

論《文心雕龍》的道—聖—經之思想 架構的觀念來源*

哈 磊**

摘 要

由〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三篇所構成的道—聖—經之主體架構，建立了貫通《文心》全書的原道論、徵聖論、宗經論三大原則。此一結構雖然採用了儒學「重道」、「徵聖」、「宗經」的傳統觀念，劉勰也清楚表述來源為儒家，但此諸觀念與儒家傳統觀念之間存在著顯著而重大的差異，如天從道出異於自道從天出、聖人道同異於聖有高下、道藉人弘異於人能弘道、孔子獨尊異於夫子繼聖、從五經出二十種文、出一切文異於文體順時應俗而生……等等。而其與佛教緣起自然之道、佛佛道同、如來獨尊、從十二部出一切經等重要觀念之間的密切連繫，說明道—聖—經之思想架構，大量借鑑了佛教在論證三寶之神聖性時的思路和方法，並且藉助佛教法身、應化身的觀念，重構了儒家天(道)—聖—經的結構形式，從而形成了貌似儒學本有的道—聖—經之主體架構。劉勰借鑑佛教三寶觀念建立道—聖—經結構的目的，是為了給文學建立歸依之處。道教借鑑佛教三寶概念的方式，可以為此借鑑路徑的客觀存在提供一個旁證。

關鍵詞：文心雕龍、道聖經、佛法僧、借鑑、重構

2019年3月13日收稿，2020年1月24日修訂完成，2020年7月10日通過刊登。

* 本文受到四川大學中國語言文學與中華文化全球傳播學科群經費贊助。

** 作者係四川大學道教與宗教文化研究所教授。

一、引 言

劉勰（467-522），¹字彥和，所著《文心雕龍》（以下簡稱《文心》），被譽為中國古代文學史上「體大思精」之理論巨著。對於《文心》全書的結構，〈序志〉篇有「文之樞紐」、文之「綱領」、文之「毛目」之三分說，〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉、〈正緯〉、〈辨騷〉被歸於文之樞紐的部分。但歸於「樞紐」之五篇的地位並不對等，劉永濟認為：「前三篇揭示論文要旨，於義屬正。後二篇抉擇真偽同異，於義屬負」。²換言之，前三篇屬建立思想結構之部分，後兩篇屬廓清異議之部分。牟世金認為：「在『文之樞紐』的五篇中，可以視為《文心》全書總論的，只有前三篇提出的原道論、徵聖論和宗經論。此三論和『正緯』、『辨騷』的根本區別，就在它是貫穿於全書的基本論點，也是全書立論的基本原則」。³牟氏不僅區分了前三篇與後兩篇的主從關係，還將前三篇的主旨升華為統攝全書之原道、徵聖、宗經三大原則，勘之《文心》各篇，此說甚得其實，本文所論道一聖一經之思想架構，即依此說。

下面再來討論此一思想架構的觀念來源，或者說思想根柢的問題。其實〈序志〉篇已經非常清楚地表達了以儒家思想為根本的觀點，這主要體現在以下兩處：

予……齒在踰立，則嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行。旦而寤，乃怡然而喜，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。數讚聖旨，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，文繡鞶悅，離

1 關於劉勰生卒年，異說眾多，牟世金在《劉勰年譜匯考》中，收錄范文瀾、楊明照等所作年譜、年表及自己所作匯考，共 17 種，認為劉勰生於宋明帝泰始三年（467），卒於梁武帝普通三年（522）。牟世金，《劉勰年譜匯考》（成都：巴蜀書社，1988），頁 6-7、105。考證較為翔實，本文即依其說。

2 劉永濟，《文心雕龍校釋》（上海：中華書局，1962），頁 10。

3 牟世金，《文心雕龍研究》（北京：人民文學出版社，1995），頁 100。

本彌甚，將遂訛濫……於是搦筆和墨，乃始論文。⁴……

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。

第一處引文，先述夢隨孔子南行，且贊孔子為「自有生人以來，未有如夫子者也」，表明尊孔之強烈感情；次述為何不注《五經》而論文章，表明文章生發於《五經》，用途廣泛，論文亦有「敷讚聖旨」的功能。再論後世「文體解散」、「離本彌甚」，意在以《五經》為典則以糾正文學「流弊不還」之偏而歸於儒家「典誥」之正。此亦屬師聖、宗經之明白宣示也。

第二處引文，屬夫子自道，劉勰自言論文之關鍵在〈原道〉等五篇，而此五篇皆本仲尼、《五經》及儒家之道而作。

由於〈序志〉、〈原道〉等五篇明確地宣稱《文心》本儒家思想論文，因此主張道一聖一經的思想來源為儒學者居多，如楊明照說「由於劉勰以儒家思想為出發點，所以他用〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三篇來籠罩全書」。⁵持近似觀點的，則有范文瀾、王運熙、王更生、方元珍等眾多學者。⁶既然劉勰自言道一聖一經是以儒家思想為本，那麼主張來源於佛學又如何能成立呢？

從張啓成、曹道衡、饒宗頤、石壘、興膳宏、馬宏山等人所持的觀點來看，主要是以「般若之絕境」之文字證據與生平、學養（劉勰與僧祐「居處積十餘年，遂博通經論」、「為文長於佛理」）及劉勰所遺佛學著作（〈滅

4 楊明照，《文心雕龍校注（增訂本）》（北京：中華書局，2000），頁 610。以下各處《文心》引文，皆出自本書，恕不一一註出。

5 楊明照，〈前言〉，《文心雕龍校注（增訂本）》，頁 5。

6 如范文瀾以「劉勰撰言文心雕龍，立論完全站在儒學古文派的立場上」，見范文瀾，《中國通史簡編（修訂本）》（北京：人民出版社，1958），頁 422。王更生以「〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三篇的經學思想」、「仍然是從儒家傳統的經學思想上衍繹出來的」，見王更生，《文心雕龍研究（增訂重修）》（臺北：文史哲出版社，1979），頁 283。方元珍以「文原論五篇，正本歸源，以儒家之經學思想為根柢」，見方元珍，《文心雕龍與佛教關係之考辨》（臺北：文史哲出版社，1987），頁 50。王運熙以「〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉、〈序志〉等篇強調文章的重要」、「都體現出濃厚的儒家思想」，見王運熙，《文心雕龍探索（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 45。

惑論》、《梁建安王造剡山石城寺石像碑》) 為依據,⁷ 從劉勰佛教信仰的一貫性、思想方法與佛學的相近性和儒釋會通的時代風氣來立論的。這其中又分弱的和強的兩種類型, 弱的為佛教影響論, 強的為佛教主導論。佛教影響論已經為楊明照等眾多儒學主導說者所接受, 此處不論。佛教主導論者, 主要是石壘和馬宏山。二人持論甚高, 但結合《文心》的相關論證太過疏漏, 結論難以服眾。儘管如此, 如《文心雕龍散論》〈後記〉所指出的:

一個「精通佛學」的「虔誠的佛教信徒」, 在著書立說之時, 能夠有意識地「嚴格保持儒學立場, 拒絕佛教思想混進來嗎」?⁸

如何界定佛教對《文心》的影響, 是儒學主導論者的重大難題。如果劉勰不是一個人格分裂的人, 那麼, 他深湛的佛學修養必定會通過合適的方式體現在《文心》中:

跟「自然之道」的情形相類似地, 《文心雕龍》其他各篇中所說的「自然」、「自然之勢」、「自然之趣」等, 雖然有些也可枝節地用外書特別是道家的義理來解釋, 但如果我們把它們作為一連串的有系統的完整

7 張啟成以「劉勰信仰佛教是長期的, 而且是逐漸深化的, 所有這些, 又說明了一個總的問題, 那就是——佛教是劉勰的主導思想。因此貫串在《文心雕龍》中一些主要觀點也必然會受這主導思想所支配」, 見張啟成, 〈談劉勰《文心雕龍》的唯心主義本質〉, 《光明日報》1960.11.20, 副刊《文學遺產》第 339 期。曹道衡以「劉勰的一生幾乎都在和佛教徒打交道」, 是「儒佛調和論」者, 認為「人類對『道』或『神理』的認識, 已經在孔子或佛的學說中達到了」, 「因而把孔子或佛的學說」, 「宣佈為絕對真理」, 見曹道衡, 〈劉勰的世界觀和文學觀初探〉, 《光明日報》1961.4.16, 副刊《文學遺產》第 359 期。饒宗頤以「劉氏運佛老之知量, 接堯舜之心傳, 推原道樞, 以立文學之本體」, 見饒宗頤, 〈《文心雕龍·原道篇》疏〉, 《饒宗頤二十世紀學術文集》第 11 冊 (臺北: 新文豐出版公司, 2003), 頁 1000。興膳宏認為「以『原道一徵聖一宗經』形式展開的劉勰的基本的文學思想」中, 存在著「原始表末」式的「回歸理論」, 是「以佛教為本源的」, 見興膳宏著, 彭恩華編譯, 《興膳宏《文心雕龍》論文集》(濟南: 齊魯書社, 1984), 頁 70、94。馬宏山認為「從以上『本乎道, 師乎聖, 體乎經』三項準則的內容來看, 它們一脈貫注, 一線相承, 是清楚明白的。這『脈』就是『佛』, 這線就是『道』」, 見馬宏山, 《文心雕龍散論》(烏魯木齊: 新疆人民出版社, 1982), 頁 22。石壘認為「《文心雕龍·原道》篇所原的道是佛道, 即神理、神或『般若之絕境』(〈論說〉篇) 狀態中的般若」, 見石壘, 〈自序〉, 《文心雕龍與佛儒二教義理論集》(香港: 雲在書屋, 1977), 頁 2。

8 馬宏山, 〈後記〉, 《文心雕龍散論》, 頁 255。

的概念來看，它們大致上也可以說是按照佛教義就事象生起的依於因緣而自然如是的狀況或趨向說的。這就是說，它們都是佛教經籍中一些按照格義、連類的辦法，由外書擬配或翻譯過去的名詞，經已具有佛教的特別意義。⁹

石、馬二人都看到了《文心》中的用語與佛學術語間存在著廣泛的一致性和系統性。而這種一致性和系統性，背後體現的，不僅是儒佛會通的精神氛圍，它同時也意味著儒佛交流與對話的方式。佛教對《文心》的影響，雖然不是通過佛教主導和儒佛合一的方式進行的，但仍然經由劉勰，經過借鑑佛教和會通儒佛觀念的方式，委婉但深入地發揮著其影響。

