

## 《文心雕龍·原道》「天地之心」義的啟示

鄧國光

澳門大學中文系

語言與世界的關係，是一種類推關係，而不是指稱關係；或者還不如說，複製功能是重疊在一起的；語言談論天和地，語言在自身最始形態的結構中複製一縱一橫的十字，並宣稱其將降臨——而這十字架反透過《聖經》自我確立。

——福柯《詞與物》<sup>1</sup>

### 序引：「樞紐」的作用和「文心之作」的義涵

〈序志〉列首五篇為「文之樞紐」，謂：「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。」<sup>2</sup>樞紐是《文心雕龍》文理的核心，縮攝上下編的敘述氣脈，猶如天上居中的北斗，斡旋整個天體的二十八宿。

「文心之作」一句，是「文心樞紐，亦云極矣」的大前提。據上下文的文理，此文心不是本書之名，作亦非撰寫之謂。

〈序志〉以文心出場照面，劉勰提筆說明其義涵，謂「言為文之用心也」。此心之用極偉大，是造美的本源。沒有此造美的心，則任何美不能得到顯照，亦不能造出來。造美是謂述作。〈徵聖〉起筆便說「夫作者曰聖，述者曰明」。這是根據《論語》「述而不作」和《禮記·樂記》立義的。〈樂記〉謂：「故知禮樂之情者能作，識禮

<sup>1</sup> 福柯 (Michel Foucault, 1926–1984) (著)、黃偉民 (譯)：《詞與物——人文科學考古學》(*Les mots et les choses; une archéologie des sciences humaines*) (上海：上海三聯書店，2001年)，第二章〈世界的平鋪直敘〉，頁51。按：黃偉民據1966年法文本譯出的文字由筆者據原本稍作處理，與原譯文有細微差別，然文意仍一致。

<sup>2</sup> 王利器：《文心雕龍校證》(上海：上海古籍出版社，1980年)，頁295。本文徵引《文心雕龍》均用此本。

樂之文者能述。作者之謂聖，述者之謂明。明聖者，述作之謂也。」<sup>3</sup> 作者知禮樂之情，述者識禮樂之文。這知和識極為關鍵，沒有它們，根本不可能述作。知與識逮屬心思的範圍，包涵自覺的感知、理解、辨析、綜合、聯結和推論一系列精神認知活動，總名之曰「心」。禮樂代表了優美的文化創造，包涵了美和文的雙重意義。作者本其情而造美，述者識其文而傳述護持，皆緣此心的自覺和作用。制禮作樂，固然依賴聖人的用心。即使述者，如戰國儒門中人的涓子和王孫子，分別撰寫《琴心》和《巧心》，彰明心之於鼓琴和織辭上造美的作用。劉勰因此強調「心哉美矣，故用之焉」。造美的自覺，是謂「文心」。

「文心之作」的作，讀為興作的作，亦屬於自覺的意識，且秉實踐的意義。簡言之，此作可理解為一種自覺的實踐，亦即是《書》「作之君，作之師」的作，是有意而為之。「本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷」的本、師、體、酌、變，屬此文心的作，是有意識地運用此五項心思活動。一心以天地為立言根本，是謂「本乎道」；一意取法孔子，謂之「師乎聖」；陶鑄學問，轉化經典，是稱「體乎經」；審辨緯書的真偽，還聖人心事的本來面目，滋潤文筆，則是「酌乎緯」；取效屈原，通變《詩三百》，筆底張開瑰琦的世界，於是永垂範式，此謂「變乎騷」。五者是文心的實踐自覺，是立言、造美的先決主體精神的條件，皆存於一心的自主自覺。一切述作，皆為塑造人間之美，把天地之美轉移於文章之中，其原動力在於此。所以，此文心猶如天上的北斗，其神靈含樞紐，隱含於北斗之中，運轉整個宇宙。這就是「文之樞紐，亦云極矣」之義。

因此，樞紐五篇，俱在文心的自覺和實踐工夫上立義。道、聖、經、緯、騷之為效述的對象，其意義全仗此文心的運遣。沒有用心，這五者的意義則不存。探討這些篇章，不能忽視「文心之作也」這一表述先決條件的文句。本文乃緣主體文心的自覺義，討論〈原道〉「天地之心」的義涵。

## 道與天地

〈原道〉起筆頌讚文：「文之為德也，大矣，與天地並生者，何哉！」標題雖然是道，但正文的重心在文，開筆彰然入目的文，冒起全篇。

先從「天地」義說起。《易傳》強調「天地之大德曰生」，<sup>4</sup> 天地之義，大哉偉矣！《易傳》彰明天地生生之德，立意崇高，充滿愛惜和尊重生命的情懷，其人文精神

<sup>3</sup> 孔穎達：《禮記正義》，《十三經注疏》本（北京：北京大學出版社，2000年），卷三七，頁269。

<sup>4</sup> 《周易正義》，《十三經注疏》本，卷八〈繫辭下〉，頁349。張少康強調劉勰對「道」的看法是「繼承和發展了荀子和《易傳》的思想」，見張少康：《文心雕龍新探》（濟南：齊魯書社，2004年），頁185（下轉頁185）。

的光輝，千古不磨。劉勰將《易傳》天地大德義再翻一層，以文之一義融攝生之德，文的色彩世界自生生的過程中自然呈現出來，則文是天地之文、生命之文。《文心雕龍》所說的天地，文是呈現的德；《易傳》所言的天地，生是作用之德。天地各有義屬，再不是客觀世界的天地。

客觀的天地何曾表明生是自我的作用？亦何曾標示文是自我的呈現？生與文，俱人賦予天地的意義。古代文家有「一字立骨」法，《易傳》以生、《文心雕龍》以文，為天地立骨。此可視為作文之道，然客觀的天地何嘗具此骨骸？《易傳》所談的天地，自非客觀的天地，而是義理的天地，乃具備特殊義涵的文字符號。

在經驗而言，天，舉首可見；地，踏腳即感；一上一下，實實在在，根本毋須贅說，亦不煩理論的推究。但天地何故在《易傳》和《文心雕龍》以生、文符號化呢？二十世紀中葉卡西爾的「符號活動」(symbolic activity) 提供了深入思考的平臺：

人是在不斷地與自身打交道而不是在應付事物本身。他是如此地使自己被包圍在語言的形成、藝術的想象、神話的符號，以及宗教的儀式之間，以致除非憑借這些人為媒介物的中介，他就不可能看見或認識任何東西。人在理論領域中的這種狀況同樣也表現在實踐領域。即使在實踐領域，人也並不生活在一個鐵板事實的世界之中，並不是根據他的直接需要和意願而生活，而是生活在想像的激情之中，生活在希望與恐懼、幻覺與醒悟、空想與夢想之中。<sup>5</sup>

無論是現實生活還是上層建築的一切領域，人類都在作繭自縛，以自我衍生的意識和相對應的符號翻譯世界，<sup>6</sup> 並以翻譯本解讀真實的世界。在符號世界的基礎上，福柯進一步指出：「語言與世界的關係，是一種類推關係，而不是指稱關

