

November 2018

Meanings and Relationship among "*Dao-De-Sheng-Wen*" in "*Yuan Dao*" of *Literary Mind and the Carving of Dragons*

Kai Li

Yong Miu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Li, Kai, and Yong Miu. 2018. "Meanings and Relationship among "*Dao-De-Sheng-Wen*" in "*Yuan Dao*" of *Literary Mind and the Carving of Dragons*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 38, (6): pp.159-168. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol38/iss6/11>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

《文心雕龙·原道》之“道—德—圣—文”含义及其关系疏解

李 凯 缪 勇

摘 要: 通过细读文本并结合中西哲学有关理论,文章评述了前人对《原道》之“道”的不同解释及其存在的缺憾;重新解读了《原道》之“道”的内涵并梳理了《原道》之“道”与儒释道之道的区别与联系;分析了刘勰征儒家之圣、宗儒家之经与视老子为贤、《道德经》为子书的理由。通过上述工作,文章重新梳理了《原道》之“道—德—圣—文”内涵及其关系。

关键词: 《文心雕龙·原道》; 道; 德; 圣; 文; 自然

作者简介: 李凯,文学博士,四川师范大学文学院教授,主要从事中国文论及巴蜀文化研究,电子邮箱: 1610637089@qq.com 缪勇,四川师范大学文学院博士研究生,主要从事中国古代文论研究,电子邮箱: 645262643@qq.com 通讯地址: 四川省成都市锦江区静安路5号四川师范大学,邮政编码: 610066。

Title: Meanings and Relationship among “*Dao-De-Sheng-Wen*” in “*Yuan Dao*” of *Literary Mind and the Carving of Dragons*

Abstract: By perusing the text of “*Yuan Dao*” (tracing the origin to the *Dao*) with relevant theories of Chinese and Western philosophy, this article reviews different interpretations of “*Dao*” and their insufficiencies. It reinterprets the meanings of “*Dao*” and analyzes difference and connection between “*Dao*” in “*Yuan Dao*” and that in Confucianism, Buddhism and Taoism. Another focus of this article is the reasons why Liu Xie esteems Confucius as a saint and Laozi a sage, and why he extols Confucian classics and *Dao De Jing*. Through the above analysis, the article expounds the meanings and relationship among “*dao-de-sheng-wen*” in “*Yuan Dao*”.

Key words: “*Yuan Dao*” of *Literary Mind and the Carving of Dragons*; *dao*; *de*; *sheng*; *wen*; nature

Author: Li Kai, Ph. D., is a professor at the School of Liberal Arts in Sichuan Normal University. His research interests cover Chinese literary theory and Bashu culture. Email: 1610637089@qq.com Miu Yong is a Ph. D. candidate at the School of Liberal Arts in Sichuan Normal University and his research interest is ancient Chinese literary theory. Email: 645262643@qq.com Address: Sichuan Normal University, No. 5 Jing'an Road, Jinjiang District, Chengdu Sichuan 610066, China.

刘勰《文心雕龙·序志》篇云:“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”(727)。《文心雕龙》前五篇即文之枢纽,为首之《原道》又为枢纽之枢纽而统领全书,其重要性不言而喻。《原道》篇重要且复杂,其复杂性主要体现在对“道”的认识上。“道”之认识不清,《原道》、《征圣》、《宗经》之间的逻辑

关联则不明,“文”的本质内涵、“文”“道”关系以及《原道》在全书中的重要性和意义也得不到揭示和彰显。牟世金先生甚至断言:“若不知‘原道’之‘道’为何物,便无‘龙学’可言”(《文心雕龙研究论文集》36)。诚哉斯言!一直以来,学界对“道”的理解莫衷一是。我们认为关键在于对《原道》篇之道、德、圣、文之内涵及四者关系的

认识有待进一步廓清。

一、前人对《原道》之“道”的研究及其缺憾

《原道》篇蕴含的问题错综复杂,首要的问题体现在对“道”的理解上。《文心雕龙》全书五十处提到“道”,那么,《原道》之“道”和其他篇目出现的“道”是不是同一个“道”?《原道》之“道”是哪一家的“道”?如果它不属于哪家哪派,应从何种角度去理解“道”?此“道”与儒释道三家之“道”又有着怎样的关系?欲明其义,先观前人对《原道》之“道”的不同理解。

范文澜、詹锜二先生的“道为儒道”说。范文澜先生《文心雕龙注》指出:“彦和所称之道,自指圣贤之大道而言”(4)。圣贤之大道,即严格意义上的儒道。詹锜先生将《原道》与《征圣》、《宗经》联系起来,认为“圣”既然指周孔,“文”指儒家经书,那么“道”当然指儒家之道。^①这种反推在逻辑上不一定成立。也就是说,“圣”诚然是儒家之圣,“文”诚然为儒家之经,但“道”并非必然就是儒家之道。

马宏山先生的“道为佛道、以佛统儒”说。马宏山认为,刘勰所谓“自然”和“自然”这个词的本来意义完全不同。“自然”就是佛“无不为”而又表现为“无为”的佛性的形态。“原道”之“道”,即自然,即佛性,即神理,即般若。因此,“自然之道”即“佛道”,以佛教思想为主、本、体,儒家思想为附、末、用,也就是“以佛统儒,佛儒统一”。^②但正如牟世金先生反驳所言:“神理”、“般若”等佛语和“心生而言立,言立而文明”的“因缘”,这些“佛道”的影子不足以推出刘勰原的“道”就是“佛道”。^③我们认为,马宏山之说最大的问题在于仅仅着眼于个别佛教术语的使用,而没有充分考虑到《序志》篇中刘勰交代写作《文心雕龙》的动机、缘由、目的,缺乏对《文心雕龙》进行整体的考察。

周振甫先生的“道为道家之道”说。如依周先生之说,那么,为什么刘勰视《道德经》为子而非经?认老子为贤而非圣?“圣贤并世,而经子异流矣”(刘勰 308)。在刘勰心中,经、圣之地位显然比子、贤高得多。更何况,《原道》《征圣》《宗经》三位一体,如《原道》之道为道家之道,那该如何理解该篇以及《序志》中刘勰对人文以及孔子的崇敬与赞颂?如何理解征儒家之圣、宗儒家之

经而原道家之道的内在矛盾?难道仅仅如周先生所言征圣宗经只是出于“文”的需要?

