

中国文论的经学范式

李建中

摘要 事物的起源决定事物的性质,中国文论在其滥觞处与经学同体同构,经学范式建构起中国文论的信仰、观念、谱系、路径、规则、方法和范例。中国文论的经学范式,借用《文心雕龙》的关键词来表述,其要旨有四:一是“道沿圣以垂文,圣因文而明道”的话语行为,二是“弥纶群言,笼圈条贯”的阐释路径,三是“若征圣立言,则文其庶矣”的基本规则,四是“唯文章之用,实经典枝条”的核心理念。诠释并通变中国文论的经学范式,不仅可以重塑三千年中国文学批评史的灵魂与体貌,亦能重建21世纪中国文论的知识图谱与话语体系,从而有效回应“世界的中国”(China of the world)视域中的“文艺理论的中国问题”。

关键词 范式;经学;中国文论;《文心雕龙》

中图分类号 I0 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2020)06-0073-07

中国文学批评史(又称“中国古代文论”或“中国文论”),作为一门现代学科,是郭绍虞、罗根泽、朱东润等先生用“文学批评”这个西方的理论概念重新审视中国传统“诗文评”的结果,借用朱自清先生的话说,是他们从《四库全书总目》集部的诗文评中发现了“系统的文学批评”,从而将“诗文评”这一“集部的尾巴”提升为“一门独立的学科”^[1](P543-544)。说批评史(中国文论)这门现代意义上的独立学科出发于《四库全书总目》集部的诗文评是没有问题的,但发展了几千年的中国文学批评史,她的源头在哪里?她的根柢是什么?这就需要从思想史和知识谱系学的深潜处来溯源探根了。

笔者在高校研习并讲授《文心雕龙》30余年,一直在思考一个问题:依沙门僧佑且深谙佛理的青年刘勰,为何要如此虔诚如此执著地宗孔儒之经?对于文学理论家刘勰来讲,这不是一个文化选择或个人信仰问题,而是一个思想史和知识学问题,是一个话语行为和知识构型问题。经历两汉经学的繁荣和辉煌,在刘勰的知识构型和话语体系之中,经学元典的创制者类似于福柯所说的“话语开创者”。福柯《什么是作者》称19世纪时欧洲出现了另外一种更不寻常的作者,被称之为“话语的创始人”。福柯指出:“他们之所以与众不同在于他们不只是他们自己著作的作者。他们已经创造了某种别的东西:其它本文构成的可能性与规则。”^[2](P299)而刘勰笔下的也是他心目中的“圣”,不仅创造了自己的著作(经和传),还创造了经学也是早期文论的话语规则,他们无疑是中国经学和文论的“话语的创始人”。

从滥觞处考察,中国文论与经学是同根同源、同体同构的。被称为中国文论之“开山纲领”的“诗言志”语出《尚书》,最早独立成篇、已然成体的文学批评文本《毛诗序》又是严格意义上的经学文本,早期中国文论的信仰、观念和谱系,规则、方法和范例等,无一不与经学相关甚至就是经学本身。虽然中国文论的知识学构型弥漫于经史子集四部,但从本源和根柢上考察,中国文论最早的也是最为根本的理论范式是经学范式。毋庸讳言,改革开放之前的中国文学批评史研究,对中国文论的经学范式是忽略不计或者语焉不详,究其原因则是刘康先生所说的“主导范式”:20世纪三四十年代的学者是囿于欧美的“文学批评”范式,五六十年代的学者则是受制于苏俄的“文艺学”范式。

“范式”(paradigm)作为一个哲学术语,既可以指形而上层面的信仰、理论和观念,又可以指形而下层面的规则、方法和案例,还可以指勾联二者的“文”(经典典籍)与“献”(创制或传述典籍的圣贤)。若从动态的层面考察,“范式”的生成经由特定的话语行为,遵循基本的阐释路径、话语规则,最终创生并阐释出独树一帜且自成统系的核心理念。经学范式对早期中国文论的意义建构,大体发生在话语行为、阐释路径、基本规则和核心理念四大层面;而这四大层面之要旨,则可以用中国文论空前绝后之经典《文心雕龙》的关键词(术语、概念、范畴和命题)来表述。

