瞻有愛妾,能為新聲。顗於眾中欲通其

^{16 《}晉書·五行志》, 頁 908。

^{17 《}晉書·賈后傳》載:「初,誅楊駿及汝南王亮、太保衞瓘、楚王瑋等,皆臨機專斷,宦人董猛參 預其事。猛,武帝時爲寺人監,侍東宮,得親信于后,預誅楊駿,封武安侯,猛三兄皆爲亭侯,天 下咸怨。」頁 965。

^{18 《}晉書・惠帝紀》載武帝:「及居大位,政出羣下,綱紀大壞,貨賂公行,勢位之家,以貴陵物, 忠賢路絕,讒邪得志,更相薦舉,天下謂之互市焉。」頁 108。

^{19 《}世說·任誕》6,頁730。

^{20 《}世說•任誕》25,頁741。

妾,露其醜穢,顏無怍色。有司奏免顗官,詔特原之。21

此眾中「露其醜穢」,即王隱《晉書》所謂「去巾幘,脫衣服,露醜惡,同禽獸」 之露體變態之行。類此無所不至之醜行,在當時雖被視爲「作達」,但仍爲世論所 非,因而被彈劾而由帝出面赦之。于時貴遊子弟喜交際應酬,呼朋引類,酒酣耳熱 之際,自多淫治汰侈之行,觀《抱朴子·疾謬》載:

輕薄之人,跡廁高深,交成財贍,名位粗會,便背禮叛教,託云率任,才不逸倫,強為放達,以傲兀無檢者為大度,以惜護節操者為澀少。於是臘鼓垂無賴之子,白醉耳熱之後,結黨合群,遊不擇類,……攜手連袂,以邀以集,入他堂室,觀人婦女,指玷修短,評論美醜。……其或妾媵藏避不及,至搜索隱僻,就而引曳,亦怪事也。……於是要呼慣雜,入室視妻,促膝之狹坐,交杯觴於咫尺,絃歌淫冶之音曲,以誂文君之動心。載號載呶,謔戲醜褻,窮鄙極黷,爾乃笑亂男女之大節,蹈相鼠之無儀。……然而俗習行慣,皆曰此乃京城上國,公子王孫貴人所共為也。22

此將王孫貴人之醜行,暴露無遺,當男女之防被拆除,裸袒之風乃寖以成習,且上行下效,無所不用其極。在講求慕「通」貴「達」的時代,等而下之則「通乎褻黷,而達於淫邪」²³。影響所及,婦女竟「市也婆娑,暐曄盈路。尋道褻謔,可憎可惡。或宿于他門,……盃觴路酌,絃歌行奏」²⁴,在頻繁的交際應酬時,男女混雜,許多可憎可惡之事,乃如野火燎原,或惑溺、或妒悍,或不恥淫佚,凡此,皆助長裸風。《抱朴子·刺驕》即云:

若夫貴門子孫及在位之士,不惜典刑,而皆科頭袒體,踞見賓客。²⁵ 此將裸袒箕踞當快事、當雅事,視爲通達,而慕尙之,使禮教無以維繫。《世說· 德行》23 載:

²¹ 《世說·任誕》25,頁741。

^{22 《}抱朴子·疾謬》,頁 619-625。

^{23 《}抱朴子·刺驕》,頁43。

^{24 《}抱朴子·疾謬》,頁 616。

^{25 《}抱朴子·刺驕》, 頁 45。

王平子、胡毋彥國諸人,皆以任放為達,或有裸體者。樂廣笑曰:「名教中 自有樂地,何為乃爾也!」²⁶

《世說·簡傲》6注引鄧粲《晉紀》曰:「澄放蕩不拘,時謂之達」。關於王澄的任達,時人乃以「簡傲」視之,《世說·簡傲》6載:

王平子出為荊州,王太尉及時賢送者傾路。時庭中有大樹,上有鵲巢。平子脫衣巾,徑上樹取鵲子。涼衣拘閡樹枝,便復脫去。得鵲子還,下弄,神色自若,傍若無人。²⁷

〈王澄傳〉末史臣論曰:「若乃解衵登枝,裸形捫鵲,以此爲達,謂之高致,輕薄是效,風流詎及」,其意即指王澄之裸,徒陷輕薄,非真正風流,甚且不免下流之譏。《抱朴子·疾謬》篇中還指出當時禮教漸頹,傲慢成俗,「儔類飲會,或蹲或踞,暑夏之月,露首裸體。盛務唯在摴蒱彈棋,所論極於聲色之間。」同時又揭發流行於民間的猥褻之習言:「俗間有戲婦之法,於稠眾之中,親屬之前,問以醜言,責以慢對,其爲鄙黷,不可忍論」,凡此皆鋪敘當時風頹教沮,已達不堪聞問的地步。在視羊叔子不如「銅雀台之妓」之價值觀下²⁸,遂有標榜不壅塞一己之情慾的訴求。

即如以疾時俗放蕩而著〈廢莊論〉的王坦之,其子王忱,與王恭、王珣齊名, 乃流譽一時的大名士,但他每自恃才氣,放酒誕節,慕王澄之爲人,據《晉書·王 忱傳》載:

(忱)性任達不拘,末年尤嗜酒,一飲連月不醒,或裸體而游,每歎三日不飲,便覺形神不相親。婦父嘗有慘,忱乘醉弔之,婦父慟哭,忱與賓客十許人,連臂被髮裸身而入,繞之三匝而出。其所行多此類。²⁹

王忱父斥放蕩,而王忱卻「裸體而遊」、「被髮裸身以弔喪」,此明顯有故作怪態,

^{26 《}世說·德行》23 ·《箋疏》頁24。

^{27 《}世說·簡傲》6,《箋疏》頁770。

^{28 《}世說·言語》86,《箋疏》頁142。

^{29 《}晉書·王忱傳》,頁 1973。

諷喻俗風,發泄內心不平之氣的意味在焉。³⁰《晉書》卷四十九,歷載任達之士,可稱爲「任達傳」,除敘諸阮傳外,另載竹林七賢之五賢(山濤、王戎除外),及效法七賢而任放的「八達」,諸人的特色是終日昏酣,且言行不循常禮,以疏狂爲世所譏,若「八達」之一的光逸,其傳中載:

(光逸)尋以世難,避亂渡江,復依(胡毋)輔之。初至,屬輔之與謝鯤、 阮放、畢卓、羊曼、桓彝、阮孚散髮裸裎,閉室酣飲已累日。逸將排戶入, 守者不聽,逸便於戶外脫衣露頭於狗竇中窺之而大叫。³¹

此可代表「八達」之行徑,其裸裎之行,已達「群裸」的程度,還配以學狗叫等動作,則裸豈不成爲這一撮人之標誌?誠如此卷史臣所論的:「豈以世疾名流,茲焉自垢?」³²揆其非禮之行,乃屬混世效達的性質。雖時值八王之亂時,但「自垢」的成分較諸竹林時期已相對薄弱。

又《晉書・隱逸傳》載楊軻:

嘗臥土床,覆以布被,裸寢其中,下無茵褥。穎川荀鋪,好奇之士也,造而談經,軻瞑目不答。鋪發軻被,露其形,大笑之。軻神體頹然,無驚怒之狀。³³

此裸睡之舉被視爲「莫測高深」。楊軻爲西、東晉之交的隱士,屬方外之行。又皇 甫謐《高士傳》最後一則——〈焦先〉,言其「冬夏袒不著衣,卧不設席……其體 垢污,皆如泥滓」,此乃高隱回歸原始生活之裸,另當別論。³⁴而《幽明錄》載桓 溫窺比丘尼在別室浴,見尼裸身,且引刀自殘毀,用以警桓溫無君之心。此雖小説

^{30 《}世說·任誕》52注引《晉安帝紀》曰:「忱少慕達,好酒,在荆州轉甚,一飲或至連日不醒」,王 忱,小字佛大,《晉安帝紀》曰:「忱字元達,北平將軍坦之第四子也,甚得名於當世,與族子恭少 相善,齊聲見稱,仕至荆州刺史。」《王忱傳》曰:「及鎮荆州,威風肅然,桓玄時在江陵,既其本 國,且奕葉故義,常以才雄駕物,忱每裁抑之,玄嘗詣忱,通人未出,乘轝直進,忱對玄鞭門幹, 玄怒去之,忱亦不留。」則謂玄爲忱所折挫,亦非虛語。《宋書·范泰傳》曰:「荆州刺史王忱嗜酒, 醉輒累旬,及醒,則儼然端肅。」

^{31 《}晉書·光逸傳》,頁 1385。

^{32 《}晉書》卷 49 末史臣曰,頁 1385。

^{33 《}晉書·楊軻傳》,頁 2450。

³⁴ 高士柳下惠曾言:「爾爲爾,我爲我,雖袒裼裸裎于我側,爾焉能浼我哉!」此以裸袒爲「污行」, 行潔者不爲污所污,直視之爲可笑之行耳。

家言,然實借方術以警權奸者。35

又如和尚化外之士,亦任放不拘,如《高僧傳·釋法相傳》記載:

(釋法相)後度江南止越城寺,忽遊縱放蕩,優俳滑稽,或時裸袒,干冒朝貴。晉鎮北將軍司馬恬,惡其不節,招而鴆之。頻傾三鐘,神氣清夷,淡然無擾,恬大異之。36

此說明流蕩不經之習已寖然成風,許多追風慕達之十遂竭智盡慮,各出花招矣。

據趙翼《廿二史劄記》言宋齊多荒主³⁷,沈湎酒色。杜維運《史學方法論》³⁸本之以論此昏淫之風乃沿魏晉任誕之行,如宋前廢帝子業「好遊華林園竹林堂,使婦人裸身相逐。」其姊山陰公主,淫恣過度,謂帝曰:「妾與陛下雖男女有殊,俱託體先帝,陛下後宮數百,妾惟駙馬一人,事不均平,一何至此!」帝乃爲立面首左右三十人。³⁹然類此昏荒之主的劣行,實與士人之故作怪態者有本質的不同。其如文士顏延之常裸身酣飲而自詡「狂」不可及⁴⁰,始可謂爲魏晉任誕之遺風。

魏晉任誕之行可謂五花八門,其中以裸袒最突出,今檢視暴露此之鄙行者大多 爲反玄之士,他們以移風易俗、匡危扶傾爲職志,而揭發此陋習,其視赤身裸體之 怪態爲悖禮傷教,乃造成世亂時衰的癥結。而何以反玄之士不約而同的注意到「裸 風」耶?此定然是視裸風最屬驚世駭俗,最具震撼力,逼人直視。⁴¹所以裸袒是一 種最能強迫人互動的行爲,在極度原始的單純中,挑戰了世俗,其破壞力也最直接。 且從所敘,知非一時一人之怪行,而是成群,蔚成風俗,足以撼動禮教,故不得不

³⁵ 見魯迅校錄:《古小説鈎沉》(濟南:齊魯書社,1997),頁 167。

³⁶ 梁·慧皎:《高僧傳·釋法相傳》(北京:中華書局,1996),頁459。

³⁷ 清·趙翼:《廿二史劄記》(臺北:樂天出版社,1973),頁143-148。

³⁸ 杜維運:《史學方法論》(臺北:三民書局,1985)。

³⁹ 《南史・宋前廢帝紀》,見唐・李延壽撰、楊家駱主編:《新校本南史》(臺北:鼎文書局,1976), 百71。

^{40 《}南史・顔延之傳》載:「文帝嘗召延之,傳詔頻不見,常日但酒店裸袒挽歌,了不應對,他日醉醒乃見。帝嘗問以諸子才能,延之曰:『竣得臣筆,測得臣文,**吳**啜得臣義,躍得臣酒。』何尚之嘲曰:『誰得卿狂?』答曰:『其狂不可及。』」頁 879。