张文勋、杜东枝、张国庆三先生的“道为宇宙本体”说。兹以张国庆《〈文心雕龙·原道〉的精义与内在逻辑》一文为例。张国庆认为,刘勰的《原道》之“道”不属于任何一家,“道”即为宇宙万物得以产生的终极根源。把《原道》放首篇是为“文”的诞生寻求一个形而上的根据,以最大程度提升“文”,尤其是“人文”的地位。^④在张国庆的论证中,他先采用了先秦老子哲学的“道-德”结构,把“宇宙本体”的道与老子的道相同,借助老子来论证自身。后又意识到道家与儒家之间的异质性,且刘勰重经与圣胜于子与贤,在不能协调两者的情况下,最终将其与道家作了切割,认为刘勰《原道》只是借用老子“道-德”的名和结构,实质不是道家之道,《原道》之“道”不属于任何一家任何一派。只要张先生从本体论角度来界定《原道》之“道”与道家之“道”,就必然因本体与现象的二元张力而出现这样的理论裂缝,这是其理论缺陷之一;其二,当需要为“文”的产生寻找一个终极根源并提升其地位时,张国庆把“道”界定为宇宙本体的道;当涉及到天文、地文、人文的自然而然性且创作也需要任其自然时,张国庆又否定《原道》之“道”是一个哲学概念,认为“自然之道”这个“道”是“道理”的意思,“自然之道”就是自然如此的道理。其对“道”的解释前后不一,这是理论缺陷之二;其三,“道”为万事万物之根源,“文”只是万物之一,只强调“道”为“文”之根源,势必降低“文”的重要性,因为它没体现出“文”与其他事物的区别及其“文”自身的特殊性、重要性。其实,要追问《原道》之道的本质含义,还必须连带着“文”的本质内涵一起追问。既然“文”的经典形态——五经——是圣人参天地之化育后创制的,那么,其精神内涵与“道”又有着怎样的义理关联?换言之,“文”如何展现出了它是对“道”的最强揭示与显现?《征圣》、《宗经》与《原道》何能取得内在的一致性?张国庆先生似未能给出一个清晰的答案。

“道为自然之道”说。持此说者众多,如黄侃、陆侃如、牟世金等先生,但各家对“自然之道”的界定有所不同。最早提出“自然”说者为黄侃。他认为,刘勰所原之“道”与后世“文以载道”之“道”截然不同,它本之于《庄子》和《韩非子》“无

乎不在”“万物之所由然”之自然之理。文章本由自然生,圣人的文章最能尽自然之妙道。^⑤“道”即“自然”,但什么是“自然”,黄侃却没有明言。他只援引——“万物之所成”、“万物之所由然”——之语,但这只表明万物的诞生背后有一个第一推动力。该说与张国庆等道为“宇宙本体”说近似,面临的理论困境也同样相似。

认为自然之道即自然原则、客观规律说。此说只是对“自然”、“道”的内在规定稍有差异。陆侃如先生认为,刘勰的“道”就是“自然之道”。“自然”是客观事物,“道”是原则或规律,“自然之道”就是客观事物的原则或规律。^⑥牟世金先生也持“自然之道”说,不过他反对陆侃如“自然”是“自然界”的提法,认为“自然”乃天然、自然而然之意。他解释说:自然现象、万物天然有其文,作为“五行之秀”的人更应有文,因此刘勰根据天然、自然而然之规律来总结“为文”之规律。^⑦牟世金先生的解释虽前后一贯,但也将“道”丰厚内涵平面化、粗浅化了。此种解释不能更好地理解“人文之元,肇自太极,幽赞神明,易象惟先”“原道心以敷章,研神理而设教”(刘勰2—3)等语句。牟世金先生消解了“自然”的“本体论”意义,认为原道不是由于“道”的需要,而是出于“文”的需要。

综上所述可以看出,此前学界对《原道》之“道”的理解,或归之于儒道佛三系之一,或归之于儒道佛三系中二家相兼,或直接理解为“自然之道”或宇宙本体。研究理路存在两种取向差异,或归宗派系,或追问内涵。当然,这两种理路并非截然对立,归宗派系也是为了确定“道”的内涵。相较而言,我们认为直接追问“自然”的本真内涵,也许更能精准把握《原道》之“道”的确义。

二、“存在论”视域下的《原道》之“道”及其论证思路

对中国古代文本的阐释,应符合文本自身的内在理路,应符合中国传统资源的精神内涵,但有时完全站在中国文化内部来观照和考察,往往出现“不识庐山真面目,只缘身在此山中”之现象。本文循古人“他山之石,可以攻玉”之示,借助西方的精神资源,通过中西对话,或许能为我们获得一个观照自身的新视野,各民族的思想或许因此

