

# 書 評

## Reviews

《空性與方法：跨文化佛教哲學十四論》，林鎮國著，臺北：政大出版社，二〇一二年。三二〇頁。

何建興，南華大學宗教學研究所副教授

本書是傑出佛教哲學學者林鎮國教授在《空性與現代性》與《辯證的行旅》之後，彙集十四篇論文而成書的力作，標誌著作者本世紀最初十年之佛教思想探索的結晶。這些論文所涵蓋的領域頗廣，所處理的議題差異也大，不過，書名的「空性」、「方法」與「跨文化」等詞，已適切點明貫串全書的思想軸線。

「空性」是大乘佛教中觀學派的關鍵概念，表徵中觀哲學家對佛陀「緣起」思想的深化與再詮釋；這概念「解消實體」的意涵，在書中表現為有關實體主義與非實體主義孰為優位的思想論爭。另一方面，「空性」一詞也廣義地指稱大乘佛教的解脫真理，這佛教的終極關懷正在於「如何在虛妄分別中照察空性」、照察真理。依據作者的判釋，印度佛教關切真理的證成，漢傳佛教則致意於真理的開顯。

不論是證成真理抑或開顯真理，「方法」都是重要的概念。作者於本書〈序言〉提及，其晚近的研究特別留心佛教各學派的哲學方法論。這引領作者回到印度佛教的因明或量論傳統，研究六世紀佛教哲學家陳那 (Dignāga) 的知識論與邏輯，試探普遍性的哲學方法。只是，「空性」不容許我人拘執於特定方法，而本書實際體現了作者所持的「方法論的多元主義」，依不同的議題領域，採取詮釋學、現象學、思想史、知識論、語言文獻學、哲學分析、敘事分析等方法，以此引生豐盈的空性意蘊。

此外，作者強調，佛教的思想與實踐向來是在「跨文化」的情境中呈現，也鼓勵從他者的視域以審視自身觀點的緣起性。如是，本書各章的研究重視佛教哲學發展的文化脈絡，相關哲學概念在跨文化脈絡中的具體流動，以及這哲學與印度教、儒家、道家等在地思想傳統的對話與相互影響。尤有甚者，作者將佛教哲學置於現代文化脈絡下，訴諸胡塞爾、海德格、嘉達美 (Hans-Georg Gadamer)、布特曼 (Rudolf Bultmann)、列維那斯 (Emmanuel Levinas)、呂格爾、德里達等人的當代西方思想，以重新理解與詮釋佛教哲學的內涵與現代意義。

本書論及的學派與領域，涵蓋佛教知識論、部派佛教、中觀、瑜伽行、如來藏、法相宗、天台宗、禪宗、淨土宗、佛教史籍、當代中國佛教、批判佛教、新儒家、京都學派、德國觀念論、胡塞爾現象學、存在哲學、詮釋學以及解構主義。讀者不免會驚嘆於作者哲學學識的淵博。由於筆者學力所限，本書評將略過同書第十二章〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉與第十四章〈理性、空性與歷史意識：新儒家與京都學派的哲學對話〉，僅就論述傳統佛教哲學的其餘篇章提供個人的管窺意見，以就教於本書作者與讀者<sup>1</sup>。

藉由對陳那量論的研究，本書作者進而專研古代漢傳佛教的量論論籍。本書開卷首章〈中世紀漢語佛教徒如何了解來自印度的知識論〉，即探討第五、六世紀的中國人如何接受來自於印度的佛教知識論。文中就初期印度佛教知識論，區分「神學」、「形上學」和「宗教修證次第」三個面向。作者指出，文化與宗教脈絡差異使然，五、六世紀的中國佛教徒不熟悉、不關切印度教與印度佛教之間的宗教教義論爭，以致關涉此論爭的「神學」與「形上學」面向不受重視。相對地，作者徵引六世紀佛教學者淨影慧遠的《大乘義章·三量章》，顯示「宗教修證次第」面向似乎更受中國佛教徒青睞。不同於陳那量論著眼於以邏輯與知識論作為普遍性的哲學方法，慧遠更關心邏輯與知識論如何應用於不同的修道階段，而以覺悟成佛為最後目標。

本章對於「中世紀漢語佛教徒如何了解來自印度的知識論」問題的解明，除了慧遠的〈三量章〉外，主要聚焦於同時期的漢譯量論文獻，特別討論某些量論名詞的漢譯。作者提及鳩摩羅什所譯的《中論·青目釋》將「量」(pramāṇa) 意譯為「信」，並將後者理解為信念。這理解——如作者也意識到的——與印度量論傳統觀點有些出入，較像是將西方知識論的概念讀入佛教量論的結果。筆者以

<sup>1</sup> 本書作者另有〈《空性與方法》後記〉一文，刊載於《人文與社會科學簡訊》第 15 卷第 4 期（2014 年 9 月），頁 157-160。

爲，我人不宜將「信」字逕理解爲「信念」。就羅什當時的佛典漢語而言，此字有「信實」、「相信」等意，而再參照〈青目釋〉文脈來看，它似表徵可資以得到信實知識而值得信賴的認識手段，如是則切近於印度量論「量」字的實際用法。此外，文中對〈青目釋〉所述三種推論中的「如本」(pūrvavat)與「共見」(sāmānyatodṛṣṭa)的解釋，或有可再斟酌處。就筆者所知，「如本」推論應是過去經驗到煙與火的共同現前，而現在因見到某處有煙而推定該處有火的推論。「共見」則是基於不同事物間的相似性的推論：例如，先前見到某人從此處去到彼處，既有位置的改變，也有移動的事實，今見到太陽有由東方至西方的位置改變，因而推定太陽有移動的事實<sup>2</sup>。

第二章〈爲何知識論始終未能獲得中國哲學青睞：以哲學史上三場爭辯爲例〉，就七、八世紀的法寶與慧沼、十二世紀的朱熹與陸象山以及一九四三年熊十力與呂澂之間的三場論辯，考察何以中國哲學未能真正內化自印度與西方引進的知識論。作者區分以「理」爲認識對象的知識論優位模型，以及以「理」爲主體性的存有論優位模型。採取存有論優位模型的學者，如法寶、陸象山與熊十力，強調真理既超越又內在，主張「心即理」、「心理不二」，以「理」需要藉自證本心方式開顯，多少貶低認識活動的價值層級，而由於這一進路最終佔據中國哲學的主流地位，知識論優位模型不免相形失色。作者以這兩種模型都尋求理的實現，但在理論與實踐上有強調客體與強調主體的差異。第十三章〈真理與意識：從佛性論爭到朱陸異同的兩種東亞哲學類型〉，進一步就法寶與慧沼以及朱熹與陸象山之間的論辯做深入而精闢的分析，以下且一併討論。

