《文心雕龍、原道篇》之思想淵源與文藝美學

黃　景　進*

摘　要

《原道》爲《文心雕龍》首篇，向爲學者們所重視，但是《原道》的思想淵源以及「道」的涵義，在學者間卻有許多不同的看法，本文吸收前人的成果，將《原道》之思想淵源與文藝美學聯繫起來探討，指出下列幾點：一、《原道》以《周易》的天人哲學爲基礎融和漢儒的宇宙觀與老莊的「自然」思想，藉漢人的宇宙觀證明「道」亦有「文」，爲「尚文」的作風辯護；又藉老莊的自然本體論，證明有美質者必有美文，爲「重質」的傳統思想辯護。二、《原道》之「道」爲構造天地萬物的「原理」，而此「原理」具有儒家政治倫理性格。三、文原於道的觀念是基於兩漢以來流行的「天人感應」哲學。四、《原道》重視天地萬物之文彩，與六朝文學重視自然景物（物色）有關。五、劉勰的文藝美學，一言以蔽之，即文質統一，但文質統一是指美質與美文的統一，就文章言，即是合乎儒家倫理的「情性」與美麗「辭采」的統一。文藝創作活動即是「情」與「辭」（狹義之「文」）的結合。六、文質統一的最高境界是「文」與「道」統一，《原道》的中心思想就是文不離道，道亦不離文，文道統一的典範就是聖人製作的經典，故《原道》的企圖是要奠定儒家的權威。

劉勰的《文心雕龍》，因其見解的深入，討論問題的廣泛，以及中國古代詩文論中難得一見的系統性，自民國以來，即獲得學者們熱烈擁護，甚至形成所謂的「龍學」。《原道》

* 作者為本校中文系教授。

居《文心》之首，劉勰顯然有意藉此篇說明他對文學本質的看法，比起其他各篇，本篇文字的困難度不是很高，但學者們的爭論卻很熱烈，主要集中在其思想淵源問題，如《原道》之「道」究竟屬何「道」？在儒釋道(包括魏晉玄學)各家中，那一家的思想較接近《原道》？如果《原道》是融合多家思想，又是如何融合？又「文原於道」的思想是從那裏來的？(註一)

由於《原道》只是論文學的本質，對於文學的細節問題尚未討論，且《原道》所最關心的，是文學美的根源，故《原道》所要說明的，正是劉勰的文藝美學。

《原道》的思想淵源與《原道》的文藝美學，這兩個問題是密切關連的，彼此不能孤立地看。本文希望從思想淵源的觀點去了解劉勰的文藝美學，亦希望從文藝美學的觀點去了解其思想淵源，或許這也可稱之爲「詮釋循環」。

一、《原道》之「道」應屬何道

《原道》中最引起爭論的，是首段：

> 文之爲德也，大矣；與天地並生者何哉？夫玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧，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，是謂三才。爲五行之秀，實天地之心，心生而言立，言立而文明，自然之道也。旁及萬品，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。至於林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鍠；故形立則文生矣，聲發則章成矣。夫以無識之物，鬱然有彩；有心之器，其無文歟！

此段引起討論的問題有二：一是「文之爲德也大矣」之「德」應作何解釋？一是「此蓋道之文也」與「自然之道也」之「道」應指何道？且應作何解釋？玆先論第一個——即「德」的問題。

「德」字之解釋，學者們多數認爲，德是指作用或屬性而言。事物的本體是「道」，「

註一：關於近人論《原道》之思想淵源，牟世金先生曾有扼要評述，見牟文《劉勰原道論管見》（文史哲，1984年第六期）。

德」正是道所發出來的作用。廖蔚卿先生曾經指出，「文德」一詞，見於經傳甚多，如《易・小畜》之大象云：「君子以懿文德。」《詩・江漢》云：「矢其文德。」《左傳》襄二十七年云：「兵之設久矣，所以威不軌而昭文德也。」《論語・季氏》云：「故遠人不服，則修文德以來之。」可見經傳之「文德」皆指文教德化。至漢人卻分而言之，如揚雄《法言・君子》云：「言則成文，動則成德。」王充《論衡・書解》：「空書爲文，實行爲德。」則漢人將言行對舉，並以文章與道德分指文德。《文心雕龍・原道》云「文之爲德也大矣」，據廖先生云，此處之「德」並不專指德行；德有體用二義，就本體言，德卽是道；就作用言，德又指功德。(註二) 李澤厚劉綱紀等者《中國美學史》（案以下凡稱《中國美學史》，皆指此書而言）云：

> 這裏所說的「文之爲德」的「德」是相對於「道」來說的。「道」與「德」的區分源於道家。道指生成萬物的東西，「德」指萬物得之於「道」，並使萬物得以存在、發展的屬性、功能。（中略）「文」之「德」卽是從「道」而來的「文」的屬性、功能。由於「文」源於「道」，其屬性、功能本於「道」，而「道」又是生成天地萬物的東西，所以劉勰讚頌「文之爲德也大矣」，又說它是與「天地並生」的。(註三)

《中國美學史》的說法與廖先生的說法接近，只不過特別指出「道」與「德」的區分源於道家（但是《美學史》並不認爲劉勰所講的「道」是道家之「道」，詳下）。另外，漆緒邦先生亦有同樣看法，他說：

> 這裏的德，不是儒家的德行、德操之德，而是老子的「道德」之「德」，卽由「道」所生之物的具體規定性；如果說，「道」是萬物生成的內在根源，「德」就是萬物表現出來的各有的具體性質。(註四)

上引各家解釋，皆不約而同地將「文德」與「道」聯繫起來看，認爲《原道篇》旣云「文」

註二：見廖蔚卿先生《六朝文論》（聯經出版公司，民國六十七年四月），頁11～12。

註三：李澤厚、劉綱紀等著《中國美學史》第二卷（臺灣谷風出版社）頁790～791。案近人關於《原道篇》的論述甚多，但以此書及劉綱紀所撰《劉勰》（東大圖書公司印行）最爲詳細，本文頗受益於此二書，下面凡引《美學史》，皆同時參見《劉勰》一書。

註四：漆緒邦《以道爲體，以儒爲用》——從《文心雕龍、原道》看劉勰的基本文學觀，附論我國古代文學思想的基本線索（北京師範學院學報，1983年第二期），頁2。

之根源爲「道」，則其所謂文之「德」卽是指「道」之屬性、功能而言，不是指所謂的「德行」。筆者認爲這種解釋似乎過於深求，畢竟《原道》只說「文」之爲德，並未說「道」之爲德，硬要說「德」是指「道」的作用，卽使說得通，亦未免過分迂迴。同時若將「德」看成事物的特殊屬性或是表現於外的作用，這種中性的解釋，亦不能傳達出「文之爲德也大矣」這句話中的詠歎意味。日本斯波六郎先生曾引《禮記・中庸》所謂「鬼神之爲德，其盛矣乎」，以爲彥和此句或與之有關。（註五）斯波先生的話是頗有啓發性的，「鬼神之爲德，其盛矣乎」是稱讚鬼神的功德非常偉大，同樣，「文之爲德也大矣」，也是將「文」擬人化，將它視作某種神秘的人格，稱讚其功德非常偉大；由於「文」的功德所致，天地及大自然界才能表現出美麗動人的景致，反之，無「文」的話，這宇宙恐怕是非常沉悶枯燥的。用「功德」來解釋「德」字，似較「作用」、「屬性」、「功能」等中性名詞更能傳達那種讚歎的意味（這句話似可翻成白話爲：「文的功德眞是太偉大了」）。

自有天地卽有文，故文之功德是與天地並生的，但天地是由「道」產生，故天地的美麗文彩是屬於「道」之文。有了天地卽會產生人類及動植物等，「人」既是萬物之靈，自會創造出美麗的人文，而有些動植物的身上亦有極美的文飾，《原道》一再指出，「人文」以及動植物之文的產生，皆屬於「自然之道」。

由於《原道》首段既謂天地人及動植物等之文皆是由「道」所產生，是「道之文也」，又謂人文及動植物等之文的產生乃「自然之道也」，於是有許多學者認爲《原道》之「道」卽是「自然」，卽是「自然之道」，由此更導致另一個問題，卽《原道》之「道」究竟是儒家之「道」或道家之「道」？（註六）

自從紀昀、黃侃等大師以「自然」論《原道》，後世研究者頗多主張《原道》之「道」卽「自然之道」，甚至乾脆謂「道」卽「自然」。筆者認爲，《原道》的討論所以呈現如此複雜的局面，實與這些解釋有密切關係，因爲環繞這些解釋卽有三個問題：一是「自然」的

註五：見斯波六郎《文心雕龍札記》（收入王元化編選《日本研究文心雕龍論文集》，齊魯書社，1983年，頁39）。

註六：以「自然」或「自然之道」解釋《原道篇》之「道」，大致內容，請閱畢萬忱《試論劉勰文源於道的思想》（社會科學戰線，1979年三期），及鄭毓瑜《劉勰的原道觀》（中外文學第十四卷，第三期）。

