

从伴随文本释“文之为德也大矣”^{*}

李卫华

摘要:《文心雕龙》开宗明义即为《原道》，而《原道》开篇之句“文之为德也大矣”，是极为重要也极富争议的一句话，是一个浸透了社会文化因素的复杂构造。要正确理解这一句话的含义，必须从它的伴随文本入手。将“文之为德也大矣”视为一个文本，其最重要的伴随文本就是《原道》篇中的其他文字。对“文之为德也大矣”的解释，必须放在《原道》篇的具体语境中，做到上下顺畅，文脉相承。而《原道》篇之外，乃至《文心雕龙》之外的其他所有文化文本，则作为文外伴随文本，影响着读者对“文之为德也大矣”的理解和解释。

关键词:《文心雕龙》，《原道》，“文之为德也大矣”，伴随文本

A Study of “Wen, or Pattern, is a Great Power Indeed” from the Perspective of Co-text

Li Weihua

Abstract: *Wen Xin Diao Long (The Literary Mind and the Carving of Dragons)* begins with “Yuan Dao (On Tao, the Source)”; its first sentence is “Wen, or pattern, is a great power indeed”. This sentence is important and debatable, with a complex structure inundated with multiple social cultural elements. Correct understanding and interpretation of this sentence requires consideration of the original context of the book and its co-texts, the most important of which is “On Tao, the Source”. All of the

* 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)的阶段性成果。

other co-texts also influence interpretation of the sentence.

Keywords: *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, “On Tao, the Source”,

“Wen, or pattern, is a great power indeed”, co-text

DOI:10.13760/b.cnki.sam.201901014

《文心雕龙》开宗明义即为《原道》，以为“文之枢纽”之首。“文之枢纽”五篇（《原道》《征圣》《宗经》《正纬》《辨骚》）为全书纲领，而《原道》又为“文之枢纽”的总纲，其对《文心雕龙》全书的重要性不言而喻。《原道》开篇之句“文之为德也大矣”，是极为重要也极富争议的一句话，争议的焦点在于对“德”的理解。对于此句的解释众说纷纭，至今难有共识。对此句意义之理解，关系到对《原道》全篇乃至《文心雕龙》全书的理解。本文试图另辟蹊径，由符号学的“伴随文本”理论出发，对之进行新的解读。

“伴随文本”（co-text）是赵毅衡先生提出的符号学术语，是对法国符号学家克里斯蒂娃（Julia Kristeva）提出的“互文性”（intertextuality）理论的补充和完善。克里斯蒂娃在《词语、对话和小说》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）她由此提出了“互文性”概念，并在《封闭的文本》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”（2015，p. 51）。这一理论对于正确理解《原道》之首句“文之为德也大矣”具有重要的启发意义：“文之为德”之“德”，恰恰包含着许多“其他文本”的镶嵌组合和吸收转化。遗憾的是，如用来分析“文之为德也大矣”这一具体文本，这一理论仍显得有些笼统。

与“互文性”理论相比，赵毅衡先生提出的“伴随文本”理论更为细致和系统，从而具有更强的可操作性。赵毅衡先生首先对文本进行了重新认定。与人们通常将文本视为一个静态的、已完成的，有明确界限、明确作者或发送者的客观存在不同，赵毅衡先生认为，“文本的构成并不取决于文本本身，而在于接收方式。……如果他（指接收者——引者注）坚持读到底，一部百万字的长篇小说是一个文本，如果他中止阅读的话，一个章节也构成一个文本。”（2012，p. 42）依此，整部《文心雕龙》可视为一个文本，《原道》篇也可单独视为一个文本，而《原道》首句“文之为德也大矣”同样可视为一个单独的文本。这样，确认文本的权力就被赋予接收者，而文本也因此成为一个动态的、由接收者主观认定、以接收者感知为界的符号意义组合。

“伴随文本”是与“文本”相对的概念，指的是“伴随着符号文本一道发

送给接收者的附加因素”（2012，p. 143）。任何文本都不是孤立存在的，当它被发送给接收者时，就必然携带着大量的社会文化关联。这些关联并不显现于文本中，而是作为附加因素被文本所携带，故称“伴随文本”。若将《文心雕龙》视为一个文本，则《文赋》《诗品序》，乃至《毛诗序》《论语》，甚至《诗经》《楚辞》等都可视为其伴随文本；将《文心雕龙》中的《原道》作为一个文本，则《征圣》《宗经》等其他篇目都是其伴随文本，同时，《文赋》《毛诗序》《诗经》等仍可视作《原道》的伴随文本；将《原道》中的“文之为德也大矣”视为一个文本，则《原道》中其他句子，《征圣》《宗经》等其他篇目，《诗经》《楚辞》等其他作品，亦均可视为“文之为德也大矣”的伴随文本。

