

• 张会恩 著

文章学史论



湖南师范大学出版社•

# 文章学史论

张会恩 著

湖南师范大学出版社

【湘】新登字 011 号

## 文章学史论

张会恩 著

责任编辑：刘周堂

湖南师范大学出版社出版发行

(长沙市岳麓山)

湖南省新华书店经销 湖南大学印刷厂印刷

850×1168 32开 7.625印张 191千字

1993年11月第1版 1993年11月第1次印刷

印数：1—1000册

ISBN7-81031-335-5/I.025

定价：4.90元

## 自序

还在年青时代,前辈马积高先生就曾启发我研究古代文章写作理论中的一些范畴,如文道、文气、文德等,后来虽然有些想法,但一直未能动手。直到八十年代中期一次偶然的机,我才决心思考和研究一下这方面的问题。

这个机会就是:在写就“文章写作学源流”一稿(收入国家七五文科教材《写作学高级教程》,周姬昌主编,武汉大学出版社出版)送张志公先生审阅时,志公先生在讲了一些肯定和鼓励的话之后,提了一条在我看来是很宝贵的意见。志公先生认为,这样按时间顺序叙述下来,虽然“精要”、“清楚”,但“微有细碎而缺少必要的概括之感。读过全章,不易自行理出几条明晰的、可掌握的脉络”。他以商询的口吻说,“在我国古代(清末以前),有没有一种居主导地位的、一贯的写作观?如果有,是怎样的一种写作观?……如果没有,那么有那几种主要的或并行或交错或互相影响、作用的写作观?总之,使学生学习之后,头脑里不只有许多点,并且有了几条或粗或细、或长或短的线。这样,是否更切‘源流’之义?”这条中肯的意见使我联想马积高老师的教导,联想起研读古代文论和与张长青同志撰著《文心雕龙诠释》过程中遇到的许多理论范畴,集中了一

段时间,对中国古代文章写作理论的各种范畴及其流变进行了较多的思辨和梳理,渐渐地有了一些想法。

按照志公先生的意见,去综观中国古代文章写作观或写作理论范畴,使人想到“物——意——文”这个文章生成模式,想到古代文章家、文章学家在这个模式的各个环节上曾有过的各种思考,各种观点。古代虽然还没有辩证唯物主义的认识论和反映论,但任何国度的人们写作文章,恐怕都不能离开这个基本模式。这个基本模式的创始是陆机《文赋》和刘勰《文心雕龙》,所谓“恒患意不称物,文不逮意”,所谓“意授于思,言授于意”,“神与物游”,等等,显然已经出现“物”(“思”、“神”)“意”、“言”(“文”)等范畴和“物——意——文”的流程、模式,但在古人眼里,“文章反映客观事物”这一层似乎是不待言说的,所以更多的时候,是集中在“言”和“意”或“文”和“意”的范畴及其联系的研究和阐述上。它虽然还不是我们今天所谓“客体(外物)—主体(作者、作意)—载体(言辞、文章)—导体(书刊、音像传播)—受体(读者、听众、观众)”这样一个文章学的系统流程,但已言及其主要部分。于是,“言意”就作为第一个理论范畴提了出来。言意问题是个古老的哲学命题,在魏晋之际曾发生过一场激烈的争辩,而且后来余波不息,一派主张“言不尽意”,一派主张“言能尽意”,都深刻地影响着古人说话写文章的实践,影响着古代文章学和文学学理论系统的方方面面。

把“言意”范畴放到文章写作的具体流程中加以审视,宏观地说,就是一个内容与形式即“质”与“文”的关系问题。“质”与“文”也是一对古老的哲学或美学范畴。在古人那里,有时仅从“形式”的意义上使用它,有时却从“内容”与“形式”的意义上使用它。本书所取为后一方面的意义。如何正确认识和处理“质”与“文”的关系,是文章写作中第一位的重要的问题,它决定和制约着其他文章写