⁴¹ 就如今之國際動物保育組織(Anima Naturalis)成員之演出裸體行動劇,透過群裸以抗議「皮草」; 或環保團體借集體裸奔以呼籲正視地球暖化之衝擊,都能大大的吸引媒體,喚起全世界之注意,引 起敏感話題,以達到其訴求。

力斥之。像裴頠、葛洪、干寶、戴逵、陳頵、應詹、王隱等,都是站在儒家的立場,對悖謬之行,嚴予峻斥,在其嚴聲厲色以糾邪辟時,爲達振衰起弊、震聾發聵的效果,自不免加重其過,誇大其醜行,此亦需留意者。

至於箕踞典出《論語·憲問》,孔子見原壤夷俟,夷即蹲踞或兩足向外岔開,箕踞被視爲驕慢倨傲,極爲無禮的行爲,故爲孔子所斥。⁴²而阮籍喪母,「散髮坐床,箕踞不哭」(《世說·任誕》11),又於司馬昭「嚴敬之坐席上,箕踞嘯歌」以示簡傲,此有不附流俗,勇於突破禮防,蔑視權貴,呈現高標自我、特立獨行的神采。使此出乎「自汙」或「傲誕」的行爲,也變得活潑生動矣,以其合乎莊子「畸於人而侔於天」⁴³之智。

三、裸風之思想文化背景探討

考察名士裸袒之習,多由荒酒後之怪態,如七賢中的劉伶,即因縱酒放達而脫 衣裸形於屋中。《晉書·羊曼傳》言曼「飲酒誕節」,八達常「閉室酣飲」而後「散 髮裸袒」,此狂醉而裸,即史傳所載之「穢雜非類」、「露醜惡」,爲酒精發作後, 飄飄然忽忘形骸之舉⁴⁴,此風竟被視爲通達高雅,謂得「大道之本」,而競相祖述, 靡然成風。葛洪《抱朴子·酒誡》寫醉後失態言:

於是口涌鼻溢,濡首及亂。屢儛蹮蹮,舍其坐遷;載號載呶,如沸如羹。或 爭辭尚勝,或啞啞獨笑,或無對而談,或嘔吐几筵,或俱蹶良倡,或冠脫帶

^{42 《}禮記・曲禮》中有「坐毋箕」,見清・阮元校勘:《重刊十三經注疏附校勘記》(臺北:大化出版社,1982),頁36。據尚秉和:《歷代社會風俗事物考》(臺北:臺灣商務印書館,1985)言古下衣不全,箕踞易露出下體,故不論男女,皆視爲大不敬。

^{43 《}莊子·大宗師》中記載子貢向孔子問「畸人」之意,孔子言:「畸人者,畸於人而侔於天。故曰: 天之小人,人之君子;人之君子,天之小人也。」見郭慶藩:《莊子集釋》(臺北:華正書局,1994), 頁 273。

⁴⁴ 劉伶〈酒德頌〉:「實大人先生唯酒是務,每銜杯潄醪,奮髯箕踞,枕麯藉糟,無思無慮,兀然而醉, 怳爾而醒。」清・嚴可均輯:《全晉文》(北京:商務印書館,1999),頁 684。《世説・任誕》35 載: 「王光祿云:『酒,正使人人自遠。』、《箋疏》頁 748。

解。45

此「冠脫帶解」即裸形之狀也。

自魯迅論魏晉名士之藥與酒時⁴⁶,言服寒食散(五石散)後,藥性發作,忽冷忽熱,脫衣裸形及性情乖張,實與服藥有關。見《晉書·皇甫謐傳》載晉武下詔要皇甫謐赴京任官,謐無心入仕,遂上疏言:

又服寒食藥,違錯節度,辛苦荼毒,于今七年。隆冬裸袒食冰,當暑煩悶。⁴⁷ 此隆冬裸袒食冰乃因五石散發作時相應的動作,又證以《晉書·賀循傳》載循避應 丹陽內史之詔時,亦「辭以腳疾,手不制筆,又服寒食散,露髮袒身,示不可用」。 服藥後有強烈的藥性反應,全身悶癢,把搔不已,終至赤身露體。

而從《抱朴子·刺驕》斥裸袒蹲夷乃「左衽」之所爲,此處言「左衽」之行,非「諸夏」所當有,卻泄露一消息,即此裸袒、蹲夷之事,乃屬化外「裸以爲俗」之異文化,《論衡·書虛》載:「禹時,吳爲裸國,斷髮文身」;《風俗通義》亦言:「裸國,今吳郡是也。披髮文身,裸以爲飾。」故傳言禹治水時,裸而後入吳。 ⁴⁸故葛洪指出「懷愍之世,俗尙驕褻,夷虜自遇」。當時胡人內徙,胡漢雜居,又南方開發,南越裸袒文身之風,爲漢人衣冠之國所奇,而爲放蕩越禮者所仿效。站在「夷夏之辨」的立場上,可找到此解釋的缺口。當時此流風既被史傳所屢載,知此「左衽」之所爲,竟被視爲雅事,有識之士,未雨綢繆的認爲國之將亡,必先著妖怪之行。

同時,如前云魏晉崇尚老莊,以回歸自然爲訴求,名士誣引老莊,以縱其率任, 將此禽獸之行,視爲不受檢括,以能突破禮教束縛爲快事。裴頠〈崇有論〉指出假 玄虛之士行:

^{45 《}抱朴子·酒誡》, 頁 572。

⁴⁶ 見魯迅:〈魏晉風度及文章與藥及酒的關係〉,魯迅等著:《魏晉思想(乙編)》(臺北:里仁書局, 1995),頁1-17。

⁴⁷ 《晉書・皇甫謐傳》, 頁 1415。

^{48《}論衡·恢國》:「夏禹裸入吳國,太伯採藥,斷髮文身。」另南越中南半島多裸身之國,俗習裸袒,不以褻露爲恥。隨著東南、西南的開發,裸俗漸漸發露,葛洪後居廣東,必與聞奇風異俗,故有此論。

是以立言藉於虛無,謂之玄妙;處官不親所司,謂之雅遠;奉身散其廉操,謂之曠達。故砥礪之風,彌以陵遲。放者因斯,或悖吉凶之禮,而忽容止之表,瀆棄長幼之序,混漫貴賤之級。其甚者至於裸裎,言笑忘宜,以不惜為弘,士行又虧矣。⁴⁹

狎漫者以不惜禮教爲弘達。郭象注《莊》,其在〈莊子序〉中特別引用《莊子·山木》:「猖狂妄行,而蹈其大方」⁵⁰句,其意指能體玄冥之道,各恣其本步、心無拘束,即使肆意妄行亦不失大道之境。則任天生性分,我行我素,大肆賣弄情采,揮灑聲光,也自然合度。宜其〈序〉中又言:「故其長波之所蕩,高風之所扇,暢乎物宜,適乎民願」,個個超然自以爲「已當經崑崙、涉太虛而遊恍惚之庭」,而無不曠然有「忘形自得」之懷。夫猖狂妄行未有過乎裸袒之形者,而在當時卻視爲「大度」、「夷達」⁵¹,爲「傲俗自放」。

又僧肇講「寄」之「狂言」,以突出舊有的語言思想習慣,標舉「非有非無,非實非虛,虛不失照,照不失虛」(〈般若無知論〉)之新義⁵²;按「狂言」一詞乃出《莊子·知北遊》,成玄英《疏》云「狂言」,猶「至言」,至言「非世人之所解」,以其漢視「凡言」,故爲俗言所排,而視之爲狂。今援之以論「狂行」,以其衝破禮防,土梗聖知仁義,糠粃儒經墳典,鄙夷成規通套,全然跳脫舊框架,而被排斥,此必「識曲聽真」者乃能歎賞。玄學追求自然,推究本質,還原人性,適巧提供放任形體者的理論根據,從玄意解讀裸袒之風,則「裸而不裸,不裸而裸,非禮之禮,矜禮非禮」之辯證意已存乎其中矣。誠如《列子·周穆王》載秦人逢氏子之有「迷罔」之疾,老聃反問其父:怎知汝子之迷罔?當天下多惑於是非、昏於利害時,何能辨智迷?那裸袒豈不是「所觀天機也,得其精而忘其麤,在其內而忘其外」⁵³,豈淺知者所能理解?世人又怎能忽略裸袒所「寄」之旨?

^{49 《}晉書・裴頠傳》,頁 1045。

⁵⁰ 成玄英《疏》則以「猖狂爲無心」、「妄行」爲混跡,混跡之旨則頗耐尋味。《莊子集釋》,頁 673。

⁵¹ 如應詹上疏云:「元康以來,賤經尚道,以玄虛宏放爲夷達,以儒術清儉爲鄙俗。」見《晉書·應 詹傳》,頁 1858。

⁵² 見明·憨山大師:《肇論略注》(新竹:靈隱佛學院,年代不詳),頁 95。

^{53 《}列子·說符》,見楊伯峻:《列子集釋》(北京:中華書局,1979),頁253。

甯稼雨〈《世說新語》中的裸袒之風〉一文中言:

裸袒行為一旦成為政治鬥爭的一種工具時,政治的觀點好惡便成為評價裸袒事件本身是否可取的砝碼。54

甯氏重政治層面,以襯托其嚴肅性,同時,以其具有崇高的形上意識,即所謂與道合一的寥廓玄思,在其應和著時代的玄風中,增加了文化、美學的成分,遂使其輕薄性減到最低。於是,那裸袒本身造成的不雅印象不但得到了化解和超越,而且也使得荒唐的誕行耐人尋味。

干寶作《晉紀》,其〈總論〉晉史,爲世所稱,《昭明文選》亦選錄之,他檢 討中朝之政時言:

宣景遭多難之時,務伐英雄,誅庶傑以便事,不及脩公劉太王之仁也。…… 是其創基立本,異於先代者也。又加以朝寡純德之人,鄉乏不二之老。風俗 淫僻,恥尚失所,學者以莊老為宗,而黜六經,談者以虛薄為辯,而賤名檢, 行身者以放濁為通,而狹節信,進仕者以苟得為貴,而鄙居正,當官者以望 空為高,而笑勤恪。是以目三公以蕭杌之稱,標上議以虛談之名,劉頌屢言 治道,傅咸每糾邪正,皆謂之俗吏。其倚杖虛曠,依阿無心者,皆名重海內。 若夫文王日旰不暇食,仲山甫夙夜匪懈者,蓋共嗤點以為灰塵,而相詬病矣。 由是毀譽亂於善惡之實,情慝奔於貨慾之塗。……禮法刑政,於此大壞,如 室斯構而去其鑿契,如水斯積而決其隄防,如火斯畜而離其薪燎也。國之將 亡,本必先顛,其此之謂乎!故觀阮籍之行,而覺禮教崩弛之所由也。55

參考史傳,〈孫秀傳〉言:「善惡陷於成敗,毀譽脅於勢利」,統治者奸狡不擇手段,誅夷無度,使維繫世道人心的道統氣節,掃地盡盡,是以人心浮動,不避機詐,在上下交相賊之時,禮防因而傾圮。證以《世說・尤悔》7載:

王導、溫嶠俱見明帝,帝問溫前世所以得天下之由。溫未答。頃,王曰:「溫嶠年少未諳,臣為陛下陳之。」王迺具敘宣王創業之始,誅夷名族,寵樹同己。及文王之末,高貴鄉公事。明帝聞之,覆面箸牀曰:「若如公言,祚安

