

中国文学与中国文化论丛

主编 刘敬圻 吴光正

想象力的世界

——二十世纪『道教与古代文学』论丛——

吴光正 郑红翠 胡元翎 主编

黑龙江人民出版社

中国文学与中国文化论丛

主编 刘敬圻 吴光正

想象力的世界

——二十世纪『道教与古代文学』论丛

吴光正 郑红翠 胡元翎 主编

黑龙江人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

想象力的世界:二十世纪“道教与古代文学”论丛/吴光正主编.
哈尔滨:黑龙江人民出版社,2005.3
ISBN 7-207-06551-5

I.想... II.吴... III.道教—关系—文学—中国—文集
IV.①B958-53②I206-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 023347 号

责任编辑:朱佳新

封面设计:叶 方 魏丽娜

想象力的世界

——二十世纪“道教与古代文学”论丛

吴光正 郑红翠 胡元翎 主编

出版发行 黑龙江人民出版社

通讯地址 哈尔滨市南岗区宣庆小区1号楼

邮 编 150008

网 址 www.longpress.com E-mail hljrmcbs@yeah.net

印 刷 黑龙江阿城制版印刷厂

开 本 880×1230毫米 1/32 印张 27.75

字 数 965千字

版 次 2006年6月第1版 2006年6月第1次印刷

书 号 ISBN 7-207-06551-5/B·226

定价: 45.00 元

(如发现本书有印制质量问题,印刷厂负责调换)

序

葛兆光

一

我误打误撞进入道教研究以及道教与文学研究这一领域,是在二十世纪八十年代的中叶,那个时候正是“文化热”的时候,热头上的人都仿佛赵子龙浑身是胆,我也一样,不知高低,就接受了当时正在帮周谷城先生主编“中国文化史丛书”的上海复旦大学朱维铮教授的邀请,在写了《禅宗与中国文化》以后,又写了《道教与中国文化》。本来年轻的时候就喜欢文学,而八十年代的文学又不像现在,似乎沉甸甸地,还肩负了社会批判的责任,就连古代文学,似乎也可以折射中国文化的底色,承担中国文化的责任,于是,便自作主张地在书里加上了一些有关道教与文学的章节。好在那时审稿的朱维铮先生也不以为怪,加上书出版以后又颇有好评,甚至还被翻译成了日文和韩文在异域出版,于是兴头十足地再接再厉,又陆陆续续写了一些关于道教的论文和小书,现在回想起来,真是觉得汗颜,只好用“少作”二字为自己稍作开脱。其实,那时候我已经三十多岁,也写了一些东西,不能称为“少作”了。

很久以来,虽然我始终在学校里讲有关道教史的课,也时时写一些有关道教的论文,但我的兴趣已经转向思想史,对于道教的研究,也多从思想史入手,就像最近出版的《屈服史及其他:六朝隋唐道教的思想史研究》,不再继续讨论道教与文化或道教与文学的问题。可是,吴光正先生反复来信督促我为他们新编的书写序,勾起我对当年那一段不知天高地厚的学术历程的回忆,也促成了我对道教与文学关系的重新思索,我感谢他们的邀请,只是有时会有这样的担忧,觉得由我这样一个几乎已经脱离了这一领域的人来写序文,是否有些不妥。

二

大概在十年以前吧,我曾经写文章讨论过宗教与文学关系的研究,那时我发了一些感慨,其中说到一点,就是谁都能感觉到,在过去的研究中,关于佛教与文学关系的研究,无论在质还是在量上,都大大超过了对道教与文学关系的

研究。我觉得因素很多,最重要的大约有三方面:第一,中国的宗教与文学研究者尽管不时地提出关注民间的非主流的文学的口号,但实际上对于经典的、上层的、经由历史文献中传播的文学更加关心,他们在心理上对道教的偏见与歧视,其实来自他们的人生情趣和生活态度,这种轻视态度影响了研究。第二,近代以来中国学术的进展,常常与国际学术动向相关,在十九世纪下半叶和二十世纪上半叶的欧洲和美国,印度学是一个引人注目的学科,佛教学也是一个发展迅速的领域,语言与历史的方法使佛教研究有极大的进境,成了当时各国汉学界的一个热门。这种风气显然影响我国的学者,如汤用彤、陈寅恪、许地山等人都是在欧美学成归来的。而当时中国敦煌的重大发现,更使这一领域产生了极大的诱惑力,所以,佛教与文学的研究自然也水涨船高。第三,近代对中国影响极大的日本,当时并不特别重视道教研究,但是,它的佛教研究水平则极高,日本所编撰的《佛教大辞典》、《佛书解说大辞典》、《大正新修大藏经》以及其他的佛教书籍,曾给了中国研究者极大的方便,无形中刺激了佛教的研究,而道教的经典即《道藏》,直到民国十三年至十五年(1924—1926)才由涵芬楼影印,至于研究道教之工具性图书,则几乎一片空白。所以,道教与文学关系之研究,一直相当的冷落,就连曾经研究过道教,写过《道教史》上册的文学家许地山,都没有专门论述道教与中国文学的论著,直到1940年,才有李长之的《道教徒的诗人李白及其痛苦》问世。

