《学术界》(月刊)
总第283期,2021.12
ACADEMICS
No.12 Dec. 2021

玄言诗的衍化问题再研究

袁济喜
(中国人民大学　国学院,北京　100872)

〔摘　要〕玄言诗是魏晋时代一种诗歌类型。但它的形成却源远流长。早在先秦时代的老庄与屈骚文学中,即已奠定了它的人文基础。思玄情结是古代士人的传统,而到了魏晋时代,这种情结通过玄言诗的形态获得体现。玄言诗的衍化过程,是汉魏以来士人生命精神的演变所致,那些表面上的谈玄说理,并不能代表玄言诗的精髓。对于玄言诗的内在精神结构以及衍化问题,应当重新加以考量与研究。

〔关键词〕庄骚;思玄;士人生命;玄言诗歌
DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.12.011

魏晋时期,中国诗坛兴起了一种特殊的诗歌类型:玄言诗。一般认为,玄言诗是一种以阐释老庄和佛教哲理为主要内容的诗歌流派。发端于西晋而兴盛于东晋,主要诗人为孙绰、许询、庾亮、桓温等。玄言诗是和慷慨仗气的建安诗歌、缘情绮靡的太康诗歌相并列的一种诗歌风格,与正始诗歌最为接近。目前对于玄言诗的考量,偏重于从诗歌体式与时代因素去着眼。[1]笔者认为,晋诗的玄化,凝聚着历代士人对生命意义的探寻,玄言诗的来源,不仅有老庄思想,而且受到屈骚精神的沾溉,有着深挚的人文传统,仅仅将它定格为两晋的诗歌体式,实质上割裂了其内在的精神脉络。玄言诗反映了先秦以来古代士人一以贯之的精神走向,某种意义上说,它是中国古代士人的精神之旅。本文试就上述思考作一些梳理与考量,以弥补相关研究的不足。

一、"众妙之门"的开启

先秦时代之所以是中国思想的早熟,在于古人很早就开始了对于人类自身来由的反思与命运走向的考虑。中国古代虽然没有西方关于造物主那样的说法,但是却善于从宇宙的生成与演化去看待人类自身的存在与精神思维,将自己的由来与世界的演变,以及未来的去向统一在"道"之中,这个道具有终极关怀的价值与意义。对于这个道的特性,老子《道德经》中这样描述:"道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。"[2]这个所谓玄之又玄,众妙之门,也就是人类所需要探索的万物的本体。在老子这本书中,作为众妙之门的无、道、大等概

作者简介:袁济喜,中国人民大学国学院教授、博士生导师。

念,无不与人生理想相勾连,《道德经》中的一些基本概念,如“大象无形”“大音希声”等等,也就成为中国早期的美学概念。《道德经》这本书本身就是用韵文写成的,相当于现在的散文诗,可以直接转化为玄言诗,明乎此,就可以理解魏晋时期的玄言诗何以“平典似《道德论》”了。玄境本是虚无不可说的,但又不得不通过语言来宣讲;然而语言毕竟是无法穷极玄妙之境的,众妙之门只能通过妙会才能获得,后来禅宗的不立文字,见性成佛的理论,正是在此基础上生成的。

老子注重道的终极价值,倡导返本归无,而庄子思想则与此大为不同,庄子将老子所说的道归结为个体的价值实现,所谓逍遥之境,是通过个体的自我解放与精神自由来达到一种无待的人生境界,逍遥之境的提出,使“众妙之门”回归于个体人格的解放,因而更具有审美的意义。

中国古代士人的理想境界与人生解放领域,另一个重要的来源便是屈骚精神。庄子对于人类命运的忧思,对不公平现实的批判,与屈原的怨怼有着共同之处。前者逍遥尘外,睥睨权势,后者执着于对现实世界的抗争。屈原在他的《楚辞》中,因为自身所遭遇到的不公与个体的愤慨,产生了上天下地,追求理想之境的想法。宗白华先生在《中国艺术意境之诞生》中指出:“所以中国艺术意境的创成,既须得屈原的缠绵悱恻,又须得庄子的超旷空灵。缠绵悱恻,才能一往情深,深入万物的核心,所谓‘得其环中’。”[3]他认为中国艺术的意境得力于屈原与庄子思想,这是颇有见地的。玄言诗的穷究天地万物之道的生命精神,来自于屈骚与老庄,是无可怀疑的。

中国古代诗歌既有写实的传统,所谓感于哀乐,缘事而发,也有追求玄远之境的传统,这种传统的形成,与文士在特定年代的命运遭遇有着直接的关系。汉代文士由于遭受到先秦之后的特定的封建大一统王朝的压力所致,他们继承了老庄与屈骚精神,开始了对于玄远之境的寻绎。两汉的士人与先秦文士相比,他们面临着更大的政治与体制的压制,内心的苦闷相比春秋战国时代的文士,更加严重。春秋战国时代的士人,由于百家争鸣,列国争聘,因而士人与国君的关系,存在着师友、君臣诸种关系,他们可以自由发挥自己的意见。他们对于诗赋的写作,往往是在他们自己的国度中所写就的,例如屈原的《离骚》便是在楚国写成的,荀子的赋是在赵国遭受冷落与失意后写就的,而他的弟子李斯去了秦国则一改自身的命运,凭藉其才能受到重视,写了许多为秦始皇歌功颂德的刻辞。所以鲁迅先生在《汉文学史纲要》中说:“秦之文章,李斯一人而已。”而到了汉朝统治时期,虽然人才辐凑,但是没有选择的余地,士人们遭受不公正的待遇后,惟有如司马迁那样发愤著书,在诗书中,寻求玄远之境。借助老庄来解脱,便成了从西汉初年贾谊到东汉末年张衡等士人的写作模式。汉文帝时的年少天才贾谊受到那些元老们的排挤,被打发到长沙去当长沙王的太傅。在渡湘江时,贾谊很郁闷,写了《吊屈原赋》,感叹自己身不逢时,不受重视,赋中以“鸾凤伏窜兮,鸱枭翱翔”来比喻贤士的遭际。贾谊在长沙时又作《鹏鸟赋》。这篇赋与《吊屈原赋》不同,是用庄子齐物我、一死生的思想来为自己的命运解脱。赋中感叹:“至人遗物兮,独与道俱。众人或或兮,好恶积意;真人淡漠兮,独与道息。”[4]此赋融入老庄思想,用以安慰自己的命运。由此也可以看出,屈原思想与老庄思想在两汉士人思想中往往是互通的,成为士人“穷则独善其身,达则兼济天下”的精神家园,也印证了宗白华先生关于中国艺术的意境是屈原与庄子精神合成的观点。

