

般若之洞見：劉勰對於「論」的審諦^{*}

劉凱玲^{**}

（收稿日期：108 年 9 月 30 日；接受刊登日期：108 年 12 月 18 日）

提要

劉勰《文心雕龍·論說》對「論」的文體發展流變作歷時性的觀察比較；談到論的起源、傳世的典範，劉勰以「述聖通經」作為取舍的標準。然而，在歷時性的觀察過程，論到了魏晉時期的「崇有」、「貴無」之爭，劉勰的表現，就與先前的立場有了差距；提出「般若之絕境」作為超越「有」、「無」之爭的理論。

「般若」一詞來自佛經，乃身為佛教徒的劉勰，於《文心雕龍》全書唯一指出佛典或與佛理相關的名理，但是劉勰並未具體說明其指涉之篇目與作者。本文擬從《文心雕龍·論說》所論述關於「論」的發展與流變，耙梳劉勰個人對於佛教之論與文章體裁探索之方向，探討「般若」與「論」二者之關聯；嘗試分析劉勰對於「般若」論高度評價的原因。

關鍵詞：般若、文體論、佛教論體文章、魏晉玄學、劉勰

^{*} 本文初稿，曾宣讀於山東曲阜大學「《文心雕龍》學會十五屆年會暨國際學術研討會」（2019 年 8 月 24 日），經修改後投稿，承蒙本刊匿名審查委員惠賜寶貴意見，於此謹申謝忱。

^{**} 國立臺灣師範大學華語教學系兼任助理教授。

一、前言

「論」的文體一般用來闡明道理和主張，劉勰的《文心雕龍》把儒家的《論語》，視作群論之始；將先秦以來「述經敘理」的文章視為論之正體，展現了尊儒的思想。

除了重視與儒家思想的淵源，劉勰在《文心雕龍·論說》中也作了文體型態的分析，「詳觀論體，條流多品」，於是細分了八種相關的文類，這是對於當時通行的論體作了「詳觀」之後的發現；因此他分析了議、說、傳、注、贊、評、序、引，作為不同的論體的表現。針對這八種不同形式的論體，分別對應於陳政、釋經、辨史、詮文；經由劉勰的說明，「論」的運用仍然以經史的詮釋為主要範疇；因此，「八名區分，一揆宗論」，這是他將「論」的文體作共時性的觀察分析之後，推出的功能性結構。

其次劉勰對「論」的發展流變作歷時性的觀察比較；談到論的起源，乃至傳世的典範，劉勰仍以「述聖通經」作為建構分類、典範取舍的標準。然而，在歷時性的觀察過程，論到了魏晉時期的論議，劉勰將觀察視角擴大，提出的評論與先前的立場也有了差距；將儒、道兼融，玄佛並列；不但推許「崇有」、「貴無」之爭，提出「般若之絕境」作為「有」、「無」之爭的論斷。

多數人以為，「般若」乃身為佛教徒的劉勰，《文心雕龍》全書之中唯一指出佛典或與佛理相關的文章篇目，不但涉入文體，甚或提出文學主張的宣言。然而在前人的研究中，卻未作進一步的探究「般若」與「論說」的發展與流變，以及劉勰個人指認佛教之論與文體現象可能產生關聯的原因。筆者著眼於劉勰對「般若」的涉入，有哪些可能的面向？再者，從劉勰的學思背景耙梳，他除了著作《文心雕龍》並從事於佛典編輯整理，從而發現齊梁時代對於魏晉佛經翻譯的析論、詮釋、註解開始關注，並著手編輯目錄與文集。這些與佛教經論接觸的閱歷，都與劉勰的文論主張有著極其密切的關聯；故而筆者亦嘗試析論魏晉至齊梁相關之佛教論體文章，作為「般若」與「論」的發展可能關係之探究。

二、劉勰「論」體與前代文體論之比較

劉勰（465-522 年）在《文心雕龍·序志》對於近代之文論作了回顧，列舉出曹丕（187-226 年）《典論·論文》、曹植（192-232 年）〈與楊德祖書〉、應瑒（？-217 年）〈文質論〉、陸機（261-303 年）〈文賦〉、仲洽（250-300 年）《文章流別論》、李充

（349-365?年）《翰林論》，綜合評論這些論文者是「各照隅隙，鮮觀衢路」，¹指出諸論著眼於文章枝末的問題，而少能關照文章寫作根本原理；有的只褒貶當代作家，泛泛指出文章旨趣的雅正或庸俗，或者只扼要的舉出文章用意。對於「論」之文體，這些文論或多或少的進行討論，例如曹丕《典論·論文》、陸機〈文賦〉、摯虞的《文章流別》、李充《翰林論》。針對這些前代文論，劉勰在〈序志〉、〈才略〉、〈時序〉、〈通變〉、〈聲律〉、〈麗辭〉篇中分別提出評論；儘管有學者認為他對晉宋以來的這些文論評價並不高，²然而從劉勰對「論」體之文學流變的陳述中，可以看出他還是部份的接受了前代文體論對於作者與文章選篇的標準。除了〈序志〉篇所提出的先前幾篇文論，同時期沈約（441-513 年）、任昉（460-508 年）的觀點，或許也該列入劉勰關注的對象。藉這些文學理論，也可以發現劉勰如何審視各家「論」體之內容、風格，如何評價作者造論之方法、宗旨。

曹丕《典論·論文》的文體論分為四科；包括奏議、書論、銘誄、詩賦，涵蓋八種文體；將書記與論文歸一體，直陳「書論宜理」，主張論說要合乎道理，聚焦於文體的表現和功能。曹丕提出論說的基礎須立足於「理」，雖然劉勰指出他的評論「密而不周」，³分析嚴密，但不全面；然而劉勰的文學理論，仍依循曹丕的看法。至於曹植的〈與楊德祖書〉，劉勰認為「辯而無當」；應瑒〈文質論〉，則是「華而疏略」（序志第 50），未見討論文體。

到了西晉陸機〈文賦〉陳述文體特色，集合了詩、賦、碑、誄、銘、箴、頌、論、奏、說；將「論」與「說」兩類文體分別的陳列在文章十體之中。陸機〈文賦〉並未就這十種文體名稱、出處、文體類型加以說明；只針對「論」提出寫作以評述是非功過為目的，文詞風格表現須縝密入微，明瞭流暢——精微而朗暢；「說」指論辨說理的文體，須具備奇詭動人又輝煌的詞彩——燁燁而譎狂。陸機〈文賦〉文體區分整體著眼於文詞表達的方式，以及文章的氣度風格；論、說兩類自不例外。劉勰並不認同其說，故云：「而陸氏直稱：說燁燁以譎狂，何哉？」⁴直接詰難陸機之見解，不符「說」之要領。

西晉摯虞（250-300 年）作《文章流別論》，劉勰《文心雕龍》評論云：「摯虞述懷，必循以溫雅；期品藻流別，有條理焉。」⁵《晉書》本傳云其：「撰古文章，類聚區分為

¹ 劉勰評論這些文論：「或臧否當時之才，或銓品前修之文，或泛舉雅俗之旨，或撮題篇章之意。」見王利器校箋：《文心雕龍校證》（臺北：明文書局，1985 年 10 月），序志第 50，頁 295。

² 參見高林廣：〈《文心雕龍》學術視野下的晉宋文學批評〉，《內蒙古師範大學學報》2005 年第 4 期（2005 年 7 月），頁 85。

³ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，序志第 50，頁 295。

⁴ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，論說第 18，頁 128。

⁵ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，才略第 47，頁 283。

三十卷名曰流別集；各為之論，辭理愜當，為世所重。」⁶摯虞評論文體的方法是探源流、釋名義、舉規模、揭特點，劉勰的文體分析受其影響；《文心雕龍·序志》所言「原始以表末、釋名以章義、選文以定篇、敷理以舉統」，與《文章流別論》的著述綱領相似。