毫无疑问,最近这些年上述情况有了改变。比如年鉴学派影响下的社会生活史研究的兴起,使得道教这种真正在中国民众生活世界中有极大影响的宗教,重新回到学术界的中心视野;法国、美国、日本的学者对于道教研究的兴趣,也比半个世纪以前要高了很多,他们的很多著作都译成了中文,这对中国学者既有启发也有刺激;而《道藏》影印本在两岸的问世,《道藏提要》和《道教大词典》等一大批工具书的出版,以及大部头的道教通史的编纂,都大大方便了道教研究者特别是道教与文学的研究者。正是在这种背景下,近年来关于道教与文学的论著已经呈几何级数的增长,涉及的论题也在不断地向更广更深处拓展。

我想,只要看一看这部选集中的论文,就大体上可以知道目前的状况。

三

不过,我总觉得现在关于道教与文学关系的研究,仍有变化和拓展的空间。我们不妨参考当下道教研究的进境,我们注意到,现在研究道教与文学的学者,大多不是经过宗教学训练的道教研究者,而是在文学研究上本色当行的人,现在讨论道教与文学的论著,大多文学分析较为深入,而道教研究则颇欠专业,因

此,也许更应当吸取来自宗教学界的成就与经验。也许,如今的道教研究不仅能够为我们提供新的文献、新的例证,而且能够提供超出传统的学术想象力。举三方面例子:

第一,关于道教的仪式、方法的研究。近年来对仪式、方法的研究已经成了一个很热门的话题,在这一领域中包容了传统的文献研究、历史研究,又加入了实际的田野调查,在历史学、文献学与人类学的理论框架上,形成了一个宗教研究的重要畛域,仅中国道教,就有如美国学者苏海涵(Michael R. Saso)的《道教与宇宙再生的仪礼》(Taoism and the Rite of Cosmic Renewal, Washington state University Prass, 1972),日本学者大渊忍尔《中国人の宗教仪礼》(福武书店, 1984),以及欧洲学者施博尔(Kristofer Schipper)、劳格文(John Lagerwey)、加拿大学者丁荷生(Kenneth Dean)的调查和研究,常常能使我们对于宗教的影响力有更加深切的感受。而道教影响文学以及道教文学影响生活世界的途径,除了经典的阅读之外,主要的就是参加宗教仪式,或观看宗教表演时的感受,如果说前者是少数文化人的途径,那么后者实际上是知识阶层和非知识阶层均能接受的途径,前一途径,是理智地在阅读中将宗教故事和思想“挪移”到文学,在这里,常用的研究方法往往行之有效,后一途径,则是在一种宗教氛围中,或将宗教的想象和情感“融化”在心灵中,或将文学的活动与宗教的活动“揉合”在一道,因此绝不可忽略道教仪式在文学中的影响。其实,仪式本身就仿佛戏曲表演,仪式中的颂赞、歌舞,本身就是文学作品,如道教的符咒上章,看一看大渊忍尔在台湾收集的斋醮仪式文本,你就会惊讶,如果看一看田中一成关于宗族祭祀活动与民间演出的研究,也会知道这种演出本身在所谓宗教与文学之间,多么难划界限。

第二,前面说到道教的符咒上章,而这一问题涉及到宗教语言学,也许在中国道教与文学研究领域,目前语言的研究还不是一个特别热门的话题,但是,卡西尔(Ernst Cassirer)之后,西方宗教学界伴随着语言学的转向,宗教语言的研究就成了相当多人关心的课题,诸如宗教的隐喻、象征和句法等等。我觉得,在道教与文学研究领域,这恰恰也是可以深入探究的问题,比如,同样是用汉语,道教的词语、句式、章法,和儒家以及翻译过来的佛教语言是否不太一样?这不一样与它们所负载的宗教功能有什么关系?它会引起听众和读者什么样的感觉和想象?是什么样的原因使它们各自形成了或平易或自然或诡谲的风格?一些道教诡谲的词语依靠什么力量使信仰者一看之下就肃然起敬、心动神往?道教语言是否曾经影响过信仰者的文学,或者说文学是否影响过道教文献的写作?