西汉后期的扬雄生活在一个王莽乱政的年代,时世的危急,命运的不定,使得扬雄产生了深刻的思想危机,他沉默好思,于是利用传统的学术资源进行反思。扬雄在赋中对于帝王的过失进行讽谏,但是发现这种讽谏并没有达到目的,反而刺激了汉成帝这样的昏君好大喜功,于是悔其赋作,转而用哲学进行探求,扬雄撰《太玄》,将玄作为最高范畴,并在构筑宇宙生成图式、探索事物发展规律时以尚玄为中心思想。班固《汉

书 · 扬雄传》称赞："渊哉若人！实好斯文。初拟相如，献赋黄门，辍而覃思，草《法》纂《玄》，斟酌《六经》，放《易》象《论》，潜于篇籍，以章厥身。"[5]这些思想求索的特点，是运用传统的儒道思想，对于天道人事进行推断，为自己立身行事寻求理论根据。扬雄曾写作《反离骚》；又依《离骚》重作一篇，名叫《广骚》；又依《惜诵》以下到《怀沙》作一卷，名叫《畔牢愁》。这些都是围绕《离骚》而抒发自己对于屈骚精神的看法，他的屈原情结与《太玄》思想互为补充，是其特定心态的反映。

东汉初期的冯衍作《显志赋》，抒发了内心的忧郁，"显志者，言光明风化之情，昭章玄妙之思也。"赋中咏叹："诵古今以散思兮，览圣贤以自镇；嘉孔丘之知命兮，大老聃之贵玄。"冯衍的贵玄，表达了士人追求生命超越的意识。

东汉班固《幽通赋》通过叙作者家世渊源以引出"幽通"，再反复征引大量古昔人事以说"幽通"。据《汉书》，作者"弱冠而孤，作《幽通》之赋，以致命遂志"。作者自叙此赋的写作目的是"致命遂志"，阐释人间的吉凶祸福，表明自己的处世态度。此赋深受《离骚》《鹏鸟赋》影响。清代何焯在《评注昭明文选》中指出："赋家俱以体物为铺张，此独以议论引古为结构，取法《离骚》。亦有《鹏鸟赋》遗音，皆以虚运，不取实发也。通篇归重道字，躭躬道真，可以通神，此《幽通》大旨。"[6]由此可以看出，屈骚与老庄对于班固这篇赋所起的作用。

东汉后期的士人张衡则进一步演绎了这种思想，作《思玄赋》。所谓思玄，便是思念玄境，内容以屈骚与老庄为主。张衡生活的汉安帝、汉和帝时期，是东汉中期转向晚期的年代，宦官当政，豪强放逸，皇帝昏庸，作为有才华的官员与士大夫，张衡一直处于政治的风口浪尖之上，忧心忡忡，步踪班固《幽通》作《思玄赋》。《后汉书 · 张衡传》记载："衡常思图身之事，以为吉凶倚伏，幽微难明，乃作《思玄赋》，以宣寄情志。"[7]《文选》选录《思玄赋》，李善注："顺、和二帝之时，国政稍微，专恣内竖，平子欲言政事，又为奄竖所谗蔽，意不得志。欲游六合之外，势既不能，义又不可。但思其玄远之道而赋之，以申其志耳。系曰：回志遏来从玄谋，获我所求夫何思？玄而已。老子曰：玄之又玄，众妙之门。"[8]西晋夏侯湛作《张平子碑》评价张衡："时不容道，遂兴《思玄》之赋。"有意思的是，此赋运用屈原《离骚》上天下地，神游天地，以及香草美人的意象进行营构，辞藻华丽，屈骚与老庄的结合，在张衡这篇赋的玄化之中，达到了天衣无缝的地步。张衡还在《应闲》一文中宣称："方将师天老而友地典，与之乎高睨而大谈，孔甲且不足慕，焉称殷彭及周聃！与世殊技，固孤是求。"[9]玄化的精神与精神的玄化，在文学作品中的彰显成为一种自觉的意识。对于魏晋时期玄言诗的形成产生了重要的作用。两晋玄言诗的先祖，来源于先秦两汉以来士人对于自己命运反思与追求超越的意识，其思想渊源则是老庄与屈骚精神泽溉。这一传统到了汉末魏晋，蔚成风气。

二、魏晋易代与诗的玄化

魏晋易代之际，玄学兴起，促成了诗的玄化，而这一过程，则是与当时的政治状况直接相联系的。

东汉末期的建安年代，以曹操父子与建安七子为代表的文士集团，掀起了建安文学的高潮。这一时期的文学思想，秉承了东汉末期的元气论，并与两汉特有的阴阳五行论相结合，倡导以气论文。曹丕《典论 · 论文》提出了"文以气为主"的观念，建安文士有感于汉末的时势与动乱，继承了汉乐府感于哀乐，缘事而发的创作传统，其作品多以感时伤乱，反映时世为题材，追求建功立业的人生理想，故而不脱汉代士人的人生理想模式，在风格气势上则是慷慨仗气。但到了魏晋易代的曹魏齐王曹芳统治的正始十年期间，随着司马氏集团的崛起，曹魏集团与之斗争也日趋激烈，曹魏集团中的士人，依托玄学，与之交锋，诗歌的玄化，直接受到这种情势的影响。《晋