劉勰評論《文章流別論》「精而少功」（序志第 50），稱其文論內容精粹，但用處不大；在殘存的資料當中，摯虞論討文體有頌、賦、詩、七、箴、銘、誄、哀辭、哀策、對問、碑銘、圖讖等十二個項目，多屬韻文，重要的「論說」則未見列舉。

東晉李充（349-365？年）《翰林論》是與西晉摯虞（250-300 年）的《文章流別論》相仿的文學總集。今日殘存的李充《翰林論》，乃清嚴可均（1762-1843 年）從類書《初學記》、《太平御覽》輯出的佚文。《翰林論》只概括論述李充對於各種文體的基本要求，並舉出典範作家。《翰林論》聯繫風格來辨析文體，對於文體特色進一步探討；由於重視文采，議論簡略，因此劉勰說他的文論「淺而寡要」。⁷《翰林論》關於「論」有一短簡短的評論：「研核名理，而論難生焉，論貴於允理，不求支離，若嵇康之論，成文美矣！」⁸《晉書·李充傳》裡記載了李充「幼好刑名之學」，⁹《翰林論》提出的名理之論，是以考核名實和辨名析理的方法研究問題，闡述刑名思想，在漢末到魏晉發展成為論辨文章；其評論文學之觀點似乎偏重「貴於允理，不求支離」，且要有系統的概括各家說法，才不支離破碎。與劉勰論說篇強調的「論也者，彌綸群言，而精研一理」¹⁰正有不可分割的關係，都強調「論」要經過精密的研究某一個道理之後，才能提出闡述。

比較劉勰《文心雕龍》與李充《翰林論》54 卷在文藝思想上的表現，¹¹兩人都秉持「務實重用」的理念；李充《翰林論》提出文體的功用以「遠大為本，不以華藻為先」¹²重視作品的內容意義，以實現教化為目地。

宏範與彥和二人出身皆寒微，追隨宗室，以文學為入世之階梯；後來職任機要，地位不高，但為權貴所重，頗為清貴。劉勰早歲家貧無以自立，入佛寺棲身，因此遭遇僧祐，博納佛典，擁有通經博論的笥藏，校閱儒釋、經論，編集目錄。透過整理佛典之歷鍊，將般若納入其文學理論，對佛典猶取滄海之一粟，猶如李充遍覽四部典籍，對於文學理論之

⁶ 唐·房玄齡等撰：《晉書》〈摯虞傳〉，列傳 21，卷 51，編入《百衲本二十四史》5（臺北：臺灣商務印書館，2010 年 3 月），上冊，頁 377。

⁷ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，序志第 50，頁 295。

⁸ 參見清·嚴可均：《全上古秦漢三國六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997 年 10 月），第 4 冊，卷 53，全晉文，頁 561。

⁹ 唐·房玄齡等撰：《晉書》〈李充傳〉，文苑傳，卷 92，編入《百衲本二十四史》5，下冊，頁 650。

¹⁰ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，序志第 50，頁 295。

¹¹ 唐·魏徵等撰：《隋書》〈經籍志〉，志第 30，卷 35，編入《百衲本二十四史》13，頁 479。

¹² 晉·李充《翰林論》，輯入清·嚴可均：《全上古秦漢三國六朝文》，第 4 冊，全晉文，頁 561。

裁斷萃割。

二人於經典論書既具寬廣之視野，評論之精當與否，可鑑其眼目高下；既然李充在論評文章典籍不夠深入，遭劉勰譏彈視為「淺而寡要」。返視劉勰自身，對於「般若」之論，猶未進行〈序志〉所要求的「擘肌分理」，儘管論述的立場「唯務折衷」，¹³筆者只能推論，針對般若之論或許劉勰不願數語帶過，亦如李充犯下「淺而寡要」之失，他對「般若論」相關的文篇的評點，便只是畫龍點睛，暫時略過。

再就二人著作之思想作比較；李充儒學思想集中於《論語注》10卷，¹⁴著《學箴》箴砭當世越禮棄學，希無為之風。不過李充在《翰林論》中，卻對老莊之學無貶斥之意，稱其學「引道家之弘旨，會世教之適當」表現以儒為本兼好刑名之學，主要表現反對虛浮世風，以及名實不副之人士。李充生於西晉之末，玄學鼎盛，郭象調和名教與自然、儒道合一的論點影響之下，儒家、刑名、玄學思想同時表現在李充身上。這樣一個深受劉勰關注的晉代文論家的思想，很有可能影響劉勰，同樣關注文學對於玄學的接受。只是，在各個前輩文學理論評點的「論」體文章，仍以儒道、刑名、玄學為範疇，將佛教之「般若」納入「論」體來評論，是劉勰之獨創。在佛教思想與經典論注成熟的時機，找到切入中國文學評論的機鋒，劉勰事實上已經打破了西晉以來文學理論的框架。

沈約（441-513年）《宋書·謝靈運傳論》是正史最早的文學史論贊，他提出了文人風格改變，引導文體的變革：

自漢至魏，四百餘年，辭人才子，文體三變：相如巧為形似之言，班固長於情理之說，子建、仲宣以氣質為體，並標能擅美，獨映當時。¹⁵

這段敘述標誌著沈約針對漢魏四百年來文學的自覺，而其文學觀點著眼於文體風格，分析詩歌文體發展緣著個人創作的風格而變化；沈約的文學觀點聚焦於文體風格，同時宣示進入經典作家競爭的時期。關於《宋書·謝靈運傳論》所陳述的文體三變及各家文體的演進，楊玉成認為沈約對文學變遷的描述，屬於一種在繼承前人和影響後人的壓力之間運作，¹⁶這種敘述模式被後來史家所普遍沿用。在次一節中，筆者將討論《文心雕龍》對於論體之

¹³ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，序志第50，頁295。

¹⁴ 唐·魏徵：《隋書》〈經籍志〉，志第27，卷32，編入《百衲本二十四史》13，頁439。

¹⁵ 梁·沈約：《宋書》〈謝靈運傳論〉，卷67，編入《百衲本二十四史》6，下冊，頁1023。

¹⁶ 參見楊玉成：〈士庶、性別、地域——論南北朝的文學閱讀〉，輯入李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所出版，2002年），頁23。

流變的辨析，與此處沈約的文學史觀，都表現了當時的文評家重視文學典範與文化風尚的轉移。

幾乎與沈約同時，另一位文論作者梁任昉著《文章源起》一卷，¹⁷收錄「秦漢來，聖君賢士，沿為文章名之始」，¹⁸分別文章八十五題；自詩、賦而至勢、約，辨析文體又更細緻。其中「論」體文章，任昉記錄劉勰《文心雕龍》的說法，然而任昉命名之始，列出漢〈王褒四子講德論〉，¹⁹與劉勰的說法自有區別。

三、劉勰論體之辨析

比較劉勰前後時代的文體理論，可以確認劉勰對於「論」的辨析，也存有自身獨到的主張；為了具體掌握其觀點，筆者從劉勰針對論體的主張作觀察，包括釋名、流變、特色、作品評論等方面入手，以期能夠從中歸納「般若論」與「論」體發展之互動關係。

（一）論體之釋名

《文心雕龍·論說》首先將「經」與「論」的關係作了明確的宣示：

聖哲彝訓曰經，述經敘理曰論。論者，倫也；倫理無爽，則聖意不墜。（論說第18）

〈論說〉定義「論」的文體地位，以儒家經典為根本；經典闡述聖哲的懿言與教示，論則透過述經敘理闡明聖意，劉勰說明「經」、「論」兩者之功能具有密切的關聯，但文體上卻存在著清楚的區隔。針對論體名稱的起源他提出《論語》一名，是「論」體文章名稱的根源：

