



葛洪文艺思想与养生观关系研究 RESEARCH INTO THE RELATION BETWEEN GE HONG'S LITERARY THOUGHTS AND HEALTH PRESERVATION CONCEPTS

许劲松 *

摘要

葛洪《抱朴子》分内外两篇。《内篇》言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事；《外篇》言人间得失、世事臧否，含有对文学的一些基本观点。葛洪文学观在诸如文学价值观、文学发展观、文辞观、文学批评观等方面较之前人颇富创见。葛洪文艺观与其建构养生学合法性的科学思维特质与理性意识具有深刻联系。

关键词：葛洪 养生观 文艺思想 科学思 理性

ABSTRACT

Ge Hong's *Baopuzi* (*Master Embracing Simplicity*) is divided into the Inner Chapters and Outer Chapters. The Inner Chapters deal with supernatural beings, traditional Chinese medicines, ghosts and monsters, health preservation, longevity and calamity avoidance, while the Outer Chapters are given to mortal losses and social criticism, containing some basic views on literature. His views on literature are quite innovative over his predecessors in views on value and development of literature, view of diction and view of literary criticism. The unique scientific thinking and rational awareness of Ge Hong's literary view and establishment of the validity of health preservation science are profoundly interconnected.

Key Words: Ge Hong, health preservation concepts, literary thoughts, scientific thinking, rationality

* 许劲松 XU JINSONG (1976.6—), 男, 文学博士, 四川音乐学院(中国成都)戏剧影视文学系讲师, 研究方向为中外文化与文论、文艺民俗学、影视美学、文艺美学。



葛洪 (283–363): 字稚川，号抱朴子，丹阳句容（江苏句容）人，三国时期方士葛玄侄孙，晋时著名道教学者、炼丹家、医学家、思想家及文学理论批评家。其兼修儒道，思想主要体现在《抱朴子》一书。此书分内外篇，《内篇》言鬼怪禳灾、养生延寿；《外篇》谈人间得失、藏否世事。此外，尚有《神仙传》及医学著作《肘后急备方》等。其中，葛洪文学观主要体现在《抱朴子外篇》之《均世》、《尚博》、《辞义》、《应嘲》、《喻蔽》、《文行》诸篇。《外篇》虽然以儒为主，但反映出的葛洪文学批评思维及文学观却在诸多方面突破了传统儒家及道家文学批评思维模式及观念，有着时代的进步性。

一、葛洪文艺思想

从历史的相对性来讲，葛洪文艺思想全面深刻，充满着极强的辩证理性精神与历史发展观念及文学本体意识，较其后的刘勰《文心雕龙》有过之而无不及，因此可说，葛洪是晋及晋前文学批评的杰出代表。

需要强调补充的是，从具体的文本语境来看，葛洪论著中“文章”一词仍是一个广义的大文学（文章学）概念，涵盖了经史子集。但从大文学概念出发得出的一些论断，对当时业已获得如陆机、曹丕等文论家认定的狭义的小文学即“诗”、“赋”亦具有理论阐释的有效性。为发掘葛洪论“文”即广义的文章学概念中蕴含着的丰富的狭义的小文学观念，本文在论述过程中权且把葛洪“文章学思想”置换为“文学学思想”，即“文艺思想”。

（一）葛洪文艺价值观

历史上，有不少人从“合理决定存在”的实用功利主义态度出发拷问文学存在的合理性，而“合理”一词往往被厘定在对国家、社会、特定利益集团的实用价值理性层面，于是文学存在的合理性即在于其是否具有实用价值。葛洪之前的文学理论对文学价值的理解主要有两种观点：一种是从根本上否定“立言”存在的必要性，如先秦法家学派之商鞅、李斯、韩非，及墨家之墨子等，视文学为“五蠹”、“六虱”，把文学赶出整个社会文化系统建制之外，使之无片瓦立锥之地；一种是尽管予以文学一定价值地位，但从“太上有立德，其次有立功，再次有立言”（阮元刻，《左传·襄公二十四年》，1980）的儒家价值观出发，从“修身、齐家、治国、平天下”的集体价值理想出发，从“有德者必有言，有言者不必有德”（杨伯峻译注，《宪问》，2009）的重德轻言论出发，把文学等“立言”事业放在级差性价值体系末端，视文学如“童子雕虫篆刻”之事，“壮夫不为”，（李守奎、洪玉琴译注，《吾子》，2003）类于“俳优博奕”之“余事”，“未若德行不言之训”，“行本而学末”。（杨明照校笺，《尚博》，1997）对此，葛洪予以坚决批驳：

荃可以弃，而鱼未获，则不得无荃；文可以废，而道未行，则不得无文。（杨明照校笺，《尚博》，1997）



孔郑之门，耳听口受者，皆已灭绝。唯托竹素者，可为世宝也。（杨明照校笺，《附录. 佚文第三》，1997）

此处一反《庄子·天道》篇所云“道不可以言传”即“言不传道”的观点，用孔郑之门因不籍于“文”而道绝学匿的事实来批驳“文”乃“余事”的观点，指出圣人之言、人伦大道等“德行”，如果不凭籍“文”则不可流传。这是基于他对文本语言形式与价值内容关系的思考：因为在葛洪那里，就创作论而言，文本语言能够记录表达历史中在场的思想家此在之思，“是存在之家”；就接受论而言，语言之维是读者通向圣人思想堂奥的门径。因而语言绝对不是可有可无的东西，而是作为言说与感受世界的本体性存在。故此，葛洪提出“本不必皆珍，末不必悉薄”的观点，颠覆传统的“德行为本，文学为末”二元对立观念，认为“文学”亦人伦之首、大教之本，把文章提升到与“德”并重的地位：

且文章之与德行，犹十尺之与一丈。谓之余事，未之前闻。夫上天所以垂象，唐、虞所以为称，大人虎炳，君子豹蔚，昌、旦定圣溢于一字，仲尼从周之郁，莫非文也。八卦生鹰隼之所被，六甲出灵龟之所负。文之所至，虽贱犹贵。犬羊之尊，未得比焉。且夫本不必皆珍，末不必悉薄。……而则文章虽为德行之弟，未可呼为余事也。（杨明照校笺，《尚博》，1997）

