

書 評

Reviews

《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，黃啟江著，臺北：臺灣商務印書館，二〇一〇年。六九七頁。

蕭麗華，臺灣大學中文系教授

佛教的「一味禪」指如來禪、祖師禪等純一無雜的最上乘禪，與雜修不純之「五味禪」成為對稱。禪宗主張「不立文字」，超語言文字，頓悟而明的禪法，才是真正的「一味禪」。《聯燈會要·廬山歸宗智常禪師》記載：「師因小師大愚辭師，問甚處去，云：『諸方學五味禪去。』師云：『諸方有五味禪，我這裏有一味禪，為甚不學？』」¹陳師道〈寄晁載之兄弟〉詩：「端能過我三冬學，可復參儂一味禪。」²王灼〈送演上人〉詩：「據堂說法盡龍虎，只應飽取一味禪。」³可以看出宋代禪宗叢林對「一味禪」的注重。

同時，宋代也是個「文字禪」興起的時代。北宋初期，臨濟宗與雲門宗人，大量採用詩歌偈頌來示道，臨濟宗的汾陽善昭(947-1024)，有《頌古百則》、《頌古代別》，被公認為文字禪風的開創者⁴；圓悟克勤《碧巖錄》的問世，代表宋代禪宗發展的一個方向，由初期禪宗不立文字的參悟，走向大立文字的文字禪演變⁵；直到惠洪《石門文字禪》「借言以顯無言」，詩禪合一的論

¹ [宋] 悟明集：《聯燈會要》卷 4，《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行書，1957-1989 年），第 79 冊，頁 43a。

² [宋] 陳師道：《後山詩註補箋》（北京：中華書局，1995 年），卷 4，頁 137。

³ [宋] 王灼：《頤堂先生文集》（上海：商務印書館，1034 年），卷 4，頁 9。

⁴ 方立天：〈文字禪、看話禪、默照禪與念佛禪〉、魏道儒：〈關於宋代文字禪的幾個問題〉，二文分見《中國禪學》第 1 卷（2002 年 6 月），頁 13、26。

⁵ [宋] 圓悟克勤著，任澤鋒釋譯：《碧巖錄》（臺北：佛光文化事業公司，1997 年）「題解」中認為《碧巖錄》的學術價值除了自身的思想內容外，更重要的是它代表宋

見產生，宋代「文字禪」的發展直接登上僧人的詩文集上⁶。

關於「文字禪」的定義，魏道儒認為凡通過學習和研究禪宗經典，把握禪理的禪學形式，便是文字禪⁷。劉正忠則從惠洪的詩集，認為「文字禪」可謂「詩」的別稱⁸。而周裕鍇認為文字禪包含四大意涵：一為讀誦與注疏佛經；二為編纂燈錄語錄；三為制作頌古拈古；四為吟誦世俗詩文⁹。李森則以為文字禪主要指用文字語言去解說古德、公案的，即所謂頌古拈古的方式¹⁰。其實從文化史上來看，不拘是禪宗宗教內部的發展走向經典文字化、禪林文士化，或士大夫文學、詩歌，結合佛學走向禪林化，都顯出兩宋時期僧、俗交往互動之密切，出世與入世水乳交融的現象。

黃啟江教授，為美國亞利桑那大學歷史博士，現任紐約 Hobart and William Smith 學院亞洲語言文化系教授兼主任。中文著作有《北宋佛教史論稿》、《因果、淨土與往生——透視中國佛教史上的幾個面相》及《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》等等¹¹，本書是他在上述佛教史論著之後最新力作。全書體大慮周，兼容「一味禪」與「江湖詩」的各個面向，以歷史學者的思想、文化史視野，融會文獻學輯佚、考據、目錄、校勘與文學詩歌品鑑分析之學養，所完成的堂煌巨著。全書分為九章如下：

第一章：〈南宋詩僧與文士之互動——從《中興禪林風月集》談起〉

第二章：〈文學僧橋洲寶曇 (1129-1197) 與江浙官僚、文士的互動〉

第三章：〈北磻居簡 (1164-1246) 與江浙官僚、文士的互動〉

第四章：〈物初大觀 (1201-1268) 及其所代表的禪文化〉

第五章：〈「禪文集」《無文印》與「文學僧」無文道璨 (1213-1271)〉

代禪宗逐漸向「大立文字的文字禪」演變（頁5）。

⁶ 拙作：〈從不立文字到不離文字——唐代僧詩中的文字觀〉，《中國禪學》第2期（2003年6月）。

⁷ 魏道儒：〈關於宋代文字禪的幾個問題〉，《中國禪學》第1期（2002年6月），頁22。

⁸ 劉正忠：〈惠洪「文字禪」初探〉，《宋代文學研究叢刊》第2期（1996年9月）。

⁹ 周裕鍇：〈文字禪發微：用例、定義與範疇〉，《文字禪與宋代詩學》，（北京：高等教育出版社，1998年），頁26-42。

¹⁰ 李森：《禪宗與中國古代詩歌藝術》，（高雄：麗文文化事業公司，1993年），頁53-54。

¹¹ 黃啟江：《北宋佛教史論稿》，（臺北：臺灣商務印書館，1997年）、《因果、淨土與往生——透視中國佛教史上的幾個面相》，（臺北：臺灣學生書局，2004年）、《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，（臺北：臺灣學生書局，2009年）。

第六章：〈在入世與出世之間——南宋禪僧無文道璨的懺悔與報恩意識〉

第七章：〈以士為知己——無文道璨的「人間之遊」〉

第八章：〈道璨之詩文與南宋禪林的文士化〉

第九章：〈南宋書家張即之 (1186-1266) 的方外遊〉

從目錄呈現的關鍵字詞，即可知本書是研究「詩僧與文士之互動」、「文學僧」、「禪僧「文士化」、文士「方外遊」與南宋禪文化現象的重要著作。誠如本書封面與封底所云：

南宋孝宗之後，尤其寧宗、理宗兩朝，不少禪僧，篤志於詩文書畫，過著類似士人文化之禪僧生活，不再專意於「一味禪」或南宗頓悟禪，而熱衷於詩文，以至於其詩作，往往被編成僧詩選集，以「江湖風月」或「禪林風月」為書名，流傳於世，而其詩文，也都被編輯成書，以「禪文集」之面貌出現。這些「文學僧」涉足於京邑士林，交納官僚、文士，與他們作「江上清風明月」之遊，所作之「江湖詩」，表現了積極的入世精神，人間情義，文字運用及儒家人文主義之生命情調。從雲泉永頤、芳庭斯植、亞愚紹嵩、橘洲寶曇、北磻居簡、物初大觀至無文道璨等等多位文學僧之先後出現，和他們走出禪林與文士之周旋與互動，造成了相當程度禪文化的蛻變。

特別是對於宋代佛教史、文化史與宋代詩歌文學的研究者而言，本書是不能不讀的典範。以一個讀者的角度跟隨本書之文字內涵，我得到初步的幾點體會：

一、本書可破除禪僧「反世情」的迷思

作者討論南宋禪僧無文道璨的懺悔與報恩意識，題為「在入世與出世之間」，可見此時期的僧人常處在世情與反世情之間的辯證，促成傳統儒士情懷與出世高僧捨愛求道兩種思想之融合（頁 424-429）。道璨原來習儒，好為詩詞，後雖「悔遊人間」而求禪出世，但在出世之後，又無法忘情於入世間之種種，兼又因親情及友情之罣累，而時時悔疚自責，激發他的悔過報恩意識。這是他經歷入世而出世，出世而不忘情於入世救贖的重要心路歷程，也是作為「文士化」的「文學僧」所展現的儒家人文主義思想。作者又特別指出道璨指責僧侶棄其原生家庭而進入佛教教團的大家庭所產生的錯誤認知行為，以道璨〈慈觀寺記〉之內涵承應北宋釋契嵩著《孝論》之精神（頁 468-477）。本章的

論述呈現出宋僧入世的精神與豐富的儒道融合色彩。

二、本書為宋代僧集做了許多輯佚、考辨、著錄與研究分析的紮實功夫

由於宋、金、元鼎革易代之際，兵馬倥傯，許多詩文集都來不及流傳就散佚，有些陸續流入日本。作者自云兩度赴日本，分別在東京、京都及大阪訪書及研究，蒐集南宋禪僧詩集、文集及相關文獻，他指出「(南宋)孝宗朝至南宋末約有四、五十位以上之文學僧，至少留下了四、五十種詩集、文集或詩文集。」還從《中興禪林風月集》、《直齋書錄解題》中，配合訪佚得來的詩文集加以整理，列表呈現知見目錄¹²。書中行文討論的過程，作者也屢屢提出輯佚、考辨、著錄等相關心得，如頁四註四一段文字；對《中興禪林風月集》版本與詩作的查考、校正(頁 42-62)，以日藏「昌平本」、「關大本」與「筒川本」交互比對《無文印》中詩文人名之誤(頁 114)，考察北磻居簡傳世的詩文集版本(頁 210)，考察物初大觀《物初贖語》的版本(頁 287)等等，第八章〈道璨之詩文與南宋禪林的文士化〉更著錄了數十種禪僧詩文集。本書不僅能為讀者整理出僧人詩文集，使後人得以更正確史料，也有助於《全宋詩》與《全宋文》的輯佚工作。

三、本書成功凸顯宋代「文字禪」的文化現象

如前所述，文字禪是讀誦或注疏佛經、編纂燈錄語錄、制作頌古拈古等禪林活動，特別是吟誦世俗詩文的禪林文士化現象。本書以僧俗互動為重心，大量呈現宋代禪宗叢林這種「文字禪」現象。如第一章論述「南宋詩僧與文士之互動」、第二、三章討論文學僧橘洲寶曇、北磻居簡「與江浙官僚、文士的互動」、第七章談無文道璨「以士為知己」、第八章談「南宋禪林的文士化」等等。此外，作者提到北磻居簡「寓禪修於詩文寫作中」(頁 100)，並分析物初大觀〈自序〉顯示他「對文字辭章之熱衷」(頁 289)，討論「言語乃載道之

¹² 黃啓江：《一味禪與江湖詩——南宋文學僧與禪文化的蛻變》，頁 3-7。

器」(頁 348)，道璨與大觀都持「禪教一致」的看法(頁 369)，故「遊戲於文字三昧，寓言說於禪」等等，都是關涉文字禪的深入討論。特別是關於「禪文集」形成之發展(頁 375-381)，從皎然《杼山集》和北宋契嵩《鐔津集》討論起，對僧人文士化與僧人詩文集編纂之相關論題，頗具啟發性思考。並提到「禪僧若不為詩，即為偈頌與書畫。不僅無法離棄文字語言，而且還得依賴文字語言，以證其見道體悟之深。」(頁 571)以及「張即之被目為『帶髮之僧』，與他『以翰墨為佛事』關係甚深。」(頁 618)凡此，可以看到本書散見的「文字禪」論點，同時已討論到「文字禪」的最高境界——「以翰墨為佛事」，翰墨包括詩、文、書、畫等，這正是從北宋蘇、黃以下所開展出的一條文學與禪學交會的道路。而黃教授特別拈出北宋契嵩《鐔津集》，作為詩文僧的起點，更打開學者研究「文字禪」的視野。

四、本書對每位禪僧之叢林法脈與僧俗互動 (interaction) 網絡如數家珍，有助於南宋佛教史之建構

全書整理數十位詩文僧，幾乎每一位都做了詳細的考察，第一章對「江湖派的南宋詩僧」以集體考察方式，表列了十八位詩文僧之重要資料，其中芳庭斯植先從玄會習天台教而為天台法師、詩僧簡敬叟是佛照德光的法嗣，出入住台州之報恩、廣孝等寺，又歷主常州顯慶、蘇州慧日、湖州道場、杭州淨慈等山寺，處處顯出作者對佛教史料的熟稔(頁 58-108)。第四章討論物初大觀，則為他先圖示出「大慧宗杲→佛照德光→北磻居簡→物初大觀」一條法脈、第六章討論道璨師笑翁妙堪，也勾勒出「大慧宗杲→無用淨全→笑翁妙堪」、「虎丘紹隆→應庵曇華→密庵咸傑→破庵祖先→無準師範」與「虎丘紹隆→應庵曇華→密庵咸傑→曹源道生→癡絕道沖」等三條法脈。凡此，可見本書有非常細密的南宋禪宗叢林互動網。作者歸納這些禪林的文化訊息，還歸納有(1)一人多師，門戶開放；(2)聲氣相應，互相提攜；(3)禪儒相容，釋儒交流；(4)善用文字，寓禪於詩；(5)技兼書畫，識足鑑賞等現象¹³，供治佛教文化者參考。

¹³ 同前註，頁 381-382。

五、本書對於「文學僧」的文學心路與文學學養背景，體察深刻

黃教授原來是歷史學出身，是嚴謹的佛教史學家。很意外的，本書中呈現高度的文學涵養，作者不僅能在書序中吟詩感慨，對書中每位詩僧之心路歷程與文學涵養背景，也能有深刻縝密的觀察與分析。例如討論北磻居簡的「外學」及其與江湖詩派文士的互動，對居簡所神交的文學巨擘，從〈離騷〉數來，歷唐宋詩人，涉及宋代「禁體物語」和「白戰體」，認識深刻（頁 209-278）；討論物初大觀之外學也是如此，一邊追溯大觀仰慕的詩家，一邊論東坡、山谷、陸游、楊萬里與江湖詩派，彷彿是一部小型的宋詩史（頁 292-301）。