一、话语行为:道沿圣以垂文,圣因文而明道

“话语”(discourse)的本义是谈论、讨论、谈话、讲述、论说、说出等,故“话语”首先是一种言语行为(用作动词),当然也是言语行为的结果(用作名词)。作为当代话语分析理论(discourse analysis theory)的一个关键词,“话语行为”必须完成七项任务:建构意义(significance)、确认活动(activities)、获得身份(identities)、表明关系(relationships)、明确政治立场和策略(politics)、构建联系(connections)、确认符号系统与知识(sign systems and knowledge)^[3](P12-14)。《文心雕龙·征圣篇》讲“作者曰圣,述者曰明”“先王圣化,布在方册”,无论是“述”还是“作”,也无论是“述而不作”还是“述中有作”,经学(包括儒家元典的创制、阐释和再阐释)首先是一种话语行为,大体上都会完成上述七项任务。而中国文论经学范式的话语行为,最为经典的表述,应该是《文心雕龙·原道篇》的“道沿圣以垂文,圣因文而明道”。

《原道篇》对“文学”的定义是“心生而言立,言立而文明,自然之道也”,这一定义是经学话语行为的必然结果和理论结晶。“明道”既是两汉经学也是刘勰那个时代的“文学”所要建构的意义,意义建构的活动是“垂文”,建构活动的主体是“圣(人)”,圣人要表明的是“文”与“道”的关系,其立场和策略是“因文明道”,最终构建的是天地人(三才)之宇宙联系,这一联系的符号系统与知识谱系是“道—圣—文”,而此一话语行为的符号和谱系既是经学的也是文学的。“道沿圣以垂文,圣因文而明道”,作为对中国文论经学范式之“话语行为”的经典表述,近乎完美地呈现出经学(也是文学)话语行为的主体、活动、目标、意义、关联、世界等,同时也清晰地勾勒出这一话语行为的路径或轨迹。

经学范式影响到文学理论,首先表现在经学与文学之“话语行为”的相似性甚至同一性:刘勰讲“道沿圣以垂文,圣因文而明道”,其话语行为既是经学的(圣),也是文学的(文),而将二者贯通的是“道”。因此,征圣宗经的刘勰要讨论文学理论,他别无选择地要以“原道”开篇,要从“本乎道”开始。如果要在三千年中国文论中遴选出一部“经学范式”的典范式文本,那么非刘勰《文心雕龙》莫属。彦和颇为自信的“文之枢纽,亦云极矣”的《文心雕龙》总论五篇(《原道》《征圣》《宗经》《正纬》和《辨骚》),其篇名均由动宾词组构成。刘勰的“文之枢纽”,其实是一连串有着严密逻辑次序的话语行为:“本乎道,师乎圣,体乎经,酌乎纬,变乎骚”(《序志篇》),而刘勰的话语行为无疑根源于两汉经学。

关于五经的排序,汉代今文经学以《易》冠首。以经世致用(唯文章之用,实经典枝条)为核心理念的刘勰,“原道”之时自然要以《易》为元(本原兼起源),所谓“人文之元,肇自太极,幽赞神明,易象惟先”。《原道篇》不仅为我们描述了从“庖牺画其始”到“仲尼翼其终”的《易》经创生简史,而且高度概括出《易》经的创生路径(原道心以敷章,研神理而设教)、运行方式(取象乎河洛,问数乎耆龟)和文化宗旨(观天文以极变,察人文以成化),然后水到渠成、顺理成章地归纳出经学也是文学的话语行为:“道沿圣以垂文,圣因文而明道。”从唐虞文章到商周雅颂,从文王繇辞炳曜到夫子熔铸六经,一部上古文明史也就是一部圣贤“因文明道”史。黄侃《文心雕龙札记》称“惟圣人为能尽文之妙”^[4](P3),并认为“经史子集一概皆名为文,无一不本于圣”^[4](P10),《征圣篇》讲圣人之“政教”“事迹”和“修身”无一不“贵文”,《宗经篇》讲“易张十翼,书标七观,诗列四始,礼正五经,春秋五例”皆为“五经之含文”,《正纬篇》讲“荣河温洛,是孕图纬。神宝藏用,理隐文贵”,《辨骚篇》讲“风雅寝声”之后的屈赋之作何处“异于风