⁵⁴ 甯稼雨:〈《世說新語》中的裸袒之風〉、《中華文化論壇》3(2005)、頁76。

⁵⁵ 梁・蕭統編、唐・李善注:《文選注》(上海:上海古籍出版社,1986),頁2185。

得長! 56

劉孝標注指宣王創業,誅曹爽黨,當時有「天下名士一日減半」之說。及司馬昭時,高貴鄉公之弒等。此連司馬黨之蔣濟⁵⁷、司馬懿之兄司馬孚⁵⁸及司馬氏後代帝王都覺不安。又賈后亂政、八王之亂、五胡之亂、王敦之亂、蘇峻之亂、盧循之亂、孫恩之亂、桓溫、桓玄之覬覦晉室,廢立、生殺由己,以「寧我負人」⁵⁹自許,不以「遺臭萬年」⁶⁰爲恥,在在皆使價值顛倒,引至人心之惶惑不安。而野心家狼顧狗偷,貪饕殘狠,欺人孤兒寡婦,絲毫不假以辭色,什麼倫常道德,什麼社會清議,皆蕩然無存。士人見執政之傾軋無所不用其極,是非爲之錯亂,黑暗死亡的陰影,彌天蓋地,先是迷惑,繼而怖慄,使過去所執守的信念,頓然動搖。一些持志之士,立身處世所維繫的一線價值迅速崩解,遂產生主觀意識的不適。故任誕的背景實爲自我的失落與人性的異化,在悖謬中有對抗味道,以所見無非荒謬,乃相應以怪誕。其言行愈怪誕,表示其人內心愈不安,其內在的衝突矛盾也愈嚴重。

在其不合情理的動作背後,常有難以負荷的壓力,其承擔的痛苦愈重,其相應的乖謬之行也愈離譜,此反激而成的近乎瘋狂的言行,實其疏離於現實的逃身藪。 觀顧榮與州里楊彥明書曰:「吾爲齊王主簿,恒慮禍及,見刀與繩,每欲自殺,但 人不知耳。」61了解士人處亂世的艱辛,觀王戎爲保全而僞裝「藥發墮廁」62,與其

^{56 《}世說・尤悔》7,《箋疏》頁 900。

⁵⁷ 高平陵事變時,蔣濟曾勸告曹爽投降,聲稱司馬懿不會殺他,迨曹爽交出權力後,卻反被司馬懿誅滅,蔣濟對此內疚並拒絕都鄉侯之晉封,上疏言:「臣忝寵上司,而爽敢苞藏禍心,此臣之無任也。太傅奮獨斷之策,陛下明其忠節,罪人伏誅,社稷之福也。夫封寵慶賞,必加有功。今論謀則臣不先知,語戰則非臣所率,而上失其制,下受其弊。臣備宰司,民所具瞻,誠恐冒賞之漸自此而興,推讓之風由此而廢。」見《三國志·蔣濟傳》,頁 454、455。

^{58 《}晉書·司馬孚傳》載:「及武帝受禪,陳留王就金墉城,孚拜辭,執王手,流涕歔欷,不能自勝。曰:『臣死之日,固大魏之純臣也。』」頁 1084。

^{59 《}三國志·武帝紀》引孫盛《雜記》曰:「太祖聞其(呂伯奢)食器聲,以爲圖己,遂夜殺之。既而悽愴曰:『寧我負人,毋人負我!』」頁5。

^{60 《}世説・尤悔》13:「桓公臥語曰:『作此寂寂,將爲文、景所笑!』既而屈起坐曰:『既不能流芳後世,亦不足復遺臭萬載邪?』」《箋疏》頁 904。

^{61 《}晉書·顧榮傳》,頁 1812。

^{62 《}晉書·王戎傳》載當時王顒和王穎聯合起來欲誅討齊王冏,王戎建議齊王只要放棄權力,仍「不 失故爵」。然而,此一建議惹來齊王冏謀臣葛旗大怒,言:「漢魏以來,王公就第,寧有得保妻子乎!

被世稱爲「膏肓之疾」63的鄙客儉嗇,正是慧黠的「自晦」之行。

可揆當時之怪行,正是其維生的底限,是抒解情緒的良藥,若對此「計」有相應的理解,當見其「毀行穢德」實爲全生與護志之「智」。而若能參以當時「遊仙」之風,多表對現實之失望、焦灼,尋求精神之解脫與慰藉,此阮籍言:「焉見王子喬,乘雲翔鄧林,獨有延年術,可以慰我心」;嵇康五言詩:「俗人不可親,松喬是可鄰」,宜其陳祚明指阮、嵇「所托不群,非真欲仙也,所願與俗人別耳!」⁶⁴是足以覘知此衝決世網、遁離於現實環境的路數。⁶⁵士人裸袒寄隱、寄傲,以示不可用,竟可避禍。

在人心失衡的時代,士人放誕的行爲,反被視爲通達,而成爲偶像般被模仿,像「八達」即是效法「七賢」而稱「達」。而劉卲《人物志・八觀》即言:「通者亦宕,宕者亦宕,其宕則同,其所以爲宕則異」,戴逵〈放達爲非道論〉論「七賢」之爲放,謂「有疾而顰」,亦即言「七賢」之裸形在七賢的身上直見其真性情、真生命,充滿創意,知其乃「有所爲而爲」,與「無德而折巾」⁶⁶之「八達」之屬不侔。裸袒之行在八達中,可謂司空見慣,如鄧粲《晉紀》曰:「鯤與王澄之徒,慕竹林諸人,散首披髮,裸袒箕踞,謂之八達」,按謝鯤有調戲織婦,婦投梭斷其齒⁶⁷,而爲人所譏之劣蹟;而王澄則有前述脫衣上樹,裸體探雛之行,其行被列在《世說・簡傲》中,李慈銘即斥:

元康之後,八達之徒,沈溺下流,妄誣先達,造為悖行,崇飾惡言,以籍風

議者可斬。」百官震悚。於是王戎裝傻,以「藥發墮廁」,方逃過一劫。頁 1234。

^{63《}世說·儉嗇》2注引王隱《晉書》曰:「戎性至儉,不能自奉養,財不出外,天下人謂爲膏肓之疾。」 《箋疏》頁873。

⁶⁴ 清・陳祚明:《采菽堂古詩選》,見《續修四庫全書》卷 1591 (上海:上海古籍出版社,2002),頁7。

⁶⁵ 參閱李豐楙:《優與游——六朝隋唐遊仙詩論集》(臺北:學生書局,1996),頁 35-38。

^{66 《}晉書·戴逵傳》:「然竹林之為放,有疾而為顰者也,元康之為放,無德而折巾者也,可無察乎!」 頁 2458。

^{67 《}晉書·謝鯤傳》:「鄰家高氏女有美色,鯤嘗挑之,女投梭,折其兩齒。時人爲之語曰:「任達不已,幼輿折齒。」頁 1377。

流之宗,遂加荒唐之論。爭為梟獍,坐致羯胡率獸食人,掃地都盡。⁶⁸ 今揆其非禮之行,是誤解「通達」之本意,是由「通於道德,達於仁義」一轉爲「通 乎褻瀆,而達於淫邪」。

東晉張湛編次並注解《列子》,其中〈楊朱篇〉鼓播「縱情肆欲」說,倡言「恣耳目之所娛,窮志慮之所爲」,不以禮義自苦,主張從性而游,不顧死後之名。緣人生難遇,故應珍惜不易得之生命,既以生爲偶然,死則易及,故「且趣當生,奚遑死後」69,若失當下之至樂,不能自肆於一時,則如「重囚累梏」般。由對人生的自覺,從而貞定養生之道爲:「肆之而已,勿壅勿閼」,要「恣耳之所欲聽,恣目之所欲視,恣鼻之所欲向,咨口之所欲言,恣體之所欲安,恣意之所欲行」,如果不敢放佚酒色,實爲廢虐其身者,那即使活了千百年,也如槁木死灰;相對的,若能肆情,則雖祇活一年、十年,亦了無遺憾。在「矯情性以招名」雖生猶死;盡情性之歡樂,雖死猶生的價值認取中,裸袒箕踞之行,即是放情肆性的極致的表現。不必在乎世俗的眼光,亦可不顧名節,唯一任本性之發作,無形中也宣告了身體的自主權。則魏晉士人的狂蕩越禮,其爲「眾意所驚」,除揭示現實人生的荒謬與虛無外,也在滿足本性自然、享樂人生、快意當前也。

當郭象玄學提出「性分自足」論,從而推出「適性逍遙」之說,講「適其性,稱其能,當其分」,則「逍遙一也」。影響所及,士人回歸自我,安享眼前,因缺乏崇高的道本之提撕,每易流於頹墮,是以凡刹那間即可在眾人驚訝中掠奪聲價的奇言怪行,竟至翻成時尚。

由上檢別,知裸袒可分二種,一種爲腐敗頹廢之行,爲「耻尚失所」之縱慾濁流,是「彼非玄心,徒利其縱恣」之「作達」⁷⁰,以其玩弄光景,流於爲任誕而任誕,此任誕祇見其輕浮耳。一爲抗議、嘲弄而作,是有激使然,其志在追求自由, 挣脫束縛,且反襯統治者「坐制禮法,束縛下民」的不合理,進而要求「去仁義之

^{68 《}世說·任誕》9注引李慈銘之言,《箋疏》頁731。

^{69 《}世說·任誕》20 載:「張季鷹縱任不拘,時人號爲江東步兵。或謂之曰:『卿乃可縱適一時,獨不 爲身後名邪?』答曰:『使我有身後名,不如即時一桮酒!』」皆屬及時行樂之意。《箋疏》頁738。

^{70 《}世說·任誕》13《箋疏》注引〈竹林七賢論〉,《箋疏》頁734。

關鍵,禮教之矜帶」。以其具有細宇宙、齊萬物、回歸自然的遠志;又以晦智之形象出現,而成天地之奇光異彩。

而若從時代分,魏晉裸袒之行,可分爲(一)竹林時期,當時正是名教與自然 衝突最烈時,嵇康喊出「越名教而任自然」,阮籍亦言「禮豈爲吾輩而設」,于時 士人之裸乃回歸真性,縱意所如,以「自任」爲特色之裸。(二)元康時期之「八 達」,自然與名教相即、迹冥圓融論爲思潮主流,「順世隨俗」乃當時士人的應世 態度,于時士人之裸,乃矜高浮誕,捨本逐跡,以「曠達」爲特色之裸。(三)東 晉偏安江左,楊朱享樂思想彌漫,加以佛道普扇,是時士人之裸,乃迷情妄心,享 樂縱欲,以「快意」爲特色之裸。大抵而言,元康與東晉之裸較屬第一種的「頹裸」; 而竹林時期之裸則屬第二種的「智裸」。

在天子的統治勢力相對式微的時代,高門貴族競以浮奢相扇,情欲的奔放更近乎無所拘束。且由「寧作我」的士人自覺中⁷¹,及乘「興」、得「意」、暢「神」高唱入雲的玄風氛圍裡,言行無不突顯一己之超卓,怪誕之行亦因風易行。當壓抑的人性頓然解脫,在「我自用我法,卿自用卿法」⁷²、「人性以縱欲爲歡·····縱欲則得自然」、「全性之本,不須犯情之禮律」⁷³的吶喊中,故作青白眼、弔喪作驢鳴、行路作挽歌、途窮而哭、登山而大慟哭、大醉六十日,凡此無不挺立魏晉風度之奇特。

從漢末戴良之不守喪制,馬融之享珍饈、列女樂,珍惜眼前享樂,不以天下易 五尺之驅的自覺;到改朝換代士人處世艱難,爲保全身家的毀行穢德,以「自晦」 兒害;到對權奸寄以「不屑」意的諷刺性、示威性之任達;到「假玄虛以助溺」的 「慕達」、「作達」,要之,其達一也,而其所以達,則紛然雜陳。

^{71 《}世說·品藻》35:「桓公少與殷侯齊名,常有競心。桓問殷:『卿何如我?』殷云:『我與我周旋久,寧作我。』」《箋疏》頁520。名士且以「第一流人」自居。