书·王衍传》记载:“魏正始中,何晏、王弼等祖述《老》《庄》,立论以为:‘天地万物皆以无为本。无也者,开物成务,无往不存者也。阴阳恃以化生,万物恃以成形,贤者恃以成德,不肖恃以免身。故无之为用,无爵而贵矣。’衍甚重之。”[10]这段记载,说明魏正始年代,何晏王弼的玄学是为了对付信奉名教、标榜以孝治天下的司马氏集团的。而诗歌的玄化直接反映出政治斗争的残酷。《世说新语·规箴》刘孝标注引《名士传》:“是时曹爽辅政,识者虑有危机。晏有重名,与魏姻戚。内虽怀忧,而无复退地。著五言诗以言志曰:‘鸿鹄比翼游。群飞戏太清;常畏失网罗,忧祸一旦并。岂若集五湖,从流啸浮萍;永宁旷中怀,何为怵惕惊?’”[11]从这里可以看出,正始诗歌的玄化,有着直接政治背景,何晏反映出文士在当时的政治斗争中的忧生之嗟,他的《言志诗》更为直接地反映了这种心理:“转蓬去其根。流飘从风移。芒芒四海涂。悠悠焉可弥。愿为浮萍草。托身寄清池。且以乐今日。其后非所知。”[12]诗歌逐渐玄言化的过程,从思想史角度来说,也反映出这一轨迹。《文心雕龙·论说》指出:“魏之初霸,术兼名法;傅嘏王粲,校练名理。迄至正始,务欲守文;何晏之徒,始盛元论。于是聃周当路,与尼父争涂矣。”[13]刘勰这段话说明了正始年代,曹爽及其党羽务欲守文,何晏等人始盛玄论,他们的玄学,是一种政治哲学与人生哲学相配合的思想理论,在诗文创作上则形成风气,影响到诗歌的玄化,玄言诗缘此而形成。

当时的嵇康、阮籍等人,对于诗的玄化,另辟蹊径,他们远离当时的政治中心洛阳,在山阳一带的竹林聚集,号称竹林名士。其政治思想与人生思想受到老庄与儒学的影响,特别是嵇康,引入老庄思想,用来改造诗歌的内容,营造超逸远大的意境。他“对于玄言诗的贡献主要表现在两个方面:玄理的直接推演和玄远之境的开拓。”[14]嵇康是魏晋玄言诗的真正开拓者,他的屈骚情结非常浓烈,诗文中类似屈原那样的忧愤情感,以及香草美人的意象很多。同时,他以老子庄周为师,越名教而任自然。

嵇康对于诗歌的玄化,主要体现在这样几个方面:首先,他大大充实了诗歌的思想内容。自古以来,诗言志成为诗歌的创作内容,但是所言之志,大都是儒家所张扬的经国大业与修齐治平的思想,而嵇康则援入老庄的思想,通过自己的人生实践,构建一种淡泊明志,萧散简远的人生理想。嵇康“高情远趣,率然玄远”,这种玄远之境,不仅体现在他的论说文与书札上,而且体现在诗化的境界之中。他的玄言诗不同于东晋那些世族文士的玄言诗,而是充满着诗性与审美的融合。《文选》录有他的《杂诗》,其中有“流咏太素,俯赞玄虚”的句子,李善注:“太素,质之始。《老子》曰:‘玄之又玄,众妙之门。’《管子》曰:‘虚无形,谓之道。’《史记》太史公曰:‘老子所贵道,虚无应用,变化无方。’”[15]指出其中的道家思想因素。这首诗意蕴超迈,于玄境中透溢出作者的高情远趣。他直接宣扬玄理:“流俗难悟,逐物不还。至人远鉴,归之自然。万物为一,四海同宅。”[16]嵇康将这种玄远之志,与游仙相结合,在他生命的最后时刻写作的《兄秀才公穆入军赠诗》中还高咏:“乘风高游,远登灵丘。托好松乔,携手俱游。朝发太华,夕宿神州。弹琴咏诗,聊以忘忧。”[17]

其次,嵇康将玄远之境真正化为自己独特的审美感受,而不是泛泛的议论与高蹈,如空中之音,相中之色。他在四言诗中抒写:“□□(藻泛)兰池,和声激朗。操缦清商,游心大象。倾昧修身,惠音遗响。钟期不存,我志谁赏。”“敛弦散思,游钓九渊。重流千仞,或饵者悬。猗与庄老,栖迟永年。寔惟龙化,荡志浩然。”[18]这些诗都有老庄的玄理在内,但都与真实的情景与自己的体验相结合,是风雅与玄思的融会。

第三,嵇康将诗的玄化提升为至美的人生境界与艺术境界,成为一种自觉的艺术意境。他咏叹:“琴诗自乐,远游可珍。含道独往,弃智遗身。寂乎无累,何求于人。长寄灵岳,怡志养神。”[19]而这种音乐境界的获得,在于心灵的解放。嵇康

的玄言诗上继先秦两汉的老庄思想与屈骚精神，下开晋诗的玄言化。

同为竹林名士的阮籍则在他的《咏怀诗》中，通过更加飘逸的意象虚构出各种玄韵，传达出特定时代的士人逍遥心态，他在四言《咏怀诗》中写道："命非金石，身轻朝露。焉知松乔，颐神太素。逍遥区外，登我年祚。"[20]阮籍的忧生之叹甚于嵇康，因而他诗中的玄学因素，往往与他的保命意识相融合。他对于生命的无常与政治险恶的认识比嵇康清醒。其实嵇康对于当时司马氏阴险残暴的认识远不如阮籍看得清楚，嵇康对时势的看法有许多幻想。而阮籍因为和司马氏集团走得较近，对其实质也就更加明了。他的《咏怀》透露出这种忧思："一日复一朝，一昏复一晨。容色改平常，精神自飘沦。临觞多哀楚，思我故时人。对酒不能言，凄怆怀酸辛。愿耕东皋阳，谁与守其真？愁古在一时，高行伤微身。曲直何所为？龙蛇为我邻。"[21]他深知嵇康那样的洁身自好、刚肠嫉恶足以引来杀身之祸，因而只能藉助老庄的逍遥之境来自我逃避："幽兰不可佩，朱草为谁荣？修竹隐山阴，射干临增城。葛藟延幽谷，绵绵瓜瓞生。乐极消灵神，哀深伤人情。竟知忧无益，岂若归太清！"[22]阮籍还在《大人先生传》中的《大人先生歌》中写道："天地解兮六合开，星辰隕兮日月颓，我腾而上将何怀！"[23]他的玄言诗与嵇康有一点是相同的，这就是对于时政的忧患与对于人生的超越，以及情感与玄理的融会一体。玄言诗中的强烈的生命体验激活了玄思，玄言诗的生命脉动在此时得到极大的偾张与跳动。而屈骚精神与老庄思想的结合，在他们的玄言诗中也获得了新生。嵇康玄言诗中对于屈原作品的吸纳，阮籍《咏怀诗》中屈骚精神与老庄思想的互通，无疑是非常明显的。阮籍在《答伏义书》中咏叹："齐万物之去留，随六气之虚盈。总玄纲于太极，抚天一于寥廓。飘埃不能扬其波，飞尘不能垢其洁。徒寄形躯于斯域，何精神之可察。"魏国东平太守嵇叔良在《魏散骑常侍步兵校尉东平相阮嗣宗碑》中称赞："先生承命世之美，希达节之度。得意忘言，寻妙于万物之始；穷理尽性，研几于幽明之极。"[24]赞扬阮籍善于运用老庄与玄学作为立身行事的智慧，阮籍的诗歌正是他心志的彰显。

