



中国《文心雕龙》学会编

文心雕龙研究

(第四辑)

張光年題



北京大学出版社

文 心 雕 龙 研 究

第四辑

中国《文心雕龙》学会编

北京大学出版社

北 京

图书在版编目(CIP)数据

文心雕龙研究/. —北京:北京大学出版社,2000.3

ISBN 7-301-00028-6

I. 文… II. 中… III. 文学理论-著作-研究-中国-文集
IV. I10-53

书 名: 文心雕龙研究

著作责任者: 中国《文心雕龙》学会编

责任编辑: 胡双宝

标准书号: ISBN 7-301-/00028-6/1 · 012

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbx.htm>

电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑室 62752028

电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

排 印 者: 北京大学印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

850毫米×1168毫米 32开本 8.75印张 220千字

2000年3月第1版 2000年3月第1次印刷

定 价: 12.50元

目 录

刘勰《文心雕龙》与理性主义的

- 理论思辨…………… 蒋 凡 羊列荣(1)
- 《文心雕龙》的文化史价值 …………… 朱思信(15)
- 试论《文心雕龙》的思想史价值 …………… 李建中(25)
- 《文心雕龙》对我国远古时代生命美学意识的
继承和发展 …………… 韩湖初(39)
- 美文的写作原理
——也谈《文心雕龙》的性质 …………… 卢永璘(53)
- “根柢无易其固”
——从篇次结构说《文心》研究 …………… 石家宜(60)
- 《文心雕龙》文体论中先民自然崇拜之心理
与祖先崇拜之情怀 …………… 许致芳(73)
- 《文心雕龙》潜含的小说观 …………… 张开焱(87)
- 论刘勰对文学语言的本体观照 …………… 王毓红(99)
- 谈《谐谑》
——兼说戏剧、传奇里的谐趣 …………… 林中明(110)
- 释“通变”…………… 蔡钟翔(132)
- “通变”辨义…………… 高文强(143)
- 刘勰自然之道的意蕴及其理论价值…………… 秦德行(155)
- 《文心雕龙》文学真实论的思想渊源…………… 刘文忠(168)
- 《庄》学与《文心雕龙》关系的重新讨论…………… 汪春泓(180)

论《文心雕龙》中的“艳”	白岚玲(194)
“城门失火,殃及池鱼”	
——试论刘勰的出家与梁宫廷内争的关系	林其铤(209)
《文心雕龙》成书于梁代新证	周绍恒(215)
刘勰《灭惑论》创作诸问题考论	陶礼天(228)
日本安土、桃山、江户时代的《文心雕龙》研究	门胁广文(254)
编后记	(274)

刘勰《文心雕龙》与理性主义的理论思辨

蒋 凡 羊列荣

魏晋以来,玄学渐盛,诸家“师心独见,锋颖精密”(《文心雕龙·论说》),以简明清晰之义理,而开启理性思辨的精神。此时,释经迻译,蔚然成风,尤在南朝“专精义理”(汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第十章),由宗教信仰进一步回归哲学。当其时,论难之风甚盛,而思辨气氛愈浓。于是有《文心雕龙》。

鲁迅以“解析神质,包举洪纤,开源发流,为世楷式”,并称《文心》与亚里士多德的《诗学》。在历史的影响上,《文心》固不宜与《诗学》并论,但它们确实在探本溯源、“解析神质”、导入体系思维等方面具有相当的理论贡献。因此,《文心》的价值,不仅因其具体的成功艺术探索,局部的规律把握,贴切生动的作家作品评析;而且对于以经验主义思维为主的文论传统来说,《文心》所表现出的理性主义的色彩便显得更具卓越性。

我们所说的“理性主义”和“经验主义”,是在思维方式的意义上来确定其内涵的,所以区别于欧洲的作为哲学派别的大陆理性主义和英国经验主义。经验主义思维,在思想的表述上往往与平常的意识状态保持一致,如黑格尔所说的:“思想每每穿上当时流行的感觉上和精神上的材料的外衣,混合在这些材料里面,而难于分辨。”(《小逻辑·导言》)理性主义思维,则超出那自然、感觉的意

