



论刘勰思想中的道教因素

——从《异苑》两条材料谈起

汪春泓

摘要：刘勰家族成员名字特点，符合天师道信仰的特征，属典型的天师道家族，而且，他们属于道教的灵宝派。从所取名字上，可以探寻到刘勰其人与其家族杰出人物刘穆之存在着精神上的呼应和继承；刘勰《原道》篇中，关于世界构造以及“神”或“神明”的概念，与道教灵宝派“投龙简仪”有密切关联；其金、玉相对的叙述方式，也是出于道教的传统。至于刘勰文论中“养气”等观念，更是道教思想的翻版。

关键词：刘勰；天师道；灵宝派

关于刘勰的身世以及由身世而引起其立场、学术等诸多问题，“龙学”界前辈如杨明照、王元化、张少康等先生均有专门的论述，他们都关注到刘勰与其宗族先辈刘穆之的关系，足见在研究刘勰时，刘穆之是一重要的参照人物。笔者拟以刘穆之为切入点，就几个方面谈谈刘勰与道教的渊源关系。

一、从家世、姓名看刘勰的道教因缘

近读南朝宋刘敬叔《异苑》，作为小说家言，此书远不及同时代刘义庆《世说新语》出名，故在历代目录学书籍的著录中也是断断续续的，譬如在明人徐兴公《徐氏红雨楼书目》及毛晋《汲古阁书跋》等书中对此书有所记载，而其它一些著名的目录学著作则往往不曾提及。明胡震亨整合传世文献，撰《刘敬叔传》说：“刘敬叔，字敬叔，彭城人。少颖敏，有异才，起家中兵参军司徒掌记。义熙中，刘毅与宋高祖共举义旗，克复京郢，功亚高祖，进封南平郡公。敬叔以公望推借，拜南平国郎中令。既而有诏，拜南平公……及毅诛，高祖受禅，召为征西长史。元嘉三年，入为给事黄门郎，数年，以病免。太始中卒于家。所著有《敬叔》十余卷行世。”^①刘敬叔参预了刘裕的建国大业，而且一直到宋明帝泰始年间才去世，可谓是晋宋之际政治变迁的见证人，《异苑》对于了解晋宋人物有很高的史料价值，刘穆之帮助刘裕建立基业，刘敬叔对此持尊敬的态度，其《异苑》记述了刘穆之数则轶事，其中有条材料特别值得注意。

按《异苑》卷四说：“东莞刘穆之字道和，小字道人，世居京口。隆安中，凤凰集其庭，相人韦蕤谓之曰：‘子必协赞大猷。’”^②隆安是东晋安帝司马德宗的年号，东晋当时已处在灭亡的边缘，刘穆之出，相人韦蕤看出他具有协助平定乱世的命相。此无论真伪，历史证明，若推刘裕之第一功臣，惟有刘穆之可当之无愧。故《异苑》卷七说：“刘穆之，东莞人，世居

^①《四库全书总目提要》基本认同胡震亨此传，并稍作补充，指出“其书皆言神怪之事，卷数与《隋书·经籍志》所载相合……疑已不免有所佚脱窜乱，然核其大致，尚为完整”，中华书局1987年，第1208页。

^②刘敬叔：《异苑》，中华书局1996年，第5页。

京口。初为琅琊府主簿,尝梦与武帝泛海,遇大风,惊俯视船下,见二白龙夹船。既而至一山,山峰耸秀,意甚悦。又尝渡扬子江,宿梦合两船为舫,上施华盖,仪饰甚盛以升天。既晓,有一老姥问曰:‘君昨夜有佳梦否?’穆之乃具说之。姥曰:‘君必位居端揆。’言讫不见。后官至仆射丹阳尹,以元功也。”这是古人讲君臣风云际会的惯用伎俩,此条材料不过是进一步佐证了前一条材料,两条材料共同目的是舆论宣传,无非是要告诉世人:刘裕是真命天子,而刘穆之则是其辅弼重臣。这种意念一则属于晋宋历史发展之实情,另则也为刘裕阵营所公认,而且在以后各种历史叙述中也得到了印证和确认,譬如沈约撰《宋书》,就将刘穆之置于功臣列传第一人;而《资治通鉴》叙述东晋义熙十二年刘裕发起一次北征,到义熙十三年十一月,“辛未,刘穆之卒,太尉裕闻之,惊恻哀惋者累日。始,裕欲留长安经略西北,而诸将佐皆久役思归,多不欲留。会穆之卒,裕以根本无托,遂决意东还”^①。可见,由于刘穆之突然死亡,以致刘裕结束了这次北伐,刘穆之在刘裕心目中的分量可见一斑。

《异苑》的此二则材料对照正史记述,会令人有一些联想。《宋书·刘穆之列传》说:“刘穆之,字道和,小字道民,东莞莒人,汉齐悼惠王肥后也。世居京口。少好《书》、《传》,博览多通……初,穆之尝梦与高祖俱泛海,忽值大风,惊惧。俯视船下,见有二白龙夹舫。既而至一山,峰嵒耸秀,林树繁密,意甚悦之……(义熙十三年)十一月卒,时年五十八……高祖又表天子曰:‘……(刘穆之)爰自布衣,协佐义始,内端谋猷,外勤庶政,密勿军国,心力俱尽……’”沈约修《宋书》可能直接引用了刘敬叔《异苑》的相关材料。《异苑》称刘穆之字道和,小字道人;《宋书》则说:“刘穆之,字道和,小字道民。”盖《异苑》在传抄过程中,在唐代为避李世民的讳,所以改作“道人”,当以《宋书》作“道民”为是^②。而以“道和”及“道民”作字,加之其“刘穆之”的姓名特征,可见刘氏属于天师道之家族^③。刘穆之的学术及事功突出一个“和”字,而所谓“子必协赞大猷”,《尚书·尧典》有“协和万邦,黎民于变时雍”之说。刘穆之善于在错综复杂的利益集团的关系中,协调整合,洞察事态发展之大势,并因势利导,帮助刘裕在晋末脱颖而出,其睿智及手段均不同凡响。