〔上接頁184〕

書社，1987年），頁29。追溯其歷史淵源，是很實在的探索。又張立文〈試論《周易》對《文心雕龍》的影響〉（載張立文：《周易與文學》〔福州：福建教育出版社，1997年〕），強調〈原道〉用《周易》的創作之例，不少「帶有『神話』性質的『傳說』」，「不宜信為信史」（頁105）。按：本文用卡西爾的寓言觀念，詮釋這些「不宜信為信史」的「歷史」的性質，處理深層的義涵，而非停留於辭彙的表象。

<sup>5</sup> 卡西爾(Ernst Alfred Cassirer, 1874–1945) 於臨終前一年以英文發表的《人論》(*An Essay on Man*)，是對殘暴的極權政治生態下人性被完全扭曲的剖白，把世界符號化，亦同時是思想主體消解橫逆強暴的途徑。見卡西爾(著)、甘陽(譯)：《人論》(上海：上海世紀出版集團，2003年)，〈上篇：人是甚麼〉，頁41。

<sup>6</sup> 莫蘭(Edgar Morin) 強調：「人類精神並不反映世界，它只是通過整個神經——腦系統翻譯這個世界。……我們的思想不是現實的反映，而是現實的翻譯。這個翻譯採取了神話、宗教、意識形態、理論等形式。」見莫蘭(著)、陳一壯(譯)：《複雜思想：自覺的科學》(*Science avec conscience*) (北京：北京大學出版社，2001年)，頁110。莫蘭的翻

〔下轉頁186〕

係。」<sup>7</sup>於是語言所塑造的世界，意義存在於自我，因為語言所陳述的意義，與物自身並不相干，而語言的意義只是陳述者自身的感覺或想像的一個綜合體而已。

根據卡西爾和福柯的符號詮解，同一天地，《易傳》以生為德，而《文心雕龍》以文為德之所以然，是可以理解的。這是同一對象的兩種翻譯本，可說是有意的誤讀。<sup>8</sup>

《易傳》的生義於自身的文本具足；同理，《文心雕龍》的文義亦構成完整的意義體系，本身具足，儘管話語辭彙淵源於《易傳》，但不等於說〈原道〉是《易傳》的義疏和翻版。因為〈原道〉的意義指向及《文心雕龍》全書的理論架構，都是特殊和具創意的。《文心雕龍》引用《易傳》為主要學術資源的精心營構的「文」論，並不影響《文心雕龍》的獨創性，正如卡西爾之不足左右福柯。劉勰刻意涵攝《易傳》，顯然易見。文之融攝生義，便是推陳出新的誤讀創造。

既彰明「文之為德」的符號涵義，接著申明道的意義及其在原道文本所處的地位。

〈原道〉既明白以道為題，「文之為德」自然與此道相配。道和德的互配關係，是秦漢道家的基本論題，兩者亦構成道家繹述宇宙圖式的基本框架。<sup>9</sup>即使於字面上而言，題目亦自然聯繫到漢道家的著述：《文子》和《淮南子》。《文子》的篇首是〈道原〉，《淮南子》的第一篇為〈原道〉。《文子·道原》全文敷衍老子道的特質和作用，其後篇章，有〈道德〉、〈上德〉、〈下德〉，皆申述老子說以掊擊時局人心，陳述治國的理想方略。<sup>10</sup>

至於《淮南子》開篇〈原道〉，強調「道」形上的根本意義。高誘注訓解〈原道〉的篇義說：「原，本也。本道根真，包裹天地，以歷萬物，故曰原道。」<sup>11</sup>《文子》、

---

〔上接頁185〕

譯論更準確描述解說世界的概念的形過程，有效補充卡西爾和福柯的詮釋。本文「翻譯」一詞源此。

<sup>7</sup> 《詞與物》，頁51。

<sup>8</sup> 經典的強大成就為後繼者帶來深層焦慮，於經典的影子下推陳出新或者點鐵成金式的創造性承傳，稱誤讀 (misreading)。詳見布魯姆 (Harold Bloom) (著)、朱立元、陳克明 (譯)：《誤讀圖示》(A Map of Misreading) (臺北：駱駝出版社，1992年)。

<sup>9</sup> 《史記·老子韓非列傳》謂：「老子修道德。」又載老子「著書上下篇，言道德之意，五千餘言」。謂莊子「本歸於老子之言」，「以明老子之術」。見瀧川資言：《史記會注考證》(臺北：宏業書局，1979年)，卷六三，頁833，834。

<sup>10</sup> 王利器《文子義疏·序》徵引《韓非子·內儲說上七術》「齊王問於文子：治國何如？」見《文子義疏》(北京：中華書局，2000年)，頁6。則《文子》之論道德，較老子更貼近現實的政治操作。

<sup>11</sup> 何寧：《淮南子集釋》(北京：中華書局，1998年)，卷一，頁1。

《淮南子》都刻意特顯道的根本性，發揮老子道先於天地的觀念。德只是後屬者，先道後德，是道家的基本思路。

《文心雕龍·原道》強調的是道德並生，全文的敘寫重心在文義的德，把道等同於天地。就這犖犖兩大處而言，已足見劉勰刻意擺脫道家的道德觀，視天地為道的自身，屬《易傳》一脈的思維。故此，望文生義，比傳於道家之學，或以道家為體，必致扞格。

劉勰選擇《易傳》，而放棄秦漢道家的道論，其中原因，與《易傳》的作者有關。劉勰視《易傳》為孔子的手筆，是孔子的著作，從未懷疑《易傳》的著作權。一心追慕孔子的劉勰，根據孔子的言論立說，是最自然不過的事。魏晉玄學融攝《老子》和《周易》，開展了體用、本末的理性思辨，以道張揚主體的無限作用，這是對應時代問題的一種學術策略。事過境遷，玄學的道對劉勰已沒有多少吸引力，因為道的問題純粹是形而上學的思辨，儘管可以表現個人的智慧，卻不足以為人生的問題提供實在的指引，亦即不能提供安身立命的體驗基礎。劉勰追求的是建功立業、永垂不朽的名聲，於《文心雕龍》之中一直強調經世致用的抱負，放棄玄學上的道，亦是必然的抉擇。因此，儘管經歷兩漢、魏、晉五百年道家之學的豐富累積，劉勰依然超越時代思潮，就人生的價值的追求，反本開新，從孔子的《易傳》尋求安身立命的思想根源，亦以之尋求文章的大本。《易傳》的復卦〈象辭〉「復，其見天地之心」的「天地之心」，把客觀的天地和主體的心相結合，成為劉勰論述文章的義理場，亦藉此宣示人生的意義。