特別是談「詩禪」相通的道理，分析得極為透徹，黃教授認為南宋詩僧對固守參話頭、悟公案、離文字而說禪的禪法，已覺得不足以展示他們濟世化俗的襟抱與目標（頁 109-113）。所以詩僧在禪剎結業之後，便步出寺院，走入江湖，隨處遊方吟誦，託物言志，於筆端寫出胸中丘壑，並藉與文士的寂寥相對中，以詩會友，藉詩言禪，任運自然之慧思。詩僧走出寺院的時間正與江湖詩人的崛起同一步調，彼此的詩作與生活都有互相影響而「涵化」的現象。也就是說，詩僧之宗教生活文士化，而文士之學術生活也「詩禪」化了。這段「餘論」不僅對詩僧心路體察入微，也為詩禪研究提供深入的視野，非常令人感動。

六、本書能深層勾勒出「江湖詩」的底蘊

江湖派是南宋時期的一個詩派。因書商陳起所刊《江湖集》、《江湖前集》、《江湖後集》、《江湖續集》等詩歌集而得名。江湖派詩人的生活年代不一，身分複雜，有布衣，也有官宦。但其中以那些因功名不遂而浪跡江湖的下層文人的作品較有影響，如劉過、姜夔、敖陶孫、戴復古、劉克莊、趙汝迕等，都是代表人物。

「江湖」是與「出仕」做官相對的概念，大致源於李商隱的著名詩句：「永憶江湖歸白髮，欲回天地入扁舟。」經過王安石的激賞，這就對宋經神州

板蕩下的文人產生極大的影響。江湖詩人就其本質而言，卻是以作詩為生存手段。這是一個極為重要的文學現象，可以說是中國職業文人的先聲。

江湖派詩人多以江湖相標榜，作品表現了他們不滿朝政，不願與之合作的態度；也反映了他們厭惡仕途、企羨隱逸的情緒。江湖派詩人的部分作品對南宋社會有較為深刻的反映。這些詩作或題詠山川，或記述事件，藉以抒發作者愛國情懷，發洩對朝廷的不滿，指斥權貴的醜行，再現戰亂給人民帶來的苦難。劉過〈題多景樓〉、敖陶孫〈中夜歎〉、劉克莊〈開濠行〉及〈苦寒行〉、趙汝汝〈翁媪歎〉、利登〈野農謠〉、樂雷發〈逃戶〉等，都是這方面的代表作。他們的作品，還常常抒寫有志難伸的苦悶心情以及寄人籬下的悲涼境遇。也有一些作品情緒低落，表現了消極避世的思想。

然而，所有江湖詩派研究者都忽略了南宋僧侶詩文集，本書不僅整理出許多僧人詩文集，更討論到詩僧與江湖詩人的互動，如討論「江湖派的南宋詩僧」（頁 58-116），不僅補充了研究江湖詩派的空白，更提供觀察江湖詩風的視野，特別是：「這些江湖詩脈詩人所稱的『詩禪』，正是松雪道人趙孟頫謂『詩不離禪，禪不離詩』的體現者。」（頁 109）衲子向來元士子，詩僧遮莫更禪僧，這段話無疑給了研究江湖詩者深刻的反思。而且，從詩僧江湖詩人的角度來看，江湖詩與一般所認識的消極避世的詩風又大不相同了。

自唐代以來，禪宗興起，禪僧中以詩文見長者益多，往往能以其詩文造詣，透過內、外學之修養，縱橫議論，創作出論理精闢之辭章及清新脫俗、寓意深遠的詩篇，他們的詩文，在編成詩集或詩文集後，與士人之著作相互爭輝，因而為中國文化、文學、史料、思想保存更精密的瑰寶。然而，源於對佛教史與佛教思想的誤解與不解，文學學門、歷史學門，乃至哲學學門，對有宋一代高度的文化歷史與文學，往往略而不論。黃啟江教授這本書為我們奔赴東洋，採擷西學，綜合史傳、思想、文學與文化各面向的整合學問，為詩禪文化研究做了嶄新的示範。讀此書始知學問堂府，讀此書始知何謂「詩禪」。以上是讀者肺腑，不敢作為書評，只能稱為讀書感言。

《當代新道家——多音複調與視域融合》，賴錫三著，臺北：臺大出版中心，二〇一一年。vix+五〇〇頁。

鍾振宇，中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、本書大要

賴錫三教授對於道家之關懷面向很廣，基本上包含存有論、冥契主義、美學、神話等基本面向，這些基本面向之進一步開展則為語言活化、根源倫理、權力批判、文化治療、環境關懷、技術反思等向度的十字打開¹⁴。他將此一道家當代關懷之整體計畫稱之為「當代新道家」，用意是與「當代新儒家」學派（唐君毅、牟宗三）做一對比，認為道家不應在當代的議題上缺席（頁 xiii）。

作者所意謂的當代新道家，並非只是廣泛地羅列道家的當代相關性，而是要為新道家尋求基礎。只有基礎建立了，才能夠開展系統性的當代關懷面向。這一基礎是一種存有論，或稱為「道家式的存有論」，主要的工作則是說明「道」的存有論意涵。在學術史上的意義，則是要反省民國以來對於道的詮釋，利用西方當代的存有論架構（如海德格的存有論）來詮釋道。作者繼承牟宗三實踐形上學優位的立場，但也透過海德格存有論反省牟宗三「道家乃境界形上學」一說之限制。最後提出了「後牟宗三時代」對於道的四重詮釋道路：存有論、美學、冥契主義、神話學（頁 xv）。本書是從存有、美學、冥契、神話、自然、隱喻、敘事等當代語境來揭露道家的豐富內容（頁 x）。作者關於當代新道家的著作，除了本書之外，還有二〇一〇年《莊子靈光的當代詮釋》¹⁵以及作者所規劃之未來幾部值得吾人期待的作品。

以下由四重道路說明本書的主要論題。

(1) 存有論之道路：包含第一章〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉、第二章〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向——通向「存有論」與「美學」的整

¹⁴ 賴錫三：《當代新道家——多音複調與視域融合》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁xiv。

¹⁵ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2010年）。

合道路〉¹⁶。

關於「道」的理解，唐君毅、徐復觀、傅偉勳偏向於客觀實有型態，牟宗三則主張主觀境界型態（頁 5）。後來的學者陳榮灼、袁保新、劉笑敢、楊儒賓都對前述學者有所超越，也就是希望回到主客對立前的道的理解。其中最重要的關鍵，在於陳榮灼對於海德格存有論的引入以及由之而來對於牟宗三康德式道家詮釋的批評。面對牟宗三的主觀心境說，陳榮灼認為道家的「自然」有「自然而然」、「順其自然」兩面向，而牟宗三只注意到「順其自然」的主觀心境（頁 66、165）。作者認為，「後牟宗三時代」的存有論應該是一種超主客的「道家式存有論」（頁 101）。

無疑地，陳榮灼、袁保新、楊儒賓、賴錫三等學者都注意到了未來道家存有論的詮釋方向是超主客的架構，但如何具體以海德格、或者是其他西方哲學的超主客架構去詮釋道家，仍是學術界需努力的工作。

除了存有論之外，作者也反省到了道家的宇宙論問題。作者接受康德以降現代哲學的洗禮，認為能夠成立的宇宙論不是思辨哲學式的、尋找第一因式的宇宙起源論。若是道家的宇宙論可以成立，必須是類似海德格的「世界之世界化」、「物之物化」，每一物都蘊含了天地人神四方。道可以展現為天地萬物，其存有論即是宇宙論。這種宇宙論不需要超絕於其上的第一因作為根據，它本身就是自因式地開顯（頁 75）。

(2) 美學之道路：第三章〈道家的逍遙美學與倫理關懷——與羅蘭·巴特的「懶惰哲學」之對話〉。

道家的存有論做為一種對於氣化的觀照，也可以稱為「美學的存有論」（頁 169）。此處的美學，指向海德格的存有論美學以及他對於藝術作品、詩的解析。作者在本書中所具體展開的道家美學面向是「逍遙美學」，並且與羅蘭巴特的懶惰哲學相比較。

所謂的逍遙美學，其內涵是遊於天地的「形上之遊」（頁 212），或者是對於宇宙的冥合。具體的意象是〈逍遙遊〉中乘著大葫蘆在江海中遊玩，或者在大樹下休眠。

(3) 冥契主義之道路：第四章〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉。

¹⁶ 另外可以參考賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，第 1 章〈《莊子》對形上學思考的批判與存有論進路的指點〉，頁 1-22。

作者的貢獻在於用 Walter T. Stace 對於兩種冥契主義類型的區分，提出道家的冥契經驗是一種「統合內外冥契經驗的圓教型自然冥契主義」（頁 275）。

Stace 對於內外型冥契主義的區分如下：內向型冥契經驗的特點在於冥契者進入純粹的意識之境，感官、時空、意念等雜多殊相都抖落，只剩純粹空靈；外向型冥契經驗則是體會到個體與外在世界融合為一，感官、時空等殊相都還保留。至於兩種型態中，內向型才是比較完滿的（頁 243）。

作者認為，Stace 過於重視內向冥契經驗，會導致對於差異萬法的否定，成為去歷史、捨人間的路向。如果 Stace 也認為冥契者應該也有慈悲與愛人的利他行動，那麼走向外在世界的差異進行融合乃成為不可避免的（頁 285，註 109）。因此，道家式的冥契者絕不會停留在內向的超絕冥契，而必然會走向對於雜多差異的接受與投入（頁 288）。

(4) 神話學之道路：包括第五章〈老莊的肉身之道與隱喻之道——神話·變形·冥契·隱喻〉、第六章〈從《老子》的道體隱喻到《莊子》的體道敘事——由本雅明的說書人詮釋莊周的寓言藝術〉、第七章〈道家式自然樂園的一種落實——陶淵明〈桃花源記〉的神話、心理學詮釋〉。

具體來說，神話學的道路在本書中開展的較為曲折¹⁷，討論的主要是與神話相關的隱喻或語言的問題。道家的語言面向是作者長期關心的議題¹⁸，在本書中，作者超越傳統以道家為語言否定論者的看法，提出道家的語言遊戲論。這部分的工作也可以歸類到作者所說的「語言活化」的展開部分。

這種語言遊戲論的關鍵在於卡西勒 (Ernst Cassirer) 「基本隱喻」的提出，基本隱喻與一般的修辭隱喻不同，修辭隱喻是處於主客對立架構下，用一事物去隱喻另一事物。但是基本隱喻具有「部分代替整體」的原理，整體的每一個部分就是整體本身，一個客體可以同時是它自身又是其他東西，這裏還沒有二元對立的架構產生。用漢娜鄂蘭 (Hannah Arendt) 的話來說，隱喻的世界可以把心物的對立連接起來。這種基本隱喻，可以做為理解道家如何從沉默無言到隱喻大開的轉折（頁 296-305）。

¹⁷ 比較直接討論神話者是在作者的《莊子靈光的當代詮釋》的第六章〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉、第七章〈神話、《老子》、《莊子》之「同」「異」研究——朝向「當代新道家」的可能性〉。作者透過對於渾沌、黃帝與蚩尤、鯢鵬變形神話，分別說明「道」（渾沌）、「文化英雄」（黃帝）、以及道家式的「住渾沌與不住渾沌」的道家式圓教。

¹⁸ 參見賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，第 3 章《《莊子》的冥契真理觀與語言觀》。

另外一種語言遊戲的方式是「悖論」語言，如「天地一指、萬物一馬」之悖論語式。基本隱喻也可以說是悖論的一種，因為悖論的目的是要打破二元對立（頁 314）。

整體而言，這四種進路不是互相分裂、區隔的，而是要形成「存有論、冥契主義、神話學、美學的四重詮釋交響曲」（頁 101）。

二、評述

如上所述，本書作者在對於當代新道家闡釋之四重道路上，做出了十分重要的開展。可以預期，本書也將是日後研究道家的學者必須與之互相闡釋 (*Auseinandersetzen*)、互相對話的對象。賴教授的研究範圍廣泛，以下是就筆者能力所及所做的簡短評述。

在存有論方面，作者引用海德格存有論做為道家詮釋的架構，此進路無疑是現代道家跨文化研究的主流之一。作者處理了學者對於道的理解，總結出在此時代可以透過海德格存有論對於道家的道論與宇宙論做出一新穎的說明。然而另一方面，如同作者所言，如何具體地展開與海德格存有論的對話，仍是必須加以處理的工作項目。此外，有一處對於海德格的闡釋或許有小問題。作者多處談及存有與存有者的「存有論的隸屬」（頁 58），實際上，海德格的 *Zusammengehören* 不是存有者「隸屬」於存有，而是存有者與存有的「共屬」。或者原諒筆者學究式地進一步說，海德格所謂的共屬其實主要是指人與存有的關聯，對於存有與存有者的關聯則談「調解」(*Austrag*)¹⁹。因此，關於「隸屬」的說法，也許可以進一步做分析與確定。

在宇宙論方面，作者認為道家的存有論與宇宙論是不相衝突的，並且認為可以引用海德格的「世界的世界化」來說明道家的宇宙論（頁 75）。海德格的世界概念很明顯就是要反對傳統形上學之「存有神學」(*Onto-theo-logie*) 式的宇宙論，雖然他並未特別提出世界之宇宙論的面向，但確實如同賴教授所指出者，其仍可蘊含有一宇宙論在內。對於現象學式的宇宙論之提出，筆者認為可於此處作一補充以增加對話之可能性，例如德國哲學家芬克 (*Eugen Fink*) 的工

¹⁹ 參見海德格《同一與差異》一書中的第二篇文章〈形上學的存有一神—邏輯學的理解〉（“Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”）。Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: G. Neske, 1957), pp. 19-42.