由此再联想到刘氏宗族中继刘穆之之后的又一人物刘勰,这两者之间或许也存在着某种关系。关于刘勰的生年,学界有不同的说法。按照牟世金《刘勰年谱汇考》,认为刘勰生于宋明帝泰始三年(公元467年)^④。

《宋书·刘穆之列传》说:“高祖受禅,思佐命元勋,诏曰:‘故侍中、司徒南昌侯刘穆之,深谋远猷,肇基王迹,勋造大业,诚实匪躬。今理运惟新,蕃屏并肇,感事怀人,实深凄悼。可进南康郡公,邑三千户。’”同传又记载:“太祖元嘉九年,配食高祖庙庭。二十五年四月,车驾行幸至江宁,经穆之墓,诏曰:‘故侍中、司徒、南康文宣公穆之,秉德佐命,翼亮景业,谋猷经远,元勋克茂,功铭彝鼎,义彰典策,故已嗣徽前哲,宣风后代者也……’”可见终元嘉年间,刘穆之作为开国元勋的地位丝毫未曾减弱。刘穆之身后,先由其长子刘虑之继承爵位,刘虑之死后,再由刘穆之另外一子刘邕嗣其位,刘邕死后,刘邕子刘彤继嗣,而刘彤于大明四年犯罪,被夺爵土,而朝廷还是念刘穆之之情面,以其弟刘彪绍封。以至于齐受禅,刘彪也仅从南康郡公降为南康县侯,依然受到尊重。

《梁书·文学传》说:“刘勰,字彦和,东莞莒人,祖灵真,宋司空秀之弟也。父尚,越骑校尉。”^⑤按《宋书·刘秀之列传》说:“刘秀之字道宝,东莞莒人。司徒刘穆之从兄子也。世居京口。祖爽……父仲道……”刘秀之在宋朝亦功勋赫赫,卒于大明八年。由此可知,刘秀之的祖父是刘爽,而此刘爽与刘穆之的父亲可能是亲兄弟。学界由于刘勰祖父名灵真,与穆之、秀之等天师道命名法不同,由此怀疑《梁书》关于刘勰身世记载的真实性,其实这是无稽之谈。天师道家庭成员命名时出现这样的现象,并不足为奇,譬如上述刘穆之的儿子辈中就有刘虑之和刘邕的不同^⑥。

①《资治通鉴》,中华书局1987年,第3713页。

②参见《廿二史札记校证》卷八《唐人避讳之法》,中华书局2001年,第175页。

③参见陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,载《金明馆丛稿初编》,三联书店2001年,第1页。

④牟世金:《刘勰年谱汇考》,巴蜀书社1988年,第148页。

⑤《梁书》,中华书局1973年,第710页。

⑥自范文澜《文心雕龙注》以来,就对刘灵真是否刘秀之的亲兄弟存疑,后又有学者比较《南史》与《梁书》的差异,指出《南史》中删除了“祖灵真,宋司空秀之弟也”这句话,因此《梁书》记载不足信。这种存疑并无根据,比如沈约《宋书·自序》,沈氏也信奉天师道,但讲到“戎子……少子景,河间相,演之、庆之,昙庆、怀文其后也”,兄弟间名字也并不一致。或许此时人多妻,有嫡庶之分。

刘勰的取名意味着何种深意,是耐人寻味的。刘氏在晋宋间崛起,是一件谈何容易的事情。《资治通鉴》在叙述刘穆之事迹时,颇为突出刘穆之经常挂在嘴边的“穆之家本贫贱”这句话,在门阀林立中,非名门望族想突围而出,在社会政治中占一席之地,端赖坚忍不拔的毅力和圆融的平衡技巧。相对于刘穆之的成功,刘氏之灵真一系则显得比较落魄,刘勰父亲刘尚也官不过越骑校尉,故当宋明帝泰始三年(公元467年)刘勰降生,长辈为之取名时,自会寄寓振兴门庭的厚望,而现实中依然声名卓著的刘氏先辈刘穆之即是其效法的楷模。而“刘勰,字彦和”,则与《异苑》卷四所谓“东莞刘穆之字道和,小字道人……‘子必协赞大猷。’”存在着密切的关联,虽然刘穆之的孙子辈刘彤、刘彪要比刘勰还高一辈,但是从史书记载三者活动时期来看,其年岁可能相若,刘彦和之“彦”字与“彤”、“彪”二字俱有相同的部首部分“彡”,“刘彦和”实有攀近刘穆之一系的意思;而且“勰”与“子必协赞大猷”之“协”字相通,按《说文解字》说:“协,同众之𩚑也。”《说文解字》说:“勰,同思之𩚑也。”《说文解字》说:“𩚑,调也。从龠,禾声,读与咏同。”《文心雕龙·附会》篇说:“赞曰:篇统问关,情数稠迭。原始要终,疏条布叶。道味相附,悬绪自接。如乐之和,心声克协。”“和”亦与“协”相对;《说文解字》又说:“彦,美士有彡,人所言也。”古人在取名和择字时,经常采用互文的方法,所谓“勰”者,可以解释为“彦和(或𩚑)”也。而“彦和”又与刘穆之字“道和”相对应,故一言以蔽之,“刘勰,字彦和”既秉承了刘穆之天师道的家学渊源,又怀抱着“协赞大猷”的事功理想,“刘勰”包含着刘穆之再世的美好愿望,这对于刘勰的安身立命当产生至为重要的影响。再者,设若不信,按沈约《宋书·自序》记述其先祖中有一沈穆夫,字彦和,查《说文解字》说:“穆,禾也。从禾,彡声。”南宋陆游撰《老学庵笔记》卷十记载“钱勰字穆”^①。此进一步证明“刘勰,字彦和”,乃深含踵武刘穆之之意,确实是有迹可寻的^②。