二、歧 異

或許受後出之道統觀念的影響，劉勰關於道一聖一經之主體架構的諸多表述，既異於先秦、也迥異於漢魏六朝諸儒之觀念形態，以及其中所蘊含的豐富的和複雜、精微的義理結構，都被宋至明清的文體論者忽略，也為現當代諸多學者所忽略，《文心》之道一聖一經之思想架構的真實來源因而難以明了。下面分別從〈徵聖〉、〈宗經〉、〈原道〉諸篇中所體現出與先秦、漢魏六朝儒學觀念的歧異之處入手，來探尋《文心》此一觀念結構的來源。

(一) 〈徵聖〉篇與儒家聖人觀念的歧異

為何要從〈徵聖〉篇入手呢？首先是因為本篇的敘述方式相當獨特，再者本篇體現的聖人觀念與先秦及唐宋儒學有著明顯的差別，最後是其論證應取徵於聖人的方式也與先秦及唐宋以來的儒學不同。

先來說它的敘述方式。既名「徵聖」，自然應先在本篇中說明「誰是聖人」。當然本篇中也確實說了：「徵之周孔，則文有師矣」。那麼，聖人當然是指周公、孔子了。是否僅有周公、孔子二人可稱為聖人呢？連繫〈原道〉篇，「庖犧畫其始，仲尼翼其終」、「爰自風姓，暨於孔氏，玄聖創典，

9 石壘，〈自序〉，《文心雕龍與佛儒二教義理論集》，頁 5。

素王述訓」之語，可知〈徵聖〉篇應徵之聖人，並不僅指周公、孔子，而是包括上起伏義，下至孔子，中歷黃帝、神農、堯、舜、禹、商及文王、周公等，顯然是接受了中國古史所傳之上古聖王系列了。這一系列也是先秦儒家常所徵引的，但是這個部分為何不放在〈徵聖〉篇而是放在了〈原道〉篇呢？文章的篇幅肯定不是素王之前的聖王歸於〈原道〉篇，而不是〈徵聖〉篇的充足依據。這樣的敘述方式中透露了作者怎樣的聖人觀念呢？

再者，聖之所徵，是周、孔呢？還是獨指孔子呢？從〈原道〉篇「重以公旦多材，振其徽烈，削《詩》緝《頌》，斧藻群言」之語來看，周公於《詩》，貢獻亦多，所徵之聖，自然包括周公。但依李曰剛之觀點，〈徵聖〉篇之「聖」，實專指孔子：

劉勰此篇所稱之聖，即指孔子，雖曾有「徵之周孔，則文有師焉」之言，特敘筆偶及公旦耳。故篇中獨舉孔子之言論著述為多。兩謂夫子，屢稱文章，皆指仲尼。況徵諸〈序志〉「嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行」等句，則實屬意於孔子無疑矣。¹⁰

「兩謂夫子」，即〈原道〉篇「夫子繼聖，獨秀前哲」、〈序志〉篇「自生人以來，未有如夫子者也」。「屢稱文章」，即〈徵聖〉篇「夫子文章」、「聖人之文章」、「文章可見」及余處所言夫子之文章處。綜合各處敘述，可知劉勰雖稱「周孔」，但意旨獨在尊孔是十分明了的。這一點，如果與先秦孟子、荀子乃至後世之儒相比較，則其中獨尊孔子的意味就更為突顯了。

儒家崇尚聖人，但對什麼人可稱為聖人，卻缺乏清晰、一貫的判定標準。《禮記》〈樂記〉下過「作者曰聖」的定義，夫子自言「述而不作」、「若聖與仁，則吾豈敢」，則孔子不認為自己是聖人，而聖人僅指伏羲、堯、舜、周公諸人，《易傳》確實也有「聖人之大寶曰位」、「聖人南面而聽天」之語，此即表明春秋時代聖人僅指帝王。《孟子》則稱先王、孔子為聖人，又稱伯夷、伊尹、柳下惠諸人為聖人。荀子既主張孔子、子弓是聖人，也稱歷代帝王是聖人，〈王霸〉篇「夫貴為天子，富有天下，名為聖王」、「聖王有百」。〈儒效〉篇甚至說，「塗之百姓積善而全，盡謂之聖人」，將聖人

10 李曰剛，《文心雕龍輯註》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1982），頁 45-46。

擴展為上至君王下至百姓的廣大範圍。因此荀子後學稱荀子「德若堯禹」，「觀其善行，孔子弗過」，明確將荀子視為聖人了。¹¹ 與此相較，劉勰的聖人觀在歷代諸儒中是極為獨特的。

再者，〈原道〉篇還為聖人劃定了界限：「庖犧畫其始，仲尼翼其終」。伏羲為始、孔子為終的這個聖人序列，是終止於孔子的，這不僅異於孟、荀等，也異於韓愈及宋明理學之聖人觀。或者說，劉勰通過聖人截止於孔子的方式，將孔子之聖與後學、後世之儒之凡劃出了一個不可逾越的界限。¹² 這也是〈徵聖〉篇異於儒學的獨特之處。

至於論證徵聖的方式，也與自來儒者或論道德、或論功業顯然不同。雖從論文出發，但不以但引「子曰」、「詩云」即為充足論據，而有條分縷析式的論證，證諸同時文論，亦為其獨特之處，此處暫不展開。

（二）〈宗經〉篇與儒學、文學尊經之歧異

學者多以為〈宗經〉篇最能證明《文心》儒學主導的觀點，但此篇以《五經》為宗與儒學同，但論《五經》之所以宗的方式與儒學異。此處僅以從《五經》出二十種文為例，說明其異於儒學之處。〈宗經〉篇云：

故論說辭序，則易統其首；詔策章奏，則書發其源；賦頌歌讚，則詩立其本；銘誄箴祝，則禮總其端；紀傳銘檄，則春秋為根；並窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環內者也。

這段文字採用溯源的方式，探討了《五經》與二十種文體的淵源關係，此說古人既有贊同者，認為是基於史實的總結，如梁代的顏之推、託名任昉的《文章緣起》，明代陳仁錫、清代陳師曾等。當然也有反對者，如紀昀，認為「此亦強為分析，似鐘嶸之論詩。動曰：源出某某」，又曰「至

11 清·王先謙，〈堯問〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 553。另外，王充說：「孔子作《春秋》，二子作兩經（《太玄·新論》），卓爾蹈孔子之跡，鴻茂參貳聖之才者也。」（漢·王充，《論衡》，《諸子集成》第 7 冊（上海：上海書店，1986），頁 135），將桓譚、揚雄視為孔子、周公文王同類的人物。可見在儒學系統之內或漢魏社會，尚無孔子獨尊的氛圍。

12 此處並非表示「聖不可學」，只是儒家學聖止於一身，所以常人成聖，則僅存一種可能性而已。

劉勰作《文心雕龍》，始以各體分配諸經，指為源流所自，其說已涉於臆創。」¹³ 紀昀之異議，主要集中於兩個核心問題上：一個是《五經》所稱之文體與後世之文體之間是否有密切而直接的連繫？另一個是後世文體源自《五經》的說法是一種史實的陳述還是獨創的新說？

對於紀昀的前一個問題，近代學者如黃侃《文心雕龍札記》、范文瀾《文心雕龍注》、郭晉稀《文心雕龍注釋》、李曰剛《文心雕龍斟詮》、楊明照《文心雕龍校注拾遺（增訂本）》等都曾做過一些考證，大體肯定劉勰「文源於《五經》」之說，並分別疏證之，證明劉勰所說是近於史實而大體成立的。也就是說，如劉勰所說，《五經》與後世的二十種文體之間，確實存在著某種關連性。儘管如此，從文體分類的歷史進展和文體觀念的成熟過程來看，雖然《五經》提供了後世二十種成熟文體的名稱或例證，但這些文體的真正成熟，卻仍然是文學的貢獻，與《五經》、經學的連繫仍然是相當間接和次要的。如吳承學所考：

中國古人很早就自覺地對文體進行分類，比如《尚書》根據散文的用途和特點，已有典、謨、誓辭、誥言、詔令、訓辭等不同分類。《周禮大祝》又有「六辭」之說，「作六辭以通上下親疏遠近。一曰辭，二曰命，三曰誥，四曰會，五曰禱，六曰誅。」……正如劉師培在《中國中古文學史》中所說：「文章各體，至東漢而大備。漢、魏之際，文家承其體式，故辨別文體，其說不淆。」¹⁴

從吳氏所考察的《尚書》之典、謨等六種文體來看，見於〈宗經〉篇的，僅有詔一種。《周禮》之辭、命等六種文體，見於〈宗經〉篇的，僅有祝、誅兩種。可見〈宗經〉篇所言二十種文體與《五經》的關係，並不如所言那樣密切。吳氏認為文體的發展，是一個漸次進步的過程，因而贊同劉師培各體文章到東漢時才大體完備的說法。而郭紹虞則認為「文體分類的開始，由於結集的需要」，則將詳細的文體分類的下限，後推至兩晉之際。因此，無論認為文體分類是在東漢成熟還是在兩晉成熟，先秦以來新出之

13 黃霖，《文心雕龍匯評》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 20。清·紀昀，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1964），卷 192，頁 1746。

14 吳承學，《中國古代文體形態研究》（廣州：中山大學出版社，2000），頁 323、326。

文體，都主要是與彼時之時代觀念及現實需要、文學自身發展之過程有關，其與《五經》雖然不能說全無關連，畢竟《五經》之於後出諸文體，影響實在不可高估。此即紀昀否定二十種文體與《五經》關係的理由所在。

紀昀的第二個問題，實際上關涉文體起源的問題。紀昀認為將各體文章的源頭追溯到《五經》，是發端於劉勰，並且認為二十種文體分別淵源於《五經》的說法，「其說已涉於臆創」。「臆創」之語，一者意在表明此說「於古無徵」，沒有前賢之說可為依傍和佐證；二者意在表明此說未必合於文學之史實。如果結合經學和文學的歷史來看，先秦孔、孟、荀諸人，雖尊《五經》，然而沒有將《五經》與各體文章的起源關連起來的說法，兩漢經學盛行，各體文章多遵《五經》而成文，但也沒有出現提倡《五經》為各體文章之源頭的學者和觀點。魏晉以後，文論始興，對於文體的認識漸深，《文心》所列《典論》等諸家之論，也沒有類似的觀點，確實佐證了《五經》為各體文章之源頭的觀點為劉勰首創的結論。