晋诗的玄化在西晋太康之后形成了新的变局。太康文士与正始文士不同，耽于世俗享受而缺少远大志向，所谓"儿女情多，风云气少"，类似嵇康那样高情远趣，很难为他们所接受，就连嵇康儿子嵇绍也投靠西晋王朝，成为他们的忠臣义士，诗歌的风潮呈现出以声色自娱的时尚。《文心雕龙·明诗》云："晋世群才，稍入轻绮，张潘左陆，比肩诗衢，采缛于正始，力柔于建安，或枅文以为妙，或流靡以自妍，此其大略也。"[25]陈子昂《与东方左史虬修竹篇序》中云："汉魏风骨，晋宋莫传。"[26]李白《古风》诗中云："自从建安来，绮丽不足珍。"[27]诗人的心志转向世俗人情的关注，享乐主义盛行一时，诗歌的玄化出现了新的演变。

《晋书·石崇传》记载：西晋权贵石崇"尝与王敦入太学，见颜回、原宪之象，顾而叹曰：'若与之同升孔堂，去人何必有间。'敦曰：'不知余人云何，子贡去卿差近。'崇正色曰：'士当身名俱泰，何至瓮牖哉！'其立意类此。"[28]石崇在当时以奢靡著称，他公然宣称士人以声名俱泰作为人生目的，不屑于孔子的安贫乐道。石崇发起金谷之会，是西晋文士的一次盛会，石崇后来作《金谷诗叙》，渲染及时行乐的思想。而东晋的王羲之的兰亭诗会也以金谷诗会作为参照。《世说新语·企羡》记载："王右军得人以《兰亭集序》方《金谷诗序》，又以己敌石崇，甚有欣色。"[29]从这里可以看出两晋士人人生观的转捩。

正是在这种时代精神的感染下，郭象的玄学独化论应运而生。郭象的玄学独化论是在向秀《庄子注》基础之上生成的。向秀曾经与嵇康就"养生"问题展开争论。嵇康养生论是他人生理想的反映。他提出："无为自得，体妙心玄"。[30]向秀则鼓吹嗜欲，他在《难嵇叔夜养生论》中提出："有生则有情。称情则自然。若绝而外之。

则与无生同。何贵于有生哉。”[31]从哲学上说,嵇康以终极性的玄境(玄、无)作为人生与诗歌的本体,而向秀则以个体性与当下性作为人生的意义。二者的交争,反映出当时知识分子的人生观的分裂。这种分裂到了西晋中后期更为严重。据《晋书·郭象传》,郭象少有才华,好老庄,能清言,口才很好,早年也曾清高,以文自娱,但晚年投靠东海王司马越,为人世故,任职当权,熏灼内外。他的这种人生转换,也反映在他的思想领域。其《庄子注》一反王弼、何晏贵无论,倡导物各任其性,便是逍遥之境,万物的变化非有所谓宗统,不存在一个统一的本体之道,而是通过各自的物性得以伸展,人生的价值也在于各任其性,以个体性与当下性为最高的存在价值。所谓玄冥与独化,即是万物非有所待,倏忽变化,不知所以,这反映出当时士人对于命运与时局变化的无奈,玄化的概念经过这样的解释,成了一种自我与当下性的范畴。

郭象的独化与玄冥说消解了王弼贵无尚虚的玄学,对于当下性与个体性的重视,对于诗歌转向现实写照,产生了重要的影响。文士在西晋后期险恶的政争中朝不保夕,忧心忡忡,玄学成为士人生命意识的慰藉,《晋书·庾敳传》记载:

> 敳见王室多难,终知婴祸,乃著《意赋》以豁情,犹贾谊之《服(鹏)鸟》也……从子亮见赋,问曰:“若有意也,非赋所尽;若无意也,复何所赋?”答曰:“在有无之间耳!”[32]

贾谊《鹏鸟赋》中的士人忧患情绪再次在西晋末年的士人中引起共鸣,屈骚与老庄的结合在《意赋》中得到再现。这篇赋与玄言诗一样,都是当时士人心态的彰显。赋中对于天地运化的宗统,归结为那个道,而人在命运面前,完全是无可奈何的。赋中传达出言不尽意与寄言出意的观念,难怪他的侄子庾亮要诘难他了,庾敳的回答也很巧妙:“在有无之间耳”,这正好说明玄学的言意之辨与士人的难言之隐融会无际。庾敳最终还是被杀,没有逃脱政坛之祸。

与庾敳同时的郭象显然属于另一类士人。《晋书·庾敳传》记载:“是时天下多故,机变屡起,敳常静默无为。参东海王越太傅军事,转军谘祭酒。时越府多隽异,敳在其中,常自袖手。豫州牧长史河南郭象善《老》《庄》,时人以为王弼之亚。敳甚知之,每曰:‘郭子玄何必减瘐子嵩’。象后为太傅主簿,任事专势。敳谓象曰:‘卿自是当世大才,我畴昔之意都已尽矣。’”[33]这段记载,说明以郭象为代表的士人已经完成了人生观的转变,另一些原先有气节的名士不得不慨叹郭象这类人是“当世大才”,自己的所谓“畴昔之意都已尽矣”,沮丧情绪可见一斑。许多曾经服膺理想主义的文士在郭象面前,自叹弗如。玄言诗的意蕴转向关注当下性与个体性。

