

《文心雕龍》的形上思想及其在文學理論上的布建與轉化

尤雅姿

中興大學中國文學系

論文提要

形上思想是《文心雕龍》文學理論體系中的核心建設，也是劉勰對中國文學批評理論的卓越貢獻。劉勰之所以能獨步千古，建構出一個籠圈條貫，歲久彌新的文學理論，其健全圓通之哲學思辨能力和善用邏輯方法的表述手段，應該是重要關鍵。劉勰運用哲學範疇之「本體—屬性—現象」概念，立廣義之「文」為文論系統之原點，據以連貫內在「道—德—文」之脈絡；並且鋪展外在「宇宙—人文—文學」之活動；使「文」得以包舉形式、現象、作用於一體，成為萬有之普遍屬性，上通形而上之道，下繫形而下之器。劉勰所以將「文」論謂為本體與現象的中間介質，其終極目的在於圓成一個「樞中所動，環流無倦」的文論體系。本文之旨趣在於對上述論題進行探討。論文首先述明《文心雕龍》和哲學範疇的交涉，其次蠡測《文心雕龍》關於形上概念的集成及其在文學原理上的轉化，兼及說明「自然」在《文心雕龍》中的用法非指「道」的本體義，亦非指「自然界」的存有義，而是做活動義解，指事物因其自性而形生勢成的過程及其原理。最後討論與邏輯相關的思想方法運用，著重產名劉勰在概念、類、命題、殊相與共項上的表述策略。

關鍵詞：劉勰、文心雕龍、文學理論、形上思想、原道、自然

壹、前言

形上思想是《文心雕龍》文學理論體系中的核心建設，也是劉勰對中國文學批評理論的卓越貢獻。劉勰之所以能轍古切金，建構出一個樞中所動、環流無倦的文論系統，應該歸因於他健全圓通的哲學思辨能勵、清晰統貫之邏輯表述手段以及兼顧本體與現象之間的離合同異等幾個優點。

形上思想原是哲學範疇中的重鎮，自《易經》、《易傳》、《老子》、《淮南子》到魏晉玄學以及佛學等思想著作，皆有其各自的精要理論，但劉勰卻能別開生面，以獨創的精神，將哲學範疇中的形上思想運用在文學理論的範疇中不但賦予文學一個崇高超越的道體做為本源，也為文學建構者—文士；和文學建構物—文章，覓得一個上體道心，下達世界的主體價值和意義。

在形上學的理论中，宇宙的本體通常被稱之為「道」，亦有以「無」、「無名」稱謂的，其所以如此命名，意在挑明「道」的超越性、絕對性。《文心雕龍》的冠冕之作就是〈原

道》，劉勰鄭重端嚴地將它安置於五十篇之首，其重要性自然不言可喻，因此，關於《文心雕龍》的「道」的研究，向來是前賢先進著力探蹟的主題，海內外學者亦多有發明。然而由於「道」是超越於經驗的絕對存在，因此無名無形無聲無色，無任何質的規定性，所以「精言不能追其極」，因此，劉勰在〈原道〉發出的第一句話，不是對「道」的意義界定，而是對文的表詮，即：「文之為德也大矣！」

這個對「道」遮詮的表述方式雖因為「道可道，非常道。」但卻為《文心雕龍》的「道」留下一塊混沌不明的「空」間，再加上一字多義的情況，使得作為宇宙本體的「道」，在其他語境中出現了移義、複義的用法，如道德、道理、方法、學說理論、說等多種意義¹。相對的，關於宇宙本體的「道」，劉勰也使用其他的別名，如：太極、神明、神理、道心、天道、幾神、神源、絕境、一、寂寥、造化等²。這使得《文心雕龍》要原的「道」更趨於恍兮惚兮。亦導致詮釋者亦對「道」的理解，執著於現象界的「有」，且倚於一端，他們或釋為道家之自然，或釋為儒家之道德，或說是客觀唯物之道，或說是主觀唯心之道，亦有說是一般規律原理之道。這個莫衷一是的情況顯示一個事實，《文心雕龍》的行上思想既是值得關注的研究主題，同時也仍待研究討論中。

另外，由於劉勰在〈序志〉抒發他寫作的動機源自於「夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行」，以及大力標榜〈宗經〉的樞紐地位，使部分學者遂認定《文心雕龍》所要原的是儒家的仁義道德之道。非也³。就感夢說而言，它屬於發生歷程的動機問題，而〈原道〉是理論本身的內涵意義，兩者應予釐清，且兩者之間縱有關係，其關係也是或然而非必然。且〈宗經〉之篇旨，所宗者是經典的寫作典範、經典的化成之功，並非經典的思想，且除了《易經》外，其他的儒家典籍甚少闡述形而上的道。故〈原道〉的道，並非是孔孟一家之道而已。

劉勰身處儒、道、佛嘗試會通合流的歷史氛圍，他的形上思想是兼容並蓄且折衷以因應的立場，所以是儒、道、釋三家的思想融合⁴。另外，魏晉玄學對劉勰的形上思想

¹ 《文心雕龍》全書約出現四十次「道」字，除作宇宙本體之義解外，尚有作為「道理」解的，如：「恆久之至道」(〈宗經〉)、「道味相附」(〈附會〉)；也有作「學說理論」解的，如「歸以儒道」(〈雜文〉)「諸子以道術取資」(〈才略〉)；也有作「常理」解的，如：「壓、溺乖道」(〈哀弔〉)。此外，尚有作「道德」解的，如「經道緯德」(〈封禪〉)；亦有作「說出」解的，如：「道其哀也」(〈誅碑〉)；亦有作「原則、方法」解的，如：「矢言之道蓋闕」(〈銘箴〉)、「用此道也」(〈體性〉)。在〈原道〉，除「自然之道也」的「道」作「道理」解外，其餘「原道心以敷章」、「道沿聖以垂文」、「聖因文以明道」、「迺道之文也」和「道心惟微」等的「道」，均作宇宙本體之義解。

² 它們分別出現於〈原道〉：「太極」、「神明」、「神理」、「道心」；〈徵聖〉：「幾神」、「天道」；〈宗經〉：「道心」、「神」、「一」；〈正緯〉：「禘」、「天命」、「禘」；〈明時〉：「禘理」；〈論說〉：「幾神」、「神源」、「絕境」、「寂寥」；〈麗辭〉：「造化」、「神理」。

³ 清·張學誠之《文史通義·原道》可視為《文心雕龍·原道》之繼承及發揚者，〈原道中〉云：「《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』道不離器，猶影不離形。後世服夫子之教者，自六經以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。……夫道因器而顯，不因人而明也。自人謂有道者，而道始因人而異其名矣。仁見謂仁，智見謂智是也。人自率道而形，道非人之所能據而有也。」劉勰要原的「道」是不判不割的渾沌本體，雖然他亦推崇儒家之道，但這裡應加以分離認識，即前者是形上的「道」，後者已是諸子百家之學說，屬於形下之「器」。引文見氏著：《文史通義》，台北：臺灣中華書局，一九六七年出版。

⁴ 劉勰在〈論說〉的評論可以為徵，他說：「太初之《本玄》、輔嗣之兩《例》、平叔之二《論》，並師心獨見，鋒穎精密，蓋人倫之英也。…次及宋岱、郭象、銳思於幾神之區；夷甫、裴頠，交辨於有無之域；並獨步當時，流聲後代。然滯有者，全繫於形用；貴無者，專守於寂寥；徒銳偏解，莫詣正理；動極神源，般若之絕境乎！」另在《滅惑論》也可以看出劉勰融合儒、釋的思想態度，他說：「至道宗極，理歸乎一；

影響很深，當時的崇本息末說、貴無說、獨化論等的玄學本體論辯，都是他文學本體論的思想背景，這使得他對於文學現象的觀察即對文學原理的建構，能從具象上升到抽象，又能由抽象落實於具象，完成文學哲學的理論造詣。

在〈原道〉中，劉勰善用哲學範疇之「本體—屬性」概念，提煉出廣義之「文」作為宇宙萬有屬性的共相，這各「文」的意義內涵是「具體現象」，凡事物之形式、現象、作用，都是一種具體顯相，因此，文的範圍就是一個無限類的外延，天文、地文、人文、文字、文章，無所不包。劉勰立此廣義之文作為基礎原點，據以連貫內在的道—德—文之脈絡；並鋪展外在的宇宙—人文—文學之活動，使「文」得以包舉形式、現象、作用於一體，成為萬有之德，上通形而上之道，下繫形而下之器。而劉勰所以要將「文」論謂為本體與現象的中間介質，其終極目的在於圓成一各「觀瀾索源，萬流有宗」的文學系統。宇文所安在《中國文論：英譯與評論》中有言⁵：