另外，雖然先秦儒學、兩漢經學、魏晉名教皆重《五經》之學，所以尊經的角度和理由各不相同，然其重點皆如劉勰所說：「勵德樹聲，莫不師聖。建言修辭，鮮克宗經」。即尊經之重，或在道德之養成上，或在聲名、功業之建立上，而文章之寫作、文學之成就，從來都不是宗經的重點和中心，因此從儒學、經學的傳統來看，文學雖列四教之先，但文章之學與經世立行之儒學的分野從來就是涇渭分明的。

不僅從經學角度看《五經》與文章之學關係較為疏離，文學視《五經》，似乎也不甚親密。¹⁵ 從中國文學的創作傳統來看，雖然沒有人無視《五經》對於文學的影響，但就創作而言，自古以來即重視名篇之揣摩與作品之模擬，所謂「文選熟，秀才足」、「熟讀唐詩三百首」等語，即反映了寫作上此種以揣摩與模仿為主的流行模式，即使在《文心雕龍》中，也往往通過「選文以定篇」的方式，來說明文體的正訛與流變，可見刻意強調《五經》

15 梁簡文帝，〈與湘東王書〉：「若夫六典三禮，所施則有地；吉凶嘉賓，用之則有所。未聞吟詠情性，反擬《內則》之篇；操筆寫志，更摹《酒誥》之作；遲遲春日，翻學《歸藏》；湛湛江水，遂同《大傳》。」唐·姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷 49〈庾肩吾傳〉，頁 690。

與諸文體的內在連繫，確實更多的是體現劉勰個人的願望，而非文體起源的客觀事實。

據羅根澤的分析，劉勰不僅想要證明「論、說、辭、序」等二十種文體源自《五經》，甚至還想要證明「一切文體皆源自《五經》」：

由此知劉勰的意思，各體文體都源於經。〈宗經〉篇沒有提到的文體，在其他各篇也是明言或暗示是源於經的。如〈正緯〉篇云：「夫六經彪炳，而緯候稠疊」。可見緯源於經。〈辨騷〉篇說《離騷》「同於《風》《雅》」，又說「取熔經意」。可見《騷》源於《詩經》。〈哀悼〉篇云：「〈黃鳥〉賦哀，抑亦詩人之哀辭乎？」又說「《詩》云『神之吊矣』，言神至也」。可見哀悼也源於《詩經》。……〈雜文〉篇……〈諧隱〉篇……〈誄碑〉……〈封禪〉……〈書記〉……可見書記也源於《書》經。惟《諸子》篇沒有說諸子源於某經，而說「夫自六國以前，去聖未遠，故能越世高談，自開戶牖。」則亦六經之支與流裔焉耳。¹⁶

羅氏通考文體論各篇，對劉勰關於《五經》與諸文體的關係，進行了細密地梳理，指出在二十種文體之外，劉勰又通過間接連繫與影響，而將多種文體之源頭歸於《五經》。這種溯源方式，有些是通過文體先後之連繫加以論述的，如論騷體源於《詩》，諧、謔、謎語源自騷體，後者自然間接源於《詩》；有些是通過文體交叉關係而溯源於《五經》，如碑、封禪文；有些是通過影響，如論諸子「去聖未遠」；有些是通過推論，如《雜文》篇的曲操弄引，吟諷謠詠各體出自《詩經》等。羅氏的推論，或有過甚之嫌，但劉勰泛論各種文體多源出《五經》，並盡一切可能尋找各種文體與《五經》的直接、間接連繫的努力和用意，確實是極為明瞭的。從中國經學和文學的歷史來看，這一思路和結構是相當新奇而複雜的，其思想源頭或不自儒學出。

（三）〈原道〉篇與儒家之道的歧異

〈原道〉篇是三篇之中思想最為複雜、爭議最多的一篇。其與儒家之道的差異也有充分地表現。下面分別從天自道出、聖人道同、道藉人弘等

16 羅根澤，《中國文學批評史》（上海：中華書局，1962），頁 222-223。

三個方面加以說明。先來看〈原道〉篇之開篇文字：

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。

文章起首即贊文德之大，可與天象、地理並立而三，儘管從表述方式上來看，此說沿襲了先秦以來傳統的天、地、人三才的結構形式和觀念，但從下文「心生而言立，言立而文明」之語來看，開篇所贊之「文德」，僅指「人文」所括之制度、服飾、禮儀、飲食、文字等種種人類文明中之「語言文字（文學）」這一項。儘管以今日之眼光來看，劉勰此舉未免有偷換概念之嫌，但作者卻借此免去了論證文學地位可與天地並立之種種勞繁，並由此奠定了全書主論文學的基調，確實是機敏之語。

當然，劉勰之聰明、卓立之處，並不止於此，〈原道〉開篇這段文字，雖然也採用了《周易》的三才模式立論，卻將人文、天象、地理三者，以「此蓋道之文也」一句括盡。此句意在表明，此道既不是天道、地道，也不是倫理之道，而是貫通天、地、人三道，且為天道等之根本的道，此即現代所謂屬於本體論的道，與天道為本或不重天地但重人道的儒學在關於世界的觀念結構上是明顯不同的。

儒家雖然也重視道，但其關於道的闡述，往往借助易道展開，而易之三才、八卦系統，則將儒家之道拘於天地之間，此即「乾坤，其易之門戶」之語所暗示者，所以《易傳》將周易之道概括為三個方面：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」。加之《易傳》所用取象、類比、引申的解釋原則，天地因而具有了覆、育、生、養之功能，人道雖然可與天地並立而參之，但相對於人道，天地尤其是天道，具有更高的價值和重要性。因而易道之本，即立於天，此即〈宗經〉篇「《易》惟談天，入神致用」所概言者。在《周易》中，天道不僅指自然現象，同時還強調其具有意志、主宰和神秘難知之一面：《易》曰「自天佑之，吉無不利。」此即明確體現了以《周易》、《儀禮》為代表的周文化天道為尊的觀念。因此繼承文王、周公之道的孔子，自然也將天（天道）視為宇宙人

生之最高主宰，《論語》曰：

巍巍乎，唯天為大，唯堯則之。

子曰：「天何言哉。四時行焉，百物生焉。天何言哉！」

子曰：「不然。獲罪於天，無所禱也。」¹⁷

孔子認為天是天地人間最為強大的力量和主宰，雖然無所言、無所見，但在陰陽寒暑的運行、自然萬物的生長之中，真實地體現了天的意志和理則，因此天之意志是不可抗拒的，聖賢之所為，無非是深察天意而規範庶民之身心，從而引導其獲得真實和真正的幸福而已。而儒者的自信與賴以安頓身心的信念，也正是建立在這種對天意（天道）的深度體察與強烈的信賴上。由此可見在孔子及其門人心中，天既有作為最高真理而賦予儒者行為之正當性和終極價值的一面，此即後來所稱之天道；天也有冥冥之中決定死生窮達、富貴貧賤的主宰性的一面，這一層面稱之為天命。¹⁸ 後世儒家對於天道儘管各有不同程度的發揮，但大體都認同天之真理性和主宰性這兩個層面。

《孟子》也清晰地體現了天道為尊的思想，如「天將降大任於斯人也」（〈告子〉）、「天與之，人與之，故曰天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也」（〈萬章〉）等等。¹⁹ 荀子甚至認為子思、孟子是結合五行來講天道的儒學思潮之倡導者而予以極為嚴厲地批評。²⁰

荀子強調天人之分，主張「聖人不求知天」，認為「聖人也者，本仁

17 清·劉寶楠，《論語正義》，《諸子集成》第 1 冊（上海：上海書店，1986），頁 166、379、54。

18 唐君毅在《中國哲學原論·原道篇》（《唐君毅全集》第 19-21 卷，北京：九州出版社，2016）中只論儒家天命觀，迴避儒家天道觀，亦無意深究董仲舒之天道觀念，頗有迴護儒家天道觀之短之意。勞思光《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，2010）中，亦迴避天道的影響，並將仲尼與六經關係盡行剝離，但依《論語》立論，雖能自圓其說，但已不復是儒學傳統中之夫子矣。至於《易傳》，哲學諸家多認為晚於孔子，然自漢以來即繫於孔子，劉勰亦依此論《易》，故亦仍之。

19 清·焦循，《孟子正義》，《諸子集成》第 1 冊，頁 382。

20 《荀子·非十二子》，「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行……子思倡之，孟軻和之……是則子思、孟軻之罪也。」

義，當是非，齊言行，不失毫釐，無他道焉，已乎行之矣」，²¹ 通過忽略天道、地道，以隆禮義、本仁道的方式，將儒家極重人生的特質彰顯出來。但此強調天人相分的天道觀，並未成為儒學的主流。荀子之後，董仲舒提出獨尊儒術的觀點，以人副天數、天人感應為基本原則，著力論證其政道與治道。他的解釋模式上參《易經》、《易傳》之符號象徵系統，中合陰陽五行之學，兼取鬼神、災異、讖緯之說，遂成為此後儒學意識形態之主要表現形式，其「仁義制度之數，盡取之於天」、「王道之三綱，可求於天」、²² 「聖人法天而立道」、「道之大，原出於天，天不變，道亦不變」等主張，²³ 為此天道觀確立思想架構。此結構奠定了漢魏南北朝儒家天道思想的大體格局。

宋儒興起後，雖然標榜道德性命之學，以為從根本上扭轉了孔孟之後千餘年間儒學之歧途而大明聖人之旨。但其在大道之旨要上，仍以發明天道之尊為根本：

周敦頤出於舂陵，乃得聖賢不傳之學，作《太極圖說》、《通書》，推明陰陽五行之理，命於天而性於人者，瞭若指掌。張載作《西銘》，又極言理一分殊之旨，然後「道之大原出於天」者，灼然而無疑焉。²⁴

這段冠於《宋史》〈道學傳〉卷首的文字，簡要地說明了儒家天道觀是以天為萬物之本，天為一切思想和制度、習俗提供了最高的真理標準。

概括來說，無論先秦、漢魏六朝乃至宋明理學，無論是強調天人相應、天人合一的一脈，還是強調天人相分，不求知天的一派，都承認天做為道的至高無上性，沒有更高於天的所謂道。這是劉勰〈原道〉等三篇雖依仲尼、《五經》而立說，但在思想實質上頗異於儒家之根本之處。