赵毅衡先生指出：“所有的符号文本，都是文本与伴随文本的结合体。这种结合，使文本不仅是符号组合，而是一个浸透了社会文化因素的复杂构造。”（2012，p. 143）因此，对任何文本的解读，都离不开伴随文本。本文就试图从伴随文本入手，对“文之为德也大矣”这样一个浸透了社会文化因素的复杂构造进行新的解读。

一、已有解读与伴随文本

事实上，历来的《文心雕龙》研究者虽未引入符号学理论，但实际上也都是从伴随文本入手来解释这句话的。最早对此做出解释的范文澜先生，就将《易·小畜·大象》作为“文之为德也大矣”的伴随文本。他认为：“《易·小畜·大象》：‘君子以懿文德。’彦和称文德本此。”（1962，p. 6）按《易·小畜》象传的原意是：“《象》曰：风行天上，《小畜》。君子以懿文德。”（周振甫，1991，p. 40）意为：《小畜》这一卦是乾下巽上，乾指天，巽指风，乾下巽上意为“风在天上吹”，君子用来赞美德化在上。显然，这里的“德”指的是德教。而周易的《象传》为曾子后人所作，体现的是儒家思想。依此，刘勰所谓“文之为德”指的就是儒家的德教。按：《周易》是《文心雕龙》的重要思想来源之一，以《周易》为伴随文本解释《文心雕龙》无疑是可行的。但《易·小畜·大象》中的“文德”与“文之为德”明显不同，正如台湾学者李曰刚所指出的：“盖‘文德’与‘文之为德’有殊，‘文德’重在‘德’字，‘文之为德’重在‘文’字。”（1982，p. 6）将二者等同，则难免带来解释上的偏颇。

王礼卿先生则是以《礼记·乐记》、梁代皇侃《论语义疏》中的郭象注、《素问·解精微论》等作为“文之为德也大矣”的伴随文本，发挥出“德即性

情”的观点。他认为,《礼记·乐记》中“德者,性之端也”(李学勤,1999a,p.1111),《论语义疏》郭象注“德者,得其性者也”(皇侃,2007,p.20),《素问·解精微论》中“是以人有德也”一句下注“德者,道之用,人之生也”等句,皆说明德即性,“文德犹言文之性也。其性即文采,亦称文章”(王礼卿,p.11)。此解仍是将“文之为德”解作“文德”,将重点放在“德”而非“文”上,与前一解犯了同样的错误,其区别仅在于将“德”解作“德教”还是“性情。”

钱钟书先生将东汉马融的《琴赋》(严可均,p.565)、“竹林七贤”之一刘伶的《酒德颂》(严可均,p.1835),以及《韩诗外传》(赖炎元,1972,p.70)等作为“文之为德也大矣”的伴随文本,认为这里的“德”“如马融赋‘琴德’、刘伶颂‘酒德’、《韩诗外传》举‘鸡有五德’之‘德’,指成章后之性能功能,非指作文时之正心诚意”(1979,p.1506)。周振甫先生也持此论,认为“德,指功用或属性,如就礼乐教化说,德指功用;就形文、声文说,德指属性。就形文、声文说,物都有形或声的属性;就情文说,又有教化的功用。文的属性或功用是这样遍及宇宙,所以说‘大矣’”(2006,p.58)。此解所引伴随文本,与《文心雕龙》并无思想上的关联,仅就“德”的一般字义而言。而且,此处所引“琴德”“酒德”“鸡德”并非“琴之为德”“酒之为德”“鸡之为德”,与“文之为德”句式明显相异,显然比“文德”离“文之为德”更远。

