

第四輯

文心雕龍學刊



封面题签：周 扬

文 心 雕 龙 学 刊

第 四 辑

《文心雕龙》学会编

齐鲁书社出版发行

《济南路九》印刷厂印刷

山东新华印刷厂济南分厂印刷

860×1168毫米32开 13.125印字 × 插页 293千字

1986年12月第1版 1986年12月第1次印刷

印数1—1,500

书号 10006·158 定价 2.60 元



中日学者《文心雕龙》学术讨论会

光華後世提果方居乎西
東一筆航模下談龍今
日談更開文會其扶桑

東京大學主顧 中日文會
聯龍討論會於東京舉行
參加即應賦詩志感

一九四四年一月十日

東亞和平日，實錄大定時
邦交相和好，文苑結新和
一水事衣帶，三山系夢思
綠苑人健否，乞與寄芳詩

上海法租界公家討論會公啟
日本武裝國難，中日文會，以手聯友，共救危
重，此致，元氣，海報

會後欣以文，聯吹有進辭。

梅濱開文會，豈止論龍

龍。元會會冬十一月十日，周谷城

文心雕龍，周谷城

周谷城、王季思、錢仲瑛教授
治中日學者《文心雕龍》
討論會的賀辭

目 录

日本代表团致王元化先生的感谢信

.....日本代表团全体成员 (1)

在中日学者《文心雕龙》学术讨论会上的总结发言

.....王元化 (3)

中日学者《文心雕龙》学术讨论会综述

.....李庆甲 汪涌豪 (13)

刘勰论“奇正”.....王运熙 郭国平 (25)

释“文质”.....寇效信 (36)

《文心雕龙》的神思论.....张少康 (62)

——刘勰文学思想的历史渊源研究之二

“风骨”论是文学的本质论.....毕万忱 李森 (80)

刘勰的“才、学”说及其影响.....陈谋璋 (96)

《文心雕龙》的鉴赏论义证.....王达津 (106)

《文心雕龙》的文学革新观.....杜黎均 (123)

师心以遣论 使气以命诗.....穆克宏 (133)

——刘勰论阮籍、嵇康

《文心雕龙》与《诗品》.....吴林伯 (153)

《文心雕龙》对明清曲论的影响.....袁震宇 (175)

试论杨、曹、钟对《文心》的批点.....祖保泉 (192)

王弼哲学与《文心雕龙》.....蔡钟翔 (212)

论《文心雕龙》的系统观念和系统方法·····	马白 (234)
《文心雕龙》理论体系新探·····	刘凌 (254)
建国以来国内《文心雕龙》研究情况概述 ·····	王运熙 李庆甲 杨明 (283)
刘勰“原道”论的实质和意义·····	牟世金 (298)
——兼答刘长恒同志	
《文心雕龙·原道》篇管窥·····	黄河 (322)
望今制奇，参古定法·····	詹福瑞 (337)
——学习《文心雕龙·辨骚》篇札记	
论刘勰的“余味说”·····	肖洪林 (348)
试论《周易》对《文心雕龙》的影响 ·····	黄寿祺 张善文 (367)
试析刘勰钟嵘的诗论·····	蒋祖怡 (394)
“佛教”对刘勰所起的作用 ·····	木村清孝著 市村伊都子译 (415)

日本代表团致王元化先生的感谢信

编者按：1984年11月，复旦大学在上海邀请召开中日学者《文心雕龙》学术讨论会。讨论会的筹备委员会委员王元化（复旦大学兼任教授、《文心雕龙》学会副会长）、王运熙（复旦大学教授）、邹剑秋（复旦大学副校长）、章培恒（复旦大学教授）和讨论会秘书长李庆甲（复旦大学副教授）为了开好这次会议，做了不少工作。参加讨论会的日本学者代表团回国后分别给复旦大学和《文心雕龙》学会写信致意。信中充分体现出中日两国人民之间的友谊。现将其致《文心雕龙》学会的信件译载本刊，以飨读者。

《文心雕龙》学会

王元化先生：

天气渐寒，想必先生近来身体康健，诸事如意吧！

这次，我们参加日中学者《文心雕龙》学术讨论会的日本代表团，在访华期间，承蒙以先生为首的贵学会诸先生的热忱欢迎和款待，对此，我们深表感谢。

托您之福，我团团员的短途旅行顺利结束，平安归国。这次的学术讨论会，虽说时间不长，但日中学者生活在一起，亲切地促膝交谈，互相交流近来的研究成果，通过相互批评，深入地探讨了共同关心的问题，这种尝试差不多还是第一次。现在回想起来，那热情洋溢的会场上相互之间的直率讨论和深厚情谊，还感到非常难忘，将长久地铭刻在我们的心里。这次的学术讨论会，开得非常有意义，获得圆满成功，是与先生等人的热心和努力分不开的。对此，我们深表谢意。

