

魏晋南北朝文学思想中的 娱乐养生倾向及其生成

蒋振华

多年以来,人们在研究魏晋南北朝文学思想主抒情一面的同时,却忽视了它娱乐养生倾向的另一面,这种娱乐养生倾向主要表现为“娱心”、“自乐”、“忘忧”、“解愁”、“治病愈疾”、“保身”、“养气”和“怡神养性”诸形态。这些表现形态遵循着一条由看重生命外在躯壳的“命”的层面向关注生命内在心性的“神”的层面发展的轨迹,其生成机制则是当时方兴未艾的道教养生理论。

罗宗强在考察魏晋南北朝的文学思想时指出:“魏晋南北朝三百八十多年间文学思想的发展是在一步步离开政教中心说,摆脱它的工具的身份,而走向自我。”^①这种“走向自我”的一个显著表现是:“它的消闲的性质突出了……由抒情而逐渐转向娱乐。”^②代表这种倾向的创作实绩则是“宫体诗”。全面检校罗宗强所界定的“转向娱乐”,其实只就南朝的咏物和“宫体”之作而言,而实际的情况则是从曹魏以来,文学思想中就包含着“娱心”、“悦目”的萌芽了。另一方面或者说更为普遍的情况是诗人们从曹魏时代开始便自觉地把文学作为养生养性的工具或手段,因此,文学思想中的养生倾向越来越明显。然而,又是什么原因造成了此时文学思想中的娱乐和养生倾向?确实有必要加以探究。

本文为国家社科基金项目“中古道教文学思想研究”(批准号:09BZW024)阶段性成果

曹丕在与吴质的信中,谈到他与建安文人“高谈娱心”,“酒酣耳热,仰面赋诗”,“当此之时,忽然不自知乐也”^③。赋诗作文,佐之以酒,娱心自乐而又使他人亦乐,文学创作论中的娱乐倾向在曹丕这里初露端倪了。他作为建安诗坛的领袖人物之一,其主要文学活动在于文学理论上的开创,这就使娱乐倾向更具自觉意识的性质。曹操在统一北方之前,曾经招集了两个集团在他的门下。一个是建安文人集团,其使命之一是辅助他统一天下,建功立业,另一使命是

繁荣文学创作。除此之外,紧张恹恹的戎马之余,文人谋士欢歌宴饮,酒酣耳热,吟诗作赋,一洗战争的紧张气氛,也是自然之事。另一个集团就是道士方术集团,其使命之一是出于曹操对神仙方术的热衷从而为其提供养生、长生之术。据张华《博物志》卷五引曹丕《典论》云:

陈思王曹植《辩道论》云,世有方士,吾王悉招至之。甘陵有甘始,庐江有左慈,阳城有郗俭,始能行气。俭善辟谷,悉号三百岁人。自王与太子及余之兄弟咸以为调笑,全不信之。然尝试郗俭辟谷百日,犹与寝处行步,起居自若也。夫人不食七日则死,而俭乃能如是。左慈修房中之术,可以终命。然非有至情莫能行也。甘始老而少容。自诸术士,咸共归之。王使郗孟节主领诸人。^④

