

论玄言诗风在南齐诗坛的延续与新变

林家骊 孟国中

(浙江大学 人文学院, 浙江 杭州 310028)

[摘要] 玄言诗风在南齐诗坛仍然延续并发生了新变,这种新变体现在诗人的主体精神层面、艺术审美情趣以及作品的内容、艺术风貌等诸多方面。这类诗歌突破了传统的“玄言诗”义界,展现出新时期的思想与艺术面貌,可称为“玄思态诗歌”,是中国诗歌发展史上值得引起重视的文学现象。

[关键词] 玄言诗;玄言诗风;南齐诗坛;延续与新变

The Continuation and New Changes of the Artistic Fashion of Xuanyan Poetry in the Nanqi Dynasty

Lin Jiali Meng Guozhong

(School of Humanities, Zhejiang University, Hangzhou 310028)

Abstract: The artistic fashion of Xuanyan poetry was not only alive, but also continuing to produce new changes in the Nanqi Dynasty. Such changes were present in the following areas: the spirit of the poets, the aesthetic appeal of the poems, the content and the artistic style of poetry, etc. These poems extended beyond the traditional boundaries of "Xuanyan poetry", and demonstrated the ideas and spirits of a new era. This is a phenomenon worthy of attention in the history of Chinese poetry.

Key words: Xuanyan poetry; the artistic fashion of Xuanyan poetry; the poetry in the Nanqi Dynasty; continuation and new changes

纵观中国诗歌史,玄言诗的产生、发展与演变是个重大问题。玄言诗风的走向及其对特殊阶段诗歌发展的影响,更是一个有待进一步澄清的问题。自20世纪80年代以来,学界对玄言诗的研究取得了重大的成绩,尤其是近十年来,对玄言诗的研究更是进入了总结与反思阶段,出版的专著有陈顺智的《东晋玄言诗派研究》^[1]、张廷银的《魏晋玄言诗研究》^[2]、胡大雷的《玄言诗研究》^[3]、王澍的《魏晋玄学与玄言诗研究》^[4]等。单篇论文也有不少,辛文、黄志浩的《魏晋玄言诗研究综述》一文

[收稿日期] 2010-03-22

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在线优先出版日期] 2010-07-13

[基金项目] 国家社会科学基金资助项目(04BZW019);教育部人文社会科学专项基金资助项目(01JD750.11-44002)

[作者简介] 1.林家骊,男,浙江大学人文学院教授,博士生导师,主要从事周秦汉魏晋南北朝文学研究;2.孟国中,男,浙江大学人文学院博士研究生,主要从事周秦汉魏晋南北朝文学研究。

对三十年来魏晋玄言诗的研究状况作了回顾性的评述^[5],丁功谊的《玄言诗研究的回顾与反思》^[6]、徐国荣的《大陆近二十年玄言诗流变研究之检讨》^[7]、吕晨的《近年来玄言诗研究中的若干问题》^[8]等论文,都对玄言诗研究现状进行了积极的反思,所关注的问题主要集中在玄言诗的义务与发展的分期流变上。丁功谊认为:“二十余年来,学界对玄言诗的定义众说纷纭,从而导致了玄言诗研究在分期、发展、流变及评价等各方面的一系列分歧。”^{[6]150}目前学界基本接受胡大雷对玄言诗所作的新的界定,认为“以玄学思想方法来体悟玄理的诗,才是典型的、完全的玄言诗”^{[9]59}。徐国荣在综合目前学界关于玄言诗义务研究最新成果的基础上,对玄言诗的义务进行重点补充,强调“玄言诗是以玄学思维方式来体悟玄理的诗,其中的玄理包括三玄和佛理”^{[7]20}。至于玄言诗的发展阶段,一般将其下限“定位于晋宋之际”^{[7]24}。如李绍华认为:“在时间上,玄言诗滥觞于正始和西晋,在西晋末永嘉年间到东晋安帝义熙年间大盛于诗坛,东晋末刘宋初开始向山水诗演变。”^{[10]15}而事实上,晋宋之际是山水方滋而庄老未退^[11]。至于玄言诗风的影响更是贯彻整个南北朝时期,如高华平的《佛理嬗变与文风趋新——兼论晋宋间山水文学兴盛的原因》一文便是这方面研究的积极而有益的探索^[12];许总的《中国古代哲理诗三阶段的特征及发展轨迹》一文将魏晋时期的玄言诗、隋唐时期的道释诗和两宋时期的理学诗作为中国古典哲理诗的典型形态一并考察,对于探讨玄言诗的影响也有着启示意义^[13];王澍的《论玄言诗对后世文学的影响》一文认为,玄言诗风对后世文人精神风貌和文学审美观念的影响波及整个文学史乃至文化史^[14]。可见,玄言诗风的走向及其对特殊阶段诗歌发展的影响,仍是一个有待进一步深入研讨的课题。

顺着刘勰“宋初文咏,体有因革,庄老告退,而山水方滋”^{[15]67}的理路,玄言与山水的问题被定格为晋宋之际“诗运转关”的核心内容之一。关于这一点,文学史家已有基本共识。如:“宋诗的内容、题材和风格沿袭晋诗而来,同时又发生了很大的变化。其中最重要的是玄言诗的告退和山水诗的兴起。”^{[16]186}“晋宋之间的文学创作,特别是在诗歌中发生的一个明显变化是玄言诗向山水诗的过渡。”^{[17]27}“刘宋时代的‘江左三大家’谢、颜、鲍改变了东晋质木无文的玄言诗风。”^{[17]117}这些可贵的研究成果为我们指明了山水诗如何兴起与发展的过程,但并没有最终解决玄言诗风的变化与走向问题。刘宋山水诗兴起之后,这个问题在诗歌史的研究上似乎不言自明地被抹杀了。此后,“玄言在文学中告退,山水代之而盛”^{[16]189}成为文学史的普遍常识,尽管“告退”一词本身仍然具有模糊性。事实上,刘宋山水诗歌兴盛之后,玄言诗风并没有消失,在这个问题上,仅仅承认以谢灵运为代表的山水诗创作仍然带着玄言的尾巴是不够的。已有研究者充分肯定并强调:诗歌经由元嘉时期的发展之后,到了大明、泰始年间,仍然有一个以“玄学为主”的“文风大变”阶段,而且,这“是元嘉文风向永明文风转变的重要过渡阶段”^{[18]213}。徐公持先生也明确指出:“此后诗歌发展虽代有特色,人有特色,不可能重复再现前代前人风貌,但清虚恬淡传统在诗风中影响,却始终存在。”^{[19]462}可惜,此后玄言诗风的延续与具体变化问题一直未能得到相关研究应有的注意与重视。有鉴于此,本文尝试探讨玄言诗风在南齐诗坛的延续与变化,以期求正于方家。

一

“南朝诗文风气的第一次变化在晋、宋之交,第二次变化在刘宋大明、泰始以后,集中表现于齐武帝永明时期,延续到梁代普通年间,前后约五十余年。”^{[17]117}这集中于永明时期的第二次“诗变”,就是诗歌创作中四声的自觉应用和规则化最终引导诗歌逐渐走向格律化,即“永明体”的产生与发展。从山水诗的兴起再到永明体的新生,总的来说,诗歌正在日渐远离玄言。但是,“这种‘解放’带有不彻底性。谢灵运开创了山水诗派,他的作品仍然是文学和玄言、佛理的有机结合;颜延之的应制诗,更像‘三颂’或者有韵的典故”^{[17]118}。那么,到了永明时期,诗歌是否真正完成了这一“解放”

而永别了玄言呢？经笔者调查，其实远没有这么彻底：一方面，在永明诗歌中仍然可以看到不少的玄理“说教”；另一方面，玄言诗风作为泽流已久的一种诗歌艺术风尚，仍然渗透于永明作家的诗歌创作中。放眼齐代诗坛，仍然不难看到一些不容忽视的玄言诗创作，玄言诗风对作家创作的渗透与影响是斑斑在目的。比如顾欢的《临终诗》：