最后，衷心祝愿日中学者之间的学术交流更为频繁，祝愿先生身体健康，贵学会繁荣昌盛。

敬颂

撰安！

目加田诚

户田浩晓 小尾郊一

古田敬一 冈村繁

伊藤正文 竹田晃

兴膳宏 安东谅

坂田新 今浜通隆

一九八四年十二月二十九日敬上

在中日学者《文心雕龙》 学术讨论会上的总结发言

王元化

中日学者《文心雕龙》学术讨论会今天就要闭幕了。照理我是没有条件来做这次大会的总结发言的。这两年来我担任了其他工作，没有时间从事学术研究，但是昨天主席团会议上还是责成我来承担这个任务。我的发言不能叫做总结，因为大会所印发的各位先生的文章，我还没有来得及一一拜读。我只能讲一点感想，请各位指教。

每个民族的优秀文学作品必然是世界性的。它们以自身独立的民族特色充实了世界文学宝库，使世界文学显得这样丰富多彩，构成了整个人类共有的精神财富。正如有的先生指出的，我们不必匆忙地对《文心雕龙》的历史地位作出评定，每个人可以各抒己见，发表不同的看法。同时，我们还应更深刻地去揭示它内在的意蕴，把它应有的价值阐发出来，让广大读者去评判，从而给予它以应有的历史地位。但是，另一方面，我也愿意像王起先生和兴膳宏先生发言中所作的那样，谈一谈我对《文心雕龙》这部在中古时期放出异彩的论著的看法。

在古罗马受到蛮族入侵而告毁灭以后，在文艺复兴还没有发放它的黎明曙光之前，西方的历史被称为黑暗的中世纪。在这漫漫的长夜里，点缀在相当贫乏的西欧文化土壤上的只有繁

琐的经院哲学。《文心雕龙》在东方的出现不能不引起人们的注意。中古时期正是中国的封建社会成熟的时代。封建社会给我们留下了许多消极的、不好的东西，至今还在束缚着我们的思想，成为社会前进的阻力。但是我们同时也应该认识到，在封建时代，由于人民的智慧，我们在科技方面和艺术方面都取得了辉煌的成就。那时，我们的科学技术在世界上处于领先的地位。我想，读过马可·波罗《游记》的人都会知道他对中国文化所表示的惊讶和赞美。在文学艺术方面，中国在中古时期也结出了丰硕的成果。《文心雕龙》就是其中引人注目的一部论著。鲁迅先生曾经把这部著作和亚里士多德的《诗学》相提并论，作为代表古代文学理论的双星座。如果我们把《文心雕龙》同《诗艺》比较一下，《文心雕龙》的成就无论从深度和广度来说，从内容的深刻性和范畴的丰满性来说，都驾凌于《诗艺》之上。贺拉斯是上古时代即将结束时期的文艺理论家，他在《诗艺》里面所表达的文艺思想是比较简单的教诲说和娱乐说。他把教诲和娱乐结合在一起，倡寓教于乐之论。

《诗艺》里面提出来的文学范畴、文艺观点和文艺理论，如果和《文心雕龙》相比，都显得比较贫乏。但是直到十九世纪，很多国外的学者还往往援引贺拉斯的《诗艺》，除了寥寥可数的几位日本汉学家之外，没有任何人引用过《文心雕龙》，这不能不令人遗憾。我想这主要是由于中外文字的隔阂。《文心雕龙》传播到国外广大读者手中还是二十世纪以后的事。我觉得日本学者所作出的贡献是值得我们重视的。日本学者把《文心雕龙》译成日文的全译本，比我们自己的全书今译本还要早，而且在十多年来，陆续有了三个全译本。就我所知，早在二次大战期间，当日本军阀发动的侵华战争尚未结束的时候，

