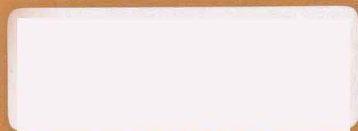


文之爲德也大矣與天地並生者何哉夫玄黃之色
方圓體分日月疊璧以垂麗天之象山川煥錯以錯
理地之形此蓋道之文也仰觀吐曜俯察含章高
定位故兩儀既生矣惟人參之性靈所鍾是謂三

《文心雕龍》疑思錄

WENXINDIAOLONG YISILU

陈允鋒◎著



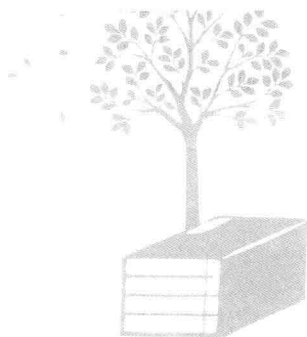
中央民族大学自主科研计划项目——自由探索类资助项目
中央高校基本科研业务费专项资金资助
Supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities

《文心雕龙》疑思录

WENXINDIAOLONG YISILU

陈允锋◎著

中央民族大学出版社
China Minzu University Press



图书在版编目 (CIP) 数据

《文心雕龙》疑思录/陈允锋著. —北京: 中央民族大学出版社, 2013. 9

ISBN 978-7-5660-0509-0

I. ①文… II. ①陈… III. ①文学理论—中国—南朝时代
②《文学雕龙》—古典文学研究—文集 IV. ①I206.2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 234041 号

《文心雕龙》疑思录

作 者 陈允锋

责任编辑 张 山

封面设计 范 凡

出 版 者 中央民族大学出版社

北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编: 100081

电话: 68472815 (发行部) 传真: 68932751 (发行部)

68932218 (总编室) 68932447 (办公室)

发 行 者 全国各地新华书店

印 刷 厂 北京华正印刷有限公司

开 本 880 × 1230 (毫米) 1/32 印张: 15.875

字 数 430 千字

版 次 2013 年 9 月第 1 版 2013 年 9 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5660-0509-0

定 价 45.00 元

版权所有 翻印必究

目 录

上篇 《文心雕龙》思想渊源及批评方法问题综论

- 一、刘勰之“道”观及其与《易传》之关系 (3)
- 二、《文心雕龙》与《诗经》之关系 (26)
- 三、从《练字》篇看《文心雕龙》与佛典翻译理论之
关系 (43)
- 四、铺观列代，原始要终：《文心雕龙》批评方法中的
历史意识 (68)
- 五、抑引随时，变通会适：《文心雕龙》批评方法中的
通变观念 (85)
- 六、阅时取证，核论徵言：《文心雕龙》的实证方法及
求实精神 (99)

中篇 《文心雕龙》若干重要文论观念辨义

- 一、《文心雕龙》之“文心”说 (121)
- 二、《文心雕龙》之“雕龙”观
——以《序志》篇“岂取贻爽之群言雕龙也”
句义辨析为中心 (131)

三、《文心雕龙·事类》篇与刘勰之宗经观	(166)
四、《文心雕龙》言意观探微	(191)
五、《文心雕龙》之“伏采”观	(212)
六、《文心雕龙》之“文用”观	(229)
七、《文心雕龙·序志》篇二梦寓意补说	(261)

下篇 《文心雕龙》学术史及其他相关问题述论

一、《文心雕龙》与白居易的文学思想	(291)
二、杨慎批点《文心雕龙》之学术史意义	(303)
三、《文心雕龙》对近代文论发展的影响	(311)
四、“五四”新文化运动对现代时期《文心雕龙》 理论研究的影响	(323)
五、《文心雕龙》与汉译《诗镜》之相通性初探	(333)

附录：2001—2012 年刘勰及其《文心雕龙》研究

论著目录	(360)
后 记	(504)

上 篇

《文心雕龙》思想渊源及 批评方法问题综论

一、刘勰之“道”观及其与 《易传》之关系

在《文心雕龙》研究中，如何理解、评价刘勰之“道”观，既是一个重点，也是一个难点。因此，在这一重要问题上，自然难免众说纷纭^①。就《文心雕龙·原道》篇的理论渊源而论，笔者更倾向于张少康先生的看法，即其渊源具有多元化特征^②。