五途无恒宅，三清有常舍。精气因天行，游魂随物化。鹏鷖适大海，蜩鸴之桑柘。达生任去留，善死均日夜。委命安所乘，何方不可驾。翹心企前觉，融然从此谢。^{[20]1381}

又如王秀之的《卧疾叙意》：

贞悔不少期，福极固难豫。疾药虽一途，遂以千百虑。景仄念徂龄，带缓每危曙。循躬既已兹，况复岁将暮。层冰日夜多，飞云密如雾。归鸿互断绝，宿鸟莫能去。辍我丘中琴，良由一嗟故。隐沦迹有违，宰官功未树。何用揽余情，恨恨此故路。岂言劳者歌，且曰幽人赋。^{[20]1477}

这两首诗都写于诗人的特殊时期，前者是在临终的时候，后者是在卧病之际，都是在个体生命经受严重考验的时刻，这时他们想到的是借助某种永恒的理念寻求永远的超脱或暂时的解脱。王秀之的这首诗，谢朓还有和作，也即《和王长史卧病》。此诗后半首言：“愿缉吴山杜，宁袂楚池荷。清风岂孤劬，功遂怀曾阿。勿药良有畅，荏苒芳未过。幸留清尊味，言藉故田莎。”^{[20]1444}它提供了对疾病与困苦的另一端思索。谢朓自己也写“卧疾”题材的诗，如《在郡卧病呈沈尚书》，沈约则有《酬谢宣城朓》，其结语道：“将随渤澥去，刷羽泛清源”^{[20]1635}。同类型的诗歌，沈约还有《和左丞庾杲之移病》，江淹也有《卧疾怨别刘长史》。

可见，玄思影响于作家的不仅仅是诗歌，更重要的是仍然作为一种精神形态根植于他们的思想之中，而且创作主体的这种玄思态精神在永明时期是普遍现象。这里所谓的玄思，是指作家结合人生实际出发的、广义的哲学本体论或价值论的思考，并在此基础上所形成的、表现于作品中的作家思想精神面貌，笔者称之为玄思态精神。作家的思想精神面貌必然影响他们的创作。如竟陵王萧子良在《行宅诗序》中说：“余禀性端疏，属爱闲外。往岁羈役浙东，备历江山之美。名都胜境，极尽登临。山原石道，步步新情。回池绝涧，往往旧识。以吟以咏，聊用述心。”^{[20]1383}也就是说，他即便是在游览山川、欣赏草木的时候，也是禀性而往，是以“我”观物，多变的风景皆须应和不变的“我”。这种玄思态的主体精神必然影响到他的创作，从而使他的诗歌仍带着玄言诗的风味。如其《后湖放生》：“释焚曾林下，解细平湖边。迅翻转清汉，轻鳞浮紫澜。”^{[20]1383}秉持着自己的道心去看天下众生的佛性，诗人的诗歌面貌可想而知。另如《游后园》也是这个道理：“托性本禽鱼，栖情闲物外。萝径转连绵，松轩方杳蔼。丘壑每淹留，风云多赏会。”^{[20]1383}谢朓游山玩水也不例外，且看他的《游山》：

托养因支离，乘闲遂疲蹇。语默良未寻，得丧云谁辩。幸莅山水都，复值清冬缅。凌厓必千仞，寻溪将万转。坚崿既峻嶒，回流复宛澶。杳杳云窦深，渊渊石溜浅。傍眺郁篔簹，还望森栴檀。荒隩被箴莎，崩壁带苔藓。鼯狖叫层嵒，鸱鳧戏沙衍。触赏聊自观，即趣咸已展。经目惜所遇，前路欣方践。无言蕙草歇，留垣芳可搴。尚子时未归，邴生思自免。永志昔所欽，胜迹今能选。寄言赏心客，得性良为善。^{[20]1424}

在“凌厓必千仞，寻溪将万转”的山水搜奇与悟赏中，我们仍然看到一个玄思态的主体在寻求自然与理趣的相互印证。“要欲追奇趣，即此陵丹梯。皇恩竟已矣，兹理庶无睽”^{[20]1425}，山水游赏一方面固然是自然美的愉悦，另一方面则在于主体精神的自由抒发并得到自我的认可，“及兹畅怀抱，山水长若斯”^{[20]1425}对于诗人来说似乎更加重要。从中我们看到，虽然经过陶渊明和谢灵运的努力，客观上玄言诗已经向田园、山水诗过渡，但诗人们浸习已久的玄思精神并没有一时俱变，因此，即便到了山水诗已经有了一段崭新发展后的齐代诗坛，玄言诗风仍然延续着。至于永明体的另外几个代表作家如沈约、王融等人，同样也深受玄言诗风的影响，并且创作了为数不少的玄言诗作，除上文所举外，下文另有统计分析。

二

逯钦立先生的《先秦汉魏晋南北朝诗》共辑录齐诗七卷,卷六“杂谣歌辞”以下不计,共有诗人45位,其中僧人1位,有姓无名者4位。若同一诗人的组诗、个别特殊的同题诗以及残句皆按1篇计算,则共计诗歌240篇。其中,存诗仅1篇者达27人,存2篇者6人,存3篇与4篇者各1人,共计35人作诗46篇,诗人比重达87.5%,而作品仅占总数的1/6;此外不到200篇的作品中,谢朓100篇独占50%强;其他存诗5篇以上者仅有7人,按作品数量排列,分别是王融(53篇)、陆厥(10篇)、刘绘(8篇)、王俭(7篇)、萧子良(6篇)、孔稚珪(5篇)和张融(5篇)。当然,这只是依据逯先生的断代辑录,另外还应考虑到那些后来由齐入梁的重要诗人,如沈约、江淹、范云等永明时期的代表作家。那么,在这样的总体创作情况下,玄言诗风的延续问题又如何呢?笔者就典型的例子以表1统计说明:

表1 《先秦汉魏晋南北朝诗》中受玄言诗风影响的作品

诗人	现存诗歌总量	受玄言诗风影响的作品	玄言作品比重
萧道成	2	《塞客吟》(“定寰中之逸鉴,审雕凌之迷泉。悟樊笼之或累,怅遐心以栖玄”)	50%
王俭	7	《侍太子九日宴玄圃》(“微言外融,几神内王……寥寥清景,霭霭微霜。草木摇落,幽兰独芳。卷言淄苑,尚想濠梁。”)	14%
顾欢	1	《临终诗》	100%
萧子良	6	《游后园》、《行宅诗(并序)》、《后湖放生》	50%
王融	53	《法乐辞》十二章、《赠族叔卫军俭》、《栖玄寺听讲毕游邸园七韵应司徒教》(“道胜业兹远,心闲地能隙”)、《萧咨议西上夜集》(“寸心无远近”)、《游仙诗》五首、《诃诘四大门》、《在家男女恶门》、《大惭愧门》、《努力门》、《回向门》、《星名》(“谁谓无正心,大陵有霜颖”)、《奉和月下》(“独知此夜月,依迟慕神赏”)	23%
张融	5	《白日歌(并序)》、《别诗》	40%
徐孝嗣	2	《答王俭》	50%
陆慧晓	1	《游仙》	100%
陆厥	10	《奉答内兄希叔》	10%
袁象	2	《游仙》	50%
钟宪	1	《登群峰标望海》	100%
谢朓	100	《蒲生行》、《游山》、《游敬亭山》、《将游湘水寻句溪》、《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》、《忝役湘州与宣城吏民别》、《始之宣城郡》、《之宣城郡出新林浦向板桥》、《始出尚书省》、《观朝雨》、《冬日晚郡事隙》、《秋夜讲解》、《和刘西曹望海台》、《新治北窗和何从事》、《和萧中庶直石头》、《奉和随王殿下》(其三、五、六、十、十一)、《和纪参军服散得益》、《和王中丞闻琴》	18%
范云	39	《当对酒》(“狗性良为达,求名本自欺”)、《古意赠王中书》(“岂知鸛鹤者,一粒有馀贄”)、《答句曲陶先生》、《赠俊公道人》、《建除》	13%

