
中国传统符号学思想

“文之道”与“文的自觉”：《文心雕龙·原道》的符号学考察^{*}

李卫华

摘要：要走出《原道》之“道”的研究困境，首先要改变提问的方式。不再纠结于“《原道》之‘道’究竟是谁家之‘道’”这样的假问题，而是要问：“刘勰在《文心雕龙·原道》中创设了一个怎样的‘道’？他是如何创设出来的？”在这一问题的引领下，借鉴符号学的伴随文本理论，则不难发现，刘勰以儒家思想为互文本，以道家思想为承文本，创设了一种崭新的“文之道”，其中“文”与“道”是一体两面、互为表里的关系。这种“文之道”的创设，恰是魏晋以来“文的自觉”的彰显。

关键词：《文心雕龙》，道，伴随文本

“The Dao of Wen” and “the Consciousness of Wen”: A Semiotic Study of “On Dao” in *The Literary Mind* and the Carving of Dragons

Li Weihua

Abstract: Readers of “On Dao” face a dilemma in understanding the meaning of “Dao”, and this dilemma can only be dealt with if we change the way

^{*} 本文为国家社会科学基金项目“《文心雕龙》范畴的符号学研究”(18BZW001)阶段性成果。

of asking questions. Instead of asking false questions such as “Whose Dao is the original Dao in ‘On Dao’”, a more productive approach is to ask “What kind of Dao did Liu Xie create in *The Literary Mind and the Carving of Dragons*? How did he create it?” In pursuing this question, with the guidance of co-text theory in the study of semiotics, it is not difficult to realise that Liu Xie created a brand-new “Dao” of Wen, with Confucianism as its intertext and Taoism as its hypotext. Liu Xie took “Wen” and “Dao” as the two sides of one body. This creation of the “Dao of Wen” is exactly the manifestation of “the consciousness of Wen” as it has been understood since the Wei and Jin Dynasties.

Keywords: *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, Dao, co-text

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202102003

作为“文之枢纽”的首篇,《原道》可以看作《文心雕龙》全书的总纲。然而,对于《原道》之“道”,学界一直众说纷纭,它究竟是“儒家之道”还是“道家之道”?是黑格尔的“绝对精神”还是海德格尔的“存在”?各种观点至今争论不休。^①对《原道》之“道”的研究似乎已成为“龙学”中的一个迷人的陷阱,令人不甘绕开又不敢涉入:如若绕开,则《文心雕龙》全书的指导思想无以明确,理论体系无以确立;而一旦涉入,则似乎终其一生也无法理清头绪,更无暇于《文心雕龙》的其他研究。

《原道》之“道”研究的这一困境,是由提问方式的错误造成的。在学术研究中,正确的提问比正确的解答更重要。答案可以是多样的,而提问方式一旦错误,就会将大量的学术资源和精力浪费于一个假问题之中。对于《原道》之“道”的提问,最常见的方式是:“《原道》之‘道’究竟是谁家之‘道’?”而对这一问题的解答,无论是中国传统文化中的“儒家之道”“道家之道”,还是黑格尔的“绝对精神”、存在主义的“存在”,等等,都是试图将《原道》之“道”置换为一个学界已经掌握的“道”(无论其出现于刘勰之前或之后),从而说明其内涵。这种置换,实际上是一种“能指的滑动”,最终必然陷入解构主义所谓“无穷后退”的困境;更重要的是,这种研究实际上抹杀了刘勰及其《文心雕龙》的独创性价值。将《原道》之

^① 对于《原道》之“道”的各种观点,已有不少学者进行了总结归纳,其中周振甫主编《文心雕龙辞典》(1996)总结较为确当,可参阅。本文对此不再赘述。

“道”等同于“儒家之道”或“道家之道”，实际是说，刘勰只是将之前的“儒家之道”或“道家之道”应用于对文章写作的论述中，其理论只有应用价值，并无原创价值。而将《原道》之“道”等同于黑格尔的“绝对精神”或存在主义的“存在”等西方近现代的理论，则颇似阿Q的“先前阔”——“看，西方的理论我们老祖宗在一千多年前早就提出过了”，但实际仍是“以西释中”，将中华博大精深的传统文化作为西方理论的注脚，无形中贬低了中华文化的价值。

要走出《原道》之“道”的研究困境，首先要改变提问的方式。不再纠结于“《原道》之‘道’究竟是谁家之‘道’”这样的假问题，而是要问：“刘勰在《原道》中创设了一个怎样的‘道’？他是如何创设出来的？”在这一问题的引领下，《原道》之“道”的独创性及其丰富内涵才能真正彰显。

一、“文之道”及其伴随文本

著名龙学家黄侃先生（2006，p.1）曾指出：“论文之书，鲜有专著。自桓谭《新论》、王充《论衡》，杂论篇章。继此以降，作者间出，然文或湮阙，有如《流别》、《翰林》之类；语或简括，有如《典论》、《文赋》之侪。其敷陈详覈，征证丰多，枝叶扶疏，原流粲然者，惟刘氏《文心》一书耳。”的确，《文心雕龙》是中国古典文献中难得的体大而思精的“论文”专著，是刘勰对中国学术史的独特贡献。具体到《原道》这一篇，刘勰所原者“道”，所论者却是“文”，他所创设的，乃是前人从未论述过的“文之道”。

（一）《原道》之“道”是“文之道”