识,克服经验思维通常具有的散漫杂多的知识形式,而“达到真正必然性的知识的反思”(黑格尔)。“必然性”反思,在宽泛的意义上讲,就是从现象界的偶然多样性走向本质的必然统一性。

我们以此为背景,从四个方面来考察《文心》的思维特征。包括本体思维、系统思维、概念思维和逻辑思维。

二

在易变与偶然的现象中寻求有普遍性和永久性的原则,在“多”中寻求一个本原的“一”,构成了本体思维的基本内涵。在古典形态的哲学中,它往往决定着思想深度。因此,刘勰以《原道》开篇,即表现着他在理论上的深度追求。

刘勰在《灭惑论》中曾说:“至道宗极,理归乎一;妙法真境,本固无二。”他便以这种具有鲜明的时代特色的“圆通”精神,将历史上的各种本体思想糅于其文章理论中。《书记》云:“阴阳盈虚,五行消息,变虽不常,而稽之有则也。”又在《议对》中称董仲舒“本阴阳之化,究列代之变”。可见,除了众所周知的道家、易家及佛家对刘勰的本体观念产生影响之外,阴阳五行学说中的“变虽不常而稽之有则”的观点也在刘勰的思维中留下印迹。显而易见,他并没有将它们真的“圆通”起来,——这样的高度不是那一时代所能达到的。但是,在我们看来,在某点上,刘勰确乎已汲取了诸家学说的共同精神,即《论说》中所表述的:“穷于有数,迫于无形,迹坚求通,钩深取极,乃百虑之筌蹄,万事之权衡也。”这里的“有数”,是具体有形的现象;透过现象洞察深层的最终的本质,便是“迫于无形”、“钩深取极”。这也就是本原的追问。

于是,刘勰便由此确立了他的文学理论中的本体观:复杂众多的文学现象是由本体“道”(或曰“太极”、“神理”等)决定的,“道”中蕴含着文学创作的普遍原则,即所谓“振本而末从,知一而万毕”

(《章句》)。

按汉代的宇宙构成论,常建立在“三”的观念上,如《汉书·律历志》说“太极元气,函三为一”,冯友兰以为这“三”是指天、地、人(《中国哲学史新编》第三册);扬雄《太玄图》就说得明白了:“夫玄者,天道也,地道也,人道也。”这种一而生三的观念,强调了现象之生成的外在形式的静态区分。另外,“体”与“用”这对本体论范畴,在刘勰的时代特别引起关注,如汤用彤所说:“魏晋以迄南北朝,中华学术界异说繁兴,争论杂出,其表面上虽非常复杂,但其所争论实不离体用观念。”(《汉魏两晋南北朝佛教史》第十章)刘勰所说的“道”与“文”的关系,便是以“道”为“体”而“文”为“用”;又按一而生三的观念,“文”被分为天文、地文以及人文。《文心》之“文”,乃“用”之一。这是刘勰所将展开的全部理论内容的逻辑起点。

牟世金在《文心雕龙译注·引论》中指出,贯穿于《文心》全书的理论的基本思想是“衔华佩实”,即内容与形式的完美统一的概念,而《原道》中提出的本体观念实未构成其理论的基本点。但是,我们看到,在刘勰的表述中,“衔华佩实”之说其实是以“文本乎道”的本体论为依据的,内容与形式的关系是体用关系的延伸。他说:“言之文也,天地之心。”(《原道》)作为道体的外在显现的天文地文皆“郁然有彩”,则人类再创造的文章也就更当如此了。《丽辞》又说:“造化之赋形,支体必双,神理为用,事不孤立。”文辞之有对偶,也是“神理”(“道”之异名)之本然。总之,刘勰是以“道”为依据而推演出文章之有形式美的必然性的。《情采》:“五情发而为辞章,神理之数也。”就是说,由“情”自然地表现为“采”,“为情而造文”,正是合乎“神理”的基本原则的。所以,“衔华佩实”固然是贯穿于《文心》的统一的审美思想,但这是刘勰坚持着体用本不离的观念的缘故。何况,形式与内容的关系本不足以作为一个理论体系的基本点,因为这种关系是派生的,它自身为更为根本的观念所支配。