昔仲尼微言，門人追記，故抑其經目稱為《論語》。蓋群論立名，始於茲矣。（論說第18）

¹⁷ 本傳載任昉所著文章共33卷，參唐·姚思廉奉敕撰：《梁書》〈江淹任昉〉，列傳第8，卷14，編入《百衲本二十四史》8，頁145。

¹⁸ 梁·任昉：《文章緣起》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），景印文淵閣四庫全書，集部9，詩文評類，頁1。

¹⁹ 梁·任昉：《文章緣起》，頁7。

劉勰追溯文體的流變發展，先確立名稱的源頭；為了與經典的關係更靠近，將《論語》作為群論立名之始，這一觀點，後人視為有所扞格的。

後人歸納「論」的發展，與劉勰《文心雕龍》的說法稍有不同；譬如清代姚鼐（1732-1815年）《古文辭類纂》和吳曾祺（1852-1929年）《文體芻言》將議論文稱為「論辯」文。姚鼐將論辯文體的源頭，追溯到春秋戰國時的諸子學說。吳曾祺認為「論」之名始於古聖賢的問答之辭，如《論語》，不過《論語》之「論」不具有文體意義，諸子百家為了闡述自己的學說而寫的論著與後世的論辯類文體性質最為接近，可以說是論辯文體的濫觴。²⁰

「論」頗盛於魏晉之世；依當時文學之習氣，造論者多須徵引論據，尤其常見儒、道二家之經典。至於士大夫與僧人之佛家經論文章，則較少引用原典；故而當時對於佛家經論文章普遍的感到陌生。推究其原因，造論者多半熟悉儒家或道家之經典，然而當時文人對翻譯佛典的掌握，仍有未足之處。這種情況到了東晉道安開始改善，翻譯佛經同時造論解經的風氣漸開；若以當時大量翻譯的佛經與闡述般若思想的論為對象加以分析比較，更可以發現佛教「論」體的發展與寫作性質，和劉勰《文心雕龍·論說》的「述經敘理曰論」²¹頗為一致。關於「般若論」之發展與受到矚目，對於劉勰造成之影響，在後文將更進一步說明。

（二）論體之流變與特色

《文心雕龍》針對論體之流變，劉勰的觀察分成兩個方面，一是探討「論」的共時性文類分析，一是「論」的歷時性的發展。這兩者的差別在於前者乃跟隨論體的利用功能擴增，產生了附加的文類，同時並存於論體。後者則是論體隨時間的過程發生的演變，具有階段性的特徵，屬於歷時性的流變。

劉勰共時性的文體辨析，列舉八種附加文體的功能：

詳觀論體，條流多品：陳政則與議說合製，釋經則與傳注參體，辨史則與讚評齊行，銓文則與敘引共紀。故議者宜言，說者說語，傳者轉師，注者主解，讚者明意，評者平理，序者次事，引者胤辭：八名區分，一揆宗論。（論說第18）

²⁰ 清·吳曾祺：《文體芻言》，見《涵芬樓文談》（上海：復旦大學出版社，2007年11月），附錄，頁2。

²¹ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，論說第18，頁126。

筆者詳細比較劉勰參與編輯的佛教文集，文篇類型集中於釋經、辨史與銓文，與《文心雕龍》論體的八名區分，文體名稱多數重疊；劉勰觀察論體流變的說法，或許也涵蓋了其所參與的佛教文集編輯的印象。眾所皆知，僧祐除了是劉勰依止的和尚，他所編輯《出三藏記集》、《弘明集》這兩部佛教文集，與劉勰生涯關係密切；參考興膳宏的研究，²²可以獲得若干證據，恕筆者在此不一一列舉。

劉勰歷時性的文體辨析，首先是在論體發展的時程上，附和儒家經論發展的步調：「論」體早見於先秦諸子，兩漢以後則諸子之論「體勢漫弱，故入諸子之流」²³；因此劉勰在〈諸子〉將內容雜駁的學說主張、或與闡述經典無關的「論」納為諸子。至於與討論經典或重要學說、甚至形同文章的經典注解，凡是符合「彌綸群言，精研一理」²⁴的都歸為「論」——秉持宗經的原則，這是他分析文體一貫的理念。

其實劉勰也不完全將諸子文章剔除於〈論說〉之外，所以他引用諸子論說的名篇，包括莊周〈齊物論〉，《呂氏春秋》的六篇論。但是這些文篇，或許只是作為文章典範，後面所列舉的「石渠論藝」，「白虎通講」都納入論體，²⁵這些儒家述聖通經文章的地位，才是論家的「正體」。

劉勰針對論體流變的觀察，敘述歷時性的文體流變，分析由經而論的文體傳承有三變：第一變，述聖通經到善入史體；指出先秦與兩漢經論與史論結合的經過。第二變，內容形式的擴充；指出漢魏之際諸子文章沒落與名理辯論的熾起。第三變，世變與文變：西晉至東晉玄學影響文學與思想，以及由於世局動盪為文學所帶來的影響。劉勰在〈時序〉論述東晉時期的文學發展情況，特別強調玄學對這一時期文學發展的影響：

自中朝貴玄，江左稱盛，因談餘氣，流成文體。是以世極迍邐，而辭意夷泰；詩必柱下之旨歸，賦乃漆園之義疏。故知世變染乎世情，興廢繫乎時序；原始以要終，雖百世可知也。（時序第 45）

²² 興膳宏先生論及劉勰一生與佛教有著甚深的因緣，稱其精通內典，又是寺塔名僧碑志的著名撰述者，因此提出即便是在《文心雕龍》這樣一部文學理論著作中，也存在著某種形式的佛教色彩。為了證實此一論點，興膳宏先生注意劉勰曾為之作出積極貢獻的《出三藏記集》15卷（《大正藏》經卷 55 目錄部）；因此針對《出三藏記集》中的文章進行探討，包括劉勰在內的主要文章，與《文心雕龍》的文章作比較，以此為基礎，找尋問題的線索。詳參日・興膳宏著，彭恩華編譯：《興膳宏《文心雕龍》論文集》（濟南：齊魯書舍出版，1984 年），頁 20。

²³ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，諸子第 17，頁 120。

²⁴ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，論說第 18，頁 126。

²⁵ 劉勰在《文心雕龍》時序第 45，指出東漢明帝：「崇愛儒術，肄禮壁堂，講文虎觀」，對白虎觀論經的重要與以認肯。參見王利器校箋：《文心雕龍校證》，時序第 45，頁 272。

劉勰觀察中原傾覆，時局偏安江左對於文學的影響，指出不但玄學論辨在東晉興起，詩賦也無意外的染上玄風。這一連串衝擊使儒學論題沉寂，思想主潮由名理轉入玄學，由玄學導出佛學；劉勰刻意將之引入文學史的脈絡中，適足以鋪陳般若經論在中國生根立足的背景。

四、劉勰論體之寫作標竿

劉勰在分析歷代論體之流變，也理出論體文章發展的脈絡，是依循「述聖通經」的根本理念；而引導論體文章跳脫諸子雜文寫作的風格，則端賴「敘理成論」的寫作方法；最後劉勰推崇論體文章發展至當前，最能代表的典範是「動極神源」的般若論，有意追步《易經》所建立的「入神致用」為其標竿。²⁶

（一）「述聖通經」的根本理念

論體文章有其發展脈絡，劉勰〈論說〉指出《論語》為群論之始；釋名以彰義，定調於《論語》之「論」，一則指示名稱出處，一則將「論」視為闡述經典的重要文體，這樣的觀點，與漢代文學初發時的看法相去不遠。