第三,作为民间集会与道教仪式中心的道教官观,常常是中国文人读书、休

闲以及逃逸现实世界紧张与焦虑的场所,它不仅常常接纳未入仕的或从仕途中退出的文化人,而且它还缓解了他们所承受的社会责任与压力,使他们得以暂时从政治信条和道德规范的重重捆绑中“浮生偷闲”,同时,这些游览和膜拜的宫观,也常常给普通信仰者以宗教的心灵震撼。现在的研究者都注意到,中国文人的“业余生活”和“私人兴趣”常常是表现他们“理想生存”的境界,也是产生那些富于感染力的诗歌、散文以及绘画的心理源泉,而道教宫观的活动与祭祀又常常是传达道教观念,使信众心灵得到抚慰的场合,更是那些充满宗教神圣性作品的情感来源,那么,道教宫观在刺激文学生产上的意义又该如何分析与评价?特别是道教宫观的壁画,它如何刺激文学的想象,又如何构筑神圣和神秘的气氛,使得进入宫观的人不由自主地驰骋于想象世界?这一沟通艺术史和文学史的领域如何开拓?这可能是前人并不注意,而后人又忽略了的研究课题。

四

这是一个空间很大的研究领域,它期待着既有道教知识,又有文学感觉的学者去深入探讨。吴光正等三位学者所编的《想象力的世界——20世纪“道教与古代文学”论丛》,把二十世纪以来一些有关论文汇集起来,既回顾这一领域的学术史,也让人们从学术史中思考这一问题与前景,也许会使这个领域的研究者,找到更自觉的问题意识,开拓更广泛的研究课题,掌握更丰富的分析方法。

2004年6月7日匆匆写于北京

目 录

序	葛兆光(1)
中世人的苦闷与游仙的文学	滕 固(1)
魏晋风度及文章与药及酒之关系 ——九月间在广州夏期学术演讲会讲	鲁 迅(5)
西王母的传说(内容提要) ——西王母与昆仑山之一:西王母故事的衍变	吴 晗(15)
老子神化考略	刘国钧(16)
八仙考	浦江清(39)
读《道藏》中之《自然集》	卢 前(70)
李白求仙学道的生活之轮廓	李长之(73)
道教思想之体系与李白	李长之(81)
《封神演义》作者陆西星	柳存仁(90)
道乐考略稿	陈国符(101)
西王母传说考 ——汉人求仙之思想与西王母	方诗铭(110)
神仙考	闻一多(123)
《楚辞》和游仙诗	朱光潜(143)
文人与药	王 瑶(151)
白乐天之思想行为与佛道关系	陈寅恪(170)
郭景纯、曹尧宾《游仙诗》辨异	程千帆(177)
“封神演义”的精华和糟粕何在	可永雪(187)

谈《西游记》中的神魔问题·····	胡念飴(195)
论汤显祖《邯郸记》的思想与风格·····	侯外庐(207)
李白的道教迷信及其觉醒·····	郭沫若(220)
元杂剧中的“神仙道化”戏·····	么书仪(230)
龚自珍《小游仙词十五首》辨释·····	刘逸生(242)
孟郊《列仙文》究竟是什么“文” ——唐代道家的一本戏文·····	任半塘(261)
郭璞和《游仙诗》·····	曹道衡(269)
应该正确评价曹植的游仙诗·····	陈飞之(280)
唐朝道教与李商隐的爱情诗·····	钟来因(287)
论孙悟空的血统问题·····	张锦池(303)
想象的世界 ——道教与中国古典文学·····	葛兆光(321)
元前期曲坛与全真教·····	侯光复(337)
奇思妙想“新游仙” ——漫话近代游仙诗·····	夏晓虹(348)
道教与中国文学·····	陈国符(354)
汤显祖的宗教实践·····	周育德(358)
李白的神仙道教信仰·····	罗宗强(371)
《道教文学史》导论·····	詹石窗(381)
从“方外十友”看道教对初唐山水诗的影响·····	葛晓音(390)
魏晋南北朝小说中的仙鬼怪形象及其悲剧意蕴 ·····	陈文新(400)
唐代的道曲和道调·····	王小盾(410)
中国古代神话仙话化的演变轨迹·····	郑土有(422)
论《道藏》的文学价值·····	伍伟民(437)
苏轼和道家(道教)·····	孔繁(445)
吴筠:道士诗人与道教诗·····	蒋寅(457)
道教与玄言诗·····	张松辉(465)
评汉人辞赋中的神仙思想·····	王宗昱(475)