对《原道》之“道”的解释之所以歧义纷纷，一个重要的原因是刘勰在《原道》中并没有给“道”下一个清晰明确的定义，甚至连“道可道，非常道”（王弼，1954，p.1）、“道之为物，惟恍惟惚”（p.12）这种描述性的定义也没有。在刘勰看来，“道”的含义似乎是不言自明的，而这不言自明的“道”，正是“文”的根源。在《原道》中“道”一共出现了七次，分别是：

夫玄黄色杂，方圆体分，日月叠璧，以垂丽天之象；山川焕绮，以辅理地之形：此盖道之文也。（杨明照，2012，p.1）

“道”首次出现，就与“文”紧密相关：天地、日月、山川都是“道之文”。此“文”并非“文章”，而是形而上之“文”；而“道”则是此“文”

□ 符号与传媒 (23)

产生的最终根源和依据。

惟人参之，性灵所钟，是谓三才。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。(p.1)

“道”第二次出现，与之相伴的不仅有“文”，还有“人”和“心”。“心生而言立，言立而文明”的过程即为“自然之道”。道孕育了天文（日月叠璧）、地文（山川焕绮），也孕育了人文，“文”是“道”自然生发的结果。

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……故知道沿圣以垂文，圣因文而明道，旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：“鼓天下之动者存乎辞。”辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。(p.2)

这一段中“道”出现了四次，都与“文”密切相关。从伏羲到孔子，自古以来的文章，都推究“道”的精义而写成。“道”本身是深奥难解甚至神秘莫测的，只有通过圣人之“文”才得以彰显；圣人不同于常人之处就在于其对“道”的领悟，以及凭借“文”对“道”的阐明。这种文辞之所以能鼓动天下，就在于它是“道”的体现。圣人因文明道，是为了教化常人，所以《原道》篇的赞语中说“道心惟微，神理设教”（p.2）。总之，《原道》中“道”的七次出现，都与“文”密切相关。“文”因“道”而出现，“道”因“文”而彰显。显然，此“道”不是与“文”无关的道，而是“文之道”。

自先秦以降，论“道”者众，但以“道”论“文”，首推刘勰。在刘勰之前，论“文”都没有提出“原道”这一命题；而刘勰提出的“圣因文而明道”，具有开创性意义，对后世产生了深远影响。

(二) “文之道”的生成性伴随文本

“文之道”是如何创设出来的？这一问题极为复杂，从不同的角度可以进行不同的解读。笔者以为，“道”是《文心雕龙》的核心范畴，而范畴是文论中的基本符号，适合运用符号学进行研究。本文尝试借鉴中国符号学家赵毅衡先生提出的“伴随文本”（co-text）理论，对《原道》之“道”的创设过程进行解析。

赵毅衡先生提出的“伴随文本”这一符号学术语，是对法国符号学家克里斯蒂娃（Julia Kristeva）等人提出的“互文性”（intertextuality）理论的发

展。克里斯蒂娃于1966年在《词语、对话和小说》（“Word, Dialogue and Novel”）一文中认为：“任何文本的建构都是引言的镶嵌组合；任何文本都是对其他文本的吸收与转化。”（2015, p. 87）她由此提出“互文性”这一概念，并在《封闭的文本》（*The Bonded Text*）中将其定义为“在一个文本的空间里，取自其他文本的若干陈述相互交会和中和”（p. 51）。在克里斯蒂娃之后，法国学者热奈特（Gerard Genette）在《广义文本导论》（*The Architext: An Introduction*, 1979）、《隐迹稿本：次度文献》（*Palimpsests: Literature in the Second Degree*, 1982）、《侧文本：解释的门槛》（*Paratexts: Thresholds of Interpretation*, 1987）等著作中，将“跨文本性”（*transtextuality*）分为五种类型：互文性（*intertextuality*）、广文性（*architextuality*，也译型文性）、侧文性（*paratextuality*，也译副文性）、元文性（*metatextuality*）和承文性（*hypertextuality*）。需要说明的是，热奈特所说的“互文性”远远小于克里斯蒂娃的“互文性”概念，仅指文本之间直接引用的关系；其“跨文本性”概念则约等于克里斯蒂娃的“互文性”概念，指文本间的任何吸收、转化、交会、中和等关系。鉴于二者之间的差别，本文在引用热奈特理论时，不使用“互文性”的概念，而使用“文本”的概念，如“互文本”“广文本”“承文本”等，以避免混淆。

热奈特之后，费斯克（John Fiske）、贝内特（Tony Benett）以及麦克林（Marie Maclean）等学者均对“互文性”理论有所探讨（Fiske, 1987; Benett, 1983; Maclean, 1991）。在融会吸收各家理论的基础上，赵毅衡先生提出了“伴随文本”这一术语。“伴随文本”指的是“伴随着符号文本一道发送给接收者的附加因素”（2016, p. 139）；为了论述方便，王长才先生主张将“相对于伴随文本的文本”称为“核心文本”（2018, p. 10）。根据伴随文本与核心文本产生的时间先后，赵毅衡先生将伴随文本划分为“生成性伴随文本”与“解释性伴随文本”。“生成性伴随文本”指的是“在文本生成过程中，各种因素留下的痕迹”（2016, p. 143），“解释性伴随文本”则是“在文本生成后……影响我们的解释”的伴随文本（p. 144）。对于《文心雕龙·原道》这个核心文本来讲，先于其产生的儒家之道、道家之道等，被刘勰吸收并融会于《原道》的写作之中，是其生成性伴随文本；后于其产生的黑格尔的“绝对精神”、存在主义的“存在”等，则是后人用来解释《原道》之“道”的解释性伴随文本。限于篇幅，本文专注于《原道》之“道”的生成性伴随文本。