此为研究刘勰及其《文心雕龙》开辟了一重要的管道,对“龙学”研究可谓大有裨益。首先,“刘穆之字道和,小字道人”,而且刘秀之字道宝,刘秀之父亲名字是“仲道”,刘勰祖父名字为“灵真”,东莞刘氏一门洋溢着浓厚的天师道气氛,据此,后人不难理解为何刘勰在《文心雕龙》中开篇首列《原道》一篇,而对此“道”究竟何谓,也有了一个对证的参照。

刘勰自出生后大约13年左右,宋齐易代,牟世金《刘勰年谱汇考》评价建元之初“齐祖尚儒,辅以王俭,其后数年之‘儒学大振’,对彦和之重儒必深有影响”;并且指出永明年间由于王俭的倡导,形成“家寻孔教,人诵儒书”的学风,而成年之刘勰当是“执卷欣欣”者之一。值此时代背景,具有强烈出人头地意念的刘勰不可能抗拒此种主流学风,此铸就了刘勰思想及学术中儒学的一面。而另一面天师道家学作为方法论,仍旧在其心底存有不可忽视的影响。

晋宋之际天师道与先秦两汉道教、道家相比,已发生了很大的变异,东晋南朝流行于江左的道教有“灵宝派”^③,著名道士陶弘景尚有一篇《陶玄灵宝真灵位业图序》留存迄今^④。灵宝派属于当时在原来的天师道及江南固有神仙道教基础上发展而成的新道教流派,在齐梁佛教大盛之前,其影响颇为深广。而刘氏世居之“京口”恰是此教的中心区域^⑤,刘勰祖父“灵真”这一名字似与此有关^⑥,刘秀之字道宝也是出于“灵宝派”的意思。“真”或“真人”在《庄子》中已出现,而观敦煌本《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上》之录文及辑佚,其中伯希和2356号有曰“太上灵宝洞玄天书,道之至真,尊大无上……道言:灵宝经常有十方自然佛、至真威神、三万六千真人……”云云,主旨是宣讲若要“体真人妙”,舍《灵宝经》外绝无他法,而刘勰祖父“灵真”这一名字则正体现了此种思想。

二、《文心雕龙》所显示的自然空间结构以及金玉崇拜所蕴藏的道教思想

道教研究者认为,灵宝派吸收了大量的佛教术语和内容,其实是一种“中体西用”的新道家。成长于

① 陆游:《老学庵笔记》,中华书局1997年,第132页。

② 《魏书·献文六王列传》记载“彭城王勰,字彦和”,其人名与字的由来,则与“刘勰,字彦和”另当别论,中华书局2003年,第571页。

③ 参阅王承文撰《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年,第287页。

④ 王京州:《陶弘景集校注》,上海古籍出版社2009年,第130页。

⑤ 参见陈国符著《道藏源流考》之《五符经考证》之《抱朴子》述古之《灵宝经》及相关部分,中华书局1992年,第62页。

⑥ 陶弘景《上清真人许长史旧馆坛碑》记载名道士许探玄孙灵真,灵真,属道教色彩鲜明的名字。此文载《陶弘景集校注》,第171页。

这样的家庭宗教氛围之中,按《梁书》本传“颺早孤,笃志好学,家贫不婚娶,依沙门僧佑,与之居处,积十余年,遂博通经论……”南齐永明七年王俭病逝,儒学逐渐式微,而刘颺从儒学之士转向佛门中人,并非单纯地从儒转向佛,其间作为家学的灵宝派道家修养实质上可发挥沟通道、佛津梁之作用。而其《灭惑论》虽然表示他已放弃道教而转信佛教,但是灵宝派的影响亦很难从其心灵中根除。《文心雕龙·诸子》篇说:“诸子者,入道见志之书。太上立德,其次立言。百姓之群居,苦纷杂而莫显;君子之处世,疾名德之不章。唯英才特达,则炳曜垂文,腾其姓氏,悬诸日月焉。昔风后、力牧、伊尹,咸其流也。篇述者,盖上古遗语,而战国所记者也。至鬻熊知道,而文王咨询;余文遗事,录为《鬻子》。子自肇始,莫先于兹。及伯阳识礼,而仲尼访问;爰序《道德》,以冠百氏。然则鬻惟文友,李实孔师;圣贤并世,而经子异流矣。”此文“君子之处世,疾名德之不章。唯英才特达,则炳曜垂文,腾其姓氏,悬诸日月焉”,据此足见刘颺垂名不朽的人生观,以及对于一己“姓氏”能否与日月同辉的关切;而其中所涉的“风后”、“力牧”和“伊尹”在《汉志》中均与“黄老道德之说”相联系,《鬻子》二十二篇亦列在《汉志》之“道家”,而在《汉志》意义上所谓的“道家”其实就是“黄老”;上述文字进一步阐明“及伯阳识礼,而仲尼访问;爰序《道德》,以冠百氏。然则鬻惟文友,李实孔师;圣贤并世,而经子异流矣”。刘颺尤其推崇道家的倾向于此可见,而此正是其“道教”家学的真实反映,天师道是从先秦两汉的黄老道家发展而来的,刘颺对此源流可谓了然于心;若认为刘颺属于纯儒者,对此则很难作出令人信服的解释。故而凝固地指称刘颺属于某一家的观点,实在难以诠释刘颺其人其学,由于中国古人在刘颺之前已经出入儒道各家,因地制宜地运用各家学术,千载之下,若我们特指某家来套刘颺,或儒或道或佛,却不能从三教融合的历史文化背景看问题,这样的研究思路基本上就错了^①。从《文心雕龙·诸子》篇来看,它倒与葛洪《抱朴子内篇》以道为本、以儒为末的思想十分相似。

