

孟二冬文存

上卷

孟二冬 著

高等教育出版社

孟二冬文存

上卷 孟二冬 著



高等教育出版社

内容提要

本书上卷选录著者已发表的学术论文,下卷收录著者部分有代表性的遗著。

全书反映了著者在中国诗学、古代文学史和文学文献学三个领域中所取得的成就,书中内容既有对陶渊明、李杜、苏黄等经典作家艺术和文论的把握,又有对《文心雕龙》、《中兴间气集》等文献和“文气论”、诗歌“发生论”等基本诗学命题的精彩分析,特别是对中唐诗歌的突破性研究,更体现了著者把文学史和文学批评史相结合的研究思路,其中对大历诗坛、韩孟诗派、中唐诗人的审美心态和意境创造,皎然“复古通变论”,齐梁诗风在中唐时期的复兴等问题的探讨,曾在学术界产生很大反响。此外,书中选录的《〈登科记考〉补正》、《唐代进士试年表》等文章是著者对唐代科举史料的整理和对应试诗的初步研究,体现了他在文学文献学领域中所取得的成绩。

本书所收文章,不仅结论有重要的学术价值,其研究方法也有可供学界参考借鉴之处。

图书在版编目(CIP)数据

孟二冬文存.上卷/孟二冬著. —北京:高等教育出版社, 2007.4

ISBN 978-7-04-020634-0

I. 孟... II. 孟... III. 古典文学—文学研究—中国 IV. I206.2

中国版本图书馆CIP 数据核字 (2007) 第027856号

出版发行	高等教育出版社	购书热线	010-58581118
社 址	北京市西城区德外大街4号	免费咨询	800-810-0598
邮政编码	100011	网 址	http://www.hep.edu.cn
总 机	010-58581000		http://www.hep.com.cn
经 销	蓝色畅想图书发行有限公司	网上订购	http://www.landraco.com
印 刷	北京佳信达艺术印刷有限公司		http://www.landraco.com.cn
		畅想教育	http://www.widedu.com
开 本	800×1050 1/16		
本卷印张	23.5	版 次	2007年4月第1版
总 印 张	44.5	印 次	2007年4月第1次印刷
本卷字数	440 000	总 定 价	60.00元
插 页	2		

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

物料号 20634-00



孟二冬教授在讲学(2002 年)

杜甫的《又呈吴郎》(2021.10)
由杜甫创作一首五言律诗，
是明列古史家利用诗史
入大事。正也。以杜甫大
家也。

公元767年，杜甫在夔州
他居住在一个叫西山的
草堂里，那里杜甫和当地
儒生一位是二王戚戚，
红袖刘高子家机望
路区二乐也。

(杜甫吴郎同15)

杜甫为秋风
所动，
这种手稿

杜甫的《又呈吴郎》出来，同时也把诗人那开阔的
胸襟与博大的气概展现了出来。这种心胸融入诗
中，表现雄伟壮阔的艺术境界，与诗人心中
见大，极罕见了。

我们再听一首诗：《江南逢李龟年》
岐王宅里寻常见，崔九堂前几度闻。
正是江南好风景，落花时节又逢君。

表面看来，这四句诗不过就是写故友重逢这相
为平常的一件小事。但这小小的事情，却包含着
丰富的时代内涵和诗人无限的感慨之情，足
以显示，诗人所以感叹大，咫尺万里的主张被气。

李龟年是开元盛世的著名歌唱家。杜甫初逢李
龟年，还是在少年时期。当时王公贵族普遍爱
好文艺，杜甫即因才华早著而受到岐王李范和
崔九堂崔湜的赏识，并多次在他们的府邸欣赏
李龟年的歌唱。而一位杰出的艺术家，既是特
定时代的产物，也往往是特定时代的标志和象征。
在杜甫心目中，李龟年正是和鼎盛的开元时代、
以及自己充满浪漫情调的青春少年时期的生活，

