

中国古代文论中的“德言”说^{*}

方汉文

[提要] 中国古代文论中的“德言”与“诗言志”一样，是源出于六经的文学观念，它是中国古代文论的滥觞与文学本质特性的界说。“德言”与《文心雕龙》中的“文之为德”及唐宋时期勃兴的“文以载道”论都是儒家文论的核心并且一脉相承。“德言”与“诗言志”作为中国文学理论的两种具有差异性的观念也是互补的，显示了中国古代文论的丰富性，不宜片面否定其中任何一种观念的历史作用。在简略考释了“德言”的出处后，本文指出“德言”作为中国古代文论最早观念之一应当得到肯定，由此会对中国古代文学理论的源流与流派有新的更全面的认识。

[关键词] 德言 有德者必有言 诗言志 文之为德 文以载道

[中图分类号] I0 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X (2010) 01-0144-09

“德言”论是中国古代一种最早的理论观念，它源出于六经，是中国文学理论的源流和最重要的观念之一，并且它可能正是后世“文以载道”的前身。所以要评价中国古代文学理论观念，它才是真正可以与“诗言志”相并列的“主张”，可惜的是，这种理论虽然在《文心雕龙》等论著中多次提到，但是它作为中国文学理论起源的意义与价值、以及对后世文学理论的影响却一直无人关注。这也造成了唐代以后的“文以载道”论未见渊源，出现突兀的现象。

一、中国文学理论的肇源 “德言”

六经之中以《诗经》形成的历史时代最早，而“德言”论就集中出现于《诗经》之中，所以它应当被看成是中国最早的文学理论观念。现行《诗经》刊本出现的是“德音”，其具体分布如下：“乃如之人兮，德音无良”（《邶风·日月》）；“德音莫违，及尔同死”（《邶风·谷风》）；“彼姜孟姜，德音不忘”（《郑风·有女同车》）；“厌厌良人，秩秩德音”（《秦风·秩秩德音》）；“公孙硕肤，德音不瑕”（《豳风·狼跋》）；“我有嘉宾，德音孔昭”（《小雅·鹿鸣》）；“乐只君子，德音不已；乐只君子，德音是茂”（《小雅·南山有台》）；“匪饥匪渴，德音来括”（《小雅

^{*} 教育部人文社会科学重点研究基地北京大学东方文学研究中心重大课题：《东方与西方：文学的交流和影响》（01JAJZD750. 11-4001）阶段性成果。

·车辖)；“既见君子，德音孔胶”(《小雅·隰桑)；“维此王季，帝度其心，貺其德音”(《大雅·皇矣)；“威仪抑抑，德音秩秩”(《大雅·假乐》)。

《诗经》中的“德音”共十二处，根据于省吾先生考证，其中多数其实应读为“德言”：“总之，《诗经》中的‘德音’凡十二见，其中九处本应作‘德言’，三处仍旧应作‘德音’，义各有当，不容相混。言与音初本同文，后来才分化为两个字，但在金文和金文偏旁中往往互用无别。在典籍中也时常通用。自来说诗者，不识言、音二字同源异流，竟把本应作‘德言’者也一概译为‘德音’，于是‘德言’与‘德音’遂混淆无别了。”^①于先生将二词分释，肯定了严粲《诗缉》中区分“德音”一词两种不同意义的作法，一为言语，应为德言；另一种“德音”则指声名，两者是不同的。于先生之论发明千古，是中国文学理论考证中的不刊之论，可惜知道的人不多。其中所说到的三处应读为“德音”的是：“乃如之人兮，德音无良”(《邶风·日月》)；“乐只君子，德音不已；乐只君子，德音是茂”(《小雅·南山有台》)。其实除了于省吾先生之外，郭沫若也曾指出，德音”，典籍中的“音”与“言”互为通假，而且在金文中二字也是通用的。郭沫若《释夨言》一文中曾经对此进行过详细的考证^②；古金文中的音与言是通用的，《王孙钟》、《沈儿钟》、《兔簠》等器的铭文如此，段注《说文解字》与甲骨文中都有通用的字例，所以郭沫若与罗振玉二人的见解应当是成立的。虽然我们已经看到，从语义与文字学角度来看，《诗经》中的“德言”与“德音”本义是有区别的。但是如果从广义的言语与声名来说，二者还是有联系的。根据文字学家们的意见，我们以“德言”取代原刊本中的“德音”，来作为文学理论的主要观念，应当是合理的。这一点在注疏中也可以得到证实：例如“德音莫违，及尔同死”(《邶风·谷风》)句，笺注曰：“夫妇之言，无相违者”^③。可以看出，这里就是音与言通用的。