曹操使郗俭统领这个方术集团以供其延年益寿之用,足见曹操对道教养生术的信仰。另据《三国志·魏志·武帝纪》注引《博物志》亦云:“(武帝)好养性法,亦解方药,招引方术之士,庐江左慈,谯郡华佗,甘陵甘始,阳城郗俭,无不毕至。”^⑤《广弘明集》著录曹植《辩道论》记载曹操广招天下方术之士,与前引曹丕《典论》所云一致。我们把这两个集团的活动联系起来考察,认为曹丕把文学作为“娱心”、“自乐”的工具,曹操手下文士集团的文学活动肩负着娱身健体的使命,都说明文学创作的娱心与道教方术的养生是相通的,从两者的因果关系考察,我们认为道教养生思想对文学“娱心”、“自乐”倾向的影响更大。很显然,从我国古代宗教的思想信仰上看,只有汉末兴起的道教养生思想才把现实中的生命而不是未来中的生命作为其终极关怀,因此,从理论上说,也只有曹操身边的道教方士集团才能对这个文士集团产生直接的养生思想上的影响。曹植对曹丕的赋诗娱乐的思想倾向也极其赞赏,其《与丁敬礼书》云:“故乘兴为书,含欣而秉笔,大笑而吐辞,亦欢欣之极也。”^⑥与其兄不同的是,曹植认为在欢欣愉快的心境下创作的文学才更令人“欢欣之极”,更能给人带来欢乐愉悦之感。曹植在这里揭示了文学创作中的一个现象,那就是欢乐的心境必然产生令人欢欣的文学,反过来,欢快愉悦的文学亦使人的心境“欢欣之极”,彼此相得益彰。这种思想倾向的产生也是与他对道教养生术的崇信分不开的。他在《辩道论》中称与有奇特的养生绝谷之术的郗俭同榻而眠,以期检验其养生术之效应,检验的效果自然让曹植产生对于生命长存的渴望。特别是曹丕称帝后,曹植处境愈来愈险恶,那种对死亡的恐惧,对长生的渴望也就越来越明显。据其《释愁文》所述,当道士向他介绍长生之术和神仙之名时,他已完全做好了“皈依”道门的打算,最后表示“愿纳至言,仰崇玄度”^⑦。用文学的娱乐欢欣以养生,用道教的道法道术以长生,共同构成曹植的生命理念,从而促使其对文学和道教的双重倚重。

文学思想中的“娱心”、“自乐”倾向在阮籍那里则表现得尤为突出。他在《达庄论》里认为庄子写作完全是出于娱心逍遥的需要:“夫别言者,怀道之谈也;折辩者,毁德之端也;气分者,一身之疾也;二心者,万物之患也……庄周见其若此,故述道德之妙,叙无为之本,寓言以广之,假物以延之,聊以娱无为之心,而逍遥于一世。岂将以希咸阳之门而与稷下争辩也哉。”^⑧庄周及其弟子们撰写的《庄子》,用寓言托物的方法阐述了“道德之妙”和“无为之本”,其创作的目的并不在于辩争天地之道,而是要使无为之心欢欣娱乐,使精神性情逍遥容与,最后达到颐养生命、圆满天年之目标。阮籍在这里借庄周之创作意旨代言自己之文学创作企图,有一种借他人酒杯浇自己胸中块垒的态势。我们探讨阮籍这种“娱心”、“自乐”思想倾向的成因,可以从他与道教养生思想的关系上找到答案。这表现在两个方面。一是他主动信仰道教养生思想,渴望做个神仙。他在《达庄论》里阐述的养生思想比如人的外形与内神的关系,和早期道教经典

《太平经》、《周易参同契》所述是一脉相承的。《太平经》提出了“爱气养神”，“自爱、自好、自亲、自养”的养生思想，以为人有“三气”：“一为精、一为神、一为气。此三者、共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治，故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也。”^⑩《太平经》把“三气”长存的人称之为神仙。受此种神仙观念之影响，阮籍在《咏怀诗》里表达了对做神仙的愿望：“朝为美少年，夕暮成丑老。自非王子晋，谁能常美好。”^⑪“焉见王子乔，乘云翔邓林。独有延年术，可以慰我心。”^⑫“谁云君子贤，明达安可能？乘云招松乔，呼隳永矣哉。”^⑬王子晋、王子乔等都是长命百岁的神仙，诗人在上引诗歌中所表达的羡仙之情，无疑是道教养生思想对他文学创作活动所发生的重要作用。一是他主动与道教人士来往，如著名道士孙登，他曾多次拜访并寻问神仙导气之术，《晋书》本传：“籍尝于苏门山遇孙登，与商略终古栖神导气之术，登皆不应，籍因长啸而退。至半岭，闻有声若鸾凤之音，响乎岩谷，乃登之啸也。”^⑭阮籍屡次向孙登寻求长生之术，然孙每每默而不应，这已暗示阮籍养生在于守静；另外，孙登之啸，据道教内部人士所言，这本身就是一种锻炼肺活量的养生技巧，当阮籍离去时，孙登呼啸若鸾凤，是在教给阮籍养生之法。从上述两个方面我们可以推知，阮籍赞赏庄周的写作是为了“娱无为之心，而逍遥于一世”，于是从中得到启发，因而认为自己也是为了“娱心”、“自乐”而创作，这得力于其与道教养生的关系；反过来，阮籍对神仙之向往，也推动了他上述《咏怀诗》之创作。

