臺大中文學報　第三十七期
2012 年 6 月　頁 129～174
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

論劉勰《文心雕龍》之文學本質論及其玄學基礎

戴　景　賢*

提　要

劉勰《文心雕龍》一書於中國文學批評史佔有重要地位，今日學者多言之。然彥和本人之所深造，究竟其論議，僅是屬於文學批評之理論？抑於其間，尚有屬於「一般哲學」與「美學」之部分？則論及之者，相對較少。本文即以此角度，針對其文學批評理論之核心部分，所具有之「一般哲學」與「美學」之義涵，乃至其立說之形而上學基礎，爲一探論之嘗試。全文觀察之要點有二：一在其論述中有關「道」與「德」之關連；另一則是彼對於「心」、「性」、「情」三者之理解。至於在此同時，彥和是否尚具有可以明確指陳之「美學」方面之建設，則據其論述中所蘊含之美學與藝術論議題，加以條理。文之最終，並於總結處，依哲學、美學，與文學之藝術論三方面，綜括討論劉勰《文心雕龍》一書之價值與影響。

關鍵詞：劉勰、文心雕龍、中國文學批評史、中國美學史、中國哲學史、中國思想史

本文於 101.03.23 收稿，101.06.06 審查通過。
＊國立中山大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Theory of Literary Criticism of *Wenxindiaolong* and Its Philosophical Foundation

Tai Ching-Hsien*

Abstract

Liu Xie has been considered by many modern critics as the most distinguished theorist in the history of Chinese literary criticism, not only because of his profound learning revealed in his work but also because of his considerable talent for aesthetics and philosophy. This thesis aims to discuss in detail the aesthetic nature of *Wenxindiaolong* and its philosophical foundation. The analysis is focused on the logic of Liu Xie's theory, and the impact that the pre-Qin schools, Buddhist teachings and the philosophical trends of his time have on him. In the end, he author re-evaluates Liu Xie's position in the history as a great thinker and philosopher.

Keywords: Liu Xie, *Wenxindiaolong*, Chinese literary criticism, Chinese philosophy, Chinese intellectual history, *xuanxue*

* Professor, Department of Chinese literature, National Sun Yat-sen University.

臺灣大學學術期刊資料庫

論劉勰《文心雕龍》之文學本質論及其玄學基礎

戴　景　賢

一、劉勰以「文」爲「德」之論所涉及之議題與其嘗試建構之哲學系統

劉彥和（勰，465？-？）《文心雕龍》一書於中國文學批評史佔有重要地位，今日學者多言之。然彥和本人之所深造，究竟其論議，僅是屬於文學批評之理論？抑於其間，尚有屬於「一般哲學」與「美學」之部分？則論及之者，相對較少。本文即以此角度，針對彥和文學批評理論之核心部分，其所具有之「一般哲學」與「美學」之義涵，乃至其立說之形而上學基礎，爲一探論之嘗試。

彥和立說之具有清楚之「組織」概念，此但檢視其自述成書之體例時，區分「文之樞紐」、「文之綱領」與「文之情采」爲三部而可知。然此「位理定名」之思惟內，是否亦具有「系統哲學」之認知？可觀察之要點有二：一在其論述中有關「道」與「德」之關連；另一則是彼對於「心」、「性」、「情」三者之理解。至於在此同時，彥和是否尚具有可以明確指陳之「美學」方面之建設，則須據其論述中所蘊含之「美學」與「藝術論」議題，加以條理。

彥和論述中有關「道」與「德」之關連，其說見於全書之首篇〈原道〉。其文云：

文之爲德也大矣，與天地並生者，何哉？夫玄黃色雜，方圓體分，日月

臺灣大學學術期刊資料庫

> 疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形：此蓋道之文也。仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣；惟人參之，性靈所鍾，是爲三才。爲五行之秀，實天地之心。心生而言立，言立而文明，自然之道也。傍及萬品，動植皆文，龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有踰畫工之妙；草木賁華，無待錦匠之奇。夫豈外飾，蓋自然耳。至如林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鍠。故形立則章成矣，聲發則文生矣。夫以無識之物，鬱然有彩；有心之器，其無文歟！人文之元，肇自太極，幽讚神明，《易》象惟先。庖犧畫其始，仲尼翼其終。而乾坤兩位，獨制《文言》。言之文也，天地之心哉！若迺《河圖》孕乎八卦，《洛書》韞乎九疇，玉版金鏤之實，丹文綠牒之華，誰其尸之？亦神理而已。自鳥跡代繩，文字始炳，炎皞遺事，紀在《三墳》，而年世渺邈，聲采靡追。唐虞文章，則煥乎始盛。元首載歌，既發吟咏之志；益稷陳謨，亦垂敷奏之風。夏后氏興，業峻鴻績，九序惟歌，勳德彌縟。逮及商周，文勝其質，《雅》《頌》所被，英華日新。文王患憂，繇辭炳曜，符采複隱，精義堅深。重以公旦多材，振其徽烈，制《詩》緝《頌》，斧藻羣言。至夫子繼聖，獨秀前哲，鎔鈞六經，必金聲而玉振；雕琢性情，組織辭令，木鐸起而千里應，席珍流而萬世響，寫天地之輝光，曉生民之耳目矣。
>
> 爰自風姓，暨於孔氏，玄聖創典，素王述訓，莫不原道心以敷章，研神理而設教，取象乎《河》、《洛》，問數乎蓍龜，觀天文以極變，察人文以成化；然後能經緯區宇，彌綸彝憲，發輝事業，彪炳辭義。故知道沿聖以垂文，聖因文以明道，旁通而無滯，日用而不匱。《易》曰：「鼓天下之動者存乎辭。」辭之所以能鼓天下者，迺道之文也。[1]

此篇綜敘天象、地形乃至修辭之文，而以「迺道之文」一語概括；就思惟之路

[1] 見梁・劉勰著，詹鍈義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1999 年），〈原道〉，頁 2-28。

臺灣大學學術期刊資料庫

徑言，即是將哲學中所討論於人所講求之「眞」（truth）、「善」（good）與「美」（beauty），追溯之於一切「存有」（being）之根源。且因於此論述中，「自然」之道用，[2] 乃於所誠然中，兼有「善」、「美」之義，而可以「文」字之概念爲之統合，故其論述之途徑，實際乃是近於以「美學」議題爲切入之角度，由此建構其完整之形而上學。

所謂彥和之論，乃是近於以「美學」議題爲切入之角度，由此建構其完整之形而上學，關鍵之點，在於書中首句「文之爲德也大矣」一語。蓋因以「德」字論「道」之功能，於先秦最要者有兩家：一爲道，一爲儒。道家之論，以《老子》「道生之，德畜之，物形之，勢成之」之論爲主軸，而以「玄德」之義言之；[3] 儒家之論，如《易傳》，則取彖辭所謂「元」、「亨」、「利」、「貞」，說爲天德之四序，[4] 而以「乾」、「坤」之「知」、「能」爲其內涵。[5] 就二者之相較言，彥和之以「文」爲德，如前所言，乃主有所「誠然」，自是偏近於儒義；非宗本於「虛無」。故其文中亦引《易繫傳》所

2 以「自然」之觀點爲因果法則之基礎，就先秦之子學言，可歸納爲三種形態：即「道化」說、「神化」說與「氣化」說。主「道化」者，爲《老子》；即「道常無爲，而無不爲」之說。主「神化」者，爲《易傳》；即「神无方而易无體」、「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，聖德大業至矣哉」之說。而主「氣化」者，爲《莊子》；即所謂「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪」之說。彥和於此則是有其參取與設立之義，須依其整體之論述而觀；而非可但因其用語之有所近似，即與接合。

3 《老子》云：「生之、畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」見王弼：《老子道德經注》，第十章，收入魏・王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年），頁 23-24。

4 《周易・彖傳》云：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。大明始終，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。」又曰：「至哉坤元！萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。」見宋・朱熹：《周易本義》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年），第 1 冊，頁 90-91。

5 《周易・繫辭傳》云：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」同前註，頁 123-124。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂「鼓天下之動者存乎辭」爲證。然儒義之論「文」，本皆就「德」之外現者爲言，[6] 其所指，屬於「德」之功效，而非「德」之本質；並未即以「所以爲善、美之文」者，爲「道」之本體所預涵，而能於「道體」之「功能」層次中自然展現。彥和此說，由「玄黃色雜，方圓體分」之文，下及於「有心之器」之文，而確然以「文」爲「德」，明顯具有其自身所關注之焦點與立論之結構。究論彥和此一近「儒」而又有所增益之取徑，其所原出，蓋一方面來自彼對於儒家學術與思想之「系統性理解」；一方面亦本於其有意識之一種「補充作爲」。彥和之自序其志云：

> 予生七齡，乃夢彩雲若錦，則攀而採之。齒在踰立，則嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行；旦而寤，迺怡然而喜，大哉聖人之難見也，乃小子之垂夢歟！自生人以來，未有如夫子者也。敷讚聖旨，莫若注經，而馬鄭諸儒，弘之已精，就有深解，未足立家。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，詳其本源，莫非經典。而去聖久遠，文體解散，辭人愛奇，言貴浮詭，飾羽尚畫，文繡鞶帨，離本彌甚，將遂訛濫。蓋《周書》論辭，貴乎體要；尼父陳訓，惡乎異端。辭訓之異，宜體於要。於是搦筆和墨，乃始論文。[7]

文中所謂「嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行」，以彥和之篤志佛法，論定經藏，且最終出家爲僧之信行而論，其視夢兆爲預示，本無足奇；然由於彥和乃同時盛贊孔子，以爲「自生人以來，未有如夫子者也」，則彼本人於所謂三教之分歧，乃至「眞」、「俗」二諦之解義，亦必有其獨特之觀點，值得深論。彥和之論「徵聖」云：

---

6 《論語・公冶長第五》子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」朱子云：「文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。」（見朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》，第 6 冊，頁 103）是即其說。

7 《文心雕龍義證》，〈序志〉，頁 1907-1913。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫作者曰聖，述者曰明。陶鑄性情，功在上哲。夫子文章，可得而聞，則聖人之情，見乎文辭矣。先王聲教，布在方冊；夫子風采，溢於格言。是以遠稱唐世，則煥乎爲盛；近褒周代，則郁哉可從。此政化貴文之徵也。鄭伯入陳，以文辭爲功；宋置折俎，以多文舉禮。此事蹟貴文之徵也。褒美子產，則云：「言以足志，文以足言。」泛論君子，則云：「情欲信，辭欲巧。」此修身貴文之徵也。然則志足而言文，情信而辭巧，迺含章之玉牒，秉文之金科矣。夫鑒周日月，妙極機神；文成規矩，思合符契；或簡言以達旨，或博文以該情，或明理以立體，或隱義以藏用。故《春秋》一字以褒貶，「喪服」舉輕以包重，此簡言以達旨也。《邠詩》聯章以積句，《儒行》縟說以繁辭，此博文以該情也。書契斷決以象〈夬〉，文章昭晰以効〈離〉，此明理以立體也。「四象」精義以曲隱，「五例」微辭以婉晦，此隱義以藏用也。故知繁略殊形，隱顯異術；抑引隨時，變通適會。徵之周孔，則文有師矣。
>
> 是以論文必徵於聖，窺聖必宗於經。《易》稱：「辨物正言，斷辭則備。」《書》云：「辭尚體要，不惟好異。」故知正言所以立辯，體要所以成辭；辭成無好異之尤，辯立有斷辭之美。雖精義曲隱，無傷其正言；微辭婉晦，不害其體要。體要與微辭偕通，正言共精義並用；聖人之文章，亦可見也。顏闔以爲：「仲尼飾羽而畫，從事華辭。」雖欲訾聖，弗可得已。然則聖文之雅麗，固銜華而佩實者也。天道難聞，猶或鑽仰；文章可見，胡寧勿思？若徵聖立言，則文其庶矣。[8]

彥和文中歷舉「政化貴文」、「事蹟貴文」與「修身貴文」三階，以明上哲「陶鑄性情」之功，見彼之於世教，非僅以「無累於物」爲極致，[9] 而係以

8 《文心雕龍義證》，〈徵聖〉，頁 33-52。

9 以「無累於物」爲極致之說，乃當時辨「情」之「有」、「無」者，一種以「自然論」爲主軸，溝合儒、道之論義，說出王輔嗣。湯錫予（用彤，1893-1964）曾有〈王弼聖人有情義釋〉一文，詳論其旨，見湯錫予：《魏晉玄學論稿》，收入湯錫予撰：《湯用彤全集》（石家莊：河北人民出版社，2000 年），第 4 卷，頁 62-71。唯

臺灣華語學術期刊資料庫

「導性」爲聖功。以「導性」爲聖功，則以「制作者」之「機神」而言，必有可鑒之「妙理」，然後「文」之成規矩，得以思合符契。如是，則以「有」「無」之論之「立」與「掃」而言，亦必有精義待辨。彥和之論析「論說」一體云：