作为《原道》之“道”的生成性伴随文本，儒家、道家之“道”均与

《原道》之“道”形成了独特的跨文本关系。借鉴热奈特的跨文本理论，可将儒家之道视为《原道》之“道”的互文本，将道家之道视为其承文本，而魏晋以来“文的自觉”的大背景则是“文之道”生成的广文本。需要说明的是，在热奈特的理论中，形成跨文本关系的五种文本（互文本、承文本、广文本、元文本和副文本）并不是完全分立的，彼此之间存在着关联和交叉。同样，本文所论《原道》之“道”的生成性伴随文本，也不排除关联和交叉的可能，只是限于篇幅，本文仅论及其在《原道》之“道”生成中的不同作用。

二、儒家之道：“文之道”的互文本

热奈特在《隐迹稿本》中给“互文本”下的定义是：

两个或若干个文本之间的互现关系，从本相上最经常地表现为一文本在另一文本中的实际出现。其最明显并且最忠实的表现形式，即传统的“引语”实践（带引号，注明或不注明具体出处）；另一种不太明显、不太经典的形式……即秘而不宣的借鉴，但还算忠实；第三种形式即寓意形式，明显程度和忠实程度都更次之，寓意陈述形式的全部智慧在于发现自身与另一文本的关系，自身的这种或那种变化必然影射到另一文本，否则便无法理解。（2008，p. 57）

简言之，“互文本”即被核心文本实际引用了的伴随文本，它有三种基本形式：一是标明出处的引用（不一定标明具体出处，只说某人说即可），二是秘而不宣的借鉴，三是用典。在现代学术体制中，引文必须注明详尽的出处信息，如作者、书名、出版社、出版时间、页码等，否则就沦为抄袭和剽窃等学术不端行为。在古代，没有如此严格的学术规范，引文很少标明出处，而更多地呈现为秘而不宣的借鉴或用典。但由于作者和读者对于古代典籍都非常熟悉，这种不注明出处的引用并不构成剽窃，反而使行文更加简洁明了，并且增加了文采和深度。

在《原道》中，唯一标明出处的引用是：“《易》曰：‘鼓天下之动者存乎辞。’”（杨明照，2012，p. 2）这句话出自《易·系辞上》，可见《周易》对于《原道》之“道”的重要意义。《周易》为儒家五经之一，《文心雕龙》中对《周易》的引用，显然可以视为儒家经典对刘勰的影响。对于《周易》，《原道》中除了上文提到的标明出处的引用，还有大量秘而不宣的借鉴和用

典。仅借自《易·系辞上》的就有“高卑定位，故两仪既生矣”“庖牺画其始”“《河图》孕乎八卦，《洛书》韞乎九畴”等名句，其他如开篇的“玄黄色杂”出自《易·坤·文言》“夫玄黄者天地之杂也，天玄而地黄”（李学勤，1999，p.33），“惟人参之，性灵所钟，是谓三才”（刘勰，2012，p.1）以及“幽赞神明”均出自《易·说卦》，“虎豹以炳蔚凝姿”出自《易·革·象辞》“大人虎变，其文炳也”（李学勤，1999，p.204），“君子豹变，其文蔚也”（p.205），等等，不难看出《周易》是《原道》之“道”最重要的互文本。除《周易》外，《原道》还引用了大量其他的儒家经典，出自《礼记》的有“方圆体分”“为五行之秀”“文胜其质”“席珍流而万世响”“爰自风姓”等，出自《尚书》的有“日月叠璧”“草木贲华”（p.1），“元首载歌，既发吟咏之志；益稷陈谟，亦垂敷奏之风。夏后氏兴，业峻鸿绩，九序惟歌，勋德弥缙”“道心惟微”等，出自《论语》的有“唐虞文章，则焕乎始盛”“木铎起而千里应”等，出自《孟子》的有“金声而玉振”等。可以说，《原道》几乎句句用典，而其中所用典故大多为儒家经典，儒家经典作为《原道》最重要的互文本的地位可谓不言而喻。

要正确理解《原道》之“道”，还需将其置于《文心雕龙》全书这个有机整体中来看，因为《原道》之“道”实际上是《文心雕龙》全书的指导思想。刘勰在《文心雕龙·序志》中，将全书分为“文之枢纽”（本质论）、“论文叙笔”（文体论）、“剖情析采”（创作论）、“披文入情”（鉴赏论）、“以驭群篇”（《序志》）五部分。在各部分中，儒家之道都是最重要的互文本。

《原道》与《征圣》《宗经》《正纬》《辨骚》共同构成“文之枢纽”，体现了《文心雕龙》的指导思想。文章本乎道，而道心惟微，一般人难以理解，必须以圣人为师，道才得以征验。在《征圣》篇中，刘勰所征之圣均为儒家圣人，以孔子为代表。《征圣》篇第一小节所引“远称唐世，则焕乎为盛；近褒周代，则郁哉可从”“郑伯入陈，以文辞为功；宋置折俎，以多文举礼”，以及“褒美子产”“泛论君子”（杨明照，2012，p.18）等例证，均为孔子言论。而自第二小节始，全篇所引圣人著述，均为《春秋》《礼记》《诗经》《周易》《尚书》等儒家经典，这与《宗经》篇中刘勰所宗之经完全一致。李建中指出：“中国文论的诸多经典文本之中，最具经学立场或经学视域的首推刘勰《文心雕龙》，刘勰征圣宗经，将一部（广义上的）文学史描述为由经学到文章的历史，其路径为‘道沿圣以垂文，圣因文而明道’，其原则为‘文能宗经，体有六义’。”（转引自戚良德，2014，p.178）而《正