〈原道〉篇第二個特立之處，是通過「莫不原道心以敷章，研神理而設教」，「道沿聖以垂文」這種方式，以道來貫通上自伏羲下至孔子的儒家聖王傳統。儒學並非沒有聖王的傳統，但在劉勰之前，此一傳統是斷續的、

²¹ 清·王先謙，《荀子集解》，頁 142。

²² 清·蘇輿，《春秋繁露義證》（上海：上海古籍出版社，2015），頁 343-344。

²³ 漢·班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷 56〈董仲舒傳〉，頁 2515、2518-2519。

²⁴ 元·脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 427〈道學傳〉，頁 12710。

諸說之間往往矛盾。例如〈系辭〉論及上古聖王：「古者包犧氏之王天下也……神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。通其變，使民不倦……黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤」，雖論及聖王，但僅從觀象作器的角度立說。如《論語》，論及堯舜、周公，而不論其統。《孟子》〈盡心〉論及堯舜禹、湯、文王、孔子，意在證明「五百年必有王者興」；〈滕文公下〉，論及堯舜、周公、孔子，意在陳述「聖人之道衰」，荀子責其「略法先王而不知統」。荀子提出了「天下無二道，聖人無兩心」，「道者體常而盡變」等為後世道統論者所激賞的論點，也提出了「上則法舜禹之制，下則法仲尼子弓之義，以務息十二子之說」的原則，但在〈非十二子〉中，以子思、孟軻為儒學「罪人」；《天論》篇說，「百王之無變，足以為道貫」，²⁵ 但其所言「貫一」之道，其實指禮；荀子雖然主張「法先王」，但主張「聖王有百」；「欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也」，指出「法先王」最實際的路徑是事當今之君，實質上在現實層面取消了聖王的至上性。限於篇幅，先秦以下難以展開，但由此已可見出儒學內部關於聖王傳統的巨大差異，以及解釋此一傳統的種種分歧。由聖王之系列至道統之成立，看似僅缺此「道以貫之」之唯一環節，但此環節卻仍然是儒學理論內部所難以建立的，這從韓愈《原道》篇論證道統所存在的諸多問題即可了知：

堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。²⁶

首先是道統授受的問題，其次是道統斷續的問題，第三是道統證明的問題。堯舜禹次第相承沒有問題，但禹傳之湯、周公傳至孔子、孔子傳至孟子，是如何傳授的呢？如果說是經典傳承，則「軻死不得其傳」之斷言顯然不能成立。如果是如後世所謂：得不傳之絕學、得所謂孔孟心法、得十六字心傳者，在儒學內又何從得之？再者，儒家以天道為本，兼以天道、天命為據論證朝代之更替，治國之原則，完成君臣父子等社會分層和倫理關係的論證和解釋等。在此一系統內，聖王、賢者之繼起，本不需要口耳

²⁵ 王先謙，〈天論〉，《荀子集解》，頁 318。

²⁶ 唐·韓愈著，錢仲聯、馬茂元校點，《韓愈全集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 122。

相傳、心法授受之為證據，而是採用「得之天而應之民」式的論證，直接引證天道即為充足現由。此由天道的至高性和天命來保證其有效性。韓愈及程朱理學興起後，放棄了傳統儒學天道思想中「天有意志」的觀念，強調天道為客觀真理。這樣道統的真理性 and 真實性就需要提供論證和理據。〈原道〉篇以「天自道出」立論，因此也面臨同樣的論證問題。因為「道貫諸聖」的緣故，劉勰看似方便地借用了道家及魏晉玄學以道為根本的論述方式而省去此一論證的麻煩。

因為借用道家和玄學以道為本的論述方式，加上〈原道〉篇及《文心》余處盛言「自然」、「自然之道」，學術界以為「道貫聖王」的觀念，受到了道家影響。其實《老子》、《莊子》中，儒家聖王系列之地位是不甚高的，更何況老莊有「夫禮者，忠信之薄而亂之首」、²⁷「聖人不死，大盜不止」等深度解構儒家聖賢、仁義之語者，²⁸二者難以並存亦屬顯然。魏晉玄學雖以老莊之道解釋儒學，但亦無意建構道一聖一經之結構體系，限於篇幅，此處不能展開。

〈原道〉篇第三處特異的地方，是「道沿聖以垂文」的表述方式。此句字面意思似乎淺顯易明，歷來注家，多不註釋，以為此即「自然之道通過聖人體現為文章」之意。²⁹略加追究，即可顯其特別之處。此處，「道」是主語，「垂文」是謂語部分，「沿聖」修飾「垂文」，此即：道以聖人為手段下顯為人文制度。「沿」、「垂」二字，體現了道居高而臨下的位置，「沿聖」則體現了道的目的性和主動性，若與《論語》「人能弘道，非道弘人」相對照，此有目的性和具主動性的道，不僅與儒家之道不同，也與道家之道有異，這種嶄新的表述思路是從哪裡來的呢？這種表述背後，是否有其特殊的考量呢？

三、借 鑑

27 朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，2000），頁 159。

28 清·郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁 350。

29 王運熙、周鋒，《文心雕龍譯注》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 5。

上文討論了〈原道〉等篇表面與儒學一致而實則歧異的幾個方面，這種歧異背後體現了劉勰非常特殊的寫作思路，這種歧異即使不能說是佛學主導，至少也是受到了佛學觀念很深的影響，下面分別從宗經、徵聖、原道三個方面加以討論。

(一) 〈宗經〉篇對佛學觀念的借鑑

上文說，〈宗經〉篇在討論《五經》與文體的關係時，包含兩個層面：一是《五經》為源，產生論說辭序等二十種文體；二是間接來說一切文體都從《五經》出。上文已經分析了它與儒學和文學的關係，下面來分析它與佛學的關係。

儒家和佛家都重視經典的整理和學習，儒家說夫子「刪述六經」，佛教說五百阿羅漢結集「三藏十二部」。二者在尊經方面的共性，或許啟發了〈宗經〉篇的寫作，其中「十二部經」的影響尤為明顯。本來，三藏和十二部是佛經的兩種分類形式，前者依內容分，後者依文體分。西晉釋道安（312-385）引印度舊說云：

阿難出經，面承聖旨。五百應真，更互定察，分為十二部。於四十九年之誨，無片言遺矣。又抄十二部，為四《阿含》、阿毘曇、鼻奈耶，則三藏備也。³⁰

序文說，第一次結集時，先依文體，確立佛經為十二種文體。再集十二種文體為經、律、論三藏。因此無論「三藏」、還是「十二部」，都可指代全部之佛教經典，也可指代佛法，如《增壹阿含經》所云：

云何比丘知法？於是，比丘知法。所謂契經、祇夜、偈、因緣、譬喻、本末、廣演、方等、未曾有、廣普、授決、生經。若有比丘不知法者——不知十二部經——此非比丘也。³¹

因此，無論是從經典結集的角度還是由經典的文體構成角度來說，都可以

³⁰ 西晉·釋道安，〈鼻奈耶序〉，姚秦·竺佛念譯，《鼻奈耶》，卷首，收入（日）高楠順次郎編，《大正新脩大藏經》第 24 冊（東京：大正新修大藏經刊行會，1924，以下簡稱《大正藏》），頁 851a。

³¹ 東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，卷 33，《大正藏》第 2 冊，頁 728c。

稱十二部經為一切佛經文體的源頭。這一點大小乘佛教都沒有差別，對此，《涅槃經》也曾以比喻加以說明：

善男子，譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，眾病皆除。所有諸藥，悉入其中。善男子，佛亦如是，從佛出生十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出般若波羅蜜。從般若波羅蜜出大涅槃——猶如醍醐。言醍醐者，喻於佛性。³²

同樣是尊經，同樣由各種不同的文體構成，同樣具有神聖性，或者說為了論證文體起源的神聖性，劉勰借鑑了佛經從十二部經出一切經的觀念，提出了二十種文體發端於《五經》的觀點，以為宗經論張本：

故論說辭序……紀傳盟檄，則春秋為根；並窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環內者。

「統其首」、「發其源」、「立其本」、「總其端」、「為根」諸語，皆在強調《五經》在諸文體之起源上的意義。

與佛經結集強調「金口所宣」，即具高度之神聖性和巨大影響力不同，僅論《五經》為二十種文體之源，並不能必然得出此諸文體之寫作必須宗經的結論。因此劉勰再論《五經》思想與文學造詣之高，可為作文之典範；澤及後學之久遠，可為文體創新之嚮導。「百家騰躍，終入環內」之語，不僅最終確立了宗經的結論，也同時將《五經》奉為了文體寫作絕對的權威。這樣，劉勰通過文體起源、思想和文學極高造詣以及其深遠影響，達成了「文必宗經」的結論。此中對佛教從十二部經出一切經的借鑑是比較明顯的。

相對於「從五經出二十種文」，「從五經出一切文體」的觀點，雖然也可由「從十二部經出一切經」之起源論直接推出，但由於此論存在過分誇大《五經》對文學影響，難以得到史實佐證等問題，劉勰因而採用曲折、隱晦的溯源方式來表達。此種表達方式，在佛經中亦有用例，如《金剛

32 北涼·曇無讖譯，劉宋·沙門慧嚴等再治，《大般涅槃經》，卷 13，《大正藏》第 12 冊，頁 690c。

經》說「一切法皆是佛法」，³³《成實論》有又如經言：「一切世間微妙文辭，皆出我法」之語，³⁴可能借鑑了佛經從法性、空性、究竟性、智慧性角度來說「一切世間微妙文辭從佛法出」的解說方式，劉勰也從《五經》之文之至高性、典範性和影響的深遠性來加以論證，從而得出了與《大般涅槃經》所言「所有諸藥，悉入其中」相似的結論——「所以百家騰躍，終入環內者」。³⁵

二 〈徵聖〉篇對佛教觀念的借鑑

上節歸納〈徵聖〉篇與儒家傳統觀念的差異有三點：一者，伏羲等先王雖是聖人，卻不在〈徵聖〉篇討論；二者，孔子雖是「繼聖」，卻在〈宗經〉篇享有「獨尊」的地位；三者，道雖「日用而不匱」，但儒學之聖統卻止於孔子。這三點差異歸因於同一寫作意圖：樹立孔子聖中獨尊的地位。此表述雖與孟子「未有若夫子者」之意味相近，但寫作意圖和論證方式卻明顯借鑑了「如來獨尊」的觀念。下面略作說明。