> 聖哲彝訓曰經，述經敘理曰論。論者，倫也；倫理無爽，則聖意不墜。昔仲尼微言，門人追記，故抑其經目，稱爲《論語》；蓋羣論立名，始於茲矣。自《論語》已前，經無「論」字；《六韜》二論，後人追題乎！
>
> 詳觀論體，條流多品；陳政，則與議說合契；釋經，則與傳注參體；辨史，則與贊評齊行；銓文，則與敘引共紀。故議者，宜言；說者，說語；傳者，轉師；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。
>
> 論也者，彌綸羣言，而研精一理者也。是以莊周《齊物》，以論爲名；不韋《春秋》，六論昭列；至石渠論藝，白虎講聚，述聖通經，論家之正體也。及班彪《王命》，嚴尤《三將》，敷述昭情，善入史體。魏之初霸，術兼名法；傅嘏王粲，校練名理。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。詳觀蘭石之《才性》，仲宣之《去伐》，叔夜之辨聲，太初之《本玄》，輔嗣之兩《例》，平叔之二論，並師心獨見，鋒穎精密，蓋論之英也。至如李康《運命》，同《論衡》而過之；陸機《辯亡》，效《過秦》而不及；然亦其美矣。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；

湯氏詮解輔嗣「性其情」之說，謂其意乃指「性全能制情，性情合一而不相礙」，則依其所釋，「性」、「情」之爲體、用，實僅契一而非一，否則無所云「制」；故湯氏最終乃主輔嗣說之「應物」，即與時義不同，仍係襲自老氏。錢師賓四（穆，1894-1990）持異見，彼撰〈記魏晉玄學三宗〉，收入錢穆：《莊老通辨》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年），第 7 冊，頁 434-435，則強調輔嗣之說，獨遙與理學家「定性」之旨扶同，故係近儒不近道。此處取義合於賓四師之論。

臺灣大學學術期刊資料庫

徒銳偏解，莫詣正理；動極神源，其般若之絕境乎？逮江左羣談，惟玄是務；雖有日新，而多抽前緒也。至如張衡《譏世》，韻似俳說；孔融《孝廉》，但談嘲戲；曹植《辨道》，體同書抄；言不持正，論如其已。原夫論之爲體，所以辨正然否；窮於有數，究於無形，迹堅求通，鈎深取極；乃百慮之筌蹄，萬事之權衡也。故其義貴圓通，辭忌枝碎，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。是以論如析薪，貴能破理。斤利者，越理而橫斷；辭辨者，反義而取通；覽文雖巧，而檢蹟知妄。唯君子能通天下之志，安可以曲論哉！

若夫注釋爲詞，解散論體，雜文雖異，總會是同；若秦延君之注《堯典》，十餘萬字；朱普之解《尚書》，三十萬言：所以通人惡煩，羞學章句。若毛公之訓《詩》，安國之傳《書》，鄭君之釋《禮》，王弼之解《易》，要約明暢，可爲式矣。

說者，悅也；兌爲口舌，故言資悅懌；過悅必僞，故舜驚讒說。說之善者，伊尹以論味隆殷；太公以辨釣興周；及燭武行而紓鄭，端木出而存魯，亦其美也。暨戰國爭雄，辨士雲湧；從橫參謀，長短角勢；轉丸騁其巧辭，飛鉗伏其精術；一人之辨，重於九鼎之寶，三寸之舌，強於百萬之師；六印磊落以佩，五都隱賑而封。至漢定秦楚，辨士弭節；酈君暨斖於齊鑊，蒯子幾入乎漢鼎。雖復陸賈籍甚，張釋傅會，杜欽文辨，樓護脣舌，頡頏萬乘之階，抵噓公卿之席；並順風以託勢，莫能逆波而沂洄矣。

夫說貴撫會，弛張相隨，不專緩頰，亦在刀筆。范雎之言事，李斯之止逐客，並煩情入機，動言中務，雖批逆鱗，而功成計合，此上書之善說也。至於鄒陽之說吳梁，喻巧而理至，故雖危而無咎矣。敬通之說鮑鄧，事緩而文繁；所以歷騁而罕遇也。凡說之樞要，必使時利而義貞；進有契於成務，退無阻於榮身。自非譎敵，則唯忠與信，披肝胆以獻主，飛文敏以濟辭，此說之本也。而陸氏直稱「說煒曄以譎誑」，何哉？

贊曰：理形於言，敘理成論。詞深人天，致遠方寸。陰陽莫貳，鬼神靡

臺灣大學學術期刊資料庫

遯。說爾飛鉗，呼吸沮勸。[10]

此說中之所以取「述聖通經」，爲論家之正體，即是以「性」、「道」之義本寓於「文章」爲說。[11] 至於彥和論及後代之銳思於「幾」「神」之區，交辨於「有」「無」之域之玄論，則其所評議，必以不落於「滯有」、「耽空」者爲詣理。可見其於「詞深人天，致遠方寸」，本有「文言形式」外之解義；凡依「有」而說「有」者，非即是以「有」爲「有」。[12] 否則亦將無所謂「般若之絕境」。

然此處當進一步分疏其理者，依般若學之論理，「乖理爲惑，惑必萬殊；反則悟理，理必無二」，[13] 依「有」而說「有」，本須因人、因事而爲之解惑，果取「辨物正言，斷辭則備」爲依準，則難於通局。故何以落於「數」、「制」與「名」、「言」者，猶能以其所積累於「文」者化世？此必有當時論三教者所未及而爲彥和所獨識者；而此亦是彥和之所以有以「文」爲「德」之論。

彥和之以「文」爲「德」，就哲學之義涵而言，即是將「文之爲德」之所指涉，提昇爲所謂「超越特性」（transcendental）。且由於天象、地形之成文與人文中所表現之「言文」、「身文」與「禮制之文」，其層級與成立之條件，皆所不同，故雖將之同歸於所謂「道之自然」，此一造成分殊之原理，仍須於道體之「預涵性」與其實然爲變之「因素組合」中，有所說明。此則有二層之義可辨：一在「化之理」之所原生；一在「化之幾」之所以爲變合。

第一層，所謂「化之理」之所原生，依「體」之「整體」義言，即是貞一

10 《文心雕龍義證》，〈論說〉，頁 665-721。

11 參註 6。

12 以有爲有，乃執有爲有；依有說有，而得「妙有」，則非執有。參註 27。

13 竺道生（355-434）云：「如來觀知一切諸法至一切智地，所釋所以至於一切智地也。一以窮法玄趣，二以知眾生心行。既知藥病相治，服之，必逾煩惱患滅。終得一切智也。譬如三千，乖理爲惑，惑必萬殊。反則悟理，理必無二。如來道一，物乖謂三。三出物情，理則常一。」見東晉・竺道生：《妙法蓮華經疏》，收入《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993 年），第 150 冊，〈藥草喻品〉，總頁 818。

臺灣博碩士論文學術期刊資料庫

之「道」；[14] 依「體」之「功能」義言，則是出於道之體性中所寓含之豐富性（abundance）與趨向性（tendency）。[15] 而人之所以有感於玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧之象，乃至山川煥綺之形而得美感，則是出於一種「同體」之感通，或說相應。[16]

而正因「化之理」之所原生，其所含藏，器、識之所以可能，皆在其內，故以人乃天地之氣所鍾會而爲「有心之器」言，無論敷寫器象，綜述性靈，皆可謂之爲「天地之德」之一種展現。故彥和之論「情采」乃云：

> 聖賢書辭，總稱文章，非采而何？夫水性虛而淪漪結，木體實而花萼振，文附質也。虎豹無文，則鞹同犬羊；犀兕有皮，而色資丹漆：質待文也。若乃綜述性靈，敷寫器象，鏤心鳥跡之中，織辭魚網之上，其爲彪炳縟采名矣。故立文之道，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》，五情發而爲辭章，神理之數也。[17]

---

[14] 《老子》云：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」（《老子道德經注》，第三十九章，頁 105-106）《周易・繫辭傳》則曰：「八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣。繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也。剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也；吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。爻也者，效此者也；象也者，像此者也。爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭。」（《周易本義》，頁 137-138）二者皆以天下之動乃貞夫一者也。

[15] 就《老子》書中所謂「道生之，德畜之」之說言，既謂「道」能「生之」，則必於其體性中，蘊涵有完美之「豐富性」；此「豐富性」，係依「含藏」論，以是與實然化迹中所展現之「錯雜性」（complexity）不同。前者不離於道之純一性（simplicity），而後者之形成，若依《易傳》之說爲釋，則來自氣之變合中，由於「偶然」（chance）因素之介入，從而造成化育之「不測」。

[16] 所謂「同體」，即是基於「心體」與「道體」之本質關連，從而於人之心識中產生感應。彥和後文言「神用象通，情變所孕。物以貌求，心以理應」（參註 40 所揭引文），其說即是本之於此。

[17] 《文心雕龍義證》，〈情采〉，頁 1147-1151。

臺灣大學學術期刊資料庫

文中彥和以凡「文」之外現者，皆隱符於「神理之數」。彼所舉論之「神」、「理」、「數」三詞，「數」屬於「形式」（form）構成之原理；「理」屬於美學中所指涉之形式美之根源；而「神」則指非可依「形式」而理解之化體。

「理」字於彥和論中所處之位置，顯示彥和之著論，不僅與三教之會同相涉，且與玄學中特定觀念之發展相關。此一「理」字，並不皆宜以釋氏經論中所使用之觀念爲釋。而「理」字之所以於此處，表現出屬於「玄學時代」之觀念特質，在於其所具有之形而上學意義。其最可代表「理」字此種觀念之提昇者，爲今人所重視之王輔嗣、郭子玄（象）二人；而輔嗣之論尤重要。輔嗣之撰〈明彖〉云：

> 夫〈彖〉者，何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。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。故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必无二也。物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻，莫之備矣！故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。故舉卦之名，義有主矣；觀其〈彖辭〉，則思過半矣！夫古今雖殊，軍國異容，中之爲用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉；〈彖〉之所尚，斯爲盛矣。[18]

此文之所謂「貞一」，其說雖得自《老子》，然《老》書僅言「道」之有恆體，不言「道」之有恆則。故輔嗣雖亦以道體爲「無」；此所謂「無」，一以言「道體」之「超絕」，一以言其品制之有「宗主」。而「道體」實即「理」之宗、元；故「理」於物象中所見，有可「統」、「會」之義。其所謂「物无妄然，必由其理」，則更顯示輔嗣乃主「化」有定則，非同老氏之「虛無」

[18] 見王弼：《周易略例》，收入《王弼集校釋》，頁 591。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀。至於子玄，其論則有不同。其注《莊子・天地》「泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形」句云：

> 无有故无所名。

又曰：

> 一者，有之初，至妙者也。至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起於至一，非起於无也。然莊子之所以屢稱无於初者，何哉？初者未生而得生。得生之難，而猶上不資於无，下不待於知。突然而自得此生矣。又何營生於已生，以失其自生哉？[19]

論中子玄有云「一之所起，起於至一，非起於无」，又謂「初者未生而得生。得生之難，而猶上不資於无，下不待於知」，則見道體之爲「至一」，依其說，無「知始」之義；得生者乃突然而自得此生。此即彼所謂「自然」。道體雖有「至一」之義；此「至一」之義，但爲「理」之「根」而未嘗見之爲理，[20] 故亦非能即以所謂「知」、「能」者說爲其德。道體乃妙體，非理體。

由此所述王、郭之異論可知，無論主「道體實即理之宗、元」，或「理雖能化中見，與化迹相合，然道體之至一，非能即以天德之知、能說之」，「理體」之概念，皆尚未於此時正式成形；如後世朱子所論。彥和論「立文」之道，而以「神理之數」爲言，「理」字之具有形而上學義，而與道論爲配合，就其成說之條件與歷程而言，皆係站立於此一「玄學時代」哲學發展之新基礎

---

19 先秦・莊周著，晉・郭象注：《南華眞經》（臺北：藝文印書館，1972 年），〈天地〉，頁 6a。

20 郭子玄注《莊》，有「理有至極，外內相冥」之說（同前註，〈大宗師〉，頁 13a）。「外內相冥」，即理之極，則所謂「養生者，理之極也」（同上，〈養生主〉，頁 1a）之「極」，應指「自然之至」。而非如《易繫》之推「理」於太極。至於此理之所從出，依前註所揭子玄註引文，當即是所謂「至一」；故有「埋根於太初之極，不可謂之淺」（同上，〈天下〉，頁 21b）之說（「埋根」故深，深則非淺，符《莊》書原文「以深爲根」之旨。「埋」字或作「理」，然即云「理根於太初之極」，亦仍是以「至一」爲理之根之意；未必即謂「理」具完整之「本體」義，同於「道體」）。然前註既謂「至妙，故未有物理之形」，則「至一」雖理之根，亦尚不得即以「理」字稱之。