纬》批判纬书之伪诈，只承认其文采有助于文章；《辨骚》品评《离骚》，肯定其“典诰之体”“规讽之旨”，赞扬其“比兴之义”“忠怨之辞”，正是由于这四点“同于风雅”；而批判其“诡异之辞”“谲怪之谈”“狷狭之志”“荒淫之意”，显然也是以儒家思想为评价标准的。综观“文之枢纽”，儒家思想的核心地位不言而喻。

“论文序笔”20篇，将当时的文章体裁分为“文”（有韵）和“笔”（无韵）两大类，并具体分为80小类进行阐发。其中大多数篇目均开篇即引儒家经典以论证其存在的合理性。如《明诗》引《尚书·尧典》中的“诗言志，歌永言”，《乐府》则引同篇“声依永，律和声”；《诠赋》引《毛诗序》中的“诗有六义”，《颂赞》则引同篇“四始”之说，等等。在《诸子》篇中，刘勰认为，诸子之书均为“枝条五经”；因此，刘勰评点各家著作，也均以儒家五经为标准，与其相合的为“纯粹之类”，不合的为“踳驳（驳）之类”。依此为据，不但《列子》《庄子》《淮南子》中的某些篇目受到刘勰的批驳，甚至《归藏经》中所载羿射十日、嫦娥奔月之事，也因与儒家思想不符而遭到刘勰的否定，可见其对儒家正统思想的忠诚。

在“剖情析采”的创作论中，《神思》“志气统其关键”出自《孟子》，“辞令管其枢机”出自《易·系辞上》，“秉心养术”出自《诗经》，“谋篇之大端”出自《礼记》。《风骨》中“刚健既实，辉光乃新”“文明以健”“能研诸虑”等均出自《周易》。而且，刘勰对“比兴”的看法颇值得回味。“比”和“兴”本是两种不同的修辞方法——比即比喻，兴即兴起，而刘勰把“比”与“兴”合成了一个具有稳定性的全新的范畴“比兴”。它并不是“比”与“兴”的简单相加，而有着更为深刻的文化内涵：它是儒家源远流长的诗教传统的具体体现。在这个意义上，所谓“比兴”，关键并不在于诗中是否用了“比”“兴”两种修辞方法，而在于是否具备诗以言志、诗以明道的作用。只要做到有所寄托、有所美刺，就是“比兴”；如果做不到这一点，即使“比体云构”，也是“兴义销亡”“信（倍）旧章矣”。

“披文入情”的鉴赏论也大量引用了儒家经典。其中出自《周易》的有：“文帝以二离含章”（《时序》）、“世执刚中”（《才略》）、“是以君子藏器，待时而动”（《程器》）等，出自《尚书》的有：“至大禹敷土，九序咏功”“景文克构”“颺言赞时，请寄明哲”（《时序》）；“滔滔孟夏，郁陶之心凝”（《物色》）；“虞夏文章，则有皋陶六德，夔序八音，益则有赞，五子作歌”“仲虺垂诰，伊尹敷训”“璇璣产于崑冈，亦难得而逾本矣”“魏文之才，洋洋清绮”（《才略》）；“《周书》论士，方之《梓材》”“是以朴斫成而丹雘

施，垣墉立而雕朽附”“自非上哲，难以求备”“盖士之登庸，以成务为用”“若非台岳，则正以文才也”（《程器》）；等等，至于引述《诗经》及“三礼”“三传”的句子更是随处可见。可以说，刘勰对文章的鉴赏批评，无论是文学史的评价，还是作家的品德、读者的接受，都是以儒家思想为标准的。

直到“以馭群篇”的《序志》，刘勰也说自己“夜梦执丹漆之礼器，随仲尼而南行”，醒来“怡然而喜”，因而“搦笔和墨，乃始论文”。《序志》作为全书的总序，直接点明《文心雕龙》全书均以儒家思想为指导。据此，《原道》之“道”显然以儒家之道为最重要的互文本。互文本的三种形式虽然不同，但有一个共同点就是“忠实”，即互文本之间形成互相支撑的意义关系。《文心雕龙》引用儒家典籍，无论直接引用还是用典，都是在完全肯定的意义上，直接用于佐证和强化刘勰自己的观点。

三、道家之道：“文之道”的承文本

在征引儒家经典的同时，《文心雕龙》也大量引述了道家典籍。这里首先值得辨析的是《周易》。如前所述，《周易》为儒家五经（《周易》《诗经》《尚书》《周礼》《春秋》）之一，但它也是道家“三玄”（《周易》《老子》《庄子》）之一。陈鼓应先生认为，从哲学的观点看，《周易》更应归于道家经典而不是儒家经典。为了证明这一点，他提出了四点理由：①“三玄”都关注天人关系，即天道与人道的紧密联系，而孔子及其后学都罕言天道，只论人事；②在宇宙论和人生论上，“三玄”都强调万物变化及其法则，孔子及其后学则不强调这一点；③“三玄”均强调阴阳学说，孔子及其后学则不讨论这一问题；④“三玄”均关注形而上问题，孔子及其后学则缺乏这种哲学意识（2005，重排版序）。这四点都颇为雄辩。