作的理论范畴,或者就如志公先生所说,是一个居于主导地位,一贯不变,绵延两千多年的根本文章写作观。

在“质文”这对庞大的范畴内再予细致的剖分,从“质”的方面又可析出“明道”、“言志”、“致用”等三个范畴,都有关文章的内容、功用,古代文章家、文章学家有关“文道”(包括古文家们的“载道”、“贯道”、“传道”等)、“文理”(包括理学家们的“义理”、桐城派们的“义法”等)以及“文情”、“文用”等内容,大体都涵盖在内;从“文”的方面又可析出“体制”、“法度”、“文采”等三个范畴,都有关文章的形式,古代文章家、文章学家所论“文体”、“文法”、“文辞”等诸多思想资料,概被包括在内;而从“质文结合”即内容形式高度统一的角度去考察,还有“文气”、“文德”、“形神”、“意象”、“风格”等范畴;如从文章写作自身的发展变化来看,则还有一个继承与发展即“古”与“今”或“因”与“革”的范畴。这些范畴既是文章学的范畴,也是哲学或美学的范畴,虽没有把古代文章写作理论的一切方面包罗以尽,但其荦荦大者已在其中了。

以上十四个理论范畴,或自周秦始,或自两汉或魏晋六朝始,各自都能梳理出一条或显或隐、或粗或细的发展线索,本人曾以“中国古代文章写作观系统初拟”为题在全国第三届文章学讲习班作过专题讲学,得到了学员和同仁们的首肯。大家认为,这些范畴,放在断代的文章学史或文学学史里考察,仅仅是一个个的“点”,而放在历史长河里予以系统观照,则成为一条条明明白白的“线”,它们或则并行或则交错,或则重迭或则兼容地发展衍变,形成一张巨大的文章学理论范畴的网络。这样地讲,是用辩证唯物主义反映论和系统论来总结古代文章写作理论的结果,是一种关于文章理论发展史或写作学史的新构想。

既然获得社会的认同,我就按照这一构想一个范畴一个范畴

地写了下来,逐渐成了现在的规模。每一范畴,虽然都是纵向的述论,但写法各有不同。既有按时间序列,把范畴的发展分成若干阶段进行叙述的,又有先将范畴分成若干侧面,然后再分别进行史的叙述的,也有先对范畴的发展,进行总的历史概述,然后再对范畴的若干侧面(包括特点、观点等)作史的详述的,以述为主,述论结合,兼容各种分歧和争论,力争全面反映每个范畴在历史发展进程中的真实面貌。在撰写过程中遇到的主要问题是:文章学理论与文学学理论一时难于彻底分清。要建树狭义的文章学理论体系,必须与文学学理论相区分,这自然也包括古人的论述在内,本人也曾做过不少努力(请参拙著《文章学初论》之《古代文章文学分野论叙略》),但在前人浩如烟海的思想资料里面常常是文章理论与文学理论混杂在一起。六朝以前,固不用说,六朝以后,也多数如此。虽然不少“文谈”、“诗话”已将文章文学大别清楚了,但在具体论述时又常诗文并提,搅揉一气。这是因为“文笔一脉”、“诗文一理”、“诗文一道”的传统影响长期存在,而诗文理论又确可互相借鉴、互为作用的结果。所以,本书中虽然在不少地方将诗、文理论分途叙述、但更多的时候却又“文章文学”并提,诗文理论共叙,这并非笔者已经放弃建树狭义文章学理论体系的观点,而是为的尊重历史事实。在《古代文章文学分野论叙略》中我曾写道:“历代文章家和文论家的各种论述,虽然常将文章文学混为一谈,但只要仔细辨来,……可以小心地析出或为文章理论或为文学理论,或为兼二者而有之的理论系统来。”本书所欲建立的理论系统就是属于后一种情况。作为精神产品的文章作品与文学作品比较地容易分野,而同样作为精神产品的文章理论与文学理论就比较地不容易分野,这是客观存在的一种实际困难,任何人都不能勉强为之的。从实际出发是任何时候都必须坚持的根本原则,这也是人所共知的,也是人所能

