

重讀《文心雕龍·原道》篇

——一個形上學角度的解讀^{*}

賴欣陽

國立台北大學中文系兼任助理教授

提 要

論文而推原於「道」，以目前所知的文獻資料而言，劉勰之前及其同時期的南朝文論尚未有此論述。劉勰之後，唐、宋古文家所提倡的「道」，大體上以儒家義理為內涵。雖然先秦兩漢一些闡述學術思想、探討哲理的著作早就深入探研析論過「道」，但《文心雕龍》立〈原道〉為首篇，在中國古典文論上洵為創舉，而且有其獨特性。歷來研究《文心雕龍》的學者對於此篇，大多以劉勰的思想為主軸，來界定並詮釋劉勰文論中「道」的意義。而對劉勰思想的詮釋，又多借用自先秦兩漢家派分類觀念，或以儒、釋、道思想為基調加以詮解。如此取徑，既無法了解劉勰的用心及他對文學了解的層次；於其所論之「道」，亦未能闡明。終究成為各道其「道」，各是其是，各非其非的結果。對《文心雕龍·原道》篇義的闡發，效果有限。本論文擬先從劉勰在文論中立〈原道〉篇的創舉，探討本篇在文論上及《文心雕龍》中的特殊地位。再就書中及篇中論「道」的方式及含義，從形上學的角度切入，闡述〈原道〉篇中「道」

* 本論文曾於國立台北大學中文系所舉辦之「第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會」宣讀。

的意義。並說明在劉勰的想法中，了解及契入「道」的方法。由此再進一步說明《文心雕龍》中所建構的「文」與「道」關係及其特質。進一步探討〈原道〉篇的形而上學意義及建構「文學形上學」的可能性。並針對《文心雕龍》的特質，闡述依其〈原道〉篇所建構出來的「文學形上學」之特性，並商較其得失。

關鍵詞：道 文 自然 形上學（metaphysics） 實體（希臘語：Ousia） 存有（Being，德文：Sein） 存有者（Beings，德文：Dasein）

重讀《文心雕龍·原道》篇

——一個形上學角度的解讀

賴欣陽

國立台北大學中文系兼任助理教授

一、前言

清代大儒章學誠曾謂：「《詩品》之於論詩，視《文心雕龍》之於論文，皆專門名家，勒為成書之初祖也。」^❶其實《文心雕龍》不只是論文勒為成書之祖，它也是目前所見中國文論中，第一部把「道」引進來論文的文論典籍。前乎此際之專門文論，如：班固〈兩都賦序〉、曹植〈與楊德祖書〉、曹丕〈典論論文〉、陸機〈文賦〉、摯虞〈文章流別志論〉……等等，皆未曾有如此從事者；而與劉勰同時或稍後的文論，如：昭明太子〈文選序〉、鍾嶸《詩品》、蕭綱〈誠當陽公大心書〉、〈與湘東王書〉、〈答湘東王書〉、〈答張纘謝示集書〉、裴子野〈雕蟲論〉、蕭繹《金樓子·立言》篇……等等，也未就此問題再加以探討或展開論述。所以可以說劉勰將〈原道〉篇安排進來，在漢魏六朝的文評界是相當獨特的做法。

清代乾隆時的紀昀已注意到這一點，所以他說：「自漢以來，論文者罕能及此。」

❶ 見〔清〕章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注·詩話》（新竹：仰哲出版社影印北京中華書局本，出版年月不詳），頁559。欣陽按：章氏此言，實與紀昀於《四庫全書總目提要·詩文評類·小敘》的說法雷同。

彥和以此發端，所見在六朝文士之上。」姑不論劉勰這樣的做法是否真的「所見在六朝文士之上」，然而標舉「原道」，他的視野的確比和他同時以及前代的文評家來得深廣。

〈原道〉篇既被列為《文心雕龍》全書之首，也廣受歷來研究者的重視，探討的論文自然相當多。而大部分的學者或藉此篇來定位劉勰文論的中心思想，或藉其所認定之劉勰文論的主導思想來理解、詮釋此篇。例如范文瀾^②、吳林伯^③、王元化^④、王更生^⑤、祖保泉^⑥等諸位先生，都認為劉勰以儒家思想為主導，其所論之「道」乃以儒家之「道」為主。而黃侃^⑦、劉永濟^⑧等先生則認為劉勰所謂的「道」乃指「自

-
- ② 范文瀾先生於《文心雕龍注》（台北：學海出版社，民國 80 年 2 月再版，頁 4）中云：「彥和所稱之道，自指聖賢大道而言。故篇後承以〈徵聖〉、〈宗經〉二篇，義旨甚明，與空言『文以載道』者殊途。」
- ③ 吳林伯先生於《文心雕龍義疏》（武昌：武漢大學出版社，2002 年 2 月，頁 12）中云：「然則，『道』者何？『卓爾』之『儒道』也。」
- ④ 王元化先生於《文心雕龍講疏》（桂林：廣西師範大學出版社，2004 年 11 月，頁 64）中云：「劉勰的原道觀點以儒家思想為骨幹，這是不容懷疑的。他撰《文心雕龍》，汲取了東漢古文派之說。他的宇宙起源假說也的確接近於漢儒的宇宙構成論。」但王先生並不認為劉勰的宇宙觀就等於是東漢儒家古文學派的宇宙觀，因為他認為劉勰：「在什麼是太極這個關鍵的問題上並沒有作出明確的規定，從而和古文學家明白斷定太極就是元氣的態度比較起來，可以說是表現了朦朧的態度。」（同書，頁 64-65）
- ⑤ 王更生先生於《文心雕龍研究》（台北：文史哲出版社，民國 78 年 10 月增訂三版，頁 283）中云：「『文之樞紐』，也可以說是劉勰為自己從實際批評的時候，所建立的一套理論依據。他這套原理原則，仍然是從儒家傳統的經學思想上演繹而出的。」
- ⑥ 祖保泉先生於《文心雕龍解說》（合肥：安徽教育出版社，1993 年 5 月，頁 19）中云：「說劉勰所宣揚的『道』乃是儒家之『道』，這在《文心雕龍》全書中處處可以得到證明。」
- ⑦ 黃侃先生於《文心雕龍札記·原道第一》，頁 5 中云：「案彥和之意，以為文章本由自然生，故篇中數言自然。一則曰：心生而言立，言立而文明，自然之道也；再則曰：手豈外飾，蓋自然耳；三則曰：誰其尸之？亦神理而已。尋繹其旨，甚為平易。蓋人有思心，即有言語，既有言語，即有文章。言語以表思心，文章以代言語，惟聖人為能盡文之妙。所謂道者，如此而已。」
- ⑧ 劉永濟先生於《文心雕龍校釋》（台北：華正書局，民國 70 年 10 月，頁 2）中云：「舍人論文，首重自然。二字含義，貴能剖析，與近人所謂『自然主義』，未可混同。此所謂自然者，即道之異名。道無不被，大而天地山川，小而禽魚草木，精而人紀物序，粗而花落鳥啼，各有節文，不相凌雜，皆自然之文也。文家或寫人情，或模物態，或析義理，或記古今，凡具倫次，或加藻飾，閱之

然之道」；另外還有陸侃如先生基本上也順著「自然之道」來解釋劉勰「道」的含義，只是陸先生認為「自然」指客觀事物；此誤謬劉永濟先生已於文中申明之，故不贅言^⑨。而像郭紹虞、張少康^⑩、詹鍔^⑪等先生則認為「儒道」與「自然之道」在劉勰觀念及論述中乃是並存而不違的。學者或認為劉勰的「道」受到道家思想的影響，像「自然」就從道家的典籍來的。不唯如此，更有學者認為劉勰所論之「道」乃佛家之「道」，或以佛家之「道」為主的，例如馬宏山^⑫、石壘^⑬等諸位先生。

而除了以中國哲學思想中各家各派所論的「道」來討論並開展對於《文心雕龍·原道》篇的論述外，學者也從歐美哲學來詮釋《文心雕龍·原道》篇的「道」。像張文勛先生便認為《文心雕龍》所講的「道」，類似於黑格爾哲學中的「絕對理念」^⑭。

這樣看來，《文心雕龍·原道》篇中的「道」，似乎沒有一個固定的意含，乃是隨著研讀者對劉勰思想本質的認定而轉移的。而學者們各以其所認知的概念，蒐集與其內涵意義直接、間接有關之材料加以架構詮釋，往往不過為了加強自己既成的認定及信念。然而在加強自己的認定及信念的同時，也遺忘或忽視了其他相異觀點的詮釋

動情，誦之益智，亦皆自然之文也。」

⑨ 同前註。

⑩ 張少康先生於《文心雕龍新探》（台北：文史哲出版社，民國 80 年 7 月，頁 28）中云：「劉勰所說的廣義的『文』所體現的『道』，是說的宇宙萬物內在的普遍的自然規律，這是近於老莊所說的那種哲理性的『自然之道』的。但是劉勰所說的狹義的『文』，即『人文』所體現的『道』，則是指的具體的儒家社會政治之『道』。……把老莊那種哲理性的『自然之道』具體化為儒家之『道』，又把儒家之『道』上升為普遍的自然規律之體現，抽象化為老莊的哲理之『道』。」

⑪ 詹鍔先生於《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989 年 8 月，頁 2）中云：「這裏所謂道，兼有雙重意義。廣義乃指自然之道，狹義僅謂儒家之道。二者也是統一的。」

⑫ 馬宏山先生於《文心雕龍散論》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1982 年 5 月，頁 42）中云：「我們可以把劉勰之所謂道，名之曰『以佛統儒，佛儒合一』之道。這種道是熔佛儒兩家唯心主義於一爐的徹頭徹尾的唯心主義。」

⑬ 石壘先生於《文心雕龍與佛儒二教義理論集》，頁 7 云：「如果我們將〈原道〉篇中所說的：『原道心以敷章，研神理而設教』這二句話，作一較為細緻的分析的話，那便可以發現。《文心雕龍》中所用『道心』一詞內含的義理，顯然是取自佛教，而不是襲自儒教。」

⑭ 見張文勛著：〈《文心雕龍》的文學史觀〉，收入張文勛文集編委會編：《張文勛文集·第三卷》（昆明：雲南大學出版社，2000 年 9 月）。

及隨之而來的挑戰。如此一來，則形成各道其「道」，各是其所是，各非其所非的局面。遂令其中觀念所蘊含的豐富內容汨沒，而致《文心雕龍》之首篇——〈原道〉篇——蒙塵不彰矣。

本論文的目的在闡明《文心雕龍·原道》篇之主旨及其意蘊，而以此主旨及意蘊為基礎，進一步分析劉勰如何看待文學及定位文學。構論初衷不在究明詮釋劉勰思想的內涵，故不擬將二者混同互詮。而選擇以形上學的角度來解讀，乃是一種嘗試。企圖藉由哲學領域中的觀點，來審視、解讀此篇的內容，架構篇中的論點；並重新思考、發現及解決與此篇相關的問題。事實上學者們或多或少，或顯或隱，在探討研析此篇時，往往已經涉入哲學領域。例如徐復觀先生於〈〈原道篇〉通釋〉中云：

第一大段（指自「文之為德也大矣」至「有心之器，豈無文哉？」）的說法，是對文學的根源，作哲學性的推論。這一大段的所謂文，皆係形而上性格的文，以及是廣義的文。皆是不通過語言文字來表現的文。¹⁵

便已揭櫫此段乃是「哲學性的推論」，而提出「形而上」來說明此段所討論的「文」之性質。但徐先生認為：「劉彥和為了提倡文應宗經，因而將經推向形而上之道，認為文乃本於形而上之道。這種哲學性的文學起源說，在今天看來，並無多大意義。」則可知他對劉勰論文章起源的方法及觀點，持反對態度。此乃因徐先生將文學起源視為一個歷史問題，所以傾向於接受考古學、人類學、社會學及歷史學的分析論述方式。但徐先生畢竟也看到劉勰的論述中「哲學」、「形而上」的層面。

而王元化先生也曾寫道：「就劉勰文學起源論的思想根底來說，基本上是客觀唯心主義的。」¹⁶張文勛先生在《文心雕龍簡論》中的說法與之相同。周振甫先生基本上也同意這種觀點，但認為書中還有一些唯物主義的成份。祖保泉先生則認為：「劉勰的文學起源論，從他的哲學傾向看是客觀唯心主義的，但是他的『創作論』又具有

¹⁵ 見徐復觀著：《中國文學論集》（台北：台灣學生書局，民國74年1月六版），頁394。

¹⁶ 王元化著：《文心雕龍講疏》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年11月），頁66。

明顯的唯物主義傾向。」¹⁷可見學者們已有從哲學及思想的角度來考慮、研究《文心雕龍·原道》篇的了。

然而從哲學角度來探討《文心雕龍·原道》篇，學者們或者已有所觸及，但尚未進行深入剖析，如徐復觀先生；或者從思想類型的角度，將劉勰的觀點做概括式的論定，置諸某些已經限定的思想類型或模式之中加以評述論斷，如王元化先生、馬宏山先生……等等。當然，在討論過後，學者們也有認為《文心雕龍》中的思想雜揉各種不同內容，不能以一種類型來加以範圍限定者。但是這樣的分析及解讀方式容易簡化了《文心雕龍》本身的內涵，或不免曲解其中的意義，而且易生範疇錯置之誤。所以不僅無法深入了解及探討《文心雕龍·原道》篇中的問題，當然也無法合理的把《文心雕龍》的論述做適切的闡發。

本論文將先析述《文心雕龍·原道》篇的主旨及其在全書中所含具的意義，再指出其中可能蘊含的形上學內容；接著以形上學的角度來解讀篇中的內容及詮解其中相關的問題；最後提出由此建立文學形上學的可能性，並勾勒它可能呈現的形態。至於探討劉勰的思想屬於何種類型？基本上對更深廣地詮解《文心雕龍》的幫助相當有限。與其如此，本人覺得更根本的問題在於研究者提出的分類方式及他們背後的意識型態，或甚至是與此有關的政治立場。而從形上學的角度來論述文學的起源，於今是否仍有意義？這恐怕要看研究者自己對於形上學的了解及其所持之態度，才能給出比較實際的論斷。

二、探求《文心雕龍·原道》篇的主旨

《文心雕龍》列〈原道〉為首篇，並且位於〈徵聖〉、〈宗經〉二篇之前，可見劉勰在構論之時，是將「道」列於第一優先位置的。從「道沿聖以垂文」¹⁸的論斷，便可知從文章起源的角度來看，「道」是有優先地位的。劉勰在編定文之樞紐的篇章

¹⁷ 祖保泉著：《文心雕龍解說》，頁 22。這個說法基本上同於王元化先生。

¹⁸ 見《文心雕龍·原道》篇。

次第時，是經過考量的。由此看來，「原道」這個題目基本上也就點出並概括本篇的主旨，便是在討論文章的起源及性質。

在《文心雕龍·序志》篇中，劉勰曾云：

蓋文心之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷，文之樞紐，亦云極矣。

從這裏可以看出，劉勰把「本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷」視為「文之樞紐」。「樞」乃是門戶旋轉開闔之軸心，「紐」乃是璽印提繫之處，引伸而言，也就是指文章、文學的重要關鍵。雖然劉勰未在此處明言他所指的究竟是《文心雕龍》全書的關鍵？還是文學批評的關鍵？或是文章寫作的關鍵？或籠統地指文學的關鍵？但至少在此處，我們可以了解這是他寫作《文心雕龍》，架構文學批評論述的理論基礎。然而縱觀全書，這「文之樞紐」也可以說是他對文學創作的根本指導原則，更可以說是他心目中理想文學型態的勾勒。而「本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷」五點，則呼應書中的〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉、〈正緯〉、〈辨騷〉等五篇。所以「原道」不只有推原於道的意思，還有根本於道的意思。也就是指明文章、文學的來源及其基礎就在於「道」。

然而以「原道」立篇，並非始於劉勰。成書於西漢景帝時的《淮南子》便有〈原道訓〉。而從東漢高誘所注：「原，本也。本道根真，包裹天地，以歷萬物，故曰『原道』，因以題篇。」很容易可以看出劉勰的篇名同於《淮南子》，而其於〈序志〉篇中的「本乎道」，則同於高誘所注。《淮南子》汎論天下各種事物，而推原歸本於「道」；劉勰論文，亦推原歸本於「道」。在論述形式上來看是相同的。然而二者對「道」的內涵，卻認知各異。¹⁹這樣一來，就涉及「道」之內容涵義的問題了。也就是要問「『道』