年
R454

云家洋
山短李范
神笔崔湜

孟二冬教授手稿

送張五歸山送君盡惆悵復送
何人歸幾日同攜手一先拂衣
東山有茅屋幸為掃荆扉當爾
謝官去豈令心事違齊州送祖
三相逢方一笑相送還成信祖悵
已傷離荒城復然入天寒遠山
淨日暮長河急解纜君已遙
望君猶佇立

孟二冬教授手錄《送張五歸山》

（此為孟二冬教授去世前約一個月時，強忍病痛所書。）

目 录

中国诗学研究

- 1 读《文心雕龙》随笔(一则)
- 2 谋篇的技巧——略说刘勰的“附会之术”
- 4 《文心雕龙》之“神理”辨——与马宏山同志商榷
- 13 中国文学批评史上的文气论
- 34 别裁伪体 转益多师——论杜甫《戏为六绝句》的宗旨兼谈杜甫对文化遗产的继承
- 41 试论苏轼和黄庭坚的诗学理论
- 48 试论宋代理学家的诗学理论
- 57 王若虚对金代诗学的贡献
- 65 试论苏轼的美学追求
- 88 皎然“复古通变”论
- 95 意境与禅玄——中唐诗歌意境论之诞生
- 107 中国古代的诗歌发生论
- 129 论高仲武《中兴间气集》

陶渊明研究

- 141 “无弦琴”的认同与启示(上篇)——论陶渊明“无弦琴”在唐代形成的基本内涵
- 156 “无弦琴”的认同与启示(下篇)——论陶渊明“无弦琴”的内涵在唐代之后的继承与发展
- 195 中国文学中的“乌托邦”理想

唐诗研究

- 209 “盛唐边塞诗派”质疑
- 214 论韩孟诗派构成的个人因素
- 223 韩孟诗派的创新意识及其与中唐文化趋向的关系
- 239 “正字十二兄”考——读李贺诗札记
- 242 论中唐时期文化特质的转移
- 249 论中唐诗人审美心态与诗歌意境的变化
- 256 论齐梁诗风在中唐时期的复兴
- 269 论以李白为代表的盛唐诗人对自然美的追求
- 279 从气骨顿衰到高情远韵——论大历诗歌之新变
- 292 李白
- 302 诗思与佛性玄心的融合——论中唐诗歌与宗教文化
- 327 论张籍的归属及相关问题

《登科记考》研究

- 337 《登科记考》补正
- 356 《登科记考》新补正
- 361 《〈登科记考〉补正》赘语

一 中国诗学研究

读《文心雕龙》随笔（一则）

《文心雕龙·附会篇》有“如胶之粘木，豆之合黄”二语。前人仅对“胶之粘木”作了解释，但对“豆之合黄”却不知其所指，即使有解释也是很牵强的，就是今天看来，“豆之合黄”也确实难以理解。

《御览》中将“豆之合黄”作“石之合玉”是有其道理的。但有人认为这“都不可通”。（见郭晋稀《文心雕龙译注十八篇》第163页）刘勰在此节中，是要说明只有妙解文章条理的人才能声调、色彩与文情紧密结合。因而，在这里就打了两个比喻：“如胶之粘木，石之合玉”，以说明文章的形式与内容的紧密结合，而这两个比喻也正是互见文义的。《校勘记》谓“石之合玉，谓玉石之声，其调和合也”。这样解释诚然义通，但就字面而言，与上文的“胶之粘木”相联缀则甚不恰当。若顺其上文“如胶粘住木头那样紧密”，而下文就应是“像石包含玉那样相连”。这样说是否有根据呢？众所周知“璞”字之意：玉在石中者曰璞。《孟子·梁惠王》即有“今有璞玉于此”。最著名的要数“和氏璧”：《韩非子·和氏》谓“王乃使人理其璞，而得宝焉”。这都说明玉与石从来都是互相生存，联系十分密切的，人们也常常拿来相提并论。就刘勰在《文心雕龙》中以此为喻，也并非绝无仅有的。我们再看紧接《附会篇》之后的《总术篇》所言：“落落之玉，或乱乎石，碌碌之石，时似乎玉。”这岂不是对“石之合玉”最恰当的解释吗？