《易傳》所論皆天地內事，不涉天地之外，這是因為《易經》六十四卦，乾、坤二卦包籠其餘六十二卦，顯示發生在天地之間的一切變化和可能。〈繫辭〉起筆申明「天尊地卑」，乾、坤因而定位：「在天成象，在地成形，變化見矣。」<sup>12</sup>於《周易》，卦畫便是體，透過有形態的卦體，進而探究背後隱藏不見形質的道理和變化。因此，「天垂象，見吉凶」，象是破解天地秘奧的唯一鑰匙。〈繫辭〉強調「聖人設卦觀象」，以理解事情的吉凶和變化。於是，「引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣」，因得以成就大用。所以，《易》象與「致用」的關係是互聯的。聖人以其過人的領悟能力，破解象所隱藏的涵義，這能力稱之曰「神」。強調「《易》與天地準，故能彌綸天地之道」，宣稱《易》「以言乎天地之間則備矣」。《易》義體現於天地之間，說：「天地設位，而《易》行乎其中矣。」而天地亦盡其為大，「廣大配天地」。又說：「法象莫大夫天地。」〈繫辭〉突出的是「天地變化，聖人效之」。<sup>13</sup>

不獨《十翼》的〈繫辭〉以天地為理論的大框架，其他篇章亦同樣本此天地之義立說，論及道的問題，都是在天地的場景之中展開，跟道家置道於天地之上的思

<sup>12</sup> 《周易正義》，卷八，頁302。

<sup>13</sup> 同上注，頁312，321，322，321，340，341。

路不同。〈說卦〉的「兼三才而兩之」說，<sup>14</sup> 表明《易》有天、地、人三道，而道不出天、地、人之外或之上別有一高懸的道。

〈文言〉的「合德」說強調天地間一切意義俱能在大人再現。<sup>15</sup> 〈象〉、〈象〉無不在天地的恢宏場景中展示人道，於《易傳》的文本世界不存在抽象的、高懸的道，而「天地」一義充份符號化，為鉅大義理場的背景。

《易傳》本「天地」義開展人文化成的論題，這種思路，於先秦儒家習以為常。《荀子·禮論》的「三本」提出「天地者，生之本也」，<sup>16</sup> 和《易傳》「天地之大德曰生」相通。人處天地間，襄贊天地生生之德，是謂參天地，具言之是謂「人文化成」，於是人以參天地的絕大功德，方可同儕天地，而得以合稱「三才」。

這種參天地的人文化成之功，於《禮記》多所展示。〈禮運〉、〈中庸〉、〈孔子閒居〉諸篇有所論列，<sup>17</sup> 均闡明天地為教化的本源。這些原本天地以化成天下的禮樂制作，稱為「人文」，是聖人立人極的不朽業績。《荀子》、《禮記》等先秦儒家一脈，均於天地之中追溯文明的根本。

劉勰在〈原道〉所開展的論述，歸本於天地。〈原道〉的天地具符號意義，其意義在自身符號世界之中。客觀的天地稱為「自然界」。《易傳》、《荀子》、《禮記》、《文心雕龍》所表的是義理的宇宙，即符號化了的天地。若以自然界的天地視之，理路便扞格了。在先秦儒家符號化的義理言，天地是上下兩極，是絕對的存在。

天地之間的一切生命活動和形態，統稱「物類群生」，皆出於天地的交互作用。現代「自然界」一詞，是謂「宇宙間生物和非生物的總和，即整個物質世界」，<sup>18</sup> 除非現代論著所用的自然界義別有屬，否則詞義是十分清晰的。如果把自然界放在先秦以迄《文心雕龍》的義理場之中，其不等如天地是顯而易見的。而自然界於這套義理場，亦只屬天地交互作用所產生的群生物類，是天地所生，寓天地之內，屬於天地而不能等同天地。因此，以自然界意義的自然解釋《文心雕龍》的天地義，則劉勰所開出的義理，便頓失根本。

<sup>14</sup> 〈說卦傳〉謂：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」（《周易正義》，卷九，頁383）

<sup>15</sup> 〈乾·文言〉釋「大人」之義，發揮說：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」（《周易正義》，卷一，頁270）

<sup>16</sup> 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷一三，頁349。按：「三本」是指天地、先祖和君師。

<sup>17</sup> 饒宗頤〈《文心雕龍·原道篇》疏〉（載饒宗頤：《文叢》〔臺北：臺灣學生書局，1991年〕）已把相關的文獻材料注明（頁392），可參。

<sup>18</sup> 《現代漢語詞典》（香港：商務印書館，1977年），頁1369。

〈原道〉提及「自然之道」和「夫豈外飾，蓋自然矣」，都不是自然界意義的自然，那是指不假外力的自發呈現，「就是自然而然的道理」，<sup>19</sup> 即現象和本質之間的應對關係。這種應對關係，劉勰至為重視。「文之為德」，是道的對應自身呈現；這一自然，說明文的必然屬性，而非自然界義涵的自然。〈序卦傳〉所說的「有天地，然後萬物生焉」，<sup>20</sup> 符號化的天地，是符號化的生命大源。

道於漢代是指直通一處目的地的大路，<sup>21</sup> 意義的指向，在行的動作，而不在路的自身。先秦以來，各家所陳述的義理旨在指導現實生活的行，都稱為「道」。因此，「道」之一詞並非一家一派所獨佔尊享，運用「道」字陳述義理，不一定是道家。

道是必然的大路，在文字運用的過程中亦自然稟受了恆常、普遍和到達幸福彼岸的涵義，這涵義令道自表的義理系統，自信是千古不磨的真理。於是，凡言道的，皆不離「可以實現的永恆真理」的潛在意義。道不在乎是否真實，正如「天地」一詞，又何嘗是指真實的天地！葛瑞漢說：

中國思想家孜孜於探知怎樣生活，怎樣治理社會，以及在前秦末葉怎樣證明人類社會與自然宇宙的關聯。至於何為真實、何為存在，眼睛可睹，耳朵可聞，觸覺可感，又何問題之有？……對中國人而言，探尋「多」後的「一」的目的，不是為了發現某種比映現於感官的表象更為真實的東西，而旨在發現在各種不斷變化與相互衝突的生命與統治之道背後的常道，而對立學派都把各自的道說成是聖人之「道」。即使界限問題未能解決那又何妨？<sup>22</sup>

這是說，道不是終極的關心對象，而是實現道之外的某種目的的途轍。

前述《文子·道原》、《淮南子·原道》，其敘述重心是治國，其道是如何有效地治國；同理，《文心雕龍·原道》非探求道的自身，關心的重點，是總冒全篇的一個「文」字。

這個道是展示文的永恆根源，這根源是絕對的存在，毋需任何說明。那麼，《文心雕龍·原道》的道，指的是甚麼呢？答案是：天地。

<sup>19</sup> 詹鍇《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年）釋「自然之道」語（頁7）。

<sup>20</sup> 《周易正義》，卷九，頁394。

<sup>21</sup> 許慎《說文解字》釋「道」字謂：「所行，道也。」又說：「一達謂之道。」段玉裁注：「《毛傳》每云：『行，道也。』道者人所行，故謂之行。道之引伸為道理，亦為引道。」見段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1980年），二篇下，頁76。

<sup>22</sup> 葛瑞漢 (Augus C. Graham, 1919–1991) (著)、張海晏 (譯)：《論道者：中國古代哲學論辯》(Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China) (北京：中國社會科學院出版社，2003年)，頁259。