像曹氏父子和阮籍一样，陶渊明亦倾向于文学的“娱心”、“自乐”。他在《五柳先生传》中说：“常著文章自娱，颇示己志，忘怀得失，以此自终……酣觴赋诗，以乐其志。”^⑮《饮酒·序》有云：“余闲居寡欢，兼秋夜已长。偶有名酒，无夕不倾。顾影独尽，忽焉复醉。既醉之后，辄题数句自娱。纸墨遂多，辞无诠次，辄命故人书之，以为欢笑尔。”^⑯写文章以自娱，赋诗歌以乐志，最终博取欢声笑语，其对身心的调理养护当然可想而知。除了赋诗作文以自娱外，其他文艺活动如琴棋书画也是以资自乐的，对此，陶渊明也深有感慨。陶渊明的文学娱心自乐思想，究其原因，与道教养生思想也有千丝万缕的联系。他在《祭从弟敬远文》叙及他的从弟陶敬远“绝粒委务，考盘山阴”，“晨采上药，夕闲素琴”^⑰，可见其从弟是一个辟谷采药的道教信徒，陶渊明对这种辟谷术“窃独信之”，从中看出他受其从弟道教长生之术的影响。这种影响又通过作诗来表现，如《癸卯岁十二月中作与从弟敬远一首》，其中有云：“平津苟不由，栖迟诘为拙？”^⑱这是说要像神仙一样栖息山林。《读山海经》十三首中的长生成仙愿望就更加迫切了：“恨不及周穆，托乘一来游”^⑲，诗人意欲像周穆王一样，神游西王母之昆仑，当个神仙永世。“黄花复朱实，食之寿命长”^⑳，做个饮药长生的“地仙”也未尝不可。而在《联句》诗中，则更想当神仙王子乔了：“远招王子乔，云驾庶可饬”^㉑。考《晋书·隐逸传》和陶渊明写的外祖父传记，我们发现陶渊明竟生活在一个信仰道教的家族之中。《隐逸传》载其叔父陶淡：“幼孤，好导养之术，谓仙道可祈，年十五六便服食绝谷，不婚娶。”^㉒他的《晋故征西大将军长史孟府君传》记载他的外祖父孟嘉与东晋著名道士许询来往甚密。陈寅恪在《陶渊明之思想与清淡之关系》中认为陶渊明信奉道教，“依道教之自然说而创新自然说，外儒而内道，舍释迦而宗天师”^㉓，是持之有故的。由此看来，陶渊明把文学创作看成是有益于身心健康的举措，表现出文学娱心自乐、养生理命的思想倾向，是受道教神仙养生思想影响的结果。

二

魏晋南北朝文学思想中的娱乐养生倾向还表现在将文学创作的作用理解为“解愁忘忧”。陆

云《与兄平原书》中有云：“云再拜，海二赋佳作，久不复作文，又不复视文章，都自无次第。文章既自可羨，且解愁忘忧。但作之不工，烦劳而弃力，故久绝意耳。”（十二）^②“为以解愁而作文……极不苦作文，但无新奇，而体力甚困瘁耳。”（十三）^③“云久绝意于文章，由前日见教之后，而作文解愁，聊复作数篇，为复欲有所为以忘忧。”（十八）^④“文章诚不用多，苟卷必佳，便谓此为足。今见已向四卷，比五十可得成，但恐胸中成痰尔。恐兄胸疾必述作人，故计兄凡著此之自损，胸中无缘不病。”（二十）^⑤陆云反复致意作文能解愁忘忧，特别是那些“精工”的作品，更能令人忘却烦闷与愁苦，所以车永在《答陆士龙书》中谈到他读陆云寄来的文学著作《新书》十卷时说：“披省未竟，欢喜踊跃，辄于母前伏读三周，举家大小豁然忘愁也。”^⑥可见文学创作对于人的身心健康是非常必要的。这种用文学消愁解忧以养生的思想，从根本上来说与道教的养生理论是相通的。在《登遐颂》里，陆云为二十一位神仙作赞辞，有些赞辞对神仙生活、居住环境、仙人体态风度，都表现出敬仰羡慕之情。如《王子乔赞辞》云：“变彼有传，与尔翻飞。承云儻忽，飘摇紫微。”^⑦这里长生不死入紫微宫阙享受神仙生活的愿望是很明显的。《李少君赞辞》对道教的饮食内容也有描写，如云“式宴安期，巨枣为餐”^⑧，枣类正是道士们的修炼养生之食，著名道教领袖陶弘景在《养性延命录》为道士开列的养生食谱中就有大枣，只是要切记在患病初愈时不能生食^⑨。以上说明陆云对于道教养生术是非常熟悉和崇信的，他企图通过这些养生之法达到延年益寿的目的。