共谅的。

为着依然有一个总的时序为纲，并方便于读者在阅看诸多范畴史的同时有一参照系数，本书仍将“古代文章写作学源流”（未曾删削的原稿）附录于末，名曰“总述篇”。又恐这种新创的范畴史的写法难当“正史”的雅名，仍旧取名曰“文章学史论”。这样一来，友好同仁或戏之曰，浑如维吾尔族姑娘发辫，既有诸多小辫垂美于左右，又有一条粗辫拖曳于后，其掩映的美好姿质可想而知了。《文章学史论》倘能当此美喻，则是笔者之大幸了！

前辈马积高先生伏中为本书题写书名、文章学研究生钟虎妹、贤婿伍先芳为我誊写、校对书稿，一并深致谢意。

张会恩 癸酉夏月于湖南师范大学

赫石小轩南窗灯下



# 目 录

## 自 序

|           |       |
|-----------|-------|
| 言意篇 ..... | (1)   |
| 质文篇 ..... | (18)  |
| 明道篇 ..... | (35)  |
| 言志篇 ..... | (49)  |
| 致用篇 ..... | (59)  |
| 体制篇 ..... | (72)  |
| 法度篇 ..... | (85)  |
| 文采篇 ..... | (97)  |
| 文气篇 ..... | (111) |
| 文德篇 ..... | (120) |
| 形神篇 ..... | (141) |
| 意象篇 ..... | (150) |
| 风格篇 ..... | (160) |
| 古今篇 ..... | (180) |
| 总述篇 ..... | (191) |

# 言 意 篇

## 一、“言意”问题的由来

“言意”问题是一个古老的哲学命题，直接有关语言和思想的关系，在先秦时期就已经提出，并受到了“名辨”之学的推动和影响。

远在《周易·系辞上》就记载着孔子的一段话：“子曰：‘书不尽言，言不尽意’然则圣人之意，其不可见乎？子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言……’”。据司马迁《史记·孔子世家》称“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”，孔子晚年整理《易传》是可信的，但以这种自问自答的方式将自己的思想阑入《易传》似乎不大可信。但因历来被人们引用，这段话就成了研究言意问题的最早理论根据。其意思是说，如果书本上的记载不能充分表达作者的语言，作者的语言又不能充分表达作者的真意，那古代圣人的意思，我们今天又怎么能够看得出来呢？圣人在《易》中所以要“立象”、“设卦”就是要充分表达他们的真意，而

“卦”又系以“辞”，就是要用语言来充分表达这种真意的。显然立论的倾向是主张“言能尽意”的，但其中“言不尽意”究竟是别人的看法还是孔子原来的想法，这在今天已无法查考了。在整本《论语》上也找不出其他直接论述言意问题的文字。

后世对于“言意”问题展开论辩之后，“言不尽意”一派曾在《论语》中找到两处论述，认为孔子是主张“言不尽意”的，这也不是取信。一段是《公冶长》的记载：“子贡曰：‘夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也’。”孔子的文章可以用耳闻目睹去得到，孔子讲人性天道，那是靠耳闻目睹学不到的。子贡认为，孔子的人性天道莫测高深，只有心领神会才能得到。“言不尽意”论者正是由此认定孔子是“言不尽意”的。但是，孔子有关人性天道的理论如果不通过“夫子之言”、“夫子之文章”传达，那子贡之流又何以有心领神会的依据呢？再一段是《阳货》上的记载：“子曰：‘予欲无言。’子贡曰：‘子如不言，则小子何述焉？’子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？’”这一段话的背景是孔子游说诸侯得不到录用之后所发出的“无可奈何”的哀叹。“予欲无言”就是说我不再到处游说了。子贡就很着急：您如果不再讲话，那我记载什么？孔子的回答是：天不讲话，但其旨意照样表现出来：四时季节按时运转，百物不断生灭。意思是我即使不再讲话，也可以表达自己的意旨。“言不尽意”一派正是以这一论述作为他们的有力论据的。殊不知“天言”、“天意”完全是子虚乌有的事，与“人言”“人意”是完全不同类属的两码事，怎么可以做为立论的根据呢？在先秦时期，真正从哲学的意义上来探讨言意关系的主要是老子、庄子、墨子、荀子，此外，还有一个吕不韦。