论《西游记》诗词韵文的金丹学主旨	李安纲(485)
《红楼梦》中一僧一道的智慧与悖论	梅新林(496)
道情考论	詹石窗(503)
嵇康与文士道教	孙明君(512)
汉代《郊祀歌十九章》的游仙长生主题	张 宏(523)
道教在六朝的流传与江南民歌隐语	刘跃进(536)
从《礲溪集》看丘处机的苦修	朱越利(543)
青铜鼎与错金壶:道教语词在中晚唐诗歌中的使用	葛兆光(558)
佛道“转世”、“谪世”观念与中国古代小说结构 ..	孙 逊(580)
论《水浒传》和《西游记》的神学问题	张锦池(592)
刀圭与《西游记》人物的别名代称	郭明志(611)
俗曲道情形成发展的三步曲	武艺民(618)
爱的困扰与半娼式恋情	黄世中(634)
唐五代词与道教文化	刘尊明(646)
老子哲学与母神原型	叶舒宪(658)
道教与“神魔小说”的主题	苟 波(671)
士族宗教信仰的分野与南北朝文学的差异	高华平(684)
敦煌道教诗歌补论	汪泛舟(703)
《汉武帝内传》研究	王 青(713)
道教上清派与晚唐游仙诗	李乃龙(732)
论宗教与词体的兴起	陶尔夫(741)
金代道教诗人考	李 豫(757)
道教与中国古代通俗小说中的天书	王 立(782)
谈《桃花扇》中的道家道教思想	张松辉(794)
李贺——心造的神仙幻境	孙昌武(799)
二十世纪“道教与古代文学”研究论著索引	吴光正编集(811)
后记	吴光正(874)

中世人的苦闷与游仙的文学

滕 固

《创世纪》载的，上帝造了亚当，放他在伊甸园里；上帝对他说：“园中各样树上的果子，你可随意采吃；只有智慧树上的果子，你不可吃，因为你吃了要死。”后来上帝又造出亚当妻子夏娃，她被蛇诱惑了，把那智慧树上的果子摘下来吃了；又分给亚当吃了，他们俩眼前光亮，便觉得裸体的害羞，于是上帝对夏娃说：“我必多多增加你怀孕的痛苦，你生育儿女，必多受痛苦；你必恋慕你的丈夫，你的丈夫必管辖你。”上帝又对亚当说：“你听了妻子的话，把那我所教你不可吃的那树上的果子吃了；地必为你的缘故而受咒诅，你必终身劳苦，才能从地里得吃的；地必给你生出荆棘藜藿来，你也要吃田间的蔬菜，你必汗流满面才得糊口，直到你归了土；因为你是从土而出的，你本尘土，仍要归于尘土。”从这里看来，生民的始祖，自吃了智慧的果子后，就有生儿育女、营衣谋食的苦闷；就永远不离尘土了。《福音书》上说：“莫要只想饮食衣着。”人的欲望，决不在饮食衣着；为了有永久的欲望，于是创造艺术。艺术最高的精神，是在有限中显示无限。换一句说：就是人不满于现实的尘土，要求理想的乐园。艺术就是超度人群往乐园去的。基督教的“天国”，佛教的“极乐国土”，都是艺术的世界——我认宗教是艺术创造的——要解脱生的苦闷，不得不向往艺术的世界。

我们中国近乎“天国”与“极乐国土”的思想，就是道家的“仙界”。有人说：庸俗的教士，以“天国”蛊惑人众；庸俗的僧侣，以“极乐国土”蛊惑人众；这都是智者所不乐闻的。同样庸俗的方士，以“仙界”蛊惑人众，尤其不值士大夫一笑的东西。然而“天国”与“极乐国土”，因含有艺术上——或宗教本身——的精神，后之学者，殚精竭力以探索而倡导；只是道家的“仙界”，依旧压在地窟中，没人提及；让那些无知的方士，偷了先人的排泄物，东甯西晒，骗愚人的钱；这辈无赖，永远为世诟骂以沾辱其先人。