作對此著墨甚多。芬克認為，「世界」是現象學最重要的概念，存有與世界是相同的，「存有世界化」(Das Sein weltet.)²⁰ (海德格也提到「世界世界化」)。「世界」是「天空」與「大地」之間的爭鬥，「大地」與「天空」則是兩種「存有力量」(Seinsmacht)。這種天空與大地的爭鬥在海德格哲學中屬於其中期思想(出現於1936年〈藝術作品的起源〉一文)，晚期則談天、地、諸神、有死者的四方交映。對於這種爭鬥芬克也稱之為「宇宙論的辯證」(kosmologische Dialektik)，也就是大地與天空之間的辯證、世界與物之間的辯證。此處的「辯證」一詞受到黑格爾的影響較大，海德格大概不會使用這種詞語，在海德格晚期是用「遊戲」來說明天地二者的關係。此外，芬克也注意到一些基本的「宇宙論的悖論」(kosmologisches Paradox)，包含在場(Anwesen)與不在場(Abwesen)、澄明(Lichtung)與隱蔽(Verbergung)、遮蔽(lethe)與解蔽(aletheia)²¹，這些都是海德格哲學的基本用語。在此宇宙論下的「物」是天空與大地之調解下的中間物(Zwischen-Ding)。此時的物不再是形上學的存有者、對象(Gegenstand)，而是存有的「象徵」(Symbol)，例如麵包與酒是神的顯現。但另一方面，「物」還是這個東西、麵包還是這一塊麵包，並未失去其經驗性質²²。筆者認為，作者利用現象學的宇宙論去重構道家的宇宙論是極有洞見的思考。

但是，作者最後把海德格的「世界」概念與安樂哲(Roger T. Ames)的關聯宇宙論做類比(頁75)，於此處筆者提出一可再多加考慮的理論設準供作者做為參考。由海德格哲學的角度看的話，安樂哲的關聯宇宙論基本上強調的只是每一事物之間具有存有者層次的(ontisch)關係性，主要原因在於，安樂哲的「道」作為一種「場域」(field)，比較偏重存有者之間的關係。「道」是「世界過程」、「所有秩序的總體」，道是由「個物」(particular)組成的「場域」、是「所有宇宙論秩序的總體」(the sum of all cosmological orders)²³。由個物去談總體，是形上學的思路，芬克稱為「事物存有論」(Dingontologie)，是現象學要

²⁰ Eugen Fink, *Sein und Mensch. Von Wesen der ontologischen Erfahrung* (Freiburg: Alber Karl, 2004), p. 273.

²¹ Ibid., p. 320.

²² Ibid., p. 309.

²³ David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. 245-246.

反對的理論。由於安樂哲重視「道」呈現於具體事物中，進而主張一種說法：萬物是道的組成部分，所以，不僅「道生一、一生二、二生三、三生萬物」（《老子》第四十二章），反過來講也行：「萬物生三、三生二、二生一、一生道。」²⁴ 如此一來，卻把道的優先性取消了。老子明確主張，道是「先天地生」（《老子》第五章）。安樂哲認為，如果主張天道是不變的，那就會聯想到西方的二元論的超越觀，而成為「嚴格的超越」²⁵。因此，天道必須是變化的。只有透過有無、變通、虛實等描寫變化與持續、過程與規律之「成對的兩極概念」，才可以適切地描寫天道²⁶。然而，透過成對的兩極概念（兩極性）來把握天道，把天道理解為偶然的、變化的，是否就是一種對於天道的更正確理解？這會不會是透過現象、萬物之變動來理解天道，而落入類似海德格對於傳統形上學之批判：「以存有者的角度理解存有」、而成為「以萬物的角度理解道」呢？最後變成一種類似海德格所說「存有的遺忘」之「道的遺忘」。另一方面，海德格所說的天地神人之「關係」（Ver-hältnis）則是存有論的（ontologisch），或者可以說是存有者層次的關係性的始源。雖然海德格也談「場域」（Gegend）、「兩極」（如天地、遮蔽與解蔽），但是海德格與安樂哲所談的哲學內涵與問題意識並不是在同一層次。就此而論，筆者同意作者對於道家宇宙論現代詮釋的做法，而於此處提出值得再斟酌的是，道家宇宙論是如何的型態？其與海德格、安樂哲所言的宇宙論有何差異？

在語言方面，作者的貢獻在於提出隱喻作為道言的流動性、多義性的代表。可以補充的是，語言遊戲的方式除了作者書中所提出的沉默、隱喻、悖論、正言若反的詭辭、敘事之外，莊子的語言策略還有「類套套邏輯語言」（如「物物」），這也是海德格所十分強調的。海德格喜歡說「世界世界化」（Die Welt weltet）、「物物化」（Das Ding dingt）、「語言說話」（Die Sprache spricht）。

關於卮言的定位，作者認為語言之隱喻遊戲即是卮言（頁 292、311），這樣的卮言與「沉默」基本上是有區分的。此處值得討論的是，也有學者認為卮言其實是一種沉默與說話的統合，如楊儒賓教授認為卮言是語言的始源，是一切

²⁴ Ibid., p. 245.

²⁵ 安樂哲：〈中國式的超越，抑或龜龜相馱以至無窮〉，收入蕭振邦編：《儒學的現代反思》（臺北：文津出版社，1997年），頁 56。

²⁶ 同前註，頁 55-56。

語言的理想原型，作為最好的語言之卮言是貫穿語默（說話與沉默）的²⁷。這種對於卮言的理解顯然與作者不盡相同。由海德格後期語言觀的角度來看，《莊子》中作為隱喻的流動性語言，其實已經是語言本質之卮言的具體化方式或區分化 (Gliederung)，海德格稱為「創造性詞語」(Wort)。語言的本質則是「靜默的聚聲」(Geläut der Stille)，同時是沉默與發聲說話，在莊子處則為「淵默而雷聲」的卮言。我想，是否作者仍將沉默（不可說）與語言（可說）二分，而忽略海德格晚期以「靜默的聚聲」作為語言本質、打通不可說與可說之觀點？作者已經注意到海德格的「創造性詞語」(Wort) 與隱喻相通²⁸，但是，「詞語」對海德格來說只是一種「所說」(Gesprochene)，對於作為「所說」之始源的「靜默的聚聲」，作者也許也可以加以探討。

總體來說，此書從各種不同的面向以現代語言分析道家哲學的內涵，無疑地是當代道家研究的里程碑。其未來的工作與「當代新道家」之道路的進一步開關，例如道家身體觀與梅洛龐帝的身體之間的關聯、道家型的知識分子與時代批判、道家人文精神的開展等等，也值得道家愛好者共同悠遊於其道路上。

《道學的形成》，土田健次郎著，朱剛譯，上海：上海古籍出版社，二〇一〇年。四八四頁。

史甄陶，中央研究院中國文哲研究所博士後研究

土田健次郎先生所寫的《道學的形成》，是一本探討北宋道學發展的重要論著。此書集結作者從一九七六年到二〇〇一年所發表的論文，二〇〇二年在日本創文社刊行。因著二〇〇八年中文翻譯本的出版，中文世界的讀者得以更便捷的接觸這本著作，並且書中所使用的研究方法，以及所討論的內容，仍有許多值得學習和思考之處，所以還是值得深入評介這本著作。

²⁷ 楊儒賓：〈莊子的「卮言」論——有沒有「道的語言」〉，《中國哲學與文化》第2輯（2007年11月），頁33、39-40。

²⁸ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，頁80-81。

一、本書的研究方法

作者研究這個議題的出發點，建立在反省過往的中國思想史研究，多半被限定在「經學史」、「儒教史」和「三教關係史」的框架下討論。但是作者希望能突破這樣的窠臼，試圖返回到個別思想發生的時代中，瞭解當時的問題意識、論證方式和表達手段，並且還要釐清那個思想被後代重新書寫後，所造成的改變。這樣的反省落實在北宋道學的研究中，便分為兩個層面討論：一是「北宋道學的實際型態」，一是「朱熹所描述的北宋道學」（頁 1-4）。很顯然地，作者由歷史的脈絡，重新檢討北宋思想家在當時的情境中，使用語詞的方法和意涵，以瞭解道學在成立之前的各種理解角度，對比出他們哲學觀點的異同。此外，作者也釐清朱熹所呈現的道學內部歷史，試圖瞭解這樣的歷史為何而建構，以及盲點何在，將北宋道學發展的歷程更清晰地呈現出來。

二、本書的特點

在上述問題意識的原則下，作者在本書中有許多精彩的討論。以下分為五個部分進行說明。

（一）確定道學學派成立的定義

對於北宋道學實際形態的掌握，作者有一個基本的前提，就是認為道學學派的成立是由程頤開始。雖然，在一般的思想史都會提到道學的創立者有周敦頤、程顥、程頤、張載和邵雍五人，也就是所謂的「北宋五子」。但是作者提出，除了程頤以外，其他三人只能稱為「初期道學者」²⁹，他們對道學的形成做出了重要的貢獻，但是在程頤之前，並不存在一個叫做道學的學派（頁 185）。這四人之所以會被視為一個群體，只不過因血親（程顥和程頤是兄弟、二程與張載是遠親）以及地緣（二程與邵雍皆在洛陽活動）的關係。等到程顥、張載和邵雍過世之後，他們其中一部分的弟子被吸收到壽命最長的程頤身

²⁹ 土田健次郎在〈社會與思想〉一文中，提到北宋初期道學中並沒有周敦頤，因為他認為周敦頤並沒有加入這個圈子。見土田健次郎：〈社會與思想〉，收入近藤一成主編：《宋元史學的基本問題》（北京：中華書局，2010年），頁 252。

邊，由此開始形成具備系統的學派。也就是說，所謂道學學派，也就是程子學派（頁 15、120、160）。

作者之所以要以程頤為北宋道學座標的中心史，是為了要突破過去以朱熹為基軸的論述，或者以明代思想為出發點而追溯至宋代的寫法（頁 482）。在這樣的觀點下，作者一面關注道學思想的內在理路以探討其發展的歷程，同時也注意道學對應外部環境的挑戰而展開的言論。其所涉及具體的問題有以程頤為首道學學派之所以會產生的時代因素；受到哪些學者的影響；與北宋其他學者在思想上的異同，以及程子學派在程頤生前到南宋朱熹之間的發展等等。

（二）影響北宋思想變化的外部因素

就著道學形成的外部刺激來看，作者關心的是北宋道學思想是在什麼樣的政治文化的氛圍下產生，並且使得北宋的思想產生什麼樣的變化。然而他談論這個問題的立場，主要是從支持唐宋變革論的觀點下，進而論述其具體的細節（頁 8）。作者認為，就著思想史的角度來看，宋代之所以為宋代，是在北宋仁宗慶曆新政開始，最明顯的特徵就是當時的中央士大夫主流思想的轉變。他們自覺以儒教為立身處世的根據，強調萬物最初之道乃是「有」，藉以批判晚唐、五代以來學者們所強調的「無」的立場。同時，他們也從天人論和性論，為「有」的立場建立明確的體系。其中最具象徵性的表現就是他們對《周易正義》的批判。當時官方以王弼和韓康伯所注《周易正義》為科舉考試主要定本，但是慶曆新政的士大夫們認為王弼和韓康伯的思想，瀰漫道家「無」的概念，所以諸如胡瑗或程頤就明確主張「有」的觀點，重新解釋《周易》。可見他們之所以要這麼做，背後存在著對科舉和佛、道教的不滿（頁 34-43）。

（三）返回歷史的語境以凸顯道學的思想理路

就思想內在理路的討論而言，作者是從北宋道學家如何使用語詞，以及這些語詞在解釋上的差異著手。例如在歐陽修的研究中，作者關心歐陽修為什麼頻繁使用「理」、「自然」、「人情」這樣的語詞？他用這些語詞來說的是什麼樣的事態？在當時又有什麼意義（頁 44）？以「理」這個語詞為例，作者提出歐陽修常用「……之理」做為表達的方式，在虛線的部分可以填入任何事物，這就表示歐陽修認為，萬事萬物都有其本來存在的方式，也就是一種秩序感

(頁 45)，其內容停留在從經驗可以類推的範圍。但是他又不像程頤強調「理一」的體認，而是將「理」的概念設定在萬殊的狀態，呈現天人分離的樣子(頁 51)，並且也不涉及內心境界的問題(頁 53)。此外，歐陽修在政論、經解、思想論議、文學批評和史論等等，都使用「理」這個概念，使用範圍非常寬廣，可見歐陽修無論公、私領域，都採用這種方式討論(頁 54)。

對於程頤「理」思想的研究，作者同樣也從語例上說明。他注意到程頤在《易傳》中的「理」，多以「……之理」或「理……」(按「理」來說……)這兩種方式表達(頁 202)，並且這種表達經常與「自然」二字一起使用，這與歐陽修一樣是表達日常生活中的一種秩序性，也就是「物」處於「自然」的狀況下必然會呈現一定的形態。但是與歐陽修不同的是在「理」的概念上，程頤認為各種物所呈現之「理」的具體內容，雖然會有諸般的「不齊」，但是從根本上來說，萬物之「理」在程頤看來只是「一」(頁 187)。作者還注意到程頤使用這個詞彙的範圍，主要在經注和哲學論議中，但是在寫奏疏的時候並不常用，這或許顯示出程頤哲學議論的界線(頁 54)。

從上述的例子中，可以看見作者在討論歐陽修和程頤的思想時，關注到兩人認識「理」的差異，而他討論的方式是從「理」字置於什麼樣的語句下使用，又與哪些辭彙常相連用。此外，作者還更細膩的分析，歐陽修與程頤對「理」的概念有何不同，他們各自應用在那些不同類型的文體中。這種返回學者各自語境的方法，對於分辨代表北宋朝廷的思想家——歐陽修，與建立道學的學者——程頤之間，在思想理路上的異同之處，可說是極有效的方式。