本节主要是在学界原有研究基础上，紧紧围绕《文心雕龙》“言为文之用心”这一中心及其基本性质，侧重探讨刘勰之“道”观与《易传》之内在关联性，对以往在这一方面研究中存在的不足之处，略加探讨，以期更为全面深入地理解《文心雕龙》之“道”的渊源及其内涵。

《文心雕龙·序志》篇曰：“位理定名，彰乎大易之数，其为文用，四十九篇而已。”^③ 这表明了刘勰的文论思想与《周易》之学的密切联系^④。具体落实到《原道》篇，可以看出其中的很

① 参见杨明照主编《文心雕龙学综览》“专题研究综述”之“原道”部分，上海书店出版社，1995年，第137-144页。

② 张少康先生指出：“刘勰的‘道’，既是具体的社会政治之‘道’，又是抽象的哲理性的‘道’，它是以儒家为主，而又兼通佛、道的。这是他受历史上多方面的复杂的思想资料影响之结果，因此，刘勰的文艺思想中既有主导的方面，也有其复杂的、相容并包的方面。”《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，北京大学出版社，2010年，第70页。

③ 刘勰著，周振甫注释：《文心雕龙注释》，人民文学出版社，1981年，第535页。本书所引《文心雕龙》文字，皆据周注本，以下不再出注；若有从别本者，则另行说明。

④ 马白：《从方法论看〈周易〉对〈文心雕龙〉的影响》，《中国文艺思想史论丛》第1辑，北京大学出版社，1984年；夏志厚：《〈周易〉与〈文心雕龙〉理论构架》，《文艺理论研究》1990年第3期。

多语辞材料也渊源于《易传·系辞》^①。王元化先生在《〈文心雕龙创作论〉第二版跋》一文中指出：“倘使我们今天在分析某一思想家的时候，不问其思想体系和主导倾向如何，以为融化了某些其他思想学派的某些成分，或者甚至只要运用了前人或同时代人某种不同流派的思想资料，就可划入某种学派，这种简单化的办法是不符合科研工作的科学态度的。”^② 前辈学者的这一训诫，确实值得我们高度重视。不过，刘勰既已明确表示，其《文心》之作，在“位理定名”上皆“彰乎大易之数”，那么，他在《文心雕龙》中所运用的与《周易》之学相关的语料，则值得我们关注，因为这一现象实际上为我们正确理解刘勰之“道”观的理论内涵提供了较为确切而具体的思路。比如，王元化先生在《一九八八年广州〈文心雕龙〉国际研讨会闭幕词》中就指出：“《原道》篇的基本观点系本《易传》‘太极生两仪’。它以《周易·系辞》为主，并杂取《文言》、《说卦》、《彖辞》、《象辞》以及《大戴礼记》里的一些片断。这表明《原道》篇之‘道’与《周易》有密切关系。”^③ 这一看法对后来的刘勰之“道”观研究，确曾产生了深远影响。

笔者同样赞同《原道》之“道”观与《周易》存在着密切关系，且具有“本体论”意义，体现了刘勰对“文”之起源问题的基本认识^④。但是，倘若进一步探究以《原道》为首的“文之

① 参见蒋祖怡《文心雕龙论丛》，上海古籍出版社，1985年。陈耀南《〈周易·系辞〉与〈文心雕龙·原道〉》亦列详细对照材料，《文心雕龙论集》，香港现代教育研究社，1989年。

② 王元化：《文心雕龙讲疏》，上海三联书店，2012年，第357页。

③ 王元化：《文心雕龙讲疏》，第330页。

④ 参见李庆甲《文心识隅集》，上海古籍出版社，1989年，第131-132页；王元化：《刘勰的文学起源论与文学创作论》，《文心雕龙讲疏》，上海三联书店，2012年。又，周汝昌《〈文心雕龙〉〈原道〉篇的几个问题》指出：“刘勰所谓道，就是《易》道，更确切些说，就是魏晋以来，以王弼为代表的融会老、易而为一的易道。”《河北大学学报》1982年第1期。