现在我在中世文学里，提出道家的思想，来估定道家的“仙界”一种艺术的价值。这种思想，是老庄一派思想的副产品；譬如像《列仙传》一类神仙传说，与老庄一派的思想，表面上看来一点没有关系；其实把老庄一派的思想具体化了，通俗化了，浪漫化了，就有神仙传说出现。在中世文学里，魏晋六朝人的诗歌

中，渴慕老庄的精神，随处可以看出，而在这时，以神仙传说为材料的文学，产出不少；那可以明白二者的关系了。这种东西，我假定一个专名，叫做“游仙的文学”。陆机的《前缓声歌》开头说：“游仙聚灵族，高会层城阿”。何劭、郭璞等有《游仙诗》，所以我取这一个名词，觉得很适当的。

“游仙的文学”的特色，他们取材不限于神仙传说；凡经籍史籍以及百家诸子的书中，一切奇异的放诞的神秘的传说，他们拼拢来，造成一个美之漂渺的世界。由于这种象征的暗示性，引诱读者入幻想虚无之境，完成艺术上的净化作用(catharsis)。这种手腕，我们应得注意的。

陆机的《前缓声歌》：

游仙聚灵族，高会层城阿。长风万里举，庆云郁嵯峨。宓妃与洛浦，王韩起太华。北征瑶台女，南要湘川娥。肃肃霄驾动，翩翩翠盖罗。羽旗棲琼鸾，玉衡吐鸣和。太容挥高弦，洪崖发清歌。献酬既已周，轻举乘紫霞。控辔扶桑枝，濯足汤谷波。清辉溢天门，垂庆惠皇家。

这首诗，他渴慕仙游；他想象到昆仑山下的层城一处，何等幽僻的地方；会集群仙、女神，和古代的乐师，陶醉在音乐中。会集既毕，群仙乘霞而去，实是一首游仙的赞歌。鲍照的《代升天行》：

家世宅关辅，胜带宦王城。备闻十帝事，委曲两都情。倦见物兴衰，骤睹俗屯平。翩翩类回掌，恍惚如朝荣。穷途悔短计，晚志重长生。从师入远岳，结友事仙灵。五图发金记，九俞隐丹经。风餐委松宿，云卧恣天行。冠霞登彩阁，解玉饮椒庭。楚游越万里，近别数千龄。凤台无还驾，箫管有遗声。何时与尔曹，啄腐共吞腥。

在这诗中，可以看出他感到世运推移，人生偃蹇；于是求长生，从仙游，学炼丹，逍遥于天上。何劭的《游仙诗》：

青青陵上松，亭亭高山柏。光色冬夏茂，根柢无雕落。吉士怀贞心，悟物思远托。扬志玄云际，流目瞩岩石。羡昔王子乔，友道发伊洛。逶迤陵峻岳，连翩御飞鹤。抗迹遗万里，岂恋生民乐。长怀慕仙类，眩然心绵邈。

在这诗里，又别一怀抱；他由松柏的后凋，悟出人生的短促，而恋慕游仙。郭璞的《游仙诗》：

京华游侠窟，山林隐遁栖。朱门何足荣，未若托蓬菜。临源挹清波，陵冈掘丹雘。灵溪可潜盘，安事登云梯。漆园有傲吏，莱氏有逸妻。进则保龙见，退则触藩羝。高蹈风尘外，长揖谢夷齐。

青溪千余仞，中有一道士。云生梁栋间，风出窗户里。借问此何谁？云是鬼谷子。翘迹企颖阳，临河思洗耳。阖闾西南来，潜波涣鳞起。灵妃

顾我笑，灿然启玉齿。寒修时不存，要之将谁使。

翡翠戏兰苕，容色更相鲜。绿萝结高林，蒙笼盖一山。中有冥寂士，静啸抚清弦。放情陵霄外，嚼蕊挹飞泉。赤松临上游，驾鸿乘紫烟。左挹浮丘袖，右拍洪崖肩。借问蜉蝣辈，宁知龟鹤年。

六龙安可顿，运流有代谢。时变感人思，已秋复愿夏。淮海变微禽，吾生独不化。虽欲腾丹溪，云螭非我驾。愧无鲁阳德，回日向三舍。临川哀年迈，抚心独悲吒。

逸翮思拂霄，迅足羨远游。清源无增澜，安得运吞舟。珪璋虽特达，明月难暗投。潜颖怨青阳，陵苕哀素秋。悲来恻丹心，零泪缘缨流。

杂县寓鲁门，风暖将为灾。吞舟涌海底，高浪驾蓬莱。神仙排云出，但见金银台。陵阳挹丹溜，客成挥玉杯。姮娥扬妙音，洪崖领其颀。升降随长烟，飘飘戏九垓。奇龄迈五龙，千岁方婴孩。燕昭无灵气，汉武帝非仙才。