漢初文人以「遊士」、「儒墨」的身分得以受召修文學；²⁷這個時期的文人著作稱「文學」，指「文章博學」。王充在《論衡·佚文》提出了：「文人宜遵五經六藝為文、造論著說為文、上書奏記為文、文德之操為文」；²⁸說明漢代文人寫作，主要的文體圍繞著經典，從而探尋論述的理路；參與政治對朝廷的建議，也參酌經典而寫成書奏；為了修身惕勵文德寫文章，更離不開經典。儒者文章遵循之經典，依王充《論衡》的主張，仍以儒家之五經六藝為主。

王充《論衡》所歸納漢儒述聖通經的文學發展脈絡，也正是劉勰〈論說〉原始表末揀擇的論體文章的依準。又譬如發生於漢代的「石渠論藝」與「白虎論經」與經學發展的關係密切，其文章不屬於個別文人的論述，也未見諸劉勰時代的傳世文學總集；但是若上溯於漢代的文學觀，〈論說〉將之標舉為論家之正體，便在於其實踐了論體文章「述聖通經」

²⁶ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，宗經第3，頁12。

²⁷ 王利器校注：《鹽鐵論》〈晁錯篇〉（北京：中華書局，1992年），卷2，頁15。

²⁸ 漢·王充著：《論衡》〈佚文〉（臺北：臺灣商務印書館，1979年11月），第6，景印上海涵芬樓藏《四庫叢刊初編》本，冊22，卷20，頁92。

的理念。

與述聖通經成為對照的是諸子百家的文章，因此劉勰曾在〈諸子〉指出「諸子者，入道見志之書；又云：聖賢並世，而經子異流矣。」²⁹劉勰在文體論的選文定篇，便是依據此區分「聖人著述為經，賢人所著為子書」，將文體劃分為「諸子」與「論說」。例如〈諸子〉云：「博明萬事為子，適辨一理為論」，一些「蔓延雜說」，可能穿雜了不同作者、不同理論的文字，這些以論為名的著述，仍歸入諸子之文。因此包括王符〈潛夫論〉、崔湜〈政論〉等篇，內容都是「敘經典」、「明政術」，前列諸篇以「論」為名，原本與劉勰〈論說〉之文體名稱相同，卻歸入諸子；看來同屬「述經敘理」的文章，劉勰仍審慎的加以區格，著述者的身分、闡釋道理的範疇，都是文體論選文定篇的準則。

（二）「敘理成論」的寫作方法

論體文章之所以繼承先秦諸子而成為文章寫作的標竿，「述聖通經」——闡明聖賢著作立說的文字章句，與辨析內部推理論證同等重要；劉勰如何分析關於「論」之寫作方法，且從〈論說〉的主張來理解；他先探究論的文體，在於辨析道理，判別正誣，制定寫作論體的大方針；至於其他創作理論，依據《文心雕龍》所言，劉勰分成三個層面分析論的寫作：第一個層面是如何立論；第二個層面是文辭義理的部署；第三的層面談理與心形而上的契合。由劉勰的主要論述中可以歸納出第一個層面在於「立」，第二個層次在於「破」，第三個層次則在於「合」。關於如何立論他提出：

窮於有數，究於無形，鑽堅求通，鉤深取極；乃百慮之筌蹄，萬事之權衡也。（論說第 18）

〈論說〉指出立論的方法在於從各種思考與線索中，權衡事理；在諸多具體與抽象的現象中窮究分析，將經典或事情難以理解的部分一一疏通，須探索到達窮極之深處；以這樣的文字為工具，才能掌握各種思慮周延的立論，才能合宜的運用於權衡各種事理。

接著又說：「故其義貴圓通，辭忌枝碎」，指出論寫作方法的第二層面在於文辭義理的部署：

是以論如析薪，貴能破理。斤利者，越理而橫斷；辭辨者，反義而取通；覽文雖巧，而檢跡知妄。（論說第 18）

²⁹ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，諸子第 17，頁 119。

在上文中有幾個重點，借著析理如「利斤破薪」的譬喻，說明論的寫作應具備分析能力；文辭方面則應舉理反義，使讀者在正反辯證的安排中，洞悉事蹟之真妄。

第三的層面談理與心，他倡議「論」之義理與文辭須契合於心，他提出：

義貴圓通，辭忌枝碎，必使心與理合、彌縫莫見其隙；辭共心密，敵人不知所乘：斯其要也。（論說第 18）

劉勰這段論述，無乃是透過文學理論，展現其思想路數獨特之處；透顯其唯心思想美學，在中古時代超越世俗觀點的表現。他嘗試藉著「論」建立文章與道理形而上的契合；因此，除了辨理析義，人心與天道的契合成為「敘理成論」重要指標。似乎將「論」的具體實踐目標，導向貫徹人天互通的道理之上。這種主張，根本源自於劉勰在〈原道〉所豎立的「玄聖創典，素王述訓，莫不原道心以敷章，研神理而設教」，³⁰將文章作為自然之道的一部分；透過論說的析斷，一則呈現文字內部道理，一則表現作者深藏於心的君子之志，心與理合一，才能辨正天人之道，使之不受邪說枉曲。

至於劉勰如何透過這套「敘理成論」的實踐，建構辭與義、心與理貫通的方法？之後，再逐步推向人文與天道至高境界，建立文道契合之理？那就要借重劉勰所謂動極神源的般若之境來呈現。

（三）「動極神源」的至高境界

討論《文心雕龍》關於論體的超越世俗之處，須從經典與文體發展的關係來權衡。〈宗經〉云：「論、說、辭、序，則《易》統其首」，指出論說文體裁源於《易》。以《易》為寫作的典範，目的在於效法《易經》「窮高以樹表、極遠以啟疆」，以崇高的內涵為文章樹立榜樣，以廣遠的思維開闢文章的疆域。透過〈宗經〉，劉勰提出《易經》的道理和文章，最能探索道心之惟微，闡發聖謨之卓絕；並且，透過經典來開啟論說文體的特殊地位。因此當劉勰談到論體的寫作高妙之處，用了「窮於有數，迫於無形」來傳遞論的文體，既要對具體現象能掌握，又要深究抽象的概念；必須從既有的文字言論中探究道理，推求難以傳達意旨。這又與〈宗經〉稱道的《易經》談論天道能夠「入神致用」相互呼應：

夫《易》惟談天，入神致用，故〈繫〉稱：旨遠辭文，言中事隱；韋編三絕，固哲

³⁰ 王利器校箋：《文心雕龍校證》，原道第 1，頁 2。

人之驪淵也。（宗經第3）

因為《易經》專談天理自然之規律，不但精深微妙，又能務實致用；所以《易經·繫辭下》評其論說云：《易經》旨趣遠深，辭富文采，言語切要，析理深奧。連孔子都精進研讀，再三批覽，其中深藏著精深奧妙的哲理。

推論道理之究竟，自然離不開經典；〈論說〉的論家，劉勰雖稱彼等為論之英者，或維持儒家守文的立場，這樣只是達到「敘理成論」，³¹似乎與〈論說〉所云：「君子能通天下之志」的境界，仍有差距；這是劉勰借用《周易·同人·象辭》中的話，強調透過文章中的道理文辭，能夠追求聖人之心，聖人之心是否只蘊藏於儒家經典教化？在前文所陳述的論體流變，可以得到線索。