枢纽”部分以及《文心雕龙》其他篇章，则可以发现：刘勰不仅从“历时性”的角度说明了“文”如何源于“道”，而且也在“共时性”的层面阐述了“立文之道”的基本内涵与根本原则。《原道》篇作为刘勰所构设的“文之枢纽”的开篇之作，虽然也涉及“文”之起源问题，但更重要的则在于从哲理的高度，探讨了“文”与“物”之间的关系，并将此一关系原则落实于理论批评和实际批评活动中，具备了方法论层面的价值。

（一）“文/质”相契、“文”随“质”变：《原道》篇基本内涵及其与《易传》之关系

刘勰在《序志》篇中说：“盖文心之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚，文之枢纽，亦云极矣。”这说明，“道”是《文心雕龙》理论纲领之“本”。参照《情采》篇“情者，文之经，辞者，理之纬；经正而后纬成，理定而后辞畅，此立文之本源也”的说法，可以推知“本”或“本源”在此应理解为一种关系准则。也就是说，“本”可以指“情/文”、“理/辞”之间的相互依存关系。《熔裁》篇“刚柔以立本，变通以趋时”之“本”，指的是文体之“势”，但此“本”或“势”必须在“情”和“体”的关系中方能确立。所谓“设情以位体”，就是指“立本”而言。实际上，《原道》篇的理论宗旨之一，也就在确立“文”与“物”之间的关系原则，并视之为“论文叙笔”、“剖情析采”的重要尺度和基本方法。

在《原道》篇“文之为德也大矣”至“有心之器，其无文欤”一段中，刘勰通过阐述天地山川、动植万物之有“文”，突出强调了人类“有彩”之必然性。刘勰在此运用了“自然之道”的思想方法完成其论证过程。此处之“自然”，其内涵之一，指的是“物”或人类之“心”与“文”之间的不可分离的关系，即有物或有人（“心”）则必然有“文”。这种现象及其所体现出

来的关系，被刘勰加以哲学化后，即是“道”。

《原道》篇曰：“文之为德也大矣，与天地并生者何哉？”刘勰首先提出“文德”说，目的在于强调文的相对独立性。“德”在此代表一事物之所以成为一事物的内在依据，即特定本质^①，与“道”相呼应：“道”属宇宙万物普遍遵循之法则，“德”则为此普遍法则在具体事物中之体现，“物”之得以成，乃“道”之具化。王元化先生说：“德，得也，若物德之德。犹言某物之所以得成为某物。”^②张少康先生亦释“德”为“得道”之义，以为“文之为德也大”之“德”，“就是‘得道’的意思。刘勰这句话的意思是说：文作为‘道’的体现，其意义是很重大的，所以是和天地并生的，因为天地也是‘道’的体现。这和《老子》讲的‘德’即‘得道’之意是一致的”^③。按，在道家哲学思想中，“道”是比“德”更高一个层面、具有普遍意义之大法，

① 在以往研究中，“文之为德”的“德”通常被理解为“功用”，如范文澜《文心雕龙注》：“按易小畜大象‘君子以懿文德。’彦和称文德本此。”这一句是《象传》对《周易》小畜卦象的解释，周振甫《周易译注》谓，小畜卦象征着君子对德育教化的赞美。范注将“文之为德”理解为“文”之功用，即教化功能。类似的解释还有很多，如詹鍈《文心雕龙义证》：“‘文之为德’，即文之体与用，用今日的话说，就是文之功能、意义。”杨明照《增订文心雕龙校注》说：“‘文之为德’者，犹言文之功用或功效也。”吴林伯《〈文心雕龙〉义疏》把“德”解释为“功用”、“功效”，说“文之为德”就是“文采的作用”的意思。钱锺书《管锥编》亦持此种看法：“《文心雕龙·原道》：‘文之为德也大矣’，亦言‘文之德’，而‘德’如马融赋‘琴德’、刘伶颂‘酒德’、《韩诗外传》举‘鸡有五德’之‘德’，指成章后之性能功用。”按，刘勰《原道》所谓“文之为德也大矣”，结合后一句“与天地并生者何哉”来完整理解，则其重点在于讲“文”何以“生”以及何由“生”的问题，可知其基本意思是讲“文”之所由来及其所以“成文”之依据，并非“成章”之后所具备之“功用”。“文之为德”，也就是“文作为道之体现”的意思，就其内在规定性而言，即“道”之具化为“德”，而其外在显现形式，则为“文”。