《原道》試圖展示文學如何誕生於宇宙的基本運作。為實現這個目標，劉勰從這樣幾個方面入手。首先，他從一個盡可能普泛的意義上來使用「文」這個詞，他把「文」的若干參照系隨意組合在一起，以便加強這樣一個觀點：「天文」（即天文學）或「地文」（即地形學）之「文」與孔子談論教化和傳統的彬彬有禮之風所使用的「文」和「文學」也是同一個意思。……為了把「文」與宇宙秩序聯繫起來，劉勰的第二個策略是取用最權威的中國宇宙論文本《易》尤其是《繫辭傳》中的段落和句子來確立其論點。……劉勰運用這些暗示和引文來表達一個相當有獨創性的觀點……在宇宙創生、分化過程中，每一個發生的事物都表現出相應的外在形貌即「文」；這些「文」取決於他們的本質特性。……因此，從劉勰的觀點看，可以直截了當地說，「文」通過天地成型之「道」表現出來。不惟如此，劉勰還有另外的意思：「文」不僅僅是任何特殊自然過程的結果，而且還是自然過程本身的那個可見的外在性。

本文的旨趣在於對上述的問題作出探討。論文首先述明《文心雕龍》和哲學範疇的交涉，其次蠡測《文心雕龍》的形上思想及其在文學原理上的轉化運用，將從文術論、創作論上分析，此外，亦兼及說明「自然」在《文心雕龍》中的用法並非指向「道」的本體義，也不是指自然界的「存有義」，而是作活動義、實踐義解，指事物因其自性而形生勢成的過程及其原理。最後說明《文心雕龍》和邏輯相關的思想方法運用，重點將在闡明劉勰在概念、類、命題、殊相與共相上的表述策略。

妙法真境，本固無二。佛之至也，則空去無形，而萬象並應；寂滅無心，而玄智彌照。幽數潛會，莫見其極；冥功日用，靡識其然。但言萬象既生，假名遂立。梵言菩提，漢語曰道。…經典由權，故孔、釋殊教而道契，解同由妙，故漢梵語隔而化道。」

⁵ 見〔美〕宇文所安著、王柏華、陶慶梅譯：《中國文論：英譯與評論》之第五章〈劉勰《文心雕龍》〉，頁一九〇，上海：上海社會科學院出版社，二〇〇三年出版。

貳、文心雕龍和哲學範疇的交涉

哲學思想的掌握和邏輯方法的運用，是劉勰《文心雕龍》文論體系所以能圓鑿區域，大判條例的關鍵，也是它能歷久彌新，顛撲不破的基本條件。劉勰的知識來源廣博宏富，經史子集的文獻外，佛教經典的學思培訓，亦提供他真積力久的智慧挹注；再加上他對各種學說理論的態度，又是抱持著在開放中精擇，在遍觀中折衷的原則，因此養成他握有垂帷制勝的思想法寶。

就全書所涵蓋的哲學範圍而言，《文心雕龍》涉及了形上學（metaphysics）、邏輯（logic）、知識論（theory of knowledge）等四大項傳統哲學領域，至於當代新興的藝術哲學領域，或稱美學，自然是《文心雕龍》的勝場所在。由此看來，體大思精的歷史評價，洵非虛譽。

一、形上學

形上學探討的是普遍、超越、絕對獨立存在的宇宙本體和事物內部的根本屬性及其生成發展。在中國哲學傳統中，通常以「道」此一術語來稱謂宇宙的本體，或稱「無」、「無名」；以「德」或「自然」稱萬物的屬性及其生成發展過程。《文心雕龍》的冠篇之作就是〈原道〉，卻不從道的概念界說，而從作為萬物屬性的共相—「文」發端，是因為「道可道，非常道；名可名，非常名。」（《老子》第一章），「道」既不可以言筌循迹，因此，劉勰遂以遮詮的方式解說，即不予直接而正面的說明。以免超越於現象界的「道」，在解說中又矛盾地陷落於現象界。「德」是萬物得自於「道」的屬性，而「文」則是劉勰從大千世界的萬有屬性中提煉出的共相。由「道」而「德」而「文」，這個過程及活動狀態，是「自然而然」地化生形成。劉勰所以標出「文」作為萬物屬性的普遍共相，主要在為文學建構一個絕對、超越、至高無上的本原，透過「文之為德」的全稱肯定定然命題，將原是哲學範疇專擅的形上思想，過渡到文學範疇的形上思想。如此的理論脈絡，亦可以重新審問「文心雕龍」書名的構成意涵，「文心」是否為「道」內聚於「文」的本質；而「雕龍」是道外顯於「文」的煥綺形式。

對「道」的基本範疇和結構作論述，向來是哲學領域的重要課題，但在文學領域中，精微闡釋此一根本存在議題的研究卻很少見。劉勰以其在定林寺精修的僧院背景，賦予《文心雕龍》一種迥異於文人氣息的哲學傾向，以及嚴肅的學院派特質。他能獨具隻眼地在〈原道〉揭明文學世界中的形上意義，確實不凡。清·紀昀譽之為：「自漢以來，論文者罕能及此。彥和以此發端，所見在六朝文士之上。」又說：「文以載『道』，明其當然；文源於『道』，明其本然。識其本，乃不逐其末。」⁶劉若愚在《中國文學理論》也推崇為：「文學的形上概念在劉勰的《文心雕龍》中表現得最透徹……是形上概念的全盤

⁶ 「文原於道」和「文以載道」是截然不同的兩個含義。孫蓉蓉在〈「文原於道」與「文以載道」〉一文說明兩者的不同在於：「一、「原道」為明「本然」，它是從哲學本體或本原論出發來理解文與道的關係的；而「載道」是明「當然」，是從文的構成和作用上來談文與道的關係，是體用、本末、源流的關係，而「載道」中文與道的關係，是手段與目的、形式與內容的關係。二、「原道」與「載道」的「道」內涵不同。「原道」本原於事物自身發展、變化的規律，即自然之道；而「載道」的「道」則是儒家的仁義道德和政治教令。」收錄於《《文心雕龍》國際學術研討會論文集》，頁一三三。台北：文史哲出版社，二〇〇〇年出版。

發展。⁷」

二、邏輯

邏輯，或稱理則學，是思辨健全和論證有效的共通結構。先秦哲學中的名學和佛學的因明學對於邏輯範疇中的概念、命題、推理等都有傑出的探析。這兩門學說都是劉勰建構文學理論的重要方法。《文心雕龍》對概念的論謂周延，命題的建立嚴備，能立正論，亦能破邪說，在共相與殊相、本體與屬性、一般性和特定性、類的意義層次與範圍界定等的掌握上，都能條分縷析，籠圈條貫，這是以哲學方法做為利器的效能。宇文所安認為《文心雕龍》是中國文學思想史上的「反常」之作，因為他是一部系統嚴明精良的文學論著，所以，《文心雕龍》的流傳不但從未中斷，甚至於在包羅萬象的敦煌資料中，它還是唯一的文學批評著作。自現代以來，由於西方傳統對系統詩學的評價甚高，所以《文心雕龍》再度受到海內外無與倫比的關注，他在《中國文論：英譯與評論》中談到劉勰的邏輯觀點，以及其高超的解說本領，他說⁸：

劉勰遵循常規的解說原則：追溯一個概念或文體的本原；對一個複合結構，依次展開其各個組成部分；引述重要的原始材料；創建一套結構的例證。……從這方面看，《文心雕龍》的修辭近似於亞里士多德的《詩學》和西方其他哲學傳統論文的正式解說程序：論述觀點的邏輯迫使理論家不得不產生某一立場，雖然該立場是方法論的強制性產物，但它往往不失有趣的立場。