晋诗的玄化内容发生了根本性的变化,这就是将玄远之境回归日常体验。西晋湛方生的《秋夜诗》写秋夜的凄清寒冷,物换星移,但此诗与宋玉的《九辨》叹秋不同,重点在感叹时节转换、人生无常,最后归于玄学意境:“拂尘衿于玄风,散近滞于老庄。揽逍遥之宏维,总齐物之大纲。同天地于一指,等太山于毫芒。万虑一时顿渫,情累豁焉都忘。物我泯然而同体,岂复寿夭于彭殇。”这首诗与嵇康玄言诗不同,它对于理想主义不感兴趣,而是慨叹个体生命的无常,关注自己当下生命价值。这种诗境一直延续到东晋玄言诗的内涵与形象。湛方生在《诸人共讲老子》诗中写道:“吾生幸凝湛。智浪纷竞结。流宕失真宗。遂之弱丧辙。虽欲反故乡。埋翳归途绝。涤除非玄风。垢心焉能歇。大矣五千鸣。特为道丧设。鉴之诚水镜。尘秽皆朗彻。”[34]这首诗直接宣讲老子,表达诗人返本归宗,直达玄境的思想,印证了他在吟咏山水田园诗中的玄言成分。

三、东晋玄言诗的衍化与特征

东晋是玄言诗的鼎盛时期,其主要标志便是东晋永和年间的兰亭诗与晋宋易代时期陶渊明的玄言诗。这两个方面的成就,足以说明晋诗的玄化的踪迹。

东晋玄言诗的主要作者是当时的世族文士，这些文士许多是在朝的达官贵人，例如谢安、王羲之、许询、孙绰等人，纯粹在野的文士基本没有。与西晋年代的士人相比，东晋的世族文士生活在相对承平的年代，他们依恃优厚的出仕条件与庄园经济，尽情享受着生活，在山水田园中感受着自然之美，体悟玄理之美，在物我关系上出现了新的格局。同时，屈原精神演变成名士的装饰。《世说新语·任诞》记载："王孝伯言：'名士不必须奇才，但使常得无事，痛饮酒，熟读《离骚》，便可称名士。'"[35]可见，当时玄学与屈骚的融合依然是一种时尚，对于玄言诗的演化起着重要的作用。

东晋的世族文士作诗的基本心态是将美丽的山水田地，视为静观的对象，力图在山水中领悟出其中的玄理。这种静观的心态，依托着他们骄矜的地位，因而未能真正找到"众妙之门"，实现人格精神的解放。例如许询《农里诗》中咏叹农家之乐："亹亹玄思得。濯濯情累除。"[36]这首诗的情调与陶渊明相比，倡导的是一种玄对之境。其他的玄言诗人如孙绰、庾亮、温峤都表现出这种写作姿态。例如温峤《回文虚言诗》："宁神静泊。损有崇无。"[37]直接宣扬玄学。钟嵘《诗品序》中指出："永嘉时，贵黄、老，稍尚虚谈。于时篇什，理过其辞，淡乎寡味。爰及江表，微波尚传，孙绰、许询、桓、庾诸公，诗皆平典，似《道德论》，建安风力尽矣。"[38]概括了西晋晚期至东晋时期的玄言诗状况。

东晋玄言诗以兰亭诗作为代表作。兰亭雅集，有着自觉的人生追求与体会，突出代表是王羲之著名的《兰亭序》。在这篇诗序中，王羲之等人在仰观俯察天地与山河之美时，思考着人生的哲理，他不同意庄子抹杀生死寿夭之间的差别，认为人生虽然瞬间即逝，唯因如此，这瞬间的快乐才弥足珍贵，后之视今，亦犹今之视昔。他将人生的快乐与价值定位在这瞬间的美感与意义之中，但人生意义不等于及时行乐，而是既要珍惜当下又要追寻其中的意义与价值。就此而言，人生的意义在于这瞬间的永恒之中，王羲之书法与文章之美的集萃《兰亭序》，正是这一表征。王羲之的兰亭诗中有一首："虽无丝与竹。玄泉有清声。虽无啸与歌。咏言有余馨。取乐在一朝。寄之齐千龄。"[39]这最后两句诗点明"取乐在一朝，寄之齐千龄"，正表现出这种人生哲理。

王羲之在兰亭雅集中，写下了许多诗，从今天来看，这些诗体现出诗歌与玄言的结合："悠悠大象运。轮转无停际。陶化非吾因。去来非吾制。宗统竟安在。即顺理自泰。有心未能悟。适足缠利害。未若任所遇。逍遥良辰会。"[40]大象指天地宇宙的动转受大道的支配，有着内在的规律，陶化指世界的变化不以人的意志为转移，诗人由此而寻找宗统即本体："猗与二三子。莫匪齐所托。造真探玄根。涉世若过客。前识非所期。虚室是我宅。远想千载外。何必谢曩昔。相与无相与。形骸自脱落。"[41]这首诗传达出东晋世族文士既享受当下生活又追求永恒精神本体的生活观念。

但本体实不易找到，于是只好顺应自然，任从大道。与其纠正利害关系，还不如顺从大道得以心安理得，在逍遥之境中获得解放。这首诗表现出晋诗的哲理达到了一个新的高度与深度，诗人对于人生的领悟在仰观俯察中到达了新的境界。他们在茫茫宇宙的自造化中，感受到自我的价值，而自我在山水中不但没有消泯，反而在感受山水自然之美中获得新的生命意义。王羲之诗中吟道："三春启群品。寄畅在所因。仰望碧天际。俯磐绿水滨。寥朗无厓观。寓目理自陈。大矣造化功。万殊莫不均。群籁虽参差。适我无非新。"[42]这首诗与上一首相比，突出了诗人在三春之美中，仰望蓝天，俯瞰大地，获得一种天地无限、领会玄理的美感，而天地万物变化万千，如是我闻，欣欣向荣。从这首诗的结构中，我们可以看到晋诗的玄化，在东晋兰亭诗会中，达到了一个新的层次。对于"众妙之门"的探求，不再是正始年代王弼何晏的玄学，通过崇本息末的

