

中国文学精神

主编 郭延礼

ZHONGGUOWENXUEJINGSHEN

【魏晋南北朝卷】

郑训佐 李剑锋 著

山东教育出版社

山东大学“211工程”重点立项

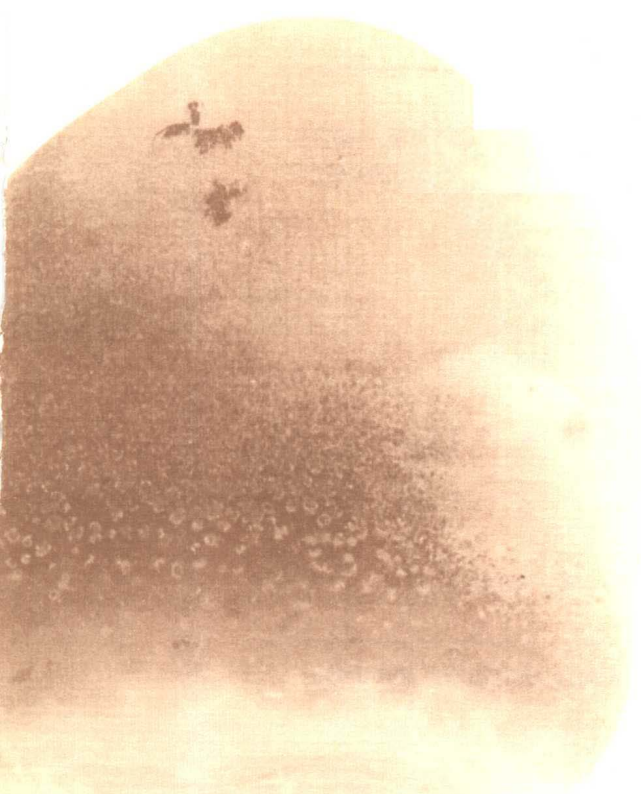
中国文学精神

主编 郭延礼

CHONGGUOWENXUEJINGSHEN

【魏晋南北朝卷】

郑训佐 李剑锋 著



山东教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国文学精神·魏晋南北朝卷 / 郑训佐, 李剑锋
著. — 济南: 山东教育出版社, 2003

ISBN 7-5328-4176-6

I. 中... II. ①郑... ②李... III. 文学史—
研究—中国—魏晋南北朝时代 IV. I209

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 105237 号

中国文学精神

(魏晋南北朝卷)

郭延礼 主编

郑训佐 李剑锋 著

出版者: 山东教育出版社

(济南市纬一路 321 号 邮编: 250001)

电话: (0531)2092663 传真: (0531)2092661

网址: <http://www.sjs.com.cn>

发行者: 山东教育出版社

印刷: 山东新华印刷厂

版次: 2003 年 12 月第 1 版

2003 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—3000

规格: 880mm × 1230mm 32 开本

印张: 7.375 印张

插页: 5 插页

字数: 182 千字

书号: ISBN 7-5328-4176-6

定价: 11.80 元

(如印装质量有问题, 请与印刷厂联系调换)

文学是翱翔于天地间的鲲鹏，而精神便是它的灵魂。中华文学之精神，历经数千年的沧桑，先后孕化出了先秦的高远，两汉的博大，魏晋的叛逆，唐代的豪迈，宋代的睿智，明清的反省，近代的启蒙。这一切无不是中国文学的精髓，组结成中国文学的脊梁。巡礼中国文学精神所经历的这一条轨迹，将带给我们良多的自信和启迪。

《中国文学精神》

郭延礼 主编

【先秦卷】 王培元 廖群 著

【汉代卷】 王洲明 著

【魏晋南北朝卷】 郑训佐 李剑锋 著

【唐代卷】 孙学堂 著

【宋元卷】 王小舒 著

【明清卷】 孙之梅 著

【近代卷】 郭延礼 武润婷 著

责任编辑\朱晓晨

装帧设计\石 径

目
录

概 说	(1)
第一章 两种文化精神的对立	(15)
第一节 叛逆之风	(16)
第二节 崇尚自然	(35)
第三节 新变文风	(49)
第四节 传统价值观及其对文学的渗透	(67)
第二章 对生存状态的反思	(89)
第一节 悼时之悲	(91)
第二节 关注死亡	(118)
第三章 两种关怀	(129)
第一节 济世弘道	(130)
第二节 走向世俗	(140)
第四章 宗教化的人生建构	(153)
第一节 游仙情结	(154)
第二节 志怪世界	(170)