续表 1

诗人	现存诗歌总量	受玄言诗风影响的作品	玄言作品比重
江淹	60	《从冠军建平王登庐山香炉峰》、《从建平王游纪南城》、《渡西塞望江上诸山》、《游黄蘗山》、《陆东海谯山集》(“永愿白沙渚,游衍遂相从。丹山有琴瑟,不为忧伤容”)、《卧疾怨别刘长史》、《赠炼丹法和殷长史》、《冬尽难离和丘长史》、《吴中礼石佛》、《采石上菖蒲》(“冀采石上草,得以驻馀颜。赤鲤恍可乘,云雾不复还”)、《无锡舅相送衔涕别》(“心远路已迥,意满辞未陈”)、《感春冰遥和谢中书》之二(“观书术不变,学古道恒真。若作商山客,寄谢丹水滨”)、《清思诗五首》、《杂三言》(其中的《构象台》、《访道经》、《镜论语》)	23%
沈约	152	《长歌行》其二、《君子行》、《豫章行》、《东武吟行》、《怨歌行》、《游钟山诗应西阳王教》第四章、《游金华山》、《酬谢宣城眺》、《新安江至清浅深见底贻京邑游好》、《早发定山》、《循役朱方道路》、《和竟陵王游仙诗》二首、《游沈道士馆》、《酬华阳陶先生》、《还园宅奉酬华阳先生》、《华阳先生登楼不复下赠呈》、《奉华阳王外兵》、《赤松涧》、《八关斋》、《休沐寄怀》、《宿东园》、《和左丞庾杲之移病》、《和刘中书仙诗》二首、《和王卫军解讲》、《秋晨羁怨望海思归》	16%

注：(1) 谢朓另有七首与人联句,不计在内。

(2) 江淹的《杂体诗》三十首、《效阮公诗》十五首等组诗都按一篇计,其中像《稽中散康言志》、《郭弘农璞游仙》这样的作品,虽然语杂玄思或仙心,但因是刻意模仿古人,故以下考察其玄言创作时也不予统计。

(3) 《登北固楼》非沈约所作,不计算在内。

以上尚是一个不完全的保守统计,因为到了齐代,一方面玄言在诗歌中可以句摘的现象正在大幅度减少;另一方面,玄言诗风新的变化使当时的不少玄思作品已经很少如东晋的玄言诗那般,因“三玄”的色彩浓重而凝固乃至僵化,使人一眼就能辨识,相反,一些没有明显玄言语词的诗歌却深受玄思风气影响的情况,在齐代不是个别现象。东晋玄学的繁盛关键在于:“玄学以其崇尚虚无的本质特征,正好给士大夫们提供了精神解脱的良方,以及实现心理平衡的支撑点。要之玄学的虚冲退静精神,正适合偏安政治及门阀士族闲适生活之需要,以故成为东晋士大夫阶层思想文化风尚,历百年而不衰。”^{[19]455}而到了南齐,士人对于玄学关注与喜好的相关因缘和价值意义取向都已经发生了变化,玄学对士人精神的影响维度也发生了偏移,这些都是新的时代特点影响下的新生因素,与之相关的玄言诗风产生新变是势所必然的。关于这种玄言诗风新的变化,下文将重点探讨。通过表1,可以肯定的是,即便对那些仅留存一两首作品的诗人不进行玄言作品比值的统计,当时受玄言诗风影响的作品的平均比重也仍然在20%以上,尤其是前举存诗5篇以上的8位诗人以及范云、江淹、沈约等共11位重要诗人的作品。从他们的生平和作品综合衡量,没有明显受到玄言诗风影响的仅刘绘一人。这些都足以说明玄言诗风在齐代诗坛仍然延续不息,仍然是不容忽视的文学现象。

同时我们也可以看到,某些早期玄思的主题仍在延续。如萧贇《估客乐》中的“感忆追往事,意满辞不叙”^{[20]1377}、江淹《无锡舅相送衔涕别》中的“心远路已迥,意满辞未陈”^{[20]1567}之句,都是套用辞不尽意和得意忘言的命题;此外,王融《栖玄寺听讲毕游邸园七韵应司徒教》中的“道胜业兹远,心闲地能隙”^{[20]1395}、谢朓《观朝雨》中的“方同战胜者,去翦北山莱”^{[20]1432}之句,也仍然可以看出陶渊明“问君何能尔,心远地自偏”^{[20]998}、“贫富常交战,道胜无戚颜”^{[20]1009}之类玄思的影子。可见,玄言诗风本身就具有一定的延续性。而像“游仙诗”这样自身题材化很强的诗歌倒没有多大的变化,可见玄言诗不仅仅是个题材问题,尤其是发展到后期,更重要的还是诗歌艺术风尚的问题。另外,玄言

诗的发展所带出的不仅仅是山水诗,同时还有对理趣诗生成的影响^{[13-14][19]460-462}。齐代咏物诗兴盛,一些诗人已经开始从泛泛的应制咏物转向对物理与理趣的追寻,兼以关照人事,如范云的《咏井》、《悲废井》,沈约的《芳树》、《咏新荷应诏》等;江淹一些作品的结句则往往爱借物理来映衬人情,以此来拉远、提升意境,如《还故园》“请学碧灵草,终岁自芬芳”^{[20]1560}、《应刘豫章别》“愿效卷施草,春华冬复坚”^{[20]1563};沈约的一些议论性乐府也爱用俗理,如《君子行》“良御惑燕楚,妙察乱滉淄。堤倾由漏壤,垣隙自危基。器途或妄践,党议勿轻持”^{[20]1615}、《梁甫吟》“奔枢岂易纽,珠庭不可临。怀仁每多意,履顺孰能禁。露清一唯促,缓志且移心”^{[20]1618}之类。沈约的乐府诗中更是可以看到很多借事理或物理的议论和推论来结构诗篇的,典型的如《怨歌行》:“时屯宁易犯,俗险信难群。坎坛元淑赋,顿挫敬通文。遽沦班姬宠,夙空贾生坟。短俗同如此,长叹何足云”^{[20]1621}。这种将主体纳于时空的无限境遇中来思考问题的方式,无疑是从玄思精神发展而来,这一点也可从沈约的《悼亡》诗与潘岳的同题之作的比较中看出,这里就不赘论了。

三

玄言诗风在齐代诗坛的延续绝非如物理惯性那般简单,而是有着整个齐代社会的思想文化多方面整合的、特定的历史土壤的栽培。齐代社会儒、佛、道三教流行而兼达融通的思想文化潮流,是玄言诗风继续盛行且发生新变的一个重要原因。