《易傳》符號化了的天地，具有永恆、廣大、生化、變動等意義元素，與道的符號意義相通。天地與道互換，兩者的義涵相同，兩者可以說是等值的。《文心雕龍》以道概指天地，便是等值的互換。因適應駢文的行文習慣，<sup>23</sup> 顧及句子字數的匹配和規定，互文是普遍應用的行文方式。

因此，道與天地互文的情況，可透過文意解讀顯示。〈原道〉起筆：「文之為德也，大矣，與天地並生者，何哉！」道和德相配立義，天地即等同於道，於是可以讀為：「與道並生者，何哉！」起筆用「天地」一詞而不用道，正緣於題目用「原道」，於是點題開勢，顯明題旨，立全文敘述的根本。其下又云：「夫玄黃色雜，方圓體分。」玄黃是天地的象徵色彩，方圓是天地的象徵形態。以天地的色彩和形態，承接起筆的文勢，開展以下迤邐表敘天地之文：「日月疊璧，以垂麗天之象。」此寫天象之文。「山川煥綺，以鋪理地之形」。此表地之文。「此蓋道之文也」。文至此收束。明確指出「天地之文」為「道之文」。

道之文攝天地之文，以此一意義段作為比讀後文的標準，《文心雕龍·原道》及其他相關的篇章，凡敘論立言根本的道，皆可逐譯為天地，於是〈原道〉的「本乎道」即本乎天地。「天地之心」讀為道心，文意自顯。具言之，原道即原天地，〈序志〉自述謂「本乎道」，即本乎天地。劉勰立義本來明確。就〈原道〉互文修辭考察，可確定道等同天地。以此解讀〈原道〉的「道之文」、「道心」，可直接讀為天地之文、天地之心，皆辭理暢順而不悖。但並非說《文心雕龍》所有的「道」字，皆可以相等於天地，這涉及上下語境的限制。與天地互文的道，乃特指與立言的根源和用心相關。

然而，劉勰著力闡述的，不是這道或天地，而是與道並生的德，即文。<sup>24</sup> 道的本身是甚麼，對中國思想史的大傳統來說，並不重要，關鍵在循行於道所應完成的目標。劉勰身處這大傳統之中，對道本身不著筆墨亦是必然，這不表示劉勰有意立異或突破。

<sup>23</sup> 宇文所安(Stephen Owen)稱這種行文習慣為「話語機器」，詳見宇文所安(著)、田曉菲(譯)：《他山的石頭記》(*Borrowed Stone*) (南京：江蘇人民出版社，2003年)，〈劉勰與話語機器〉，頁120–37。作者認為劉勰《文心雕龍》的表述受制於這種「話語機器」，以致不能暢所欲言，又或辭不達意，又或言溢於意。

<sup>24</sup> 石家宜〈為甚麼要對《文心雕龍》進行系統研究〉(載石家宜：《〈文心雕龍〉系統觀》[南京：江蘇古籍出版社，2001年])強調劉勰從「本體」意義論「道」，「把『文』說成是作為宇宙本體的『道』之『文』，『道』是本體，『文』是外觀，明顯是為了突出『文』的地位，因為它是『道之文』，就把『文』的地位抬到不能再高的位置上，完全是為了弘揚『文』的需要」(頁56)。按：儘管跟哲學上的本體論不侔，此處所遣的「本體」一詞是根源、根本或本質的意思，但結論是實在的，亦點出〈原道〉的宗旨。



同理，與道互文的天地，其自身亦非關注的重點，若從〈原道〉本文尋求義涵，則頂多以日月代表天，以山川代表地，都不具備更豐富的意義，就是日、月、山、川四個基本的象形字而已。劉勰詮表的，是天地的功能，是道之德，這便是文。德是現象的顯示，道是本體的存在。於六朝的體用觀念而言，道是體，而德為用。體用並存不二，不可分割。有道必然見德，存體亦必顯用。既然體用不二，道德兼具，則舉德而道已涵其中，示用則體攝於內。文之為德是現象，是體之用。標榜此文，則天地之義已具；提示此德，則道之為本體亦在不言之中。彰顯文，特顯文的功能，既以涵攝本體的道之文勢，開出瑰麗的敘述世界。

這思維定勢決定了取證的途徑，不是於現實世界中尋求客觀的立論理據，而是在符號系統中自我證明，這符號系統便是《易傳》。在《周易》六十四卦之中，首兩卦是代表天的乾及代表地的坤，只有這兩卦才附上〈文言〉。所以〈原道〉很強調這點，說：「乾、坤兩位，獨制〈文言〉。言之文也，天地之心哉！」符號的自證，猶本文開端所引福柯的話語：「這十字架反透過《聖經》自我確立。」

## 垂夢與垂文

《文心雕龍》所遣用的「文」一字的意義涵攝甚廣，<sup>25</sup> 總一切現象、形態、色彩、聲音等凡感覺所能觸及的，都納入文的範圍。

劉勰在〈情采〉中提出「三文」，即形文、聲文、情文。具體說，五色為形文，乃眼目之可以形見；五音為聲文，是聽覺所能察知；情文為五性，五性為質，性動為情，所以相表裏以見義。言五性即言五情，皆主體的心思所能會察。「立文之道，其理有三」，三文是理，此理乃客觀的存在。天地之間，無非三文。〈原道〉已暢明文為天地之大德，天地諸現象皆概括於此三文，約言則為文。三文之為主客體全攝其中的現象或信息，是一切制作的基本素材。立文指制作。制作必須以三文為依據，所以說「立文之道，其理有三」。

但制作則非凡人之所能，三文固然客觀而普遍的存在，若非聖人的生知本領，亦無法感知其義理，遑論制作。在常人，諸物的顏色只供賞覽，而聖人則了悟顏

<sup>25</sup> 羅宗強《魏晉南北朝文學思想史》(北京：中華書局，1996年)第七章〈劉勰的文學思想〉強調：「劉勰是從大文化的背景上著眼，來論述文體和文術的，他的『文』的概念，實際上包含了廣義和狹義的多層意思。自廣義言之，他所說的『文』，是指一切事物的文采，……自天地萬物之『文』，進而論文化，也就『人文』……這個文化的『文』，包籠範圍極廣，舉凡禮制、文章、學門、言辭文采等等，無不包括在內，……自此一文化意義上的『文』，才引伸與縮小到『文章』上來，這便《文心》一書中狹義的『文』。……既包括文學，也包括非文學。」(頁263) 羅教授的說明，已無謬義了。