德言主要有以下意义：神圣而庄严的话语，这也是诗的定义。特别是指先王之道与教令，如“我有嘉宾，德音孔昭”(《小雅·鹿鸣》)句，笺云：“先王道德之教也。”^④这可以说是“文以载道”的另一种说法，当然也是其源流。同时，我们也要注意，这种话语的来源与祭礼的颂辞之类有关，如“威仪抑抑，秩秩德音”等，可以看出，这是祭礼用的音乐与颂诗，以后诗句得以流传，而音乐则丧失了，从德音成为德言。并且用来表示诗，特别是雅颂中的诗句。《左传昭公十二年传》：“昔穆王欲肆其心，周行天下。将皆必有车辙马迹焉。祭公谋父作祈招之诗。以止王心。……‘祈招之音，式昭德音。’”很明显，这里的德音就是祈招之诗。

进一步的流传中，德言演化成为美好的言辞或是声名，即所谓“乐只君子，德音不已”，甚至男女相悦之辞如“彼姜孟姜，德音不忘”等，这些话语也用来表达民间的讴歌与吟诵，代表了民间话语中诗歌本质的认证。正式将德言作为诗歌定义的是《礼记·乐记》：“昔者舜作五弦之琴，以歌南风。夔始制乐，以赏诸侯。故天子为乐也以赏诸侯之有德者也。……德者，性之端也。乐者德之华也。”^⑤舜歌南风，历来被认为是古诗之源。古人诗乐相配，乐是德音，诗为德言，所以德言是最早用来表达诗的功能与价值的范畴之一，德言强调诗的特性与本质是言说，特指先王的道德说教，“性之端”是指有德的诸侯，不是普通人。

近年来发现的上海博物馆藏战国楚竹书《孔子诗论》等文献的研究，意外地为我们理解“德言”提供了新证据。饶宗颐的《上博馆〈诗序〉综说》中曾经指出，《周礼·大司乐》中云，“以乐德教国子：‘中、和、祗、庸、孝、友。’以乐语教国子：‘兴、道、讽、诵、言、语。’《太师》掌六律六同，以合阴阳之声。《教六诗》：曰风、曰赋、曰比、曰兴、曰雅、曰颂。

以六德为之本，以六律为之音。”这说明以乐语配合乐德，而六诗亦以六德为本，《大司徒》取“以乡三物教万民：一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和”^⑥正象饶先生所说“出土墜简，可以佐证古籍之可信，而古代以诗宣扬道德伦理学的精微，於兹可见。往日对‘诗’之本质是什么？有许多争论，例如必目《国风》为“歌谣”，原出於采诗之官，是一回事，《诗》之成为道德伦理教材又是一回事，说《诗》者赋以新意，又是一回事。”^⑦从中可以看出，诗乐之本为六德，诗为德言，从道德伦理来论诗，是从意识形态角度对于诗的一种定义。这种观念在当时有相当大的影响，甚至并不亚于“诗言志”，先秦儒家论诗就曾经以德言说为依据。孔子曾经说“不学诗，无以言”（《论语·季氏》），其中就将学诗看成是言说的前提，当然，这是针对先秦时代中的赋诗言志的历史语境而言的。但是其中明显表明了对于诗为言说的肯定。他同时又说“有德者必有言，无德者不必有言。”（《论语·宪问》）强调言说的“道德之教”，这当然也可以认为是另外一种意义相近的“德言”论。如果从这种话语产生的时代来看，《诗经》中的“德言”与孔子提出“德言”是有着共同的所指的。“德言”应当看作是中国古代文论最初的概念之一，也是儒家最早关于诗歌的定义之一。

二 “文之为德也大矣”

