

古代文学理论
研究

卷十二
輯

VE 32/15

古代文学理论研究

古代文学理论研究编委会 编

丛刊·第十二辑

上海古籍出版社

1140024

古代文学理论研究编委会

主 编 徐中玉

副主编 王文生 包敬第

编 委 王文生 王达津 王运熙 包敬第 牟世金
张松如 张文勋 侯敏泽 徐中玉 霍松林

中国古代文学理论学会通讯处：上海华东师范大学中文系转

古代文学理论研究

丛刊·第十二辑

古代文学理论研究编委会 编

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 祝桥新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11 字数 272,000

1987 年 11 月第 1 版 1987 年 11 月第 1 次印刷

印数：1—2,300

统一书号：10186·672 定价：3.25 元

1987.12.12

玄学的“简约”风尚与文学的

- “以少总多”……………王鍾陵 (1)
- 试论先秦美学的逻辑起点……………刘伟林 陈永标 (30)
- 论神合感……………姚全兴 (51)
- 关于应场的《文质论》……………王运熙 杨明 (64)
- 萧氏兄弟文学思想异同辨……………蔡鍾翔 (71)
- 刘勰的作家论……………徐季子 (83)
- 说方苞义法……………王达津 (97)

《典论·论文》和《文赋》

- ……………〔日本〕林田慎之助著 张连第译 (110)
- “以意逆志”辨……………李杜鹰 (128)
- 文学批评史中之殷璠
- 及其《河岳英灵集》……………蒋凡 (141)
- 皎然诗学评议……………黄保真 (157)
- 《诗辨》的二层次结构及其理论意义……………程亚林 (185)
- 金代诗风与王若虚诗论……………张伯伟 (202)

王船山以“兴”为中心的诗歌鉴赏论	孙 立 (218)
论戴名世与桐城诗派	许 总 (227)
朱彝尊论词的醇雅	邱世友 (240)
古代小说批评中的“虚构”论	方正耀 (263)
论劝善惩恶	
——明清小说理论研究之一	吴圣昔 (280)
我国古代文学评点中的人物塑造理论	
.....	王德勇 (295)
试论明清评点派的典型思想	林衡勋 (304)
论李贽对《水浒传》的评点	欧阳代发 (319)
试论天花藏主人的小说美学思想	
——兼论才子佳人小说流派的理论主张与创作实践的矛盾	
.....	周伟民 (335)
诗为活物	敬 子 (70)
“不恨臣无二王法，恨二王无臣法”	赵 进 (96)
关于“奇僻荒诞”可“使人心开神释”	李 卉 (184)
发于情，自然止乎礼义说	王 增 (279)
编 后	(346)

玄学的“简约”风尚与 文学的“以少总多”

王鍾陵

任何一个民族思维发展的过程，一方面必然在其语言的发展中留下鲜明深刻的印痕，另一方面还必然制约着语言运用的方式、状况。语言对于一个民族来说，不仅仅是一个反映客观和相互交际的工具，而且还是其历史的活动方式的映现，是其特定的成长过程的表露。语言运用的不同状况，构成了一个民族在不同发展阶段不同生活方式的一个有机部分，从而在某种意义上也是一个民族不同阶段生活风貌的一种本质的反映。语言及其运用方式是历史的产物，它的发展乃是一个社会过程，是同一个民族生生不息的成长历程相交融的。如果说民族语言对于一个民族来说，是其一切活动及其文化——心理素质的一种独特的反映的话，那末一个民族不同阶段的语言运用的方式、状况就正是这个民族处于不同发展阶段的标志。

由这样一个角度出发，我们就可以理解从汉代语言运用的铺排堆砌、繁衍琐碎到魏晋南北朝时期文学上“以少总多”这一指导语言运用的新理论的产生，是如何同我们民族不同历史阶段上的心理状态，同我们民族在哲学思想上从汉儒天人感应的谶纬神学向玄学本体论转变的过程，以及这种转变所引起的社会风尚的变

