

文心雕龍評語

张灯 著

贵州人民出版社

序 引

齐梁时代刘勰撰写的《文心雕龙》，是我国古代的一部文论巨著。问世约 1500 年来，它以其构筑的完备，体大思精的特点，一直在中国文学史上享有不可轻慢的卓拔地位，而且为世界文化所接纳所推崇。应当说，《文心雕龙》是中华文化的瑰宝。明清以降，再从近代至于当代，前人对该书做了大量的校勘诂评工作，有过不少真知灼见和研究力作；在不断推出学术新著的同时，10 余年来又有诸多注本译本释本出现，更标志着对于这部名著既有了深入的研讨，又在向普及化的方向发展。但是，无论怎样说，校注译释始终是普及和深究的基础。事实也已表明，龙学研究尚存许多基础性问题有待探索。所以，本书仍以有译有辨为内容，采取了译文居前、辨析列后这种极显寻常的体例。原文均不作注，因为透过译文和辨析，注释其实也就已在其中了。

严复曾说：“译事三难：信，达，雅。”（《严复诗文选》101 页）古文翻译和外文翻译的道理是一样的。信实不足，会失却原意；通达不具，又生涩别扭，那末，译犹不如不译。“雅”是更高的要求。不是抽象地要求雅正，要求文笔的美，而是说译文应当把原作的格调韵味传导出来。像《文心雕龙》这样的骈美之作，自然不宜用一般的白话散文译之，而更得格外地讲究译文的遣辞、句式和文采。我于是对拙译提出了两条硬性的规定：其一是要求译文恰好应为原文的一倍，尝试的结果发现这种二比一的比例大体正是适宜的，所以

每篇译文于三分之一处破栏，原文译文即可大致对齐。其二，译文必须用类乎现代白话文的排比句式，去对应原著的排偶文句，以求保持原作的独特风貌。从某种意义上说，这种刻板的苛求是自己折磨自己。但是，翻译绝对又应是一种创造，我于是只能勉力而为之。原文加上译文，于全书之中只占四分之一的篇幅，但耗费的心力则决不少于辨析部分的写作。一般说，每篇译文起码都四易其稿，五易其稿。由于学养水准的限制，译文虽力求篇幅有定，字比句次，但对照译得工整些、译得漂亮些的初衷，却仍还有相当的距离。

关于辨疑，自是本书的另一个主要内容。所谓疑义，指的是文字的校订、讹误之处、争议之辞，也包括文气的连贯、文意的所在，以及个别细微末节的地方。辨析则从文学训诂入手，比较各家注解之长短，译释文本之优劣，以求得到词义文意的正解和胜解。这里，不以注释家的声望高低作出舍取，而是以确解原意作为标尺，因为名家也间或会有疏失，读解古籍又恰恰最宜取科学的、切实的态度，故原文译文之后各篇均列辨析条目若干不等。每辨一条，除少数正误显见者外，一般都作较细致的分辨比较，多加引征，上下缀联，通篇考察，力求说得准确些，清楚些，透彻些，使自己的辨析意见尽量站得住脚些。辨析之后倘仍无最终把握，则也老实实在地于文中予以注明。

校勘不是本书的重点，却又是不可回避的问题。一般说来，校订已有确凿依据的，或原文不能通达而非改不可的，书中则以方框系于原文语词之后，标出应取之正校，如：“发挥事业”写作“发挥[挥]事业”（《原道》）、“丁仪贪婪以乞货”写作“丁仪贪婪以乞货[货]”（《程器》）等。属衍的文字，则以括号标示，如“（子政）论文”、“（稚圭劝学）”（《征圣》）等。校勘文字若歧见众多或有失误者，亦有列条予辨的，多数则不设辨析条目。