《文心雕龙·原道》篇对于研究刘颺思想有重大价值,《原道》篇说:“文之为德也,大矣!与天地并生者,何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月迭璧,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。”如此叙述,在中国文化史上,有悠久的来历,《汉书·翼奉传》记载翼奉奏封事曰:“臣闻之于师曰,天地设位,悬日月,布星辰,分阴阳,定四时,列五行,以视圣人,名之曰道。”刘颺《原道》篇对此亦有所本,然而,对《文心雕龙·原道》篇注解历来较少关注到道教一边,其实中国的道教最重视天地日月山川之神性,王承文先生研究敦煌本《洞玄灵宝三元威仪自然真经》与晋唐道教科仪^②,对于道教早期“投龙简仪”进行历史的还原,虽然此种宗教文化的渊源可以追溯到先秦甚至上古,但是形成成为一种规范的仪式,却是灵宝派的创造。早期道教投射其宗教感情的对象,往往不是人格神,而是自然中的天地日月星辰及山川河流,具有泛神论的倾向。保存于《道藏》的投龙简仪,可见诸《太上洞玄灵宝赤书玉诀妙经》卷上所载“三元玉简文”,其中咒文有曰:“玄上开明,元始监真。上帝五老,赤书丹文,天地本始,总领三元。摄气召会,催促降仙,高上符命,普告十天。日月星宿,五岳灵山。天下地上,溟泠大神。监生主录,南上三门。开领玉简,勒名丹篇。”这样的咒文作为宗教仪式之一环,已经程序化了,其中必然会提及天地、日月、星辰、五岳和灵山,陶弘景《华阳颂》有曰:“重离恍或似,七元乃扶霄。”七元,指日、月和五星。这样一个道教的系统与《原道》篇所谓“道之文”所呈现之种种,若结合刘颺天师道家学背景,就不能简单地视作是巧合,而应该认为是由灵宝派世界结构在刘颺心灵中的反映,王承文先生指出,古灵宝经中投龙简仪所投告的天、地、水三官,直接渊源于汉魏天师道的“三官手书”,所谓“三官”者即天、地、水之谓也,而此与上述“三元”实质相近,主要指天、地和人,由此可见,刘颺所标举的“三才”,其实也有道教“三官”或“三元”的因子;前已述及,刘彦和之“彦”字与“彤”、“彪”二字俱有相同的部首部分“彡”;而且刘穆之的“穆”字也包含有“彡”的组成部分,沈约先祖中沈穆夫,字彦和,作为天师道世家,其名和字均有“彡”的部首部分,按《说文解字》解释:“彡,毛饰画文也,象形,凡彡之属皆从彡。”段注则指其读若“所衍切”。我推测此或与道教重“三官”有

① 观陶弘景撰于梁普通三年的《许长史旧馆坛碑阴记》,梁武帝、沈约等尚列名上清弟子之后,足证三教在南朝,虽某教之地位有消长,然而,三者之间,却绝无截然的界限。此文载《陶弘景集校注》,第186页。

② 参阅王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,中华书局2002年,第523页。

关,刘勰,字彦和,《说文解字》所谓“彦,美士有彡,人所言也”,一个“彡”字其实涵盖了《文心雕龙·原道》篇所描述的高卑两仪之间的天文、地文及人文^①。

而连接人与道或神的使者,在灵宝派看来,唯有“金龙负玉简”才堪担此重任。再观敦煌本《太上太极太虚上真人演太上灵宝威仪洞玄真一自然经诀上》之录文及辑佚,其中伯希和2452号有曰:“上宝紫微台,下藏诸名山,灿烂龙凤文,戢曜在无间。”又说:“太上无极大道无上太真自然经从此中分之丹书书黄素,金鏐贯甲右,弟子受书后,投金鏐十口,告于十方,不泄之誓,并十口奉师,效金龙并于清冷之渊,求登仙之道信毕矣。”对照《原道》篇所谓“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,有逾画工之妙;草木贲华,无待锦匠之奇。夫岂外饰,盖自然耳……若乃河图孕乎八卦,洛书韞乎九畴;玉版金鏐之实,丹文绿牒之华;谁其尸之?亦神理而已”。其“玉版金鏐之实,丹文绿牒之华”无疑与道教投龙简仪实有不解之缘。

此间“玉版金鏐”一词值得重视,老庄学派,尤其后世道家、道教中人,均格外关注金玉的价值。《老子》第九章说:“金玉满堂,莫之能守。”《庄子·天地》篇说:“若然者,藏金于山,藏珠于渊……”当然老、庄是主张“外物”而“守中”的,但作为身外之物,“金玉”作为“物”所具至尊价值的象征意义,老庄还是认同的。

此种金玉崇拜,尤其是玉崇拜的情结,在华夏民族心理上有着极其遥远的源头,影响至大。儒家一派,譬如《孟子·万章下》赞颂孔子“集大成”曰:“集大成也者,金声与玉振之也。”孔子智、圣合一,然则“金”和“玉”具有一种智性和德性的譬喻意。而自先秦以来广义的“金”、“玉”崇拜中,道家则有其鲜明的特殊性,金与玉是被作为道教仪式用品来使用,被赋予神圣的光泽。《庄子·徐无鬼》篇记述女商说:“吾所以说吾君者,横说之则以《诗》《书》《礼》《乐》,从说之则以《金板》《六弢》。”成玄英疏曰:“《金板》(板,亦作版)《六弢》,《周书》篇名也,或言秘讖也。”^②所谓“秘讖”者,天机不可泄露也,那是人与天或人与神的对话,文字写在金版之上,凸显其金科玉律的权威性和可信性,极具神秘主义特质,更接近于道家一派。《庄子·庚桑楚》篇说:“至信辟金。”郭象注曰:“金玉者,小信之质耳,至信则除矣。”可见,金玉留存着“信”之质的文化讯息,而此种“信之质”的最高形态,很早就体现于初民及道家、道教的人、神交流共感之中^③。