如果说陆云所主张的文学创作能使人忘忧、解愁、消闷，是给人以心理治疗从而达到养生长寿之目的话，那么，人的生理疾病是否也可以用文学创作来痊愈呢？文人们对此也进行了深入思考，从而出现了文学娱乐养生倾向中的另一种表现形态——“治病愈疾”。好的作品能治病愈疾，最被传为佳话的是陈琳作书檄治好了曹操的头痛病，《三国志·魏志·陈琳传》注引《典略》云：“琳作诸书及檄，草成呈太祖。太祖先苦头风，是日疾发，卧读琳所作，翕然而起曰：‘此愈我病’，数加厚赐。”^⑩沈约《报博士刘杳书》亦云：“君爱素情多，惠以二赞，辞采妍富，事义毕举。句韵之间，光影相照，便觉此地，自然十倍。故知丽辞之益，其事弘多，辄当置之阁上，坐卧嗟览。别卷诸篇，并为名制。又《山寺》既为警策，诸贤从时复高奇，解颐愈疾，义兼乎此。迟比叙会，更共申析。”^⑪“光影相照”的丽辞佳句，警策精当的诗篇文什，均能“解颐愈疾”，治病救人，沈约在赏读《山寺》之类的文学作品时有深切体会。又萧统《答晋安王书》云：“得五月二十八日疏并诗一首，省览周环，慰问促膝……吟玩反复，欲罢不能。相如奏赋，孔璋呈檄，曹刘异代，并号知音。发叹凌云，兴言愈病，尝谓过差，未以信然。一见来章，而树讒忘痾，方证昔谈，非为妄作。”^⑫萧统用自己的亲身经历来证明文能治病“非为妄作”。他的《文选序》亦云：“余监抚余闲，居多暇日。历观文囿，泛览辞林，未尝不心游目想，移晷忘倦。”^⑬“忘倦”即治愈了人体生理上的疲劳。又《答玄圃园讲颂启令》云：“得书并所制讲颂，首尾可观，殊成佳作，辞典文艳，既温且雅。岂直斐然有意？可谓卓尔不群。览以回环，良同愈疾。”^⑭文学创作能治病愈疾，在很大程度上带有夸张的色彩，这种夸张大概也是基于人类本能要求寻找心理或精神安慰的无意识行为，这与宗教的灵魂慰藉是一致的。早期道教如太平道、五斗米道、符箓派利用道符治病，同样也是基于人类的心理作用或精神安慰。从这个意义上讲，魏晋南朝文学思想中娱乐养生倾向之“治病愈疾”说与宗教特别是与早期道教是相通的，这两者之间与其说是一种互动的关系，毋宁说符箓治病影响文学愈疾的可能性更大一些。因为从根本上说，符箓治病也是道教养生理论中的一个组成部分，只有认识到了养生爱生的前提，才会去运用文学娱乐以养生的方式。

诚如陆云在《与兄平原书》中所说，作文（文学创作）是一项非常艰苦费神的工作，所以他“极不苦作文”，使“体力甚困瘁”，但这与他主张的作文能解愁并不矛盾，因为其中还涉及到前