本书引征之专著凡使用频率较高者，多用简称，兹将简称及引书原名对列于下——

梅注：指明梅庆生音注本（初刻本和六次校定本则不再细分）；

《训故》本：指明王惟俭《文心雕龙训故》；

黄注：指清黄叔琳《文心雕龙辑注》；

纪评：指清纪昀评本；

李补：指李详《文心雕龙补注》；

《札记》：指黄侃《文心雕龙札记》；

范注：指范文澜《文心雕龙注》；

刘释：指刘永济《文心雕龙校释》；

王证：指王利器《文心雕龙校证》；

杨校：指杨明照《文心雕龙校注拾遗》。

《义证》：指詹锳《文心雕龙义证》；

牟注（或称牟本、牟译）：指陆侃如、牟世金《文心雕龙译注》；

周注周译：指周振甫《文心雕龙今译》；

周注释本：指周振甫《文心雕龙注释》；

赵注：指赵仲邑《文心雕龙译注》；

（牟、周、赵三译本并举，称“三注”或“三译”）

郭注：指郭晋稀《文心雕龙注译》（郭著又有《文心雕龙译注十八篇》，简称《十八篇》）；

向释：指向长清《文心雕龙浅释》；

龙注：指龙必银《文心雕龙全译》；

张译：指张光年《〈文心雕龙〉选译》；

二张本：指张长青、张会恩《文心雕龙诠释》；

《注订》、《考异》：指张立斋《文心雕龙注订》和《文心雕龙考异》；

《缀补》：指王叔珉《文心雕龙缀补》；

《斟诠》：指李曰刚《文心雕龙斟诠》；

（末四种为台湾学者专著）

另，“朱训”指朱骏声《说文通训定声》；“段注”指段玉裁《说文解字注》。

其余引文，则取随引随注的办法。

本书收入的篇目是：总论五篇（原道第一至辨骚第五），文体论六篇（明诗第六至铭箴第十一），创作论七篇（神思第二十六至熔裁第三十二），文学史论及其它五篇（时序第四十五至程器第四十九），再加末篇序志第五十，计二十四篇，实为全书的选本。我之所以先将选本奉出，一则是全书的重要篇目大致都已纳入此二十四篇之中，二则是想及早求教于学界，助我进一步认真做好日后的探索工作。其余篇目的辨析，自当不间断地从事下去。

我切望得到专家读者的批评指正！

一九九五年春张灯识

目 录

序引.....	(1)
原道第一.....	(1)
征圣第二	(12)
宗经第三	(20)
正纬第四	(30)
辨骚第五	(40)
明诗第六	(52)
乐府第七	(66)
诠赋第八	(76)
颂赞第九	(91)
祝盟第十.....	(105)
铭箴第十一.....	(123)
神思第二十六.....	(137)
体性第二十七.....	(154)
风骨第二十八.....	(168)
通变第二十九.....	(182)
定势第三十.....	(196)

情采第三十一.....	(211)
熔裁第三十二.....	(225)
时序第四十五.....	(237)
物色第四十六.....	(258)
才略第四十七.....	(273)
知音第四十八.....	(293)
程器第四十九.....	(305)
序志第五十.....	(317)
后记：以苦为舟的航行.....	(333)

原 道 第 一

文之为德也大矣，与天地并生者何哉？夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形；此盖道之文也。仰观吐曜，俯察含章，高卑定位，故两仪既生矣。惟人参之，性灵所钟，是谓三才，为五行之秀，实天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及万品，动植皆文；龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画

文章作为一项德业，实在是够盛大的了，它同天地并生并存的原因何在呢？自从混沌初开，天地著玄黄两色，呈方圆二形，天上便有日月悬空，如双璧交替，显示璀璨无比的景象；地下则有锦绣山川，条理分明，展现绮丽动人的风貌；这大概就是大自然呈现的光彩了吧！仰观上苍，日月耀辉；俯察下土，地含秀章。高低有序，上下定位，天地两仪就这样形成了。这中间，惟有人参配其中，天性灵智，集于一身，因而堪与天地合称“三才”，其实，人是万物的精英，天地的核心。有了人类这样的“心”，便创造了语言；语言确立以后，随着又有了文章，这就是很自然的道理了。推广至于万品万物，动物植物也都有自己独异的色彩：龙凤凭藉灿烂的藻饰呈现祥瑞，虎豹依仗斑斓的色泽体现雄姿；云霞

工之妙；草木賁华，无待锦匠之奇。夫岂外饰，盖自然耳。至于林籁结响，调如竽瑟；泉石激韵，和若球铎。故形立则章成矣，声发则文生矣。夫以无识之物，郁然有彩，有心之器，其无文欤？

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；而《乾》《坤》两位，独制《文言》。言之文也，天地之心哉！若乃河图孕乎八卦，洛书韞乎九畴，玉版金縢之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？亦神理而已。自鸟迹代绳，文字始炳。炎皞遗事，纪在《三坟》，而年世渺邈，声采靡追。唐虞文章，则焕乎始盛。元首载歌，既发吟咏之志；益稷陈谟，亦垂敷奏之风。夏后氏兴，业峻鸿绩，九序惟歌，勋