反观刘勰《文心雕龙》,其中“金”字具有形容词或象征性意味时,往往和“玉”字联用,而此正蕴含了悠久的道家和道教的渊源。

道家或道教均以“原道”为其本体论或最高哲学,人,无不以得道为最高的人生追求。天地间,人为贵,《论语·卫灵公》说:“子曰:‘人能弘道,非道弘人。’”人的价值和尊严被高度张扬,然而,个体人生又十分脆弱和渺小,《文心雕龙·序志》篇说:“形同草木之脆,名逾金石之坚。”生年不满百的人生,须附丽于坚实的金石或金玉,方可永垂而不朽。此种意念,最典型地体现在前汉淮南王刘安的著述和行为当中。刘安主编的《淮南子》,其开篇就是《原道训》,与此一学派中诸如《文子》开篇即《道原》,均非常一致。按《汉书·楚元王传》记载,淮南王有“枕中《鸿宝苑秘书》,书言神仙使鬼物为金之术,及邹衍重道延命方”,刘向的父亲刘德因参预治淮南王狱,得到了这些书籍,刘向阅读之后,信以为按此书就可铸成黄金。从此叙述中,可以看到后世道教的基本路径。陈国符先生《〈道藏〉经中外丹黄白术材料的研究法》等论文,揭示出:“‘外丹’是用药炼成的,服了之后据说可以长生不老。‘黄白’是用药炼成的假金银,其物理性质与金银相似,曾有一个时代被当作真金银(自秦汉至唐初)。”^④此种道教之术,无疑至晚刘安已发其端。

《文心雕龙》将《原道》列于首篇,尽管其内容呈现强烈的儒家倾向,然而,作为子部书的写作,刘勰所持形式却依然脱胎于道家或道教学派,而其金、玉对文,更佐证了此一假设。

《文心雕龙·原道》篇说:“玉版金鏐之实,丹文绿牒之华,谁其尸之,亦神理而已。”

①《旧唐书·经籍志下》署名刘勰撰《刘子》十卷,其中卷之六《慎言》第三十说:“日月者,天之文也;山川者,地之文也;言语者,人之文也。”(见王叔岷《刘子集证》,中华书局2007年,第141页)虽然其书作者存疑,但是属于道家类著作,还是可以肯定的。

②郭庆藩:《庄子集释》,中华书局2006年,第821页。

③参看周策纵著《古巫医与“六诗”考》中篇《巫医的工作与古史》第一章《巫医舞玉与工祝神权(兼论“巫”字的初义)》,上海古籍出版社2009年,第43页。

④陈国符:《陈国符〈道藏〉研究论文集》,上海古籍出版社2004年,第4页。

《文心雕龙·原道》篇说:“至夫子继圣,独秀前哲,熔钧六经,必金声而玉振。”

《文心雕龙·征圣》篇说:“然则志足而言文,情信而辞巧,乃含章之玉牒,秉文之金科矣。”

《文心雕龙·正纬》篇说:“……白鱼赤乌之符,黄金紫玉之瑞。”

《文心雕龙·辨骚》篇说:“所谓金相玉质,百世无匹者也。”

《文心雕龙·辨骚》篇说:“赞曰……金相玉式,艳溢缛毫。”

《文心雕龙·乐府》篇说:“志感丝篁,气变金石……赞曰……讴吟垌野,金石云陛。”(玉,是石之一种)

《文心雕龙·诔碑》篇说:“碑者……故后代用碑,以石代金,同乎不朽。”

《文心雕龙·诸子》篇说:“嗟夫!身与时舛,志共道申,标心于万古之上,而送怀于千载之下,金石靡矣,其声销乎!”

《文心雕龙·封禅》篇说:“固知玉牒金缕,专在帝皇也。”

《文心雕龙·封禅》篇说:“赞曰……树石九旻,泥金八幽。”周振甫注曰:“八幽,地的极深处,”指玉牒金缕埋在地里。”^①此注甚确。

《文心雕龙·书记》篇说:“三代玉瑞,汉世金竹。”

《文心雕龙·比兴》篇说:“故金锡以喻明德,珪璋以譬秀民。”

《文心雕龙·附会》篇说:“然后品藻玄黄,摘振金玉……”

《文心雕龙·时序》篇说:“自元暨成,降意图籍,美玉屑之谭,清金马之路。”

《文心雕龙·才略》篇说:“是则竹柏异心而同贞,金玉殊质而皆宝也。”

《文心雕龙·序志》篇说:“形同草木之脆,名逾金石之坚。”

仅就宋代张君房《云笈七签》而言,琳琅满目者,多有金、玉之词,《云笈七签》卷之七《三洞经教部》之《玉牒金书》曰:“……又云:‘以紫玉为简,生金为文,编以金缕,缠以青丝。’”^②道教颇重仪式,而在仪式中,金与玉,作为器物,乃不可忽缺的。

葛洪《抱朴子内篇》卷十一《仙药》说:“《玉经》曰:服金者寿如金,服玉者寿如玉也。”^③

陶弘景《真诰》卷二曰:“玉醴金浆,交梨火枣,此则腾飞之药,不比于金丹也。”^④

陶弘景《水仙赋》说:“迎九玄于金阙,谒三素于玉清。”

陶弘景《华阳颂》说:“三宿丽天序,两金标地英。”两金,指金庭与金陵,属于道教的著名福地。

陶弘景《真诰》卷十一曰:“大茅山、中茅山相连长阿中有连石,古时名为积金山。此山中甚多金物。其处宜人住,可索有水处为屋室静舍乃佳。”

陶弘景《真诰》卷十三曰:“华阳雷平山有田公泉,饮之除腹中三虫,与隐泉水同味,云是玉砂之流津也。”

陶弘景《答朝士访仙佛两法体相书》说:“以何因缘,独超青云而弊金石者乎!”