劉勰談到玄學興起的階段，針對論體的後續評價，尤其是接納般若論的批評立場，似乎不再以儒家一經一論的作者為標榜。劉勰聚焦當代，將能夠流傳後世的代表一一標舉，「獨步當時，流聲後代」的幾位思想家包括宋岱、郭象，稱許二人「論理銳思於幾神之區」；王弼的貴無、裴頠的崇有二人為代表的有無論辨，「夷甫、裴頠，交辨於有無之域；並獨步當時，流聲後代。」宋岱、郭象、王弼、裴頠這些篇章在劉勰眼中，已經超越了當代其他論家，更超越了「彌綸群言，而研精一理」的「優等次第」——顯然是勝過諸子之論，同時也是當代論中之菁英；原因也在於宋、郭、王、裴的論理，其中思維犀利，交互論辯，接近了易經的「入神致用」，所以劉勰稱之「銳思於幾神之區」。

至此劉勰分析了這些論議的缺點，以及超乎其上的是佛家般若之論：

然滯有者全繫於形用，貴無者專守於寂寥，徒銳偏鮮，莫詣正理。動極神源，其般若之絕境乎？（論說第18）

他指出名理與玄學之論盛極一時，然而崇有論受限於形名與務實，貴無論則傾向道家的空無寂靜；由於只是專注於與眾不同而各偏一隅，無法達到不偏不執的境界。於是劉勰在這裡提出了般若論是神妙之理，論證了佛學那種「非有非無」的最高境界。

（四）般若之洞見

劉勰對於「論」體的批評鑑賞確實經過一番審慎之分析與諦觀，才能提出「動極神

³¹ 〈論說〉讚曰：「理形於言，敘理成論。詞深人天，致遠方寸，陰陽莫貳，神鬼靡遁。」王利器校箋：《文心雕龍校證》，頁128。

源，其般若之絕境乎？」³²的洞見。劉勰所提出佛教之「般若」名相，究竟是作為論體寫作至高境界之表徵？抑或是直指「般若」經論即是論辯文體之典範？

根據方元珍在《文心雕龍與佛教關係之考辨》當中，討論《文心雕龍》文體與佛教之關係，提出彥和援用佛學「般若」一詞，僅用為評論歷代名家「論」體得失而已，似與佛理無其他之關聯性。³³此說係針對諸多學者將佛理納入劉勰著作而提出辯駁；《文心雕龍與佛教關係之考辨》一書已將各家之說無法成立的緣由一一觀述；本文限於篇幅，不再作複述。然而針對方氏之高論，猶有未究竟者，筆者提出商榷之淺見。

劉勰對於論的寫作境界，入經析理，敘理成論的逐步擴展視域，討論儒家經典與傳注文體之間的重要關聯，旁及縉素的文章交流，凸顯了儒道釋的地位均勢與三者並存於論的現象。尤其中國文學中，佛教文章發生在最後，所以就時間軸來排序，文章篇目、作者身份都居末位。但若就其重要性與對未來中國的文章的影響力，劉勰是不分古今；甚至於以道理的精深為判準：

夫銓敘一文為易，彌綸群言為難。……同之與異，不屑古今，擘肌分理，唯務折衷。
(序志第五十)

上文指出評論單篇文章容易，綜合論述許多文章就困難了。這一段論述針對論說的文辭特點，如果將當時已蔚然成風的般若經論蠲除，恐怕就無法稱得上是「彌綸群言」。

所以再回顧〈論說〉贊詞所云：

理形於言，敘理成論。詞深人天，致遠方寸。陰陽莫貳，鬼神靡遯。(論說第18)

劉勰表明道理須透過言詞表達，論說文敘述道理，可以深入探究人世與自然的奧秘，把人的心思帶到悠遠的境界，它使得抽象陰陽變化之理令人不生疑惑，使得鬼神之道不能隱避。筆者觀察〈論說〉之贊詞，適宜於印證劉勰所解讀的「般若論」，姑且不論作者屬誰，其論證的精深微妙，能夠掌握變化莫測的天道與正理，使得十方三世的眾生，都能獲得解脫。劉勰在〈論說〉贊詞所樹立的，不僅肯定「般若論」的文學地位，也間接的表彰其於佛教經論所扮演的重要角色。

從玄學到般若對於空的接受，為中國佛教佛性論與禪宗理論建立高深穩固的基礎；是

³² 《文心雕龍校證》，頁127。

³³ 方元珍：《文心雕龍與佛教關係之考辨》（臺北：文史哲出版社，1987年3月），頁66-67。

中國哲學知識論的重要課題，站在學術史的角度來看，僧祐的《出三藏記集》與劉勰的《文心雕龍》都是正式的提出議題，供世人檢驗、比較，見證了「佛經讀者向社會菁英擴散」的時代趨勢。東晉之世，透過寫作論議，發揮思想啟蒙的作用，作品逐步誕生；而對於世俗大眾的閱讀，也有推波助瀾的作用。尤其是論說類的文體，在這個時期，不論數量與水準，都有如先秦諸子、百家爭鳴的榮景。能夠掌握態勢，綜覽大局同時積極回應者，以魏晉南北朝為起點，佛教界文人俊材輩出，其文章也多為文集所纂錄：東晉慧遠（334-416年）的《慧遠大師集》〈法住論〉、〈沙門不敬王者論〉；南朝的僧祐《出三藏集記》、《梁高僧傳》、《弘明集》；劉勰《文心雕龍》；僧旻、寶唱《經律異相》；³⁴以及寶唱個人《法集》³⁵；梁簡文帝《法寶聯璧》，³⁶北朝的曇鸞（476-542年）〈往生論注〉³⁷楊銜之《洛陽伽藍記》、顏之推（531-597年）《顏氏家訓》，乃至隋代道綽（？-628年）《安樂集》、³⁸唐代的空海（774-835年）《文鏡秘府》、道宣（596-667年）《續高僧傳》、《廣弘明集》、道世《法苑珠林》³⁹等都在總集或文集中匯集諸論，以為文章之淵藪，並如探珠驪龍，題舉能與儒學道說相抗衡的文苑菁英，除了文字般若，也有析理的洞見。劉勰面對「崇有」、「貴無」論議的對峙，以闡釋「空有不二」般若思想的經論，替代玄學論辯；透過對於「空性」的理解進入「有無雙泯」，接受佛教經論文章所提出新的中道思想。

在劉勰的時代，除了在文字中體會中道思想，般若的空性，也將成為文人士大夫從佛教經證吸收的宗教體驗。葛兆光從心靈的層次談士大夫的宗教體驗，比較僧肇《不真空論》所謂「聖遠乎哉，體之即神」和陶潛〈飲酒〉之5「問君何能爾，心遠地自偏」一樣，都表明個人心靈的感受與經驗，無需借助外在之力量便能改變或領悟。葛兆光從心靈的層次談晉代佛家「般若」宗教體驗，與士大夫追求「心冥空無」產生的共鳴時那種是非不繫於心、愛憎不棲於情、憂喜不留於意的毫無繫著的無滯無累境界和體驗，表現出「山水林鳥皆念佛法」時那種觸類是道、大化流行、生命萌動而宇宙無言的恬靜自然境界。⁴⁰

³⁴ 梁·僧旻、寶唱著：《經律異相》，輯入《大正藏》卷53，CBETA，2121經，凡50卷，天監15年（516年）成書；由梁武帝下旨，僧旻鈔錄異相，摘選佛經故事精萃，依類匯集而成。