马宏山先生在《论〈文心雕龙〉的纲》中,将《论语·雍也》(李学勤,1999b,p.82)、《礼记·中庸》(李学勤,1999a,p.1434)作为“文之为德也大矣”的伴随文本,认为“德”即功用:“‘文之为德’是文的功能或作用之意。《论语·雍也》‘中庸之为德也,其至矣乎’,《礼记·中庸》‘鬼神之为德,其盛矣乎’,这两个例子即可说明‘文之为德’的‘德’字的意义是‘功能’或‘作用’。”(1982,p.6)杨明照先生进一步补充朱熹的《中庸章句》和孔融的《难曹操表制酒禁书》为其伴随文本,认为《中庸章句》中的注“为德,犹言性情功效”(朱熹,1984,p.6)作为对于“鬼神之为德”的解释,也可以用来解释“文之为德”。而《难曹操表制酒禁书》中的“酒之为德久矣”(严可均,1958,p.922),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。”(杨明照,1990,p.4)吴林伯先生又补充西晋陆机《瓜赋》为其伴随文本,认为《瓜赋》中“佳哉!瓜之为德”(严可均,1958,p.2015)之“德”应与“文之为德”之“德”用法相同,是“功用”之意。(吴林伯,2002,p.13)此解选择伴随文

本，注意到了“之为德”句式，相比前两解是难得的进步。但在对“德”的解释上显得牵强。无论“中庸之为德”“鬼神之为德”“酒之为德”“瓜之为德”，其下文论述的要点都不在于其功用，而在于其自身，如中庸品德的崇高、鬼神的神秘莫测、酒的发展历史、瓜的生长习性，大致应译为“中庸是最高品德”“鬼神可真是了不得呀”“酒的历史真是很悠久啊”“瓜真是好啊”等。

王元化先生将老子的《道德经》、韩非的《解老篇》以及《管子·心术》等作为“文之为德也大矣”的伴随文本，并由此得出“德是道所派生”的结论。在《一九八八年广州〈文心雕龙〉国际研讨会闭幕词》中，他引《管子·心术》篇中的话“德者，道之舍，物德也生。德者，得也”，并解释说：“所谓‘德者道之舍’，意思是说‘德’是‘道’所寄寓的地方。‘道’无形无名，在什么地方显现出来呢？只有通过万有显现出来。‘德者，得也’，物之得以为物，就是这个‘德’字的正解。我想，这样来解释‘文之为德也大矣’就通了。再根据‘道’与‘德’的关系，文之得以为文，就因为它是从‘道’中派生出来的。”（2004，p. 332）张光年先生对王元化先生的观点表示赞同，他说：“我注意到王元化1988年在一次学术讨论会上演讲……我现在的解释：文是道的体现（德），从道中派生出来，而且是与天地同时诞生的。”（2001，p. 54）此解实际是将《原道》之“道”等同于道家之道，从而得出“德是道的体现”的结论。《文心雕龙》兼收儒、道、佛三家，三家之中又以儒为主，道佛为辅，在晚清以前本为不争之论，只因五四时“打倒孔家店”的风潮，《文心雕龙》中的佛道思想才被强化，甚至被说成《文心雕龙》的思想核心。此问题颇为复杂，笔者将专文讨论，此处仅述结论：《原道》之“道”以儒家之道为主，兼收道佛，将其“道”等同于道家之“道”，将其“德”解为“道的体现”，并不恰当。

冯春田先生将王夫之《周易外传》作为“文之为德也大矣”的伴随文本，并引用王夫之所说的“行而有得于道而有德”（1977，p. 1），认为“‘德’指的是‘道’在具体事物中的存在或体现”。（2000，p. 259）他又进一步将“道”和“德”都引申为“规律”，认为“道”是普遍规律，而“德”则是“事物自身特有的特殊规律”。（1986，p. 4）赵仲邑先生同此说，将“文之为德也大矣”译为“文作为规律的体现多普遍！”（1998，p. 21）此解实际是上一解的延伸，只不过将道家“惟恍惟惚”的“道”解作客观规律。这是学界在特定历史条件下，为保证对道家的研究不受特定因素的干扰，将原本被定位为唯心主义的道家思想转为唯物主义结果，依此为据进一步将“德”解为