色所閃發的義理，於五色中辨其正色、間色，然後施諸黼黻禮服，表現天地尊卑的道理。聲文於凡人，只是各類聲音。生活世界充滿各式各樣的雜音、噪音，<sup>26</sup>惟聖人審音聲而辨別出五聲，五音代表天地雜選聲音。聖人以其超卓的神思感悟，重新組合代表宇宙聲響的五音，制成〈韶〉、〈夏〉之樂，盡美盡善，孔子聽後也為之「三月不知肉味」的樂曲。這些偉大的樂曲的素材，只是平凡不過的五音，但五音經聖人之神理，則迸發出天地百物和諧共處的感動力量。於是，「擊石拊石，百獸率舞」（《尚書·堯典》），天下熙和，與嚴別尊卑秩序的禮文黼黻相輔為用，致治天下。至於五情，於普通人只是平常的喜怒哀樂，天賦所有，亦不會特別留意和珍惜。聖人卻能深刻體會性情的作用，「或明理以立體，或隱義以藏用」（《徵聖》），「精理為文，秀氣成采」，把最平凡的素材轉化為絢麗的《五經》，「聖賢書辭，總稱文章，非采而何！」（〈情采〉）情文意義因《五經》而綻放。三文之得以轉化為影響天下萬世的制作：禮、樂、《五經》，全都是聖人生知的本能及超凡的領悟力，把天地宇宙潛藏於雜選現象之內的本質意義彰顯明白，於是劉勰總結說「神理之數也」。數是相對於形上性質的理，涵有器用技術的形下意義。三文是理，理屬抽象的概念，不能用於人事。聖人深悟此理而制作，禮、樂、《五經》俱經天緯地的事業，全賴其心識的卓絕不凡，令天地之義得以應用於人間。

在符號意義上說，文和現象義無所別。這一現象和天地與生俱來，是自然呈現，則現象的本質，亦與天地或道相同，既元始同來，舉首可見，身體可感受，真實性跟天地沒有分別。即使給符號化了，也不必在現實世界中尋求存在的翻譯說明，同樣在《易傳》的符號世界進行自證。〈原道〉特表「傍及萬品，動植皆文」，乃表述一事實：充盈天地之間的一切事物都是文。

劉勰並非論證或考究，只彰明事實。他沒有絲毫的懷疑和揀別，絕對肯定文就是一切，包括天地、萬品。人固然不在話下，即使生命本能的性情也是文。在他眼中，宇宙就是文。對文如此執著的肯定，不是源自事實的考察或義理的推敲，而是根源於孩童時代的一個夢。劉勰於〈序志〉自表說：「予生七齡，乃夢彩雲若錦，則攀而採之。」稱之為實錄，不如視之為寓言。

所謂寓言，即《莊子·天下》篇所道的寓言，指深有寄托的隱喻式的話語，言在此而意在彼。雲彩飄流，跟本無從採之。雲垂天宇，緣何攀援而上？即使夢攀於雲端，擁彩霞於空際，究亦夢境一場，此猶《莊子》之夢蝶與鬻鹽，為有所寄意的敘說。若視為敘實，則不免膠柱鼓瑟。

上攀青天，採摘絢麗的雲彩，這和夸父逐日的寓言，本質上沒有分別。白日西行，往復無窮。夸父雖存壯志，西奔逐日，亦日復一日，年復一年，永無休止，

<sup>26</sup> 「生活世界」一詞用胡塞爾 (Edmund Husserl) 義。

始終徒勞。彩雲懸飄，朝朝夕夕，景雖實而雲為虛氣。劉勰欲攀而採之，亦只能在夢中實現，畢竟都是幻境一場。所以兩個故事，只是主角不同而已，可望而不可即的寓意則一。攀而採之是劉勰寓言的用心，表達一種對美好事物的盼望和眷戀，並宣示實踐夢想的理念。因為是七歲小兒所發的夢，是未經歷世故的荳芽夢，其中沒有功利的用心，不存在狡詐的機心，純粹出於一片自然的本性，是如此的率真，亦寄寓劉勰愛美的人生，乃出於本性和天然。這就建立了《文心雕龍》文彩世界的一個重要符號。這個符號離不開真率的夢境。

以夢境表達人生自然、寄寓一種觀念，是漢晉以來緯學的傳統。嘉夢垂示了劉勰一生心事，為劉勰論文的深層精神動源。托夢表志，孔子和莊子是表表者；但突顯嘉夢，則具緯學的特色。集符瑞緯學大成的《宋書·符瑞志》除了記述托夢感生的傳說外，也記載了古代王者的嘉夢，如帝堯「夢攀天而上」；帝舜「夢眉長與髮等」；帝禹「夢自洗於河，以手取水飲之」；周文王「夢日月著其身」；孔子「夜夢三槐之間，豐沛之邦，有赤煙氣起」；漢光武帝「夢乘赤龍登天」。<sup>27</sup> 這些嘉夢暗示某種積極的天意，都屬禎祥之感應。《西京雜記》也記載了董仲舒「夢蛟龍入懷，乃作《春秋繁露》詞」；揚雄「著《太玄經》，夢吐鳳凰集《玄》之上」；<sup>28</sup> 借瑞物顯示這些著作的特殊價值。董、揚俱深黯緯學，附會以示祥的嘉夢，包蘊一種天命所屬的意念，則這些著作的撰寫自然是生命中最重要的大事。劉勰特表嘉夢，立意正是如此。劉勰精神潛藏著緯的特質。沈約一代文宗，於所撰《宋書》專志〈符瑞〉，前史所無。他之所以深賞劉勰，緯無疑是精神上的契合點。《文心雕龍》的天地是斑斕瑰麗的色彩世界，這世界是真實的。劉勰就是把攀採美麗的技术，向後世無隱無私地宣述，鼓勵後人努力營構那絢麗的世界。

正因如此，〈原道〉全文雖然以文為標誌，但文意的歸向，淌流有在，朝向心的一義。<sup>29</sup> 在〈原道〉中，心是主宰一切意識的根源，是天地的中樞。「有心之器」四字，是劉勰所強調的。緣此四字，人才能夠同處於永恆的天地，而得以秀出天地間的眾物。

〈易傳〉謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。道之為天地，既屬形而上的抽象符號，相對於實在的世界，則是虛的。有心之器乃形而下，是具體的、實存的。形而下的心和形上的道，關係是如此緊密，相輔相成，甚至衍出天地之心，

<sup>27</sup> 《宋書》(北京：中華書局，1974年)，卷二七〈符瑞志上〉，頁761-70。

<sup>28</sup> 向新陽、劉克任(校注)：《西京雜記校注》(上海：上海古籍出版社，1991年)，頁94，90。

<sup>29</sup> 先秦儒、道兩家俱置「心」於極關鍵的位置。詳參史華滋(Benjamin Isadore Schwartz), *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1985), pp. 184-85。

即道心。「天地之心」見於《易·復卦·彖辭》，是《易傳》的話語。「道心」源出《古文尚書·大禹謨》「道心惟微，人心惟危」，劉勰組合這兩個詞語，統歸於聖人立言制義的主體心識之中，賦予了全新的意義。這是脫胎換骨。天地、道是形而上的存在，心是形下的實存，道心、天地之心便把形上和形下的閼隔完全打開，以經學術語稱述，是謂「旁通」。<sup>30</sup> 旁通無滯，是劉勰嚮往的精神境界。