化相适应的。而同思想状况密切交融的语言运用状况,又直接地同一个时代文学、艺术能够具有何种形态的美学风貌密切相关。所以,不仅从汉代到魏晋南北朝时期,我们民族语言运用方式的变化,而且同这种变化相平行的文学、艺术的美学风貌的变化,都不能只是在语言和文学、艺术本身的领域中来了解,而应该推拓开去,将之与我们民族哲学思想、社会风习等这些涉及范围更为广阔、心理层次更加深入的变化联系起来认识,才能有更进一步的深刻理解。

—

综观我国古代前半段文化的发展,原始文化——先秦两汉文化——魏晋南北朝文化,明显地经历了一个由朴略到喜爱繁多再到崇尚简约(即由少到多再到少)的否定之否定的历程。原始文化因为当时社会生产力低下,显得朴野疏简。虽然原始神话由于反映了宇宙万物之间浑沌一片的联系从而表现了一种沉雄阔大的气象,但是并不真切细致。春秋以后,社会的发展速度明显加快,战国秦汉时期,更是表现了一种前所未有的急剧向前的运动。我们民族对于自然的征服,无论在广度和深度上都取得了极大的进展。社会生活也愈益复杂。因此反映到文艺上,名物事功的罗列便成为一种普遍的特色。《诗经》中各种动、植物名称之多是众所周知的,以至于其名物之训诂在后世乃成为一种专门的学问。楚辞中的名物也很纷繁,以屈原的代表作《离骚》为例,据笔者统计,所写植物,香草“江离”、“辟芷”之类计十九种,恶草“蕙”、“蓀”之属计五种,动物“玉虬”、“鸩”之伦(包括部分想像的动物)共十二种。这一特点发展到“受命于诗人,拓宇于《楚辞》”(《文心雕龙·诠赋》)的汉赋中,更是竭尽了连篇堆垛之能事。一方面是大一统局面下写作领域的极大扩展,另一方面适应着对名物事功形容的需要,文学作品越来越朝着“美文”的方向发展,这样两个方面的发

展都是通过写作中语言数量的增长(汉赋中名词和形容词数量庞大)而实现的。也就是说,赋体本是适应着人们写物图形、拓广声貌的要求而发展的。这是文明迈进的反映,是我们民族在开拓自己生存领域的过程中横向占有获得极大展开的表现。因此汉大赋不仅以它恢宏的气魄,而且以它那一股流动于其中的遒劲之力,成为当时汉民族活力生生昂扬进取的表征。

然而,汉人那种由政治上大一统状况所决定的思想上的大一统包容、文艺上的大一统展开,虽然透露了一个强盛皇朝的遒劲生气,但由于这种思想上的大一统包容还未来得及得到必要的消化,所以文艺上的大一统展开必然呈现出一种纷繁的状态,因而也就决定了铺排、堆砌、繁衍的语言运用方式,势必成为一个时代普遍的模式。

汉人思想文化上的这种纷繁状态,从纵向上说是春秋战国以来文明迈进的折光,从横向上说是政治上大一统状况的映现。无论前者还是后者,无疑都是进步的,有其特定的历史价值。然而这种本属进步的倾向,却因为汉代神学的泛滥而得到了一种消极的、恶性的发展。

适应着给大一统皇权以神意圣光涂饰的需要,汉代产生了一个思想上的造神运动。以董仲舒为代表的庸俗哲学家和燕齐海上迂怪之方士,大量利用远古神话思想资料,建立了以天人感应论为基础的宗教神学。哀、平之际,谶纬迷信开始流行,延至东汉,光武“深怀图谶”(《文心雕龙·时序》),整个思想界几乎都沉沦在这种妖妄的迷信之中了。

宗教神学的泛滥,倒转过来大大加强了人们自远古以来就已存在而在春秋战国时期已经开始逐步褪色的对自然变动的惊惧心理,同时又在整个社会上形成了一种穿凿附会的思维方式。这种惊惧于自然变异的心理和穿凿附会的思维方式,使得汉人纷繁的思想文化状况更流入极度的琐碎、枝蔓之中。