第五章 逍遥人生	(188)
第一节 士与隐	(190)
第二节 山水与田园	(216)
后 记	(233)

概 说

作为一个从“大一统”到分崩离析的时代，魏晋南北朝是一个人的觉醒的时代，也是一个文学自觉的时代^①。魏晋南北朝文学精神的总体特征就在于人的觉醒和文的自觉。两汉大一统时期，思想定于儒家一尊，文人读经入仕，“固主上所戏弄，倡优所畜”（司马迁《报任少卿书》），地位低下，上者以儒家操守自持，次之规矩于名教之内，下者口谈仁义而心纳污秽，但要而言之：儒教的政治伦理道德是信奉者和糟蹋者舆论上共同提倡的言行准则。两汉文学虽然初步走出了先秦文史哲混合的历史时期，在实际创作上取得了更具文学特性的文学成就，特别是出现了“赋”这样一种愉心悅目，“贤于倡优博弈远”（班固《汉书·王褒传》）的文学样式，使文学特性获得前所未有的迅速发展，但是文学

^① 李泽厚：《美的历程·魏晋风度》，安徽文艺出版社，1994。

价值的获得仍然依赖于文学之外的政治教化讽喻功能,连否定文学作品的理由也是“劝百讽一”“劝而不止”(《汉书·扬雄传》),文学依靠自身的价值尚不足以立足于学术之林,它仍然没有摆脱对于经术的依附。一句话,人自身生命个性的价值和文学自身“缘情而绮靡”(陆机《文赋》)的价值在儒教大一统的笼罩之下,尚没有获得自身的觉悟,走上独立的成长大道。汉末魏初,政治与社会由风雨飘摇而至于洪水四溢,奔突不羁的动乱冲垮的不仅仅是大一统的社会秩序,它还冲垮了支撑大一统局面的上层建筑,特别是被置于神圣地位的儒教价值观念。即政治社会的大一统垮掉了,思想价值的大一统也垮掉了。于是人的名教依附性变而为人的自然独立性,人的政治伦理存在演变为人的才性情感存在;个体自我的天然性情、兴趣才华、智慧谋略,而不是礼教名分、伦理道德、规矩秩序成为世人更加推崇的精神风貌和价值追求。这是一个自我张扬,个体受到重视的时代;是人的本性自觉,走出名教束缚,顺任自然的时代。人觉醒了,人所创造的文学也觉醒了,文学开始摆脱对其它学术,尤其是对经学、儒教的依附,它再不需要看经学、儒教的眼色行事,而是我行我素,特立独行,单纯倚赖自己抒情言志的本性和华丽悦目的外表,就可以获得存在的理由。文学如人一样走上了顺任自然的时代自觉。不管这个“自然”包容了多少儒家的传统,但它毕竟成为足以与名教分庭抗礼的新的人生观和文学理想。“自然”正是“自觉”在这个特定时代的特定内涵,是人觉醒和文自觉后找到的自我成长和发展的普遍获得现实和后世认可的价值凝定,是魏晋南北朝文学精神核心理念和最高目标。

自然精神肇始于先秦道家,《老子》与《庄子》中多次使用“自然”一词,它被作为宇宙万物的最终依据,是道之所法,因此应当“顺物自然”(《庄子·应帝王》),屏弃一切有害天然的人为和束缚。在先秦,道家思想只是百家争鸣之中的一家,到两汉,武帝之后,儒术独尊,道家

思想的生存空间自然有限,因此,“自然”的价值意义远没有得到普遍的关注和重视。在儒道互补的文化格局中,作为礼教仪式和价值观念,儒家在两汉获得长足发展,而道家则处于补充地位。物极必反,阴阳消长,到汉末魏初,道家思想一跃成为显学,“学者以《庄》《老》为宗,而黜《六经》”(干宝《晋纪·总论》,严可均校辑《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷一二七),以道家、玄学的价值标准品评人物成为盛行的风气。上层士人嗜读老庄,下层百姓信奉道教,道家的精神内涵和礼仪形式大有甚嚣尘上、定于一尊之势。“自然”的哲学意义、政治意义和人生价值意义受到空前的重视、挖掘和普遍的提倡、实践。建安文人的作品中屡次使用“自然”“天然”这样的词语(详参本书第一章第一节),把自然看作现实存在的依据,也看作儒家道德观念更为根本的依据,以自然为标准重新评价人和事物,就连儒家最为神圣的道德依据“仁”与“孝”也退居第二位,须依自然为本,方可获得时人的赞赏和承认,否则就是虚伪和狭隘。自然取得了超越儒家伦理价值观念的价值意义。这极其重要,因为若无此风气,魏晋玄学家从王弼开始到郭象集成的自然本体论便无从谈起,魏晋南北朝文学崇尚自然的美学风尚也无从谈起。