三、倫理學

倫理學探索道德修養、倫理規範及兩者與政治社會、文化、文藝的相關理論，它討論如下的問題：人類能取得的最高目標為何？人類行為的終極目的是什麼？道德的判斷標準是什麼？在《文心雕龍》的文論系統中，劉勰將「文」界定成一個無限類的概念，除自然現象中的天文地理外，文還指涉一切的人文現象，舉凡國家的禮樂制度、政治事務、文化、文學等，盡是這個廣義的文所得以涵攝的對象。因此，《文心雕龍》論及文學的作用和功能時，就有遠大恢弘的目標，是經緯區宇，發揮事業，華身光國；是窮則獨善其身，達則利國澤民的生命任務。即使回歸到文學的基地，倫理原則的遵行，仍是文學家不能忽略的操守，〈程器〉對此有翔實的發明，主張士人應合文章、學問、道德、事業於一身。這個文學觀對後世的影響深遠；文質說是它的前身，而文德說可視為重要的繼承者⁹。

⁷ 見劉若愚著 杜國清譯：《中國文學理論》，頁三七，台北：聯經出版事業公司，一九八一年出版。

⁸ 見宇文所安著、王柏華、陶慶梅譯：《中國文論：英譯與評論》，頁一八五～一八六。

⁹ 建安七子阮瑀、應瑒皆著有〈文質論〉，這是古典文論的重要範疇，「文」指外在的表現，「質」指內在的品質、修養及為政濟世之才能。見穆克宏、郭丹編著：《魏晉南北朝文論全編》，頁一、五，江蘇教育出版社，一九九六年出版。至於「文德論」，清·章學誠在《文史通義》嘗專設〈文德〉加以闡揚，他說：「古人所言，皆兼本末，包內外，猶合道德、文章而一之；未嘗就文辭之中，言其有才有學，有識又有文之德也。」章氏雖認為「古人論文，惟論文辭而已，劉勰氏出本陸機說而昌論文心……未見有論文德者，學者所宜深省者也。」但是，劉勰實已在〈程器〉作過說明，他說：「瞻彼前修，有懿文德。聲昭楚南，采動梁北。」在〈時序〉亦能從時代背景盱衡文士之表現，即章學誠所謂「能為古人設身而處地也。」因此，

四、知識論

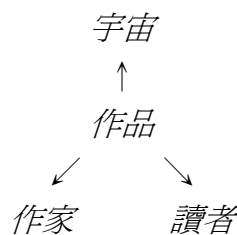
知識論研究知識的性質及獲得的方法。劉勰既是一位博學淹通的儒士，同時也具有根柢盤固的佛學知識，因此其知識來源及方法皆精嚴深厚。佛教將真實的知識或有效的知識稱之為「真智」，而此種知識的來源則謂之為「量」，「量」有數種，如：「現量」（知覺）、「比量」（推理）、「譬喻量」（類比）、「聖言量」（證言）、「義准量」（推定）。現量指的是透過眼見、耳聞等認識作用及其所得的知識。比量是根據某一事理推知現量所不及的事情。現量說相類於經驗主義（Empiricism）對知識來源的主張，認為知識來自感官知覺（sense perception）和心靈運作的「內在知覺」（inner perception）經由對現世事實縝密而系統的觀察，我們可以認識或習得知識。比量說相類於理性主義（Rationalism）對知識取得的看法，即知識來自於理性，演繹論證的推理方式能獲致確定的知識。「譬喻量」是透過相比較的方式，獲得知識的來源，包括有關名和所名或詞語和指稱間關係的知識。「聖言量」是由權威的陳述所構成，可以提供現量及比量所無法提供的知識，除了天啓、聖賢垂訓外，還包括認識真理的凡人。「義准量」為解釋一些矛盾現象而對未知事實所作的必要假設。《文心雕龍》的文論建設所以博大精深，其論點和方法所以合理允當，不能不歸因於劉勰對知識論的掌握有道。

五、藝術哲學

藝術哲學研究的是藝術的本質、藝術形式的結構原理、典範規律的確立、風格類型的區分、藝術想像與創作論、批評與詮釋的方法等主題。這一範疇正是《文心雕龍》的勝場，不論是受文之樞紐廣被的文學通則，或是文體分論中的作品研究，以及文術論、文評論、文德論等篇章，劉勰都能控引本源，振葉尋根，奠立穩健的美學原理。

六、文心雕龍的文學哲學圖式

當代在西方文論領域中甚有影響力的《鏡與燈》，曾創設出一個備受推重的藝術批評坐標，這個坐標由四個要素所構成——作品、作家、宇宙（由人物和行動、思想和情感、物質和事件或者超越感覺的本質（super-sensible essences）所構成）及讀者等四項。他並且將之簡化，以一個三角形的圖式加以展列¹⁰：



若依照這個綱領醒豁的座標構架來權衡《文心雕龍》的文論領域，發現劉勰的表現非但毫不遜色，而且有過之而無不及。在作品和宇宙的連結上，劉勰對於文學與「道」、自然物色、社會人生之間的符應關係，論述精詳，觀〈原道〉、〈徵聖〉、〈物色〉可知。在作品和作家間的論題說明上，文體論、文術論自然是重鎮所在，無須贅言。在作品與讀者的瞭解上，劉勰在文體論上的「敷理以舉統」以及〈知音〉所標的「六觀」建立了詮釋

《文史通義》之文德說仍可視為從《文心雕龍》一脈相流下之文學倫理主張。

¹⁰見[美]·M.H.艾布拉姆斯著、鄺稚牛等譯：《鏡與燈——浪漫主義文論及批評傳統》，頁五~六。北京：北京大學出版社，一九八九年出版。

月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形。」在天地萬物各有形象之後，「天下之文」遂得以形成，這是原初且廣義的「文」，劉勰不但繼承了這個「文」的概念，並把它冠在全書三萬九千字之首！對於森羅萬象加以類聚群分的觀念，如「方以類聚，物以群分」、「觸類而長之，天下之能事畢矣¹³」，劉勰除將之運用於對芸芸萬品的區分外，尚將分類繫屬的觀點實施於文學作品、文學作法、作家種類等的討論上。

其次是宇宙自然變化的觀念，此變化觀念《周易》之理論基礎。變化觀念本是周民族占卜的思想的核心，因為「易」原即是「變化」之意，六十四重掛之排列及命名，原表一變化歷程；而與「變化」觀念相配合的是「中」，「中」即是「不變」，謂現象界，不論宇宙或人生的狀態是如何地變易不息，箇中必有一「中」可資選擇，如此，在變化之間「得中」，才能往來不窮，是謂「通變」。因此「通變」的意涵有三，一是在「通」與「變」，即「常道」與「變化」之間的抗衡中運動；著重於事物在體用虛實上的對應關係。二是在「變」之中求「通」，即透過變化以求往來不窮；著重於事物以變化萬千的現象在時間中保持前進的推動力。三是從參伍多元的變化項中融會完整的一元；著重於事物在空間結構上寓一於多的豐富性及一致性。

通變無窮的觀念遍佈於《文心雕龍》全書，如〈封禪〉云：「雖復道極數殫，終然相襲，而日新其采者，必超前轍焉。」在〈序志〉劉勰表明他的理論立場是「同之與異，不屑古今；擘肌分理，唯物折衷」，具體實踐了《周易》在時空變化中靜觀以得其中的行動思維。此外，人類觀察耳目所及的大千世界，發現一切現象莫不在多重多元之中變化萬端，故〈繫辭〉云：「參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象；非天下之至變，其孰能與於此？」¹⁴這個參和變化以成就天地萬象之文的理念，亦為劉勰所取資，將之轉用於文章參和著聲文、情文、形文於一體，形成文學此一錯綜著造聲、造義、造形於一身的藝術形式外¹⁵。在文術論中，劉勰明列〈通變〉主題專論在基本性質不變的情況下，發展並控制著變化，以求文學得以生生不息地無窮演進。在〈鎔裁〉則又強調：「修短有度」、「繁略直中」、「權衡損益，斟酌濃淡」，在〈章句〉提及換韻問題時亦謊：「曷若折之中和，庶保無咎」。〈隱秀〉則一枝獨秀地採用爻象的變化來說明「隱」所表現的象外之象，言外之意。他說：「夫隱之為體，義生文外，秘響旁通，伏采潛發，譬爻象之變互體，川瀆之韞珠玉也。故互體變爻，而化成四象；珠玉潛水，而瀾表方圓。」

總之，劉勰吸收《周易》的思想，普遍地將「通變」理念落實於各類文體的演變、時序演變、風格演變、才性演變、文術演變等範疇。

山川草木也。懸象運轉，以成昏明；山澤通氣，而雲行雨施，故變化見矣。」見《十三經注疏·周易》，頁一四三。

¹³ 分見《十三經注疏·周易》，頁一四三及頁一五四

¹⁴ 《十三經注疏·周易》【唐】孔穎達疏曰：「參，三也；伍，五也。或三或五，以相參合，以相改變，略舉三五，諸數皆然也。錯綜其數者，錯謂文錯，綜謂總聚，交錯總聚其陰陽之數也。通其變者，由交錯總聚，通極其陰陽相變也。遂成天下之文者，以其相變，故龍遂成就天地之文，若青赤相雜，故稱文也。」頁一五四。