② 王元化：《文心雕龙讲疏》，上海三联书店，2012年，第28页。

③ 张少康：《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，北京大学出版社，2010年，第60页。

故《老子》第五十一章称：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：长之、育之、亭之、毒之、养之、覆之。”^①若借用黄侃之说法，则“道”为“公相”，“德”属“私相”，由“道”具化为“文之德”，恰如“万物之所由然”^②。

又，以“得”释“德”，在古籍中并不鲜见。《管子》曰：“德者道之舍，物得以生，生知得以职道之精。故德者得也，得也者，其谓所以然也。”^③《礼记·乐记》曰：“礼乐皆得，谓之有德。德者，得也。”^④因此，宋代戴侗《六书故·六书通释》曰：“德者，得也。”可见释“德”为“得”，在语义训释上确有依据。在《文心雕龙·原道》篇中，“文之为德”之“德”，指的就是“文”的本质特性及其存在依据。这种“德”作为“道”的具体显现，也是就“文”与“物”之间的必然关系而言。这就是“与天地并生”的真正内涵。刘勰说“文”“与天地并生”，化用了《庄子·齐物论》之语：“天地与我并生，而万物与我为一。”在刘勰之前，陆机已经将“文”之产生，跟天地之形成联系起来，其《文赋》中说：“同橐籥之罔穷，与天地乎并育。”“与天地乎并育”，也就是刘勰“与天地并生”之义。后来，唐代经学家孔颖达在《〈毛诗正义〉序》中也说：“诗理之先，同乎开辟。”主要也是突出文章写作所遵循的根本原则，即自然，所以孔颖达又说诗歌具有“无为而自发”的特点，“若夫哀乐之起，冥于自然；喜怒之端，匪由人事”。刘勰所谓“并生”，强调的即

① 王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，中华书局，2008年，第136-137页。

② 黄侃：《文心雕龙札记》，上海古籍出版社，2000年，第5页。

③ 戴望：《管子校正》卷十三《心术上》，诸子集成本第5册，上海书店影印出版，1986年，第220-221页。

④ 王文锦译解：《礼记译解》下册，中华书局，2001年，第528页。

是自然而然、非为外饰。

总之，从《原道》开头二句中，我们可以看出刘勰的两方面意见：第一，刘勰从“文德”观出发，认为“文”乃“得道”之结果；第二，这种“德”指的是“文”与“天地”之间的“并生”关系，也就是“自然之道”。至于“文之为德也大矣”的“大”，指的便是“文”与“天地”并生这种关系的普遍性。也就是说，宇宙世间之“文”，都遵循着“德”所具备的必然性原则。比如，“日月叠璧”是“丽天”之性的自然显现，“山川焕绮”则为“理地”之质的自然外化。《体性》篇“情动而言形，理发而文见，盖沿隐以至显，因内而符外者也”中的“情/言”、“理/文”之关系，体现着由隐至显、因内符外的自然过程^①。这正是“文之为德也大矣”这一普遍关系原则在“人文”领域的具体表现。

《原道》篇又云：“心生而言立，言立而文明，自然之道也。”