不过,很明显的是,贯穿于其理论的,更多的是“师乎圣,体乎

经”(《序志》)的思想。那么,“本乎道”与征圣宗经之间又构成什么关系呢?刘勰以如下表述将他的征圣宗经观念纳入到本体论之中:“道沿圣以垂文,圣因文而明道。”(《原道》)圣人是“道”的真正领会者,而圣典是“道”的完美体现者。在此圣人和经典已被提到了与“恒久之至道”(《宗经》)相等的高度,所以,“道”、“圣”、“经”三者在本质上构成了没有差异性的“一”。这就是刘勰的“道一圣一经”三位一体的本体观念。《宗经》云:“百家腾跃,终入环内。”这“环内”,既是圣典,也是“道”。《议对》又云:“大体所资,必枢纽经典。”以此圣典为枢纽,正如同以自然之道为枢纽。按中国古代哲学常有本体与本源一而不二的现象,刘勰的文“本乎道”也就有文“源于道”即“人文之元肇自太极”(《原道》)的意思,于是圣典获得了本源的特性,被刘勰称为“群言之祖”(《宗经》)。《徵圣》中所说的“论说辞序,则《易》统其首;诏策章奏,则《书》发其源”云云,便是指圣典的本源性,实际上也是“肇自太极”之说的具体化。

“王弼以为圣人与道合体”(唐陆希声《道德经传序》),可知魏晋玄学时代,两汉经学中的崇经观念已被包容于本体思想中。刘勰的三位一体的本体观,正是这一思潮的反映。

三

本体思维使“多”统归于“一”,系统思维把“一”贯通于“多”。“一”是一系统的枢纽,“枢中所动,环流无倦”(《时序》),系统中的点都绕着一个中心展开,于是就呈现为“圆”。黑格尔就曾把哲学的体系看作是一个圆(《小逻辑·导言》),而刘勰的文学之思,也在趋向这一境界。

刘勰认为,“圆”是一种美感。它可以指文章形式安排上的有序性,如《熔裁》:“首尾圆合,条贯统序。”也可以是内外诸要素构成上的和谐性,如《风骨》:“骨采未圆。”或者是义理表述上的严密性,如

《丽辞》：“理圆事密。”而刘勰之作《文心》，其理论体系也是“圆”的完成，此所谓“验己而作”（《养气》）。

理论之圆，即系统性，首先表现为理论自身的有机性。刘勰要求理论的阐述必须具有“使心与理合，弥缝莫见其隙”（《论说》）的严密性，当然这种严密性有赖于系统中诸环节之间的统一性。正如文章美的创造，在整体上应保持同一的品格，“若雅郑而共篇，则总一之势离”（《定势》），因而理论的展开，也必须保持一个基本点，这样才能“驱万涂于同归，贞百虑于一致”（《附会》），若三十之辐共成一轂。否则“一物携贰，莫不解体”（《总术》），正如圆心有二，必不成圆。因此，居于圆心的“一”，即三位一体的“文之枢纽”，便具有作为理论的灵魂将诸环节整合为一体的功能。对于历史，刘勰以一个统一的权衡准则，品藻流别，臧否百家，俯视着文坛的纷纭变化，凡“入矩”之“纯粹者”，或“出规”之“踳驳者”（《诸子》），无不昭然可鉴。对于创作活动，刘勰“割情析采，笼圈条贯”（《序志》），总结出种种规则，也都是恪守着“立文之道”（《情采》）的基本精神。总之，刘勰的理论展开，遵循着“并驾齐驱而一轂统辐”（《附会》）的系统原则，使理论的各个部分都能趋于共同的“一”而联结为有机的整体。