然而，把《周易》归为儒家经典的说法亦不可贸然否定。《周易》是儒道共同的源头，只不过，儒道两家与《周易》关系并不相同。儒家从中吸收的主要是经世致用的伦理学思想，道家从中吸收的则是超然世外的“伦理学之后”的形而上学。而《文心雕龙》对《周易》的引用，则兼及这两个方面。“道沿圣以垂文，圣因文而明道”是儒家的人道，“日月叠璧”“山川焕绮”则是道家的天道。人道以天道为依托，天道以人道为旨归。《原道》之“道”，是以道家之道为承托的儒家之道。

今考《文心雕龙》全书，除《周易》外，还征引道家典籍共53条，其中仅征引《庄子》就有31条之多。与对儒家经典的完全肯定相比，《文心雕

龙》对道家典籍的引用虽多，但其中既有肯定，又有否定和批判。例如在《诸子》篇中，刘勰就提出，儒家典籍属于“经”，而道家典籍属于“子”，“圣贤并世，而经子异流”。道家典籍虽然也是“入道见志之书”，但只是五经的枝条，其中合于五经的才是纯粹的，违背五经的则是踳驳的。因此，对于包括道家在内的诸子，应当“弃邪而采正”。（杨明照，2012，pp. 231 - 232）如《庄子·则阳》中说惠施推荐戴晋人去对梁王说，蜗牛的两个触角上有两个国家发生战争，丢下数万尸首，这就违背了儒家经典，是不可取的。

如果说，儒家之道是《原道》之“道”的互文本，道家之道与《原道》之“道”的关系则更接近热奈特所说的“承文性”关系^①，即“任何联结文本 B 与先前的另一文本 A 的非评论性攀附关系，前者是在后者的基础上嫁接而成”（热奈特，2008，p. 61）。《原道》之“道”对于道家之道就进行了攀附和嫁接。这种攀附和嫁接使得道家之道成为《原道》之“道”的承文本，并生成了《原道》之“道”的两个重要方面：一是“文之道”的宇宙论基础，二是“道之文”的外在表征。

（一）“文之道”的宇宙论基础

刘勰提出的“文之道”以儒家之道为最重要的互文本，但儒家之道不能自证其合理性，还需要寻找更为深厚的理论基础。刘勰通过对道家之道的攀附和嫁接，为儒家之道找到了宇宙论的根基。

从全文结构来看，除赞语外，《原道》篇大致可以分为三个部分：道之文—人之文—文之理。刘勰认为，天有天文（日月叠璧），地有地文（山川焕绮），人有人文，三才并立，皆为遵循着自然之道的“道之文”。他还以“林籁结响”“泉石激韵”等为例，说明自然万物都富有文采，秉承着这个道理，人类自然也能写出好文章。这与老子思想中的“人法地，地法天，天法道，道法自然”（王弼，1954，p. 14）明显有相通之处。而且，其中的“林籁结响”化用了《庄子·齐物论》的“三籁说”，原文是：“子游曰：‘地籁则众窍是已，人籁则比竹是已，敢问天籁。’子綦曰：‘夫吹万不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其谁耶？’”（郭庆藩，1954，p. 7）“籁”即从洞孔中发出的声音。庄子认为，人有人籁（竹管笙箫），地有地籁（风吹山林），二

^① “承文性”（hypertextuality）关系涉及两个相关的文本：hypertext 与 hypotext。目前学界对这两个术语的译法颇不一致。史忠义先生将其译为承文本（hypertext）和蓝本（hypotext）（热奈特，2008，p. 61），赵毅衡先生则将其译为超文本（hypertext）和承文本（hypotext）（赵毅衡，2016，p. 145）。本论文采用赵译。

者皆依托于无声的天籁。显然，刘勰在这里化用庄子的“三籁说”，意思是，正如天籁是地籁和人籁的依托一样，“自然之道”是“文之道”的基础，为其提供了天然的合理性。

自“人文之元，肇自太极”（杨明照，2012，p.1）开始，“文”即由“道之文”落实到“人之文”。这一落实分为两个层次：一是太极生《周易》，河出图，洛出书，即人文也同天文、地文一样，是太极自身演化的结果；二是“自鸟迹代绳，文字始炳”，按历史顺序说明文字出现以后“人之文”演进的过程。从神农伏羲，经由尧舜禹，《诗经》《周易》，直到孔子熔钧六经，“道之文”最终完全实现于“人之文”中：“木铎起而千里应，席珍流而万世响；写天地之辉光，晓生民之耳目矣。”（p.2）

自“爰自风姓，暨于孔氏”起综述“文之理”。刘勰从上文的历时性梳理中，拈出伏羲和孔子，二人皆“原道心以敷章，研神理而设教”，即接受河图洛书中所蕴含的“道”的神秘启示，辅之以自己的观察和思考，最终“经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义”，由此揭示全文主旨：“道沿圣以垂文，圣因文而明道”（p.2）。最后赞语总结全篇：道为文之源头，教为文之目的，人文取法天文，皆为道的体现。以“天文”为依托，《原道》所论述的以伏羲、周、孔为代表的儒家之文的合理性终于得以彰显。有人认为，刘勰将自然之文与人之文并立甚至等同起来，是混淆了两种不同性质的事物；说“人文”来源于“神理”，是神秘主义、唯心主义的观点。但在刘勰生活的年代，只有这样，才能证明“文”的伟大，证明宣扬儒家之道的儒家之文是秉承天地之道、书写天地辉光之作，值得呕心沥血去研究。这是道家之道在《原道》中生成的第一个方面。