“特殊规律”则更不可取。

对“文之为德也大矣”一句的解读大体如上。不难看出，这几类解读之所以不同，是因为解读者所选取的伴随文本不同。正如赵毅衡先生所说：“在相当程度上，伴随文本决定了文本的解释方式。”（2012，p. 143）而对于任何一个文本来说，其伴随文本都包括其生成之前（生成性伴随文本）乃至生成之后、解释之前（解释性伴随文本）的所有文化文本，甚至可以说，是全部文化史的总和。那么，任何一个文本，都可能有无穷多的解读，这也从另一个角度验证了符号学的无限衍义（infinite semiosis）理论。能否由此得出结论：对于一个文本的任意解释都是合理的？当然不能。按照接受美学的观点，对于一个文本的解释虽然是无限的，但却是有界的。界在何处？仍在伴随文本之中。上引对于“文之为德也大矣”的几种解释之所以不尽合理，就是由于解释者所引入的伴随文本不尽恰当。

二、文内伴随文本

如何选取恰当的伴随文本？本文试图引入当代西方互文性理论中对“内互文性”和“外互文性”的划分来解析这一问题。早在1985年，杰伊·莱姆基（Jay Lemke）就提出，互文性包括“内互文性”（intratextuality）和“外互文性”（extratextuality）两种形式。内互文性指的是一个给定的文本内部各种因素之间的关系，外互文性则是指不同文本之间的关系。（Lemke, 1985, p. 175）巴兹尔·哈特姆（Basil Hatim）也认为，除了不同文本之间的相互关系外，互文性也可能存在于同一文本内，即内互文性。（Hatim, 2001, p. 218）丹尼尔·钱德勒（Daniel Chandler）也提出，当前，互文性通常用来指某一文本对其他文本的暗示或提及，那么，与之相应，在一个文本内部的各种关系就应称为内互文性。（Chandler, 2004, Part 13）这些学者都认为，以往的互文性理论过分强调外互文性，而对内互文性有所忽略。从伴随文本的角度来说，就一个文本单元而言，处于同一文本中的其他文本单元与其构成内互文关系，是其文内伴随文本。而处于这一文本以外的其他文本，则与其构成外互文关系，是其文外伴随文本。

就文内伴随文本而言，通过上文的梳理不难看出，以往学者为了解释“文之为德也大矣”的含义，可谓旁征博引，但偏偏对其文内伴随文本，即《原道》中的原文重视不够。其实，若将“文之为德也大矣”视为一个文本，它最重要的伴随文本就是《原道》篇中的其他文字。对“文之为德也大矣”的解释，必须放在《原道》篇的具体语境中，做到上下顺畅，文脉相承。

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。有学者认为,道家由天道而人道,儒家由人道而天道,《原道》先言天文后言人文,故此“道”应为道家之道。这种观点显然过于简单化。《文心雕龙》兼容儒道,正如纪昀评《原道》所说:“文以载道,明其当然;文原于道,明其本然。”(周振甫,2006,p.58)“当然”是儒家之道,“本然”是自然之道,二者融合,儒道互补,方为《原道》之“道”。就《原道》的三个部分而言,“道之文”是起笔,“人之文”是核心,“文之理”是落脚点。《文心雕龙》是论文章写作之书,《原道》之行文虽由“道之文”开始,但“道之文”只是为“人之文”提供一个论述的框架。刘勰在“人之文”中突出孔子之文,在“文之理”中突出儒家文理,而赞语中的“光采元圣,炳耀仁孝”更是对儒家之道的明确标示。联系后篇《征圣》所征之圣皆为儒家圣人,《宗经》所宗之经皆为儒家经典,直到“以馭群篇”的《序志》,刘勰也说自己梦到孔子而“搦笔和墨,乃始论文”,可见《文心雕龙》全书均以儒家为指导,对老庄其人其书却多有批评。《原道》之“道”显然以儒家之道为核心,道家之道为儒家之道的自然基础,为儒家之道的存在增添合理性。

《原道》所推究者为道,重心却在文,故第一部分先论道之文,旨在说明文是道的本性,是人的本性,是万物的本性,所以说“文之为德也大矣,与天地并生者何哉?”此处强调文与天地并生,并举“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”三个例子,说明三者皆是“道之文”。显然,这里的“文”并非文章,而是形而上之“文”。天地、日月、山川皆有文,这些文皆为道的体现。“仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,则两仪既生矣。”虽然“两仪”仍是说天地,但“仰观”“俯察”的主体是人,故很自然地过渡到“惟人参之,性灵所钟,是谓三才”。这显然是儒家传统的以人比类天地的写法。天地即大人,人即小天地,人“为五行之秀,实天地之心”,所以天地有文,人亦有文,“自然之道也”。但刘勰并未由此自然转入对“人之文”的论述,而是宕开一笔,以“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”以及“林籁结响,调如竽瑟”“泉石激韵,和若球铎”为例,说明“傍及万品,动植皆文”。此处的“文”,正如《情采》篇所说,包括了“形文”“声文”“情文”,三者皆是道的体现,因此,此处所论仍是“道”之文。