是以圣人实之于文，铸之于学。夫文学也者，人伦之首，大教之本也。（杨明照校笺，《附录. 佚文第三》，1997）

文章与德行并重，这一论断与此前曹丕《典论·论文》对文章乃“经国之大业，不朽之盛事”的价值评判基本持同。曹丕是从文章（文学）的超越性（不受时空与族群、社会地位限制，广泛流播）能使创作主体个体生命情感、生命价值体验、生命历程得到永世传播，受人观瞻，从而在后世读者中获得“不朽”，于是把文章提升到与“立功”、“立德”之类“经国大业”相媲美的地位。但葛洪却是通过破除作为“德行”的价值内容之维与作为形式的语言之维二元对立关系，视文章与德行在社会价值体系中占据同等重要地位，“德行文学者，君子之本也。”（杨明照校笺，《循本》，1997）没有价值差异性，这就消除了德行一元化价值论调，这是一种颇具现代观念的理论。于是，在此基础上，葛洪顺理成章地提出“立言者贵于助教”，“君子之开口动笔，必戒悟蔽”的观点：

而著书者，徒饰弄华藻，张磔迂阔，属难验无益之辞，治靡丽虚言之美，有似坚白厉修之书，公孙刑名之论，虽旷笼天地之外，微入无间之内，立解连环，离同合异，鸟影不动，鸡卵有足，犬可为羊，大龟长蛇之言，适足示巧表奇以诳俗，何异乎画敷仓以救饥，仰天汉以解渴。说昆山之多玉，不能赈原宪之贫；观药藏之簿领，不能治危急之疾。墨子刻木鸡以厉天，不如三寸之车鎔；管青铸骐驥於金象，不如骜马之周用。言高秋天而不可施者，丘不与易也。（杨明照校笺，《应嘲》，1997）

这就把作为写作内容的“德行”、“道”与语言、与“文”（文章、文学）很好地结合起来，且两者并没有地位上的本末差异。文能明德行，贵于助教，这种表述显然比之后的道学



家、理学家“文以载道”、“文道合一”、“文以明道”要合宜得多：“以”表明“文”存在的价值合理性在于宣传“道”，或者说布“道”成为“文”的唯一目的性；“合一”则把“文”的特性、本体性消融于“道”中，从而取消了“文”的独立性。“能”、“助”则表明“文”在价值内容方面的主体性、独立性，从而在价值论上论证了“文”的本体性地位。

（二）文艺批评的特殊性与发展观

在确立了文艺价值后，葛洪对文艺批评的特殊性也作了探讨，指出：

德行为有事，优劣易见；文章微妙，其体难识。夫易见者，粗也；难识者，精也。夫唯粗也，故铨衡有定焉；夫唯精也，故品藻难一焉。吾故舍易见之粗，而论难识之精，不亦可乎？（杨明照校笺，《尚博》，1997）

德行的标准具有社会约定俗成性。因而，评价德行优劣为易；文学情感体验、文学语言技巧等则是作家个性化创作的结果，那么在审美趣味各异的批评家那里，则更是显现出批评的差异性、复杂性、个性化，要求批评家既具有海纳百川的审美包容力，又有精深微妙的审美鉴别力，以此为难。故而，葛洪文学批评的巨大贡献在于，把对德行的批评标准与对文学的批评标准相区别剥离开来，使文学批评具有自己独立的价值标准，于是推进了始自曹丕《典论·论文》中对传统文学批评标准的反思：此前的文学批评标准“古是而今非”。“古”多为“经”、“子”，“是”很大程度上是因为“古”之作品承载着儒家“德行”教化，“古”之作品书写遵循着儒家的言说规范；“今”多为“集”，其之所以为“非”，很大程度上是因为“今”之作品“缘情而绮靡”，个体生命体验的“情”构成其价值内涵而非“德行”，“绮靡”是其言说表达的方式。因此，葛洪把文学批评标准与德行批评标准相分别，又具有了理性批评始自扬雄的“宗经”之内涵。事实上，葛洪在文学批评的具体实践上也是这样的：他在批评“经”“子”作品时，往往以“德行”入手，运用社会批评法肯定其影响成就；批评“集”部作品时往往以“文”入手，运用审美的文学本体的方法肯定其价值地位。两种方法并行不悖地运用，并不妨碍其“立言者贵于助教”、“君子之开口动笔，心戒蔽”的观点。

在儒家保守主义文化立场中，文宗五经，因此诸多论家不经理性的辨析便欣然盲然得出凡为文者今不胜古的结论。葛洪则不以为然，一方面猛烈批判文学批评中的崇古情结：

又世俗率神贵古昔而贱同时，虽有追风之骏，犹谓之不及造父之所御也；虽有连城之珍，犹谓之不及楚人之所泣也；虽有疑断之刃，犹谓之不及欧冶之所铸也；虽有起死之药，犹谓之不及和、鹊之所合也；虽有超群之人，犹谓之不及竹帛之所载也；虽有益世之书，犹谓之不及前代之遗文也。是以仲尼不见重于当时，《太玄》见嗤薄于比肩也。俗士多云：今山不及古山之高，今海不及古海之广，今日不及古日之热，今月不及古月之朗。何肯许今之才士，不减古之枯骨？重所闻，轻所见，非一世之所患矣。（杨明照校笺，《尚博》，1997）



葛洪用博喻的手法讽刺了社会历史与文学批评领域中的贵古贱今、向声背实等积弊。

在《文行》一文中亦有近似的观点。葛洪接着指出这种批评积弊形成的原因：

古书之多隐，未必昔人故欲难晓。或世异语变，或方言不同；经荒历乱，理藏积久，简编朽绝，亡失者多，或杂续残缺，或脱去章句。是以难知，似若至深耳。（杨明照校笺，《钩世》，1997）

葛洪再次从文本语言入手，指出语言的古今差异、地域差异、文本流布中语言的增删改导致的变异等是造成俗人“今不如古”的根本原因，这是很精到的见解，显然体现出分析的高度理性精神与科学认知性。另一方面，葛洪认为，即使是“五经”，从某些角度而言，其也不见得胜于今文，甚至劣于今文，今胜于古：

