

中古文人生活

中國古典文學
研究叢刊

——中古文學史論——

王 璠 著

棠棣出版社印行



2 038 8162 9

中古文人生活

——中古文學史論之二——



著 瑤 王 行 印 社 版 出 棣 棠

中古文學
史論之二

中古文人生活

實價六千五百元

著者 王 瑤

出版者 棠 棣 出 版 社

印刷者 文 明 印 刷 所
上海西康路三三七弄九〇號

發行者 長 風 書 店
上海山東中路一二八弄二〇一號

分發行所 聯 營 書 店

經售者 中國圖書發行公司

1951年8月初版 0001—3000 (稅15%) 有著作權★不准翻印
1952年6月再版 3001—4000

自序

蘇軾「韓文公廟碑」說韓愈「文起八代之衰」，韓愈自己也說「非三代兩漢之書不敢觀」，這是古文家的態度。清劉逢祿有八代文苑，陳崇哲有八代文粹，陸奎勳有八代詩揆，張守有八代詩淘，王闈運有八代詩選，又都是以八代爲宗尚的。本書所討論的各種問題的時代，起於漢末，訖於梁陳，大略相當於舊日所謂八代的範圍。名爲「中古文學史論」，是沿用劉師培「中古文學史」的習慣的稱法，並沒有特別意思。不過我們和前人不同的，是心中並沒有宗散宗駢的先見，因之也就沒有「衰」與「不衰」的問題。即使是衰的，也自有它所以如此的時代和社會的原因，而闡發這些史實的關聯，卻正是一個研究文學史的人底最重要的職責。昔人之所以常用「八代」「六朝」這些字樣，也正表示出這四百多年的文學史是有它底共同時代特徵的，是一個歷史的自然分期。本書的目的，就在對這一期中文學史的諸現象，予以審慎的探索和解釋。作者並不以客觀的論

述自詡，因為絕對的超然客觀，在現實世界是不存在的；只要能夠貢獻一些合乎實際歷史情況的論斷，就是作者所企求的了。

本書共十四章，大致是分三個範圍論述的。第一部分是「文學思想」，着重在文學思想本身以及它和當時一般社會思想的關係。第二部分是「文人生活」，這主要是承繼魯迅先生「魏晉風度及文學與酒及藥之關係」一文加以研究闡發的；着重在文人生活和文學作品的關係。第三部分是「文學風貌」，是論述主要作家和作品內容的。不過這只是大致的說法，因為這三部分都互相有關聯；而且如果要分開，這書中每章都可自成一個單元，但因為又是有計劃寫的，所以合起來也頗具系統。不過爲了出版家和讀者的興趣，照着大致的範圍分爲三部分，也有一種方便，所以就這樣分開了。

本書開始屬稿是在一九四二年秋天，到現在已經整整六年了。其中「隸事、聲律、宮體」一章曾在清華學報刊載，「小說與方術」一章曾在商務出版之「學原」刊載，「擬古與作偽」及「論希企隱逸之風」兩章曾在「文藝復興」中國文學研究專號刊載。又於一九四六年及一九四八年度會先後以此書爲藍本，在清華大學中國文學系講授過

「中國文學史分期研究（漢魏六朝）」一課程。在出版之際，作者對以上各刊物的編者和清華大學，皆深致謝意。

在屬稿期間，每一篇寫成後，作者都先請朱佩弦師過目，得到的啓示和指正非常多。已故的聞一多師，也曾給過作者不少的教正。全書成後，又請余冠英先生從頭校閱過一次，指正的地方也很多。對於這些獎掖幫助的厚意，作者敬在此一幷致謝。

一九四八年六月七日於北平清華園寓所

60/86/22

目次

自序

文人與藥

文人與酒

論希企隱逸之風

擬古與作偽

一

一

四

七

一〇

文人與藥

世說新語文學篇云：「王孝伯在京行散，至其弟王賂戶前，問古詩中何句爲最，賂思未答。孝伯詠『所遇無故物，焉得不速老』，此句爲佳。」這一條很可以透露出當時人服藥之風的原因，而且可以給予當時詩文中表現的主要內容，以一種合乎實際生活的解釋。

行散的「散」字是指寒食散，世說言語篇注引秦丞相寒食散論

（當作秦丞相，詳姚振崇隋書經籍志考證。）

曰：「寒食散之方雖出漢代，而用之者寡，靡有傳焉。魏尚書何晏首獲神效，由是大行於世，服者相尋。」俞正燮癸巳存稿七云：「通鑑注言寒食散蓋始於何晏，又云煉鍾乳礫砂等藥爲之，言可避火食，故曰寒食。按寒食言服者食宜涼，衣宜薄，惟酒微溫飲，