而真正为“自然”注人生气与活力的还是以文人为代表的一代风流名士。通脱之风渐于汉末,使之蔚为大观者则是曹氏父子。史称“近者魏武好法术,而天下贵刑名;魏文慕通达,而天下贱守节。其后,纲维不摄,而虚无放诞之论盈于朝野,使天下无复清议,而亡秦之病,复发于今”(《晋书·傅玄传》)。操斧伐柯,取则不远;更何况上行下效,彼此推赏;于是士风为之大变。然而若仔细推究,魏晋南北朝时期不同阶段对自然的理解也有差异。建安文人的通达仍在于摆脱小儒做大儒,“大儒”无论如何仍然是儒,到了正始时期,阮籍、嵇康“有疾而瘳”,将通达之风演绎成任诞之风。通达犹可收束,任诞则荡而难返。不管其内心如何看待名教,他们表面上是奉行了“越名教而

任自然”（嵇康《与山巨源绝交书》）的人生信条；他们不是在儒教之内，而是在儒教之外找到了魏晋南北朝文学精神最为光辉耀目的自然人生，把任自然的理想推向了极端，也使自然因其理想色彩而与灰色现实形成了强烈对比，使存在于玄学中的自然赋予了批判现实和超越世俗的双重品格，也即现实和理想的双重品格。

阮籍、嵇康之后，自然的双重品格逐渐异化或者改辙。元康之放“无德折巾”，令自然几乎名誉扫地；而江左风流则把自然的现实品格偷换为与名教的妥协，把自然的理想品格转化为世俗的优雅情趣。“经纶之才，虽坐三槐，不妨家有三径；接五侯，不妨门垂五柳。”（萧绎《全德志论》，《全梁文》卷一七）自然与名教的关系已经不仅仅是“将无同”（《世说新语·文学》）的疑问，而是“就相同”的既成事实。江左惟一一位保有自然的可贵品格并为自然吟唱出纯真赞歌的是处于主潮边缘的陶渊明。是他以整个人生的认真实践和他不朽的诗作创造出的自然田园精神，使自然保持了批判与超越的双重品格，使魏晋文学精神不但没有坠落，而且永远灿烂地高悬于文学的星空。

魏晋南北朝文学的自然精神是在逐渐生成的过程中变得不可忽视的，它既有核心性质的自然精神的逻辑展开，又有其枝蔓精神的现实分流。

首先，魏晋南北朝文学精神中的叛逆精神是自然精神的逻辑起点和开路先锋。汉末魏初是一个孳生叛逆之风的动荡而活跃的时代。早在汉末高士仲长统那儿就已经愤激地宣言要“叛散五经，灭弃风雅”（《见志诗》二首之一），曹操出于政治的需要，三下求才令，以才置于德上，更加助长了叛逆精神的滋长。一切的创造均发端于对被现实强化到教条地位的“真理”的突破，发端于对传统和习惯的怀疑和否定，发端于以肯定自我价值为内核的叛逆精神。人们要叛逆的不是别的，首先就是造成人们思想窒息的儒教观念中被僵化的信条和它所造成的虚伪的政治秩序和伦理规范，与之相联系的是文化传

统中一切被奉为神圣不可侵犯的道德信条及其代言人。当“汤武周孔”(嵇康《与山巨源绝交书》)都可以成为被非毁的对象的时候,还有什么不可以拿来重新讨论?当尼采喊出“上帝死了”的时候,不仅是上帝和他的天国走上了坍塌的祭坛,而且支撑上帝和天国的价值理念和道德信条也面临着最后的审判。儒家大厦的坍塌有些类似于西方上帝的“死去”。被虚伪、残酷的现实激醒的文人此时终于对既成的社会秩序和支撑这一秩序的价值观念产生了怀疑甚至否定。