著色绚丽，胜过于画家的妙手；草木开花多彩，不假借工匠的奇术。这些难道是外加的装饰吗？它们自身就是这样的嘛！其他像林间的万籁奏鸣，有如竽瑟相协；水中的泉石激响，又仿若钟磬应和。可以这样说，有了形体便会有藻饰，有了音响就能有韵律。万千无知的物类，都尚且有丰富的彩绘，那末，作为有心智的人类，难道还能没有文章吗？

人类文化的最早形态，就开始了对于太极元气的探索；能够深入阐发天地神祇妙理的，《易经》卦象便是最早的著述。伏羲率先绘就八卦，孔子最终写成《十翼》，（无一不是循乎天道的。）其中的《乾》《坤》二卦，孔子还特地作《文言》予以解释。可见立言而又有文采，人类这才真正称得上是天地核心啊！再如说到《河图》孕育了“八卦”，《洛书》蕴含着“九畴”，玉版上金字镂刻的天地图形，青简中丹书闪耀的熠熠文采，这些又是谁在主宰？自然更是天道所起的作用罢！自从象形图绘代替了结绳记事，文字的作用便开始显著起来。神农、伏羲等留下的事迹，都记入了《三坟》一书，可惜年代邈远，声采已无从追寻。尧舜时代的文章，则已经文业焕然，开始有了蓬勃的发展。帝舜创作了《元首》之歌，已抒发了吟咏的情志；伯益后稷呈献谋议之章，又留下了陈奏的风尚。夏朝兴起，功业日趋鸿大，百事有序，赞歌

德弥缙。逮及商周，文胜其质，《雅》《颂》所被，英华日新。文王患忧，繇辞炳曜，符采复隐，精义坚深。重以公旦多材，振其徽烈。制诗缉颂，斧藻群言。至夫子继圣，独秀前哲。熔钧六经，必金声而玉振；雕琢情性，组织辞令，木铎起而千里应，席珍流而万世响，写天地之辉光，晓生民之耳目矣。

爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教。取象乎河洛，问数乎蓍龟，观天文以极变，察人文以成化，然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发辉[挥]事业，彪炳辞义。故知道沿圣以垂文，圣因文而明道，旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：“鼓天下之动者存乎辞。”辞之所以能鼓天下者，乃

四起，功德自然也就更显丰厚。到了商周二朝，文采显然胜过了以往的简朴，在《雅》《颂》的流传和影响下，便不断有新的英辞华章出现。周文王在受难之际，写的卦辞爻辞就很有光彩，可谓灿若纹玉，内蕴深蓄，理思坚实，含义精辟。再加上周公多才多艺，他发扬文王的美德，制诗辑颂，修润典籍，功绩不可磨灭。到了孔子，则更是上继前圣，又胜过先哲。他熔铸六经，讲究文采，务必要使之有钟鸣磬响一般的美妙；他提炼思想，推敲辞令，于是，摇起木铎，他的文教千里响应；设置讲席，珍贵的思想万世流传。其实，他讲的正是天地间“道”的光辉，因而启悟了人民群众的聪明才智。

从风姓伏羲，到孔氏仲尼，前圣创立典章，素王阐释理义，他们无一不是本源于“道”的精髓来著述文章，研究其神奇的妙理而实施教化的。从《河图》、《洛书》的启悟中获得法式，在蓍草龟板的占卜中探问术数，观测天象来穷究变化，考察人事以完成教化，然后方能治理天下，统制宪章，发达事业，显扬文辞。由此可知，“道”是依靠圣人才留存在文章里的，圣人又是凭藉著述来阐明大道的，这样的文章于是便能处处通达而无阻，日日使用而不竭了。《易经》说：“能够鼓天下而动的，就珍藏于卦辞爻辞之中。”文辞之所以能鼓动天下，就因为它们都是体现了“道”的精

道之文也。

赞曰：道心惟微，神理设教。光采元圣，炳耀仁孝。龙图献体，龟书呈貌；天文斯观，民胥以效。

神的文章。

总之，“道”的含蕴精微深奥，掌握其中精义方能施教。光彩显赫的大圣传扬它的精神，同时又光耀了仁孝等等的思想。马龙呈图，灵龟献书，仅仅是启示；圣人观察天象而有所著述，人民便都能效法和遵循了。