提条件问题即“精工”之作与粗劣之作的效应问题。那么怎样解决作文时的“苦”呢？是不是就因噎废食？对此刘勰找到了解决的办法——“养气”。《文心雕龙·养气》云：“昔王充著述，制养气之篇，验己而作，岂虚造哉！夫耳目鼻口，生之役也，心虑言辞，神之用也。率志委和，则理融而情畅，钻研过分，则神疲而气衰，此性情之数也。”^③刘勰认为，著述作文“钻研过分”，就会使人精神疲劳，血气衰竭，此为常理。接着他又进一步指出：“气衰者虑密以伤神。”“若夫器分有限，智用无涯，或惭鳧企鹤，沥辞铸思，于是精气内销，有似尾闾之波，神志外伤，同乎牛山之木，怛惕之成疾，亦可推矣。”^④殚精竭虑的结果是积劳成疾，此类例证如“曹公惧为文之伤命，陆云叹用思之困神”^⑤，都为前车之鉴。因此，刘勰的解决之法是：“是以吐纳文艺，务在节宣，清和其心，调畅其气，烦而即舍，勿使壅滞，意得则舒怀以命笔，理伏则投笔以卷怀，逍遥以针劳，谈笑以药倦。常弄闲于才锋，贾余于文勇，使刃发如新，湊理勿滞，虽非胎息之迈术，斯亦卫气之一方也。”^⑥一方面要求把作文呈艺作为一种从容闲雅、优游舒卷的养气保身活动来对待，另一方面，文学家在进行文艺创作时应做到清心调气，理滞化痰，胎息吸引，两者相得益彰，定当文质兼美。

为什么刘勰提倡这种“保身养气”的文学养生思想呢？我们仍然可以到他与道教养生思想的关系中寻找原因。毋庸说其保身养气的内涵与前面所述道教养生理论如《太平经》的“爱气自养”实属相同，单就其所用术语和概念看，也完全是神仙方术养生之用语，如“吐纳”、“清和”、“调畅”、“逍遥”、“胎息”、“卫气”、“素气”、“玄神”。“吐纳”出自《庄子·刻意》：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”^⑦又如“胎息”见于《后汉书·方术列传》：“（王真）自云：‘周流登五岳名山，悉能行胎息胎食之方’。”^⑧又见《抱朴子内篇·释滞》：“故行气或可以治百病……其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胎胞之中，则道成矣。”^⑨又如“卫气”本指水谷化生的悍气，属阳，主气，行于脉外，有通里固表护卫形体之功。又如“玄神”或谓人体内的作祟之神，为肾神之名称，又叫“玄冥”，《黄庭内景经》云“肾神玄冥字育婴”^⑩。或指人身的下丹田，彭晓注《周易参同契》云：“玄冥即北方水府，为坤、坎之乡，在身则下部也，乃至玄至冥之地。”^⑪此外，《养气》篇借用王充的养气说来为自己的养气主题张本，也颇耐人寻味。王充的“养气之篇”今已不传，也许刘勰看到过，后来失传了。王充在《论衡·自纪》中说：“章和二年，罢州家居，年渐七十，时可悬舆……乃作《养性》之书凡十六篇。养气自守，适时则酒。闭明塞聪，爱精自保，适辅服药引导，庶冀性命可延，斯须不老。”^⑫王充这里的养生思想，其实就是汉光武帝时代神仙方士纒纬养生说的反映，是后来道教养生思想产生的一个渊源。葛洪的外丹术也是以王充关于人的精神依附于形体的思想为理论基础的。所以，从根本上来说，刘勰的养气思想，或者说他文学思想中的娱乐养生倾向，还是没有脱离道教养生理论这个主题，只是他在借用的时候躲躲闪闪、遮遮掩掩罢了。之所以如此，又与他在刘宋末年（公元480年左右）参与佛道斗争时的态度有关。当时佛道斗争如火如荼，他著《灭惑论》猛烈抨击道教，直骂“张陵米贼”、“葛玄野竖”，“愚斯惑矣”，并断言当时道士“效陵鲁醯事章符设教，五斗欲拯三界（按：指陆修静整顿南天师道）”，无异于“以蚊负山”^⑬。因此，刘勰作为道教的对立面在表面上他不可能到道教文献中寻找养生的理论根据，只好求助于王充的“养气之篇”。具有讽刺意味的是，据罗宗强推断，刘勰于梁武帝天监二年（503）手捧竣稿的《文心雕龙》欲取定于沈约，于是干沈约于路，状若鬻货者^⑭，殊不知他所面对的却是一个于齐明帝永泰元年（498）在桐柏山金庭馆中再次受过天师道弟子礼的道士！沈约于《桐柏山金庭馆碑》中自云：“永泰元年……置道士十人，用祈嘉祉，约以不才，首膺斯任。”^⑮这个事实却被刘勰一时疏忽因而自己也讨了个没趣，最终还是没有被眼前这位大官所提携。