定義爲何？一是「自然」與「道」的關係爲何？又一是「道」與「自然」與「文」三者之間的關係爲何？由於每一個問題皆有幾種答案，交織起來，則有許多看法，這些看法要一一解釋清楚，恐怕要佔據很長的篇幅，因爲筆者並不贊成其中大部分的說法，故只擬提出個人的看法。首先，主張《原道》之「道」卽「自然之道」者，其主要理由是《原道》描繪了許多自然界的景物，且謂這些美景是「道之文也」，故有人乾脆說「道」卽「自然」，並謂「自然」卽自然界之日月星辰、四時五行、花草樹木、鳥獸蟲魚等。（註七）但是這種解釋似乎忽略了《文心雕龍》的用語習慣，《文心》在提到自然景物的通名時，並不稱之爲「自然」或今人所謂「自然界」，而是稱之爲「物」。如衆所熟知的，《文心》很重視人「心」與「物」交感所產生的「情志」，認爲這是詩文最重要的內涵，如《明詩篇》云：「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然。」《詮賦篇》云：「賦者，鋪也；鋪采摛文，體物寫志也。」而《神思篇》論文學創作的心理過程，亦著重於「神（心）與『物』遊」的情況。《物色篇》更是專論自然景物隨季節氣候變化對人情志所產生的影響。凡此所謂「物」皆指自然景物，是自然界的通名。故謂「自然」卽指自然界的景物，且謂《原道》之「道」卽此種「自然之道」，是不合《文心》的用語習慣的。

其次，《原道》論某些動植物身上的文采，謂是出於「自然」，而論「人文」現象，亦說是「自然之道」，可見將「自然之道」限於自然界亦是不恰當的。就《原道》所舉例子看來，所謂「自然之道」應是指由事物內在屬性所生發出來的現象而言，正如字面所顯示，「自然」卽是「自己如此」（並非外力所加上）的意思。例如龍鳳虎豹身上的美麗文采，是由虎豹等自身的德性所發生出來的，並非外面裝飾上去的，故云：「夫豈外飾，蓋自然耳。」又如所謂「（人）心生而言立，言立而文明，此自然之道也」，此處說明人文的產生，卽是《明詩篇》所謂的「人稟七情，應物斯感，感物吟志，莫非自然」。人性中本含有各種情感的潛能，當人們接觸自然景物或自然景物突然發生變化時，感情的動盪較爲強烈以致非表現出來不可；詩文所要表現的情感原是人心所固有的，這種由內而外的產生過程，劉勰稱之爲「自然之道」。劉勰主張「自然之道」，與他要求「因情造文」，而反對爲文造情與無情造

註七：如王更生先生卽持此說，見其《文心雕龍讀本》（文史哲出版社印行），《總論》頁26及《原道篇》之《解題與注文》（頁1、5、10、11）。

文（見《情采篇》），是有密切關係的。

第三，將「自然之道」與「道」等同起來，亦犯了因果不分的毛病。《原道》先描繪天文與地文之美，然後說此是「道之文也」，可見「道」是「文」的原因（或來源）。而《原道》所謂「自然之道」，則是指人及動植物等因其內在美而發爲外在美的過程，或許可以說，「自然之道」意指由「道」生出天地萬物以及各種文采，乃是一種「自然」的趨勢，是道自身所決定的。就文法言，「道」是名詞，指產生事物的原因；「自然」是形容詞，是形容由「道」產生事物的過程，在概念上不應混爲一談。（註八）

由於《原道》頗爲強調「自然之道」，自然引起人懷疑《原道》之道是否爲老莊或玄學家之道。但是《原道》至少有兩個突出的觀點與老莊不合，首先，《原道篇》之「道」是與「文」聯繫在一起的。「文」指天地人及動植物等的文采，是屬於感性美的事物，而道家論「道」，很少與「文」聯繫起來，認爲道可生文。且《原道》極度讚美「文」之功德，謂「文之爲德也大矣，與天地並生」，如此對「文」的高度讚美，恐怕與道家思想不無牴觸。（註九）其次，道家喜用「無」來形容「道體」，其所謂「道」是屬於抽象的宇宙本體或規律，在道家的思想中，缺少一個具體的宇宙生成與結構的圖象，而《原道篇》的特點，恰在其提出一個具體的宇宙生成與結構的圖象，並透過此圖象來證明文原於道，使文與道產生緊密的聯繫。（註一〇）

湯用彤先生於《魏晉玄學論稿》即已發表卓識云：「玄學與漢學差別甚大。簡言之玄學蓋爲本體論而漢學則爲宇宙論或宇宙構成論。」「魏晉之玄學則不然，已不復拘拘於宇宙運行之外用，進而論天地萬物之本體。漢代寓天道於物理，魏晉黜天道而究本體。……漢代偏

註八：上舉第二點與第三點理由，論《原道》之「道」非「自然之道」，徐復觀先生亦有類似看法，見其《自然與文學的根源問題》（收入《中國文學論集》——學生書局印行，民國七十四年一月）。鄭毓瑜有同樣看法，見註六引文。

註九：道家主張樸素不喜文飾，如老子《道德經》第十二章云：「五色令人目盲；五音令人耳聾。」此與劉勰講求「形文」、「聲文」的主張顯有牴觸。劉綱紀先生亦云，劉勰始終是和「文」相聯繫來講「道」的，認爲「道」與「文」不能分離，而道家則只講「道」，不講「文」，當然更不把「文」與「道」相聯。（見臺灣東大圖書公司印行《劉勰》第25頁）。

註一〇：道家及玄學家的思想與《原道》不合之處，詳見李澤厚、劉綱紀等著《中國美學史》第二卷。

重天地運行之物理，魏晉貴談有無之玄致。」(註一一)據此，漢儒與魏晉玄學的主要不同，在於漢儒較重視有形具體的事象，而玄學則較重視無體超象的理則。湯一介先生亦云：「魏晉玄學家都不太留心宇宙構成論問題的討論，而討論『本末有無』這個形而上學本體論則是它的特質。一般玄學家們不大注意天地萬物的起源和構成問題，而所注意的是天地萬物存在的根據的問題。」(註一二)《文心雕龍・原道篇》一開頭即提出一幅宇宙生成與構造的圖象：最初是一片混沌的元氣，後因「道」的作用，逐漸形成天玄地黃、天圓地方的天地分離之形。此時天上有日月星辰等有光輝物體運行，地上則有山川等的組織排列，如此一來，有光有水，又有足以活動的空間，已構成生命存在的有利條件，於是出現了最具靈性的人類與形形色色的動植物。《原道篇》所描繪的這一幅圖畫，應該是繼承漢儒的宇宙論。

如前面所討論的，《原道》所謂「道之文」與「自然之道」是各有指涉，不可混爲一談。強調天文地文等是「道之文」，目的在指出「文」的根源是「道」，並由此傳達出另一層意思，那就是「道」可以生「文」，「道」與「文」並非互相排斥。這種提法顯然是要爲魏晉以來崇尚文彩的作風辯護，同時批評那些排斥文飾，崇尚實質的保守派。而強調「心生而言立」是一種「自然之道」，則是進一步說明由「道」生「文」是一種自然的，不需勉強的過程；只要有內在美質，自然會顯現爲外在的文彩。此「自然之道」的提法，又是針對當時只講文字雕琢而缺乏內在情志的文風而發，認爲缺乏實質的文章是不合「自然之道」的。就文章言，文彩是外，而美善的情性則在內（詳第三節），由內而外（即「爲情而造文」）才是合乎「自然之道」。「自然之道」的提出，可說是爲傳統的「重質」派辯護，以此批評當時「離本彌甚」（《序志篇》）的靡麗文風。故《原道篇》的出發點，實是要爲劉勰「文質統一」（見《情采篇》）的美學觀點提供形而上的基礎。根據這種形上學，「道」與「文」是不可分離的，「道」若離「文」，則不成其爲「道」，反之「文」若離「道」，亦不成其爲「文」。(註一三)爲什麼這宇宙，有些現象會如此燦爛美麗？正是因爲宇宙間有「道」的緣

註一一：見湯先生《魏晉玄學流別略論》及《王弼大衍義略釋》（二文均收入《魏晉玄學論稿》，本文採用臺灣廬山出版社印行之《湯錫予先生文集》，引文見該書頁45及頁64）。李澤厚、劉綱紀等著《中國美學史》第二卷論漢人「宇宙論」與道家玄學家之「本體論」不同，實根據湯先生的說法。

註一二：見湯一介《郭象與魏晉玄學》（臺灣谷風出版社），頁27。

註一三：案黃叔琳《文心雕龍注》引紀昀評云：「文以載道，明其當然；文原於道，明其本然。識其本乃不逐其末，首揭文體之尊，所以截斷衆流。」此評之內容似可與筆者的觀點相印證。

故，如果無「道」，則宇宙只是最原始的「混沌」一片，是談不上「文」的。而由「道」生「文」是「道」的自身性質所決定的，「道」必然顯現爲「文」，這是一種「自然之道」。「自然之道」的提法使「道」與「文」產生必然的聯繫，使二者統一起來，這就爲「文質統一」的美學觀點提供了形而上學的根據。

「自然之道」雖是老莊及玄學家所極重視亦極鼓吹的觀念，但在他們的觀念中，「道」與充滿感性的「文」並未聯繫起來，《原道》謂天地之文乃「道之文」，應是繼承漢儒的宇宙觀，就這宇宙觀而言，我們由感官所知覺的這個充滿聲色之美的宇宙正是「道」的象徵，這些美麗的文采證明了「道」的存在；如果沒有這些美麗文采，又如何可以證明「道」的存在？劉勰正是利用這套宇宙觀來爲「尙文」派辯護。但劉勰同時又吸收了老莊玄學的「自然」觀點，強調人文及動植之文的發生應基於本身內在質性的發展，以此爲「重質」的傳統觀點辯護。道家非常重視事物內在質性的需求，而最反對不合事物本性的外力介入，認爲這種外力會破壞本性而造成痛苦，那就不是美、善，劉勰正是利用這種觀點來證明文質應該統一。