非不火食。其方漢張機製，在金匱要略中；發解制度備見隋巢元方諸病源候卷六所載皇甫謐語；皇甫謐深受其毒，故知之最詳。「隋巢元方諸病源候總論卷六寒食散發候篇云：「皇甫謐云：寒食藥者，世莫知焉，或言華佗，或曰仲景（張機）。（中略）及寒食之療者，御之至難，將之甚苦。近世尙書何晏，耽好聲色，始服此藥；心加開朗，體力轉強。京師翕然，傳以相授，歷歲之困，皆不終朝而愈。衆人喜於近利者，不觀後患，晏死之後，服者彌繁，於時不輟。余亦豫焉。或暴發不常，天害年命。是以族弟長互，舌縮入喉；東海王良夫，癰疽陷背；隴西辛長緒，脊肉爛潰；蜀郡趙公烈，中表六喪；悉寒食散之所爲也。遠者數十歲，近者五六歲。余雖視息，猶溺人之笑耳。而世人之患病者，由不能以斯爲戒。失節之人，多來問余。乃喟然歎曰，今之醫官，精方不及華佗，密治莫如仲景，而競服至難之藥，以招甚苦之患，其天死者焉可勝計哉！」按就其服法說，名寒食散；就其原料說，又名五石散。唐孫思邈千金翼方有五石更生散之方，主要爲紫石英，白石英，赤石脂，鍾乳，石硫黃等五石。本艸於鍾乳石石英石脂，皆云：「益精益氣，補不足，令人有子，久服輕身延年。」抱朴子金石篇也言五石，種類與此略異，

但也說常服可長生不老。仙藥篇云：「玉屑服之與水餌之，俱令人不死。所以爲不及金者，令人數數發熱，似寒食散狀也。」玉石同類，作用也相似。全晉文二十六王羲之帖云：「服足下五色石膏散，身輕行動如飛也。」所言也卽此。藝文類聚七十五晉嵇含寒食散賦云：「余晚有男兒，既生十朔，得吐下積日，羸困危殆，決意與寒食散，未至三旬，幾於平復。」(以上序)何孺子之坎坷，在孩抱而嬰疾。既正方之備陳，亦旁求於衆術。窮萬道以弗損，漸丁寧而積日。爾乃酌醴操散，商量部分，進不訪舊，旁無顧問。偉斯藥之入神，建殊功於今世，起孩孺於重困，還精爽於既繼。「寒食散的用處雖在治病，但服藥的人卻都是常服，希圖得到長壽延年的。服者稱爲服散或服食。晉書裴秀賀循王羲之諸傳皆言之；藥性外顯時名叫散發。但也可以叫做「服石」，散發亦可稱爲「石發」。太平廣記二四七引侯白啓顏錄云：「後魏孝文帝時諸王及貴臣多服石藥，皆稱石發。乃有熱者，非富貴者亦云服石發熱，時人多嫌其詐作富貴體。有一人於市門前臥，宛轉稱熱，要人競看，同伴怪之，報曰：『我石發』，同伴人曰，『君何時服石，今得石發？』曰，『我昨市米中有石，食之今發。』衆人大笑。自後少有人稱患石發者。」按

服散的風氣，流傳很久，唐時猶有「解散方」，可知北朝所說的服石，也還是五石散；而且所寫「石發」的情形，也和「散發」時完全一樣。

「散」是一種毒性很重的藥，服的時候如果措置失當，是非常危險的。晉書皇甫謐傳言其「初服寒食散，而性與之忤，每委頓不倫，常悲悲，叩刃欲自殺，叔母諫之而止。」武帝下詔徵他出仕，他上疏自言「服寒食藥，違錯節度，辛苦荼毒，於今七年。隆冬裸袒食冰，當暑煩悶，加以咳逆，或若溫瘧，或類傷寒，浮氣流腫，四肢酸重。於今困劣，救命呼嗆，父兄見出，妻息長訣。仰迫天威，扶輿就道，所苦加焉，不任進路，委身待罪，伏枕歎息。」裴秀傳言其「服寒食散，當飲熱酒而飲冷酒，泰始七年薨。」哀帝紀言「服食過多，遂中毒，不識萬幾。」高崧傳言「哀帝雅好服食，崧諫以爲非萬乘所宜。」賀循傳言循「陳敏之亂……（循）又服寒食散，露髮袒身，示不可用。」全晉文二十三王羲之帖云：「服食故不可乃將冷藥，僕即復是中之者。」宋書吳喜傳載宋明帝詔云：「凡置官養士，本在利國……譬猶餌藥，當人羸冷，資散石以全身，及熱勢發動，去堅積以止患。豈憶始時之益，不計後日之損，存前者之賞，抑當今