⁷² 《世說・方正》20:「王太尉不與庾子嵩交,庾卿之不置。王曰:『君不得爲爾。』庾曰:『卿自君我,我自卿卿。我自用我法,卿自用卿法。』」《箋疏》頁303。

[&]quot;3 嵇康:〈難張遼叔自然好學論〉,見戴明揚:《嵇康集校注》(臺北:河洛圖書出版社,1978),頁 261。

四、灰色地帶的暴露:二元價值系列中的兩棲性

在蠻荒時代,赤身裸體乃正常的現象。等到進入文明時代,穿衣蔽體以與禽獸區別,逐漸蔚成禮俗的要求。古代有昏暴淫亂之君,如商紂荒淫,「懸肉爲林,使男女裸,相逐其間,爲長夜之飲。」⁷⁴被視爲荒淫無度。至於諸子所記載的斷髮紋身之裸國,此屬於奇風異俗可以不論。⁷⁵另外有宗教儀式在執行祭神時,毫無遮蓋的裸身,此用以表達對神的高度虔敬。大抵宗教的裸裎被視爲神聖,而非猥褻,以其具有厭勝避邪及娛神祈祝之用意。當文明時代竟然袒露身體則被視爲不文明、不禮貌的行爲而受到禮教之士的譴責,甚至遭到法律的懲罰。《禮記·曲禮上》說:「冠毋免,勞毋袒,暑毋褰裳。」此即是對裸露行爲的禁止,以其不雅觀、瀆慢,乃傷風敗俗的行爲。至於古之狂士,脫衣裸形,嘯傲山林,不爲世用,如春秋時魯國有桑扈者脫衣裸形⁷⁶,人視之爲夷狄、野人之儔,《後漢書·申屠蟠傳》即載昔之隱者「裸身大笑,被髮狂歌」於山林中,自外於人世。

而從社會學的角度立言,原本人類無知無欲,茹毛飲血,赤身露體,無憂無慮。 及智慧日出,遂有知有欲,才意識到須蔽體,且知有「別」,由「別」而有「禮」 以定其序,所謂「禮以別異」,治道因以成立。及文明日進,「垂衣裳,設采邑」, 衣服冠帶的形制,以賦予複雜的意涵,貴賤、尊卑由之區以隔矣。魏晉名士於眾目 睽睽中裸袒其身,正有反歸真樸,脫略文明的訴求,而進入到「無何有之鄉,廣漠 之野」,此如《莊子·天地》所敘的「至德之世」爲「不尙賢,不使能,上如標枝, 民如野鹿,……形而爲迹,世而無傳」的自由解放,則裸袒之行,即是莊生遠失性 之害,爲對於至德之世祈嚮的落實。

⁷⁴ 出自《史記·殷本記》(臺北:鼎文書局,1990),頁 105。又有一種說法,曰酒池肉林、男女裸逐 為祭神的禮俗,只是將祭神活動搞得太奢靡而已。因為至今仍有裸體娛神的風俗。

^{75 《}列子・湯問》中載在南國之人祝髮而裸。《淮南子・原道》載:「禹之裸國,解衣而入。」《三國志・吳志・薛綜傳》載:「日南郡男女裸體,不以爲羞。」張華《博物志》載:「日南有野女,群行 賃夫。其體皛白,裸袒無衣。」

⁷⁶ 《楚辭・涉江》:「桑扈贏行。」王逸注:「桑扈,隱士也。去衣裸裎,效夷狄也。」宋・洪興祖撰、白化文等點校:《楚辭補注》(北京:中華書局,2002),頁130。

若從社會心理分析之,紛亂迫阨的時代,因生存之焦慮,而產生厭世情緒,遂表現爲對人間、社會之否定;相對的,歌舞昇平的時代,若未善加引導,則易流於侈靡,而表現爲形體的享樂、獸慾的追逐。此乃人之情性受外在的影響甚大,苟非情性自然,必違禮失真,隨波逐流。像葛洪《抱朴子》〈刺驕〉及〈疾謬〉所載的蓬頭垢面,衣冠不整,裸袒蹲夷,在人前小便,在大庭廣眾前洗腳,入人內室,調戲婦女,這種毫無節制的放任,實出於情性得不到調節疏導,而狎慢脫序的現象遂紛紛出現。

今回歸魏晉裸袒現象作深入分析,其於當世和後代所引起的爭議,其中實包含 著若干相對價值的角力,如事功與浮華、禮教與自然、反社會或親社會、是非與美 醜、高雅與庸俗、真與僞、文與質、群體與個人等,以下即針對這些問題作深入探 討:

(一)事功與浮華

由於魏晉士人在「談詠」莊子中,沾漑莊生旨意,由「慕莊」而「達莊」、「隱莊」,竟至藉莊「以爲蔽薄之資」,此王坦之〈廢莊論〉所斥的「莊生作而風俗頹」、「僞與利蕩並肆,人以克己爲恥,士以無措爲通」",流於「以虛蕩爲辨而賤名檢,目縱誕以清高」,使「法天貴真」之莊旨流失而煽起浮華,裸袒在當時即被視爲一種浮華之行。檢驗「八達」及東晉之裸袒者,其社會聲價高,但不務道本,又煽起風氣,波蕩後生,有虛僞造作、虧敗風俗之嫌,故從其攪世沽名,無事功可言,可歸入浮華。

陳頵〈與王導書〉則指出取才失所,乃造成「浮競驅馳」之風,浮華之士,立 名非真,炫奇治異,以邀世寵。范寧〈罪何王論〉亦云:「王何叨海內之浮譽,資 膏粱之傲誕,畫螭魅以爲巧,扇無檢以爲俗。」⁷⁸皆以浮名虛譽足以傾惑人心。又 熊遠〈因災異上疏〉云:「今當官者以理事爲俗吏,奉法爲苛刻,盡禮爲諂諛,從

⁷⁷ 王坦之非時俗放蕩,乃作〈廢莊論〉,言莊子之利天下也少,害天下也多。見王坦之:〈廢莊論〉,《全晉文》,頁 284。

⁷⁸ 見《晉書·范寧傳》,頁 1985。范寧認爲何、王貴無,使世風流於虛無,遺禍無窮,故罪深桀紂。

容爲高妙,放蕩爲達士,驕蹇爲簡雅」,此亦指出「浮華」之風,造成名不副實的現象。而西晉時之范宣,即言「正始以來,世尚老莊,逮晉之初,竟以裸袒爲高」,貴遊子弟以裸袒爲得「大道之本」,其聲名竟然大噪,凡此沽名客每被務實之士視爲「修浮華」。

此涉及「有用」、「無用」之命題,蓋浮華士每以「無用」被黜,如劉伶、阮咸都以「任率」罷。⁷⁹是知務事功與修浮華,乃決然不同的人生取徑。在反玄的心目中,「玄言」與「誕行」並觀,同屬虛無,爲逆轉世風的亂流,必加以廓清,乃能經世,也就是斥虛談廢務、曠達妨真,而後禮教制度才能推行,此反玄之大聲疾呼以發覆也。然而透過諷刺性意味十分濃厚的驚世駭俗之舉,如能正視其嚴肅性,則反經合道,恰可發矇啓聵,從其暴露時代的問題上,實發揮了導正世道人心的積極效果,從這一點,又與伸名法者之力謀撥亂反治者互相發明。

(二) 禮教與自然

今細究裸袒之風,猶可如此探問:反禮教之成爲魏晉的時代特色,其背後所反映的問題,除了世亂俗衰,中央控制力薄弱,禮教式微,及有自覺之知識份子,特意扭曲自己以達到抗政抗教的訴求外,從其超俗獨步的舉動本身言,我們不禁要問,在其脫衣裸形中,究竟脫掉了什麼?「脫」實象徵著解脫與揚棄了外在對自己所加的負累、要求或影響,如果衣服代表禮教,一種上下尊卑之序,一種服制等級,今剝落之,豈不還原爲真實的自我!禮教之在世俗規範之壓力,遂得以滅却,而得以讓自己的身驅及感官知覺,在頓然解脫中感受到大自在、大解放,將自己融入大宇宙、大天地中,而載欣載奔。至此境,必對禮法之士之「奮袂攘襟,怒目切齒,是非鋒起」視若無睹,在無思無慮中,全不聞眾論之是非,或世俗之價值。像劉伶言「我以天地爲棟宇,屋室爲褌衣」之遁脫,「死便埋我」⁸⁰之遺形骸,其不顧毀譽,

⁷⁹ 若《晉書・劉伶傳》言:「泰始初對策,盛言無爲之化。時輩皆以高第得調,伶獨以無用罷。」頁 1376。《晉書・山濤傳》言:「山濤舉咸典選,曰:『阮咸貞素寡欲,深識清濁,萬物不能移。若在 官人之職,必絕於時。』武帝以咸耽酒浮虛,遂不用。」頁1362。

⁸⁰ 《世説・文學》69 注引《名士傳》載:「(劉伶)常乘鹿車,攜一壺酒,使人荷鍤隨之,云:『死便掘地以埋。』」《箋疏》頁250。

即以己身拋擲於洪濛,獲得無限的自由。此如大鵬之奮飛,絕雲氣,負青天,豈巨網所能羅?名士之裸形正代表著衝破禮教的枷鎖、倫理的拘絆,將一己袒露於天地間,寄寓一個在天地間風舒雲捲的自由神魂。

同時,此涉及角色認同的問題,又反襯矜禮持節之士,「服有常色,貌有常則, 言有常度,行有常式;立則磬折,拱若抱鼓,動靜有節,趨步商羽,進退周旋,咸 有規矩」⁸¹,自以爲得繩墨,不知在「穿」的當下,實象徵著對禮教的認同與合作, 寧願接受外加之束縛,無形中,也遮蔽了真性,此順服於禮教者,是否也是屈從於 現實統治者?因爲禮教爲任何一執政者用以平治天下的良策,即使禮教已異化爲工 具性,失去「緣情制禮」之本意,流於向、郭《莊子·大宗師》注所云:

若乃矜乎名聲,牽乎形制,則孝不任誠,慈不任實,父子兄弟,懷情相欺, 豈禮之大意哉!⁸²

今無視於「禮」的「虛偽」性,及其用以壓制人的「工具」性,豈不成了統治者的 同路人,規規然依附於執政權勢,爲其統治效犬馬之勞,高舉仁義忠孝之大纛,以 維護統治的合理性?那些「口說道義方」之輩,如何曾、荀顗等「禮法人」,本身 表裡不一,卻抓住阮籍居喪失禮的小過,厲詞糾舉之,欲置之死地。⁸³而伏義則從 理論上質疑阮籍:

薄於實而爭名者,或因飾虛以自矜;慎于禮而莫持者,或因倨怠以自外。其 自矜也,必關闔晻曖以示之不測之量;其自外也,必排摧禮俗以見其不羈之 達。⁸⁴

此指出任達常有魚目混珠、真偽難分之弊。然矜禮之輩更多沽名釣譽之流,此才是名教之罪人,以其匍匐於不合理的體制下,搖尾乞憐,表面道貌岸然,而實遮遮掩

⁸¹ 阮籍:〈大人先生傳〉,見陳伯君:《阮籍集校注》(北京:中華書局,1987),頁 137。又郭光:《阮籍集校注》(鄭州:中州古籍出版社,1991),頁 95。