而互相“照亮”,就像借助别人才能更好认识自己是同一道理。

本文认为,刘勰《原道》之“道”是指自然之道,或者说“道”即自然,自然即道,名为二,实为一。与其他人不同的是,本文对“自然”的理解有着特殊的含义。在我们看来,“自然”不是指称实体意义上的大自然,而是作为“存在论”意义上的自然而然,即存在。日升日落,花开花谢,四季更替,昼夜轮回,水流湿,火就燥,如此等等,无不自然而然。每一事物都有其本然的样子,每一事物都有自己该有的位置,每一事物也都有自己的最终归宿。“是其所是并且如其所是”(马丁·海德格尔1)地展现自身,就是“自然”。在这里,“自然”即海德格尔的“存在”之名。^⑧每一事物都如其本然,万事万物就会构成一个如其本然的自然秩序,构成一个天地人神万物为一体的“因缘关联整体”。当古代先贤赋予“自然”以独特地位时,他们冥冥中就感知到自然有着永恒的秩序,有着自身不变的法则。每一事物都在这一“秩序”中各得其所,而“整体”又是那么的和谐有序,就像上帝在创造、设计着这完美的一切。这种只可意会不可言传的“宇宙精神”、冥冥中推动这一切的“无形的手”,被老子勉强命名为“道”。“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字曰:道,强为之名曰:大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然”(陈鼓应,“老子”169)。老子谓“先天地生”“为天地母”之“道”,才是最高意义上的“道”。所谓天道、地道、人道,并不是“道”的具体分类,而是“道”为天地人万物的根据,天道、地道、人道乃至万物只是“道”的派生之物。为了明确这一点,道家经常用“自然”“无为”“素朴”来指称“道”本身。因此,在老庄这里,道也就是自然、无为、素朴。

存在论意义上的自然之道与儒家之道、佛家之道、道家之道究竟是什么关系呢?简而言之,我们认为,儒释道之道都是人道,都是人揭示“存在”而又遮蔽“存在”后建立的“道”。人会模仿自然,自然却不会模仿人。“自然”本身就意味着最初的事物,它是万母之母、万祖之祖,故自然之道是更为本源性的。儒释道之道作为人道,都从自然之道获得模型与源泉。换句话说,理一分殊,

道一示散,儒、释、道三家之“道”或“理”,在终极意义上都是相通的,故此,《原道》之道既可以是具体的道家之“自然”、佛教之“神理”、儒家之“太极”,也可以是超越于三家之外更高层面上的“存在”之道。而此“存在”之道,与道家之“道”,特别是老子之道最接近。这就是文章前面用老子之道来类比自然(存在)之道的的原因。刘勰对儒释道都有很精深的造诣,《原道》中的“道-德”结构受老子影响也属自然。这一点,前述张国庆之文已经指出。一直以来对老子之道的理解可能有误,从本体论角度和从实体的大自然角度都没有准确把握住老子之道的精义。“人法地,地法天,天法道,道法自然”,如果“道”是一个本体根源,老子就不需要再用“自然”来界定“道”。另外,人、地、天三者作为实体的存在者,只是大自然的一部分,“道法自然”,此处的“自然”就不可能再指实体的存在者,而应该是指全体存在者之存在。全体存在者之存在,就是万事万物都如其本然地显现自身。换言之,这是一种目的论的自然观,万物都有自己的目的,万物都有自身的运行法则。这种自然法则、自然秩序,太精微,太美妙,好像有一个万能的神在设计、在安排,所以又把“道”称为神理。老子用“自然”来界定“道”的本质内涵,而我们只有用“存在论”意义上的带有本质之源的“自然而然(存在)”来界定“自然”,才能“照亮”老子之道的内在精义。从“存在论”角度理解“自然”,消除了本体与现象的二元对立,本体即现象,现象即本体。一朵花的本质,非谓此花背后还有花的形而上的理念。花的本质,就是花是其所是并如其所是地显现自身,即自然而然绽放自身。

老子之道,是关于宇宙存在的第一哲学,海德格尔心仪老子不是没有理由的,这足以说明海德格尔的存在哲学与老子之道的契合性。但问题在于,既然《原道》之“道”是自然之道,老子之道又最近似自然之道,为何刘勰把《征圣》《宗经》紧随《原道》之后呢?刘勰为何又在《诸子》篇中把《道德经》归于子、称老子为贤呢?我们应该怎样来看待这些似乎“矛盾”的问题呢?

第一,我们认为应该从两个层面来看待老子之道。当“道”指称宇宙之根源、万物之存在时,老子之道是最接近自然之道的。刘勰认同的应该是这一层面的“道”;当把这种“道”落实为对人生、社会、政治的具体主张时,刘勰则不一定全部

认同。换言之,我们认为刘勰认同的是老子的自然哲学,不认同的则是其政治哲学。顺此思路,我们进而可以认识到为何几千年来大多数学者-官员选择儒家之道而非道家之道作为政治秩序、社会秩序、人伦秩序的安排。道家之道与儒家之道在政治哲学、道德哲学层面,究竟有何实质差异?这是一个很大的问题,在此不予深究。我们只能简单说,老子、庄子、孔子生活的时代,包括之前更古老的三皇五帝夏商西周时代已经是一个人类聚集生活的共同体政治社会了。伏羲-神农-黄帝-尧-舜-禹-汤-文-武-周公-孔子,这些儒家道统的大圣人思考的是在政治社会的前提和基础上如何构建一个稳定、和谐的政治秩序、社会秩序、人伦秩序。老庄之道思考的重心是否定这个已然堕落、不自然的政治社会,希望回到政治社会之前的自然状态或自然社会。政治社会是人为的,人为的就不是自然的。道家非常强调自然和人为的区分,凡是人为构建的文明、政治秩序、社会秩序,都是对“自然”的干涉和违背,都是人乱用自由意志的结果。孔子也往回看,崇尚古代,但孔子只回到夏商周之制,故述而不作;老子往回看,是要回到政治社会之前的自然状态,或者完全自然的自然社会。

