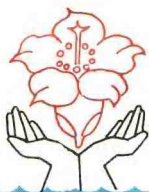


语言文学研究集萃

华南师范大学成人教育学院 编



广东高等教育出版社

106
81
2

8577/V6

语言文学研究集萃

华南师范大学成人教育学院编



广东高等教育出版社

B 557265

语言文学研究集萃

华南师范大学成人教育学院编

★

广东高等教育出版社出版

佛冈县印刷厂印刷

737×1092毫米 32开本 10.8125印张231千字

1989年1月第1版 1989年1月第1次印刷

印数0001—4000册

ISBN 7-5361-0251-2/I·18

定价4.60元

编者说明

这本《语言文学研究集萃》所结集的论文共二十五篇，是华南师范大学中文系从事成人高等教育的教师所写的。为了便于读者检阅，我们把这些文章分成三部分：第一编为文学理论，共六篇；第二编为作家作品论析，共十二篇；第三编为语言文字，共七篇。这些文章，都是结合教学，利用业余时间写成的。有些已发表在《中国语文》等公开发行的刊物上，其中个别还获得了广东省社会科学优秀论文奖；有些曾发表在华南师范大学内部发行刊物《语文辅导》上，其中有些被中国人民大学书报资料中心全文影印或摘题列入索引，介绍给全国读者；有些是参加了有关学科全国学术讨论会后，经作者再修改的；有些是在最近完稿，尚未与读者见面的。各篇文章所探讨的问题，作者都有自己的见解，有所创新，有些见解可正视听，不人云亦云。而这些见解都只是真理长河中的点滴探索，不可能是完满无缺的，欢迎读者提出批评，以便作者有机会修改时参考。

华南师范大学成人教育学院
一九八八年一月

目 录

第一编 文学理论

略论《文心雕龙》的原道征圣宗经思想

——兼论儒家传统文艺观的历史地位……韩湖初 (1)

马克思主义悲剧理论浅探

——从马克思恩格斯致拉萨尔的两封信看马克思

主义的悲剧观……………李 桂 (20)

钟嵘与歌德文学思想比较论

——兼谈唯物主义创作理论的历史发展

……………韩湖初 (33)

人物性格之谜

——中西古典人物形象塑造理论比较三题

……………王国健 (47)

西方现代主义文学特征概观……………蒙景光 (62)

弗洛伊德和奥尼尔的心理分析悲剧……………蒙景光 (81)

第二编 作家作品论析

上古诗乐与娱神的关系……………李醒华 (95)

略论汉代抒情赋的价值与成就……………何天杰 (106)

试论柳宗元的寓言……………陈伟俊 (124)

关于《周秦行纪》的创作年代·····	邓裕华	(131)
《霍小玉传》结构纵横谈·····	邓裕华	(136)
“无字”的，确是“真经”		
——谈《西游记》中阿傩等人的“作弊”		
问题·····	李醒华	(143)
《风筝误》喜剧情境建构的奥秘·····	周国雄	(150)
一生鬼揶揄 千载留文名		
——蒲松龄晚岁生计渐佳质疑·····		
何天杰	(168)	
“沉默的国民的魂灵”		
——论阿Q·····		
刘炎生	(184)	
《雷雨》的主题及若干人物形象异议·····	刘炎生	(200)
王愿坚、峻青短篇小说的艺术经验·····	李尧津	(211)
吕雷中篇小说的艺术追求·····	李尧津	(222)

第三编 语言文字

“不”字的否定范围和否定中心的探索·····	沈开木	(235)
简论汉字的性质和发展·····	吴伯方	(256)
析比况结构·····	吴伯方	(278)
论《马氏文通》与现代汉语·····	许槃新	(289)
古代汉语同义词的认识辨析与教学·····	魏达纯	(301)
成人古汉语教学法初探·····	魏达纯	(314)
比喻的基本条件·····	蔡建华	(332)

