

中國文學史研究集

中國社會科學院文學研究所古代文學研究室 編



中国文学史研究集

中国社会科学院

文学研究所

古代文学研究室

编 辑

DD13/26

首都师范大学图书馆



21060044



上海古籍出版社

1060044

中国文学史研究集

中国社会科学院文学研究所

古代文学研究室 编辑

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 江苏句容印刷厂印刷

开本 787×1092 1/32 印张 11.375 字数 241,000

1985 年 11 月第 1 版 1985 年 11 月第 1 次印刷

印数 00,001—5,000

统一书号: 10186·586 定价: 1.95 元

前 言

本书共收论文十一篇。内容大都是有关中国文学史发展问题的阐述,中国文学史上的作家、作品的评论,所以书名就叫作《中国文学史研究集》。

十一篇论文的作者,一九八一年毕业于中国社会科学院研究生院文学系。他们之中的绝大多数目前在本室从事古代文学研究工作。收录在这里的论文都是由他们的毕业论文的部分章节构成的。我们编辑这本论文集的目的之一,就在于鼓励和扶植年轻研究人员的成长。

关于论文的排列,则按内容分为四组,每组又略以所论述的对象或问题的时代先后为序。

书名是请余冠英同志题写的,谨在这里向他表示谢意。

中国社会科学院文学研究所
古代文学研究室

一九八二年七月

目 次

试论魏晋玄学与山水诗的兴起·····	韦凤娟 (1)
论李商隐诗歌的风格·····	董乃斌 (31)
论苏轼的自然诗观·····	陶文鹏 (72)
论清真词的风格演变及其思想内容·····	刘扬忠 (104)
白朴的词·····	么书仪 (140)
燕乐与填词·····	施议对 (163)
《史记》纪传体对我国小说发展的影响·····	李少雍 (188)
论晚明时期小说戏剧创作的基本特征·····	尹恭弘 (220)
苏州派戏曲家创作的现实主义倾向·····	王永宽 (261)
论《红楼梦》后四十回与前八十回文学语言的高下 ·····	石昌渝 (293)
论《红楼梦》艺术创新的基础·····	胡小伟 (323)

试论魏晋玄学与山水诗的兴起

韦 凤 娟

魏晋玄学作为流行于魏晋南北朝时期的思想潮流，不仅集中地反映了当时士大夫的思想情绪、心理状态、生活趣味等，而且它作为一种哲学思想体系，其观察宇宙万物、解释世界的基本原则及其思辨方式，也会对当时的文学观念、文艺理论、文学题材乃至艺术风格等发生微妙的影响。我们都知道，东晋末年最引人注目的文学现象莫过于山水诗的兴起。因此探讨魏晋玄学对山水诗兴起所发生的影响，将有助于了解哲学作为反映人们对于自然、社会、人类思维的根本观点的理论体系、作为一种特殊的社会意识形态，是如何对文学艺术的发展进程起着至关紧要的制约作用的。

说魏晋玄学对山水诗的兴起有影响，这是比较一致的看法。问题是，这种影响是起了消极的、还是积极的作用？不少人都沿袭梁代刘勰的看法：“庄老告退，而山水方滋”。把山水诗的兴起看成是老庄玄学衰微的结果，认为“那种雍容朝堂的玄言诗再也维持不下去……写起山水诗来”^①，认为“在老庄思想的支配下，是不利于山水诗发展的”，谢灵运“正是摆脱了玄言诗的束缚”，才写起山水诗来^②。他们都把玄学与山水诗

①参见王达津《论六朝山水诗的形成》，《河北日报》一九六一年七月二十八日。

②参见林庚《山水诗是怎样产生的》，《文学评论》一九六一年第三期。

完全对立起来。我们认为这种看法是有片面性的，对二者的辩证关系缺乏分析研究。至于魏晋玄学是通过何种程序或途径对山水诗的兴起发生影响这一问题，历来仅停留于一般性的议论上，而缺乏较为详细深入的探讨。这不能不说是一件憾事。

