从表演到区隔：《世说新语》中“清谈”的人际传播机制研究

赵　璇

河北大学新闻传播学院 河北 保定 071000

【摘　要】：魏晋清谈是士人群体交流思想的方式，也是一种人际传播活动。本文以《世说新语》为主要文本，结合相关史料与既有研究成果，采用文献分析法，对清谈的人际传播机制进行考察。考察发现，清谈在人际传播方面有三个特点：鲜明的表演性、突出的目的性、强烈的排他性。文章揭示了人际传播在社会结构与文化生产中的复杂作用，突破对信息传递的单一看法，为我们理解当代社会中的人设经营、圈层文化及传播的表演化趋势提供了重要参照。

【关键词】：清谈；《世说新语》；人际传播；交往特征

DOI:10.12417/3041-0630.26.13.038

1 引言与背景

西晋末年永嘉之乱爆发后，大量民众为躲避兵灾纷纷南迁[1]。他们兴建庄园、主办雅集，优越的物质条件为清谈交流提供了基础。以中原名门为主要基础的东晋政权，南渡时把中原精英文化比较完整地搬迁到江东。他们竭力保持自己的文化特征维持士族身份，作为中国文化传播史中的重大事件，其内在的传播机制也值得关注[2]。

清谈是六朝士人最为热衷的文化活动。鲁迅认为：“老庄之说亦大盛，其因佛而崇老为反动...终乃汗漫而清谈。”[3]由此可见，谈论的话题以《老子》《庄子》《周易》三玄为中心。《世说新语》主要记载了东汉末年至南朝宋时士人言谈风貌和琐闻逸事，反映了当时的社会活动和士大夫阶层的生活习气[4]，文中记载三玄议题之处甚多，如支道林与许询共聚司马昱书房开庭讲席，谈论佛经，在座的人无不心悦诚服[5]；支道林造《即色论》，得到王坦之的赞赏[6]；有从北方来的道人，和支道林在瓦官寺相遇并谈论《小品》[7]。僧人同样喜善清谈，并以高超的清谈水平获得赞誉。《赏誉 •98》刘孝标引注《支遁别传》：“遁神心警悟，清识玄远。尝至京师，王仲祖称其造微之功，不异王弼。”[8]。清谈立说表面上宗跟老庄，实则儒道相混，到南北朝时期衰落并让位于佛教。

人和人之间的交往，是个人进入社会、文化秩序能延续下去的重要机制。从传播学角度看，清谈不是单纯交换信息，而是一种有规矩、靠符号来做的社会活动。本文把刘义庆写的《世说新语》当作核心文本，结合相关史料，对魏晋名士的清谈活动做系统整理和分析，关注《世说新语》里写出的清谈样子，怎样体现出特定的传播方式，以及这种方式怎样在精英群体内部把群体聚在一起、让文化继续延续。

2 表演式传播：作为拟剧化的智力展演

清谈并不是人们平常交往里的闲谈，它是在特定文化精英的小圈子里展开的，带有表演色彩的智力展示和思辨较量。这种交流形式不只是信息交换，更接近于戏剧化的传播活动，还把语言技巧、声音艺术与身体姿态等多种符号结合起来，让参与者不但在思想上辩论，也在形象塑造和人格展示上竞争。

2.1 言辞和声音的修辞表演

《世说新语》里写辞采与音声的地方很多。《文学篇》记载，支道林给王羲之讲《逍遥游》时，“作数千言，才藻新奇，花烂映发”，语言华美，很有感染力，讲出了道理，也像是一场声情并茂的演讲。可见，清谈中的是刻意修饰过、艺术化的产物。

音声的控制在清谈里也很重要，裴遐清谈时“辞气清畅，泠然若琴瑟”，王濛也以“韶音令辞”出名。声音的高低起伏和节奏快慢，都被放进传播符号里，用来营造某种气氛，这种追求语言形式美的做法，让清谈不只是思想交流，也成了一种审美表演。

2.2 身体与风度的符号化呈现

身体的姿态、容貌和仪态也是传播里的重要部分。竹林七贤的事例很典型，他们故意打破儒家礼教的规矩，用放浪不拘形迹的举动来表现自己超出世俗。《任诞篇》里嵇康说“使我有身后名，不如即时一杯酒”，这既是对名教的反抗，也是用身体行为来传达价值观。

《世说新语 • 豪爽第十三》[9]记载王处仲喝酒后会吟“老骥伏枥，志在千里”，还用如意敲打唾壶，直到壶口都缺了。这种接近荒诞的举动，在人与人的传播中反而加强了印象，让他的风度流传下来，被后人称颂。李长之[10]指出，这种风流其实是士大夫面对现实社会的一种姿态化生存方式。魏晋清谈已经把身体和形象放进传播系统，使传播本身有了很强的表演性。