作者指出，慧沼與法寶之間的唯識學與如來藏之爭，比之新儒家程朱理學與陸王心學的論爭，乃至現代呂澂與熊十力的論爭，其實既有歷史連繫，也顯示哲學類型的普遍性，表現爲前述兩種模型或者說「心理二分」與「心理爲一」之間的差異。這樣的觀察與論述具有哲學史的貢獻，值得中國哲學史研究者致意。作者於第十三章更訴諸胡塞爾現象學以詮釋這兩種模型，也強調海德格「開顯存有」之真理觀與存有論優位模型的相應性。這類比較哲學研究有助於回應學界——特別是批判佛教學者——對「心理爲一」思想的批評。只是，這類討論能否解釋爲何知識論未獲中國哲學青睞，恐仍有疑義。文中對中國哲學史的三場爭辯，並未說明孰勝孰負。歸屬於知識論優位模型的朱熹，其思想長時間居於

<sup>2</sup> 除《青目釋》之外，也參見 Satischandra Chatterjee, *The Nyāya Theory of Knowledge*, (Calcutta: University of Calcutta, 1978), pp. 267-268。

儒學主流地位，雖然牟宗三判定其為「別子為宗」，但這判定未必廣為華人學界接受，因此很難說文中所理解的存有論思維最終佔據主流的地位。另一方面，（狹義的）知識論的確從未為中國哲學所重視，文中論述已提出很可供參考的思想線索，雖說仍需要考量其他因素。最後，作者對存有論優位模型顯然有著同情的理解，但也意識到其落入某種型態的主體主義或唯心論的危險。如何參酌當代歐陸哲學對主體形上學的解構，重新理解或改造該模型，或許是認同這模型的漢語哲學家必須面對的一項挑戰。

第三章〈解釋與解脫：論《解深密經》的詮釋學性格〉，討論大乘《解深密經》經題的「解」字究竟是指甚深密義的解釋，還是指自生死輪迴中的解脫。作者的語言文獻學研究顯示，「解」字應是指解脫，可見這部佛經的實踐性格。不過，文中也循思想史與詮釋學進路闡明「解釋」義的相關性，討論本經對所屬瑜伽行派之佛教思想史定位的自覺，並論述其如何透過「三性論」以解明《般若經》的空性密意。作者熟諳《解深密經》的詮釋意識和本章所運用的方法，相關論述饒有洞見，頗具學術參考價值。

第四章〈初期大乘瑜伽行派真理與方法的問題〉，就瑜伽行派的《解深密經》與《瑜伽師地論》，探討「真理」與「方法」的關係。文中先解說「真如」具有兩個意義，亦即，真如理（命題真理）與真如事（事實真理）。其次，顯示這二義的真如如何於止觀實踐中作為修行者的認識對象，也論述真如與量論、論證的關係。止觀實踐所運用的語言思維，形同趨近事實真理的方法，文末指出，修行者必須透過這方法的自我解消，遣除概念性的名相義理，才能全幅開顯作為事實真理的離言真如。

本章對真如與止觀實踐的關係有深入的析論，筆者較感疑慮的是作者對兩種意義之真如的區分。如文中所示，真如理是作為語言思維對象的真如，真如事則是作為離言法性的真如。不過，作者也參照西方知識論之真理論，將「真如理」理解為以命題形式表達的知識信念。問題是，真如理應是思維之於事物或真如上的概念性增益或投射，信念則是認識主體內心所持的心理態度，二者應有差異。此外，文中依《解深密經》「一切行相共相名勝義諦」語，認定此處談論作為語言思維對象的真如理，可表達為「諸行有無我性」等命題。可是，經中此處強調勝義諦與諸行相不一不異，這勝義諦應僅能是作為離言法性的真如。實則，法性是諸法的本性，共通於諸法，自然可以說是共相；經文以勝義諦「於諸行相無有差別」，亦即，勝義諦共通於諸行相，如是自然可以視之為諸行相的共相。雖

說陳那以共相僅是概念知的對象，但這是後起的觀點，也未必廣為瑜伽行派學者接受。此處也可見「真如理」與「真如事」二名稱的問題。離言真如也稱為「法性」，而「性」與「理」概念相近，則離言真如也可說是真如理，第十三章即論及等同於法性的理或真如空理。另一方面，「真如事」的「事」概念似局限於自相，但如前述，離言真如也可以說是共相。

本書第四章已論及《解深密經》與《瑜伽師地論》所提出的「四種道理」：觀待道理、作用道理、證成道理、法爾道理。由於兩部經論在討論「證成道理」處，引入現量、比量以及聖教量，不少當代學者因此視「證成道理」為佛教邏輯理論。於第五章〈邏輯或解經學：初期大乘瑜伽行派「四種道理」的理論性格〉，作者透過相關經論的分析，指出「證成道理」雖可說是佛教邏輯，其與另三種道理的理論性格其實屬於解經學範圍，關涉佛教經典的詮釋方法論，也與佛教的解脫實踐密切相關。本章研究有助於糾正深受現代學術影響之「洋格義」所造成，對於相關論題的誤解，於此筆者深表贊同。文中需要斟酌之處，或在於第八七至八八頁對因明術語的解釋。依陳那的因明理論，「同品一分轉」應指部分同品具有因法，或說因法存在於部分同品，而不是書中所說的「因法具有部分宗同品」；相似地，「不共不定過」是指因法不存在於任何同品或異品的邏輯過失。