晦朔如循环，月盈已复魄。暮收清西陆，朱羲将由白。寒露拂陵苕，女萝辞松柏。葍菜不终朝，蜉蝣岂见夕。圆丘有奇草，钟山出灵液。王孙列八珍，安期炼五石。长揖当途人，去来山林客。

在这几首诗中，他对于富贵无所介意，要高蹈尘土的以外；游于仙境，对于尘土的厌烦；对于仙境的赞美；长生的欲求。江淹《郭弘农（即璞）诗》：“崦山多灵草，海滨饶奇石。偃蹇寻青云，隐沦驻精魄。道人读丹经，方士炼玉液。朱霞入窗牖，曜灵照空隙。傲睨摘木芝，陵波采水碧。眇然万里游，矫掌望烟客。永得安期术，岂愁蒙汜迫。”也是这种意思。

当时这种传说非常盛行，如傅咸《赠何劭王济诗》：“日月光太清，列宿曜紫微”。沈约《游沈道士馆诗》：“锐意三山上，託慕九霄中”。谢灵运《入华子冈诗》：“遂登群峰首，邈若生云烟；羽人绝仿佛，丹丘徒空筌”。又《登石门最高顶诗》：“惜无同怀客，共登青云梯”。颜延年《应诏观北湖田收诗》：“神行埒浮景，争光溢中天。”都是对于仙界的赞美与欲求。又如谢灵运《登临海峤初发疆中诗》：“傥遇浮丘公，长绝子微音”。阮籍《咏怀诗》：“二妃游江滨，逍遥顺风翔”。等都是对于神仙的企慕。又如谢灵运《登江中孤屿诗》：“始信安期术，得尽养生年”。江淹《谢光禄诗》：“始整丹泉术，终睹紫芳心。”阮籍《咏怀诗》：“焉见王子乔，乘云翔邓林。独有延年术，可以慰我心”。等都是对于长生术的信仰。

这种思想，绍述庄子与屈原的泛神思想而兴的庄子“藐姑射之山，有神人居焉；不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙”这几句话，最足以表出这种思想的纯洁，这种文学的高蹈精神。就是长生的欲求，《楚词》上也说过：“与赤松结友兮，比王乔而为偶。”在中世时候成了解脱烦闷的寄托了。而且普遍的深入于人心。

同时对于这种思想起反感的，如魏文帝《典论》：“夫生之必死，成之必败！然而惑者望乘风云，冀与蜺龙共驾，适不死之国。”这些话，可以代表当时崇尚儒家的人，排斥异己的思想的传统精神（conventionalism）。对于这种思想起怀疑的，《古诗十九首》：“服食求神仙，都为药所误；不如饮美酒，被服纨与素。”这些话，可以代表当时的现世的享乐精神（epicureanism）。又陶渊明《归去来辞》：“富贵非我愿，帝乡不可期。怀良辰以孤往，或植杖而耘耔；登东皋以舒啸，临清流而赋诗。聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑！”这些话，可以代表当时的厌世的隐逸的乐天精神（optimism）。这三种精神对于神仙思想，都起反感与怀疑；在这里也可推测当时神仙思想的流行，所以我称“游仙的文学”为异端精神（paganism）。

中世人的苦闷，最显现的：对于富贵荣华的厌烦，对于人生短促的失望。这种苦闷的解决，如诸作者的艳歌，及刘伶的《酒德颂》等的刹那间欢乐的赞美；存有欧洲中世纪的《醇酒妇人歌》（Wein, Weib, and Gesang）的精神。其他陶谢一流的优游行乐，歌颂自然。而最能在有限中显示无限，就是游仙的文学。他们特地发挥纯粹中国的传说，使神仙的思想，在艺术上留一永久的价值。所以在中世文学的园地里，是一种异样的花朵。

从《楚词》至中世文学，既确定了这种神仙传说的价值。而这种思想，与“天国”“极乐国土”不同；但有时颇含有“天国”与“极乐国土”的意味。有时含有希腊印度的神话精神，有时含有爱尔兰传说的精神。又是从这种思想中，可以产出一一种魔术的（magic）艺术；《汉书·外戚传》上说：“李夫人早卒，方士齐少翁言，能致其神，乃夜张灯烛，设帐帷；令帝居帐中，遥望见好女如李夫人之貌，不得就视，帝愈悲，感为作诗曰：‘是耶非耶？立而望之，翩，何姗姗其来迟！’”后来唐人某，取这个材料做《汉武帝重见李夫人赋》，极尽缠绵。在这里又含有哥德《浮士德》中的魔术精神。