³⁵ 梁·寶唱撰《法集》170卷，據唐·魏徵等撰：《隋書·經籍志》，志第30，卷35，編入《百衲本二十四史》13，頁487。

³⁶ 《法寶聯璧》，220卷，佛教百科全書，蕭綱編選。

³⁷ 曇鸞於北魏朝出家，精研四論，注解淨土三經一論之〈往生論〉，被尊為淨土宗開山祖師。

³⁸ 《安樂集》，隋·道綽著，道綽研究空理，精通四論，後又講解《涅槃經》，作《安樂集》，廣引經證闡揚淨土信仰。

³⁹ 唐·道世著：《法苑珠林》，輯入《大正藏》卷53，CBETA，2122經，凡百卷，完成於總章元年（668年）。

⁴⁰ 葛兆光：《增訂本中國禪思想史》（上海：上海古籍出版社，2008年12月），頁28。

透過士大夫的宗教體驗的比較，僧肇等人提出的「般若論」，不僅對於佛經提出思辨與詮釋，更能夠與魏晉以來名士與詩人諸如支遁（314-366 年）、陶淵明（365-427 年）追求自由解脫的生命情境產生冥合，在文字中流動的般若智慧，是理性思辨之後的超越，透過「論」來詮釋，原本非是辭章之道，但是劉勰的洞見，在論的分析鑑賞之際，指引了般若智慧的文學出路；將宗教經驗的「心冥空無」，成為經論文章的審美境界，劉勰的確指引出文學理論的向上一路。

五、「般若」與「論」體之類比分析

（一）劉勰「般若」的先發主張

劉勰對於每種類型文章的論述，普遍是根據〈序志〉的四項原則，分層次的詮說，形成文體固定的分析模式；對於「論」的文體分析亦復如是：

1. 原始以表末；推求文體起源，敘述文體變化。
2. 釋名以彰義；解說文體名稱，顯示其意義。
3. 選文以定篇；標舉代表作品，歸納其特色。
4. 敷理以舉統；闡釋寫作道理，分析體制特色和規格要求；也就是統整出體裁風格。

除了上述的文體固定的分析模式，劉勰進行的文體功能與細目區隔，造成形式的擴增，突顯了經史詮釋與文學的互動關係；筆者藉此佛教論體文章類型的類比關係，嘗試比較論體文章與佛教論題的關係。

1. 形式的擴增

提出八名區分：對應於佛教文集所運用的文體：議、說、傳、注、贊、評、序、引，再歸併八體為四用。

2. 經史詮釋與文學的互動關係

劉勰當世的佛教經論頗盛，據僧祐《出三藏記集》所編列的序文或論贊，其中關於「般若」之論題尤其受到重視；觀察這些與經典相關的論體文章，與劉勰所主張的陳政、釋經、辨史、詮文之「論」形同是互別苗頭，不妨加以歸納之：

政論類：議論、說明佛教與王政的衝突如何調和；例如慧遠：〈沙門不敬王者論〉。

經論類：傳翻譯佛陀教典、詮釋經典、注評經論；例如僧肇：〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉。

史論類：贊、評；例如僧肇：〈馬鳴菩薩贊〉。

文論類：敘、引；例如僧叡：〈中論序〉、周顒：〈抄成實論序〉。

劉勰觀察儒家與佛道文章，提出以般若論為標竿，也透露論體文章的內在變革：從名理辨析到闡明「般若」的學理。提出「般若之絕境」作為「崇有」、「貴無」的思想會通，也是佛教論體文章通過儒家經論與道家的玄學，建構知識的方法、驗明佛理的階段性轉折。就佛教造論的目的來分析，「般若論」的出現，首先在於解決翻譯《般若經》產生的疑難；除了論辨，也需要附帶的注解說明、引言評述作補充；劉勰針對當時論體附帶的議、說、傳、注、贊、評、序、引等所謂的「八名區分，一揆宗論」，擴充了論體文章析義辨理的功能，依照劉勰對論體功能的區分，透過「般若論」，以及附加的文體，協助達成對經論文字明意平理，次事胤辭的目的。

（二）「般若」經、論對文學轉變的參與

「般若」是來自佛經思想主張，獨立於傳統儒家或道家思想之外，原始佛教的《阿含經》翻譯東傳之初，原本指三世一切諸佛，成就正覺，解脫煩惱之智慧。到了大乘經典興起，又有《般若經》的系統，闡揚空性的道理。東漢末期的支婁迦讖（147-？年）首先將般若思想介紹入中國，他譯的十卷《般若道行品經》，乃是中國最早譯出的「般若經」；早期翻譯採用中國原有之概念來比附和解釋，與漢魏之際的玄學思想同步發展，在東晉時期逐漸的成熟，與般若相關的經論，成為理解大乘佛法的主要理路。在北方十六國中翻譯般若經的高僧如鳩摩羅什，為了「述聖通經」，命其弟子僧肇，立論闡述般若空性與印度龍樹中觀諸論的佛理。東晉時高僧道安（312-385年）在〈鼻奈耶序〉中指出：「以斯邦人老莊教行，與方等經兼忘相似，故因風易行也」。⁴¹說明魏晉時期般若學發展與老莊及玄學並進，一方面標識著印度佛教與中國思想相交融，一方面標示著中國佛學對於空性思維與詮釋，有了重大的突破。

各家紛紛著作討論般若思想的文章，譬如以道安為首的「六家七宗」，彼此之間交互論辯；如支遁等說經之際，偶也涉入玄學談辨。這些與般若有關的論辨，受到文學家的關注，在論體的共時性擴增與歷時性發展，產生了承上啟下的作用，也成為佛理納入論體的關鍵。

由於道安、慧遠、羅什、僧叡、僧祐、僧肇、謝靈運、沈約、晉世至齊梁諸人，都是兼善經論與文學，推動儒學與佛道的共識自然而生。以專擅般若學的僧肇為例，據《高僧傳·僧肇傳》載：「家貧，以傭書為業，遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。志好玄微，

⁴¹ 晉·道安：〈鼻奈耶序〉，見《鼻奈耶》，輯入《大正藏》，卷24，CBETA，1464經，頁0851a06。

每以《莊》、《老》為心要。」⁴²他曾經披讀老子《道德經》，歎曰：「美則美矣，然棲神冥累之方，猶未盡善也」。⁴³「後見舊《維摩經》，歡喜頂受，披尋玩味，乃言：『始知所歸矣。』」因此出家。」⁴⁴說明僧肇是在將《莊》、《老》與《維摩經》溝通起來，以推動玄學新思潮中嶄露頭角的。僧肇出家後，師從鳩摩羅什，成為其得意門生。由於僧肇擅長般若學，曾講習鳩摩羅什所譯三論（中論、百論、十二門論），成為鳩摩羅什門下「四聖」和「十哲」之一，而被稱為「法中龍象」。僧肇善方等大乘經典，兼通三藏，才思幽玄，精於談論，被鳩摩羅什歎為奇才，稱為「解空第一」。僧肇著作多種，尤以《肇論》著名；主要有〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉、〈涅槃無名論〉等四篇論所組成，般若論對於文章與思想的影響，或起自於斯。劉勰隨僧祐接觸佛教論集與文集，對於「般若論」作者的景仰，或許並非質然的推許，必有相當之閱歷。

（三）反映學術與文章的轉折

劉勰年少從僧祐學，又協助編集經論，根據興善弘的考證，這些梁僧祐《出三藏記集》中的文章，尤其是般若論集相關之文集，後來納入僧祐編撰的護法文集《弘明集》十四卷本其中，⁴⁵此書完成於僧祐之晚年，劉勰奉詔襄助編纂佛典於定林寺般若臺，相關於般若之法論應頗多涉獵。對於文章風氣日益敗壞，遠離經典教化擔心反對的不只劉勰。南朝之際，顏延之、謝靈運、王融、王儉、任昉到梁武帝、裴子野與劉勰皆傾向復古，重視經學，然而並非企求回到古代；⁴⁶它們當中有些人嘗試將日益茁壯的佛教經論納入文集、編纂總集、經論，或者討論文章作法與經論的關係；從《文心雕龍》「論」體文章題舉「般若」的創見，可以推論劉勰選擇作了如是之嘗試。