企求短促的生命能如金石般永生,故而,金、玉或金、石,无不寄寓着道家、道教之士长生久视和富贵荣华的幻想。即使《文心雕龙》作为骈文,金与玉对文,或有丽辞的考虑,然而,结合金玉在道教中的特殊意义,刘勰如此遣词,亦充分反映出其深受道教熏染的痕迹,按《文心雕龙·正纬》篇说:“原夫图篆之见,乃昊天休命,事以瑞圣,义非配经。故河不出图,夫子有叹,如或可造,无劳喟然。”河图洛书,玉版金缕,与道教所谓的“玉牒金书”或“玉策”、“玉札”,其实并无二致,它们均属人神之媒介,与儒家等相比,在道教世界,金、玉更有卫生良药、居室饰物甚至典礼器物的实在意义。

在道释融合的过程中,大乘佛教之空观,尚未彻底征服、消解中土道教之观念,神,在中土先秦文献中已不鲜见,到魏晋南北朝时期,神的概念折射出各种思想元素,然而,即使佛教盛炽,中土一些固有的传统观念亦非轻易被颠覆,神这个词就特具典型性的表现。《魏志·钟会传》之裴松之引述何劭《王弼

①周振甫:《文心雕龙注释》,人民文学出版社2002年,第235页。

②张君房:《云笈七签》,中华书局2003年,第111页。

③王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局1988年,第196页。

④吉川忠夫、麦谷邦夫:《真诰校注》,中国社会科学出版社2006年,第178页。

传》曰王弼“以为圣人茂于人者神明也”。神明的多寡，是一个人圣、愚的决定性因素，它潜藏着一种实在性的含义；从南朝范缜《神灭论》以及围绕神灭与否则问题所展开的讨论，可见在佛教激荡之下，中土固有的“神”的概念也引起士人群体性的思考。《世说新语·文学》第44则说：“佛经以为祛练神明，则圣人可致。”此在东晋，道释交融尚处在粗放期，对于佛教所谓成佛，士人难免产生误读，神明，是道教的观念，士人以为通过“祛练”的途径和手段，就可以达到成佛（圣人）的目的。刘孝标注引《释氏经》曰：“一切众生，皆有佛性。但能修智慧，断烦恼，万行具足，便成佛也。”显然，神明与佛性、圣人与成佛并非完全对应的概念，佛教空观破除执念，空空万有，而当时中土士人以道解佛，重玄双遣之旨亦尚未了了^①。认为保有或扩展人身心中的“神明”，即可超凡入圣，涅槃成佛。于是，神明或神理，在其意识中，就成为虽然无形却是实在的一种存在，陶弘景《寻山志》说：“欣夫得志者忘形，遗形者神存。”陶弘景《养性延命录序》说：“夫禀气含灵，唯人为贵。人所贵者，盖贵为生。生者神之本，形者神之具。”此显然与佛教所谓的“佛性”并不一致，依然是中土的观念。而刘勰虽“依沙门僧祐”，然在神明和神理认识上，却十分接近陶弘景的观点。

“龙学”界关于刘勰文章本体论的看法，迄今尚存在误区。在文之枢纽的五篇当中，尤其在《原道》篇中，较为频密地出现了“神明”、“神理”这样的字眼，而《正纬》篇说：“经显，圣训也；纬隐，神教也。圣训宜广，神教宜约，而今纬多于经，神理更繁，其伪二矣。”即使辨析纬书存伪之事实，但是他承认“经显，圣训也；纬隐，神教也”，世间有真正的纬书存焉，甚至比作为圣训的经籍更加高明，如《文心雕龙·原道》篇说：“人文之元，肇自太极。幽赞神明。”《文心雕龙·原道》篇说：“谁其尸之？亦神理而已。”《文心雕龙·原道》篇说：“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。”《文心雕龙·原道》篇说：“赞曰：道心惟微，神理设教。”《文心雕龙·正纬》篇说：“夫神道阐幽，天命微显。马龙出而大《易》兴，神龟见而《洪范》耀。”《文心雕龙·正纬》篇说：“赞曰：荣河温洛，是孕图纬。神宝藏用，理隐文贵。”所谓“神理设教”，正揭示出五经不过是呈现神理、借以设教的方便筌蹄而已，然则《原道》篇所谓“故知道沿圣以垂文，圣因文而明道”，无论是圣人或文章，其实不过是明道或载道的工具，而道可道，非常道，道原是不可言说的，而道生德，《征圣》篇说：“夫鉴周日月，妙极几神，文成规矩，思合符契。”竭力称颂圣人和五经闪耀着神明、神理的光辉，故而，文章之宗经、征圣，意指文章必须赓续五经，从而远绍神明及神理的光辉，才能达到几近乎道的境地，从此亦可推测，文章之本体固然是道，但是，道是不可企及的，退而言之，神明或神理就几乎可视作文章之本体，文章走宗经、征圣之途，自练字遣词、文体规范诸方面“通会”五经之血脉，扭转近代文学“多略汉篇，师范宋集”的不良风习，各体文章写作才能折射神明、神理之光，此即文章不二之正途也。