《老子》一书有了“言不尽意”的萌芽。其第一章有句名言：“道可道，非常道；名可名，非常名。”意思是说，我讲的“道”是用言

语道出来的，但用言语道出来的“道”并不是“常道”；人们可以给“道”取一个名称，但用言辞取的这个名称，也不是“道”的“常名”。老子的本意是说，“道”不能常以某言言之、某名名之，任何“言”与“名”都不能表达“道”的真义。所以他常常说“道常无名”、“道隐无名”、“(道)绳绳不可名”，“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”。既然是“强为之名”也就是一种“非常名”。按照老子这种观点，对于“道”这个概念和它所代表的内涵，人们只能是“知者不言，言者不知”（《老子》第五十六章）。这就必然把“言”与“知”即“言”与“意”的关系对立起来了：“道”之“意”，“言”不可以“尽”。但这只是老子言意之观的一个特殊方面，他还有另外一个方面，即认为有些“意”是可以用语充分表达的。在其二十七章和七十章中一再提到过“美言”、“正言”，强调过“言有宗”、“善言无瑕谪”、“吾言甚易知”，等等，都是指的这个意思：言可以达意。

《庄子》一书关于“言不尽意”的观点表达得更为明白，强调得更为充分。其《知北游》云：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎，道不当名。”为什么“道”不可闻、不可见、不可言呢？庄子认为，“道”这个东西是天地之间各种有形之物的创造者，但它本身是“不形”（无形）的，不能用言辞给它命个什么名称，所以说，“知形形之不形乎，道不当名”，意即是说，给各种“形”以“形状”的那个“本身”（即“道”）是“不形”（没有形状）的。其《天道》云：“世之所贵道者，书也；书不过语。语有贵也；语之所以贵者，意也。意有所随；意之所随者，不可以言传也。”为什么是这种情况呢？庄子认为，书本上的文字不过是“形与色也”，口头上的语言也不过是“名与声也”，而“道”是既无形无色，也无名无声的，怎么能够由“形色”的文字和“名声”的语言来加以表达呢？所以他感叹地说：“夫形色、名声果不足以得彼之情，则知者

不言，言者不知，而世岂识之哉！”庄子在此犯了一个偷换概念的错误。虽然不能说所有“形色”、“名声”的东西都能表达思想的意义，但我们所指的刚好是一种具体的能表现思想意义的特殊“形色”（文字）和特殊“名声”（语言），这种特殊的形色文字和名声语言所表达的意义与其所反映的事物之间自然还有一定距离，还不能完全等同；人们其所以要“言传”，要由“语言文字”为媒介，就已经承认了这种差别的存在，怎么能说这种“语言文字”完全不能“得彼（道）之情”呢？庄子的论述自然也站不住脚。上文所述《老子》所谓“知者不言，言者不知”的“言不尽意”还仅限于“道”，而《庄子·天道》所讲“意之所随者，不可以言传也”则已突破“道”的界限而泛指一切概念与其代表的事物，这就更为大谬不然了。对于老庄的这种不可捉摸的“道”，终究为他们自己的著述“言传”出来了的事实，唐代的白居易曾有《读〈老子〉》诗诗趣地说：“言者不知知者默，此语吾闻于老君；若道老君是知者，缘何自著五千文？”这里的寓意也完全适用于《庄子》。《庄子·外物》又提出了“得意忘言”的观点：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言，吾安得忘言之人，而与之言哉！”“筌”、“蹄”分别为捕鱼、捕兔的工具，人们制造这些工具的目的在于捕捉鱼兔，一旦鱼兔捕捉到手，这些工具就会被遗忘。庄子由此推论：讲话的人是用言语表意的，而听话的人一旦得到这种意，具体的言辞就遗忘了。这个“得意忘言”的论点是个重要命题。但历来认为不科学，理由是马克思曾经说过语言是“思想的直接现实”，是“思维本身的要素”，离开了语言的赤裸裸的思维（“意”）是不存在的。实际上，“得意忘言”的情况在现实生活中是存在的。马克思认为凡思维一定要以语言为要素的看法也太绝对化，大多数的自然科学家和艺术家在许多情况下都是用数字、符号和形象来直接思维，不用语言的思