方式获得。那个玄之又玄的“众妙之门”,不一定是王弼所说的幽深玄远、虚无缥缈的“无”,而是实实在在、可感可味的现象世界,是当下的个体可以触摸与体味的美丽的山水自然。晋诗的玄化,迎来了新的生气与理念,这便是诗人的创作感受受到新的人生观的影响,将道的感悟寓于当下的感受之中。例如王肃之《兰亭诗二首》:“在昔暇日。味存林岭。今我斯游。神怡心静。嘉会欣时游。豁尔畅心神。吟咏曲水濑。渌波转素鳞。”[43]诗人将天朗气清、惠风和畅的景色与自己的愉悦心境融合在一起,玄境的享受与切身感受到的美感浑然一体。魏滂《兰亭诗》:“三春陶和气。万物齐一欢。明后欣时丰。驾言映清澜。亹亹德音畅。萧萧遗世难。望岩愧脱屣。临川谢揭竿。”[44]这首诗更是写出了诗人在明媚春光感召下,难以遗世的心态,反映出兰亭名士眷恋世俗的想法。显然,对于人生意义的追寻,不必像嵇康那样高蹈遗世,而是在享受当下中获得。虞说《兰亭诗》吟咏:“神散宇宙内。形浪濠梁津。寄畅须臾欢。尚想味古人。”[45]诗中表达了既寄畅须臾之欢,又可寻味古人的两全其美的心情,透露出士人的时代精神已经消泯了当下与永恒的界限,实现了郭象所说的逍遥游与个体性、当下性合为一体的玄冥独化的玄学理念,而醉酒之后的心态,更是让人感到时空的相对性。谢绎《兰亭诗》:“纵觞任所适。回波萦游鳞。千载同一朝。沐浴陶清尘。”[46]道家与玄学所追求的无何有之乡并不遥远,在瞬间的诗酒刺激下完全可以实现。曹华《兰亭诗》:“愿与达人游。解结遨濠梁。狂吟任所适。浪流无何乡。”[47]这首诗活脱脱地诠释了兰亭名士所创造的诗酒人生与玄学之境的结合。与正始名士嵇康阮籍相比,兰亭雅集这种日趋世俗享乐的人生,从玄学的理趣来说,毫无疑问来自于向秀郭象等人的理论。

东晋名士自觉地对于玄学之道作了新的阐述。强调这种道并不渺茫,而在于当下的生活感受之中,经过领悟与品味,从中可以找到无尽的悠思。东晋郭璞《幽思篇》:“林无静树,川无停流。”据《世说新语·文学》记载:阮孚(竹林七贤阮咸之子)读到这两句,认为“泓峥萧瑟,实不可言;每读此文,辄觉神超形越。”[48]这首诗将玄学理念融入山川树林的运动变化之中,在景观中渗透着玄理,因而阮孚品味出象外之意,神超形越。郭璞的另一首诗中也吟咏:“翩翩寻灵娥。眇然上奔月。得意在兰荪。忘怀寄萧艾。”[49]将得意忘怀的玄理与即景所见之物融合在一起。孙绰《答许询诗》中感叹:“散以玄风。涤以清川。或步崇基。或恬蒙园。道足匈怀。神栖浩然。”[50]另一首《赠谢安诗》:“洋洋浚泌。蔼蔼丘园。庭无乱辙。室有清弦。足不越疆。谈不离玄。心凭浮云。气齐皓然。仰咏道诲。俯膺俗教。天生而静。物诱则躁。全由抱朴。灾生发窍。”[51]也是宣扬玄学的人生哲理。

玄境的最后结局,也就是玄化的最高境界,即在于不即不离,不粘不脱,这是“众妙之门”的最后归宿。由晋入宋的陶渊明的诗歌,是对于东晋诸公玄言诗的最后收纳。鲁迅指出:“到东晋,风气变了。社会思想平静得多,各处都夹入了佛教的思想。再至晋末,乱也看惯了,篡也看惯了,文章便更和平。代表平和的文章的人有陶潜。他的态度是随便饮酒,乞食,高兴的时候就谈论和作文章,无尤无怨。所以现在有人称他为‘田园诗人’,是个非常和平的田园诗人。”[52]陶渊明对于晋诗的最后玄化,在于他通过自己的人生实践与诗歌书写,完成了晋诗的玄化过程,使玄言诗与田园诗融合为一体,事实上也终结了玄言诗,导致“庄老告退,山水方滋。”在兰亭诸公的玄言诗中,我们看到作者那种悠然自在、高人一等的写作姿态。例如曹茂之《兰亭诗》:“时来谁不怀。寄散山林间。尚想方外宾。迢迢有余闲。”[53]孙绰的诗也是这样。这些诗在玄化中,刻意摆出一副凝望与钻研的姿态,因而与审美对象始终未能真正融合,而陶渊明的人格与实践,则与他们有着根本的不同,他彻底摆脱了东晋初期与中期那些世族人物的写作姿态,以一个身体力行的隐者身份来书写。钟嵘《诗品》称他为“古今隐逸诗

人之宗”,萧统《陶渊明传》称赞他:“不以躬耕为耻,不以无财为病”,颜延之《陶征士诔》称他:“居备勤俭,躬兼贫病”。这些都是从不同的角度看到了他的人格境界与诗歌境界的统一。

陶渊明是将玄学精华真正融入诗歌中的人物。在他身上,宗白华先生所说的屈骚精神与老庄思想达到了真正的融合。他对于人生思考程度远远深于东晋谢安、王羲之等人,也高于那些专业的玄谈人物,例如孙绰、许询、支道林等人,陶渊明并没有专门的玄学论文,但是他对于人生思考,特别是对于世道的黑暗与历史的忧虑,有着深挚的人文情怀,这在他的《感士不遇赋》中可以看出。他的一生历尽磨练,经过大彻大悟之后,他选择了归隐田园,但是他对于世俗社会并没有隔绝,而是在归隐生活中,继续思考社会与人生,由于超脱了官场与利诱,他的思考与批判能够达到新的高度。如果我们将他对于人生终极意义的探讨视为一种玄化的过程,将众妙之门的开启当作人文关怀的话,毫无疑问,陶渊明的深度是任何人都无法比拟的。庄子说过:“其嗜欲深者,其天机浅。”对于人生哲理的领悟,身心融入、物我合一的体验,比起抽象的思考更能切入真谛。这就是为什么老庄提倡玄鉴、玄览,佛教倡导禅悟的缘由。陶渊明晚期诗歌的玄化也说明了这一点。陶渊明对于人生能够真正看透,解构了没有价值的功名利禄:“道丧向千载,人人惜其情。有酒不肯饮,但顾世间名。所以贵我身,岂不在一生?一生复能几,倏如流电惊。鼎鼎百年内,持此欲何成!”[54]魏晋的人生觉醒,到了陶渊明这里才达到真正实现。