“德言”论的以“六德”为依托和理论根据，表现出古代诗乐同源的性质，而先秦的“赋诗言志”，则又使得“德言”的应用极为广泛，特别是“文德”等观念，其实从春秋诸子起一直在使用。在中国古代文论的集大成之作《文心雕龙·原道篇》中，“德言”（音）多次出现，特别《文心雕龙》的第一句“文之为德也大矣”，使“德”在文学理论中的意义得以深化，从一般的道德伦理意义进而上升为“自然之道”与人文之元的地位，成为中国古代文论中文学本质论的一个重要观念。

“德言”的关键在于对“德”的理解，这就不能不简略考释一下“德”字的来源。最初出现在甲骨文中的“德”字主要是借用字。根据罗振玉等学者的看法：卜辞中德皆借为得失字。即是“德”字在甲骨文中一般是相当于“得”字的意义。而金文、竹木简与帛书中的“德”字就相对多起来，意义也明显复杂起来，道德、威望、教化等多种意义都有。

其一，受到肯定与赞扬的教令与政治制度，这种意义最为重要，如《荀子·国富篇》中说“不以德为政”句注曰“德谓教化，使知分义也。”^⑧其二，“德”是“道”的不同层次意义的表达，“道”通常用来指规律、道义等精神层次的追求，而“德”则注重实践形态，主要指人的行为、社会的道德伦理等。如《论语·为政》所说“德为道德也”，《管子·法法》“德者道所以成者也”。其三，“德”的文字本义之一是得失之得，表示赋予或给予，这是“得”最基本的意义。从这种意义生发出来生人之本，也就是人类得以生存的条件。如贾子《道德说》中曰，“所得以生谓德。”人都产生于一定的宗族之中，这个宗族与种姓，也就具有了“德”的含义。

这就是《周易·系辞》所说“天地之大德曰生”。《国语·晋语》记司马季子言“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。二帝用师以相济也，异德之故也。异德则异类。异类虽近（疑本作远）男女相用及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志，同志虽远（疑本作近）男女不相及畏黷敬也”。笔者曾经指出，这里的“德”其实具有同一宗亲所共有的崇拜作用，同德属于同一种性。同时，同一种姓不得通婚，以防止近亲繁衍。此即所谓的“黷敬”的含义，表明中国的先祖很早就已经有禁止近亲结婚的道德规范了，这也

是“德”的本义延伸之一。从这里也可以看出，“德”作为“道”的社会生活层次的解释是有历史内容的。

根据“德”的基本意义的考察可以看出，《诗经》中的“德言”主要是前两种解释的意义，即教令与社会道德话语。这并非说明“德”生的意义与文学无关了。其实有的学者正是从这一意义来解释《文心雕龙》的“文之为德”的含义，如王元化就认为，《原道》篇列为《文心雕龙》之首，其中第一句就说，“文之为德也大矣”，过去注释家多训“德”为“德行”或“意义”，均失其解。德者，得也，若物德之德。言某物之所以得成为某物“文之为德”也就是说文之所由来的意思^⑨。

我们所要讨论的是“文德”的意义与价值，以及它与“德言”之间有无联系？章太炎早就关注到这一问题，他的看法很简单，认为文德是指文人的道德。他指出：文德之论，发诸王充《论衡》，《论衡·佚文》篇“文德之操为文。”又云“上书陈便宜，奏记荐吏士，一则为身，二则为人，繁文丽辞，无文德之操，治身完行，徇利为私，无为者。”杨遵宪依用之，《魏书·文苑传》：杨遵宪作《文德论》，以为古今辞人，皆负才遗行，浇薄险忌，唯邢子才、王元景、温子升彬彬有德素。而章学诚窃焉。”^⑩这里将刘勰的“文之为德”解释为文人之德，这种说法虽然也已经遭到许多人的反对。但我们可以看出，章太炎这里正是取用了我们所提出的“德”的第二种意义，即道德行为的概念。多数学者赞同将“文之为德”解释为文章本质特性的界定，如钱钟书提出，《文心雕龙·原道》：“文之为德也大矣”，亦言“文之德”如融“琴德”、刘伶颂“酒德”，《韩诗外传》举“鸡有五德”，指成章后之性能功用^⑪。

从以上所论可以看出，文德之说其实在历代文论一直绵延不绝，从先秦经汉唐直到当代，一直有影响。这些观念大多数是文学定义，是对于文学本质特性的看法，如《隋书·文学列传序》所说“文之为用，其大矣哉！上所以敷德教于下，下所以达情志于上。”^⑫其中将文学的功用定为“敷德教”与“传情志”，这就已经是比较完备的文学本质界定了。