① 季镇淮先生于1946年曾撰《“文”义探原》一文，以为在殷周时代“文”与“德”具有密切关联性：“文与德的关系是这样：努力地做叫‘文’（恣），做得对叫‘德’；原动力是心。所以对于行为说，德是发之于内，文是表之于外，提到‘文’是不能不联想到‘德’的。”“到了春秋时代，‘文’字的涵义才有新的进展。一方面仍然保存‘文’与‘德’的关联的传统，而更为显明，就是‘文’‘德’两个字结成了一个词……在这个时代的文献里，‘文’与‘德’已同义而通用，说的是‘文’而实际上说的就是‘德’。”夏晓虹编选：《季镇淮文选》，北京大学出版社，2010年，第12-14页。按，根据季文之考辨，此所谓“德”，其“涵义‘是把心思放端正’”；而“‘文’字表示人的一种行为态度”，二者皆“偏于伦理的意义”。此一研究结论，对于我们理解《文心雕龙·原道》“文之为德也大矣”一句，至少有两点重要启示价值：第一，即使在“偏于伦理的意义”的层面上，“文”与“德”之关系，原本也是“因内符外”，即“德是发之于内，文是表之于外”，故此“德”也是指“文”得以成立之内在依据，而非“文”产生之后的作用、功能；第二，先秦时期出现的“文/德”统一之观念，如何在新的历史文化背景下演变为以“自然之道”为基础的“文之为德”观？还需进一步考其源流，这对于更深入、合理地理解刘勰《原道》思想，显然具有重要意义。

在刘勰看来，从“心生”到“言立”，再到“文明”，乃是一个自然发生的过程。这里的“自然之道”也是在“心”与“言、文”的必然关系中确立起来的。下文说“夫岂外饰，盖自然耳”以及“有心之器，其无文欤”，都共同揭示了刘勰之道的这一层内涵。刘勰之所以将日月之叠璧、山川之焕绮视为“道之文”，亦缘于此。因为日月山川之“文”的存在，也是依循了“物”与“文”之间的必然关系原则。如果说“文德”观是就具体的个别的“文”与具体的个别的事物之间的必然关系而言，那么，“文道”论则可视为普遍意义上的“文”与普遍意义上的“物”之间的关系原则。刘勰论“文德”而曰“大”，已暗示着“文道”观与“文德”说之间的内在联系^①。

从上可知：刘勰将“文”与“物”或人“心”之间的“并生”关系视为“文”之“德”，并且以“道”目之。这除了表明天地万物及人类之文存在的必然性，还体现了刘勰的有关事物存在方面的哲学思想和文艺观念。

首先，刘勰提出“文德”说，强调了事物之“文”的相对独立性。以“道”观“文”的目的，在于说明：对于任何事物而言，“文”并非可有可无、纯然外在的形式，而是具有与事物内在之质同样重要的作用。这在另一具有哲学思辨色彩的《情采》篇有集中体现：

夫水性虚而沦漪结，木体实而花萼振：文附质也。

虎豹无文，则鞞同犬羊；犀兕有皮，而色资丹漆：质待

^① “文之为德也大”之“大”，就其哲学意义而论，亦与“道”相关。按，《老子》曰：“吾不知其名，字之曰道，吾强为之名曰大……道大，天大，地大，王大。域中有四大，而王处一。人法地，地法天，天法道，道法自然。”但在刘勰《原道》篇中，其所谓“大”，主要是指“文”作为“道”之体现，具有普遍性，上至“天文”，下至“地理”，中包“人文”，皆为“道”之“文”，故以“大”目之。

文也。

这就是说，“质”在逻辑上先于“文”，“文”无“质”不立；但“质”亦有待于“文”，“质”无“文”难以成。一事物之成其为一事物，除了具有内在依据外，还必须具备相应的形式得以显现。事物之间的区别，主要取决于内在之质，但若失去外在表征形式，也便无从辨别了。

在中国古代哲学思想史上，这种“文/质”并重的观念实源于儒家。孔子在《论语·雍也》篇中就说：“文质彬彬，然后君子。”认为君子不但应有良好之品格，且须具备相应的儒雅之仪表举止。《颜渊》篇载子贡批评卫国大夫棘子成“君子质而已矣，何以文为”之主张时说：“文犹质也，质犹文也。虎豹之鞞犹犬羊之鞞。”前引《情采》篇中的有些思想即本于此。刘勰之前，王充《论衡·书解》篇曾言：“夫人有文，质乃成。”刘勰之后，王夫之亦发此论，《读通鉴论》谓：“古先圣人，两俱不废……故因名以劝实，因文以全质。”^①《尚书引义》卷六“毕命”条曰：“盖离于质者非文，而离于文者无质也。惟质则体有可循，惟文则体有可著。”^②刘勰将“物”与“文”之间的关系视为“道”，正是以“文/质”互存之必然性为哲学前提。他的贵“文”思想，也必须放在这一哲学理论背景下才能得到正确的理解。