¹⁵ 參〈情采〉：「立文之道，其理有三：一曰形文，五色是也；二曰聲文，五音是也；三曰情文，五性是也。五色雜而成黼黻，五音比而成韶夏，五情發而成辭章，神理之數也。」劉勰「參伍相變」的觀念運用還表現於〈章句〉：「若夫章句無常，而字數有條，四字密而非促，六字裕而非緩。或變之以三五，蓋應機之權節也」。

作為形而上之道的體察者，詮釋者、繼承者一聖哲，他能彌綸天下之道，制定天下之業，所以是形而上之道與形而下之器的轉播媒介，因此，〈繫辭〉關於聖哲效天法地，開物成務的人文精神，也深刻地影響了劉勰與治濟身的文學觀，除了在〈原道〉說：「原道心以敷章，研神理而設教。」及「道沿聖以垂文，聖因文而明道。」外，又在「文之樞紐」特立〈徵聖〉以闡揚聖哲「鑒周日月，妙極機神，文成規矩，思合符契」的典範；並且主張文章的功用理應推行舉錯於天下事業。〈序志〉即說：「唯文章之用，實經典枝條，五禮資之以成，六典因之致用；君臣所以炳煥，軍國所以昭明。」劉勰由聖哲典型而論君子之德，由經典之用而講文章鼓冶天下的效能；《文心雕龍》就這樣紹繼著〈繫辭〉的人文襟抱和宇宙視野，因此他勸勉文士：「唯君子能通天下之志」（〈論說〉）凡在〈程器〉則念茲在茲於君子成務榮身的人生使命，他說：「君子藏器，待時而動，發揮事業，固宜蓄素以弼中，散采以彪外，榘栝其質，豫章其幹，摛文必在緯軍國，負重必在任棟樑；窮則獨善以垂文，達則奉時以騁績，若此文人，應梓材之士矣。」這種濟物致用的精神決定了劉勰以華實兼備、文質合一的原則規範文士，體現了源遠流長的生命目標：以立德、立功、立一求歷史地位之不朽。

至於〈繫辭〉「大衍之數五十，其用四十有九¹⁶」的形上理念也直接體現於《文心雕龍》的成書體例，〈序志〉說：「彰乎大易之數，其為文用，四十九篇而已。」另外，劉勰在「道」的別名上，常用「神」、「神理」、「幾神」等異稱；這些意指宇宙本體的詞語及涵義，並非神秘主義，或與宗教有關，而是形容「道」的玄妙，他們亦得自於〈繫辭〉對道體的描述，如：「神無方而易無體。」、「陰陽不測謂之神¹⁷」。整體而言，劉勰善繼善述《易傳》的形上思想，不論是對宇宙本體的體會，或是通變原理的轉化運用、對言意象的關係思量、或是他充滿人文襟懷的君子使命，以及觀摩《周易》原始以要終的體例等，他都能大包大攬地施之於他所關注的文學事業版圖。

二、源於老子

先秦哲學中的道家經典—《老子》，其關於宇宙本體及天地萬有化生的重要學說，對劉勰的形上思想也具有關鍵性的影響。尤其他生逢魏晉玄學的學術風潮，崇本息末說、貴無派、崇有論、獨化論、自然說等，都先後從《道德經》的哲學展開辯論。劉勰身處其境，必然也有成一家之言的學術志趣，因此他從玄學的思辨立場理解「道」、「德」、「自然」，並將它們轉化到文學範疇中，探討文學的本源、作家的才性、文體的通變、神思的虛靜、文術的妙合自然等論題。本小節將著重於劉勰在「道」的體認上得自於老子與轉化於文學的部分。至於在「自然」的論述部分，由於和魏晉玄學的關係緊密，故置於下一小節一併說明。以下就《老子》第二十五章、五十一章先作初步說明：

¹⁶ 見《十三經注疏·周易》，頁一五二。

¹⁷ [晉]·韓康伯注：「方、體者，皆係於形器者也。神則陰陽不測，易則唯變通所適，不可以一方一體明。」頁一四七；又注「陰陽不測之謂神」為：「原夫兩儀之運，萬物之動，豈有使之然哉，莫不獨化於太虛。故兩而自造矣，造之非我，理自玄應，化之无主，數自冥運，故不知所以然而況之神。」頁一四九。並見《十三經注疏·周易》。

《老子》第二十五章：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，強字之曰道。強為之名曰大，大曰逝、逝曰遠，遠曰反。故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

《老子》第五十一章：道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德，道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。

《老子》的形上理論約可透過這兩章論述加以概括把握。老子認為作為宇宙本體的「道」，它不生不滅，不判不割，所以是寂兮寥兮，獨立而混成的狀態；且「道」雖範鑄萬物，造就形器世界，但它卻是超越於萬物，超越於現象世界的一永恆存在，所以是「先天地生」的「天下母」。「天地」乃老子舉以概括經驗世界的用語，故從「天地」之後，即已轉入經驗世界之萬有總體，此萬有總體各有其自性，即老子所謂之「德」：若就實踐義而言，則為「自然」。故合而言之，萬象皆依於道，分而言之，道之表現乃隨事物之特殊性而異，即萬象各有其自性，此自性即為「德」，故「德」為萬象稟「道」而各有之自性¹⁸。由此理據，亦可進一步確認「文之為德」與「原道」之間的理論間架。

曾在〈諸子〉推崇《道德經》是百氏之冠的劉勰，他將這個無形無象，卻成濟萬物，周行不殆的「道」，定為文學的本源，使文學不僅僅浮沈於現象世界而已，它因具有著抽象的形上基礎，更能和世界作上下四方的連繫和貫通，落實「道」的遠大循環性質，發揚文學可大可久的功用，而這個精神，也符應〈繫辭〉：「鼓天下之動者存乎辭。」的體認。

除此之外，將「道」立為文學理論之宗極，當有執一應萬，統之有宗，會之有元的結構策略，而這個構思也離不開宇宙本體與萬有現象的關係體認。王弼在《周易略例》有言：「夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也¹⁹」。此處的「至寡」、「一」；即在指「道」，此「道」亦是劉勰所要原的「道」。由「道」而「德」，再由「物形之」至「勢成之」，老子論及萬物有形生勢成的顯現歷程，它意味著事物由其內在本質所賦予的能量，經由物質因素的獲得後，配合時空條件而自然展開的實踐歷程。劉勰論及文本的生產過程時，十分重視「勢」的因應配合，〈定勢〉說：「因情立體，即體成勢」，又說「形生勢成」，這都可看出《老子》的形上思想軌跡。

當「道」轉化於藝術創造時的「神思」，亦要留意其理論基據在於「無為」此一高度涵攝吐納的虛靜性質，《老子》第八章說：「心善淵」，調宅心玄默虛靜，則能澄明，能容

¹⁸ 王淮：《老子探義》說：「德者，性也。一物之德，即一物之性；一物之性，即一物之本質。道為萬物創生之原理，德則為萬物本質之理，萬物固由道所創生，然必各具一「本質」，乃能成其為一物，不同之物有不同之本質，故曰：『德畜之。』」頁二〇二。台北：台灣商務印書館，一九八二年出版。

¹⁹ 見王弼·《易略例·明象》，轉引自勞思光《中國哲學史》第二卷，頁一七六。香港：香港中文大學崇基學院，一九八〇年出版。

受，能鑒物。劉勰在〈養氣〉亦主張：「水停以鑒，火靜而明。」〈神思〉更提倡：「陶鈞文思，貴在虛靜。」這些創作觀念明顯蘊含著《老子》：「致虛極，守靜篤。」的本體屬性²⁰。

三、源於魏晉玄學的自然觀

魏晉玄學喜用源自於《老子》之「自然」一詞，而其涵義多重。或用作「道」的別名；或用作萬物之屬性；或用作任運自然而動的活動義解；而各有發揮，但也彼此交纏合用。王弼在《老子》注中說：「道者，物之所由者；德者，物之所得也；由之乃得。」這句話已囊括了「自然」的三層含意。由於「自然」此一術語最初之使用者仍為老子，故先由此爬梳，進而嘗試掌握劉勰的「自然」意涵。