儒佛皆尊聖人，儒家之聖人，上節已述。佛教之聖人則指佛、菩薩、阿羅漢等，數量眾多。在眾多聖人中，佛處於「至高」、「圓滿」和「獨尊」的地位，此既出於佛之自贊，亦為眾多經論所論證：如阿羅漢斷煩惱未斷習氣，佛斷煩惱及習氣；阿羅漢得一切智、菩薩得道種智、佛得此二智及一切種智；佛具十力、四無畏、十八不共法，餘者不具……等等。論證之後，「如來獨尊」之地位即告成立。孔子雖然「獨秀前哲」，但其優越於伏羲、堯舜等先王之處卻不易說清楚而不致異議；不僅不能在「先王」中獨尊，甚至在儒家後學中也無法「獨尊」，如《荀子》之「孔子弗過」、朱子後學之以朱熹為「第二聖」等論，雖亦尊孔，但孔子卻非「獨尊」。

既然從學理和史實上，欲立孔子「獨尊」之地位，實屬不易，³⁶那麼

33 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，頁 751b。

34 姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，卷 1，《大正藏》第 32 冊，頁 244c。

35 印度神話，以醍醐為不死之神藥，佛經以之比擬涅槃常住，故有「諸藥皆入其中」之語。

36 宋人仿《法華經》「世尊未出時，十方常暗冥」句意，作「天不生仲尼，萬古如長夜」之語贊孔子。劉諧嘲之曰「怪得羲皇以上聖人，盡日燃紙燭而行也！」參明·李贊，

就從敘述策略、論證方式上突顯孔子「獨尊」的地位：孔子之前的聖王，放在〈原道〉篇，於是〈徵聖〉篇就「獨尊」孔子了，「繼聖」之詞，也緩和了「獨尊」之意的突兀；儒學聖統止於孔子，則斷卻後學比擬孔子之妄想，其意也在「獨尊」；〈徵聖〉篇雖言「周孔」，「周」則虛化，孔子實居「獨尊」之地位；至此，通過敘述策略實現了「獨尊」孔子的目的。

在此篇之敘述中，還借鑑了《成實論》之「獨法」概念來論證孔子之「獨尊」：

問曰：「有聲聞部經，但聲聞說。又有餘經，諸天神說。汝何故言『獨佛說』耶？」

答曰：「是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等皆傳佛語。如《比尼》中說：『佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說』。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說，故名『獨法』。」³⁷

從說法者的角度來看，有些經文是佛弟子說的，有些是天神說的，並不都是佛所說，因此不能說佛法「獨佛能說」。但著論者認為：佛弟子、天人所說的法，本是佛的思想，弟子、天人都只是轉述者，原創權是屬於佛的。再者，從根本上來說，一切世間具真理性和美妙性之語言（因為合乎佛法），都可以稱之為佛說。這裡從思想本源和「善性」兩個角度論證了佛經是「獨佛說」。³⁸

〈徵聖〉篇也採用了相似的論證方式。比如《五經》：伏羲、文王於《易》有功；唐虞、益稷，功在《書經》；「公旦多材」，「蒯《詩》輯《頌」，有力於《詩》等等。因此先王，乃至於「勞者」、「饑者」等，於《五經》

〈劉諧〉，《焚書·續焚書》（北京：中華書局，1975），頁130。笑話所嘲者，正在儒學內本無夫子獨尊之傳統，故於學理上難以成立。

37 姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，卷1，《大正藏》第32冊，頁243b-c。本論自經鳩摩羅什譯出後，風行一時，甚至影響了大乘經論的講說，永明七年十月至八年二月，蕭子良集僧柔等五百碩學名僧講說此論，並將本論16卷刪略為9卷，僧祐參與此事，並撰《略成實論記》，此記收錄於梁·僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），卷11。故知劉勰嫻熟本論。

38 僧祐在《出三藏記集》卷1之〈胡漢譯經音義同異記第四〉中，也有過類似的表述：「祐竊尋經言，異論咒術，言語文字，皆是佛說」（《大正藏》，卷55，頁5a），並以之會通胡漢譯經之差異。

之成立，亦皆有其貢獻，而〈徵聖〉篇，卻以徵先王所造《五經》為途徑，達成了「徵孔」的目的，乃將《五經》視為夫子之「獨法」。其過程如下：

〈原道〉篇先論人文肇始中諸聖之功業，再論夫子之廣大、深遠之影響，遂將先聖畫八卦、作爻辭、造文字、刪《詩》緝《頌》等等的偉大功業，都通過夫子「鎔鈞六經」的方式，歸於孔子名下，為下篇之「徵孔」預作鋪墊。〈徵聖〉篇先將聖王之業績，局限於經典，略略言過（先王聖化，布在方冊）；然後詳言夫子格言，從政化、事蹟、修身等方面樹立「徵孔」之「金科」。再論《五經》之「繁略隱顯」變化多方而於「變通會適」中，體現了高超的文學技巧，因之歸結於寫作當「徵孔」之結論，從而達成了《五經》為孔子「獨法」的相似效果。從論證技巧上來說，雖是小處，用意卻不可謂不深。

（三）〈原道〉篇對於佛教觀念的借鑑

上節說〈原道〉篇與傳統儒學的差異體現在三個方面：天自道出、聖人道同、道藉人弘。三者中，天自道出和聖人道同，學術界多認為是道家思想的體現，此處略引「佛佛道同」之自然之道，以說明聖人道同的觀念所受到的佛教影響，天自道出和道藉人弘，放在下節討論。

《雜阿含經》卷 12 在描述佛成正覺前，逆順觀察、明了十二因緣之關係後，這樣說：

我時作是念：「我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡，古仙人從此跡去，我今隨去。」譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道、古人行處。彼則隨行，漸漸前進，見故城邑、故王宮殿、園觀浴池、林木清淨。……王即往彼，止住其中，豐樂安隱，人民熾盛。³⁹

這裡將十二因緣，看作是過去佛（古仙人）的成佛之道，也是諸佛共同的成佛之道。因此《法華經》〈方便品〉說「佛種從緣起，是故說一乘」，又說「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說」；又說「一切諸世尊，皆說一乘道」。⁴⁰ 這裡所表達的佛佛道同的意思，正與〈原道〉

39 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，卷 12，《大正藏》第 2 冊，頁 80c。

40 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 1，《大正藏》第 9 冊，頁 8b、9c。

篇「莫不原道心以敷章，原神理而設教」之意同。至於自然之道的意味，十二因緣法中本來也是明白地表達了的：

若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂：緣無明有行……乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。⁴¹

經中首先強調了緣生法是客觀真理，如來出不出世，此真理性是常存的，此真理性是遍在於一切現象界中的：無知（無明）、（出於無知的）身心活動（行）乃至生、老、病、死，佛出現也好，不出現也好，做為生命現象的存在是永恆的，並且各住其本位；其次，如來通過自己的覺悟，如實地認識到因為有無知，才会有種種的身心活動，乃至因為出生，才会有老、病、死。第三，從無明至老病死這十二個環節，作為現象是永恆的，因為條件聚合而自然生起，不變的本性並不存在（法空），這是生命現象的如實寫照（法如），一切生命現象本來如此（法爾），一切生命現象都不悖離這個真理（法不離如），一切生命現象的本質就是真如（法不異如）。佛教認為流轉之道、解脫之道都是自然之道（法爾如此，本來如此），迷則自然流轉，如六道眾生；悟則自然解脫，如佛陀、獨覺和阿羅漢。在輪回與解脫之間，佛只承擔了揭示、宣說的功能。

用〈原道〉篇的表述方式，即是「原道心而設教」——緣起法則即是永恆之理、自然之道，即是道心（早期譯經也確實是稱四諦為四諦道的），做為永恆存在、自然運行的生命現象及其痛苦，其解脫之道也是本來存在的（法住、法爾），借助玄聖（如來的覺悟），通過如來的言教（經），眾生獲得了解脫痛苦的方法（道）。此即對應「玄聖創典，素王述訓，莫不

41 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，卷 12，《大正藏》第 2 冊，頁 84b。

原道心以敷章，研神理而設教」之句。

如果把緣起之道看作貫通佛、菩薩、阿羅漢之道的話，儒學聖人之道統中所需要解決的道統授受、道統斷續、道統證明的難題，全都迎刃而解：緣起法是客觀真理，故無須授受；緣起法是客觀真理，故無斷續；緣起法是客觀真理，故無須天命或神意做為保證；緣起法遍在一切現象中，故「日用而不匱」；緣起法是客觀真理，故能自覺自知（佛），亦不廢授受（阿羅漢）。緣起法是客觀真理，故因一切聖賢悟入程度的差別而顯示為三乘及世間的差別；緣起法是客觀真理，故諸佛皆因究竟圓滿覺悟而達成諸佛之平等；緣起法是客觀真理，故眾生與諸佛在領悟之可能性上，達成佛與眾生之平等。當緣起法以「法爾」、「法如」的形式，體現在天、地、人文，言語音聲、觸物生情、才性氣質等方面時，從其自然顯現的角度說，是自然之道；從其深奧、玄妙的一面說，即是神理。如果僅強調它的真理性而忽略其緣生性（條件），緣生法即轉名為「如」，此「如」即是真如，《般若經》所盛言之「色如、受想行識如」，⁴²「般若」所契會之絕境，也正是此如。此即「般若之絕境」與「自然之道」之深度契合處。⁴³

四、重 構

在討論道一聖一經之主體結構的觀念來源時，由於重道、尊孔、徵聖、尊經等要素，是儒學本有的，而《文心》也明言論文所本是儒家之道、聖、經，加上荀子與揚雄的論述也涉及道、聖、經，因此大部分學者認為道一聖一經之結構是來自儒家，如前引言所言。牟世金則據〈原道〉篇所論是自然之道——自然美的原則，認為「劉勰並未本儒道來寫此書」，認為其「所原之道不屬任何一家一教之道」，並強調「《原道》、《徵聖》、《宗經》，不僅構成一個獨特的『道一聖一文』的整體，且和全書融合成一個