其次，以“道”观“文”既然强调“文/质”互存的必然性原则，那么也就同时表明：“文”应随“质”之变而变。因为只有这样，才能保持“文/质”之间的一致性，才能发挥“文”的表征作用。刘勰所说的“道之文”，就是建立在合乎“文/质”一致原则基础上的“文”。“文德”说虽然重在说明“文”的相对

① 王夫之：《读通鉴论》卷十，中华书局，1975年。

② 王夫之：《尚书引义》卷六，中华书局，1962年，第152页。

独立性，但并没有否定“文”随“质”变的运动发展。如果说坚持“文”对于“质”的不可或缺性是刘勰吸收魏晋宋齐时期有关形式审美理论的根据，那么，“文”随“质”变的运动发展观，则成为刘勰批判当时“辞”离于“质”之文坛现状的主要武器。

当我们侧重从“文/质”互存关系而不仅仅局限于文之起源的角度来理解刘勰之“道”时，其理论根源也就逐渐清晰起来。质言之，刘勰之“道”乃是对《易传》所发挥的《易经》之道的继承与运用。《易传》作为最早阐释《易经》的哲理性论著，除了提出具有唯物论色彩的“太极”说外，更为重要的贡献之一，在于阐明了宇宙天地万物所共同遵循的运动变化的恒常原则，即形而上之道。《系辞上》曰：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”^①这是因为《易传》作者认为，《易》之八卦囊括了天地物事的变化之象，并通过卦爻的变更组合，显示其内在之情理。《系辞下》即云：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中焉。”并且认为“六爻之动，三极之道也”（《系辞上》），八卦的作用则在于“通神明之德”、“类万物之情”。因此，《易传》之道亦含二义：就静态的共时角度说，指具体卦象显现了该事物的内在之情理，“道”便成为任何事物存在所应当遵循的原则，即象与情理之间的自然契合；就动态的历时过程看，“道”则指宇宙万物变化发展之规律，即一事物转化成另一事物时，不仅内在之理发生变化，而且还应有相对的外部形式来成就这一变更。不过，作为运动变化规律的“道”，在终极意义上仍然是以“象/理”互存互契为基本内涵。就这一点讲，刘勰提出的“文”与“物”“并生”之“道”，正与之相通。

^① 周振甫：《周易译注》，中华书局，1991年，第233页。下文所引《易传》文字，皆据周氏译注本，为避繁复，不再出注。

《世说新语·文学第四》第29条注引《易·乾凿度》曰：“孔子曰：《易》者，易也，变易也，不易也。”^①孔颖达《周易正义》卷首引《易纬·乾凿度》曰：“《易》一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”^②此所谓“变易”，相当于万物各自存在状态所共同遵循的“象/理”互存之关系原则，因为这一原则具有普遍恒常性；至于“易也”，则指《易》之“道”所具有的简单、浅易之特征。

在研究《易经》对古代文艺思想的影响时，以往最为关注的是《易》象与宇宙自然之间的摹仿与被摹仿关系，阐发其中所包含的以现实为依据的创作思想，却较少从哲学思想角度去探讨以“象/理”互存观念为核心的“道”在文艺批评史中的具体作用。《系辞上》曰：

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。

这一方面说明《易》象是对天地之文的摹仿，并且契合事物内在规律，即“极其数”；另一方面则说明宇宙万事万物处于不断变化之中，《易》象作为客观存在物的一种象征形式，亦须随之而变。这后一层意思，构成了《易传》哲学思想的精髓之一，并且也是《易传》之“道”的一项重要内容。

《易传》作者又以阴阳开阖理论来表述“道”的变动特性。《系辞上》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这里所说的“道”对于万物的生成关系，并非宇宙起源论意义上的派生，而是指一事物转化为另一事物的根本法则，即事物的生

① 徐震堉：《世说新语校笺》上册，中华书局，1984年，第118页。

② 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，中华书局，1980年影印本，第1页。