三

如前所述,文学可以娱心自乐,可以忘忧解愁,可以治病愈疾,可以保身养气,这几种文学思想中的娱乐养生倾向融合在一起,就形成怡神养性的综合形态,怡神养性之目的在于实现人类性命之双修。嵇康、谢灵运等就持如是观。

嵇康在《琴赋并序》中认为:“可以导养神气,宣和情志,处穷独而不闷,莫近于音声也。”^④这是说音乐可以怡神养性,让人在欣赏感受之后心旷神怡。在《声无哀乐论》里,嵇康认为:“和心足于内,和气见于外,故歌以叙志,舞以宣情。然后文之以采章,昭之以风雅,播之以八音,感之以太和;导其神气,养而就之,迎其情性,致以明之,使心与理相顺,气与声相应,合乎会通,以济其美。”^⑤这里强调那种融歌咏、音乐、舞蹈于一体的综合艺术同样可以导养神气、熏陶性情,一旦欣赏主体和创作主体达到心理相会、声气相应,则主体生命进入和谐美妙、融会贯通的神奇之境。赋诗弹琴是不可分割的艺术活动,这两者尤其对于人的怡神养性发挥着更大作用,故嵇康在《赠兄秀才入军诗》中云:“乘风高游,远登灵丘。结好松乔,携手俱游。朝发太华,夕宿神州。弹琴咏诗,聊以忘忧。”^⑥“琴诗自乐,远游可珍。含道独入,弃智遗形。寂乎无累,何求于人?长寄灵岳,怡志养神。”^⑦“忘忧”、“自乐”、“怡志”、“养神”,无疑是嵇康关于文学娱乐养生倾向的一种综合意识之表现,是嵇康对于前述几种文学娱乐养生倾向的一个高度概括与整合,表明他已自觉地意识到文学艺术在对于人类之保生养命、修心养性上发挥着重大作用,因此《晋书·向秀传》载嵇康之所以坚决反对向秀煞费苦心注《庄子》,是有因可究的,那就是它妨碍生命的综合性修养——怡神养性。

嵇康倡导的文学艺术怡神养性的思想倾向,是与他接受和提倡道教养生理论分不开的。他非常相信道教的养生之道,对长生成仙、久寿延年,抱有强烈的愿望和坚定的信念,且亲服寒石散。他在《养生论》中说:“夫神仙虽不目见,然记籍所载,前史所传,较而论之,其有必矣。似特受异气,禀之自然,非积学所能致也;至于导养得理,以尽性命,上获千余岁,下可数百年,可有之耳。而世皆不精,故莫能得之。”^⑧在嵇康看来,生命只要调养得法,是可以长生久寿的。而调养之中,怡神养性、形神双修尤为重要:“是以君子知形恃神以立,神须形以存,悟生理之易失,知一过之害生,故修性以保神,安心以全身,爱憎不栖于情,忧喜不留于意,泊然无感而体气和平。又呼吸吐纳,服食养身,使形神相亲,表里俱济也。”^⑨嵇康与道士的关系更足以说明其文学娱乐养生倾向受道教养生理论的影响。《晋书》本传说他与道士孙登、王烈来往并进山采药。《世说新语·栖逸》注引王隐《晋书》云:“孙登即阮籍所见者,嵇康执弟子礼而师焉。”^⑩嵇康之所以拜孙登为师学道,完全是受了孙登养生之道的启发,“嵇康游于汲郡山中,遇道士孙登,遂与之游。康临去,登曰:‘君才则高矣,保身之道不足。’”^⑪孙登最担心嵇康的正是他的养生保命之道不足,所以嵇康终究遭到司马氏的杀害。在《与山巨源绝交书》里,嵇康非常相信服食药饮:“又闻道士遗言,饵术黄精,令人久寿,意甚信之。”^⑫他的许多诗歌,正是表达了这种成仙长寿的企望,如上引《赠兄秀才入军》第十六首。在《秋胡行》其六中两次说到“思与王乔”^⑬,足见其成仙之愿非常迫切,而整个八首《秋胡行》基本上在服药饵精、神游太和的神仙道教之主旋律中运笔挥成。