雅”何处“同乎经典”，其言辞虽异，其要旨归一，讲的都是“道”如何“沿圣垂文”。

当然，“纬”和“骚”并非圣人之作，纬书是对经书的神学解读，衡之于“经”的正和真，“纬”有伪和讹之处，《正纬篇》“按（酌）经验纬”，指出纬书“其伪有四”：一是“经正纬奇，倍挹千里”，二是“纬多于经，神理更繁”，三是“尧造绿图，昌制丹书”，四是“先纬后经，体乖织综”。刘勰所指摘的纬书的种种“伪”，如“奇”“繁”“造（制）”和“先”，在某种意义上说，正是文学创作的特征，故黄侃《文心雕龙札记》有“以明讖之术说经，始于道听途说之文学”^[4]（P16），作为“明讖之术”的纬书与“文学”发生关系，“奇、繁、造、先”的纬书因而也具有了一些“文”的内涵。其实刘勰也看到了这一点，否则《辨骚篇》不会说纬书中的种种神话传说“事丰奇伟，辞富膏腴，无益经典，而有助文章。是以后代辞人，采摘英华”。同样的道理，《辨骚篇》指摘屈骚异乎经典的四条，“诡异之辞”“谲怪之谈”“狷狭之志”和“荒淫之意”，也是文学的“奇”或“异”。刘勰所征引的他之前的五家骚论，如刘安的“骚兼风雅”，班固的“文辞雅丽”，王逸的“金相玉质”等，谈的也是经学视域下屈骚的文学性特征。因此，无论是“正纬”还是“辨骚”，都是经学的话语行为；这一类话语行为与“原道”“征圣”“宗经”相比，更有其独特的价值和意义，成为沟通经学与文学的桥梁。

二、阐释路径：弥纶群言，笼圈条贯

“经”与“纬”的交织缠绕，不仅构成传统经学与中国文论的互文性，而且在方法论层面彰显出经学这种话语行为所特有的陈述方式和阐释路径。许慎《说文解字》：“经，织纵丝也。”段玉裁注曰：“织之纵丝谓之经，必先有经，而后有纬。是故三纲、五常、六艺谓之天地之常经。”^[5]（P644）可见“经”首先是一种行为（织纵丝也），然后才是行为的结果（织之纵丝谓之经）。作为传统学术体系和知识学构型之首的“经”，既是一种话语行为，又是话语行为的文本形态或思想结晶。刘勰《文心雕龙·序志篇》讲“弥纶群言”，讲“笼圈条贯”，其本意是对《文心雕龙》文学理论批评之话语行为的自我陈述；若振叶寻根、观澜溯源，则可见出刘勰的“弥纶群言”和“笼圈条贯”，是根植于经学的话语行为，是根植于经学话语行为的阐释路径（即《说文》段注“织之纵丝”）和阐释结果（即《说文》段注“天地之常经”）。