雖然《原道》既利用漢儒的宇宙觀，又吸收了老莊的自然哲學，但這兩系思想並不是隨便拼湊起來的，而是在《周易》的哲學基礎上統一起來，《中國美學史》（第二卷）曾解釋這種情形云：

> 通觀《原道》全文，它的根本思想來自儒家的經典《周易》，特別是其中的《傳》。這是許多研究者所公認的事實。但在劉勰的時代，對於《周易》一書有不同的解釋。這些解釋，基本上又可劃分爲兩大系列，一個是漢儒從宇宙論出發的解釋，它是同漢代以來很流行的宇宙起源論以及陰陽五行學說聯繫在一起的；另一個是魏晉玄學家從本體論出發的解釋，它是從玄學家對理想的人格本體的追求聯繫在一起的，帶有濃厚的哲學思辨色彩，幾乎不涉及宇宙起源問題和陰陽五行理論。我們認爲，劉勰對《周易》的理解，在根本上採取了漢儒的立場，但又吸取了道家、玄學的思想。劉勰對於「道」的理解是這三者「折衷」的產物，而最後是歸於儒家的。(註一四)

過去學者們或以老莊之道解釋《文心雕龍・原道篇》，確實是忽略了作爲《原道》思想基礎的漢儒宇宙論；而以儒家之道解釋《原道篇》者，亦同樣未能認識其中的漢儒宇宙論。

註一四：見註四引書，頁767。

同樣，雖然學者們皆看出《文心雕龍》與《周易》的密切關係，卻未能指出《文心》如何利用《周易》（尤其是《易傳》）的思想結合漢儒之宇宙論及老莊、玄學之本體論，由於未能理清《原道》之思想淵源，致陷於爭議不休的局面。《中國美學史》的說法可以澄清許多問題，對《原道》是很有貢獻的。

《原道篇》一開始卽云「文之爲德也大矣，與天地並生」，正是吸收了《周易》的思想。《周易》本是由象徵天地的「乾」「坤」二卦開始，故《繫辭上》一開始卽論乾道與坤道造成天地之分並生成萬物：

> 天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣！動靜有常，剛柔斷矣！方以類聚，物以羣分，吉凶生矣！在天成象，在地成形，變化見矣！是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物；乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大；可久則賢人之德；可大則賢人之業；易簡而天下之理得矣！天下之理得而成位乎其中矣！

《序卦》亦云：

> 有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。

由天道講到人道，公認是《周易》哲學的特色，且據《易傳》的說法，由天地而生萬物是具有因果關係的發展過程，這種發展如用老莊的說法，正是所謂的「自然之道」。

《原道》的關鍵字眼是「道」，但《原道》對「道」字並無說明，導致學者間的許多爭論，其實若參照《周易》的哲學來看，《原道》之「道」並不難理解。據上引《繫辭傳》的文字看來，所謂天地之「道」實指構造天地萬物（包括「人」）的「原理」而言；所謂「乾道成男，坤道成女」，卽是說明乾坤之「道」是構造男性與女性的「原理」，意思甚爲清楚。宇宙最初原是一片混沌的「元氣」，幸此元氣中有「道」的存在，故能形成天地，並由天地造成人及萬物。故「道」是形而上的，而「物」則是形而下的（因爲物的質料是「氣」），天地萬物各有其感性特徵，有些物，其感性特徵非常美麗，此卽是「文」。當然，若追究這些「文」的來源，則仍是「道」，因爲這些「文」本是由構成該物的「原理」所決定的。

(註一五)但是凡人並不能由這些物的感性特徵去認識其構成原理（道），有這種本領的，是所謂的「聖人」，只有聖人才能「明道」。例如聖人觀察「天象」，發現代表天的感性特徵是星辰的運行，此星辰的運行即是所謂的「天文」，但聖人不僅注意到「天文」，而且還注意到這些星辰居然能在天空中運行不息不致因疲勞而失墜，這種「健行」的特徵是地上其他萬物所沒有的，於是先聖用六個陽爻（即「乾卦」）來象徵此種健行不懈的「天道」，而後聖則直云「天行健，君子以自強不息」。先聖與後聖所創作出來的經典，本身就是很美的符號或語言，這些符號或語言即是構成「人文」傳統的寶貴遺產。由於這些符號與語言是聖人根據其仰觀俯察，內心有所體會領悟而創作出來的，是有一番「自然」的發展過程，故《原道》謂：「心生而言立，言立而文明，此自然之道也。」又云：「道沿聖而垂文，聖因文而明道。」聖人所創作的「人文」經典具備天道地道人道，故謂之「道之文」；而其創作過程則據其仰觀俯察時的內心體會，是一種由內而外的過程，故謂之爲「自然之道」。

但是以自然科學的思考模式來理解這種構造天地萬物之「道」，恐怕會喪失掉古人思想中的某些重要的意義。應該特別注意的是，《周易》所關心的天人之道實是一種政治倫理之道。根據《易傳》的說法，宇宙間萬物的關係是由一套政治倫理所構成，而這套政治倫理則源於劃分天地的乾道與坤道；人類的政治倫理，只不過是模仿這套「天道」而已。戴璉璋先生指出，《易》的卜筮活動，原始目的是在占斷吉凶，但是到了周代則加進了許多道德理念，導致占筮性質的改變，尤其《易傳》的作者更結合了易學與儒學，儒家的義理構成易學的重要內涵。(註一六)戴先生的說法亦證明了《易傳》所說的天地之道實是儒家所提倡的政治倫理之道。

註一五：案《韓非子、解老》云：「道者，萬理之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。」此亦謂「道」是構造天地萬物之原理；就個別事物言是「理」，就所有事物言則是「道」，而「理」是構造個別事物之「文」的原因。《解老》又指出聖人據天地之道而製作文章，故黃侃謂《原道》所論文原於道實據《韓非子》（見黃侃《文心雕龍札記》，文史哲出版社印行）。又徐復觀先生云，所謂「蓋道之文也」，即是說「這是道直接所表現的文」；道何以會直接表現爲文，因爲道的內容、性格即是文（《原道篇通釋》，收入《中國文學論集》）。徐先生似將「道」與「文」畫上等號，此說可能會引起爭議，但如說事物上之「文」是由構成該事物之「道」所決定，應是可以成立的。

註一六：見戴先生作《易傳之形成及其思想》（文津出版社印行，民國七十八年六月）第二章「思想的淵源」。

劉勰利用《周易》哲學，不僅要證明「道」是有文彩，更要提醒文學家注意，「文」的根源是天地間政治倫理之道，(註一七)具有這種政治倫理的文章——即所謂「道之文」，才是最美的文章。

二、「文原於道」觀念的產生

「原始以表末」爲《文心雕龍》論文體的四種方法之一，劉勰論某種文體，必說明其發生的原因以及其發展的經過，學者們皆認爲這種歷史方法的運用爲《文心》寫作的重要特色，(註一八)不過學者亦指出，這種方法並非劉勰首創，如劉歆《七略》、班固《漢書・藝文志》對學術源流的考察，及《詩賦略》中敍述了詩賦的發展過程，又如蔡邕《銘論》中列舉古代著名銘文，而摯虞《文章流別志論》更對各種文體的源流皆有論述。(註一九)但是這些論述大都針對某種特殊文體，至於就「文」的共相（文采）論其起源，並追蹤至天地始分之「道」，則在劉勰以前之文體論中似少發現。

《文心雕龍》在文體論上的貢獻之一，就是不僅探討各文體的源流與性質，同時還探討了「文」的共同本質及其與天地之道的關係。《中國美學史》曾指出《原道篇》與成公綏《天地賦》的思想有密切關係（《天地賦》收入《全晉文》卷五十九，文長，玆不引出）；據《中國美學史》的看法，《天地賦》是第一次從文學的、審美的觀點來描繪天地，且成公綏還寫了《雲賦》、《陰霖賦》、《時雨賦》、《大河賦》、《芳香賦》、《柳賦》、《日及賦》、《木蘭賦》、《鴻雁賦》、《鷹賦》、《鳥賦》等，正是劉勰所說的「傍及萬品，動植皆文」。劉勰對「天文」的美作了許多形容，和成公綏認爲天地是「至麗」的看法是完全一致的。《美學史》認爲，這種對宇宙、大自然的讚美，既受道家的影響，更重要的是來自《易傳》。(註二〇)

註一七：案李澤厚劉綱紀等著《中國美學史》（第二卷）對此頗有論述，甚值得參考。(見該書第782頁)