第二,刘勰征儒家之圣、宗儒家之经,是否也原儒家之道?儒家之道本身有着怎样的精神品质?它对政治秩序、社会秩序、人伦秩序有着怎样的安排和主张?特别是它与“自然之道”有着怎样的义理关联?不弄清楚这些,《原道》与《征圣》、《宗经》之间就串联不起来,“文”的本质内涵也得不到揭示。我们认为:首先,儒家之道与“自然之道”有渊源关系。儒家之道以自然之道为依据,自然之道是儒家之道的源泉。打通天道与人事的中介就是圣人。“仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”(《周易译注》402)，“人文之元,肇自太极,幽赞神明,《易》象惟先”,“《河图》孕乎八卦,《洛书》韞乎九畴”(刘勰 2)。从这些语句,一方面可以看出《易》是“文”最早的经典形态,另一方面也可看到《易》是圣人观照自然、从自然之道获得模型与灵感的产物。表面看来,《易》是人的创造物,就像鸡蛋之于母鸡,但人的创造不会无中生有,是人模仿自然的结果。人作为“此在”,是一

种特殊的存在者,特别是圣人对“存在”最具领会与感知,他们把领会到的自然之道结晶为最早的“文”。故《易》和《老子》、《庄子》最具自然精神。前人对《文心雕龙》与《周易》之密切关系屡有论列,而《周易》特别是《易传》融合道儒二家思想也为大家公认。这也就不难理解为何《原道》之“道”有浓重的道家思想。其次,儒家之道与自然之道有何具体意义上的义理关联?存在者的本质就是存在者是其所是并如其所是地展现自身。人也是存在者之一,儒家对人性的看法是人之初“性本善”,人只要是其所是并如其所是地将此“善”扩充并显现,那么,人的本质就得到了实现。这是基于人性的自然。这种善根,儒家用“仁”来表示。“仁”就是一种感受性的换位思考,是恻隐之心或父母与子女之间的天然情感。在此天然的情感基础之上,家庭作为最小共同体,其伦理秩序得以维系。此善根如火苗,随时会被“欲望”之风所灭,故需要外在的“礼”来节制和规训欲望。如此,每个人才能各得其所、各安其位,从而构建一个和谐有序的秩序。小而家庭,大而邦国,其理同一。因国家之共同体乃构筑在小共同体——家——之地基上,父慈则子孝,君仁而臣忠,故对君王德性要求很高,要求君王先内圣而后外王。有德之人统治无德之人,精英统治民众,道理很简单,精英才更懂统治的技艺,有德之人才能更大程度抑制政治的“恶”。儒家希望根据自然的差异构建一个充满德性的符合自然秩序的政治秩序。儒家圣人倾向于自然向人立法,“原道心以敷章,研神理而设教”(刘勰 2—3)。同样向自然之道学习,同样想回到自然秩序,老子比孔子多了一层保守、浪漫、理想气质,而孔子有着更为健全的常识和清醒的现实感。这大概就是刘勰既推崇自然之道而又心仪儒家之道的理由吧。

综上,我们认为《原道》之“道”是从存在论意义上所言,是万物得以存在的总根源,是自然而然、本然、天然。此“道”既非道家之道,也非儒家之道;既接近老子之道,又涵括了孔子之道;既是天道(此天非指自然界之天),又是人道。也就是说,我们认为刘勰在《原道》中所言“道”包含着两个层次,第一个层次是超越于儒释道等具体“人道”之外的“存在之道”;第二个层次是涵括儒家和道家之道的“人道”。此认识既可回避儒家之道、道家之道、佛教之道等纷争,又有别于张国庆

等人关于道为宇宙本体之说。这样,从上和下两个层次来理解“道”,庶几能获得对“道”全面深刻的认识。

三、“文”的本质内涵及其与“道”之关系

但是仅仅追问清楚“道”的本质内涵尚不足把握文道关系,还需进一步追问“文”之本质内涵为何。“文”在《文心雕龙》出现的次数和频率最高。周振甫先生《文心雕龙今译》“文心雕龙词语简释”罗列了对“文”解释,陆侃如、牟世金二先生《文心雕龙译注》之《原道》篇第一个注释就对“文”作了总结性概括,冯春田在《文心雕龙词语通释》中对“文”的解释也列出了五个义项。诸家对“文”的解释有一个共同特点,就是尽量罗列“文”在全书不同语境下的不同含义,如文字、文采、文辞、韵文、音律、骈文等。上述诸家罗列的义项,有些在内涵和外延上彼此涵盖,互有重叠。这些义项的罗列不仅杂乱,而且对“文”的实质内涵没有给出一个明确而清晰的回答。那么,我们能否给出一个更具综合性、归纳性、涵盖性的释义,既让它的外延包括所有义项,又让它的内涵得以本真呈现呢?我们认为是可能的。尽管《文心雕龙》“文”字很多,尽管刘勰在不同语境下赋予了“文”不同含义,但其实质内涵还是有迹可循。章太炎对“文”的解释为“以有文字著于竹帛,故谓之文”(43),这就是书面表达的意思,或者说就是所有文章。《文心雕龙·情采》篇云:“立文之道,其理有三:[……]三曰情文,五性是也。[……]五情(疑作性)发而为辞章,神理之数也”(刘勰 537)。《文心雕龙·练字》篇云:“心既托声于言,言亦寄形于字;讽诵则绩在宫商,临文则能归字形矣”(刘勰 624)。从语言到文字,都是人内在思想感情的外在显现。人是有思维的情感动物,有丰富的感受性和移情能力,对世界的“存在”有着先天的领会。这种由内形成的心绪情愫、情感波动,如鲠在喉,不吐不快,需要借助某种东西才得以抒发。而语言文字就是一个很好的载体,所以诞生了“文”。“文”的产生与“心”有关,“心”是“文”之源,“心生而言立,言立而文明,自然之道也”(刘勰 1)。“文”学乃“心”学,“文”是人类敞开心灵世界、表达自身的方式。当然,“心”不会无故自生,它必须首先受到自然之光、存在之光的