略论《文心雕龙》的原道征圣

宗经思想——

兼论儒家传统文艺观的历史地位

韩湖初

多年来，学术界多把《文心雕龙》的原道征圣宗经思想与儒家传统文艺观混为一谈。如流行的两本批评史一说刘勰是在孟子、荀子和杨雄的基础上“论述更为深入”；另一则说“宗经、征圣这些观念、认识等，并不是什么新鲜的东西，”刘勰不过把“杨雄曾经发表过类似的意见”“论述得更为系统和详瞻罢了”。^①据此，刘勰无疑是儒家传统文艺观的大功臣了。一些论者断言《文心雕龙》的原道征圣宗经思想是该书的“基本思想”，“也就是儒家思想”。^②其实，郭绍虞先生早已注意到二者的区别，如说：“在韩愈以前，说明文和道的关系有两种主张：一种偏于道，如荀卿杨雄便是。……另一种则较偏于文，如刘勰便是”，并指出刘勰所说的“道”“似不囿于儒家之见者”。^③惜乎未作进一步阐发。笔者认为：《文心》的社会人生观以儒家的入世思想为主，对先秦两汉传统的儒家文艺观是有继承的，但如果把刘勰的原道征圣宗经思想与传统的儒家文艺观混为一谈，就不大符合实际，而且碍于我们认识《文心》的理论价值和历史地位。现把这个问题提出来，以期抛砖引玉，引起进

一步深入研究。

笔者认为：《文心雕龙》的原道征圣宗经思想与荀子、孟子、杨雄等人的儒家原道征圣宗经文艺观实质是不同的。对此，我们可以从以下几方面辨析：

首先所原之道不同，原道之义亦异。对道的理解，在儒家传统文艺观奠基人荀子、杨雄那里，当它被用于自然界时是指不以人的意志为转移的自然规律，但当它用于社会生活时，运用于论述文艺理论问题时，是指奴隶社会和封建社会的礼教制度。儒家之道在先秦儒家那里是指“古圣贤之道”，意思是修身治国所必须遵循的一整套政治理论主张和伦理道德观念。如《中庸》中孔子所说“道之不明也，我知之矣”；荀子《正名》中所说“道也者，治之经理也”，都是此意。荀子还把“礼”说成“天地之流，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节”的东西，结论是“礼岂不至哉！”即它是永恒的，至高无尚的（《礼论》）。他又说：“道也者何也？曰‘礼义辞让忠信是也’。”（《强国》）由此可见，“道”与礼教同义。由于儒家把道作了这样的理解，在文与道的关系上，所着眼的乃是“文”所具有的宣传“道”的作用，即把“文”的意义和作用落实到为政教服务。如荀子就声称：文艺言辞辨说必须做到“心合于道，说合于心，辞合于说”（《正名》）。这就是后世儒家文学理论的纲领——“文以明道”——的先声。他还声言“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言”（《非相》）。“道”是至高无尚的，但却难以认识，故杨

雄提出：“万物行错，则悬诸天；众语混淆，则析诸圣”，即要通过圣人去认识道。圣人已逝，须从其著作“经”去认识，故说：“舍五经而济乎道者，未矣！……委大圣而好诸子者，恶覩其识道也？”（《法言·吾子》）就是说，必须征圣宗经才能认识道，舍此别无其他途径。这就是儒家原道征圣宗经传统文艺观的由来。由于它适应封建统治阶级的需要，被目为正统，因此给后世巨大的影响。齐梁的裴子野，唐代的柳冕、韩愈，北宋的柳开、石介，南宋的道学家，都是它的继承者。尽管它经历了漫长的岁月，在不同的历史时期有着不同的特点和作用，但总的来说有三点却是共同的：