鉴于魏晋玄学对于反映时代精神的文学所产生的影响是复杂的多方面的，本文仅就魏晋玄学对文学观念、审美观念的变化所产生的影响，对人与自然山水的关系的变化所产生的影响，山水大量进入文学作品的途径，以及在这种意识形态背景上产生的山水诗在文学史上的意义等问题，谈一点粗浅的看法。

—

首先是，在魏晋玄学的影响下，士大夫们对精神自由的追求，向文学提出了表现自我，尤其是表现自我内心世界的要求。

儒家提倡用伦理道德来规定人的行为，约束人的情感。所谓“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿行”，要“约之以礼”。“诗”、“乐”等艺术都是从属于“礼”，为“礼”服务的。象《礼记·大学》就主张修身为治国平天下的根本，必须抑制个人的情感，“身有所忿懣则不得其正，有所恐惧则不得其正，有所好乐则不得其正，有所忧患则不得其正”，正常人的喜怒哀乐都被否定了。到董仲舒提出天人感应目的论后，这种情况更为严重。在经学家看来，“天”是有意志的，“天地故生人”，人是“天”的缩影，“天”完全依照自己的模型造出人类，这叫“人副天数”。因此人类的形体、精神、情感都应体现“天”的意愿，否则“天”会

震怒，灾祸降临(当然这个“天”是地上“君”的神化)。只有履行封建的道德规范才是人性符合天意。因此在以“注经”、“讲经”的形式发展起来的神学目的论的禁锢下，人的思想情感只允许作为封建伦理道德的直接反应物而存在。从这个意义上讲，人并未能获得其存在的独立意义。而文人的创作境界也被限制在一个固定的模式中，“华实所附，斟酌经辞”^①，缺乏个人情怀的抒发。

随着东汉末年老庄思想的流行，尤其是后来魏晋玄学作为一种新的哲学体系的形成，这一情况发生了变化。早在先秦时期，《老子》中即主张“天道自然无为”，反对天道有知，《庄子》也主张天下万物皆秉自然。它们都否认有人格的造物主。这种观点与两汉神学目的论是对立的。魏晋玄学是以《周易》、《老子》、《庄子》作为伦理的基本思想资料、调和儒道思想的唯心主义哲学。玄学中不同派别间虽然存在着理论分歧，但在否定有人格的天意这方面基本上是一致的，不管是王弼《老子》注，还是向秀、郭象《庄子》注，它们都继续发挥先秦老庄学派的这一观点^②。在魏晋玄学家看来，“天地任自然，无为无造”^③，“两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于大虚，歟尔而自适矣”^④。所谓“天”，不过是“所以明其自然也，岂苍苍之谓哉”^⑤！这与两汉神学目的论对“天”、“天道”的看法

①《文心雕龙·时序》篇。

②以王充为代表的朴素唯物主义也对董仲舒的天道观进行了有力的批判。不过他的自然无为论是指物质的气的运动变化和万物生成的特性，是朴素的唯物主义的论。“天地合气，人偶自生”、“天地合气，物偶自生”（《论衡·物势》篇）是他的基本论点。

