

# 《文心雕龙》中的“神理”义释<sup>\*</sup>

杨 涛 陈 晶

**提 要** 在龙学研究中,对于“神理”的种种解释虽然都有其合理之处,但均未触及根本。要正确理解《文心雕龙》中“神理”的含义,应该把产生它的人文环境与其现实语境结合起来加以分析,过度诠释与诠释不足均不可取。本文考察、分析了晋人、僧佑和刘勰著作中关于神理的论述,从“神理”与“为文”关系的角度,认为《文心雕龙》中的“神理”虽然在形式上具有“佛性”、“缘起”、“中道”、“智慧”等多种含义,但在本质上则归于佛学“圆觉真如”。刘勰借用“神理”一词确立了人在“为文”中的主体地位,明确了道与文的关系。

**关键词** 《文心雕龙》 神理 义释

“神理”一词在《文心雕龙》中先后出现七次,一般认为它是《文心雕龙》美学研究中涉及到的一个本体论概念,是刘勰观察和把握文学创作所采用的一个最基本的维度,也是一个重要的美学范畴,甚至是最高的审美规律。但在龙学研究中,对于“神理”的种种解释虽然都有其合理之处,但均未触及根本。要正确理解《文心雕龙》中“神理”的含义,应该把产生它的人文环境与其现实语境结合起来加以分析,过度诠释与诠释不足均不可取。

## 一 晋人“神理”释义分析

### 1. 徐邈义

东晋徐邈在《春秋谷梁传集解》中对于“神理”产生的原因有过专门论述:“古人称万物负阴而抱阳,冲气以为和。然则所谓天,盖名其冲和之功,而神理所由也。”也就是说,“神理”产生的原因是阴阳“冲和之功”,即只有在阴阳交汇、二气激摩的环境中方才出现;两仪之间、有无之机、阴阳之判谓之“道心”,无形无质,谓神有功,乃太极之核心处,是“神理”之所由生。

徐邈又说:“会二气之和,极发挥之美者,不可以柔刚滞其用,不得以阴阳分其名。”<sup>①</sup>,唯其不阴不阳,然后为阴阳之宗;不柔不刚,然后为刚柔之主。《楚辞·天问》“阴阳三合,何本何化”?生于阴阳,非名阴阳,遂生三合,蕴不测之神理。北宋苏轼“乃阴乃阳,神理所藏”亦此意也。<sup>②</sup>

<sup>\*</sup> 本文为北京语言大学青年自主科研支持计划资助项目(中央高校基本科研业务费专项资金资助)的阶段性成果。

<sup>②</sup> 陶文鹏、郑园《苏轼集》,南京:凤凰出版社2006年版,第157页。

“阴阳之和”即对应“道生一(太极、道心)、一生二(阴、阳)、二生三(阴阳之和)”之“三”;即对应“冲气以为和”之“和”;亦即对应“形而上之道”与“形而下之器”的“形”。“阴阳之和”非神非理,而是“神”中有“理”,“理”中有“神”;非道非器,而是“道”以“器”显,“器”以“道”生。“三”、“和”、“形”诸语,既非抽象的无,又非具象的有,而是道与器之行运、结构的法式。世人只知“体”、“用”,不知有“相”。“体”是真如本性,“相”是性之功德,也是自性本具一切智慧、能力的显现,天地间差别万象无不是这一法力的显现,“用”是和德为用,随机应化。无极、太极都是自性的体现,在“无极”境界,众生本具的法性是一体的,“太极”境界则始生分别,“两仪”成相,阴阳激荡,依其自性呈现万千差别,而神理境界能将这平等与差别融合为和谐之一体。

故“阴阳之和”不是“神理”,却是“神理”产生的原因,并且是“神理”的存身之处,而于万象之中“致中和”则是神理呈现的基本价值。

## 2. 宗炳义

东晋宗炳在《明佛论》中对于认识“神理”的渠道有过明确的说法“内禀无生之学,以精神理之求,世孰识哉?”意即佛学慧根是“精神理之求”的必备条件,要以佛学为根本才能寻求达到“神理”的路径。