日本一些学者在十分艰难的条件下孜孜不倦地研究《文心雕龙》，为日后的翻译作准备。这使我不禁想到魏晋时期，战乱频仍，社会动荡，可是道安率弟子在流徙生活中仍然弦歌不辍的情景，这不能不令人感动。这个例子说明日本学者在外国学者中是最早认识到《文心雕龙》的价值的。我记得大约在一九四八年，苏联学者曾写过一篇陆机《文赋》和贺拉斯《诗艺》比较研究的专文。我没有经过仔细的调查，但就我有限的见闻来讲，这大概是最早把中国文论同外国文论进行比较研究的一篇文章。《文心雕龙》引起世人注目的一个原因，就在于它具有民族特色，和西方文论有着不同的特点。比如亚里士多德的《诗学》主张摹拟自然，主张现实的再现，其中很少谈到想象，他不象我们魏晋时代那样着重讨论文学的风格问题。我们的文论，和我们的画论、乐论一样，都有一个相同的特点，它并不强调摹拟自然，而是强调神韵。自然这并不是说我国传统画论只求神似，全不讲形似。比如，顾恺之曾强调阿堵传神的神似观点，但他也提出过颊上妙于添毫而不忽视细节上的形似。刘勰在《文心雕龙》中也有类似的议论，他曾说：“谨发而易貌”，要求神传，而不要拘泥在细节的描写上；可是同时他也提出“体物密附”不废形似的主张。汤用彤称：“汉代相人以筋骨，魏晋识见在神明。”可谓笃论。但是，他认为这是得意忘形或重神遗形的玄学理论在艺术上的反映，则不免失之偏颇。重神韵就是要求艺术作品有一种生气灌注的内在精神。谢赫的《古画品录》标示六法，其中之一就是“气韵生动”。

《文心雕龙》所提出的“以情志为神明”亦同此旨。照这种观点看来，艺术作品的内容意蕴和表现它的外在形象，必须显现为完满的通体融贯。就如在有生命的机体内，脉管把血液输送

到全身，或灵魂把生命灌注在躯体的各部分内一样。《文心雕龙》中时或提到的“外文绮交，内义脉注”，“义脉不流，则遍枯文体”，即申明此义。这些都成为六朝时代文论的突出特点。这次会议收到的论文，也有谈到画论和《文心雕龙》的关系的。我想这是一个良好的开端。我们今后在研究《文心雕龙》的时候，需要开拓我们的领域，把中国各种艺术综合起来进行考察，找到它们之间的共性，这样，就可以把我们民族的艺术特点揭示出来。

最近国内外都很关心《文心雕龙》和佛教的关系问题。魏晋时代不仅是一个文学自觉的时代，同时也是我国头一次从外国（即当时所谓西方）引进佛教文化的时代，这是中国和外国头一次比较大规模的文化交流。西方传来的佛学在中国发生了很大的影响。当时政局混乱，即鲁迅所称为丑恶的“禅让”时代。但是在这时期，由于政治统治力量的削弱，思想领域却显得活跃起来，它的主要功绩就是打破了两汉定儒家为一尊的思想一统的局面。当时是儒、释、道、玄蜂起。法琳在《对傅奕废佛僧事》中所谓“三教连衡，五乘并鹜”（《弘明集》）就是当时这种学术风范的恰当写照。这里需要注意的是当时学术思潮的一个重要特点，即儒、释、道、玄之间形成了一种既吸收又排斥，既调和又斗争的复杂错综的局面。我觉得我们要研究《文心雕龙》的思想，就需要注意当时这样一种思想背景。我们往往对于当时多种学派处于纠葛状态的时代思潮采取一种简单化的理解，这就是用抽刀断水的办法，把这些学说截然地划为互不相干，孤立自在的绝缘体。我以为如果断言儒学同其他学派只有排斥和斗争的一面，而没有吸收和调和的一面，这种理解是片面的，因而是错误的。对于其他学派，如佛