在宗教神学的阴影下，一切自然物候在汉儒眼里，都被无端地附会上种种目的论涵义，而汉儒却又津津于从这种外加的目的论涵义中穿凿出人间秩序的原理。^①天地自然一方面成为孕含着三纲五常封建伦理的渊藪，另一方面它的正常的、非正常的种种变动又是天意天志的表现，于是自然物候在汉儒心目中乃不具备纯然客观的面貌。

既然汉代社会经常处于天意天志的无声威胁下，所以即使贵为天子，在诏书之中对于自然天象的变化亦多惧词（详见赵翼《廿二史劄记》卷二“汉诏多惧词”条）。一般人更是生活在一种百般讲究禁忌的社会风习之中。人们一方面惊骇于自然界种种被附加了神秘意义的变异，另一方面对于自身诸如洗头、裁衣、出门、搬迁之类日常举动亦得小心谨慎免得触鬼逢神（详见《论衡》中《讥日》、《难岁》诸篇），因此他们的思想方法自必沉沦于烦琐和穿凿之中。比如当时社会上流行的“图宅术”对于住宅吉凶的断定，要从住宅的方位、居住人的姓氏与五音、五行之间生扯活拉的配置中来寻求相生相克的关系，曲折枝蔓到极点。所以，汉儒的思想一方面既缺少一种真实的理性，另一方面也十分缺乏一种明晰性和一种简括性，因而他们不仅没有勇气去理性地看待自然和社会，而且也缺乏一种深沉的睿智去完整地、简括地把握世界。

于是，同经学上“一经说至百余万言”（《汉书·儒林传赞》）的迷信妖妄的今文经学“支叶蕃滋”（同上），“繁其章条”（《后汉书·儒林列传》）的膨胀过程相伴随，在文学上适应着拓广声貌的需要而发展起来的赋体，铺张扬厉过甚，变成了烺烺堆砌，蔚似雕画的美文繁华膏腴，达到“丽以淫”（扬雄《法言·吾子》）的地步，成为“贻诮于雾縠”（《文心雕龙·诠赋》）的对象。以至扬雄早在西汉就对赋作了诗人之赋和词人之赋的区分，王充在东汉前期也已对靡丽大赋的作者司马相如等人表示了轻视。然而赋体照样还是汉代文学之正宗，赋体在文学上的正宗地位，同今文经学在思想上的正宗地位是一致的。这

不仅是因为大赋的作者(少数正直的除外)甘心充当宗教神学的婢女和歌颂帝王威风的谀臣,而且作赋的弄臣和今文经学的官学博士一样都喜欢以语言数量的堆砌来取胜。这种情况一方面说明人们对于客观世界还缺少一种总体的把握,另一方面又说明人们对于语言的功效也还缺少一种更深的了解。

适应着人们反对谰纬神学和烦琐哲学的要求,以通训诂、举大义为特征的古文经学起而和今文经学争夺地位,但是古文经学以丛琐小言破碎大道,还是不能承担提高民族思维能力和语言表达能力的历史任务。

即使是王充,虽然他是中古黑暗的神学统治时期理性思想的最高代表,但他的《论衡》却写得十分繁复,并不浑融纯净,而且他还公开地在理论上提倡繁文。他为自己“书万言,繁不省”的做法辩护说:“累积千金,比于一百,孰为富者?盖文多胜寡,财富愈贫。”他以铺排的语言礼赞繁文云:“事众文饶,水大鱼多,帝都谷多,王市肩磨”(《自纪篇》),鲜明地透露出一派斤斤以数量繁富争胜的汉人风气。

然而,为千万次实践所支持的人类理性,不仅顽强地要求着对客观世界作现实的认识,而且也要求着对纷纭万象作深入而简括的消化,因此在经过了由春秋战国到秦汉大力开拓认识范围的过程以后,当对世界的认识达到相当程度的横向铺展时,我们民族的思想发展就必然要展开一个新的发展方向,即趋向于对世界作纵向的更深认识和总体的简括理解,从而人们对于世界的把握必将呈现出一种由博返约的趋势。汉末士人中道家思想的抬头,除追求个人逍遥抱一的因素外,从对世界的认识上说,正是上述思想发展趋向的先兆。它预示着我国中古思想史即将发生重大的变化。以哲学思想为中心的意识形态各部门的发展,正面临展开一个玄远境界的前景。我们民族追求思维力和语言表达力提高的历史,在度过了神学化今文经学泛滥的曲折以后,即将掀开“柳暗

花明又一村”的灿烂新页!