第一、它所说的“道”是指封建伦理主张及其礼教制度；

第二、对“文”的认识，主要着眼于它的社会宣传教育意义，而对其审美特点和规律基本上是漠视的；

第三、关于“文”与“道”的关系，其口号是“文以明道”或“文以载道”。而无论“明”也好，“载”也好，无非把文学当作政教的一种工具。

这三点的核心便是“政教”。朱自清先生早已指出：春秋战国时期无论“论诗”、“论辞”，“两者的作用都在政教”；到汉代所提出的“诗教”，其归结也在“政教”。^④因此，人们把先秦两汉的儒家文艺观称之为“政教中心”论，又称教化工具论。这是儒家文艺观的基本思想。它在历史上曾经起过积极的进步作用，如唐宋诗文革新运动（包括这一运动对南朝和北宋西昆体的形式主义、唯美主义倾向的斗争）主要的就是以它作为指导思想的。但在肯定其历史上的积极作用的同时，我们必须看到它的本质、它的局限以及它在历史上所起的消极作用。实际上这一儒家传统文艺观自它

出现之日起就已暴露了严重的局限。如在杨雄（还有后来的韩愈）那里，“道”便成了空架子，一切只能以圣人及其著述为法则，把儒家思想奉为唯一的绝对真理，于是提出要在学术著作和文学创作中走复古摹拟的道路，倡文必艰深之说。《汉书·杨雄传》说他“以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》”。这对文学和学术无疑是一种扼杀。实践证明杨雄的做法是错误的，宋代苏轼就批评他“好为艰深之辞”，他的《太玄》、《法言》不过是“变其音节”，与杨雄本人所轻视的“雕虫篆刻”是同样货色。^⑤而且，随着历史的发展，它也起了阻碍文学理论发展，束缚新兴文艺成长的消极作用，最终走到了反面。加拿大华裔学者叶嘉莹女士就指出：在中国文艺史上，除了《文心雕龙》之外，“没有一部更象样的具有理论体系的专门著作出现，”究其原因之一是：“中国人的思想乃是以儒家思想为根本的，重视实践的道德，也重视文学的实用价值。这种思想影响及于文学批评，所以衡定作品既往往往以其经世致用的价值为准，而发言立论也往往喜欢尊崇往古依託圣贤以自重。这种崇古载道的文学观，无疑的乃是限制了中国文学批评理论之发展”。^⑥这一说法正指出了儒家思想及其文艺观对文学理论发展所起的消极作用。

刘勰的原道征圣宗经文学观，表面上尊崇依託儒家圣贤，实质上它与儒家传统文艺观是不同的：

先说对“道”的理解。无可否认，《文心》之道是包含了儒家一套仁义礼教的思想的。《原道篇》所说“光采玄圣，炳耀仁孝”；《序志篇》所说“文章”于“五礼”、“六典”、“君臣”、“军国”皆有重大意义，都说明刘勰和传统儒家文艺观一样，是主张文艺为封建政教服务的，问题在于：

《文心》之道决非仅指上述意义而言；《文心》之论文也并非以此作为其理论的起点的。《序志篇》云：“盖《文心》之作也，本乎道”。这个作为《文心》之“本”的“道”是指自然之道，还是指儒家之道呢？回答应是前者，而不是后者。《原道篇》首先是从天地自然之文说到人文，然后概括出有质自然有文乃宇宙万物的规律，再由此推论人文的产生和演变的。这就说明：《文心》是以万物有质自然有文的规律（意谓具有审美意义的“文”乃是事物自然本性）为出发点去建立其理论体系的。⑦这个质文自然之道本义并非指儒家之道，应是显而易见的。又其《序志篇》中把“本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚”称为《文心》的“枢纽”，这五项内容是互有联系、不可分割的整体。所谓“师乎圣”，是说“圣文之雅丽，固衔华而佩实者”，为文应以圣文为师（见《征圣篇》）；所谓“体乎经”，是说“经”（圣人之作）是“义既极乎性情，辞亦匠乎文理”，因此写作应以“经”为榜样（见《宗经篇》）。换言之，“宗经”乃是“征圣”的具体化。所谓“酌乎纬”，是说《纬书》虽“乖道谬典”、“无益经典”，却“事丰奇伟”、“辞富膏腴”，“有助文章”（见《正纬篇》）。这是对“征圣”、“宗经”的重要说明。所谓“变乎骚”，是通过《楚辞》和《诗经》的比较总结出文学发展的规律——“凭轼以倚《雅》、《颂》，悬轡以驭楚篇；酌奇而不失其贞，玩华而不坠其实”。换言之，文学的新变应如《楚辞》之发展《诗经》那样（见《辨骚篇》）。所谓“本乎道”，是说“道”是以上四项内容的出发点，或称总的指导思想。那么，这个“道”到底是自然之道，还是儒家之道呢？很明显，是自然之道，而不是儒家之道。因为，只有前者而不是