如果说建安文人尚欲有为,济世弘道,补苍天于既裂,那么正始文人已经举步维艰,生命尚且被置于薄冰之上,遑论建功立业,垂名后世?是正始文人的代表作家阮籍和嵇康唱出了该时期叛逆精神的最强音。他们的叛逆精神主要表现在三个方面:一、愤世嫉俗,不留情面地抨击礼法之士和礼法名教。在《与山巨源绝交书》中,在《咏怀诗》和《大人先生传》中,他们首先揭下虚伪者的遮羞布,他们首先以文学的形式怀疑了造成虚伪风气的文化根源,他们首先启示了后代作家批判门阀士族制度和上层统治者的创作。二、否定富贵名利。历史和现实的事实擦亮了诗人的眼睛,他们惊讶于富贵名利对人的生命的祸害作用,因此,从明哲保身和人格尊严的角度出发,他们掂量出了富贵名利的真正轻重:“富贵尊荣,忧患谅独多”(嵇康《重作四言诗》七首之一)、“荣名秽人身,高位多灾患”(嵇康《与阮德如诗》)、“终身履薄冰,谁知我心焦”(阮籍《咏怀诗》八十二首之三十三)。政治凶险使诗人只好放弃外在的功利追求,转向内求,贱物贵身,从而也发现了生命个体不可替代的价值。三、任性不羁,高扬自我人格,追求个性自由。世人称赏嵇康“岩岩若孤松之独立”(《世说新语·容止》),并非仅仅欣赏他超俗的体貌仪表,更欣赏的是他独立不倚的人格,试想,当他面对死亡,从容自若,“顾视日影,索琴而弹之”(向秀《思旧赋》)时,其形象流溢着的是怎样一种漠视世俗的人格光辉!世人艳羡于阮籍的沉酣酒麴的放达,也体味他放言玄远的苦闷。而苦

闷才是诗人心灵深处永远的痛楚。不在沉默中爆发,就在沉默中灭亡。阮籍虽找准了爆发的方向——自然,但却无法以平和的形式爆发出来,而只能以纵诞不羁的形式挥洒恣肆。否则,浓郁的苦闷会把他憋死!他的纵诞是他苦闷爆发的表现。在言行上,阮籍崇尚自然,却被现实激发为纵诞不羁,而在诗文中,则主要表现为高蹈伟视。两者都是有违常规的对自我的恢弘和高扬。

两晋南北朝文人基本上承传了嵇康、阮籍叛逆精神中崇尚自然、顺情任性的合理内核。这儿有三种基本情形:一种是纵诞不情,这已被时人否定和放弃。如元康之放遭乐广讥贬(《世说新语·任诞》注引《竹林七贤论》),因为“竹林之为放,有疾而为颦者也,元康之为放,无德而折巾者也”(《晋书·隐逸传·戴逵传》)。它说明叛逆不是形式和表象上的乖张,而是内容和本质上的自然流露。第二种是调和名教与自然,以自然为高,而又寄身名教、仕途。这主要是那些“居官而无官官之事”(孙绰《刘真长诔》)的名士文人。第三种是继承嵇康、阮籍真精神,否弃世俗,以自然为理想,走顺情任性的审美人生之路。这主要是以陶渊明为代表的隐逸文人的选择。事实上,西晋最富叛逆精神的不是领一代风骚的著名士人,而是主流士风之外的寒族诗人的杰出代表左思。首先,他是现实社会秩序和价值观念的叛逆者。左思不满于门第之别是人所共知的,他在《咏史诗》八首之二中愤叹道:“郁郁涧底松,离离山上苗;以彼径寸茎,荫此百尺条。世胄蹑高位,英俊沉下僚。地势使之然,由来非一朝。”是“地势”,是既定社会秩序,造成了世间的不平现象。当时岂止是寒、庶之间等级森严,对敏感的诗人来说,更严重的乃是世俗观念对自我人格尊严的歧视。左思也追求建功立业,希望铅刀一割,一展良图。但其落脚点却仍是人格的独立、自尊,他的理想是“功成不受赏,长揖归田庐”(《咏史》八首之一)。即使是传统人生价值的实现,在左思身上,世俗的名利约束也失效了。所谓“功成不受赏”,只是在幻想中获得精神的自慰而

已,他们能做的只有“长揖归田庐”,至于“功成不受赏”那已经是过去的梦了。在世族名士谈笑间建立的宏伟功业也面临付之东流的时候,陶渊明敏锐地发出了功名虚无的慨叹:“千秋万岁后,谁知荣与辱?”(《拟挽歌》三首之一)传统的建功立业观念在被文人的怀疑和否定中一步步地消解或者虚化。陶渊明在归隐田园的生活中最终为叛逆精神找到存在的家园。但家园的获得是在经历了叛逆的痛苦思索之后。陶渊明在他精拔绝伦的文学作品中赓续嵇康、阮籍的叛逆精神,以自己独特的人生眼光重新审视传统的价值观念,诸如对天命迷信、对圣贤言论的怀疑等等,他的怀疑精神一起汇入并构成了这个时期文学精神中的一股叛逆之风。