⁸² 郭慶藩:《莊子集釋》,頁 267。

⁸³ 何曾見阮籍居喪飲酒食肉,直斥其爲敗俗之人,且在司馬昭面前彈劾之,認爲「宜流之海外,以正 風教。」見《世說·任誕》2,《箋疏》頁 728。

⁸⁴ 伏義:〈與阮籍書〉,見陳伯君:《阮籍集校注》,頁 73。又郭光:《阮籍集校注》,頁 51。伏義之書,可視爲針砭流宕之宣言,亦爲禮法士矜持之價值。

掩以遂私志,此豈不是玷污了禮教?任誕之士的「裸袒」,正與禮法士的矜禮教、「慎衣冠」適成對比,其立身所持的不同法碼,致使天平產生了在當世和後世都引起極大爭議的傾斜。「裸袒」之行,爲衛道之士所疾嫉,認爲教喪禮衰,則國脈民命將伊於胡底;而任放士則反諷禮法士如蟣虱之安享太平,「坐制禮法,束縛下民」是造成爭亂之禍源,甚且言「汝君子之禮法,誠天下殘賊、亂危、死亡之術」。任達士越名任心,嚮往「無君」,回歸真性;而禮法士則維護禮法、鞏固現實統治,在「脫」與「穿」之間,實寓有符號意義。

(三) 反社會與親社會

歸納魏晉裸袒之風所以形成的各種原因,有一個根本的疑問遂從中浮現,即可追蹤裸袒者在心態上究竟是反社會還是親社會的?如竹林七賢之一的劉伶,從其嘲諷禮法之士爲螟蛉與蜾蠃,知其裸含有對當權者和僞善禮教的示威性,其裸袒的心態似乎是反社會的;但深推一層,其人不過是企圖以極端的姿態,暴露僞道而力復社會之正道,這種對社會的大關懷,遂可明其裸袒反而是親社會的。及晉室南渡後,裸袒之行率然成風,變本而加厲,此期的裸袒和褻衣接人,已脫離了魏季原始的政治訴求,而加倍轉向了解放自然身軀的渴望,並由此引發了時人紛紛賞味,追效解放身體者的風度氣質之美。就此期裸袒者結黨佚遊,對弄妻妾而言,其中獸慾之縱恣,則不免有過度蔑視倫理、敗壞風俗之罪,於此,可以說是反社會的。但是,若就裸袒在當時已衍爲一種社會時尚,一種爲落拓士人所好之韻事,裸袒者藉裸袒而交相沽権「通達」之名,爲個人與門第邀譽而言,則裸袒又成了一種高度「媚雅」85的親社會行爲。

(四)是非與美醜

今論及魏晉裸袒者如何品鑒身體之美,其並非如西方具寫實精神的藝術一般,以人體具體的肌肉筋骨之狀態爲審美的對象,其並非欣賞生理的具象的「物」,而

⁸⁵ 指從事藝術者,爲了取悅大眾,而放棄原有的格調,乃所謂「媚俗」;反之,若大眾受誤導而一味 追求某種當時的高格調,而不問其本是否真能消受得了這高格調,就可稱爲「媚雅」。

是去欣賞一種解放被禁錮於「衣冠/集體倫理價值」的身體之行為本身,以及去欣賞這個解放身體者所特有的風神氣度之美。故相對於西方而言,魏晉人的審美對象,是解放身體的這一件「事」,又是解放身體者的抽象的精神風貌,也就是賞其意。立足身體,趕走傳統道德,拋棄結構設定,裸袒身體,豈不宣示著從隱蔽、怯懦、逆來順受中覺醒,朝向自由、光明、真實與活力,獲得解放的欣悅,此非理性的「越界」行為,足以刺激麻痺的人性、生活,豐富長期枯窘的靈魂,得讓心靈在揮霍中敞亮。此時,乃更能珍惜身體、珍惜生命,而智慧也能得到源頭活水而神采奕奕。就如「七賢」有極深厚的文化素養,其追求的還原本真所呈現的任誕,即浸潤著高雅的氣息,所謂「清峻」和「遙深」之生命情調,實出自于人文薰陶下,對生命有深刻反思,故蘊蓄著玄遠的精神內涵⁸⁶,因而也甚見其美,這是一種釋放自己,做人所想做之事的風度之美。

以反玄之士爲例,其看待裸袒時,所持的立場是以政教風化爲取向的是非判斷; 而當時之持「識鑒」、「品藻」的角度來看裸袒,則趨於美醜判斷,故僅以「任誕」、 「簡傲」視之,祇覺得其荒唐可笑耳,甚且還慕尚其風流自標,可見二者所採取的 語言或態度是不同的。

(五) 真偽與雅俗

而裸袒者與衣冠士往往互相以俗、僞相攻,而以雅、真自居。裸袒者本以裸爲高,然未究真諦而相率成風之下,裸袒亦淪爲流俗;又裸袒者本以「體貼自然」爲真、爲通達,然亦大有「強作達」之徒,故反又爲僞。亦即自覺的與世俗抗,乃具崇高之美;而混世、沽名矯揉之頹,則可咒詛,是以有不同的價值判斷。其如阮咸自言「未能免俗」,則爲不以俗爲俗,反刺禮俗之俗矣。又阮籍與嵇康、劉伶酣飲時,王戎後往,阮步兵曰:「俗物已復來敗人意。」王笑曰:「卿輩意亦復可敗邪?」此反諷其不能忘懷於俗,則何得其雅?道人俗者,斯爲俗也,是知雅俗之間,實一

^{86 《}文心·明詩》:「惟嵇志清峻,阮旨遙深,故能標焉。」又〈體性〉言:「嗣宗俶儻,故響逸而調遠;叔夜俊俠,故興高而采烈。」見范文瀾:《文心雕龍注》(香港:商務印書館,1960),頁 27、506。

間耳。裸袒之行易被視爲鄙俗,然亦以其奇、異,超世拔群,充滿生命力,煥發率 任之氣及審美之境,而一轉之爲雅矣。

(六) 文與質

猶有一端,物勢之盛則流,流則弊端叢生,弊端生故思反,世所謂質文代變,蓋文之弊則多務巧飾、僞作,於是返於質,用以濟僞;然返質太過,則縱情肆性,不之節制,決然破壞一切禮文,以歸於自然爲藉口,終流於虛無荒誕,無所不用其極。而若從文質的角度言,最能闡述此意者,莫過《說苑・脩文》所載:

孔子見子桑伯子,子桑伯子不衣冠而處,弟子曰:「夫子何為見此人乎?」曰:「其質美而無文,吾欲說而文之。」孔子去,子桑伯子門人不悅,曰:「何為見孔子乎?」曰:「其質美而文繁,吾欲說而去其文。」故曰,文質脩者謂之君子,有質而無文謂之易野,子桑伯子易野,欲同人道於牛馬,故仲弓曰太簡。87

子桑伯子爲一隱士,「去衣裸裎」,徒步於野,「欲同人道于牛馬」,即指其與鳥獸爲群,全無禮教文飾,是謂其「野」;而太矜禮,重儀式,則流於僞飾,文野之較,即魏晉自然名教之辨也。魏晉士人之乘虛蹈空者,每矯文而太過,遂使禮教之防,墮之於地,引至裸袒之風,寖以成習,此反玄之士所大聲疾呼,思有以救之也。至於當時之有主裸葬論者⁸⁸,並非質樸太過,而實乃滄海橫流,無處可安,在使己身親土速朽⁸⁹的訴求中,可聞出近乎自棄的隱衷。

(七)個人與群體

如果把裸袒引起爭議的原因,總括爲社會規範與個人好尚之間的對衝與無法平衡,則劉伶的以下這則事蹟,便巧妙地象徵了社會群體與個人的矛盾關係。如人見

⁸⁷ 盧元駿:《說苑今註今譯》(臺北:臺灣商務印書館,1991),頁683。

^{88 《}晉書·皇甫謐傳》載其作〈篤終〉言:「故吾欲朝死夕葬,夕死朝葬,不設棺椁,不加纏斂,不 修沐浴,不造新服,殯唅之物,一皆絕之。吾本欲露形入阬,以身親土。」頁 1417。

⁸⁹ 皇甫謐〈篤終〉言:「尸與土并,反真之理也。今生不能保七尺之軀,死何故隔一棺之土?然則衣 衾所以穢尸,棺椁所以隔真,故桓司馬石椁不如速朽。」《晉書·皇甫謐傳》,頁 1416、1417。

劉伶脫衣裸形在屋中而譏之,劉伶的裸袒,如果不被他者所見所知,則裸袒便祇是純粹的裸袒,或即使有意義的判斷,這意義也祇關乎個人的喜好,而談不上對於政教倫理的衝擊,也無從引發來自政教倫理的是非批判。一旦劉伶的裸袒與社會發生接觸,則個人好尙便會馬上和社會規範產生劇烈的衝突,故「人見」便勢必「譏之」、而「世論」亦必「非之」。⁹⁰尤其是佔大多數的「慎衣冠」者,必嚴加撻伐,視之爲悖禮傷教,其對人心的腐蝕直如毒蛇猛獸。是故檢驗裸袒廣遭物議的過程,乃是一段個人好尙(強調自然和差異)從接觸、衝突到威脅集體規範(強調節文和統一)的過程。

由上解析,在看似對立的二元價值中,裸袒卻能棲於兩端,其中頗具玄意,耐人尋思。

五、現代視野下的中古裸袒

承繼著上章二元價值的兩棲性的揭發,再輔以此章的現代新說之鋪陳,深入勾 勒其底蘊,足使爲人所輕忽的「怪現象」,竟充滿生機,今即從三個詮釋角度予以 重估:

(一)「荒誕」的美學

美學有所謂「荒誕」一範疇,即指不合邏輯、常規,違背理性言,當人與外在 事物的關係出現懷疑、衝突、矛盾時,常回歸自己生存本質之反省,此時每感受到 美好願望之破滅,頓覺一切變得無意義,生命也因失去信仰而徬徨迷惑,那維持社 會結構的價值尺度、禮教規範已不屑一顧,而陷入一個無目的、無希望的絕境中, 喪失對未來的憧憬,眼前世界無非荒誕、醜陋、虛偽,因現實的荒誕,遂亦以荒誕

⁹⁰ 據《世說·任誕》15 注引〈竹林七賢論〉言:「(阮) 咸追婢,於是世議紛然。」又〈任誕〉13 注 引:「阮簡居喪,詣浚儀令,令爲它賓設黍臛,簡食之,以致清議,廢頓幾三十年。」見《箋疏》 頁 735。

的言行回應之。檢視漢末以來的亂離,及易代之際的不擇手段,摧毀了典謨儒訓, 士人深陷朝不保夕的漩渦中,由恐懼、絕望而孤獨,「苟全」遂成了人生大計,誰 云天地寬?人的存在因外在的迫阨而頓失依靠,個個暴露在身不由己的境遇中,一 次又一次落空的等待,世界變得陌生,人亦顯得軟弱無力。然而人追求本身之價值 之心一日未已,反抗荒繆的荒誕作爲,必潛滋暗長。再沒有以脫掉代表文明的服飾 更具有震撼力了,以裸袒向虛僞異化的世界示威,它以毫無遮掩來裸露現實之真象, 在直接暴露現實中讓人反思自己的生存環境,進而更思索人生的真諦,正視荒誕、 反抗荒誕,此無形中帶來了光明的希望,爲改造不合理注入了新動力,此正爲超越 荒誕的契機。

魏晉一系列駭俗之言行,都是透過與現實決裂,暴露禮教的違背人性及流於工具的邪惡面目⁹¹,以呼喚回歸真情實感,他們以非理性來追求真性。因此,荒誕本出於虛無的虛無表現,卻足以破壞過去視爲理所當然的一切事物,使原本絕對一元的體系爲之崩潰,而出現豐富多元的思考。在其反映異化之醜而呼喚重建合於自然美之中,豈非預見新而健全之時代的來臨。

故從裸袒的美學意義言,便在於其張揚人性,讓人直面外在事物所加諸於生命的傷害,爲掙回自尊,貞定生存之意義與價值,不再俯首聽命,不再如槁木死灰的與世浮沉。此以「反抗」爲內核精神的生命情態,不禁使人推問:何以博學多能的士人竟流於任誕?孰令致之?士人是否甘於任誕?觀阮籍之不願其子阮渾任達⁹²,嵇康〈家誠〉亦訓勉子孫守志慎密⁹³,已可察聞其間不尋常的消息。于連《本質或裸體》中論到:

裸體,去除服裝的人工化,使得人類與自然合一。它可以說令人類回歸自然。但我們也必須考慮裸體本身蘊含的辯證:如果衣服——或者說著衣的時刻

⁹¹ 司馬氏系出儒學士族,本身乃認同名教,並以儒家名教反曹魏名法苛察之治;但漸以事功執政後,遂假名教以作爲寵樹同黨,誅除異己的鬥爭工具。

^{92 《}世說·任誕》13:「阮渾長成,風氣韻度似父,亦欲作達。步兵曰:『仲容已預之,卿不得復爾。』」 《箋疏》頁 734。

⁹³ 如道及言語易惹是非,不可不慎,故非義不言;不可強勸人喝酒,不要探人隱私,見人私語便應避開,不可與長官太親密等自我保護之策。

——,將人類永遠地與動物界區分開來,裸體的時刻,隨著重新尋得自然,更加強了這一區隔並將人類提升得更高。裸體呼喚層次的分離,使純粹的再現得以湧現:只有人類才能有裸體。其自身的本質更完美地出現:一如其在神所創萬物之中強烈的孤獨。由於它所支持的意識之影響(其作為為己存在(pour soi)的影響),能夠代表文明〔與自然的〕的決裂的,不是服裝,而是裸體。94

裸體再現純粹,自是境界層次的再度提高,然因其與現實文明疏離,遂陷入到一種 孤獨之境。爲對抗不合理,本身即必須長期的忍受苦痛,觀阮籍〈詠懷詩〉所言:

一日復一夕,一夕復一朝。顏色改平常,精神自損消。胸中懷湯火,變化故相招。……終身履薄冰,誰知我心焦!⁹⁵

可見其自覺「高行傷微身」,在不論曲直的時代,他祇能獨自啃蝕自我、自食苦果。 而居於對生活及生命的忠實,仍迂曲的從側面嘲弄了時代及執政。

朱輝軍所著《惡之華》⁹⁶一書中闡述醜中美及變態美,正可以解釋魏晉的任誕, 士人的放蕩不拘,自由自在,正釋放出其虎虎生氣,充滿原始生命力,流露特異性 格之光芒,給人電光石火、高山飛瀑的感受,具有狂野的張力。以其爲不安的時代 所生,無形中減輕了其「無賴」的成分。任誕是一種行爲的創造者,是原質生命的 展示,爲對「素論」的漠視,對進仕之路的漫不經心。⁹⁷然而,在自由奔放,盡情 的揮霍中,顯露一片生機,此使任誕與禮法之士構成一種鮮明對比,它以一種異於 常行的方式呈現美。

由莊子對於「醜」的審視,賦予同情與欣賞,此一「賞醜」的舉動已形成了中國根深蒂固之美好傳統。從某些方面言,或不免帶有叛逆的性質,即屬於衝撞人類的道德底線,挑戰過去的價值觀。莊子以回歸自然原生態之訴求,對抗異化與變質,展現一真實存在,貼近現實生活的新視角,在醜中見美,美醜互相映襯。《莊子·

^{94 [}法]弗朗索瓦·于連 (Francois Jullien)著,林志明、張婉真譯:《本質或裸體》(天津:百花文藝 出版社,2007),頁 66。

⁹⁵ 阮籍〈詠懷詩〉其三十三,見黃節:《阮步兵詠懷詩注》(臺北:藝文印書館,1975),頁 68。

[%] 朱輝軍:《惡之華——變態美考察》(杭州:杭州大學出版社,1993)。

⁹⁷ 魏晉達而無檢者,每被「世議」而沉淪閭巷;然此輩亦鄙視貴盛,如阮咸、阮脩等,皆無求於當世。

田子方》即載:

「真畫者」竟以遲到、不拘常禮、胸次洒然、從容不迫、脫衣裸形、神色自若之姿 出現,達到忘名忘利,忘形忘物,以至於忘其所以的純然安適、精神凝注的境界, 此亦是一種生命的獨特,顯空靈之美,當其解除一切束縛後,充分展現尊重個性、 重視內在的審美味象。⁹⁹由此涵養得藝術創作的獨立性、自主性與純粹性,此時可 蘊育沛然莫之能禦的創作激情。

在名士幾近「自污」,以醜的面目出現時,給人不和諧、痛苦、孤獨的感受背後,知其意者,仍能體會其追求合理善良、和樂的苦心。就任誕之表現者而言,本身即含有豁出去的勝利感,也有浩浩湯湯的悲劇意識存於其中,以勇於向不合理示威而倍感自豪。同時,其釋放自己,超越現實價值,實已暗會「智非所智,愚非所愚,貴非所貴,賤非所賤」¹⁰⁰之玄智,這正可解釋何以眾人竟以羨慕、欽仰的眼光對待之,並蔚爲時尚了!觀阮籍之醉臥酒家婦側、之哭未嫁而喪之兵家女、之嚴敬場合的箕踞嘯歌,卻爲司馬昭之愛惜其「通偉」;而縱任不拘的張翰,曾言「使我有身後名,不如即時一杯酒」的「人生貴適志」之自覺,時人卻貴其「曠達」¹⁰¹;爲吏部郎之畢卓,竟於夜間盜酒而被執縛,且曾言:「一手執蟹螯,一手持酒杯,拍浮酒池中,便足了一生」的曠達語,也爲溫嶠「素所知愛」;慕達好酒,連日不醒的王忱曾歎:「三日不飲酒,覺形神不復相親」,亦爲司馬太傅所賞曰:「羅羅清疏」,還爲王恭所歎爲「濯濯」。是知外人若不能嚴肅看待「異軌」背後作爲生活支柱、精神寄託之底蘊,又無共同的遭際與心情,則引不起共鳴。

⁹⁸ 郭慶藩:《莊子集釋》,頁 719。

^{99 「}解衣般礡贏」指「解衣箕坐,裸露赤身」也,即是裸袒箕踞,是擺脫一切束縛的虛己自由之境, 此時靈感揮斥八極,直是技進乎道者也。

^{100 《}列子·楊朱》,見楊伯峻:《列子集釋》,頁 221。

¹⁰¹ 據《世說·任誕》20注引《文士傳》言:「(翰)任性自適,無求當世,時人貴其曠達。」《箋疏》 頁 738。

君不見魏晉落拓之士,殆如將自己拋棄般之不在事功、聲名上表現,寧犧牲形象,忍受疏離人群社會的孤獨,而在此一無所有、充滿無奈,前進的道路一片迷茫中,竟峰迴路轉的出現一片美境,在無盡的焦慮聲中,有高尚的情操被撐起。戴達云:「竹林之爲放,有疾而顰者也」,此比七賢如西子,即指出七賢之誕行實隱藏著高情遠志,自足以安頓騷動不安的時代心靈,啓示處進退維谷之困境者以舒展之道。

同時,正以其任誕無度,而喚醒衛道之士的大聲疾呼¹⁰²,思有以匡正,終蔚成東晉初年一股戮力王室的務實之風,使東晉得以偏安。則其傷風敗俗的負面行爲,豈不發揮正面的效果?此同美學上不和諧的藝術表現,它以卑微來開崇高的玩笑。此又是意志的積極表露,與噤若寒蟬的妥協不可同日而語。類此化外之行,是對社會之惡的反抗,而以惡或醜來凸顯,此對與世浮沉、渾渾噩噩的群眾,頗能發揮振聾發聵的效果,在衝決網羅中,體現一股振拔之氣。

故從美學的角度以論裸袒,實含蘊滑稽與醜的成分,此時已非停留在道德是非問題的層次。《莊子·德充符》中舉哀駘它、支離疏、叔山無趾、甕瓷大癭等惡駭天下¹⁰³的殘缺人士,却以其遊心於德之和,而顯出其崇高人格。此以極端反常化的形軀之醜,襯托其聰慧超逸之精神美,即所謂「外坦蕩」而「內淳至」也。¹⁰⁴從其不諧和之形體及可怪之言論,初見初聞覺得荒唐可笑,而言其醜陋、滑稽,然以其不合常理,超出一般人之經驗,而有「陌生化」的效果,此陌生化是由平常而轉爲不平常,乃感到新奇,富想像的理趣。則「非類」之行,除了作爲諷刺的武器外,卻以其破壞性而具有更大的衝擊與震撼力。¹⁰⁵是以任誕所傳達的「新變」信息,更能讓人正視生命之本質,透過荒謬所含蘊的幽默感,迂迴的調笑了眼前現實,使存在生命從籠罩無邊陰影的枷鎖中獲得拆解,而有以振起。李大敏〈醜的美學意義〉

¹⁰² 於時有孫盛〈老聃非大賢論〉、〈老子疑問反訊〉、王坦之〈廢莊論〉、范寧〈王弼何晏論〉、戴逵〈放 達爲非道論〉等非老、廢莊、斥虛妄之言盈天下。

¹⁰³ 如支離疏:「頤隱於臍,肩高於頂,會撮指天,五管在上,兩脾爲脇。」《莊子集釋》,頁 180。

¹⁰⁴ 見《晉書・阮籍傳》,頁 1361。此亦即莊子《莊子・德充符》所言之:「德有所長而形有所忘。」 見《莊子集釋》,頁 216。

¹⁰⁵ 怪誕能產生醒悟醜惡、否定醜惡,而回歸正常美的效果,所謂反經合道者。

一文中云:

藝術以醜為表現對象,正是人類對自我認識深化的體現,可以說是人對自身活動造成的荒誕結果的無奈、自嘲或解嘲的一種幽默方式,是人對自我的一種鬥爭方式。106

而原本屬美醜問題的怪誕,當有外力介入其中,產生影響,乃逐漸成爲是非善惡的問題。怪誕原是對現實黑暗的對抗,有這一層正義的成分,遂一轉爲具有崇高的悲劇美,如七賢之作爲「誕傲」一型的開山祖¹⁰⁷,以其深具求真求善的祈向,厚積薄發,竟型塑爲指標性人物,而也因其怪誕而特能吸引人的目光,於是多有效其迹者,但因失去對抗性,也無真才實學,祇一味順服著情欲的流蕩忘返,變本加厲的頹墮其形,自不免遭《抱朴子·刺驕》所諷:「今世人無戴、阮之自然,而效其倨慢,亦是醜女闇於自量之類也。」於此,乃在強調荒誕是人面對失落後之重尋自身價值與生存意義的機會。¹⁰⁸在近乎苦中作樂、自我解嘲之誕行中¹⁰⁹,以醜暴露醜,正視醜,才能從醜中解脫出來。

(二)標「奇」以吐「異」

「放誕」與「不經」常連在一起,這也說明其不守常理常規,創造出一種畸形而滑稽的效果,譬如嵇康不願作官,逕與推薦他的山濤絕交,此動作已是不近人情,不合常理,而顯得奇怪;同時,他又在〈絕交書〉中表明不願出仕有「七不堪」、「二不可」等,說自己「臥喜晚起」、「性復多虱,把搔無已」、「不喜弔喪」、「心不耐煩」,還說「性復疏懶,筋駑肉緩,頭面常一月十五不洗」「小便忍不起,令胞中略轉乃起耳」……將日常生活細節的私密都暴露出來,實顯突兀,然細究之,則嘲諷的味道甚濃,除宣示不欲爲仕外,還將官場描寫爲「鳴聲刮耳,囂塵臭處,