經學轉向，文學興起，造成南朝文章風尚轉變。重文不重質的現象，見於南朝梁裴子野（467-528年）〈雕蟲論〉的陳述：「宋初迄於元嘉，多為經史；大明之代，實好斯文。高才逸韻，頗謝前哲；波流相尚，滋有篤焉。自是閭閻年少，貴游總角，罔不擯落六藝，吟詠情性。學者以博依為急務，謂章句為專魯。淫文破典，斐爾為功。」⁴⁷除了梁·裴子

⁴² 梁·慧皎撰：〈僧肇傳〉，見《高僧傳》，卷第6（義解三），輯入《大正藏》，卷50，CBETA，2059經，頁0365a09。

⁴³ 梁·慧皎撰：〈僧肇傳〉，見《高僧傳》，卷第6（義解三），輯入《大正藏》，卷50，CBETA，2059經，頁0365a09。

⁴⁴ 梁·慧皎撰：〈僧肇傳〉，見《高僧傳》，卷第6（義解三），輯入《大正藏》，卷50，CBETA，2059經，頁0365a09。

⁴⁵ 相關之研究，詳見李小榮《弘明集》14卷本與陸澄《法論》篇目之比較；李小榮：《〈弘明集〉〈廣弘明集〉述論稿》（成都：巴蜀書舍，2005年9月），頁619-622。

⁴⁶ 參見楊玉成：〈士庶、性別、地域——論南北朝的文學閱讀〉，頁28。

⁴⁷ 梁·裴子野：〈雕蟲論〉，輯入清·嚴可均：《全上古秦漢三國六朝文》，卷53，全梁文，頁

野〈雕蟲論〉關注南朝文學風尚轉向，對於文章形式的日益講究，其他文獻也有類似記載；如《南史·王儉傳》指出：「宋孝武好文章，天下悉以文采相尚，莫以尊經為業。」⁴⁸ 文學經典往往是社會權勢的投影，涉及廣泛的流派競爭。從經學轉向文學，文風鼓扇綺靡；這些客觀環境變化，宋孝武帝是轉變的關鍵，上行下效，形成朝野共識。

《文心雕龍·時序》提出「名理」「玄談」興盛於東晉：「簡文勃興，淵乎清峻，微言精理，涵滿玄席」，東晉簡文帝開始重視兼談名理玄學的文論，宣告了儒學「述聖通經」的轉變，吸收了釋道思想。玄學興起，對於客觀環境的接受，是促成文學思潮轉變的關鍵；到了宋明帝，又有另一股學術風潮興起，佛家經論的地位逐漸將儒家經學取代；依據梁僧祐《出三藏記集·雜錄序》所載：

自尊經神運，秀出俗典，由漢屈梁，世歷明哲。雖復緇服素飾，並異跡同歸。至於講議讚析，代代彌精，注述陶練，人人競密。所以記論之富，盈閣以初房，書序之繁，充車而被軫矣。⁴⁹

僧祐上段文字說明了佛教經論的發展所經歷三個階段：最初階段重視經典翻譯，從漢代到梁朝，參與翻譯聖典的明哲之士，包括了緇素二眾。第二階段的發展，大量講述論析經典義理，越來越精鍊，因而透過著述記論，保留各家論疏書序的菁華；佛教產出的文字書籍因為數量膨脹迅速，已經盈閣充車；為了將這些文章傳諸後世，於是前朝的宋明帝敕令大臣陸澄（425-494 年）撰輯大型佛教文集《法論》：

宋明皇帝標心淨境，載養玄味，迺勅中書侍郎陸澄撰錄法集。陸博識洽聞，苞舉群籍，銓品名例，隨義區分，凡十有六帙，一百有三卷。其所閱古今，亦已備矣。今即其本錄以相綴附，雖非正經，而毗讚道化，可謂聖典之羽儀，法門之警衛。足以輝顯前績，昭進後學。是以寄于三藏集末，以廣枝葉之覽焉。⁵⁰

再從陸澄所撰《法論》的〈目錄序〉第一帙「法性集」，收集魏晉時期般若學的代

975。

⁴⁸ 唐·李延壽：〈王儉傳〉，《南史》，卷 22，編入《百衲本二十四史》14，頁 595。

⁴⁹ 梁·僧祐：〈雜錄序〉，《出三藏記集》，卷 12，輯入《大正藏》，冊 55，CBETA，2145 經，頁 082c09。

⁵⁰ 南朝宋·陸澄：《法論》，見梁·僧祐：《出三藏記集》，輯入《大正藏》，卷 55，2145 經，CBETA，頁 0082c24。

表著作，是初期空性思想闡述的精華，當中有藉道教思想來詮釋空性，例如以「無」來說「空」；許多內容與作者，涉及般若論辨，由僧叡首先提出「六家」之說，即所謂「六家七宗」諸論；第二秩「覺性集」，主要論議對後是影響甚深的涅槃、佛性思想；第三秩註記為「般若集」六卷；其中作者依編次包括了支道林、道安、僧肇、王秩遠、羅什、僧叡、慧遠、支愍度、范伯倫皆一時之選。該篇已佚，但仍可以從《出三藏記集》收錄《法論》的〈目錄序〉了解佛教諸論於當世流布之盛況。

六、結語

透過前文，筆者探討劉勰的文學主張與其他文學總集、文學專論乃至佛教文集前期的發展，有一些共同的軌跡，除了評文論學，都強調傳承聖教的功能；透過南朝文學理論與文學客觀環境轉變的現實，劉勰在鴻篇鉅製當中，將儒道兩個不同思想體系的經典文章，透過論辨與傳注進行了觀察審諦，預見了佛教與文學思潮結合的成果；他洞悉佛教諸多精深別緻的單篇論文，特別抉擇闡述「般若」經教的理論，給予肯定。這在論評嚴謹的《文心雕龍》文體論當中，謹慎而有創思的納入時代取向，雖然未曾說明理論的具體內容，但是由論說篇的選文定篇所呈現的發展流變，指出魏晉以迄於齊梁名理談辨、玄學清談到格義經論的內容，大部分與般若經論的演進相關且逐漸的深化，思想詮釋經過文字的洗鍊，形成的儒道學說折衷適應過程。姑且不論這種洞悉來自於劉勰對於佛教經論的掌握，抑或受到玄學談辨的影響；其結果造成佛教文學有機的發展，透過劉勰在文學理論中以「般若」所投射出之面貌，可以徵驗中古時期佛教文學發展歷史留下了諸如：僧祐《出三藏記集》（釋經類），僧祐《弘明集》、道宣《廣弘明集》（辨史類），道世《法苑珠林》、空海《文鏡秘府》（詮文類）等豐富的著作，適宜於見證佛教經論、文論在中土開枝散葉。

本文回顧了魏晉以來對於「論」的文體種類與鑑賞標準，也探尋劉勰標榜之「般若」與「論」體之淵源；若能再釐清可能涉入之範疇，則更有助於確定這些般若經論的發展，對《文心雕龍》的著述累積了一些內在的觀點，也對劉勰未來的生涯產生影響；歸結出最後一個問題，存在的傳世佛教文獻，哪些篇目、作者、文集可能經由劉勰審閱，乃至整理輯錄？或許可以再作進一步的探討；限於篇幅之故，容許在其他篇中再行討論。