尤其要关注的是，一些当代《文心雕龙》学家们对“文德”也从文学本质特性角度有较深刻的理解，如马宏山认为“文德”的意思是对文学本质的定义，即文的“功能或作用之意。”^⑬近年来的《文心雕龙》学者们也指出，“可以相信，《原道》篇‘文之为德’之‘德’即指具体的客观事物自身所有的特殊本质或规律。”^⑭这个具体的客观事物如果就是文学，那么“文德”则表示文学的本质和规律是无可争辩的了。

可以说《文心雕龙·原道》中的“德”也就是道的实践，文德与天地共生，自然有自然之道，人文有人文之元，“道沿圣以垂文，圣因文以明道”，文学产生于自然之道，其显现形式就是德。这是刘勰的文学起源论与文学本质观。这是在唐宋“文以载道”说之前就已经明确的文学本质的“道论”。

我们已经指出，先秦典籍中，德与道基本含义是相同的，只是表现层次不同而已。关于这一点，近年来对战国楚竹书等的研究也证实，有学者考察了竹书中道与德两个概念后提出：“……我们可以说，《性情论》所谓‘道’基本上泛指‘德’，它内以修身，外以事君、临民。这和儒学本旨完全相合，儒家的‘道’和道家‘道’之为形上超越律则明显不同，它通常用以指称‘德’等同於‘德’，《性情论》亦不例外。”^⑮

可以肯定的是，“文之为德”是对德言说的继承，总结了从六经到汉代的关于德言的理论，《文心雕龙·原道》篇中将“德”提升为一种“自然之道”，即是文学的规律，将德与道结合起

来,同时也预示了以后的“文以载道”的兴起,为中国文学理论奠定了起源论与认识论的基础。毫无疑问,这部巨著的“文之为德”观点在中国文学理论观念的发展中,起了承前启后的重要历史作用。

三、从“德言”到“文以载道”

“诗言志”与“文以载道”见解的不同起于周作人在辅仁大学讲演《中国新文学的源流》中的第二讲《中国文学的变迁》,周氏先讲了文学是在宗教中“分化了出来”的,然后认为:分化出之后,在文学的领域内马上又有了两种不同的潮流:诗言志——言志派;文以载道——载道派。文学刚从宗教脱出之后,原来的势力尚有一部分保存在文学之内,有些人以为单是言志未免太无聊,于是便主张以文学为工具。再藉这工具将另外的更重要的东西——“道”表现出来^⑩。周自己承认:“……这讲演里的主意大抵是我杜撰的。”^⑪

钱钟书两次对这种说法提出不同意见,第一次是1932年,钱认为“周先生根据‘文以载道’、‘诗以言志’来分派,不无可以斟酌的地方。并且包含着传统的文学批评上一个很大的问题。‘诗以言志’和‘文以载道’在传统的文学批评上,似乎不是两个格格不相容的命题。……在传统的批评上,我们没有‘文学’这个综合的要领,我们所有的只是‘诗’、‘文’、‘词’、‘曲’这许多零碎的门类。……‘文以载道’的‘文’字,通常只是指‘古文’或散文而言,并不是用来涵盖一切近世所谓的‘文学’;而‘道’字无论依照《文心雕龙·原道篇》作为自然的现象解释,或依照唐宋以来的习惯而释为抽象的‘理’、‘道’这个东西,是有客观存在的;诗本来是‘古文’之余事,品类较低,目的仅在乎发表主观的感情——‘言志’,没有‘文’那样的大使命。……这两种态度的分歧,在我看来,不无片面的真理;而且它们在传统的文学批评上,原是并行不背的,无所谓两‘派’。”^⑫数十年后,钱氏在《中国诗与中国画》一文中再次提到这一旧话题^⑬中国古代文学批评中,“文”与“诗”都可以指文学,“文”的范围相当广泛,包括经史子传,也包括了诗。《文心雕龙》是文学理论的专著,其中列入文学文体多达三十余种,仅从篇目中就已经可以看出:辨骚(楚辞)、明诗(从《诗经》到汉诗)、乐府、诠赋(词赋)等主要文体,其余是当时的散文文体,如颂赞、祝盟、铭箴、诔碑、哀吊、杂文、谐隐、史传、诸子、论说、诏策、檄移、封禅、章表、奏启、议对、书记等。这种观念直到今天仍然是通行的,如春秋诸子的文章仍然属于散文,史传文章也属于文学传记之类。不仅《文心雕龙》如此,萧统《文选序》中说虽然不选诸子文章与经史子传,但是仍然主张“若其赞论之综缉辞采,序述之错比文华,事出于沉思,义归乎翰藻。故与夫篇什杂而集之。”^⑭所以文与诗皆可以视之为文学是肯定的。由此也可见,周作人将“文以载道”与“诗之言志”作为两种文学观念虽然并无大错。而钱钟书认为诗与文两者分属不同种类不可相提并论的看法也是对的,但是文体“区分围别”并不足以否定文学观念的差异,也是一个事实。