註一八：見劉綱紀《劉勰》（頁81）及王夢鷗先生《文心雕龍》（時報出版公司《中國歷代經典寶庫》，頁21及31）。

註一九：劉勰之前，用「原始以表末」的方法來論學術或文體發展，見王運熙先生《文心雕龍探索》（上海古籍出版社），頁30。

註二〇：見註四引書，頁794～797。

案劉勰深受辭賦文學與《易傳》的影響，是無可爭議的，但謂劉勰「文原於道」的思想乃受到成公綏《天地賦》的影響，論據似嫌薄弱，事實上，在別的著作中可以找到許多與《原道篇》相近的內容。首先，《原道》的名稱，如衆所周知，已出現於《淮南子》的首篇，但《淮南子・原道訓》是強調道家自然無爲的思想，並未論述「道」與「文」的關係，《原道訓》甚至還說：「是故至人之治也，掩其聰明，滅其文章，依道廢智，與民同出於公。」可見《原道訓》並不肯定「道」與「文」的關係，與《文心》的基本觀念不合。(註二一)相對的，較《淮南子》稍早，陸賈《新語》之首篇爲《道基》，而篇中亦出現「天人合策，原道悉備」的字眼。《道基篇》說明治國之道的基本，國家因聖人而治，聖人則法天地。(註二二)文章開始云：「傳曰：天生萬物，以地養之，聖人成之，功德參合，而道術生焉。」(註二三)此謂天地有能力生養萬物，但是仍有賴聖人的指導，人類才能充分地利用天地的資源去滿足自己的生活。如何利用天道與地道以養人，即是所謂「道術」，而「道術」即爲政之基，故謂之《道基》。接著即論「天」如何生萬物云：

> 故曰：張日月，列星辰，序四時，調陰陽，布氣治性，次置五行，春生夏長，秋收冬藏，陽生雷雹，陰成雪霜。養育羣生，一茂一亡，潤之以風雨，曝之以日光，溫之以節氣，降之以隕霜，位之以衆星，制之以斗衡，苞之以六合，羅之以紀綱，改之以災變，告之以禎祥，動之以生殺，悟之以文章。

次論「地」如何養萬物云：

> 故地封五嶽，畫四瀆，規洿澤，通水泉，樹物養類，苞殖萬根，暴形養精，以立羣生

註二一：案《淮南子、詮言訓》云：「飾其外者傷其內，扶其情者害其神，見其文者蔽其質。」這種「文」害「質」的觀念顯然與《文心雕龍》相牴觸。李澤厚劉綱紀等著《中國美學史》以爲，如《文心雕龍》以《原道》作爲開宗明義的第一章，以自然之道貫穿全書，似乎與《淮南鴻烈》有關（第一卷，頁553），語氣頗爲游移。「美學史」第二卷又指出劉勰所說的「自然」之美，「決非要回到道家理想中的樸素無爲狀態，而是與儒家社會政治理想的實現不能分離的。」（頁802）據此，則《原道篇》若有取於《淮南子、原道訓》，亦只取其篇名而已。

註二二：本文論陸賈《新語、道基篇》主要參考下列書籍：胡適《中國中古思想史長篇》（胡適紀念館印行）、王更生《陸賈》（收入王壽南主編《中國歷代思想家》第二冊，臺灣商務印書館發行）、羅光《中國哲學思想史（兩漢、南北朝篇）》（學生書局印行）。

註二三：所引陸賈《新語》本文，皆據《四部叢刊》本，下同。

。不違天性，不奪物性，不藏其情，不匿其詐。

論述天道與地道之後，始論聖人如何「仰觀天文，俯察地理」，教導人類各種生活之道。更特殊的是，陸賈將「人道」（即文化）的發展分爲「先聖」、「中聖」、「後聖」等三個時期，所謂「先聖」時期的內容有三項：第一是教民建立「父子」「君臣」「夫婦」等人倫觀念，此是「人道」之始；其次是教民治理食、衣、住、行等之道；再其次是訂立各種法律以消弭亂源，保障人類生命財產的安全。到了「中聖」時期，因爲人民只知畏法而不知禮義，於是中聖乃設「辟雍庠序」等學校，利用教育使得人民知道遵守本分，「明父子之禮，君臣之義，使強不凌弱，家不暴寡，棄貪鄙之心，興清潔之行。」如此一來，社會不致失序而解體。

最值得注意的是「後聖」時期，據《新語》云，禮義教育仍不足保障社會之長治久安，蓋「綱紀不立，後世衰微」——若未建立各種制度，則不免人亡政息，社會不免有動亂之虞，於是後聖「乃定五經，明六藝，承天統地，窮事□微，原情立本，以緒人倫，宗諸天地，□脩篇章，垂諸來世，被諸鳥獸，以匡衰亂，天人合策，原道悉備。」可見到了「後聖」時期，五經六藝皆已制定講明，各種經國大典，禮樂制度皆已建立，此時才算完成了天道、地道與人道。所謂「天人合策，原道悉備」，正說明在「後聖」（即儒家）經典中，已具備了各種天、地、人之道。但是在「後聖」時期，除了製作各種經典之外，還製作各種音樂、美術、雕刻以及高級的工藝製品，以滿足人民感性生活的需要，《道基篇》云：

> 智者達其心，百工窮其巧，乃調之以管絃絲竹之音，設鐘鼓歌舞之樂，以節奢侈，正風俗，通文雅。後世淫邪，增之以鄭衞之音，民棄本趨末，伎巧橫出，用意各殊，則加雕文刻鏤，傳致膠漆，丹青玄黃琦璋之色，以窮耳目之好，極工匠之巧。夫驢騾、駱駞、犀象、瑇瑁、琥珀、珊瑚、翠羽、珠玉，山生水藏，擇地而居，潔清明朗，潤澤而濡，磨而不磷，涅而不淄，天氣所生，神靈所治，幽閒清淨，與神浮沉，莫之效力爲用，盡情爲器，故曰聖人成之，所以能統物通變，治情性，顯仁義也。

所謂「智者達其心」是指聖人製作五經六藝，結合天地人之道以滿足人類理性心靈的需求；而所謂「百工窮其巧」則指百工窮極各種技巧，以滿足「耳目之好」——即感性生活的需要。縱觀《道基篇》所論人類文化演進之三階段，「先聖」階段著重於基本物質生活的滿足；

「中聖」階段著重於推行仁義教育以求社會安定；「後聖」階段則著重於精神生活的滿足，所謂「故曰聖人成之，所以能統物通變，治情性，顯仁義也」，即是說明感性與道德理性的調和爲聖人之道（亦即「人道」）之最後目標。

《道基篇》之文化演進三階段論，頗合乎歷史演進的事實，故爲學者們所稱讚，(註二四)但學者們也都注意到《道基篇》的思想實出於《易傳》，如《繫辭下》云：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六六者非它也，三才之道也。」按照《易傳》的說法，《周易》之主要內容即是講「天道、地道、人道」此「三才之道」，而「三才之道」的關鍵即是「聖人」，《易傳》的重心即是放在聖人如何觀察天地以製作人道之上。《易傳》論聖人之處甚多，《繫辭下》論聖人如何仰觀俯察、制器尙象，此一段話爲人所熟知，而《繫辭上》亦云：「故能彌綸天地之道，仰以觀於天文，俯以察於地理。」「夫易、聖人所以崇德而廣業也，……崇效天，卑法地，天地設位而易行乎其中矣。」故法效天地之道以製作人道實是聖人對人類及天地之大貢獻，但聖人之所以爲聖人，尤在其能認識天地之變化，《繫辭》（尤其是《繫辭上》）特別重視聖人此種「通變」的能力，如云：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶剛柔相推而變化。」「是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。」（以上皆見《繫辭下》）。

《道基篇》的思想與《文心雕龍・原道篇》的思想頗多吻合，如《道基》論治術而推源於「道術」，《原道》亦謂文原於道，二者皆有「原道」的觀念。又如二者皆由天道地道而論及人道，且強調聖人在三才之道中的作用。雖然《道基篇》並未論及與語言文字有關的「文學」，但於「後聖」階段亦肯定音樂美術雕刻工藝等滿足「耳目之好」的功能，(註二五)此與《原道》肯定文采有娛耳悅目的功能，是可以溝通的。且二者亦皆認爲感性的滿足不應脫

註二四：如王更生先生云：「我們把這種理論，較之易經繫辭所謂之『制器尙象』，固然進步；就是和韓非『聖人不期循古，不法常可，論世之事，因爲之備』的觀點相比，更是脈絡圓熟，有超前的創見。」（見註二三引文，頁22）胡適之先生亦稱：「陸賈此論，更爲詳細清楚，可算是古人的文化起原論中最有條理的作品。」（見註二二引書，頁224）

註二五：論文章有「娛耳悅目」的功能，原出於《文選序》，但《文心》亦肯定「聲文」「形文」，且很多學者指出《原道篇》首段論大自然界聲色之美，即屬於「聲文」「形文」。肯定「聲文」「形文」即是肯定文章之「娛耳悅目」功能。

離道德理性的範圍。

《原道篇》與《道基篇》尚有一點極爲近似的，就是《原道篇》亦有一套聖人階段論。《原道篇》云：

> 人文之元，肇自太極，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，玉版金鏤之實，丹文綠牒之華，誰其尸之，亦神理而已。自鳥跡代繩，文字始炳，炎皞遺事，紀在『三墳』，而年世渺邈，聲采靡追。唐虞文章，則煥乎爲盛。元首載歌，旣發吟詠之志；益稷陳謨，亦垂敷奏之風。夏后氏興，峻業鴻績，九序惟歌，勳德彌縟。逮及商周，文勝其質，雅頌所被，英華日新。文王患憂，繇辭炳曜，符采複隱，精義堅深。重以公旦多材，振其徽烈，制詩緝頌，斧藻羣言。至若夫子繼聖，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。