所以，笔者认为依《御览》将“豆之合黄”作“石之合玉”是较贴切的。同时，也以此略述，求教于诸位治《文心雕龙》者。

1980年7月21日于宿州师专

（原载《文学遗产》1981年第1期）

谋篇的技巧

——略说刘勰的“附会之术”

何谓附会？谓总文理，统首尾，定与夺，合涯际，弥纶一篇，使杂而不越者也。

这是刘勰在《文心雕龙·附会》中为“附会”下的定义。《纪评》释曰：“附会者，首尾一贯，使通篇相附而合于一，即后来所谓章法也。”黄侃《札记》也说：“附会者，总命意修辞为一贯，而兼草创讨论修饰润色之功绩也。”今言之，所谓“附会”，就是内容的情意同文章的章句紧密配合，使文章的各个部分组成一个严密而协调的整体，亦即所谓谋篇。

刘勰曾在其他篇章中具体地论述了文学创作的手法问题，特别是在《熔裁》和《章句》篇中，也同样有“首尾圆合，条贯统序”，“章总一义”，“内义脉注”的阐述。但前几篇侧重于局部，而本篇则重在“弥纶一篇，使杂而不越”。作为优秀的文学作品，应该有鲜明的主旨和一贯的气势。但是，其篇章结构的各个部分，以至每个最小的细节，在表面上往往会出现彼此不同、千差万别的现象，这是由外界物质条件所决定的，因为文学应是现实的反映。但是，这些不同的部分和细节，在彼此之间又都有着本质的联系：它们都应该渗透着共同的目的性，为表达同一内容的主旨而构成一个有机和谐的整体。刘勰就注意到了这一问题，他说：“夫文变无方，意见浮杂，约则义孤，博则辞叛，率故多尤，需为事贼。且才分不同，思绪各异，或制首以通尾，或尺接以寸附，然通制者盖寡，接附者甚众。若统绪失宗，辞味必乱，义脉不流，则偏枯文体。”意思是说，作品的变化甚多，作家的意念也极复杂；言简则意义单孤，辞繁则容易杂乱；下笔草率，必多毛病；优柔寡断，反会害义。加之作家的才华不同、思路各异等等，这就难免要出现杂乱无章、不着边际的文章。特别是在刘勰那个时代，“遗理存异，寻虚逐微。竞一韵之奇，争一字之巧”（李锷《上高祖革文华》）的形式主义文风很盛行，因而这种现象就更为突出，所以刘勰指出：“通制者盖寡，接附者甚众。”面对这一现实的问题，刘勰仍持“贯一为拯乱之药”的原则，认为只有妙解文章条理的人，才能使声调、色彩和事情紧密结合。所以刘勰在这里，就提出了谋篇时具体的“附会之术”。

首先,“正体制”。他说:“夫才童学文,宜正体制,必以情志为神明,事义为骨髓,辞采为肌肤,宫商为声气,然后品藻玄黄,摘振金玉,献可替否,以裁厥中,斯缀思之恒数也。”这里,刘勰把文章比作人体,“情志”指作家的思想感情,“事义”指表达作品内容的材料,这两大部分就构成了文章的主体,其作用犹如人的精神与骨架,它统摄着全文的各部分与各细节。而与之相适应的文辞采饰、声调音节等,犹如人的肌肤和声气,它们的作用虽不如精神、骨骼那样重要,但也是人体所不可少的,这就说明它们在全文中应占次要的地位。刘勰认为能如此分清了主次,才是“缀思之恒数”,即进行创作构思的基本法则。