说到“文以载道”时一般会认为这是唐代古文运动或是韩柳等人的文学主张。其实第一个提出“文以载道”的人是周敦颐,他说:文所以载道也,轮辕饰而人弗庸,徒饰也,况虚车乎?……不知务道德,而第以文辞为能者,艺焉而已噫。弊也久矣^⑮。这里所说的“道”就是儒学的道德伦理,对此,张伯行题记解释得很清楚“此犹车不载物而徒美其饰也。或题有德者必有言,则不待艺而后其文可传矣。……然言或可少,而德不可无^⑯。这里径直用了孔子的“有德者必有言,无德者不必有言”来界说,也可以看到它与先秦的“德言”是一脉相承的。

所谓“文以载道”的“道”其实是一个历史概念，主要有两种基本含义：其一是文心中的“自然之道”，表示文的规律与实质。这种观念在《文心雕龙》中论述得最为充分。其二道德教化，包括了先王教令与圣贤说教等内容，这种观念在唐宋以后最为突出。历代文学理论中是见仁见智，各有不同的表述与理解，但是“道统”仍然是存在的，这就是以先王圣训的道德说教作为认识与行为的准则，文是艺文，道是实体，二者之间有辩证关系。

四、中国文学理论中的“德言”与“诗言志”

中国文学理论体系既是多元起源也是多线索发展的，这是世界主要文学理论体系的基本特性之一。中国文学理论中，“德言”与“诗言志”同时在六经中出现，这是其起源的多元性特性。从客体再现的、文学实践与社会道德角度来理解文学本质的是“德言”，从“德言”到“文之为德”再到“文以载道”是中国文学中一种系统的理论，贯穿了中国文学理论史的不同时代。同时，“诗言志”以文学主体表现为主导，沿着“诗缘情而绮靡”、“物感于外，情动于中”，直到清代袁牧的性灵说等，是另一条线索的历史延伸。一方面，“道”是中国经学与文学共同的最高观念，是从实践上升到形而上学的层次，所以必然有“文以载道”来作为中国文学精神追求的发扬。另一方面，“诗之言志”是文学特性的感性的、直观的把握，它从主体情感倾诉的角度来观察文学，也是一种重要的观念。二者之间并不存在对立，正是由于层次的错位与重心的不同，使它们有一种互为补充的关系。所以古代文学理论中反而经常将二者连用，以“诗言志”的“表情达志”作为以上传上的手段，而以“文以载道”的“德言”作为“下以教下”的方式，可见二者之间关系并非对立的，前人早已看到。

提倡“德言——载道”的孔子、孟子、荀子、韩愈、柳宗元、朱熹等人都引诗作诗，并不反对“诗言志”；赋诗言志的建安诸子、杜甫、李白、白居易、苏轼等人也主张“德言”与“文以载道”。载道，就是言志，孔子编次《诗经》，撰《文言》，既以文载道，又以诗言志。庄子曰“道通为一”，“以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倦”来抒写胸臆，难道不是载道又言志？实际上，言志亦是载道，《离骚》既有“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰”，处处洋溢着忧国忧民的情志，同时又有“伏清白以死直兮，固前圣之所厚”，申述自己对道义的追求，可谓兼有言志与载道之义。

