

论《文心雕龙》之道的本质特征

陈 顺 智

作者不同意将《文心雕龙》之道看作是一种超历史的理论现象,不应从个别词句阐释或从先秦两汉思想材料中来寻绎其思想渊源,而应从它出现世纪的文化心理背景及其理论整体的精神意蕴方面来加以考察。通过对“道”的本体特征、自然特征、认识特征和总摄特征的探讨,本文认为它基本上就是以道统儒、兼通内外、富于思辨性的玄学之道。正是此道塑造了《文心雕龙》融合儒、道、佛的思想品格和博大精深、条贯分明的理论体系。

《文心雕龙》之“道”究竟属于儒家?道家?抑或佛教?这关系到全书的思想体系、理论构架和思维方式等一系列重大问题。因此,长期以来,仁者智者,各有各说。本文试图从其本质特征入手来探明它的思想归属,以求教于大方之家。

一、道的本体特征。先秦儒家、道家虽然都谈天说道,但对天道的理解却不尽相同;所谓“道”,在道家思想体系中,是指宇宙本体,“有所以然之意”^①;在儒家思想体系中,是指人生准则,“有当然之意”^②。侧重“当然”,所以不谈天道,只谈人生行为规范,于是有仁、义、礼、智、信等伦理纲常;侧重“所以然”,因此追究宇宙万物本原,于是有道、无、一、太极等本根理论。不过,老庄虽然谈道、无为,却基本上不将道视为万物众有的本体,不将万物众有视为本体道的末用;汉儒虽然讲“天道”本体,但往往将它视为宇宙万物之“大全”,将形上之道落实到形下的天文、气象、历法、政治等具体事物,将“本”的研究转化为“末”的探讨。而魏晋玄学则首创本末体用之说,将天道本体解释为不同于现象界的义理,不同于众有的“无”。道、无成为绝对义理和天地万物的本体,天地万物则为道的末用,两者即成为本末体用关系。

刘勰接受玄学本体论思想,首次提出文学本体是道。他认为文学与世间万事万物都有同一本体道;道为文学的本体,文学则为道的外在感性显现,为道的末用。《原道》称天地四时的运行变化、动植物品的色彩斑斓、富有文彩,是因为同为本体道的感性显现,故称之为“道之文”;又因其是本体道自然而然的表現,故称之为“夫岂外饰,盖自然耳”。易言之,天地万物的自然文彩是道的感性显现,道乃是文彩内在的理性终极本原。因此,文彩也就与“天地共生”、与道同时出现。刘勰论天地万物文彩原于道是为了论证人文也原于道。人文虽然不同于天地万物之文,在于“心”的作用,但其理性终极本原却仍然与天地万物之文一样还是道,他说:“人文之元,肇自太极”,太极即道,它与人文的关系,与其说是一种时空序列关系,倒不如说是一种逻辑本末关系更为确切,亦即道为人文的本体,文学为道的末用,一如自然文彩与道的关系。他还从圣人体道而在著述方面论证道为人文本体的观点,说:“幽赞神

明，《易》象惟先”、“若乃《河图》孕乎八卦，《洛书》韞乎九畴，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？亦神理而已”，前者从末（人文）对本（神明）的表现阐释而言，后者从本（神理）对末（人文）的主导作用而言；神理、神明即道作为本体规定着末，也制约着人文。接着，刘勰干脆说：“爰自风姓，暨乎孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教”、直将玄圣素王创作经典、设置礼仪都看作是本体而行，实际上是以道作为其理论依据和哲学本体，而将文学视为本体的末用。这种以具有本体意义的道统摄儒家经典礼教，并视为本末体用关系的思想，正充分表现了玄学以道统儒、兼通内外的思想特征。最后，刘勰还认为，正因为圣人体道而作，包含宇宙之道，其作品才有巨大感召力，“《易》曰‘鼓天下之动者存乎辞。’辞之所以能鼓动天下者，乃道之文也。”《宗经》也说：“然而道心惟微，圣谟卓绝，墙宇重峻，而吐纳自深。譬万钧之洪钟，无余钟之细响矣！”唯其如此，文章才具有“写天地之辉光，晓民生之耳目”的作用。因此，人文如同玄黄方圆、日月山川一样，也是“道之文”、道之用。