徵引文獻

古籍

- 漢·王充 WANG, CHONG:《論衡》*Lun Heng* (臺北 Taipei:臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1979 年 11 月), 景印上海涵芬樓藏《四庫叢刊初編》本 Jing Yin Shanghai Han Fen Lou Cang *Si Ku Cong Kan Chu Bian Ben*, 冊 22。
- 晉·李充 LI, CHONG:《翰林論》*Han Lin Lun*, 輯入清·嚴可均 YAN, KE-JUN:《全上古秦漢三國六朝文》*Quan Shang Gu Qin Han San Guo Liu Chao Wen* (石家莊 Shijiazhuang:河北教育出版社 Hebei Education Press, 1997 年 10 月), 第 4 冊, 卷 53, 全晉文。
- 晉·道安 DAO, AN:〈鼻奈耶序〉“Bi Nai Ye Xu”, 見《鼻奈耶》*Bi Nai Ye*, 輯入《大正藏》*Da Zheng Cang*, 卷 24, 1464 經, CBETA。
- 南朝宋·陸澄 LU, CHENG:《法論》*Fa Lun*, 見梁·僧祐 SENG, YU:《出三藏記集》*Chu San Zang Ji Chi*, 《大正藏》*Da Zheng Cang*, 卷 55, 2145 經, CBETA。
- 梁·任昉 REN, FANG:《文章緣起》*Wen Zhang Yuan Qi* (臺北 Taipei:臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 1965 年), 景印文淵閣《四庫全書》本 Jing Yin Wen Yuan Ge *Si Ku Quan Shu Ben*, 集部 9, 詩文評類。
- 梁·沈約 SHEN, YUE:《宋書》*Song Shu*, 《百衲本二十四史》*Bai Na Ben Er Shi Si Shi* 6 (臺北 Taipei:臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2010 年 3 月), 下冊。
- 梁·僧祐 SENG, YU:《出三藏記集》*Chu San Zang Ji Chi*, 《大正藏》*Da Zheng Cang*, 冊 55, 2145 經, CBETA。
- 梁·僧旻 SENG, MIN、寶唱 BAO, CHANG 著:《經律異相》*Jing Lu Yi Xiang*, 《大正藏》*Da Zheng Cang*, 卷 53, 2121 經, CBETA。
- 梁·慧皎 HUI, JIAO 撰:《高僧傳》*Gao Seng Zhuan*, 《大正藏》*Da Zheng Cang*, 卷 50, 2059 經, CBETA。
- 唐·李延壽 LEE, YAN-SHOU:《南史》*Nan Shi*, 《百衲本二十四史》*Bai Na Ben Er Shi Si Shi* 14 (臺北 Taipei:臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2010 年 3 月)。
- 唐·房玄齡 FANG, XUAN-LING 等撰:《晉書》*Jin Shu*, 《百衲本二十四史》*Bai Na Ben Er Shi Si Shi* 5 (臺北 Taipei:臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2010 年 3 月), 上冊。
- 唐·姚思廉 YAO, SI-LIAN 奉敕撰:《梁書》*Liang Shu*, 《百衲本二十四史》*Bai Na Ben Er Shi Si Shi* 8 (臺北 Taipei:臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd., 2010 年 3 月)。

- 唐·道世 DAO, SHI 著：《法苑珠林》*Fa Yuan Zhu Lin*，《大正藏》*Da Zheng Cang*，卷 53，2122 經，CBETA。
- 唐·魏徵 WEI, JENG 等撰：《隋書》*Suei Shu*，《百衲本二十四史》*Bai Na Ben Er Shi Si Shi* 13（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press, Ltd.，2010 年 3 月）。
- 清·吳曾祺 WU, CENG-QI：《涵芬樓文談》*Han Fen Lou Wen Tan*（上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fudan University Press，2007 年 11 月）。
- 清·嚴可均 YAN, KE-JUN：《全上古秦漢三國六朝文》*Chiuan Shang Gu Qin Han San Guo Liu Chao Wen*（石家莊 Shijiazhuang：河北教育出版社：Hebei People's Publishing House，1997 年 10 月）。
- [附註] CBETA2016 電子佛典集成 *Chinese Buddhist Tripitaka Electronic Text Collection*（此資料庫亦可於網站上查詢：<http://tripitaka.cbeta.org/>）。

近人論著

- 方元珍 FANG, YUAN-ZHEN：《文心雕龍與佛教關係之考辨》*The Literary Mind and the Carving of Dragons Yu Buddhism Guan Xi Zhi Kao Bian*（臺北 Taipei：文史哲出版社 The Liberal Arts Press，1987 年 3 月）。
- 王利器 WANG, LI-QI 校箋：《文心雕龍校證》*The Literary Mind and the Carving of Dragons Ziao Zheng*（臺北 Taipei：明文書局 Ming Wen Book Company，1985 年 10 月）。
- 王利器 WANG, LI-QI 校注：《鹽鐵論》*Discourses on Salt and Iron*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1992 年）。
- 李小榮 LEE, XIAO-RONG：《《弘明集》《廣弘明集》述論稿》*Hung-Ming Chi Guang-Hung-Ming Chi Shu Lun Gao*（成都 Chengdou：巴蜀書舍 Ba Shu Publishing House，2005 年 9 月）。
- 高林廣 GAO, LIN-GUANG：〈《文心雕龍》學術視野下的晉宋文學批評〉“The Literary Mind and the Carving of Dragons Xue Shi Shi Ye Xia De Jin Song Wen Xue Pi Ping”，《內蒙古師範大學學報》*Journal of Neimenggu Normal University* 2005 年第 4 期（2005 年 7 月），頁 83-89。
- 葛兆光 GE, ZHAO-GUANG：《增訂本中國禪思想史》*Zeng Ding Ben Chinese Zen Si Xiang Shi*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2008 年 12 月）。
- 楊玉成 YANG, YU-CHENG：〈士庶、性別、地域——論南北朝的文學閱讀〉“Shi Shu, Xing Bie, Di Yu——Lun Nan Bei Chao De Wen Xue Yue Du”，輯入李豐楙 LEE, FENG-MAO、劉苑如 LIU, YUAN-RU 主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》*Kong Jian, Di Yu Yu Wen Hua——Chinese Wen Hua Kong Jian De Shu Xie Yu Chan Shi*（臺北 Taipei：中央研究院中國文哲

研究所出版 Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica，2002 年）。

日・興膳宏 XING, SHAN-HONG 著，彭恩華 PENG, EN-HUA 編譯：《興膳宏《文心雕龍》論文集》

XIN, SHAN-HONG The Literary Mind and the Carving of Dragons Lun Wen Ji （濟南 Chinan：齊

魯書舍出版 Qi Lu Publishing House，1984 年）。

The Insight of Prajna: LIU, XIE's Examination of “Discourse (Lun)”

LIU, KAI-LING

(Received September 30, 2019 ; Accepted December 18, 2019)

Abstract

LIU, XIE's *The Literary Mind and the Carving of Dragons* conducts a diachronic observation and comparison of the changes in the development of prose genre “discourse” (“lun”). Speaking of the origin of the genre of discourse and its paradigm, LIU, XIE's criterion is “explaining the sages and understanding the classics.” However, when it comes to diachronic observation, in which the controversy between “upholding being” and “valuing nothingness” is discussed, LIU, XIE's discussion shows a discrepancy from his previous stance. He proposes “the ultimate state of Prajna” as a move beyond the being-nothingness controversy.

“Prajna” is a concept from Buddhist canons that is accepted by most people. Prajna is as the only notion that LIU, XIE, as a Buddhist, specifies as related to Buddhist canons or philosophy in the entirety of *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, without specifying the title and author it refers to throughout. Owing to the lack of scholarly elaboration on this question, this article aims to clarify it by comparing the discussions on “discourse” over the history of its development and transformation, and by reading LIU, XIE's approach to Buddhist discourse and prose genres in *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, thereby identifying the relationship between “Prajna” and “discourse.” On this basis, this article analyzes the reason for which LIU, XIE had a high regard for the discourse on “Prajna.”

Keywords: Prajna, generic discourse, Buddhist argumentative writing, Wei Jin
Metaphysics, LIU XIE