按照福柯《知识考古学》的说法，任何一种话语行为都是陈述，包括“陈述的确定”“陈述的功能”和“陈述的描述”等^[6]（P96-150）。经学作为一种话语行为，其陈述方式并非是独断论或原教旨主义的，而是融通、交汇和互文的。首先，就基本文献而言，“经”的构成并非一成不变，而是随时序而增益，先是“五经”和“六经”，然后是“七经”和“九经”，最后是“十二经”和“十三经”。其次，经史子集之四部的围别区分并非是一成不变的，而是你中有我、我中有你。“经”中有“史”（如《尚书》和《春秋》三传），“经”中有“子”（如后来升格为“经”的《论语》和《孟子》），“经”中有“集”（《诗经》又是第一部诗歌总集），更有“六经皆史”的说法。再次，历朝历代对“经”的阐释，其宗旨、趋向、路径和方法等，既因时（阐释语境）而异，更因人（阐释主体）而异。借用《四库全书总目·经部总叙》的说法，大而言之，是“汉学、宋学两家互为胜负”，是汉学的“具根柢”与“浅陋”和宋学的“有精微”与“空疏”；细而言之，则有历代经学之六变或六弊：两汉之“拘”、魏晋之“杂”、两宋之“悍”、明初之“党”、晚明之“肆”和清初之“琐”^[7]（P1）。作为经学研究对象的“经”并非一成不变，作为“经”之阐释的语言行为“经学”亦非一成不变，这两个层面的“变”共同酿成中国文论之经学范式的阐释路径：兼性阐释。

《说文解字》：“兼，并也。从又持秬。兼，持二禾；秉，持一禾。”^[5]（P329）“兼”为“兼容之法”，“兼、同、容三字义同”^[8]（P460）。“持一禾”为“秉”，“持二禾”为“兼”。“持一禾”者固守一端，无意亦无力兼容和同，用刘勰《文心雕龙·知音篇》的话说，是“各持一隅之解，欲拟万端之变，所谓东向而望，不见西墙也”，故可称之为“端性阐释”或“单向性阐释”，类似于《庄子·天下篇》所讥评的“得一察焉以自好”的“方术”。如果说“端性阐释”是“知多偏好，人莫圆该”，那么“兼性阐释”则能“务先博观”以成“圆照之象”。在古典语境下，作为文学批评和鉴赏之主体的“知音者”需要博通雅正；在现代语境下，作为“兼性阐释”之主体的人文学者，更应该“凭情以会通，负气以适变”（《文心雕龙·通变篇》）。兼性阐释的“会通适变”，既能

以开放的心态面向未来(所谓“望今制奇”),又能以虔敬的心态回望过去(所谓“参古定法”);既有“它山之石可以为错”的热望,又有“本土之玉如琢如磨”的执著。

兼性阐释的思想来源,可以追溯至《庄子·天下篇》。《天下篇》将春秋战国的学术史描述为“道术”向“方术”的裂变,所谓“道术将为天下裂”。何为“道术”?“古之人其备乎!配神明,醇天地,育万物,和天下,泽及百姓,明于本数,系于末度,六通四辟,小大精粗,其运无乎不在。”何为“方术”?“天下大乱,贤圣不明,道德不一,天下多得一察焉以自好。……不该不遍,一曲之士也。”^[9](P1067-1069)“道术”与“方术”相对,类似于我们所说的“兼性阐释”与“端性阐释”的相对。“其备乎”者,六通四辟,见天地之纯、古人之大体,这是“道术”之“兼性阐释”;偏于“一察”“一得”“一曲”“一端”,只见一端而不见全体,这是单向性阐释,是“方术”之“端性阐释”。《庄子·天下篇》喟叹:“悲夫,百家往而不反,必不合矣!后世之学者,不幸不见天地之纯、古人之大体,道术将为天下裂。”^[9](P1069)《天下篇》并非庄子所作,而是出自庄子后学中儒道兼宗者之手。同样是儒道兼宗的刘勰,其《文心雕龙》的《知音篇》和《序志篇》均有“兼性阐释”之义。刘勰认为他之前的批评家只能“诠释一文”,“各照隅隙,鲜观衢路”,是“庭间回骤”的思维和诠释方法,颇类似于《庄子·天下篇》所说的“一方之术”,属于“端性阐释”。故《序志篇》提出“弥纶群言为难”,《知音篇》提出“圆照之象,务先博观”,这都是“万里逸步”的境界,也是兼性阐释的方法。在刘勰看来,知音者(即文学批评和鉴赏之主体)需要博通雅正;同样的道理,兼性阐释之主体亦应是“等观三界”的“博雅君子”。我们今天标举“兼性阐释”,重构中国文学批评史研究的经学范式,正是立足于中国古典文学理论批评“弥纶群言”和“务先博观”的思想。《四库全书总目》卷首《凡例》:“阐明学术,各擷所长;品鹭文章,不名一格。兼收并蓄,如渤澥之纳众流,庶不乖于《全书》之目。”^[9](P18)《四库全书总目》既有“全书”之名,更有“兼收并蓄”之实。可见中国文论经学范式的“兼性阐释”,又是深植于四库知识范式的“兼收并蓄”。