¹⁹ 在此為了方便區分，先對二者做一個簡單的比附：劉勰在《文心雕龍》樞紐論中所陳述的「道」，比較接近《易傳》的含義，但亦雜揉道家「自然」的意思；而《淮南子》所論之「道」，則比較接近《老子》、《莊子》所提的「道」。雖然吾人不贊成用如此層層套解的方式來詮論典籍，因為容易簡化了典籍語言文字中所具有之豐富深邃的意蘊。但有時為了區別、比較上方便說明之故，在不深妨其內涵意義的情形下，偶爾借而用之，亦可使讀者容易瞭解、掌握研究者的構論旨趣。

是什麼？」而前段已經提過，學者各以其所推敲認定的「道」之含義，找尋支持自己說法的文獻，不過是各道其「道」。這樣一來，反而使「道」成為一個不具實質內涵的概念及觀念，在詮釋上各憑讀者的主觀體會而解說之。然而讀者所體會而解說之「道」，果為劉勰於《文心雕龍》中所云之「道」乎？恐怕尚待推敲論證方能加以確定。

在「文之樞紐」中，劉勰兩言「道之文」，這並不能讓讀者確定「道」之所指。三舉「道心」，而於〈原道〉篇及〈宗經〉篇兩處，皆直接取用《偽古文尚書·大禹謨》中「道心惟微」之語。另者在〈正緯〉篇中一開始便提到「神道」，這是取用自《周易·觀》卦的〈彖辭傳〉：「觀天之神道，而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」而「神道設教」，劉勰在〈原道〉篇中改為「神理設教」，其意思基本上是相通的。從「道心」一詞來看，可知劉勰認為「道」所呈現、所開顯、所指示者，是有其用意，或有其作用的。一般的人與萬物或許不能了解，但是「聖人」是能了解且能體會它的。而「道」之文，溥及三才；故「道」亦無處不在。故劉勰於此處所云之「道」，可謂萬物存有之理，即萬物存有之基本原則或依據；而「道之文」，則為萬物存有之態，即萬物存有之情狀或樣態。至於是否為仁義之道、自然之道、佛家之道？是否為萬物的自然規律、理念或絕對精神、神秘的超自然存在？這都未易從劉勰的論述中直接指陳。但劉勰認為「道」乃是「文」的來源及存在依據，舉凡天地之文、人之文、萬物之文皆為「道」的顯現。這是總述所有「文」之來源及存在依據。

而人文的來源，當然也離不開「道」。但是由符號的組合而演變成語言文字，這中間經過幾代聖人的努力，終於可以使它在人類社會中發揮廣大的效用。在這裏劉勰探討人文的起源，就比較偏向歷史實證的方式，來加以推論及敘述。而聖人們也就是因為能掌握到「道」，並依循不違，故其文能鼓動天下，成就事業。

由上所述，可知只要「道」的意義明確，〈原道〉篇的實質內涵及其立論歸趨便得以確立。而亦由此看到學者們各種不同的論點及說法。

然則學者們各抒之見，有助於闡明本篇意嗎？恐怕未必盡然。有的是弄錯方向，欲適南而往北。如饒宗頤、馬宏山、石壘等諸位先生，認為劉勰的「道」是指佛家之「道」，並以佛家義理方法詮解說明之。這是把對劉勰思想的研究過渡到對《文心雕

龍》的研究所產生的謬誤。劉勰的思想容或有佛家思想的成份，但是《文心雕龍》論文章之「體」、「用」，顯然不是以佛家思想為主導，而是以儒家思想為主導的。這方面現存最早的《文心雕龍》刊本——元至正本——所刻元代錢惟善的〈序〉便早已指出：

自孔子沒，由漢以降，老佛之說興，學者趨於異端，聖人之道不行，而天地之大，日月之明，固自若也。當二家濫觴橫流之際，孰能排而斥之？苟知以道為原，以經為宗，以聖為徵，而立言著書，其亦庶幾可取乎？嗚呼！此《文心雕龍》所由述也。

錢惟善指出《文心雕龍》的主導思想乃是儒家的「聖人之道」，大致上合乎書中〈序志〉篇與「文之樞紐」的部分所論。然而他說《文心雕龍》站在儒家的立場上要抗衡佛、老二家，如果通過〈史傳〉、〈諸子〉、〈論說〉三篇的內容來看，劉勰在《文心雕龍》中恐怕並無此意。應是錢惟善以唐、宋古文運動的宗旨、口號，套用在解讀《文心雕龍》的內容上所造成的結果。

事實上劉勰通過歷史來發展、建構自己的文論，對各家說法大多採兼容並蓄的態度，不難從書中找到與道家、法家、縱橫家的成份。甚至也有「般若」、「圓照」等佛家習用的語彙。所以錢惟善也未必完全正確。所以也有學者認為《文心雕龍》有道家思想；或認為劉勰受到魏晉玄學的影響；或者逕視〈原道〉篇中所提到的「自然」，為道家《老》、《莊》之「自然」。而也有學者認為〈神思〉篇的「神與物遊」乃來自《莊子》者。

所以從中國古典傳統思想流派的角度來看，《文心雕龍》標儒家五經以為宗，立儒家傳統之聖人以為師，而以「道」為文章究極之依歸。其論述宗旨主基、依歸於儒家，至為顯然。但是劉勰也廣採其他各個時代各種家派之思想。包含道、佛、玄、名、兵、法、縱橫……等等，援引使用，以為建構其文論之資。劉勰在〈序志〉篇中所提的：「彌綸羣言」，雖原意指綜論各種文章，但用來指他綜採各家，兼容並蓄的態度，亦無不可。所以若認為劉勰在《文心雕龍》中以某種思想為主而排斥另一種思想，這

是不合於他在本書中的思維方式的²⁰。但若以《文心雕龍》為基點，廣求深索其與歷史上各種思想流派的關係，不唯可以豐厚《文心雕龍》的理論基礎，也可以彰顯《文心雕龍》在整個文化脈絡中的位置。

而另有一類學者，認為劉勰所云之「道」乃是自然萬物之客觀規律，也有認為它是客觀唯心主義之「理念」或「絕對精神」者。前者以陸侃如先生為代表，他在〈《文心雕龍》論「道」〉²¹中曾說：

自然是客觀事物，道是原則或規律，自然之道就是客觀事物的原則或規律，道之文就是符合於客觀事物的原則或規律的文。²²

這個觀念基本上是從歐美哲學思想傳統中經驗主義的論點引伸出來的。但是在大部分中國古代典籍及在本書中，「自然」一詞，並非指自然界具體事物，而是指「自然而然」，表明一種存在的狀態。至於自然界或泛指外在於人的具體事物，便稱為「物」。在《文心雕龍》中所謂「感物吟志」²³、「情以物遷」²⁴的「物」，便是這個意思。「自然」既非指客觀事物，「道」也就不會是它的原則或規律。所以這不能用來詮解〈原道〉篇中的「道」。

²⁰ 在〈滅惑論〉（收入〔梁〕釋僧祐輯：《弘明集》（台北：中華書局，民國72年12月台四版），卷八）中，劉勰不同於《文心雕龍》的兼容各家、互採並用的論述方式，而是推崇佛教，貶抑道教。從〈滅惑論〉，頁7-8中：「然至道雖一，歧路生迷。九十六種，俱號為『道』。聽名則邪正莫辨，驗法則真偽自分。案：道家立法，厥品有三：上標老子，次述神仙，下襲張陵。太上為宗，尋柱史嘉遼，實惟大賢。著書論道，貴在無為。理歸靜一，化本虛柔。然而三世弗紀，慧業靡聞。斯迺導俗之良書，非出世之妙經也。若乃神仙小道，名為五通。福極生天，體盡飛騰。神通而未免有漏，壽遠而不能無終。功非餌藥，德沿業修。於是愚狡方士，偽託遂滋。張陵米賊，述記昇天；葛玄野豎，著傳仙公。愚斯惑矣，智可罔與？」其中對於道教的批判貶抑，延及道家。在此劉勰為了破〈三破論〉，是採取揚佛排道的態度的。

²¹ 陸侃如著：〈《文心雕龍》論「道」〉，發表於《文史哲》1961年第3期，收入龔克昌、牟世金先生編選：《陸侃如古典文學論文集》（上海：上海古籍出版社，1987年1月），頁832-842。

²² 見龔克昌、牟世金先生編選：《陸侃如古典文學論文集》，頁835。

²³ 見《文心雕龍·明詩》篇。

²⁴ 見《文心雕龍·物色》篇。

而視此處所云之「道」為「理念」或「絕對精神」者，則有張文勛先生在〈《文心雕龍》的文學史觀》²⁵中說：

德國的哲學大師黑格爾，按照他的客觀唯心主義理論，認為客觀世界是「絕對理念」的外化，「美就是理念的感性顯現」。在這個問題上，劉勰的觀點與黑格爾倒是有些相似之處。……劉勰的宇宙觀是客觀唯心主義的，他把整個世界（包括自然界與人類社會），都看作是「道」的外化。……這個先天地生、造化一切的「道」（劉勰有時稱之為「自然之道」），究竟是什麼東西呢？劉勰自己也說不清楚，他只好名之曰：「神理」，或曰：「神道」；據他說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。神道難摹，精言不能追其極。」可見，他說的「道」是看不見摸不著的所謂「形而上」的東西，大概也就是相當於「絕對理念」、「絕對精神」之類的東西吧？²⁶

這樣的觀點可以說是將歐美哲學思想傳統中理性主義的觀點，拿來解釋劉勰所云之「道」。而這樣的解釋是否恰當，牽涉到雙方的理論性質、思想背景及時代環境。要說劉勰的宇宙觀是「客觀唯心主義」的，則是以現代的分類方式來看待或歸納古代的思想論述，容易使人採取一種簡單而概括的方式來討論問題，忘了把握想要詮釋的文獻之真正內容。而這也是本論文亦欲通過對西方哲學思想的分析與審視，所加以深入討論的問題之一。

學者們對《文心雕龍》的「道」之內容，既有如是多端之歧見。事實上是因為劉勰著論之時，對書中的「道」隨文適用，沒有明顯地將它定義²⁷（也可能是就「道」

²⁵ 張文勛著：〈《文心雕龍》的文學史觀〉，收入張文勛文集編委會編：《張文勛文集·第三卷》（昆明：雲南大學出版社，2000年9月），頁305-322。

²⁶ 同註¹⁴。

²⁷ 包括〈原道〉篇篇名，「道」字在《文心雕龍》中出現共四十六次，有指「天道」、「神道」者。而有時亦指儒家所強調的「仁」、「孝」等德目、原則，或通指儒家聖人經典之道。也有指玄學之道者，如〈明詩〉篇：「正始明道」。也有指方法、途徑者，或泛指學說、學理者。對其中的意義及文句，陳兆秀先生曾於《文心雕龍術語探析》（台北：文史哲出版社，民國75年5月）整理過。然而〈原道〉篇中這種深具形上學意味之「道」，劉勰也未正面加以說明其義。所以透過全書的歸

本身的特質而言，根本無法將它明顯地定義並清楚地說明，所以劉勰採取這種方式²⁸），便留給研讀者詮釋和填補的意義空間。而我們按諸《文心雕龍·原道》篇的文本，可以了解本篇的主旨是在探討文學的起源及本質，而且是從起源來究其本質。由此主旨，便可以從形上學的角度對本篇的內容加以解讀和探討。

這樣的判斷是否下得太快了呢？讓我們先看看形上學關注的焦點及其研究的主題。亞里斯多德（Aristotle 384-322 BC.）於其所著《形而上學》（*Metaphysics*）卷四第一章中云：

存在著一種思辨作為存在而存在的科學，也包括著那些就它自身而言的依存者。它不同於任何一種各部類的科學，因為沒有任何別的科學普遍地研究作為存在而存在的，而是從存在中切取某一部分，研究它的屬性；例如數學科學。既然我們尋求的是本原和最高的原因，很明顯它們必然屬於某種就自身而言的自然。故假若那些尋求各種存在者之元素的人所尋求的就是這些本原，那麼這些元素必然並不為就偶性而言的存在者所有，而是為作為存在的存在所有。所以我們應當把握的是作為存在而存在的最初原因。²⁹

這第一本專論「形而上學」的書，便界定「形而上學」是研究、探求各種事理存在的原因；以及研究各種事理的存在依其本性所應具的性質。這不是像專門學科那樣，切割、區分為不同範疇來研究事理的性質，而是普遍地對各種事理的存在加以研究，目的在尋求最高原因的基本原理。

因此《文心雕龍·原道》篇的主旨既在探究文學的起源和本質，依亞里斯多德的界定，便可以形上學的角度來加以解讀。

而從沈清松先生在《物理之後——形上學的發展》中所說的形上學定義：

納，也只能了解劉勰在幾個層次及那些方面用了「道」這個字詞，而仍無助於詮釋它的意義。

²⁸ 從《文心雕龍·序志》篇云：「釋名以彰義」，可知劉勰對於定義事理的名稱並加以說明，已經有他自己的概念和實際操作的經驗。而在〈原道〉篇對「道」這個與要討論的主題有關的關鍵詞語未加以定義及說明，是本書中少數的例外。

²⁹ 亞里斯多德著，苗力田、李秋零譯：《形而上學》（台北：昭明出版社，2003年9月），頁92。

對於存有者的存有以及各主要存有者領域的本性與原理所做的全體性、統一性、基礎性的探討。³⁰

可知形上學要研究的對象是泛論各種存有者之存有，以及分論各個主要存有者領域之本性和原理。而其研究方式（或方法）的特色則是「全體性、統一性、基礎性」。文學亦屬於存有者，而劉勰《文心雕龍·原道》篇是針對所有文學存有之理進行綜論，此乃「全體性」；而且提出統一的原理——「道」——來說明、統攝所有文學存在的根本原理，此亦合乎「統一性」；至於劉勰的論點，則涉及文學存在的基礎及其結構，也就是文學的性質，則應乎「基礎性」之要求矣。合此三點，在方法上及對象上，也可以由形上學的角度來解讀《文心雕龍·原道》篇。

事實上學者也注意到《文心雕龍·原道》篇的形上學意義，王毓紅女士於《在《文心雕龍》與《詩學》之間》曾云：

亞里斯多德與劉勰詩學理論共同的邏輯起點都是從詩從何而來？通過什麼詩成之為詩？亦即詩的本原這一形而上學的追問開始的。³¹

然而她從本原意義來了解形上學，卻將亞里斯多德《詩學》中關於詩的起源之論述，引伸到形上學。事實上亞里斯多德認為摹仿與音調節奏感都出自人的天性，這是由心理學角度對文學起源的論述，繫於對事物的觀察與對藝術技巧的領會與掌握。並非從形上學的角度而發的論述。王毓紅女士引「四因」中的「作用因或動力因」，說明亞里斯多德所云「人的天性」，作為詩之起源，乃是「詩本原的第一『作用因或動力因』」³²。事實上亞里斯多德並未將此起源之說歸結到其《形而上學》中的四因，而且亞里斯多德的「第一因」乃是指宇宙中永恆存在的實體，並非「人的天性」，不宜云其為「第一『作用因或動力因』」。

王毓紅女士其實是了解亞里斯多德所云的「第一原因」所指為何的，然而她卻將

³⁰ 沈清松著：《物理學之後——形上學的發展》（台北：牛頓出版社，1987年1月），頁20。

³¹ 王毓紅著：《在《文心雕龍》與《詩學》之間》（北京：學苑出版社，2002年3月），頁4-5。

³² 同前註，頁12。

亞里斯多德所云「詩的本原」的「人之天性」解釋為「主動理性」，再將這種「主動理性」解釋為「最高原因、第一原因或第一推動力」³³，不僅在理論上無法與亞里斯多德《形而上學》中的論述結合，且易造成讀者對《詩學》的誤解。而引黑格爾的「絕對精神」來說明「第一原因」或「道」，則易流於觀念上的比附而失其情。因此雖然她能以亞里斯多德的三段論證法來說明劉勰對「人文」成立的推論，卻難以深入形上學的核心，自形上學的角度探析《文心雕龍·原道》篇中的論述。對這個論題，有必要再做深入、周延的探索、論證及分析、研究。而首先便是要疏理、了解所謂的「形上學」，才能進一步從其中取得適當的角度解讀《文心雕龍·原道》篇。