其一,继刘宋之后,萧齐政权对儒学仍然予以维护与强化。“萧道成倡导儒学,崇尚文学,世风随之而变。”^{[18]237}建元四年(482),萧道成在给王俭等人的遗诏中强调,治理天下的道理就在儒教之中^{[21]38}。齐武帝萧毓秉承父训,大兴儒学,故建元、永明时期儒风昌盛。永明二年(484),“太子步兵校尉伏曼容表定礼乐。于是诏尚书令王俭制定新礼,立治礼乐学士及职局,置旧学四人,新学六人,正书令史各一人,干一人,秘书省差能书弟子二人。因集前代,撰治五礼,吉、凶、宾、军、嘉也”^{[21]117-118}。永明三年(485),文惠太子萧长懋“于崇正殿讲《孝经》,少傅王俭以摘句令太[子]仆周顒撰为义疏”^{[21]399}。萧毓借此机会特别下诏说:“皇太子长懋讲毕,当释奠,王公以下可悉往观礼。”^{[21]50}于是,这次释奠活动最终成为永明作家一次较大的儒事活动,王俭、萧子良、王思远、阮彦、王僧令、袁浮丘、沈约等当时的一大批文士都作诗纪念,影响甚广。永明五年(487),太子萧长懋亲临国学,策试诸生,乃至史家慨叹道:“太子以长年临学,亦前代未有也”^{[21]400}。永明七年(489)正月,齐武帝又下诏敬修孔子庙,二月下《量给孔子祭秩诏》。诏文品赞孔子道:“宣尼诞敷文德,峻极自天,发辉七代,陶钧万品,英风独举,素王谁匹。功隐于当年,道深于日月。”^{[21]56}四月下《定婚礼诏》,十月又下《吉凶条制诏》。政府对儒学的重视以及当时儒事活动的丰富于此可见一斑。以竟陵王萧子良为核心的西邸文士集团也组织并参与了大量的儒事活动。刘瓛“儒学冠于当时”,萧子良“亲往修谒”^{[21]679}。刘瓛死后,萧子良作有《登山望雷居士精舍同沈右卫过刘先生墓下作》,沈约、谢朓、虞炎、柳恽等人都有奉和之作。除了组织诗文唱和、研讨声律外,萧子良还“集学士抄《五经》、百家,依《皇览》例为《四部要略》千卷”^{[21]698},史传称其“善立胜事,夏月客至,为设瓜饮及甘果,著之文教。士子文章及朝贵辞翰,皆发教撰录”^{[21]694}。当时相随左右的儒学文士可谓如鱼得水,这对整个永明文学都有很大的推动作用。

其二,刘宋时期以帝王为核心的崇佛潮流至齐代仍然盛衍不息,而皇室成员中已然蔓延的佞佛倾向的剧烈程度,以及所造成的社会影响的巨大,则尤胜于刘宋时期。引领这股潮流的头面人物便是竟陵文宣王萧子良和文惠太子萧长懋。《南齐书·竟陵文宣王萧子良传》记载:“(萧子良)与文惠太子同好释氏,甚相友悌。子良敬信尤笃,数于邸园营斋戒,大集朝臣众僧,至于赋食行水,或躬亲其事,世颇以为失宰相体。”^{[21]700}释慧皎《高僧传》具体记有他们与佛徒之间的一些亲密交往。萧子良留下的文学作品不多,却有很丰富的佛学著作,有《齐太宰竟陵文宣王法集》共116卷,其中《净住

子净行法门》20卷。萧子良是永明作家的核心人物，他对佛教与佛徒的热衷势必影响士林。永明五年，萧子良开西邸，“招致名僧，讲语佛法，造经呗新声”；此时永明作家群已经形成，在此形势下，佛教对作家们的影响也日益加深，“道俗之盛，江左未有”^{[21]698}。据笔者考察，建元、永明时期，以萧子良和萧长懋为核心的佛事活动确属频繁。建元四年（482）三月，齐太祖崩，六月，萧子良进封竟陵王，为纪念祖父，萧子良“敬制释迦像一躯”^{[22]3123}。又据沈约《为文惠太子解讲疏》：“皇太子以建元四年四月十五日，集大乘望僧于玄圃园安居，宝地禁苑，皆充供具。”^{[22]3137}永明元年（483）前后，萧子良开始召纳士众，永明作家群也逐渐形成。永明元年二月，萧子良“置讲席于上邸，集名僧于帝畿”^{[22]3137}，对永明作家而言，这可以说是第一次集体的佛教熏陶。其他如释慧皎《高僧传》卷一三《齐安乐寺释僧辩传》载：“永明七年二月十九日，司徒竟陵文宣王梦于佛前咏《维摩》一契。同声发而觉，即起至佛堂中，还如梦中法，更咏古《维摩》一契。便觉韵声流好，著工恒日。明旦即集京师善声沙门龙光普智、新安道兴、多宝慧忍、天保超胜及僧辩等，集第作声。”^{[23]503}释僧祐《略成实论记》载：“齐永明七年十月，文宣王招集京师硕学名僧五百余人，请定林僧柔法师、谢寺慧次法师于普弘寺迭讲，欲使研核幽微，学通疑执。即座仍请祐及安乐智称法师，更集尼众二部名德七百余人，续讲《十诵律》，志令四众净业还白。”^{[24]405}这次佛学讨论至永明八年（490）正月二十三日结束，“即写《略论》百部流通，教使周颙作论序”^{[24]405}。《续高僧传》卷六《梁杨都建初寺释明彻传》载：“齐永明十年，竟陵王请沙门僧祐三吴讲律。”^{[25]153}其他如《续高僧传》卷五《梁杨都安乐寺沙门寺沙门释法申传》、《梁杨都建元寺沙门释法护传》、《梁钟山上定林寺沙门释法令传》等也都记录了当时的一些礼佛盛事。其间，因范缜《神灭论》而引起的辩论更是“朝野喧哗，子良集僧难之而不能屈”^{[26]670}。

当时不独皇室崇佛，而且整个社会上下层都已习染了这股风气。像琅琊王氏、陈郡谢氏、南阳舞阴范氏等家族，于晋世皆已沾习佛教。王导的孙子王珣，敏于佛理，当时传为佳话，其后子孙僧亮、僧衍、僧远、僧虔、僧绰辈，都与佛教有渊源，到了竟陵文士王融这里，则已是将佛教的影响带入他的文艺创作，如《净住子颂》、《法门颂启》等。再看陈郡谢氏，据释慧皎《高僧传》记载，谢安与当时名僧交往频繁；谢灵运“笃好佛理，殊俗之音，多所达解”^{[23]260}，与慧远、释僧包、释僧镜等交谊深厚，与法勔、僧维、法纲、慧琳辈更有书信问核教义，《石壁立招提精舍》、《石壁精舍还湖中作》、《辨宗论》诸诗文中都体现出佛教对其文艺创作的影响；谢朓与佛教的关系虽然没有明确系统的记载，但《秋夜讲解》、《奉和随王殿下》之六等诗作，无论思想内容还是诗歌语言，都是以佛理和佛学修养为基础。再看南阳舞阴范氏，范氏家族本是儒学世家，在晋室南渡之后，渐趋儒佛兼融的路子。范宁与僧侣的交往从释慧皎《高僧传》的《晋蜀龙渊寺释慧持传》及《晋京师安乐寺释慧受传》可略考见；到了范泰，他已经敢与谢灵运一起大胆宣言：“六经典文，本在济俗为治，必求灵性真奥，岂得不以佛经为指南耶！”^{[23]261}范云为太学博士，他的精神世界也具有多重性，“事寡嫂尽礼，家事必先咨而后行”^{[26]231}，在实际事务上俨然是儒者作风，但从他的《赠俊公道人》等却可以看出他受到过佛教的影响。其他如吴姓沈氏，族上与佛教的关系虽不甚明了，但沈约本人广交僧众，后来更是受统治者影响而煽情于佛事，大肆写作佛学文章。再如江南陆氏也深受佛教的熏染，族中大儒陆澄曾作《法论目录序》；陆倕今存《答释法云书难范缜神灭论》、《志法师墓志铭》、《天光寺碑》等有关佛教的文章；陆杲更是“素信佛法，执戒甚精，著《沙门传》三十卷”^{[27]1205}。儒、佛会通是江左时期汝南周氏的一大特征。周颙是永明作家中深具影响力的人物，他儒、佛会通，在当时颇具典型意义。《高僧传·晋建康建初寺帛尸梨蜜传》^①载：“太尉庾元规、光禄周伯仁……皆一代名士，见之，终日累叹，披衿致契……（周颙遇害）密往省其孤，对坐作胡呗三契，梵响凌云；次论呪数千言……”^{[23]30}受此家世影响，周颙用心儒学，又善佛理，著《三宗论》，曾“颂经中因缘罪福事”婉谏宋明帝“所为惨毒之