天地人之相通，全賴此心。故此心是人心，亦同時是天地之心，乃就作用說，而非生理實相的心臟。此道心不斷發生作用，故亦與天地常存。常存永恆的道心乃薪火相傳的精神感召。

因此，心超越個體生命的限度，並長存於人類文化的歷史長河中。基於道心的特徵，劉勰表詮道心之際，亦順成此內在理路，先陳述道心的作用，次陳述道心的承傳。

「心生而言立，言立而文明」，是作用。這作用不假他力，自然而然。這作用是普遍性的，不是特殊事例，有發生在一切人身上的可能，故以「道」稱。道者人人可循的大路。合而言之，便是自然之道。心為言的主宰，文以言而得大耀光彩。文的根本是心。因此，有心之器的人，是文的傳遞者。人運用言所制的文，乃是自然而然，稱之為「人文」。

人的本質德性，稟受於天地。天地有其開始，是為「太極」。太極是天地元始，即道的始。這只是概念的存在，而非實有。太極本身是概念，不必符號化。符號化乃針對實存事物，以自我意念翻譯原物，並取代原物在真實中的地位。

天地、道則是實存物的符號。因此，太極是太極，道是道，兩者不相混。《易傳》謂「太極生兩儀」，兩儀若是指天地，則是道生於太極。此純粹是概念上的衍生意義，若比類以求，太極還同樣有其元始，<sup>31</sup> 層層上推，沒完沒了，淪為文字遊戲。因此，《原道》所說「人文之元，肇自太極」，只是運用《易傳》的成說敘述人之文與道並生的概念，無意在天地之上再凌架一個太極，節外生枝。

劉勰早已肯定天地以及萬物自身均呈現文，這一個「文」字的符號義，是客觀存在的。就此一種對人的意識之外的世界的肯定和表述，已顯示劉勰執筆之際，根

<sup>30</sup> 「旁通」見《文言》，謂：「六爻發揮，旁通情也。」旁讀為「溥」，是普遍廣大的意思。見王引之：《經義述聞》，清道光七年（1827）本（南京：江蘇古籍出版社影印，1985年），卷二「旁通情也」條，頁55。

<sup>31</sup> 《周易乾鑿度》在太極之上，復加上太易、太初、太始、太素。見張惠言《周易鄭氏學》（學海堂刊《皇清經解》本〔上海：上海書店影印，1988年〕）所輯錄鄭玄注的徵引（頁109）。又楊成寅《太極哲學》（上海：學林出版社，2003年）論太極甚詳，主張太極是太極哲學的元範疇。

本不存在佛教心識和緣起性空的觀念。而且，對心外的世界如此執著和肯定，頌贊的是三才之美，和佛學思維是有差距的。

劉勰極重視人文立極，傳遞〈賁卦〉的〈彖辭〉的話語「觀天文以極變，察人文以成化」，特出主體的心的轉化作用，而這作用是自覺的，即〈序志〉所強調的為文之用心。

劉勰表述人文，實涵蓋兩層意義：其一，由心至言，由言至文，是自然而然，基本上屬本能範疇；其二，人文的有益於人世，則必須在本能的基礎上，刻意講求，方可能成就經天緯地的事業。劉勰著力表述的是第二義。這用世之信念，是從生為天地的大德的《易》義開出。

劉勰經天緯地的用世情懷，可從刻意表禡的第二個夢說起。〈序志〉敘：「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！」如七歲時發的採雲夢，這三十歲所起的夢，夢境是如此清晰，立意是如此俊爽磊落，不啻是異代傳心，直接步武孔子，以教化行於中國。

孔子垂夢與其說是實錄，毋寧說是寓言，一則精心營構、寄寓人生追求的寓言。這則寓言於《文心雕龍》太重要了，正是因為孔子的垂夢，使這位三十歲出頭的士子，明確了自己的人生方向，亦悟出生存在世的人生價值。

孔子自表「三十而立」。三十歲已經可以頂天立地，可以建立「大業」（《易》的大業）的基礎，奈何已屆而立之年的劉勰，不但沉淪下僚，連成家的機會都不可能。<sup>32</sup> 要建立大業，必須進入政治制度的中樞；於六朝的門閥社會，劉勰的出身已決定其終生不能如願。<sup>33</sup> 退而求其次，修文用遠，然注經則前修的成就已經高不可踰，於是在經典支條的文章之用上，補償一生的遺憾。<sup>34</sup>

這則孔子垂夢的寓言雖然表面上以熾熱的讚頌筆調宣達出來，但接下來的敘寫，交代到撰作《文心雕龍》的動機之際，表明自己以文辭為用的信念，便泛起了兩種情緒，一顯一隱。其顯見的是於寓言之中獨得孔子的鍾愛所牽動的強烈用世情懷，於是泛起的立人極的教化主的意識，整頓訛濫的文體。

<sup>32</sup> 楊明照《〈梁書·劉勰傳〉箋注》（載楊明照：《文心雕龍校注拾遺》〔上海：上海古籍出版社，1982年〕）斷言劉勰不婚娶，非史傳所載的家貧原因，乃因「信佛」（頁391）。按：此無涉於《文心雕龍》，兩可不妨。

<sup>33</sup> 劉勰的士族出身，詳見周紹恆：〈劉勰出身庶族說商兌〉，載周紹恆：《文心雕龍散論及其他》（北京：學苑出版社增訂本，2004年），頁1-20。按：門閥指士族的等位。九品等位低者為寒門，劉勰出身屬此。參見張少康：〈劉勰為甚麼要依沙門僧祐？——讀《梁書·劉勰傳》札記〉，《北京大學學報》1981年第6期，頁91-93；及楊明《劉勰評傳》（南京：南京大學出版社，2001年），第一章，頁16。

<sup>34</sup> 周勳初〈劉勰的兩個夢〉（載周勳初：《魏晉南北朝文學論叢》〔南京：江蘇古籍出版社，1999年〕，頁164-70）及楊明《劉勰評傳》於這個問題，已經詳述，可參。

這種高昂的教化主的壯志，自然予後人以唱高調的感覺，<sup>35</sup>這主要是文化上以及人生觀上的時空差異造成的理解或同情的距離。在劉勰來說，這種高昂的抱負則是安身立命的歸宿。孔子垂夢的寓言是多麼的莊嚴神聖，與七歲時發夢登天採摘雲霓的情景的率性任情、無拘無束，對比是如此之強烈！但三十歲的人生已身不由己，縱然一心「隨仲尼而南行」，但現實的處境已難容悉性之好，退而修撰《文心雕龍》已經是劉勰在實現自身生命意義的最後選擇。

孔子垂夢的寓言，實隱藏身處亂世的士人的無奈傷感。《論語》記載孔子一則十分傷感的自述：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公！」（〈述而〉）漢代孔安國從另一面解讀：「明盛時夢見周公，欲行其道。」<sup>36</sup>孔子夢見周公，從《呂氏春秋》以來，不斷被用為話題，漢人王符《潛夫論》解讀這件事，特別強調孔子所處的時代環境，說：「孔子生於亂世，日思周之德，夜即夢之。」<sup>37</sup>這些習見的文獻材料，劉勰亦必親見。劉勰夢見孔子，無疑是在孔子夢周公基礎上撰寫的寓言。「甚矣吾衰矣」和「生於亂世」這類鼻酸文字，令孔子的周公之夢（不管有否）塗上一層傷感的色彩；而翻版的劉勰之夢孔子（也不管是否真實），正明示「欲行其〔孔子〕道」，但結果也同樣是「甚矣吾衰矣」，真是千古同歎！劉勰愈頌美孔子，更加惹來生不逢時的深沉無奈。