¹⁰⁶ 李大敏: 〈醜的美學意義〉, 《唐都學刊》21:6(2005.11), 頁 127。

^{107 《}世說新語》以七賢爲「任誕」與「簡傲」篇的代表人物,故〈任誕〉前15 則與〈簡傲〉前幾則, 皆爲竹林七賢之事蹟。

¹⁰⁸ 李大敏: 〈醜的美學意義〉, 頁 124-127。

¹⁰⁹ 魏晉盛於嘲戲之風,上及祖考,下迨婦女,往者務其必深,報者恐其不重。裸袒的調嘲味道甚重,皆可見輕佻之背景。見《抱朴子·疾謬》,楊明照:《抱朴子外篇校箋》,頁 601。

千變百伎」,在戲謔的口吻中,突出了自己不預其流的心志。

據《晉書・阮籍傳》載:

(籍)傲然獨得,任性不羈,而喜怒不形於色。或閉戶視書,累月不出;或登臨山水,經日忘歸。……當其得意,忽忘形骸。時人多謂之「癡」,惟族兄文業每歎服之,以為勝己,由是咸共稱「異」。110

阮籍慎默,不臧否人物,發言玄虛,忘形自得而被稱爲「痴」,獨族兄阮文業說籍不痴而「異」,也就是「異」乎尋「常」。對裸袒之行,我們亦可視之爲「異」, 異則不常、不凡,不被了解,一種陌生感,像是時間與空間的距離,如到了他鄉異 地,充滿幻想、希望與生機,靈魂得到滿足,身心徹底解放,獲得一個嶄新世界的 美感經驗,眼前爲之敞亮。

處「異」即是一種冒險,爲尋求實現自我,不畏與重重阻隔衝撞,以脫離其所厭倦的「平常生活」,因爲平常生活「意味著無聊、庸俗、無所事事」。¹¹¹在「平庸無聊、乏味透頂的社會」裡,每梏滅人性、汩沒靈思。凡有自覺之名士,每視現實名教爲虛僞凡庸、不近人情的代詞,唯冒險能越出常規,回歸自然,出走於文明社會、禮教的規範之外,才能戰勝舊的自我,也才能獲得身心的舒暢。裸袒就如回到原始時代,充滿生機,在擺脫僵化的儒訓教條中,人與自然一片融洽,獲得一種近乎更生的自由,因爲你的思考與意見不被淹沒,內在的心聲得以表露,也才擁有跟隨自己內心直覺而行,捍衛自己的體驗,抓住些許自我想要的感覺。於此,「裸袒」絕不可與「野蠻」相提並論,卻可以「方外」視之,以其乃「歸真返朴」,進入到一絕對自由的異域中,阮籍〈答伏義書〉中言:

夫人之立節也,將舒網以籠世,豈樽樽以入罔;方開模以範俗,何暇毀質以 通檢。……則騰精抗志,邈世高超,蕩精舉于玄區之表,攄妙節于九垓之外。 112

^{110 《}晉書・阮籍傳》,頁 1359。

^{111 〔}德〕顧彬(Wolfgang Kubin)講演、曹衛東編譯:《關於「異」的研究》(北京:北京大學出版社,1997),頁22。

¹¹² 陳伯君:《阮籍集校注》,頁70。又,郭光:《阮籍集校注》,頁47。

其超世絕群、遺俗獨往之境,與浮湛現實利益者格格不入,故被視爲異類。阮籍寄志浩渺,在〈達莊論〉中,假託悟道真人與一群「縉紳好事」之徒辯論,其視禮法之士爲凡鄙、醜愧,己則嚮往「蓋陵天地而與浮明遨遊無始終」之境界,此同劉伶〈酒德頌〉所嚮往的:

以天地為一朝,萬期為須臾,日月為烏牖,八荒為庭衢;行無轍迹,居無室廬,幕天席地,縱意所如。¹¹³

透過大人境界的追攀,回視咄咄逼人的禮法之士,相形之下愈見其卑瑣、可憐。裸袒之行,就是配合著冷嘲熱諷之餘的一種示威行爲,做出了這種暴風雨式的閃擊,把一些假道學、無人性的禮法士震醒。故裸袒作爲「異」的符號,是對禮防的叛逆與挑戰,是對黑暗響起的悶雷,是頹廢中的孤憤,也展示了魏晉時代動亂而思想活潑,行爲生動的新異面貌。

向來對此「異」行,基本上有兩種不同的評價,一種是視爲率真曠達,爲「體玄」脫俗,闇合莊子「才全而德不形」¹¹⁴之旨;也如列子之「御風而行,泠然善也」之翱翔「區外」,疏遠世故。而另一種則是被視爲禽獸之鄙行,是傾圮綱紀的罪魁,是禍階,故應堅決消滅之,免得「污染華夏」。當然也有開明之士如裴楷,能開通的道出:「阮(籍)方外之人,故不崇禮制;我輩俗中人,故以儀軌自居。」¹¹⁵此兼顧「達意」與「弘防」,使「我輩」與「他輩」有各自的抉擇。

(三)通其旁徑的「身體」展演

另從身體觀切入,亦有伸張處,蓋禮教清論的規範下,身體好像被列管、被監控,此時的身體只能以隱而不顯的存在於理所當然的倫常和統治體系中,規行矩步, 戒慎恐懼。必至於禮教約束力式微,身體乃如解除枷鎖般的重獲自由。裸袒箕踞之 行,豈不是士人以身體的展演,來達到嘲弄禮教、諷刺執政的目的?無形中也鼓吹

¹¹³ 韓格平主編:《魏晉全書》(長春: 吉林文史出版社, 2006), 頁 541。

^{114 《}莊子·德充符》,見郭慶藩:《莊子集釋》,頁 210。

¹¹⁵ 見《世說·任誕》11,《箋疏》頁 734。又《世說·簡傲》7 注引《高坐傳》曰:「王公曾詣和上,和上解帶偃伏,悟言神解。見尚書令卞望之,便斂衿飾容。時歎皆得其所。」《箋疏》頁 772。

了行動之自由,這是對身體的覺醒,是身體的解放。在卸除一切僞飾下的徹底敞開,由時代、政治、社會、文化所加諸的侷限中出走,身體的展演「改寫」或體現新的價值,身體即是一種論述。身體不僅侷限於一個純粹的身體關係中,它可以靠著技術而延伸與擴展。身體除了運動、知覺、情緒之內身存在外,亦是社會、文化、性別、政治的文化意義上之身體¹¹⁶,還有技術關係中的身體,身體可以擴展在場之光亮。身體可以用來完成各種傳達,藉著言行、舉止、容色、裝飾,都足以增加身體展演的向度。在與週遭的互動中,構成一情境,也賦予深刻的意義。將身體作爲反抗的特定語言或標誌,具強烈的主體意識,因爲當焦點轉移到個體(自己)時,則關注內外所需,外爲身體,內則爲情感,其外在(身體)的展現,如裸袒箕踞、褻衣接人,既見與人之交接,也宣告著出離於當時的價值標準,鄭毓瑜〈身體表演與魏晉人倫品鑒———個自我「體現」的角度〉一文中云:

崇尚任放的嵇康、阮籍、劉伶及其後如阮瞻、王承等人的解裳裸形,因此形成一種分歧——或許可以說是身體以裸露,某種程度解脫掉在其上單一向度的社會文本的書寫,使身體成為一個遊走於社會價值(如透過已有慣用語符規範的身體行為)與新創表現之間的介面……在表演台上,身體充滿各種變裝改扮的可能。¹¹⁷

藉著裸袒以展演身體,此時身體已成了一種美的符號,這出於「玄美」之心態的動作,與當時流行不衰的清言論辯有異曲同工之妙,清言講究拔新領異,發人所未發,還講求微言深旨,此必先有出位之思,且得話中有話,言此意彼,意在言外,貴乎興會,其中有諷刺、有控訴、有破壞、有攻擊,在玄遠的外表下,包蘊著士人的機智、趣味。是知裸形乃「通其旁徑」之舉,雖有「凋風俗」之嫌,却亦有「軌躅之

¹¹⁶ 法國後結構主義思想家傅柯指出人類社會和文化皆從人之身體出發,而社會與文化的發展也在人之身體上留下印記。則身體成了各種事件之記錄表,也是自我進行拆解之地方。參閱高宣揚《流行文化社會學》(臺北:揚智文化公司,2002),頁 368。道格拉斯(Douglas·M)則把身體當成「自身」和「社會」。

 $^{^{117}}$ 鄭毓瑜:〈身體表演與魏晉人倫品鑒———個自我「體現」的角度〉,《漢學研究》24:2(2006.12), 頁 99×100 。

外,或有可觀者焉」118,豈可小覷!

名士之通脫其形、之土木形骸,一方面是身體的唾棄,而一方面也是身體的展示,從唾棄的層面言,以尊貴之身,不在立功、立德、立言上求表現,其不以禮立、不以義方,直率其意,而一無所立,此爲生命之虛無、無掛搭處¹¹⁹;而從身體的展示層面言,則是標新立異,不同流俗,是荒誕,亦是一種「殘缺之美」。此與東漢〈獨行傳〉所載奇特異行的狂達不同,魏晉之任誕相當大的成分爲來自於現實的生存焦慮,因客觀環境的窘迫,頓使主體產生危機感、失衡感。且因價值理想之失落,而困頓迷惘,手足無措。面對焦慮,有的走向回歸山林,過與世無爭的生活,使精神與人格獲得昇華與安頓;有的則放浪形骸,自我放逐,以狂、痴的形象出現,大名士以裸的特殊行爲,回歸原形,來剝解一切等級差別,在越禮驚眾中,正可深刻的傳達其用心。當生存空間遭受嚴重擠壓,導致人格的裂變,荒誕之行由之產生,以其懷疑過去一切認爲天經定義的價值,及古今奉行不渝的秩序,竟可不計他人的眼光,祇爲了表現自己,一個純粹無沾滯,不隸屬的自我,此時他們是達士,是飛揚跋扈的狂者!也因其能作自己的主人,能清醒的安排自己的行爲,故其生命情境也倍覺寬廣。

魏晉士人在反觀自身時,發現了身體,身體可以展現美,也可以展現自己的情感,反映自己的訴求,可拿身體突破傳統禮教,唾棄現實政治,可以反叛慣性思維,身體成了一種肢體語言,深具創造性,放任身體正是追求自然、自由的表徵。如阮籍以「青白眼」來表示其喜慍¹²⁰,王羲之以「坦腹東床」來呈顯其自在適性¹²¹,康僧淵援「目深鼻高」之形來襯托神識¹²²,那裸裎箕踞之輩,正以身體寄語不屑禮教

^{118 《}晉書·光逸傳》後史臣曰之言,頁 1386。

 $^{^{119}}$ 此借用牟宗三〈魏晉名士及其玄學名理〉一章中之語,收錄於《才性與玄理》(臺北:臺灣學生書局,1993),頁 67-71。

^{120 《}世說·簡傲》4注引《晉百官名》載:「(阮)籍能爲青白眼,見凡俗之士,以白眼對之。及喜往, 籍不哭,見其白眼,喜不懌而退。康聞之,乃齎酒挾琴而造之,遂相與善。」《箋疏》頁769。

^{121 《}世說·雅量》19 載郗鑒向王導求婿,門生歸,白郗曰:「王家諸郎亦接可嘉,聞來覓婿,咸自矜持,唯有一郎在東床上坦腹食,如不聞。」郗公云:「正此好!」訪之,乃是逸少(羲之),因嫁女與焉。《箋疏》頁 361、362。

^{122 《}世說·排調》21:「康僧淵目深而鼻高,王丞相每調之。僧淵曰:『鼻者面之山,目者面之淵。山

之意。當儒家以服制監控身體時,裸袒正可體現其反儒家禮教、服制,此特殊的表述方式,實有其嚴肅的主題,同時也是自我生命的強烈選擇,是自我意識覺醒的充量發揮。

通過身體對存在與世界的反省,當人與社會相交涉,受外在牽引,與物相刃相 靡之中,產生「界域」的觀念,雖不相隸屬,但互相參照,互爲主客,促成相互的 身體審美關係。重新尋回身體,注意身心靈的感覺、欲望與安適,此意思著身體的 潛能無形中被激活及強化,在「自我中心」的意識下,身體意識由潛藏而顯露,勇 於追求「意思之所在」,正是自我的確認。回歸身體非維持世俗性生存,而是回歸 生命的本源、生命的本真,唯有形、神的重獲成全,此時個體身體可推擴至宇宙身 體,從時間上可無始無終,空間上則無所不在,頓然超越個體之小我,而融入自然 之道境、美境。