① 帛尸梨蜜多罗，西域人，汤用彤校注本于篇名标题作“蜜”，正文则皆作“密”，不知何据，或失察，今姑仍其旧。

事”^{[21]730}。永明时期的另一位重要作家王僧孺也是儒、佛兼摄的代表,从他现存的《慧印三昧及济方等学二经序赞》、《忏悔礼佛文》、《礼佛唱导发愿文》等文章,不难看出他兼通佛学并深受影响的一面。再如江淹,他初仕之主刘景素有意于佛学,《高僧传·宋京师庄严寺释昙斌传》载:“宋建平王景素亦咨其(引者按,指传主昙斌)戒范”^{[23]291}。值此期间,江淹仕途艰难,而爱子夭折,人情惨痛,精神压抑,因此渐始接受佛教思想也是情理所致。如其《伤爱子赋》言:“余无衍于苍祗,亦何怨于厚地。信释氏之果灵,归三世之远致。愿同升于净刹,与尘习兮永弃。”^{[22]3145}总的来说,当时永明文士积极研习佛学,广泛参与佛事,佛教对他们的影响已经兼施于精神世界与文艺世界。

其三,天师道教的传播与发展对于士人精神世界与文艺创作的影响同样不容忽视。虽然东晋之后天师道的影响一度衰弱,但它早先与世家大族所建立的关系并没有断绝,到了宋代更是受到了皇室的垂青。陈国符《道藏源流考》所载《陆修静传》言:“宋元嘉末,市药京师。文帝召之于内。讲理说法,不舍晨夜,孜孜诱劝,无倦于时。帝服膺尊异之。时太后王氏雅信黄老,降母后之尊,执门徒之礼。”^{[28]39}又言:“宋明帝思弘道教,广求名德……先生辞之以疾。频奉诏。帝未能致,弥增钦伫。中使相望,其在必至。”^{[28]40}陆修静到京后,朝廷为他筑崇虚馆,“盛兴造构,广延胜侣,先生乃大敞法门,深弘典奥。朝野注意,道俗归心。道教之兴,于斯为盛也”^{[28]41}。可见天师道教在当时已由一种民间的信仰浸布于社会的政治高层,加之天师道教的传布本身具有家族性的特点,如永明文士中不少作家祖上累世奉道,所以天师道对士人精神的影响在某些方面甚至胜于佛教,这一点在沈约那里就表现得很突出。沈约是名副其实的道教世家子弟,自幼受天师道思想的影响是很自然的,他本人后来与道士陶弘景的私交也很深,所以在他的诗歌中,诸如《和竟陵王游仙诗》、《游沈道士馆》、《和刘中书仙诗》之类富有道教色彩的作品很多。沈约晚年病重的时候,“梦齐和帝以剑断其舌。召巫视之,巫言如梦。乃呼道士奏赤章于天,称禅代之事,不由己出”^{[26]243},为此还无意中得罪了最高统治者,可见在沈约内心深处,根本信奉的是天师道教。

其他如陈郡阳夏谢氏和道教徒关系密切,与道教渊源颇深。谢安居会稽时即与道教徒有来往,王羲之、许询等皆与他相从友好;谢灵运幼时寄养于钱塘杜明师,钱塘杜氏是道教世家,谢氏若无道学渊源,恐很难“送灵运于杜治养之”^{[29]39};到了竟陵文士谢朓,他娶王敬则女儿为妻,而王敬则的母亲是女巫^{[21]479},从中间接可以看出,谢朓与道教的关系不仅受自身家世的影响,同时也可能受到王氏家世的影响,因而谢朓的创作中浸染道教色彩的作品比较多。会稽与吴郡都是当时江南道教盛行的地方,孔稚珪、张融的家族都曾受影响。张融先人张茂度在卢循起义时就“受其符书,供其调役”^{[30]1509},后来孙恩等人在吴地传道布教,张氏作为地方大族更是深受影响。张融弱冠之时即受道士陆修静青睐,陆修静曾将白鹭羽麈扇赠送张融,谓“此既异物,以奉异人”^{[21]721}。孔稚珪的父亲“事道精笃”^{[21]835},孔稚珪本人又好与道士交游。《道藏源流考》辑南齐道士《孙游岳传》载:“齐永明二年,诏以代师,并任主兴世馆……孔德璋、刘孝标等争结尘外之好,名士沈约、陆景真、陈宝识等咸就学焉。”^{[28]45}江淹除爱好佛学外,对道教也颇有兴趣,他的《丹砂可学赋》及《从冠军建平王登庐山香炉峰》等作品透露出他与道教的关联。范云《答句曲陶先生》中有“石户栖十秘,金坛谒九仙。乘鹤方履汉,簪鹤上腾天”^{[20]1545}之句,可见对道教也很熟悉。周颙与佛教关系密切,但也不排斥道教,这可以从他与道士杜京产的关系看出。钱塘杜氏“世传五斗米道”,杜京产是杜子恭玄孙,道业至京产未歇,孔稚珪、陆澄、沈约、张融等曾表荐杜京产,称誉杜京产“洁静为心,谦虚成性,通和发于天挺,敏达表于自然,学遍玄、儒,博通史、子,流连文艺,沈吟道奥”,而周颙与孔稚珪等人曾“并致书以通殷勤”^{[21]942}。其他永明时期作家如陆倕也是吴郡陆氏成员,因地缘关系,祖上与道教也有关联,陆倕的《游仙》就流露出一定的道教色彩。另一作家柳恽,出生旧族,其父柳世隆“善卜”^{[27]985},“晓数术”,著有《龟经秘要》^{[27]986},柳恽继承父学,著有《卜杖龟经》,又“性好医术,尽其精妙”^{[27]989}。从数术与道教的渊源可以推测柳氏可能也是道教世家。可见,道教作为本土宗教,在南朝依然具有很

大的社会影响力,且已经植入广大士人的精神深处,影响了他们的思想、行为和文艺创作。

永明文士生活于佛教气氛浓烈的环境中,同时又受到传统儒学与本土道教的影响,他们的思想趋于驳杂的同时,又渐趋圆融。如儒士出身的张融,“左手执《孝经》、《老子》,右手执小品《法华经》”^{[21]729},便是持三教融合姿态的典型例子。他在《以门律致书周颙等诸游生》中又说:“吾门世恭佛,舅氏奉道。道也与佛,逗极无二。寂然不动,致本则同……夫澄本虽一,吾自俱宗其本。鸿迹既分,吾已翔其所集。汝可专遵于佛迹,而无悔于道本。”^{[22]2873} 这封书信的对象群比较广,可见这种三教圆融的姿态在当时并非特例。道教世家出身的孔稚珪也是释、老兼摄通融的一例。他在《答竟陵王启》中说:“民积世门业,依奉李老……至于大觉明教,般若正源,民生平所崇……始乃迟迟执迹,今辄兼敬以心。一不空弃黄老,一则归依正觉。”^{[22]2899} 再如江淹,他在《与交友论隐书》中说自己“既信神农服食之言,久固天竺道士之说。守清静,炼神丹,心甚爱之;行善业,度一世,意甚美之”^{[22]3171}。在《自序传》中又说:“淹尝云,人生当适性为乐,安能精意苦力,求身后之名哉!故自少及长,未尝著书,惟集十卷,谓如此足矣。重以学不为人,交不苟合,又深信天竺缘果之文,偏好老氏清静之术……常愿幽居筑宇,绝弃人事。”^{[22]3178} 在《无为论》中又借人之口自我表白说:“无学不窥,无事不达……至如释迦三藏之典、李君道德之书、宣尼六艺之文、百氏兼该之术,靡不详其津要……”^{[22]3174} 如此不一而足。总之,在永明作家那里,三教思想呈现兼摄圆融的趋势,这是前述齐代社会三教并行发展的必然结果,也是玄言诗风继续生植的社会文化土壤。