三、何謂形上學？如何解讀《文心雕龍·原道》篇？

英文中的 Metaphysics 譯為「形上學」或「形而上學」，它的來源有兩種說法：一云此乃經日譯後被漢語吸收之詞彙，二云此乃嚴復所譯。

源自日語，被漢語採用的確實時間已不可考。而嚴復的〈翻譯按語中西名表〉³⁴對此詞有三種漢譯法：

神理之學 今譯玄學。

理學 Metaphysics，按即玄學，亦稱形而上學。

美台裴輯 Metaphysics，按即玄學，亦稱形而上學，本書³⁵引論 14 頁作理學。

可見嚴復傾向於以「玄學」來漢譯此詞。而隨其所譯書中偏重之義，亦譯為「理學」或「神理之學」。而由其云：「亦稱形而上學」，可知當時也有譯為「形而上學」者。依此而言，譯為「形而上學」極可能來自日本而傳入中國，而且時間應該比嚴復於光緒二十三年（西元 1897 年）至二十六年（西元 1900 年）年譯《原富》、及光緒二十

³³ 同註³¹，頁 13。

³⁴ 嚴復著，王栻主編《嚴復集》（北京：中華書局，1986 年），頁 1055。

³⁵ 按：嚴復指其所譯之《穆勒名學》。

六年（西元 1900 年）至二十八年（西元 1902 年）譯《穆勒名學》時還早。至於譯為「形上學」或「形而上學」是否恰當？學者雖有所論議，然而相沿既久，且已經廣習；而在筆者個人所見所聞之內，亦無更適切之名稱。故本論文亦沿用此譯名。

而究此學之定名，實屬偶然。西元前 60 年，漫步學派（Peripateticism，希臘語 Peripatetikoi³⁶）³⁷ 的後學門人，羅德斯島的安德羅尼可士（Andronicos de Rhodes，約 1st century BC）在整理出版亞里斯多德的著作時，對於這些抄本之中，一部分沒有名稱的，排在物理學（Physika）後面的作品，稱之為「Meta ta Physika」，也就是「物理學之後」的意思。形上學之定名，即始於此。因此以「形而上學」為書名之第一本書，可溯自亞里斯多德之著作。雖然在他之前，泰利斯（Thales，624BC-546BC）、巴門尼德（Parmenides，5th century BC）……等等希臘哲人，便已經對這方面的問題（即萬物存在的基礎及其本源、對真理的追尋及探討、事物之本性及其存在狀態……等等諸問題）有所討論，但並未以此命名；甚至連亞里斯多德本人也未曾對這一部分著作加以命名。這些抄本之所以得到「Meta ta」名稱，乃是編輯上的意義，而非這門學術所討論之內容上的意義。但既如此編輯，則亦可能表示一種學習上的先後次序，也就是先學習、弄懂「物理學」（Physika）之後，再鑽研形上學（Meta ta Physika）。

依學者所述，這門學問主要在探討「存有者的存有及各主要存有者領域的本性與原理」³⁸。這還可以分為「一般形上學」（general metaphysics）與「分殊形上學」（special metaphysics）³⁹ 兩類。一般形上學是針對全體存有者的存有進行探討，而分殊形上學則是針對每一個別領域的存有者之存有進行研究。這樣的區分乃源於 16-17 世紀的西

³⁶ 為行文方便，本論文所附希臘詞語皆用拉丁字母表示。

³⁷ 依維基百科（Wikipedia）所述，亞里斯多德在紀元前 335 年創立 Lyceum 學院，此學院位於古雅典城牆旁（祭祀太陽神阿波羅之所在）。由於亞里斯多德習於在學園中散步時教學，因此後人稱為漫步學派（Peripateticism）。Lyceum 之名乃源自 Lyceus，其原義為「殺狼者」，此乃因當時教眾為了保護太陽神阿波羅廟，抵抗狼群侵襲，使其免於被破壞，故有此名。

³⁸ 沈清松著：《物理學之後——形上學的發展》（台北：牛頓出版社，1987 年 1 月），頁 21。

³⁹ 沈清松先生書中作「特殊形上學」，今經斟酌推敲，因此乃研究個別門類之形上學，譯作「個別形上學」或「個殊形上學」，又易令人誤以之為此乃針對個別單一之事理。由於此乃針對各種不同門類之存有者分別而論，乃專門領域之形上學，故取「分殊形上學」以對譯之。

班牙哲學家與神學家弗朗西斯·蘇亞雷斯（Francisco Suárez，1548-1617）所述。「一般形上學」研究在普遍的存有（being in general），它的對象是普遍的；此即所謂「存有論」的部分。而「分殊形上學」則研究各個殊別領域的存有問題，其領域大別為三類：一為外在世界，二為自我，三為神。而對應於此，乃形成「宇宙論」（cosmology）、「心靈論」（psychology）與「神學」（theology）。由於文學也是一種存有者，因此可將「文學形上學」（literature metaphysics）歸屬於分殊形上學。

形上學乃是研究「存有者的存有」（the Being of beings）的一門學問。所謂的「存有者」（或譯為「存在物」）乃是指一切存在物而言。無論其為具體的或普遍的，是現實的或可能的，是實際的或想像的，只要能被我們的知覺感官及思想所確認、肯定，皆可稱之為「存有者」。所以不只是實體的事物像山、川、犬、馬……等等是「存有者」，像法律、社會制度、數理邏輯……等等由思想、意識建構起來的東西也是「存有者」。甚至虛構故事或神話、文學中的奇幻事物，如飛馬、火龍、魴斗雲……等等，亦屬「存有者」。而這些「存有者」所進行的生生不息的存在活動，就是「存有」（在中國或譯為「存在」）。所謂「存有」，就是一切「存有者」所進行的存有活動。因此這涉及一位思想家如何看待世界、看待萬物，以及如何定位「人」、定位自己；這些主題，可以說都與其思想本質及特色有著密不可分的關係。也因此每個思想家所構建出來的形上學，皆具各異之姿態及理相，很難以某一、或某些共通之方法或原則為基礎，提舉研究進路；而若以某一思想家所提出之形上學內容或形態為依歸，則面對其他不同家派各異之見，必致輾轉相詰，各執偏解，而終流於各是其是，各非其非。如此則於《文心雕龍·原道》篇之理解詮釋，亦無所助益。

然而自聖·多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas，1225-1274）以來，笛卡兒（René Descartes，1596-1650）、康德（Immanuel Kant，1724-1804）、黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770-1831）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900）、懷海德（Alfred North Whitehead，1861-1947）、海德格（Martin Heidegger，1889-1976）……等等哲學家所提出的關於形而上學的思考，若非是對亞里斯多德的形上學進行補充、修改、重構（如聖·多瑪斯、懷海德等），否則便是予以批判、反對、超越（如康德、海德格等）。職是之故，本文將以亞里斯多德所提出的形上學為主，介紹形上學的主

題、觀念、方法；並針對《文心雕龍·原道》篇進行解讀。而在實際解讀時，再適時地引入其他哲學家、思想家的看法和見解。

亞里斯多德既界定形上學所研究的對象乃是「作為存有而存有」（being as being，希臘語為 *to on heei on*）並延及「就它自身而言的依存者」（即各種事理的存在性質；或事理之秉賦。），則一般與分殊之形上學的兩重分別，於此已蘊其端矣。亞里斯多德接著對「存有」以及對它的探索與思辨的原理加以說明：

存在有多種意義，但與某種唯一的本性相關，並非同名異義的。而是像所有健康事物都與健康相關一樣；有的由於保持健康，有的由於造成健康，有的由於表示健康，有的則是接受了健康。……存在也是這樣有多種意義，但全部都與一個本原相關。……所以，正如對於所有健康的事物祇有一種科學，對於其他也應一樣。因為不僅對就一而言的表述的思辨屬於同一科學，而且對於就一本性而言的也是如此。因為後者在某種意義上也是就一而言的表述。所以對於那些作為存在而存在的思辨，顯然屬於同一門科學。在一切場合，科學家都首要研究最初的東西，其他事物依賴於它，並由它而被表述。假如這東西就是實體的話，那麼，哲學家應做的事就是掌握實體的原因和本原。⁴⁰

在此說明雖然「存有」有多種意義，但與某種本性或特質相關者，則是確定而無歧義的。因此它雖有多種意義，但卻是同一個本原分化而出的。所以「存有」可以當做一門學術來研究，而且它是研究者研究的東西中，最初、最首要者。因為其他事物依賴它而存在，也因它而得以被表述。

而對「存有」的意義，亞里斯多德也在《形而上學》第五卷中加以解釋：

存在的意義，或者就偶性⁴¹而言，或者就自身而言。就偶性而言的存在，例如，

⁴⁰ 亞里斯多德著，苗力田、李秋零譯：《形而上學》（台北：昭明出版社，2003年9月）第四卷，頁92-93。本書譯「on」（being）為「存在」。今引文仍依書中原譯；而分析、論述時，為免與「存在主義」之「存在」相淆，則依學界慣例，譯為「存有」。

⁴¹ 偶性，*sumbebekos*，本義為走到一起，碰巧的。引申為「恰好具備，隨緣而成」之義。

我們說公正的人是文雅的，這個人是文雅的，這個文雅的人是人……因為文雅的碰巧為這個，同樣也可以說不白存在。由於它是某物的偶性，而那物是存在的。就偶性而言的存在的意義就是這樣多。……就自身而言的存在的意義，如範疇表所表示的那樣；範疇表標出多少種，存在就有多少種意義。……每一範疇都表示一種與之相同的存在。⁴²

所以亞里斯多德或就各別單一事物而言存有，或就範疇表所定範疇而言存有，都不離現實事、理或其類別，也都是就現實事、理或其類別來探討。而這就從「存有」的探討轉入對現實事、理的探討。亦由此可見，亞里斯多德在思考「存有」（希臘語：on）時，乃是以「實體」（希臘語：ousia）為指涉。這就已經將「存有論」（ontology）轉成「實體論」（ousiology），以「實體」為形上學所研究的對象。所以他在《形而上學》第七卷中說：「那個從古時到現今總在被追問卻總是令人疑惑的問題『存在是什麼？』，即是在問『實體是什麼？』」⁴³

對於「實體」的意義，亞里斯多德在《形而上學》第五卷中也有所解釋：

實體是指那些一般的物體，例如土、火、水以及諸如此類，一般說來物體以及由這些所構成的東西，動物和精靈，以及它們的各部分。這一切之所以被稱為實體，因為它不述說主體，而是其他的來述說它們。另一方面，是指內在於那些不述說主體的東西之中，是存在原因，例如：靈魂對於動物。此外，實體還指那樣一些部分：它們內在於這些之中，起規定作用並表示它們的這個；它們消滅了，整體便隨之消滅。……故實體具有兩方面的意義，或者作為從不述說他物的終極主體；或者是作為可分離的這個而存在，即每一個體的形狀和形式。⁴⁴

可以說「實體」乃是指現實之事、理，亦可指事、理本身內具的存在原因。同時也指

⁴² 同註⁴⁰，第五卷，頁131。

⁴³ 同註⁴⁰，頁170-171。

⁴⁴ 同註⁴⁰，頁132-133。

做為屬於事、理本質的形式因（「可分離的」意謂可以離開質料，而以形式存在）。在《形上學》第七卷中，亞里斯多德提到：

如若質料是存在的，形式是存在的，由兩者所構成的也是存在的；如若質料是實體，形式是實體，由兩者所構成的也是實體。⁴⁵

在他的認定中，「實體」乃由形式與質料構成。然而這種「實體」，從亞里斯多德的角度而言，乃是在現實世界中不斷流轉變化的物。若從這種「實體」來論「存有」，那麼「存有」也不會是恆定而普遍的。

事實上，亞里斯多德這種將「存有論」轉入「實體論」，即「實體」以探究「存有」；究其原因，實與他學說理論內部所出現的基本矛盾有關。因為他說「形上學」乃是要研究「作為存有的存有」的學問，它是普遍的。這種欲從最普遍的角度出發來建立的形而上學，與其「物理學」所研究之關於自然存在物的論述，實有矛盾。因為亞里斯多德認為自然存在物的特性在於具有能動性（mobility），由此特性而發之活動便是運動（movement）與靜止（rest）。他所謂的運動變化包含了一切變動現象⁴⁶。或由彼處至他方、或由小苗長成大樹、或由窮而富、或由無至有、或由有復歸於無；世間事、物，人的思想、生命，都不斷地在變動。欲於變動不居的事理之基礎上建立普遍而恆定的學問，又要掌握事物全體，這無異於緣木求魚。

一方面則是，事物在變動中，勢必不能求其全，只能就其中某一階段、某一部分來加以研究。既不能得其全，則研究「作為存有的存有」之普遍的「一般形上學」便無由而得以建立。二方面則是，人的思考活動也一樣是在時間中不斷變動，那麼思考亦只能就某時、某刻或某階段而言。如此，則那種普遍而不變的學問，如何以一種時間變遷的方式表現出來？又如何保證此學問本身之不變？所以若只就一般事、理之形式、質料、動力、目的等四因以言「實體」，視其為一般物體，則「實體」乃在流轉變遷之中，其「存有」亦非普遍之「存有」。

⁴⁵ 同註⁴⁰，頁 186。

⁴⁶ 同註³⁸，頁 102-104。

亞里斯多德若不正式面對、解決這樣的問題，則其形上學在理論上便與其物理學基本觀念矛盾。可以說他的物理學所依據的核心而基礎之觀念與他的形上學所要達成的目標，是相違的。所以「形上學」的宗旨及目的若在研究廣泛普遍的存有，就要設法調和、消弭它與「物理學」原理之間的矛盾。使「形上學」能不囿於「變化」，且能統攝事、理之「變化」。而這便須尋覓、建構能夠包容、統攝各種變化之事、理為其基礎及起點。

在這樣的背景下，亞里斯多德若只從一般事、理來看待「實體」，則「一般形上學」便無以建立，而「分殊形上學」也無法展開。所以若要以「實體論」取代「存有論」，做為一般形上學要研究的對象，就要找到一個足以包容、統攝各種變化之「實體」為基礎及起點。而亞里斯多德會選擇以「實體」為此學科所探求、研究之起點，也就代表著他不從一般事、理的角度來看待「實體」。這主要是因為他將「實體」視為最初的、優先的、完整的，超越於其他九大範疇中的事、理，而且認為要研究「存有」、說明「存有」，不能離開「實體」。在《形而上學》第九卷中，他說：

現在我們已經討論了最初存在，一切其他的存在範疇都與它相關聯，這也就是實體。其他存在著的都須依實體的原理來說明，不論是在量上，還是在質上，還是其他這類的稱謂。因為正如我們開始所說的，一切都具有實體的原理。⁴⁷

「實體」乃是最初存有，也是先於其他九大範疇的存有；而且與其他的存有範疇都有關聯，這些存有都不能離開「實體」的原理。可見「實體」是最初的存有，也是包含一切存有的存有。可見「實體」具優先地位，且能包容一切事、理。而云：「一切事理皆具『實體』之原理」，則可見亞里斯多德欲即「實體」而探研「存有」，將「存有論」轉入「實體論」的取向，首先必將「實體」提於一切事、理之先、之上。

亞里斯多德在《形而上學》第七卷中認為：

儘管存在的意義有這樣多，但「是甚麼」還是最初的，因為它表示實體。……

⁴⁷ 同註⁴⁰，頁222。

所以有人提出疑問：「到底行走、康復、就坐這些詞，還有其他與此類似的詞，是否每一個都標誌著存在？」就其本性而言，它們之中沒有一個是存在的，並且不能實體分離。更確切地說，是某些存在著的行走、康復、就坐。這些之所以更顯得存在著，乃由於它們的主體是被限定的。它就是實體和個體，正由於它出現於這樣的陳述中，離開了它，就說不出甚麼善良、甚麼就坐，所以很顯然其他一切都由於實體而存在，最初存在並不是什麼存在，而是一般存在，也就是實體。⁴⁸

這表明他認為離開「實體」，「存有」將無以自存。他也認為在原理上、認識上、時間上，其他範疇皆可分離，只有實體不能分離；因為它是最原初的。所以「實體」乃優於、且先於其他九個範疇，在各範疇中居優先地位。它是第一、最先、優位的，而其關聯廣及各個範疇，也是最普遍的。而從學者所論：「因為實體在範疇中是第一，所以它也是普遍的，能相關於一切事物，而擁有最大的普遍性。要言之，實體之普遍性也是建立在它的第一義上。」⁴⁹對亞里斯多德而言，「實體」的普遍性不是以事物之共相為基礎的，而是建立在它的優先性上的⁵⁰。可知其第一義與其普遍性是不可分的。

亞里斯多德如果要將「存有論」轉入「實體論」，在理論上便要確立「實體」之優先及普遍。然世界中的萬事萬理雖為「實體」，卻皆處於流轉變化中，無一克任之者。而亞里斯多德所假設的這一個首出的、最高的、與所有運動相關的，奠定所有「實體」基礎之「實體」，它是永恆的，不動的，可與質料分離的，而且高於其它「實體」的。世界中運動著的事、理都有階段性，只有它是永恆的；這些事、理都不斷地運動著，只有它是不動者，所以它是不隨著時間、空間而變動的；而也只有它，可說是超越這一切事、理的，所以它是最高的。以故對於它的研究，亞里斯多德謂之為「第一