既然道为人文的本体，而且《文心雕龙》全书的理论结构也是“本乎道”、以道为本的，那么，刘勰所用的道是否与玄学的道相同呢？玄学之道是一种精神本体即“无”。王弼说：“道者，无之称也；无不通也，无不由也，况之曰道。”⑧“无”是本体的实质，“道”不过是比喻之辞。刘勰《夸饰》说：“夫形而上者谓之道，形而下者谓之器”，道为无形无质的抽象本体，器为有形有质的具体物质。此语源于《周易·系辞》。《周易》不仅首次提出道与器这对哲学范畴，而且认为先有非物质性的道，后有物质性的器。及至魏晋，何王独标玄学，《周易》随之成为玄学重要典籍而居“三玄”之首。王弼将道与器改造规定为哲学本与末的关系，并融合老学，确立了道无名无形无质的本体特征。这对后人产生了极大影响，至唐杜光庭《道德经》十一章《广圣义》仍说：“形而上者，道之本，清虚无为，故处乎上也。形而下者，道之用，禀质流形，故处乎下也。”精神本体超言绝象，变化无端，包蕴深广，富有极其神秘的色彩，“神则无形者也”⑨，所以也称之“神道”。刘勰说“道心惟微，神理设教”、“神道难摹，精言不能追其极”，同乎玄学既认为道无形无质，又认为道不可体认的思想特征；王弼说：“是道不可体，但志慕而已”⑩，两者完全相同。刘勰在另一篇著作《灭惑论》中说：“拯按之趣，总摄大千，道惟至极，法惟最尊”、“幽数潜令，莫见其极，冥历日用，靡识其然。但言万象既生，假名遂立，梵言菩提，汉语曰道。”这与玄学认为道总摄万品、无名无为、不可体认的思想相契合，也与《文心雕龙》中作为宇宙万物本体的道的特征相同，都是超然于物质世界之上、决定着世界存在的精神本体。他将玄学之道与佛教之法、菩提相提并论，认为两者是二而一的宇宙本体，正是东晋以后玄佛合流，佛教以玄理“格义”的表现。如孙兴公即以佛道为玄学之道，其《喻道论》说：“夫佛也者，体道者也；道也者，导物者也。应感顺通，无为而无不为者也。无为故虚寂自然；无不为，故神化万物。”这恰好说明玄学与佛教宇宙本体论的唯心主义实质。刘勰既以玄学之道作为文学本体，又以玄学之道规范佛教之道，正反映了他思想的一贯性和时代性。

二、道的自然特征。玄学承袭老庄崇尚自然的思想，力主自然，认为自然是宇宙本体道的重要特征。道是无，无为而无不为，顺其自然，虽不见其所为，而其功用至大，所以玄学家有时干脆将道与自然等同起来，以自然作为道的别名。玄学创始时期的著名玄学家夏侯玄说：“天地以自然运，圣人以自然用，自然者，道也”⑪，天地万物因自然得以运行，圣人因自然成其功用；换言之，天地之运，圣人之用都是道或自然的表现。王弼注《老子》三十七章“道常无为”说“顺自然也”，也以“顺自然”解释“无为”。阮籍《大人先生传》也称“不通于自然