二

终于，农民起义的卷地风暴摧毁了大汉皇朝装饰着神意的庙堂，玄学在社会政治、经济条件发生极大变化的情况下兴起了。荀粲的象外系表之说，一下子把汉儒为之毕生经营的章句训诂贬了下去。少年王弼则不仅进一步用“得意忘言”说，扫荡了汉儒几百年来的传统以及今古文学派历时久远的纷争，而且还详细透彻地论证了体用本末之说，把老庄道论发展为一个完整的本体论的哲学体系。王弼哲学深思的政治目的自是在于论证“以君御民，执一统众之道”（《论语释疑》），但在对世界的认识上倒是想对汉人意识中纷繁琐碎的万象给予一种秩序的和总体的理解，王弼的哲学因此而具有一种极为鲜明的以简御繁的特征。他说：“物无妄然，必有其理，统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。……故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也；由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑以观大运，则天地之动未足怪也，据会要以观方来，则六合辐凑未足多也。”（《周易略例·明象》）

请看，汉儒惊骇于天地怪异的天人感应的心理，在王弼这儿给予了秩序化、理性化的消释；汉儒繁众而无所宗主的哲学，也为执一御万、一名举义这种直截本源的统会所代替。贞一无二的本体论命题使得玄学家们认定了“理虽博，可以至约穷也”（《论语释疑》）。

虽然从现实性上说，王弼对汉儒哲学的理性化消释和对天地万物一名举义的统会，不过是当时士族地主阶级在动荡变乱的社会环境中，对于自身存在的一种精致的哲学论证。然而从历史的发展上来说，则又在一种唯心主义的形态中代表着一个民族寻求一种更高的理论概括水平的努力。

这种努力的意向是严肃的，反映了一个时代的思想趋向。存

在于清谈论辩之中的以理允为贵的良好风气，正是在这种严肃的思想意向的基础上产生的。其时，诸子学说不同程度的复兴及其一定程度的融合，逻辑研究兴趣的高涨，问难论辩风气的盛行，都是这种严肃意向的历史展开。为了获得一种对于客观世界的更加概括的把握，我们民族费去了整整一个时代的探索。正是在这样一种哲学思想及社会风气变革的背景下，整个社会思维和语言表达的方式逐渐发生了变化，语言的表达问题获得了空前的重视。“义贵圆通，辞忌枝碎”（《文心雕龙·论说》）这种新的思维和语言表达要求，在弥漫一个时代的清谈论辩之中逐渐为人们所承认。适应着“理虽博，可以至约穷”的哲学努力，汉代那种以语言数量取胜的风气消息了，代之而起的是另一种历史发展的动向，即人们向往以少量的语言来表达多量的内容。于是“词约旨丰”乃成为许多清谈名士悉心企慕、追求的目标。

于是，在这样的社会风气下发生了“三语掾”的故事：“阮宣子有令闻，太尉王夷甫见而问之曰：‘老庄与圣教同异’，对曰：‘将无同’，太尉善其言，辟之为掾，世谓三语掾。卫玠嘲之曰：‘一言可辟，何假于三？’宣子曰：‘苟是天下人望亦可无言而辟，复何假一。’遂相与为友。”（《世说新语·文学篇》，此事《晋书·阮籍传附瞻传》作王戎与阮瞻问答）阮子答语简要，故得王氏咨嗟良久。但是“将无”二字尚是助词，所以那个被王敦誉为“玉振于江表”，“何平叔若在，当复绝倒”（《晋书·卫玠传附玠传》）的卫玠讥嘲说：“一言可辟，何假于三？”也就是说卫玠认为答语还可再为精简。而阮子则干脆以无言答之，大有天何言哉的意味。这个例子清楚地表明，语言表达上对简约的追求是同玄学无言论相为联系的。