(四) 突破道學內部所書寫的歷史

作者除了關心北宋思想變化的外部因素，以及道學思想發展的內在理路之外，他也注意到道學學者為了確立自己在儒教中的正統性，所以會製造出一些不合乎北宋道學實際情況的說法。最明顯的例證就是朱熹將周敦頤視為道學之祖，所要證成的是朱熹自身對「道學」的定義，卻不是北宋道學發展的實情。所以作者在本書中重新檢討「周程授受」的神話，並且也試圖理解周敦頤思想的原貌，好將北宋道學的情況勾勒得更加清晰。

作者從二程及其周邊人物兩方面的態度，來檢討「周程授受」的真確性。就著二程來說，首先，他質疑程顥師事周敦頤才十五六歲，當時周敦頤也才三十歲左右。要說周敦頤對二程進行道的傳授，二程也太年輕了。其次，二程從

未談及周敦頤的主要著作《太極圖說》和《通書》，就著作者的推測，二程可能收藏了這兩部書，只是態度冷淡。同時，二程的著作中也沒有出現「無極」和「太極」。第三，作者比對二程對胡瑗和周敦頤的態度，發現二程對胡瑗是用敬稱，但是卻稱周敦頤為茂叔，不像是對老師的稱呼。第四、二程曾自豪的聲明，道學的思想是他們初創的，並不認為是從周敦頤那裏得到的（頁 121-130）。就著與周、程相關的人物來說，從周敦頤的朋友潘興嗣為周敦頤所寫的墓誌銘中，並沒有提到二程；在為追悼表彰程顥的〈門人朋友敘述並序〉中，也沒有一篇文章提到程顥與周敦頤的關係；還有在二程親炙的弟子中，也沒有人表彰周敦頤；雖然與二程早年交往的劉立之，和與二程同在胡瑗門下的呂希哲，都提到二程與周敦頤的師生關係，但呂希哲也稱譽二程超越老師。所以，作者認為二程曾受學於周敦頤，也受到周敦頤兩方面的影響：一是瞭解除了科舉之外，更重要的是追求純粹內在之淨化的學問，一是對顏回的關注。可是問題的關鍵在於，程頤將這兩方面的觀點以「體系化」的方式表達出來，並且獲得胡瑗的賞識（頁 131-136）。從作者表述的重點中，可以看見他所謂道學的「成立」，著重於程頤能建立出自己的「思想體系」，並且以「有」的觀點作為立論的根基。而這樣的思想主要的來源是胡瑗，並非是崇尚「無」的思想的周敦頤³⁰。

至於程顥和程頤的關係也是作者重新反省的焦點。他認為道學是由程頤開始成立，所以他將研究的重點置於探討為什麼要將二程一體化？二程兄弟思想的差異性和共同點是什麼？這同樣也是釐清道學內部的成見，以重建道學的歷史。在作者看來，二程一體的論述之所以會成立，是因著程頤徹底強調自己與程顥在思想上的同一性，並且也稱讚程顥是道學的繼承者，在擺出「我們兄

³⁰ 關於本書對「周程授受」的討論，曾有學者對土田健次郎的論述態度和論證內容兩方面提出批評。就前者而言，可參考石立善〈戰後日本的朱子學述評：1946-2006〉（收入徐洪興主編：《鑒往瞻來——儒學文化研究的回顧與展望》〔上海：復旦大學出版社，2006年〕，頁300-305）。但是筆者認為，土田健次郎以反諷的語言批判朱熹，主要是為了打破朱熹及其論述的神聖性而發。同時，土田健次郎並沒有否定周敦頤曾對二程有所影響，只是強調在他對「道學形成」的定義下，周敦頤的重要性並不像朱熹所說的那麼偉大。至於後者，可參考吾妻重二〈論周敦頤——人脈、政治、思想〉（收入吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》〔上海：華東師範學出版社，2009年〕，頁339-373）。此文後半的重點在於強調不能過於低估周敦頤對二程影響。但是筆者認為可惜的是，此文並沒有就著「有」、「無」的思想立場進行討論，所以即使證明周敦頤對二程有重要的影響，仍然無法說明二程在形成道學之根本精神的關鍵上，是否與周敦頤有關。

弟」的姿態下，程頤就能獲得某種精神上安穩感。此外，後來的道學者也長幼有序地將程顥置於程頤之前造成；還有以道學的集大成者為己任的朱熹，因為認識到區別二程會使得以程頤為主軸的道學自身的同一性崩潰，所以極力維護二程一體的前提（頁 29）。當然，二程之所以會被視為一體，是因為他們的思想在綱領上的確有許多相同之處，但若細究兩人的思想內容，就會看見其差異之處。例如程顥和程頤都講「理」，但是程顥所認定的「天理」，不僅是純粹善的狀況，同時也可以說明善惡並存的現實，這也就是說程顥所認為的「理」，其中也有惡的存在。那麼善惡何以產生？程顥以過或不及來說明。但是程頤卻是認為惡之所以產生，是因為對「理」的背離。由此，作者區分出程顥與程頤的差別：程顥強調善惡問題上的連續性，態度比較寬鬆，但是程頤強調善惡的擇一性，態度比較嚴格（頁 178-179）。此外，兄弟二人都重視萬物一體觀，但是在如何達到這種境界的方法上，程顥主張「敬」，也就是以敬虔的心態對應外界，使心靈維持在本來的、理想的狀態。但是程頤則是從知識上追求一體，所以程頤還強調「窮理」，特別受到重視的是「讀書講明義理」，以致程頤很重視經書的訓詁，相較之下，程顥對訓詁可說是毫不在意（頁 211-213）。

（五）關注注解經書的方法與內容

作者在本書中，仔細地注意到道學資料的獨特性。他在〈序章〉中提到，除了經書的注釋和思想性的論著之外，北宋的奏議，南宋的論文、書簡和語錄，都是重要的材料（頁 8）。但若是從整本書的討論中，可以看見作者相當注意經書的注釋問題，並將它們作為一種思想表述的象徵，藉此凸顯兩方面的問題：一是對比出學者們在思想上的傳承與差異，另一方面則表現他們在文教政策上的態度，特別是對科舉改革的要求。

作者是如何進行經注的探討呢？以慶曆年間的新思想運動的先導人物歐陽修為例，作者觀察到，歐陽修對經書的批判，是以「人情」——在實感範圍內可理解的人之常情，同時也是「理」的具體化——為基準。結果就導致經書的存在似乎只為顯示「人情」的權威，並且僅擔當增強人們信賴「人情」的作用。在這種標準下，歐陽修屢屢強調《詩經》的不詳，以及《易經》的闕文，可見他一開始就沒有對經書期以萬全，實際上還準備縮減經書的範圍。這種作法凸顯出歐陽修一面強化經書權威的絕對性，但另一面也洗落附帶在經書周圍的其他權威，至於對經文的採納或者否定，則是由「人情」所決定。同時，歐

陽修在太學講學時，著重將時代的關懷和經文的內容聯結起來，這點在胡瑗和陳襄的解經中，同樣也可以看見，歐陽修並不是特例（頁 59-60）。由此可以反映出北宋慶曆年間學者對經書的態度。

至於胡瑗的《易》學，曾經在太學大受歡迎。作者強調，胡瑗善用「指意明白」的特點解經，吸引大量的學生跟隨，並且學生們還能夠考上科舉，由此可見當時科舉的合格標準，也逐漸產生變化。胡瑗解經的主要態度就是批判《周易正義》，並且試圖建立新的經義（頁 102）。他從義理易的角度出發，與慶曆其他士人一樣，對於《周易正義》的王、韓注從老莊「無」的思維來解說眼前「有」之世界深處的原理，表達不滿，並且主張從「氣」的觀點，將萬物存在的根源維持在「有」的層面（頁 106-108）。同時，他在解說《易經》時，常出現「以人事言之」的語句，可見他最關心的是人事的問題，並常以天地自然來作對比。此外，胡瑗也常引出同時代的事情來說明，表現出鮮明的時代性。作者認為，胡瑗的《易經》解釋特徵就在於平明化、簡略化（頁 111-115）。

因著掌握胡瑗解經的特色，作者挖掘了程頤在周敦頤的影響之外，建立道學思想特色的另一個重要來源，就是胡瑗的影響力，其立論的根據就是從《周易》的注釋角度來看。作者特別強調《易傳》是討論程頤思想的關鍵，因為這部書是程頤及其門人都認可的一部重要著作。然而程頤之所以這麼重視注釋書，是因為他看到注釋行為可以使道學成為儒家傳統的延續，這不僅可以使道學爭取到在儒學歷史上的地位，同時也可以因著符合傳統而得到心理上的安寧感（頁 228）。就著作者的觀察，程頤的《易傳》主要是參考胡瑗的觀點：在文體上跟胡瑗《周易口義》相似，採取講學風格的文體（頁 90）；在世界觀方面，持反對王、韓注的立場；在解《易》的路數上，採取義理易的立場（頁 237）。但是胡瑗與程頤有一個基本的差異，就是胡瑗只用單純的類比關係連結天地自然與人事，可是程頤則能用「理」的思想來掌握貫穿（頁 117），並且在議論時，導入「體用關係」，也就是理與象兩方面來解說，藉此確立一種始終於「有」的維度的原理（頁 249）。由胡瑗到程頤的對比中，可以發現程頤繼承了胡瑗的傾向，並且成功地在一種完整的世界觀中解釋《易經》。

至於對道學的對立者王安石的研究中，作者也關注《周禮義》的注釋方法、內容及其效用。他特別強調，要瞭解王安石學問的整體結構，就必須透過他直接表明思想的經學，方能瞭解其學派的基本面目。首先，他關注到《周禮

義》很少引用其它的書籍，其原因是此書的著力點，不在於跟其他經書的內容互相協調，而在於清晰地呈現出該書自身的體系性。更進一步他思考到，王安石注釋此書的根本意圖，就是要做成一種規範（頁 322）。其次，《周禮義》引人注目之處，在於注釋者試圖從《周禮》的結構——天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官——出發，解說各部分的內容，並且也注意各部分之間的關係，為了要闡明整體結構的系統性。但是在解說的同時，各詞語的語義也成為問題，所以王安石還作了《字說》一書，為要理解文字。王安石理解文字的方式，是將文字拆開成為意符，並且與《周禮》所導出的各種職務的功能，及其上下序列聯繫起來，試圖做到《周禮》注釋與《字說》編寫的相輔相成（頁 322-326）。第三，作者也注意到，王安石為了應承宋神宗「一道德」的要求，進而編纂《三經義》，以統一經書的解釋。要完成這樣的目的，就必須達到對文字的共同理解，而且那也並不單純停留於文字解釋或經學領域，而是期待能培養出倫理性的情操（頁 342-344）。第四，作者將王安石經學注釋的意義，放在慶曆新義的發展脈絡下觀察，他認為慶曆以降出現的對於《正義》的批判，也使許多「新義」出現，這些不同的觀點開始呈現在解釋上的對立，而王安石在這樣的局面下，他的《三經義》和《字說》被科舉採納，可說是在官方獲得最初的勝利（頁 347）。

由此可見，關於經典詮釋的研究，無論從方法到內容，都是作者瞭解北宋學者思想的重要憑藉。藉由這個角度，可以補充過去多半從語錄和文集瞭解學者觀點的不足，同時也可以看見北宋學者之間，思想傳承與對話的關係。此外，作者也關心學者們所詮釋的經書是否受到科舉的重視，藉此瞭解新的學術勢力的興起，與國家政治之間的關聯性何在。當然，除了以上五點之外，作者還注意到北宋學者在「萬物一體」觀上的協同性與差異性，使得他們思想的異同更加清晰；同時他還探討道學思想與佛教和道教之間的相互的影響和區別，也有很精闢的解釋，非常值得學習。

三、結論

土田健次郎《道學的形成》所呈現的思想史研究方法，相當具有啟發性。這部書的視角兼具歷史學與哲學兩面，但是在前者優先於後者的情況下，作者將原本道學中所設定的普遍性的議題，諸如「理」、「氣」、「天與人」等概念，

從歷史的角度將之解構，解構的方法可以有兩種進路，一是理解這些概念之所以會出現的原因，另一方面則是把北宋學者對這些概念不同的解說呈現出來，互相對比。如此一來，這些概念雖然就在字詞的表面上是一致的，但就著內涵而言卻是充滿差異。這些差異成為討論道學形成的有利因素。在作者的眼中，這些學者在互相激發和影響下，各自提出自己的主張，其中程頤強調「理一分殊」及體用關係的系統性，正表現出道學思想成熟的特徵。同時再加上程顥、張載和邵雍過世之後，他們的弟子群聚到程頤門下，道學學派遂實際地建立起來。

經由作者的討論，的確將「道學」的概念解放出來，不再以朱熹的觀點為圭臬，並以程頤的道學觀作為另一種具體的展示。當然，這不禁會引發讀者更進一步的思考，就是朱熹的道學觀又有怎樣的內涵？並且又是如何形成？這個問題在本書中已約略涉及，但並沒有形成系統性的討論，期待作者新書的出現³¹。若以此類推，元人陳朴以「集道學之大成」來稱讚朱熹³²，而《宋史》也出現〈道學傳〉，那麼，元代所設想的「道學」，與朱熹對「道學」的概念，以及運用的範圍是否一致呢？也值得進一步研究。

此外，就著本書的內容來看，仍有幾處值得繼續思考。首先，本書雖然將邵雍列為「初期道學者」，但是書中完全沒有討論邵雍的思想，作者並沒有說明原因。邵雍的觀點與北宋道學形成之間的關係，實在需要進一步釐清。第二，本書在程頤的弟子中，討論得比較深入的是楊時，但是程頤還有其他的弟子，諸如謝良佐、游酢和尹焞等人，他們曾受到朱熹嚴厲的批判，但是這很顯然也是朱熹為了樹立自己傳承程頤之學的正統性，提出的一種說法。這些弟子對於程頤道學思想的發展，難道真的沒有貢獻嗎？這也值得更深入的研究。第三，作者已經注意到北宋道學草創時期的思想家，都有一個共同的目標，就是都想要消除內心與外界相區別的意識，從而達到萬物一體的境界，但是他們對於「一體」之具體內容的理解卻不相同（頁 192-202）。然而，作者分析他們所理解之具體內容的層面，僅止於這些學者在各自個性及其哲學理論上的差異，

³¹ 土田健次郎曾經思考朱熹與道學發展的問題，並且提到或許有機會可以寫一些類似「朱子學及其時代」以及「朱子學的體系」的書。土田健次郎：〈中文版後記〉，《道學的形成》，頁 482。

³² 〔明〕朱存理著，〔明〕趙琦美編：《趙氏鐵網珊瑚》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》第 815 冊），卷 4，頁 48。

卻忽略了道學家對於萬物一體的認識，還涉及超越感官經驗的體證問題，以及對工夫論的思考³³。這是關乎身心實踐的議題。若是作者能夠涉及這方面的討論，則此書中所呈現歷史的內涵，就不僅是學理上的道學，而是更能呈現北宋儒者精神境界的道學。

Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China. By Stephen R. Bokenkamp. Berkeley: University of California Press, 2007. xi+Pp. 220.