《明佛论》凡四见“神理”,其他三见分别为“质其本明。故加秽犹照。虽从藹至昧。要随镜不灭以辩之。物必随秽弥失而过谬成焉。人之神理,有类于此,伪有累神成精粗之识。识附于神故虽死不灭渐之以空。必将习渐至尽而穷本神矣。泥洹之谓也。”由文意可以推知“神理”质明,假有累积故生成附神之“识”秽,“识”秽擦尽方可见“本神”,即“镜”,即“神理”。

宗炳又说“夫钟律感类,犹心玄会,况夫(灵)圣以神理为类乎?”以钟律感应的共振现象类比“圣感神理”,宗炳以空中镂花之工来描摹一种神秘的感应,迫人闻其语,悟其理,体其同。

“有神理必有妙极,得一以灵,非佛而何?”“神理”与“妙极”是“一”的一体两面,二者相对而生,相融为“一”(太极),主客一体,浑然无别。

由上可知:灵圣以佛学为途,以渐除积习为法,至无分别心境,则可以体得“神理”,遂至佛境。

## 3. 张湛义

张湛《列子注》认为“神理”乃天赋“达人”,“达人”可以体悟“智外妙理”,非“俗士”常人所能。可见,在他这里,“神理”是一种天生的能力,常人不识。又说“寂然不动,都忘其智。智而都忘,则神理独运,感无不通矣。”可见,在张湛这里,“神理”非关思虑,乃为直觉,取第一义,而非思维判断;取第二义,即对应物(感性的形象)把神(真实)呈现于理(人的意识)之中,是绝对理念(神)的感性显现(理),这句话还透露了运用“神理”这种能力的方法是主客双泯,思维不生;思维不生则“神理”自行;而“神理”自行的效果是生起感应,彻底明了,再无阻隔。结合前面两位学者的语意,这不正是在讲后来佛学中所说的“明心见性”、“觉性”、“本来面目”吗?

## 4. 僧佑义

僧佑主张心观三界,神理常照。他在《弘明集》中这样表述“夫二谛差别,道俗斯分。道法空寂,包三界以等观。俗教封滞,执一国以限心。心限一国,则耳目之外皆疑;等观三

界,则神化之理常照。”僧佑从胜义谛、俗义谛的角度阐述了世界观的差异所导致的认知上的巨大差别,一是超越世俗,等观三界;一是迷于一隅,耳塞目滞。而只有“等观三界”才能“神理常照”。佛学所说的“照”是指体悟,是践行实证工夫,它能使人达到“等观三界”的层次,从而摆脱世俗阻碍,圆照无偏。《世说新语·文学》有云:“佛经以为祛练神明,则圣人可致。”嵇康在《声无哀乐论》中也认为:“圣人穷理,谓自然可寻,无微不照。”圣人穷理的方法是遵循自然,自然则理现,理现则可物及精微,认为主体的审美寻求原则是顺应客观事物的发生发展规律,也指出了圣人与普通人的区别在于是否能够“穷理”,否定了“圣人”的神秘性,指出了成圣的渠道,认为“人皆可以为尧舜”,王国维在《论性》一篇中亦持此理。僧佑解释“神理”是“神化之理”的意思,“神化”即不疑“耳目之外”,摒弃自身有限的认知,确信耳目之外自有一家做主,“理”有“照”的能力,南朝梁沈约《佛记序》“然神化应感,参差互见”可以证之。这不仍然是在讲“觉性”吗?