《老子》關於「自然」的意義指涉有三，一是宇宙本體義時旨「道」而言。二是萬物之自性，指「德」而言。三是實踐義；常用「勢」來指涉。

(一)宇宙本體義

宇宙本體義係指「道」而言。第二十三章：「希言，自然。」謂「道」體超越於經驗界，不可以言語求。這個敘述同於「大音希聲」、「大象無形」等文句²¹，皆在描述「道」的本體抽象性質。阮籍亦以「自然」此一術語指涉「道」的本體，在《達莊論》中他說：「天地生于自然，萬物生于天地。自然者無外，故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎？當其有內，誰謂殊乎？……天地合其德，日月順其光。自然一體，則萬物經其常。」又說：「人生天地之中，體自然之形。身者，陰陽之精氣也。性者，五行之正性也。情者，游魂之變欲也。神者，天地之所以馭者也。」王弼在《老子》注中說：「順自然而行，不造不始，故物得至而無轍跡也。」阮籍、王弼所使用的「自然」雖意指宇宙本體，但亦涉及萬物生成歷程的律則，所以是參雜著宇宙本體和事物的屬性等兩個概念。在魏晉玄學界，觀念錯綜混用是常見的現象，因為在裴頠《崇有論》探試拋離「無」這個範疇，而企圖直接確立「有」為本體²²，暨郭象獨化說建立之前²³，魏晉

²⁰ 「虛靜」的論點亦同於《莊子·知北遊》之：「老聃曰：『汝齋戒疏淪而心澡雪而精神。』」也與《荀子·解蔽》之「虛壹而靜，謂之大清明。」相應。又，僧肇·《肇論》的：「寂而常照，照而常寂。」以及《周易·繫辭》：「寂然不動，感而遂通。」等皆可相互會通。

²¹ 《老子》第四十一章：「大音希聲，大象無形。」王弼注曰：「聽之不聞名曰希，不可得聞之音也……象而形者曰大音也。」又第十四章曰：「視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。博之不得名曰微。此三者不可改詰，故混而為一。」河上公注曰：「三者謂夷、希、微也，不可改詰者，無色聲無形，口不能言，書不能傳。」以上見王淮注釋：《老子探義》之頁一七二、五六。

²² 裴頠·《崇有論》：「濟有者皆有也，虛無奚益于已有之群生哉！」詳參任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁一八三～二〇七，北京：人民出版社，一九八八年出版。

²³ 郭象獨化論的玄學主旨在於「上知造物無物，下知有物之自造。」既呼應了裴頠「夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。」的思想，且更精嚴完整地建構出「獨化於玄冥之境」的玄學命題。成功區分「有」

哲學界尚未將本體和現象之間的關係釐清，並成熟地為它建構出一理論系統，所以仍採行《老子》三合一的「自然」意涵。如何晏在《無名論》亦論及「道」，他說：「道者，惟無所有也。自天地已來皆有所有以矣。然猶謂之道者，以其能復用無所有也……夏侯玄曰：『天地以自然運，聖人以自然用。自然者，道也²⁴。』」這兩處的「自然」既都是指「道」的本體，又兼有「道」在現象界的活動及作用。

劉勰在《文心雕龍》中所運用的「自然」觀念，已非渾沌未明的道器兼用內容，劉勰在裴頠、郭象的理論廓清下，明白「無」是「無」，「有」是「有」，即「本體」是本體，「現象」是現象的範疇界定，因此，他用「道」指涉宇宙本體，用「自然」指涉事物從「德」而形生勢成爲萬品庶類的過程及原理。故〈原道〉所說的：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」之「自然」，皆指各個事物秉其自性，自然而然地發生及形成，並不是用作爲「道」的別名。馮春田在〈《文心雕龍》的文學「自然」與文學型範論〉一文有言²⁵：

劉勰的「自然」理論是在《文心雕龍》論述文學問題時體現出來的，所以不妨就稱之爲文學「自然」論；它包括文學的發生、文學的本質或屬性論等方面的問題。因此，劉勰是借鑒或融合了老莊及魏晉玄學的事物生成、變化與物性「自然」論的。…劉勰…十分清楚地說明，天地以及動植萬品之「文」和人類之「文」的發生或出現，是萬物及人類「自己而然(自身如此)」的必然結果。

(二)萬物自性義

所謂萬物之叫生，係指「德」而言。《道德經》視「道」與「德」是理一分殊，從無化有的關係。合而言之，萬象皆依於一道；分而析之，萬物各有其本性。故「德」、「物印吐」，即「自然」之另一涵義。第六十四章說，「以輔萬物之自然而不敢爲」，此「自然」即指萬物之本性。此一本性先於萬物且對萬物具有指引其性質的決定力。郭象在《論語

是現象，「无」是本體，釐清了宇宙生成論及宇宙本體論的範疇。詳參任繼愈主編：《中國哲學發展史魏晉南北朝》頁二一八～二五三。亦可參王曉毅著：〈郭象自生獨化論與有無之辯〉，收錄於《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第四輯，國立成功大學中文系主編，頁五〇七～五二九，台北：文津出版社，二〇〇一年出版。

²⁴ 轉引自王曉毅著：〈郭象自生獨化論與有無之辯〉，收錄於《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第四輯，頁五二四～五二五。

²⁵ 收錄於《《文心雕龍》國際學術研討會論文集》，國立台灣師範大學國文系主編，頁一〇三～一〇七，台北：文史哲出版社，二〇〇〇年出版。又可參宇文所安著、王柏華、陶慶梅譯：《中國文論：英譯與評論》關於「自然」此一術語之解釋，宇文所安：「『自然』的直譯應當是「so — of — itself」，也就是說事物該什麼樣就什麼樣，事件該怎麼發生就怎麼發生，因為他們剛好就是這樣的。注意它跟「性」的區別，後者是一個實體的天然特性。一種特定的「性」會遵循一定的發展過程，並根據「自然」即更大的原則，表現出一定的特點。」頁六六四。

體例》中說：「萬物皆得注，謂之德。」王弼在《老子》第二十五章注中亦言：「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」又說：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來而執之，故必失矣。」他在《周易注·損掛》也說：「自然之質，各定其分，短者不為不足，長者不為有餘，損益將何加焉？」²⁶這些論述中的「自然」，都指向萬物的本性。例如：事物的本性如果是方，事物就會順著這個本性而化成方，是圓就會化成圓。

劉勰將這個自然概念施用於他的文學理論，譬如他在論及作家才性和文體屬性時，再三強調要因任自然，故說「薑桂同地，辛在本性：文章由學，能在天資。」（〈事類〉）、「文質附乎性情」、「辯麗本於倩性」（〈情采〉）、「圓者規體，其勢也自轉；方者矩形，其勢也自安：文章體勢，如斯而已。」（〈定勢〉）不過他在用語上略有區分，涉及文類的印注時，則謂之「文體」；言及作家的歐注時，則謂之「文才」；論及作品的體製條件時，則又謂之為「勢」。

（三）萬物因其飢注而實踐之義

所謂實踐義，係指萬物因其所屬自性而形生勢成的運動歷程以及這個歷程的活動規律。《老子》第五十一章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之……夫莫之命而常自然。」從「道」至「德」是事物所屬的性質，從「物形之」到「勢成之」是事物聚散、進退、傳遞、運動的實踐過程、必須在性質的支持下及實體的依據下進行。故知「自然」這個「實踐義」的解釋和「自然」作為萬物本性的解釋是一體兩面的：前者是相對靜態的，而這一層則是著重於事物遵循其天賦本性以運動發展的歷程，所以是相對動態的，同時也用以指明這個實踐歷程是自然天成的性質。

如王弼在注《老子》第五十一章時留意判清「道」、「德」、「物」的構成進程及運動關係，進而觸發了魏晉玄學「天下萬物生於印陞」的重要論述。王弼說²⁷：

物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生，道也；何由而行，物也；何使而成，勢也。唯因也，故能無物而不形；唯勢也，故能無物而不成。凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也，隨其所因，亦各有稱焉。

爾後，魏晉玄學家郭象視「無」為本體，「有」為現象，提出「獨化」說以聯絡「有」、「無」，其理論旨趣亦影響了劉勰的「自然」理念。郭象在《莊子·逍遙注》說²⁸：

²⁶ 轉引自劉大杰著，《魏晉思想論》，頁六〇。收錄於《魏晉思想》，台北：里仁書局，一九八四年出版。

²⁷ 轉引自王淮注釋，《老子探義》，頁二〇一。句讀經本人稍作修正，關於王弼的「自然」概念，亦可參王金浚著：〈論王弼的「崇本息末」〉，收錄於《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第四輯，頁四九四～四九八。