謝世維，國立政治大學宗教所助理教授

由於學術學門的分類，過去佛教與道教研究分屬兩個研究學門，佛教學界與道教學界彼此的交流整合並不多。在學術主題上各學門也都是在個別宗教傳統中進行研究，鮮少以各宗教交涉的廣闊視角來檢視該主題。但二十世紀後葉開始有學者致力於佛教、道教交涉的跨領域研究，並在近數十年有不少成果出現。此領域目前的研究多以經典文獻為基本素材，從各種宗教文獻之中去探討佛教、道教之術語、概念、教義、宇宙觀、救贖論等之借用與轉化，從而研究佛教語彙如何呈現與運用於道教經典中，以及佛教又如何借用與詮釋道教語彙，從這種現象檢視兩種文化在中國本土的交流與轉化。不過近年來的研究顯示，過去的研究在方法論上仍有諸多可以探討之處，柏夷 (Stephen Bokenkamp) 的近作《先祖與焦慮》就是在方法論反省的背景之下，試著重新思考早期學者討論佛教如何「征服」、「影響」道教或者是佛教「中國化」的研究模式，指出這些模式抽象化「佛教」與「道教」，忽略佛、道教兩者在實際上更為複雜細緻的交融滲透、磨合和轉化，也因此忽略信仰者及信仰現象。

最早致力此領域研究的許理和 (Erik Zürcher) 以中古佛教研究為基礎，除探索早期來自中亞的佛教經典如何被中國人所翻譯吸收，並研究佛教對道教的「影響」，認為佛、道的區別看似兩個互不相涉實體，但表面以下卻有很複雜的聯繫與交流³⁴。賀碧來 (Isabelle Robinet) 則指出一些表面上看似相同的語

³³ 相關的研究，可以參考楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《台灣哲學研究》第4期（2004年3月），頁39-86。

³⁴ 例如以末世思想為主題，研究《月光童子經》和《首羅比丘經》這兩部體現了中古時期佛道揉雜的信仰狀態。參見 Erik Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism," *T'oung Pao* 66

彙，例如「輪迴」、「三界」、「十方」等，在佛教脈絡中意涵往往有別於道教，從這角度更細緻地比較了佛、道對報應、救度、宇宙等觀念的不同概念，提醒研究者不應單從語彙的表面上談論「影響」³⁵。司馬虛 (Michel Strickmann) 關注過去受忽略的所謂「疑偽經典」，也就是在漢地成立的佛典，這些被長久忽略的文獻展現中古漢地如何以其獨有的方式來理解並轉化佛教³⁶。而九〇年代後許多佛教學者也開始關注在此研究課題。其中太史文 (Stephen Teiser) 多年來的著作秉持其對漢地民間信仰如何理解並轉化佛教觀念與思想，持續對不同議題展開討論³⁷。對佛道交涉的方法論作反省的相關研究還有沙夫 (Robert Sharf)，其研究以漢地成立的佛典《寶藏論》為基礎，討論其中呈現複雜的佛道交融現象³⁸。而穆瑞明 (Christine Mollier) 長久以來亦持續探討佛、道教經典的交涉關係，同時涉及圖象研究，並將其多年研究集結成書。此書的出版也將佛道交涉的研究推向一個更寬廣的面向³⁹。詹瑞生 (James Robson) 則以神聖空間為中心，探討佛教、道教與民間宗教在南嶽的歷史發展變遷與互動，建立了區域宗教交涉歷史的典範⁴⁰。而二〇一〇年由太史文與傅飛嵐 (Franciscus

(1980): 84-147。Erik Zürcher, "Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations," *Journal of the Chinese Language Teachers Association* 12.3 (May 1977): 177-203. "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1982): 161-176; "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism," in *Leyden Studies in Sinology: Papers Presented at the Conference Held in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Sinological Institute of Leyden University, December 8-12, 1980*, ed. Wilt L. Idem (Leiden: E. J. Brill, 1981); "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism," *T'oung Pao* 68.1 (1982): 1-75.

³⁵ Isabelle Robinet, "Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme," in *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.c.* (Firenze: L. S. Olschki, 1984), pp. 217-242.

³⁶ Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet*, ed. Robert E. Buswell (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), pp. 75-118.

³⁷ Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (N.J.: Princeton University Press, 1988); *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003); *Reinventing the Wheel: Pictures of Rebirth in Chinese Buddhism* (WA: University of Washington Press, 2006).

³⁸ Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002).

³⁹ 見 Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008)。

⁴⁰ 見 James Robson, *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak in*

Verellen) 在普林斯頓大學 (Princeton University) 所共同舉辦的「佛教、道教與中國宗教研討會」(Buddhism, Daoism, and Chinese Religion Conference) 更顯示這種研究取向已經逐漸成為一種趨勢。近來日本、大陸和臺灣學界也開始出現相關的研究⁴¹。從學術研究的發展脈絡來看，學者已經不再將焦點放在佛、道教之間的影響關係，而是從更深更廣的脈絡來探討佛、道教如何在共同的文化結構當中以不同的觀點模塑其宗教實踐，並符合宗教實踐者的核心關懷。

在佛、道教交涉的研究當中，柏夷自八〇年代開始的系列研究無疑啓發了無數的學者。柏夷以中世紀文獻為材料，尤其專精於古靈寶經典，分析佛教道教的相互借用與轉化，將重點放在隨著佛教經典而進入中國的印度、中亞思想如何被本地的道教經典所轉化與再呈現，並把焦點放在佛、道的交涉和相互借用、滲透上。本書與作者近年來發表的論文彰顯同樣一個主旨⁴²：探討中古時

Medieval China (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009)。

⁴¹ 相關研究論著如李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，《道家文化研究》第九輯（北京：三聯書店，1996年），頁82-99；〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》新5期（1996年10月），頁138-160。蕭登福：《道教星斗符印與佛教密宗》（臺北：新文豐出版公司，1993年）；《道教與密宗》（臺北：新文豐出版公司，1993年）；《道教術儀與密教典籍》（臺北：新文豐出版公司，1994年）。王承文：〈古《靈寶經》定期齋戒的淵源及其與佛教的關係〉，湛如主編：《華林》第二卷（北京：中華書局，2002年），頁237-269；〈從敦煌本古《靈寶經》兩部佚經論中古早期道佛關係〉，《敦煌古《靈寶經》與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年），頁31-137。劉屹：〈《笑道論》引用道典之書志學研究〉，收入程恭讓主編：《天問》（南京：江蘇人民出版社，2006年），頁257-295。Livia Kohn, *Laughing at the Tao—Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 3-41. 李養正：《佛道交涉史論要》（香港：香港道教學院，1999年）。日本方面自吉岡義豐以來就有探討佛道之間交涉的研究傳統，近來則有神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，收入陳永源主編：《道教與文化學術研討會論文集》（臺北：國立歷史博物館，2001年），頁181-202；〈《海空智藏經》與《涅槃經》——唐初道教經典的佛教受容〉，日本京都大學人文科學研究所主編：《日本東方學》第一輯（北京：中華書局，2007年），頁98-132。

⁴² Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in *Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein*, Vol. 2, ed. Michel Strickmann (Bruxelles: Institute belge des hautes études chinoises, 1983), pp. 434-486. Stephen Bokenkamp, "Stages of Transcendence: *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture," in *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet*, ed. Robert Buswell (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), pp. 119-147. Stephen Bokenkamp, "Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty," *Asian Major*, Third Series, Vol. 7, Part I (1994): 59-88; "The *Viśvantara-jātaka* in Buddhist and Daoist Translation," *Daoism in History—Essays in Honour of Liu Ts'un-yan*, ed. Benjamin Penny (London and New York: Routledge, 2006), pp. 56-73; "The Prehistory of

期道教傳統與佛教之關係。作者試著運用不同的主題來反省中古時期宗教互動的研究方法，而本書可以說是作者一系列研究當中的精華。這一系列的研究也促使學界思考將「佛教」、「道教」視為互不滲透的實體所帶來諸多限制與危險，修正以往佛教「影響」道教說法的框架缺陷，並正視道教自身主動借用、轉化其中內涵的自主性。

此書最大特色在於，作者試圖描繪一個佛教觀念的在地化，並不是運用佛經等文獻，而是運用佛教之外的文獻。這些文獻主要集中在對死後世界與生活的想像。作者正是透過這些文獻顯示在江南區域三到五世紀有一個觀念的轉變。作者運用了康若柏 (Robert Campany) 所提出來的對文獻當中「內部描述」與「外部描述」的分類⁴³。內部描述大部分指的是宗教文獻，以教義為主；而外部描述指的是宗教人士與社會群體之間互動與運作所產生的文獻材料。而在本書當中，作者以佛教文獻作為內部描述，而將道教經論與其他文獻作為外部描述。在這個面向上，柏夷成功地跳脫過去宗教研究將宗教文獻視為教義表現而停留在宗教內部的觀念、教義的研究與討論，並進一步將宗教文獻視為社會史的一環。作者更採用新歷史學者的觀點⁴⁴，將各種軼事、秘史、筆記、故事、詩賦、傳記、碑文、書信、經訣、考古材料等都納入觀念史考察，這些被正史忽略的豐富文獻常常更能體現時代的心靈。優遊於這些龐大而多元的古典文獻，作者展現出其文學修養的深厚功力與對宗教素材的敏銳洞察力，呈現在眼前的是跨越學術疆界與體裁分野，將不同元素鎔冶於一爐的精彩作品。

本書作者敏銳地掌握了觀念史的演變當中的一個關鍵的轉變時期，也就是

Laozi: His Prior Career as a Woman in The Lingbao Scriptures,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 14 (2004): 403-421; “Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon,” in *Culture and Power in the Reconstruction of the Chinese Realm, 200-600*, ed. Scott Pearce, Audrey Spiro and Patrica Ebrey (Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2001), pp.191-99; “The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism,” in *Religion and Chinese Society: Ancient and Medieval China*, Vol 1, ed. John Lagerwey (Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2004), pp. 317-139; “The Yao Boduo Stele as Evidence for Dao-Buddhism,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 9 (1997): 55-67.

⁴³ Robert Campany, “The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China,” *T’oung Pao* 91 (2005): 1-6.