后世诗人，虽然有《后游仙》、《新游仙》、《梦游仙》的诸作；而这种思想这种传说的真精神，久已埋没蓬蒿，没人顾问的了；甚且排斥之不遗余力，岂不可惜！

最后我对于此问题的发现，在三年前后狂似的翻看那部《百子全书》的时候，久想写出，没有机会，便也忘了。现在我行笈中只带着一部《文选》，匆匆写出，当为渊博之士讥为简陋的。这是我所不问的了。

11月4日稿于东京

原载《中国文学研究》（下），郑振铎编，商务印书馆，1927。

魏晋风度及文章与药及酒之关系

——九月间在广州夏期学术演讲会讲

鲁 迅

我今天所讲的，就是黑板上写着的这样一个题目。

中国文学史，研究起来，可真不容易，研究古的，恨材料太少，研究今的，材料又太多，所以到现在，中国较完全的文学史尚未出现。今天讲的题目是文学史上的一部分，也是材料太少，研究起来很有困难的地方。因为我们想研究某一时代的文学，至少要知道作者的环境、经历和著作。

汉末魏初这个时代是很重要的时代，在文学方面起一个重大的变化，因当时正在黄巾和董卓大乱之后，而且又是党锢的纠纷之后，这时曹操出来了。——不过我们讲到曹操，很容易就联想起《三国演义》，更而想起戏台上那一位花面的奸臣，但这不是观察曹操的真正方法。现在我们再看历史，在历史上的记载和论断有时也是极靠不住的，不能相信的地方很多，因为通常我们晓得，某朝的年代长一点，其中必定好人多；某朝的年代短一点，其中差不多没有好人。为什么呢？因为年代长了，做史的是本朝人，当然恭维本朝的人物，年代短了，做史的是别朝人，便很自由地贬斥其异朝的人物，所以在秦朝，差不多在史的记载上半个好人也没有。曹操在史上年代也是颇短的，自然也逃不了被后一朝人说坏话的公例。其实，曹操是一个很有本事的人，至少是一个英雄，我虽不是曹操一党，但无论如何，总是非常佩服他。

研究那时的文学，现在较为容易了，因为已经有人做过工作：在文集一方面有清严可均辑的《全上古三代秦汉三国晋南北朝文》。其中于此有用的，是《全汉文》、《全三国文》、《全晋文》。

在诗一方面有丁福保辑的《全汉三国晋南北朝诗》。——丁福保是做医生的，现在还在。

辑录关于这时代的文学评论有刘师培编的《中国中古文学史》。这本书是北大的讲义，刘先生已死，此书由北大出版。

上面三种书对于我们的研究有很大的帮助。能使我们看出这时代的文学的确有点异彩。

我今天所讲，倘若刘先生的书里已详的，我就略一点；反之，刘先生所略的，我就较详一点。

董卓之后，曹操专权。在他的统治之下，第一个特色便是尚刑名。他的立法是很严的，因为当大乱之后，大家都想做皇帝，大家都想叛乱，故曹操不能不如此。曹操曾自己说过：“倘无我，不知有多少人称王称帝！”这句话他倒并没有说谎。因此之故，影响到文章方面，成了清峻的风格。——就是文章要简约严明的意思。

此外还有一个特点，就是尚通脱。他为什么要尚通脱呢？自然也与当时的风气有莫大的关系。因为在党锢之祸以前，凡党中人都自命清流，不过讲“清”讲得太过，便成固执，所以在汉末，清流的举动有时便非常可笑了。

比方有一个有名的人，普通的人去拜访他，先要说几句话，倘这几句话说得不对，往往会遭倨傲的待遇，叫他坐到屋外去，甚至至于拒绝不见。

又如有一人，他和他的姊夫是不对的，有一回他到姊姊那里去吃饭之后，便要将饭钱算回姊姊。她不肯要，他就于出门之后，把那些钱扔在街上，算是付过了。

个人这样闹闹脾气还不要紧，若治国平天下也这样闹起执拗的脾气来，那还成甚么话？所以深知此弊的曹操要起来反对这种习气，力倡通脱。通脱即随便之意。此种提倡影响到文坛，便产生许多想说甚么便说甚么的文章。