③王弼《老子》第五章注。

④《周易·系辞上》韩康伯注。

⑤《庄子·齐物论》向、郭注。

是完全不同的。

对有人格的“天”的否定，实际上是对被神化了的君权及被董仲舒视为千古不变的伦理道德的否定。随之而来的是对“自然”及人的个性的肯定。本来老庄在提倡自然无为的时候，就包含了尊重万物本性、顺其自然的意思。尤其是《庄子》本身有浓厚的消极出世思想，它为了逃避现实，寻求精神解脱，幻想“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”（《逍遥游》），不但指道德仁义为“钩绳规矩”，而且主张打破形体的障碍和时空的界限，以达到“独与天地精神往来”（《天下》），真是“强调个人自由到了狂放的地步”^①。因此《庄子》向来被那些在现实生活中感受到压抑的士大夫们所欣赏。魏晋玄学充分发挥了老庄这一观点。如王弼认为“万物以自然为本性，故可因而不可为也，可通而不可执也”^②。人的本性也是“自然”的，不应以强力去压制它。向秀、郭象认为：“自拘执则不夷于道。”^③只有“率自然之性，游无迹之涂者，放形骸于天地之间，寄精神于八方之表”才能达到“与化偕行”^④的境界。这种极端重视精神自由、极端推崇自我存在价值的思想，曾有助于阮籍、嵇康冲破名教的束缚（如嵇康说“又读庄老，重增其放”，提出对于入仕“有必不堪者七，甚不可者二”）。但到元康名士那里就成了消极的人生观的思想依据。他们一方面在追求绝对自由的精神境界中逃避严酷的现实，另一方面也在循其“自然”本性的美名下，纵情享乐。他们狂热地渴求挣脱一切束缚，返回

① 郭沫若《十批判书》。

② 王弼《老子》二十九章注。

③ 《庄子·秋水》篇向、郭注。

④ 《庄子·知北游》向、郭注。

“自然”。如果说向、郭注《庄子·至乐》篇认为“旧说云庄子乐死恶生，斯说谬矣”，对人当尽生之欢的思想表达得还比较含蓄（这实际上是对《庄子》否定人生的改造），那么《列子·杨朱》篇就直截了当地把对感官的束缚，视为“废虐之主”了。因此在魏晋的历史环境下，从经学的冰冻下复苏的人性，它对天意宿命及抹煞人的独立价值的传统规范的反动，是采取了这么一种荒诞而颓废的形式，并表现为自我意识的扩张。这其中尽管有不少不可取的成分，但是它完全洗革了汉儒在天意宿命面前的畏懦。在他们看来，人与“自然”是平等的，人与万物是同一的，而且人的精神与大道可以达到妙合的境界，“虽天地未足为寿，而与我并生；万物未足为异，而与我同游。”^①人不再是屈膝于冥冥之中的主宰面前的奴隶，而获得了与天地自然浑然一体的地位。对于人的自我存在价值的这种新认识，当然会引起一系列的变化。人在宇宙间位置的这一变化，也必然会在文学艺术中得到反映，使其摆脱了经学的附庸地位，把精神上获得了独立价值、与天地自然浑然一体的人作为主要表现对象，把反映人的“自然”本性（情感及内心活动等）作为主要任务。

这种变化，在绘画书法上有所反映。据《世说新语·巧艺》篇载，庾敳曾评论戴逵所画行像说：“神明太俗，由卿世情未尽。”显然，他认为绘画应该反映人（画者及绘画对象）的精神境界（“神明”），而不是象汉代以来那样以训诫垂教（“世情”）为目的。再如，以王羲之为代表的如行云流水般的草书，也正是表现他们“精驰神纵，超逸优游”的内心世界的手段。东晋王虞说：“画乃吾自画，书乃吾自书。”突出地强调书画要表现

^①《庄子·齐物论》向、郭注。

自己的精神风貌，形成自己的风格，打上个人的印记。文学上也表现出与绘画书法类似的情况。曹丕的“文气说”，正是变化了的文学观念的反映。所谓“文以气为主”，即是主张文学要以表现作家的自我精神世界为主。既然如此，与魏晋士大夫的精神生活密切相关的山水，怎么可能不出现在表现他们精神风貌的文学作品中呢？