僧佑还将“神理”与为文联系在一起,第一次谈到了“神理”与为文的关系。《胡汉译经文字音义同异记》中说:“夫神理无声,因言辞以写意。”比观全文,僧佑以言辞为理筌,以面理求默契于神,此“神理”之于文章,不论所涉何理,皆是“意”,是文章的灵魂。《高僧传》有言:“道藉人弘,神由物感。”僧佑超离“物”的形相义而抽象出其所蕴含的“神”义,以文学来彰显“神理”的意蕴。认为这些义理或意义都是圣人感悟现象世界的成果,文辞表达意境的深浅自与为文者与“神理”相契程度的高低密切相关,这些都说明了他对于文辞的认真与重视。

因此,僧佑的“神理”是“神化之理”之意,强调对于“神理”要持一种通过实践(心观、照)来认知的态度;最重要的是,他认为言辞(为文)是明“神理”的有力工具。

## 二 刘勰义

在当时的学术环境下,在僧佑等人的启发下,刘勰又进一步在《文心雕龙》中把“神理”与“为文”的关系逐一进行了界定:

1.《原道》:“若乃《河图》孕乎八卦,《洛书》韞乎九畴,玉版金缕之实,丹文绿牒之华,谁其尸之?亦神理而已。”

这是讲为文的起源,最早的“人文”之源正来自于洞明神理的圣人。这说明《河图》、《洛书》并非上天神明的启示,而正是人类的创造,确切地说是伏羲、孔子通过对河、洛的深究、参求后所得出的符合物理的解释。此处“神理”即指圣人在“神理”境中对自然现象进行深切体悟后的结论。正因圣人能够原其理、正其义,故此“人文”能生教化之功。而且刘勰研究佛学十数载,还迷信什么“神明”之类吗?故凡将此义归于神秘说者皆误,正是“神理”一词的使用确立了人在“为文”中的主体地位。

2.《原道》:“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,取象乎《河》、《洛》,问数乎蓍龟,观天文以极变,察人文以成化……赞曰:道心惟微,神理设教。光采玄圣,炳耀仁孝。”

这是讲为文的目的。此处“道心”、“神理”互文,含义相近。“神理设教”意即圣人鉴周日月、妙极机神,且依照源于“神理”的感悟,创典述训,撰思合符契、精义坚深之文,对民众进行儒家关于仁、孝的教化。此论只讲传统,未涉佛学,与他崇儒致仕、为官教化的人生经历相一致:刘勰出身佛门,饱读经典,却流连官场,后仕途无望方退而为僧。他在

《序》文里也透露曾有过因梦随仲尼怡然而喜的经历。此两处神理均指圣人体悟宇宙人生,为文传道,教化众生。

3.《正纬》:“圣训宜广,神教宜约,而今纬多于经,神理更繁,其伪二矣。”

这是讲为文的态度。刘勰认为圣人的教导应该广泛传播,以实行教化;而阐释圣人所做的纬书多属编造,不能产生相应的正确教化作用。由“神教宜约”、“神理更繁”可推知“神理”即是“神教”,而当时的“神教”非佛而何?“神理”、“神教”和“纬”联系在一起,可见当时的知识分子以传统甚或个人观点来格义佛学的现象是很严重的。这也表明了刘勰对于此风的观点是佛儒经典宜广、阐释格义宜约。显然,这里的“神理”用“佛性”义借代“阐释、格义佛学的纬书”之义。

4.《明诗》:“神理共契,政序相参。”

这是讲诗的创作条件。诗歌源起于人的神理与所描述对象的契合,并与当时社会政治秩序的节奏三者同步合拍。“神理共契”指的是创作过程,“政序相参”讲的是创作环境,说明诗歌的创作是内在的主观努力与外在的客观条件相结合的结果。《明诗》以“神理”为感兴本原、诗文创作本体,与《原道》立意遥相呼应。作者不通“神理”,为诗即入无明,可见,此处“神理”是指当体如一、心物交融之“明”境,即“圆觉真如”境。

5.《情采》:“五色杂而成黼黻,五音比而成韶夏,五情发而为辞章,神理之数也。”