且夫《尚书》者，政事之集也，然未若近代之优文、诏、策、军书、奏、议之清富贍丽也。《毛诗》者，华彩之辞也，然不及《上林》、《羽猎》、《二京》、《三都》之汪濊博富也。……若夫俱论宫室，而奚斯“路寝”之颂，何如王生之赋《灵光》之乎？同说游猎，而《叔政》、《卢铃》之诗，何如相如之言《上林》乎？并美祭祀，而《清庙》、《云汉》之辞，何如郭氏《南郊》之艳乎？等称征伐，而《出军》、《六月》之作，何如陈琳《武军》之壮乎？（杨明照校笺，《钩世》，1997）

曹丕虽然在《典论·论文》中反对文学批评史上“贵远贱近”、非今是古的观念，但尚不敢对奉为圭臬的儒家“五经”发出异议。即使是此前最富有批判精神的王充也是难免俗窠：在批评古今非儒典籍与故事时，本着严格的近乎“科学”真实的“疾虚妄”这一最高原则；但一旦遭遇到儒家经典中的“虚妄”之辞时，他就“格外”以艺术真实这一标准去批评分析。（张少康、刘三富，1995：145）两套批评标准实则反映出王充的“崇经”情结。葛洪敢于大胆非“经”，认为“五经四部，并已陈之刍狗，既往之糟粕。所谓‘迹’者，足之自出而非足也。‘书’者圣人之所作而非圣也。”（王明校释，《祛惑》，1985）把圣人之作与圣人，以及葛洪所视之“道”^①相区别，体现出葛洪看问题时唯“真理”至上的客观公允，类似于亚里士多德“吾爱吾师，吾更爱真理”的理性意识。虽然从当代科学来看，其所视为“真理”的长生成仙之“道”并不具备真理性，但这种理性意识却是值得肯定的。葛洪认为从文辞的清富贍丽而言，“五经”文辞朴拙，而今文在“文”方面则优胜于“五经”。葛洪的见解无疑是正确的，因为至汉魏晋时的文字书写系统即文字符号的由简至繁发展逻辑，以及文字书写的物质媒介由器皿、甲骨、竹简、丝帛至造纸术的历史发展，都可以使文学书写的风格变得由简而繁、由朴而丽。此外，人的书写表达能力从简至繁的历时性提高也是文风摆脱“五经”质朴而趋清富贍丽的重要原因。因此，文风由朴至繁的嬗变是一种进步。所以，葛洪观点又是极富历史发展观念的。

在破除了文学批评中的“向声背实”、“贵远贱近”之后，葛洪提出了文学批评的特殊性、复杂性：



抱朴子曰：“五味舛而并甘，众色乖而皆丽。近人之情，爱同憎异，贵乎合己，贱于殊途。夫文章之体，尤难详赏。苟以入耳为佳，适心为快，豈知忘味之九成，雅颂之风流也。所谓考盐梅之醕酸，不知大羹之不致；明飘飖之细巧，蔽于沈深之弘邃也。”

（杨明照校笺，《辞义》，1997）

抱朴子曰：“妍姿媚貌，形色不齐，而悦情可均；丝竹金石，五声诡韻，而快耳不异。缴飞钩沈，置举置抑，而有获同功；树勋立言，出处殊途，而所贵一致。”（杨明照校笺，《博喻》，1997）

“夫文章之体，尤难详赏”，义同《尚博》“文章微妙，其体难识”之论，即点明文学批评的特殊性、复杂性，这种特殊与复杂性根源于作为审美客体的“文章之美”是共性与个性、特殊性与普遍性的统一。“五味”、“众色”、“五声”是“文章之美”的个性、特殊性、多样性，亦是“文章之美”的根本特征，单一而抽象的美是绝对不存在的，即其所云“总章无常曲，大庖无定味。”（杨明照校笺，《辞义》，1997）“五味”、“众色”、“五味”等差异性、具象化、多姿多彩的“文章之美”“并甘”、“皆丽”、“悦情”、“快耳”，则表明千差万别、形态各异的美后面有一定的共性、规律性，正是这种共性与个性、特殊性与普遍性相结合的“文章之美”使得文学批评成为一项复杂的事业。因此，葛洪亦从文章的审美特性入手，对本质为一元化、无差异的“是古非今”、“崇经”批评模式进行了非常得理的反驳。在此基础上，葛洪又推演出另外三个问题：一是曹丕所云的文学批评中“患暗于己见”、“文人相轻，谓己为贤”的主观性批评，即“近人之情，爱同憎异，贵乎合己，贱于殊途。夫文章之体，尤难详赏。”指出这种批评的偏颇在于：

学者专守一业，游井忽海，遂^歛踬于泥泞之中，而沈滞乎不移之困。……是偏嗜酸甜者，莫能赏其味也；用思有限者，不得辨其神也。（杨明照校笺，《百家》，1997）

葛洪认为，批评者自身学识修养、知识结构、审美偏好、审美思维定势等导致了文艺批评中的主观性。然后，指出了文艺批评者自身应当具有的素质涵养：

夫应龙徐举，顾眄凌云，汗血缓步，呼吸千里，而蝼蚁怪其无阶而高致，骜塞患其过己之不渐也。（杨明照校笺，《尚博》，1997）

强调批评要做到客观公允，必须具有广博的知识，开阔的视野。这种分析显然比曹丕“审己以度人”的观点要深刻深入得多，对刘勰《文心雕龙·知音》提出的“操千曲而后晓声，观千剑而知器”批评方法有一定启示。二是即批评标准的相对性问题：

书犹言也若人谈话，胡越之接，终不相解。以此教戒，人岂知之哉？若言以易晓为辨，则书何故以难知为好哉！（杨明照校笺，《约世》，1997）

“若言以易晓为辨，则书何故以难知为好哉！”“若……则……”的言说表达方式表明，葛洪意识到任何批评标准都不是唯一的，而是相对的，具有时代性。标准的变化，人们往往得出不同的批评结论。因此，文学批评不能用一元的标准模式如唯德行论、唯古论等，而应当是多元的。三是文学批评的整体观，即评判文学是否为美，应当看其主要的整体的审美效果，而不拘



于局部的次要的方面：“西施有所恶，而不能减其美者，美多也；嫫母有所善，而不能救其丑，丑笃也。”（杨明照校笺，《博喻》，1997）四是批评标准的时代性问题，即“且夫爱憎好恶，古今不均，时移俗易，物同价易。”（杨明照校笺，《擢才》，1991）“非时之华，必不能稽辉藻于冰霜。”（杨明照校笺，《博喻》，1997）审美批评的标准不是恒定不易，而是与时俱进。