四

对于玄言诗风在齐代诗坛的新变化,我们可以从创作主体的精神品格、审美情趣以及诗歌的内容和艺术风貌等诸方面进行考察。

诗歌玄言内容方面的变化是最明显的。这一时期的玄言诗已全然不拘泥于“三玄”的章句式诠释,我们已经较少见到那些纯粹拿老庄哲言说教的诗歌,即使像范云《当对酒》“狗性良为达,求名本自欺”^{[20]1543}、《古意赠王中书》“岂知鸕鹚者,一粒有馀费”^{[22]1544} 这样比较显见的玄理入诗,它也有自身文本所建构起来的情意的支撑。内容方面第二个层次的变化就是三教并行与圆融的文化环境使这一时期的玄言诗歌向宗教倾斜。王融就是一个大量创作宗教玄理诗歌的典型,其作品的一大特色就是运用宗教题材,如其《法乐辞》十二章专门歌颂释迦牟尼生平,《诃诘四大门》、《在家男女恶门》、《大惭愧门》、《努力门》等也都挂起宗教的门面。有的则是因为所歌咏的对象或者当时所接触的内容就是宗教活动,所以就很自然地在创作中融入宗教玄理。如谢朓的《秋夜讲解》:“四缘去谁肇,七识习未央。沈沈倒营魄,苦荫蹙愁肠。琴瑟徒烂熳,娉容空满堂。春颜遽几日,秋垄终茫茫。孰云济沈溺,假愿托津梁。惠唱摘泉涌,妙演发金相。空有定无执,冥实固相忘。自来乘首夏,及此申暮霜。云物清晨景,衣巾引夕凉。风振蕉蕊裂,霜下梧楸伤。六龙且无借,三相宁久长。何时接灵应,及子同舟航。”^{[20]1435} 《奉和随王殿下》其六:“念深冲照广,业阐清化玄。端仪穆金殿,敷教藻琼筵。船湛轻帷蔼,磬转芳风旋。卷轡栖道树,方津棹法舷。归兴凭大造,昭途良易筌。”^{[20]1445} 再如江淹的《构象台》、《访道经》,沈约的《游沈道士馆》等,都属于这一类作品。至于在诗歌中化用宗教词汇、典故、哲理,则更加普遍,如顾欢《临终诗》的“五途”、“三清”^{[20]1381};王融《星名》的“仙羽”、“正心”^{[20]1403};谢朓《和萧中庶直石头》的“偶解金丹要”^{[20]1443},《奉和随王殿下》之三的“弘道侍云梁”^{[20]1445};范云《答句曲陶先生》的“石户栖十秘,金坛谒九仙。乘鹤方履汉,轡鹤上腾天”^{[20]1545};沈约《游钟山诗应西阳王教》的“八解”、“四禅”^{[20]1633},《酬华阳陶先生》的“三清”、“一气”^{[20]1637},等等。

创作主体方面的一个重要变化,就是前文谈到的玄思态的精神品格最终整合为一种清远独立的艺术人格。尽管这未必是他们现实务世的一面,但却鲜明地体现于他们的艺术作品中。玄学清

谈使文士主体世界获得超越尘俗而亲近高远清雅的精神体验,自然高远的情致成为文艺创作中流露的艺术主体的主流审美情趣,高蹈无为、绝尘离俗的人生境界追求成为时人共尚的人格境界。如何劭《游仙》“抗迹遗万里,岂恋生民乐。长怀慕仙类,眇然心绵邈”^{[20]649},《赠张华》“私愿偕黄发,逍遥综琴书。举爵茂阴下,携手共踟躇。奚用遗形骸,忘筌在得鱼”^{[20]648},程晓《赠傅休奕》“茕茕独夫,寂寂静处。酒不盈觞,肴不掩俎。厥客伊何,许由巢父。厥味伊何,玄酒瓠脯”^{[20]577}等,都是这种艺术人格追求的体现。这样的作品在齐代作家中是比较多见的,而且相对集中于赠答类作品中,因为这类作品的自我表达与心意倾诉都比较集中和直接。如徐孝嗣《答王俭》:

书帷停月,琴袖承飏。结芳幽谷,解佩明椒。去德滋永,怀德滋深。行云传想,归鸿寄音。^{[20]1411}

徐孝嗣在这篇赠答之作中倾诉的是自己的心灵境界,“书帷停月,琴袖承飏。结芳幽谷,解佩明椒”,描述的虽然是诗人的日常生活,但字里行间传递的是诗人对淡然的生存境界和超俗的理想人格的肯定与追求。王俭有《赠徐孝嗣》:

婉婉游龙,载游载东。靡靡行云,并跃齐踪。无类不感,有来斯雍。之子云迈,嗟我莫从。岁云暮止,述职戒行。崇兰罢秀,孤松独贞。悲风宵远,乘雁晨征。抚物遐想,念别书情。^{[20]1379}

王俭在该诗中回忆了和徐孝嗣相处的美好时光,“抚物遐想,念别书情”,表达了由于各自忙于公私之事而不能相见的思念。全诗叙述脉络自然清晰,但在诗歌的中间却插入“崇兰罢秀,孤松独贞”两句,诗人的用意很明显,他就是用“孤松”来象征经过岁月磨洗后仍淡定坚守的情意或操行,这就奠定了诗歌超越尘俗的基调。其他如王寂的《第五兄揖到太傅竟陵王属奉》、陆厥的《奉答内兄希叔》等都是属于这一类型的作品。

这种创作主体精神世界的变化影响到他们的审美情趣,势必带来玄言诗歌在艺术风貌上的新变。这一时期的玄言诗歌在艺术的取向上是追求清淡、高远、雅静的风貌。如谢朓的《之宣城郡出新林浦向板桥》:“江路西南永,归流东北骛。天际识归舟,云中辨江树。旅思倦摇摇,孤游昔已屡。既欢怀禄情,复协沧洲趣。嚣尘自兹隔,赏心于此遇。虽无玄豹姿,终隐南山雾。”^{[20]1429}“天际”一联有意识地将情致往高远清新处推移,诗人虽有所“遇”,而仍然孤独,但因为有所“赏心”的原因,所以是“孤”而不苦,结语“虽无玄豹姿,终隐南山雾”就不是一般出于无奈的选择,而是津津乐道甚至带着自诩的味道了,从中很容易感受到一种悠然高标、独立自赏的姿态。如果我们将此诗与谢朓稍前创作的《始之宣城郡》联系对看,就更容易体味到这种清远自赏的特点。在《始之宣城郡》一诗中,诗人先以若即若离的姿态将自己与群体区辨开来,接着点明自己的确有与众不同的想法,末了在清远的“江海”与“山林”处归结,整首诗歌就这样顺理成章地走向了独赏与自乐。沈约的诗歌在这方面也是一个典型。如《新安江至清浅深见底贻京邑游好》:“眷言访舟客,兹川信可珍。洞彻随清浅,皎镜无冬春。千仞写乔树,百丈见游鳞。沧浪有时浊,清济涸无津。岂若乘斯去,俯映石磷磷。纷吾隔嚣滓,宁假濯衣巾。愿以潺湲水,沾君纓上尘。”^{[20]1635}新安江的清澈见底让旅途中的诗人有了一种自赏自悟式的感动,诗歌全由江水的清澈生发,几句写实之后便展开大段的联想,完成从清净到无为的升华,所欲向读者(“京邑游好”)展示的仍然是一种玄思态的清远自赏、自得其乐的情怀。全诗笔调淡而雅,中间虽然用了“千仞”、“百丈”这样有壮阔与雄豪感的词汇,但因为诗人描写的是水中景致,所以审美的感觉仍然是清新而不是豪壮。再如《早发定山》:“夙龄爱远壑,晚莅见奇山。标峰彩虹外,置岭白云间。倾壁忽斜竖,绝顶复孤圆。归海流漫漫,出浦水溅溅。野棠开未落,山樱发欲然。忘归属兰杜,怀禄寄芳荃。眷言采三秀,徘徊望九仙。”^{[20]1636}同样是山水行旅诗,我们看到的是一个清雅的诗人行走悟赏于其间,领起全诗的是“奇”字,而归宿全诗的却在“秀”字,“野棠”一联甚至有些后来王维“人闲桂花落”的意味,结尾“徘徊”一“望”,将全诗的情致和独得的玄思推向高远,一种淡定与自适流淌于字里行间。这种高远、清雅的自赏有时也会让某些诗人情绪一时昂扬,这时作品的整体面貌会略有改变。如钟宪的