⁴⁴ Catherine Gallagher and Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

從四世紀到五世紀間的轉變。在這段時期觀念發生轉變，佛教對社會也產生長遠而深刻的轉化。這種轉化是經由無數的協商與調整而逐漸形成，最後形成一種普遍概念。作者指出中國中古時期對佛教觀念的採用並不是一種教義上的需要或者是修行與實踐上的競爭，而是日常生活的需求，而這種需求尤其是在對死去親屬的焦慮之上。因此，對佛教觀念的借用並不是一個新概念的導入，而是建立在中國本身固有的觀念之中，並且對當時的現實問題能提供紓解的方法，這種問題尤其體現在對死去祖先的處置方式上。對祖先的焦慮來自於恐懼未能適切地供奉祖先之外，更重要的是祖先死後狀態對生人產生的影響，也就是鬼注。作者徵引了許多引人入勝的故事來呈現這種時代氛圍，這些文獻涉及了許多細膩的情節討論，其中最重要的案例是蘇韶、郭翻、郗愔、辛亥子以及陶科斗。關於這些情節的精彩討論集中在第一到第四章，透過這些故事的鋪陳，作者勾勒出中古時期的死亡觀與對死者的態度。這些眾多文獻當中最重要除了《太平廣記》之外，就是《真誥》。在這些真人降誥的文獻當中蘊涵了豐富的情節，包含了當時世族的生活樣態及對死去祖先在地下狀態的種種描寫。從作者的分析當中也顯示，對死去祖先的描繪有很大程度與現世親人的地位、生活狀態等有密不可分的關聯性，這種關聯甚至時常是很政治性的。因此，祖先在地下世界的階位與現世親人的地位有著密切關聯。透過這些詳細的案例分析，作者也彰顯了在中古時期的心靈世界當中，現世與他界不是一個界線分明的鴻溝，而是息息相關，且在日常生活之中有各種不同的互動。如何透過儀式或其他宗教手段來改善死者的狀態成為當時關注的核心議題。而作者所揭示的大量文獻細節就是試圖描繪出這些中國固有對死後描寫的觀念，如何藉著導入佛教的輪迴觀來解決當時人對死去祖先對生人所產生的影響。

本書第四、五章則進入討論核心，作者試著說明何以在五世紀初的《靈寶經》中開始大量出現佛教的觀念，作為本土經典的《靈寶經》是在甚麼背景底下準備好借用佛教觀念？作者認為這與當時人對死後家族成員的焦慮有關，並從楊羲的作品當中找到蛛絲馬跡。楊羲明確地採用了輪迴的概念，但不是普遍意義的輪迴觀，而是在特定狀況下，因為七祖的福德而得以作的選擇之一，這種輪迴並不與家族承負斷絕關聯。作者指出楊羲並非意圖要建構一個宗教修練系統，而是為許氏家族處理祖先以及生活的問題為主。這也透露出當時人普遍對祖先的焦慮，這種焦慮的情緒成為本書的主題，雖然有些學者認為這種情緒

很難成為一種學術研究課題⁴⁵，但是從作者所鋪陳出來的文獻來看，確實處處流露出這種焦慮之情，而作者很敏銳而準確地捕捉到這種宗教文化的氛圍。在這兩章作者開始運用大量的道教經典與文獻，但是作者所引用的道教文獻呈現的並不完全是一種離俗的精神性追求，也並不完全只是信仰系統的詮釋，而是與現世社會息息相關。在這個層面上，作者主張道教資料作為外部的文獻並不是反映一個體系性的信仰，而是文化整體再現的一部分⁴⁶，因此這些資料表達的大多不是抽象概念的討論，多半是具體問題的解決，因此是偏向個人或家族性的材料。在三到五世紀的文獻顯示某種轉變彰顯在對死去祖先的想像上，家族成員對死去親人所產生出來的疾病與災禍愈趨焦慮，同時先祖從一個具有極大影響力量與位階逐漸轉變為處境悲慘而需要生人來協助的狀態，當世人對亡者狀態越感到不安時，就會開始尋求其他的解決方式。而這種轉變呈現在傳統文獻以及道教文獻當中對死者的觀念上，而且是顯現在生活具體問題當中。作者詳細地列舉不少案例來呈現這種時代心靈氛圍，這種焦慮促使在許多道教文脈當中借用了佛教轉世的觀念。作者有力地證明道教採用佛教輪迴觀念是經過長時考慮與觀念變化而產生的結果，並非佛教的外部「影響」導致。從這個角度來看，這種論述很明顯地與過去學者討論佛教「影響」道教的模式有很大的不同，也開啓了我們對佛教與道教關係的新觀點。

本書可以說是對「佛教征服中國」或「佛教影響道教」這種研究模式的深入反省。對本書的相關議題，筆者提出幾點思考。首先是地域性的問題，作者所採用的文獻，除了一些涉及先秦或漢代的觀念之外，在論及觀念轉變時大部分是以三到五世紀江南地區的文獻。若這些故事是集中在江南地區的世族，是一些區域性的現象，如何將這個現象證明是三到五世紀時期的一個普遍現象？換言之，這是一個從江南地區逐漸開始的現象，而後擴及北方及其他區域？還是不同區域也經歷著類似的觀念轉變歷程？這可能還需要整合其他區域史的文獻與考古材料，由不同領域學者們一起作進一步的探討。

其次，本書雖然是以外部材料為主，試圖透過非佛教文獻的多元與豐富性來呈現一個佛教概念的逐漸形成的過程。因而在材料上，作者刻意避開佛教文獻，來彰顯本地宗教的主動性，如此一來，當時士人對佛教觀念的豐富論述就

⁴⁵ David C. Falgout, "Book Review," *China Review International* 5.4 (Feb. 2008): 561-565.

⁴⁶ 此處作者再次援用康若柏的概念。Robert Campany, "The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China," pp. 1-57.

不在本書的討論範圍。若要全面考察三到五世紀江南區域對輪迴的理解與接受，就需要納入當時的佛教士人的觀點，而這一方面的觀點應該與作者所羅列的資料一樣複雜，也不應被看作是一個單一整體來看待，而是由無數複雜的文人團體及僧侶傳承所構成。這些繁複的論述包括神、意、識、心、念、思想、神識、魂靈與 *citta*、*manas*、*vijñāna* 等的關係，這些討論除了解釋在「無我」觀念之下的輪迴主體問題外，也牽涉到中國本有的神靈觀與身體觀。而牟子、康僧會、陳慧、支道林、支謙、道安、羅含、孫綽等都有不同的理解、翻譯與詮釋，這些觀念涉及到當時的人如何調適中國的神靈觀與輪迴的問題。這一方面的研究從宇井伯壽、Whalen Lai 以來陸續有不少成果⁴⁷，但是還需要更多佛教學者的參與，並與本書作者的研究平行參照。

第三、《靈寶經》是以一種普世宗教的形態出現於五世紀初，無論其作者為何人，其目的是設計一個可以涵蓋當時各種傳統，容攝在一個以真文、誦經、齋儀為架構的包容性宗教。而《靈寶經》最大特色之一就是在《度人經》問世以後，對亡者的度化逐漸成為焦點之一。其中，最重要的特質就是地獄觀念的出現。死去的祖先原來被描繪為具有強大力量，並足以影響生人，而且在地下的官僚體系中有各種不同的職務，這原來是和人間平行的一種反射，作者對酆都的詳盡描述使四世紀的地下圖像更明確清晰。但是地獄觀念的成熟使得死去祖先逐漸被描繪為在地獄中受苦的眾生，需要靠人間的各種儀式與功德來拯救。與這個觀念同時發展的就是功德觀念的普遍，作者清楚指出四世紀生人能夠對死去先祖在地下狀況的影響很有限，而塚訟是最常採取的手段，因此在世的家人總是對祖先的狀況充滿焦慮。但是當功德迴向的觀念成熟以後，家人開始可以透過各種儀式建立功德，迴向先祖，改變祖先的處境。這種轉變直接促使靈寶齋儀的發展，並衍生出各種度亡儀式與喪葬儀式。作者在討論古《靈寶經》中的轉世觀念時直接跳入較晚的《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》以及《太上洞玄靈寶滅度五鍊生尸妙經》的分析，但是其實從最早期的《五篇

⁴⁷ 相關討論可以見於 Whalen Lai, "Early Chinese Buddhist Understanding of the Psyche: Chen Hui's Commentary on the *Yin Chili Ju Ching*," *Journal of the International Buddhist Studies* 9.1 (1986): 85-103; 蔡振豐: 〈〈陰持入經注序〉中格義問題的考察〉, 《中國文學研究》第 13 期 (1998 年 12 月), 頁 1-38; Stefano Zacchetti, "An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Petakopadesa*: An Shigao's *Yin chi ru jing* T 603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.1 (Feb. 2002): 74-98。

真文》到《度人經》的轉化就可以直接看到這種觀念的細膩轉變⁴⁸，而此二部經典的變化可能才是輪迴觀念出現的關鍵經典。而五、六世紀造像功德碑的流行則是反映這種觀念的普遍化。因此輪迴、地獄、功德這些觀念的成熟與操作全部圍繞著祖先以及死去親屬發展，這個主體脈絡隱藏在本書鋪陳的精彩情節背後，並被「轉世」的主題掩蓋，需要讀者細細體會。

最後，學術界在探討佛、道教交涉的情形，乃至在討論《靈寶經》對佛教大乘經典的借用時，常會用到宗教「融合」(Syncretism) 的概念，甚至以融合的角度來討論佛、道的交涉中佛教的「漢化」與佛道「融合」的議題。不過本書作者並未從這個角度來切入佛、道融合的主題。宗教融合能否適切地運用在古《靈寶經》對大乘佛典的借鑑上，實際上仍有疑問。首先，對於「融合」這個概念的有效性，學界就有著許多反思。學者諸如貝琳 (Judith Berling) 或卜正民 (Timothy Brook) 皆對融合作了深入的分析，分析對象則以明清宗教最為普遍⁴⁹。不過，就如同司馬虛所說的，只要談到宗教融合，學界就以明清時期中的三教合一為研究對象，但忽略了在六朝時期佛教與道教就已經面臨各種宗教融合的問題⁵⁰，因此我們還欠缺宗教融合的全面歷史觀照以及各時代獨特宗教融合現象的個別考察，在這種情況下抽離歷史情境而談論宗教融合並無法有效解釋中國不同歷史的宗教現象。而在方法上，只是套用融合的概念或只是貼上融合標籤也未能真切地說明中古時期佛道交涉的實際情況，但是像本書作者透過豐富的文獻與經典內容的詳細分析可以窺見一個概念如何在不同層面逐漸被借用轉化，並在不同脈絡中呈現，進而建立新的經典型態與救度之道。

本書為許理和所建立「佛教征服中國」的典範開闢出另一個視野，無論在材料上、觀點上都另闢蹊徑，建立了一個新的典範。在方法上也有別於日本學界，證明探討佛教觀念的成熟與接受不必然要從佛教文獻入手，也不必然要在哲學層面上探討。相反的，作者示範了從大量的周邊或外部文獻，尤其善用道

⁴⁸ 有關《度人經》的研究可參考本書作者之前的專著，見 Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997)。

⁴⁹ Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), pp 14-31, Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late-Imperial China," *Journal of Chinese Religions* 21 (1993): 13-44.

⁵⁰ Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet*, ed. Robert E. Buswell (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), pp. 75-118.

教文獻作為社會史與觀念史的材料，使讀者可以更清楚看到轉世觀念如何逐漸被引入，而成為道教乃至中國文明的一部分。

《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》，劉屹著，上海：上海人民出版社，二〇一〇年。10+三五九頁。

張超然，輔仁大學宗教學系助理教授

自從一九九七年劉屹提出「經教道教」的概念（《試論南朝經教道教的形成及其對北方道教的影響》，北京：首都師範大學歷史系碩士學位論文，1997年）以來，便持續關注中古經教道教的形成問題。二〇〇〇年劉屹用以申請博士學位的《敬天與崇道：中古經教道教形成的思想史背景》，便是為了清楚闡明中古經教道教的形成背景，而將視野上溯漢代以降的古代信仰世界。根據二〇〇五年改寫出版的博士論文同名專著，我們可以見到劉屹利用大量漢魏六朝墓券資料、出土碑刻與傳世文獻，考察漢代信仰世界的核心觀念並且描述其間的變遷趨勢。大體而言，劉屹認為這樣的變遷可以描述為「天」崇拜朝向「道」崇拜的發展，亦即「敬天」至「崇道」的信仰轉變。只是，迥異於學界普遍的看法，劉屹認為這個轉變並不是發生在東漢末年「道教」出現之時，而是晉宋之際的五世紀初。（《敬天與崇道》，頁 670-677）

然而，二〇〇五年出版的《敬天與崇道》並未落實劉屹原先的所有規劃，尤其是經教道教的部分。許多當時已經構想的主題與篇章是在後來持續投入的研究中完成的。這本《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》可以說是上述後續成果的一次集結，也可視為劉屹長期關注漢唐期間中國信仰世界變遷的第二階段成果。這一部分的成果仍然立基於劉屹對於此一信仰變遷所抱持的觀點，他不但認為早期道教崇拜對象同樣存在由「天」而「道」的轉變，而且根據信仰本質可以將漢末至晉宋時期的道教發展描述為由「道術道教」向「經教道教」轉變的過程。亦即，漢末道教主要承續的是戰國、秦漢神仙方術的「道術」傳統，東晉中末期以《上清經》、《靈寶經》為代表的「經教道教」則已發展出一種「有經典可奉持、有教法可修習」的新傳統（頁 245-246）。《神格與地域》一書所選擇的部分研究對象便是為了瞭解這個變遷的過程，諸如：由至

上天帝逐漸轉變為星神與道教身神的「太一」；具有道崇拜至上神格的「元始天尊」及其確立過程；六朝道教為了建立經教傳統所塑造的「張道陵」形象；以及象徵漢晉仙道傳統向中古經教道教傳統轉變的仙人「子明」。

除此之外，《神格與地域》貢獻了另外一半篇幅，在六朝經教道教的形成問題之上。劉屹認為六朝經教道教的形成是以「道崇拜」為核心，不斷融匯東部與西部、南方與北方道教傳統的過程，非由單一道派或某個區域道教傳統獨立完成的結果（頁 173、223）。為了瞭解這段期間複雜的區域互動，劉屹分別選擇了六朝江東天師道、晉宋奉道世家、《太平經》以及〈姚伯多碑〉、〈笑道論〉、《本際經》作為案例，用以說明道教西部與東部、南方與北方傳統的遷移、互動與融匯過程。

根據這樣的規劃，《神格與地域》一書共分上下兩篇、四章、十五節。每節原本都是一篇獨立的專題論文，但是討論的議題都集中在兩個主要的範疇：「神格」的變遷與不同「地域」的道教傳統及其交流。上篇「主神與輔神：漢唐信仰世界的神格研究」之下安排了兩章，分別討論傳統信仰世界與中古經教道教重要信仰對象的神格變化，即第一章〈傳統信仰世界的神格〉與第二章〈中古經教道教的主神與輔神〉。下篇「東西與南北：中古道教歷史的地域視野」之下亦列有兩章，分別討論道教東部與西部傳統、南方與北方傳統的交涉、融匯，即第三章〈東部與西部：早期道教史的地域考察〉與第四章〈南方與北方：中古道教的「經教化」與「南朝化」〉。