若《原道》篇止于第一段,将“文之为德也大矣”的“德”释为“道所派生”“道的体现”尚可。但自“人文之元,肇自太极”进入第二段,“文”就由“道之文”落实到“人之文”。如何落实?刘勰将其分为两个层次:一是

太极生《周易》，河出图，洛出书，说明人文也同天文、地文一样，是太极自身演化的直接结果；二是“自鸟迹代绳，文字始炳”，按历史顺序说明文字出现后“人之文”的演进过程。从神农伏羲，到尧舜禹，再到商周的《诗经》，特别提及周文王和周公旦，直到孔子熔铸六经，“道之文”终于完全实现于人之文中，成为后世之文的最高准则：“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。”

此处行文颇为纠结。若人文直接肇自太极，则应先有《周易》及河图洛书，后有鸟迹代绳，文字始炳，但事实上，无论是孔子所作《十翼》，还是洛书所蕴九畴，皆是有文字之后的事，理应放在“鸟迹代绳”之后。人文究竟是与天地之文同时，还是位于天地之文之后，由此成为龙学中的死结。罗宗强先生认为，“彦和是说，有了天地之后，才有人文”，“他论述的逻辑思路是：天地→人→言→文”。（2007，p. 7）而王元化先生则认为：“刘勰把太极作为天地万物产生的最终原因。太极产生了天地，天地本身具有自然美（即所谓‘道之文’）。太极在产生天地的时候，也产生了人（圣人），人（圣人）通过自己的‘心’创造了艺术美（即所谓‘人之文’）。道文、人文都来自太极，这就叫做‘自然之道’。”（2007，p. 56）此种歧解，是刘勰自身表述所致。刘勰一方面试图将人文与天文、地文并列，同视为“道之文”，不分先后，从而突出人文的伟大，但另一方面，在具体描述人文的产生过程时，又不得不将其描述为产生于天地之后的由人创造出来的文字作品，由此造成行文的自相矛盾。这说明《原道》中儒家之道与道家之道并未实现很好的融合。刘勰本以儒家之道为“文心”，因六朝玄学盛行，又不免以道补儒，为儒家之道寻找一个更为宽阔的宇宙论背景，但未能实现二者的无缝对接。总之，“道之文”是一个十分广泛的概念，包括了天文、地文、人文，但“道之文”向人文落实，便成为儒家之文，周孔之文。

自“爰自风姓，暨于孔氏”起综述“文之理”，由上文的历时性梳理转入共时性评述。刘勰从上文的历时性梳理中，拈出伏羲和孔子，突出二人作为“玄圣”和“素王”的地位和作用。二人皆“原道心以敷章，研神理而设教”，如何原道心、研神理？“取象乎河洛，问数乎蓍龟，观天文以极变，察人文以成化”，即接受道的神秘启示，辅之以自己的观察和思考，而最终的目的则在于“经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义”。刘勰由此总结全文的脉络与旨趣：“道沿圣以垂文，圣因文而明道”，并指出，人文也和天文、地文一样，同为“道之文”。最后的赞语总结全篇：“道”为文之源头，“教”为文之目的，人文效法天文，皆为道之体现。可见《文心雕龙》虽以“道之文”开

篇，但其真正研究的，还是以语言文字表现出的文，而“道之文”落实到“人之文”，则成为以伏羲、周、孔为代表的儒家之文。

综上，《原道》之道，兼及儒道两家，而以儒家为主；“文之为德也大矣”之“德”，则无论释为德教、性情、功用、规律或道的体现，都有不足或牵强之处。这说明，要理解“文之为德也大矣”，仅局限于《原道》一篇是不够的，还需要引入《原道》篇之外，乃至《文心雕龙》之外的其他文化文本。