系统的理论，还必须具有周延性，即历史中的重要现象以及创作活动的各种环节，都能包笼于其宏观的理论视域中。这就是刘勰自己说的：“按譬文雅之场，环络藻绘之府，亦几乎备矣。”（《序志》）“备”，就是周延。他认为，“精思以纤密”，即对具体的现象能作细密的分析，固然重要；但若“虑动难圆”（《指瑕》），即缺少一种全面思考的能力，终归是思维上的瑕病。所以，理论家应当是“辨雕万物，智周宇宙”（《诸子》）。对于历史，思维主体应“标心于万古之上，而送怀于千载之下”（《诸子》），超出一己的狭隘识见，全面考察历史之始终，使其呈现清晰的整体风貌。刘勰还深刻地认识到，周延的理论并不单是在量上具有周遍、囊括整个历史和创作的过程的涵盖面，还要使它们统一于一个理论的核心。在《序志》中，刘勰就批

评了以前的理论家“各照隅隙，鲜观衢路”，只看到局部，而不知更为广阔的风光，其根本的原因就在于“未能振叶以寻根，观澜而索源”，即缺乏一种追溯事物之本原的思维。没有本原的观念，就没有高屋建瓴、统筹全局的理论制高点。同样，他批评陆机《文赋》“号为曲尽，然泛论纤悉，而实体未该”（《总术》），因为未能确立理论的主干，所谓“曲尽”，也只能与“碎乱”（《序志》）为伍。总之，系统之周延，必须依托于本体思维。

再次，我们看到，系统的理论不仅在于能把丰富而全面的内容聚合为一个有机体，还通常使它自身表现为外在的条理性，即内在的逻辑展开与外在的表述秩序相结合。《附会》说：“首尾周密，表里一体，此附会之术也。”这里虽然讲的是文章的写作，却也反映了他注重思维条理化的观念。我们已经表明，刘勰在《文心》中提出的写作主张，其实也是贯彻于《文心》自身的。那么《章句》所说的“裁章贵于顺序”，就同样适合于他自己对《文心》的要求。《文心》建“枢纽”，明“纲领”，显“毛目”，弥纶群言，杂而不越，确实实现了刘勰所期求的秩序之圆美。

当然，系统之“圆”，是灵活而变动的，所谓“圆者规体，其势也自转”（《定势》）。无论是创作思维还是理论思维，都应当是“名理有常”与“通变无方”（《通变》）的统一。刘勰在分析作家的风格时，一方面指出“总其归涂而数穷八体”（《体性》），另一方面又认识到“八体屡迁”，而不是简单化地把各作家的风格硬套入“八体”之中。又比如，“衔华而佩实”，对于所有文体来说是“常”，但诸文体又有自己的写作法则，这是“变”；同时，就一种文体而言，这种写作法则便属于“常”，而具体的文章则为“变”了。可见，就是“常”与“变”的关系，也是变动的。以简御繁，并不是让现象去迁就本质，而是在用简一规范繁多的同时，不丧失系统自身对具体而多变的现象的适应性。

现在，我们已从有机性、周延性、条理性和变通性四个方面分

析了刘勰的系统思维。虽然在他的时代文学理论属于“自觉”期，但汉以来的学术思想中的系统观念已为他作了较为充分的准备。他在《议对》中称道董仲舒“祖述《春秋》，本阴阳之化，究列代之变，烦而不愚”，以为仲舒能以阴阳变化的必然性为本，穷究复杂的历史现象。刘勰反对感应之说，但却不妨碍他去吸收董仲舒的解释世界的系统精神。他又在《熔裁》中说道：“夫百节成体，共资荣卫。”《附会》：“夫能悬识腴理，然后节文自会。”此以人体的有机性来比拟文章，则表明古代自然科学尤其是医学（如《黄帝内经》）中的朴素的系统观念，在相当程度上启示着刘勰。