臺灣大學學術期刊資料庫

之上，有其立論之背景。

唯依上論，輔嗣之以「道體」實即「理」之宗、元，終是較近於儒。特其所取儒、道之論以成其說，有一不同於先秦儒、道之觀點，即是彼於論「道」之「爲用」過程中，實際上乃將「德畜」之義，約限於所謂「物之不塞其性」；從而將「沖而用之，用乃能不窮」之旨，釋爲「守中」。輔嗣之解《老子》「道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮，似或存。吾不知其誰之子，象帝之先」一章云：

> 夫執一家之量者，不能全家；執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能爲用。故人雖知萬物治也，治而不以二儀之道，則不能贍也。地雖形魄，不法於天則不能全其寧；天雖精象，不法於道則不能保其精。沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢。故沖而用之又復不盈，其爲無窮亦已極矣。形雖大，不能累其體；事雖殷，不能充其量。萬物舍此而求主，主其安在乎？不亦淵兮似萬物之宗乎？銳挫而無損，紛解而不勞，和光而不汙其體，同塵而不渝其眞，不亦湛兮似或存乎？地守其形，德不能過其載；天慊其象，德不能過其覆。天地莫能及之，不亦似帝之先乎？[21]

解《老子》「多言數窮，不如守中」一章云：

> 愈爲之則愈失之矣。物樹其（惡）〔慧〕，事錯其言，〔不慧〕不濟，不言不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。若橐籥有意於爲聲也，則不足以共吹者之求也。[22]

解「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」一章則云：

> 德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德爲名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無爲用。以無爲用，則莫不載也。故物，無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖

[21] 《老子道德經注》，第四章，頁 10-11。
[22] 同前註，第五章，頁 14。

臺灣大學學術期刊資料庫

大，以虛爲主。[23]

輔嗣此一解「德」之命義爲「物之所得」，而由「天地雖廣，以無爲心」之說降而論及「棄己任物，則莫不理」之取徑，主旨在將道用之自然，說明爲即是「理」之所以無須有「積極之趨向」而能成「化」之原由。先秦儒、道二家於「化」論「勢」之義中所蘊含之不同程度之積極性，皆因此而遭剝奪。[24] 此一思想之轉向，雖多少與玄學時代針對兩漢盛言「五德終始」而爲一思想之反動相關，然玄家於解離漢代「象數之學」之同時，如不能同時建構一足爲替代之「宇宙構成論」，而僅能以「存有學」之框架，論述「天」、「人」，則難以饜足學者之需求；佛學之於玄學氣氛中，逐漸展現其優勢，此爲關鍵之原因。彥和之於此時，搦筆論文，自以可補儒說立論之缺，而爲孔氏之功臣，即是有見於此。

彥和之以「數」指「形式」構成之原理，「理」指美學中所指涉之形式美之根源，並同時以「神」指非可依「形式」而理解之化體，就其展現之理論結構而言，雖係將「道體」之內容，以「相對可知」與「終極不可測」互爲對峙之觀念分別論述；然此之見爲「可知」與「不可測」，並非來自人之「智性」之限制，而係因宇宙之構成中，本即存在「受約制」與「不受約制」二種因素之交織；從而使「化」之爲變合，雖有「可知」而亦「不可測」。[25] 所謂「文」之爲德，展現「化」之「能」中，所具有之「組織性」、「條理性」與「動態之發展性與創造性」，即是出之於此二者之和合。因而若依此而言，彥和之取徑，實近《易》而並不近《老》。彥和之屢引《易繫》爲言，甚且以

[23] 同前註，第三十八章，頁 93。

[24] 此所謂「積極性」，乃是就「創化」之動能與趨向而言，而非以指人文義理之積極性；故兼概儒、道。

[25] 彥和之觀點，若爲之申義與分析，則可謂：凡「可知」者，皆屬氣化中所呈現之規律；論及「不可測」，則歸於「道體」之所含藏。而「道體」之所以無從以「理」之已然，逆推其體，以《易繫》之說爲之釋，即是因道體自身兼具足以展現爲「象」、「數」之「恆常性」，與其「知」、「能」和合，因氣化摩盪而產生之「動態之不可測性」。如以釋氏之說爲論，則是因世界乃惑業所成，故染、淨各有因緣。此二種觀點，與輔嗣「統宗」、「會元」之論相較，皆存在可辨識之差異。

臺灣大學學術期刊資料庫

其全書之結構，闇符於所謂「大衍之數」，[26] 皆是一種自覺性選擇之表現。特在彥和之說，以「理」合於「妙」，則亦有屬於當時思想背景之承襲，須加細論。

「理」字之合於「妙」，以彥和之前之用例言，本出於釋氏「有」、「無」之辨。其創爲詞例，實乃以佛義中「中觀」之立場，釋「眞」、「俗」二諦，有「不眞空」之論。故其所辨「眞諦」之境：「有」乃假有，爲妙有；「空」則非斷空，爲妙空。[27] 凡「妙」之說爲妙，皆因有「詮」、「撥」之二途；合二者，故云「妙」。即後世論者之所謂「四重二諦」之說，[28] 并是循此而爲言。至於《易傳》之所言，則其論本有「窮神知化」，與「窮理盡性以至

[26] 彥和云：「位理定名，彰乎大《易》之數。」見《文心雕龍義證》，〈序志〉，頁1930。

[27] 僧肇（384？-414）著論，有〈不眞空論〉。憨山（釋德清，1546-1623）釋題云：「此論眞空不空，以爲所觀眞諦之境也。『不眞』有二義：一有爲之法，緣生故假，假而不實，其體本空；此俗諦不眞故空，名『不眞空』。眞性緣起，成一切法，體非斷滅，不是實實的空，名『不眞空』，『有』是『假有』，爲『妙有』；『空』非『斷空』，爲『妙空』。此則非有非空，爲中道第一義諦。以『妙空』破『心無論』、『本無論』二宗。以『妙有』破『即色遊玄論』一宗。」見後秦・僧肇著，明・憨山德清注：《肇論略註》（高雄：高雄淨宗學會，1997年），卷二，頁1。

[28] 吉藏（549-623）云：「他但以『有』爲世諦，『空』爲眞諦。今明：若有、若空皆是世諦，非空非有始名眞諦。三者，空、有爲二，非空〔非〕有爲不二，二與不二皆是世諦；非二、非不二名爲眞諦。四者，此三種二諦皆是教門；說此三門，爲令悟不三，無所依得始名爲『理』。問：前三皆是世諦，不三爲眞諦？答：如此。問：若爾，『理』與『教』何異？答：自有二諦爲『教』，不二爲『理』；皆是轉側適緣無所防也。」見隋・吉藏著：《大乘玄論》，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第45冊，第1853號，卷第一，〈二諦體〉，頁15。又云：「問：何故作此四重二諦耶？答：對毘曇事、理二諦，明第一重空有二諦。二者，對《成〔實〕論》師空、有二諦。汝空、有二諦是我俗諦，非空、非有方是眞諦。故有第二重二諦也。三者，對大乘師依他、分別二爲俗諦；依他無生，分別無相，不二眞實性爲眞諦。今明，若二、若不二，皆是我家俗諦；非二、非不二方是眞諦。故有第三重二諦。四者，大乘師復言：三性是俗，三無性非安立諦爲眞諦。故今明汝依他、分別二，眞實不二，是安立諦；非二、非不二，三無性非安立諦，皆是我俗諦。言忘慮絕方是眞諦。」見同上《大乘玄論》。

臺灣大學學術期刊資料庫

於命」之二說。[29] 依後一說，「窮理」但可爲「盡性」之階，其目標在於「至命」；依前一說，「精義入神」而知化，則須別有「洗心」功夫。說詳後論。故於「有」言「有」，與不於「有」言「有」，[30] 於儒義亦非無可發展之空間。特須有所增義，然後可以成說。此則涉及前論所指之第二層，所謂「化之幾之所以爲變合」。

蓋《易繫》之所以亦有「不於『有』言『有』」之取徑，依其立論之架構而言，主要之關鍵，在於其所標示之「幾」、「神」之義。《易繫》云：

> 《易》无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。[31]

---

[29] 《周易・繫辭上傳》云：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神无方而易无體。」（《周易本義》，頁 125-126）又曰：「《易》曰：『憧憧往來，朋從爾思。』子曰：天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者，屈也；來者，信也。屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也。精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」（同上，頁 137-138）《說卦傳》則云：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」（同上，頁 153）

[30] 於「有」言「有」，即是於化所已然之迹，窮其理以知其所不妄然；不於「有」言「有」，則是以「幾」通「神」，知「化」之所以「不測」。

[31] 朱子注云：「《易》指蓍卦。无思无爲，言其无心也。寂然者，感之體；感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此。」然又曰：「研猶審也。幾，微也。所以極深者，至精也；所以研幾者，至變也。」（《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，頁 132）又曰：「所以通志而成務者，神之所爲也。」（同上）是雖舉人心有動靜之妙，論乎「幾」，則以「變之微」言之；其說若泛指於事。然事之微，察於心，「幾」、「神」之出於「化」，與「幾」、「神」之出於「心」，於《易》正同一理；所以得感應而相通。

臺灣大學學術期刊資料庫

《易繫》此處「感」、「寂」分言，而以通志而成務者，「至精」、「至變」皆在於我；[32] 而凡「神」之所爲，莫不見微於「幾」。顯示道之爲體，雖若爲化之「宗」、「元」，如輔嗣所論，然並非皆可即以其所迹者，回溯於其「所以迹」。化之幾之所以爲變合，有其不測，必極深而研幾，乃得「與」之；[33] 故《易繫》一面有「摩盪」之說，[34] 而另一面，於「方知」之外，亦有「圓神」之教；以此區分蓍、卦之異。[35] 此《易》之「易」體，所以通於化體。而《易繫》所謂「窮理盡性以至於命」中所見知之所謂「理」、「性」、「命」三者，就概念而言，則皆僅係於有限之知識範圍內，爲達成其有限之目的而確認之認識對象。至於由「幾」而通「神」，於不可測者，亦得圓神之智，其所據以建立之基礎，則別有在；即所謂「以此洗心，退藏於密」之說。故《易繫》續云：

> 夫《易》，何爲者也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉！古之聰明叡知，神武而不殺者夫![36]

---

[32] 「至精、至變皆在於我」，借藕益智旭（1599-1655）語。智旭云：「苟極其深，則至精者在我，而能通天下之志；苟極其深，則至變者在我，而能成天下之務。」見明・釋智旭：《周易禪解》（臺北：新文豐出版公司，1994 年），卷八，頁 19b-20a。

[33] 《周易・繫辭上傳》云：「陰陽不測之謂神。」《周易本義》，頁 127。

[34] 《周易・繫辭上傳》云：「剛柔相摩，八卦相盪。」（同前註，頁 123）又曰：「剛柔相推，變在其中矣。」（同上，頁 137）

[35] 《周易・繫辭上傳》云：「蓍之德，圓而神；卦之德，方以智。」智旭云：「蓍之德，極其變化而不可測也；卦之德，有其定理而不可昧也。」見《周易禪解》，卷八，頁 20。

[36] 朱子注云：「開物成務，謂使人卜筮以知吉凶而成事業。冒天下之道，謂卦爻既設，而天下之道皆在其中。」又曰：「圓、神，謂變化无方。方、知，謂事有定理。易以貢，謂變易以告人。聖人體具三者之德，而无一塵之累，无事則其心寂然，人莫能窺；有事則神知之用，隨感而應，所謂无卜筮而知吉凶也。神武不殺，得其理而不假其物之謂。」《周易本義》，〈周易繫辭上傳第五〉，頁 133。

臺灣大學學術期刊資料庫

《易繫》此種以人之心體乃與「道」相通、相應之說，其最上義，雖僅於「感應」中見，然心之寂然而能不假物而有神知之用，顯示所謂「幾」之有，非僅於「天」，亦係於「人」。所謂「復，其見天地之心乎」，[37] 必有此「幾」之相通，乃可成說。此一「幾」字之所指，其概念層次，不僅超越於「命」，亦超越於儒義之所謂「性」。前引彥和說所指「鑒周日月，妙極機神」之所承論，正是彥和貫通儒、釋之論而有之說。至於玄家之論「幾」、「神」，如彼所舉宋、郭之倫，其所銳思，於今雖不可得而詳，亦不必與《易繫》本有之立場無差異，然依其所關切之議題，乃至先後之論勢爲判斷，則亦當與此相關。