诗言志与文以载道的观念，可以总结为中国文学理论中的双线并行，互为补益，同异俱于一。我们指出这一特点的价值在于，证明中国文学理论是一个多元化的理论体系，在理论体系中，可以容纳不同的理论观点，言志与载道，一者从诗人主体性来认识文学创作的特性，另一则是从文学的本体论观念来归纳文学的本质，二者之间的差异存在正是中国文学理论多元化的表现。

类似的多元起源与理论建构的多元结构，并不仅仅存在于中国文学理论中，世界其他文学理论体系表现出这种多元性。西方文学理论起源时间与中国文学理论相近，西方文学理论的代表作亚里士多德《文学理论》成书于公元前四世纪，在希腊雅典时代，这时与中国的春秋时期一样，是多种文学观念竞相争鸣的时代。希腊文学理论最重要的学说是“模仿说”（即摹仿说），早在毕达哥拉斯学派的学说中已经出现了一种思想：现实的世界是对一种本体观念的模仿。希波克拉狄则指出：任何技艺都是摹仿自然的。众所周知，对于希腊人来说，艺术恰恰就是一种技艺。柏拉图认为，所有的艺术都是摹仿的艺术，这种摹仿是对于现象世界的摹仿，但由于现象世界是摹

仿理念的，所以艺术的摹仿虽然只是一种摹仿的摹仿，却仍然含有对于本体存在意义的再现²³。亚里士多德《文学理论》中同样以“摹仿”作为希腊艺术本质的说明。同时我们也要看到，古希腊文学理论中存在与摹仿说相对的柏拉图理念说。与亚里士多德不同，柏拉图既主张诗是一种“摹仿”，同时也指出这种摹仿的对象其实是“理念”，理念是神圣的，诗人具有灵感，可以得到理念的启示，这是诗人不同于常人之处，这种理论与亚里士多德的摹仿说也有一定的差异与相对性。

柏拉图所提倡的“理念说”等，从诗人与神示灵感的关系来解释诗，某种程度上可以与中国的“德言”相呼应。中西文学理论在肇始阶段其实就呈现出了一种奇妙的复合型对称态势，这种对应可以简化地表示为：中西文学理论中有两对相应的文学理论中心观念，一对是中国的“诗言志”与西方的“模仿说”；另一对则是中国的“德言说”与西方的“理念说”。前一对概念是现实的与感性的，无论是主体的言志还是对于客体世界的摹仿，都有直观表达的特性。后一对观念则是形而上学的，中国“文以载道”中的“道”与西方“理念说”中的理念，都属于精神范畴，表现出人类对于神启与存在本原的把握，达到这种精神境界的手段是想象与灵感。

再以印度文学理论为例，韵与味是印度文学理论中的中心观念，是印度文学理论的创造。这两种观念不同之处在于，韵是从语言论角度来表达的文学理论观念，诗有客体世界的语言，这是一种客观的物质因素，但是更为重要的是超出于语言之上的文学理论体悟，这就是诗韵。其特点在于强调这种感悟的超验性与不定性。而味则产生于文学的主体感受，从感情角度来表达诗人主体的感悟，同样它也是超验的。两者虽然不同的，但同属于一种形而上学与感性体悟结合的观念。这种多元观念并存的理论模式与中国和希腊古代文论几乎完全相同。

可以看出，多元观念的起源与发展是世界主要文学理论体系的普遍现象，它展示了各民族文明的丰富性与创造力，因此我们完全没有必要将中国古代文论的不同观念看成是冲突对立，而是要理解这种观念的辩证性。

五、关于文学史评价

无论中国文学理论的“德言”或“文以载道”与“诗言志”之间的关系如何认定，以中国文学理论中的这些观点来作为文学历史时期成就高低的评价标准都是不合适的。周作人在批评中国文学史时认为，凡是“言志”的时代，中国文学就是好的，而凡是“载道”的时代，中国文学则没有好作品，这种观念有一定影响，我们也有必要稍作评议。周作人提出：唐朝，和两汉一样，社会较统一，文学随后又走上了载道的路子，因而便没有多少好的作品²⁴。汉唐两代是中国古代文明的鼎盛时期，也是中国文学史上的辉煌篇章，汉代的“班马文章”光耀史册，历来是后世为文的典范。唐代诗歌更是空前绝后，如前人所评价“李杜光焰千古，人人知之”（王世贞《艺苑卮言》）。关于后者由于文学史早有定评，我们毋庸多言，仅以建安之前的汉代文学而论，贾谊、枚乘、司马相如、扬雄、王褒、张衡、班固、董仲舒、淮南王刘安、蔡邕都邕有鸿篇巨制，“遗风余采，莫与比盛”，是众所周知的评价，说其没有多少好作品很难服人，以其受到“文以载道”观念影响而没有好作品的说法不尽符合事实。