王弼释《论语》“予欲无言”章云：“予欲无言，盖欲明本。举本统末，而示物于极者也。夫立言垂教，将以通性，而弊至于滞，寄旨传辞，将以正邪，而势至于繁。既求道中，不可胜御，是以修本废言，则天而行化。以淳而观，则天地之心见于不言；寒暑代

序，则不言之令行乎四时，天岂谆谆哉。”（《论语释疑》）王弼的这段话进一步告诉我们，玄学家对“无言”的推尚，其思想方法的实质乃在于“盖欲明本”，而这种“举本统末”思想方法的产生又正是为了纠正汉儒烦琐繁衍的思维和语言表达方式，然而根本无言则一切清谈论辩都不能存在，于是词约旨丰乃成为谈士深契玄理的标志。

“三语掾”故事所涉及的修、瞻二人，《晋书》载曰：

王衍当时谈宗，自以论《易》略尽，然有所未了，研之终其悟，每云“不知比没当见能通之者不？”衍族子敦谓衍曰：“阮宣子可与言。”衍曰：“吾亦闻之，但未知其壅壅之处定何如耳！”及与修谈，言寡而旨畅，衍乃叹服焉。（《阮瞻传附修传》）
瞻……读书不甚研求，而默识其要，遇理而辩，辞不足而旨有余。（《阮瞻传附瞻传》）

乐广更是一个言谈简约的标本。《世说新语·赏誉篇》上云：“王夷甫自叹：‘我与乐令谈，未尝不觉我言为烦。’”同条刘注引《晋阳秋》曰：“乐广善以约言厌人心，其所不知默如也。太尉王夷甫、光禄大夫裴叔则能清言，常曰：‘与乐君言，觉其简至，吾等皆烦。’”王、乐为天下风流称首，皆主语言简约，自当对其时谈风产生很大影响。《世说新语·品藻篇》刘注引《江左名士传》云：“承言理辩物但明其旨要，不为辞费，有识伏其约而能通，太尉王夷甫一世龙门，见而雅重之，以比南阳乐广。”“有识伏其约而能通”一语，将玄谈中尚崇简约的社会风习表露无遗。

过江以后，崇尚简约之风，更为广被社会。不仅“南人学问”以“清通简要”的特色，展示了与“辘轳广博”的“北人学问”（见《世说新语·文学篇》）不同的风貌，而且时风之论人优劣亦以言语是否简约为标准：“史载献之尝与兄徽之、操之俱诣谢安，二兄多言，献之寒温而已。既出，客问优劣，安曰：‘小者佳。吉人之辞寡，以其少言，故知之。’”（葛立方《韵语阳秋》卷四）

(谢)混风格高峻，少所交纳，唯与族子灵运、瞻、晦、曜、弘微以文义赏会，常共宴处，晨在乌衣巷，故谓之乌衣之游。……瞻等才辞辩富，弘微每以约言服之，混特所敬贵，号曰微子。《南史·谢弘微传》

时人不仅得誉在此，得官亦可由此(得誉与得官，其时本即相关)。《世说新语·文学篇》载曰：“张凭……诣刘(尹)，刘洗漉料事，处之下坐。唯通寒暑，神意不接，张欲自发无端。顷之，长史诸贤来清言。客主有不通处，张乃遥于末坐判之，言约旨远，足畅彼我之怀，一坐皆惊。真长延之上坐，清言弥日，因留宿至晓。……即同载诣抚军(司马昱)，……抚军与之话言，容辞称善，……即用为太常博士。”

延至南朝，简约之风犹弥漫于清谈论辩之中。《南史》载曰：

雁门周续之隐庐山，儒学著称。永初中，徵诸郡下，开馆以居之。武帝萧率，朝彦毕至。延之官官列率，引升上席。上使问续之三义，续之雅仗辞辩，延之每以简要连挫续之。上又使还自敷释，言约理畅，莫不称善。《颜延之传》

