# 論府秘鏡文的海空與文心雕龍的關係（下）

黃錦鋐

空海除了說明寫作應以創意爲先之後，接着又提出創意的過程，那就是「凝心」與「用思」，這已是由構思而進入想像的活動。文學的作品，必訴諸想像，這是中外文學家所共認的事實，「凝心」和「用思」，可以說是想像的主要過程。文心雕龍神思篇說：

「古人云：『形在江海之上，心存魏闕之下。』神思之謂也。文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載；悄然動容，視通萬里。吟咏之間，吐納珠玉之聲，眉睫之前，卷舒風雲之色，其思理之致乎！」

陸機文賦也說：「觀古今於須臾，撫四海於一瞬。」空海所說「凝心天海之外，用思元氣之前。」實有同樣的意思。但是，憑空的凝心和用思，是得不到什麼效果的，凝心必須根據自然的景物，以自然的景物，通過凝心的思慮，所得的結果，那便是所控制的寫作材料了。所以說：

「夫置意作詩，卽須凝心目擊其物，便以心擊之，深穿其境，如登山必須根據自然的景物，以自然的景物，通過凝心的思慮，所得的結果，那便是所控的寫所的材料了。」所以說：

「夫置意作詩，卽須凝心目擊其物，便以心擊之，深穿其境，如登高山絕頂，下臨萬象，如在掌中。」

目擊其物，可以說是觀察自然界景物，心擊也就是上文的凝心用思。觀察與凝思，兩者不可偏廢，也惟有觀察凝思的密切結合，作品才有良好的內容。否則，僅憑目擊，不通過心擊，則景是景，我是我，自然的景物，終不爲我用。「雲破月來花弄影」（張仙天仙子），看過這種景物的人很多，但是作者能夠寫出來，一般人則寫不出，主要原因，就是作者能夠在目擊這景象之後再過通心擊的緣故？所以空海所說的「目擊其物，便以心擊之，深穿其境」的三個程序，實爲寫作過程中必經之步驟。其理論有其決定性的貢獻。

文章有所謂意境，王國維人間詞話稱爲境界，空海亦認爲文章應以境爲主。但是境必出於自然，論文意篇說：

「夫文章但多主意，令左穿右穴，苦心竭智，必須忘身，不可拘束。思若不來，卽須放情，卻寬之，令境生，然後以境照之，思則便來，來卽作文，如其境思不來，不可作也。」

但意境之求得，空海認爲在於忘身。忘身也就是佛家所謂無我的境界，把自己化在境中。要人在境中，情與境合，然後才可以談到寫作，所以說：

「凡詩人夜間床頭，明置盞燈，若睡來任睡，睡覺卽起，興發意生，精神清爽，了了明白，皆須身在意中，若詩中無身，卽詩從何有？若不書身心，何以爲詩？」

人在境中卽所謂忘身，境與情合則詩中必有我。所以空海一則曰：「必須忘身，不可拘束。」再則曰：「詩中無身，詩從何有？」看似矛盾，實卽無我之境，有我之境的區別。王國維人間詞話中分境界爲二，與空海所說的忘身、有身，實相契合。（據王德毅王國維年譜云：「王國維於一九一一年十月抵達日本京都，並曾與研究文鏡秘府論之漢學家鈴木虎雄會晤，惟人間詞話上卷於一九〇八年國粹報四七、四九、五十多期，當非受文鏡秘府論的影响，惟兩者含意相似，則爲事實。）

文章非但求內容意境之高妙，還有形式排列的問題。也就是內容和形式的問題。在原則上空海是主張形式與內容並重的。這與文心雕龍所說的「情信而辭巧」（徵聖篇）的意見是一致的。文體篇說：

「作文之道，不可偏執，何者？篇章之內，事義甚弘，雖一言或通，而衆須會，若得於此，而失於彼，合於初，離於末，雖言之麗，固無所用之。」又說：「建其首則思下辭而可承，陳其末則尋上義不相犯，舉其中則先後相依附，此其大指也。」不過，空海還是稍偏重於內容，因爲作品沒有情意，就等於人沒有靈魂，文章必先有內容之充實，而後才能談到形式的優美。因此他說：「詩文以意爲上。」又說：「詩文以敵古爲上，不以寫古爲能。立意於衆人之先，放詞於羣才之表。」這與文心雕龍所說的：「夫以草木之微，依情敍實，況乎文章，述志爲本。」（情采篇）其含意亦正相同。