三、文外伴随文本

就文外伴随文本而言，如前所述，以往学者对于“文之为德也大矣”的解析，已经引入了大量《文心雕龙》之外的文化文本，范围不可不谓不广，分析不可不谓不深。但多数学者在将这些文本作为“文之为德也大矣”的伴随文本时，均将重点放在对“德”字意义的阐释上，即将“文之为德”理解为“文德”，并将其与“琴德”“鸡德”“酒德”“瓜德”之“德”进行比较和阐释。但与“文之德”重在“德”不同，“文之为德”重在“文”而不在“德”。古汉语中“×之为德”与“×之德”表意明显不同，与“×之为物”也有重大区别。将“×之德”“×之为物”作为“×之为德”的伴随文本，对三者的表意进行比较，可以对“文之为德也大矣”做出更合理的解释。

（一）“×之为德”与“×之德”

“×之为德”与“×之德”表意是不同的，前者重在“×”，而后者重在“德”。《孟子》中说：“君子之德，风也；小人之德，草也。”（李学勤，1999d, p. 131），就是说君子的德行可以影响小人。这句改成“君子之为德，风也；小人之为德，草也”则不通；将“德”省略，改为“君子，风也；小人，草也”也不通。《毛诗序》中说：“《关雎》，后妃之德也。”（李学勤，1999c, p. 4），是说《关雎》篇表现了后妃的美德，改为“《关雎》，后妃之为德也”不通，改为“《关雎》，后妃也”更不通。显然，“×之德”重在“德”，离开“德”则不可解。

“×之为德”重点不在“德”，而在“×”。如《论语·雍也》“中庸之为德也，其至矣乎”（李学勤，1999b, p. 82），就不可改为“中庸之德”，因为中庸就是这种品德本身。因此，“之为德”带有复指意味，“中庸之为德”可以译为“中庸作为一种品德”，也可以译为“中庸这种品德”。这句话在《礼记·中庸》中被直接写作“中庸其至矣乎”（李学勤，1999a, p. 1424），这说明，带有复指意味的“之为德”，随着其意义的弱化是可以被省略的。

“中庸这种品德，真是好到极点了啊”，与“中庸真是好到极点了啊”，在意义上并无大的分别，几乎可以通用。

需要说明的是，在“×之为德”这种句式中，“德”不一定指品德，而更多指稟性。《礼记·中庸》“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗”（李学勤，1999a，p. 1434），如解作“鬼神作为一种品德”“鬼神这种品德”“鬼神的品德”皆不通，因为下文的“视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗”并非品德，而是鬼神的稟性。故此句可译为“鬼神的稟性真是了不得呀”；也可只取其复指意味，译成“鬼神这种东西真是了不得呀”；将其复指意味弱化，直接译为“鬼神真是了不得呀”亦可。又如《淮南子·原道》中有这样一段话：“天下之物，莫柔弱于水，然而大不可极，深不可测，修极于无穷，远沦于无涯……与万物始终，是谓至德。”高诱注云：“言水之为德最大，故曰至德也。”（国学整理社，2006，第七册，p. 10）此处“水之为德”与上引“鬼神之为德”一样，可译为“水的稟性最了不起，所以称之为至德”。

在将“德”理解为稟性的情况下，“×之为德”与“×之德”的区别似乎就不那么明显了。例如，将“鬼神之为德，其盛矣乎”改为“鬼神之德其盛矣乎”，仍可译为“鬼神的稟性真是了不得呀”，二者意义似无分别。但有时则不然。如苏东坡《东坡易传》论“乾”卦之《彖传》中“大哉乾元，万物资始，乃统天”一句时说：“此论‘元’也。‘元’之为德，不可见也，其可见者‘万物资始’而已。”（2002，p. 4）意谓“元”不可见，但能从“元”的性能即万物都得以发生这一点上看出来。这里“元之为德”显然不等于“元之德”，因为“元之德”便是“万物资始”，那正是可见的，而不是不可见的。因此，还是应当将“×之为德”与“×之德”区分开来。为避免混淆二者，不宜将“×之为德”的“德”译为“稟性”，应取其复指意义为宜。

再回到“文之为德也大矣”，显然，无论将“德”译为“德教”“性情”“功用”还是“规律”，虽然译法各不相同，且译者各有道理，但都把“德”的意义落得太实，把“文之为德”等同于“文之德”了。而在“文之为德”这一表述中，“之为德”主要起复指作用，其意义不宜落得太实。

（二）“×之为德”与“×之为物”

由于“×之为德”的句式具有复指意味，因此，它经常与古代文献中的另一句式“×之为物”的意义非常接近。例如前引《礼记·中庸》“鬼神之为德”，可只取其复指意味，翻译成“鬼神这种东西”，那么，这句话表述为