以此来理解创作论的《神思》篇，也就豁然冰释。《文心雕龙·神思》篇说：“故思理为妙，神与物游。神居胸臆，而志气统其关键；物沿耳目，而辞令管其枢机。枢机方通，则物无隐貌；关键将塞，则神有遁心。是以陶钧文思，贵在虚静，疏淪五藏，澡雪精神；积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以绎辞。然后使玄解之宰，寻声律而定墨；独照之匠，窥意象而运斤。此盖馭文之首术，谋篇之大端。夫神思方运，万涂竞萌；规矩虚位，刻镂无形。登山则情满于山，观海则意溢于海；我才之多少，将与风云而并驱矣。”对于这段话，假如不兼顾道教渊源，则历来存在着误读。刘勰无疑亦秉承道教根深蒂固的“神明”观，认为文章写作的过程，乃关涉作者生命体中之“神”或“神明”如何尽可能不受滞碍地展开活动，也即上述《世说新语》所谓“祛练神明”之工夫，故而《神思》篇之“神”理应通贯全书，并在道教之“神”的语境中来理解。敦煌本《太上洞玄灵宝真一劝戒法轮妙经》共有六个钞本，王承文先生认为其中S.1906号文书，属隋代写本，保留了古灵宝经某些原有的内容，其文曰：“……自从无数劫来，学已成真人高仙、自然十方佛者，莫不从业行所致，制身定志，坐禅思微……若见佛图，思念无量，普履法门，身与我神，得道无为；若见沙门，思念无量，普得出身，身与我神，同得佛真……道言：无量妙通转神入定经颂，皆治道行，愿念一切，形与神同，普入至真，虚皇太上大道君所受，高上大圣，十方至真已得佛道，皆修行此法，以广度

^①关于重玄双遣，参看《庄子集释》中唐人成玄英的疏文。

无量……(是经)为巨海之源,无不归宗,犹如须弥之高。”^①两相对照,《神思》篇之“而志气统其关键”与“积学以储宝”,假如以此敦煌写本为参照的话,上述 S. 1906 号文书所谓“制身定志,坐禅思微”及“学已成真人高仙、自然十方佛者”,可知《神思篇》之“志气”,乃指近似《庄子·达生》篇孔子闻佝偻者承蜩之谈,感喟曰:“用志不分,乃凝于神!”亦与 S. 1906 号文书讲“制身定志”相通,要摆脱人身之纷扰,志定而神王,“身与我神,得道无为”,“身与我神,同得佛真”,方能进入“坐禅思微”的高妙之境;因此,“积学以储宝”,自然也不可单纯地从《荀子·劝学》篇之旨来作解^②。刘勰具有道教“灵宝派”的学术渊源,所以此“储宝”,理当在“灵宝”语境中来体悟。此派所谓“学已成真人高仙、自然十方佛者”,就显然与儒家关于“积学”的意思有所区别。《文心雕龙·体性》篇说:“夫才由天资,学慎始习。”刘勰还是承认世上确有“生而知之者”存在,他虽然不否定“学”和“习”的重要,然而,此属于“技”的层面,若由技进乎“道”,作者之通“神”,则绝非仅依靠学、习能达到的。然则《文心雕龙·体性》篇:“赞曰:……习亦凝真,功沿渐靡。”以往注家理解不确,“习亦凝真”,指正途的学和习,乃唤醒固有之神明,并且将之更加巩固,葛洪《抱朴子内篇》卷一《畅玄》说:“夫玄道者,得之乎内,失之者外,用之者神,忘之者器,此思玄道之要言也。”^③所以“凝真”和“储宝”,都非指外在知识学问之堆砌,可以改变一个人的天性。刘勰信奉“各师成心,其异如面”,而学与习,对于天赋之神明而言,套用《孟子·告子上》的一句话,乃“非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣”;而此种唤醒和巩固的存养工夫,很难一蹴而就,而须持之以恒。《云笈七签》卷之三《道教本始部》之《三宝杂经出化序》说:“我之所生,乃是因缘和会,寄胎父母耳。众生灵照,本资真父母而生。但以本性既微,未能照见,为尘劳所惑,遂便有身。有身之患,万累生焉。是以转轮五道,还源靡遂。因以本性相资,灵照本同,皆有智姓,卒莫反真。”此节文字,虽然晚出,其实正道出了灵宝派的主旨,《神思》篇曰:“研阅以穷照。”此“穷照”非向外,而是反求诸己。亦如道教排遣“有身之患”,返归本真,彰显本性,在体用两端,一则发挥了写作者神思之妙用,另则亦沿波讨源,呼应了神明、神理之文章本体,《神思》与《原道》保持了内在的高度契合。

三、《文心雕龙》在包容度、养气论等方面与道教之关系

灵宝派极具包容性,是中国思想史上三教合一的先驱,此教派并不数典忘祖,虽然接受了外来佛教的内容,却不臣服于佛教,对《老子》依然十分尊重,坚持“道家经之大者,莫过《五千文》,大洞玄真之咏也”!然则《老子》“道法自然”也依然是此派不变的教义。《史记》中太史公《论六家要指》惟独推崇“有法无法,因时为业”的道家,信奉道家“其术以虚无为本,以因循为用。无成执,无常形,故能究万物之情”,并且此种道具有“因阴阳之大顺”、“采儒墨之善”和“撮名法之要”的特征,不局囿于一家,具有一种兼包并容的开放心态,此几乎是灵宝派思想上的方法论,它既尊重本民族固有的传统思想与习俗,同时亦敢于借助佛教为我所用,使得此派宗教拥有了强大的生命力。而刘穆之在政治上得以一飞冲天,盖与此种方法论所孕育出的政治智慧也不无关系。《资治通鉴》叙述刘穆之死前,“太尉裕遣左长史王弘还建康,讽朝廷求九锡。时刘穆之掌留任,而旨从北来,穆之由是愧惧发病。”按胡三省注曰:“刘穆之辅刘裕,岂惟才智不及荀彧,而识又不及焉。”刘穆之在后世被人视作“贰臣”的代表人物,《资治通鉴》则认为刘穆之在主观上还是不忍刘裕之篡夺。而“协赞大猷”作为刘穆之的政治风格,其实质就是协调好各种层次的政治关系,而不主张使用政治计谋来剿灭异己者,以维持社会政治之和谐稳定,这也集中表现于其字“道和”二字之中,按《中庸》说:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”儒家“致中和”与刘穆之道教式的行事风格完全相吻合,故而在刘穆之身前及身后,均树敌不多,其声誉亦能不与身俱灭。《文心雕龙·议对》篇说:“赞曰:……对策王庭,同时酌和。行体高秉,雅谟远播。”按《世说新语·文学》第 52 条说谢安特欣赏《毛诗》中“訏