第六章〈邏輯與神話：漢藏文獻中的陳那傳記及其因明學〉，是饒富意趣的一個篇章。作者參考當代西方詮釋學進路，將邏輯理性重新置回具體的生活世界，在後者中安置邏輯理性的有限地位，以此開發更豐富的意義世界。在操作上，本文並置辯證漢傳與藏傳佛教文獻中充滿神話的陳那傳記，以及古代與現代學界所理解的陳那因明學，顯示因明學其實與解脫實踐有緊密的內在連繫，而佛教傳統賦予陳那的看似相反的形象也因此了然可解。由此可見，當代的因明研究受到現代學術等因素影響，將邏輯與神話對立起來，反而無知於印度古代理性與信仰、知識與解脫交織共構的意義世界。這樣的研究深具特色，相當值得現代研究者省思。當然，現代研究者會質疑陳那傳記的忠實性，不過，這些傳記多少反映了佛教傳統對於陳那思想與身分的認知，自然應受到重視<sup>3</sup>。

第七章〈陳那《觀所緣論》的認識對象：從真諦與玄奘譯本異同談起〉，探討真諦與玄奘二人《觀所緣論》譯本的某項譯文差異的思想史緣由。陳那在這本

<sup>3</sup> 附帶地，筆者不同意第一〇七頁所說，自證現量與意識現量一樣，都是意根的作用。實則，第一〇八頁已提及，對陳那而言，「一切識具有自證知的能力」。

小書否定以外境爲所緣（亦即，認識對象）的幾個論點，主張認識對象並不離心識獨存。依真諦的譯本，陳那所批評的外境所緣論主張眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識以外境爲所緣；玄奘的譯本則僅限於前五識，不含第六的意識。本章的主要學術貢獻，在於參就部派佛教一切有部與經量部對「所緣」與「意識所緣」的不同理論，以推定真諦與玄奘譯文差異的原因。筆者則認爲，另一個需要考量的參數是：依據一般觀點，陳那所批評的第一個外境論爲一切有部所持，第二個則是經量部的理論。如果確是這樣，護法與玄奘的理解便有問題，而真諦的譯文應當較爲適切。

本書哲學分析性最強的一章，當屬第八章〈龍樹《迴諍論》的基礎主義知識論的批判〉。龍樹的《迴諍論》是瞭解龍樹中觀思想至爲重要的著作，只可惜爲漢傳佛教傳統所忽視，當代中文學界也鮮少論述此書的專著。相對地，本章對《迴諍論》有深入、精闢的析論，也因而深具學術參考價值。西方知識論中的基礎主義主張，吾人的已證成信念可區分爲基本的非基本的兩種，並以後者信念的證成建立在前者之上。本章於印度知識論脈絡所理解的基礎主義，則主張我人知識建立在「量」（諸如現量、比量、聖教量等）的基礎上；再者，知識的確定性要求我人將知識建立在具有自性 (svabhava) 或本質的量之上。對龍樹而言，量是無自性的、空的，無法透過自身或他者而得到證成，如是則難以進一步證成我人知識。在此無法細論本章內容，僅就部分議題提供不同的補充見解。

有關第一三八頁對《迴諍論》古譯「成則言成，不成叵成，以無待故」的解釋，龍樹似乎認爲，唯有存在與成立的事物才能依待他者，而如果作爲認識手段的諸量能依待他者而成立，它們必然已先存在與成立，如是則不需要如敵者主張那樣，另透過認識對象（所量）來成立它們。其次，第一四三頁指出，既然陳那的「自證分」是相分與見分所依的識體，則其「自證」概念「亦難脫基礎主義的嫌疑」。需留意的是，陳那未有如《成唯識論》與《佛地經論》那樣，明說自證分是相、見二分的所依體，因此這裏的質疑恐不適用於陳那。當然，陳那的量論仍需要面對龍樹的知識論批判。於此，如第六章所述（頁 108-109），陳那於《集量論·現量品》第十頌以「量」、「所量」、「量果」都只是同一識上不同面向的假施設而已。這進路消解「量」與「所量」等概念之指涉物的實體性或自性色彩，或可說是陳那對於龍樹批判的回應。最後，龍樹誠然批判立基於自性形上學的語言指涉理論，但他應不如作者設想的那樣（頁 148），以無自性的緣起事物不是語言指涉的對象，或者以語言指涉對象純粹只是實體化作用的產物。實

則，我人仍可一如往常地使用字詞以指涉萬事萬物，只是對中觀哲學家而言，字詞的指涉對象都是空的、無自性的<sup>4</sup>。

第九章〈空性與暴力：龍樹、德里達與列維納斯不期而遇的交談〉，深具創意地探討空性與暴力的關係，並與德里達與列維納斯等西方思想家進行對話。依漢、藏佛教史料，龍樹、提婆與蓮華戒 (Kamalaśīla) 三位中觀哲學家都死於宗教或政治暴力之下。文中闡釋龍樹的「空」、「自性」、「戲論」等概念，強調「對龍樹來說，恰恰是由於語言和實體論形上學的共謀產生了無明，從而導致暴力的發生」（頁 160）。對作者而言，龍樹對實體或自性形上學的批判，和德里達與列維納斯對同一性形上學及其衍生暴力的批判有相應之處。這裏可能的問題是，如果語言是產生暴力的一個原因，而作者應不同意我人或聖者永遠保持緘默，那麼，應當如何使用語言以盡量避免暴力的發生呢？文中對這問題似沒有進一步的討論。另一方面，三位中觀哲學家的死亡故事都與宗教論誦有關，雖說未必符合歷史實情。他們是因為大乘空宗理念而死，還是說（如果我人不如作者那般，對中觀思想採持同情、肯定的態度），中觀哲學家激越、熾烈如火的批判態度其實內含著某種方法論的暴力，而這些死亡故事可以看作是這種批判態度的另類敘事表現？

第十章〈天台止觀與智的現象學〉以天台宗智顛的圓頓止觀為例，一方面探問智顛的天台哲學如何能視為是智的現象學，另一方面探問胡塞爾的現象學如何能發展為見於佛教思想傳統的智的現象學。文中區分「識」與「智」，前者含有執取與客體化作用，後者則無。依作者之見，智顛關切屬於「智」之層次的覺悟經驗，且認為修行者應當——一如胡塞爾現象學所主張——將有關心與世界存在的形上學預設置入括弧，以使「一念三千」的經驗全幅開顯。智顛以真理只在觀修明證中展現的見解，則近似於胡塞爾對明證真理之經驗的理解。這些基本上回答了「智顛的哲學如何能視為是智的現象學」的問題。對於「胡塞爾的現象學如何能發展為智的現象學」的問題，文中則未提出明確的回答，是美中不足處。