其次,“总纲领”。他说:“凡大体文章,类多枝派,整派者依源,理枝者循干,是以附辞会义,务总纲领。”这是以上述“正体制”为依据的,可以说,主就是源和干,次就是派和枝。写文章就必须遵循主流,抓住主干,按照思想内容的基本线索,使各支流与枝节围绕着共同的中心思想来叙述,就如同“驷牡异力,而六辔如琴”一样,虽然用力不同,但方向一致。所以刘勰强调“驱万途于同归,贞百虑于一致”。只有这样,才能使文章首尾周密,表里一体。而如果不分主次,不“依源”、“循干”,那么文章就“必疏体统”,杂而无章了。因此刘勰主张应从整体着眼,必须“弃偏善之巧,学具美之绩”。根据文章主旨的需要,去处理所有部分,安排所有细节,宁可“拙寸以信尺,枉尺以直寻”,即使那些是作者所认为最精彩的部分,而如果与主旨的关系不密切,也必须毫不爱惜地抛弃它、割除它。这就是刘勰论谋篇的精华之处,也正是“附辞会义”的本质所在。

最后,“统首尾”。为了达到文学作品的完美和谐,刘勰进一步论述了文章的首尾问题。他认为文章的开头如同门面,必须“首唱荣华”,开始就给人一个良好的印象,使读者对内容发生兴趣。但是如果结尾“憔悴”,软弱无力,“则遗势郁湮,余风不畅”,那么就不能使首尾圆合、气势一贯,也未免有大煞风景、使人扫兴之感。所以刘勰说:“若夫绝笔断章,譬乘舟之振楫;克终底绩,寄在写以远送。”看来刘勰是主张含蓄美的,他认为文章的结尾既不能软弱,也不可生硬,而必须如同荡舟一样,楫停而舟不止,寄无限深情于余韵之中。这样的结尾,我们不能不说是精彩的。

总之,刘勰在本篇所论述的“附会之术”,强调了以中心思想为前提来统筹安排全局,提出了文章中整体与部分、情意与辞采、开头与结尾诸方面的和谐统一与完美形式。作者在这里所主张和所反对的,对于我们今天的写作实践,仍有其积极的指导意义。

注:本篇引文,均依王利器《文心雕龙校证》本。

(原载《写作》1982年第4期)

《文心雕龙》之“神理”辨^{*}

——与马宏山同志商榷

自1979年以来,马宏山同志相继发表了《〈文心雕龙〉之“道”辨》^①等论文,对《原道》篇中的“神理”、“自然”、“太极”、“玄圣”等词语作了新的解释,断言《文心雕龙》一书的思想是“以佛统儒,佛儒合一”的。我们仔细研究他的文章以后认为:他的看法不仅违背了《文心雕龙》的本意,而且不能自圆其说。

但是,马宏山同志文章的论点不能忽视。《文心雕龙》的“原道”之“道”,是儒家之“道”还是佛家之“道”,争论由来已久。元人钱惟善,是迄今我们所知道的第一个为《文心雕龙》写序的人,他说:“夫佛之盛,莫盛于晋宋齐梁之间;而通事舍人刘勰生于梁,独不入于彼而归于此,其志宁不可尚乎!”^②他认为《文心雕龙》是宗儒的。清人李家瑞,在《停云阁诗话》中说:“刘彦和著《文心雕龙》,可谓殚心淬虑……乃自述所梦,以为曾执丹漆礼器于孔子随行,此服虔、郑康成辈之所思,与彦和无与也。况其熟精梵夹,与如来、释迦随行则可,何为其梦我孔子哉?”他认为《文心雕龙》是宗佛的。近数十年来,对《文心雕龙》的研讨愈加深入,宗儒之说为多,宗佛之说也在发展。马宏山同志的文章,就是宗佛说中具有重要代表性的意见。

本文拟对《文心雕龙》中的“神理”等词语加以辨析,以探讨刘氏“原道”之“道”的正确含义。

神 理

探讨《原道》之“道”,“神理”是一个引起争论的关键词语。马宏山同志说,“神理”一词产生于“佛教徒们讲经”。“在文字上第一个使用‘神理’这个词语”的是刘宋时期佛教居士宗炳。他又说:“人的‘神理’也就是人的佛性。”“《文心雕龙》之所谓‘道’,它的特定意义就是‘佛性’,而不能有其他任何解释”。^③