当然，我们也可从葛洪《抱朴子外篇·自序》看出其文学批评观中强烈要求破除“是古非今”的批评弊陋可能带有私意：引导时人摆脱崇古心态，注意并重视其所著子书，立一家之言，以期留名：“历览远古逸伦之士，或以文艺而龙跃，或以武功而虎踞，高勋著于盟府，德音被乎管弦，形器虽沈铄于渊壤，美谈飘摇而日载，故虽千百代，犹穆如也。”（杨明照校笺，《自叙》，1997）用美国文论家哈罗德·布洛姆的观点来看，葛洪创作子书的用心即是“影响的焦虑”——如何超迈前人，在仕途不畅“立功”、“立德”无望下选择对前贤观点的创造性叛逆“立言”，从而确立自己在历史上的地位。但是，其孤心苦诣推导出的文学价值论、批评论、文辞观却符合现代文论观，体现出文学理论科学性思维特质，具有重大的价值意义。

（三）文辞观

葛洪文艺理论思想之文辞观一反此前两家主流文辞观：儒家文辞观或强调“文质彬彬”、“辞达而已”，主张言能达意即可，不必刻意以“文”去修饰语言；或强调“言之无文，行而不远”，“文”作为修饰技巧，仅仅成为“意”能有效传播的策略工具，没有获得独立的审美本体论地位。道家强调自然、天籁之美，反对人为修饰之美，也反对“文”。在葛洪文艺理论那里，“文”具有独立的审美本体论地位，因而强调文辞之美：

古者事事醇素，今者莫不雕饰，时移世改，理自然也。至于罽锦丽而且坚，未可谓之减于蓑衣；輶輶妍而又牢，未可谓之不及椎车也。……若舟车之代步涉，文墨之改结绳，诸后作而善于前事，其功业相次千万者，不可复缕举也。世人皆知快于曩矣，何以独文章不及古耶？（杨明照校笺，《钩世》，1997）

承上所论，文学语言趋丽是时代之必然。因此，葛洪明确提出了文学语言的美学观：其一是“义以罕覩为异，辞以不常为美”，（杨明照校笺，《辞义》，1997）“辞以不常为美”，主张文学语言的个性化、陌生性，以及技巧（雕饰）运用的合法性，这是符合俄罗斯形式主义关于文学是一门作为技巧的语言艺术观，很有超前的理论价值；其二是“历观古今属文之家，鲜能挺逸丽于毫端”，（杨明照校笺，《辞义》，1997）认为“五味舛而并甘，众色乖而皆丽”，强调各种语言风格的运用，“文贵丰赡”；（杨明照校笺，《辞义》，1997）承上所述，可以推导出第三点，即对语言的自然美与人为修饰美之态度：既重视语言的人工修饰之美，即如“南威、青琴，皎洁之极，而必俟盛饰以增丽。”（杨明照校笺，《博喻》，1997）“泣血之宝，仰鑑鑑以摛景，沈闻、孟劳，须楚砥以敛锋。”（杨明照校笺，《博喻》，1997）“粉黛至则西施以加丽。”（杨明照校笺，《勸学》，1991）认为人为修饰不仅可以增丽，而且可以获得化丑为美的审美效果：“丹帏接网，组帐重荫，则丑姿翳矣；朱漆饰致，错涂炫耀，则枯木隐矣。”（杨明照校笺，《博喻》，1997）



亦提倡语言的自然清丽，“藜藿嘉于八珍，寒泉旨于醕醕，摄缕美于赤舄，缊袍丽于袞服，把橦安于杖钺，鸣条乐乎丝竹，茅茨艳于丹楹，采椽珍于刻桷。”（杨明照校笺，《嘉遁》，1991）但自然之美优于人为修饰之美。这两种文辞观都呼应了“文贵丰瞻”的多样性语言风格；其四，承认“清富赡丽”与“汪濊博富”之文从某种角度而言胜于儒家经典，表明葛洪是站在文学本体角度来思考认知文学的审美特质。葛洪对文学语言美的认识显然与其对美的多样性、特殊性认识密切相关的。只有明确了以上诸点，人们才能正确认识到文学创作的独特性、文学独有的价值意义，才能摆脱经学化文艺理论的束缚，从而促进文学发展。对文学语言美的肯定追求，是魏晋时代文学发展的自觉追求，葛洪之前的陆机《文赋》就曾提出“其会意也尚巧，其遣言也贵妍”（郭绍虞主编，2001:68）的观点，但葛洪对文学语言美的认识是与其对美的多样性、特殊性本质特征认识相关，因而是从审美哲学层次来探讨这一问题，使文学语言美的追求有了本体论的基础，这是比陆机认识更为高明的地方。

二、葛洪文艺思想与仙道养生观关系

“互文本”（intertext）及“互文本性”（intertextuality）是解构主义阅读批评理论的重要观点。其实，写作又何不如此？作者在创作新的文本之前，其旧有的或正在创作的文本，以及进入其阅读视野中的他人文本难免在观点上、思维上、方法原则上影响到新文本的创作。对学术批评而言，尤其如此。正因如此，西方把文艺批评理解为一种互文本性的批评。葛洪《抱朴子外篇》文艺理论是建立在两种互文本性基础上的：一是对先贤诸家如刘安《淮南子》、王充《论衡》、曹丕《典论·论文》、陆机《文赋》等文论思想的承继与批评发展；二是葛洪《外篇》建构文学批评理论时是本着“著作珍乎判微析理”（杨明照校笺，《辞义》，1997）原则进行的，“判”、“析”是其著书立说遵循严谨的逻辑理性、科学理性之概括。而这正是文艺理论科学化倾向的内涵与特质。这种科学思维、逻辑理性则正是在其《抱朴子内篇》中力证长生仙话及养生学合法性、可能性基础上形成的。