第十一章〈神會與空的行動主體〉結合哲學分析與敘事分析，關注禪宗文獻中行動敘事與哲學論題之間的內在連繫，試圖為禪學書寫開創新局。文中以唐代禪僧神會的語錄為對象，特別致意語錄中的行事性格與行事性言語。作者指出，

<sup>4</sup> 這多少可見於本章註腳四十所引 Paul Williams 的評論：「所有字詞都有指涉物，但這些指涉物是唯假名的 (prajñaptimātra)，也就是說，它們僅作為指涉物而存在，在它們的指涉物狀態之後並無任何終極實在」（筆者中譯）。

由於忽略文本的敘事脈絡，當代新儒家牟宗三對神會思想的「體用」論述，植基於神會「應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用」一語，錯誤地以神會肯認具有實體性格的超越主體性。相對地，作者透過敘事分析顯示，神會的空寂之心其實不離日常踐履行動。由於神會「定是慧體，慧是定用」的定其實是行動中的定，作者依中文本義，將「本寂之體」的「體」字理解為「身體踐履」之「體」，以此消弭神會思想的實體主義嫌疑。

作者的敘事詮釋學進路相當新穎而重要，裨益開顯禪宗文本的豐饒意義。不過，相關議題的詮解仍有其困難性。譬如，文中提及神會的「無念」說，主張「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧」，則重點或許在不起念以蘄向無念的空寂心性，似不同於《六祖壇經》的「無念」，而所謂的「慧」或「正慧」僅只在於能知、能見這空無所有的不起念。如是一來，種種見聞覺知、日用云為將僅落在不得不然的第二義上，而非同「無念」有著根本、必要的連繫。要之，作者的精闢分析的確能揭顯實體主義詮釋的問題，但仍需要更多論據以支持其「空的行動主體」的結論。

本書在佛教哲學議題的處理上，相當程度地認同大乘中觀學派的非實體主義思維，也關切佛教真理的開顯問題，並有著明顯的解脫學意識。作者除了豐富的佛學與哲學學識外，特別擅長在歷史與敘事脈絡下呈現佛教哲學的實踐意涵，也藉詮釋學與比較哲學等進路提出新穎的思想洞見。這些都使得本書擲地有聲，具有重要、無可取代的學術價值。

《中國思想與抒情傳統 第三卷：聖道與詩心》，蕭馳著，臺北：聯經出版事業公司，二〇一二年。xviii+三五〇頁。

曾守仁，輔仁大學中國語文學系助理教授

蕭馳先生大作《聖道與詩心》於二〇一二年八月由聯經出版事業公司出版。這一本學術專著嚴格說來並非全然之新作，其前身為《抒情傳統與中國思想：王夫之詩學發微》<sup>5</sup>，本書是抒情傳統在中國思想上的有力補充，也因之讓抒情傳統顯題化，當時已經引起學界廣泛重視。舊著重刊，除刮垢磨光與修訂增補，藉

<sup>5</sup> 蕭馳：《抒情傳統與中國思想：王夫之詩學發微》（上海：上海古籍出版社，2003年）。

以凸顯論題外，卻也不乏有其學術上的新義，從幾個方面看：本書為作者《中國思想與抒情傳統》之第三卷，在詩學時序上承作者《佛法與詩境》、《玄智與詩興》之作，第三卷則為王夫之一家的詩學專論，因為其集思想、詩學之深刻思辨於一身的特色，而「船山詩學（皆）不啻為中國古典詩學諸思潮的匯流」（頁 276），因之此卷也有綜括這一系列探究的結穴之意；再者，作者可謂以「興、境、心」指明了三個中國思想在詩學上的重要特徵，「重現抒情傳統與中國思想間一座天橋」（〈代序〉，頁 i），在立言上亦頗出一己的慧見。此三卷一氣縱貫而下，也成為蕭馳先生上起東漢、魏晉迄於明清之際的中國抒情傳統考掘學。

僅以這第三卷來說，所謂「重刊」，大抵可以從三個方面見出新意：其一，互文的指引，文中增加了本書章節之間以及與第一、二卷，甚至是作者主編《中國抒情傳統的再發現》<sup>6</sup>相關與互見的說明文字。尤以王夫之詩學研究實為啓動作者此一系列研究之始，諸篇大抵橫跨十數年積累，前兩卷在視域上亦不免受到先在研究之後設；因此此次增添指引說明不僅便於讀者閱讀，在論述上也能使之成為嚴密結構系統。本書最後則新增終末應該要有的結論，作者言：

明儒王船山的詩學則更能彰顯人雖寓於整體存有界中，卻與之不相易，強調惟人具領會、開顯存有意義之心。這個「動以出」之「心」，既與玄學詩學的「無心玄應，唯感是從，泛乎若不繫之舟」態度判然，又與不知「心中有仁」，安居久住而直言「即心即佛」的佛學詩學，正爾天淵。  
（頁 275）

則又不止是本卷的收束，實為三卷書作出總結性的觀察。

其二，本卷在篇章順序安排也與上海古籍版有異，原位於末章的〈宋明儒內聖境界與船山詩學理想〉被調整置於卷首，遂使此篇原具有的總結義，成為在文義上啣前二卷的接續，也因此全書中船山詩學各個共時側面，遂能在一個總體歷時性進程裏被推想與開展，不為無功。

最後，也是最要緊的，一如蕭馳先生易原題名「詩學發微」為「聖道與詩心」，以及書中多處新增、調整敘述語句看來，則此新刊意在充分揭顯船山詩學的「存有論」向度：

那須是在世存有之心與本己居有世界相互構成中顯現的聖境，體證著宋明

<sup>6</sup> 柯慶明、蕭馳主編：《中國抒情傳統的再發現：一個現代學術思潮的論文選集》（臺北：臺大出版中心，2009年）。

儒之生命情調。(頁 271)

又或是「人類藝術則在節奏上『重義地』體認出宇宙生命。」(頁 37) 聖境與詩心相感而通、詩心亦為之開顯聖境——即是蕭馳先生所設定題目由來。細察此書多處之修訂，實則說不上是理論轉向，在論題上也沒有新增，引證論據大抵都在原版裏出現過；但蕭馳先生頗欲操「存有論」調為此作「定音」，其稱：「船山詩學……處處出乎某種存有論視野，欲詩人『直與天地萬物，上下同流』。」