这是讲“文”生成的原因。刘勰认为“文”与“天地”并生时分两种:形文、声文,由“物”呈现,由道尸之;而“情文”由“言辞”呈现,神理尸之。“由道尸之”是“由神转理”、是“道”由上下贯到物,“神理尸之”是“由理达神”、是“圣”由下上悟到理,描述的是不同主体所为、不同渠道所见、不同内容所现的两类截然相反、但又可以平行类比的“文”。“三文”是在“五色”互杂、“五音”相比、“五情”合发的过程中产生的,是“神理”的法则,这是符合佛家、道家关于万物缘起理论的。故此处“神理”即指“缘起”义。

6.《丽辞》:“造化赋形,支体必双,神理为用,事不孤立。”

这是讲写作时的运思方法。“为”与“赋”对,可做“起”解,意即“神理”的自我起用,偏于能知。当圣人以“神理”感悟现象时,必会“心生文辞,运裁百虑,高下相须,自然成对”,其遣辞为文亦必顺从天地法则,能够取义中道、持论公允、不偏一端,客观全面,这样自然会“事不孤立”。刘勰为文的特点说明了他的创作论来源于他的个人佛学思维与写作实践。

综观《文心雕龙》一书,刘勰提出的主要美学范畴都是成双成对的,体现了把各种对立因素和谐统一起来的古典美学理想。借此对齐、梁柔靡文风进行矫正,这与儒学《中庸》、佛学中道思想也是一致的。《中庸》谓“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”;《六祖法宝坛经》讲“出语尽双,皆取对法,来去相因。”钱钟书认为,世间事理,每具双边二柄,正反仇和;倘求义赅词达,对仗攸宜。其目的非为以两当一,而是兼顾两面、不偏一向,认为这是“骈体上乘说法”。<sup>①</sup>故“求神理”即是“致中和”、“离两边”、“生中道”;“致中和”可以“天地位焉,万物育焉”,若解用三十六对法即道贯一切经法,即离两边”。反过来,如果常人为文骈体,语意不偏,自可“文字天成”,由下而上领悟到“神理”。可见,这里的“神理”是“取中道”义。

<sup>①</sup> 钱钟书《管锥编》(四),北京:三联书店2001年版,第2291页。

由此可见,《文心雕龙》中“神理”与为文的起源、目的、态度、原因、方法等诸要素密切相关,也直接规定着“诗”的创作根本,所以“神理”确为刘勰叙述、阐发文理的核心思想。刘勰其他两篇著作中的“神理”与此含义相类,足可互证。如《灭惑论》:“彼皆照悟神理,鉴烛人世,过驷驾于格言,逝川伤于上哲。”显然,这里的“神理”是照悟的对象,不是照悟本身或悟性以及悟的程度和能力之类。《梁建安王造剡山石城寺石像碑》涉及两处,一处为“夫道源虚寂,冥机通其感;神理幽深,玄匠思其契”,这里的“道源”和“神理”互文,但笔者认为并不同义,可以勉强理解为:一为客观所具,一位主观所有。“虚寂”、“幽深”乃其体性,“通感”、“司契”则是“神理”的受用,就是“幽数潜会,莫见其极,冥功日用,靡识其然”的不可言说,难以究诘的、神秘本体的功用和表现。另一处为“镇南将军江州刺史建安王,道性自凝,神理独照,动容立礼,发言成德,英风峻于间平,茂绩盛乎鲁卫。”这里的“道性”与“神理”互文,是内在的,为人所具有,若矮化为“聪颖”义,则不足以与“道性”相匹,因而,这是一种拔高似的褒扬,意即“有智慧、有觉性”。

由此可见,刘勰的“神理”在运用过程中,有时显主动义(神理之数、神理设教、神理为用、神理独照),有时显被动义(研神理设教、神理更繁、照悟神理、神理幽深),有时又能所不分、主被圆融(神理共契)。在不同语境中表现的具体意义不甚相同,有时偏于“圆觉”义,有时偏于“真如”义,但均不离两边、指向趋一、先分后合、归于圆融之态。“神理”是《原道》的核心意识,“觉”亦是“神理”的核心义,故依“圆觉真如”及其所蕴内涵取义,通观刘勰三文“神理”的用例,无不妥贴理顺。