第一章主要討論傳統信仰世界的主神及其神格變遷。劉屹認為商周以降傳統信仰世界以「敬天」為核心，天帝則是這個信仰的最高神格。時至漢代，天帝的主神地位一度遭到太一取代，太一甚至成為漢代信仰世界中開闢天地、創生萬物的大神，這樣的工作並非是像過去所認定的由盤古所承擔（第一節）。此外，根據漢代文獻與圖像資料，劉屹指出漢代信仰世界中的太一具有多面性，不同地域文化對其認知、接受以及表現形式並不相同（第二節）。漢末以後，太一神格的升降變遷則是體現在漢代星神轉變為六朝道教修練文化中的身神，最終在道教萬神殿中喪失主神地位（第三、四節）。

第二章則是討論中古經教道教的主神與輔神，包括元始天尊、張道陵與陵陽子明三位神靈。劉屹認為我們必須留意靈寶「元始舊經」刻意塑造的元始天尊，以及那在建構道教經教體系方面的作用與意義。雖然說此一「道」崇拜的主神神格形塑過程存在不斷與佛陀比擬的情形，但在元始天尊佛陀化的背後仍

然保有道教自身的立場和特色（第一節）。六朝時期張天師的形象同樣是為了建立道教經教體系而有意塑造的，這樣的形象與歷史上的張陵相去甚遠，不能作為理解東漢中後期天師道歷史的依據（第三節）。更何況這樣的形象可能已經雜揉了強調天師家族的西部五斗米道傳統與強調天師弟子的東部仙道傳統，不能簡單地用以理解單一區域宗教傳統的教主性格（第二節）。最後，劉屹通過陵陽子明到寶子明神格變遷的分析，清楚地展示了漢晉仙道傳統轉變至中古道教經教傳統的過程（第四節）。

第三章專論早期道教史上的東部傳統與西部傳統，以及兩者的交涉。劉屹認為早在永嘉之亂以前，江東地區就有「天師道」組織存在，但那未必是來自巴蜀、漢中的「西部傳統」，更可能是東部濱海地區舊有的宗教傳統，也就是所謂的「東部傳統」（第一節）。晉宋時期，「高門」與「次等」奉道世家的宗教信仰存在明顯差異，這樣的差異便是來自前者所奉「天師道」為戰國以降東部濱海地區的仙道傳統，後者則是承襲東部地區既有的民間信仰傳統（第二節）。早期道教的東部傳統與西部傳統在江東地區融合之後，造就了巴蜀漢中「五斗米道」即是晉宋時期「天師道」的錯誤觀念。事實上，早期道教的東部與西部傳統在江東地區融合的過程，可以通過西部五斗米道如何從起初排拒到最後接納《太平經》的過程彰顯出來（第三節）。

第四章講的是道教史上南方與北方傳統之間的交涉、融會問題。劉屹認為由「道術」向「經教」轉變是道教形成過程的重要特徵，這樣的轉變是在東晉南朝的江南地區完成。南朝初期，新出道經與江南天師道組織開始結合，形成以天師道為實體的南朝經教道教。當時在嵩山隱居的寇謙之可能已經和南方經教道教有所接觸，致其教法具有南方要素。五至六世紀，以《靈寶經》為主的南方經教道教持續對北方道教產生影響，根據道教造像、〈姚伯多造像碑〉與《無上秘要》的分析便可發現南北道教關係的變化以及北方道教不斷經教化的過程，最終在隋唐帝國時形成統一的道教（第一節）。其中，五世紀末的〈姚伯多碑〉代表南方遷至北方的漢人信仰，他們將南朝經教道教的信仰因素帶到北方，融入當地道教傳統（第二節）。六世紀末〈笑道論〉所引用的道典彰顯了當時北朝道教更深地受到南方影響的情形（第三節）。隋末至唐初（六世紀中葉至七世紀中葉），由五卷續成十卷的《本際經》清楚反映了南北道教傳統的承續與融合，一如《本際經》出場主神與輔神主要延續自南方經教傳統，但部分續成內容仍可見到具有北方特質的主輔神格的組合（老君與尹喜）（第四

節)。

由單篇論文組成的《神格與地域》難免具有支離片斷之感，這種感受更因書末沒能提供一份總括全書的結論而更加強化，同時也錯失了完整闡述中古經道教形成過程的機會。雖然如此，我們仍然可以通過〈前言〉以及第三、四章的引言，掌握劉屹所抱持的觀點。大體而言，劉屹認為南朝以前，道教還處於「天」崇拜的階段，這個階段是以五斗米道為代表的西部傳統與太平道為代表的東部傳統由分立狀態進而初步交涉的階段；南朝以後，道教東、西部傳統在江南地區進一步融合，並在《靈寶經》的主導下形成經教傳統。南朝的經道教在形成之初便已影響北方道教，這樣的情形與日俱增，最終兩者融匯成統一的宗教傳統。

劉屹所提論點經常因為建立於豐厚文獻基礎之上而深具啟發，其中更不乏顛覆性意見。這與劉屹對於過去學術成果的確實掌握，及其所抱持的歷史發展規律有關。劉屹相信思想觀念的歷史演進存在著從簡單到複雜的基本發展規律。雖然自知採信如此規律可能忽略了特定歷史時空存在跳躍式或逆向式發展特例，或者不同區域的共時性差異，但劉屹仍然認為這樣的分析方法還是適用於目前的道教研究，尚未出現值得修正此一方法的反證（〈前言〉頁 4-5）。雖然經常提出顛覆性見解，但劉屹非常清楚研究成果的價值在於推動學術進展，而非一味顛覆定見（頁 3-4）。即使如此，劉屹在特定史觀的引領之下，驚人地掌握各種不同文獻（出土文物、敦煌寫卷、碑刻拓本、正史文獻、道藏），持續追蹤個別論題的研究動向，加上充沛的研究動能與清晰地思辨、表達能力，著實為原本已經充斥異說的道教學界帶來更多動蕩，成為抱持既定成見者不得不面對的衝擊與挑戰。

道教學界充斥異說的情形主要肇因於道教典籍成書繫年的困難。目前學界大多接受道教典籍經常存在不同時期文本層層積累的情形。如何分析其中文本層次並對其進行精確繫年經常成為道教研究的首要工作。然而，不同的分析方法往往造成不同的結果，因此建構出不同的道教發展歷史。劉屹所提論點自然是根據其個人的分析方法所得，其中有些論點因為是建立在未形成繫年共識的文獻之上，恐怕在短時間內很難得到普遍認同，諸如晚至晉宋之際才真正出現以「道」崇拜為核心觀念的道教信仰。雖然如此，但是劉屹所提「道教東部傳統」卻是過去少有的觀點，值得留意與進一步討論。

劉屹論述道教東部傳統的篇章集中在第三章。其中第一節在於論辯向來被

視為天師道祭酒的李東、杜子恭所行教法與西部天師道傳統不符，因而否定其為天師道宗教師；第二節則將對象轉移至向來被視為崇奉天師道的世家大族，同樣以其信仰行為與史籍所載漢中舊法有異，或者摻雜巫俗、佛教作法，否認其間可以明白辨識的天師道儀式制度，用以否定其所崇奉的是西部天師道傳統，認為他們延續的是東部傳統的天師道信仰。然而，如果仔細檢查劉屹所討論的文獻，充其量只能說明晉宋時期奉道世家除了天師道外，還雜揉了其他宗教傳統，不能直接否定他們的信仰並非來自西部天師道傳統。亦即當時天師道規範鬆散，致使其信徒或宗教人員得以涵攝諸多不同傳統於天師道之中，但不能因此說他們所奉行的不是天師道。如此雜揉地方宗教信仰的情形恐怕在天師道離開巴蜀、漢中之後便一直存在，許多早期的天師道文獻均已指出這一點。晉宋時期，不管是必須面對江南固有宗教傳統的南來天師道徒，或者是懷有傳統信仰而改宗的南方天師道徒，都很難保持「純粹」的天師道信仰。更何況，我們現在對於巴蜀、漢中時期有無純粹的天師道信仰都還所知有限呢！

假如劉屹要說服人們接受中國東部原本就有一個「天師道」傳統，那麼他就必須更詳細說明這個宗教傳統的內涵究竟為何？事實上，劉屹對此還沒有一個明確的說法，也未立專章論述此一傳統，僅止於分散幾處不太一致的模糊定義。其中較多是以「太平道」或《太平經》來界定此一東部傳統，如依《三國志·張魯傳》判斷以符水治病可能是這個東部傳統（太平道）的特徵，因而與張魯五斗米道有所區別（頁 198-199），或以《太平經》作為東部傳統的經典代表，根據天師道接納這部作品的程度來判定兩個傳統的融匯情形（頁 243），或者據傳于吉受授《太平經》，所以「于君道」也是這個東部傳統的一種呈現形式（頁 243）。除此之外，有時又以區域劃分作為這個「來自東部濱海地區」（頁 218）或「來自燕齊吳會地區的道教『東部傳統』」（頁 219）的定義。如此一來，是否漢晉時期流行在江南的所有符文經法如《三皇文》、《五符經》，都應劃歸這個「東部天師道」的傳統？如此具有複雜多元的宗教信仰是否能夠被視作「一個」宗教傳統？

同樣的情形也出現在道教的北方傳統。劉屹用以定義這個道教北部傳統的方式主要根據「太上老君」崇拜此一特徵（頁 255、263、358），或是老君與尹喜的師徒關係（頁 358），部分引述寇謙之《老君音誦誡經》所言三十六天宮的觀點。除此之外，我們對於這個道教的「北方傳統」所知有限。上述情形主要受限於我們長期對於北朝道教文獻的掌握不足，劉屹整理〈笑道論〉中所引

的道典，便有意為此研究奠定文獻方面的基礎（頁 345-346）。只是這一部分如果能在最末列出一份引書清單，或者更有利於讀者瞭解並掌握甄鸞當時的參考書目及其所屬傳統與時代。

除了上述有待深入的議題之外，還有一些小問題需要提出。這些問題主要在於如何判定某些個人或家族的宗教信仰。例如論及顧愷之的宗教信仰時，劉屹以其所作〈嵇康讚〉提及鮑靚，便推論「顧愷之所了解的道教信仰，更多是三吳地區的地方性傳統，而非來自巴蜀和北方中原的三張天師道傳統」（頁 127）。〈嵇康讚〉提及鮑靚當然可以說明顧氏對三吳地區地方傳統有一定程度的掌握，但並不能因此說他不瞭解天師道信仰，更何況劉屹自己也認為顧氏是有機會接觸到天師道。甚至為了論證：理解江南地方信仰的顧氏不可能同時具有天師道教徒的身分，劉屹舉證〈畫雲臺山記〉作成的西元三八〇年前後，江南地方信仰者與天師道之間尚存矛盾與隔膜，必須等到晉末宋初的古《靈寶經》，江南地方信仰與天師道傳統才有融合的情形。但事實上，早在公元三六〇年代，上清經派所遺留的文獻（《真誥》、《登真隱訣》）已經多次提及天師道的入靜、上章、黃赤等儀式。甚至保存於《登真隱訣》的上清朝儀「二朝」法還是架構在天師道入靜法中施行的，這是因為「二朝」法最初的實踐者是天師道祭酒魏華存。如此，江南地方信仰才與天師道傳統融合，便無須等到四世紀末、五世紀初！

再者，作者指出李東為許氏家族所行上章和傳符儀式更多體現的是江東當地道教信仰，而非五斗米道傳統（頁 179-180）。劉屹的討論主要在於否認李東「天師吉陽治左領神祭酒」的宗教身分來自巴蜀五斗米道，甚至認為「三官」也不是天師道專屬的崇拜對象（頁 181）。但此處論證都顯薄弱，並不足以否定李東天師道祭酒身分。劉屹根據《周氏冥通記》「外氏徐家，舊道祭酒」所做的推論也有可議之處。劉屹依此以為帛家道也設有「祭酒」，擔任通神任務，故而推論華僑、楊羲亦為祭酒，以此理解「（許氏）父子一家，各事師主，不共祭酒」（頁 182）。但事實上，事奉帛家之道的是周家，周子良外祖父母徐家則是信奉天師道，即是上述「舊道」。而且徐家設有靖室，且受吏兵防護，亦可作為判定其信仰的依據⁵¹。至於「不共祭酒」，本是天師道教團的重要禁制。

⁵¹ [梁]陶弘景：《周氏冥通記》（HY302）（臺北：新文豐出版公司，1995年影印《正統道藏》，第9冊），卷1，頁11b。

奉道之家每年固定繳交信米以維持奉道資格，受納信米之道治祭酒即是此家所奉之師，不能因為家庭成員個人喜好而改投他治。事實上，東晉南朝天師道信徒「捨背本師，越詣他治」，或祭酒「高尚酒食，更相銜誘」以增加民戶的情形已經非常嚴重。許氏父子「不共祭酒」所反映的恐怕只是如此現象而已。

作者討論琅邪王氏的宗教信仰時，以王凝之自行「入靖室請禱」，沒有通過天師道祭酒代行「上章」儀式，以及王獻之臨終時「家人為上章」，沒有請求祭酒代為行儀，因而否定王氏信仰異於一般天師道徒（頁 193-195）。事實上，除了上章之外，天師道徒是可以按照「朝靜」之法自行進入靖室請禱、懺罪，一如《登真隱訣》所錄〈漢中入治朝靜法〉。也就是說，王凝之「入靖室請禱」所採行的是天師道徒都能施行的「朝靜」之法，而非「上章」，所以不需要依賴祭酒的協助。至於王獻之，「家人為上章」不應讀作「由家人直接上章通神」，而是獻之已經病篤，無法按照規定親自前往師治請求上章（《赤松子章曆》：「詣治請章，救度疾厄，當須束帶履版，恭敬叩頭，自陳本末」），所以由家人代為「詣治請章」。家人為此問其過失本末，以便投辭。如此由他人代為投辭的例子也可在〈官奴帖〉中找到，即王羲之信函最後向許邁指出的：獻之已經為其女兒玉潤疾患投辭祭酒，所以自己不再多言（想官奴辭以具，不復多白）。