陶渊明的诗贯穿着老庄人生无常的思想。他的《神释》:“老少同一死,贤愚无复数。日醉或能忘,将非促龄具?立善常所欣,谁当为汝誉?甚念伤吾生,正宜委运去。纵浪大化中,不喜亦不惧。应尽便须尽,无复独多虑。”[55]这首诗看上去很颓废,受到庄子思想的影响,但对于世俗的解构是明显的、彻底的。陶渊明还专门写过三首《挽歌诗》表示对于生死问题的看透。表面看来,好像是一种堕落,但正体现出魏晋风度的人生自觉。陶渊明的诗歌与嵇康的玄言诗相比,没有了那些“目送归鸿,手挥五弦”的句子,而是世俗的田家语、农家乐。玄境在陶潜那里,演变成烟火味道,为此受到一些人的讥诮,但这正是审美境界的老熟,北宋苏轼的生活与文学正是缘此而形成的。

在陶渊明诗中,玄理通过日常感受而充满生活的情趣,他的《还旧居诗》咏叹:“畴昔家上京,六载去还归。今日始复来,恻怆多所悲。阡陌不移旧,邑屋或时非。履历周故居,邻老罕复遗。步步寻往迹,有处特依依。流幻百年中,寒暑日相推。常恐大化尽,气力不及衰。拨置且莫念,一觞聊可挥。”[56]既然人生与天地一样,瞬息万变,为什么不尽情觞饮,消泯生死呢,但渊明并非醉生梦死之人,他在酒中寻味到了美好的人生。

萧统《陶渊明传》中指出:“有疑陶渊明诗,篇篇有酒。吾观其意不在酒,亦寄酒为迹者也。”[57]所谓寄酒为迹,也就是在酒中寻找玄境。陶渊明的饮酒诗系列,将诗酒圆满地融合在一起,他慨叹:“故人赏我趣,挈壶相与至。班荆坐松下,数斟已复醉。父老杂乱言,觞酌失行次。不觉知有我,安知物为贵。悠悠迷所留,酒中有深味。”[58]此诗写他与乡村父老饮酒时,在迷乱中感受到酒中真味,这种真味也就是与诗歌相通的玄境,是人生的玄化。

《世说新语·任诞》记载名士感叹:“三日不饮酒,觉形神不复相亲”,“酒,正自引入著胜地”。陶渊明在《饮酒诗》写道:“结庐在人境,而无车马喧。问君何能尔?心远地自偏。采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕嘉,飞鸟相与还。此还有真意,欲辩已忘言。”[59]这是一首为人所熟知的五言诗,诗中写作者自己酒后傍晚观赏庐山胜境,感受到了天地人融为一体的无差别境界,这种真意,在语言中无法表达与认识,玄学“言意之辨”在不经意间的入场,使人感受到此诗的魅力所在,这就是“玄之又玄,众妙之门”,即天地人融为一体的至妙之境。宗白华先生在

《论〈世说新语〉和晋人的美》一文中指出："晋宋人欣赏山水，由实入虚，即实即虚，超入玄境。当时画家宗炳云：'山水质有而趣灵。'诗人陶渊明的'采菊东篱下，悠然见南山'，'此中有真意，欲辨已忘言'；谢灵运的'溟涨无端倪，虚舟有超越'；以及袁彦伯的'江山辽落，居然有万里之势'。王右军与谢太傅共登冶城，谢悠然远想，有高世之志。荀中郎登北固望海云：'虽未睹三山，便自使人有凌云意。'晋宋人欣赏自然，有'目送归鸿，手挥五弦'，超然玄远的意趣。"[60]指出了晋人欣赏山水田园中的韵趣，由实入虚、即实即虚、超入玄境的总体情貌，这是士人生命精神在审美领域的凝聚。

晋宋之际，玄言诗融入山水诗之中，这就是《文心雕龙·明诗》所说的："宋初文咏，体有因革，庄老告退，而山水方滋；俪采百字之偶，争价一句之奇，情必极貌以写物，辞必穷力而追新：此近世之所竞也。"[61]但谢灵运的山水诗某种意义上来说，是玄言诗的变种，其中依然充斥着谈玄说理的成分。谢灵运山水诗所取得的成就，也说明玄言诗的底蕴是很深厚的，谢灵运因为政治上的失意与强烈的人生忧患，他在追求玄理与佛学的人生境界的同时，将山水作为化解人生郁闷、升华人生境界的对象，使山水审美中的物我关系呈现出新的格局。从而打开了山水审美的新天地。而玄言诗也因此实现了华丽的转身。

四、结　语

玄言诗的研究过程中，对于其来源，大都定位于老庄与佛学的浸注，而忽略它受到屈骚精神的影响，这主要是因为对于它的观察与研究局限于文学史的层面，而如果我们将目光深入到玄言诗的思想史层面，则不难考见其中受到屈原及其作品的沾溉，屈骚与老庄的融会构成玄言诗的创作主体的核心精神，这从两汉文士的诗赋作品中可以看得分外清晰，从贾谊到扬雄、班固、张衡等人，他们作品中不乏这样的思玄与幽通的情结，其作品的体式也大都模仿《离骚》，而且他们从自身命运遭际出发，探索问道的精神，直接开启了魏晋文士的玄言诗的写作，从嵇康到阮籍莫不如此。真正能够代表玄言诗精华的是嵇康、陶渊明，他们的玄言诗是魏晋风度的另一种形态的彰显。徐公持先生指出："东晋清虚恬淡诗风，作为一种时代文学传统，对陶渊明肯定也发生了一定影响。某种意义上说，陶渊明的出现，正是东晋文学发展的一结果。"[62]没有玄言诗的不断衍化，就没有陶渊明的诗歌。而人们常说的东晋许询、孙绰等人玄言诗则是一种浅层的表现，且支道林等人援佛入玄的诗歌，是附会之作而已，并未得到玄言诗的精髓，真正得到玄言诗精华的，正是陶渊明。