“圆”的观念，无疑受到了佛学的影响。刘勰所说的“义贵圆通”（《论说》）、“辞贯圆通”（《封禅》）等，本借了佛学的概念。“圆”为性体灵活周遍，“通”为开拓妙用无碍。按此精神，刘勰灵活而全面地去认识文学现象，看到了存在于各种现象之间的或隐或显的必然关联，并能熔铸百家，折中众说，从而建立起一个庞大而丰满的理论体系。至于佛学的体系性的哲学思维对刘勰的影响，范文澜已经点明，他说《文心》“盖采取释书法式而为之，故能触理明晰若此”（《文心雕龙·序志》注）。

我们还注意到《文心》中反复出现的“条例”一词，如《徵圣》“五例微辞以婉晦”、《史传》“按《春秋》经传，举例发凡”、“品酌事例之条”、《书记》“观此四条，并书记所总”、《总术》“大判条例”等等。按“条例”原是经学尤其是古文学派的学问，它从经书的内容中归纳出若干律规和笔法。同名物训诂之学相比，它表明了经学中理性思维的进步。刘勰在《论说》中曾说：“若夫注释为词，解散论体，杂文虽异，总会是同。”章句之学，易坠于烦杂碎乱，而“条例”实具“总会”之功，将经传义理进行归纳，使之具有条理性，这正是一种“寻繁领杂之术”（《史传》）。刘勰的系统思维特别强调“纲领”的明确，如《明诗》“纲领之要可明”、《议对》“此纲领之大要也”，以及《附会》“附辞会义，务总纲领”、《序志》“纲领明矣”等等。“纲领”观念可说

是“条例”之学的系统化方向的发展。另外，古文经学大家郑玄在《诗谱序》中说：“欲知源流清浊之所处，则循其上下而省之；欲知风化芳臭气泽之所及，则傍行而观之。此诗之大纲也。举一纲而万目张，解一卷而众篇明。”古文经学的学术思维，作为先驱，已显出系统化的倾向。而刘勰的“铺观列代，而情变之数可监；撮举同异，而纲领之要可明矣”（《明诗》），以及“乘一总万，举要治繁”（《总术》）诸说，与郑玄的话是多么相似。刘勰的学术观念本偏向于古文经学一家，那么他从中吸取理论思维的营养，也是明白的事实。

四

概念是理性思维的基本单位，它通常体现着思维的抽象程度。当然，经验思维也会根据理论的需要而产生概念，但是它的内容常常是与自然的感觉表象不分离的，因而是直观的、模糊的、描述性的。这常常被认为是中国古典思维的一个重要特征。自佛学进入中土后，知识分子开始面对大量陌生的佛学概念，起初他们以“格义”的方式加以接受，构成了历史上第一次本土文化与异域文化之间的概念对话。南朝以来，随着译经的增多，以及出于宗教观念的考虑，人们尤其是僧侣知识分子需要以透彻的佛学思维理解那些抽象的概念。人们因此而渐渐适应佛教哲学所具有的概念思维，他们的抽象水平也就大大地提高了。刘勰是经过了佛学熏陶的，其《文心》把佛学概念消化吸收于无形，如“圆通”、“般若”，无不经过了悟，而不像宋代以禅喻诗之风那样（以严羽的《沧浪诗话》为典型），对佛学概念的理解显得漫不经心。

概念思维的一个重要特点，是能将丰富而具体的理论内容归纳为某一范畴。《文心》的下篇主要讨论了二十四四个问题，分别设定“毛目”，而其中的许多“毛目”已具有了范畴特征，如“神思”属于创作心理范畴，“风骨”属于审美范畴，而“通变”属于发展论范畴，等