(頁 37) 而這又可分兩方面看，一是船山詩論具有怎樣的存有色彩；其二，如此而必然牽引與抒情傳統的連動關係，因之有所謂的修正問題，可見的是抒情詩論就頗顯出道的色彩，或非只是「抒衷情」而已，以下即依此展開述評。

### 一、加邃密與轉深沈

平心而論，這兩點都是本書主要學術創見所在，先從第一點說起。在討論船山詩學時，蕭馳先生即措意於詩一思之間的聯繫，這個視野不為今日學科分工所限，從一個更為整全眼光去考慮王夫之的種種材料；探問它們彼此有無相互沾溉影響，並考慮其與之前宋明理學脈絡之承繼，且指向一個更為究竟的本源問題：作為一認識、能動的人，面對兩間大化、風日雲物，他的關心何在？因而得以構築出船山思文背後的整體思維——一個天人交感下生生不息，於穆不已，流光充溢的世界，詩人正是在此「敞開他的心目」(頁 139)。

正因為有這樣開闊、探本的意識，作者在討論現量時並不從一般所採現代審美心理學角度著眼，且深刻的看出這樣解釋背後或恐已是一個現代主體預設，而這與船山學說性質甚至是古代實情都有相當差距。蕭馳先生說：

船山論詩強調身觀限制和「顯現真實」、排除比量、非量的現量說，以及本卷以下各章即將展開的情景交融說、詩勢說、興觀群怨說、詩樂關係說，其實皆彰顯了抒情傳統的一個存有論向度。(頁 68)

也就是說這些往往被論者歸於詩(美)學的專有詞彙，應該被還原到一個更大的，也是更根本的淵源裏去檢視，由是「現量」並非止於「審美直覺」，而是「在世存有者在與存有同現共流中對機遇的及時把握」(頁 73)，詩人是「從兩間神理之流、自然之華中擷取其情感『平行的認同』」，且這樣的「現量分明」卻又不是預先構設的；作者引船山之論分析道：「要以俯仰物理，而詠嘆之，用見理隨物顯，唯人所感，皆可類通。」(頁 74) 前者道出了從天至人的

關聯與溝通，而後者則說明這種關聯並非預擬，而在於人的積極認識與能動之開顯，因而有其不測與神理。

在這樣以「思想體系的整體」進行深思探究下（頁 48），基本上後出幾篇都不脫上述「溯源、對應、開展」模式。作者論情景交融說則對應至船山天人之學裏的「乾坤、陰陽」與之的平行關聯，換言之詩歌「並不偶出」，因為「古今之遙，兩間之大，既皆為陰陽合運和乾坤並建之所出，詩又焉能不爾爾！」（頁 123）這樣的重構遂讓情景交融論裏「賓主歷然」、「立主御賓」，成為詩人「話語宇宙」之「創生、凝成」（頁 134），一如「陰陽宇宙」的「起用、成體」（頁 131），非是詩法上機械安排布置——作者最有意思的莫過於處理詩學與宇宙論裏的平行對應，且安置了一能動主體於其中，遂使詩歌批評裏的「神理」、「妙合」之語頗有著落，這確實是相當精彩的理論構築。

他討論詩勢說也採取如是模式，「勢」因源於《易》，遂首先揭出「勢之精微」在於：

從卦象、爻數的現在型構中識出事物未來發展動態的「自然之勢」……肯認世界乃一無休止運動變化的前提下，要人嚮見背（疑為「見嚮背」之誤）以明察「錯綜相易之幾」。（頁 149）

而一般論者所汲取的來源或及於畫論，遠不似作者這般溯源至變動不測的《易》理。在本章第二部分則進行《易》與詩學的對應構築：「船山詩學乃其《易》學諸觀念之延伸，詩惟無方，方為神龍。以神龍作譬，船山乃強調詩乃『意』之動態地展開，人莫之能測。」（頁 161）而此意猶未足，作者論證相當細膩，因此立即想到這種「意中之神理」，會不會因為這樣的對應而有機械之嫌？於是接著論證這種詩勢的無心成化、天機自然之理只能來自於：

自某種存有論的視野去切身領會到的情感之原初構成，只能是詩人緣在自身緣構發生中的情感脈動。（頁 162-163）

易言之，這藝術樞機乃詩人上體大化，是自身與宇宙產生互鳴共振之後的自發、自然的表現，因而無可預測，也無規律可言；此理既明，這樣的認識框架遂在詩歌向度裏被開展。勢在詩歌中分時間與空間兩個面向展開，換言之，其根源於易學的乾坤並建、陰陽嚮背之理，詩勢的存有向度遂被凸顯出來——並非是二元對立而是顯隱互通、轂轉錯綜，融歷時共時、流動凝止，是過程的文行之象，也是行文起止無端。私意以為這部分攝靜動、行止、象韻、幽明，常變，繼出之以無方可執、神理不測，卻歸結至宇宙天道的動息節律，攝萬殊於理一；展現出詩

勢背後蘊含的龐大文化型態，也釐清內在種種細微理論層次光譜，作者論詩勢至為精彩，遂能有超越同儕研究之深度與細膩，亦得由此與學界既有之意境論對話（頁 183）。

由之，當可過渡至他論詩樂關係之議題。據作者言，此篇是他改動幅度最大的一篇（見頁231之註腳說明），比對之後也是如此；因之，這篇（改動處）自象徵著他此番新著意義所在。果不其然，從二四〇至二四三頁基本上是重新改寫，其分從《易》論「樂之所自生」肯認《禮記·樂記》「太和洋溢之幾不容已者為之」，再引方東美「動態歷程觀的本體論」說明樂的時間向度與大化實為同拍；進一步則分疏：

人可經由此樂令「涵神」而具「動幾」之心與升降飛揚不止的存有界同體相通。（頁 241）

與及反向的人為之律呂聲調，箇中也涵蘊著對「天之天」的體認，而成為「人之天」的音樂存在（頁 243）。

繼之在觀照到《詩廣傳》、《夕堂永日緒論內編》、《古詩評選》等「文學批評」著作時，作者得以從「經學」裏對樂本質的廓清，進而開顯出詩歌裏樂音向度，那固然有著聲情律響之繚繞，但他的論述毋寧更要緊的是天人之際的證成；藉著對《詩·那》祭祀樂詩的討論，他這樣歸結船山的思路：