劉勰完成《文心雕龍》後，輾轉下僚，浮沉宦海，始終未能圓其經世的大夢，最終皈依佛門，徹底放下了對經天緯地的執著。

理解劉勰的孔子夢是必要的，因為這是《文心雕龍》的精神支柱。〈序志〉強調「夫文心者，言為文之用心也」，其「用心」的本然力量就是來自孔子的經世精神。〈原道〉中的心義，亦必須結合這「為文用心」的深層精神，方能透徹理解。孔子的經世事業，若據《左傳》文本，為「三不朽」，即立德、立功和立言。其輕重順次第，立言為最後，惟依然是不朽長存之業。

劉勰正實踐立言以正人極的不朽事業，〈序志〉說：「形同草木之脆，名踰金石之堅，是以君子處世，樹德建言，豈好辯哉，不得已也。」藉孟子「余豈好辯哉」這名句，為自己從事於「立言」尋求世人的諒解。

<sup>35</sup> 宇文所安（著）、王柏華、陶慶梅（譯）：《中國文論》（*Readings in Chinese Literary Thought*）（上海：上海社會科學院出版社，2003年），第五章〈劉勰的《文心雕龍》〉，頁308。

<sup>36</sup> 包咸《論語集解》注引，見程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），卷一三，頁442。

<sup>37</sup> 王符（著）、汪繼培（箋）、彭鐸（校正）：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1979年），〈夢列〉，頁315。

於是，〈原道〉的「心生而言立，言立而文明」，就三者的文字敘述關係說，是自然而然的。人皆有心，心是不容懷疑的客觀存在。言立則文明，反之亦然。文之明有待言之立。立是功夫，是自覺，人生下來亦不能一下子直立。言雖然是本能，不經自覺的鍛煉，也不可能立。自覺的功夫從心上來，這種自覺稱為「心生」。由生而立，由立而明，全在功夫上說，絕非唾手可得或不慮而致。

於是，〈原道〉表述的是：生何種心，立何種言，便明何種道。若泛生的是聖人經天緯地的絕大事業的雄心壯志，則所立的言自然是經天緯地之言，所明的文也就是經天緯地、雄博絕麗的文。所以，存天地之心，便發為天地之文。天地之心是謂道心，天地之文乃道之文，都是永存天壤的大美。劉勰便是從這道思路肯定了立言不朽的真實性，彰明立言與行道同功。

劉勰為了證明這一信念的真實性，特別表述了一套完整的文明史作為實據。這套文明史是在《易傳》的《易》史敘述的基礎上發展出來的，同樣以庖犧為始，孔子為集大成。劉勰特表「言之文也，天地之心哉」，集中顯示這些異代傳心的聖人，都在立人極的悲憫用心上下功夫；而聖人之言所以成博大精深之文，正是因為包蘊了天地之心。

劉勰接著以極絢麗而鏗鏘的筆調，頌揚堯、舜、禹、文王、周公逮至孔子等聖人，以文辭為功的光輝和偉大。聖人用文辭表見天地之德，以遂立人極的生的事業，所以最後歸結為「道沿聖以垂文，聖因文以明道」。此道是天地義的互文，天地是本然存在的事實和現象，聖人以其不凡的神理，領悟此本然的現象，申發其中所涵的義理，表述以文辭，於是天地之義理得以明白顯示於世人面前。這就是「道沿聖以垂文」，此文乃依恃聖人的心識知慮，轉化天地之文為人文。於是，聖人制作的人文，元素是天地之文，〈情采〉三文，具指制作人文的基本元素。人文謂禮、樂和《五經》，是聖人的制作，從中發揮教化的作用。這三者的制作都是以三文為元素，三文乃天地人的文，泛稱則為「文」。「聖因文以明道」乃謂聖人的制作，即禮、樂和《五經》，都是本性情，緣情制作。性情乃天地之鍾毓於人的特質。物類之中，只有人才能得到這種稟賦。聖人緣此性靈稟賦制禮作樂，撰寫《五經》，從而啟導群生，開化性情，令天下人各得生命的安頓，體現人文化成的大德。劉勰〈原道〉的文明史，無疑是為自己的立言尋求精神上的慰藉。在熱情地營構寓言期間，於遙遠的古代尋求精神上的依傍和支持，可見劉勰身處現世的孤寂，感然可感。這種對不朽事業的宣達，透露其失意牢落。

劉勰在〈程器〉流露發憤著書的衷情，<sup>38</sup> 強調丈夫學文，必須達於政事，立言以求用世，是人文化成的實現，然後以酣暢的筆墨，宣示懷抱：「是以君子藏器，

<sup>38</sup> 紀昀眉批「安有丈夫學文，而不達於政事哉」句，說「觀此一篇，彥和亦發憤而著書者」。見黃叔琳：《文心雕龍輯注》（香港：中華書局，1973年），頁427。紀批亦有所〔下轉頁198〕

待時而動，發揮事業；固宜蓄素以弭中，散采以彪外，梗枘其質，豫章其幹。摛文必在緯軍國，負重必在任棟梁；窮則獨善以垂文，達則奉時以騁績。若此文人，應梓材之士矣。」<sup>39</sup>〈程器〉所表白的耿介精神，張開〈原道〉的天地之心的實在意義。

雖然，這段文字未臻宋儒「為天地立心，為生民立命」般精粹，但精神的向度是一致的，都是為天下蒼生謀求幸福，而「窮則獨善以垂文」，雖用孟子語但翻出更積極的人生態度。孟子只要求「窮則獨善其身」，但劉勰不惟不肯退縮，還希求垂文，繼續不朽的事業。〈徵聖〉敘寫了孔子立言垂教的具體事實，證明心事。「垂文」這兩個字，交代了撰寫《文心雕龍》的心事，而垂文乃為圓其寓言性的美夢。

以文垂諸不朽，與天地同存。〈原道〉「道沿聖以垂文」，垂文是不得已的抉擇，是遭際窮蹇，方獨善垂文，然垂文之功，卻懸諸日月，筆底就是乾坤壯氣，故謂「聖因文而明道」。〈原道〉這些都不是蹈空之說，著實隱藏劉勰躁動不已的心緒。

現實的世界杆格難通，劉勰惟有在符號的天地，任意馳騁，盡解胸中萬古之愁。〈原道〉的道是符號的天地，〈程器〉的器是自家實在的心，這刻意的安排，巧妙地結合成道心，首尾一以貫之。<sup>40</sup> 劉勰之撰《文心雕龍》正是卡西爾所說的「跟自身打交道」，而《文心雕龍》的文學性便是如此產生。

## 結 論

《文心雕龍》不獨是闡述如何立言的學術著作，也是劉勰述志抒情的篇章。儘管談天說地，但終歸要回到作者內心。理論或符號都是人為的，人方才是主體，心便是主體的靈魂。原道立意，強調此心本天地，立言本此心，此心為立極。