朗照而后产生。人心的萌动,是外物的刺激使然。因此,“文”之学乃“存在”之学,“文”是“存在”的揭示、显现,“文”是人类了解自身、观照世界的一面镜子。总之,离开了“心”、“自然(存在)”,只罗列“文”所包含的诸多义项是无法触及“文”的本质内涵的。由此我们可以得出“文”的第一个本质内涵,即因内而符外、形诸笔端,并揭示“存在”的所有语言文字,也可称为“情文”。

由上述“文”的内涵可知,“文”的外延其实是很广的。文字、文章以及现在我们所谓的文学作品等,都属于“文”。语言文字构成文章,“夫文象列而结绳移,鸟迹明而书契作,斯乃言语之体貌,而文章之宅宇也”(刘勰 623)。文字是有声语言的记录符号,语言文字构成了编织文章的基础。“章”本义为“文”,“文章”这个词相当于同义反复。因此,刘勰的“文”,即是指文章。纵观《文心雕龙》全书,刘勰是从两种意义上来使用“文章”概念的:一是指一切语言文字,包括经典在内。如《原道》“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,则焕乎为盛”(刘勰 2),《征圣》“圣人之文章,亦可见也”“天道难闻,犹或钻仰,文章可见,胡宁勿思”(刘勰 16)。二是指从经典流溢出来的语言作品,如《正纬》:“事丰奇伟,辞富膏腴,无益经典,而有助文章”(刘勰 31)。《文心雕龙》一书之命名就是追问和回答“为文之用心”,那么,刘勰的“文”主要是哪一种意义上的“文章”概念呢?我们从《序志》篇刘勰自述写作此书的动机可以窥见一二:“自生人以来,未有如夫子者也。敷赞圣旨,莫若注经;而马郑诸儒,弘之已精,就有深解,未足立家。唯文章之用,实经典枝条,五礼资之以成,六典因之致用,君臣所以炳焕,军国所以昭明,详其本源,莫非经典。[……]乃始论文”(刘勰 725—26)。可见,刘勰所论文章,不包括经典,而是辅翼经典的枝条——即从经典中产生出来的文章。这和《宗经》篇提到的各种文类文章都源自“五经”相呼应。枢纽论之后的论文叙笔二十篇,也是分别论述具体各类文章。基于此,我们可以判断刘勰所论“文章”,主要是第二种意义上的“文章”概念。但不管哪一种意义上的“文章”,都归属于“文”范畴。

“文”的本质内涵离不开“情”、“心”,这就决定了“情”必定为文章的实质内容。“情文”这个

名称很恰当,理由就在于它不仅体现了“文”的产生来源,还规定了“文”的内在特质。“情”,一是指情感、情性,二是指情意、思想。感情与思想性质不一,有时混而不分,感情中沉淀着思想、思想中饱含感情都是常态。平时我们分开来说,也只是方便认识“情”的两种不同形态。不管怎样,它们都是“情”的内质要素。《文心雕龙·体性》篇云:“夫情动而言形,理发而文见。盖沿隐以至显,因内而符外者也”(刘勰 505)。又《附会》篇云:“必以情志为神明,事义为骨髓”(刘勰 650)。情与理,情志与事义,都是“情”内质要素的两个方面。

刘勰创作《文心雕龙》的动机,一方面是感于文章的作用,想在论文章方面成一家之言;另一方面也是不满于自己所处时代文风淫靡、轻浮、奇诡的现状。故此,刘勰把“情”放在很重要的地位,是为了救文章重外在形式、轻内在特质的时弊。刘勰征圣、宗经,不仅仅是出于“文(形式)”的需要,也是出于儒家之道和自然之道这个“道”的需要。刘勰虽说《道德经》“五千精妙”,但事实上刘勰并没有把老子尊为“圣”、《道德经》尊为“经”。由此可见,“文”的本质及其存在的理由,是直接要显现、揭示儒家之道,进而间接显现、揭示自然之道。

刘勰把文章的内质把第一位,并不意味着刘勰不重视外形。外形涉及到“文”的另一本质内涵。我们再来看看《文心雕龙·情采》所言:“立文之道,其理有三:一曰形文,五色是也;二曰声文,五音是也;三曰情文,五性是也。五色杂而成黼黻,五音比而成韶夏,五情发而为辞章,神理之数也”(刘勰 537)。这几句话很重要,隐含着刘勰对“文”的另一本质内涵的规定:

第一,“文”本身自带文采。因为形文、声文不仅仅在广义上指天文地理,即大自然所涵盖的一切文彩,也在狭义上体现为文章的辞藻修饰和音律调谐。^⑨换言之,“情”、“采”是“文”本质内涵的两个规定,前者指文章的内在特质,后者指文章的外在形式。就像一个人的外在形体和内在灵魂构成了人的有机体一样,文章也是由内在特质的“情”和外在形式的“采”的有机结合。尽管两者有侧重,但缺一不可。刘勰对文章文采的重视见《情采》篇:“圣贤书辞,总称文章,非采而何?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，色资丹漆，质待文也。[……]孝经垂典，丧言不文；故知君子常言，未尝质也。老子疾伪，故称美言不信，而五千精妙，则非弃美也”(537)。对文采的重视，原因可能有两点：一、文采可以更好更充分地表达作者的思想感情，文章的内容需要借助更好的形式才能传达出来。一个不会编织语言或者说不懂修辞的人，很难期待他创作出内容深刻的文章。文和质需要彼此协调、配合，才能互相促进、相得益彰。二、符合人类对审美的需求。爱美之心，人皆有之。语言的雕琢、修饰、技巧，让语言本身具有形式美，这种美给创作者和欣赏者都带来极大的审美愉悦。刘勰所处的时代是一个骈文盛行的时代，文章的创作非常强调对偶、辞藻、音律。讲究形式，拥抱华美，本身并无大过，只是当时文人一味追求形式，华而不实，形式压倒了内容，过犹不及，致使走向其反面。为了达到纠偏的目的，刘勰才特别重视内质。重内质，不一定就要轻外形，刘勰也是非常强调文采的。内容之“雅”和形式之“丽”完美结合在一起，才是刘勰心中完美文章的标准。