船山將實在理解為一幽明隱顯彼此交替的過程，除卻使他推導出「音順而言順，言順者音順之緒餘也」這一其詩評中的支柱觀念外，更彰顯其心目中形上、形下世界的貫通。（頁 247）

〈商頌〉這一祭祀的樂詩，很容易將之解讀為人鬼之間的溝通，但樂一詩則開啓文字所不能達到的向度，詩人以此化「鬼一人」為「幽一明」，幽冥成為察而可識、感而遂通的界域，換言之，那不可見是隱而非無。作者說得好：

船山論證詩介於幽明之際，天人之際，形上和形器世界之際時……船山著眼之處正是一個「際」字。「際」是際畔，但對船山而言，更是際會和際遇。在際會和際遇之中，「幽其明」和「明其幽」，此之謂「詩與樂之無盡藏者也」。（頁 248）

鄙意以為作者對樂何以能「際之幽明」有一非常精微的開展，綜括之就是樂音本身的虛靈無象之質（如超形上學般的），躍入了冥漠恍惚的幽明天人之際，那是際遇也是際會，此論徹顯樂的幽微無方無執之質。他的論述稍嫌晦澀，此處不妨以樂質與興感交相迭發為證，或能為作者進一言：

如果歌者的歌既善且美，它能喚起我們的共鳴時，我們覺得身體內在中的某部分彷彿即可更向上昇華一層。就這樣，我們從外在的刺激中醒覺過來，與它合為一體，我們覺得步步高昇似的。此時，已不單單是和唱而已，也不單單是在我們身上引起某種被動的刺激而已，這樣的程度早就被超過了，我們面對的，是要求更善更美的東西。我們的內在要求與它共鳴，合為一體，此後，我們自身即可提升至某一高峰。<sup>7</sup>

本章的後半討論船山的聲情說。除抉發詩樂之理一的理論向度，其思路自也從形上與形下、由天而人的溝通著眼。如此，糾正了僅止於「聞樂知德」，「後世文藝觀中時而表現出的狹隘倫理教化主義」（頁 267），轉而強調此樂音向度能：「搖蕩於虛明之間」（頁 266），通向興觀群怨說；再者，音樂本身蘊含的時間維度，其在歷時中的宮徵迭生、神行不測之感，亦頗意味著其對偏於靜態的「詩境」觀的修正。最後，作者揭出了詩體的獨特性，強調這並不是「以樂論詩」，而是「詩與樂畢竟不同，音樂美在詩中並非獨立現象」（頁 266），讓詩歌真正成為詩語，是「樂涵之於詩」，樂真正已經體現在詩語言特有形式之中。由是，其實也超越了「詩樂之理一」的說法，不能不佩服作者的析理之密與別具隻眼之見。

## 二、存有視域下的抒情主體與讀者問題

作者以存有為此書定調，若說是在原來的論證裏邁出這最後一步，大抵不錯。以改動幅度最大的第六章第二節為例，將原「主旨在宣示樂的宇宙、本體和倫理的意義」（上海古籍版，頁 178），易為「主旨在宣示人可經由音樂而體認天人和德，融入整體存有界的大化湍流。」（頁 240）即是明證，而為因應樂由宇宙論調整為存有論的變動，相關論據也必須改寫。除此之外，亦在既有基礎上，將語句「存在」改為「存有」，這樣的改動自是符合船山「以追光躡景之筆，寫通天盡人之懷，是詩家正法眼藏。」<sup>8</sup>天人之學的特質，一則也顯示作者論述原已臻至此意，只是未能標舉出存有標誌。

在本卷〈結論〉處，作者則對現行抒情傳統論述加以反思：

<sup>7</sup> 江文也著，楊儒賓譯：《孔子的樂論》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁 66。

<sup>8</sup> 王夫之評阮籍〈詠懷〉，見〔清〕王夫之：《古詩評選》，卷 4，收入《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），第 14 冊，頁 681。

中國抒情傳統一向被以主要表現內在體驗來加以界定，這顯然指出了中國文學傳統中最為核心的特質，本人對此並無異議。可以進一步考慮的也許是，吾人是否宜在主體論視域內對此進行描述？（頁 273）

以「表現內在體驗」概括了高友工先生提出的自省性美典，但其主要還在反省抒情傳統裏對主體的預設，這當然是值得討論的議題，尤以當陳世驥先生以「中國文學傳統從整體而言就是一個抒情傳統，大抵不算誇張。」<sup>9</sup>的全稱判斷名之；爾後在這個「大敘事」下，抒情詩論往往建構在（不證自明）主體哲學之上，而中國文學的歷史有如是之縱深，當後設的以比較眼光去詮釋或張揚時，這個主體是否已經是現代的心靈？此一作者早已提出的議題其實至為關鍵，相信會被繼續討論清理<sup>10</sup>。

至少，從作者對船山的詩學分疏裏，主體並非向外單向獲取，而是「相互主體（inter-subjectivity）間或同一有機體中的『感』」（頁 274），以船山之論則是：「雅人胸中勝，天地山川，無不自我而成其榮觀，故知詩非行墨埋頭人所辦也。」<sup>11</sup>而其中最精彩的莫過於是這樣的存有論視域裏涵攝了主體表現追求之能動，作者論曰：

船山不是在清理主體論的同時，卻保留著由「主體」體認的情麼？不是在肯認整體存有界的同時，又強調主體人的存有論地位嗎？（頁 276）

而僅非是一種靜謐的宇宙論圖式。這不僅解釋了船山的反向提法：「天不斬以其風日而爲人和，物不斬以其情態而爲人賞，無能取者不知有爾」<sup>12</sup>，同時凸顯主體的創造能動所在，而這個主體則又是傾聽著大化，探問著存有，由人之天證成天之天的夔絕與神秘，並非是浪漫主義式的英雄個人主義，同時也標定了這樣的理論必然由明清之際王夫之完成，他面對正是晚明以降陽明主體哲學末流逐漸顯現的惟我之膨脹：