叛逆同时也意味着痛苦和反思。大厦既已推倒,灵魂便失去了庇护,没有归宿,只好流浪街头。这时若不在反思的基础上重新构建价值大厦,灵魂就遮挡不了来自现实苦难和旧的营垒中的风风雨雨。魏晋南北朝文人从来就不是不负责任的思想懒汉。他们从坍塌的大厦中拣选有价值的可用砖瓦,诸如建功立业、济世弘道、固穷守节,用它们作为构建新的精神大厦的宝贵材料。这些精神的砖瓦同自然精神相辅相成,成为这个时期文学中的传统精神。魏晋南北朝文人从来就不是历史虚无主义者,或者彻底的否定论者,从建安诸子到正始名士,从中朝名流到江左名士,一直到南北朝文人,无不或多或少地从传统儒家那儿找寻支持灵魂大厦的砖瓦栋木,并赋予它们以崭新的价值意义和宏通的开放姿态。诸如曹操的“周公吐哺”(《短歌行》二首之一)、左思的“铅刀贵一割”(《咏史》八首之一)、江左名士的玄礼双修、南朝文人的渴望立功边塞,无不激荡着传统儒家鲜活的血液,同时又被赋予实现自我的个性色彩。

当然痛苦和反思的原动力还是来自现实生活。不管是“白骨露于野,千里无鸡鸣”(曹操《蒿里行》)的战乱现实,还是“既来孰不去,人理固有终”(陶渊明《五月旦和戴主簿》)的生命现象,都在刺激着敏

感的诗人,让他们成为时代苦难和心灵苦难的记述者和抒写者。难能可贵的是在他们悲凉慷慨的文字里深深地寄寓着对弱小者的人道关怀和对短暂生命的终极追问,人生的意义就在这些富于生命热力的大合唱中得到前呼后应的集体升华,并逐渐凝定成一种风骨,一种刚健而细腻的精神,感召着后来站在现实土地上的读者。这就是魏晋南北朝文学精神中的人道精神。人道精神至少分两个侧面,一个是针对芸芸众生的,一个是针对生命个体的。针对芸芸众生的人道精神主要是指面对社会 and 现实的不幸,表现出富于同情心的感发和关怀,这在建安文学中表现得尤其突出。曹操的《蒿里行》《苦寒行》,曹丕的《于河上见挽船士新婚与妻别》,曹植的《野田黄雀行》《送应氏》,王粲的《七哀诗》,建安诸子同题并作的《寡妇赋》等文学作品之所以能够脍炙人口,传之千古,一个关键的原因就是作品所流露的超乎个人之上的对于普通百姓的人道关怀。这一类作品发扬了从《诗经》到汉乐府“饥者歌其食,劳者歌其事”,“感于哀乐,缘情而发”的现实主义精神,但已经转换为文人的独立创作,作品所表现的就不仅仅是百姓的苦难,而且深蕴着作者本人由衷的人道关怀,这样一种人道精神逐渐成为中国文学的一种优秀传统,唐代的新乐府诗歌等反映人民疾苦的作品,同时也是作者人道精神的折射,这都与此一精神一脉相承。对传统的叛逆和依恋,对生存状态的反思,使个体觉醒,也使个体面临何去何从、如何面对有限人生的问题。靠提升主体精神高度,还是沉溺肉体狂欢之河?抑或在两者之间寻找第三条道路?魏晋南北朝文人在上下求索中,找寻立足于现实的人生意义和生活方式和对于人生、社会的终极关怀。那些最有价值的精神就是将对于有限生命的珍惜,寓于无限德业的追求中的人道精神。曹操感叹于“人生几何”(《短歌行》),但在理性上避开《古诗十九首》的及时行乐的偏颇,选择了“壮心不已”的天下事业,建安诸子亦复如此。阮籍、嵇康、陶渊明虽然失去了建功立业的社会和历史机遇,但他们从来就

没有放弃对于至善至美的追求。如陶渊明虽然归隐了,但他并没有完全忘世,他的基本人生关怀还是儒家的“朝与仁义生,夕死复何求”(《咏贫士七首》之四),关心世俗道德风气的淳朴与否。