之劑。非忘其功，勢不獲已耳。」南史七十六張孝秀傳言秀「服寒食散，盛冬臥於石上。」又三十二張邵傳附徐嗣伯傳云：「時直閣將軍房伯玉，服五石散十許劑，無益，更患冷，夏日當複衣。嗣伯爲診之曰，卿伏熱，應須以水發之，非冬月不可。至十一月，冰雪大盛。令二人夾捉伯玉，解衣坐石，取冷水從頭澆之，盡二十斛。伯玉口噤氣絕，家人啼哭請止。嗣伯遣人執杖防閑，敢有諫者繩之。又盡水百斛，伯玉始能動，而見背上彭彭有氣。俄而起坐曰，熱不可忍，乞冷飲。嗣伯以水與之，一飲一升，病都差。自爾恆發熱，冬月猶單禪衫，體更肥壯。」可知服散本身並不是一件舒服的事情，但在魏晉，這種風氣既是這樣地普遍，而且都是富人貴族，則自然也有它風行的社會原因。魯迅先生在「魏晉風度及文學與藥及酒之關係」一文中，指出了這個現象，但爲甚麼在這時期會發生這個現象，以及它和當時的實際情況有怎樣的關係，還有待於我們進一步地追索。

我們念魏晉人的詩，感到最普遍，最深刻，能激動人底同情的，便是那在詩中充滿了時光飄忽和人生短促的思想與情感；阮籍這樣，陶淵明也是這樣，每個大家，無不如此。生死問題本來是人生中很大的事情，感覺到這個問題的嚴重和親切，自然是表示人有了自覺，表示文化的提高，是值得重視的。所以孔子歎息逝水，我們稱贊他發現了時間永恆的偉大，這是人類切身的的事情，自然也是詩底最重要的題材。但這種感覺，也要文化到了一定的水準以後，才會意識到。原始人感不到死的悲哀，而且簡直意識不到死的存在，這是人類學者已經證明了的；因此，自然也就不覺得死的可怕，和時光的無常。中國詩，我們在三百篇裏找不到這種情緒，像唐風蟋蟀中的「今我不樂，日月其除」，「今我不樂，日月其邁」，雖然有點近似，但只能算是下意識地感覺，較之魏晉詩人，情緒平淡多了。楚辭裏，我們看到了對現實世界的煩悶不滿，和對於一種超現實的追求，但並沒有生命絕對消滅的悲哀。儒家對於這個問題採取了逃避的態度。「未知生，焉知死」，以不解決為解決。在漢帝國的昇平局面下，在儒家思想的統治下，把這個問題掩飾過去了；在宮麗堂皇的賦底體裁裏，是談不到這樣的事情的。我們看到了這

種思想在文學裏的大量浮出，是漢末的古詩。像「人生天地間，忽如遠行客」，「人生寄一世，奄忽若塵埃」，「所遇無故物，焉得不速老」，「人生非金石，豈能長壽考」，「四時更變化，歲暮一何速」，「人生忽如寄，壽無金石固」（以上皆十九首中句），這一類句子，表現了多麼強烈的生命的留戀，和對於不可避免的自然命運來臨的憎恨。這一方面自然是在漢帝國的崩潰過程中，政治社會都逐漸陷入一種無秩序的混亂狀態，生命沒有保障，人爲的因素會不自然地帶來了死亡，使人感到了前途的渺茫和悲哀；一方面也是漢末以來對儒家思想的反動已逐漸成熟，對讖緯等陰陽家之說亦同時發生懷疑，思想上的淨化使道家的學術思想逐漸抬起頭來，因之從避而不談的態度，引起了對生命的疑問。所以自建安以來，這種情緒即日漸濃厚，隨便我們翻開那一個人的作品，其中都有這種情緒的類似表現。

道家思想對於一般人的印象，只是這個問題的提出，而非問題的解決；在現實生活中，人們即使懂了，也很難把「生」認爲是「附贅懸疣」，將「死」當作「決疣潰癰」的。由詩文史傳的記載中，他們倒是悅生惡死的；你說他「惑」也好，你說他「弱喪而