唯儒、釋之於「幾」、「神」，循此脈絡，雖可謂論有交集，實並非一體之說。其在彥和，則有「理雖一而教殊」之論；「道」、「俗」由此而別。彥和於它著〈滅惑論〉中云：

> 夫棲形稟識，理定前業；入道居俗，事繫因果，是以釋迦出世，化洽天人；御國統家，並證道跡，未聞世界，普同出家。良由緣感不一，故名教有二，揵紳沙門所以殊也。但始拔塵域，理由戒定。妻者愛累，髮者形飾。愛累傷神，形飾乖道，所以澄神滅愛，修道棄飾。理出常均，教必翻俗。若乃不跪父母，道尊故也；父母禮之，尊道故也。禮新冠見母，其母拜之；嘉其備德，故屈尊禮卑也。介胄之士，見君不拜；重其秉武，故尊不加也。緇弁輕冠，本無神道；介胄兇器，非有至德。然事應加恭，則以母拜子；勢宜停敬，則臣不跪君。禮典世教，周孔所制，論其變通，不由一軌。況佛道之尊，標出三界，神教妙本，羣致玄宗。以此加人，實尊冠胄。冠胄及禮，古今不疑，佛道加敬，將欲何怪？[38]

又云：

---

[37] 朱子注之云：「積陰之下一陽復生，天地生物之心幾於滅息，而至此乃復可見。在人則爲靜極而動，惡極而善，本心幾息而復見之端也。」（同前註，〈周易彖上傳第一〉，頁 95）

[38] 劉勰：〈滅惑論〉，見梁・僧祐集：《弘明集》（臺北：新文豐出版公司，2001 年），卷八，頁 9b-10b。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 至道宗極，理歸乎一。妙法眞境，本固無二。佛之至也，則空玄無形，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。其顯跡也，則金容以表聖；應俗也，則王宮以現生。拔愚以四禪爲始，進慧以十地爲階，總龍鬼而均誘，涵蠢動而等慈。權教無方，不以道俗乖應。妙化無外，豈以華戎阻情。是以一音演法，殊譯共解；一乘敷教，異經同歸。經典由權，故孔釋教殊而道契；解同由妙，故梵漢語隔而化通。但感有精麤，故教分道俗；地有東西，故國限內外。其彌綸神化，陶鑄羣生，無異也。[39]

彥和於文中明謂「經典由權，故孔、釋教殊而道契；解同由妙，故梵、漢語隔而化通」，足見在其理解之中，「語隔而化通」者，乃因神化之妙而心有同智；而孔、釋教殊而道契解同者，則因教有實、權。以善論者而言，權教無方，正不以「道」、「俗」而乖應。而其論中所謂「佛之至也，則空玄無形，而萬象並應；寂滅無心，而玄智彌照」，則亦正是其所以有取於《易繫》而說爲「鑒周日月，妙極機神」之所以故。且既云「權教無方，不以道、俗乖應」，則雖感有精、麤，麤中即應有精，不以教分道、俗而隔。就彥和而云，此由「感」而得「鑒」之歷程，不僅顯示人心所造之文，其理與神化相通；凡二諦之同爲「諦」義，亦是人之心能於「情變」得「理」之依據。前論所謂「無識之物，郁然有采，有心之器，其無文歟」，必以此說實之，乃顯精旨。故彥和於〈神思〉篇之贊語乃云：

> 神用象通，情變所孕。物以貌求，心以理應。刻鏤聲律，萌芽比興。結慮司契，垂帷制勝。[40]

夫「情變」所孕，不因彼於究竟義之屬「不眞」，而遂無「象」之可通與「理」之有可應。此點即是說明「教」之分道、俗，雖語境有差，「妄」識之

[39] 同前註，頁 12b-13a。
[40] 《文心雕龍義證》，〈神思〉，頁 1007。

臺灣大學學術期刊資料庫

中仍有「不妄」者在。

彥和此一「至道宗極，理歸乎一」之立場，由於具有此處所述「教分道、俗」之說法，因此就其立論之建構而言，實際上亦可將之區分爲「宗教教義系統」與「一般哲學理論」二種不同之論域。前者之系統，雖可有「形而上學」或「法義」方式之說明；其判論之最終基礎，在於修行者自身之證悟。而後者，無論立說者於「智體」之預設爲何，其可爲論者共同接受之條件，則建立於限定義之「理智」（*intellectus*）與「理性」（*ratio*）之認可。[41] 而此所云二種論域間之接軌，於彥和之說，則在所謂「幾」、「神」之論。亦即：以佛教之究竟義而言，所謂「空玄無形而萬象並應；寂滅無心而玄智彌照」，乃去「偏悟」而求「大覺」，故有「曠照」之說；其入聖，乃由「一道、俗」而得，無「二際」則無「中觀」。至於《易繫》之有「鑒周日月」，如彥和所詮，則是以「心應」而得；承其教者，是否亦足以「妙極機神」，由麤而精，則不皆能然。雖則如此，以識有同感，緣雖不一，心應之中，仍有陶化；故世教之得乎權理者，亦道之所不廢。

唯就彥和而言，凡彼所論於「文」者，依其所據以分野者觀之，乃屬「權法」中一支，故其所展現之形而上學系統，亦係依「一般義之哲學」之框架而爲之。彥和之所以於論中，僅止於援引《易繫》「幾」、「神」之說，而未將其所指「藏密之體」進一步深論，即有此依「權」說「權」之態度。否則其〈宗經〉以下諸論，皆無得盡域而成說。於此立場上，彥和所建構之一般義之哲學，與其最終所皈依之佛法，二者雖相關而非無別。

而自另一面言，彥和此種以「道」、「俗」二教同有「彌綸神化陶鑄群生」之見解，由於具有理論上支撐「世教」之嚴肅性，故解義者，實亦須將其「心以理應」之說，放置於更爲寬廣之心性論中討論。前論謂分析彥和之見，

[41] 此處「理智」、「理性」，係依中古哲學拉丁文之語意而區分。前者指精神直觀能力，後者指特定之思辨能力；與近代哲學中康德（Immanuel Kant, 1724-1804）之批判哲學（Critical Philosophy），或黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770-1831）所建構之學說，義界不同。

臺灣大學學術期刊資料庫

是否具有「系統哲學」之認知，除須討論其說解中有關「道」與「德」之關連外，亦應觀察彥和對於「心」、「性」、「情」三者之理解，即是承此而爲論。

二、劉勰依「幾」「神」說所建構之哲學理論與其導引產生之文學本質論

前論所以謂《易繫》「神」、「理」二說，其於「不於有言有」之一面，本有開拓之空間，而其所牽涉，則當於「窮理」、「盡性」之言之外見之者，辨義之關鍵，在於：《易繫》之言「取象」，除「觀物」之旨外，[42] 另主有所謂「感應」；所謂「《易》无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」云云，實顯示儒門中如《易繫》一脈，本主有藏密之智體，故有「洗心」之說，「幾」、「神」之論。今若比較《易繫》原旨與彥和所主，其同者，在於二者之於「心」，皆於智體之發用論「幾」與「神」；而其所異，則在彥和之言「動極神源，其般若之絕境乎」，於「幾」與「神」之用外，尚有「神源」與「般若」一層，爲《易繫》之合「易體」與「化體」爲一者所未涉論。此點顯示彥和之以釋教立場，論說儒義，當係以「般若」通之於《易繫》所言「藏密」之體，而以「神源」二字，保留儒、釋可以參合之空間。其所以如此之故，乃因般若之智以「無知」知，[43] 雖近《易繫》所指藏密之體無思無爲而能

[42] 《周易・繫辭傳》之論「觀物」，所謂「仰則觀象於天，俯則觀法於地」，初基在於物變，中階在於「法」、「象」，而最終之所得，則在於陰陽變合之理，乃至以形而上學之方式，探測「化」之所以爲「不測」。

[43] 僧肇著論，有〈般若無知論〉。憨山釋之云：「般若者，此云智慧，乃諸佛妙契法身之實智也。經云，諸佛智慧，甚深無量，即此名爲根本智。法界幽玄，非此莫鑒，故稱本智。然三乘同秉此智爲因，但心有大小不同，故唯佛爲極。以前不遷、不眞二論，以顯眞俗不二之眞諦，爲所觀之境。今此般若爲能觀之智，謂以無知之般若，照不二之中道，以此爲因，將證不生不滅之涅槃爲果。故次來也。然般若唯一，其用有三：一實相般若，以般若乃諸法之實相故。二觀照般若，即中道妙心之實智，照中道

臺灣博碩士論文學術期刊資料庫

感通；然釋氏所言之「性」，本有「淨」、「染」之分，彼依「染位」而言之性，本視之爲「和合」，故於佛義中，如無「修因」之學，則不可得終極之種智。[44] 以是取「般若」之概念，比之於《易繫》所謂「藏密」之位，雖係可通；其所可推導之論，仍屬有差。而依彥和之意，所謂「鑒周日月」，本《易繫》所有，極深而研幾，亦可達妙；特此「妙極機神」之過程中，心與物之感通，則尚有「精」、「麤」之別。此一因「教分道、俗」而定義之「精」、「麤」，其區判之疆界何在？「麤」之於「精」，如何而可得通義？皆須由心之體、用處分辨。而前文所指彥和以「文」爲「德」之說，於此議題之討論中，又係如何而與之關連？亦有亟待釐清之環節。

此處謂彥和「幾」、「神」之論，實際乃援「般若」之義，通之於《易繫》所指言「退藏于密」之所本，此義如就儒、釋之分教而爲之細辨，要點在於儒義於所謂「洗心」之論，無釋氏所標示之層級；故就「實踐」之意義言，彥和之欲以彼所提「心以理應」之說，綰合之於《易繫》之言「窮理」與「感通」，須將「心」之智用如何於「可經驗」之過程中，產生轉換與提昇，作出說明。

之妙理，理智冥一，平等如一，故理事雙彰，權實並顯，是爲因心果德。故名二智。三文字般若，以諸佛言教，乃般若所流，故一一文字能顯總持要即文字以明般若。此般若義也。無知者有二義：一離妄，謂本無惑取之知；二顯眞，有三義：一本覺離念，靈知獨照，知即無知；二始覺無知，謂窮幽亡鑒，撫會無慮，故無對待之知；三文字性空，非知不知。然雖三義，蓋以眞諦無相，亡知絕鑒，照體獨立。正無知義也。」見《肇論略註》，卷三，頁 1。

44 彥和〈石城寺石像碑〉云：「夫道源虛寂，冥機通其感；神理幽深，玄匠思其契。是以四海將寧，先集威鳳之寶；九河方導，已致應龍之書。況種智圓照，等覺偏知，揚萬化於大千，摛億形於法界。當其雲起攝誘之權，影現遊戲之力，可勝言哉！」見劉勰：〈梁建安王造剡山石城寺石像碑〉，收入宋・孔延之編：《會稽掇英總集》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），第 1345 冊，卷十六，總頁 113-114。論中所謂「冥機通其感」、「元匠思其契」，一言「通感」，一言「司契」，皆人和合之性中自然可顯之用；即《文心雕龍》一書中所敘。至於後云「種智圓照，等覺遍知」，則必修證佛果，得等正之覺始有；否則無「雲起攝誘之權，影現遊戲之力」。凡此，此則爲《文心》所未言。

臺灣大學學術期刊資料庫

今若依前引彥和說，所謂「神用象通，情變所孕」之論論之，彼說中所指「神」、「象」與「情變」，三者皆以「心」而言：「神」指心之識用，「象」指心所取觀，而「情變」則爲識變所生諸執，依種而爲之遷流者。彥和不於此區分「眞」、「妄」，而即以儒義之「性」、「情」爲說，其主要之創解，在於以「情變」中所得之「理」，具有「導妄趨眞」之用；以此貫通「眞」、「俗」。此說之來歷，最初源於釋家「即色宗」所謂「即色遊玄」。唯在道林（支遁，314-366）之論，唯知依他起名假，而未知圓成體眞，故肇《論》破之。彥和則改由「執」中見出非執之「眞」，故以之合於儒義，而有此所詮「神」、「理」之說。此一取徑，若爲之分析，精旨在於其釋「性」之不離於釋「心」；凡其於人心而論所謂「幾」、「神」之義，皆必於所謂「道心」見之。彥和於〈原道〉篇之贊語云：

> 道心惟微，神理設教。光采玄聖，炳耀仁孝。龍圖獻體，龜書呈貌。天文斯觀，民胥以傚。[45]

「道心惟微」之說本出僞古文《尚書》之〈大禹謨〉，彥和以之爲不昧之正念，由此起智，故說爲「神理設教」所本。且直以得乎神理之教者，即人亦天。可知「道心」所符應之理，付之施爲即文，凡眾以此而感，故胥以傚。以是而言，「心」之有依「文」而言之德，溯其所符應，一面而言，即是心所取象而應之理；自另一面言，則是化中所見之不妄然。人之所得於「麤」中得「精」者，本乎此。

彥和此一於「心」論「文」之詮釋，由於乃立基於「神理」之說，故具有合「善」於「美」之特質。亦即：以「德」之決斷言，「善」出於心之直而得應於感，此所謂「不疾而速」；若以「德」之成效言，則志氣所符，成風感化，遂有所謂「光采」、「炳耀」之觀。反面言之，心之蔚然有采，得乎自然，即證人之情變所孕，其中亦有神用象通之幾，可以即「人」而達於「天」。彥和之爲「言文」確認一種文學之「本質論」，即是於此而建構其說。