叛逆精神、传统精神和人道精神由于承担了过多的人世责任,都显得过于沉重,然而沉重并不是魏晋南北朝文人惟一的精神存在方式,否则,又何以谈得上以洒脱不羁为风貌的魏晋风度?魏晋风度中最富于美丽诗意的精神就是审美精神。如果说中国古代文人是洒脱的,那么这种洒脱是从魏晋南北朝开始的;如果说中国古代文人度过的是审美化的人生,那么这种审美人生是从魏晋南北朝开始的。先圣孔子虽然向往曾点“浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”(《论语·先进》)的审美人生,但他和他的门徒由于担荷了过多的人伦道德责任而难以虚旷胸怀。庄子能够虚旷胸怀,与道逍遥,但“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》),他的审美人生由于过于绝对和形而上而失去了人间的可实行性。两汉文人在实用和道义的双重重担下也基本与审美人生相隔阂。自汉末名士,特别是曹操尚通脱开始,文人才在现实实用之外,逐渐找到纯任性灵的审美化人生。玄学为这种审美人生提供了理论上的依据。与玄学家的思考相适应,以玄言诗人为代表的魏晋南北朝文人也以诗歌的形式,简洁而洒脱地体悟着宇宙与人生的妙理,找到了灵魂的出路。纯粹的玄言固然可以愉情悦性,而渗入山水田园景色后的哲理诗又多了悦耳悦目的美的享受。兰亭诗会这样的聚会已经是完全意义上的文人雅会,与会诗人感受到的以山水悟道的生命乐趣由于摆脱了功利的束缚,特别是暂时摆脱了政治功名、礼法道德等功利的束缚,而具有了浓厚的审美意味。兰亭诗和兰亭序文标志着这种审美人生的品位,并对后代文人雅集产生了巨大的影响。它表明随着山水诗的产生和兴盛,纯粹的庄老玄悟逐渐转变为借助山水的得意忘形,哲思开始向审美感悟转化。诗人最终得以在山水田园中为沉重的灵魂找到一片憩息的净土。陶渊明和谢灵运是

建构田园诗和山水诗两座精神家园的巨匠，他们把山水田园中的一切诗意化，他们融入其中的生活也变成一种审美的人生。大自然的一切，平常平凡的生活经了文人的点化，展现出生机一片，风致翩翩。久受折磨的灵魂，因与宇宙大化的合一而放弃甚至忘掉了世俗的一切，特别是折磨人的灵魂的矛盾与苦恼。山水田园诗中不但不见了狭小的自我，也不见了社会大我，自我因与永恒的化一而变为宇宙之我，于是漂泊的灵魂找回了渴望已久的家园。这个家园就是由玄言、山水、田园共同搭建的审美人生，其中的精神就是将日常生活和山水田园诗化的审美精神。在文学中建构审美人生的同时，魏晋南北朝文人还在生活中建构自己的审美人生。翻开《世说新语》，看一看魏晋名士们的言行举止，我们不难感受到他们的洒脱风度。他们或者是在生活中实践玄学化的人生，或者是在认真地履践传统的道德人生，大都表现出摆脱外在羁束而纯任自我、“目中无人”的个性特点。不管是曹操沉浸倡优之乐 of 忘情，还是曹植显示自我的跳丸击剑；不管是阮籍的醉卧酒家少妇身旁，还是嵇康的“必不堪者七，甚不可者二”（《与山巨源绝交书》）；不管是王羲之的坦腹东床，还是陶渊明的醉酒遣客；都至少暂时放弃了现实功利的考虑，而首先满足当下性情的需要，表现出审美人生的典型倾向。

文人毕竟是饱受文明理性熏陶的群体，他们可以在传统精神和审美精神中忘掉对生死的忧虑，而芸芸众生则需要找寻更加世俗的途径。他们所找到的避难家园所体现的就是宗教化精神。尽管魏晋南北朝文人大多怀疑神仙的存在，但他们还是创作了数量可观的游仙诗。从庄子、屈原到汉乐府游仙文学，游仙现象一直不断，游仙已经积淀成一种深有意味的文学形式。借助游仙形式，可以虚幻的满足人们企求长生不死、获得永恒自由的愿望，可以消释对现实的不满情绪。因此，怀疑天命迷信的魏晋南北朝文人并没有放弃游仙形式。综观这个时期游仙诗，从内容来看，大致分为三类：一类直接上承汉