不知歸」也好，但實際上是不能那樣「達」的。所以老莊思想中的生死觀，和他們實生活的感受連接起來，只給人們帶來了更多的生命的痛苦；他們知道死是不可避免的命運，而且認為「死」既是「決疢潰癰」，自然也是「生」的整個結束。死後身名皆空，形神俱滅，眼看着一天天地接近到生命的那一邊，怎麼能不衷心地感到痛苦和悲哀呢！

车子理惑論是中國人第一部宣揚佛法的書，裏邊都用「設問」「解答」的體裁，當時佛教猶未普遍地得到一般人的信仰，所假設的問語，即當時一般人的意見，也即车子所謂的「惑」。其中設「問曰，佛道言人死當得復生，僕不信此之審也。」又「或曰，爲道亦死，不爲亦死，有何異乎？」（弘明集一）。這都可代表當時人對生死的看法，也是佛

教未行前的一般看法。北齊時杜弼與邢邵議生滅，邢邵還堅持「人死還生，恐是畫蛇添足」，「死之言漸，精神盡也」，這正是傳統的說法。所以當邢邵說「神之在人，猶光之在燭，燭盡則光窮，人死則神滅」之後，杜弼就說「舊學前儒，每有斯語，羣疑衆惑，成由此起。」（見北齊書杜弼傳）結果當然是「邢邵理屈而止」，因為那時已經是北齊，佛教的勢力已是不可侮的了。梁天監中，范縝作神滅論，羣情譁然，攻難並至；遺文還都存

於弘明集中。這是佛教史上的一件大事，范縝正是代表一種傳統的看法；但到這時，已經很難立腳了。王羲之是「雅好服食」的人，蘭亭序即言「固知一死生爲虛誕，齊彭殤爲妄作」，可知他對於「死」的悲觀；清喬松年蘿蘆亭雜記以爲此二句「非彼時之所貴也，故文選棄而不取」，昭明太子是篤行佛法的，從這裏也可以看到一點時代的變遷。陸機大暮賦序云：「夫死生是失得之大者，故堯莫甚焉，哀莫深焉。使死而有知乎，安知其不如生？如遂無知邪，又何生之足戀？故極言其哀，而終之以達，以開夫近俗云。」

（全晉文九十六）近俗的觀點正是一般人的觀點，他們只感到死的可哀，而並不能「達」。陸機自己已經有了一點懷疑的態度，在他以前，大家是確認爲死後一無所知的，所以唯一的希望只是生命的延長。莊子所謂「大塊勞我以生，息我以死」的達觀，只能給人帶來了更多的悲哀。針對着解決延長生命底要求的是道教；所以道教興於漢末，實在有它客觀上的必然原因。從開始起，服食（求生命的有限延長）神仙（求生命的絕對延長）就和道教結了不可分離的關係。王充論衡自紀篇云：「適輔服藥引導，庶冀性命可延。」嵇康養生論云：「夫神仙雖不自見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣；似特受

異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。」所謂導養得理的主要方法之一，便是「服食」，而其目的則在「長壽」。晉書郗愔傳言其「與姊夫王羲之，高士許詢，並有邁世之風；俱棲心絕穀，修黃老之術。」這些人都是信持天師道的，殷仲堪亦少奉天師道，「精心事神，不吝財賄。」（本傳）這就是當時的道教。孫恩之亂會蔓延得那麼大，信仰的人會那麼多，很藉助於這種宗教力量。孫恩世奉五斗米道，據會稽後「號其黨曰長生人」（晉書本傳），「長生人」的確是當時最響亮最能吸引人的標語口號。所以不但徒衆甚多，即「婦女有嬰累不能去者，囊籬盛嬰兒投於水，而告之曰，賀汝先登仙堂，我尋後就汝。」到他已經逼得赴海自沈了，尚「妖黨及妓妾謂之水仙，投水死者百數。」（魏見本傳）可知他在當時的社會勢力之大了。謝靈運山居賦序云：「弱質難恆，頹齡易喪，撫鬢生悲，視顏自傷。承清口之有術，冀在衰之可壯，尋名山之奇藥，超靈波而鶴轅。」這是文人對生命的希望。列子一書，今已公認其成於晉時，內容便大半是涉及生死問題的。張湛序云：「其書大略明羣有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗。」即言關於生死者。但其主用智慧解脫迷惘，