二

但是，为什么魏晋士大夫的精神生活会与山水发生密切关系呢？这除了社会经济政治等方面的因素外，还与魏晋玄学的影响下形成的、对新的理想人格美的追求有密切关系。

所谓理想人格，是特定的生活理想及人生目的的凝集，是某一种美学观念在社会生活中的集中表现。它往往具体表现为这个时代的人物品评或识鉴的标准及内容。

在汉代的察举与征辟制度下，所凭依的人才品评标准是出自乡里或学中的意见。所谓“乡里为之语”、“学中为之语”，是一种有力的荐举状。当时尤其注重的是经学上的独特成就，如“五经纵横周宣光”^①，“五经无双许叔重”^②。再就是注重道德操守，如“道德彬彬冯仲文”^③，“关西孔子杨伯起”^④。这虽是朝廷察举取士的标准，但是“乡里之语”、“学中之语”，实际上表现了当时人们对社会美的看法。他们把经学上的渊博和道德操守上的卓越，作为一种理想的人格美来推崇、表彰。

①《后汉书·周举传》。

②《后汉书·许慎传》。

③《后汉书·冯衍传》。

④《后汉书·杨震传》。

到魏晋时期情况发生了很大变化。

首先是离乱的社会现实破坏了传统经学、礼法制度所依赖的物质条件。这正如郑玄所叹息的：“所好群书，率皆腐敝，不得于礼堂写定，传与其人，日西方暮，其可图乎。”^①魏晋时更是“事物屡变，冠履、衣服、袖袂、财制，日月改易，无复一定”^②，如果再拘执于传统的道德礼法，就如支遁嘲笑王坦之的那样：

著赋颜衿，缟布单衣，挟《左传》，逐郑康成车后，问是何物尘垢囊？^③

其实郑康成自己也早在浮萍漂泊中做了袁绍的上宾，“依方辩对”起来。

为了适应实际的政治需要，曹操“唯才是用”，曹丕“慕通达而天下贱守节”^④。虚伪的道德观念、礼法制度已失去了维系人心的作用。同时干戈不息、瘟疫流行的现实，越发使人们深感外部物质世界的变动无常。所以曹丕有年命“有时而尽”的感叹，而认为“未若文章之无穷”。真正不朽的、具有永恒价值的，乃是精神活动的产品。

如我们前面所论及的，魏晋玄学大大推动了这一趋势。士大夫们极端地追求个性解放、精神自由，认为一切外在之物都是对个性的束缚，伦理道德就首先在被扫除之列。它否认外在的权威，认为只有与大道逍遥的自我意识、只有绝对自由的精神才是值得尊敬的。

①《后汉书·郑玄传》戒子书。

②《抱朴子·讥惑》篇。

③《世说新语·轻诋》篇。

④《晋书·傅玄传》。

从我们上面简单勾勒的历史过程中可以看到，就整体倾向而言，从汉末到魏晋，士大夫们对现实的态度由“入世”的进取，转为“出世”的退避；由对功名道德等外在之物的肯定，转为对内在的自我人格、自我精神的肯定（当然，这并不等于自己不当官不享受）。他们追求的人生理想由儒家提倡的齐家治国平天下，转为追求逍遥抱一的精神陶醉。

整个时代精神变了，人们的生活理想改变了，理想的人格美观念也随之变化。就象人物识鉴的内容（如前面所说，它实际上反映了时代社会生活中的美学观念）避实就虚，由“论形之例”而入“精神之谈”^①、日趋玄远一样，理想人格美的内容、标准也日趋空灵，注意于精神世界的挖掘^②。

而人物识鉴所重之“神”——人的精神本体，是什么呢？“神则无形者也”^③，“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘者也。……至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名”^④。可见在魏晋玄学中“道”与“神”是指同一本体。而且魏晋玄学把万物的本原都归结为一个精神本体，即“无形无名”的“万物之宗”——道。因此人物识鉴所重之“神”——人的精神本体，实质上就是“氾滥无所不适，可左右上下周旋而用”^⑤的“道”。