如果说“会通适变”是兼性阐释主体的开放心态和大通情怀,那么“惟务折衷”则是兼性阐释主体的中庸之大德和思辨之良法。《论语·雍也篇》:“子曰:‘中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。’”《文心雕龙》的经学阐释,将“中庸”这一孔儒人格范式,创造性地转换为“惟务折衷”这一文学理论和批评的阐释学方式。就阐释路径的层面而言,刘勰之所以要写《文心雕龙》,就是有感于他之前或与他同时代的文学理论批评家,大多“各照隅隙,鲜观衢路”,各执一端,鲜能兼通,也就是多为“端性阐释”而少有“兼性阐释”。《文心雕龙·序志篇》的文体学四原则亦可解读为“兼性阐释”四原则,其三为“敷理以举统”。“敷理”者,叩其两端或多端以作深度辨析和辩证;“举统”者,扬弃或超越两端或多端之局限或偏颇,在一个更高的层面达成新的融通或统一。就《文心雕龙》的文本而言,刘勰的诸多文论范畴如体性、风骨、情采、奇正、比兴和通变等,都是“惟务折衷”的结果;若将《文心雕龙》置于“长时段”(即几千年中外文学理论批评史)来考察,刘勰文学理论“解析神质,包举洪纤,开源发流,为世楷式”^[10](P332)也是“惟务折衷”的结果。

阐释主体的“会通适变”和“惟务折衷”,必然达成阐释成果的“弥纶群言”和“笼圈条贯”。经学范式的兼性阐释是“弥纶群言”的,如前文所述《毛诗序》之弥纶经学与诗学,五经文本之弥纶史、子、集。站在今天“学科分类”和“分科治学”的层面来看,兼性阐释的“弥纶群言”是多学科或跨学科的:版本考证是文献学,注疏正义是文字学,考镜源流是历史学,微言大义是哲学,奇正华实是文学,同为对阐释成果的褒奖,“弥纶群言”重在阐释的多元性和包容性,“笼圈条贯”则重在阐释的整体性和系统性。“笼圈”源于《周易》的经纬天地,苞举宇宙;“条贯”则源于《周礼》的整饬六官和《尚书》的洪范九畴。表现在中国文论的经学范式之中,“笼圈条贯”则有刘勰式的“究文体之源流,而评其工拙”和钟嵘式的“第作者之甲乙,而溯厥师承”^[11](P1779)。

三、基本规则: 若征圣立言, 则文其庶矣

中国文论的经学范式, 是一种以价值及知识建构为目标, 以跨文化、跨学科、跨语境之“兼性阐释”为路径的话语行为, 而这个意义上的“话语”是一些建构价值和知识的基本规则, “是指在一定文化传统、社会历史和文化背景下所形成的思维、表达、沟通与解读等方面的基本规则, 是意义的建构方式 (to determine how meaning is constructed) 和交流与创立知识的方式 (the way we both communicate with each other and create knowledge)”^[12] (P335)。黄侃《文心雕龙札记》称“《序志》篇云: 选文以定篇。然则诸篇所举旧文, 悉是彦和所取以为程式者”^[4] (P2), 黄侃所云“程式”, 实为刘勰文论之范式, 故知刘勰的“选文以定篇”, 其“选文”其实是在制定范式或规则。对中国文论的经学范式而言, 由“话语行为”和“阐释路径”而生成的“基本规则”, 其总体特征是《文心雕龙·征圣篇》所讲的“征圣立言”, 细绎之又有“依经立义”与“辞尚体要”两端。