续……性质直，好危言高论，不为士友所安。唯与外弟萧琛善，琛名曰口辩，每服续简诣。《范云传附续传》

时至唐代，魏徵等人对南北学风之异总结云：“南人约简，得其英华；北学深芜，穷其枝叶。”(《隋书·儒林传序》)北学沿承汉魏旧学，枝叶深芜为其弊病；南学因受玄风之惠沐，英华约简为其标志着历史前进之进步。

魏晋以还所存在的这种崇尚言约理畅亦即调约旨丰的社会风尚，不仅表明人们对语言的表现力提出了一个更高的要求，而且标示了人们对于语言表达功能的高度信任。欧阳建“言尽意”论能够为高级士人王导者流所乐道，成为玄学三大名理之一，正是因为它论证了人们对于语言功能的这种信任，因而也就为玄谈中对调约旨丰的追求提供了坚实的理论基础。

哲学思想和社会风尚自魏晋以来的上述转变，必然对文艺的发展产生显著的影响。这种影响使得那一时期的文艺在曲折发展的道路中，逐渐走向了一个全新的境界。适应着语言运用上堆砌名物事功的汉人习气的消息和玄学简约风尚的兴起，汉代文艺繁富、铺张、扬厉、厚重的美学风貌，也逐渐为精致、深邃、浑融、秀美醇新的美学风貌所代替。我国中古文艺，由此而上升到一个崭新的高度。

三

从汉末清议用风谣、题目标榜人物起，人们就已经在寻求着语言运用的简括性。诸如“关西孔子杨伯起”，“天下模楷李元礼，不畏强御陈仲举，天下俊秀王叔茂”，“五经无双许叔重”，“胶漆自谓坚，不如雷与陈”（《后汉书》卷五十四，六十七，七十九下，八十一）等等，都是用一种极精约的语言一针见血地对所题目人物的品德、学业、交谊之某一方面作出令人易于记诵使之易于流行的评语。

清议发展为清谈，一方面在论旨上归于玄远，逻辑和哲理探求的内容大大加强，另一方面愈益讲究语言的精约华美。在清谈中，不仅有着服饰、仪容、风姿等身分性的展示，而且还有着思维和语言表达能力的较量。所以弥漫于社会的清谈论辩，既是一种思想讨论的角胜，又是一种文学才华的比较。正因为这个原因，清谈不仅在哲理的讲求上制约了文学风尚的转移，而且在外在的形式上也极易侵入文学的行列，“微言精理，函满玄席，谈恩激采，时酒文囿”，于是“因谈余气，流成文体”（《文心雕龙·时序》）。“玄言诗蔚然成为一时诗歌之大宗”，“自建武暨乎义熙，历载将百，虽联翩联辞，波属云委，莫不寄言上德，托意玄珠”（《宋书·谢灵运传论》）。

玄言诗的特征是什么呢？从刘勰“诗必柱下之旨归，赋乃漆园之义疏”（《文心雕龙·时序》）和鍾嵘“理过其辞，淡乎寡味”（《诗品序》）的评论来看，这是一种直接在诗歌中称述玄理的诗。当然，文学作

品必须表现人们对于哲理的追求和领悟,才能有深度,才能启迪人心发人深思。从这个角度讲,玄言诗比之于罗列名物事功仅仅以外在的铺张和气势的扬厉为追求目标的汉赋来说,力求去表达“浩浩元化,五运迭送”(孙绰《与庾冰诗》首章)的深邃玄理和“昏明相错,否泰时用”(同上)的变幻,以及诗人们对世界“寥廓无涯观,寓目理自陈”(王羲之《兰亭诗》)的认识和“群籁虽参差,适我无非亲”(同上)的内在感受,无疑是一个进步。玄言诗中的这种进步应该给予恰当的评价,历来那种对玄言诗全盘否定的看法是片面的。玄言诗是文学走向对世界作出更深把握的一次尝试。从民族思想发展的角度来看,它无疑有着积极的向前的意义。在玄言诗这一被今人看作似乎只具有“否定”意义的文学发展的环节中,人们更为牢固地树立了这样一种美学观念,即应在作品中着力追求对“驰心域表,寥寥远迈”(庾友《兰亭诗》)深远意境的表达,这对于我国古代文艺此后的发展无疑有着重要的意义。