⁴⁸ 同註⁴⁰，頁170。

⁴⁹ 見伍至學著：〈亞里斯多德之形而上學結構的分析〉，刊於《哲學與文化》第345期（第30卷第2期，台北：哲學與文化月刊社，2003年2月），頁78。

⁵⁰ 同前註，頁76-78。

哲學」，他在《形而上學》第六卷中說：

如若存在著某種永恆、不動和可分離的東西，很顯然認識它們的應該是思辨科學，而不是物理學（物理學是關於某些運動者的），也不是數學，而是先於兩者的。物理學所研究的是可分離的但並不是不運動的；某些數學研究不運動的，卻也不能分離存在而是在質料之中；祇有第一哲學纔研究既不運動又可分離的。一切的原因都必然是永恆的，這些原因尤其是永恆的。因為它們是那些神聖可見者的原因。故思辨的哲學有三種：數學、物理學和神學（用不著證明，如若神聖的在什麼地方，它就在這種本性中）。最崇高的科學所研究的應該是最崇高的主題。⁵¹

「可分離的」指可與質料分離，為純粹形式，純粹實現。所以「不能分離存在而是在質料之中」指的是不能獨立存在，而只能藉著質料獲得體現者。至於「那些神聖可見者」（希臘語：tois phanerois toon theion）是以天體為喻，因為「第一哲學」思辨的對象也是永恆、不動、可分離的，就像天上群星一樣⁵²。亞里斯多德在此針對這種最高的「實體」，提出「第一哲學」、「神學」。他即「實體」而言「存有」，使其「存有論」轉入「實體論」，而又由於理論上的要求，必須確立一個最高的、第一的「實體」。便再將其形上學論述轉入「第一哲學」、「神學」。而此學之地位尤高於其他學科，在《形而上學》第六卷中，亞里斯多德提到：

思辨科學比其他學科更受重視，神學比其他思辨科學更受重視。……如若存在著不動的實體，那麼應屬於在先的第一哲學，在這裏普遍就是第一性的。它思辨作為存在的存在，是甚麼以及作為存在的各種屬性。⁵³

可見研究這種永恆的、不動的「實體」之學科，乃是普遍的、第一的、最高的，也應

⁵¹ 同註⁴⁰，頁 161。

⁵² 此乃依《形而上學》譯者所註加以說明，頁 166。

⁵³ 同註⁴⁰，頁 161。

是最受重視的。它探尋存有本身及其根源，這包含它是什麼，以及它作為存有而所具有之各種性質。而這個學科所研究的對象——「永恆實體」（希臘語：ousiai aidio）或「神」——，從「物理學」的角度來看，是各運動者的「動力因」；從「存有學」的角度來看，是各運動者的「目的因」。它不變、不動、完美、永恆。這個「實體」，亞里斯多德認為它是「必然存在」的。在《形而上學》第十二卷第六章中，他說：

必然存在著某種永恆的、不運動的實體。存在著的東西中，實體是最初的。如若實體消滅了，萬物也就消滅了。……有了運動能力或創造能力，如若並不實現地運動或創制，就仍會沒有運動。……儻若沒有某種內在的引起變化的本原，就是假設了永恆的實體也無濟於事，……除非有了實現活動，纔能有運動。進一步說，就是有了實現活動也還不夠，如若這種實體是潛能的話，這樣的運動不會是永恆的，因為潛在的存在也可能不存在。所以，應該有這樣一種本原，其本質即是實現。這些實體應該是沒有質料的，應該是永恆的。

就亞里斯多德的四因說來看，「質料」的本質在於「潛能」（potency，希臘語：dunamis），形式的本質在於「實現」（act，希臘語：entelekheia）。所有自然界的東西，都具某種已經實現的形式；同時此已實現之形式，就其為質料本身來看，又可成為獲取新形式之潛能。新形式實現後，便取代舊形式，同時也成為一個新質料，具有實現下一個更新形式之潛能。即此而言，事物乃在「潛能」與「實現」之間不斷地循環。因此可說由質料與形式構成之萬物，其「實體」恆在「潛能」與「實現」間循環著，沒有終止之時。然而這裏提到的這種「本原」，乃是以「實現」為本質，它是不具質料的，可說是純粹的形式（pure form），純粹的實現（pure act）。所以它不落入循環之中。而且所有事物之「實現」，恆以此一無法企及之純粹實現及純粹形式為目標。

如此一來，則「永恆實體」，所謂的「神」，便在此循環之外。而一直在循環、運動著的「實體」乃與此「永恆實體」分屬於兩種不同的存在領域，成為不同等級的「存在」。

所以亞里斯多德的形而上學由研究「作為存有的存有」的「存有論」，轉入對於「實體論」的研究，再由「實體論」引導出第一優先的「實體」，而由對此第一優先

「實體」之研究，再導出「第一哲學」、「神學」。

這種形上學的型態，海德格謂之為「形上學的存有——神——學之構成」（onto-theo-logical constitution of metaphysics）⁵⁴。而認為它混同了「存有」與「存有者」的不同，忽略了「存有學差異」（ontological difference）⁵⁵。使人們以為研究「存有者」即研究「存有」，進而遺忘了真正的「存有」乃在於「實現」，並非在於「實體」。例如說一個「游泳的人」，其存在乃是由於他所進行的游泳活動，而非他這個人的肉身。海德格甚至認為西方的形上學史就是一個「存有的遺忘」（oblivion of Being，德文：Seinsvergessenheit）的過程，而此乃由亞里斯多德《形而上學》自「存有論」轉入「實體論」便啟其端。這個「存有的遺忘」不只揭示了人們忽略「存有」，也使得「存有論」落於形器質料的「實體」，遺忘了那種「純粹形式」、「純粹實現」的「永恆實體」，而導致「第一哲學」、「神學」無由而得以建立、開顯；各種學問成為「學術」。技術化及工具化的結果，使得科技愈進步發展，精神愈貧乏，人們愈無可依歸。

「存有的遺忘」雖云始於亞里斯多德《形而上學》對「存有學差異」之忽略，然而亞里斯多德的形上學結構乃是建立在「存有的層級」之上的⁵⁶，居於最上層，最普遍者，其研究的「存有」乃是「永恆實體」、「神」，它是普遍的，無所不在且無所不至的；這樣的形上學則與神學（Theology）相合。而中間一層所思考的「存有」乃是那些在「潛能」與「實現」中不斷循環變動的「實體」，這樣的形上學則導出「存有論」（Ontology）。至於最基礎的一層，乃是就「實體」進行思考、研究。以「實

⁵⁴ 海德格爾著，孫周興選編中譯：〈形而上學的存在——神——邏輯學的機制〉，收入《海德格爾選集》下冊（上海：三聯書店出版，1996年），頁820-843。此篇原為海德格在一個黑格爾研討班所作的演講，回溯形上學的本質淵源；而扣問西方語言本質是否內在地具有一種形而上學的構造，以至於注定在其本性中永遠就是「存在——神——邏輯學的機制」。英文翻譯本的“onto-theo-logical constitution of metaphysics”，在本論文中依沈清松先生《物理之後——形上學的發展》頁129「形上學的存有·神·學之構成」之譯，而略改其字詞間的聯結符號。

⁵⁵ 此處依沈清松著：《物理學之後——形上學的發展》，頁27、38之譯。

⁵⁶ 見伍至學著：〈亞里斯多德之形而上學結構的分析〉，刊於《哲學與文化》第345期（第30卷第2期，台北：哲學與文化月刊社，2003年2月），頁82。在頁82中伍文並將這些層級的關係與其發展、引導而出的形上學論述作為一表，以此表說明亞里斯多德之形上學結構。

體」為第一、為優先，再由此「首出」之義思考其普遍性；這樣的形上學則連結於「實體論」（Ousiology）。所以有學者認為，亞里斯多德《形而上學》中「作為存有的存有」包含了三種不同而有密切關聯的含義，分別是抽象的一般存有、存在物的實體、由偶性決定之實存的事物。⁵⁷

如果亞里斯多德的形上學是建立在這樣的存在層級上，那麼可以說他忽略了「存有學差異」，把「存有論」導入「實體論」；但是在他的形上學中卻沒有遺忘「存有」，亦未曾因其轉入「實體論」而離棄「存有」；遺忘「存有」的其實是後來的人們。雖說亞里斯多德形上學中的「存有——神——學之構成」可能造成、導致這種後果，但他畢竟未曾走到或走向這一步。非如海德格所云，歐洲哲學從亞里斯多德開始便遺忘「存有」。

而《文心雕龍·原道》篇探究文學之起源，彰示文學之存有。與形上學欲探究事、理本質及其存在原因的宗旨正相符合，且亦合於亞里斯多德《形而上學》對於最初、原始、第一義的追尋。所以從形上學的角度來解讀《文心雕龍·原道》篇，可以使《文心雕龍·原道》篇得到更深廣的闡發。

然而〈原道〉篇在《文心雕龍》中乃第一篇，是起源，也是歸本。是展開全書論述的起點，也是文學及文學論述歸依的所在。所以對本篇的解釋將影響對全書的理解；而對全書的理解也將牽動對本篇的解釋。本篇牽涉廣，含義深，因此解讀本篇，除了掌握其論旨，亦須通曉《文心雕龍》全書大義。而從形上學的角度來解讀，並非將形上學的觀念直接套用在〈原道〉篇的文本上，對文本內容剖判分析，指缺摘謬，做無益深解之批評；乃是依典籍之要旨，求彼我之會通，以廣其義，以探其源。

因此本論文擬先探求《文心雕龍·原道》篇之要旨，再探究、討論文學之起源及其生成之經過，然後依篇中之中心問題，尋繹出其與形上學所提問題相合之線索。而藉形上學典籍所述之內容及其論述架構，以為釋讀《文心雕龍·原道》篇之資。進而

⁵⁷ 見伍至學著：〈亞里斯多德之形而上學結構的分析〉，刊於《哲學與文化》第345期（第30卷第2期，台北：哲學與文化月刊社，2003年2月），頁83。引龐學銓著：《存在範疇探源》（上海：三聯書店，1994年），頁179-183。

通讀全篇，闡發、詮釋它所含蘊的內容，重新審視其中幾個比較關鍵的問題。

而在方法上除了以文獻典籍的整理詮釋為基礎，也試圖在闡明西方形上學的目的與問題之基礎上，和《文心雕龍·原道》篇的內容進行對比，以說明二者所關懷問題間之可會通處。並可藉此深入詮釋《文心雕龍·原道》篇，發現其中更深廣的意義。至於形上學的角度，只是一個方法或切入的點，或者可說是一種視域（Horizon，德文：Horizont）。它不是一種先入為主的成見、偏見（prejudice，德文：Voreingenommenheit）或一種前理解（pre-hermeneutic，德文：Vorverständnis），而是用以解決與說明《文心雕龍·原道》篇中的各種問題，以求能發其含蘊，闡其義理者。而如何解讀〈原道〉篇，首先還是要回到典籍的文本，並以此為基礎和依據，去除主觀預設的成見，發現真正的問題，才能達到深入的解讀與恰當的詮釋。

四、從「道之文」到「萬品之文」

《文心雕龍·原道》篇的篇名便揭示「道」為文學之本源，亦為文學成立之基礎，這在前面已經提過。然而要加以分析說明的是，《文心雕龍·序志》篇云：「蓋文心之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷，文之樞紐，亦云極矣。」這段以「道」為根本的論述，大部分的研究者都將之視為劉勰對文學的基本態度，再擴而充之，論斷此乃劉勰之文學觀。但事實上劉勰在此只是強調他本身寫作《文心雕龍》的根本原則，此乃揭示自己文學批評論述之總原則，而以一种信仰和理念的方式陳述出來。也就是對讀者說明自己寫作《文心雕龍》這本書，要依照這樣的理念進行批評，而不是說所有的文學都以此為基礎。

但是《文心雕龍·原道》篇卻是揭示文學的起源及根基在「道」，這是它與〈序志〉篇語境不同處。然而〈序志〉篇所云，乃是對〈原道〉篇篇旨之一種呼應。蓋文學既根本及起源於此，則進行文學評論，亦宜乎以此為原則。方能建構出有根有本，有基有源，而能有益於後生之慮的評論。

自先秦以來至南朝齊、梁的典籍，論「道」或以「道」為中心觀念之著述亦復不少。其瑩瑩大者，《周易》、《老子》、《莊子》、《論語》、《韓非子》、《新書》、

《黃帝四經》、《淮南子》、《禮記·中庸》等，皆為研究者習聞熟見。而且思想史研究者早就將「道」立為範疇，經過廣泛深入的研究，提出不少成果。就所見舉其要者，則有：唐君毅先生《中國哲學原論·原道篇》⁵⁸、張舜徽先生《周秦道論發微》⁵⁹、張立文先生《道》⁶⁰等專書。然而這些在思想史上備受重視的議題，典籍上普見被討論的對象，在現存的詩、文評類文獻中，於劉勰著述《文心雕龍》之前，卻沒有留下前人討論過的紀錄。相對於「氣」、「思」、「才」、「情」、「志」等觀念，在六朝以前的文論中，「道」的確被冷落了。

而劉勰《文心雕龍》首列〈原道〉篇，以「道」為題立為專章。這雖於典籍中已有前例（如《韓非子》、《淮南子》等），然於文論中得未曾有。而此亦可見劉勰對文學的思考與當時文評家、文學家不同處。當時文評家、文學家們未必對「道」的觀念無所了解、體認（像曹植就有《辨道論》），只是未曾將「道」引進文學批評，仍置之於哲學、思想的領域。雖說在中國的哲學、思想研究中，探究「道」未必完全等同於歐美哲學、思想研究中對形上學問題的探究，但是二者關注的焦點皆在於事、理之本質，並涉及其形成之原因，這倒是可以確然肯定的。而劉勰既然首先將「道」引入文學批評，其間轉換過渡之機制，則於〈原道〉篇中有所闡明，而這涉及對篇中內容的理解、詮釋，以下將一一加以說明。

劉勰在《文心雕龍·原道》篇中云：

文之為德也大矣，與天地並生者，何哉？夫玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧，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，是為三才。為五行之秀，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

⁵⁸ 唐君毅著：《中國哲學原論·原道篇》（台北：台灣學生書局，1986年）。

⁵⁹ 張舜徽著：《周秦道論發微》（台北：木鐸出版社，1988年9月）。

⁶⁰ 張立文著：《道》（台北：漢興書局，1994年5月）。

若球鎗。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？

一開始他並不先解釋或說明「道」的觀念，這在其他篇中，只有〈總術〉、〈才略〉、〈序志〉三篇出現過這種情形。劉勰在《文心雕龍》中，對篇題字面都會先作一般詮解。例如在〈徵聖〉篇中先講：「作者曰聖，述者曰明」，〈宗經〉篇則首云：「三極彝訓，其書言經」；〈正緯〉、〈辨騷〉兩篇亦先云「緯書」與「離騷」的來源。下編之中除了上述提過的三篇之外，也都會就篇中要討論的中心觀念，或釋其名義，或說明源流。

至於書中未就篇題字面進行詮解之因，就此三篇而言，合理的解釋如下：〈總術〉篇是對文術論的總結，「術」出多端，未能以一言蔽之。且其運用方式已具體分述於各篇之中，故只就文術之重要性加以強調，不另為釋義。而〈才略〉篇則即人言「才」，論人即論「才」。且關於「才」，〈體性〉篇已有所析，故不另對「才」加以釋義。而〈序志〉篇旨在說明作此書之意，自無庸對「志」再行釋義。

然而〈原道〉篇乃書中第一篇，劉勰不先就「道」的意義加以說明、解釋，這與他在本書中的寫作體例或表述習慣相違。其因或在於「道」之難以言詮，或在於欲就具體事、理而言「道」，或有其他原由……；既無法起劉勰於九泉，吾人終究不得而知。然而劉勰如此行文，至少向讀者表明了他在表述上將要暫時保留「道」的意義，先從「文」開始講。而從「文」講起，也提出了全書要討論的核心即是「文」。

所以首揭「文之為德也大矣，與天地並生者何哉？」，這句話說明了「文」的「存在」。對於「德」，自然不囿於儒家的仁義道德，學者有釋之為「意義」、「功效」、「屬性」、「作用」者，事實上它只是揭示「文」的「存在」，而前釋諸義都後於「文」之「存有」，也可說都是「文」之「存有」的一部分。要先有「文」的「存有」，才能進一步講它的「意義」、「功效」、「屬性」、「作用」；所以「德」實有「體現存有」之意味。