辨析九条：

1. 文之为德也大矣，与天地并生者何哉

“文之为德”四字的训释理解，近代以来各注释家多有歧义。

范注以为“文之为德”本《易·小畜》“君子以懿文德”，并引章炳麟《国故论衡·文学总略》说：“文德之论，发诸王充《论衡》，杨遵彦依用之。”杨文虽佚，王文犹存。王充将文章与道德联系起来，认为“德弥盛者文弥缛，德弥彰者人弥明。官尊而文繁，德高而文积。”（《书解篇》）古人讲究为文者务具德操，由此可见一斑。范注看到了王充主张儒生学经又需实践之，以培养自己的德素这一层意思，却未细审另外还有一层具备德操之后方可可为文的意思，故说“仲任之意……与彦和文德之意不同”。其实，《易·小畜》是从君子的角度说的，即言有德之士方堪施行教化（包括著述）；王充则从为文者素质的方面立言，说无德而为文不过是“空书”而已，二者不仅不悖，而且互通互补，后者显本前者，意思无大的转移，甚至可以说正是教化所以称“文德”的注解。教化为何？一项工作，一份职责，也正是一项讲究德操的事业。范注的旨要想在于此。郭译《十八篇》即取此训，可惜未引起重视，其后出的全译本反而放弃了这一训解。

杨明照先生则以为范注未安：“《原道》是《文心雕龙》的开宗明义第一篇，‘文之为德也大矣’又是统摄全篇的第一句，理解得正确与否，关系至巨。杨慎、曹学佺、王惟俭、梅庆生、钟惺、何焯、黄叔琳、纪昀诸家，对这句都避而不谈，未著一字。范《注》有所诠释，算是落言筌了。但简化‘文之为德’为‘文德’，已觉非是；又说‘文德’二字本《周易·小畜》象辞，则更为牵强。《礼记·中庸》‘鬼神之为德其盛矣乎’的‘鬼神之为德’，《论语·雍也》‘中庸之为德其至矣乎’的‘中庸之为德’，与‘文之为德’语式差不多。‘文之为德’不能简化为‘文德’，犹如‘鬼神之为德’、‘中庸之为德’不能简化为‘鬼神德’、‘中庸德’一样。”另外又引孔融《难曹操表制酒禁书》“酒之为德久矣”，本条造句用意与之极其相似，故“德”字应训为功效，“文之为德也大矣”犹言“文的功用很大啊”（参见《文心雕龙研究荟萃》63—64页，上海书店1992年版）。牟本译句作“文章的意义是很重大的”，取意正与杨说相通。

其实，功德应是“德”字的正解。不论“文之为德”可否简化为“文德”，范注认为该句指文业系一项德业，杨说又以为言文章的功用大甚，“德”字实均取自于本训，仅仅着眼点稍有差异，二者的解释严格说并无抵牾。

王元化先生对“德”字又有别解：“德者，得也，若物德之德。犹言某物之所以成为某物。”“文之为德”句即言“文”的由来是够久远的了（参见《文心雕龙讲疏》27页、290—292页，上海古籍出版社1992年版）。《注订》也批驳范注，以为“德”“得”互通，解作体用，释义实同杨说。这是完全可通的解释。但细酌全篇的论述程序，彦和似乎并非开宗明义即点出“文”与“道”的关系，而是首先将“文”抬到至高至要的位置，指出文业乃了不起的事业，故第二句才有“与天地共生”的说法（按：生者，存也。指文业堪与天地共存而非指与天地同时产生）。然后从天有文、地有文转入作为“天地之心”的人更当有文，再往后方集中论述“文”源于“道”。所以首句的“德”字恐仍宜训功德、德业为妥。曹丕《典论·论文》说：

“盖文章、经国之大业，不朽之盛事。”彦和是极推崇魏文帝的论文的，这也可算得是他将文章视作德业的又一条佐证。

至于有的本子将首句译作“‘文’作为规律的体现多普遍”（赵译），或为“文章的属性是极普遍的”（周译），虽有训释依据，但用于本条总不大经得起逻辑推敲。所谓规律或属性具有普遍性，应就“文”的分类关系而言；作为总体的、广义的“文”，不存在规律属性是否普遍的问题。