六、餘論:肆欲與刻意

向來以裸袒爲「肆欲」之行,「肆欲」在魏晉,每表現爲形體的解放與情意的恣縱。而在行爲的解放恣縱之前,實緣於心意的奔放,不受拘勒。誠如王子猷所言的「乘興而去,乘興而返」,興即指一己之興致、心意,無所假借,不可言說。他可以不通報徑入他人園林賞竹,始終不與主人周旋,也就是想做什麼就做,無拘無束。又如顧和之人前捫蝨,無不率意而行,不在乎別人的眼光。「肆欲」之行,可如鄒華所言的「理性的遺棄而生物化式純自然化」,爲「生命力的失控,欲望以動物的方式表達出來,純生理的要求和享受」¹²³;而在弗朗索瓦·于連的《本質或裸體》一書中言裸體的本質性元素——它具有一種「打破閉鎖」的力量,由於此特立獨行的作爲,每次必吸引眾人的目光,自然也易於成爲一種社會事件。而此直面的

不高則不靈,淵不深則不清。』」《箋疏》頁 799。

¹²³ 鄒華:《中國美學原點解析》(北京:中華書局,2004),頁227。

單純展示,卻給人無窮的啓發,以其毫無保留,如直探事物的「本質」,它剝掉了所有外在的掩飾,赤裸裸的去除了一切遮蓋的雜質,無形中,已達到終極的真實。唯有在赤裸中,還原真實,此時自己的身體及自我,頓然成了客觀之物,不可回避的被透視。然其又是自然而然的存在,則何能爲裸體感到驚奇?¹²⁴

當眾人的目光聚焦於一覽無遺的裸形「奇觀」時,首先,必爲禮教之士所斥責、糾彈,而不會視之爲美的展現,其終也,祇視之爲化外之「通達」,爲可怪之行。「裸體」以太直露而使人產生反感、抗拒,然當時顧愷之有言:「四體妍媸,本無關妙處」,既不以四體爲關照重點,自無靜觀之妙賞,以致於裸袒之行被推到邊緣,爲人所唾棄。令人詫異的是,在非常重視人物神采的時代,卻有許多人物風姿形貌的描寫,如所謂「面至白……色轉皎然」(《世說·容止》2),「風姿特秀,爽朗輕舉」(《世說·容止》5)「容貌整麗」,手如白玉柄,甚至「面如凝脂,眼如點漆」¹²⁵等形貌的細部描摹,何以對裸袒之形的身體書寫交口啐之?推究之,此已非形、神之辨,而爲情、禮之爭!

從人譏笑劉伶之裸時,劉伶竟以「大」境——「幕天席地,縱意所如」回應, 又高視闊步的仰觀俯察,遨遊一世,此大天地的氣量,說明劉伶本不以裸體爲非, 反笑束身修形者之迂腐偏狹,揆其意氣,則使裸袒之行登入體道的境界,那麼,此 「意氣所寄」的意蘊,何可輕忽?

裸袒之行正以其縱情性、安恣睢、禽獸行¹²⁶而拔顯,以「快意當前」爲特色, 他們不理會聲名道德,只循一己之意,純任一己之欲,以能自肆一時爲最高的訴求。 當世局變得一切都應挑戰,也可挑戰,那裸袒之行爲,遂堂而皇之的登上時代舞臺。 此由對生命本質的反省後,體察生難求而死易至,故不如及時行樂,在其玩世不恭 的行徑中,流露「恣體之所欲安,恣意之所欲行」¹²⁷的任性。也正以其恣肆,而得 以展現其生命力(神采),它以崇高如狂風暴雨般的力量,給人顛覆的體驗,能傲

¹²⁴ 鄒華:《中國美學原點解析》,頁 12-28。

^{125 《}世說·容止》26 形容杜弘治之語,《箋疏》頁619。

¹²⁶ 見《荀子·非十二子》,見李滌生:《荀子集釋》(臺北:臺灣學生書局,1979),頁 94。

¹²⁷ 見《列子·楊朱》,見楊伯峻:《列子集釋》,頁 222。

然的遺棄時空侷限的身體,從而掌握「本質」的、「全部」的身體。于連言:「敏感的週遭,一開始便認識到它無法適合裸體所揭曉的啓示」¹²⁸,乍見令人驚異,令人震撼、困擾,漸漸的卻可感知其自由、自我、新變,終則感受其與大地合而爲一的和諧與美。佛教言:「肉身成道」,差可形容之。于連又言:「裸體以其形式客觀化的力量,成爲開拓一塊『美』得以宣示勝利的場域」¹²⁹,此由感性到知性的覺知,它以不陷入世界的網絡而如如的存在。

魏晉士人或許深受《列子》、《楊朱》「貴己」、「享樂」及莊子「逍遙」之影響,頗能在苦悶的時代夾縫中及時行樂,因有生則堯舜桀紂,死則同爲腐骨的覺悟,故主「盡一生之歡,窮當年之樂」的奔縱,於是有遊弋田園、登高長嘯之樂,或應機騁辯之樂,或攬鏡自賞之樂,或摴蒱賭博之樂,或琴棋書畫之樂,或音聲歌伎之樂,或修仙體玄之樂;有夏日北窗下納涼之樂,有蒐奇志怪之樂,有酒後挽歌之樂,有騁才鬥智之樂,有競奢爭富之樂。此外,又有狎邪之樂、裸袒之樂,在得「意」體「和」之境中,無不欣於所遇,樂此不疲,甚至成痴成癖¹³⁰的地步。

然而裸袒之行,實屬「荒樂」¹³¹,是生命情境的歧出,爲出自宏達之士有意無意的違反禮法之誕行,實稱不上怡然自樂,以其出乎「刻意」。莊子以「無不忘也,無不有也,淡然無極而眾美從之」,乃合自然;其有偏執,有所待,不論爲示威性的嘲諷,或爲了譁眾取寵,都非本性自然。因「刻意」有揚已、露己之意,反失本真。若裸袒乃爲了「反禮教」,是心中存有個仁義,且視仁義爲僞而反抗它,則裸袒之行又成了工具,即使是「混跡」塵世,也屬「有心」。唯有「忘」,乃能在「恣意」中,怡然自得。今緣當時浮動的人心,在顧瞻前途,卻茫然無所依托時,心靈無處棲泊,自須藉著奇言怪行來平緩內在的緊張,則其「土木形骸」,實屬「生命落荒」的自我麻醉而已!

^{128 〔}法〕弗朗索瓦·于連(François Jullien)著,林志明、張婉真譯:《本質或裸體》,頁 153。

^{129 〔}法〕弗朗索瓦·于連(François Jullien)著,林志明、張婉真譯:《本質或裸體》,頁 160。

¹³⁰ 據《晉書》所載,如王子猷好竹成癖,和嶠有「錢癖」,王濟有「馬癖」,杜預有「左傳癖」等。顧 愷之有「痴絕」之目,阮籍、王湛、王述、阮瞻、司馬昱於時都以「痴」聞。

¹³¹ 荒作迷亂、縱樂解。《書五子之歌》有「內作色荒」之句,《逸周書·諡法》言:「好樂怠政曰荒」, 是迷於佚樂者爲荒。

徵引書目

(一)原典文獻

- 漢·鄭玄注、唐·孔穎達等:《禮記正義》,收入清·阮元校勘:《重刊十三經注 疏附校勘記》,臺北:大化出版社,1982。
- 漢·司馬遷著、南北朝·裴駰集解、唐·司馬貞索引、張守節正義:《史記》,臺 北:鼎文書局,1990。
- 晉・陳壽撰、宋・裴松之注:《三國志》,臺北:鼎文書局,1980。
- 劉宋・范曄、唐・李賢等注、晉・司馬彪補志:《後漢書》,臺北:鼎文書局,1981。
- 梁·蕭統編、唐·李善注:《文選注》,上海:上海古籍出版社,1986。
- 梁·沈約:《宋書》,臺北:鼎文書局,1976。
- 梁·釋慧皎撰、湯用彤校注:《高僧傳》,北京:中華書局,1996。
- 唐・房玄齡等:《晉書》,臺北:鼎文書局,1976。
- 唐·李延壽:《南史》,臺北:鼎文書局,1976。
- 宋・洪興祖撰、白化文等點校:《楚辭補注》,北京:中華書局,2002。
- 明‧憨山大師:《肇論略注》,新竹:靈隱佛學院,年代不詳。
- 清·陳祚明:《采菽堂古詩選》,《續修四庫全書》卷1591,上海:上海古籍出版 計,2002。
- 清·趙翼:《廿二史劄記》,臺北:樂天出版社,1973。
- 清・嚴可均輯:《全三國文》,北京:商務印書館,1999。
- 清・嚴可均輯:《全晉文》,北京:商務印書館,1999。
- 余嘉錫:《世說新語箋疏》,臺北:華正書局,1989。
- 李滌牛:《荀子集釋》,臺北:臺灣學牛書局,1979。
- 范文瀾:《文心雕龍注》,香港:商務印書館,1960。
- 郭光:《阮籍集校注》,鄭州:中州古籍出版社,1991。
- 郭慶藩:《莊子集釋》,臺北:華正書局,1994。
- 陳伯君:《阮籍集校注》,北京:中華書局,1987

黃暉:《論衡校釋》,北京:中華書局,1990。

黃節:《阮步兵詠懷詩注》,臺北:藝文印書館,1975。

楊伯峻:《列子集釋》,北京:中華書局,1979。

楊明照: 《抱朴子外篇校箋》,北京:中華書局,1991。

盧元駿:《說苑今註今譯》,臺北:臺灣商務印書館,1991。

戴明揚:《嵇康集校注》,臺北:河洛圖書出版社,1978。

韓格平主編:《魏晉全書》,長春:吉林文史出版社,2006。

(二)近人論著

〔法〕弗朗索瓦·于連(Francois Jullien)著,林志明、張婉真譯:《本質或裸體》, 天津:百花文藝出版社,2007。

〔德〕顧彬(Wolfgang Kubin)講演、曹衛東編譯:《關於「異」的研究》,北京: 北京大學出版社,1997。

朱輝軍:《惡之華——變態美考察》,杭州:杭州大學出版社,1993。

牟宗三:《才性與玄理》,臺北:臺灣學牛書局,1993。

李大敏: 〈醜的美學意義〉,《唐都學刊》21:6(2005.11),頁124-127。

李豐楙:《優與游——六朝隋唐遊仙詩論集》,臺北:學生書局,1996。

尚秉和:《歷代社會風俗事物考》,臺北:臺灣商務印書館,1985。

高宣揚:《流行文化社會學》,臺北:揚智文化公司,2002。

黃南珊:〈禰衡話語的文化符號意義〉,《江漢論壇》12(2005),頁 79-82。

甯稼雨:〈《世說新語》中的裸袓之風〉,《中華文化論壇》3(2005),頁74-78。

鄒華:《中國美學原點解析》,北京:中華書局,2004。

鄭毓瑜:〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉,《漢學研究》 24:2(2006.12),頁71-104。

魯迅:〈魏晉風度及文章與藥及酒的關係〉,魯迅等著:《魏晉思想(乙編)》(臺 北:里仁書局,1995),頁 1-17。

魯迅校錄:《古小説鈎沉》,濟南:齊魯書社,1997。