<sup>9</sup> 陳世驥於「美國亞洲研究學會比較文學討論組」的開幕致詞，所引述之文則見於陳國球教授之新譯，參見陳國球：《抒情中國論》（香港：三聯書店，2013年），頁 20。

<sup>10</sup> 至少在下述這幾篇論著都觸及到這個議題：請參見蔡英俊：《比興物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1995年）；張淑香：〈抒情自我的原型——屈原與《離騷》〉，收入臺灣大學中國文學系編：《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2001年），頁 47-74；黃錦樹：〈作為離散論述的抒情傳統：讀王德威《現代抒情傳統四論》〉，《中外文學》第 41 卷第 3 期（2012 年 9 月），頁 191-197；王德威：《現代抒情傳統四論》（臺北：臺大出版中心，2011 年）；楊玉成：〈詩與時：陶詩與中古時間詞語〉，《東華漢學》第 11 期（2010 年 6 月），頁 29-121。

<sup>11</sup> 評陶潛《擬古》其四，王夫之：《古詩評選》，卷 4，頁 721。

<sup>12</sup> 王夫之：〈論靈臺〉，《詩廣傳》，卷 4，《船山全書》，第 3 冊，頁 450。

王伯安厲聲吆喝：「箇箇人心有仲尼。」乃遊食髡徒夜敲木板叫街語，驕橫鹵莽，以鳴其「蠢動含靈皆有佛性」之說。志荒而氣因之躁，陋矣哉！<sup>13</sup>

船山認為通俗詩學裏因為「不恤己情」，價值根源義不立，弔詭的是，「我」則轉為「非我」，詩之惡道大顯，分壇據站，入於門庭，專事用字，詩道陵夷衰頹未止<sup>14</sup>；作者揭出了船山詩學一個特有的位置，那既是對宋明理學的承繼，更是反省：「從天人之學向審美領域的伸展」（頁 102）；換言之，船山詩學背後正是一套勞思光所謂的「天道觀型態」，但人道之與天道相應卻非有勞先生所謂的「由天道以肯定世界」難以解決的困難；源於詩人以詩這最精粹的文體，參贊天地，躍入了同氣相應、互通聲息的宇宙大化，「觀面相當的親證」了「天人之際的往來授受」。作者說：

船山由「乾坤並建」觀念所體認的「存有的流行或流行的存有」或「功能地協變的世界」（functionally covariant reality）。這是真正光明璀璨的，日神阿波羅的藝術境界！（頁 107）

此一由六朝開顯出的光照<sup>15</sup>，又再一次顯現出「一片白地光明錦」、「如滿月含光，都無輪廓」；而新著裏作者更引海德格「每一首詩作都是出於這首獨一之詩的整體來說話」，用之以論船山的「興於詩」：

在論詩者船山心中，這個傳統亦有一「獨一之詩」，即是寓居在語言中的人與天共現同流中開啓的聖境。它始終未被道出，而每一首詩卻又都在道說此獨一之詩，即在不同程度上「被託付給這種獨一性」。（頁 28）

「獨一之詩」再度鳴響，抒情的「道說」開啓了聖境，這並非是單純主體表現論，而已經是「存有界視域與主體視域……的合題」。作者以之標定的船山詩學，已經不是作者早年少作裏的「抒情美學之標本」，而是「詩人誠其心以體之天化不息」，「道說」著「天地之德」而不止——凸顯出「華夏主流文化所宣示『人在三才之道』中卓然而為『天地之心』」，其詩學透顯出的對存有參贊，因而船山已成為一「文化薪傳者」了（頁 276）。

<sup>13</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論內編》，卷 2，《船山全書》第 15 冊，頁 839。

<sup>14</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論內編》：「（建安）降而蕭梁宮體，降而王、楊、盧、駱，降而大曆十才子，降而溫、李、楊、劉，降而江西宗派，降而北地、信陽、琅邪、歷下，降而竟陵，所翕然從之者，皆一時和哄漢耳。」（頁 832）

<sup>15</sup> 小川環樹著，周先民譯：〈風景在中國文學裏的語義嬗變〉，《風與雲——中國詩文論集》（北京：中華書局，2005 年），頁 25-42。

作者充分揭現船山詩學裏的存有視野，包容原有抒情美學的主體構設，也許是這近十年來的新得，展現出對抒情傳統論的持續思索，但毋寧說存有論並沒有突破抒情框架，而是被吸納、包覆於內。本書第五章〈船山對儒家詩學「興觀群怨」概念之再詮釋〉，涉及到詮釋、接受的讀者端的問題，作者自言以此能修正抒情傳統本體意識。細察本章書寫理路較不同於其他各章，大抵是因為「興觀群怨」詩學論題明顯來自於《論語》，且徘徊在寫詩（創作）與讀詩（接受）這兩個向度；是以不採揭出其宇宙形上角度著眼，而是從「生命體驗之縱、橫聯繫」來說此「四情」。作者意在抉發四情底蘊是「窅窅搖搖」、「無端無委」、「悠遊不迫」（頁 204）的審美情調，乃出自於「廣心、餘情」的「人生境界」（頁 212）——繼之由此通貫讀者與作者橫向兩端與歷代讀者的縱向詮釋問題。而這樣的問題意識應該置於「詩人興感的不自覺性和讀者接受時『情遇』的個別性」來考慮，這個思路就將「興觀群怨」（讀者）帶回其存有視野。

存有之視野既立，遂能從這個面向來收攝讀者與作者，因為這雖然看似分立的兩端，卻能從「情遇」也就是「具體生命體驗」作為本源，那是人與存有之相會交涉，繼之能成為「作者用一致之思」，也是「讀者各以其情而自得」；因之這裏要討論的已經是能開顯大化、心目敞開的兩間之人了，此時讀者、作者已不能（必）辨。由此，作者對「抒情傳統本體意識的修正」也才有了著落；張淑香教授也是從「本源」角度提出此「本體意識」：

這種集體存在的意識之強固深沈……連繫了個人與社會羣體，並擴充到自然世界。不但人與人之間，聲息相通；即自然之物色，亦莫不與人相感相應。而當這種渾然一體之情從時間上延展，就產生了合縱的歷史意識。透過與時俱存的記憶之長流，過去與現在融為一體，並奔向未來。<sup>16</sup>