馮春田先生從《管子·心術上》篇的「德者，道之舍；物得以生生。」及《老子》第五十一章的「道生之，德畜之」來說明：「『德』是『道』存留（實即存在、表現）」

的處所，是事物得以生存的東西。」、「『德』的是『道』在具體事物中的存在或體現，『德』表現出『道』在具體事物中的個性或特點，以此使不同性質的事物彼此之間區別開來。沒有這種『德』，事物之間便沒有區別；沒有區別或差異，自然也就無所謂事物，或者說事物也就不存在了。」⁶¹馮先生以「德」為「得之於道」，將「德」與「道」通貫起來，這基本上是合乎《老子》及道家思想的。然而他認為「德」表現出「道」在具體事物中的個性或特點，基本上是認為「道」是普遍的，「德」乃「道」之適物而顯者。

然則「道」若是普遍的，從形上學的角度來看，可以說是「永恆實體」，屬於一般形上學的範疇；而它在具體事物中所表現之個性或特點，應屬具體事物本身，可以說是屬於「實體」者。因此其個性與特點應該來自其形式及質料，不是從「永恆實體」來。因為依形上學的說法，來自「永恆實體」者，具普遍性，與一切事物相關。而「事物之個性及特點」正是其殊相，也可以說不屬於「永恆實體」者。若以「道」為「永恆實體」，「德」為「道」之落實，則「德」應是指事物之共同點，歸趨處，不合為事物之區別及差異處。至於此共同點、歸趨處為何？各家各派的哲學及思想都有自己的說法，像泰利斯（Thales）便提出「水」，柏拉圖（Plato）則提出「理念」（Idea，希臘語同此），亞里斯多德則認為事物的共同點是運動變化，而其歸趨處則為此運動變化的源頭——「神」、「永恆實體」——。在中國，《周易·繫辭上傳》則曰「太極」，老子則強名之曰「道」（所以講「德」還是要回到「道」），孔子則以「天」為依歸。每個家派的哲學及思想皆以其所認知加以詮解探究，然其所認知與體會不一，故其詮解及探究之結果亦不一。

但是這樣的話，「道」和「德」有何不同呢？若依《老子》第五十一章：「道生

⁶¹ 按：馮春田先生的說法實同於王元化先生（見《文心雕龍講疏》，頁332）。王先生也從《老子》「道」、「德」二字的關係去思考，也引《管子·心術》篇：「德者，道之舍，物德也生。德者，得也。」而釋云：「所謂『德者，道之舍』意思是說『德』是『道』所寄寓的地方。『道』無形無名，在什麼地方顯示出來呢？只有通過萬有顯示出來。『德者，得也』，物之得以為物，就是這個『德』字的正解。」（〈一九八八年廣州《文心雕龍》國際研討會開幕辭〉，收入《文心雕龍講疏》，頁329-339。）

之，德畜之，物形之，勢成之。」則「道」是創生的原理，「德」是存有的依據。「道」應只指事物被創生這個事實的原因。「德」使得這些事物得以存在，不至於消亡，而且能夠發展變化，生生不息；也就是能夠把創生原理體現在萬事萬理之上的事實。若從形上學的角度來看，它不是「道」在事物上的分殊呈現，而可說是事物被創生之後的運動變化。而它所體現的，就是「道」的存有。所以「文之為德也」可以說是「文」的「存有」，劉勰認為「文」的「存有」是很偉大的，它是與天地並生並存的。

確立了「文」與天地並生並存之後，劉勰便從天地未分之時講起，「玄黃色雜」，「玄」指天色，「黃」指地色，此乃指天地未分，渾沌未明之時；「方圓體分」，指天地已分之後。「天圓地方」載於《周髀算經》中，《淮南子》亦有此論。而《大戴禮記·曾子天圓》曾對此論致疑，並以陰陽創化之理引伸其義。所以此乃指天地已分之後。先云天地未分之時，再提天地已分之後，二句句義是連續的。而「文」在天地形成之後就出現了。但劉勰在此所謂的「文」，乃是指「日月疊璧，以垂麗天之象」、「山川煥綺，以鋪理地之形」；前者為天之「文」，後者為地之「文」，這便是「道之文」的第一種意思，也就是「道」在天地中的直接顯現。從這裏可以了解到劉勰所認為的「文」，便是表現在事物間的一種條理、結構、次序。

日月山川既已形成，人也會觀察其現象。此即「仰觀吐曜，俯察含章」。觀察的結果，確定了天在高而地在低的相對位置，因此有了陰、陽兩儀之分。而云：「高卑定位，故兩儀既生矣。」在這裏要注意的是，這陰、陽兩儀，天高地卑之分，是人觀察的結果，不是天地自己界定的。人們認為天體在上不斷運行，此乃陽剛之呈現；大地不斷地含容、培育萬物，順物之性而使之得以生長，此乃陰柔之呈現。孔穎達《周易正義》卷七云：「天以陽剛而尊，地以柔陰而卑，則乾坤之體安定矣。」⁶²便是以陽剛配天，陰柔配地來解釋「乾／坤」、「陰／陽」。朱熹《周易本義》亦云：「天、

⁶² 〔唐〕孔穎達注：《周易正義》（《重刊宋本周易注疏附校勘記》，收入〔清〕阮元於嘉慶二十年（西元1815年）仲春在南昌府學開雕，嘉慶二十一年仲秋完成之《重刊宋本十三經注疏》。台北：藝文印書館影印出版，民國86年8月），頁143。

地者，陰、陽形氣之實體。」⁶³、「聖人作易，因陰、陽之實體，為卦、爻之法象。」⁶⁴，所以依照人們的觀察與推定，當天地定位之際，即陰陽剖判之時。而天地所蘊育的萬物中，只有「人」能參贊天地，化育萬物；乃天地性靈所薈萃、聚集而成者；故可與天地並列為三（亦有釋「參」為三者，鄭玄注《禮記》⁶⁵、朱熹注《中庸》⁶⁶），合稱「三才」。

「五行」乃指「水、火、木、金、土」，最早見於《尚書·洪範》。戰國、秦、漢時期的學者推而闡之，以釋歷史循環之理，萬物萬事構成之基，而將朝代更替、方位、顏色、節氣、臟腑，甚至味道、樂音等都納入此架構中，再配合天干及陰陽變化之理加以論述。所以劉勰以「五行」指泛指萬物，而認為人在萬物中，是最特出的，乃「五行之秀」；也是天地之中性靈之氣所薈聚，感知、思考能力最強者，故曰「天地之心」。

這個說法並非由劉勰創始。在《禮記·禮運》篇中便有：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。……故人者，天地之心也，五行之端也。食味（五味）、別聲（五聲）、被色（五色）而生者也。」⁶⁷「五行之秀」、「天地之心」之說，實根於此。劉勰在此，目的是要把「人」的地位突顯出來，置之於萬物之上。而突顯「人」的地位，便是要說明「人」是萬物中唯一能進行感受與思考者。從「人」的感受與思考，進而有了語言與文字；有了語言與文字，文章與文化儀節於焉得以成立，並被記載下來。這是屬於「人之文」。

⁶³ 〔宋〕朱熹注：《周易本義》（台北：華聯出版社影印〔日本〕田中慶太郎校訂國子監刊本，民國78年12月），頁三之一。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 《禮記·孔子閒居》：「子夏曰：『三王之德，參於天地。敢問何如斯可謂參天地矣？』」鄭玄注云：「參天地者，其德與天地為三也。」（〔漢〕鄭玄注：《禮記鄭注》（宋紹熙年間建安余氏萬卷堂校刊本，民國26年來青閣影印。台北：學海出版社依此本影印出版，民國81年8月），頁661。）

⁶⁶ 《中庸》：「可以贊天地之化育，則可與天地參矣。」朱熹集注云：「與天地參，謂與天地並立為三也。」（〔宋〕朱熹注：《四書集注》（台北：鵝湖出版社，民國73年9月）。）

⁶⁷ 〔漢〕鄭玄注：《禮記鄭注》（宋紹熙年間建安余氏萬卷堂校刊本，民國26年來青閣影印。台北：學海出版社依此本影印出版，民國81年8月），頁294-295。

附帶要提的是這裏的「自然之道」，是指從「天地之心」而成立文章與文化儀節，是一連串自然而然的過程。並不是指自然界中的萬事萬物。劉勰在此是表明「人」之有「文」，乃順勢發展，自然而成，不是勉強為之者。學者以道家典籍中的「自然」作詮解，說是「道」的異名⁶⁸；又或認為劉勰所提乃為魏晉玄學中所討論的那種，與「名教」相對之「自然」⁶⁹；若順劉勰〈原道〉篇文脈來看，這些說法都過於深求。「自然」在本篇中出現兩次，除此之外，另一次是講萬物所呈現之「文」，「夫豈外飾，蓋自然耳。」也是指自然而然形成的過程。至於這種自然而然形成的過程之原由與依據，在中國的思想與哲學的脈絡裏，原本是不用問，也不必問的（至少《周易》、孔子、孟子、荀子、老子、莊子都持此態度）。然而從形上學的角度來看，這可以說是來自「永恆實體」、「神」。

劉勰接下來說到萬物，他認為「動、植皆文」。動物中如龍、鳳、虎、豹，植物中如草、木，自然景物如雲、霞，這些都是由線條及色彩構成的「文」，屬於「形文」；比起專門畫家和織錦匠人的作品還美。而「林籟結響」、「泉石激韻」，這些都是由聲音構成的「文」，屬於「聲文」；更有如樂器的演奏、廟堂的音樂。由此可見，從美學的角度來看，劉勰對於自然美充滿讚歎，認為它有時是類於或甚至高於人工藝術美的。這點劉勰便異於黑格爾了。黑格爾認為：

心靈和它的藝術美「高於」自然，這裏的「高於」卻不僅是一種相對的或量的分別。只有心靈才是真實的，只有心靈才涵蓋一切，所以一切美只有在涉及這較高境界，而且由這較高境界產生出來時，才真正是美的。就這個意義來說，自然美只是屬於心靈的那種美的反映，它所反映的只是一種不完全不完善的形

⁶⁸ 見劉永濟著：《文心雕龍校釋》（台北：華正書局，民國70年10月），頁2。亦見周振甫著：《文心雕龍今釋·總論》（北京：中華書局，2000年1月），頁6。

⁶⁹ 見王運熙著：〈《文心雕龍·原道》和玄學思想的關係〉，收入王運熙著《文心雕龍探索（增補本）》（上海：上海古籍出版社，2005年4月），頁57-62。

態。而按照它的實體（德文：Substanz），這種形態原已包含在心靈裏。^⑩

他從心靈（德文：Geist）的層次定位藝術美高於自然美，而認為即使是自然美，也是因為心靈這個較高境界產生出來，才能從自然中感受到美。所以自然美其實可以說是一種沒有經過人為加工的藝術美，它的層次在藝術美之下。而劉勰卻覺得自然界呈現出來的美，往往有藝術家們所及不上的，也常為藝術家們取資為創作憑藉。《文心雕龍·物色》篇中說：「屈平所以能洞監〈風〉、〈騷〉之情者，抑亦江山之助乎？」便是認為自然美幫助了屈原的寫作，使他能洞晰、明白文學作品的寫作要領，寫出偉大的作品。所以在劉勰的觀念中，自然美常常是高於藝術美的。

從形上學的角度來看，黑格爾所提到的「理念」（Idea，德文：Idee），乃是能思者（自主觀而言），也是所思者（自客觀而言），同時亦為思想之行動（就思想本身而言）。也就是說，它包含了主觀、客觀、絕對三方面的意思。而這「理念」，是從人的內在精神發展、成長出來，並經過外化，產生文化與歷史；然後與世界的存有融合，成為「絕對精神」（the absolute spirit，德文：der absolute Geist）。因此只有人能使精神（德文：Geist）以自覺的方式實現自己，能達到「絕對精神」；也就是完成理念的具體顯現。而他界定「美」為「理念的感性顯現」，當然將之繫屬於人，而以人的精神發展及其外化、昇華為依歸。至於單純的，未經人們加以研究闡釋的自然界，對他而言，此「乃是精神的不自覺的行動的產物」^⑪；所以他認為：「在自然中，精神是它自身的他物，而不是作為精神而出現。」^⑫要經過科學家的研究，才能展現（開展、實現）其「絕對精神」。

黑格爾認為「精神」要通過人才能顯現、發展，充盈而為「理念」，從而主導萬物之存有；可說以人內在的精神為首位。但劉勰認為人的「精神」來自於天地自然的

⑩ 〔德國〕黑格爾著，朱光潛譯：《美學（第一卷）》（德文原書名：《美學講演錄》，台北：里仁書局，民國70年5月），頁6。

⑪ 〔德國〕黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄（第四卷）》（北京：商務印書館，1997年2月），頁378。

⑫ 同前註。

賦與，所以人應以其靈秀所鍾之氣，參贊天地，化育萬物。可以說將形成天地之「道」放在起源處，以之為首。因此黑格爾認為藝術美高過自然美，而劉勰認為藝術美往往取資於自然美，自然美常高於藝術美。這是二者各自依其形上學的架構所下的判斷。欲以黑格爾學說詮定劉勰《文心雕龍》之思想體系及其性質，將流於表象之牽附。深入析讀二者著作內容，必能了解其乃建立在兩套不同、甚至相違的觀念體系上之論述。持《文心雕龍》所論之「道」為客觀唯心主義之「抽象的理念」或「絕對精神」之論者，應該再仔細推敲此論成立之基礎，否則可以息其說矣。

在這一段論述中，劉勰從「道之文」講到「人之文」，而及於「萬品之文」，可了解三點：

其一，劉勰認為「文」從「道」而來。天地之「文」乃「道」直接垂示之「文」，「人之文」乃「道」藉其所鍾毓之性靈而成之「文」，「萬品之文」乃是「道」偶然化於事物間所成之「文」。這三種「文」皆源於「道」，所以若自來源而言，一切之「文」皆為「道之文」。因此雖欲討論文章篇什，推其源乃在於「道」。自「道」而言，「文」的意義乃泛指有條理、結構、次序、脈絡之各種事理，不限於文章篇什。而「道」乃指創生、化成、運動的源頭，它讓天地萬物得以生成、發展、變化，這是其普遍性。因此而體認到「文」的「存在」與天、地並生，與「道」共在，亦即無所不在。

其二，三種「文」分為兩個層次，以「道之文」為最高，其次為「人之文」與「萬品之文」。而「人之文」為性靈所鍾，劉勰認為理應優於「萬品之文」；然而在實際表現卻常常有所不及。

其三，劉勰認為這三種「文」都來自「道」，所以都是自然而然產生的，都不是造作勉強而成的。

如果從亞里斯多德形上學的方法來看，劉勰在此所展現的思維方式則暗合於亞里斯多德《形而上學》第四卷第二章中所述（見本論文上節所引）。劉勰思考「文」，在〈原道〉篇中有：「道之文」、「人之文」、「萬品之文」，而皆歸屬於「文」。

在這裏與亞里斯多德為了說明「存有」所使用的歸屬類比法相合⁷³。或許劉勰在此只是就其所論加以推闡，無意形成這種類比，也未必視之為一種「方法」。然而卻饒富趣味地暗合亞里斯多德研究「存有」所用的方式。

而回到《文心雕龍》書中，從〈情采〉篇可以看到：

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》，五情發而為辭章，神理之數也。

劉勰在此表明了他將「文」視為「形文」、「聲文」、「情文」三個層面，可以說是他剖析說明「文」所用的觀察角度，也可以說是說明了在他的論述中，「文」作為「存有者」，它內在的構造、組成。而〈原道〉篇中：「形立則章成矣，聲發則文生矣」，正應乎「形文」、「聲文」；而接下來要所講的「人文」，可說是以「五性」⁷⁴為基礎，乃是「五情」抒發出來的結果。至於「辭章」指的是文學作品，也是劉勰在《文心雕龍》中所要集中討論的對象，它事實上也有「情文」與「聲文」的成份。劉勰所欲討論的「人文」，乃是以「辭章」為主，而擴及於典章、制度、儀節……等等，可說是人類社會文化各方面的事、理。

而這也可以說明劉勰所準備集中討論的，以「辭章」為主的「人文」，乃是與人類活動相關的一種「存有者」。如果依形上學的分類，「人文」的形上學應歸之於分殊形上學中研究物性存有者⁷⁵的一個分支。由〈原道〉篇中的：「夫以無識之物，鬱然有彩；有心之器，其無文歟？」劉勰認為人必然有「文」（又是一個歸屬類比法），