“鬼神之为物”也可。又如徐幹的《中论·虚道》：“人之为德，其犹虚器欤？器虚则物注，满则止焉。”（2014，p. 63）这句话的意思是说，就人的性情而言，他就如同一个空虚的器具，谦虚就受益，自满就无所长进。这里的“德”可以理解为性情、性质，也可以只取其复指意味，直接说“人就如同一个空虚的器具”。在这种情况下，这句话表述为“人之为物，其犹虚器欤？”也通。又如《易·乾·文言》“潜龙勿用，下也”，王弼注：“龙之为德，不为妄者也。”（王弼，1988，p. 90）王弼意在说龙这种东西，是应时而行、不轻举妄动的。此处表述为“龙之为物”，亦通。而《孟子·尽心上》中说“流水之为物也，不盈科不行”（李学勤，1999d，p. 365），意为“流水这种东西，不把洼处流满就不前行”。此句若表述为“流水之为德也，不盈科不行”，也是可以的。总之，“×之为德”与“×之为物”是两种非常接近的表达方式，在某些语境中甚至可以互换。

但是，“×之为德”与“×之为物”这两种句式又并不完全相同。例如上文引《淮南子·原道》高诱注云“水之为德最大”，可以简写为“水之德最大”，却不能改写为“水之为物最大”，因为“大不可极，深不可测，修极于无穷，远沦于无涯”说的是水的禀性了不起，而不是说水作为物的体积大。又如前引“中庸之为德也，其至矣乎”，虽然可以简化为“中庸其至矣乎”，却不能改写为“中庸之为物也，其至矣乎”。因为“中庸”是一种德，而不是一种物。《老子》中“道之为物，惟恍惟惚”（国学整理社，2006，第三册，p. 12）似乎是一个反例。“道”当然不是一种物，但此处要讨论的是“道是什么”，把“道”当作一个“什么”来讨论，当然也就是当成一种“物”。说“道这个东西，是恍恍惚惚的”，未必是说“道”就是一种物质性的东西，只是为了方便行文。此处的“道之为物”，反而不能表述为“道之为德”，因为“德”是道的表现，并不像“道”一样是“惟恍惟惚”的。这与“中庸之为德”看似相反，但都说明“×之为德”与“×之为物”这两种句式虽然相近却并不相同，不可随意互换。

再回到“文之为德也大矣”，虽然并没有学者将其释为“文之为物也大矣”，但将“文之为德”释为“文德”，其实就是将“文”理解为“文章”这种具体的物；而用“琴德”“鸡德”“酒德”“瓜德”等来解释“文之为德”，则是把“文”等同于琴、鸡、酒、瓜等具体的物。但刘勰此处所说的“文”首先是“道之文”，是形而上学之文，将其理解为某种具体的物显然有失偏颇。总之，“×之为德”与“×之德”“×之为物”，虽十分接近，但不完全等同。“文之为德也大矣”，不应等同于“文之德也大矣”，或“文之为物也大

矣”，而由于“之为德”的复指意味，其与“文也，大矣”反而基本同义。

四、结语

本文尝试从伴随文本入手对《原道》的开篇之句“文之为德也大矣”进行解读。《原道》全篇均可视为“文之为德也大矣”的文内伴随文本，以全文意义的通畅为标准，“文之为德也大矣”之“德”，无论释为德教、性情、功用、规律或道的体现，都有不足或牵强之处。而将“×之德”“×之为物”作为“×之为德”的文外伴随文本，比较三者的表意，则不难发现，“×之为德”重在“×”而不在“德”，“之为德”通常只起复指作用。中国古代文论重感悟而轻概念，将字义落得太实往往反而破坏了文意的表达。因此，不如就将“之为德”视为对“文”的复指，将“文之为德也大矣”直接译为“文真是很伟大呀”反而更为贴切。