²⁸ 轉引自劉大杰著，《魏晉思想論》，頁六一。收錄於《魏晉思想》，台北：里仁書局，一九八四年出版。

天地者，萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，椿木之能長，朝蘭之能短，此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。

又郭象《莊子·知北遊注》說²⁹：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也。既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物無己，明物之自然，非有使然也。

劉勰的文學理論普遍地周流著這層因物之性以成之的自然理念，同樣的道理，他若從靜態的名詞義解，就是文學的叫生；若從動態的動詞義，或從狀態的狀詞義解，就是文學循性而動的歷程及其狀態之說明。

這個在《文心雕龍》中被轉化為文學原理的「自然」觀，其背後的哲學根據正是從《道德經》及魏晉玄學思辨而來的形上思想。

至於現今通行之存有義，即自然界之萬物品類，或稱為大自然者，既未見於《老子》，亦不見於魏晉玄學，也不出現於《文心雕龍》。魏晉南朝時期關於「自然界」之指涉是以「物」或「萬物」加以名稱：在《文心雕龍》中尚使用「品物」、「庶品雜類」、「草區族群」、「庶物」、「萬品」、「動植」、「物色」等。因此，若以為劉勰文原於「自然」，即謂文原於「大自然」者，乃混雜「自然」之古今異義，不可不辨。

四、《文心雕龍》的「自然」語境

承繼但有別於《老子》的哲學議題，劉勰將「自然」的運動律則改轍到文學，賦予文體論，文術論以一形上原理。他在《文心雕龍》共在七篇之中使用過九次「自然」皆偏重於活動義、實踐義，即以「自然」說明萬事萬物各因其所屬之自性而形生勢成的歷程，以及箇中的運動規律。他們分別在描述人類心生言立的歷程和規律、才性和作品表現的因緣關係、各類文體形成的客觀規律，各種文術技巧的天然化成等。這些用法依次出現在下列的語境之中，以下將逐一徵實說明：

(一)「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」(〈原道〉)

指心靈活動發生後，必有言語活動將內心的思想情感加以組織表述，有了言語上的言說現象，其後必有書面文字加以記載述明，於是而有文學活動。由思想的肇生而有語言的形成，由語言的形成而有文學的締造，這整個發生發展及形成的歷程，是任運自動，

²⁹ 轉引自任繼愈主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁二二五～二二六。

自然而然的律則³⁰。

(二)「雲霞雕色，有瑜畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇；夫豈外飾，蓋自然耳。」（〈原道〉）

發生之後，天喬滋植，情狀萬千，咸有自得之趣，則情也。

（* 拙作惠承林朝成教授賜教，謹此致謝。）

P28

指雲霞艷麗的色澤，草木花卉繁鮮的文采並非人爲外加上去的，而是因其自性而然，順其物性則成。

(三) 周、胡眾碑，莫非精允。其敘事也該而要。其綴采也雅而澤，清詞轉而不窮，巧義出而卓立。察其為才，自然而至也。（〈誄碑〉）

指周勰、胡廣的碑文作品，所以能精當博要，綴采雅澤，且在命意上卓秀特立，是因為他們本身所具有的才性所自然獲致的文學表現。

(四) 吐納英華，莫非性情，是以賈生俊發，故文潔而體清……觸類以推，表裡必符。豈非自然之恆資，才氣之大略哉。（〈體性〉）

指文學根源於人的性情，所以賈誼以其傑出奔放的本性，而有高尚明亮的文體，因為事物內在的本性必會和其外顯的形式相契合，這是源於先天而然的才性資質，也是作家的天資契合著文體風格的形成。

(五)「勢者，乘利而為制也。如機發矢直，澗曲湍回，自然之趣(趨)也。……激水不滿，槁木無陰，自然之勢也。」（〈定勢〉）

劉勰承《老子》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」之思想，並吸收王弼的自然觀念：「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」（《老子》第二十五章注）認為創作時必須審定文體所屬的客觀條件，才能因

³⁰ 宇文所安的解釋，亦可參考，他說：「按照《文心雕龍》獨特的自然哲學，在自然過程之中存在某種使固有的區別得以顯現的動力，這就暗示著『心』必然要出現：如果沒有識別和知曉該顯現的主體，顯現就無法完成。顯現就是為『心』發生的。同樣，它也暗示出，有『心』就自然有『言』，語言是『心』本身唯一和特有的顯現形式。語言是該過程的充分實現，它是使『知』成為可能的『知』，而這個過程的充分實現就是人之『文』。」，頁一九三。

情立體，循體成勢，因勢而得便利，正如由機括發射而出的箭，必筆直地向前運動；彎曲的溪澗走勢，也必然使溪水急流盤旋，這都是自然而然的運動趨向。湍急的水不起漣漪，乾枯的樹成不了蔭，也是事物順沿著客觀條件所形成的現象，都是自然而然地形成勢成。

(六) 「造化賦形，支體必雙，神理為用，是不孤立。夫心生文辭，運裁百慮，高下相須，自然成對。」(〈麗辭〉)

指修辭上的對偶，就像人體的四肢勢成雙成對的情況一樣，都是得自於造化，是天生自然地形成。

(七) 「自然會妙，譬卉木之耀英華；潤色取美，譬繒帛之染朱綠。」(〈隱秀〉)

指作為蘊藉含蓄之美的「隱」及作為警策奪目之美的「秀」，應該稟持著自然天成的原則，才能使它們由內而外幣地文直相附，華實並勝，猶如花朵所以耀艷，在於它的植物本性；繒帛所以鮮麗，在於他原本就是好質地的絲織品。

從《周易》、《老子》到魏晉玄學，劉勰集成了他獨特的形上思想，這個形上思想範疇著他的文學理論、結構體例和表述方法。另外，不能忽略的是長期浸淫般若思想，也玉成他圓融地處理本體與現象之間的關係，因為「梵」有二態，一為無相，一為有相；無相為「道」，有相為「文」，雖分而不離，因為色即是空，離諸相則無物，這正是他在〈論語〉談到的：「然滯有者，全繫於形用；貴無者，專守於寂寥；徒銳偏解，莫諸正理；洞極神源，其般若知絕境乎！」

肆、文心雕龍與邏輯相關的思想方法運用

以論文敘筆的二十篇三十四種文體範疇來說，「按轡文雅之場，環絡藻繪之府」的劉勰，其所以能「乘一總萬，舉要治繁」，靠的就是他卓越的邏輯思辨能力。從文體論四條例來看，「釋名以章義」是對概念的內涵界定；「選文以定篇」是對概念外延的畫定；前者是共相，是抽象普遍的定義；後者是殊相，是具對象且獨特作品。「敷理以舉統」是「本體屬性」的斷定，表述本體的根本性質，作為該文體的共理及規範。以上三例偏向橫斷面的靜態陳述，故未及於歷史線性的動態考察，因此再以「原始以表末」穿梭貫通。劉勰秉持此一經緯識綜、表裡一體條例，遂能如握庖丁之利器，遊刃有餘波詭雲譎、吹萬不同的文體世界中。

一、類

類(Class)在邏輯上的定義是「以共相(universal)貫穿殊相(special)而使其成為分子(member)的一個「抽象的構造品」(Abstract construction, logical construction)。故知，類必有事物作為其分子；也必有一個共相作為據以分類的標準，而這個據以分類的標準又可

再加分解，使之產生分化歷程，由原始之全類，成爲各種特定之類³¹。故知某類事物因具有共同的性質而有共同的名稱。

類是劉勰學要治繁的哲學利器和表述其文學理論的重要方式，他善於把握類在概括歷程的「一般性」(Generalization) 和分化歷程的「特定性」(Specialization)。前者即先秦名家所謂的「通」，後者即名所謂的「變」³²。例如在〈原道〉，作爲原始全類的「文」從宇宙萬有的一切顯相這個無限類(Infinite class)經分化而爲天之文、地之文、萬物之交、人之文等四種存在類別。天是天象，以日月疊璧概括；地是地理，以山川煥綺概括；萬品之文從龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿，雲霞雕色，草木賁華，林籟結響，泉石激韻等綜括；至於人之文則舉八卦、河圖、洛書、文字、典章制度、政治功績、善政勳德和文籍著述作爲人文之類。而這些特定之類孫以分化爲天、地、人、萬品，但它們又皆具有原始全類的「文」的共相，那就是：一、可以透過人類的感覺系統認識到美的形式。二、是一種會產生變化的現象。三、是會產生作用的一種活動。其他如〈體性〉將「性」分爲才、氣、學、習；而「才」在分爲庸、雋；氣分爲剛、柔；學分爲淺、深；習分爲雅、鄭。在文術論上亦然，如分〈麗辭〉爲言對、事對、反對、正對，區別比喻爲：或喻或聲，或方或貌，或擬於心，或譬於事等。蔣凡、羊列榮在〈劉勰《文心雕龍》與理性主義的理論思辯〉亦有相關的說明³³：