后者，才能把这四项内容统一起来。从上篇的“文之枢纽”到下篇的“割情析采”，也是只有自然之道而不能用儒家之道才能把它们贯穿起来的。有的论者抓住《文心》中宣扬儒家礼教的辞句申论《文心》之道是儒家之道，这是没有多少说服力的。^⑧因为这不是从总体上，从《文心》的理论体系上去把握，而是纠缠于枝节，这样是永远纠缠不清的。如果我们把《文心》之道放在魏晋南北朝是一个摆脱儒学传统的思想解放时代，是一个文学美学思潮觉醒的时代这样一个历史环境去考察，问题也就是更清楚。就是说，《文心》之论文，乃是在一个前所未有的美学高度去立论的。《原道篇》劈头第一句就说“文”与“天地并生”，具有与宇宙同样永恒的意义，这是何等的眼光和气魄！他把天地万物写得那样美，如果说天地万物本身就是如此之美，还得需要有美的眼光才能把它们写得这样美的。刘勰为什么要论天地万物之有文乃自然之事呢？原来他是在为论文张本。换言之，《文心》认为：人之有“文”，从根本上说是出于质文自然的规律，“文”的意义与价值首先在于它自身。本来它就是有着与天地并生的永恒价值的。刘勰这样说正是为他写《文心》提供理论根据。早在六十年代周握甫先生就指出“刘勰的‘原道’完全着眼在文上”，这确是精辟之论，真正看到了刘勰的用意所在。关于“文”与“道”的关系，刘勰认为是“道沿圣以垂文，圣因文而明道”（《原道篇》）。一方面，这个“文”乃是“道之文”，它不能离开“道”而独立存在；另一方面，“道”又是（通过圣人）靠“文”始能明的，离开了“文”，圣人也就无以明道。这样，“文”也就是有了不容忽视的意义和价值。这样的认识，对于仅仅把“文”看作教化工具的儒家文艺观来说，无疑是极为有意义的重大

突破。质言之，从文学的自身价值和规律而不是从“政教中心”论去建立文学理论体系，这是刘勰的原道征圣宗经思想与儒家传统文艺观的根本区别所在。现在有愈来愈多的学者从刘勰顺应魏晋以来审美意识觉醒的时代潮流的高度评价《文心》的理论价值，笔者认为这正是抓住了问题的关键。

⑨

我们再从儒家的道统来看，刘勰也是不在其中的。有些论者因见《文心》所“征”之圣是儒家的周公、孔子，所“宗”也是儒家之经，便认为其文艺主张也属儒家思想无疑。其实，在儒家道统中是没有刘勰的地位的。在韩愈、石介（他们都以儒家道统的继承者自居）所开列的儒家道统人物的名单中就没有提到刘勰，这并非疏忽，而是心目中认为刘勰不配。清人李家瑞也认为《文心》“可谓弹心淬虑，实能道出文人甘苦疾徐之故。谓有益于词章则可，谓有益于经训则未能也。”⑩他还对刘勰自述梦随孔子采取讥笑态度。的确，《文心》是一部探讨文学理论的著作，对解释和颂扬儒家经义并无建树。其实，刘勰的征圣宗经，用章学诚的话来说，不过是重复前人对孔子“以意尊之，则可以意僭之矣”的把戏。⑪须知，无论“经”也好，“圣”也好，他们都是作为《文心》的总的指导思想——自然之道——的体现者而出现的。不妨借用马宏山同志的说法，我们可不要被刘勰的“障眼法”骗过去了。如《征圣篇》说“圣文”“固衔华而佩实者也”，与其说“圣人”之作都是如此，不如说是刘勰把它们说成如此和主张如此；又如《宗经篇》说儒家经典都是“根柢槃深，枝叶盛茂，辞约而旨丰，事近而喻远，是以往者虽旧，余味日新！”——那些老古董又哪里达到如此高的境界呢？与其说儒家经史果真如此，不如说是刘勰的