《登群峰标望海》：“苍波不可望，望极与天平。往往孤山暎，处处春云生。差池远雁没，飒沓群凫惊。嚣尘及簿领，弃舍出重城。临川徒可羨，结网庶时营。”^{[20]1474}整首诗歌节奏明快爽朗，从高远处落笔，往清新处搜寻，那份高扬的情致却正需从后四句去读解，是景致触动了玄思，也是玄思整合了景致，而这都是“望”中的诗人主体生发的力量。这或许与某些诗人自身的性情和气质有些关联。比如此前的谢灵运多是一意地回环往复，往往要写到“山穷水尽”处，说到“无话可说”时，所谓“内无乏思，外无遗物”^{[29]29}；而谢朓则有多个侧面，如《游山》表现得比较淡定，《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》则相对激昂得多了；在沈约那里，则基本是一泓不怎么波动的清水了，故而钟嵘说他“意浅于江（淹）”^{[29]353}，虽则本是就诗论诗，但实在也是关乎两个诗人的性情和气质差异的。

除了以上几个重大的变化外，笔者在细读的过程中还发现了一个细节上的特点，就是有些诗歌喜欢营造一种清风淡月的诗歌情境，在这种主要通过清明的“月”或者清淡的月色营造起来的氛围中，去含蓄地抒发诗人的人生玄思或人格境界。如萧子良的《九日侍宴》，全诗四言八句，基本上什么“意思”也没有说。诗人的主要精力只是集中于一种情境的描绘：“月殿风转，层台气寒。高云敛色，遥露已团。”^{[20]1382}这不是为写景而写景，应该说诗人是试图将侍宴的整个感思全部存寄在这无言的“风月”之中。再如张融的《别诗》：“白云山上尽，清风松下歇。欲识离人悲，孤台见明月。”^{[20]1410}诗人没有直接去倾诉离别的情绪，而是先通过“白云”、“清风”勾勒含蓄而富有思致的场景，然后又什么都不说出，全部托付给了“明月”。再如前举徐孝嗣《答王俭》在讲自己的日常生活时，只以“书帷停月，琴袖承飏”八个字代替；王寂《第五兄揖到太傅竟陵王属奉》末章谈到自己“出处”时，也用“寒林泛月，霜峰淡烟。浊樽湛澹，清调连绵”^{[20]1461}来涵盖。当时诗歌中对这种“风月”的偏爱，有些欲含蓄地表达诗人的情感或思致，有些则纯粹是景色描写，如王融《临高台》“井莲当夏吐，窗桂逐风开……还看云栋影，含月共徘徊”^{[20]1389}；《餞谢文学离夜》“春江夜明月，还看情如何”^{[20]1401}；《春游回文》“莲池照晓月，幔锦拂朝风”^{[20]1400}；徐孝嗣《白云歌》“风闺晚翻霭，月殿夜凝明”^{[20]1411}；虞炎《咏帘》“青轩明月时，紫殿秋风日”^{[20]1459}；陆厥《京兆歌》“芳露浸紫茎，秋风摇素萼。雁起宵未央，云间月将落”^{[20]1465}；江朝请《渌水曲》“桂棹及晚风，菱江映初月”^{[20]1476}；谢朓《和王中丞闻琴》“凉风吹月露，圆景动清阴。蕙风入怀抱，闻君此夜琴”^{[20]1447}，等等。要之，“风”、“月”本身就很容易给人一种清淡高远的感觉，诗歌中这种对“风”和“月”并举式描写的偏爱，正与这一时期的玄言诗风有很大的关联。

综上所述，山水诗的兴起并不直接意味着玄言诗风的黯然终结，即便诗歌发展到永明时期，我们仍然可以看到玄言诗风的存在和不容忽视的影响力，齐代社会三教并行而渐趋融通的思想文化状态，为玄言诗风提供了继续根植与发展的土壤，并给诗人、诗歌的内容和艺术风貌都带来了新的变化。也正因为这新的历史环境和新的艺术创变，原先的“玄言诗”概念已不能完全涵盖新生的内容，用“玄思态诗歌”去指称这一时期的此类作品或许会更加合适，而玄言诗风在以上新变中仍然有着充分的活力，且其中不乏优秀的作品，这些都有必要引起我们研究的重视。

[参 考 文 献]

- [1] 陈顺智：《东晋玄言诗派研究》，武汉：武汉大学出版社，2002年。[Chen Shunzhi, *The Study of Xuanyan Poetry in the Dongjin Dynasty*, Wuhan: Wuhan University Press, 2002.]
- [2] 张廷银：《魏晋玄言诗研究》，台北：文史哲出版社，2003年。[Zhang Tingyin, *The Study of Xuanyan Poetry in the Wei and Jin Dynasties*, Taipei: Wen Shi Zhe Press, 2003.]
- [3] 胡大雷：《玄言诗研究》，北京：中华书局，2007年。[Hu Dalei, *The Study of Xuanyan Poetry*, Beijing: Zhonghua Book Company, 2007.]
- [4] 王澍：《魏晋玄学与玄言诗研究》，北京：中国社会科学出版社，2007年。[Wang Shu, *The Study of Xuanxue and Xuanyan Poetry in the Wei and Jin Dynasties*, Beijing: China Social Sciences Press, 2007.]