總之，空海的創作論，是主張創意爲先，以情爲地，以興爲經，這就是他寫作的三大綱領。文鏡秘府論對文學批評的意見，和劉勰稍有不同，劉勰以主張性爲主，體性篇說：

「若夫八體屢遷，功以學成，才力居中，肇自血氣。」

又原道篇：

「夫以無識之物，郁然有彩，有心之器，豈無文歟。」

這裏的「文」也可以說是「才」的另一說法。空海則主張崇尚自然，反對使氣用才。他認爲建安作品文氣之所以柔弱，就是使才逞氣的結果，因此爲世所詬病。所以說：

「建安三祖七子，五言始盛，風裁爽朗，莫之與京。然終傷用氣使才，違於天眞，雖忘松容，而露造跡。正始中何晏、稽、阮之儔也，稽具高邈，阮旨閑曠，亦難爲等夷論，其代則漸浮侈矣。晉世尤尚綺靡，古人云：采縟於正始，力柔於建安，宋初文格與晉相沿，更憔悴矣。」

這都可以看他主張文學作品貴於求眞的意向。表達時應重於自然的流露，不可假借外物的造語。所謂「假物不如眞像，假色不如天然（論文意）因此他認爲詩有天然物色，以五彩比之而不及者，如「方塘幽清源，細柳夾道生」。「池塘生春草，園柳變鳴禽。」空海認爲都是高手言物，不相倚傍。至如「餘霞散成綺，澄江淨如練」。他認爲就是假物色比象，力弱不堪也。

空海之所謂「高手言物，不相倚傍」，也就是使我化於景中，以至於景無別。「假物比象」就是以我觀物，景中有我，工則工矣，終嫌有迹。所以稱讚古詩，皆合自然其原因卽在於此，文意篇說：

「古詩以詢詠爲宗，直而不俗，麗而不朽，格高而詞溫，語近而意遠，情浮於語，偶象則發，不以力制；故皆合於語，而生自然。」

空海雖主張文貴自然，但因受六朝聲律說之影响，又主張文章要講對仗及聲韻，所以有聲病之論，限制詩文用字，列有二十八病之多。（詳見文鏡府論論病，文二十八種病，文筆得失諸篇）論文之對屬，謂若言不對，語必徒申。（論對）在聲律方面也有嚴格的要求，認爲文章如果沒有聲律，就不成爲文章，謂韻而不切，煩詞枉費。（論對）並引宋書謝靈運傳說：

「五色相宣，八音協暢，玄黃律呂，各適物宜，故使宮羽相

變，低昂叶節，前有浮聲，則後有切響。一簡之內，音韻盡殊，兩句之中，輕重悉異，妙達此旨，始可言文。」

他要把「五色相宜，八音協暢，玄黃律呂，各適物宜」的自然聲律，轉變爲「一簡之內，音韻盡殊，兩句之中，輕重悉異」的人爲聲律，這其中固因時代使然，不得不作此轉變，但在批評，又崇尚古詩的自然，這無疑是一個矛盾。他認爲聲律的演變，有它歷史的因素。所以甄思伯評沈約少時詩文不合聲律的要求，他認爲那是膠柱調瑟，守株伺兔，譏評甄氏不達通變的道理。然而詩文的表達，自有歷史的因素。由古詩的自然，演變爲魏晉的浮侈綺靡，是必然的趨勢。而且詩文的表達，與聲律對仗有密切的關係，很難去區分，空海把它作不同的評論，所以難免前後不一致了。