谢灵运在文学的娱乐养生倾向上也主张综合形态的怡神养性。他在《山居赋序》中阐述自己创作《山居赋》的缘由时说:“抱疾就闲,顺从性情,敢率所乐,而以作赋。”^⑭并且在同篇中对自己从少年以来整个文学创作特别是山水诗创作的目的进行了总结,其中有云:“伊昔韶嵒,

实爱斯文。援纸握管,会性通神……研精静虑,贞观厥美。怀秋成章,含笑奏理(自注:谓少好文章,及山栖以来,别缘既阑,寻虑文咏以尽暇日之适,便可得通神会性,以永终朝)。”^②在这里,谢灵运进行文学创作就是为了“通神会性”,为了“尽暇日之适”,会稽、永嘉一带的优美山水,触发了他这种理念,因此,我们今天看他的山水诗,可以说是怡神养性的结果。

谢灵运的这种文学娱乐养生倾向是否也和道教养生理论有内在的联系呢?我们的答案是肯定的。就在《山居赋》里,他表达了长生久视的愿望:“贱物重己,弃世希灵。骇彼促年,爱是长生。冀浮丘之诱接,望安期之招迎。甘松桂之苦味,夷皮褐以颓形。羨蝉蜕之匪日,抚云霓其若惊。”^③“弃世希灵”是说要离开现实社会,想成天仙,这种天仙观念正来自西晋葛洪为代表的神仙道教理论,葛洪《抱朴子内篇·论仙》中云:“上士举形升虚,谓之天仙。”^④谢灵运所云“爱是长生”,意谓长寿不死,想成地仙,这又来自《抱朴子内篇·论仙》:“中士游于名山,谓之地仙。”^⑤万不得已,还有最后的选择,那就是脱胎换骨,蝉蜕而出,“羨蝉蜕之匪日”,想成尸解仙,故《抱朴子内篇·论仙》亦云:“下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^⑥至于“浮丘”、“安期”,皆为神仙,松桂为道教养生成仙之食。在《山居赋》里,他甚至堂而皇之地说“好生”是万物的本性:“物皆好生,但以我而观,便可知彼之情。各景惧命,是好生事也。”^⑦生命如此重要,因此,谢灵运认为赋诗作文,怡神养性,是爱生的最佳选择,于是,他把道教的养生理论移植到文学中来,“通神会性,以永终朝”。在《山居赋》里,他还提到饮食起居必须“顺性靡违”,而生活中的文学创作正是“顺从性情”的,因此,人生少不了赋诗作文。这就完全把道教的养生与文学的怡神养性联通起来了,所以作为表现谢灵运怡神养性理想的山水诗就应运而生了,这恰恰是以老庄作为依归的道教养生理论影响的结果。因此,刘勰所说的“老庄告退,山水方滋”,我们必须赋予新的阐释。

结 语

从曹氏父子、阮籍、陶渊明提出文学可以“娱心”、“自乐”,到陆云、沈约、萧统认为赋诗作文可以“忘忧”、“解愁”乃至治病愈疾,再到刘勰提出要把文学作为一种保身养气的活动来对待,最后由嵇康和谢灵运把文学的功能提高到怡神养性的层面,从而完成文学能使人类性命双修的命题,这个过程深刻表明魏晋南北朝文学思想发展的一个显著倾向是一步一步地向文学的娱乐养生方向发展,而且遵循由看重生命外在躯壳的“命”的层面向关注生命内在心性的“神”的层面发展的轨迹,形成这种动态流程的重要原因则是这种思想倾向的持有者所接受的道教信仰和道教养生理论之影响。当道教养生理论发展到南朝梁、陈之时,由最高统治者如梁武帝、梁简文帝、梁元帝和陈后主所热衷的道教活动自然会把对于生命的关怀放在重要位置上,因此,文学作为他们娱心养性的工具也就顺理成章了,用娱乐身心、养性怡神的态度和目的来描写女性、风月、歌舞、妆饰、情爱的宫体诗之所以在此二朝产生和兴盛,也就成为文学发展的不可避免之事。