维是大量存在的，所以“得意忘言”论有它一定的合理性。只是在这里，庄子欲得“忘言之人”而又要“与之言”，这不是一个不可自解的矛盾吗？其《秋水》篇又云：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所以不能论，意之所以不能察致者，不期精粗焉。”这就非常清楚：可以言论之“粗”与可以意致之“精”都是“有形”的，即所谓“精粗者，期于有形者也”；而“言”不能论和“意”不能察致的，才是“无形”（或形而上）的，即“不期精粗”的，这就是说，“道”是在言意之外的。就“言”“意”二者而论又是有区别的，“言”只能论“物之粗”，“意”才可致“物之精”，因而“得意”便可“忘言”。庄子对于“言意”关系的认识显然属于“不可知论”的哲学观点，是应该抛弃的，但其所论言意之间的矛盾是有积极意义的，语言确实不等于就是思想。黑格尔认为，“语言实质上只表达普通的东西；但人们所想的却是特殊的东西，个别的东西。因此不能用语言表达人们所想的的东西”。（《哲学史讲演录》）庄子认为言能达意但不能尽意，所以从表达者来说，要考虑到言既不能尽意，就不可拘执于言；从听话者来说，就要注意尽可能“得意”甚至可以“得意而忘言”。庄子的认识是深刻的，可以批判继承的。

《墨子》一书很注重言意之间的相互依存关系。如《小取》篇有“以辞抒意”提法，《经上》篇有“言，口之利也”“执所言而意得见，心之辩也”的观点，意思是说，言辞是能够表达人的心意的，因此执其所言就能见其心意或得其心意，因为人之所言乃其心意的外部表现。这个事实说明：言能尽意，言为心辩。这个论点非常可贵，只是论述过于简约。

《荀子·正名》篇表达了与墨子相近的思想，如说“辞也者，兼异实之名以论意也”。认为心意（“志义”）的表达工具就是名、辞，只要两者相通，“言”就能很好地“尽意”了。在荀子看来，口之言（辞）

能充分地达意。

《吕氏春秋》上关于言意关系的论述前后矛盾。《察传》篇指出有“辞多类非而是，多类是而非”现象，即言辞有时不同（“类非”）而意义相同，有时又言辞相同（“类是”）而意义不同，所以说“得言不可不察”，“是非之经，不可不察”。因为“言”和“意”应该是一致的。《离谓》篇认为“夫辞也者，意之表也；鉴其表而弃其意，悖”。“言者以喻意也。言意相离，凶也”。也强调“言意一致”；如果“言意相离”那就会造成不良的社会恶果。因为人们听言的目的完全在于“以言听意也”，如果“听言而意不可知”，那就与架空的“桥言”没有区别了。《离谓》篇的意旨非常明白，即主张“言意一致”，但有一个错误，即认为“古人得其意而舍其言”，这就近似于庄子的“得意忘言”了，而到《精谕》篇中，这种思想就滑得更远：认为“圣人相谕不待言”，因为有一种“先言言者也”，所以“胜书能以不言说，而周公旦能以不言听”，甚至认为“至言去言，至为无为”。这就完全违背了真理，赤裸裸的思想观念怎么直接地进行交流呢？俗话所谓“不言而喻”，往往指此前之“言”已暗含某种思想或事实本身已包容某种意义，不待“直言”或不用“再言”，人们就能知道其中的意义；在一些特殊的情况下，眼神、动作、手势、图画、符号、物件能表达和传递某种思想意义，但大多有事先约定的条件和特定的环境条件，否则也不能达到交流思想的目的，而且单靠这种“心领神会”，无法获得比较确切和复杂的思想意义。这种“不待言”和“不言说”比之于庄子的“不能言”和“不可言”要更进一步，其实质就是认为“意”完全可以“离舍”、“去言”。《吕氏春秋》上的这种互相矛盾的情况，方家们以为这是因为《吕氏春秋》并非吕不韦一人所作的缘故，然而这仅仅是一种解释。