（二）“道之文”的外在表征

“文之道”既然以自然为基础，那么“道之文”当然也应以自然为表征。然而，在刘勰生活的齐梁时代，文坛盛行绮靡浮艳之风，早已远离了作为根基的“自然之道”。为了纠正这一流弊，刘勰强调创作本于自然，反对矫揉造作。这是道家的“自然之道”作为承文本在“文之道”中生成的第二个方面。刘勰在《原道》中强调：“心生而言立，言立而文明，自然之道也”“夫岂外饰，盖自然耳”（杨明照，2012，p.1），认为“人之文”的产生是自然而然的过 程，由这个过程所产生的“文”当然也应当是自然的。在其他篇目中，刘勰也多次强调应当本于自然之道来写作。在“论文叙笔”20篇中，刘勰论述各类文体时多次强调“自然”。例如，他在《明诗》中说“人禀七情，

□ 符号与传媒 (23)

应物斯感，感物吟志，莫非自然”（p. 65），认为诗应当是人的感情自然而然的表达，反对没有感情地玩弄技巧。在《乐府》中，刘勰化用了《庄子·在宥》中“鸿蒙方将拊髀雀跃而游”（郭庆藩，1954，p. 7）一句，批判时人“奇辞切至，则拊髀雀跃，诗声俱郑，自此阶矣”（刘勰，2012，p. 85）。在《诂碑》中，刘勰梳理了自周以来的碑文，认为自后汉以来，“才锋所断，莫高蔡邕”（p. 160）。而蔡邕之所以能写出如此优秀的碑文，正是由于自然，即“察其为才，自然而至”（p. 160）。在《杂文》中，刘勰化用《庄子·秋水》中“邯郸学步”的故事，批评杜笃、贾逵、刘珍、潘勖等人，一味模仿抄袭前人，“可谓寿陵匍匐，非复邯郸之步”（p. 185），这就违背了“自然”这一写作原则。

在“剖情析采”的创作论中，刘勰同样强调“自然”并大量征引道家典籍。如《神思》开篇即化用《庄子·让王》所讲的中山公子牟的典故，以“形在江海之上，心存魏阙之下”作为“神思之谓也”；“神思”的精神准备“陶钧文思，贵在虚静”，出自《老子》（第十六章）“致虚极，守静笃”（王弼，1954，p. 9），“疏澹五藏，澡雪精神”出自《庄子·知北游》“汝斋戒，疏澹而心，澡雪而精神”（郭庆藩，1954，p. 139）。显然，“神思”的精神状态非常接近道家所提倡的顺其自然的精神自由状态。《体性》则借用《庄子·齐物论》“夫随其成心而师之，谁独且无师乎”（p. 8）的说法，指出“各师成心，其异如面”，说明写作风格是因人而异的，应当顺应各人的自然本性。《情采》化用《庄子·齐物论》中“必有真宰，而特不得其朕”（p. 8）的说法，从反面论证“若真宰弗存，翩其反矣”；化用《庄子·缮性》中“文灭质，博溺心”（p. 522）的说法，从反面论证好的文章就应当“文不灭质，博不溺心”，即不要被文采和博学湮没了自然本性。《丽辞》讲骈文对偶。为什么要用对偶？因为“造化赋形，支体必双，神理为用，事不孤立”（杨明照，p. 451）。这说明，对偶是自然而然形成的，而不是刻意经营的。而如果做不到对偶，就会像《庄子·秋水》所描述的只有一只脚的夔一样，只能“踟蹰而行”（p. 452）。总之，在刘勰看来，从文思的酝酿到文才的培养，从对偶的运用到风格的形成，都应当顺乎自然。

清代学者纪昀评《原道》曾说：“文以载道，明其当然；文原于道，明其本然。”（周振甫，1996，p. 58）“当然”是儒家之道，“本然”是道家之道，儒道互补，才是“文之道”。

四、“文的自觉”：“文之道”的广文本

在跨文本性的五种关系中，热奈特最重视的就是广文性，他还为此专门写作了《广义文本导论》。但是，热奈特一直拒绝给广义文本（广文本）下一个严格的定义。因为在热奈特看来，“广义文本无处不在，存在于文本之上、之下、周围，文本只有从这里或那里把自己的经纬与广义文本的网络联结在一起，才能编织它”（2008，p. 54）。概言之，广文本就是核心文本所处的广阔文化背景。但如果把广文本变成一张无边无际、变化万千的大网，反而会使对广文本的研究成为不可能。因此，必须在广文本中，选择与核心文本关系最密切、最有助于揭示核心文本意义的伴随文本。就《原道》这一核心文本而言，刘勰所处的魏晋南北朝时期“文的自觉”的时代思潮，是最为重要的广文本。刘勰身处其中，必然受到这一时代思潮的影响，并将其体现在《文心雕龙》之中，而《原道》中的“文之道”，正是这一时代思潮的集中体现。

本文所论“文的自觉”，是对日本学者铃木虎雄提出的“魏晋文学自觉说”的化用和修正。铃木先生在1920年发表于《艺文》杂志的《魏晋南北朝时代的文学论》一文中提出，“魏的时代是中国文学的自觉时代”（1989，p. 37）。他认为，曹丕在《典论·论文》中提出的“文章，经国之大业，不朽之盛事”“诗赋欲丽”“文以气为主”等论断，表明了中国文学由道德论向审美论的转变。这一观点由鲁迅先生《魏晋风度及文章与药及酒的关系》一文引入中国，逐渐为学界所普遍接受。但也有一些学者对此持批评意见，而这些批评意见沿着两个完全相反的方向展开：