者，不足以言道”；孙绰《游天台山赋》“运自然之妙有”，李善注曰：“自然，谓道也。”如此等等都是将自然视为道的重要特征。

正如刘永济先生所说，“舍人论文，首重自然，……此所谓自然者，即道之异名”^⑦，从思想渊源来看，以自然为道之异名的，则非玄学莫属。刘勰虽然没有明确表述道的自然特征，但却将玄学思想融解消化在《文心雕龙》全书、尤其是《原道》一篇中了。他极力将天地之文与人文相提并论，始而说“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”、“心生而言立，言立而文明，自然之道也”；继而说“傍及万品，动植皆文，……夫岂外饰，盖自然耳”、“夫以无识之物，郁然有彩，有心之器，其无文欤”，都是以天地万物本于自然之道而富于文彩来论证居三才之中、为性灵所钟的人本于自然之道，也当然有文彩；换言之，人与天地万物之有文彩都是道的表现，是“法自然”的结果。这种以本体特征为依据，以天地自然形态特征为佐证来说明人富有文彩是自然之道的极富于思辨性的思想方法本身即源于玄学，而迥异于儒家的思维形态和思想特征。道为万物之本，也规定着万物之性；欲究万物自然之性，必明道的自然之性。阮籍、嵇康也往往据此立论，“圣人明于天人之理，达于自然之分”^⑧、“推理辨物，当先求之自然之理”^⑨。唯其如此，所以天之日月叠璧，地之山川焕绮既是自然文彩，也是道的感性显现；人法天地、参两仪，自然也要表现出文彩，其文彩也自然是道的表现。因此，“道之文”的道与“自然之道”的道同是玄学哲学的最高范畴。范文澜先生一语破的地说：“按彦和于篇中屡言‘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、圣因文而明道’，综此以观，所谓道者，即自然之道，亦即《宗经》所谓‘恒久之至道’。”^⑩

天地万物既然以自然之道为本，也必然以自然为性。道的自然之性为全大，万物的自然之性为偏小。王弼《老子》注说：“天地任自然，无为无造”、“万物以自然为性”，阮籍《达庄论》说“天地生于自然，万物生于天地”；王弼《老子》二十五章注说得更详细：“法，法则也。人不违地，乃得安全，法地也；地不违天，乃得全载，法天也；天不违道，乃得全覆，法道也；道不违自然，乃得其性，〔法自然也〕。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”天地万物法自然，于本体说就是法于道，于个体说就是法于性；物各有性，“在方而法方，在圆而法圆”，方者以方为自然之性，圆者以圆为自然之性，法不在外，而在万物自身之中。

文学为道的末用，也体现着道的自然特征。刘勰从此出发要求作家依据感情、个性和体裁的自然之性来进行创作。从“因情立体”看，刘勰认为创作欲望的萌发到完成，自始至终都是一个自然而然的过程，其中不应有矫揉造作的因素和成分。《明诗》说：“人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然”，作家先有感物之情方有创作欲望，不是先要创作再觅诗情；前者是“为情造文”，为他极力褒扬和主张，后者是“为文造情”，为他极力贬抑和蔑弃。“为情造文”还要是真情而不是伪情；伪情固然可以发为文章，但不符合自然之道、自然之情，他批评这类伪情者说：“故有志深轩冕，而泛咏皋壤，心缠机务，而虚述人外，真宰勿存，翩其反矣”^⑪。“真宰”即真情实感，即自然情性；“真宰勿存”便是违背了作者的自然之情。从“即体成势”看，他要求作家依顺文体自然之势，顺势而行，不能乖违其性。其《定势》所论文章之势，实际上就是文体自然之势、自然之性，“势者，乘利而为制也，如机发矢直，涧曲湍回，自然之趣也。圆者规体，其势也自转；方者矩形，其势也自安。”这种宗法玄学“在方而法方，在圆而法圆”的文章自然体势论认为文体各有定性，不能强求乖违，否则文体失去定性，则碑不碑，谏不谏。各种文体的定性方圆，刘勰于文体论诸篇中称之为“体”、“制”、“本”，也是各