^{*} 本文为著者与程天祐的合作作品,在此谨致谢忱。

这种说法是违背事实的。

我们知道,第一个使用“神理”一词的并不是宗炳,而是早于宗炳二百多年的曹植。曹植不是佛教徒,“神理”也不是用于“讲经”。曹植在曹操死后写的《武帝诔》中有“人事既关,聪镜神理”两句话。^④他把“神理”与“人事”对举,显然带着神灵的色彩,但这种神灵却不是佛。因为诔文中所悼念的曹操不信佛。诔文说他“既通遮政,兼览儒林,躬著雅颂,被之瑟琴”。所以,诔文中的“神理”自当是指传统礼教所供奉的天地山川、祖宗之灵异,而不是什么“佛性”。

即使在刘宋时期,“神理”一词也没有完全佛教化。与宗炳同时代的诗人谢灵运,有《述祖德诗》,歌颂他的祖父谢玄的功绩说:“万邦咸震惧,横流赖君子。拯溺由道情,翫暴资神理。”前二句说,谢玄指挥淝水之战取胜,使淮淝左右得免横流之祸。后二句宣扬谢玄的德政,吕延济解释说:“言拯横流之溺由怀道情,胜暴静乱资神妙之理。”^⑤这诗中的“道情”与“神理”互文,合“神”与“道”便是“神道”。所表达的正是“圣人以神道设教而天下服”的意思,“神理”之义本于《周易》。谢灵运的另一首诗《从游京口北固应诏》中,有“事为名教用,道以神理超”二句。李善注释“神理”一词,就直接引用《周易》的“神道设教”为解。谢灵运思想复杂,受佛教的影响也很深,但并没有把“神理”当作“佛性”的别名。马宏山同志所说的,除“佛性”之外,“神理”“不能有其他任何解释”,显然是站不住脚的。

和刘勰同时的萧齐诗人王融,在齐武帝永明九年写了《曲水诗序》,歌颂齐武帝说:“皇帝体膺上圣,运鍾下武……设神理以景俗,敷文化以柔远。”这最后两句,是由“神道设教”直接演化来的。王融的“神理”既不是来源于佛典,也无“佛性”之义。齐之王融可以依儒家经典《周易》使用“神理”一词,为什么同时代人刘勰讲的“神理”,只能解作“佛性”呢?

此后,“神理”一词用得更多,其含义也有变化。明清以来,多以之称文章的意理与文理。明人伍谦甫,清人王夫之、钱大昕、姚鼐等,都曾以“神理”论文,与“佛性”了无关系。

刘勰在《文心雕龙》一书中,七处使用“神理”,其含义虽不尽相同,但有一点是明确的:都不包含“佛性”之义。

《正纬》篇说:“《经》显,圣训也;《纬》隐,神教也;圣训宜广,神教宜约;而今《纬》多于《经》,神理更繁,其伪二矣。”这里,“神理”与“神教”同义;“神教”与“圣训”对举。一属于神灵之教,一属于世俗之教。“神理”是指《纬》书中所载的由神灵显示的微妙之理。无论刘勰对《纬》书采取什么态度,刘勰在这里称之为“神理”的事,与“佛性”都没有什么关系。刘勰直斥《纬》书之伪,并不相信《纬》书中那一套“神理”;不过,他不是从神之有无的角度看问题,而是从经之有无的角度看问题;即所谓“按《经》验《纬》”(《正纬》)。凡《经》书所载,刘勰即

信以为有;反之则无。刘勰否定《纬》书中的“神理”,所用的还是儒家的原则。

刘勰否定《纬》书,并不是完全否定天命与神灵。他在《文心雕龙》中还数言天命。如说“有命自天”,“昊天休命”(《正纬》)等。但他更重视名教。《祝盟》篇说:“夫盟之大体,必序危机,奖忠孝,共存亡,戮心力,祈幽灵以取鉴,指九天以为正……后之君子,宜存殷鉴,忠信可矣,无恃神焉。”他把“忠信”放在“祈神”之上。这种立场,是不能用“以佛统儒”来解释的。