[45] 《文心雕龍義證》，〈原道〉，頁 30。

臺灣大學學術期刊資料庫

唯此處仍有一待於釐清之要點，即是：「幾」、「神」之義，皆必於「道心」見之，則未符於「淨」之染心，[46] 其所爲變現之情識，是否即無「近理」之用？彥和於此，則兼取道家之「精」「神」義。彥和於〈神思〉篇云：

> 古人云：「形在江海之上，心存魏闕之下。」神思之謂也。文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里。吟咏之間，吐納珠玉之聲；眉睫之前，卷舒風雲之色：其思理之致乎！故思理爲妙，神與物遊。神居胸臆，而志氣統其關鍵；物沿耳目，而辭令管其樞機。樞機方通，則物無隱貌；關鍵將塞，則神有遯心。是以陶鈞文思，貴在虛靜。疏瀹五藏，澡雪精神。積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭。然後使玄解之宰，尋聲律而定墨；獨照之匠，闚意象而運斤。此蓋馭文之首術，謀篇之大端。夫神思方運，萬塗競萌。規矩虛位，刻鏤無形。登山則情滿於山，觀海則意溢於海；我才之多少，將與風雲而並驅矣。方其搦翰，氣倍辭前，暨乎篇成，半折心始。何則？意翻空而易奇，言徵實而難巧也。是以意授於思，言授於意。密則無際，疏則千里，或理在方寸，而求之域表，或義在咫尺，而思隔山河。是以秉心養術，無務苦慮；含章司契，不必勞情也。
>
> 人之稟才，遲速異分；文之制體，大小殊功。相如含筆而腐毫，揚雄輟翰而驚夢，桓譚疾感於苦思，王充氣竭於思慮，張衡研《京》以十年，左思練《都》以一紀；雖有巨文，亦思之緩也。淮南崇朝而賦《騷》，枚皋應詔而成賦，子建援牘如口誦，仲宣舉筆似宿構，阮瑀據鞍而制書，禰衡當食而草奏。雖有短篇，亦思之速也。若夫駿發之士，心總要術，敏在慮前，應機立斷。覃思之人，情饒歧路，鑒在疑後，研慮方定。機敏，故造次而成功，慮疑，故愈久而致績。難易雖殊，並資博

[46] 《尚書・大禹謨》之有「道心」之說，乃與「人心」相對，所謂「人心惟危，道心惟微」。而魏晉譯經家之取「道心」一詞以指「菩提心」（無上正眞道意），則亦有藉此相對爲論而分「淨」、「染」之義。特於彥和，「道心」一詞乃以俗義之「正念」，通之於釋氏義之「求覺」，故維持以《尚書》爲其出處，不引佛典。

臺灣大學學術期刊資料庫

練。若學淺而空遲，才疏而徒速，以斯成器，未之前聞。是以臨篇綴慮，必有二患：理鬱者苦貧，辭溺者傷亂。然則博見爲饋貧之糧，貫一爲拯亂之藥，博而能一，亦有助乎心力矣。

若情數詭雜，體變遷貿。拙辭或孕於巧義，庸事或萌於新意。視布於麻，雖云未貴。杼軸獻功，煥然乃珍。至於思表纖旨，文外曲致，言所不追，筆固知止。至精而後闡其妙，至變而後通其數。伊摯不能言鼎，輪扁不能語斤，其微矣乎！[47]

於〈養氣〉篇則云：

夫學業在勤，〔功庸弗怠，〕故有錐股自厲，〔和熊以苦之人。〕志於文也，則有申寫鬱滯，故宜從容率情，優柔適會。若銷鑠精膽，慶迫和氣，秉牘以驅齡，灑翰以伐性，豈聖賢之素心，會文之直理哉！且夫思有利鈍，時有通塞，沐則心覆，且或反常；神之方昏，再三愈黷。是以吐納文藝，務在節宣，清和其心，調暢其氣，煩而即捨，勿使壅滯，意得則舒懷以命筆，理伏則投筆以卷懷，逍遙以針勞，談笑以藥勘，常弄閑於才鋒，賈餘於文勇，使刃發如新，湊理無滯，雖非胎息之邁術，斯亦衛氣之一方也。[48]

彥和前段以「神」字與「思」字分合言之，見同一心而可有不同之論述。凡其言「神凝」而爲心之存主者，乃「靜慮」後有，故可藉思理之妙，而與物游；其發而爲一般之識用者，則情數詭雜，神不皆爲關鍵。通、塞之於「念」中分別，繫於靈府，而非僅「當下」之一刻。故善於養者，或疏瀹五藏，澡雪而致虛極，或秉志涵氣以通其樞機，並能因才制體，而成風格。凡所謂「積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭」云云，必於此立基，乃易見功。至於後段所析，除「吐納文藝，務在節宣」，乃是儒義外，其餘所言「清和其心，調暢其氣」，以達於「使刃發如新」云云，則胥是道家之說。此種參合道家「心、氣交養」之義，以釋所謂「精」、「神」，雖非直見心性之本；然所

47 《文心雕龍義證》，〈神思〉，頁 975-1005。
48 同前註，下冊，〈養氣〉，頁 1575-1581。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂洗滌塵垢，重在澄心以去習，一日可有一日之功，一刻可有一刻之效，慮中見機，時時而發，合之於藝，亦導心之一術。莊生所謂「庖丁解牛」之喻，即是有見於此。特彥和之有取「澡雪」之義，因另有合之於《中庸》所云「中」、「和」，而以「節」、「宣」爲說之一層，故於道家之原旨外，尚有別解。

蓋就道家之義言，「精」、「神」之日養，乃於靜中見性，而非於動；故動之專一，即同靜功。無所謂「節」、「宣」爲說。《中庸》之言「致中」、「致和」，則係分合「動、靜」而論，故「性」必兼「情」而言：不於「情」之「已發」處，見有所倚重，則不知己性之「未發在中」已偏；不於「情」之未動處，見有所未靜，則不知己情之將有所累。故所謂「節」者，必於性之未動，清和其氣；所謂「宣」者，必將情之所鬱滯，暢之於理。以是而言，道家之致虛，勝處在合動、靜於靜；儒家之明、誠，[49] 勝處在於動中見所未嘗動。二者皆世教中之善法。而以藝而言，則亦可兩合之。

唯若以此而論「神」，「樞機」、「關鍵」之云，既有通、塞之分，則前論所謂「神用象通，情變所孕。物以貌求，心以理應」者，皆屬作者自知自爲，將如何而可爲民所同傚乎？亦必應有說。此則當回歸於彥和以「文」爲「德」之論。

蓋所謂「德」，雖原出於「道」，必「畜之」而後然；此所謂「畜」，即「積勢」之謂。故以《老》書而言，必「德畜」而後有「物形」與「勢成」；以《易傳》而言，則元、亨之後，方有利、貞。所謂天、地之各有自然之文，即是道於運行之際，因德畜而逐步展現者；其於人心之爲德，亦然。凡所謂「積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭」云云，並屬根於「所能有」而爲之實踐。特在彥和之論，人心之依「性」爲德，除各有根器之殊外，心則有同理，故雖醇、駁有異，道心之偶發，亦能因象而通神，故〈才略〉篇之贊語乃云：

[49] 《中庸》云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之。」見《四書章句集注》，頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

才難然乎，性各異稟。一朝綜文，千年凝錦。餘采徘徊，遺風籍甚。無曰紛雜，皎然可品。[50]

彥和此種「性雖異稟而心有可同」之論，不僅爲藝術之批評奠立基礎，同時亦顯示彥和之於當時玄學論爭中所謂「才」、「性」之辨，[51] 亦有其依一般義之哲學架構而論述之立場。此一立場，依義論之，即是主「才」出於「性」，而「性」則人各殊異，近而非同。雖則非同，智有同用，故一朝綜文，亦足以千年凝錦。此依儒義而言之「性近」義，如以釋氏之教而爲之辯解：其異，蓋得自因「業」感而爲之種別；其同，則是因染中別有淨性，不受覆蓋故。

而正唯彥和之論「神思」，乃以人心普同所有之用爲說，而其立基則有「性異」之論；故其所謂「情變所孕」，必先涵括一切心象，乃能於其間有所「陶鑄」。否則「餘采」、「遺風」各自不同而無通理，何以蔚然成文？而所謂「通理」，關鍵即在於「神」；無「神」，則「象」、「理」二字皆將無所著落。此一以「神」通「象」而言「理」之說，相較於輔嗣於「物」言「理」之論，固所不同。然此不同，乃因「物論」之異所衍生？抑尚涉及辨「道體」時之殊義？則仍須探論。

就儒家之義言，雖彼所謂「性」，乃依「稟賦」論，然「稟賦」之於人，「性」不離於心，而非僅以形質之功能爲言，故先秦儒家完整之論，雖乃將天之爲道，合於「氣化」，而以「命」與「性」之「付」與「成」，歸於天道之「利」、「貞」；其論「性」之關鍵，仍在依心說性。[52] 故如前所舉《易繫》之說，乃有「神」、「幾」之論。若然，則「理」之層次，雖若猶高於「性」，「命」即爲「理」之用；其與「道體」相通相應者，乃係「心」而非

50 《文心雕龍義證》，〈才略〉，頁 1833。

51 關於當時玄學論爭中所謂「才」、「性」之辨，參見陳寅恪（1890-1969）：〈書《世說新語》文學類鍾會撰四本論始畢條後〉，《金明館叢稿初編》，收入陳寅恪著，陳美延編：《陳寅恪集》（北京：三聯書店，2001 年），頁 47-54。

52 此所謂「完整之論」，係指具備理論上支撐「存有學」、「宇宙構成論」、「認識論」、「性情論」，並足以完成整體「形而上學」論述之思想結構而言。若就此點而言，先秦儒者之說，唯《易傳》最全。

臺灣大學學術期刊資料庫

「理」。與輔嗣之以「物性」看待「人性」而主張「道體」乃一「貞一」之宗、元者不同。以是而言，人之「性」之見有分殊，才質之異，乃形成「心」之有位；若以其皆能感應而言，則差在「神」之通、塞，而非「性」之能否。所謂「情變所孕」，皆心應物所現；心之所能無異，則象有可通，不因「稟賦」不同而有別。「情變」之見有，與「神理」之可通，乃分屬不同之層次。

彥和不於「物」言「理」，而於「象」言「理」，且謂之「妙理」，雖乃以二氏之說，通之於《易傳》之「取象」；然於其論中，一面不破「物見」，另一面則主「理之一」不離於心。故依其說，但有心證之「理一」，而無由「物性」推原之「理一」；其論在眞、俗之間。

據此而論，彥和之以「妙理」通之於《易傳》之「取象」，顯示儒學之觀點，延伸於玄學之時代，以「理」之宗、元，爲「道體」，而以「物性」說「性」，固是一種選擇；以「心體」通於「道體」，而以二重之「性論」說「性」，亦是另一種可能。日後宋、明二代之理學、心學，雖非逕承此二種取徑，凡彼所牽涉之種種問題，固皆已先由此歧徑凸顯。

今若本此而爲進一步之討論，由於彥和之釋「妙理」，乃通之於《易傳》之「取象」，故凡前所謂「陶鑄性情」，而得以「寫天地之輝光」、「曉生民之耳目」者，亦可分向討論。就前者而言，此所謂「輝光」之美，乃由情深而得，從而有「理發而文見」之符應；即所謂「因內而符外」之說。「作者」之地位，乃至美學中「神」與「理」契之原理，皆由此而確立。故彥和之論「體性」云：

夫情動而言形，理發而文見；蓋沿隱以至顯，因內而符外者也。[53]

推而廣之，凡「象」之符契「內」、「外」者，心皆可「以理應之」；此種「應理」之方式，可由「作者」之地位，轉至「讀者」。[54] 故就前論之後

53 《文心雕龍義證》，〈體性〉，頁 1011。

54 「情動」因性，「理發」由幾，「性」、「幾」在內，故曰「隱」。理因言而成文，文則在外。作者之創作，其途徑乃「沿隱以至顯」，故爲以內契外。至於讀者，其由言文以感，則係「沿顯以至隱」，故爲由外以契內。然無論「沿隱以至顯」、「沿顯以至隱」，其所憑藉，皆爲「心以理應」而感生之「象」。

臺灣大學學術期刊資料庫

者，所謂「曉生民之耳目」言之，篇籍之流傳既廣，作者轉相爲習而有陶染，積累而富，則有「體式」之高下。以是彥和於同篇中乃復云：

> 才有庸儁，氣有剛柔，學有淺深，習有雅鄭；並情性所鑠，陶染所凝，是以筆區雲譎，文苑波詭者矣。故辭理庸儁，莫能翻其才；風趣剛柔，寧或改其氣；事義淺深，未聞乖其學；體式雅鄭，鮮有反其習。各師成心，其異如面。若總其歸塗，則數窮八體：一曰典雅，二曰遠奧，三曰精約，四曰顯附，五曰繁縟，六曰壯麗，七曰新奇，八曰輕靡。典雅者，鎔式經誥，方軌儒門者也。遠奧者，馥采典文，經理玄宗者也。精約者，覈字省句，剖析毫釐者也。顯附者，辭直義暢，切理厭心者也。繁縟者，博喻醲采，煒燁枝派者也。壯麗者，高論宏裁，卓爍異采者也。新奇者，擯古競今，危側趣詭者也。輕靡者，浮文弱植，縹緲附俗者也。故雅與奇反，奧與顯殊，繁與約舛，壯與輕乖，文辭根葉，苑囿其中矣。[55]