学、玄学，道家学说，也应采取同样看法，也不能把其中某一家看成对儒学，或是对道家学说，或是对玄学，或是对佛学，只有排斥和斗争的一面，而看不到它们彼此之间的吸收和调和的一面。这里我想以魏晋玄学为例。魏晋玄学在六朝后一直受到轻蔑和排斥，几达一千多年之久，直到晚清章太炎继钱大昕、朱彝尊诸人余绪才对它进行了再估价，作出比较中肯的评定。今天已经到了应该对它作出公正判断的时候了。我认为，玄学作为一种文化思潮在当时的出现并不能视为历史的错误，它在某种意义上对我们的文化也起着一定的促进作用，而这一方面几乎全被忽视了。中国往往被西方哲学家看成是务实而缺乏思辨思考的民族。黑格尔说过，先秦时代以孔子为代表的中国哲学只有一些道德的箴言。这并不是正确的说法。事实上，先秦时代曾出现了大批的名辩思想家。而魏晋玄学就是一种使用思辨思维，用思辨思维进行所谓本体论探讨的哲学。玄学同时还使哲学范畴大大丰富起来。它也引起并诱发了很多哲学的讨论和争辩。因此它在推动思想向前发展，扩大思想境界这些方面起了一定的作用。当时那些玄学家，对儒学面然有排斥斗争的一面，但同时也有调和汲取的一面。例如皇侃的《论语义疏》中，每多征引王弼、何晏的注释。王、何二人，祖尚老庄，面不废儒书，仍以孔子为圣人。他们企图用以老化孔的方式调和孔老。王、何之后，则有向秀、郭象。向、郭二人亦称儒道双修。谢灵运《辩宗论》云：“向子期以儒道为壹”，即指调和儒道而言，但是他们的目的也同样是为了崇道卑儒。这从梁武帝所揭示的三教同源论，亦可见端倪。梁武帝早年相信道教，后来舍弃了道教改奉佛教，但是就是在他宣誓改信佛教的第二年（天监四年），即为孔子立庙，置五经博士。根据著

录，他写过《孔子正言》、《老子讲疏》等等大量著作，然而这又都不能掩盖他在《会三教诗》中崇佛的虔诚态度。上述诸例充分证实了这一点，当时儒、释、道、玄，各立门户，壁垒分明，从思想体系上来看，每一学派都有确定的原则，而不容与其他学派相混淆。但同时却不能因此把它们看成孤立自在，没有相互吸取、相互调和的方面。

我们究竟应该怎样看待刘勰在《文心雕龙》中所体现的思想？在我国内，多数认为《文心雕龙》在思想体系上还是属于儒家思想，尽管他也吸取了、调和了玄佛的成分。我也是取这种观点的。要知道，当时没有不掺入任何其他思想绝对纯粹的儒学，也没有绝对纯粹的玄学和佛学。就象慧远这样一位名僧，也主张融合内外，百家同致。他在《沙门不敬王者论》中说：“内外之道，可合而明。”他在讲说佛法时，常用外书比附内典，号称格义。相传，慧远二十四便就讲说，有客听讲，难实相义，往复多时，弥增疑昧，远乃引庄于为连类，于是惑者晓然。这也说明外书和内典也有相通之处。我认为当时没有绝对纯粹的、跟其他思想隔绝开来的儒家、道家、玄学家或佛学家。他们生活在同样一个时代，如果说各家思想丝毫没有相互渗透的痕迹，恐怕是不可能的。

当我们研究一位思想家的思想时，应该划清下面几个界线：一、不能用语汇对比法来判断一位作家是属于哪一个思想体系，这是一种非常简单化、庸俗化的办法。一个思想家在引用其他思想家的文字时，我们应注意有这种区别，一种是舍本意的引证，另一种是用本意的引证。这两种引证方法要严加区别。所谓舍本意的引证，就是舍弃了引用原文的思想内容，而之以做为某种比喻，来阐发自己的某些观点。面用本意的引证

就是把引用原文的思想内容接受过来。这是在分析一个思想家引证其他思想家原文时首先要划清的一个界线。二、就是要划清思想资料和思想体系的区别。任何一个思想家都不能离开前人的思想资料，更不能离开他同时代的思想家的思想资料来著书立说，来发表他自己的观点。所以当作家或思想家引用了什么样的思想资料，并不等于他的思想体系就和所引用的思想资料是完全一致的。我们应该从他所运用的思想资料中去发掘他所体现的思想意蕴和他所要阐发的思想原则，从而揭示他的基本观点是什么。这样才能辨明他到底是属于什么思想体系。三、我认为儒学本身也在发展。所以我们不能把魏晋时代，或齐梁时代的儒学思想和先秦两汉的儒学思想等量齐观。如果发现其中有所不同，便率尔判定它不再属于儒学思想体系，这是不正确的。因此，在论断一个作家，一个思想家的思想到底属于哪一学派的思想时，这三个区别界线必须划分清楚。