- [5] 辛文、黄志浩:《魏晋玄言诗研究综述》,《江南大学学报(人文社会科学版)》2009年第3期,第94-99页。
[Xin Wen & Huang Zhihao, "Literature Review of the Study of Xuanyan Poetry in the Wei and Jin Dynasties," *Journal of Jiangnan University (Humanities & Social Sciences)*, No.3(2009), pp.94-99.]
- [6] 丁功谊:《玄言诗研究的回顾与反思》,《求索》2005年第9期,第150-153页。[Ding Gongyi, "Review and Reflection on the Study of Xuanyan Poetry," *Exploration*, No.9(2005), pp.150-153.]
- [7] 徐国荣:《大陆近二十年玄言诗流变研究之检讨》,《暨南学报(哲学社会科学版)》2000年第5期,第20-26页。[Xu Guorong, "On Studying the Development of Xuanyan Poetry in China over the Past Twenty Years," *Journal of Jinan University (Philosophy and Social Sciences Edition)*, No.5(2000), pp.20-26.]
- [8] 吕晨:《近年来玄言诗研究中的若干问题》,《上海大学学报(社会科学版)》2003年第5期,第21-25页。[Lü Chen, "On the Recent Studies of Xuanyan Poems," *Journal of Shanghai University (Social Science Edition)*, No.5(2003), pp.21-25.]
- [9] 胡大雷:《玄言诗的魅力及魅力的失落》,《文学遗产》1997年第2期,第59-68页。[Hu Dalei, "Charm and Charm Lost of Xuanyan Poetry," *Literary Heritage*, No.2(1997), pp.59-68.]
- [10] 李绍华:《玄言诗发展演变的轨迹》,《中国文学研究》1992年第2期,第15-18,32页。[Li Shaohua, "On the Evolutions of Xuanyan Poetry," *Research of Chinese Literature*, No.2(1992), pp.15-18,32.]
- [11] 葛晓音:《山水方滋庄老未退——从玄言诗的兴衰看玄风与山水诗的关系》,《学术月刊》1985年第2期,第68-75页。[Ge Xiaoyin, "Shanshui Emerging and Zhuanglao Not Backing Down: With a Discussion about the Relationship of Shanshui Poetry and Xuanyan Poetry," *Academic Monthly*, No.2(1985), pp.68-75.]
- [12] 高华平:《佛理嬗变与文风趋新——兼论晋宋间山水文学兴盛的原因》,《中国社会科学》1994年第5期,第152-163页。[Gao Huaping, "On the Evolutions of Buddhism and the New Trends of Literary Style: With a Discussion about the Reasons of the Flourish of Landscape Literature between the Jin and Song Dynasties," *Social Sciences in China*, No.5(1994), pp.152-163.]
- [13] 许总:《中国古代哲理诗三阶段的特征及发展轨迹》,《晋阳学刊》1998年第1期,第65-73页。[Xu Zong, "On the Development Path of the Three Stages of the Philosophical Poetry in Ancient China," *Academic Journal of Jinyang*, No.1(1998), pp.65-73.]
- [14] 王澍:《论玄言诗对后世文学的影响》,《中南民族大学学报(人文社会科学版)》2004年第5期,第116-120页。[Wang Shu, "Influences of Metaphysical Poetry on the Literature of Later Ages," *Journal of South-Central University for Nationalities (Humanities and Social Sciences)*, No.5(2004), pp.116-120.]
- [15] 范文澜:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1958年。[Fan Wenlan, *Annotations of Wenxin Diaolong*, Beijing: People's Literature Publishing House, 1958.]
- [16] 葛晓音:《八代诗史》,西安:陕西人民出版社,1989年。[Ge Xiaoyin, *The History of Poetry in Eight Dynasties*, Xi'an: Shanxi People's Publishing House, 1989.]
- [17] 曹道衡、沈玉成编:《南北朝文学史》,北京:人民文学出版社,1991年。[Cao Daoheng & Shen Yucheng (eds.), *The Literary History of Southern and Northern Dynasties*, Beijing: People's Literature Publishing House, 1991.]
- [18] 曹道衡、刘跃进:《南北朝文学编年史》,北京:人民文学出版社,2000年。[Cao Daoheng & Liu Yuejin, *The Literary Chronicle of the Southern and Northern Dynasties*, Beijing: People's Literature Publishing House, 2000.]
- [19] 徐公持:《魏晋文学史》,北京:人民文学出版社,1999年。[Xu Gongchi, *The Literary History of the Wei and Jin Dynasties*, Beijing: People's Literature Publishing House, 1999.]
- [20] 逯钦立辑:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年。[Lu Qinli (ed.), *Poetry in the Pre-Qin, Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- [21] 萧子显:《南齐书》,北京:中华书局,1972年。[Xiao Zixian, *Nanqishu*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1972.]
- [22] 严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1958年。[Yan Kejun (ed.), *Quan Shanggu Sandai Qin Han Sanguo Liuchao Wen*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1958.]
- [23] 慧皎:《高僧传》,北京:中华书局,1992年。[Hui Jiao, *Gaoseng Zhuan*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1992.]
- [24] 僧祐:《出三藏记集》,北京:中华书局,1995年。[Seng You, *Chusanangji Ji*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1995.]

- [25] 道宣：《续高僧传》，见《高僧传合集》，上海：上海古籍出版社，1991年。[Dao Xuan, *Xu Gaoseng Zhuan*, in *Gaosengzhuan Heji*, Shanghai: Shanghai Classic Publishing House, 1991.]
- [26] 姚思廉：《梁书》，北京：中华书局，1973年。[Yao Silian, *Liangshu*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1973.]
- [27] 李延寿：《南史》，北京：中华书局，1975年。[Li Yanshou, *Nanshi*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1975.]
- [28] 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年。[Chen Guofu, *Textual Research on the Origin and Development of Taoist Literature*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1963.]
- [29] 陈延杰：《诗品注》，北京：人民文学出版社，1961年。[Chen Yanjie, *Annotation of Shipin*, Beijing: People's Literature Publishing House, 1961.]
- [30] 沈约：《宋书》，北京：中华书局，1974年。[Shen Yue, *Songshu*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1974.]

· 浙江大学校史专栏 ·

马寅初教育思想初探

蓝 蕾 金灿灿

(浙江大学 档案馆, 浙江 杭州 310028)

马寅初(1882—1982),浙江嵊州人,著名的人口学家、经济学家、教育家。新中国成立前夕,先生于1949年8月出任浙江大学校长,之后调任北京大学校长。先生在办学实践中,坚持教育与社会相结合的办学方针,培养切合国家、社会实际需求的高级专门人才,为新中国的高等教育发展与优秀人才培养作出了重要贡献。本文初步梳理了先生在担任浙大校长期间的教育思想概况,希望能为当前高等教育改革和一流大学的创建提供有益的借鉴与启迪。

1.教育目标和办学目的。新中国成立之初,对旧中国不合理的教育制度进行改革是高等教育面临的主要任务。1949年12月,第一次全国教育工作会议确定了教育工作的总方针:“中华人民共和国的教育是新民主主义的教育,它的主要任务是提高人民文化水平,培养国家建设人才,肃清封建的、买办的、法西斯的思想,发展为人民服务的思想”。先生十分敏锐地认识到高等教育对建设新中国所负的重要职责,在出任浙大校长之初就阐明了大学教育的目标和办学目的,即在人民民主的总方针下,学习新的思想,确定为人民服务的立场,与建设相结合,培养切合实际要求的专门人才。为此,先生采取了一系列举措,推进教育目标和办学目的落到实处。

2.思想政治教育。先生十分重视思想教育,认为要“将旧的大学改造成为为人民服务的大学……必须加强全校师生员工的政治学习和思想改造,这是改造一个旧大学的中心环节,否则一切改革都流于空谈”。为此,先生着手对浙大的课程设置和内容进行改革,废除了尚非新中国建设亟需的“公民”、“伦理学”等课程,成立负责学生政治学习的“大课委员会”和“政治课教学委员会”,开设“社会发展史”、“新民主主义论”课程并列为必修课。先生聘请严仁赓、孟宪承、沙文汉等著名教授以及浙江省委领导担任思想政治课的教师,加强师资力量,并亲自为师生授课,宣讲国内社会经济形势和政策。

3.管理制度创新。坚持民主办校精神,加强学校管理。先生出任浙大校长后,“深觉本校的组织庞大,不够联系”的不利状况,倡导建立院务会议和系务会议制度,以提高效率,加强各方面联系。为调动师生员工的积极性,先生还创立了学校代表大会制度。1950年4月1日,浙江大学第一次全校代表大会召开,先生号召“人人提提案,个个想办法”,极大激发了广大师生建设新浙大的热情,提案高达九百多条。先生依靠群众、发扬民主,运用代表大会形式来管理学校,创造了新中国大学治理的一个典范。

4.教学方法改革。先生强调学生实践能力的训练,采用“理论与实际一致”的新教学方法,倡导教育教学与劳动实践相结合。比如,畜牧兽医学系师生为学校附近的农民医治家畜,植物病虫害学系师生下乡防治果树虫害,土木系学生参加治理淮河建设等。大量的社会实践活动使学校办学与建国初期的政府、企业及有关部门建立了密切的联系,培养了学生为国家、为社会、为人民服务的思想。

5.重视服务社会。建国初期,百废待兴,急需人才。先生重视大学服务社会的职能,充分发挥浙江大学的人才师资优势,在农学院增设畜牧兽医系,在外文系新设俄文组,还接受中央和浙江省政府委托代办森林、电机等各种专修班及水文检测等训练班,有力支持了国民经济的恢复与发展。在先生的支持下,浙大学生会服务部与劳工联谊会、浙大学生公社合办了浙大民众夜校,招收工厂工人、贫苦儿童入学。在夜校成立典礼上,先生鼓励学员要有恒心,坚持学习,互相帮助,努力“建立一个最先进的现代化的国家”。

先生在浙大的时间虽然较短,但在浙大所形成的办学思想和推行的办学举措,对于转型时期的浙江大学从一个旧中国的国立大学到一个新中国的人民大学的过渡与转变,无疑产生了重要影响。它不仅是今天大学校史研究的一个重要课题,同时也是近现代中国高等教育改革发展的一个宝贵经验,值得我们深入研究、讨论与借鉴。