在《原道篇》中，這一段其實更爲重要。其中敍述上古「人文」的發展，實際上都是在講歷代「聖人」對「人文」的貢獻。雖然《原道篇》無「先聖」「中聖」「後聖」之說，但這一段話確實將上古聖人分成三階段：第一階段是《易象》及《洛書》出現的時代，此時的聖人，主要是「庖犧」；這個階段尚無正式的文字記載，只有一些系統性的象徵符號，非常簡單，可說是「人文」的萌芽時期。當歷史進入有文字記載時，卽是「人文」的第二階段，亦是「人文」飛躍發展的時期，此時隨著唐虞夏商周的歷史發展，亦逐漸形成儒家的各種經典——「六經」。時代愈後則文采愈盛，此時的主要聖人爲「文王」與「周公」。按照《原道》的說法，至第二階段，則中國古代的重要經典皆已形成，可是並未盡善盡美，原因可能是形成期過長，且六經並非成於一手。幸好有第三期的聖人——「孔子」出現，經過他的整理修飾，這些經典總算達到至善之境。

以上說明《原道》與《道基》有許多吻合之處，筆者無意斷言《原道》受《道基》的影響，(註二六)因爲主要的關鍵是二者皆採取《周易》的觀點，而《周易》這些觀點可能在漢儒

註二六：案《文心雕龍、諸子篇》提到陸賈《典語》，《典語》當是《新語》之誤，《道基》爲《新語》首篇，劉勰必應看過。

中相當普遍。(註二七)尤其一旦接受《周易》的思想，即很容易將天道與人道聯繫起來，並將天文與人文聯繫起來，由此啓發文原於道的觀念。如王充《論衡・佚文篇》云：

> 候氣變者，於天不於地，天文明也。衣裳在身，文著於衣，不在於裳，衣法天也。掌察理者，左不觀右，左文明也。《易》曰：「大人虎變，其文炳。君子豹變，其文蔚。」又曰：「觀乎天文，觀乎人文。」此言天人以文爲觀，大人君子以文爲操也。

而《書解篇》論文質之關係云：

> 或曰：「士之論高，何必以文？」答曰：「夫人有文，質乃成。物有華而不實，有實而不華者。《易》曰：『聖人之情見乎辭。』出口爲言，集札爲文。文辭施設，實情敷烈。夫文德，世服也。空書爲文，實行爲德，著之於衣爲服。故曰：德彌盛者文彌縟，德彌彰者人彌明。大人德擴其文炳，小人德熾其文斑，官尊而文繁，德高而文積。華而皖者，大夫之簀，曾子寢疾，命元起易。由此言之，衣服以品賢，賢以文爲差。愚傑不別，須文以立折，非唯於人，物亦咸然。龍麟有文，於蛇爲神。鳳羽五色，於鳥爲君。虎猛，毛紛倫。龜知，背負文。四者體不質，於物爲聖賢。且夫山無林，則爲土山；地無毛，則爲潟土；人無文，則爲樸人。土山無麋鹿，潟土無五穀，人無文德，不爲聖賢。上天多文，而后土多理，二氣協合，聖賢秉受，法象本類，故多文采。瑞應符命，莫非文者。

王金凌先生謂《文心雕龍・原道篇》首段論文原於道，與王充所言若合符節，並謂《文心》是秉承王充的說法。(註二八)的確，二書的共同點是相當明顯的，第一，二書皆取《周易》的說法，將天文與人文並提。第二，二書之所謂文，皆指具感性美之文采，且從正面肯定此文彩之價值。第三，二書所指人文皆指聖賢之文，皆具政治倫理色彩。第四，二書皆認爲有美

註二七：湯用彤先生云：「漢代學者多講所謂『天人相應』之學，其時特別注重『天道』的著作，如揚子雲的《太玄》，桓譚說：『揚雄作玄書，以爲玄者天也道也，言聖賢制法作事，皆引天道以爲本統，而因附屬萬類王政人事法度。……」此外，漢以前的書，《周易》最言『天道』，所以漢末談『天道』的人們，都奉《易經》作典要，其實『魏晉玄學』早期所推重的書，又何嘗不是《周易》呢？因爲那時《周易》是『正經』，老、莊才不過是『諸子』罷了。」（《魏晉思想的發展》，附《魏晉玄學論稿》）據此可見《周易》與漢代流行的天人之學的關係非常密切。

註二八：見王金凌《中國文學理論史》（上古篇）（華正書局，民國七十六年），頁207及220。

質者必有美文。第五，二書皆承認緯書亦有文采。

《書解篇》論文質統一，這段話最能看出兩漢以來文質統一說的眞義。由這段話可知文質統一並非指任何「質」皆有「文」，而是指任何「美質」必有「美文」，這點對了解六朝之文學理論是極爲重要的。蓋自兩漢以來，人們所指之「文」原只限於美文，故所謂文質彬彬，又只針對美質必與美文相稱而言。而人類中之最具美質者即是聖賢，聖賢因其本身所具有的美質，乃能創造出美的文采，達到眞正的文質統一。此與後來歐陽修所謂「道勝者文不難而自至」（《答吳充秀才書》），意思頗可相通，只不過六朝人更重視文采對美質的修飾作用。

王充之後，葛洪《抱朴子・尙博篇》云：

> 夫上天所以垂象，唐虞之所以爲稱，大人虎炳，君子豹蔚。昌旦定聖謚於一字，仲尼從周之郁，莫非文也。八卦生鷹隼之所被，六甲出靈龜之所負，文之所在，雖賤猶貴，犬羊之鞟，未得比焉。

此處亦將天文與人文並稱以說明「文」之偉大，並引《周易・革卦》之象辭以證明聖人必有文飾，與前面的王充及後面的劉勰，觀點皆很相近。

與劉勰的思想最爲接近的，應屬漢儒揚雄。揚雄主張原道、徵聖、宗經，一般文學批評史多有論述。揚雄推崇《周易》云：「經莫大於《易》。」（《解難》）尤其揚雄亦主張聖人必有文飾，且文質必須統一，其《法言・先知篇》云：「聖人，文質者也，車服以彰之，藻色以明之，聲音以揚之，詩書以光之。」《吾子篇》則云：

> 或曰：「有人焉，自姓孔而字仲尼，入其門，升其堂，伏其几，襲其裳，則可謂仲尼乎？」曰：「其文是也，其質非也。」「敢問質。」「曰：羊質而虎皮，見草而說，見豺而戰，忘其皮之虎也。聖人虎別，其文炳也；君子豹別，其文蔚也；辯人貍別，其文萃也。（下略）」

此段話論文質應該統一而亦引《周易・革卦》之象辭爲證，足見《周易》在漢魏以來追求文采的歷史潮流中，確實產生很大的作用。黃繼持先生曾指出，劉勰是借著《易經》之「道」作爲聯結儒家尙用與魏晉以來尙文的橋樑，而使二者相爲依倚不會偏廢。(註二九)這觀察非常

註二九：見黃繼持《文心雕龍與儒家思想》（收入王更生教授編纂《文心雕龍研究論文選輯》，頁304）。

正確，但正如上引各家著述所顯示，自漢朝以來，利用《周易》來折衷「尚質」與「尚文」二種對立立場，已經是一種共同的趨勢。

《文心雕龍》肯定緯書的價值，故於「文之樞紐」中列有《正緯篇》。而《原道》論「人文」的萌芽階段，亦推崇《河圖》《洛書》，以爲是聖人「取象」的對象。值得注意的是，在漢朝流行的緯書或讖緯思想中，即多有人文法象天地的說法，如《白虎通・禮樂》云：「樂以象天，禮以法地。」《詩緯含神霧》云：「詩者，天地之心，君祖之德，百福之宗，萬物之戶也。」又《春秋緯說題辭》云：「詩者，天文之精，星辰之度，人心之操也。」(註三〇)到了三國的阮籍，其《樂論》仍是從天地乾坤論起，《樂論》云：

> 夫樂者，天地之體，萬物之性也。合其體，得其性，則和；離其體，失其性，則乖。昔者聖人之作樂，將以順天地之體，成萬物之性也。（中略）乾坤易簡，故雅樂不煩。道德平淡，故無聲無味。不煩則陰陽自通，無味則百物自樂，日遷善成化而不自和，風俗移易而同於是樂。此自然之道，樂之所始也。（下略）

阮籍著有《通易論》、《通老論》、《達莊論》等，是典型的玄學家，早期的玄學家每有調和儒道思想的傾向，阮籍亦不例外，《樂論》將「樂」的性質推本於「天地之體，萬物之性」，亦類似「原道」的觀念。(註三一)當然，阮籍比較嚮往老莊的理想，故以「平淡」解釋「易簡」，與《文心雕龍》之重文飾不同。值得注意的是，阮籍已經用老莊的「自然之道」解釋乾坤易簡的作用及雅樂移風易俗的功能。《三國志・蜀志・秦宓傳》引秦宓曰：「夫虎生而文炳，鳳生而五色，豈以五彩自飾畫哉！天性自然也。蓋《河》《洛》由文興，《六經》由文起，君子懿文德，采藻其何傷？」(註三二)此與《原道》所稱龍鳳虎豹之文皆出於自然，非由外飾，意思尤爲接近。由此可見，論「文」而探原於天地之道，實有一長遠的傳統，這傳統就是所謂「天人感應」的哲學。並且到了三國，已經將《周易》與老莊思想融合起來，且用老莊「自然」哲學解釋《周易》所推崇的天文及人文現象，使得文質統一的觀念更跨進