然既同是情性所鑠，陶染所凝，人之各師其成心，其異如面，何以八體之外，尚有「雅」、「鄭」之分？則以八體雖殊，會通合數，必得其環中，始能輻輳相成；此即「理」之所以爲「妙」。故初學者必於藝中得「雅」，[56] 沿根討葉，始能思轉而圓。故彥和又云：

> 夫才有天資，學慎始習。斲梓染絲，功在初化；器成綵定，難可翻移。故童子雕琢，必先雅製。沿根討葉，思轉自圓。八體雖殊，會通合數，得其環中，則輻輳相成。故宜摹體以定習，因性以練才。文之司南，用此道也。[57]

由是而論，所謂「理發而文見」，對於作者而言，其因性以練才，核心之目標，蓋即是一「美之追求」（the quest for beauty）；此一以「神」契「理」之過程，其最終所得，若能如道樞之御無窮，則是一智境。此智境藉才力而

[55] 《文心雕龍義證》，〈體性〉，頁 1011-1020。
[56] 所謂「藝中得雅」，「雅」即文學批評觀念中所謂「經典性」（canonicity）。
[57] 《文心雕龍義證》，〈體性〉，頁 1034-1036。

臺灣大學學術期刊資料庫

得，因志氣而發，其所符應，因情、辭而感物，文明以此而健；而論及其言文之所本，即所謂「骨鯁」之「骨」。至於讀者之由情辭而得感，則係由「感」契「理」，由「美」契「善」；故其所得雖非智境，然耳目因是而啓。此所得效，即《詩》總六義之所謂「風」。彥和云：

> 詩總六義，風冠其首，斯乃化感之本源，志氣之符契也。是以怊悵述情，必始乎風；沈吟鋪辭，莫先於骨。故辭之待骨，如體之樹骸；情之含風，猶形之包氣。結言端直，則文骨成焉；意氣駿爽，則文風清焉。若豐藻克贍，風骨不飛，則振采失鮮，負聲無力。是以綴慮裁篇，務盈守氣，剛健既實，輝光乃新。其爲文用，譬征鳥之使翼也。故練於骨者，析辭必精；深乎風者，述情必顯。捶字堅而難移，結響凝而不滯，此風骨之力也。若瘠義肥辭，繁雜失統，則無骨之徵也。思不環周，索莫乏氣，則無風之驗也。昔潘勗錫魏，思摹經典，羣才韜筆，乃其骨髓峻也。相如賦仙，氣號凌雲，蔚爲辭宗，迺其風力遒也。能鑒斯要，可以定文，茲術或違，無務繁采。[58]

論中所謂「沈吟」，指取義時之猶豫；而「怊悵」，則謂臨文前之動情。二者皆撰作之歷程所必經，而文之高下，則視其間「情」、「義」之充實與否而判。「風骨」二字之成爲彥和評文之核心，即是基於此一觀點而確立。而於其中，有一涉及「風骨」之關鍵，即是「志氣」。所謂「志」，依「心」而言，即是追求「價值」之意志；然此所謂「價值」，必須源自人之天性中所稟賦之無私之念，由此而生嚮往。故以心之當下而言，念不皆能安泰，而有「有主」之時；善持之則能生導引，此所謂「志氣」。天機之發，即出於是。以此而鋪辭，則辭中有義；義而能精，則其於文，如骨鯁之在身。此持志之理，彥和不以釋教「精進」[59]之教門說之，而實之以儒義之所期於君子者；對於全書而言，正是符合其「宗經」、「徵聖」，而以「言文」爲「德」之意。余前論

[58] 同前註，〈風骨〉，頁 1047-1057。

[59] 音譯作毘梨耶、毘離耶。即於修善斷惡、去染轉淨之修行過程中，勇猛勤策進修諸善法不懈。有種種名數。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂彥和之立說取徑，一方面來自其對於儒家學術與思想系統之理解，一方面亦係出自一種有意識之「補充作爲」，而非僅是自爲一種特殊之美學體系或文學論，其故在此。

三、劉勰於其文論中所設定之藝術論議題

以上所闡釋，主要爲彥和所創爲之文學本質論，與其結構性之哲學支撐。對於此一部分而言，彥和係於玄學所建構之「三教對話」之新哲學基礎之上，爲儒家之美學尋求一種立論之可能。至於其書中與美學相關之議題，則尚有屬於「藝術論」之部分；此一部分則多與建安以下之文論相關。以下亦試爲之概括：

彥和之辨文理，除前所論之通義外，其於文學之藝術論，主軸則有二：一在辨體；一在審美。

所謂「辨體」，「體」之義有二：一爲體製；一爲風格。對於彥和而言，「言文」之應辨明「體製」，涉及「言文」之傳統，及其透過「政治」、「教化」，從而產生社會功能之方式；即彥和文中所謂「曉生民之耳目」之效益。於其觀念中，「體製」之存在，除事實之條件外，亦應有以「文明理念」爲核心之導引；藝術之提供「審美」趣味，雖關乎藝術所以成爲藝術之特質，然藝術不能僅爲耳目之娛，從而背離更深層次之「價值追求」。特此所謂「更深層次之價值追求」，乃以「美感」之方式接近眞理；且於其最終所激發之創作中，係憑作者之藝術直觀，經由「藝術媒介」所傳導之「藝術性」，將其「神」與「理」之相契者，加以表達；而非爲一種「概念式」之鋪陳。「藝術」之不同於哲學或宗教，正在其能以「藝術」之方式感動人心，從而啓示人趨向於價值。彥和全書之所以舉〈徵聖〉、〈宗經〉列爲「文之樞紐」，居於〈明詩〉、〈樂府〉諸篇之前，即以是故。

唯以「文」之成爲「藝」而言，必有代變，變而得常，則成奇而不失眞；斯爲文章之大道。此所以「騷體」之必辨，而得以附於〈宗經〉之後。而其文中所以極贊屈原之才，而以「詞賦之英傑」稱之，說亦同於其後論中所標「風

臺灣大學學術期刊資料庫

骨」之義。彥和於〈辨騷〉篇云：

> 《楚辭》者，體憲于三代，而風雜于戰國，乃《雅》《頌》之博徒，而詞賦之英傑也。觀其骨鯁所樹，肌膚所附，雖取鎔經旨，亦自鑄偉辭。[60]

復贊之曰：

> 不有屈原，豈見《離騷》！驚才風逸，壯志煙高。山川無極，情理實勞。金相玉式，豔溢錙毫。[61]

於此論中，彥和說明《楚辭》之所以體憲于三代，乃因有屈原之逸才，取鎔經旨而自鑄偉辭。「自鑄偉辭」乃「體製」、「風格」之創新；屬「肌膚所附」。而「取鎔經旨」，則是其由己之志節，通於聖人「言文成化」之宗領，而能於玄宰通神之中得其立義之精；屬「骨鯁所樹」。屈原蓋即此情、辭之相麗，縱其才性以成相、式，而後得以博徒之所肖似，成詞賦之英傑。對於後人而言，此固雅頌以下，凡秉筆者之可宗與可法；斯爲「作者」之道。故亦列之樞紐之部。

至於「體製」之外，以「風格」成體，據前所引，則總其會歸而有「八體」之論。此八體本於人之情性，由「才」、「氣」、「學」所陶鑄。倘依所謂「八體雖殊，會通合數，得其環中，則輻輳相成」之語觀之，其間之關連，以《易》理明之，則似卦象之以「八」成局；既有「對反」、「相成」之義，其間亦有「合數」之義。蓋即「象本於剛柔，而體成於數理」之說。然此「言文」所孕之數理，雖神所通，舉凡聲律之刻鏤，比興之萌芽，結慮司契之中，皆須心以理應，然後得以垂帷制勝。若以「認識論」之角度釋之，「合數」之道，內必有「能應」，而外亦必有「可應」；然後有「象」之可通。[62] 此點顯

---

60 《文心雕龍義證》，〈辨騷〉，頁 152-155。按，「體憲于三代」，洪注《楚辭》、施注《蘇詩》「憲」字並作「慢」，「風雜」二字，施注《蘇詩》作「風雅」；諸家據唐寫本改。「經旨」二字，原作「經意」，諸家亦據唐寫本、《玉海》改。

61 同前註，頁 168。

62 以「能應」言，心與理一，所謂「道心」；以「所應」言，心與象契，所謂「通神」。此即「沿隱以至顯，因內而符外」之道。

臺灣大學學術期刊資料庫

示象、數之合心，而能以玄宰管轄，得其環中，「美」之由感應而得直觀之判斷，即是「心之理」與「象之理」相符契之徵驗。[63] 所謂「八體」，就「言文」之藝術形式而言，即是「美感」於情性紛然不一之所鑠中，所見有之基本類型。[64] 若以「美感」所根源之「形塑要件」而言，風趣品鑒中之所謂「剛」、「柔」，[65] 則是貫串於美感形式中之「動態原理」。[66]「剛」、「柔」以其作爲人產生美感之動態原理，形塑人於面對藝術品時，所湧現之直覺感受；而對於人「以神契理」之原始心理之認知，則有助於人發展其創作時之藝術思惟。至於積累藝術美感之經驗而加歸納，如此之言「八體」，則有助於理解特殊媒介下，「美感形式」發展之方式。此種透過藝術批評而建構之美感形態觀，經後世作者之選擇與創作，可由其間之參錯運用，產生出個人或時代，可鑒識之獨特風格。[67]

彥和之辨文理，除此云「辨體」之外，其次則有「審美」之論。彥和於〈情采〉篇云：

故立文之道，其理有三：一曰形文，五色是也。二曰聲文，五音是也。

---

63 彥和之論「知」，乃以儒家所云「生知」（參註 69 所揭引文）通於佛家所言智體之發用，故心之以「理」應，以形式而言，爲「直觀」。

64 唯此所云「基本類型」，就性質言，由於仍是依「綜合美感」而區分，故於義，尚不得歸屬於所謂「範疇」（categories）。

65 「風趣」二字參註 55 所揭引文。

66 「剛」、「柔」依《易》理而言，乃所以表陰、陽而成爻。就「美」之形式與「美感」之關係而言，「剛」、「柔」之由參伍錯綜而多樣，即是形成二者相契之原理。故彥和有「剛柔以立本」（參註 70 所揭引文）之說。此一援《易》理而以「剛」、「柔」爲「美」之範疇之觀點，不僅表現於文藝之美學，亦適用於繪畫與音樂。

67 所謂「美之範疇」，應指美感作用之形式而能對應於形上原理者；而所謂「藝術美感之基本類型」，則係美之範疇落實於具體之藝術表現形式，並基於歷史累積而形成之「形態認知」。至於非純粹類型之個別風格，則是創作者憑藉其藝術思惟之「選擇」與「作爲」，表現於其作品中可爲人鑒別之美感印記；具有其不可複製之獨特性（uniqueness）。若以前所引「八體雖殊，會通合數，得其環中，則輻輳相成」（參註 57 所揭引文）爲言，「八體」指透過批評而得之形態類型，「環中」之所取，指由心通而得之藝術之理，「輻輳相成」則指獨特風格之完成。

臺灣大學學術期刊資料庫

三曰情文，五性是也。五色雜而成黼黻，五音比而成《韶》《夏》，五情發而爲辭章，神理之數也。[68]

而〈徵聖〉篇之贊語則云：

妙極生知，睿哲惟宰。精理爲文，秀氣成采。 鑒懸日月，辭富山海。百齡影徂，千載心在。[69]

前段所明，所謂「五情發而爲辭章」，乃言「情」爲「辭」本；然「情」必以五常爲歸宿，故原之於「性」。其說蓋與「義」合。後段謂「精理爲文，秀氣成采」，則指辭之成采，必精於文理，乃能成「秀」；而所謂「文理」，即是構辭中所鑒「神理之數」。於是而有「修辭」之學。彥和〈鎔裁〉篇云：

情理設位，文采行乎其中。剛柔以立本，變通以趨時。立本有體，意或偏長；趨時無方，辭或繁雜。蹊要所司，職在鎔裁。檃括情理，矯揉文采也。規範本體謂之熔，剪截浮詞謂之裁。裁則蕪穢不生，鎔則綱領昭暢，譬繩墨之審分，斧斤之斲削矣。駢拇枝指，由侈於性；附贅懸疣，實侈於形。一意兩出，義之駢枝也；同辭重句，文之疣贅也。[70]