卿希泰先生主编《中国道教思想史》认为，“道教的各种内修外养术如外丹黄白术、导引服气、存思、服食、房中、星占、堪舆诸术，都曾与中国古代的医学、药物学、化学、天文地理、算学、养生学发生过千丝万缕的联系。”（卿希泰，2009:502）李约瑟认为，包括修炼成仙的道教“发展了科学态度的许多最重要的特点。”（李约瑟，1990:175）道教科技中蕴含着丰富的科学思想。“科技思想是科学产生、发展的思想依据和思想方法，也包括科学成果所蕴涵的思想精髓。”（郭金彬，1993: 1）中国文化是以“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与天地之宜，近取诸身，远取诸物”（阮元刻，《周易·系辞下》，1980）方式来感悟万物规律即“道”，从而发展出一套观察社会现象，建构社会文化秩序的思维方式。观外在之物与省内在之身，悟“物-物”、“物-我”及“我”之“精神-肉体”等天人关系问题的规律，并通过诸学科来表现这种天人关系，形成各门学科的古典形态及古典史。道教养生学尤其如此。古典文学及文学理论也重在表达艺术家、批评家对天人关系的思索。因而，道



教的科学态度，及道教养生观不仅对李约瑟、卿希泰诸先生所讲的化学、矿物学、植物学、动物学和药物学等产生影响，也对文学艺术理论的建构产生重大影响。

具化到葛洪文艺理论思想建构与其仙道养生信仰而言。葛洪堂祖父葛玄（164–244），即著名方士，著有《西升经》，郑隐为其高徒。丹阳葛氏有道学遗风，洪从小即深沐其中。且洪性格简淡，“为人也（朴）而駿野，性钝品讷，形貌丑陋，而终不辩自矜饰也。冠履垢弊，衣或縑缕，而或不耻焉。……洪期于守常，不隨世变……食不充虚，名不出户，……篱落顿決，荆棘丛于庭宇，蓬莠塞乎阶雷，披榛出门，排草入室……”，（杨明照校笺，《自叙》，1997）完全是一副道家隐士风范。读书广求博览，兴趣甚丰而奇：年方十六始习儒家经典；还“考覈养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉篇数，以千计矣”，（王明校释，《金丹》，1985）于仕途之期亦“径诣洛阳，欲广寻异书”，（杨明照校笺，《自叙》，1997）且尤喜“神仙导养之法”，后师事堂祖父葛玄高徒郑隐，“弟子五十余人，唯余见受金丹之经及《三皇内文》、《枕中五行记》”，（杨明照校笺，《遐覽》，1997）“受九丹及《金银液经》，因复求受《黄白中经》五卷”，（王明校释，《黄白》，1985）亦受学南海太守上党鲍玄内学，妻其女，受其业，得养生道术。正是这种简淡好奇的性格，让葛洪充满了对各种知识的普遍欲求，并企图通过观察、比较、实验，以及逻辑推理等手段去论证、考辨各种知识的真伪联系。再从时间逻辑来讲，据钱穆《葛洪年谱》考证，葛洪从郑隐受仙道之说始于十六岁之后，二十岁之前，（钱穆，2009：65）此后，二十余岁时，即太安元年至太安二年五月之间，始着手创作《抱朴子外篇》。（丁宏武，2011：〈1〉）因此，葛洪接受仙道之说早于《外篇》创作，故而仙道学的思维方式，宇宙观、自然观蕴含的共相、殊相及变化发展观，语言符号观等均对葛洪《外篇》创作，对葛洪言文学之事产生潜移默化的影响是不言而喻的。

（一）论证仙道养生可能性的思维与文论思维

葛洪仙道学说成立的前提条件是首先要论证仙道存在的可能性，这是与一部分人否定仙道存在的社会认知思潮相联系的。如何论证？除了努力炼制金丹、“勤求试之”的实证方式外，葛洪还运用思维的逻辑推理去力证其可能性。葛洪在《内篇》中云：

五经四部，并已陈之刍狗，既往之糟粕。所谓“迹”者，足之自出而非足也。“书”者圣人之所作而非圣也，而儒者万里负笈以寻其师，况长生之道，真人所重，可不勤求足问者哉？然不可不精简其真伪也！（王明校释，《祛惑》，1985）

葛洪是这样批判儒家非仙观点，从而确立仙道实存的可能性：既然“迹”乃“足”所踏之印，“书”系“圣人”手写之物，反过来则表明“迹”在则“足”在，“书”存则“圣人”存，儒者尚能循“书”、“迹”而访得圣人；那么，同理推侔，仙道列传、内传等广泛流布亦无可置疑地表明仙道的实存性。显然，这是一种由彼及此的类比推论思维模式，或曰喻象思维，是人类早期诗性思维之一。在此种思维模式中，思者观“彼”而悟“此”，把从“彼”中悟到的规律、特性，引申拓展到对“此”的规律、特性之规定界说之中；同时，这种思维模式本质上也是一



种话语的言说方式，言“彼”而喻“此”，话语的最终落脚点在“此”。结合语境，引文推论的最终落脚点在于通过类比论证的方法来证明养生之“道”的至上性，“长生之道，真人所重。”思维方法及话语言说方式总是在论证对象中形成的，并为论证对象服务。显然，道家思维及话语言说方式是在建构道家养生学过程中形成发展的。类比推论思维所类之“彼”既可是社会现象，亦可是自然现象，而所喻解之“此”则是言说者论述的中心对象。这种类比推论思维，是古典文论话语重要的思维规则与言说方式。在《外篇》述及文艺发展观时云：

貴遠賤近，有自來矣。故新劍以詐刻加價，弊方以偽題見寶也。是以古書虽質朴而俗儒謂之墮于天也，今文虽金玉而常人同之瓦砾也。然古書者雖多未必盡美，要當以為學者山淵，使屬筆者得采伐漁獵其中。然而譬如東甌之木，長洲之林，梓豫雖多，而未可謂之為大廈之壯觀也，華屋之弘麗也。云夢之澤、孟渚之藪，魚肉雖饒而未可謂之煎炖之盛膳、渝狄之嘉味也。今詩與古詩，俱有義理，而盈于差美，方之于士，并有德行，而一人偏長藝文，不可謂一例也。比之于女，俱體國色，而一人獨閑百伎，不可謂為無異也。（楊明照校箋，《鈞世》，1997）

这里即运用了观“彼”悟“此”的类比思维，其中既有对自然现象的观悟，如东甌之木、长洲之林、云梦之泽、孟渚之薮及作为人之自然女色，也有对社会现象的观悟，如新剑以诈刻加价、弊方以伪题见宝等，籍此推导出文学古今殊胜，各有所长，批判了贵远贱近、盲目崇古的观点，显现出思维的理性火花。《论仙》