第二，文章自带文采还有“存在论”根据。天地兼具文，大自然本身自带形文、声文，作为有心之器的人所创作的目的在于揭示“自然(存在)”的文章，怎能没有文采呢？刘勰在《原道》篇先讲天文、地文，即天地所含有的一切形文、声文：“夫玄黄色杂，方圆体分，日月迭璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以铺理地之形[……]傍及万品，动植皆文：龙凤以藻绘呈端，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇；夫岂外饰？盖自然耳。至于林籁结响，调如笙瑟；泉石激韵，和若球铎：故形立则章成矣，声发则文生矣”(1)。最后总结：“夫以无识之物，郁然有彩；有心之器，其无文欤？”(1—2)。以天文、地文引出人文，后面就重点讲人文。大自然如其所是地显现自身，万事万物的“存在”召唤着最有灵性的人类的开示，作为天地之心的人在对本质的直观中感知领会着“存在”，并通过语言得以揭示。一方面，语言的本质就是存在的展示，也就是海德格尔所说的“语言乃存在之家”；另一方面，语言的本质决定了语言的特征，天地自带文彩，人文(语言)怎能不具有文采呢？文章没有文采，它的流行也不会久远。概言之，自然为人类提供了

模型和范本，人最开始的模仿是对自然的模仿，从自然中获得灵感与启示。

“情”与“采”是“文”的本质内涵的两个规定。“情”涉及“文”的内质，“采”关乎“文”的外形。只有从这两个方面全面理解才是对“文”的内涵的本质追问。如果追问至此，那还不是最终极的追问。“情”与“采”之上，还有一个共同的本质之源，那就是“道”。不管是天文、地文，还是人文，其是都是“道”之文，都是“道”的显现和揭示，只是人文是“道”的最强揭示。“情”和“采”都必须从“道”那里获得自身的内在规定。“情”不会自生，它需要外物的刺激、存在之光的朗照。“采”也是人从天地自然之文获得启示。这也就解释了刘勰为什么要把《原道》篇放在第一篇，他是在为人文之“文”的产生寻找最终极的存在之根源。

四、“道”与“德”之关系——关于“文之为德”的再解释

《原道》本讨论道圣文之关系，但文章首句即“文之为德也大矣”，在道圣文之外多出一个“德”字，这就使该文的内容显得更加扑朔迷离，由此对该句中“文”“德”“大”的理解也极富争议。

关于“文”，主要争议在“文”是指包括“情”与“采”在内之“人文”还是单指文采。罗宗强先生认为应是“泛指文采”(6)。如果“文”泛指文采，那么，“文”就关涉天文、地文、人文，因为天、地、人文都含有文采。既然如此，那为什么又把“文”单独抽离出来与天地共生呢？很明显，这里的“文”不能理解成“文采”。“玄黄色杂”“方圆体分”“日月叠璧”“山川焕绮”是讲天文、地文，紧接着“心生而言立，言立而文明”是讲人文，那么，“与天地共生者”只能是人文。由此可见，“文之为德也大矣，与天地共生者何哉？”这句是总说，后面再分说天文、地文，最后回到重点对象——人文。刘勰把“人文”放在与天地共生的位置，并不是说人诞生以前没有天之文、地之文，而是说没有“五行之秀天地之心”——人——“仰观”“俯察”“参(取参悟义)之”，天之文、地之文将永远得不到揭示、显现。俯仰之间，上下位置确定了——“高卑定位”；天地得到了命名，天地便产生了——“两仪既生矣”，故“文”与天地共生，

这是第一层意思。第二层意思：只有人才和天地相匹配，只有“人文”才与天地的化育之功相提并论。“文”是何等的伟大呀！它可以“写天地之辉光，晓生民之耳目”“鼓天下之动”（刘勰 2—3）。顺便补充一下，“文之为德也大矣”中的“大”应做“伟大”来理解。第三层意思：“文”与天地共生，是说“文”与天地一并诞生于“道”，人文天文地文都是“道之文”，都是“道”的显现。

正如上面所言，“人文”有“情”和“采”两个本质内涵，但一般只看到“采”而忽略“情”。天文、地文、人文是平行、同构的，由于天文、地文的具体形态是形文、声文，因此，迁移到“人文”，我们往往只会看到“文采”这一面。各种颜色错杂构成“形文”，各种声音调和构成“声文”，各种性情表达出来构成“情文”。因此，人文就是情文。人文的特殊性在于，它既与天文、地文同构具有“文采”，又由于它是因内而符外的性情表达，故又称为情文、心文。总之，“文之为德也大矣”中的“文”，理解为包括“情”与“采”的人文是最恰当的。