等。可以说,刘勰的文学理论已初步呈现范畴体系之规模,即以范畴为纲去展开理论的具体内容。我们特别要指出这一点,是因为在古典的理论著作中,是极少有这种体例的。

在《文心》中,刘勰一再强调思理的清晰度。《论说》一文说:“要约明畅,可为式矣。”即以“明畅”为义理表达的必要条件。又如《檄移》要求檄文“事昭而理辨”、《议对》称道董仲舒“事理明也”、《总术》则说“辨者昭晰”等。当然,理论思维的清晰度不仅体现在一般文章所共有的条理性上,而且更主要的是体现于概念的透明度,即对概念内涵作直接而明确的界定分析。这一点或许最典型地反映在刘勰对“风骨”的内涵阐释中,因为我们有钟嵘作为比较。钟嵘在他的《诗品》中提出了“风力”概念,但并没有直接给出其内涵。他说“建安风力”,则我们对“风力”的理解取决于对“建安”的文学背景的理解;又说“干之以风力,润之以丹彩”,则我们需借助于上下文如与“丹彩”的对应关系去捉摸其内涵。显然,钟嵘将“风力”的内涵隐于知识背景和语境之中了,因而它是不稳定的、不透明的,而我们的理解主要是一种感觉。相应地,刘勰却对“风骨”的含义作了直接的提示。他说:“结言端直,则文骨成焉;意气骏爽,则文风清焉。”这是从“骨”、“风”两个侧面作定义。又说:“练于骨者,析辞必精;深乎风者,述情必显。”这是从创作的角度进一步加以论述。他还辨析了相关概念如“气”、“采”等与“风骨”的关系。钟嵘的概念运用方式是传统意味的,而刘勰所注重的对概念内涵的透明界定,便显得非常独特,具有更强的思辨性。

如果把刘勰在“论文叙笔”部分的“释名以章义”,宽泛地理解为一种概念的界定行为,那么我们对他的概念思维的特征将了解更多。如何“释名”呢?他说:“举汇而求,昭然可鉴矣。”(《祝盟》)又在《铭箴》中说:“详观众例,铭义见矣。”这里告诉我们,明确概念的外延,是定义的一种有效方式。所以,“选文以定篇”(《序志》),并不外在于“释名以章义”,两者统一于对概念的把握。但概念是通过

内涵而指向外延的,以外延来“释名”,只是间接的提示。因此,所谓“释名以章义”,主要是指内涵的直接给与。要寻求概念的透明度,是不能缺少这一点的。

刘勰一般用单个语词去解释文体之名的意义,而且有意地选用与其名形近或音近的字。表面上看,其中多属文字的附会,意义并不大。但是我们说,在某种程度上,抽象是对具体的简化,反过来,简化便有可能包含着抽象的趋向。刘勰的一字释名,实具有抽象概括的意义。此外,这种释名方式,还有追求内涵的明晰性的目的,比如“诗者,持也”,就突出了诗的“持人性情”的内涵特征;“赋者,铺也”,则点出了铺叙这一表现手法对“赋”的标识性意义。刘勰是要以此来显明“名”的最核心的内涵。尽管一字释名仍未脱章句训诂的皮毛,而且以一字对接一名总不免牵强,但这里毕竟已有了一些抽象、简约、明晰的因素,不妨说是现代性的概念界定方法的萌芽。

概念思维在传统文论中一直比较贫乏,尤其是对概念的内涵界定,缺少一种自觉的意识。这正是传统文论未能摆脱经验主义思维的原因之一。虽然刘勰还不可能成熟地运用概念思维,也没有真正地确立科学的概念分析方法,但他在这一方面已具有相当的自觉意识,因而相比前人,已居于更高的思维水平。

五

刘勰在《杂文》中谈到“汉来杂文,名号多品”,对此,一方面要“甄别其义,各入讨论之域”,另一方面则“总括其名,并归杂文之区”。前者重在揭示概念的个别规定性和概念间的差异性,属于一种概念思维。后者重在建立概念与概念间的联系,它是逻辑性的。前者为思维提供了个体单元,而后者则将个体单元编织成有机的理论网络,即系统。因此,逻辑思维是一个理论体系的凝固剂。