篇葛洪则是这样辩驳的：

或問曰：“神仙不死，信可得乎？”抱朴子答曰：“雖有至明，而有形者不可畢見焉。雖有稟極聽，而有聲者不可盡聞焉。雖有大章堅亥之足，而所常履者，未若所不履之多。雖有禹益齊諧之智，而所嘗識者未若所不識之眾也。萬物云云，何所不有，况列仙之人，盈乎竹素矣。不死之道，曷為無之？”（王明校释，《论仙》，1985）

很明显，问的人企图通过从五官感觉之不能感觉到神仙的存在，现世的人没有“得”（得道成仙而不死）来否定神仙存在且不死之说。但葛洪也批驳得很高明：任何人的五官感觉在感受外物时总是有局限性；我们不能因为不能感受到，就否定外物的客观存在；人如禹益齐谐等极聪慧之人，其没有、亦不能感受认知的总比感受认知到的多；既然如此，则人们对列仙的感受认知也是这样的。姑且不论结论的荒谬性，从认识论来讲，葛论确为至理，似于黑格尔“认识论美学”理性才是最可靠的观念。人获得知识的路径总是先由五官感觉感受外物，再由理性加工提炼，形成已知知识，再由已知知识去认识未知事物，获得新知。我们只能从已知出发去考查未知世界的有无，而不能以未知去“臆断”未知世界的有无。视听触觉感受的有限性属于“未知”，知识（禹益齐谐之智）的局限性亦属于“未知”，因此，以有限的视听触觉及知识，怎么能断定如仙道等“未知”世界是存有还是虚无？尽管遵照此理，葛洪亦不当断定仙道的存有，但相对而言，这样的思维路径与推理模式，在讲理时犹如层层抽丝，很有说服力。单就辩驳的思维逻辑与思维理性来讲，葛洪无疑是正确的，符合科学认知事实。



“仰观俯察”、“精辩玄赜”、“析理入微”正是道教科学思维的重要品质。(盖建民, 2005) 敢于批判俗见, ^②这正是魏晋时期理性崛起的奇花异果。

(二) 仙道养生学说语言观与文艺理论观关系

在道教那里, 符号具有至上性、神圣性、神秘性, 符号的这种特性体现在道教符篆咒语之中。符篆即符与篆之合称, “符是指书写于黄色纸、帛上的笔画屈曲、似字非字、似图非图的符号、图形。篆是指记录于诸符间的天神名讳秘文, 一般也书写于黄色纸、帛上。”(詹石窗主编, 2007: 363) 一般认为, 道教符篆产生于东汉时道教形成期, 但源头当追溯至更为远古的文字符号创制时期的先民文字崇拜:《淮南子·本经训》载“昔者仓颉作书而天雨粟, 鬼夜哭。”高诱注曰:“鬼恐为书文所劾, 故夜哭也。”(冯逸、乔华点校, 1989: 252) 视文字符号具有感通天地、召神劾鬼的神秘功效。战国时期的巫师用禹符行巫解注, 消除过失祛逐鬼气。东汉时期, 由巫而道的道教徒则以此认为“符篆是天神的文字, 是传达天神意旨的符信, 用它可以召神劾鬼, 降妖镇魔, 治病除灾。”(詹石窗, 2007: 363) “咒术是道教应用咒语祈请神明、诅咒鬼蜮的一种方术, 与符篆一样, 使用十分广泛, 在运用于治病养生方面, 有各种各样咒语, 如‘咒枣治病咒’、‘咒水治咽喉咒’、‘治寒病咒’、‘净身咒’、‘安魂定魄咒’、‘坐炼咒’等。”(詹石窗, 2007: 363) 因此, 符篆咒语具有一种神秘力量, 用西学话语来讲就是“马那”(manna), 能有效地组织、建构并且维系观念世界及现实世界的秩序。符篆咒语其实也是一种图形符号与声音符号。语言本质上是图形与声音结合的符号体。因此, 语言符号也具有指称世界、表述世界、命令世界的神秘功能, 能揭示世界与历史中的“存在”与“实有”。葛洪对符号与语言符号的力量及其记录的真实性深信不疑, 用现代话语来讲, 具有典型的语言中心主义思想情结。对此, 葛洪曾就语言、文字与世界的关系明确写道:“夫发口为言, 著纸为书; 书者所以代言, 言者所以书事。”(杨明照校笺, 《喻蔽》, 1997) “书犹言也, 若人谈语, 故为知有。”(杨明照校笺, 《钩世》, 1997) “知有”一词, 孙星衍疑作“知音”; 杨明照先生疑作“有知”。笔者认为, 《钩世》篇主要谈及由语言结构而成的文章是否有无功能价值, 能否载德录事, 因而应当为“知有”。“知有”则表明语言文字记录世界与历史中的“实有”、“实存”之物、之事。就道教符篆而言, 其《抱朴子内篇·遐览》一文著录大符五十六种, 合五百余卷, 其相信“符剑可以却鬼辟邪”、“大符乃云行用之可以得仙者”, 即取得却鬼辟邪、得道成仙之功效。对是否客观存在仙道之事, 葛洪没有用, 也无法用科学去论证, 但他却从文本语言之维来肯定仙道故事的存在:

遼古之事, 何可亲见, 皆賴記籍传闻于往耳。《列仙传》炳然, 其必有矣。然书不出周公之门, 事不经仲尼之手, 世人终于不信。(王明校释, 《论仙》, 1985)

若谓世无仙人乎, 然前哲所记, 近将千人, 皆有姓字, 及有施为本末, 非虚言也。
(王明校释, 《对俗》, 1985)