註三〇：上引資料參見蔡鍾翔、黃保眞、成復旺等著《中國文學理論史》（北京出版社》第一冊，第一編第二章第五節「董仲舒與讖緯神學」。

註三一：案《禮記・樂記》云「大樂與天地同和」，阮籍《樂論》思想實出於此。

註三二：范文瀾《文心雕龍注》卷一，《原道》註一四引「孫君蜀丞云」，指出《原道》所謂龍鳳虎豹之文非由外飾乃出「自然」，語本《秦宓傳》。

一步，成爲「道」與「文」的統一。

三、由《原道》看劉勰的文藝美學

「文」是一個極普通的字，但這個字在古人心目中代表什麼意義，似乎很少人能弄清楚。首先應該注意的是，《原道》論「人文」的開始，是從《易象》及《河圖》《洛書》開始，而《易象》及《河圖》《洛書》並非眞正的文字，它們只是一些有組織有變化的符號，然則劉勰心目中的「文」是從「有組織有變化的符號」開始的，易言之，凡沒有組織沒有變化的，是不稱之爲「文」。《原道》從天地始分論「文」的開始，是有道理的，因爲在天地未分前的「混沌」狀態，是無所謂「文」的。就「人文」最初之《易象》言，所謂「象」，是就一個「卦」的整體而言，而整體的「象」則是由各局部的「爻」組織而成的，這些爻的組織方式卽是「文」，故《繫辭下》云：「道有變動，故曰爻，爻有等，故曰物，物相雜，故曰文。」此謂「爻」代表「道」的變動，因爲爻有陰陽可代表不同性質之物，故爻之交錯相雜卽可象徵事物之變化，而這些爻之相雜卽是「文」，正如物之相雜亦謂之「文」(註三三)。此處所謂「相雜」應卽「組織」之意，故一個卦「象」的組織或結構方式，卽可謂之「文」。如舉一個圖案爲例，設此圖案爲「貓」的形狀，則貓爲此圖案之「象」，而構成此貓的線條與顏色，其組織則爲文。「象」是事物的完整面，但此完整面其實是有其複雜性與變動性，這複雜性與變動性必須從「文」的角度才能觀察出來。「文」的奧妙就在於，它雖然富於變化，卻不是盲目的，因爲其變化總是爲了要完成某種「象」；就其有目的言，可謂之「文心」，就其變化中有條理言，可謂之「文理」，此「文心」與「文理」恰是《文心雕龍》所要研究的對象。

《文心雕龍・情采篇》云：

> 故立文之道，其理有三：一曰形文，五色是也；二曰聲文，五音是也；三曰情文，五性是也。五色雜而成黼黻，五音比而成韶夏，五情發而爲辭章，神理之數也。

所謂「形文」，是由「五色」錯綜而成；所謂「聲文」，是由「五音」錯綜而成；所謂「情

註三三：案《說文》文部亦云：「文，錯畫也，象交文。」此解釋顯然與《易傳》相同。

文」，是由「五性」錯綜而成。可見《文心雕龍》之所謂「文」，與《易傳》的用法並無不同，凡事物有組織有變化者始可謂之「文」。《原道篇》描寫動植物及自然界的風景云：

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，有逾畫工之妙（中略）；泉石激韻，和若球鍠。故「形」立則章成矣，「聲」發則文生矣。

所謂「形立則章成，聲發則文生」，正是《情采篇》所謂的「形文」與「聲文」。由此可見，「文」是附著在事物上的感性符號（如顏色、形狀、聲音等）的組織，這些組織不僅構成該事物的特徵，而且因其豐富性與變化性，能夠滿足人們的感性要求，故籠統地說，「文」就是事物的美麗特徵。文是引起快感與美感，而不是引起惡感的，這是自兩漢至六朝的文論家的共同觀念。《中國美學史》謂：「整個齊梁美學，就它主要關注的方面來說，可以說就是在解決『麗』的問題，連主張原道的《文心雕龍》也不例外。」(註三四)的確，六朝人所謂「文」（狹義之「文」）本指「麗辭」而言，六朝的文學理論，一言以蔽之，就是「美的追求」。在六朝人的心目中，「文」通常只能與美麗聯繫在一起，而不能與醜惡聯繫在一起。

《原道》的思想，可以四個字加以概括，就是「文道統一」。《原道》所闡述的不過兩點：一是「道」亦有「文」；一是「文」應載「道」；而這兩點的基本思想，即是「文」與「道」應該統一。《原道》一開始描寫天地之美，指出其爲「道之文也」，就是要證明，「道」並非如一般人所想像的，是非常嚴肅而枯燥的性質，相反的，「道」原是有其活潑而美麗的一面，如缺少這一面，則「道」亦不成其爲道。故若因重「道」而輕「文」，是不對的。另外，《原道》又提出「自然之道」的說法，指出人能創造美的文章，而龍鳳虎豹身上亦有美麗文采，凡此皆是由天生具有的內在質性所「自然」地發展出來，並非由外力強加上去。根據這種「自然之道」的提法，則凡外力所加的裝飾，如果不合乎事物的內在質性，亦不是美的。因此，文是不能脫離質的，而提到更高的層次言之，就是文應載道，「文」不可離「道」。

文道統一也就是文質統一，故《情采篇》云：「聖賢書辭，總稱文章，非采而何！夫水性虛而淪漪結，木體實而花萼振；文附質也。虎豹無文，則鞟同犬羊，犀兕有皮，而色資丹漆；質待文也。」此處用「文附質」與「質待文」說明文質應該統一，實是《原道》的另一

註三四：見註四引書，頁653～5。

種說法。但是這一段話更清楚地說明了六朝人「文質統一」說的意義：所謂「文質統一」只限於美文與美質的統一，並非任何文質的統一。尤其據《情采》所言，文章之「質」是就作者的「情性」而言，文質統一卽是「情性」與「辭采」的結合；以情爲「經」，以辭爲「緯」，情、辭（文）的組織卽是「立文之大本」。《情采篇》主張爲情造文，而反對爲文造情或無情而造文，很容易使人聯想到六朝的「緣情」說。依照近人流行的說法，重視「情」在詩文中的作用爲六朝文論中的主要特點，而「緣情」說雖由漢朝儒家「言志」說發展出來，卻與「言志」說不同，「言志」說著重政敎的作用，而「緣情」說著重於「文」的本質，拋棄漢儒喜談政敎的包袱。(註三五)這種流行說法並不完全正確，最主要是沒有細考六朝人所謂的「情」是指何而言。六朝人所謂「情」，其範圍實相當狹窄，正如六朝人論「文」是專指美麗的文采，其論「情」亦專指美（包括「善」）的感情，簡言之，六朝人所謂「情」，往往是指具有倫理敎化意義的情。如最早提出「詩緣情而綺靡」的陸機《文賦》，首先說明作「文」之動機云：

> 佇中區以玄覽，頤情志於典墳；遵四時以歎逝，瞻萬物而思紛；悲落葉於勁秋，喜柔條於芳春；心懍懍以懷霜，志眇眇而臨雲；詠世德之駿烈，誦先人之淸芬；游文章之林府，嘉麗藻之彬彬；慨投篇而援筆，聊宣之乎斯文。

此段可看作「詩緣情而綺靡」的解釋，但其所謂「情」實指倫理之情。頭兩句謂作者平常勤讀儒家之「典墳」以培養「情志」，次六句言隨著四時「物色」的變化，激發作者心中的情志。最後六句言作者想到要歌誦祖先們的德行功業，於是吸收前人文章中的「麗藻」，開始援筆爲文。同爲「緣情」說代表的鍾嶸《詩品》，一開始卽云：「氣之動物，物之感人，故搖蕩性情，形諸舞詠，照燭三才，暉麗萬有，靈祇待之以致饗，幽微藉之以昭告，動天地，感鬼神，莫近於詩。」此段顯然是本於《毛詩序》，而其意思則近於《文賦》首段，所謂「搖蕩性情」，應指倫理之情而言，故下云「靈祇待之以致饗，幽微藉之昭告」，此卽說明作詩的主要目的原是在歌頌祖先神明，故謂「動天地，感鬼神，莫近於詩。」劉勰在《宗經篇》中提出「六義」的說法，其第一義卽是「情深而不詭」，而《情采篇》云：「三曰情文，五性是也。」此謂「情文」是由「仁義禮智信」等五性組織而成，足見劉勰之所謂「情性」

註三五：參見廖蔚卿先生《六朝文論》，頁18～19。

原具有政治倫理意義，與陸機鍾嶸等並無不同。(註三六)正因爲詩文是寫美善之情（尤其常用來歌頌祖先或神明的功德），所以必須輔以美麗的辭藻，此才是「詩緣情而綺靡」的眞義。

理想的文章應是「文質統一」，這是《文心雕龍》的宗旨，《原道篇》指出文原於道，的確有意藉著文與道的聯繫，來強調文飾的重要性，但其更深一層的意義，則是要求文必須合乎道，亦卽合乎道的文才是有價值的文。前面已經指出，《易傳》及《原道篇》之「道」是具有政治倫理性格的，故劉勰心目中的理想文章必須是結合文采與政治倫理，用現在的話說，卽是感性與道德理性能和諧地結合。劉勰在《序志篇》自敍其寫作動機云：

> 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，飾羽尙畫，文繡鞶帨，離本彌甚，將遂訛濫。蓋周書論辭，貴乎體要；尼父陳訓，惡乎異端；辭訓之異，宜體於要。於是搦筆和墨，乃始論文。