刘勰说：“类聚有贯。”（《杂文》）“类”，就是概念的集合；“贯”，就是概念间的意义关联。概念间只有建立起这种关系，才能成为一类”。这是刘勰所提出的概念集合的一个基本原则。他在《论说》中分析道，议、说、传、注等八种文体概念，虽然各有各的规定性，但都以“研精一理”为内容，也就是符合了“类聚而求”（《诸子》）的“有贯”原则，便可统归一类，故曰：“八名区分，一揆宗论。”又如，轩辕唐虞之“命”，三代之“诰誓”，七国之“令”，秦代之“制”等，虽然其名不一，但在性质上却有共同的“贯”，即皆为帝王文告，因而可类聚为“诏策”。

“类”按照“有贯”的原则进行聚合，就可以“总括其名”。“总名”与其所属的“类”之间就产生了逻辑上的从属关系。由于刘勰十分关注这种关系，所以他在“论文叙笔”时，能够将不同等级的“文”安置得井然有序，避免了连续划分中的越级现象。“文”的最高的属概念是“道之文”，根据一而生三的宇宙构成观念，划分出天文、地文、人文三个子项。“人文”作为次一级的属概念，从有韵无韵的角度划分出“文”、“笔”两个子项。作为种概念的有韵之“文”和无韵之“笔”，分别又是诗赋颂赞和史传论说之母项。而“文”、“笔”诸子项又有其下属的子项。如此等等。显然，刘勰对各种文体概念的从属关系的围别区分，是非常具有逻辑感的。

“类”是刘勰的文学思想的重要表述方式。如《宗经》的“文能宗经，体有六义”，这“六义”便是一个“类”，它概括出了刘勰的文学批评的基本标准。又如《熔裁》有“三准”、《知音》有“六观”，也都是“类”，分别阐述规范文意的基本准则和理解文情的基本方法。这些“类”的内部各项之间，也就是同一属的诸种概念之间，构成了并列关系。并列关系的建立，一要保持统一的前提，二要相互间不相容，这是基本的逻辑原则。比如“六义”，以刘勰对文章形式和内容的构成要素的分析为理论前提，“情”、“风”、“事”等六个种概念基本保持着不交叉的关系。“三准”、“六观”也是大体如此。而各“类”中最

能显示刘勰的逻辑思维能力的,应当是《体性》中的“八体”。

“体”是指作家风格,即作家个性在作品中的显现。“体”作为属概念,它包含了八个种概念,这就是“八体”。刘勰认为,构成作家个性的因素有四,即才、气、学、习;在创作中它们分别决定着“辞理”、“风趣”、“事义”、“体式”四方面。因为个体因素存在着两极的现象,如才有庸俊、气有刚柔等,所以文章的四个方面相应地也就会有两极,如“事义”有深浅,而体分“远奥”与“显附”;“体式”有雅郑,则体有“典雅”与“新奇”之别。刘勰对“体”的划分,遵守着一个统一的视角,即作家主体构成因素;八个种概念具有不相容的并列关系,并且按刘勰自己所称:“总其归涂,则数穷八体。”清代刘开亦说:“论及体性,则八途包乎万变。”(《孟涂骈体文》卷二《书文心雕龙后》)皆以为上述对“体”的划分已是周延的了。无论如何,至少刘勰在主观上已意识到要避免划分不全的逻辑错误。

我们不妨将刘勰的“八体”与唐代皎然在《诗式》中提出的“辨体有一十九字”作思维上的对比。我们说,皎然的“一十九字”还停留在感觉表象的多样性中,不如刘勰的“八体”经过自觉的“总其归涂”的逻辑归纳。此其一。其二,“一十九字”不符合刘勰所说的“类聚有贯”的原则。它们不是从统一的理论前提推演出来的,所以不属于一“类”,如贞忠节志是道德范畴,高逸气情又属审美范畴。其三,皎然“辨体”的诸种概念之间存在着相容交叉的关系,如“悲”与“怨”、“逸”与“闲”、“达”等,至于“情”与“悲”、“怨”还含有一定的从属关系。这样,它们就构不成并列关系了。可以说,刘勰与皎然的这种差别,也就是理性思维与经验思维的差别。

六

从今天看“文心”,它还有许多不成熟的地方,尚不能完全满足理性的要求。如他的“三位一体”的观念,将圣典提高到“恒久之至