類是劉勰的文學思想的重要表述方式。如〈宗經〉的「文能宗經，體有六義」，這「六義」便是一個「類」，它概括出了劉勰的文學批評基本標準。又如〈鎔裁〉有「三準」、〈知音〉有「六觀」，也都是「類」，分別闡述規範文意的基本準則和理解文情的基本方法。這些「類」的內部各項之間，也就是同一屬的諸種概念之間，構成了並列關係。並列關係的建立，一定要保持統一的前提，兩者要間不相容，這是基本的邏輯原則。比如「六義」，以劉勰對文章的形式和內容的構成要素的分析爲理論前提，「情」、「風」、「事」等六種概念基本要保持不交叉的關係。「三準」、「六觀」也是大體如此。

二、概念

概念是邏輯思維的基本單位，它可以呈現思維的昭晰程度和思辨的能力。以下試就〈論說〉中之「論」體爲例，考索劉勰實際的邏輯表現。

已知「釋名以章義」係對概念的內涵作定義，已述明所界定的客觀義理。故「論」的定義直接給予爲「述經敘理曰論。」在此層次之下，再大分爲「述經」、「敘理」兩類。述經的定義是「論者，倫也；倫理無爽，則聖意不墜。」敘理的定義是「論者，彌綸群言，而研精一理者也。」在此層次之下，述經敘理之論又可統合畫分爲八小類：「議者，宣言；說者，說語；注者，主解；贊者，明意；評者，平理；序者，次事；引者，胤辭；八名區分，一揆宗論。」在此層次之上，八小類又可以在兩兩相繫爲四項，其概念之界定如下：「詳觀論體，條流多品。陳政，則與議說合契；釋經，則與傳注參禮；辯史，則與贊評其行；銓文，則與敘引共紀。」由此看來，他

³¹ 參見牟宗三編著：《理則學》，頁六～七。台北：國立編譯館，一九九〇年出版。

³² 參勞思光：《中國哲學史》第一卷，頁三四二～三四三。

³³ 詳見《《文心雕龍》國際學術研討會論文集》，頁九八。

對文體的概念界定，簡潔明晰且抽象，故能類聚有貫，總攝於一；但同時也能分化層級以安置同中有異，且多名多號的論體。蔣凡、羊榮列在〈劉勰《文心雕龍》與理性主義的理論思辯〉一文曾借〈雜文〉中的兩句話：「甄別其義，個入討論之區。」、「總括其名，並歸雜文之區。」概括劉勰的邏輯思維。文說³⁴

前者重在揭示概念的特別規定性和概念之間的差異性，屬於一種概念思維。後者重在建立概念與概念間的聯繫，它是邏輯性的。前者為思維提供了個體單元，而後者則將個體單元編織成有機理論網路及系統。因此，邏輯思維是一個理論體系的凝固劑。

三、主謂式命題

依照邏輯的說法，劉勰在文體論中所執行的「敷理以舉統」模式，可視為「主謂式命題」(propositions of subject-predicate form)。主謂式命題是拿共相來論殊向的一種命題，它由主詞和謂詞構成。主詞意指某一事物之「本體」(substance)，謂詞意指隸屬於本體的性質(quality; property)，其術語亦稱為「屬性」(attribute)。主詞式命題的論謂必具有特定的意義在，當本體與屬性契合為一時，就是名符其實的一個完整的個體。³⁵

循名責實是《文心雕龍》建立各文體屬性及規範的原則，根據這個方針所建立的「主謂式命題」，既可規劃該文體的書寫綱領，也可以依此綱領對具體的文學作品提出客觀的批評；所以他在〈鎔裁〉說：「立本有體」、「規範本體謂之鎔……鎔則綱領昭暢。」「履端於始，則設情以位體。」這都是由創作來談名實相課的文體大本。至於批評，則從劉勰對作品的臧否用語可以管窺，如正體、達體、得體、識體者，乃是吻合文體寫作綱領者；而乖體、違體、失體、解體者，自然是偏離了文體應有的體統。可見本體—屬性的配合表現，就是劉勰權衡作品得失優劣的準繩，〈知音〉接槩的六觀，亦將「位體」排在首位，強調應先觀察該作品是否符合該文體應具的屬性。至於屬性緣何而求，當然得復歸本根，求諸各類文體論中的「敷禮以舉統」。仍以「論體」為例，劉勰「主謂式命題」的本體屬性論謂，昭融地確定了作為「論」必具的幾個根本性質，他說：

原夫論之為體，所以辨正然否；窮于有數，追於無形，迹堅求通，勾深取極；乃百慮之筌蹄，萬事之權衡也。故其義貴圓通，詞忌枝碎，必使心與理合，彌縫莫見其隙；辭共心密，敵人不知所乘；斯其要也。

其餘文類的規範自可以此類推。

³⁴ 詳見《《文心雕龍》國際學術研討會論文集》，頁九七。他們又提到概念思維在傳統文論中一直比較缺乏，尤其對概念的內涵界定，缺少一種自覺的意識。這正是傳統文論為未能擺脫經驗主義思維的原因之一。雖然劉勰還不可能成熟地運用概念思維，也沒有真正確立科學的概念分析方法，但他在這一方面已具有相當自覺意識，因而相比前人，以居於更高的思維水平。

³⁵ 參見牟宗山編著：《理則學》，頁一八~八九。台北：國立編譯館，一九九〇年出版。因明稱主詞為「前陳」，謂詞為「後陳」。前陳為「體」，後陳為「義」，前陳所以名體者，以前陳為立敵爭論之立題也；後陳所以名義者，以後陳顯主題之義理也。詳參虞愚著：《因明學》，頁二〇、三六，台北：新文豐出版公司，一九七九年出版。

四、共相與殊相

文體論的「原始以表末」偏向於縱剖面的動態現象考索，即透過歷史序列，尤其源起、發展而演變的各種文學史實況中，呈現其代表作家及作品以及箇中的通變脈絡。劉勰在「同品定有性」的共相下，為各類文體的家譜中，因為覓得了源頭，而能紹繼其連續性；也因為兼顧通變，而並重文章的統一性與分殊性。

另外，「原始以表末」也強化「以名舉實」的功能，也因為經過這樣沿點成線的具體說明後，更能使文體的概念外延被明確化，所以「原始以表末」也是劉勰界定文體名義的一項有效方式，仍以「論體」為例，分行依序「論」的始末軌跡如下：

- ※ 秦漢：莊周《齊物》，以論為名；
不韋《春秋》，六論昭列；
至石渠論藝，述聖通經，論家之政體也。
- ※ 魏：魏之初霸，術兼名法；
傅嘏、王粲，校練明理。
迄至正始，務欲守文。
何晏之徒，始盛玄論。
於是聃周當路，與尼父爭途矣。
詳觀蘭實之《才性》，
仲宣之《去伐》，
叔夜之《辨聲》，
太初之《本無》，
輔嗣之《兩例》，
平叔之二論；
並師心之獨見，鋒穎精密，蓋論之精也。
至如李康《運命》，同《論衡》而過之；
陸機《辨亡》，校《過秦》而不及，然亦其美矣。
- ※ 西晉：次及宋岱，郭象，銳思於幾神之區；
夷甫、裴頠，交辨於有無之域；
然滯有者，全繫於形用；貴無者，專守於寂寥；徒銳偏解，莫詣正理；
洞極神源，其般若之絕境乎？
- ※ 東晉：逮江左群談，為玄是務，雖有日新，而多抽前緒矣。
至如張衡《譏世》頗似俳說；
孔融《孝廉》，但談嘲戲；
曹植《辨道》，體同書抄；
言不持正，論如期已。