文学主张如此！《情采篇》说“圣贤书辞，总称文章，非采而何？”也明明是刘勰硬是把它们都说成是有“采”的。明白了这一点，刘勰所打的虽是征圣宗经的复古旗号，实质是在顺应时代的潮流进行文学理论的革新，这也就是不言而喻了。

仅从以上所述，我们便可明显看出刘勰的原道征圣宗经思想与儒家传统文艺观起码有三点是不同的：一是论文从具有更高更广的美学意义的自然之道出发，而不是从“政教中心”论出发；二是肯定“文”自身所具有的审美意义和价值，甚至认为它具有“与天地共生”的永恒意义，而不是仅仅把它看成一种工具；三是既看到“文”离不开“道”，也看到“道”离不开“文”，而不是象儒家的“政教中心”论那样仅仅看到前者。正由于刘勰充分地肯定了“文”的相对独立和作用，因而能较深入系统地探讨文学自身的性质、规律和审美特点，并建立了博大深远的文学理论体系。这三点都是具有根本性的。它们是刘勰的文学理论体系不同于儒家传统文艺观的地方，也是刘勰在文论上获得成功的原因所在。

笔者认为：混淆刘勰的文学观与儒家传统文学观的是有碍于我们对《文心》的理论体系及其价值的认识的。举例来说，日本学者林田慎之助就批评了我国有些研究者把《正纬》《变骚》两篇从总论中剔除的见解。当然，作为一个学术问题孰是孰非尚须进一步深入研究。值得注意的是：他认为之所以如此，是由于这是研究者“立足于儒家的文学观、或者把刘勰的批评纳入了儒家文学观的范畴”的缘故，并认为《文心》的“文之枢纽”的五篇其关系应是这样的：“以叙述美的理念的发展的《原道》篇为基础，于《征圣》、《宗经》两篇中探求中国文学的古典文体（思想）的原型及其不

易的法则，并于与之对应的《正纬》、《变骚》两篇中推究了中国文学抒情发生形态与表现修辞学，以这样的方式铺叙了文学原理论。”^⑩笔者很赞同这一意见的基本精神：《文心》是从美的来由和对文学自身的规律的认识来建立其文学理论体系的，不应该把它与儒家传统文学观混为一谈。

二

历史早已证明，刘勰的原道的征圣宗经思想是能够为文学的发展指出一条正确的道路的，而儒家的传统文学观虽在历史上也曾起过积极的作用，但随着历史的发展也就越来越暴露其阶级本质和局限，最终不但走到否定文艺、取消文艺的极端，而且对新兴文艺和文艺理论的发展都起了阻碍和束缚的作用。

我们知道，在南北朝时期，对于文学的发展当时有三派意见：一是以梁简文帝肖纲为首的“新变派”，他们理论上片面发挥陆机的“诗缘情而绮靡”之说，说什么“文章且须放荡”，把文坛所出现的摆脱两汉儒学教条的倾向，具体地发展为浮靡轻艳的宫体文学；二是以裴子野为代表的复古派，该派一面猛烈抨击新变派“浮文破典”、“非止乎礼义”，一面主张文学要走复古的道路。新变派在当时广有势力，甚至成为文坛的时髦，却把文学的发展引向形式主义唯美主义的邪路。复古派对新变派的攻击也未尝不是没有道理，但由于它无视文学自身的发展规律，对文学讲究“繁华蕴藻”采取全盘否定的态度，从根本上否定文学“吟咏情性”的特点，把文学的价值归结为只是为“王化”效力，既与审美意识日益觉醒的时代潮流背道而驰，在实践上又拿不