种文体独自所依循的自体，这种自体或定性本身就是“自然之势”，“譬激水不漪，槁木无荫，自然之势也”。此外，从个性才分看，他认为创作主体的个性禀道而生，各有偏长，故尔创作也要依顺个性天分，不必惭凫企鹤，作家只要依顺个性便符合自然之道：“若夫四言正体，则雅润为本；五言流调，则清丽居宗。华实异用，惟才所安”^⑫。他极力从自然个性与文体定性之间寻找出一种符合自然之道的对应关系，并认为一旦这种对应关系实现，便能形成具有鲜明个性特征的文章风格。作者个性才分的差异还决定着创作的其他方面：“谓繁与略，随分所好”^⑬、“才分不同，思绪各异”^⑭、“人之禀才，迟速异分”^⑮，这些差异并无轩輊，只是性分不同而已，只要尽其性分之极都能臻于绝妙之境。

三、道的认识特征。《老子》说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”虽然他将道说得恍兮惚兮近于“无”，但总还有“物”、“精”、“真”、“信”，因而“包含着‘有’和‘无’两种属性相统一的意味”^⑯，正因其还有“有”的一面，所以道还可以认识。玄学则弃“有”取“无”，发展为纯粹的、不可认识的精神本体了。王弼《老子微指略例》说道“不温不凉，不宫不商，听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。”天道精微，超言绝象，深奥玄妙，难以体认。不过，这仅就凡庶之人而言，对于圣人来说，道是可以认识的。由于“圣人与天地合其德”^⑰，能达到与道同体的至高境界，所以他能够也只有他才能洞察天道精微深奥之机，“谁能知天意邪？其惟圣人也”^⑱。当然，圣人体认道之后还要将其所体之道表现出来，而凡庶之人要认识道正是从圣人对道的表现处开始的。王弼阐发《周易》“书不尽言，言不尽意”说为凡庶之人认识深微难鉴的宇宙本体提供了方法：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意；意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”^⑲“象”指《易》的卦象和爻象，“意”特指义理、哲理和宇宙本体。精神本体无形无质，变化无端，函盖极广，圣人虽能体无却难用准确有限的语言来直接表述，只能用“象”象征、暗示其变化意蕴，于是有伏羲的八卦；八卦依然深奥精微，于是有孔子阐释八卦的十翼。如此，圣人对道的阐释便成如下模式：道——圣人体道之意——圣人立象尽意——圣人立言尽象。加之圣人素王“莫不原道心以敷章，研神理而设教”，于是老庄玄学的道便成为儒家圣人及其经典的主导精神。

刘勰尊崇玄学之道，也认为宇宙本体超言绝象、难以认识。他说：“道心惟微”^⑳，又说“天道难闻，犹或钻仰；文章可见，胡宁勿思”^㉑。他以“天道难闻，犹或钻仰”证明“文章可见，胡宁勿思”，鼓励人们作文要征诸圣人；其所以以难证易，是因为“天道难闻”在玄学影响下已成一般常识，唯其如此，刘勰才将它作为一个颇为有力的论据加以援引。认为玄道幽微难鉴，必然认为道难用语言直接表述，《夸饰》说：“夫形而上者谓之道，形而下者谓之器。神道难摹，精言不能追其极；形器易征，壮辞可得喻其真。”所谓“精言不能追其极”，简直是玄学言不尽意论的翻版。圣人虽然难以尽善尽美、完满准确地表述道，但毕竟能体道，毕竟能在最大程度上表述阐发道的真意，这是圣人优于常人之处。王弼说：“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。”^㉒刘勰说：“然而道心惟微，圣谟卓绝，墙宇重峻，吐纳自深”，在认为圣人智慧神明高超而能体认道心之微，所以思想深厚广博这方面，两者完全相同，说明刘勰对道的性质和认识特点的思想正是来源于玄学。