在〈笑道論〉所引第二十七種道書《洞玄東方青帝頌》，劉屹不同意科恩 (Livia Kohn) 以其出自《上清諸真章頌》的意見，認為應該是南方《靈寶經》傳統（頁 336）。但賀碧來 (Isabelle Robinet) 判定是東晉中期上清經的《上清高上玉晨鳳臺曲素上經》⁵² 已見《洞玄東方青帝頌》相同引文，故此種引書應是來自南方上清經。

最後，書末沒有附上參考書目頗為可惜。事實上，劉屹最近還有幾篇文章與此課題相關，除了他在前言提及的《昇玄經》、《本相經》的研究外，與第四章第一節寇謙之相關的，還有三篇系列論文可供參考，分別是：〈寇謙之的家世與生平〉（《華林》第 2 卷，北京：中華書局，2002 年，頁 271-281）、〈寇謙之身後的北天師道〉（《首都師範大學學報》2003 年 1 期，頁 15-25）、〈寇謙之與南方道教的關係〉（《中國中古史研究》第 2 期，2003 年，頁 71-99）。

⁵² 《上清高上玉晨鳳臺曲素上經》(CT1372)，收入《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004 年），第 1 冊，卷 1，頁 3b。

無論如何，劉屹絕對是年輕一輩中國道教學者中的佼佼者。在這十幾年來他在敦煌學、中古道教研究等領域的成就有目共睹。我想就如他所期望的，就算讀者未必會在拜讀他的大作之後立即採信他的新論，但在面對該項議題時，必然無法忽視他所提出的疑難。

《禪定與苦修——關於佛傳原初梵本的發現和研究》，劉震著，上海：上海古籍出版社，二〇一〇年。3+二九九頁。

宗玉嫩，佛光大學佛教學系助理教授

《禪定與苦修——關於佛傳原初梵本的發現和研究》一書是劉震在其博士論文（二〇〇八年慕尼黑大學 [Ludwig Maximilians Universität München]）的基礎上修訂、增補而成。添增的部分尤以引言前加入的〈楔子〉一章最醒目，是原本所沒有的。這是中國自一九八八年出版蔣忠新《民族文化宮圖書館藏梵文《妙法蓮華經》寫本（拉丁字母轉寫本）》一書以來，第一本以語文學方法研究梵語佛經寫本的中文著作。此書主要是校勘漢譯《長阿含》第二十經《修身經》（*Kāyabhāvanāsūtra*）的 Gilgit 梵語寫本，並且研究此經各文本的出入。

《修身經》是一部描述佛陀成正覺之前的修行的經典，主要內容在說一個耆那教信徒——薩遮——來找釋迦牟尼佛論辯修身與修心的問題。為了讓這位耆那教徒信服，佛陀講述自己成道前種種的苦行經驗。作者借用〈楔子〉一章介紹了西方與日本學者對《長阿含》的研究，不但可能喚起漢語學術界對此經研究的注目，也提供了前人研究此經的詳細評論。

此書可分成引言、梵語寫本的校勘，以及各傳本之比對與作者根據梵語文本的翻譯，並且附上梵語寫本的影印本。引言內容豐富，包括文獻介紹、文本流傳上擬構的系譜，及探究各傳本間的出入。除了詳細介紹《修身經》的各種傳本，以及目前學者在這方面的研究以外，作者還引入麥克奎因 (MacQueen) 的「文本家族」(*duṣkaracaryā Familie*) 概念，來談論同屬於「苦行家族」，但不同於《修身經》的文獻內容以及傳本間的差異。這「苦行家族」的文本包括了梵、巴、漢、藏四種語言文獻。作者並附上一詳盡的表格（附表 I）以提供關於「苦行家族」內容差異之鳥瞰。此引言可說是第一次從梵語寫本和外語研究

的背景下為漢語學術界介紹一部漢譯經典。劉震校勘此 Gilgit 梵語《修身經》的另一貢獻是指出了一些少見或未見於辭典的詞彙如：ayaskāra（頁 175，§20.86）、mreḍaka（頁 180，§20.98）、udakatāraka（頁 198，§20.124，註 4）；以及許多只見於佛教梵語或特定文獻的詞彙，如：kurmāsa（頁 225，§20.154，註 3）。

在梵語《長阿含》校勘的部分，作者分成轉寫與編譯兩部分。在編譯的地方，作者除了校勘梵語 Gilgit 寫本外，還並列巴利語傳本、由 Jens-Uwe Hartmann 所校勘之新疆寫本、*Saṅghabhedavastu* 的梵、漢、藏傳本有相對應的句子，以及劉震自己的中譯。在校勘方面作者以保留寫本原樣的前提下，作了接近模擬寫本式的梵語校勘。但此梵語校勘既不完全屬於模擬寫本式的校勘 (diplomatic edition)，也不全是嚴謹的校勘 (critical edition)。例如編譯中校勘的部分，作者用不同形式的括弧，來保留脫漏的部分和多餘的字符，而且把個別單字分開，也不用「=」的符號來標誌連在一起的字。因此在保留原貌和嚴謹校勘之間沒有一個標準。另外，個人建議，由於轉寫的部分已保留寫本的原貌，在編譯的部分已沒有保留寫本原樣的必要。作者與其提供轉寫部分和編譯的部分，不如作模擬寫本式的校勘和嚴謹的校勘⁵³，這樣將更能有效地提供寫本原貌和經典梵語兩種的解讀。

在校勘方面，作者顯示了精熟的梵語能力，並在引言說明校勘上所遇到的特殊拼寫、連音、語法、詞彙，和誤抄的情形。只有少數地方，作者的判斷仍有討論的空間，舉例說明如下：

1. 拼寫：

作者將同一字元中出現於組別子音前的 anusvāra 看成是 Gilgit 寫本的特色（頁 83，§2），其實此種現象在傳統梵語也是常見⁵⁴。

2. 校勘：

(1) 作者在前言將 mā 視為 mām 遺漏 anusvāra 的特色或筆誤（頁 89，§2.1.2），在校勘處又揣測「mā 或可視為 mām 的附屬形式」（頁 240 註

⁵³ 標準的模擬寫本式的校勘 (diplomatic edition) 和嚴謹校勘 (critical edition) 可參見 Martin Delhey, *Samāhitā Bhūmiḥ: Das Kapitel über die meditative Versenkung im Grundteil der Yogācārabhūmi* (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2009)。

⁵⁴ 參 Ashok Aklujkar, *Sanskrit: An Easy Introduction to an Enchanting Language* (Canada: Svādhyāya Publications, 1992), Vol. 1, p. 23, §4.12。

- 1)。其實，在梵語文法上 mā 的確是 mām 的附屬形式，從文脈上看也毫無疑問是如此。
- (2) 頁一六七，§二〇·七二處，abhyavag(ā)hy(ā) nyatarad 應寫在一起：abhyavag(ā)hy(ā)nyatarad。
- (3) 頁一九七，§二〇·一二三處，yathāpi tad bhāvitakāyasya tasya/中之 tasya 屬於下一句，此處應刪掉。
- (4) 頁二三〇，§二〇·一六三處的 smṛtimām，正確梵語應作：smṛtimān。作者在引言「拼寫特色」第一項 anusvāra 取代詞尾鼻音的地方（頁83）並沒提到這出處。
- (5) 頁二四〇，§二〇·一九一處，prahīṇāḥ parijñātā 被修改為 prahīṇāḥ bhavanti parijñātā。作者把此二分詞譯為形容詞：「其〔漏〕已斷除、已悉知的」。事實上，梵語過去被動分詞（如 prahīṇāḥ 和 parijñātā）經常承擔完整的動詞角色，因此無需加上 bhavanti，也不需譯成形容詞，譯成動詞更通順：「其〔漏〕已被斷除，已被悉知」。
3. 作者的翻譯很準確，只有小部分，還可斟酌，例如：
- (1) 頁六十七，作者將 kathaci agantvā 譯為「他去往任意一處」，與下文「住於毘舍離」不通。作者在 agantvā 之後加上「(sic!)」，也許認為 agantvā 之前加字 a 有問題，因此並未把否定譯出。巴利語 kathaci 加上否定的延續動名詞式 (gerund) 有「不需到任何地方」或「一個地方也沒去」的意思。更何況「毘舍離」正是耆那教的中心，所以較合文本的翻譯是「他一個地方也沒去，就住在毘舍離」。
- (2) 頁一二六，§二〇·三處，作者把 vaiśālyāṃ niryāti 譯為「離開毘舍離」，但 vaiśālyāṃ 非從格，而且他是要來見世尊，世尊也正住在毘舍離，所以這翻譯與梵語文法和文脈皆不符。這裏 niryāti 有「去到」的意思。
- (3) 頁一二六，§二〇·三處出現的 vādapariṣkārya 和頁二四七，§二〇·二〇五處出現的 vādapariṣkārah 作者譯為「來嚴飾〔其〕教法」，從文脈看，疑似不通。由其§二〇·二〇五是薩遮以第一人稱所說的話。譯者加入〔其〕，指的當然是佛陀。薩遮來見佛時，並不信佛，哪裏可能來嚴飾佛陀的教法。也許翻成「來澄清教法」較恰當。
- (4) 頁一二七，§二〇·九處，作者把 yad yad evākāṃkṣasi 譯為「那些總是

你所希求的」。yad yad 是泛指一切，較恰當的翻譯是「任何你想〔問的〕」。

- (5) 頁一二八，§二〇·一〇處，作者把 tu 譯為「復次」。較恰當的翻譯是「而」，更何況 tu 所連接的前後兩句是相反的句子。
- (6) 頁一四四，§二〇·四二處，作者將 akāmakānām jñātīnām . . . 譯為「諸親不樂……」，並未把屬格絕對句 (genitive absolute) 翻出。較恰當的翻譯是「即使諸親不樂……」。
- (7) 在頁一九〇，§二〇·一一五處，作者將 divyam 翻成「上天的」。「上天」帶有主宰者的意味，建議翻成「天人的」比較好。
- (8) 頁一九一，§二〇·一一六處，作者把 mṛṣā 譯為「虛妄」。「虛妄」很容易讓人誤為佛教所謂「空性」的虛妄。建議翻譯為「欺詐」或「虛假」。
- (9) 頁一九八，§二〇·一二四、一二五兩處，作者把 khyāyete 譯為「被稱作」。較恰當的翻譯是「看起來」⁵⁵。
- (10) 頁二一〇，§二〇·一三九：「即使苦行者或婆羅門感受到諸多如此形狀……的感受，他們仍不足以成就智慧……」，作者翻此段「即使……仍」是依據其他巴利文與說一切有部的文獻（如註腳 3 和 4 所示）。但是原文 atha ca punas 有「然而……還」的意思，文意與「即使……仍」相同，所以不須根據其他文獻，意義也很通順：「苦行者或婆羅門感受到諸多如此形狀……的感受，然而他們還是不足以成就智慧……」。
- (11) 頁二三二，§二〇·一六九處，作者把 pūrvanivāsānusrītiñāna-sākṣātkriyāyām vidyāyām 譯為「宿命智證明」，意義不明瞭，且易讓人誤解「證明」指的是「證實」。建議翻譯為「證宿命智的智慧」。

在翻譯的文風上，作者可能因受到傳統佛經譯文的影響，頗有文白摻雜的現象，這現象雖然不會影響讀者的理解，但從文學角度而言，不能不說是個小缺點。

另外一些可能是排版或疏忽的錯誤或不清楚的地方如下：

4. 排版問題和疏忽：

- (1) 頁八〇，第四段：「由那些個」中之「個」應刪除。

⁵⁵ 見 T. W. Rhys Davids and W. Stede, eds. *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1998), p. 236a。

- (2) 頁九十四，§四：pratiṣṭhāpyābhidhūmann...pratiṣṭhāpyābhimathnann 劃線方位錯誤，應作：pratiṣṭhāpyābhithnamann...pratiṣṭhāpyābhimathnann。
- (3) 頁九十四，§七：udrakeṇa 取代 udrakena，應作 udrakena 取代 udrakeṇa。
- (4) 頁二三一，§二〇·一六八；頁二三五，§二〇·一七六：sthmr̥tir 是 smṛtir 之誤。

5. 不明之標誌：

頁一二九，§二〇·一二：tadrūpāh kāyikā，頁二三七，§二〇·一八一：prasra<bdha>h 之「h」應是 Jihvāmūliya 的符號，但與另一標誌產生混淆，因為在字符下劃線，根據頁九十九的說明，「 」是標示對寫本中顯而易見的筆誤直接作的修改。

6. 德文翻譯：

由於作者此書原以德文出版，因此書中常有文句譯自德文。其中比較奇怪的翻譯如：「再者，*Mahāsaccakasutta* 的結尾比較『蒼白 (blaß bleibt)』，因此被比較『討人喜歡 (gefällig gestaltet)』的 *Cūlasaccakasutta* 的結尾，在『框型情節 (Rahmenhandlung)』中所替換。」(頁 42) 在此句中「蒼白」和「框型情節」的翻譯很奇怪，或許用「不精彩」和「情節架構」比較適合。

雖然如此，上面所舉的只是白璧微瑕。在此書中，作者以嚴謹的語文學方法對《修身經》進行寫本的校勘、翻譯與各傳本間的出入分析等都是很值得肯定的，尤其對漢語佛教學術界更具意義。