因此，魏晋玄学本体论中的“道”成了魏晋士大夫所醉心的理想人格美的核心内容，成了人物识鉴的核心内容。

所谓“道”即自然无为。以“道”为核心内容的美，实际上

①《抱朴子·清鉴》篇。

②关于汉末以来人物识鉴标准的变化，参见汤用彤《魏晋玄学论稿》。

③王弼《周易注·观卦》。

④韩康伯《周易·系辞上》。

⑤王弼《老子》三十四章注。

是一种“不离其自然”^①的美。就象只有用“不定”而“无心”的语言^②，即没有任何规定性的语言方能表现变化无端的“道”一样，就象只有“解衣般礴”的画史才能“神闲而意定”^③、胸储造化、放达自然、运于笔端一样，要实现与“道”相冥的美，必须使人的精神处于没有任何约束的状态。这里实际上反映了一种强调自然本色，反对任何人工雕饰的美学思想（虽然《庄子》本身基于虚无主义的人生哲学有反对一切文学艺术的倾向）。这显然是魏晋玄学崇尚自然的哲学思想在美学观念上的反映。

所以说，在魏晋玄学的直接影响下，所谓理想人格美，实质上是以竹林七贤式的高超的才情、潇洒的举止、放达的个性等表现出来的一种“法天贵真”、“应之自然”的美。在玄学家看来，摆脱一切外在束缚而任其自然，在追求与“道”相冥的精神境界的过程中充分地表现自我，便是达到了最理想的境界；能够“达自然之至，畅万物之情”^④的人，便是最理想的人。

而这种竹林七贤式的理想人格美的追求，渗透了他们日常生活的各个方面。他们以种种惊风骇俗之举来表现对一切传统观念和习俗的鄙视。比如说，他们大多数嗜酒如命。所谓“酒中有真味”，“酒正自引人著胜地”^⑤。他们认为“三日不饮酒，觉形神不复相亲”^⑥，即与“道”相疏；那么便日日在醉乡，以期时时与“道”相冥。又如，他们大多喜啸。因为，啸“声

①《庄子·达生》向、郭注。

②《庄子·天下》篇“以适言为曼衍”，成玄英疏云：“适言，不定也。”“曼衍，无心也。”

③《庄子·田子方》，向、郭注：“解衣般礴。”

④王弼《老子》二十九章注。

⑤⑥《世说新语·任诞》篇。

不假器，用不借物”，“良自然之至音，非丝竹所拟”^①。陶渊明的《孟府君传》载：

（桓温）又问：听妓，丝不如竹，竹不如肉。答曰：渐近自然。

所谓“渐近自然”，即渐近他们所追求的能完满实现理想人格美的、与道相冥的境界。

“渐近自然”，到底不是冥合自然。他们还需要与他们所追求的境界更为接近，又与他们的生活方式更为相关，更能契合他们精神状况，更能体现他们文化修养的表现方式。这就是沉溺于山水，寄情怀于山水，以山水喻人格美。因为山水最能体现与道相冥的“自然”之美。为什么呢？这与魏晋玄学对“道”的看法有关，我们将在后面加以讨论。

需要注意的是，在理想人格美观念发生变化、魏晋玄学本体论中的“道”成了理想人格美的核心内容的同时，人们与山水自然的关系也相应地变化，以致山水之美与魏晋士大夫向往的人格美之间有了直接的联系。为了说明这一点，我们简单地追溯一下历史。

大自然是人类生息的摇篮，是人类摄取生活资料的场所，也是认识的主要对象。因此人们对自然山水的看法最早总是与物质生产相联系的。如《国语·晋语》所说的“高山峻原，不生草木，松柏之地，其土不肥”，就是这种质朴认识的哲理化的表述。到孔子时，对自然山水的看法，已与人们的精神生活、道德观念相联系了。《论语·雍也》篇曰：“仁者乐山，智者乐水。”至于仁者何以乐山，智者何以乐水，《韩诗外传》及《荀子·宥坐》篇都有所解释。《晏子》说得更为简捷：“君子若华