劉勰不僅在文體演化的譜系中運用「共相／殊相；通／變」的法則加以盱衡，他在論及作家才性的同異，以及才性形諸於文學創作的具體表現時，也不離開這個基據，例如〈原道〉接槩「人」的共相「性靈所鐘」、「五行之秀」，的天地之心；但人有有秉氣不同的各種殊相：在神思方面，有「遲速異分」的差別；在才性方面，有的俊發，有的傲

誕；有的沈寂，有的簡易；有的淹通，有的躁銳；在鎔裁表現上，思瞻者善敷故文繁；才竅者善刪故文略；所以陸機雖然才優，但綴辭過於繁；而陸雲雖然思劣，但文章反而清省，至於在事類運材上，亦有才餒者、才飽者；學貧者，學富者的個別差異。因此，在人的共相上雖然皆是天地間的三才者，其異如面。而這也正是文苑波詭雲譎的原因。

伍、結論

《文心雕龍》開卷唱義的第一句話是：「文之爲德也大矣！」這是一個高度概括且又準確精闢的命題。這個以文爲本的立場迥異於魏晉玄學家的論道旨趣，然卻又有和魏晉玄學家不分軒輊的理論水平。劉勰將宇宙本體、萬有屬性和大千世界的感性形式、活動現象、功能作用等形而上與形而下的範疇，全部在「文」的縮結聯繫下，執一御萬，表裏輻輳。因此，劉勰堪稱是從哲學家的宏觀視野，遍照文學與宇宙本體、森羅世界、政治社會、生命意義的符應關係。所以，《文心雕龍》的形上思想實聚焦於〈原道〉的「文之爲德也大矣！」這個奪目的獨創命題，斷定了「文」是萬有屬性的共相，進而轉化鋪展於樞紐論、文體論、文術論、文評論、文德論各篇，「文」已成爲《文心雕龍》的邏各思（Logos）³⁶，無怪乎其大矣！

劉勰以「道」爲最高範疇，故〈原道〉係以此一形而上之「道」爲其文學理論的第一因。且形而上的道是超越於經驗的絕對存在，非語言文字及思維辨證可得闡明；表述。因此，〈原道〉對「道」的概念並不直接表詮，即不立文字，而捨筏登岸，從萬有的屬性--「德」開始說起。「德」作爲宇宙本體和萬有現象的中介，其化生形成的歷程是因其自然之本然而然的，即自然而然，或簡稱爲自然。劉勰在這個從《道德經》以來即已建構完成的理論基礎上，作了一個開創性的突破—他進一步規定了「德」的共相是「文」。「文」的內涵和外延俱是顯相。包涵感性的形式、現象的變化、活動的作用等內容。如此一來，「文」遂成爲萬有與「道」往來的介質。在〈原道〉，劉勰先從天之文、地之文、萬品之文及人類之存在談起，爲形而下之範疇作第一層的鋪展。繼而以人爲本，轉進到人類的文化活動、文化現象變化、探蹟在歷史的演進過程中，由文明草創、文字符號的締造、文化事業的勃興、到聖王事蹟與經典文獻的傑出表現。〈原道〉之後，劉勰再將「文」從人文轉入「文學」，依序論文體、文術、文評，最後，再於〈程器〉闡明文德，將君子、道德、事業、文章合而爲一，重返以人與文爲本的世界秩序中心。

《文心雕龍》的形上思想是文學理論的哲學背景與指導綱領。以文體論來說，各體文章之創作應本其文體之當然原則進行書寫，以文術論來說，物形之，勢成之，妙造自然，抑引隨時，通變適會及形神兼備的原則都是「道」的體現。

這樣一本體大慮周的著述完成之後，對中國的文學理論實影響深遠，彷彿「鏡與燈」的文學批評坐標，歷來各式各樣再如何別出心裁的學說，也離不開這個坐標系，儘管他們必有所輕重；同要的，劉勰所建構出的文學世界圖式，倘若以同心圓的規模表述，歷來的文學理論家、文學批評家也一樣無從須臾或離這套體系所涵蓋的範圍，縱然各有偏

³⁶ 邏各斯是邏輯的希臘文名詞，意指一完全之思想或代表一完全思想一字。見虞愚著：《因明學》，頁二二。用邏各斯來指稱《文心雕龍》的文，亦似有「如縷貫華，義通于他」的啓示作用。

重；或偏於作品藝術構成，或偏於道德修身，或偏於經國事業，或偏於情景配合，或偏於明道載道等等，以清·葉燮為例，他在《原詩》闡明文章在表天地萬物之情狀，而天地萬物之情狀又由氣而來，他所謂的氣，近乎劉勰所說的「道」，因此，葉燮的說法不妨作為劉勰形上思想的一個繼承與迴響，他和劉勰都重視宇宙本體和現象在藝術過程中的作用，即使二書之間睽違了一千兩百年：他說³⁷：

自開闢以來，天地之大，古今之變，萬彙之蹟，日星河岳，賦物象形，兵刑禮樂，飲食男女，於以發為文章，形為詩賦，其道萬千。余得之以三語蔽之：曰理，曰事，曰情，不出乎此而已。……曰理，曰事，曰情三語，大而乾坤以之定位，日月以之運行；以至一草一木一飛一走，三者缺一則不成物。文章者，所以表天地萬物之情狀也，然具是三者，又有總而持之，條而貫之者，曰氣。事、理、情之所為，氣為之用也。譬之一木一草，其能發生者，理也；其既發生者，事也；既發生之後，天喬滋植，情狀萬千，咸有自得之趣，則情也。

(*拙作惠承林朝成教授賜教，謹此致謝。)

※ 參考文獻

- 《文心雕龍註》 南朝·梁·劉勰著 范文瀾註 明倫出版社 台北 一九七一年出版
《文心雕龍讀本》 南朝·梁·劉勰著 王更生注譯 文史哲出版社 台北 一九八三年出版
《文心雕龍譯注》 南朝·梁·劉勰著 周振甫譯注 五南圖書出版公司 台北 一九九三年出版
《中國文論：英譯與評論》 宇文所安 Stephen Owen 著 王柏華、陶慶梅譯 上海社會科學院出版社 上海 二零零三年出版
《葉燮和原詩》 蔣凡著 上海古籍出版社 上海 一九八五年出版
《十三經注疏 周易》 藝文印書館 台北
《因明學》 虞愚 新文豐出版社 台北 一九七九年出版
《印度哲學概論》 恰特吉 (Chatterjee)、達塔 (Datta) 著 伍先林、李登貴、黃彬等譯 黎明文化事業公司 台北 一九九三年出版
《中國哲學發展史》 任繼愈主編 人民出版社 北京 一九八八年出版
《中國哲學史》 勞思光著 友聯出版社 台北 一九八零年出版
《魏晉思想》 賀昌群等合著 里仁書局 台北 一九八四年出版
《老子探義》 王淮注釋 台灣商務印書館 台北 一九八二年出版
《理則學》 牟宗三編著 國立編譯館 台北 一九九零出版
《哲學概論》 (麥欽納力) Peter K. McInerney 著 林逢祺譯 桂冠圖書公司 台北 一九九六年出版
《存在與時間》 德·海德格爾 (Martin Heidegger) 著 陳嘉映、王慶節譯 三聯書店 北京 一九九九年出版

³⁷ 轉引自蔣凡著：《葉燮和原詩》，頁八二~八五。上海：上海古籍出版社，一九八五年出版。

- 《因明入正理論悟他門淺釋》 陳大齊著 台灣中華書局 台北 一九八三年出版
- 《中國文學理論》 劉若愚著 杜國清譯 聯經出版社 台北 一九八一年出版
- 《文心雕龍新探》 張少康著 齊魯書社 濟南 一九八七年出版
- 《中國古代文學創作論》 張少康著 北京大學出版社 北京 一九八三年出版
- 《文心雕龍論稿》 畢萬忱、李焱 齊魯書社 濟南 一九八五年出版
- 《文心雕龍研究論文選》 甫之、涂光社主編 齊魯書社 濟南 一九八七年出版
- 《文心雕龍集》 戶田浩曉 成都出版社 成都 一九九零年出版
- 《劉勰文學思想建構與精髓》 吳聲昔著 貫雅文化事業公司 台北 一九九二年出版
- 《文心雕龍國際學術研討會論文集》 台灣師範大學國文系主編 文史哲出版社 台北 二零零零年出版
- 《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》 國立成功大學中文系主編 文津出版社 台北 二零零一年出版