文中所云「情理設位，文采行乎其中」，「情」指五性所發之當下，而「理」則是修辭所應合之數；二者各得其位，則文采於焉而有。所謂「立本有體」，則指文之成體，全盤之格局，須以統一之風格爲要；而風格之樹立，辭、義並有，則以「剛」、「柔」爲其中「數」之所因。「剛」、「柔」之參互既定，則意有所偏長；然終必以「綱領昭暢」，爲整體經營之目標。此即前言「凡數之所變，莫不可執中而御，以成其輻輳」之說。以此而參上論，彥和之援用《易》理爲說之取向益顯。至於「變通以趨時」，則是言乎文章雕縟[71]之有習尚，故貴能以雅合俗，舒華布實，得其「節文」之理。否則術不素定，委心逐辭，駢贅必多，風力因之而不振。彥和於是而爲之贊，則云：

---

[68] 《文心雕龍義證》，〈情采〉，頁 1151。已見前引，參註 17 所揭引文。
[69] 同前註，〈徵聖〉，頁 53。
[70] 同前註，〈鎔裁〉，頁 1177-1180。
[71] 彥和云：「古來文章，以雕縟成體。」同前註，〈序志〉，頁 1899。

臺灣大學學術期刊資料庫

篇章户牖，左右相瞰。辭如川流，溢則汎濫。權衡損益，斟酌濃淡。芟繁剪穢，弛於負擔。[72]

語中所謂「辭如川流，溢則泛濫」，說明修辭所營造之藝術性，必以結體流暢爲依準，達之即是自然；過於其理，則成蕪穢。凡其〈麗辭〉篇所云「契機者入巧，浮假者無功」[73] 者，皆是依此而言。而此一概念，亦成爲彥和評文程才之標準。彥和之論詩云：

晉世羣才，稍入輕綺，張、潘、左、陸，比肩詩衢，采縟於正始，力柔於建安，或析文以爲妙，或流靡以自妍，此其大略也。江左篇製，溺乎玄風，嗤笑徇務之志，崇盛亡機之談，袁、孫已下，雖各有雕采，而辭趣一揆，莫與爭雄，所以景純仙篇，挺拔而爲俊矣。宋初文詠，體有因革，莊老告退，而山水方滋，儷采百字之偶，爭價一句之奇，情必極貌以寫物，辭必窮力而追新，此近世之所競也。[74]

而前引其論「風骨」則云：

辭之待骨，如體之樹骸；情之含風，猶形之包氣。結言端直，則文骨成焉；意氣駿爽，則文風清焉。若豐藻克贍，風骨不飛，則振采失鮮，負聲無力。是以綴慮裁篇，務盈守氣，剛健既實，輝光乃新，其爲文用，譬征鳥之使翼也。故練於骨者，析辭必精；深乎風者，述情必顯。捶字堅而難移，結響凝而不滯，此風骨之力也。若瘠義肥辭，繁雜失統，則無骨之徵也。思不環周，索莫乏氣，則無風之驗也。昔潘勗錫魏，思摹經典，羣才韜筆，乃其骨髓峻也；相如賦仙，氣號凌雲，蔚爲辭宗，迺其風力遒也。能鑒斯要，可以定文，茲術或違，無務繁采……。

若夫熔鑄經典之範，翔集子史之術，洞曉情變，曲昭文體，然後能孚甲新意，雕畫奇辭。昭體故意新而不亂，曉變故辭奇而不黷。若骨采未圓，風辭未練，而跨略舊規，馳騖新作，雖獲巧意，危敗亦多。豈空結

[72] 同前註，〈鎔裁〉，頁 1207。
[73] 同前註，〈麗辭〉，頁 1302。
[74] 同前註，〈明詩〉，頁 202-208。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 奇字，紕繆而成經矣！《周書》云：「辭尚體要，弗惟好異。」蓋防文濫也。然文術多門，各適所好，明者弗授，學者弗師。於是習華隨侈，流遁忘反。若能確乎正式，使文明以健，則風清骨峻，篇體光華。能研諸慮，何遠之有哉！[75]

所謂「正式」，以「風」與「骨」分言之，即是「清」、「峻」；篇體以此而光華。此爲文術之極致。唯對於如何而成篇，風骨本於情性，結體於練字、述情，亦尚有「秀」、「隱」之二分，彥和云：

> 夫心術之動遠矣，文情之變深矣，源奧而派生，根盛而穎峻。是以文之英蘤，有秀有隱。隱也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之獨拔者也。隱以複意爲工，秀以卓絕爲巧，斯乃舊章之懿績，才情之嘉會也。[76]

所謂「秀」、「隱」，一外現，一內蘊。外現者以「卓絕」動人；內蘊者，以「復意」迴韻。外現者可以「巧」求，內蘊者，則必源奧根盛而後然。前所謂「積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭」云云，皆是基於此「心術」、「文情」之說而有。

至於彥和論中總合文藝之賞音，則有所謂「六觀」之義。彥和云：

> 凡操千曲而後曉聲，觀千劍而後識器；故圓照之象，務先博觀。閱喬岳以形培塿，酌滄波以喻畎澮，無私於輕重，不偏於憎愛，然後能平理若衡，照辭如鏡矣。是以將閱文情，先標六觀：一觀位體，二觀置辭，三觀通變，四觀奇正，五觀事義，六觀宮商。斯術既形，則優劣見矣。[77]

此所謂「六觀」，就文學批評而言，即是鑒知優劣之標準；就文學之藝術論而言，則是由文體之形製，依次論及文學「藝術營造」之各方面。凡彥和書中自〈明詩〉、〈樂府〉、〈詮賦〉、〈頌讚〉、〈祝盟〉、〈銘箴〉、〈誄碑〉以下，以迄〈情采〉、〈鎔裁〉、〈聲律〉、〈章句〉、〈比興〉、〈誇

[75] 同前註，〈風骨〉，頁 1048-1071。
[76] 同前註，〈隱秀〉，頁 1483。
[77] 同前註，〈知音〉，頁 1850-1853。

臺灣大學學術期刊資料庫

飾〉、〈事類〉、〈鍊字〉、〈指瑕〉種種，皆可依類而細說。彥和之論，誠亦可謂體大而思精。

四、綜述劉勰文論之價值與其影響

有關彥和《文心雕龍》文論之價值，約可分三方面述之：一於哲學，一於美學，一於文學之藝術論。

關於哲學方面，彥和之論顯示：一、依佛教教義而延伸之哲學論述，具有「複構」之可能；此種可能，不僅於佛教教內之說義可行，即於佛教教義之外，亦可能產生連結。佛教教內之義之複構，即是建立於所謂「判教」之說；[78] 佛教與教外之義之複構，即是建立於所謂「儒、佛」，或「佛、道」會通之論。彥和之主張「孔、釋教殊而道契解同」，即是其一端。[79] 二、彥和之於「權法」中主張「儒、佛理一」，關鍵點在：於不究竟之「麤」義中，承認妄境所顯別之「象」、「數」，具有相對義之眞理性；並以一般義之哲學概念中之「道心」觀念，通之於佛義中之「菩提心」。三、彥和於一般義之哲學系統中，主張一種「唯心哲學」之取向，並以《易傳》爲依據，爲儒家哲學另闢新徑。四、彥和於一般義之哲學系統中，主張一種「非物性論」之「性」觀；以此會通儒、釋之義理。五、彥和於一般義之哲學系統中，主張一種「發展」之宇宙構成論；並於特定之限義中，主張「眞」、「善」、「美」之同一。[80]

---

[78] 如宗密（780-841）之著《華嚴原人論》，即判教爲五階：一爲人天教，一爲小乘教，一爲大乘法相教，一爲大乘破相教，一爲一乘顯性教。見唐・沙門宗密論，元・沙門圓覺解，明・寨雲居士刪合：《華嚴原人論合解》（臺北：廣文書局，1977年），卷上，頁 40b 至卷下，頁 1-33。

[79] 此所謂「複構」，乃指理論結構之雙重性；既非以言立場之「折衷」，亦非以言審美觀中之「視域融合」。

[80] 由於依佛教之義，世界乃惑業所成，故此所指「超越特性」中之眞、善、美，於彼論中，皆非究竟之義。以是彥和之於「權法」理論中蘊含此種思想結構，與西方哲學，如柏拉圖之論三者之先在性，仍有立論基礎上之差異；並非一致。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、彥和於一般義之哲學系統中，主張一種以「儒義」爲核心之文明觀；以此確立「現世」之價值。

關於美學方面，彥和之論顯示：一、「美」之形上根源，出於道體之本有，而其展現，則立基於道體自然作用之畜積；此展現，即所謂「文」。二、道體自然作用之畜積，乃一持續發展之過程，且具層級；故所謂「文」，亦相應而有不同之展現形態。三、人類文明之積累，乃人心之共業，具創造性，亦具延續性。其間所產生之「善」，有屬於社會功能之層級，有屬於道德實踐之層級，亦有屬於藝術表現之層級。於藝術表現之層級中，「善」之內涵之適當呈顯，即是「美」。「美」之展示，同時可爲「表現」（expression）與「再現」（representation）。四、「藝術創造」之層級中之「善」與「美」，具有「原理性」；此「原理性」之存在，不離於「神」與「理」之相契。

關於文學之藝術論方面，彥和之論則顯示：一、文學創造既屬「藝術表現」層級中「善」與「美」之融合，且其根源，可上溯於「生成法」中「眞」、「善」與「美」之同一，故「文學」具有可予確認之「本質」。二、「藝術表現」之主體爲作者，而其成爲「審美」之對象，則係透過媒介形式之「客體化」。[81]「創作」與「接受」之雙向，雖因人因時而異，然以人「才性」之分別之上，尙有「道心」之同有，故「藝術創作與表現」之原理性，可經由「靜慮」而後有之鑒識力，予以辨明。[82] 三、文學以展現作者「主體之性情」爲本；而所謂「性情」，其中即包含個體「存有價值」之追求，且因此而產生「存在之感受」。此種內容，經選擇與安排，成爲文學作品之骨鯁；至於其「感人」之力量，則來自語言風格之經營。四、理想之作者，既應有「自我存在價值」之追求與實踐，亦應有「個人才性」之發揮。五、藝術應藉專業之

[81] 審美對象之藉媒介形式而客體化，僅是「條件設立」之對象；至於其眞實成爲美感之對象，則是與「識」相對之「境」。

[82] 即所謂「陶鈞文思，貴在虛靜。疏瀹五藏，澡雪精神。積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以繹辭。然後使玄解之宰，尋聲律而定墨；獨照之匠，闚意象而運斤」。《文心雕龍義證》，〈神思〉，頁 976-980；已見前引，參註 47 所揭引文。

臺灣學術期刊資料庫

「批評」（criticism）而理解，理想之藝術，其思惟雖來自直觀之判斷，然判斷能力之積累，則應有「藝術理解」（understanding of art）之涉入。六、文學之理解，無法離於群體經由「集體意識」所形成之文明氛圍。[83] 文學之製作，亦應於傳統中產生創新之變化。而文學「經典性」之認知，則爲後代作者於學習過程中所不可少。七、「基本風格」來自藝術中自然孕育之美感形態；而其融合、變化之多樣幅輳，則係透過創作主體「直觀之選擇」而形成。八、作品「藝術性」（artistry）之呈現，可經由「感受」而確認；亦可經由「比較」而分析。

以上所述，爲有關彥和《文心雕龍》文論之價值，至於其影響，則亦可分從以上所標舉之三方面述之：

關於哲學方面，彥和之影響在於：一、玄學時代之思想，既有會通，亦有爭議。會通者，在於哲學「問題意識」之導引，以及一種新形式之「形而上學」之成立。此種新形式之形而上學，必須以可供批判之「宇宙構成論」及「存有學」爲依據；而其主脈之由「玄學」轉向「佛學」，最終脫離所謂「玄學」之範圍，則是由認識論議題所主導。至於玄學之爭議，則在「儒、道調和論」之內部，以及「儒」、「道」、「釋」三教立場之差異。其中部分「儒」、「道」論者對於釋氏理論之攻擊，常爲佛教論者所注意；〈三破論〉即其中之一。故對於關切傳法者而言，如何於教言中，會通「道」、「俗」，即成爲一迫切之議題。唯對於多數佛教論者而言，其以「實」、「權」分判「道」、「俗」，關鍵在於三教於「萬法生起本末」之論不同；即儒、道以氣爲本，釋教以業惑、八識、眞如之說爲本，各有所宗。此一態度，即至唐代宗

83 彥和〈原道〉承《易繫》之說而謂「辭之所以能鼓天下者，迺道之文」（已見前引，參註 1 所揭引文），文中「天下」二字不唯指天下之人，亦以指其共有之意識；故同篇有「曉生民之耳目」之語。而群體共有之意識，其氛圍之塑造，其間即存在種種歷史經驗之積累傳播，故其述「言文」之功，乃追溯自「炎皞」以來，以迄六經，而將種種治化之文章，皆說解爲具有「陶鑄性情」之效。