关键在于，一个时期的文学并不由文学理论思想来决定的，更不会说由于存在某种文学理论观点就能使一个时代的文学成功或是失败，“文变染乎世情，兴废系乎时序”，文学的历史变化首先是“与世推移”，随着社会现实而演变。这种世情与时序是指社会文明的总体发展态势，并

不是指单一的经济或是社会意识形态，更不是某种文学理论观点。例如建安时期，经历了长期战乱的社会得到基本稳定，出现了文学的兴盛。以诗歌为例，汉魏五言诗是历代诗宗，“五言诗以汉魏为宗，用意高古，气体高浑，盖去《三百篇》未远，……，这种兴盛是经乱离之世之后的社会现实所产生的，雅好慷慨，梗概多气，是社会语境。除此之外，文学本体因素也是最重要推动力，诗经楚辞、汉赋唐诗、宋元戏曲直到明清小说，历代文体之间的继承与变革是决定文学历史形态的内部因素，由此所形成的中国文学传统推动历代文学变迁，所谓“枢中所动，环流无倦，质文沿时，崇替在选”就是对这种现象的描述。因此可以说不是理论话语决定文学历史演变，恰恰是文学实践创造文学理论话语。

中国古代文学创作实践创造了丰富的文学理论范畴，用以联结文本与作家，仅以诗风方面的范畴而论，就有：风骨、韵味、韵外之致，味外之旨、气韵、气象、诗品、妙悟、意境、意象、兴象、神韵、性灵、格调等，这些范畴各有精妙细微的含义，积累了数千年诗歌创作与评论的心血与艰辛，是中国文学理论体系大厦的木石砖瓦。

在理论范畴创造的基础上，具有了多元化的观念系统。中国文学理论的“载道”之说的提出，本身就证明了文学史实践是文学理论观念产生的土壤，“德言”产生于《诗经》为代表的文本形成过程中，“文以载道”实际是在总结唐宋文创作特别是唐宋八家文的基础上，在北宋古文复兴的实践中提出的。如果没有唐宋文创作实践就不会有“文以载道”的理论，而不是相反，是“文心载道”产生了唐宋文。同样，“诗言志”也产生于古代诗歌创造实践之中。其中任何一种观念都不可能取代其他不同观念，以“诗言志”为例，虽然其在诗歌理论中的地位相当重要，但并不总是理论纲领，《文心雕龙·明诗》篇论诗时，虽然也提到了“诗言志”，但对诗的本质却认为当是“诗者，持也”，诗是“持人性情”，几近于“文以载道”的道德教令“上以风化下，下以风谏上”的主张。同样，以“载道”或“明道”为写作的宗旨，任何观念都会随着文学实践而经历兴衰，这是文学史的规律，即使在同一时代中，各种不同的、甚至针锋相对的理论观念会同时存在，互为抵牾，因为它们产生于不同的话语与语境。这并不意味着必须芟裁肃清，独遵一术，才可能有文学的兴盛。相反，多元理论观念可能对文学发展更为有利。清时袁枚提倡“性灵说”，提出“诗之传者，都关性灵，不关堆垛”。他所说的性灵其实就是真实的性情，“以为诗写性情，惟吾所适。”^⑤他并不否定人伦日用是人之性情，但是人的喜怒哀乐，人间的爱恨何尝不是性情所寄呢。诗中就是要看到作者的真情实感。有人将其归之为“言志”的传统。但同为清代诗人的叶燮的文学理论主张则是“理、事、情”，与桐城派的“义理、考据和辞章”三者合一的思想可以对话，再一次证明了从德言到“文以载道”的文学理论思想不会消消亡。如果轻率否定其中任何一种观念，都不利于正确地评价清代文学。