## 二、“言意”问题的争辩

“言意”问题虽在先秦时期已经提出,但没有展开争论,直到魏晋时期,随着玄学的兴起和注解《周易》等经典的需要,“言意”问题的争论就逐渐展开。《世说新语·文学》云:“王丞相过江左,止道声无哀乐、养生、言尽意三者而已。”可见当时的风尚。“言不尽意”和“言能尽意”已形成尖锐对立的两派,其代表人物分别是王弼和欧阳建。

王弼一派,首先有何晏重提“言意”问题。所著《无名论》认为“道”是“无名”的,名言不能称其“道”。在注解《论语》时直接地提出“言不尽意”的观点:“知者,言未必尽(意),今我(之)诚尽。”(《论语何氏等集解·子罕》)“言未必尽(意)”的情况是存在的,说明“言”与“意”之间还有一定的距离;但一概而论所有语言都不能“尽意”,“言”“意”之间的距离永远不能缩短、消灭,那也不合乎事实。何晏“言未必尽”的命题就是“言”根本不能“尽意”;正因为此,他才求助那语言文字之外的赤裸裸的“诚”,即一种神秘而深藏的精神内省。何晏从《老子》、《论语》中取证来论证“言不尽意”。接踵而至的管辂和荀粲,也是根据《论语》和《易传》来进一步论证这个观点。据《管辂别传》记载,管辂曾称赞孔子的“书不尽言”是“言之细也”,“言不尽意”是“意之微也”,认为“斯皆神妙之谓也”(《三国志魏志·方伎传》裴松之注引)。又据《荀粲传》记载,荀粲常对子贡讲“夫子之言性与天道,不可得而闻”加以称道,其兄荀谏(谨)问他:“《易》云圣人立象以尽意,系辞焉以尽其言,则微言胡为不可得而闻见哉?”荀粲的回答是:《周易》所说的“立象以尽意”只尽了“象”本身(所谓“象内”)的“意”,并未表达那些“象外之意”;“系辞焉以尽言”也只尽了“言尽之意”,也没有讲出那些“言外之意”。这自然有一定的道



理。但他最后概括出一般结论,认为“象外之意”、“系表之言”都是“蕴而不出”,超乎语言文字之外,或任何语言文字简直无法表达,则又是极端错误的了。任何“象外之意”都缘自“象内”,任何“言外之意”(即“系表之言”)都蕴于“言内”,任何“无穷之意”都来自“有尽之言”,这都是不言而喻的。还有个嵇康,《玉海》卷三十六说他曾经写过一篇《言不尽意论》,可惜亡佚,难睹真面。但其《声无哀乐论》却表示了两个方面的意见:一是“言非自然一定之物,五方殊俗,同事异号”,以“言”来表示的“一名”不过是一种“标识”。这种“同事异号”、“因事与名”的现象说明,“意”对于“言”是有选择性的,不同的民族表示共同的“意”便有不同的语言系统便是明证。这种认识应该说是正确的,但不能由此(即“言”仅为“意”的一种“标识”)把“言”、“意”割裂开来,甚至认为“知之之道,可不待言”那就错误了,他注意到了“心(意)不系于所言,言或不足以证心(意)”,即“言”、“意”之间不一致的一面,而忽视了可以一致的一面。二是“吾谓能反三隅者,得意而忘言”,“嘉彼钓叟,得鱼忘筌,郢人迹矣,谁与尽言”。由“言不尽意”到“得意忘言”,“言”、“意”之间的关系又被推进一层,为王弼的“言不尽意”论提供了又一思想资料。

王弼对先秦时期有关“言意”问题的著作大都做过注释和研究,著述甚多,对“言不尽意”论的主张阐述得比较全面系统。王弼《老子注》认为“道”“不可道”,“不可名”,“不可言”;其《老子指略》谓“言之者失其常,名之者离其真”。他甚至还认为老子所讲的“道玄深、大、微、远之言”,虽“各有其义”,但都“未尽其意者也”。他的这些话都是强调“道”即是“无”,“圣人体无(体现“无”即“道”),无不可以训”(《世说新语·文学》),“无”为什么“不可以训”?他的回答是“言必及有”。“及有”无疑是对的,“及无”又为什么不可能呢?用语言去说“有”既然可以,说“无”也应该同样可以,不过在“言