不仅如此，刘勰还严格依循玄学圣人体道立意、立象尽意、立言尽象的思想提出了“道沿圣以垂文，圣因文以明道”的文章模式。玄学所说圣人是孔子，不过不是传统儒者心目中

的而是体无应有、具有道家人格特征的孔子。王弼说：“圣人体无，无又不足训，故不说也。老子是有者也，故恒言其所不足。”^{②③}既以无为为本，则当推老子为圣人，却尊孔子为圣；既以孔子为圣人，则当以仁义为本，却又以无为为本。他认为孔子之不谈天道是最懂“无”不可言说的性质，而老子常常论“无”，恰好是最不懂“无”，这样既合理解释了孔子不谈天道的原由，同时又改变了孔子的思想实质。如此以道统儒，改变儒道两家的思想框架，最终融合两家形成玄学独特的思想体系。尽管如此，孔子仍然是玄学中最高人格，老庄仅仅是“上贤亚圣”，这成为魏晋南朝人的通常观念，“王、何旧说，皆云老不及圣”^{②④}、“何晏、王弼咸云‘老未及圣’”^{②⑤}，至唐人陆希声《道德经传序》也说：“王弼以为圣人与道合体，老氏未能体道，故阮籍谓之上贤亚圣之人，盖同于辅嗣。”因此，玄学中体道立意、立象尽意、立言尽象的圣人不是老庄，而是伏羲、周文、孔子，他们体无设象，撰述十翼，创为经典，就是为了阐述宇宙本体道的精微之义。同乎玄论，刘勰说：“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。”圣人体无，通天地之性，发为文辞，是为经典，故经典之文深符宇宙之性，其文也足为后世楷模，故称“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也”^{②⑥}。正因为刘勰这种圣人“原道心”而立意立经的思想与玄学相同，所以才有他“本乎道、征乎圣、宗乎经”的构思，才有他“道沿圣以垂文、圣因文而明道”的模式。因此，尽管他所征之圣为孔子，却不是儒家的孔子，而是被道家思想改造过的、属于玄学最高人格的圣人孔子；尽管他所宗之经为五经，但却不是汉儒心中的五经，而是被改造为“体道立意”、表现宇宙本体精神的、充满玄学色彩的五经。刘勰所称之圣人、经典莫不以玄学之道为本体，表现出浓厚的玄学思想特征。

四、道的统摄特征。道既为万物的本体，因此便对宇宙万物具有统摄意义。王弼《周易略例·明象》说：“夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理，统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。……故自统而寻之、物虽众则知可以执一御也；由本以观之，义虽博则知可以一名举也。……品制万变，宗主存焉。”既然在理论上道与万物是本末关系，道、一、寡、静对器、多、众、动具有一种统摄作用，那么在实践中我们要掌握认识繁杂的事物，就必须从本体入手，使杂乱无章、甚至毫无关系的诸种事物统摄于同一本体，如此“由本观之”则物虽繁而能使之趋于简洁明瞭、“繁而不乱”，“执一御众”则物虽众而可使之趋于有条不紊、“众而不惑”。认识到宇宙本体的统摄特征，并用以认识世界万物，便转化为玄学执一驭众、崇本举末的思想方法。

刘勰不仅在《灭惑论》中提道“总摄大千”的观点，而且还将其化为思想方法运用于文论之中，这大体表现在三方面。首先是以道统摄文体。道与文为本末体用关系，道当然必定统摄人文。如前所述，道表现为文必然经过能够体道的圣人这一重要中介。圣人体道作经典，而经典为万世文章楷模，为万种文体的渊藪，所以他极力强调文章宗经，并认为一切文体均来源于五经：“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”^{②⑦}。文体繁多、复杂多样，通过简化、整合、归纳，刘勰将它们从繁杂导向简明、从无序导向有序、从多元导向一元，《宗经》说：“论、说、辞、序，则《易》统其首；诏、策、章、表，则《书》发其源；赋、颂、歌、赞，则《诗》立其本；铭、诔、箴、祝，则《礼》总其端；纪、传、铭、檄，则《春秋》为根”，便是将诸种文体直接归源五经；此外，他每每从一体推导出数体，如《论说》：“详观论体，条流多品：陈政，则与议说合契；