在此之前,曹操清峻通脱的文风已经大异于汉文之板重堆砌,建安诗人面对“生民百遗一”(曹操《蒿里行》)的悲惨现实,上承古诗十九首的抒情传统,愈益着力于抒写“忧思壮难任”(王粲《七哀诗》)的深沉情愫,从而使文学的发展完全摆脱了汉代那种喜爱外在涂饰的倾向,转向了对深度和厚度的追求,文字的内在蕴合力因此而大大扩展。这是一个意义极为重大的变化。

正始文学接建安之芳轨,其时天下名士少有全者的残酷现实又增加了一种欲言而不能的苦闷,他们诗歌中的感慨仍然十分深厚。加之玄学兴起,“诗杂仙心”(《文心雕龙·明诗》),于是可视为一时期代表作的阮籍的《咏怀》诗,乃形成了“言在耳目之内,情寄八荒之表”、“厥旨渊放,归趣难求”(《诗品》)的艺术特色,从而呈现出一个“使人忘其鄙近,自致远大”(同上)的深远境界。

“降及元康,潘、陆特秀”(《宋书·谢灵运传论》)。然而“太康之英”(《诗品序》)的陆机,在当时就被“素重其名”(《晋书·陆机传》)的张华视

为“为文乃患太多”(《世说新语·文学篇》注引《文章传》),甚至“(陆)云之论机”也“亟恨其多”(《文心雕龙·熔裁》),为文“乃好清省”,主张“文实无贵于为多”(《与兄平原书》)。过江以后,那个被檀道鸾称为“有才藻,善属文”(《世说新语·文学篇》注引《续晋阳秋》)的许掾,对于“浅而净”的潘文誉为“烂若披锦,无处不善”,而对“深而芜”的陆文则只许其为“拂沙简金,往往见宝”(《世说新语·文学篇》)。这些事实表明了当时社会上相当一部分人中存在着对于繁芜的厌倦,亦即是对简约的喜爱,这是一方面。另一方面,玄风在其弥漫于社会的过程中愈益增加了对文学的影响,追求深度而不是追求广度成了一个时代的思想倾向,“故郭璞五言,始会合道家之言而韵之,询及太原孙绰转相祖尚”,“自此学者悉体之”(同上注引《续晋阳秋》),于是“直绍正始之统”(刘永济《文心雕龙校释》第172页)的玄言诗乃蔚为大宗。

然而值得强调的是,玄言诗中的进步却是包含在一种退步的形式中的。一方面它所标志的进步是重要的,另一方面它所造成的退步也是巨大的。因为玄言诗对深远境界的追求常常是以抛弃感性的形式进行的,一般从个别的多样性中赤裸裸地走了出来。虽然有着理性的明确性,但却缺少了文学所不可少的丰富的形象性。加之士族文人脱离实际,“世极迢遰,而辞意夷泰”(《文心雕龙·时序》),感情苍白无力,所以这样表达出来的理性并不具备丰博的含蕴和打动人的情感力量。玄言诗对于“茫茫大造”以“万化齐轨”(孙统《兰亭诗》)的把握,它们的作者在内心感受上也企仰着“万殊混一理,安复觉彭殇”(谢安《兰亭诗》)的境界。汉人观念中那种怪异纷繁的世界,被玄学作了如此彻底的理性化和秩序化的消释,以至于不仅外部世界,而且人的内心感受在玄言诗作者的眼中全都失去了它五光十色的丰富性,他们所抒写的无非是玄理和自己对玄理的感悟,诸篇共旨,“辞趣一揆”(《文心雕龙·明诗》),所以虽然玄言诗的约言精理十分精粹,有着很大的统合力,但是“森森群像”在他们的