东晋年间的知识分子普遍认为,众生皆具神理,但只有圣人才能够体察到“神理”。这与释迦牟尼佛成道时所说“奇哉,奇哉!大地众生皆有如来智慧德相,但以妄想执著,不能证得”是一致的。圣人通过“原道心”、“研神理”来“敷章”、“设教”以达到教化天下人的目的,①把“道心”、“神理”与“圣人”联系在一起是道、玄、佛、儒等文化相融的结果,也是这个时代的共同意识。“神理”一词是当时佛学界的译语,是文化碰撞产生的新语词,也是用传统文化对佛学进行的格义。以上关于“神理”的分析,结论指向就是这样。在僧佑和刘勰之前,“神理”只讲“道”、“佛性”,与为文关系不大。僧佑,特别是刘勰之后,才在总结前人的基础上,借用了“神理”概念,明确了道与文的关系,以一个文学本体性语词的面目出现,既区别于佛道玄学,也拓展了“神理”的意蕴。

### 三 《文心雕龙》中与“神理”相关的词

#### 1. “神理”与“文心”

刘勰认为只有圣人才能感应“文心”的微妙,这既非能够有意为之,亦非言语所能喻,乃属不可思议之心境,讲求的是宅心玄远,重“神理”而遗形骸。既然古有涓子善琴以做《琴心》,故为文当称“文心”,“心”就是“美”,“文心”就是指为文的“美”,“文心”一词由此始发。有“文心”则可“雕龙”,无“文心”便只能雕虫。“文心”者何?以“神理”入文也!

“神理(性命)相贯通”是儒学经典《周易》《中庸》《论语》《孟子》所表现的共同意识,是把“神”透露于人的“理”之中,即人与天道神性遥相契接,而且,天地万物无时无刻不在

① 《易·观·彖》:“圣人以神道设教,而天下服矣。”见北京国学时代文化传播有限公司编电子书:《国学备要》,北京2004年版。

体现天道,为文亦然。<sup>①</sup>由“惟人参之,性灵所钟,是谓三才,为五行之秀,实天地之心”、“言之文也,天地之心哉”两语可以推知,人若以性灵参之,则言之有文,则显天地之心,这些都是圣人理解后展示出来的,即伏羲依龙图做八卦、禹照龟书定九畴之谓也,称为“神理”。道(神)在本质上是审美的,它的美(理)通过天地万物表现出来,又通过圣人解悟并以思维言语表现出来,意即物可表现“神理”,人则悟到“神理”,文若得此即得文心,可以周备矣。

## 2. “神理”与“道”、“道心”、“神”、“理”

结合《原道》、《神思》可以看出:道(无极)生道心(太极、主客观一体、阴阳和合),道心分神(心)、物(形)，“神(心)”与“物(形)”是创作理论的基本概念。“心存魏阙”即是“神”附丽于“物”，即是“理”，“神”下贯为“理”，穷理可致神，知神则为圣。“神”与“物”游即是“思理”，“思理之致”即可“吐纳珠玉之声，卷舒风云之色”；“神思”就是思虑时可以时空通透无碍，通透则物无隐貌，无碍则神无遁心。描述了进行创作时人应该具有的精神状态和境界。

程子“性即理也”，讲理为心之用。在人为性，在物为理。万物各具一理，而万理同出一源。凡物，外现粗形，内禀细神；人无精细之神，则如枯木；物失灵感之理，必显颓态。故“神理”乃灵，位在“道”后、藏于阴阳，乃人之所以为人，人之论文亦应会其性情，致其虚方能立其本。故于“神理”，刘勰亦表现出儒、道、佛合流之论。作为本体论之基本概念，“从‘人文’引申至‘天文’”，彰显了由“人”至“天”的内在哲学思路，“神理”无疑制约着审美体验，也规定着文学创作。