释经，则与传注参体；辨史，则与赞评齐行；铨文，则与叙引共纪……八名区分，一揆宗论”，即于论体之下又系八体。这样其文体论虽只二十篇，却将一百四五十种文体依其枝干源流撮在以宇宙之道为本体的有序、一元、一千众枝式的文体模式之中。

其次，是以道统摄篇章。《序志》在对全书篇章大意略作概括后说：“位理定名，彰乎大易之数，其为文用，四十九篇而已。”王弼注《周易·系辞》云：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，其一则不用。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”不用之用、非数之数的太极、一、道、无是其他四十九篇的本体，并统摄它们，而四十九篇则是太极的末用，受本体的统辖。就《文心雕龙》而论，作为“文用”的四十九篇只是那篇不作“文用”的“一”的末用；这不用之用、非数之数的“一”便是被列为《文心雕龙》首篇的《原道》，正如他自己所说的一样，“盖文心之作也，本乎道”。这极似《易》以太极为一。以一统四十九、以少制多，以本体统摄“文用”，正是玄学之道统摄特征的表现和运用。

再次，是以道统摄文术。《总术》说：“况文体多术，共相弥纶，一物携贰，莫不解体。所以列在一篇，备总情变，譬三十之辐，共成一毂。”刘勰认为作文有多种方法，它们之间要紧密配合，要有一个共同的中心，一旦离开这一中心，具有“一物携贰”的倾向，不仅文术涣散，而且还会导致篇章解体。多种文术归向一个中心，犹如“三十之辐、共成一毂”。王弼注《老子》十一章说：“毂所以能统三十辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。”刘勰以此论文术，显然受其影响。那么，能够统摄诸种文术的宗主究竟是什么呢？详考《总术》，其《赞》说：“文场笔苑，有术有门。务先大体，鉴必穷源。乘一总万，举要治繁；思无定契，理有恒存。”如果说多种文术为“万”、“繁”，那么统摄它们的总术便是“一”、“要”，换言之，就是要以一统万，以要制繁、举本治末。这个统摄众术的总术就是玄学之道。范文澜先生曾经敏锐地指出：“所谓术者，乃用心造文之正轨，必循此始为有规矩之自然，否则狂奔駭突而已。弃术任心者，有时亦或可观，然博塞之文，借巧僥来，前驱有功，后来未必能继，不足与言恒数也。若拘滞于间架格律，则又彦和之所诃矣。”^{②③}

综上所述，刘勰虽然未曾界说道，但从上述对“道”不同层面特征的分析来看，它本质上就是风靡当时的玄学的“道”。正因为玄学一方面以道统儒、走向儒道统一，又以孔子为最高理想人格；一方面发展至东晋逐渐佛教化、佛教也以玄理“格义”，走向玄佛合流；因此致使玄学发展到南朝时形成比较复杂的思想特征。刘勰秉承玄学之道，因此大谈孔子、五经，也以道家自然之说贯穿全书，甚至援引佛教言论入书，也正充分表现了玄学的思想特征；唯其如此，他的“道”既有儒家成份，又有道家因素，也有点佛教色彩，但从本质上看，《文心雕龙》之道正是玄学之道。

注释：

①② 张岱年：《中国哲学大纲》

③⑤ 王弼：《论语释疑》

④ 王弼：《周易·观卦》注

⑥ 张湛：《列子·仲尼》注引

⑦ 《文心雕龙校释》

⑧ 《通老论》

⑨ 《声无哀乐论》

⑩⑲ 《文心雕龙·原道》注、《总术》注

⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲ 《文心雕龙·情采》、《明诗》、《熔裁》、《附会》、《神思》、《原道》、《征圣》、《宗经》、《序志》。

⑳ 肖楚父：《中国哲学史》上册

㉑㉒ 王弼：《老子》五章注、七十三章注

㉓ 《周易略例·明象》

㉔㉕ 何劭：《王弼传》

㉖ 周颐：《重答张长史书》

㉗ 道安：《二教论》