关于“德”，学界解释不一。第一种是把“德”解释为功能或作用。“文之为德”是说文的功能、作用。杨明照先生持此看法。杨先生列举《论语·雍也》“中庸之为德也，其至矣乎”和《礼记·中庸》“鬼神之为德，其盛矣乎”两例，并以朱熹《中庸章句》之注“为德，犹言性情、功效”为参证，另外还补充了孔融的《难曹操表制酒禁书》“酒之为德久矣”。杨先生说孔融此语“与‘文之为德也大矣’的造句和用意极其相似。[……]‘为德’虽各有所指，但都应作功用讲则一。[……]‘文之为德也大矣’！犹言文的功用很大啊！”（杨明照 282）。文的功用很大，相信大家都会同意，刘勰也会赞成。可放在第一句统领全篇，这一解释不大符合《原道》篇的整体语境与内在脉络。《原道》是在推究文与道之关系：“文”源于“道”，“文”是“道”的显现，“文”只有从“道”那里才能获得内在规定性。当然，《原道》篇也提到了“文”有雕琢情性、鼓动天下、写天地辉光、晓生民耳目等作用，但刘勰认为“文”的作用之所以那么大，前提也是因为“文”是“道之文”，“辞之所以能鼓天下者，乃道之文也”。总之，我们认为，“文之为德”主要不是讲文之功用，而是追问文之为文的根源，是说文作为道的呈现和揭示所具有的伟大

意义。

第二种把“德”训为属性。周振甫在《文心雕龙今译》是这样来解释“文”“德”“大”的：“‘文’，包括颜色、形状、五音、文章。‘德’，文本身所具有的属性，即文之形、声、情。像天地的颜色、形状就是文。”周先生将此句译为“文章的属性是极普遍的”（10）。倘若“文”包括颜色、形状、五音、文彩，那么，这里的“文”就泛指一切文采，整句的翻译也应该是“文采的属性是极普遍的”，而不是“文章的属性是极普遍的”。周振甫先生在别的地方也明确说过形文、声文不是文章，只有情文才是文章。^⑩将该句中“文”译成“文章”，不仅和他自己的注释略有矛盾，且意思不明。总之，如果把“德”译成“属性”，整句不管怎么翻译，都令人费解。

第三种是从德与道的关系讲。王元化先生认为：“德者，得也”，“德为道的表现”（转引自罗宗强 9）。冯春田《〈文心雕龙〉“文之为德”观试探》也从此角度加以讨论。“释‘德’为‘得也’的古训，是把‘德’解释成‘某物之所以然’或者‘某物之所以成为某物的东西’，亦即事物本身所具有的特殊规律或本质。”“‘德’是‘道’存留的处所，即‘道’在具体事物中的存在或表现，是‘物’得以存在的东西。这便说明，‘德’是存在于具体事物之中的，‘道’在客观事物中的具体存在则称之为‘德’。所以，‘道’是体现在客观事物之中、而又总括了具体事物之‘德’的规律或法则，是具体事物之‘德’的抽象概括”（冯春田 90—95）。德与道的关系非刘勰《原道》首次涉及，而是早有渊源。《庄子·天地》释“德”为“物得以生，谓之道”（陈鼓应，“庄子” 363）。德乃指事物从道所得的特性。《老子》第二十一章“孔德之容，惟道是从”（陈鼓应，“老子” 156）。《管子·心术上》说：“德者道之舍，物得以生生”（姜涛 295）。《韩非子·解老》“‘德’者，‘道’之功也”（王先慎 133）等，都是从这一层面来论述德与道之关系的。

以上三种解释，我们更倾向第三种解释，特别是冯春田对“德”与“道”关系的看法。需要强调的是，与冯春田理解唯一不同的地方是我们把“德”理解成某物之所以成为某物的东西，即事物本身所具有的特殊规律或本质时，要避免规律或本质的任何人为规定性。因为我们平时讲某物的

本质时,一般是把某物当作一个对象或客体,从其有用性或属性特征来界定其本质,而此种做法难逃以人之尺度去规定物。某物的本质应从物自身,即物之“存在”——某物是其所是并如其所是地显现自身——来规定。“德”者,得也,得之于“道”。“道”即“自然”,“自然”即万事万物是其所是、并如其所是地显现自身。总的来说,这是一种适合于万事万物的抽象的自然法则,它散见于具体的一事一物中。“文之为德”,是说“文”作为某种具体的事物是其所是、并如其所是地显现自身,此时的“文”才是“道之文”,“文”来源于“道”;此时的“文”也才是伟大的,因为“文”是“道”的揭示、显现。

五、“道—德—圣—文”四者关系

前面重点对道、德、文的本质内涵进行了追问。三者的本质内涵清楚了,则其间关系也就明朗了。前面已经说到,《原道》之“道”不属于任何一家一派,因儒释道之“道”都是“人道”。《原道》之“道”是自然之道,“自然”是道的本质内涵。“自然”在此非指实体的大自然,而是指“存在论”意义上的自然而然,即万事万物是其所是并如其所是地显现自身,也即整体存在者之存在。它不仅是万物的本质之源、存在之根据,还表现为一套自然法则和根据自然法则而来的自然秩序。道不离万物,它散见于具体的事物中,某种具体的事物是其所是并如其所是地显现自身,那就是“德”。如果说“道”是指整体存在者之存在,那么,“德”就是指某存在者之存在。“德”者,得也,得之于“道”。人的诞生晚于自然界的形成,人其实也是自然界的一部分,人被抛入到这个自然世界中,作为一种特殊的存在者——“此在”——对自然之道是最能领会的。人会模仿自然,自然为人类提供了模型与源泉。因此,理一分殊,先有更为本源性的自然之道,后才有散见于一家一派的各种“人道”。刘勰征圣、宗经,整体偏向于儒家,是因为儒家之道作为“人道”之一,它是天道(自然之道)与人事相结合的结果。一方面,儒家之道来源于自然之道;另一方面,它又不像道家之道主张回到纯粹的自然状态与自然秩序,它还结合了人事。打通天道与人事的就是“圣”,圣人又是人类中的特殊者,相比常人,圣人有着更为丰富的移情