⁷³ 同註³⁸，頁 118-120。

⁷⁴ 「五性」乃指「喜、怒、欲、懼、憂」，筆者已詳加辨明。見賴欣陽著：《「作者」觀念之探索與建構——以《文心雕龍》為中心的研究》（台北：台灣學生書局，民國 96 年 5 月），頁 280-281。

⁷⁵ 「物性存有者」包含物質存有者（如水、土……等）、形式存有者（如邏輯、數學……等）、想像存有者（如神話、傳說……等）、真實存有者（如歷史、天體……等等）、可能存有者（如外星生物、飛天車……等等），而人性存有者指能思考並提出形上問題者，神性存有者指的便是「神」、「永恆實體」。所以文學屬於物性存有者中的一種。

而且「人之文」若得到充分發揮，那它將更優於「萬品之文」。因為人是萬物中唯一會感受、思考，而能參贊天地化育的，推至究極，其文之位階亦應比「萬品之文」更高（雖然實際的表現未必比較高）。

五、「人文」的開始與聖人之「文」

劉勰接著把焦點移到他要討論的對象——「人文」。他首先追溯「人文」的起源，而云：

人文之元，肇自太極。

認為「人文」的起源，始於「太極」。如果從歷史起源來看，這句話是充滿矛盾的。因為「太極」乃混沌未明，天地未分之時，彼時尚無天地，更不用說人了。既無人矣，又何來「人文」？而若以「太極」這一個符號為「人文」最早之開端，恐亦未必早於那些結繩、刻木……等等各種符號。詹鍔先生云：「此處以天文、地文、人文，於混沌初開之時，即已自然呈現，然缺乏記載工具，必至庖犧畫卦，書契出現後，方有文學。」¹⁶便是以歷史起源的角度來看待、解釋這段文字的；這在「人文」這個方面，很難講得通。事實上，「太極」的狀態，乃是連天地、陰陽都尚未分明，此時何來天、地？更遑論有「人」；而「文」自然也在烏有之鄉，子虛之野了。

從歷史起源來看既然說不通，不妨從形上起源來看待。「太極」這個詞見諸《周易·繫辭上傳》：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」劉勰的「太極」即取自此處。它化生了天地陰陽，創生了萬事萬物，是天地萬事萬物的創生源頭；也就是篇中所提到的「道」、「神理」。從形而上學的角度來看，它的意義也就是「永恆實體」。所以劉勰追溯「人文」的起源，乃是從這個形而上的「永恆實體」而來，這個「太極」是「人文」的起始點。劉勰從形上起源來思考「人文」的問題，而以「太極」為「人文」存有的起源點。事實上如果從形上學的角度來看，它也是「人文」的

¹⁶ 詹鍔著：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年8月），頁13。

歸趨處。

所以追溯「人文」之首出處、起源點，乃來自「道」。這可說是給了「人文」存有的依據。而人之有「文」，便從符號開始。劉勰在這裏從《周易》講下來：

幽贊神明，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，玉版金縢之寶，丹文綠牒之華，誰其尸之，亦神理而已。

聖人作《易經》，列「八卦」、演「六十四卦」，以「十翼」輔之，皆因其能深明於神明之「道」。「幽贊神明」這句話來自《周易·說卦》：「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍。」也就是說聖人能深明於神明之道而作《易經》，並藉蓍草以卜問事理。這是說《易經》的卦象，既源於「太極」之創生變化，也是最先被聖人拿來使用，並加以解釋的符號。「庖犧畫其始」講「八卦」的制定，「仲尼翼其終」講「十翼」的完成。在「十翼」之中，唯「乾」、「坤」兩卦有〈文言〉。因為「乾」代表天，「坤」代表地，劉勰認為這是聖人以「文」配天地的實際作法。也是聖人體認「言之文」者為「天地之心」的證明。連到上面講，因為人乃「天地之心」，「文」由人言而生，故「言之文」者亦為「天地之心」。

而「河出圖，洛出書」⁷⁷的傳說，一般咸認為是《易經》「八卦」及《尚書·洪範》「九疇」的由來⁷⁸。劉勰亦認同此論，而對於這種丹書綠圖⁷⁹，在玉版和金屬上竟會呈現文字的現象則大表驚奇。劉勰以「神理」為此現象背後不可得而知之的主導者，並認為若非「神理」，怎麼可能呈現得如此完美？在《文心雕龍》中，這可以說是「神理」直接顯現為人所使用的符號之實例，也是劉勰唯一深加讚歎之實例。在〈正

⁷⁷ 《周易·繫辭上傳》：「河出圖，洛出書，聖人則之。」

⁷⁸ 〔漢〕班固著：《漢書·五行志上》：「劉歆以為虞犧氏繼天而王，受《河圖》，則而畫之，八卦是也；禹治洪水，賜《雒書》，法而陳之，〈洪範〉是也。聖人行其道而寶其真。」（北京：中華書局，1996年5月），頁1315。

⁷⁹ 丹書綠圖之說，屢見於緯書，《文心雕龍·正緯》亦曾提及。《淮南子·俶真訓》亦有：「洛出丹書，河出綠圖，故許由、方回、善卷、披衣得達其道。」的說法。

緯》篇中的：「鳥鳴似語」、「蟲葉成字」，便深為劉勰所排斥，不視之為「神理」之呈顯，而認為是方技、術數之士的欺人謊言。何以如此？其故在於河圖、洛書有聖人則焉，以為「八卦」、「九疇」；而「鳥語」、「蟲字」之記載既無聖人認同，「鳥語」出於《左襄三十年傳》，「蟲字」出於《漢書·五行志》，皆屬史、傳，不在儒家五經之中。故劉勰不能認同。

若從形上學的角度來看，劉勰將丹書綠圖的由來歸諸「神理」，則「神理」可說是「永恆實體」。而這也是人們無法了解，不可究詰的。只能知道這些不可思議的現象是由它造成的，但卻不能了解，亦無法言詮它究竟是什麼？

然而「神理」雖不可究詰，人事卻可稽考。劉勰接著說：

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，既發吟詠之志；益稷陳謨，亦垂敷奏之風。夏后氏興，業峻鴻績，九序惟歌，勳德彌綯。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，刪詩緝頌，斧藻群言。至夫子繼聖，獨秀前哲，鎔鈞六經，必金聲而玉振；雕琢情性，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。

「鳥跡代繩，文字始炳」，謂仿鳥獸蹄迹之迹以造文字，來代替結繩記事。這是從歷史記載上來講文字的形成。而文字是文章、文學的基礎，這個起源便是文學的歷史起源了。

劉勰認為《三墳》中神農氏及伏羲氏之時的事，已經年代久遠，無從追尋其文章。要論文章之盛，要從唐堯、虞舜時代說起。舜與皋陶所作之歌，已經開啟了賦詩言志之端；而伯益與后稷陳述想法的文書，也留給後世寫作奏議的風範。夏朝建立之後，六府三事等「九功」皆有歌敘之，使其偉大的德業更加有文采。到了商、周兩朝，文章的修飾已經重於其所欲陳述之內容，二雅、三頌的作品常常有新的辭采呈現。

從「鳥跡代繩」到「英華日新」，是就整個時代文學發展來看。這可以配合《文心雕龍》〈明詩〉、〈通變〉、〈時序〉等三篇所述，這幾篇詳略互見，可以相參。

按照劉勰的看法，文學在這樣一個長時間中，是從簡單樸質往典雅華麗發展的。這應該也可以說是文學發展的一種自然趨勢。

如果依亞里斯多德形上學的角度來看，這可以說是人類文章這種「實體」運動變化的趨向。人類文章以語言文字為「質料」，以表現內容及修飾辭藻為「形式」。「質料」本身所蘊含的「潛能」，自三皇時期開始一直不斷地被開發、實現出來，成為「形式」，而至商、周時期乃達到一個高峰。（但它是否完全實現，成為「純粹形式」，而合於「永恆實體」？雖然劉勰對之推崇備至，但還沒有說商、周詩歌是「道」、是「神」。所以驟下斷言，恐怕不能切合劉勰原意。）

接下來則提到周文王、周公、孔子三位聖人，劉勰認為周文王寫下卦辭與爻辭，文詞深奧而含蓄，義理精深而堅實。而周公則寫下詩、頌等篇章，並且制禮作樂。而孔子則重新整理、修訂、編次、寫作《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》等「六經」，並加以推廣，可以說是與天地間的日、月同光，開啟了人們的視野。三位聖人的著述及貢獻，乃是在文章中揭示「道」的存有，並使人們得以了解、認識「道」。劉勰在這裏表現了他對聖人的重視與景仰。從對「道」及「道之文」的重視轉至對聖人的重視，乃是由於聖人是能契合、了解、闡發、踐履「道」的人。聖人對「道」的闡發，使得人們能重新認識、思考這個世界。從形上學的角度來講，可以讓人們更接近「存有」，更能「實現」自己。

劉勰通過上述對三皇以至孔子等歷代聖人之文及其功業的觀察，就其共同點提出了總結如下：

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，聖因文而明道，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。

他說歷代聖人都是「原道心以敷章，研神理而設教」，也就是推原「道」的本心，窮究精研「神理」，來鋪陳文章，設立教化。既云：「原道心」、「研神理」，則涉及

聖人們對「道」及「神理」的了解與詮釋。聖人依據他們對「道」的了解，施用於政治人倫文章上，使得天下得以安定，國家能有常法。能夠實現、發揚安邦定民的功業，而且使詞章文藻意義鮮明。這就是聖人們「經緯區宇，彌綸彝憲，發輝事業，彪炳辭義」的偉大事功；而這些都是由「道」而來。

劉勰在此並未說明「道」的實際內容，但對如何貼近、了解它的方法則有所指示，亦即：「取象乎《河》、《洛》，問數乎蓍、龜。觀天文以極變，察人文以成化。」以《河圖》、《洛書》所示者為依據，藉蓍著、龜所呈現之數、象來進行預測。觀察天象以推窮變化之理，究明人類的文獻、典章及儀節來完成教化。

在此劉勰取用《周易》以成其論。〈繫辭上傳〉云：「探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。……河出圖，洛出書，聖人則之。」〈賁〉卦《彖傳》云：「剛柔交錯，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」前者是講取象定卦以論吉凶的方法及依據，後者是以天文、人文為參考對象，來探究變動之理（原則）、實現化成之道（方法）。龜指靈龜，蓍指蓍草，乃殷、周時卜筮的工具，借以言卜筮的行為。這是講天地以《河圖》、《洛書》等神物示人，而人取之以畫卦定象，藉蓍卜筮來了解吉凶。因為「圖」、「書」等神物是直接由「道」而來，這是人們接近「道」的方法。於是從天體（主要是日、月，還包括星辰及白天、黑夜）的運行變化來窮究變化，從人類的典章、儀節來了解實施教化的原則，並進而完成教化。

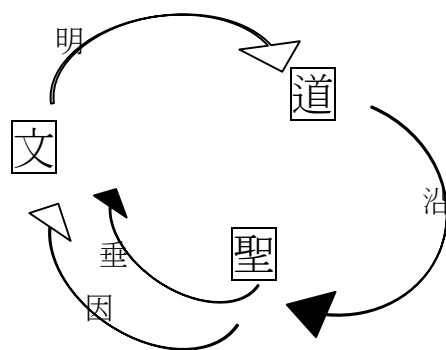
由此可知劉勰雖未明言「道」的實際內容，但他所體認的「道」基本上可說是《周易》所揭示的「道」。它是創生的本源，是生生不已的力量，是充滿在宇宙天地間的無窮生命力。它創造了天地及萬物，也使之得以運轉變化。

《周易》偏向於從作用而言「道」，像〈繫辭下傳〉中云：「危者使平，易者使傾。其道甚大，百物不廢。懼以終始，其要无咎。此之謂《易》之道也。」都是在講「道」的作用。而對於「道」的性質，正面講的就只有〈繫辭上傳〉中的「形而上者謂之道」以及「一陰一陽之謂道」。前者只表示它並非是有形體可以確認的，後者則只知其中有陰有陽，二者相互對待及變化。這實在使人難以了解它的性質。也難怪只有聖人才能了解、體會它了。

自形上學的角度析而言之，「道」既創造、生成萬物，為萬物存在的源頭；則它是自生自存的，是永恆的。它不必起亦不會滅，它是純粹的形式，純粹的實現。若要追究它所出之處，這不是合於它自身性質的問法。而它既使萬物得以運轉，它自己本身則是不動的。它是單純的形式存在，可與質料分離，以故由此沒有不能實現出來的事物。

這樣的理解與詮釋，在大方向上應該還不至於與《周易》相違背。也就是了解「道」的廣大、永恆、自在自為、完全實現，因此人的所知、所為都不能，也不可能脫離它。因為一脫離它，人就走上毀滅消亡之路。

至於文學、文化、典章制度，用來言說、表彰人的存有，是「道」通過聖人留給人們的；這就是「道沿聖以垂文」。而聖人也藉著這些文學、文化、典章制度，來闡發說明「道」；亦即透過解釋，將人的存有呈顯出來；這就是「聖因文而明道」。於是「道」、「聖」、「文」形成了一個循環，圖示如下：



從這個循環我們可以了解，從「文」的發生而言，「道」是起點，「文」是終點，其間通過「聖」。要經過「聖」，才能算是「人文」。從「道」的被闡明而言，「聖」是起點，而「道」是終點。「道」是形而上的，無形無體，聖人要藉著「文」才能向人闡明它。要經過「文」，「道」才能被了解、接受。通過這個循環，「道」不斷地向人們垂示，也不斷地被闡明。如此一來，人們對它的了解以及了解它的人們就愈來愈多。因而能夠「旁通而無滯，日用而不匱」，也就是對「道」有了比較多的了解、體會後，便能徧通萬物萬理而無所滯礙，即使每天加以取用，「道」也不會匱乏。劉

勰在此表明了「道」無所不在的普遍性及其生生不息的創生特質，而這是透過人對它的了解、體會表現出來的。

劉勰引《周易·繫辭上傳》：「鼓天下之動者存乎辭」，並把它引伸到文章、文學方面來講。而認為能鼓動天下的文章、文學，那便是「道之文」。在《周易·繫辭傳》中，這原是針對卦爻辭而言。是說卦爻辭能夠發揮、闡揚天地間的變動，只要觀辭便能了解各種情況，並作出吉、凶、悔、吝、休、咎……等等判斷。但是劉勰不從這個地方來講，他藉著這句話把文學的重要性及其存在表彰出來。文學做為一個「存有者」（或曰「存在物」），可以看做是個質料、形式結合之「實體」。它的「存有」，即在於表彰與顯明。而當它契合於「道」，成為「道之文」時，便是其「存有」充分呈顯之時。它能鼓動天下，是因與「道」結合，而具普遍性與創造性。這裏的「道之文」，講的便是文學，是屬於「人文」的。

劉勰從一開始便提到「道之文」，到篇末又以「道之文」做結。前面的「道之文」是天上、地面的日、月、星辰、山、川、河、岳所呈現條理、結構和脈絡，它們是無言的，默默的呈顯、運行。這裏面沒有、也不需有人的作用於其中。然而當人出現之後，便有了語言文字，並且也能藉此寫下文章，建立典章制度。

但是這尚未能稱為「道之文」，因為它的「存有」（德文：Sein）尚未全部「展開」（德文：Erschlossenheit）。由於人類之中有能體察天地間宇宙萬物之理者——聖人，故人能夠體會、了解「道」。職是之故，「道」便藉著聖人，垂示人們以「文」；而聖人則藉著「文」，來闡明「道」。於是便形成了「道」——「聖」——「文」的循環。在此循環下，「人文」得以向「道」不斷地逼近、開顯，直到它成為「道之文」。亦即「人文」的「存有」得以逐步「展開」，直至它完全「展開」，大明於天下，便與山川日月同久，而同為「道之文」矣。

「人文」之能比肩於「天文」、「地文」者，以此之故；之能可大可久，永垂後世者，亦以此之故。「人文」的地位與價值，於焉確立。而且也呼應了篇中首句「文之為德也，大矣！」，回答了關於文學及人文典章的「存有」問題，讓讀者了解此「大矣」之大。而使〈原道〉篇中首句的讚歎不至流於一句空話，使得讀者心中也充滿了同樣的讚歎。劉勰如此構論，也是對「人文」中的「道」做出闡明。就闡揚「道」在