出新货色，只知复活儒家的经史之学，其实质是要把文学拉回到复古倒退的死胡同。因此，它的失败是必然的。三是以刘勰为代表的通变派，它与新变派、复古派都不同，一方面肯定文学由简到繁、由质向文、由正到变是文学发展的趋势，另一方面又批评了当时文坛盛行的“舍本逐末”、“流连不反”的浮艳文风，主张征圣宗经，即做到质文相称、情采相符、风骨与辞采兼备。刘勰的主张尽管在当时并没有收到立竿见影的效果，但在经历了数百年的历史发展之后，终于证明它是正确的，从而显示了强大的生命力。初唐的史学家在比较了南北朝文学的得失长短之后提出了“文质因其宜”、“繁约适其变”和“斟酌古今”的文学主张。^⑩显然它与刘勰的理论正是一脉相承的。唐诗的成功，正是沿着这一方向发展的结果。中唐的文学理论家段铉之就批评了南朝以来不少诗歌内容上“理则不足”，形式上“但贵轻艳”，这种风气一直沿至初唐，直到中唐大变，才形成“声律风骨始备”的局面。其特点是：“既闲新声，复晓古体；文质半取，风骚两挟；言气骨则建安为传，论宫商则太康不逮。”^⑪这不正是刘勰所说的“望今制奇，参古定法”、“斟酌乎质文之际”（《通变篇》）、“凭轼以倚《雅》《颂》，悬轡以驭楚篇”（《辨骚篇》）的理论主张的实践吗？唐诗乃是我国古代诗歌发展史上的珠穆朗玛峰，而刘勰却早在数百年之前已为之指出了一个发展方向，一个文学理论家能够达到这个地步，这是何等的卓识远见啊！

让我们再看看唐宋古文运动的情况。

所谓“古文运动”，正如郭绍虞先生所指出的，它有两种意义：“一是内容上的革新，变南朝言之无物专事涂泽的作风改为有内容有思想的作品；另一是形式上的革新，变南

朝讲究骈偶讲究声律的技巧，改为直言散行接近口语的作品。”^⑮由于南朝的绮靡文风既有违儒家的教化工具论，又与文学的内容与形式相统一的规律背道而驰，因此，它一直受到强调文学的教化作用的传统思想家和强调文学自身规律的文学理论家两方面的抨击。在唐代，一般说来，古文运动的参加者和倡导者，他们首先是政治活动家，为官从政是他们的毕生职业，从历史教训中早已认识到文学为政教服务的重要性，因此，他们也是首先从政治教化着眼抨击南朝的浮艳文风、倡导古文运动的。而且，为了更密切地配合当时的封建政治，他们由早期的强调文道合一，中经强调为文的作用重在教化，到最终发展为直接高喊“文以明道”。——在早期的文道合一说中，“道”是指天道而非专指儒道，但到了韩愈，他的所谓“道”，就专指儒家之道了，所以要排斥异端，要辟佛老。^⑯由此观之，“文以明道”的提出，是有其历史的必然性的，但仅仅如此古文运动的成就收效仍然不大。只有到了韩愈，柳宗元这样既是政治家又是文学家的手上，古文运动才成其为运动，才成其成就。韩、柳实质是一身二任的：一方面，他们的毕生事业是做官，搞政治，文章不过是工具，所以大喊文以明道；另一方面，他们又是大文豪、大诗人，写文章的高手，对文学的规律是有深刻的认识的，对文学的形式技巧是重视的，因此他们虽重道却不轻文，这就使他们与裴子野那样的教化工具论者不同。韩愈就声称“愈之志在古道，又甚好其言辞”；柳宗元也强调：“言而不文则泥，然则文者固不可少耶？”^⑰再说，古文运动的成就毕竟不是弘扬儒家的仁义礼教，而是打垮华而不实的文风，以散文取代骈文成为流行的文体。这样，他们谈论问题往往也就由文及道，或由道及文，不但没有离开文，而且儒家之