《原道》篇说:“玄圣创典,素王述训,莫不原道心以敷章,研神理而设教。”又“赞曰:道心惟微,神理设教”。这两处“神理”用法是一致的,其来源都是《易·观·彖辞》,其文曰:“观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”刘勰的“神理设教”与《周易》的“神道设教”是一回事。“神道”又是什么意思呢?三国时期的玄学家王弼对这段彖辞注释说:“神则无形者也。不见天之使四时,而四时不忒;不见圣人使百姓,而百姓自服也。”(《周易注》)他强调天道的自然。刘勰也是强调天道自然,他在《原道》篇开头就提出“自然之道”,篇末又归于“神理”,这“自然之道”与“神理”是一致的,都承认世界上种种现象的存在与变化,都认为这些存在与变化是自然而然的。这和佛性讲的世界“本无”、“无生无灭”,毫无共同之处。刘勰在这二处用的“神理”一词,无论从其来源,还是从其内涵来看,都与佛性不相干。

《原道》篇有:“若乃河图孕乎八卦,洛书韞乎九畴,玉版金缕之实,丹文绿牒之华,谁其尸之,亦神理而已。”河图、洛书是十分古老的传说,汉以前儒者一直是信而不疑的。至于对它的解释,有的倾向于天命,有的倾向于自然。前者如孔子说:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!”(《论语·子罕》)后者如汉代著名的思想家王充,他在专论天道无为的《论衡·自然》篇中说:“或曰:‘太平之应,河出图,洛出书。不画不就,不为不成。……’曰:此皆自然也。夫天安得以笔墨而为图书乎?天道自然,故图书自成。”王充也不怀疑这两个传说本身的可靠性,只是作了否定天命的解释。刘勰在《原道》篇中引用这两个传说,是倾向天命,还是倾向自然呢?根据本篇数言自然,又在“神理”之前加一“亦”字,可知,这“神理”与前之“自然”并无不同,我们可以由此推断刘勰也是倾向于自然的。河图洛书之说,出于儒家经典,刘勰对它的说明,亦未超出儒家传统认识的范围。这反映了标榜以“宗经”为体的刘勰的一贯立场,是不应加以随意性的说明的。

另外,《明诗》、《丽辞》、《情采》几篇中的“神理”一词,都可作“自然”解释,其义甚明,毋庸赘言。总之,刘勰在《文心雕龙》一书中所讲的“神理”和“自然之道”是一致的;“神理”就是“自然之道”,“自然之道”也可称之为“神理”。其来源是儒家经典,其思想倾向也基本上是儒家的。

综上所述,我们认为“神理”并不是佛学的专门用语,也并非只有“佛性”之义。“神理”一词是汉语的固有词汇,大概是由“神道”演化而来的。后来翻译佛

经或研讨佛学,需要借用汉语固有词语来表达佛学的某些概念,“神理”便是这种被借用的词语之一。由于佛教思想是外来的,借用的词语所赋予的含义,往往和词语的原来意义不同,包含佛学特有的意义。但是,在非佛教的用语中,这些词语的固有意义和用法,是一直延续着的。因此,对于“神理”这一类词语,必须具体分析它们在不同场合所表达的实际意义,切不可固执一端,以为“内典”用了,“外典”就不可以用;或者和尚居士们用过之后,就具有专门意义,其他文章书籍与普通人就不得有另外的用法;这在语言学史上是没有先例的。

在不同的语言环境里,“神理”有不同的含义,这不仅为许多事实所证明,也符合词汇多义性这个语言自身的规律。任何民族,任何时代的语言,都有一词多义的现象,这是由影响语言发展的种种复杂因素决定的。“神理”一词也不能例外,它在世俗诗文中同在佛教典籍中所表达的意义不同,是毫不奇怪的。刘勰在《文心雕龙》这样的世俗论著中,与在《灭惑论》这篇宣扬佛教教义的文章中,以不同的意义使用“神理”一词,也是毫不奇怪的。