刘勰在写《文心雕龙》时是不是一位虔诚的佛教徒？对这一问题，有很多的争论。我认为他少时入定林寺，固然不能说完全没有佛教信仰。但如果说他是由于虔信佛教才入定林寺，我是存疑的。本传称，他因家贫不婚娶，所以才到定林寺依僧佑居处。他居定林寺多年，始终是以白衣身份襄佐僧佑校定经藏，而并没有出家成为一名和尚。入梁以后，一旦当他奉朝请就马上离开定林寺去做官了。从这样的行为来看，不能证明他对佛教是抱有虔信的态度，这跟他后来出家的情况完全不同。那时他已经做了东宫舍人，并且他企求出家的决心也很大，在未得梁武帝勅许之前，先爇鬓发以自誓。这和他少时以白衣身份入定林寺的情况形成鲜明对照。是不是可以由此推断在前后

不同的时期，他的思想发生了剧烈的变化？只有在这种前后思想变化的前提下，才可能出现这种乍一看来似乎难以索解的情况：少时以白衣身份入寺，而后进入仕途，到了晚年却又放弃东宫舍人的身份而幡鬓发自誓，坚决企求出家。如果不以刘勰的前后期思想变化来论证刘勰的行为，我们如何来解释它的前后矛盾？刘勰少时入定林寺的主要原因是什么？当然我也只能提出一个假说供诸位参考。我认为刘勰少时入定林寺的主要原因是由于他是贫穷庶族的缘故。南朝时只有士族特邀宽典，蠲役免税。而贫民入庙，可以不贯民籍，免于向政府纳税服役。这种情况史不绝书。比如《魏志·释老志》里就说到：“愚民侥幸，假称入道，以避课输。”《南史·东昏侯记》中也有同类的记载。桓玄《与僚属沙汰僧众教》里说得更为露骨：“避役于踵于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千、猥成屯落。”此外，再从刘勰的家世来看，也并不是世代奉佛。他的祖辈都以“之”字排行。季羨林先生曾写信和我讨论过这个问题。他说，从刘氏家族世系来看，是不是和天师道有关系？《续僧传法融传》称：“宋初刘司空在丹阳牛头山造佛窟寺，其家巨富，访写藏经书，用以永镇山寺，至贞观十九年全毁于火。”汤用彤《佛教史》以为《续僧传》中的宋初刘司空“疑系刘穆之或刘秀之”。此说不可信。案刘穆之、刘秀之传中并无奉佛记载，而《佛窟寺经藏》一事，《佑录》亦未曾著录。我们知道，《佑录》系刘勰襄僧佑编定，倘佛窟寺果为穆之或秀之营造，则刘勰决不会对寺中的经藏茫然无知。为什么《佑录》著录了《大云邑经藏》、《定林寺经藏》、《建初寺经藏》等名目，独于《佛窟寺经藏》只字不提呢？这是很难解释的疑问。据宋张敦颐《六朝事迹编类》中《寺院门第十一》称，佛窟寺乃

“梁天监中，司空徐庆造”，这又可作为一旁证，证明刘勰系统与佛教并无关系。我觉得刘勰在《程器篇》里把他的抱负完全表露出来了。他说：“摛文必在纬军国，负重必在任栋梁，穷则独善以垂文，达则奉时以骋绩。”这是本之孔孟“穷则独善其身，达则兼善天下”的人生观。关于这个问题，请参阅拙文《〈灭惑论〉与刘勰的前后期思想变化》，在这篇文章中，我认为《文心雕龙》是他前期思想的产品，而《灭惑论》则是他后期的作品。这一点李庆甲先生等和我的意见大致一致，并且还做了更充分的考证。

最后我想再谈谈我在会议中的感受。我觉得这次会议的收获之一是在于日本学者带来了一个很好的会风。这一点去年我在日本时已感受到。这就是每次发言之后，在座的可以自由提出问题来，让发言者答辩。而这种讨论的方式用目加田诚先生的话说，这是共同的研究。这种共同研究的精神我觉得很好，是那么心平气和。纵使彼此十分尊重、基本看法一致，但仍尽量找出值得商榷的问题，提出来讨论。我们在做学问方面就应该有这种求异存同的态度和锲而不舍追求真理的精神。假使大家都讲同样的话，而且是以科学的精神来进行心平气和的认真论辩，学术研究就不可能取得进展。第二点，我觉得日本学者认真严谨的治学方法，是值得我们很好学习的。他们对工具书是很重视的。他们出版了许多索引、引得一类的工具书。比如冈村繁先生的学生就以老师为榜样，编了许多索引，以此做为基本功。我觉得这个方面我们做得还很不够。第三点，我非常赞同王起先生和杨明照先生提出来的观点，就是知古也要知今，知中也要知外，这样，才能使《文心雕龙》的研究更深刻、更透彻。第四点，我愿再一次重申曾提出过的综合研究法。我是