這段話很淸楚地指出，好的文章應是能產生政治、倫理上的正面作用，而劉勰當時的文風只講求麗藻，卻缺少政治倫理（簡言之卽「敎化」）的作用，可謂「離本彌甚」（「本」卽是「道」），爲了糾正不良文風，此《文心》之所以作也。

文質統一是劉勰評文的標準，但如將《情采》與《原道》、《徵聖》、《宗經》等篇合看，則可以發現劉勰心目中最理想的文章是「文道統一」；文道統一可說是文質統一的最高典範。《原道》花了最多的篇幅敍述「人文」的發展，結論就是：孔子整理過的「六經」已經達到文章最完美的境界。《原道》云：「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，席珍流而萬世饗，寫天地之輝光，曉生民之耳目矣！」這段話是說六經經過孔子之手，文采愈爲燦爛，幾可與天地之文相互輝映。據此可見，在劉勰的心目中，孔子的貢獻，主要是對六經作了文采方面的加工。《原道》又云：

註三六：案最早論「情文相生」的，見於《世說、文學篇》：「孫子荆除婦服，作詩以示王武子。王曰：『未知文生於情，情生於文。覽之悽然，增伉儷之重。』」此謂「文」可增「伉儷」之情，可見是指夫婦倫理之情。又沈約《宋書、謝靈運傳論》云：「史臣曰：民稟天地之靈，含五常之德。剛柔並用，喜慍分情。夫志動於中，則歌詠外發。（下略）」此處所謂情志，亦指「五常之德」所發生出來者而言。劉綱紀先生亦一再指出，劉勰所謂「情」還需符合儒家正道（見其《劉勰》第97頁及第120頁）。

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，發揮事業，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，乃道之文也。

這段是就五經的內容言。古代聖人仰觀俯察，他們著作的經書包含了天道與人道，就聖人的創作言，是「道沿聖以垂文，聖因文而明道」；就經典言，則其光輝的文采實是「道之文也」。最後二句：「辭之所以能鼓天下者，乃道之文也」，是《原道》的結穴處，表示「文」與「道」的統一是「文」的最高理想，必須「文」「道」統一才能教化羣衆，進而造成良好風俗。

文章的根本是美質與美文的統一，亦是「情性」與「辭采」的良好結合。但情性如何與辭采結合以造成文質的統一？劉勰非常重視這個問題，在《情采》中他提出「爲情而造文」的說法，而《原道》則提出所謂的「自然之道」：

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，是謂三才。爲五行之秀，實天地之心，心生而言立，言立而文明，自然之道也。

「心生而言立，言立而文明」此二句話實已包括整個文藝創作的活動，但是這二句過於概括，要了解劉勰的意思，仍必須與《神思篇》合看。劉勰在《神思》中採取陸機《文賦》的說法，以「心與物遊」作爲創作的起點。當大自然景物隨季節氣候而變化時，人的心神受到刺激，搖蕩出性情，於是文學家一方面要捕捉此瞬息萬變的性情，一方面要選用美麗的辭藻來描繪景物及此種情感，當「形文」、「聲文」、「情文」（亦即「情性」與「辭采」）得到完美的結合時，創作活動才告停止。《原道》謂「心生而言立，言立而文明」，即是以最精簡的語言將文學創作的過程概括爲二個階段：第一個階段是「心生」，即是心與物遊而醞釀情感的階段；第二個階段是「言立」，即搜索辭藻的表達階段。這兩個階段構成文學創作的整個活動，同時也就是《文心雕龍》的命名所在：所謂「文心」，正指創作時心與物遊醞釀情志的「心生」階段；而所謂「雕龍」，顯然是指搜索辭藻的表達（即「言立」）階段。故劉勰心目中的文學創作奧秘，就是《情采篇》所謂以情爲經以辭爲緯，亦即《鎔裁篇》所謂：「情理設位，文采行乎其中。」文章的出發點是內心先有所感動，若作者內心無所感，即

使有美麗的辭藻，亦不能感動人，這種文章是沒有價值的。但是光有情感亦不能成爲文學作品，必須有美麗的辭藻來表達情感，則這種情感才能在讀者心中產生效果，故語言表達是創作時的終點。

上述「情」「辭」結合的「神思」活動，甚爲六朝人所重視，他們認爲此是文學創作與其他知識性思考活動的分野之處，如《文選序》在說明不選經史子的理由之後，即說明其選文的特色是「事出於沉思，義歸乎翰藻」。「沉思」即是「神思」，此種心理活動與純理性的思考不同，它是充滿感性的思考活動，具有更大的自由度，也因此更難以測度、捉摸，常予人神秘的感覺，如范曄《後漢書・文苑傳贊》云：「情志既動，篇辭爲貴。抽心呈貌，非彫非蔚。殊狀共體，同聲異氣。言觀麗則，永監淫費。」而蕭子顯作《南齊書・文學傳論》更云：「屬文之道，事出神思，感召無象，變化不窮。俱五聲之音響而出言異句；等萬物之情狀，而下筆殊形。」此說明神思是一種非常神秘的活動。不過應該注意的是，《原道》所謂「心生而言立，言立而文明」，雖可與《情采》《神思》等內容相通，但《原道》這兩句是指文質統一的最高層次：文道統一。所謂「心生」，不僅指一般心物交遊的情感而已，同時是指體會到天地之道的「道心」，此種「道心」是聖人才有的，故《原道》末段云：「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。」此即謂聖人之文是以體會天地之道的「道心」爲出發點，然後加上適當的文采。雖然聖人所具有的「道心」亦是聖人觀察天地萬物，是所謂心與物遊的產物，但此種「道心」卻非單純的感情而已，它似乎還具有相當深刻的知識性在裏面。由此看來，《原道》所謂「心生而言立，言立而文明」雖亦指「神思」活動，但劉勰心目中最高層次的「神思」活動，卻是包括知識性的思考在內，因爲唯有將知識性的思考包括在內，才有可能達到文道統一。(註三七)正因如此，故劉勰所謂「文」，反而是廣義的文，除了六經之外，尚包括「史傳」與「諸子」的文章，與六朝人所說的狹義的文不同。學者們都注意到一個特殊現象，就是《文心雕龍》雖是理論性的著作，卻採取駢文的寫法，看來頗爲奇怪。其實這種寫法正是基於劉勰對文採取廣義

註三七：劉綱紀先生亦指出「文心」牽涉到「情采」與「神思」兩個重要方面，且他又進一步指出：「如果說『道心』是認識論意義上的，並且是和形而上學相關的『心』，那末『文心』則是審美意義上的，和文藝創造相關的心。」這說法與筆者相近，但劉勰顯然是認爲從「道心」寫出來的文章才是最高的，故主張「文必宗經」。

的觀點，是其理論的實踐。劉勰認爲知識性的內容如果有美麗的辭采相配合，亦可稱之爲「文」。這種觀點其實仍是繼承漢魏甚至晉人的說法，凡是出於創造性的思考活動並且用美麗文字加以表達，皆可謂之「文」，故當時人視史傳及諸子的文章皆可當「文」之名而無愧。

日本興膳宏先生除注意到《易傳》與《原道》的關係外，更指出《原道》與六朝物色論的關係。(註三八)《文心》重視心物交遊活動，除受《樂記》《文賦》等的影響外，亦與六朝的文學有關，如魏晉以後流行的招隱詩、游仙詩、山水詩，多有對大自然景物的描寫。《文心》特立《物色篇》說明詩人如何體「物」寫志，並謂「若乃山林皋壤，實文思之奧府」，應可看成是受到六朝文學的影響。興膳宏又指出山水詩人謝靈運及山水畫論家宗炳，皆有由山水見道的思想，故劉勰的理論可視爲謝靈運觀點的延伸。興膳宏的說法，的確使我們對《原道》的思想背景有更進一步的認識，《原道》一開始即著力描寫自然景物之美，除了《周易》《老》《莊》等思想的影響外，亦與六朝文學重視物色之美有關。(註三九)

許多學者指出劉勰提倡「自然美」，這種看法有待修正。首先，《原道篇》一再特寫自然界之美，只是承認自然界「有」美，並不意味自然界「全」是美，亦不意味自然界之美超過人文之美。上引王充《論衡・書解篇》已指出自然界有不美之處，劉勰當不例外。其次，《文心雕龍》確有不少地方提到寫作應合乎「自然」，除《明詩篇》所謂「感物吟志，莫非自然」之外，《定勢篇》亦云：「夫情致異區，文變殊術，莫不因情立體，即體成勢。勢者，乘利而爲制也，如機發矢直，澗曲湍回，自然之趣也。」但《文心》所提倡的「自然」，是指外在美應是內在美的表現，是表裏相符之意，(註四〇)凡無內美而徒具外美，或有內美而無外美者，皆非他所主張的「自然之道」。故《原道》所謂「自然之道」是爲了解決文質統一的問題，與老莊的原意並不一樣，它並不適合所有的自然界，亦不適合所有的人類世界，正如《論衡・書解篇》所云，動物界中的龍鳳虎龜四靈，可稱之爲動物中的聖賢，故特具美

註三八：見興膳宏《文心雕龍的自然觀——探本溯源》（收入王元化編選《日本研究文心雕龍論文集》）。

註三九：六朝人對「物色」的重視，又參見王運熙《物色篇在文心雕龍中的位置問題》（收入《文心雕龍探索》），及蔡英俊《比興物色與情景交融》（大安出版社）。

註四〇：案《文心雕龍、體性篇》云：「若夫八體屢遷，功以學成，才力居中，肇自血氣；氣以實志，志以定言，吐納英華，莫非情性。是以賈生俊發，故文潔而體清；（中略）觸類以推，表裏必符，豈非自然之恆資，才氣之大略哉！」此處所稱「自然」，即「表裏必符」之意。