最后需要说明的是，目前国内一些学者对伴随文本的理解较为狭隘，仅仅将其限于书籍的封皮、插图等副文本 (para-text)，并由此认为伴随文本仅仅是附加在文本上的装饰，这其实是对伴随文本的误解和贬低。如果借用王长才先生的观点，将“相对于伴随文本的文本”称为“核心文本”，将核心文本与伴随文本之和称为“全文本” (2018, p. 10-11)，那么，在全文本中，哪些是核心文本，哪些是伴随文本，则完全是由接收者决定的。伴随文本与核心文本之间并无不可跨越的鸿沟，二者可以相互转化。以“文之为德也大矣”为核心文本，则“惟人参之，性灵所钟，是谓三才”等其他句子均可视为其伴随文本；以“惟人参之”为核心文本，则“文之为德也大矣”等其他句子又成为它的伴随文本。罗宗强先生的《释“文之为德也大矣”》和《释“惟人参之”》两文，实际上就是分别将“文之为德也大矣”与“惟人参之”各自作为核心文本，而将另一句作为其伴随文本进行研究。(2007, p. 1, p. 15) 本文以“文之为德也大矣”为核心文本，主要是关注其作为《文心雕龙》首句的结构意义，并不意味着其伴随文本研究价值有所减损。

引用文献：

- 范文澜 (1962). 文心雕龙注 (上). 北京: 人民文学出版社.
冯春田 (1986). 文心雕龙释义. 济南: 山东教育出版社.
冯春田 (2000). 文心雕龙阐释. 济南: 齐鲁书社.
国学整理社 (2006). 诸子集成 (全八册). 北京: 中华书局.
皇侃 (2007). 论语义疏 (儒藏精华编). 北京: 北京大学出版社.
克里斯蒂娃, 朱莉娅 (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.
- 赖炎元 (1972). 韩诗外传今注今译. 台北: 台湾商务印书馆.
- 李学勤 (1999a). 十三经注疏·礼记正义. 北京: 北京大学出版社.
- 李学勤 (1999b). 十三经注疏·论语注疏. 北京: 北京大学出版社.
- 李学勤 (1999c). 十三经注疏·毛诗正义. 北京: 北京大学出版社.
- 李学勤 (1999d). 十三经注疏·孟子注疏. 北京: 北京大学出版社.
- 李曰刚 (1982). 文心雕龙斟诠. 台北: 中华丛书编审委员会.
- 罗宗强 (2007). 读文心雕龙手记. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 钱钟书 (1979). 管锥编 (第四册). 北京: 中华书局.
- 苏东坡 (2002). 东坡易传. 长春: 吉林文史出版社.
- 王弼 (1988). 宋本周易注疏 (上). 北京: 中华书局.
- 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.
- 王夫之 (1977). 周易外传. 北京: 中华书局.
- 王礼卿 (1986). 文心雕龙通解. 台北: 台湾黎明文化事业股份有限公司.
- 王元化 (2004). 文心雕龙讲疏. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 王元化 (2007). 读文心雕龙. 北京: 新星出版社.
- 吴林伯 (2002). 文心雕龙义疏. 武汉: 武汉大学出版社.
- 徐幹 (2014). 中论解诂. 北京: 中华书局.
- 严可均 (1958). 全上古三代秦汉三国六朝文 (附索引). 北京: 中华书局.
- 杨明照 (1990). 《文心雕龙》有重注必要. 见户田浩晓等 (著), 曹顺庆 (编). 文心同雕集. 成都: 成都出版社.
- 张光年 (2001). 骈体语译文心雕龙. 上海: 上海书店出版社.
- 赵毅衡 (2012). 符号学. 南京: 南京大学出版社.
- 赵仲邑 (1998). 文心雕龙译注. 上海: 上海古籍出版社.
- 周振甫 (1980). 文心雕龙选译. 北京: 中华书局.
- 周振甫 (1991). 周易译注. 北京: 中华书局.
- 周振甫 (1996). 文心雕龙辞典. 北京: 中华书局.
- 周振甫 (2006). 文心雕龙译注. 南京: 江苏教育出版社.
- 朱熹 (1984). 中庸章句集注. 北京: 中国书店.
- Chandler, D. (2004). *Semiotics for beginners*. Taylor & Francis e-Library.
- Hatim, B. (2001). *Communication across cultures: Translation theory and contrastive text linguistics*. Shanghai, CHN: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Lemke, J. L. (1985). Ideologies, intertextuality, and the notion of register. In Benson and W. Greaves. (Eds.). *Systemic perspectives of discourse*. Norwood, NJ: Ablex Pub, Corp.

□ 符号与传媒 (18)

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 Liberal Arts, Hebei Normal University. Her research field is semiotics of Chinese classical literature.

E-mail: 1838782043@qq.com