①②④⑦ 罗宗强《魏晋南北朝文学思想史》,中华书局1996年版,第454页,第456页,第255页。

③④ 《文选》,中华书局1977年版,第591页,第1页。

④ 《百子全书》,浙江古籍出版社1998年版,第1300—1301页。

⑤⑥ 《三国志·武帝纪》《三国志·陈琳传》,中华书局1959年版,第54页,第601页。

⑥②④⑤⑥⑦③⑤⑧ 严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》,中华书局1958年版,第1141页,第2043页,第2043页,第2044页,第2044页,第2085页,第3064页,第3063页,第3130页。

⑦ 赵幼文校注《曹植集校注》,人民文学出版社1984年版,第468页。

- ⑧⑩⑪⑫ 《阮籍集》,上海古籍出版社1978年版,第35页,第85页,第89页,第101页。
- ⑨ 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第728页。
- ⑬⑭ 《晋书·阮籍传》、《晋书·隐逸传》,中华书局1974年版,第1362页,第2460页。
- ⑮⑯⑰⑱⑲⑳ 逯钦立校注《陶渊明集》,中华书局1979年版,第175页,第86—87页,第194页,第78页,第134页,第135页,第142页。
- ㉑ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1980年版,第228—229页。
- ㉒㉓ 《陆云集》,中华书局1988年版,第106页,第108页。
- ㉔㉕㉖ 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1992年影印本,第18册第479页,第5册第910页,第20册第85页。
- ㉗ 《梁书·陈奩传》,中华书局1973年版,第715页。
- ㉘㉙㉚㉛ 周振甫译注《文心雕龙选译》,中华书局1980年版,第254页,第255页,第256页,第257页。
- ㉜ 郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2004年版,第535页。
- ㉝ 《后汉书·方术列传》,中华书局1965年版,第149页。
- ㉞㉟㊱㊲ 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1991年版,第149页,第20页,第20页,第20页。
- ㊳ 王充:《论衡》,上海人民出版社1974年版,第455页。
- ㊴ 僧祐:《弘明集》卷八,上海古籍出版社1991年版,第50—54页。
- ㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻ 戴明扬校注《嵇康集校注》,人民文学出版社1962年版,第83页,第222页,第18页,第19页,第144页,第146页,第150页,第123页。
- ㊼㊽ 余嘉锡撰《世说新语笺疏》,中华书局1983年版,第649页,第651页。
- ㊾㊿①② 《谢灵运集》,岳麓书社1999年版,第226页,第277页,第260页,第275页。

(作者单位 湖南师范大学文学院)

责任编辑 山木

·书讯·

《一颗清亮的大星——胡适传》

胡仰曦 著

人民文学出版社 2010年4月出版

作为新文化的先驱者,胡适集北京大学教授、文学院院长、《新青年》《每周评论》撰稿人、《努力周报》《独立评论》主编、国民政府驻美大使、北京大学校长、“中央研究院”院长等头衔于一身,在一个风云激荡、地覆天翻的大时代中,扮演着举足轻重的角色。

作为旧时代的最后一位送葬者与新时代的最初一位先知,胡适注定要被新旧两个时代的人误解与曲解。他活着的年代,可谓“天下何人不识君”,但真正“识”了的,又有几人?如果说胡适思想有如夜幕中一颗清亮的大星,转瞬即逝,它的超前出现只是它所处时代的侥幸。那么,它实际上应该是属于下一个时代的光芒。而今时光荏苒,已然作为“下一个时代”的我们是否真地懂得了胡适,理解了胡适,认识了胡适?

本书从社会、文化、历史、政治、爱情、婚姻、家庭等多重视角,着意描绘出一个真实可信、鲜活生动的胡适。向读者呈现其起伏跌宕的一生际遇和理性与感性相得益彰的气质个性。这本书也为传主自身热心倡导的“给史家做材料,给文学开生路”的传记文学增添了新的篇章,接续了新的波澜。