“依经立义”首倡于王逸, 约言于刘勰。王逸《楚辞章句序》: “夫《离骚》之文, 依托五经以立义焉。”刘勰《文心雕龙·辨骚篇》转述此言并简化为“王逸以为诗人提耳, 屈原婉顺, 离骚之文, 依经立义”。我们知道, 刘勰对王逸骚论的评述, 是放在整个汉代“屈原论”的历史语境之下的, 王逸的骚论宗淮南、马迁而异班固, 自有其合理之处; 但说屈骚“依经立义”则属于刘勰所评鹭的“褒贬任声, 抑扬过实”。但是, 若从经学范式的层面考察, 王逸“依经立义”之论, 是为屈骚寻找一种经学的合法性, 是对“依经立义”这一传统命题的重新阐释。“依经立义”, 其依有所本, 其立有所创, 看似为汉代经学与文论“从变从义”(董仲舒语)的圆融立场, 实为经学阐释学的题中之义。比如春秋三传的“依经立义”就因传者即阐释主体不同而立义有异。比如《春秋·哀公十四年》的经文“西狩获麟”, 《公羊传》释为“孔子受命之瑞”, 而何休《春秋公羊传解诂》则释为“炎汉受命之瑞”。《谷梁传》则聚焦于几个关键词的细读: “狩”“获”的选择和“来”“有”的不同。到了汉代的纬书, “西狩获麟”则演变为更加神奇的故事。《左传》则专注于叙事, 将微言大义隐藏于复杂的叙事之中。无论是《左传》的叙事、《公羊传》的记异、《谷梁传》的贵中国还是《春秋纬》的代汉立法, 虽说是依托于经, 究竟为从义从变, 立义各异。

征圣立言必然依经立义, 而经和圣因何可征可依? 对这个问题的思考和回答, 就有了中国文论经学范式的另一条基本规则: 辞尚体要。《文心雕龙·征圣篇》反复强调“征圣”是为了“文”: “圣人之情, 见乎文辞矣”“征之周孔, 则文有师矣”“圣人之文章, 亦可见也”“圣文之雅丽, 固衔华而佩实者也”“若征圣立言, 则文其庶矣”。圣人“文”究竟贵在何处? 贵在“辞尚体要”。《征圣篇》五百余言, “体要”四见。其一, 标举出处: “《书》云辞尚体要, 弗惟好异”; 其二, 探究因果: “正言所以立辩, 体要所以成辞”; 其三, 揭其要旨: “微辞婉晦, 不害其体要”; 其四, 明其意义: “体要与微辞皆通, 正言共精义并用”。刘勰四言“体要”, 两次论及“体要”与“微辞”的关系, 这也就是《宗经篇》所说的“旨远辞文, 言中事隐”, “辞尚体要”则必然“旨远辞文”。黄侃《文心雕龙札记》论及《宗经篇》的“旨远辞文”, 引《周易正义》: “其旨远者, 近道此事, 远明彼事, 是旨意深远, 若龙战于野, 近言龙战, 乃远明阴阳斗争, 圣人变笔, 是其旨远也。其辞文者, 不直言所论之事, 乃以义理明之, 是其辞文饰也, 若黄裳元吉, 不直言得中居职, 乃云黄裳, 是其辞文也。”^[4] (P14) 从中亦可见, 中国文论的经学范式是如何根置于五经的传统之中, 又是如何受惠于五经的含文与体要。

四、核心理念: 唯文章之用, 实经典枝条

中国文论的经学范式是一个动态结构: “话语行为”和“阐释路径”生成“基本规则”, “基本规则”规范“话语行为”和“阐释路径”, 二者的互动互济, 指向核心理念: “唯文章之用, 实经典枝条。”两汉经学之三派, 今文经学旗帜鲜明的经世致用自不待言, 古文经学的无征不信和讖纬经学的以虚喻实, 亦隐曲委婉地透露出致用之意。前文谈及标志着早期经学与文论同体同构的书经之“诗言志”和诗经之《诗大序》,