客观地评价应当如此：无论是德言、文之为德还是文以载道，它们与诗言志及性灵说等理论观念一样，都曾经对中国文学有重要作用。无可否认，其中有的理论观念曾经在一定历史时期起了否性定性作用，如“文以载道”论曾经被封建道德的卫道士所利用，企图将文学作为道德伦理的仆从，这是无可否认的历史现象。但是从历史主义观念来看，应从历史语境来评价一种文学理论观念的得失。

从德言到文以载道的理论观念，对文学与社会关系、文学认识论方面仍然有其不可替代的贡献。同样，“诗言志”、“诗缘情”和“理、事、情”等观念对文学主客体关系等方面也功不可没。例如“德言”和“文以载道”论曾经成为汉魏以来的文学对抗形式主义特别是齐梁文风的

理论依据，这种理论观念之间的纷争总是存在的，《文心雕龙·铭箴》中批评战国文风时说“弃德务功，铭辞代兴，箴文委绝”；《谐隐》篇中批评魏晋以来形式主义文风与不庄重的戏谑方式时说“曾是莠言，有亏德音，岂非溺者之妄笑，胥靡之狂歌欤？……空戏滑稽，德音大坏。”处处可见德言的历史影响。所以“文以载道”在一定历史时期的作用仍然是要全面评价，特别是它对于唐代复古主义文学运动、明代复古主义等都有推动作用。当然，“诗言志”也有在一定历史语境中曾经占据重要地位，这也是不可忽视的。这正说明，只有从多元共生，互为辩证的视域分析中国文学史，才有可能揭示历史的真相。

“德言”作为中国文学理论起源的标志之一，同时也是重要观念，其历史作用至今尚未得到应有的评价，我们现在不应再忽视其存在与价值了。发现并研究这种理论观念，必然会对中国古代文论的起源与历史演进有新的认证。

①于省吾：《泽螺居诗经新证 泽螺居楚辞新证》，北京：中华书局，2003年，第134页。

②郭沫若：《释赓言》，《郭沫若全集·考古编1》，北京：科学出版社，1982年，第98~99页。

③④阮元校刻：《毛诗正义》卷二，《十三经注疏》上册，北京：中华书局，1979年，第304、406页。

⑤《礼记正义》卷三十八，《十三经注疏》下册，北京：中华书局，1979年版，第1536页。

⑥⑦沈建华编：《饶宗颐新出土文献论证》，上海：上海古籍出版社，2005年，第198~199、199页。

⑧王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》第二册，北京：中华书局，1954年，第114页。

⑨王元化：《文心雕龙创作论》，上海：上海古籍出版社，1979年，第22页。

⑩傅杰编校：《章太炎学术史论集·文学总略》，北京：中国社会科学出版社，1997年，第49页。

⑪钱钟书：《管锥编》，北京：中华书局，1981年，第1506页。

⑫《隋书·文学》（列传第四十一），《二十五史》，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第1145页。

⑬马宏山：《论〈文心雕龙〉的纲》，《文心雕龙散论》，新疆：新疆人民出版社，1982年，第150~151页。

⑭冯春田：《文心雕龙阐释》，济南：齐鲁书社，2000年，第77页。

⑮上海大学古代文明研究中心、清华大学思想文化研

究所：《上博馆藏战国楚竹书研究》，上海：上海书店出版社，2002年，第143页。

⑯⑰周作人：《中国新文学的源流》，北京：北平人文书店，1932年，第34页。

⑱钱钟书：《钱钟书精品集》，北京：作家出版社，2008年，第348页。

⑲钱钟书：《七缀集》，上海：上海古籍出版社，1985年，第4页。

⑳萧统：《文选》，湖南：岳麓书社，1995年，第3页。

㉑㉒周敦颐：《周濂溪集》六《通书》二《文辞·张伯行题记》，《国学基本丛书》，北京：商务印书馆，1937年，第117页。

㉓陈中梅：《柏拉图文学理论和艺术思想研究》，北京：商务印书馆，1999年，第25页。

㉔周作人：《中国新文学的源流》，北京：北平人文书店印行，1932年，第39页。

㉕袁枚：《随园诗话》卷一，上海：上海辞书出版社，2006年，第5页。

作者简介：方汉文，苏州大学比较文学研究中心教授、博士生导师。江苏 苏州 215021

[责任编辑 韩 冷]