2.3 拟剧理论视域下的清谈舞台

从传播学的角度看，清谈这种表演性可以用拟剧理论来解

释。戈夫曼[11]认为，个人在社会互动中常常像演员，在特定舞台上通过印象管理来维持理想化的自我形象。魏晋清谈正是这样一个前台，名士们在这里扮演聪明、有文化的精英角色。

他们在展示思想和才情的同时，也在展示一种人格面具。声音的控制、身体的姿态等，都是表演用的道具，通过这个过程，名士们影响观众，也在群体里获得名声和文化上的本钱。

3 目的性传播：资源争夺与身份建构

清谈是一种特别的传播做法，它的核心是在人与人的交往场合中当场表演，展示个人的才情和智慧，从而得到同伴赞赏和社会名声，这一点和现代传播学里交往理性强调的追求共识很不一样。曾春海指出，论辩成为士人展示个人才学、实现精神解放的重要形式[12]，魏晋时期的清谈，它的目的性很强，主要体现在积累名声、获得认同和确认群体身份等方面。

3.1 才情展示与名声积累

《世说新语》中记下了不少有名望的人在清谈时赢得喝彩的场面，张凭在《文学篇》里被写成话不多、表达很深刻的人，有一回清谈，他把主客两边的话做了精炼总结，话说得少，含义却深，满座马上称赞他，由于这次表现，他被推入名流行列，后来又被推荐为太常博士；从这些例子能看出，清谈在人与人之间的传播里像名声的加速器，一个人只要机智和才情被这个圈子的人认可，就可能很快转成社会地位。

这种靠说话得到身份认可的情况并不少见，《文学篇 •35》写到，支道林写出《即色论》，他的清谈才情被王坦之大力称赞，他本人还被比成王弼，支道林因此在有名望之人的圈子里有了声望，他作为有名僧人的学问地位和社会地位也更稳了；这些例子向人们表明，人们清谈并不是要在逻辑上把对手压下去，而是要在带欣赏意味的展示中显出高明，用说话的技巧和思想的锐气来突出自己的价值[13]。

3..2 认同获取与社会资本的转化

清谈本身就有追求同道赞赏、被推崇的意思，竹林名士如嵇康、阮籍所做之清谈大体上是观赏性的，所言所行多能打动听者、令其印象深刻，因此不能简单地看作独白或思想活动，而应当作人际交流的一种形式，所求的是赞美，结果类似现在网络上的点赞现象。

这种称赞不只是短期的情感满足，还可能变成长期的社会资本，得到认可既可使名望上升，又往往有做官之利，因此从清谈的角度说，清谈在人际传播中的目的性表现在，它是一种资本化的表演，通过赢得喝彩来积累人脉和资源。

3.3 群体认同与价值共识的仪式性强化

清谈的另一个重要目的，是在群体内部确认共同价值和身份认同，有关中原南渡士人如何维护自身文化特征的事实，正是其文化认同逐步完成的例证，此时的传播不把真理归属给某一个人，而只讲求一致的趣味、一致的生活风格或精神状态。

中原南渡士人所用的语言是北语、所写之诗是北韵，诵诗时也多用北音[14]比如谢安用洛阳经典雅音诵读诗歌，这不只是一种姿态，也在提醒别人，你我都属于渡江士人这一脉，在文化身份上是一致的。清谈在这里的目的性，并不是要解决现实矛盾，而是借特定符号来维持群体内部的文化认同。

4 区隔化传播：符号壁垒和圈层逻辑

清谈虽以魏晋时代为鼎盛期，对文人及僧人乃至某些权贵都有很大吸引力，但所涉传播不等于向全体社会成员公开、不限于一般交谈，而是小圈子内有选择性的活动，因而应被看作一种圈子化的传播，即靠把外人排除在外而促成内部团结，用此方式来维护士族精英对文化的控制与主导地位。

4.1 语言与典故的壁垒化

魏晋时期有关清谈的主要内容多是三玄或佛理的论述，所涉文本本身不易理解，要学好也需较长时间，《世说新语文学 30》里提到支道林同北地的道人来到瓦官寺，即用《小品》做题目开始辩论，对所论对象没有适当准备的人，一般不能指望在这样的情形下取得发言或回应的机会。