## 四 结语

刘勰出身佛门，崇尚儒学。他认为圣人是以世俗义教化众生的佛，儒学是佛义的世俗化，是符合社会发展的经世致用之学，因而极力推崇；但另一方面，佛学对他幼时以来的浸润也使他的所做所为无不或隐或显地带有佛教智慧的印痕。虽然他在写作《文心雕龙》时有意识地刻意不去运用佛学语言来论文，但实际上《文心雕龙》的写作无处不体现着佛学思想的博大精深。文章往往在需调和处、得意处、奥妙处均以佛义明之，故《文心雕龙》之显义是儒学或儒道玄学，但隐义仍是佛学，而源于佛学的语词“神理”则是这篇作品的“风气”。<sup>②</sup>刘勰以出世学问入世经文，也未尝不是他宣扬个人信仰的表现。

“文心雕龙”四字自信。有人附会说隐含作者姓名，不过戏论。但“龙”乃鹿角、鱼鳞、蛇身、蜥腿、鹰爪、口角有须、额下有珠之灵异神物，为万兽之首，此正可喻为“文”之图腾、各家之合体。此书以儒学为筋肉、道家为髓骨、玄言为血脉、佛义为精神，粹而成形，可为文中之龙，此正为“体大虑周”之根本缘由，遂致后无能及者！故对于《文心雕龙》须以儒释道玄四学为基调来分析之，任何偏持一词，过度诠释或认识不足，均如盲人摸象，徒锐歧解，难诣正理。故今学者对《文心雕龙》中“神理”一词的十余解均未中的“神”、“理”各

<sup>①</sup> 《宛陵会语》卷17《虚谷说》，见北京国学时代文化传播有限公司编电子书《国学备要》，北京2004年版。

<sup>②</sup> 钱钟书《七缀集》，北京：三联书店2001年版，第2页。

偏于一面,不甚圆满;①“道心”如说太极“伦理”有钻牛角之嫌“自然之道”,不见究竟;“绝对理念”,反向格义“悟性”仿佛隔墙观物“感应”似乎过于随意“佛性”与“道”之说未思得其与为文的关系,不甚通透。

“文心雕龙”四字谦逊,含义层层递进。由“神”(般若神境)到“理”(人物精神)到“神理”(悟到智慧)到“文心”(以慧入文)到“雕”(刻镂无形)到“龙”(无中生有),描摹的是创作过程,由“神”至“理”而意会外物,借语言流出于心,传之于手眼,从“神理”到为文,恰如“投胎转世,躯体换了一个,而精神依然故我”,②遂臻于“化境”,故“文心化龙”可称极致,“雕”字含人为意、思虑意、细致意、美化意,已显谦矣。

“文心雕龙”四字结穴,为全书之概义。概义有三:一是“文心”一词,在此语境中,富含文学意蕴,是文学词汇,易为各家所接受;二是指出与人一样,文章最重要的是心,偏此皆误;三是以神理入文,能直指为文之得意处,得意则可雕出华美如龙的大块文章。

“神理”始于晋,僧佑移申佛义,彦和借以论文。《文心雕龙》中七处“神理”均归于“圆觉真如”意;表达的是“为文可以致道,修习可以成圣”的愿望,并借此实现以“神理”理念为致仕工具的宏大理想,从孔子到刘勰也均以致仕为人生目标,此非为一己之私,乃为“再使风俗淳”故。只可惜,刘勰以“神理”为文并入世、治世之思想为世所轻,知音寥落。以“神理”境大张其义、见诸诗文殆始于明,但语意已与刘勰大乖。但值得庆幸的是,此词甫经借用,便隐义张显,一步迈入了文学、儒学、理学、美学的殿堂。因而,“神理”作为一个文论语词和美学范畴是从刘勰开始的,是中国古代文化的产物。

(作者通讯地址:杨涛 陈晶 北京 北京语言大学人文学院 100083)

(责任编辑 晓文)

① 邓国光《〈文心雕龙〉“神理”义探》,《文心雕龙研究》2007年第8期。

② 钱钟书《七缀集》,第77页。