自 然

马宏山同志认为,在《文心雕龙》中,“刘勰之所谓‘自然’和‘自然’这个词的本来意义完全不同”。他还认为,刘勰把道称为“自然之道”是承袭了佛教的观点。^⑥这都是没有根据的。

首先,刘勰讲的“自然”是不是和“自然”一词本来意义完全不同呢?不是。我们知道,最早提出“自然”观念的是《老子》一书,它赋予“自然”两重意义。一是自然而然,这是就事物的发展变化而言的。如说:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《老子》二十五章)二是自然无为,这是就人对自然的态度而言的,对万事万物听其自然。如:“以辅万物之自然而不敢为。”(《老子》六十四章)继承老子思想的庄周,主要发展了“天道自然无为”的思想。儒家则与道家不同,孔子讲天命而不讲自然,讲礼治而不讲无为。到战国时期,儒家一个学派的代表人物荀卿,从道家自然观中,吸取了某些合理因素。他说:“生之所以然者谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然谓之性。”(《荀子·正名》)他开始改变了儒家不讲“自然”的传统。不过他讲的“自然”,只限于“自然而然”的意思。荀卿主张“隆礼”,反对“无为”。他说:“人之性恶明矣,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)儒家讲“自然”,并不赞成“无为”,这是战国时期儒家与道家自然观的明显区别。《孔子家语·七十二子解》中,引用孔子的话说:“少成则若性也,习惯若自然也。”也是讲的自然而然。《孔子家语》成书较晚,此话不一定出于孔子,但可以间接证明后期儒家也接受了“自然而然”这个观念。

到了汉代,标举“自然”的首倡者,当推淮南王刘安。他在《淮南子·原道

训》中,充分发挥了道家的自然观。他说:“两木相摩而然(燃),金火相守而流(铸),员(圆)者常转,寡者主浮,自然之势也。”这里的“自然”是“自然而然”的意思。又说:“各生所急,以备燥湿,各因所处,以御寒暑,并得其宜,物便其所。由此观之,万物固以自然,圣人又何事焉?”这里的“自然”又是听其自然而无为的意思。汉代另一位思想家王充,发挥了荀子思想的积极方面,否定天命,强调万物的发展是自然而然的。他说:“春观万物之生,秋观其成,天地为之乎?物自然也。”(《论衡·自然》)王充也承认人为的作用,主张自然为主,人为辅之。他说:“物虽自然,亦须有为辅助,耒耜耕耘,因春播种者,人为之也。”(同上)这一点,和道家的无为是不同的。王充的自然观并不属于道家,而接近荀卿。

刘勰的自然观,主要继承了荀子和王充的思想。《文心雕龙》中,九次使用“自然”一词,有两种含义。一是天然的意思。如《原道》:“夫岂外饰,盖自然耳。”自然就是无需外饰的,天生、天然之意。还有《隐秀》篇残文,把天生的“自然会妙”与人工的“润色取美”对称。“自然”是说天然而成。《体性》篇“自然之恒资”,讲天生的禀赋。二是自然而然的意思。如《原道》:“心生而言立,言立而文明,自然之道也。”还有《明诗》、《诂碑》、《丽辞》诸篇中的“自然”,也都取自然而然之意。