^①成公绥《啸赋》。

山然，松柏既多矣，望之尽日不知厌。”^① 他们都是用“君子比德”的观点来看待自然山水，认为山水之所以美，是在于它们本身的形象表现出与“君子”之德相类似的特征，能引起人们对“君子”的仰慕之情。这种观点到汉代发展到顶峰。由于“天人感应”目的论盛行，君权既是神授，自然山水也成了秉天明命的帝王权势的神秘象征^②。

、到魏晋时期发生了变化。在魏晋玄学的影响下，人们否认有意志的“天”，“知天人之所为者，皆自然也”^③。主张以天地为一区，齐生死之素命，追求与万物一体的境界。老庄主张薄葬，信奉老庄的人也都如此。东汉以来提倡薄葬的人很多，就是基于这种返回自然，“天地与我同生，万物与我同一”的思想。因此他们以新的眼光来看待自然山水，对于形体之外的自然景物都抱着一种亲切弥同的情绪，认为“自然生我，我自然生，故自然者即我之自然，岂远之哉”^④。因此山水景物、“自然”不再是一种异己的力量。相反，他们把山水当作是有灵性的，可与其心交通的对象。正如东晋简文帝所言：“会心处不在远，翳然林木，便自有濠濮间想也，不觉鸟兽禽鱼自来亲人。”^⑤ 人与万物同属“自然”，何来生疏之感？而且“享造化

①《艺文类聚》。

②以山川形象来象征最高的统治地位，古已有之。如周代表示爵位尊卑的“六瑞”之王，第一“镇圭”，便是“雕凿四镇之山”。《周礼》春官司彝，掌六尊六彝之位。郑玄注：“山彝刻而画之为山云之形。”汉代君权神授，也同时使山川涂上非自然的色彩。从汉大赋对山川的描绘，王逸的《楚辞章句》，及王延寿《鲁灵光殿赋》中所提及的壁画上，对山海的描述中，都可以看出。又《后汉书·南蛮传》载：“肃宗时，郡尉府舍皆有雕饰，画山海神灵，奇禽异兽，以炫耀之，夷人益畏惮焉。”

③《庄子·大宗师》向、郭注。

④《庄子·齐物论》向、郭注。

⑤《世说新语·言语》篇。

之秀，阴阳晦冥，晴雨寒暑，朝昏昼夜，随形改步，有无穷之趣”^①的山水景物，形象既幽美，格调又高逸，内涵又深邃，与他们钦慕的理想人格美妙合。因此他们在山水自然美中，找到了人格美理想的更直接的表现形式，人们都用自然风景山光水色来形容自己所欣赏的人。如《世说新语·赏鉴》篇曰：“王公（敦）目太尉（王衍），岩岩清峙，壁立千仞。”《晋书·裴秀传》载裴楷目山涛：“若登山临下，幽然深远。”袁宏之妻李氏《吊嵇中散文》称其“风韵逌迤，有似明月之映幽夜，清风之过松林也”。《世说新语·言语》篇刘尹云：“清风朗月，辄思（许）玄度。”真是“望岩怀逸许，临流想奇庄”^②。

也就是说，在过去人们认为圣人之德合于天，山水只不过体现了（或引人联想起）圣人之德，所以才美。到魏晋时正好反了过来。人们认为自然山水之美合于“道”，体现了人们渴慕的理想人格美。因此，人格之所以美，是在于其与山水之美相类。直言之，以前是以人喻山水，即用社会美去解释自然美；此时才是以山水喻人，即以自然美来说明社会美。这里也表现出魏晋玄学崇尚自然的基本思想。

正因为山水之美与理想人格美相关，所以能否领略山水之美，就直接关系一个人的精神境界高下。《世说新语·言语》篇载：

司马太傅（道子）斋中夜坐，于时天月明净，都无纤翳，太傅叹以为佳。谢景重（重）在座，答曰：“意谓乃不如微云点缀。”太傅因戏谢曰：“卿居心不净，乃复强欲滓秽太清邪？”

虽是戏语，但也可看出当时人认为，连欣赏何种景致，也与人

①元代汤显《画鉴》。

②孙嗣《兰亭诗》。