其共同的特征也是为文教化,经世致用。先秦两汉文论的主流话语,诸如思无邪、兴观群怨、知人论世、与民同乐、发愤著书、精诚由中等,更是构成一个经世致用的理论系谱。

读《文心雕龙·序志篇》可知,以夫子为人生导师,以儒学为精神支柱,以征圣宗经为文化使命的青年刘勰,之所以舍“注经”而择“论文”,除了学术撰述上的优选,更为内在的缘由是,他看到了经学与文学的本质性共通:致用。这里的致用具有两个层面的内涵,一是经学本身的经世致用,也就是《原道篇》所说的“夫子继圣,独秀前哲,熔钧六经,必金声而玉振;雕琢情性,组织辞令,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”,这也就是《周易·系辞上》的“鼓天下之动”和《左传·襄公二十九年》的“用而不匮,永锡尔类”。二是文章可以为经学之用。关于后者,《序志篇》论之颇详:“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。”在某种意义上说,刘勰写《文心雕龙》就是要确证经学与文章的体用关系。

在刘勰看来,经典(经学)与文章(文学)同为一体,前者为根柢后者为枝条,前者为本源后者为流派,前者为本后者为末,前者为体后者为用。明乎此,则可知刘勰之撰著《文心雕龙》并非是舍“注经”而择“论文”,反而是在经世致用的层面实现了经与文的统一,或者说是以“论文”的独特方式完成了“注经”。论及刘勰论文为何宗经,黄侃《文心雕龙札记》指出:“夫六艺所载,政教学艺耳,文章之用,隆之至于能载政教学艺而止。挹其流者,必探其源,揽其末者,必循其柢。此为文之宜宗经一矣。”^[4](P13)

“文章之用”既有现实层面的,所谓“君臣炳焕”“军国昭明”;也有历史层面的,所谓“不述先哲之诰,无益后生之虑”。就后者而言,《文心雕龙》之总论(如《征圣》《宗经》等篇)和文体论(如《史传》《诸子》等篇)反复论及《尚书》《春秋》一类经典的历史功用,这也就是后人常说的六经皆史,经史一物。李贽说:“经史一物也。史而不经,则为秽史矣,何以垂戒鉴乎?经而不史,则为说白话矣,何以彰事实乎?故《春秋》一经,春秋一时之史也。《诗经》《书经》,二帝三王以来之史也。而《易经》则又示人以经之所自出,史之所从来,为道屡迁,变易匪常,不可以一定执也。故谓‘六经’皆史可也。”^[13](P214)知古而鉴今,通古而明道,“变则其久,通则不乏”“望今制奇,参古定法”(《通变篇》),实乃经学与文学的无用之大用。

刘勰以树之本末喻指经学与文学的体用关系还有另一番苦心(为文之用心):作为枝叶的文学不能一味追求外在的繁华而远离讽谏教化,不能苟驰夸饰而为文造情。文学创作一旦舍本逐末则会“繁华损枝,膏腴害骨,无贵风轨,莫益劝戒”(《诠赋篇》),轻则“繁采寡情,味之必厌”(《情采篇》),重则“离本弥甚”“文体解散”(《序志篇》)。这种“繁华损枝”“繁采寡情”是刘勰那个时代文学的通病,如何诊治?如何疗救?刘勰开出的药方,还是回到经典,回到经学的“辞尚体要”。经学是文学,所谓“五经之含文也”;经学又不是一般意义上的文学,而是“恒久之至道,不刊之鸿教”,是“文章奥府”,是“群言之祖”(《宗经篇》)。这也是经学范式能够成为中国文论之信仰、观念、规则、方法和典范的根本原因之所在。