可以这么讲，葛洪道教语言观基本陷入一种对语言的痴迷状态：把文本语言所存录的仙道故事视作客观实存之史事，从来不怀疑文本语言符号所指与能指、意指三者间的游离性、滑动性、虚拟性，更没有看到语言符号运用中的游戏与修饰性，因而语言亦有欺骗性。葛洪这种道教语言符号观既不同于儒家经典《周易》“书不尽言，言不尽意”语言观，又异于老庄道家“意之所随者，不可言传也”，“知者不言，言者不知”的语言观，而与科学语言的基本特征相似。正因在葛洪道教看来语言符号具有能指称、命名、建构、维系现实及意指世界的功能，因而葛洪尤其强调用语言符号结构起来的文学文本“贵于助教”、“必戒悟蔽”的价值功能，认为文可载道、载道必文：“筌可弃，而鱼未获，则不得无筌；文可废，而道未行，则不得无文。”（杨明照校笺，《文行》，1997）“孔郑之门，耳听口受者，皆已灭绝。唯托竹素者，可为世宝也。”（杨明照校笺，《佚文》，1997）“是以圣人实之于文，铸之于学。夫文学也者，人伦之首，大教之本也。”（杨明照校笺，《佚文》，1997）故而，葛洪坚决反对视语言文本的创造活动为“末事”。所以，葛洪文学价值论实以其道教符篆养生观中的语言符号观作为内在理据。

（三）丹道养生学说与文艺发展观关系

可以这么讲，在中国古代多家思想中，道家是唯一不反对科学，也不缺乏科学思想、科学视野及科学思维。其中，承认宇宙万物是变化发展的，则是道家科学思想的核心。葛洪认为，“变化者，乃天地之自然”：

夫变化之术，何所不为……水火在天，而取之以诸燧。铅性白也，而赤之以为丹。丹性赤也，而白之而为铅。云雨霜雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。至于飞走之属，蠕动之类，稟形造化，既有定矣。及其倏忽易旧体，改更而为异物者，千端万品，不可胜论。人之为物，贵性最灵，而男女易形，为鹤为石，为虎为猿，为沙为龟，又不少焉。至于高山为渊，深谷为陵，此亦大物之变化。变化者，乃天地之自然，何嫌金银之不可以异物作乎？（王明校释，《黄白》，1985）

自然万物处于变动发展、相互转化之中，人亦处于变化发展、相互转化之中，金银也可由其他物质化合而成。此即道教万物自然嬗变论，与物质性质转移与改性论、物质自然进化与人工调控论共同构成了道教金丹思想三大支柱。（卿希泰主编，2009:514）“至于真人作金，自欲饵服之致神仙也”，（王明校释，《黄白》，1985）可见，黄白术也是仙道养生重要内容，即“仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银……。”（王明校释，《仙药》，1985）从丹道养生理论中悟出的变化发展观构成了葛洪宇宙观的本体论与生成论。李约瑟认为，“道家深刻地意识到变化和转化的普遍性，是他们最深刻的科学洞见之一。”（李约瑟，1990:176）此论对道教而言亦是客观有效的。道教变化发展、相互转化的宇宙观是他们在对宇宙万物“仰观俯察”、“勤求试之”的科学观察实验中得来的。（盖建民，2006:56）承认变化发展是事物的本体特征，因此葛洪才能以变化发展的眼光看待文学基本问题：看待文学批评的特殊性，破除



批评中“贵古贱今”、“贵远贱近”的儒家“宗经”保守立场，主张今胜于古，“古书者虽多，未必尽美”，“今诗与古诗，俱有义理，而盈于差美。”（杨明照校笺，《钩世》，1997）看待文学语言，破除了儒家经典规定的“文质彬彬”、“辞达而已”的质朴语言观，以及老庄道家不加修饰的“天籁”语言观，主张丰赡、清丽、多变、人工与自然兼美的语言风格，体现出时代的、发展的语言艺术观。

（四）道教存想养生术与文艺想象

存想是道教养生术之一。“所谓存思，即微闭双眼，存想内观某一物体和神真的形貌、活动状态等，以期达到集中思想、去除杂念、进入物我相融的境界。存思对象很广，天象、景物、人体、神真无不一是存思的内容。”（杨建波，2001:4）“道教的许多炼养方术如上清派所传的各种存思、北斗七星法、存五方神法以及吞食日气月精星光之类的服气法，都是结合一定的天象地理方位知识构建的。此外，魏晋南北朝时期，道教多层次、全方位梯级神仙谱系的构造，斋醮祭坛的设制，以及步罡踏斗之类的科仪编排，也离不开相应的天文宇宙和地理知识。”（卿希泰，2009:504）葛洪分析“汪濊博富”、“汪濊玄旷”，文思丰沛之文的想象构思特征云：“其所祖宗也高，其所绚绎为妙，变化不系滞于规矩之方圆，旁通不凝阂于一塗之逼促。”（杨明照校笺，《尚博》，1997）所论颇通于陆机观点，指出想象具有突破常规思维与时空观念组合出全新的创造性意象。葛洪此论实与其对道教存想炼养术的生活与精神世界之观察体悟有关：《外篇》描述怀冰先生存想炼养时“思眇眇焉若居乎虹霓之端，意飘飘焉若在乎倒景之邻。万物不能搅其和，四海不足汨其神”（杨明照校笺，《嘉遁》，1997）的生活意态，《内篇》述道士“经乎汗漫之门，游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中，倘佯仿佛之表。咽九华于云端，咀六气于丹霞。徘徊茫昧，翱翔希微，履略蜿虹，践跚旋玑”（王明校释，《畅玄》，1985）的生活情态，都是通过对宇宙时空、自然万物的非常规组合达到游心自然、醉心自由的精神之境，虚实变幻莫测、旷逸瑰丽，是典型的道教隐逸养生修性的一种生活方式，这恰是虚构性想象的本质特征。

（五）论证仙道养生可能性与文艺批评的特殊性

上文我们论述了葛洪对文艺批评特殊性之深刻洞见。葛洪的睿智观点离不开其在论证仙道养生可能性中形成的哲学思维。其是这样论述的：

存亡始终，诚是大体。其异同参差，或然或否，变化万品，奇怪无方，物是事非，本钩末乖，未可一也。夫言始者必有终者多矣，混而齐之，非通理矣。谓夏必长，而芥萎枯焉；谓冬必凋，而竹柏茂焉；谓始必终，而天地无穷焉；谓生必死，而龟鹤长存焉。盛阳宜暑，而夏天未必无凉日也；极阴宜寒，而严冬未必暂温也。百川东迁，而有北流之浩浩；坤道至静，或震动而崩弛；水主纯冷，而有温谷之汤泉；火体宜炽，而有萧丘之寒焰；重类应沉，而南海有浮石之山。……（王明校释，《论仙》，1985）