大體上說，文鏡秘府論是根據文心雕龍的觀念而寫作的。如文心雕龍文章風格爲典雅、遠奧、精約、顯附、繁縟、壯麗、新奇、輕靡八體。文鏡秘府論爲博雅、清典、綺艷、宏壯、要約、切至六體，就是根據文心雕龍所舉的八體而稍加改易，去了新奇、輕靡二體。就寫作對象說，兩書步履亦復一致，都是爲初學者而設，很注重寫作的規矩。如文心雕龍體性篇說：「童子雕琢，必先雅製。」又說：「摹體以定習，因性以鍊才。」以及鎔裁篇的「三準說」，都是針對初學童蒙而說。文鏡秘府論寫作的目的也是爲「童而好學者取決無由」（自序）而寫的。不過，文心雕龍對各種文體的演變、得失，以及創作的過程，能自成系統，成一家言。章學誠譽爲「體大慮周，籠罩羣言」，（文史通義文理篇）却遠非文鏡秘府論所能及，楊守敬評其「或涉膚淺」，或且就是指這方面說的吧！

但是，儘管文鏡秘府的內容有些矛盾之處，或涉及膚淺之處，然而它對詩文聲病的評述，尤其平頭、上尾、蜂腰鶴膝諸說，宋書雖有稱引，而少實例，近代已不知究竟，而空海能舉詩疏證，自有其歷史的價值。不能以其是爲童蒙說教的書，或涉膚淺，就把它摒除於文學批評史範圍之外了。

* * *

（上接第7頁）

註一二　同上註五。

註一三　教藏、論藏或云正藏、副藏。甘殊爾、丹殊爾或譯甘珠爾、丹珠爾。

註一四　關于丹殊爾部分，合計起來應爲二三三七部，但在敎法史中則算作二三三〇部。爲什麼相差七部，不明其原委。

註一五　以上三種目錄在『西藏撰述佛典目錄』中的編號如下：第一種，No.5204，第二種，No.5205，第三種，No.5249。

註一六　毗瑪契布是布敦的親教師，布敦的學問受他的影响極大，故有「從他的言教光明中出生」的文句。

註一七　這部書在『西藏撰述佛典目錄』中的編號爲：No.5992。

註一八　參見羽田野教授「西藏大藏經緣起」（『鈴木學術財團研究年報』第三期所收）一文（五八——五九頁）。按認公元一三二二年時布敦三十三歲，這是最爲一般性的看法。而貝爾氏把布敦三十三歲比定爲一三二三年，可能由于實歲計算而來的異見。又張建木氏文作一三三二年，則諒爲誤排。參見『現代佛學』（一九六四年六月號）所載「布敦敎法史經錄義例」一文。又京都大學敎授長尾雅人先生則視布敦在世年代爲公元一二八九——一三六四年，但仍認爲『敎法史』係作于一三二二年。參見「西藏的佛敎」（『現代佛敎講座』第三卷所收，一九五五）九三頁。

註一九　『布敦傳』的譯名爲：Chos-tje thams-Cad-mkhyen-Pa bu-ston lo-tsā-baḥi rnam-Par-thar-Pa, Sñim-Paḥi me-tog ces-bya-ba.『西藏撰述佛典目錄』編號No.5207。

註二〇　參見上註一八，羽田野教授一文（六〇頁）。

註二一　見羽田野教授「西藏佛敎受容的條件與變容原理的一側面」（東北大學『日本文化研究所研究報告』第四集所收）九一頁。

註二二　同右註。

註二三　西藏所謂彌勒五法與漢土所謂彌勒五論不同。西藏佛敎所指的彌勒五法是：『經莊嚴頌』、『中邊分別論頌』、『法法性分別論』、『現觀莊嚴頌』、『最上要義頌』。

註二四　以上參照同註二一所引羽田野教授論文一〇九——一四四頁。

註二五　參照羽田野教授「西藏大藏經緣起」（三八頁），以及張建木氏「布敦敎法史經錄義例」（二八頁）各文。

註二六　History of Buddhism(Chos-ḥbyuṅ) by Bu-ston, Translated from Tibetan by E. Obermiller, 2 vols. Heidelberg, 1931。

註二七　芳村教授譯文載於『佛敎學研究』第六號，計五十二頁，一九五一年，龍谷大學出版。佐藤教授譯文附錄于他的大著『古代西藏史研究』下卷，計二十八頁，一九五九年，京都大學出版。