更因思想通脱之后，废除固执，遂能充分容纳异端和外来的思想，故孔教以外的思想源源引入。

总括起来，我们可以说汉末魏初的文章是清峻，通脱。在曹操本身，也是一个改造文章的祖师，可惜他的文章传的很少。他胆子很大，文章从通脱得力不少，做文章时又没有顾忌，想写的便写出来。

所以曹操征求人才时也是这样说，不忠不孝不要紧，只要有才便可以。这又是别人所不敢说的。曹操做诗，竟说是“郑康成行酒伏地气绝”，他引出离当时不久的事实，这也是别人怕不敢用的。还有一样，比方人死时，常常写点遗令，这是名人的一件极为时髦的事。当时的遗令本有一定的格式，且多言身后当葬于何处何处，或葬于某某名人的墓旁；操独不然，他的遗令不但没有依着格式，内容竟讲到遗下的衣服和伎女怎样处置等问题。

陆机虽然评曰“胎尘谤于后王”，然而我想他无论如何是一个精明人，他自己能做文章，又有手段，把天下的方士文士统统搜罗起来，省得他们跑在外面给他捣乱。所以他帷幄里面，方士文士就特别多。

孝文帝曹丕，以长子而承父业，篡汉而即帝位。他也是喜欢文章的。其弟

曹植，还有明帝曹叡，都是喜欢文章的。不过到那个时候，于通脱之外，更加上华丽。丕著有《典论》，现已失散无全本，那里面说：“诗赋欲丽”，“文以气为主”。《典论》的零零碎碎，在唐宋类书中；一篇整的《论文》，在《文选》中可以看见。

后来有一般人很不以他的见解为然。他说诗赋不必寓教训，反对当时那些寓训勉于诗赋的见解，用近代的文学眼光看来，曹丕的一个时代可说是“文学的自觉时代”，或如近代所说的为艺术而艺术(Art for Art's Sake)的一派。所以曹丕做的诗赋很好，更因他以“气”为主，故于华丽以外，加上壮大。归纳起来，汉末、魏初的文章，可说是：“清峻，通脱，华丽，壮大。”在文学的意见上，曹丕和曹植表面上似乎是不同的。曹丕说文章事可以留名声于千载；但子建却说文章小道，不足论的。据我的意见，子建大概是违心之论。这里有两个原因：第一，子建的文章做得好，一个大概总是不满意自己所做而羡慕他人所为的，他的文章已经做得好，于是他便敢说文章是小道；第二，子建活动的目标在于政治方面，政治方面不甚得志，遂说文章是无用了。

曹操、曹丕以外，还有下面的七个人：孔融、陈琳、王粲、徐干、阮瑀、应瑒、刘桢，都很能做文章，后来称为“建安七子”。七人的文章很少流传，现在我们很难判断；但，大概都不外是“慷慨”、“华丽”罢。华丽即曹丕所主张，慷慨就因当天下大乱之际，亲戚朋友死于乱者特多，于是为文就不免带着悲凉、激昂和“慷慨”了。

七子之中，特别的是孔融，他专喜和曹操捣乱。曹丕《曹论》里有论孔融的，因此他也被拉进“建安七子”一块儿去。其实不对，很两样的。不过在当时，他的名声可非常之大。孔融作文，喜用讥嘲的笔调，曹丕很不满意他。孔融的文章现在传的也很少，就他所有的看起来，我们可以瞧出他并不大对别人讥讽，只对曹操。比方操破袁氏兄弟，曹丕把袁熙的妻甄氏拿来，归了自己，孔融就写信给曹操，说当初武王伐纣，将妲己给了周公了。操问他的出典，他说，以今例古，大概那时也是这样的。又比方曹操要禁酒，说酒可以亡国，非禁不可，孔融又反对他，说也有以女人亡国的，何以不禁婚姻？

其实曹操也是喝酒的。我们看他的“何以解忧？惟有杜康”的诗句，就可以知道。为什么他的行为会和议论矛盾呢？此无他，因曹操是个办事人，所以不得不这样做；孔融是旁观的人，所以容易说些自由话。曹操见他屡屡反对自己，后来借故把他杀了。他杀孔融的罪状大概是不孝。因为孔融有下列的两个主张：

第一，孔融主张母亲和儿子的关系是如瓶之盛物一样，只要在瓶内把东西倒了出来，母亲和儿子的关系便算完了。第二，假使有天下饥荒的一个时候，有