《四库全书总目·经类总叙》在描述了“自汉京以后,垂二千年”的经学简史之后,概而言之:“要其归宿,则不过汉学、宋学两家,互为胜负。夫汉学具有根柢,讲学者以浅陋轻之,不足服汉儒也。宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也。消融门户之见,而各取所长,则私心祛而公理出,公理出而经义明矣。”^[7](P1)从时间上讲,“汉学”与“宋学”是一个古今问题。而中国传统文论与西方现代文论,则既是一个时间(古今)问题,也是一个空间(中外)问题。因此,四库馆臣的“消融门户之见”同样适用于“消融中西之见”:以“世界的中国”之眼光看“中国文论的经学范式”,其效果同样是“各取所长,则私心祛而公理出,公理出而经义明矣”。从逻辑上讲,经学范式既然属于“世界的中国”,则必然属于“世界”。研究基督教文化和神学诠释学的杨慧林教授指出:“圣言至尊,圣言中的歧义不仅关涉到生存的理解,也关涉到生存的方式:圣言失去了确定性,信仰者也就失去了安身立命的依托。”^[14](P27)无怪乎《文心雕

龙》开篇即呼“文之为德也大矣”，终篇喟叹“文果载心，余心有寄”！刘勰的“文”是“道沿圣以垂文”之“文”，是“鼓天下之动”的“道之文”，是中国文论经学范式的荣华与根柢，也是包括刘勰在内的历代经学家和文论家的安身立命之处。

参考文献

- [1] 朱自清古典文学论文集: 下册. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [2] 米歇尔·福柯. 什么是作者. 米家燕译//王岳川, 尚水. 后现代主义文化与美学. 北京: 北京大学出版社, 1992.
- [3] 詹姆斯·保罗·吉. 话语分析导论: 理论与方法. 杨炳钧译. 重庆: 重庆大学出版社, 2011.
- [4] 黄侃. 文心雕龙札记. 武汉: 武汉大学出版社, 2013.
- [5] 段玉裁. 说文解字注. 上海: 上海古籍出版社, 1981.
- [6] 米歇尔·福柯. 知识考古学. 谢强, 马月译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998.
- [7] 四库全书总目: 上册. 北京: 中华书局, 1965.
- [8] 焦循. 孟子正义. 沈文倬点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [9] 郭庆藩. 庄子集释. 王孝鱼点校. 北京: 中华书局, 1961.
- [10] 鲁迅全集: 第8卷. 北京: 人民文学出版社, 1982.
- [11] 四库全书总目: 下册. 北京: 中华书局, 1965.
- [12] 曹顺庆. 中外比较文论史 上古时期. 济南: 山东教育出版社, 1998.
- [13] 李贽. 焚书 续焚书. 北京: 中华书局, 1975.
- [14] 杨慧林. 基督教的底色与文化延伸. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2002.

The Classical Paradigm of Chinese Literary Theory

Li Jianzhong (Wuhan University)

Abstract The origin of things determines the nature of things. Chinese literary theory has the same structure as the classics in its origin. The paradigm of Confucian classics constructs the genealogical rule of belief and idea in Chinese literary theory. The classical paradigm of Chinese literary theory, expressed by the key words of *Wen Xin Diao Long*, has four main points: one is the discourse act of “Ancient sages wrote according to the basic spirit of the Tao of Nature, which was expounded through the writings of ancient sages”; the second is the interpretation path of resolving all ideas and abstracting in order; the third is the basic rule of “if you write according to the standard of the sage’s thought, you can write almost as well”; the fourth is the core idea of “the function of an article is to supplement the study of classics”. To interpret and change the classical paradigm of Chinese literary theory cannot only reconstruct the soul and physical appearance of the three thousand years history of Chinese literary criticism, but also reconstruct the knowledge map and discourse system of Chinese literary theory in the 21st century, so as to effectively respond to the “Chinese problem of literary theory” from the perspective of “China of the world”.

Key words paradigm; classical studies; Chinese literary theory; *Wen Xin Diao Long* (文心雕龙)

■ 收稿日期 2020-02-16

■ 作者简介 李建中, 文学博士, 武汉大学文学院教授、博士生导师; 湖北 武汉 430072.

■ 责任编辑 何坤翁