①引自王承文撰《敦煌古灵宝经与晋唐道教》,第 66 页。

②《荀子·劝学》篇曰:“积土成山,风雨兴焉;积水成渊,蛟龙生焉;积善成德,而神明自得,圣心备焉。”荀子主张化性起伪,相较于此种“神明”观,刘勰显然存在根本的歧异。

③《抱朴子内篇校释》(中华书局 1988 年),著者王明先生采用孙星衍平津馆校刊本为底本,此底本作“守之者外”,而明卢舜治本作“失之者外”,当据以改。

“谟定命，远猷辰告”两句，刘孝标注引毛萇注曰：“猷，大也。谟，谋也。辰，时也。”并引郑玄注曰：“猷，图也。大谟定命，谓正月始和，布政于邦国都鄙。”故刘勰认为高明的政治应该“同时酌和”，以致“雅谟远播”，而此正与刘穆之“协赞大猷”之理念相契合，也正说明刘勰对于刘穆之的学术及事功有深切的理

解。刘勰虽在政治上缺乏一展宏猷的机会，但是此种家学渊源却沦浹肌髓地影响到其文论，在《原道》篇中刘彦和海纳百川地宣称“傍及万品，动植皆文”，此中透射出一种尊重一切生命体生存理由的道教观念，此对于写作《文心雕龙》时所持方法论之确立，具有关键性的作用。“文人相轻，自古而然”，江淹《杂体诗序》说：“夫楚谣汉风，既非一骨；魏制晋造，固亦二体。譬犹蓝朱成彩，杂错之变无穷；宫商为音，靡曼之态不极。故蛾眉诂同貌，而俱动于魄；芳草宁共气，而皆悦于魂，不其然欤？至于世之诸贤，各滞所迷，莫不论甘而忌辛，好丹而非素。岂所谓通方广恕，好远兼爱者哉！”^①作为文论家更切忌“论甘而忌辛，好丹而非素”，譬如经学家的裴子野论文就几乎抹杀了“文”存在的空间，而放荡为文者也过犹不及。刘勰《文心雕龙·正纬》篇说纬书某些记述“事丰奇伟，辞富膏腴，无益经典，而有助文章”，显然他清晰地区分了“经典”和“文章”，认为他们属于不同的本体，不至于拿经典来令文章削足适履，或者挟经典以自重，来无端贬低文章的价值；而且在分析文章时，他同样运用不同文体的视角，承认各种文体存在的价值和各自的特点，最终遵循“擘肌分理，唯务折衷”的方法，来择善而从，《文心雕龙·章句》篇说：“观彼制韵，志同枚、贾。然两韵辄易，则声韵微躁；百句不迁，则唇吻告劳；妙才激扬，虽触思利贞；曷若折之中和，庶保无咎。”刘勰以“折之中和”的方式为文章学确立正道，并且分别作出文体史式的精细研究，一部体大虑周的《文心雕龙》终于诞生。

关于文章写作状态的描述，《神思》篇说：“是以陶钧文思，贵在虚静，疏淪五藏，澡雪精神……”反观陶弘景《授陆敬游十赉文》说：“尔澡形洁藏，肴粮既去，宣道松术，实资芳醕……尔真心内固，清行外彰，荡涤纷秽，表里雪霜。”《魏书·释老志》说：“道家之原，出于老子……其为教也，咸蠲去邪累，澡雪精神，积行树功，累德增善，乃至白日升天，长生世上。”此种道教徒清修的观念和方法，刘勰从固精固神的角

度，来调节属文之士的写作心理，移用“虚静”之说，以使文士忘形而通神，以进入最佳的写作状态。陈国符《道藏源流考》之《三洞四辅经之渊源及传授》引《三洞珠囊》卷十《叩齿咽液品》引《五符》云：“夫叩齿以命神，咽气以和真，纳和咽六液以运人制神须鸣鼓以行列也。此名呼神。”^②《文心雕龙·养气》篇说：“夫耳目鼻口，生之役也；心虑言辞，神之用也。率志委和，则理融而情畅；钻研过分，则神疲而气衰；此性情之数也。”陶弘景《养性延命录序》说：“……生者神之本，形者神之具。神大用则竭，形大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。”道教养气，意在延长寿命，而刘勰借用道教的“养气”说，依然是为了彰显文章写作主体乃属于“神思妙悟”的精神生产，而此种精微的认识与道教的密切关系，更是不言而喻的。

以往学界更多注意刘勰与儒家和佛教的关系，这些研究自然是极为重要的，而至于刘勰与道教的关系，却相对被忽略了，笔者从刘勰与刘穆之之间找到一个切入点，为探究刘勰的道教渊源找到了方向，而循此方向，日后会有更多的心得，亦可进一步拓展“龙学”研究之视野。

●作者简介：汪春泓，香港岭南大学中文系教授，文学博士；香港 屯门青山公路 8 号。

●责任编辑：何坤翁

①胡之骥、李长路、赵 威：《江文通集汇注》卷四，中华书局 1999 年，第 136 页。

②《道藏源流考》，第 65 页。