感受力、智性领悟力。他把感受和领悟到的东西幻化为语言文字,形成了“经”。“经”是“文”的经典形态。人文之“文”有两个本质内涵:一因内而符外、形诸笔端、并揭示“存在”的所有语言文字,也可以称为“情文”;二从天地之形文声文获得启示、并体现于文章的辞藻修饰和音律调谐的文采。这两个本质内涵都表明“文”是“道”之文,“文”来源于“道”,并揭示、显现“道”。“五经”又分化出了各种类别的文章,刘勰《文心雕龙》是一部论文(文章)之作,论述文章才是重点,由此,我们认为道、德、圣、文本身具有源与流、因与果的关系。具体而言,“道”是总根源,“德”是“道”的派生、显现、存在,“圣”是“道”“德”的体认者、揭示者、表达者,“文”是“道”“德”“圣”的语言文字的具体呈现,是具有情感与文采双层本质的文章,于是“道沿圣以垂文,圣因文而明道”(刘勰 3)。“文之为德大”就在于“文”不仅仅来自于“圣”与“经”,还是“德”和“道”的产物,特别“道”成为“文”最后最高的根源。明乎此,《原道》中道—德—圣—文之派生与回溯的关系就清楚了。

文章最后仿刘勰《文心雕龙》“赞曰”,试表述如下:

文德之大,道为本根。圣体“道”“德”,迺有“经”“文”。有心之器,情文为真。宗经征圣,恒存“道”心。

注释[Notes]

- ① 参见詹锳:《刘勰与〈文心雕龙〉》(北京:中华书局,1980年)23—24。
- ② 参见马宏山:“《文心雕龙》之‘道’辨——兼论刘勰的哲学思想”,《哲学研究》7(1979):74—78。
- ③ 参见牟世金:“刘勰‘原道’论管见”,《文史哲》6(1984):50—58。
- ④ 参见张国庆:《儒、道美学与文化》(北京:中国社会科学出版社,2002年)111—31。
- ⑤ 参见黄侃:《文心雕龙札记》(北京:中华书局,2014年)5—6。
- ⑥ 参见陆侃如:“文心雕龙论‘道’”,《文史哲》3(1961):58—62。
- ⑦ 参见牟世金:“刘勰‘原道’论管见”,《文史哲》6(1984):50—58。
- ⑧ 参见(德)马丁·海德格尔:《路标》,孙周兴译(北京:商务印书馆,2000年)277。
- ⑨ 参见郭绍虞:《中国文学批评史》(北京:商务印书馆,

2010年)135。

⑩ 参见周振甫:《文心雕龙二十二讲》(重庆:重庆大学出版社,2010年)78。

引用作品[Works Cited]

《周易译注》,黄寿祺、张善文译注。上海:上海古籍出版社,2007年。

[*An Annotated Translation of The Book of Change*. Eds. Huang, Shouqi and Zhang Shanwen. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2007.]

陈鼓应:《老子今注今译》。北京:商务印书馆,2003年。

[Chen, Guying. *Laozi Translated and Annotated*. Beijing: The Commercial Press, 2003.]

——:《庄子今注今译》。北京:商务印书馆,2007年。

[---. *Zhuangzi Translated and Annotated*. Beijing: The Commercial Press, 2007.]

中国文心雕龙学会选编:《文心雕龙研究论文集》。北京:人民文学出版社,1990年。

[Chinese Association for *Literary Mind and the Carving of Dragons*, ed. *Collected Papers on Literary Mind and the Carving of Dragons*. Beijing: People's Literature Publishing House, 1990.]

冯春田:“文心雕龙‘文之为德’观试探”,《东岳论丛》1(1985):90—95。

[Feng, Chuntian. “The ‘Virtue of Article Patterns’ in *Literary Mind and the Carving of Dragons*.” *Dongyue Tribune* 1(1985): 90-95.]

马丁·海德格尔:《林中路》,孙周兴译。上海:上海译文出版社,2004年。

[Heidegger, Martin. *Road in Forest*. Trans. Sun Zhouxing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2004.]

姜涛:《管子新注》。济南:齐鲁书社,2006年。

[Jiang, Tao. *Guanzi Newly Annotated*. Jinan: Qilu Press, 2006.]

刘勰:《文心雕龙注》,范文澜注。北京:人民文学出版社,1958年。

[Liu, Xie. *Annotated Literary Mind and the Carving of Dragons*. Ed. Fan Wenlan. Beijing: People's Literature Publishing House, 1958.]

罗宗强:《读文心雕龙手记》。北京:生活·读书·新知三联书店,2007年。

[Luo, Zongqiang. *Reading Notes of Literary Mind and the Carving of Dragons*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2007.]

王先慎:《韩非子集解》。北京:中华书局,1998年。

[Wang, Xianshen. *Collected Commentaries on Han Feizi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1998.]

杨明照:“文心雕龙原道篇‘文之为德也大矣’句试解”,《文史》32(1990):282。

[Yang, Mingzhao. “Analysis of ‘Great Is the Virtue of Patterns’ in ‘Tracing the Origin to the Dao’ of *Literary Mind and the Carving of Dragons*.” *Literature and History* 32(1990): 282.]

章太炎:“国故论衡·文学总略”,《章太炎学术史论集》。北京:中国社会科学出版社,1997年。

[Zhang, Taiyan. “On National Learning; Introduction to Literature.” *Zhang Taiyan's Academic Essays on Chinese History*. Beijing: China Social Sciences Press, 1997.]

周振甫:《文心雕龙今译》。北京:中华书局,2013年。

[Zhou, Zhenfu. *Literary Mind and the Carving of Dragons Translated*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.]

(责任编辑:查正贤)