所称的这种话语体系是种文化壁垒，能将知者纳入圈子、把不知者排除在外，按照布迪厄的思路来说，文化资本的垄断常以符号屏障的方式出现，在清谈场合内玄学、典故或术语本身就有用武之地，既可用来作学术分析，也可作为社会排斥的一种手段。

4.2 审美趣味的圈层化

清谈所涉的不只语言，审美趣味本身即用来界定群体，《世说新语》提到卫玠仪表俊美、引人注目，连“一时洛阳倾动”都为之倾倒，这里说的审美状态不是单纯个体现象，而是有关群体认同的基本准则，因而清谈中的人要按一定方式、以适当风度来表现自己才被接受。

在这种情境下，人与人的传播不再只靠语言，而是把身体、举止当作符号资本，由此可知：若没有适当气质或风度，纵然学问丰富也未必能进入清谈的重点圈子，故而清谈本身对人际传播有审美上的限制，即把风度、姿态当作分界标准，按此标准将人划入或排除于某种群体之外。

4.3 交往对象的选择性

魏晋时代所谓名士的清谈不是对所有人都适用的，而是以择友为原则，一般只同类人做交往，不把庸俗者或道德上不一致的人带入谈话之中。《世说新语任诞》提到嵇康曾断然不接

钟会的来信，又写出《与山巨源绝交书》作为有关人际传播的立场说明。由此可以判断清谈所涉的人与人的传播具有排他性，它不能用来增加朋友的数量，而应以筛选方式维持交往中纯粹的品格关系。

这种现象从传播学角度可以和格兰诺维特的强关系——弱关系理论相呼应，清谈强调的是群体内部的强关系，通过反复交流来巩固圈子认同，而不是通过弱关系去扩展外部社会网络，这使得清谈既维持了内部的紧密联系，又在外部筑起了高墙。

5 总结

综上所述，人们常把清谈看成魏晋时期士人圈子里最有代表性的一种人与人传播做法，它既是交流想法的方式，也像一种带符号意味的传播办法，清谈在人与人传播上的特点主要有三个，第一，它像表演，参加的人用说话、声音、姿态来传意，还像演戏那样管住自己的样子，想把自己弄成名士；第二，它有目的，参加的人借展示本事来换取文化上的本钱，这也成了精英圈里争胜和改变身份的一条路；第三，它排斥外人，靠典故、行话、审美喜好和交朋友规矩来设门槛，把自己人和外人分开，进而保住士族这一层人在文化上的权力和群体界限。

从清谈这件事看，人与人传播的作用不止一面；它不只是交换想法的工具，也是身份表演的台子，还是拿社会资源的渠道，以及把文化分开的办法。这个研究对理解今天社会里的人与人传播，也有一定启发，现代社交媒体里经营人设、圈层文化这些现象，和魏晋清谈在传播路子上有些像，传播的人用表演式展示去争取认同，又用符号和话语来建立群体认同，在这个过程中，社会资源也被重新分配。清谈让人看到人际传播在特定历史环境里的特别样子，也为我们审视当代传播的表演化、目的化与排他化趋势提供了重要参照。

参考文献：

[1] 陈寿.三国志[M].陈乃乾,校点.北京:中华书局,1982.

[2] 李伯重.东晋南朝江东文化的融合[J].历史研究,2005(6):95.

[3] 鲁迅.中国小说史略[M].上海:上海世纪出版集团,2006》

[4] 刘志伟,翟羽佳.魏晋士人的儒学思考及其实践——以《世说新语》为考察对象[J].河南师范大学学报(哲学社会科学版),2025,52(02):122-128.

[5] 刘义庆.世说新语校笺[M].徐震堮,校笺.北京:中华书局,1984:123-124.

[6] 刘义庆.世说新语校笺[M].徐震堮,校笺.北京:中华书局,1984:121.

[7] 刘义庆.世说新语校笺[M].徐震堮,校笺.北京:中华书局,1984:119.

[8] 刘义庆.世说新语校笺[M].徐震堮,校笺.北京:中华书局,1984:259.

[9] 刘义庆撰,朱海莲,沈海波译注.世说新语[M].北京.中华书局,2011:586.

[10] 李长之.陶渊明传论[M].天津:天津人民出版社,2007.

[11] [美]欧文·戈夫曼.日常生活中的自我呈现[M].冯钢,译.北京:北京大学出版社,2008:51,12,9.

[12] 曾春海.嵇康的精神世界[M].郑州:中州古籍出版社,2009:17.

[13] 赵曦.浅析魏晋清谈与竹林七贤画像砖构图形式之关系[J].中原文物,2016,(03):77-81.

[14] 冯源.身份认同与中原文化在东晋的传播[J].新闻爱好者,2023,(10):76-78.