「人文」中的「展開」而言，他已經構作出相當完整圓滿的論述了。

六、從《文心雕龍·原道》篇來看 建立「文學形上學」的可能性

由上所析述來看，《文心雕龍·原道》篇中有許多頗具形上意義的命題。例如探究「文」的起源、提舉「道」的存有、推導「人文」與「道」的關係……等等。但是從這些命題加以引伸，是否能夠架構、建立一套「文學形上學」呢？本文在此將嘗試為之。

首先，就研究對象（即存在物，德文：Dasein）而言，形上學被分為一般形上學及分殊形上學，而「文學形上學」屬於分殊形上學之一。但說它是「想像存有者」，它又有些真實性，說它是「真實存有者」，它又多虛構之言，說它是「可能存有者」，它又常跟你提到身邊具體的事物；所以難以歸類。但它絕不如「物質存有者」這麼具體，也不似「形式存有者」這麼抽象。由於它自身不會主動思考「存有」，但人們可以藉著它表達、紀錄關於「存有」的思考，所以不能將文學列入「人性存有者」的範疇，而應歸屬於「物性存有者」。⁸⁰

既為「物性存有者」，則於其構成之材料、性質為何？當有所說明。劉勰並未在《文心雕龍·原道》篇中正面說明「文」的意義，若從其所述內容予以歸納，則可以說是它各種事、理間所呈現的一種條理、脈絡、結構。

對這方面的內容，可藉由《文心雕龍·情采》篇所提出的「形文」、「聲文」、「情文」來加以說明並建立其論述。「形文」包含色彩、線條，「聲文」則指聲音而言，「情文」乃是指人之情感類型。而文章或文學，就是依這三者，因應主題，加以組合搭配，所表現出來的結果。如果依亞里斯多德《形而上學》中的說法，這三者可以說是「文學」的「質料」。而再配合「文學」所「實現」的「形式」——或為治國、

⁸⁰ 此處各種「存有者」，即指「存在物」（Dasein），因用沈清松《物理學之後——形上學的發展》所述，故姑從其譯。

安邦、定民，或為交友、娛樂，或為抗議現實，或為一種不帶任何目的的目的，或像海德格所說的，乃是「建立一個『世界』與展示大地⁸¹」……——，在亞里斯多德的形上學論述中，就成為「實體」了。

而從它的來源看，劉勰認為它來自「道」。這是從形上的角度，而非由歷史的角度論其起源。歷史的起源是一個事件發生的起始點，此起始點只是偶然的遇合，未必能以此定「實體」之質性。而形上的起源是事物得以成立的基礎，事物亦由此得到並展開（德文：Erschlossenheit）其「存有」。也就因為如此，劉勰由起源以定「文」之本質，並以起源為基礎鋪陳其論述。而劉勰於此處所云之「道」，則可謂萬物存有之理，即萬物存有之基本原則或依據。若以亞里斯多德的形上學論述比之，可說是「永恆實體」、「神」。劉勰或稱之曰：「神理」（〈原道〉篇云：「誰其尸之？亦神理而已。」）、「道心惟微，神理設教。」），或稱之曰：「天道」（〈徵聖〉篇云：「天道難聞，猶或鑽仰。」），或稱之曰：「神道」（〈正緯〉篇云：「神道闡幽，天命微顯。」），雖然所用詞語不同，但講的都是這種「永恆實體」。「道」既然是天地萬物存有的基礎，具有普遍性與第一義，那麼推原「文」的存有，也應歸本於「道」。

而劉勰如何說明「人文」的存有？他用的方法亦合乎形上學的歸屬類比法。從天、地之有「天文」、「地文」，萬物之有「文」，而認為人乃天地所生之物最靈秀者，故亦應有「人文」。而且「人」可以參贊天地化育，也就是「人」能思考、契合、展開形上的「道」，所以「人文」的「存在」，其位階應高於其他萬物之「文」。只是人時有所蔽，故「人文」常落於萬物之「文」之下。「人文」的意思不單指文章篇什，還包含典章制度、道德規範、文化儀節……等等構成人類社會的一切組織架構。

⁸¹ 「『世界』並非擺在那裏的可數或不可數，熟悉或陌生的東西的單純聚合；它也不是一種純粹想像的的框架……世界世界著（the world worlds），比起我們自以為在其中居家的那個可感可觸的域來，它的存在更為完滿。」、「作品自身回返而進入的東西，以及作品在其自身的回返中而使之出現的東西，我們稱之為大地。大地是那既顯出又隱蔽的東西，大地自持自立著，無為而無待。」此二段對於「世界」、「大地」的說明引自〔德國〕馬丁·海德格著、余虹譯：《藝術作品的本源》，頁439、441。收入由朱立元、陸揚主編：《二十世紀西方美經典文本》第二卷（上海：復旦大學出版社，2000年12月），頁416-451。

而從伏羲、神農一直到孔子，便是「人文」的「存有」逐步展開的過程。劉勰通過對歷代文學（自三皇至殷、周）的觀察，將「人文」的展開扼要地作個描述。而提舉出其中的關鍵點——聖人。聖人由於能體會、了解這個最高的「實體」——「道」，所以「道」透過聖人，垂示「人文」給其他人；而聖人也藉著「人文」，向人們闡明「道」，彰顯「道」的存在。經過這樣的循環，不斷地展開「人文」的「存有」，直到此「存有」完全地展開，便與「道」相合。所以「道之文」，乃由萬物存有之態（即萬物存有之情狀或樣態），成為推動人類社會不斷發展，不斷自我完善的能量。而成為一種可以影響、鼓動全人類的「文章」。

劉勰藉形上起源以說明「人文」之基礎及其本質，通過歷史，說明「人文」展開的過程。而最後回到形上學的角度，來說明「人文」的作用，以彰顯「人文」的存有意義，讓人了解「文之德」能與天、地並生的原因及其過程。

這種文學形上學的架構，簡單地來說，是從形上的一般「存有」以推述人文「存有」，其間所用的是歸屬類比法。再從人文「存有」推源到形上的一般「存有」，以定其所以「展開」之本。而以歷史為證，以明其「展開」之跡。而期之以完全「展開」，使「人文」能鼓動天下，而「道」則大明於天下。「人文」於此則能合於「道」，而真正能配於天地，成為「道之文」。

這樣的文學形上學，以「道」為依歸，順「道」而成，企求入「文」於「道」，以成就「道之文」為目的；卻未曾就「道」被論述、推闡的型態加以反思（或許拘於學派門風、或許限於能力、或許作者自我設限）。做為「永恆實體」、「神理」的「道」，它的種種一切當然是絕對的、普遍的、永恆的，這不容人置疑於其間；故無可反思，也不必討論。然而「聖人」也是人，而人對「道」的理解與闡釋卻是可以、而且也是應該，並能容許加以反思及討論的。劉勰未能以「人文」特有之思維，指明歷代聖哲認知、闡述「道」之思維架構及其限制，這正是以「道」——「聖」——「文」循環架構為基礎的「文學形上學」所造成的偏蔽。

而這種偏蔽，令其論述中所隱含的「文學形上學」無法自立；它的成立，要依賴關懷處及認知重心都不在文學上面的「聖人」。所以這種「文學形上學」便很容易轉

而成為「人文形上學」⁸²。而以文章為討論對象的「文學」，則包括於「人文」這個總類之中。所以「文章」、「文學」縱然是劉勰在本書中所要討論的主要對象，在這套形上學中卻是居於邊緣的；而事實上劉勰也將它們視為「經典枝條」⁸³。因而以〈原道〉篇為基礎所建構的「文學形上學」型態，可以說是將《周易》、《尚書》……等等儒家經典的文本中，具形上意味的命題及陳述，包括後代經師對它們的詮釋，延伸轉用到文學上來；它也可以說是儒家形上學⁸⁴中的存有論與宇宙論延伸到文學範疇的產物。

所以這種「文學形上學」，就其型態而言，可以說是以儒家思想為主要內容，兼納其他家派的思想，延伸到文學範疇的產物。劉勰所謂的「道」就是《周易》中那種生生不已，不斷創進的「道」；也就是那種能夠化育萬物，使之成長以盡其性的「道」。他不是像韓愈、柳宗元那樣要求「文以明道」⁸⁵，也不是李漢那樣認為：「文者，貫道之器也。」⁸⁶更不是周敦頤的「文以載道」⁸⁷。劉勰在《文心雕龍》中乃是要求「文與道合」，即「文」、「道」合一。

如果他的理想能實現，則天下之「文」，無非「道」也；「文」則成為「道」所

⁸² 劉勰在此所論的「文」，雖然偏重在文章、文學，但並不局限於此。而溥及於人文世界中的典章、儀節、制度……等等各種現象。故於此易名之為「人文形上學」。

⁸³ 見《文心雕龍·序志》篇。

⁸⁴ 羅光著：《儒家形上學》（台北：台灣學生書局，1991年8月）及周伯達著：《什麼是中國形上學》（台北：台灣學生書局，民國88年4月）對「儒家形上學」皆有專論。學者關於「儒家形上學」所發表之論文及討論文章，也有鄔昆如著：〈孔孟提升人性的概念——君子與聖人——並從中確立儒家形上學之基礎〉（收入國立台灣大學哲學系編：《國立台灣大學哲學論評》第四期（1981年1月），頁1-23。）及楊祖漢著：〈儒家形上學與意志自由——與馮耀明先生商榷〉（收入東方人文學術研究基金會編：《鵝湖學誌》第十七期（1996年12月），頁177-202。）

⁸⁵ 〔唐〕柳宗元：〈與韋中立論師道書〉，收入郭紹虞編：《中國歷代文論選》第一冊（台北：木鐸出版社，民國70年4月），頁456。〔唐〕韓愈：〈爭臣論〉，見〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（台北：漢京文化事業公司，民國72年11月），頁65。

⁸⁶ 〔唐〕李漢：〈昌黎先生集序〉，見〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注·敘例》（台北：漢京文化事業公司，民國72年11月），頁3。

⁸⁷ 〔宋〕周敦頤著：《通書·文辭》（見「杜保瑞的中國哲學教室／學術資源／中哲原典／宋明清儒學原典選錄」，網頁：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/5rso/texts/7song/te61/05.htm>）

具體表現出來的理路與脈絡。因此這樣的文學形上學，是無法從文學的角度去省思、討論，甚至批判聖人對於「道」的理解與詮釋的；更不用說想要由此建立一套從文學的角度來看待及理解世間各種「存有者」的形上學。

不過這是從現代來看待及討論劉勰所構築的論述。我們可以了解他是順著儒家的論述講下來的，而不是去思考其局限，挑戰其合理性。但是劉勰畢竟是一位文論家，而不是哲學家、思想家。如果以劉勰當時的文學環境來看，對他的主張應該會有更同情（同於其當時之情境）的了解。

依劉勰自己的觀察及了解，當時的文壇充斥著特別重視辭藻、修飾字句的風氣⁸⁸，其結果使文學家在字句間爭奇鬥勝，競豔逐巧。由於在劉勰之前的文學家及文論家也未曾自「道」對文學進行思考及討論，所以可說當時連對於文學的形上學思考都尚未開展。因此自漢末建安有了專門文論以來，迄於南朝宋、齊，對文學的論述都集中在寫作及應用上，而未曾對文學的本源進行探究。

但問題的嚴重性不在於文學家或文論家未曾對文學的本源進行探究，因為這只是學者在研究及理論建構上尚未完成的一部分而已。真正讓劉勰憂心的是整個文壇所反映的趨勢，很明顯地可以看到文學與「存有」漸行漸遠。這不只是指文學與天地的「存有」、人的「存有」，甚至與文學自身的「存有」，都有這種悖離的危機。當作者「心非鬱陶；苟馳夸飾，鬻聲釣世。」⁸⁹時，文學便開始與人的「存有」悖離了；而當出現「子雲《羽獵》，鞭宓妃以饒屈原；張衡《羽獵》，困玄冥於朔野。變彼洛神，既非魍魎；惟此水師，亦非魍魎。而虛用濫形，不其疎乎！」⁹⁰的現象時，文學便與天地的存有悖離了；至於文學與文學自身的存有悖離的情形，也不是一朝一夕之事，劉勰描述他的觀察云：「晉末篇章，依希其旨，始有『賞際奇至』之言，終有『撫叩酬即』之語，每單舉一字，指以為情。夫『賞』訓『錫賚』，豈關心解？『撫』訓『執握』，何預情理？《雅》、《頌》未聞，漢、魏莫用，懸領似如可辯，課文了不成義，

⁸⁸ 這在《文心雕龍》中〈明詩〉、〈定勢〉、〈物色〉等篇中皆有所述。

⁸⁹ 見《文心雕龍·情采》篇。

⁹⁰ 見《文心雕龍·夸飾》篇。

斯實情訛之所變，文澆之致弊。而宋來才英，未之或改，舊染成俗，非一朝也。」⁹¹文學作品此時已經成為無意義的文字堆砌了。如果這種與「存有」悖離的現象繼續惡化下去，則文學將漸漸失去它的生命，以至於消亡。所以可以說當時文學這種悖離的現象，才是使劉勰從「道」的角度去思考文學本源的動機與原因，也開啟了對於文學的形上學思考。

「文」之弊若在於失其本源，則要尋其「道」。因此劉勰在思考文學本源問題的時候，便以「道」置於「文」上，自「道」衍「文」。此乃欲矯當時文學家及文評家那種對「文」的片面體認，使為文者不再以「儷采百字之偶，爭價一句之奇」⁹²為重心，而能實踐一種「情」、「文」相濟，「文」、「質」彬彬的文學。所以他以「道」為「文」之源而論「道之文」，不將「文」的位階提到「道」之上而論「文之道」；終將「文之道」收攝於「道之文」中。這是要讓當時的文壇體認到「道」的重要性，體認到「道」對文章寫作的正面意義。使他們不再自限於字句間的爭奇鬥勝、競豔逐巧，而以能接近及呈現創造化育天地的「道」為「文」的目的。這至少能使當時及後代文學家重視文學作品的內容意義及文學家自身情志的培養。

所以從當時的文學環境來看劉勰〈原道〉篇的論述，便可知其深心密意及其眼光之遠。至於當時文學家及文評家對於這種觀點的接受情形，以及這種觀點對後世造成的影響，就不是本文所論的範圍了。

所以就《文心雕龍·原道》篇而言，如果單從論述的方式和理論的建構來看，「文學形上學」是可以成立的；但是如果就其思考的角度及其所採取的視域而言，這樣的「文學形上學」是有其局限性的。

七、結論

《文心雕龍·原道》篇乃中國古典文論中，第一篇關於「道」的論述。它開啟了

⁹¹ 見《文心雕龍·指瑕》篇。

⁹² 見《文心雕龍·明詩》篇。

對於文學本質及起源的思考。歷來的學者對它的討論，都致力於說明本篇所提出的「道」之含義。這固然是由於劉勰自己未於篇中直接說明「道」的意義所致；然而從中也可以看出對於「道」在本篇中的含義，學者的看法是多麼分歧。雖然對「道」的意義沒有正面說明，但從劉勰對於「道」的作用與呈顯之描述看來，至少可以確定「道」指的是起源與本質；《文心雕龍》的「原道」就是討論、思考文學的起源與本質。而對於本質及起源的探求，可以說是形上學所關注的核心，也是它所研究的主要論題。所以從形上學的角度及方法來解讀《文心雕龍·原道》篇，比起直接析論篇中「道」的意義，更能貼切篇旨，而所提的問題也更為根本。

然而形上學在歐美學術思想領域中，源遠流長，家派分歧。姑不論希臘時期亞里斯多德之前的哲學家們，如：泰利斯、赫拉克利特斯（Heracleitus，about 540BC-480BC）、巴門德斯、柏拉圖（Plato，427BC-347BC）……等等所進行的思考及其成就；即以亞里斯多德之後而論，幾乎所有成就斐然的大哲皆於形上學有所建樹，而提出的內容亦相當紛雜，不易董理。然而自亞里斯多德檢討在他之前的各家學說，提出這門學科的對象、方法、目的後，歐美哲學史對於形上學的思考，或因依承續，或檢討修改，或另闢蹊徑，或批判反思，可以說皆與亞里斯多德的形上學有關。因此本文從形上學的角度來解讀《文心雕龍·原道》篇，便以亞里斯多德所建立的「形上學」為主要依據，再配合其他思想家派的討論，來探求《文心雕龍·原道》篇中的形上學意蘊。