2. 山川焕绮，以铺理地之形：此盖道之文也

心生而言立，言立而文明，自然之道也

辞之所以能鼓天下者，乃道之文也

道心惟微，神理设教

四句之中，皆有“道”字，含义有异，宜分辨清楚。

第一句的“道”，为写天上地下景象各句的小括，显然单纯指大自然。牟译为“自然规律产生的文彩”，赵译“体现着自然之道的文了”，恐不贴切，自然景象何以就体现了“道”或“规律”了？周译作“大自然的文章”，译“道”最确。可周译题解又说：作者“把自然界的天地万物所具有的颜色、形体、声音称为道之文；又把反映社会上政治教化的文章也称为道之文”，因而使“自然之文和人文混淆了”。其实，彦和将自然之文和人文之文划分得层次清楚，极其明白，“夫以无识之物，郁然有彩，有心之器，其无文欤”等语即为明证。这里恰是译者把两个含意不同的“道”字混同一义了。本条首句“此盖道之文也”意思明甚：“这大概就是大自然呈现的光彩了吧！”

第二句的“道”，应指道理。彦和本意，即指自然而然的道理。三译一律作“这是自然的道理”，无误。但是，各本多将“道”解释为“自然之道”，读者是否会误解此处讲的也是“大自然”的道理和规律呢？译文若于“自然”前加一“很”字，恐绝无歧异可生。

三、四两句“道”的含义一致，指自然之道，也指天道。应当补充说明的是，刘勰所说的“道”，不单是牟注所说的“指宇宙万事万物的自然规律”，还一定程度带有神秘的、不可知论的色彩。

指“自然之道”，最早确认的盖为范注：“彦和于篇中屡言‘心生而言立，言立而文明，自然之道也’；‘夫岂外饰，盖自然耳’；‘故知道沿圣以垂文，圣因文以明道’。综此以观，所谓道者，即自然之道，亦即《宗经》篇所谓恒久之至道。”且不说“自然”一词理解有误，仅就此说，亦或有偏颇，因举其此端而略其彼端了。诸如彦和又说：“人文之元，肇自太极”；“谁其尸之，亦神理而已”，恐难以自然之道称之。自然，范说或又本于《礼记》，黄先生有“篇中数言自然”句，并列三条例证，范注三取其二。

（按：《礼记》举“谁其尸之？亦神理而已”为指自然的第三例，恐不确。两句之前云，河图孕八卦，洛书蓄九畴，且系“玉版金镂”、“丹文绿牒”，盖为上苍之启悟，应是神秘之道了。）

其实，“数言自然”并不等于说彦和讲的“道”即指、仅指或必指自然之道。《礼记》还引《韩非子·解老》：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。”并说：“韩子之言，正彦和所祖也。”其中既指自然规律，也包含了抽象的意味。赵注体察到了这一点，于《题解》中特意点明：“从刘勰不说文源于‘物’，而说文源于‘道’，而‘道’又是一种绝对观念来看，他所持的是客观唯心主义的观点。”周注指出作者用先验的神理来说明人文之元，也是这个意思。

总观刘勰所言之“道”，具体如本条三、四两例，既指自然规律，又含神秘色彩。刘释曾说：“今统观全书，似于唯心、唯物两者，往往杂糅不分。推原其故，实不免为传统之学术思想所囿。但就其思想总体观之，唯物之说，实其主导，唯心之论，退居次要。”（刘释《前言》）从实感出发，此论甚确，有益于对“道”和全书的理解。就个人看法，与其将具有一定抽象含义的“道”字译作“自然之道”，不如不译，仅加引号，含蕴可宽些，带点抽象色彩，以体现刘勰世界观、文学观的复杂性和矛盾性。

3. 云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇

“雕”、“贲”二字，各本注释无误，但若标明词性，则更佳。

杨校云：“此‘贲’字与上句‘雕色’之‘雕’，皆当作动词解。”确极。虽寥寥十六字，于读者解字析句有大助。三译除周译外，另二译未明显体现动词词性。牟译作“云霞的彩色”和“草木的花朵”，不确有二：一是将原文的完整句改为词组短语了，二是动词“雕”和“贲”实际给省弃了。

4. 夫岂外饰，盖自然耳

这里的“自然”，是“外饰”一词的反义，不指外在的、修饰的状态，而是指本色，自身使然之意。三译作“自然形成”或“自然的文饰”，不能算错，却不甚确凿，易与其他形态相混淆，应明确译出“自身就是这样”的意思。