麗的文采，而人類中的「聖賢」，法象本類，「故多文采」，且人若無「文」德，不爲聖賢。《原道篇》所稱的「人文」，並非所有的人或大多數人所創作出來的，而是指聖人所著經典而言。有人注意到，劉勰對於某些民間文學的「俚俗不雅」頗不贊成，(註四一)可見劉勰所謂「自然之道」原只限於美文，其目的仍是在爲「徵聖」「宗經」的主張提供理論基礎，與明清所流行的「性靈」說的文藝美學觀是不同的。

四、結　　論

正如許多學者所指出，劉勰作《文心雕龍》的主要原因，即是要糾正當時的文風，《序志篇》云：「而去聖久遠，文體解散，辭人愛奇，言貴浮詭，飾羽尙畫，文繡鞶帨，離本彌甚，將遂訛濫。」所謂離「本」彌甚之「本」，應即是「道」，就文章言，亦可說是「質」或「情性」。爲了糾正只在雕琢辭采上下工夫而缺乏實質情性的文風，劉勰效法漢朝的揚雄，主張「原道」「徵聖」「宗經」。(註四二)

學者們一致指出，《原道》的重點就是「文原於道」，但不少學者又謂「道」即「自然之道」，這就造成《原道》難以疏解的糾葛。其實《原道》論「文」與「道」的關係，包含二層意思：一是道必有文；一是文應載道。《原道》一開始描寫天地及動植物等自然景物的瑰麗，並指出此爲「道之文也」，是要證明「道」並非枯燥沉悶的，它的外表亦有美麗文飾。另一方面，《原道》首段又指出龍鳳虎豹等之文采，不是外飾，而是「自然」產生的，同樣，人爲萬物之靈，當人的情性受到感動，發而爲文，亦是一種「自然之道」。「自然之道」說明文飾應由內在德性自然生發出來，其實就是「文以載道」之意。(註四三)以上二層意思個別有其針對的目標，前一層意思謂「道」必有文飾，是爲魏晉以來「尙文」的作風辯護，同時也等於批評那些極端的「重質」論者。後一層意思則反過來爲傳統的「重質」論者辯護，要求「文」不離「質」，同時也等於批評那些極端的「尙文」的文風。故《原道》確實是

註四一：參見魏同賢《劉勰的民間文學觀》（收入《古代文學理論研究》叢刊，第十一輯，1986年8月）。
註四二：《文心》一書引述揚雄之語達數十條（見朱榮智《兩漢文學理論研究》），足見劉勰深受揚雄影響。
註四三：紀昀評《原道》，已經指出「自然之道」是「文以載道」之意（見註一五）。

採取「折衷」的立場，要求「文」與「道」不相離：「文」不能離「道」，「道」亦不能離「文」。

顯然，《原道》的目的是要調和尚文與重質兩派思想，而《原道》所採取的哲學基礎，學者們已公認是《周易》。由《原道》我們看到，劉勰利用《周易》的哲學，很巧妙地調和了漢儒的宇宙論與老莊及玄學的本體論。《原道》描寫天地萬物的生成及人文的發展，那是一個充滿聲、色之美的感性世界；這一段描寫正是基於漢儒的宇宙論，劉勰由此證明「道」原來是充滿文采的。而另一方面，《原道》又指出，人與萬物之所以發出美麗文采，原是其內在美質的自然發展，是一種「自然之道」；這是利用老莊及玄學的本體論來證明文飾應是事物內在德性的表徵，不能脫離內在德性。

但是關鍵的問題是在：《原道》之「道」究竟是何內涵？固然，就《周易》及《原道》看來，「道」是指構造天地萬物的原理，但是《易傳》哲學又明白表示，宇宙間的「道」是具有政治倫理性格的，天地萬物所以能動而不亂，正是有這些倫理維繫著，而人類社會的政治倫理，亦不過是模仿這種「天道」而已。故《原道》的基本思想就是「文」與「道」不相離，理想的文章是文飾與政治倫理的良好結合，如此才能在無形中達到移風易俗，教化人羣的作用。在上古時代，則唯有聖人製作的經典能達到這種境界，《宗經篇》云：

> 三極彝訓，其書言經。經也者，恒久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人紀，洞性靈之奧區，極文章之骨髓者也。

表面上，劉勰所謂「道」是指天地之道，但實際上他所講的是指經書中的道，因爲經過聖人的仰觀俯察，天地人的三才大道幾已具備在「五經」之中，故就實際言，「五經」才是文章之本原。

自漢人就已喜歡將人類的文明溯源於天地，漢初的陸賈，東漢的王充以及東晉的葛洪，皆曾以《周易》的天人哲學說明人文與天文的平行現象。而三國的阮籍，以天地乾坤之《易》道論「樂」之本體，又融合了老莊的「自然」思想，與《原道》的思想頗爲接近。故《原道》實是「彌綸羣言」的著作，但劉勰在彌綸羣言當中，又有所「折衷」，那就是以儒家重視政治倫理的眼光看天地之道，亦以此眼光看待「自然之道」，更以此眼光看文學之道。(註四四)

註四四：李澤厚劉綱紀等著《中國美學史》（第二卷，頁766）已指出《原道》是「融和」了自先秦到魏晉、齊梁許多不同派別的思想，並加以「折衷」。

《原道》論文原於道，基本上仍是漢朝以來流行的天人感應的哲學，這種哲學又恰好可以解釋六朝文學中重視「物色」（大自然景物）的現象。(註四五)至少自陸機《文賦》以來，文論家已經確認，文學創作的起點是「心」與「物」交遊，而心物的交遊恰合乎天人感應的模式。《原道》所以採取《周易》的天人哲學，應如興膳宏所言，與六朝文學對「物色」的重視有關。

「文」是有組織有變化的感性符號，是事物的美麗特徵，劉勰正是採取自兩漢以來這種普遍的觀念，他心目中的「文」，仍是具有聲、色之美的「辭采」；他所要求的「質」，亦是指美的、善的，合乎仁義理智信等德性的「情」；而文學就是由「情」與「辭采」所交織而成的結構。這些觀念說穿了原是六朝人的共識，但劉勰在此共識之上套上天人感應哲學及老莊的「自然」思想，使很平常的美學認識因爲獲得形而上學的支持更顯得意義深刻，且由文質統一的層次更上升爲文道統一，由此推衍出「文必宗經」的結論，重新奠定儒家的權威。試看唐初史家大都採取劉勰的觀點論文學對政教所產生的偉大作用，(註四六)可見《原道》一篇實可媲美漢朝儒家的詩學權威《毛詩序》。

年歲稍後劉勰而時代相及的蕭統（昭明太子）、蕭綱（梁簡文帝）、蕭繹（梁元帝）等兄弟，皆曾引用《易傳》中關於天文、人文的思想來說明文學的本質和發展，並且亦皆採取儒家「文質彬彬」的標準來衡量當時文學，其觀點與劉勰甚爲一致。(註四七)中國現存最早的文學總集——《文選》應是根據這種「文質彬彬」的標準所選擇的。

夏志厚先生曾論劉勰的思想淵源，他根據史料指出，南朝以來，儒學比起漢朝來已趨衰微，但是到了梁初（約在天監三、四年間），梁武帝蕭衍發動了一場儒學復興運動，且蕭衍

註四五：天人感應哲學與文論之關係，龔鵬程先生亦有論述，見其《從呂氏春秋到文心雕龍》（收入學生書局出版《文心雕龍綜論》）。

註四六：唐初史家文論，以郭紹虞之《中國文學批評史》輯錄較多，而其他同類型著作，如劉大杰王運熙顧易生等著《中國文學史》，成復旺黃保眞蔡鍾翔等著《中國文學理論史》，亦指出初唐史家受到劉勰影響。蓋初唐史家亦喜歡引用《易》曰，並由天文論到人文以說明文學具有偉大的政教作用，與《文心雕龍、原道篇》的說法相似。

註四七：李澤厚劉綱紀等著《中國美學史》（第二卷，第655頁）已指出蕭氏兄弟以《易傳》論文，與劉勰相同，筆者亦指出蕭氏兄弟皆有儒家「文質彬彬」的思想（見拙著《論儒學對魏晉至齊梁文論之影響——兼論六朝文藝美學之特徵》，中華學苑第三十六期）。

又喜好文學，好引文學之士爲吏，吸引了大批文士競相獻文，劉勰撰寫《文心》，正是儒學大興的時流鼓舞和推動下完成的，是作爲儒學復興運動的一部分出現的。他在《文心》中倡導以周孔、五經爲量文標準，以儒家學說爲立論綱繩，是爲了適應梁初儒學復興的需要。(註四八)夏先生從歷史背景論劉勰的寫作動機，筆者甚爲贊同，不過也應該注意到，劉勰的時代，其思想環境及文學環境都與兩漢時代有所不同，故劉勰論文雖基本上站在儒家的立場，但也吸收了道家與玄學家的「自然」觀點，並且非常重視文采，可以說是面面俱到，將各方面的思想優點都融會貫通起來，不愧乎「體大思精」的讚語。

註四八：夏志厚《文心雕龍成書年代與劉勰思想淵源新考》（古代文學理論研究叢刊第十一輯，1986年）