⁴² 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，卷 16，《大正藏》第 8 冊，頁 335c。

⁴³ 黃侃釋〈原道〉時說：「此則道者，猶佛說之『如』，其運無乎不在，萬物之情，人倫之傳，孰非道之所寄乎？」。其於道與如之連繫，見識特深，可惜僅道出「如」之世間性，未能道出「如」之超越性。黃侃，《文心雕龍札記》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 10。

不可分割的整體」。⁴⁴ 牟氏關於道一聖一文的說法頗有眼光，首先是揭示了道一聖一經是一個不可分割的結構體，其次是說明了這個結構的影響並不局限於「文之樞紐」的部分，而是影響於全書的。但其不受儒道佛教影響的說法，如上文所分析的那樣，是不能成立的。筆者認為此道一聖一經之結構是借鑑佛教三寶觀念加以變化後形成的。下面分別從其與儒學的關係、為何借鑑、如何整合三個方面加以論述。

(一) 道一聖一經之結構的來源

儒家經典中論述道、聖、經的文字很多，如《孟子》「堯舜既沒，聖人之道衰」、「聖人之於天道也」，《大戴禮記》「聖人者智通乎大道」等，限於篇幅，不能多舉。此諸經典或論聖人之道而不論經，或論經及聖人而不論道，在道、聖、經三個概念中兩兩之間皆有連繫，但沒有形成一個道一聖一經的整體結構。在先秦兩漢諸儒中，荀子和揚雄是明確論述了道聖經之相互關係的，如揚雄《法言》〈吾子〉：

捨舟航而濟乎瀆者，末矣；捨五經而濟乎道者，末矣。棄常珍而嗜乎異饌者，惡觀其識味也？委大聖而好乎諸子者，惡觀其識道也？竊自比於孟子。或曰：人各是其所是而非其所非，將誰使正之？曰：萬物紛錯，則懸諸天。衆言淆亂，則折諸聖。或曰：惡觀乎聖而折諸？曰：在則人，亡則書，其統一也。⁴⁵

這兩則文字，確實體現了鮮明的宗經、徵聖思想和以儒家之道為正道的觀念。牟氏據此認為劉勰的「宗經」、「徵聖」思想可能曾經受到揚雄的影響，但認為二者又有本質的差別：

但劉勰是「徵之周孔，則文有師矣」，五經只是文章的典範；揚雄則是以聖人和五經為判斷一切是非的準則。因此，揚雄的徵聖宗經觀是定於一尊而容不得諸子百家，「委大聖而好乎諸子者，惡睹其識道也？」（《吾子》）劉勰的徵聖宗經觀，不僅容得諸子百家，認為諸子之作也是「入道見志之書」（《諸子》），「師心獨見」之玄論、「般若之絕境」

44 牟世金，《文心雕龍研究》，頁 127、158。

45 漢·揚雄著，晉·李軌注，《法言》，《諸子集成》第 7 冊，頁 5-6。

的佛理（《論說》）等，都可以予以肯定，而不致違背其「徵聖」、「宗經」的基本文學觀點。⁴⁶

牟氏關於揚雄「徵聖」、「宗經」觀念與劉勰的差別之論述相當有說服力。在揚雄之外，《荀子》〈儒效〉篇的論述，也常被做為道一聖一經之觀念來自儒家的依據：

聖人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》之歸是矣。⁴⁷

此段文字確實精煉地表述了道一聖一經之關係，與「故知道沿聖以垂文，聖因文而明道」之語的表述方式相當接近，也充分體現了原道、徵聖、宗經的思想，但是荀子所原的道卻只限於人道，人道之中僅限於禮義之道。對此關涉道一聖一經的道，〈儒效〉篇有明確地說明：

先王之道，仁人隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也。⁴⁸

如前所述，荀子忽略天道、地道而但重人道之禮義，故其雖主張聖人為道之樞紐而貫通天下之道，但其落腳點仍在人道之中，而與《文心》之道兼天地人三才之視野殊有懸隔。因此儘管荀子提出了以聖人為中心，連繫道與《五經》來論述儒學思想的系統結構，但這一結構在《荀子》中也好，在後世儒學（經學、理學）中也好，並未得到更多的說明和發揮。因此以荀子、揚雄之文為據證明道一聖一經之結構出自儒學的論點是不能成立的。⁴⁹

46 牟世金，《文心雕龍研究》，頁 181-182。

47 清·王先謙，《荀子集解》，頁 133。

48 同上註，頁 122。

49 理學興起後，為了對抗、排斥佛道教，採用了韓愈所倡的堯舜、孔孟等前後相承的所謂「道統」，來重新組織儒學，一方面系統論證聖之為聖的理由，一方面論證聖人之道是如何跨越時空、種族、文化的差異而得以前後相承，延續不斷的。當聖與道的關係得到強化，並以「道統」之名而被逐漸認可後，《五經》作為載道之文，因為其中大量存在著與此「道統」前後矛盾、歧異之處，加上經學內部自七十子之後本來就存在著的經之真偽、學之官私廢立、義之淳雜、師說異說等方面數量巨大的爭議，所以道學興起後，遂取四書為依而斟酌《五經》立學，道、聖與經之間的關係更是日漸

(二) 借鑑與重構

剋實來說，道一聖一經之結構在儒學之內並不是一個全新的結構，比如國人「子曰詩云」式的論證方式中，即具「徵聖」、「宗經」之內涵。劉勰之重構，實際上只是在徵聖一宗經之結構內添加了原道，或者說將天(道)一聖一經之結構中的「天」替換為「道」。替換的原因，既有背景的考慮，也有整體結構的考慮。下面先談背景。

如前所述，劉勰在建構道一聖一經之主體結構時，受到佛教很大的影響，而影響最大的，是放棄了儒學天道為本的觀念，受此影響也連帶放棄了天為主宰的天命觀念，這從全書「天道」、「天命」各僅出現一次，即能看出。放棄的原因，當然是佛教業報法則將小至個人，大至宇宙的一切物質、精神變化，全部以業力為中心加以組織和解釋，善惡因果及其相關的條件(因緣)，成為人生窮達的主要依據，傳統儒學所主張之具主宰和神力之天，從此失去了影響人生的能力，一則退為空洞無物之天空，一則退為同受業報法則支配而未出生死輪回的鬼神，不再具有主宰性和神聖性了。這也是建構「天自道出」之觀念的重要背景。

既然替換了儒學天道為本的根本觀念，又要借重儒學賢聖和《五經》的既有架構和材料，就需要重新建立一個能夠貫通儒學既有架構的觀念，這個觀念如上文所述，即緣起之道。由於緣起之道非本土所有，加上緣起道是釋迦成佛之道，此即菩提道——「胡言菩提，漢語曰道」——是現成的觀念，也是自牟子以來中國佛教在會通儒道時的傳統路徑。這樣通過緣起道一菩提道一道的三重轉換，佛教之道與本土之道的差異就泯於無形了，由此構成了一個「原汁原味」的「道一聖一經」之新結構，儒學的重道、徵聖、宗經思想，與道家、魏晉玄學以道為本的思想得到了完美的整合，而佛教的色彩也就全然隱形了。

討論完背景，就要討論借鑑和重構的理由。儒釋之間共同點很多，從道、聖、經的角度來看：重道、求道是同；崇聖、徵聖是同；宗經、本

疏離，導致了荀子關於道一聖一經之儒學形而上之內部結構說成為絕響。因而《文心》道一聖一經的主體結構，顯然不自儒學出。

經是同。這是劉勰借鑑佛教三寶觀念和會通儒釋的前提。⁵⁰ 因此魏晉以來儒佛會通時，常常周孔與釋迦並稱，仲尼伯陽共佛陀為三教之主。美則美矣，但自宗教性的一面來看，孔子之神聖性與佛陀相比，甚為不足；⁵¹ 《五經》之神聖性，更是遠遠不如佛經之尊貴，這從漢傳佛教長達千餘年之譯經史即能見其一斑。而佛經在淨化信眾之心、規範僧俗言行方面的影響力，也較《五經》為勝。出於對夫子深厚的感情，憑藉自己在儒學方面的「深解」，借鑑佛教在論證佛、法、僧三寶神聖性方面的豐富思路和豐碩成果，以提升儒學的神聖性，可能是劉勰借鑑佛教三寶觀念的最初考量。

《文心》專論「為文之用心」，因此儒家經學與文學的關係，是劉勰考慮最深的地方，也是最為憂慮的地方。從全書各篇來看，劉勰首先指出了文學與經學的疏離，提出文學當以經學為本的宗經論：

勵德樹聲，莫不師聖，而建言修辭，鮮克宗經。是以楚艷漢侈，流弊不還。正末歸本，不其懿歟？

這段文字是從價值取向上立論，認為文學「流弊不還」的原因是背本逐末，返正之路在於復還經學之本。

推而論之，則黃唐淳而質，虞夏質而辨，商周麗而雅，楚漢侈而艷，魏晉淺而綺，宋初訛而新。從質及訛，彌近彌澹。何則？競今疎古，風末氣衰也。

〈通變〉篇這段文字是從學習對象上立論，批評學文者「近附而遠疏」，認為「矯訛翻淺」的根本出路，在於——「還宗經誥」——「通變而取經復古」之路。而「文能宗經，體有六義」的論證，其意也在成立文學應當宗經之原則。

50 錢穆說：「佛法東來，中國高僧出家，多為慈悲救世，不為生老病死而厭世……為僧為儒，為佛為聖，皆從性情中出，此仍中國傳統，故中國僧人皆好文學，而中國文人亦好誦佛書，交僧友。如劉勰之著《文心雕龍》，即其最佳一例證」。陶禮天，〈略論《文心雕龍》與中國傳統文化〉，收錄於中國《文心雕龍》學會編，《《文心雕龍》與 21 世紀文論研究國際學術研討會論文集》（北京：學苑出版社，2009），頁 323-335。

51 從緯書和《史記》在描述孔子聖人之相之怪異，與佛之三十二相、八十種好的差別，可以見出神聖性的論證，也需要其相應的思想深度和智慧。

其次是指出經義之學與文章之學分途而導致的人生修養與文學事業的背離。古之儒者，經學文學，皆屬本分之事，但經學自當師聖，文學不離模擬、揣摩，前者或能宗經、徵聖，後者鮮見取法《五經》，此即〈宗經〉篇「勵德樹聲，莫不師聖；而建言修辭，鮮克宗經」所描述的由於為學路徑之不同而造成的人生修養與文學事業的相互背離。由於經義之學與文章之學之自覺與不自覺地區隔，魏晉以來之文論，多屬文體學之專論，鮮能統合本體觀（原道）、價值觀（徵聖）、文學本體觀（宗經）而論各代、各體文學，劉勰認為此為文體觀與人生觀、文學本體觀之根本背離。欲免此種之背離，其於文學之士，當有「陶鑄性情」之心，「瞻彼前修，有懿文德」，頗有殷殷勸勉之意。而〈程器〉篇末之語：