其一是向上追溯，认为中国文学的自觉早于魏晋时期。这类学者通常将所谓文学的自觉划分为三个方面：一是对文学体裁的区分，即诗赋等今天被视为“文学”的体裁被从广义的学术中划分出来；二是人们对文体风格的认识，即认识到不同文体的特点并有意识地将其作为写作的规范；三是对审美特性的追求，即在诗赋等体裁的创作中追求语言和结构的美感。依此为依据，有学者发现，这种区分、认识和追求至迟从汉代就已经开始了，汉赋就是有着明显的独立体裁、独特风格和审美追求的文学作品。有学者甚至认为，中国文学的自觉完全可以上溯至先秦时期，屈原的《楚辞》也完全具备上述三个特点（龚克昌，1988；张少康，1996）。笔者认为，上述三个方面涉及的只是“审美的自觉”而非“文学的自觉”。中国文学史上审美的自觉确实应

上溯至先秦，但由于此时并未形成今天意义上的“文学”观念，这种自觉不宜称为文学的自觉。

其二是向下推延，认为中国文学的自觉晚于魏晋时期。这类学者通常将文学的自觉界定为“为艺术而艺术”，这也正是铃木先生和鲁迅先生的原意。但若严格按照王尔德式的唯美主义者的立场来考察，则中国魏晋时期绝非一个“为艺术而艺术”的时代，这一时期的文人关注的核心仍是“文”与“道”的关系。曹丕如此，刘勰亦如此。而且，魏晋时期并无今天意义的“文学”观念，只有明晰的文体观，却无明晰的文学观，当然更谈不上文学的自觉（赵敏俐，2005）。

的确，无论是“为艺术而艺术”的思想，还是今天意义上的“文学”观念，都是20世纪西学东渐、东西方思想激烈碰撞的结果（李卫华，2018）。以此为据，魏晋时期确实不适合“文学的自觉”这一术语。但是，魏晋南北朝时期的文学和文论也确实有其独特性。这是中国历史上的一个重大变化时期，政治、军事方面的变化必然带来文化上的转折。战乱频仍、死亡枕藉的生存现状，与政权的频繁更替所带来的意识形态控制的相对宽松，共同引发了文人们对传统价值观念的质疑，催生了文人们对“文”的重新发现和思考。这确乎是一种“自觉”，这种自觉不是“文学的自觉”，而是“文的自觉”。此“文”并非今天意义上的“文学”，而是包含一切文体在内的“文章”；此“自觉”也并非“为艺术而艺术”的审美追求，而是对“文”的价值的重新定位。

中国文人历来有立德、立功、立言的“三不朽”（杜预，1977，p. 1011）之说，而三者之中，“立言”最末。这与孔门四学“德行、言语、政事、文学”中“文学”居其末完全一致。有德有行、建功立业方为大功德；著书立说虽然也很重要，但终究比不上实实在在的功业，只能算是小功德。而魏晋剧烈的社会变革所引发的思想震荡颠覆了这一传统观念。面对战祸不已、血流成河的惨象，魏晋文人们突然发现，德行是如此虚假，功业是如此脆弱，它们转眼就会变为荒丘白骨。与之相比，“文”却因其世代流传而使作者实现了精神的永恒。这突出地体现在曹丕的《典论·论文》中。作为开国皇帝，曹丕建立功业无数，但他仍然慨叹：“年寿有时而尽，荣乐止乎其身，二者必至之常期，未若文章之无穷。”与功名富贵相比，只有“文章”能够“不假良史之辞，不托飞驰之势，而声名自传于后”；将文章视为“经国之大业，不朽之盛事”（郭绍虞，2001，p. 159），其本质意义就在于把立言摆在了立德、立功之上，重新确定了“文”的地位。此时的“文”，不再是德行

教化的工具和记录功业的手段，而是代替德行和功业，成为人的精神最为根本的寄托。这是整个魏晋南北朝的时代思潮，也是《文心雕龙·原道》最重要的广文本。

和曹丕一样，刘勰认为文可以使人“百龄影徂，千载心在”（杨明照，2012，p. 19）。而刘勰写作《文心雕龙》也正是他自己人生的寄托，是他对自己人生理想和文化身份的确认。如前所述，儒家之道是《原道》之“道”最重要的互文本，而在刘勰所生活的时代，宣扬儒家思想最有效的方法是注释儒家经典。但刘勰发现，在这条道路上，“马郑诸儒，弘之已精”，自己对于儒家经典即使有深刻的见解，在注经上也不能自成一家。显然，刘勰并不想在众多经学家中增加一个并不出色的模仿者，于是，他舍弃注经而选择了论文。他认为，自古论文者虽多，但皆“各照隅隙，鲜观衢路”“未能振叶以寻根，观澜而索源”（pp. 618 - 619）。因此，他决定沿着这条路继续前行，并最终以体大虑周、深得文理的《文心雕龙》名垂青史，其影响远超过他担任东宫通事舍人的政绩。正是出于对自己人格理想的追求和文化身份的设计，刘勰以自己的人生践行了“文的自觉”。此“自觉”并非“审美的自觉”，而是试图通过文章不朽追求人生不朽；此“文”也非“为艺术而艺术”，而是“明道之文”。