〈原道〉為樞紐的基礎，此心正是〈序志〉的「為文用心」；樞紐，實賴此用心。此用心為極至，故稱樞紐。而這一用心，灌注了劉勰的生命體會和懷抱，是全幅而實在的。

〔上接頁197〕

見，惟隨文批述，難貫穴全書。祖保泉《文心雕龍解說》強調把〈原道〉和〈程器〉參照，說「把《文心》的首篇〈原道〉和結尾的〈程器〉聯繫起來看，似乎有體用結合的特點」（頁986）。這確是有得之言。

<sup>39</sup> 牟世金《文心雕龍研究》（北京：人民文學出版社，1995年）強調這段文字是劉勰的「自白」（頁461）。

<sup>40</sup> 紀昀批〈程器〉說：「此篇於文外，補修行立功，制作之體乃更完密。」見黃叔琳：《文心雕龍輯注》，頁428。按：紀昀不悟「垂文」是劉勰的自述，所以視〈程器〉為論「文」之外的補筆。紀昀已屬通達，尚有此惑，劉勰說的「文情難鑿」，實非虛言。



劉勰刻意彰顯文采充盈的美豔天地，亦刻意塑造立人極的文明史，於是宇宙間上下縱橫、古往今來，文均在其中流動。這種天地為本的文學觀，為文學開闢偌大無比而又豐富多姿的天地。

東漢、魏、晉以來越演越烈的內斂自顧的時代思潮，所凝塑的狹隘文學精神空間。從個體哀樂的自表，移向一寬廣無垠的世界。〈原道〉不是說教，而是翻出文心的根源：皇天后土的莊嚴華美，是文學生命的樂土。〈徵聖〉則是求徵於孔子，敘寫聖人立言行化的功德，展示「聖因文以明道」的具體事實。

《文心雕龍》體大思精，從其敘述架構的系統性、理論的自足性而言，難見其匹。關鍵是劉勰是以天地之心書寫這部傑作。天地何其大，亦何其美；體大乃因天地之博大，思精則是天地之心的高明。

本天地立文心，雖胎息於西晉的摯虞，<sup>41</sup> 惟至劉勰才大暢其義。《文心雕龍》以海涵地負的雄厚氣魄，盡攬一切文字制作，自〈明詩〉以至〈書記〉，以彰顯文辭的秀彩，亦盡攝一切文術，以顯豁立言的規矩。

綜有形的文體（雕龍之謂）及內在的文術（文心之謂）於一編，籠罩傳世的文論，務為折中，不囿限於一途，則劉勰的垂文，歷史已足證其不朽。

劉勰以天地之心塑造天人同和的文采美，為現今在廿一世紀解構大潮中盡喪的文化之美的頹垣敗瓦枯骨朽骸之中，<sup>42</sup> 重建文化的尊嚴和人文之美，彰顯天地生生的大德，提供了範例。

用文於軍國，體現「觀天文以成化」的仁德，實踐教化的雄偉工程的信念，本身便是復歸自我的過程。加達默爾強調教化完善自身，「一切東西都保存了」。<sup>43</sup> 劉勰視文是天地一切存在的必然屬性，也是人及其社會的稟賦，則劉勰垂文行道，以教化為鵠的，追求天地大美，保存自身一切美好的稟賦。

道德是文章，文章也是道德；道德是生命之美，文章也是生命的色彩，蘊含生命的大美；天地之文也是天地之心；天地之心則是自我價值的實現的主宰根源。

<sup>41</sup> 摯虞《文章流別集》謂：「夫文章者，所以宣上下之象，明人倫之序，窮理盡性，以究萬物之宜者也。」（《藝文類聚》卷五六引）。拙著《摯虞研究》（香港：學衡出版社，1990年）有述（頁184）。「上下之象」乃指「天地」之象。摯虞亦擷取《易傳》話語論文，但明而未融，惟首唱之功不可沒而已。〈原道〉有得於《文章流別集》，亦昭然可見。

<sup>42</sup> 參見范曾：〈毋忘眾芳之所在〉，載范曾：《抱沖齋藝史叢談》（北京：中華書局，2003年），頁3-34。范論與徐復觀《中國藝術精神》不謀而合，都在「現象學的還原」的基礎上顯豁文學藝術的主體存在及其主宰性，這也是本文論述的哲學理路。

<sup>43</sup> 加達默爾（Hans-Georg Gadamer）把「教化」（bildung）視為「返回自身」的過程，見加達默爾（著）、洪漢鼎（譯）：《詮釋學 I —— 真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（*Hermeneutik I – Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*）（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1993年），第一部份，頁25。

於是，立天地之心是在自己心靈重新展現一個恢宏而充滿生機和盼望的瑰麗文學世界。〈原道〉是在文心之作為大前提的語境中敘論立心，彰顯主體自覺的無限可能性，特出主體心識的意義轉化功能。

劉勰所表述的立言，範圍要比今日所講的文學創作要寬得多，意義也更為深刻。劉勰的說法若用在今日，並非謂文學創作本乎天地，而是說創作文學的胸襟和抱負，應建立在無窮盡的天地之心，本天地立文心。如此，則文學的生命隨天地而永存。一心而包容天下，是劉勰傳達的動人訊息。我們可以預見廿一世紀的全球詩學，張揚天地之美的《文心雕龍》將以經典的身份，開拓詩學的視野，亦同時透亮詩學的主體精神。天地之心闡明，宇宙的絢麗多姿有賴於開放而負責任的心靈。

二零零四年五月  
二零零五年七月修訂

# On the Significance of the Meaning of “Mind of Heaven and Earth” in the “Yuan Dao” Chapter of Liu Xie’s *Wenxin Diaolong*

(A Summary)

Tang Kwok-kwong

This paper examines the relationship between the core ideas of the “Yuan Dao” (The Source of *Dao*) chapter and the general themes of Liu Xie’s theory of literature elucidated in his *Wenxin diaolong* (The Literary Mind and the Carving of Dragons). It is focused on the symbolic meaning of *dao* (nature) and *tiandi* (heaven and earth) and the possibility of “semantic exchange” between the two terms. Liu Xie followed the tradition of Chinese thought in pursuit of *wen* (pattern or literature) by way of *dao* or *nature*, which he regarded was *tiandi* and vice versa. *Tiandi* was the “semantic situation” for the construction of *wen*. Motivation and will dominated the setting of a personal discourse. By invoking the sayings and genealogies of the sages Liu sought to lend authority to his own views of the universal function of the discourse of *dao* and *tiandi* in literature. The “mind of heaven and earth” was not a theoretical term; it was rather Liu Xie’s compassionate articulation of classicism, which he regarded as the source of literature. It complements what he revealed in his “Preface,” that he, with ceremonial vessels (*chengqi*) in his hands, i.e., commanding the principle of the Classics, followed Confucius in a dream to establish his authority on literature. Indeed, *Wenxin diaolong* is a great work of classical literary theory and literary criticism.