臺灣大學學術期刊資料庫

密之撰作《華嚴原人論》，亦仍大致無變；[84] 而彥和之論，則頗有異。彥和之區隔「道」、「俗」，所辨在於心識中之「觀」與「所觀」。[85] 亦即以終極之智解而言，識中所現，誠屬暫有，然道心不離識心，妄識之中本涵妙理。故依俗義而說世界，玄學亦可憑藉；但須爲之增述耳。彥和以此而有取儒家之說而爲之深化。此一深化之方式，雖非即形塑日後之理學；然儒學之欲進一步完善其形而上學，應於宇宙構成論將「道」之體、用分論，然後合一，並爲「智體」之根源，尋求一形上之依據，[86] 彥和已預示此種可能。二、彥和之「幾」、「神」論，已爲「玄學後」之儒、道哲學，設立一新形態之「唯心哲學」之模型。此一新形態之唯心哲學，著重心體之超越性（transcendence）；並爲一般義之哲學與宗教教義系統間之「對話」，提供論辯之場域。

關於美學方面，彥和之影響在於：一、彥和之將魏晉時期藝術論之層次，提昇爲具有哲學「系統意義」之美學，對於中國多數停留於「藝術論」層次之

---

84 宗密《華嚴原人論》云：「孔老釋迦，皆是至聖。……策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方爲決了。」又曰：「策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末；雖皆聖意，而有權有實。」圓覺解云：「利物之心，三聖雖同。權實之用，三聖則異。儒道一向是權，佛教兼通權實。今取實教了義，故偏宗佛耳。策勤萬行者，行門之多，不但說施戒等，至於四諦、緣生、十善、五戒、儒老五常、道德等，皆在其中也。因果始終，惟明佛教。修因爲始，感果爲終也。萬法生起本末，亦通三教而言，儒道以氣爲本，釋教以業惑八識眞如爲本，隨宗不同，末則可知矣。」見《華嚴原人論合解》，卷上，頁 6-7a。

85 彥和所沿取「中觀」之論，在破大小乘「法相」之執。然龍樹之教，乃隨執即破，無定時節（宗密《華嚴原人論》云：「大乘破相教者，破前大小乘『法相』之執，密顯後眞性空寂之理。」圓覺解云：「破相之談，不唯諸部般若偏在大乘經，前之三教，依次先後。此教隨執即破，無定時節，故龍樹立二種般若：一共，二不共。共者，二乘同聞信解，破二乘法執故；不共者，唯菩薩解密顯佛性故。天竺戒賢、智光二論師，各立三時教，指此空教。或云在唯識、法相之前，或云在後。今意取後。」同前註，卷下，頁 19。）今彥和之論「俗教」，既約「性」論於儒義，則在其所謂「精」、「麤」之分際，「觀」與「所觀」自有不同。

86 如朱子之於「宇宙構成論」分說「理」、「氣」，卻於「存有學」中將之合一，即是一例。

臺灣大學學術期刊資料庫

論者而言，雖以《文心雕龍》一書之難解，無明顯承受之影響；然其說中所蘊含之「哲學美學」（philosophical aesthetics）之建構原理，則具有預示性。明末方藥地與王船山之同以《易》學爲根基之美學建構，即是實踐此種可能之二顯例。[87] 尤其藥地之參合三教，以阿賴耶識爲本有種子，而謂「象」、「數」爲世界之「生成」所依，[88] 更係於宇宙構成論中，與彥和之說有可契合。[89] 特藥地以「詩」、「禪」合一，屬後來之說，則爲彥和論中所無。[90] 二、彥和以「文」爲「德」之說，不僅爲儒、道二家所未發，亦釋氏之論中本無。[91] 然此種於「究竟」義中所不言，卻於「不究竟」之「生成法」中構築之文明論與美學觀，實是東、西各式理論中所未曾有，具有極高價值之「形態」意義；值得續爲探討。

關於藝術論方面，彥和之影響則在於：一、彥和所提「宗經」、「徵聖」、「辨騷」之說，爲中國以「言志」爲核心之士人文學，樹立標準；並將「非以文學本身爲目的之文學」與「以文學表現爲目的之文學」於更高層次之義涵中，合而爲一。儒學之文學觀，由是確立。[92] 二、彥和所提「風骨」之說，成爲唐以後文學審美之重要觀點；「氣格」之概念，因此具有理論之基

87 參見拙作：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，收入戴景賢：《明清學術思想史論集》上編（香港：中文大學出版社，2012 年），頁 257-347。

88 藥地云：「有方便法，有生成法，生成法即一切現成者也。破相宗重在權巧破人之執，而佛爲中道。法性宗歸於性相一如，相即無相，非掃相也。愚嘗曰：一是多中之一，多是一中之多。混沌之先，先有圖書象數，聖人乃是一抄書客耳，以無分別智知一切差別。後人不知佛語落處，而守定糊塗，以廢學爲無心，直是未夢見在！」見清・方以智：〈象數〉，《東西均》（北京：中華書局，1962 年），頁 105。

89 藥地所謂「以無分別智知一切差別」（詳前註），即是二人之說之可相通處。

90 參見拙作：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉。

91 依釋教之說而言，淨、染乃各有因緣，故儒義所指「天德」於化勢中顯現，本是二者和合而生，故不在其所釋之「眞」義中。

92 此所謂「確立」之義，非謂儒學之文學觀，肇始於是，而係言儒學之文學觀，乃由此而獲得完整之美學支撐。

臺灣大學學術期刊資料庫

礎。三、彥和藉「神理」說所開拓之藝術論，爲中國日後整體之美學發展，奠立系統化之形而上學基礎。後人之說，雖因未識其說背後之完整結構，因而未必乃直接由其說延伸；然其論「文」而溯本於「道」，且將「幾」、「神」、「象」、「理」等概念爲一系統之討論，仍具有藉「文論」之擴散，以激勵儒、釋、道三家，共爲一種美學討論之效益。四、彥和區分「性」、「情」、「才」，並於「心體」之辨析中，提出所謂「動極神源」之論，其所謂「神用象通，情變所孕。物以貌求，心以理應」云云，由於乃合「神理說」與「性情論」爲一，故產生一種「性情論」之深化，有助於藝術論之推展。[93] 五、彥和有關「體製」之說，配合《文選》之影響，成爲唐以下「文體」觀之主脈。其延續而有之文論，雖有變、合乃至精、麤之不同，然「依體溯源，沿體爲變」之觀點，實由是而確立。[94] 六、彥和之「宗經」論，擴大「《詩》教」之觀點，成爲儒學藝術論之重要基礎。

以上所概述，即依哲學、美學，與文學之藝術論而表述之有關彥和《文心雕龍》文論之價值與影響。此價值與影響，於過往之歷史中，由於中國思想中

---

93 彥和云：「才力居中，肇自血氣。氣以實志，志以定言，吐納英華，莫非情性。」（《文心雕龍義證》，〈體性〉，頁 1022）其以「才」、「性」爲異區，蓋甚顯。然心識之用，亦不離於血氣，此所以彥和有「率志委和，則理融而情暢；鑽礪過分，則神疲而氣衰」之論（同上，下冊，〈養氣〉，頁 1565）。唯就彥和而言，其以神通象而有「心應」之說，關鍵在心之藏智體，故其接合「道」、「俗」之義，乃於「心」而非於「性」；「性」論仍以「受命以後」爲言，不必更改儒義。然此項接合之論，就哲學而言實已展現：若欲構築具有形上意義之「價值」信仰，「心體」爲何，必是應予追索之重點。日後理學之建立其「非宗教」之形而上學系統，無論設立一種「二重之性論」，如朱子；或追溯「心體」於「道體」，如陽明（王守仁，1472-1529）；皆是循此脈絡而深究。

94 章實齋《文史通義》、《校讎通義》，各有〈原道〉篇，而重點不同。其於前者中見者，在於說明「文明」之源起；而於後者中見者，則在說明文字篇籍之功用。雖其合「經」、「子」於「文」、「史」之視野，乃至以社會「倫理結構」爲核心之演化觀點，與彥和之專就「言文」之用爲著眼，並上溯「文」之所原出，論有不同；然實齋之眼光，常不脫此所言「依體溯源，沿體爲變」之取徑，亦彥和影響之一端。

臺灣文學學術期刊資料庫

結構性之「哲學美學」之概念，相對薄弱，故未於學術史之討論中，清楚勾勒。須至清末以來，由於西學之輸入，其論述中所蘊含之理論意義，始逐漸爲人所注意與重視；此《文心雕龍》之學之於今日所以興盛之原因。本文之論述，亦是建立於此種學術新視野之上，而爲之一種詮論。

（責任校對：陳建男）

引用書目

一、傳統文獻

先秦・莊周撰，晉・郭象注：《南華眞經》，臺北：藝文印書館，1972 年。

＊魏・王弼：《老子道德經注》，王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980 年。

＊魏・王弼：《周易略例》，《王弼集校釋》，下冊。

東晉・竺道生：〈藥草喻品〉，見《妙法蓮華經疏》，《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1993 年，第 150 冊。

＊後秦・僧肇撰，明・憨山德清注：《肇論略注》，高雄：高雄淨宗學會，1997 年。

＊梁・劉勰：〈滅惑論〉，梁・僧祐集：《弘明集》，臺北：新文豐出版公司，2001 年。

＊梁・劉勰：〈梁建安王造剡山石城寺石像碑〉，《會稽掇英總集》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，第 1345 冊。

＊梁・劉勰撰，詹鍈義證：《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1999 年。

隋・吉藏：《大乘玄論》，《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983 年，第 45 冊。

＊唐・沙門宗密論，圓覺解，元・沙門圓覺解，明・棗雲居士刪合：《華嚴原

臺灣大學學術期刊資料庫

人論合解》，臺北：廣文書局，1977 年。

唐・房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974 年。

＊宋・朱熹：《周易本義》，朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 1 冊。

宋・朱熹：《四書章句集注》，朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 6 冊。

明・釋智旭：《周易禪解》，臺北：新文豐出版公司，1994 年。

＊清・方以智：《東西均》，北京：中華書局，1962 年。

清・章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，1985 年，上冊。

二、近人論著

陳寅恪著，陳美延編：《陳寅恪集》，北京：三聯書店，2001 年。

湯錫予：《魏晉玄學論稿》，收入湯錫予著：《湯用彤全集》，石家莊：河北人民出版社，2000 年，第 4 卷。

錢　穆：《莊老通辨〉，收入《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版社事業公司，1998 年，第 7 冊。

＊戴景賢：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，收入氏著：《明清學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2012 年。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

(Qing) Fang, Y.-Zh. (1962). *Dong xi jun* (The philosophy of Fang Yi-Zhi). Beijing: Zhonghua.

(Ming) Hanshan, D. (1997). *Zhao lun lue zhu* (Brief commentary of Seng Zhao's essays). Kaohsiung: Amitabha Buddhist Association of Kaohsiung.

臺灣大學學術期刊資料庫

(Liang) Liu, X. (1983). Liang jian an wang zao shan shan shi cheng si shi xiang bei (The epigraph to the statues of the Shanshan Temple created under the direction of King Jian-An of Liang). In *Gui ji duo ying zong ji, Si ku quan shu* (Vol. 1345). Taipei: The Commercial Press.

(Liang) Liu, X. (2001). Mie huo lun (Resolving doubts). In Sengyou (Ed.), *Hong ming ji* (The development of Buddhism from the end of the Han to the Six Dynasties). Taipei: Shin Wen Feng.

Tai, Ch.-Hs. (2012). *Ming qing xue shu si xiang shi lun ji* (An anthology of the academic thoughts in the Ming and Qing Dynasties). Hong Kong: Chinese University Press.

(Cao Wei) Wang, B. (1980). *Lao zi dao de jing zhu* (Annotations of the *Laozi*). In *Wang bi ji jiao shi* (Revisions and annotations of Wang Bi's complete works). Beijing: Zhonghua.

(Cao Wei) Wang, B. (1980). *Zhou yi lue li* (Brief commentary of the *Zhouyi*). In *Wang bi ji jiao shi* (Revisions and annotations of Wang Bi's complete works). Beijing: Zhonghua.

(Ming) Yang, J.-Z. (Ed.). (1977). *Hua yan yuan ren lun he jie* (An edition of Yuanjue's *Hua yan yuan ren lun jie*). Taipei: Kwangwen.

Zhan, Y. (1999). *Wen xin diao long yi zheng* (Commentary of Liu Xie's *Wenxindiao-long*). Shanghai: Shanghai Ancient Books.

(Song) Zhu, X. (2010). *Zhou yi ben yi* (Commentary of the *Zhouyi*). In *Zhu zi quan shu* (The complete works of Zhu Xi), Vol. 1. Shanghai: Shanghai Ancient Books.

臺灣大學學術期刊資料庫