作为人格理想和人生价值的寄托，“文”当然不能仅仅是一种文辞的游戏和消遣，它必然与作为宇宙本原（道家）和人生信仰（儒家）的“道”密切相关。但刘勰并不是用“文”来传达儒家之道或道家之道，在这里，“文”和“道”是一体两面的。“文”不是传达“道”的工具和手段，它就是“道”自身演化出的外在形态。文生于道，道明于文，道是文的本原，文是道的彰显。离开了道，文无法产生；离开了文，道也无以显明。道是永恒的，文也是永恒的；道法自然，文亦法自然。在这里，“明道”不是“文”的功用，而是“文”的本质。刘勰之后，“文以贯道”“文以载道”等诸多说法明显受其“文以明道”思想的影响。但“文以明道”的提法，明显优于“文以贯道”“文以载道”。“文以贯道”如同以绳穿钱，“文以载道”如同以车载物，都是把“文”和“道”当作两个完全不同的东西——用“文”来贯穿、承载“道”，表面上将两者结合，实际上二者仍是割裂的。在割裂的二者中，“道”是本体，而“文”只是装载、传达“道”的工具。“文以明道”则不同，“文”与“道”是一而二、二而一的：“道”本身是神妙难解的，有了“文”，“道”才得以彰显；“文”是“道”通过圣人获得的表现形式，离开了“道”，“文”也无法存在。“道”是“文之道”，“文”是“道之

□ 符号与传媒 (23)

文”，二者互为表里，不可分割。正是在这个意义上，“文”不再是工具，而是本体。如果说“文的自觉”在“人”的层面，体现为以文章不朽追求人生不朽，那么在“文”的层面，这种自觉则体现为以“文道一体”生成“明道之文”。

最后需要说明的是，佛家对于《文心雕龙》的影响一直是学界关注的问题，有学者甚至认为《原道》之“道”就是佛家之道。但笔者认为，刘勰虽曾长年居于佛寺，研读佛理，并最终出家，但就《原道》这一核心文本来讲，其中受佛教思想的影响并不明显。即使从《文心雕龙》全书来看，直接引用佛教思想的也只有《论说》篇中的“动极神源，其般若之绝境乎”一句。而且，这一句并非阐释佛理，只是为了说明论说文发展历史上有名的玄学“有无之辩”而借用了佛教中的一个说法而已。正如著名龙学家杨明照先生所说，从“《文心雕龙》本身的内容”来看，“全书中找不到一点佛家思想或佛学理论的痕迹”；“至于全书文理之密察，组织之谨严，似又与刘勰的‘博通经论’有关。因为他那严密细致的思想方法，无疑是受了佛经著作的影响的”。(p. 7) 换言之，佛家对于《文心雕龙》的影响主要在“术”而不在“道”，因此，本文谈论《原道》之“道”不再述及佛家思想。

综上所述，刘勰以儒家思想为互文本，以道家思想为承文本，创设了一种崭新的“文之道”。这种“文之道”最独特之处在于，“文”不是装载“道”的工具、传达“道”的手段，而是本体，它与“道”是互为表里、一体两面的关系。这正是《原道》之“道”的广文本——魏晋以来“文的自觉”这一时代思潮的彰显。

引用文献：

- 陈鼓应 (2005). 周易今注今译. 北京: 商务印书馆.
- 杜预 (1977). 春秋左传集解. 上海: 上海人民出版社.
- 龚克昌 (1988). 汉赋: 文学自觉时代的起点. 文史哲, 5, 69-77.
- 郭庆藩 (1954). 庄子集释. 载于诸子集成 (第三册). 北京: 中华书局.
- 郭绍虞 (2001). 中国历代文论选 (第一册). 上海: 上海古籍出版社.
- 黄侃 (2006). 文心雕龙札记. 北京: 中华书局.
- 克里斯蒂娃 (2015). 符号学: 符义分析探索集 (史忠义, 等译). 上海: 复旦大学出版社.
- 李卫华 (2018). 中国古典文学符号学: 研究对象、策略及方法. 北方工业大学报, 3, 84-91.
- 李学勤 (1999). 十三经注疏·周易正义. 北京: 北京大学出版社.
- 铃木虎雄 (1989). 中国诗论史 (许总, 译). 南宁: 广西人民出版社.
- 杨明照 (校注拾遗) (2012). 增订文心雕龙校注 (黄叔琳, 李详, 补注). 北京: 中华

- 书局.
- 罗宗强 (2007). 读文心雕龙手记. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 戚良德 (2014). 儒学视野中的《文心雕龙》. 上海: 上海古籍出版社.
- 热奈特 (2008). 热奈特论文选 (史忠义, 译). 开封: 河南大学出版社.
- 王弼 (1954). 老子注. 载于诸子集成 (第三册). 北京: 中华书局.
- 王元化 (2007). 读文心雕龙. 北京: 新星出版社.
- 王长才 (2018). 泛文本、显文本: “伴随文本” 的两种理解. 中国语言文学研究, 24, 2, 9 - 18.
- 张少康 (1996). 论文学的独立和自觉非自魏晋始. 北京大学学报, 2, 75 - 81.
- 赵敏俐 (2005). “魏晋文学自觉说” 反思. 中国社会科学, 2, 155 - 167 + 207 - 208.
- 赵毅衡 (2016). 符号学: 原理与推演. 南京: 南京大学出版社.
- 周振甫 (1996). 文心雕龙辞典. 北京: 中华书局.
- Benett, T. (1983). The Bond Phenomenon: Theorizing a Popular Hero. *Southern Review*, 16, 195 - 225.
- Fiske, J. (1987). *Television Culture: Popular Pleasures and Politics*. London: Methuen.
- Maclean, M. (1991). Pretexts and Paratexts: The Art of the Peripheral. *New Literary History*, 2, 273 - 279.

作者简介:

李卫华, 河北师范大学文学院教授, 主要研究方向为中国古典文学符号学。

Author:

Li Weihua, professor of School of Chinese Language and Literature, Hebei Normal University. Her research field is semiotics of Chinese classical literature.

E-mail: 1838782043@qq.com