对于在魏晋六朝有极大影响的玄学自然观,刘勰既有所批评,也有所吸取。刘勰从两个方面批评玄学的自然观:第一,抨击了玄学的“自然无为”思想。他说:“江左篇制,溺乎玄风,嗤笑徇务之志,崇盛忘机之谈。”(《明诗》)刘勰还揭露了时人视“无为”为清高,以隐逸求仕进的虚伪,说他们“志深轩冕,而泛咏皋壤;心缠机务,而虚述人外。真宰弗存,翩其反矣”。(《情采》)第二,刘勰批评了玄学的“自然本无”思想。他说:“夷甫裴頠,交辩于有无之域,并独步当时,流声后代。然滞有者全系于形用,贵无者专守于寂寥,徒锐偏解,莫诣正理。”(《论说》)他对玄学的中心议题“本末有无”之辨,持否定态度。刘勰在批评玄学的同时,也从玄学中吸取了某些东西。如汉学重章句,遵《春秋》;玄学重义理,崇《易》学;《文心雕龙》也把《易》放在六经之首。王弼等玄学家采取以《老》解《易》的方法;《文心雕龙》把《易》的“道”与《老子》最早提出来的“自然”融为一体。刘勰还赞扬王弼的《易》注,“要约明畅”(《论说》),把王注《周易》与毛诗、孔安国注《尚书》、郑玄注三《礼》等并列,称其“可为式矣”。(《论说》)虽然刘勰的自然观不同于玄学的自然观,却不能认为,他的自然观没有受到玄学“崇尚自然”的某些影响。

刘勰的自然观,是上承荀子、王充,下取玄学的某些因素形成的,作为文学理论家,自然也有他自己的发挥创造,但怎么能认为刘勰讲的“自然”和“自然”这个词的本来意义完全不同呢?

其次,刘勰把“道”称为“自然之道”是不是承袭了佛教的观点呢?也不是。

佛理并不重视“自然”。《楞严经》曰：“彼外道等常说自然，我说因缘。”宋人长水曾作《楞严经疏》也说：“佛教因缘为宗……说一切法，不出因缘二字。”佛教讲因缘，反对讲“自然而然”这种无因的自然。他们把不讲因果的“自然”，视为“外道”而加以摈斥。《广弘明集》中，载有一组关于“自然”的论辩文章。南朝人朱世卿否定因果，主张性法自然。他写了《性法自然论》说：“夫万法万性皆自然之理也，夫惟自然故不得迁贸矣。”陈沙门释真观作《因缘无性论》予以反驳，他以佛之因缘，反对朱之自然。其序文说：“泉亭令德有朱三议者……忽著自然之论，便兴有性之执。或是示同邪见，或是实起倒心，交复有损正真，过伤至道，聊裁后论，以祛彼执。”他把主张无因的自然视为大逆不道。他用因果论批驳自然论说：“今请问自然之本为何所趣？有因果耶，无因果乎？若谓自然，尚论因果，则事同矛盾。”刘勰在《文心雕龙》中所表达的“自然”观点，同佛教的重因缘而不重自然的正统观念是大相径庭的。怎么能说他是“承袭了佛教的观点”呢？

还要看到，六朝时期，以自然论文学的也不仅仅是刘勰一个人，几乎可以说是一种倾向或潮流。晋人葛洪的《抱朴子》自叙其内篇属道家，外篇言“人间得失，世事臧否”，属儒家。其《外篇·钧世》论及文学的发展说：“古者事事素素，今则莫不雕饰，时移世改，理自然也。”刘宋时期诗人、史学家范晔在《狱中与诸甥侄书》里，论声律说：“性别宫商，识清浊，斯自然也。”与刘勰同时期的钟嵘在《诗品》中论诗，也以“自然”为宗。他批评时人滥用典故，败坏诗风，“但自然英旨，罕值其人”。此数人的文学思想与刘勰虽各有异同，但都以“自然”论文学，他们赋予“自然”一词的意义，也与刘勰基本一致。难道他们都是承袭了佛教的观点吗？

太极、玄圣

《文心雕龙》中的“太极”是什么呢？《原道》篇是这样说的：

人文之元，肇自太极，幽赞神明，《易象》惟先。庖牺画其始，仲尼翼其终。

这段话阐述了人文产生的历史过程。文是广义的文。“人文”是什么？本文明言，“《易象》惟先”，《易象》当指最早的八卦。画八卦者，本文也明言“庖牺画其始”。这里用“元”、“先”、“始”三个字，把“人文”、“《易象》”、“庖牺”的关系说得非常清楚，庖牺画八卦就是“人文之元”。这种说法来源于《易·系辞》，曰：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”

问题在于“肇自太极”是什么意思。马宏山同志认为：“‘太极’是‘道’