亞里斯多德所建立的以「實體」來研究「存有」的進路，使他的「存有論」轉為「實體論」。又從「實體論」中導出第一義及普遍義，從「實體」之最早出現，導出萬物皆出於「實體」的普遍事實。然後再由此導出最早的、最先出現的「實體」是永恆的（不受時間主宰）、不動的（主宰其他事、理的運動）、完全實現的（只有純粹「形式」，不含有任何「潛能」。）所以這個研究「永恆實體」的哲學被亞里斯多德稱為「第一哲學」，也叫「神學」。而他的形上學也由「實體學」轉入「神學」。所以亞里斯多德的形上學，就對象而言，實際上包含三層互攝的架構。

而以此來看《文心雕龍·原道》篇，做為天地萬物本源的「道」，劉勰亦以之為「神理」、「神道」，可以視之為「永恆實體」。然而此「道」不自顯，而藉天地萬物以顯。故人不能得見，亦難以得知；唯聖人能經由觀察天地萬物得見得知。而天地

萬物可以說是普存於世間之各種「實體」，這些「實體」包括人，包括動、植萬品，也包括「文」。若依亞里斯多德的看法，「存有」依「實體」而彰顯。所以「實體」本身也蘊含著其「存有」。因此「文」的「存有」便蘊含於作為「實體」的「文」中。

所以天、地之「文」、人之「文」、萬品之「文」，作為「實體」，就其第一義及普遍義而言，都可以回溯到「道」，也可以說由「道」而來。三者的位階本為二層：天地乃創造化育者，萬物及人乃是為天地所創造化育出來者。然而人又為其中能感受體會了解天地創造化育之用心者，故位階則應略高於萬物；所以勉強可將它分為三層。但就所呈現之「文」而言，則「天地之文」乃「道」之直接呈顯，為「道之文」，故高於「人之文」與「萬品之文」。然而「人之文」未必常優於「萬品之文」，有時甚至要藉之為助，以啟其心。所以不能將「人之文」逕置於「萬品之文」之上。

然而「人之文」既自「道」而來，它的開顯也代表著「道」的開顯。劉勰透過歷史，陳述「人文」由伏羲至孔子，自草創而大明，逐步開顯於天下的歷程。而總結「道」、「聖」、「文」的關係，指出「道沿聖以垂文，聖因文而明道」的循環。「人文」的開顯就是在這種循環之下，能不斷地將「道」彰顯出來，終而達到「文」、「道」合一，使「人文」成為「道之文」，而能與天地之文並列。所以可以說它是永恆的、普遍的、偉大的。

從《文心雕龍·原道》篇的論述，可知其中所蘊含的「文學形上學」型態，基本上是以「道」為發生原理，為最終歸依。「道」創生化育天地萬物，天地萬物所呈顯之理路、脈絡、結構即為「文」，故「文」亦由「道」而生者。至於「文」的存有，在形上學中可歸為「物性存有者」，屬「分殊形上學」。而在探求、說明「人文」的存有時，劉勰所用的方法，與形上學的歸屬類比法暗合。

若將「文」視為「實體」，是形上學要研究對象。則從《文心雕龍·情采》篇，可以了解此種「實體」乃是以「形文」、「聲文」、「情文」為基礎構成。而此「實體」既自「道」而來，則為依「道」而生者。劉勰認為亦應順「道」而成。而其理想，則是藉著「道」——「聖」——「文」的循環，以「人性存有者」的「聖人」為樞紐，使「永恆實體」的「道」，與「物性存有者」的「文」合而為一。亦即藉「人性存有者」充此「物性存有者」，使之為「永恆實體」。

它不是藉「物性存有者」的「存有」去思考、反省、批判人們對於「永恆實體」——「神性存有者」——的理解與詮釋。而是順著「聖人」的解釋來究明這個終極的「永恆實體」。所以依此只能建立「文學形上學」（針對文學進行思考及研究的形上學），而不能建立「文學的形上學」（從文學的立場對存在問題進行反思及檢討的形上學）。而依此建立的「文學形上學」，乃是以實現「道之文」為標竿，而不是以探究「文之道」為目的⁹³的，所以在思考方式及視域上是有其局限性的。

然而在文學與「存有」相互悖離的時代（至少劉勰自己這麼認為），劉勰以「道」為文學的起源及本質，並企求文學歸返於「道」，其用意至深且遠。而事實上劉勰這種思考方式及其論述內容，也可以說就是對當時文壇現象的一種反省與批判。

主要參考及引用文獻

一、古代典籍

- 〔漢〕劉安主編，〔漢〕高誘、許慎注：《淮南子》（台北：藝文印書館影印北宋本，1974年4月）
- 〔漢〕班固：《漢書》（北京：中華書局，1996年5月）
- 〔漢〕鄭玄注：《禮記鄭注》（台北：學海書局依來青閣所印宋紹熙建安余氏萬卷堂校刊本影印發行，1992年8月）
- 〔梁〕釋僧祐編：《弘明集》（台北：台灣中華書局，1983年12月）
- 〔唐〕韓愈著，〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（台北：漢京文化事業有限公司，1983年11月）
- 〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（台北：藝文印書館依〔清〕阮元南昌府學重校宋本《十三經注疏附校勘記》影印，1997年8月）
- 〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》（台北：藝文印書館，〔清〕阮元南昌府學重校宋本《十三經注疏附校勘記》影印，1997年8月）

⁹³ 當然，在劉勰的論述中，理想之「文」乃「道之文」，而終極之「道」亦包含「文之道」，二者在起源處及歸依處是沒有分別的。但是從理論的區分來講，二者是不能等同的。

- 〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（台北：藝文印書館，〔清〕阮元南昌府學重槧宋本《十三經注疏附校勘記》影印，1997年8月）
- 〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》（台北：藝文印書館，〔清〕阮元南昌府學重槧宋本《十三經注疏附校勘記》影印，1997年8月）
- 〔宋〕朱熹注：《四書集注》（台北：鵝湖出版社，民國73年9月）
- 〔宋〕朱熹注：《周易本義》（台北：華聯出版社影印〔日本〕田中慶太郎校訂國子監刊本，1989年12月）
- 〔清〕章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》（新竹：仰哲出版社影印北京中華書局本，出版年月不詳）
- 〔清〕嚴可均輯編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年10月印刷）

二、現代中西論著專書

- 丁福寧：《語言、存有與形上學》（台北：臺灣商務印書館，2006年4月）
- 王元化：《文心雕龍講疏》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年11月）
- 王更生：《文心雕龍研究》（台北：文史哲出版社，1989年10月增訂三版）
- 王毓紅：《在《文心雕龍》與《詩學》之間》（北京：學苑出版社，2002年3月）
- 王運熙：《文心雕龍探索（增補本）》（上海：上海古籍出版社，2005年4月）
- 王禮卿：《文心雕龍通解》（台北：黎明文化事業公司，1986年10月）
- 石家宜：《《文心雕龍》系統觀》（南京：江蘇古籍出版社，2001年9月）
- 石壘：《文心雕龍與佛儒二教義理論集》（香港：雲在書屋，1977年12月）
- 朱立元、陸揚主編：《二十世紀西方美學經典文本》第二卷（上海：復旦大學出版社，2000年12月）
- 朱建民：《現代形上學的祭酒——懷德海》（台北：允晨文化公司，1982年11月）
- 吳林伯：《文心雕龍字義疏証》（武昌：武漢大學出版社，1994年4月）
- 李平：《文心雕龍綜論》（北京：中國文聯出版社，1999年12月）
- 李震：《中外形上學比較研究》（台北：中央文物供應社，1982年6月）
- 沈清松：《物理之後——形上學的發展》（台北：牛頓出版社，1987年1月）

- 甫之、涂光社編：《《文心雕龍》研究論文選》（濟南：齊魯書社，1988年1月）
- 〔古希臘〕亞里斯多德著，苗力田、李秋零譯：《形而上學》（台北：昭明出版社，2003年9月）
- 周伯達：《什麼是中國形上學》（台北：台灣學生書局，1999年4月）
- 周振甫：《文心雕龍今譯》（北京：中華書局，2000年1月）
- 周振甫主編：《文心雕龍辭典》（北京：中華書局，1996年8月）
- 周振甫注：《文心雕龍注釋》（北京：人民文學出版社，1998年7月印刷）
- 林衡勛：《道·聖·文論》（北京：中國社會科學出版社，2001年12月）
- 胡經之主編：《中國古典文藝學叢編》（北京：北京大學出版社，2001年7月）
- 范文瀾注：《文心雕龍注》（台北：學海出版社，1991年2月）
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（台北：台灣學生書局，1986年）
- 祖保泉：《文心雕龍解說》（合肥：安徽教育出版社，1993年5月）
- 〔德國〕馬丁·海德格著，王慶節、陳嘉映譯：《存在與時間》（台北：桂冠出版圖書公司，1994年8月再版）
- 〔德國〕馬丁·海德格著，孫周興譯：《尼采》（北京：商務印書館，2003年8月）
- 〔德國〕馬丁·海德格著，孫周興譯：《海德格爾選集》（上、下冊）（上海：上海三聯書店，1996年1月）
- 〔德國〕馬丁·海德格著，熊偉、王慶節譯：《形而上學導論》（北京：商務印書館，1996年6月初版，2005年5月2刷）
- 馬宏山：《文心雕龍散論》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1982年5月）
- 〔德國〕康德著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（台北：聯經出版事業公司，1990年3月）
- 〔德國〕康德著，陳中人譯：《自然科學的形而上學基礎》（台北：結構群出版社，1989年11月）
- 〔德國〕康德著，龐景仁譯：《任何一種能夠做為科學出現的未來形而上學導論》（北京：商務印書館，1982年6月印刷）
- 張少康：《文心雕龍新探》（台北：文史哲出版社，1991年7月）

- 張文勛：《張文勛文集第三卷——文心雕龍研究》（昆明：雲南大學出版社，2000年9月）
- 張立文主編：《道》（台北：漢興書局，1994年5月）
- 張舜徽：《周秦道論發微》（台北：木鐸出版社，1988年9月）
- 戚良德編：《文心雕龍學分類索引》（上海：上海古籍出版社，2005年12月）
- 郭紹虞主編：《中國歷代文論選》（台北：木鐸出版社，1981年4月）
- 陳兆秀：《文心雕龍術語探析》（台北：文史哲出版社，1986年5月）
- 陳懷恩：《尼采藝術形上學》（大林：南華管理學院出版，1998年7月）
- 黃侃：《文心雕龍札記》（上海：上海古籍出版社，2000年11月）
- 黃叔琳注、紀昀評：《文心雕龍》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1997年7月）
- 〔德國〕黑格爾著，朱光潛譯：《美學》（台北：里仁書局，1981年5月）
- 〔德國〕黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1997年2月印刷）
- 楊明照校注：《文心雕龍校注》（北京：中華書局，2000年8月）
- 〔義大利〕聖·多瑪斯·阿奎那著，孫振青譯：《亞里斯多德形上學註》下冊（台北：明文書局，1994年8月）
- 〔義大利〕聖·多瑪斯·阿奎那著，孫振青譯：《亞里斯多德形上學註》上冊（台北：明文書局，1991年8月）
- 詹鎔義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年8月）
- 劉永濟：《文心雕龍校釋》（台北：華正書局，民國70年10月）
- 樓宇烈校釋：《老子、周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1983年9月）
- 鄭開：《道家形而上學研究》（北京：宗教文化出版社，2003年10月）
- 羅光：《儒家形上學》（台北：台灣學生書局，1991年8月）
- 譚家哲：《形上史論》（台北：唐山出版社，2006年11月）
- 龔克昌、牟世金編選：《陸侃如古典文學論文集》（上海：上海古籍出版社，1987年1月）

三、單篇論文

- 王毓紅：〈論劉勰形而上文學本原理論〉，《固原師專學報》第 5 期（2001 年）
- 伍至學：〈亞里斯多德之形而上學結構分析〉，《哲學與文化》第 30 卷第 2 期（2003 年 2 月）
- 李兵：〈「原道」與中國文學的本體〉，《曲靖師範學院學報》第 1 期（2004 年）
- 李建福：〈文心雕龍「道」義證析〉，《興大中文學報》第 5 期（1992 年 1 月）
- 李震：〈多瑪斯在《亞里斯多德形上學註》中有關存在的一些分析〉，《哲學與文化》第 32 卷第 1 期（2005 年 1 月）
- 汪文聖：〈一解海德格之《何謂形上學？》〉，《哲學與文化》第 23 卷第 5 期（1996 年 5 月）
- 汪文聖：〈亞里斯多德和海德格論存有的「剝奪」與「復原」〉，《揭諦》第 6 期（2004 年 4 月）
- 孫蓉蓉：〈「文原於道」與「文以載道」〉，收入《文心雕龍國際學術研討會論文集》（台北：文史哲出版社，2000 年 3 月）
- 陳俊輝：〈萬有起源的形上構思——試由東、西方幾個事例談起〉，《哲學與文化》第 30 卷第 2 期（2003 年 2 月）
- 陶國璋：〈現代西方形上學的轉向〉，《新亞學報》第 19 期（1999 年 6 月）
- 喬煥江：〈從〈原道篇〉看《文心雕龍》深層結構的局限〉，《鹽城師範學院學報》第 4 期（2003 年）
- 馮春田：〈「融道於儒」——《文心雕龍》的文學自然論〉，《孔孟月刊》第 36 卷第 9 期（1990 年 10 月）
- 黃東陽：〈從《文心雕龍·原道》篇看劉勰的文學起源論〉，《中國文化月刊》
- 黃端陽：〈《文心雕龍·原道》篇之「道」義辨析——兼論文、道兩者之關係〉，《東吳中文研究集刊》（1997 年 5 月）
- 楊祖漢：〈儒家形上學與意志自由——與馮耀明先生商榷〉，《鵝湖學誌》第 17 期（1996 年 12 月）
- 鄔昆如：〈孔孟提升人性的概念——君子與聖人——並從中確立儒家形上學之基礎〉，

《國立台灣大學哲學論評》第4期（1981年1月）

鄔昆如：〈以「有」為核心的形上學架構〉，《哲學與文化》第32卷第1期（2005年1月）

鄭毓瑜：〈劉勰的原道觀〉，《中外文學》第14卷第3期（1985年8月）

魯峽：〈《文心雕龍》「道」之探微〉，《洛陽師範學院學報》第6期（2004年）

錢淑芳：〈《文心雕龍·原道》辨疑〉，《語文學刊》第1期（2006年）

Re-reading the chapter “On the source of literature from Dao” in *Wen-Hsin Tiao-Lung*: a metaphysical view

Lai, Hsin-yang

Adjunct Assistant Professor

The Department of Chinese Language and Literature

National Taipei University

Abstract

The critic who constructs his literature theory from Dao has never been found in the same time with Liu Xie or before him by the known data until now. After Liu Xie, The Dao of the literary man who advocate “Gu wen” in the dynasty of Tang 、 Song were almost considered mainly as the doctrine of Confucian school. Although the academic and philosophic works in pre-Chin and Han dynasty had researched in to and analyzed Dao, but *Wen-Hsin Tiao-Lung* was the first and unique book in the classical Chinese literary critical works which arranged “On the source of literature from Dao ” as the first chapter of this book. Almost scholars who studied *Wen-Hsin Tiao-Lung* had explained this chapter from the thought of Liu Xie, and used it to determine and interpret the meaning of Dao in the literary critical articles of Liu Xie. However, they almost borrowed the thoughts about Dao of the schools of pre-Chin and Han dynasty to interpret the thought of Liu Xie, or based on the thoughts Confucian school, Buddhism, Daoism to explain it. Those approaches could

not only let us realize the intentions of Liu Xie, but also his understanding about literature. And of course those approaches could not interpret the Dao in *Wen-Hsin Tiao-Lung*. In the result, everybody speaks his “Dao”, and advocates which he think right and opposes which he think wrong in his mind. It couldn’t really interpret the chapter “On the source of literature from Dao” in *Wen-Hsin Tiao-Lung*. This paper intends to study the chapter “On the source of literature from Dao” in *Wen-Hsin Tiao-Lung*. First, I will explain the special status of this chapter in *Wen-Hsin Tiao-Lung* and classical Chinese literary critical discourses. Second, I will investigate the researching way and the meaning of Dao in *Wen-Hsin Tiao-Lung* and the chapter “On the source of literature from Dao” in scholars, explain the meaning of Dao in the chapter with metaphysical view, illustrate the methods which let human being comprehend and join Dao in Liu Xie’s think. Third, I will illustrate the characters of relations between Wen and Dao. Fourth, I will study the metaphysical meaning of this chapter and investigate the possibility in constructing literary metaphysics. Further, in the theory of *Wen-Hsin Tiao-Lung*, I hope to interpret the characters of literary metaphysics which is constructed from “On the source of literature from Dao”, and discuss its merit as well as deficiency.

Keywords: Dao, Wen, spontaneity, metaphysics, substance, Being, Beings