其次，玄言诗的演化过程与士人的命运寻绎更是密不可分的，士人并非坐而论道地写诗，现在将玄言诗与东晋那些擅长清谈的世族名士相勾连，仅仅视为他们的专利，引用的书籍也大都是《世说新语》这样的名士教科书，这种观察是很肤浅的，并未深入到玄言诗演化过程中的人文走向与深层结构。从东晋玄言诗的代表人物孙绰来说，他也并非如有些论著所说，是一位不关心世事，沉溺玄风的人物，孙绰早年有隐逸之志，他作的《遂志赋》抒发了厌恶俗世，向往远古社会生活的志向。他与许询、王羲之、谢安等人游览山水，咏诗谈玄，但入仕之后，关心时事，当权臣桓温试图迁都洛阳，博取政治资本时，"朝廷畏温，不敢为异"，唯独他上书反对，为此得罪了桓温。孙绰对于竹林七贤中的山涛甚不以为然，曾说："山涛吾所不解，吏非吏，隐非隐，若以元礼门为龙津，则当点额暴鳞矣。"他推崇东汉晚期的党人领袖李膺而鄙视山涛屈仕司马氏集团的行为。孙绰对于三国时蜀国谯周劝说后主刘禅投降魏国的行为加以斥责："自为天子而乞降请命，何耻之深乎！夫为社稷死则死之，为社稷亡则亡之。"他的精神人格在当时受到儒道与屈骚精神的影响是很明显的。对东晋玄言诗的作者王羲之与谢安、庾亮等人来说，仅仅看他们的几首玄言诗而断言其不关心世事，并不符合历史现实。他们

在东晋面临颠覆之时,挺身而出,挽救危局,功不可没。当然,一些玄言诗作品,如孙绰的《答许询》:“仰观大造,俯览时物。机过患生,吉凶相拂。智以利昏,识由情屈。野有寒枯,朝有炎郁。失则震惊,得必充诎。”确实存在着宣讲入诗,忽略抒情与意象营造的现象,为后人所诟病,也是情理中事,正因为如此,晋宋之际山水诗的兴起,开始纠正这一失误。

有些论著认为,梁代昭明太子编《文选》时,远离玄言诗。并不完全符合事实。《文选》诗类中的杂诗,收录有嵇康的《杂诗》与卢谌的《时兴》诗,还有谢灵运的诗,这些诗有大量的玄言成分在内。《文选》与玄言诗的关系其实十分复杂,值得仔细研判。

以往研究诗歌史与文学史的论著,受到分科而治的学术理念与方法的影响,将诗歌作品作为一种文体形态而对待,忽略其中的精神理路,先秦两汉以来,诗赋创作承前启后的历史意识非常自觉,六朝文学批评大家刘勰《文心雕龙》与钟嵘《诗品》这种溯流别、观古今的历史意识与方法贯彻始终,它也应当注入我们今天的文学史研究中。如果我们将玄言诗的演化视为中国古代士人对于生命精神的追寻的连续过程,是一种生生不息的生命脉动,那么玄言诗的内在精神理路,包括文体特征等等,则会有许多新的发现。也易于分辨其不同历史时期的走向与特点,明乎此,我们对于魏晋时期的玄言诗的全貌将会有一个新的认识。本文基于此,对于玄言诗的演化过程作了初步的梳理与探究,希冀对此问题的研究有所推动。

注释:

〔1〕关于玄言诗的研究历史与现状,参见杨合林:《玄言诗研究》第一章《玄言诗接受与研究的历史与现状》,上海:上海古籍出版社,2011 年,第 1 页。

〔2〕〔魏〕王弼注、楼宇烈校释:《老子道德经注校释》,北京:中华书局,2008 年,第 1 – 2 页。

〔3〕〔60〕宗白华:《美学散步》,上海:上海人民出版社,1981 年,第 77、210 – 211 页。

〔4〕〔汉〕司马迁撰、〔南朝宋〕裴骃集解、〔唐〕司马贞索隐、〔唐〕张守节正义:《史记》,北京:中华书局,1999 年,第 1946 页。

〔5〕〔汉〕班固撰、〔唐〕颜师古注:《汉书》,北京:中华书局,1962 年,第 4265 页。

〔6〕刘志伟主编:《文选资料汇编 · 赋类卷》,北京:中华书局,2013 年,第 504 页。

〔7〕〔9〕〔南朝宋〕范晔撰、〔唐〕李贤等注:《后汉书》,北京:中华书局,1965 年,第 1914、1906 页。

〔8〕〔15〕〔南朝梁〕萧统撰、〔唐〕李善注:《文选》,北京:中华书局,1977 年,第 213、417 页。

〔10〕〔28〕〔32〕〔33〕〔唐〕房玄龄等撰:《晋书》,北京:中华书局,1974 年,第 1236、1007、1395、1396 页。

〔11〕〔29〕〔35〕〔48〕〔南朝宋〕刘义庆撰、〔梁〕刘孝标注、杨勇校笺:《世说新语校笺》,北京:中华书局,2006 年,第 497、576、685、238 页。

〔12〕〔34〕〔36〕〔37〕〔39〕〔40〕〔41〕〔42〕〔43〕〔44〕〔45〕〔46〕〔47〕〔49〕〔50〕〔51〕〔53〕逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983 年,第 468、945、894、871、896、895、896、895、913、915、916、916、917、869、899、900、909 页。

〔13〕〔25〕〔61〕〔梁〕刘勰著、黄叔琳注、李详补注、杨明照校注拾遗:《增订文心雕龙校注》,北京:中华书局,2012 年,第 248、66、66 页。

〔14〕杨合林:《玄言诗研究》,上海:上海古籍出版社,2011 年,第 66 页。

〔16〕〔17〕〔18〕〔19〕〔30〕〔三国魏〕嵇康著、戴明扬校注:《嵇康集校注》,北京:中华书局,2014 年,第 31、29、129、31、255 页。

〔20〕〔21〕〔22〕〔23〕〔24〕〔三国魏〕阮籍著、陈伯君校注:《阮籍集校注》,北京:中华书局,2012 年,第 440、313、335、407、425 页。

〔26〕〔清〕彭定求等编:《全唐诗》,北京:中华书局,1960 年,第 895 页。

〔27〕〔唐〕李白撰、安旗等笺注:《李白全集编年笺注》,北京:中华书局,2015 年,第 885 页。

〔31〕〔57〕〔清〕严可均编:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958 年,第 1876、3067 页。

〔38〕〔梁〕钟嵘著、王叔岷笺证:《钟嵘诗品笺证稿》,北京:中华书局,2007 年,第 62 页。

〔52〕鲁迅:《而已集》,北京:人民文学出版社,1976 年,第 130 – 131 页。

〔54〕〔55〕〔56〕〔58〕〔59〕〔东晋〕陶渊明撰、袁行霈笺注:《陶渊明集笺注》,北京:中华书局,2003 年,第 238、65、211、263、242 页。

〔62〕徐公持:《魏晋文学史》,北京:人民文学出版社,1999 年,第 445 页。

〔责任编辑:李本红〕