显然，这是针对王充《论衡》“夫有始者必有终，有终者必有死”观点而发。身为道家（道教）学者的葛洪，一方面，仰观俯察万物时既从中悟出作为普遍规律的“道”即“通理”来，又看到自然现象中的特殊性、个别性、复杂性。因此他强调不能用有限结论去框定无限现象，用普适性观点否定个别未知事物与现象，“万殊之类，不可以一概断之”，“夫下之事，不可尽知，而以臆断之，不可任也。”（王明校释，《论衡》，1985）应当说，除却葛论所举个别事例为伪证外（如“谓始必终，而天地无穷焉；谓生必死，而龟鹤长存焉”），这其中确实体现了作为道教学者的葛洪之强烈认知理性精神。事实上，科学技术史表明，正因为我们对未知世界怀有“不可臆断”的探求信念，才有了人类今天科学技术的巨大进步：当初欧洲天文学、天体力学革命，不正是在具有强烈神学信仰与追求、并企图通过一系列观察、实验与推理手段去证明上帝存在的开普勒、牛顿等努力探求下获得的吗？因此，这种强烈认知理性精神就显得尤为可贵。正是这种在认知世界、认识自然、探求未知领域过程中形成认知理性精神，使得葛洪在文艺批评时非常强调注重文艺批评与社会道德批评的特殊性以及文艺批评的历史性、相对性、个性化等问题。

三、葛洪文艺批评特质的重要意义

学术界一直以为，中国古典文论话语感性的成分多于理性，文艺理论的科学主义思潮几乎成为西方文论话语的固有特性。此论放在中国文论的历史语境中来打量，似乎确有一定道理。在中国古典文论中，传统的文论家往往是儒家士林知识分子，他们强调“君子不器”，具有反科学、反技术倾向，（刘朝谦，2004:313）因此，在推导文艺理论相关问题、概念、范畴时，在思维方式上往往采用直观感悟式；在写作体例上往往采用极具诗文特质的诗文评方式；在对待前辈的文论遗产时，往往用深烙着文化无意识心理的复古方式代替理性考辨。于是，概念、命题、范畴及问题的建构分析很少逻辑理性成分。但是，此论亦遮蔽了悠久的中国文论史中个别文论家在建构其文论话语时的科学主义思想特质。葛洪便是其中之一。葛洪由于道教科学家、道教养生家的身份特征决定了其在对文艺理论相关问题的探究时往往体现出严密的逻辑理性与历史意识、独立的主体建构意识，这恰巧是文艺理论批评中科学主义思想的萌芽。其后，刘勰在《文心雕龙》的理论推导与建构中，就体现出一定的逻辑推演、理性考问与独立的主体建构意识的科学主义思想，正如其在《序志》篇所云：“及其品列成文，有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也；有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今，擘肌分理，唯务折衷。”（范文澜注，《序志》，1958）显然，刘勰这种理论思维特质除受到龙树中观佛学思维影响而外，（张少康，2010:257-271）亦明显受到葛洪《抱朴子外篇》影响：吕武志先生《〈文心雕龙〉与〈抱朴子〉文论》一文，杨明照先生《抱朴子外篇校笺》与其《文心雕龙校注拾遗》互注，罗宗强先生《魏晋南北朝文学思想史》一书涉及到葛洪、刘勰文论的相关篇章，及李侠《〈文心雕龙〉与〈抱朴子外篇〉文学思想相关性研究》等论文，都深入探究了二者的关联性，（李侠，2012）限于篇幅，笔者不拟于此赘述。因此，《文心雕龙》才被视为“体大虑周”之作。“虑周”是对著作体现出来的某种文艺理论科学主义思想的肯定。



参考文献

- 【汉】杨雄. 法言[M]. 李守奎、洪玉琴, 译注. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2003
- 【晋】葛洪. 抱朴子内篇[M]. 王明, 校释. 北京: 中华书局, 1985
- 【晋】葛洪. 抱朴子外篇: 下[M]. 杨明照, 校笺. 北京: 中华书局, 1997
- 【晋】葛洪. 抱朴子外篇: 上[M]. 杨明照, 校笺. 北京: 中华书局, 1991
- 【清】阮元刻. 十三经注疏[Z]. 北京: 中华书局, 1980
- 【梁】刘勰. 文心雕龙[M]. 范文澜, 注. 北京: 人民文学出版社, 1958
- 丁宏武. 葛洪年表[J]. 宗教学研究, 2011 (1)
- 刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 冯逸、乔华, 点校, 北京: 中华书局, 1989
- 刘朝谦. 技术与诗: 中国古人在世的天堂性与泥泞性[M]. 北京: 中国社会科学出版社、华龄出版社, 2004
- 杨伯俊译注. 论语[M]. 北京: 中华书局, 2009
- 李侠. 《文心雕龙》与《抱朴子外篇》文学思想相关性研究[D]. 中央民族大学, 2012
- 杨建波. 道教文学史论稿[M]. 武汉: 武汉出版社, 2001
- 张少康、刘三富. 中国文学理论批评发展史[M]. 北京: 北京大学出版社, 1995
- 张少康. 刘勰及其《文心雕龙》研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2010
- 钱穆. 中国学术思想史论丛: 卷 3[M]. 北京: 生活. 读书. 新知三联书店, 2009
- 卿希泰, 主编. 中国道教思想史: 第一卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009
- 郭金彬. 中国传统科学思想史论[M]. 上海: 知识出版社, 1993
- 郭绍虞. 中国历代文论: 一卷本[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001
- 盖建民. 道教科学思想发凡[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2005
- 詹石窗, 主编. 道教与中国养生智慧[M]. 北京: 东方出版社, 2007
- 【英】李约瑟. 中国科学技术史: 第二卷[M]. 北京: 科学出版社; 上海: 上海古籍出版社, 1990

^① 这里的“道”既指作为宇宙本体论的“道”，亦指涉葛洪的长生成仙之“道”。葛洪认为，长生成仙之道具有可行性，是客观可能的。

^② 葛洪《抱朴子内篇·对俗》，专门对世俗之人长生成仙、仙道可否学致等作了批评。从《内篇》摹仿王充《论衡》问答体与内容、思维特征来看，指涉的批判对象可能是王充。