是以君子藏器，待時而動，發揮事業，固宜蓄素以弼中，散采以彪外，
梗柎其質，豫章其幹。搦文必在緯軍國，負重必在任棟梁；窮則獨善
以垂文，達則奉時以聘績。若此文人，應梓材之士矣。

本段文字倡導蓄素以養德，散采以垂文，文章之士當以「緯軍國」、「任棟梁」自期，窮達皆有其志業，方不負華材與德實相稱之期許。〈序志〉而外，本篇最為殿後之篇，其意正在指示「勵德樹聲，莫不師聖」之具體路徑，故能深合「宗經」、「徵聖」、「修道」之旨，此即文章之士修身所依之師聖之論。

而〈原道〉一篇，本意在於建立文學之本體論，此即開篇所言「文之為德也大矣」、「此蓋道之文也」。即紀昀稱贊「首揭文體之尊，所以截斷眾流」之處。此中借用了《般若經》中相和性的概念，將天象、地理、人文之言語、音聲、情感之種種差別相，轉稱為文，而將其中所蘊含的真理性、真實性，轉稱為道，此即《般若經》中常見之「色如、受想行識如」之表述方式中的「色」與「如」的關係——「色」相當於「文」，「如」相當於「道」。因為文是道之文，本身即已具有充分的真理性了，若於佛教，如是表述即已充足。但儒學中尚需聖人作證，神理設教，一切天、地、人文才能脫離其世俗性而具有神聖性，因此就有了「道沿聖以垂文，聖因文以明道，旁通而無滯，日用而不匱」這樣進一步的表述。而借助於「玄聖」「素王」，禮儀、制度、詩頌文章，因而具有可與天地並立的神聖性，此為

文學應當原道之原道論的論證。

從《文心》全書來看，〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三篇，本意即在充分論證文學應當原道，文學應當徵聖，文學應當宗經。而以原道論、徵聖論、宗經論做為貫通、整合儒學與文學之綱維，無疑是劉勰「敷贊聖旨」、輔翼《五經》最為重要的創見，無怪其貶抑前賢「並未能振葉以尋根，觀瀾而溯源」。因為其所借鑑處，自是儒學本闕或不甚發達之處。劉勰借鑑佛教三寶觀念的真實目的，是在建立原道論、徵聖論和宗經論，立此三原則的目的，則在於為文學建立真正的歸依之處。

最後來討論「道藉人弘」的問題，這個也跟佛一法一僧如何與道一聖一經對應的問題有關。按常理這兩組概念應該這樣對應：佛一聖；法一經；僧一道。實際上卻是：佛一道；法一經；僧一聖。先解釋僧跟聖的對應關係：佛教三歸依中的僧，是指證四諦道的聖僧，包括菩薩和阿羅漢等，本身即是聖人，這樣的對應並非貶低孔子，而是為了以中國文化中代表最高真理之道來對應最能代表佛教之佛。那麼，佛為何能夠與道相對應呢？這就涉及漢魏六朝佛教中法身垂象的觀念了。〈滅惑論〉中對此曾有形象之描述：

至道宗極，理歸乎一。妙法真境，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。但言象既生，假名遂立，胡言菩提，漢語曰道。其顯跡也，則金容以表聖；應俗也，則王宮以現生。拔愚以四禪為始，進慧以十地為階。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，胡漢語隔而化通。但感有精麤，故教分道俗；地有東西，故國限內外。其彌綸神化，陶鑄群生無異也。用能振拔六趣，總攝大千，道惟至極，法惟最尊。⁵²

這段文字中，佛有「空玄無形」、「寂滅無心」、「冥功日用」的無相法身和

52 梁·僧祐，《弘明集》，卷 8，《大正藏》第 52 冊，頁 51a。

「金容以表聖」、「應俗也，王宮以現生」的應化身兩種形象。⁵³ 前者從法身無形無相、遍一切處、無思無慮、離於言說而具神妙之度化眾生的功用等角度來解釋佛，以使佛之法身與儒道二家關於道的解釋達到了高度的一致性，也深合魏晉以來的玄學趣味。後者以歷史人物、佛教教主的形象以對應儒家之至聖孔子，以合於大眾對於釋迦佛之認知。

從〈滅惑論〉來看，這種法身與應化身的對應關係，也應用到了〈原道〉篇。對「道沿聖以垂文」一句，通常理解為：道是所依理體，聖人是能依之人，文為所施之教化。但依上文分析來看：

道以聖人為手段下顯為人文制度，是一種更為順暢的表述和理解，「沿」、「垂」二字，體現了道居高而臨下的位置，「沿聖」則體現了道的目的性和主動性。

這種極為隱蔽、微妙地表達出來的具主動性和目的性的道及其與諸聖、尤其是夫子之間的神秘互動關係：「其誰尸之，亦神理而已」，「木鐸起而千里應，席珍流而萬世響，寫天地之輝光，曉生民耳目」等語，儼然是佛教法身與應身的借用。雖然後一種理解，在當下語境看來匪夷所思，然在魏晉、齊梁，卻是會通三教的常途。

法身做為佛教至高之理則，在三教會通時，常為人引用，顧歡《二教論》說：「道之大象，即佛之法身」，劉宋宗炳《明佛論》說：「以孔老如來，雖三訓殊路」、「法身無形，普入一切者，豈不同致哉」，⁵⁴ 法身充當了會通儒道與佛教的橋樑。而蕭綱頌梁武帝，則說：「皇帝以湛然法身不捨本誓，神力示現降應茲土」，⁵⁵ 可見法身與應化身可施於帝王，如果劉勰借用於孔子，有何不可？如果考慮到〈徵聖〉篇之「聖」偏指孔子而欲樹其「獨聖」之地位，則〈原道〉篇之「道」，其欲對應的正是〈滅惑

53 涉及法身時，傳統上習慣於連繫報身、化身而成三身。但此三身說出於天親之說。盛行於陳隋之際，劉勰之時代，受龍樹《大智度論》影響，主要流行法身和應化身之二身說，故〈滅惑論〉但論法身、應化二身。

54 顧歡之語，見於《廣弘明集》：「在佛曰實相，在道曰玄牝。道之大象即佛之法身。」唐·道宣，《廣弘明集》，卷 7，《大正藏》第 52 冊，頁 132c。宗炳之語，見於梁·僧祐，《弘明集》，卷 2，《大正藏》第 52 冊，頁 12a。

55 唐·道宣，《廣弘明集》，卷 20，《大正藏》第 52 冊，頁 240a。

論〉中之無相無形之法身。

也就是說，〈原道〉篇與〈徵聖〉篇，實際上借用了佛教法身和應化身的結構來建構道和聖的內在連繫，而〈宗經〉篇則以「載道之文」的形式，通過《五經》來充分表現聖人法、化二身的教化之用，由此構成了道一聖一經之內在結構而彌綸《五經》、各種文體，乃至「百家騰躍，終入環內者也」。至此則神理、般若、法身，所指皆一也，難怪劉勰乃有「然滯有者，全繫於形用；貴無者，專守於寂寥；徒銳偏解，莫詣正理；動極神源，其般若之絕境乎」之論斷。正因為有如此之建構方式，所以劉勰極盡彌縫之力以遮蔽其借鑑之跡，幾乎瞞過了天下人。或許於此心有不忍，稍稍在〈序志〉篇透露了一點消息：「或有曲意密源，似近而遠，亦不勝數矣」，含蓄地說明自己借鑑佛教的地方很多。

五、旁 證

討論到這一步時，《文心》道一聖一經結構之思想來源已經水落石出了。為了更充分地說明這一點，我們不妨再來參考一下道教「三寶」說，為此結論提供一個旁證。

道教以老子為尊，但道教三寶說卻並未沿用《老子》中的三寶：「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」這是因為自稱創始於老子的道教，實際上雜匯了上古神仙思想、漢代方術及東漢太平道、五斗米道（後來稱為天師道）以及兩晉南北朝以來眾多新興的宗派如上清派、靈寶派、樓觀派等形成的本土宗教，不僅教義、戒律、修法差別極大，甚至連所崇奉最高的神都不能統一：

五斗米道迷信天地水三官，奉「太清玄元無上三天無極大道」為最高神……崇奉大道，神化老子，這是三張一系天師道區別於各種原始巫教的主要特徵……天師道的這一傳統，在南北朝道教革新後仍有很大影響，尤其是北朝寇謙之新天師道及後來的樓觀道派，都將太上老君奉為教祖……與天師道的傳統不同，東晉南朝以來的江南神仙道教，一方面崇奉許多古代傳說修道成仙的真人，同時又創造了「元始天王」

作為道教崇奉的最高神。⁵⁶

因此，東晉南北朝時期的道教，一方面要面對佛教的強有力競爭，一方面又要迅速構建新能夠被道教各派別所接受的教義、修法、戒律等理論體系，以求有效地整合道教的不同派別，充實和提升道教的整體理論水準。佛教的教義、戒律乃至世界構成、業報輪回等等概念，被當時的一些著名道教宗師如陸修靜、陶弘景等大量地吸收到了道經中，如改佛教「三寶」為道教「三寶」即是一例。

與此同時，供養道、經、師「三寶」的思想也是魏晉南北朝道教的另一大重要教義。所謂「三寶」，《太極左仙公請問經》云：「三寶者，道寶太上，經寶，師寶，是為三寶。三尊者，道尊太上，經尊，師尊，是為三尊也。」⁵⁷

與先秦道家老莊等以道為不可言、不可見、在萬物之先，為能生萬物之本體的觀念不同，道教首先將「道」人格化為「太上道君」、「太上太極高上老子無上法師」，即老子也。由於此期道經對三寶的解釋不多，撰於唐代的《道教義樞》〈三寶義〉的相關解釋，可以幫助我們理解道教對佛教三寶的借鑑方式：