5. 人文之元，肇自太极；幽赞神明，《易》象惟先

前两句，诸多注译本都解为：人类文化的源头，起始于天地未分之前的太极元气。这样解释于逻辑难通。太极混沌，人类尚未出现，又何来“人文”呢？紧连本条的前两句说：“有心之器，其无文欤？”作者分明认为人文是始于人类的嘛！故“肇自太极”句恐非指“人文”始于“太极”，而应是指：人文之初即开始了对于太极元气的探索。这样，正能与“幽赞神明，《易》象惟先”两句自然紧密相衔。前面说太极生两仪，这里又说人文反过来探索太极，从而进入了“文”原于“道”的具体论述。

后两句语本《易·说卦》：“昔者圣人之作《易》也，幽赞神明而生蓍。”“神明”即“神祇”。《释文》：“天曰神，地曰祇。”《周

易》为占卜之书，用八卦的形式，推测述说天地、阴阳以及万物。据此内容，也可知“神明”必指天地神祇之理。

牟注释“神明”为“精微神妙的事物”，显然有误；周注为“神奇的道理”，也不确。赵译作“妙理”，实同牟、周。这或因前句提到神奇奥秘的“太极”所致，但“神明”一词意思是固定的，想不作转意解释为妥。应当承认，由于“神明”本身包含“妙理”的意思，故训释方面的误差一旦进入译文之后，不确切感反而会觉得明显地减轻了。但湮没本意而又不易察觉，读者产生的误识误解反会加深，则也是不言自喻的。

6. 言之文也，天地之心哉

“天地之心”，上文出现过，据《礼记·礼运》，说人乃天地之心。这里是否应为同一概念？

周译二句为：“可见语言须要文采，才算是天地的心灵啊！”显然，义未转。牟注则说：“这和上面说的‘天地之心’不同，是取《易经·复卦》中‘复其见天地之心乎’的意思。‘心’是本性，指天地有文，是其本来就有的特点。”为何本《易》而不本《礼》，则未予说明。赵译同牟注。

我以为二说皆可通。本乎上文言伏羲画卦，仲尼为翼，似应从周说；据“人文之元，肇自太极”，以及下文河图洛书等乃“神理”尸之，牟说又似有理。鉴于彦和既论及天地万物有文，又说到圣人著述以“文”传“道”，理解上则可二解并用，即：“言之文也”，是宇宙天地的基本法则，人只有依顺，才堪称“天地之心”。拙译从周说，为的是前后概念统一。

7. 谁其尸之？亦神理而已

“神理”，牟注曰：“自然之理。这个词除本篇用过三次外，《正

纬》、《明诗》、《情采》、《丽辞》诸篇也曾用过。总起来看，这个词的用意和刘勰主张的‘自然之道’有关。刘勰认为自然之道比较深奥，只有圣人才能掌握，所以称之为神理。”非常细致，解释较确。鉴于前面“道”字条所述，“道”并不单指自然的规律，“神理”自也应包含神秘的内容，周译为“神秘的启示”，赵译作“自然妙理”，不像牟译单作“自然之理”，都是妥当的。

需进一步明确的是：彦和说的“道”和“理”，“道心”和“神理”，意相通而义相近。牟注提到的另两处，分别是“莫不原道心以敷章，研神理而设教”、“道心惟微，神理设教”，更知二者称谓有别，实为一体，只是“道心”偏重指“道”的含蕴，“神理”着眼于“理”的神妙罢了。

8. 熔钧六经，必金声而玉振

“金声而玉振”，三译译文都有孔子“集大成”这样的话语。不错，但不确。

彦和语本《孟子·万章下》：“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。”孟子确认为孔子是集大成者，也确以奏乐的钟鸣磬响来譬喻他修订的经典。但仔细品味，孟子此语实有两层意思：一、评论孔子，赞扬他为“集大成”者；二、说他怎样编订古籍，“金声而玉振之”，即“使之金声而玉振”。

从严格意义上说，彦和语仅本《孟子》的下句而不是全部；前置一个“必”字，更显出语虽本此而意已有所转移，即言其必求做到何种程度，而不是说他做得如何了。古人行文求简，引一端而取全意的例子所在多有，但本条似非属此列。所以，孔子有“集大成”之功是毫无疑义的，译文中加此三字则又属多余。就认真推敲、力求字比句次而言，这样要求想是必要的，因为紧接的“木铎起”两句，则显然又从孔子的影响和成就着眼了。