《請問經》亦云：「三寶，一曰三尊」。尊，以尊高為稱；寶，以寶貴為名。既當體可尊，亦從譬為貴。當體可尊者，太上是號，道法王也。《升玄經》云：為眾聖之父，物萬之母。以能生法身慧命，故有父母之名；令物歸往尊崇，故有法王之稱。此當體尊也。可寶不過金玉，人則金容玉質，法則玉字金書，此當體寶也。從譬者，尊則譬猶父母，寶論則如珠玉也。又三寶體義者，《大存圖訣》云：道寶無形之形，即太上也。此以應身為體。師寶者，得道之人為我師。《盟威經》云：太上道君以形申教，是謂師寶；以氣應感，是謂道寶；妙文示法，是謂經寶。

這裡從本體（當體）、喻體兩個層面來解說三寶，如稱「道寶無形之形」、「眾聖之父，物萬之母」等義中，既有化用《老子》「是謂無狀之狀，無物之象」、「無名，天地之始，有名萬物之母」、「大象無形」等語意，也有借

⁵⁶ 任繼愈，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1989），頁 183-184。

⁵⁷ 孫瑞雪，〈試論道教「師道」的神聖性建構〉，《社會科學研究》2014.2(2014.4): 138。

用佛教「法身慧命」、「當體三寶」、「一體三寶」等概念的，如從別體三寶的角度來說，三寶所指各不相同，道寶即太上道君，經寶即玉字經書，師寶即得道之人；從一體三寶的角度來講，道、經、師三寶都指太上道君——從立教為先的角度講，他是師寶；從本源來說，太上道君以氣感道，道是太上道君神威、教化的根本依據，所以他是道寶；太上道君為立教之主，他所揭示真理的美妙文字、語言，就是經寶。

這樣道教在借鑑佛教三寶概念的同時，也依據自身的宗教傳統和經典文獻、宗教信仰，對「三寶」概念進行了最大限度的調整和適應，如，立「道寶」來對應「佛寶」，強調太上道君是真實的、神聖的人，是道教的創立者，這是借鑑的層面。強調「道寶」無形之形，「萬物之母」，是繼承《老子》以來的道教傳統；立「經寶」來對應「法寶」，強調道經「妙文示法」是借鑑的部分，稱道經為「玉字金書」，則是道教的傳統；立「師寶」以對應「僧寶」，其中稱師寶為「和合眾」，「五人方行大法」、「為人範」等，是借鑑的部分；「得道之人為我師」等，是道教的傳統。稱立教者為「師寶」，雖然不免有混淆「道寶」、「師寶」之嫌，但這確實是《太平經》以來的道教傳統，將「五真降授仙公」稱為「師寶」，則意在確立新解釋以區別「道寶」與「師寶」。儘管借鑑的痕跡灼然可見，但道教確實通過這樣的過程，在教義和宗派等方面實現了最大程度的整合。從道教借鑑佛教三寶的方式，也能見出《文心雕龍》借鑑佛教三寶建立全書總綱的痕跡，附表如下：

表一 佛教三寶、道教三寶與《文心雕龍》道聖經之對應表

佛教三寶	道教三寶	《文心雕龍》之道聖經
佛寶	道寶	(原)道
法寶	經寶	(宗)經
僧寶(聖)	師寶(聖)	(徵)聖

六、結 論

由〈原道〉、〈徵聖〉、〈宗經〉三篇構成的貫通《文心》全書的道一聖一經之主體架構，雖然採用了儒學「重道」、「徵聖」、「宗經」的傳統觀念，劉勰也清楚表述為來源儒家的觀念，其實此諸觀念與儒家傳統觀念之間存在著顯著和重大的差異，如天從道出異於自道從天出、聖人道同異於聖有高下、道藉人弘異於人能弘道、孔子獨尊異於夫子繼聖、從《五經》出二十種文、出一切文異於文體順時應俗而生等等。而其與佛教緣起自然之道、佛佛道同、如來獨尊、從十二部出一切經等重要觀念之間的密切連繫，說明道一聖一經之架構，大量借鑑了佛教在論證三寶之神聖性時的思路和方法，並且藉助佛教法身、應化身的觀念，重構了儒家天（道）一聖一經的結構形式，從而形成了看似儒學本有的道一聖一經之主體架構。道教借鑑佛教三寶概念的方式，可以為此借鑑路徑的客觀存在提供一個旁證。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·王充，《論衡》，《諸子集成》第 7 冊，上海：上海書店，1986。
- 漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 漢·揚雄著，晉·李軌注，《法言》，《諸子集成》第 7 冊，上海：上海書店，1986。
- 魏·王弼，《老子注》，《諸子集成》第 3 冊，上海：上海書店，1986。
- 東晉·僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 2 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 北涼·曇無讖譯，劉宋沙門慧嚴等再治，《大般涅槃經》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 12 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 姚秦·竺佛念譯，《鼻奈耶》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 24 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 32 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 9 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 8 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 8 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 2 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 梁·僧祐，《弘明集》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 52 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 梁·僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。
- 唐·李鼎祚，《周易集解》，成都：巴蜀書社，1991。
- 唐·姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973。
- 唐·道宣，《廣弘明集》，收入（日）高楠順次郎編，《大正新修大藏經》第 52 冊，東京：大正新修大藏經刊行會，1924。
- 唐·韓愈著，錢仲聯、馬茂元校點，《韓愈全集》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 元·脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 明·李贄，《焚書·續焚書》，北京：中華書局，1975。
- 清·王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 清·紀昀，《四庫全書總目》，北京：中華書局，1964。
- 清·郭慶藩輯，王孝魚整理，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。
- 清·焦循，《孟子正義》，《諸子集成》第 1 冊，上海：上海書店，1986。
- 清·劉寶楠，《論語正義》，《諸子集成》第 1 冊，上海：上海書店，1986。
- 清·蘇輿，《春秋繁露義證》，上海：上海古籍出版社，2015。

二、近人論著

- 方元珍 1987 《文心雕龍與佛教關係之考辨》，臺北：文史哲出版社。
- 王更生 1979 《文心雕龍研究（增訂重修）》，臺北：文史哲出版社。
- 王運熙 2005 《文心雕龍探索（增訂本）》，上海：上海古籍出版社。
- 王運熙、周鋒 2012 《文心雕龍譯注》，上海：上海古籍出版社。
- 石 壘 1977 《文心雕龍與佛儒二教義理論集》，香港：雲在書屋。
- 任繼愈 1989 《中國道教史》，上海：上海人民出版社。

- 牟世金 1988 《劉勰年譜匯考》，成都：巴蜀書社。
- 牟世金 1995 《文心雕龍研究》，北京：人民文學出版社。
- 吳承學 2000 《中國古代文體形態研究》，廣州：中山大學出版社。
- 李曰剛 1982 《文心雕龍斟詮》，臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會。
- 范文瀾 1958 《中國通史簡編（修訂本）》，北京：人民出版社。
- 范文瀾 2008 《文心雕龍注》，北京：人民文學出版社。
- 唐君毅 2016 《中國哲學原論·原道篇》，《唐君毅全集》第 19-21 卷，北京：九州出版社。
- 孫瑞雪 2014 〈試論道教「師道」的神聖性建構〉，《社會科學研究》2014.2(2014.4): 136-140。
- 馬宏山 1982 《文心雕龍散論》，烏魯木齊：新疆人民出版社。
- 張啓成 1960 〈談劉勰《文心雕龍》的唯心主義本質〉，《光明日報》1960.11.20，副刊《文學遺產》第 339 期。
- 曹道衡 1961 〈劉勰的世界觀和文學觀初探〉，《光明日報》1961.4.16，副刊《文學遺產》第 359 期。
- 陶禮天 2008 〈略論《文心雕龍》與中國傳統文化〉，收錄於中國《文心雕龍》學會編，《《文心雕龍》與 21 世紀文論研究國際學術研討會論文集》，北京：學苑出版社，頁 323-335。
- 勞思光 2010 《新編中國哲學史》，臺北：三民書局。
- 黃霖 2005 《文心雕龍匯評》，上海：上海古籍出版社。
- 黃侃 2000 《文心雕龍札記》，上海：上海古籍出版社。
- 楊明照 2000 《文心雕龍校注（增訂本）》，北京：中華書局。
- 劉永濟 1962 《文心雕龍校釋》，上海：中華書局。
- 興膳宏著，彭恩華編譯 1984 《興膳宏《文心雕龍》論文集》，濟南：齊魯書社。
- 羅根澤 1962 《中國文學批評史》，上海：中華書局。
- 饒宗頤 2003 《饒宗頤二十世紀學術文集》第 11 冊，臺北：新文豐出版公司。

On the Source of the Tao-Sheng-Jing
Structure in *The Literary Mind and the Carving of*
***Dragons* 文心雕龍**

Ha Lei*

Abstract

Based on the main structure of Tao-Sheng-Jing 道—聖—經 within the three chapters “Yuan dao” 原道, “Zheng sheng” 徵聖, and “Zong jing” 宗經 in *The Literary Mind and the Carving of Dragons* 文心雕龍, the three principles—which correspond to these chapter titles—of valuing Tao, referring to the Saints, and being conscious of the Classics, or taking them as a model, have been established. Although this structure adopted these three traditional Confucian concepts as well as Liu Xie 劉勰 (467-522) clearly expressing they originated in Confucianism, in fact, there are obvious and significant differences between these specific notions and traditional Confucian concepts. For example, Heaven being produced by Tao differs from Tao being produced by Heaven; equality between Saints is different from inequality between Saints; the idea that Tao can realize itself through man is distinct from the view that man can spread Tao; Confucius being the most respected Saint differs from the idea that Confucius inherited from former Saints; and likewise, from the five Classics comes twenty styles is dissimilar to all styles being the needs of the times. These concepts, however, are also closely related to the following important Buddhist concepts: the twelve links of dependent origination is the law of nature, the same path followed by each Buddha, Tathagata is the alone-honored one, all Buddhist scriptures are produced by the twelve divisions, and so on. This shows that the ideological structure of the Tao-Sheng-Jing borrows from the Buddhist manner of demonstrating the sacredness of the “Three Treasures.”

* Ha Lei, Professor, Institute for Daoism and Religious Culture Studies, Sichuan University.

Keywords: *The Literary Mind and the Carving of Dragons* 文心雕龍, Tao-Sheng-Jing, Buddha-Dharma-Sangha, borrowing, reconstruction