從「理論之演出」解析〈蘭亭集序〉時，又充分論述此意之精蘊：「唯有這種根發於所有生命極底深處的同感，才是人類終極的認同與終極的價值……人類代代相交感，亦自成一永恆持續之生命……而文學的創作，遂儼然產生了宗教儀式的意味。祇有透過文本寫作的『軌迹』，過去的『陳迹』，才能再活於後代的人心，回到人類與與宇宙相終始的集體生命中來。」（《抒情傳統的省思與探索》，頁 49）

而作者卻是從「存有一人」的角度來設想此「超時間的集體共存」，也就是從王夫之強調的天人相感裏的「情遇」著眼；換言之，這是對抒情主體的重新釐

<sup>16</sup> 張淑香：《抒情傳統的省思與探索》（臺北：大安出版社，1992年），頁 44。

定，強調這種集體意識之感知乃在於「詩興」之中才有可能，而非是任一時刻或一個平常的主體。作者言：

在對興觀群怨的詮說中，船山以詩之意義開顯於「康王晏朝」、「謝安欣賞」那樣的「情遇」的觀念，同樣顯示出此一存有論視野，由此，他當然不可能肯認上述「一般主體」或「典型人性」。（頁 220）

此意未足，作者再將此受到限定的「主體」、「人性」做了思一文的考求，聯繫至船山性命哲學最獨創之命題「性日生，命日受」；從船山對「人性之不齊」的肯認下，重新考慮要感通於此「強固深沈之集體存在意識」，則應該是「吾之往幾」與「物之來幾」之相應而得其「時中」，並非僅僅是（如張文所述）「繫於片刻興感的共同之情」而已。

作者綿密的論證，汲取西方詮釋學，時而縱橫論辨於時賢「人性論史」與「抒情傳統」之間，在眼花繚亂之餘，其實有其細膩的分疏，這正是他學貫中西且有嚴格考究的態度。這一篇對興觀群怨之再詮釋，從存有向度著眼，首先通貫了讀者與作者；再者，也清理出詩人之連類感物或讀者之遊於四情，「所持之己」的不同；其三，其又能凸顯詩文本的中介與必要性，既是詩人從大化裏的一瓢之取，也是讀者藉以上感共振的文本袂襖，因而解決了文道之間的緊張性。不過，這樣理解或許不能稱之為對抒情傳統本體意識的修正，本章文末即調整此意成為：「使之更具涵攝義和邏輯合理性」的提法（頁 228）。作者對讀者的釐定不為無功，但他還是在這本源下的理論建設或廓清，而抒情的解釋框架亦隨之擴展，容受了他的詮釋。甚至可以說，陳世驥在談抒情自我時已經有這樣感興主體的預設<sup>17</sup>。還可以進一步追問的是，在作者這樣的圓成論述裏，雖然看來肯認讀者的作用：「兼攝作者和讀者……後者最終涵攝了前者」（頁 227），但那基本上還是在一個作者論視野裏的細部分疏；換言之，在船山詩學內在時空型裏，讀者的能動性其實是朝向作者意圖的活動，因之其必然抵制眾聲喧嘩，也取消多元閱讀的可能。易言之，讀者還是一個知音者，而這基本上是抒情傳統對讀者的預設。

<sup>17</sup> 陳世驥：〈原興：兼論中國文學特質〉，《陳世驥文存》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁 142-178。

### 三、抒情光榮與限制

真正要挑戰抒情傳統論述，須反省的或許不是從存有視域裏去收攝主體論的問題，而在於其所開顯的存有，是一個建基於排他性極強的作者存有視野；以船山詩學為例，正因為其之自成系統、精嚴不苟，因此其內部必然有其強烈的對異質強烈排除機制，證成其內在的包覆性，其不免是一種「邏各斯中心主義」<sup>18</sup>。那麼所謂對抒情傳統的「修正」也非常有限了，因之〈代序〉提到本書要「重現……那座天橋」，其實本書最精彩的即是在此天橋之間架樣態，即使新著裏以存有定調，但維持在「重現」的思路下，基本上卻很難撼動（修正）抒情傳統吧。

作者所示範的毋寧說是極精微的理論創建，而視域既定，自可反省其理論限制。前者，可以說在導出一個形上的本源後，重新處理船山詩論中「詩樂之理一」、「興觀群怨說」、「詩勢論」、「情景交融論」、「現量論詩」等議題，於是就在溝通思文之際，創設出一個平行對應的詩語及宇宙，從而讓原來似乎分立文、哲的知識，重新演繹出一個新的系統，並且「賓主歷然，一絲不苟」——誠然是極有創見的抒情與思想之間的精彩構擬。當然，作者敏銳的學術眼光更在於對王夫之的重新發現，（主要）承勞思光、蔡英俊思路與之雄辯與細膩論證，後出而轉精；而也唯有此天人之儒，潛蘊如是豐厚的資源，而得以進行如是精微的學術開發與想像。

相對的，當作者以存有為基調去統攝船山思文的終極歸趨時，這固然有別於從文或哲單方著眼的思辨；不過，畢竟還是位在勞思光所提出理論框架之內의 回應與築構；作者自是往其超越與解決上著眼，實未就其存在如何提昇至存有處追問，雖然在本書裏作者亦有一番提問：「出入烽火的船山，是否仍肯認內聖之學呢？」（頁 20）接著他有一個重要的論點：「船山祈嚮的卻是志士與仁人境界的合一……是處艱危之世的聖者境界，是歷經了神州陸沈後被修正的內聖觀。」（頁 22）有此「祈嚮」，本書因此幾乎都是往超越、天理、聖者境界著眼，固

<sup>18</sup> 這個問題此處無法展開，只能措其大要。作者以為船山天人之學基本是一感傷詩人的底蘊，他已經失去了他的天真。因之，他並非是一個素樸的存有者，能自然而然的感受存有的召喚，遂能有種種想像與不測之開顯；而毋寧說，他的天人之學是道術「已」為天下裂後企圖的「回歸」，那是「補天」之為，內中必然要預設主體的能動。此際，人與存有已然真正分裂。從召喚到回歸，人的企圖開顯與認識的天道，其內蘊基底遂有其獨斷與封閉。

然內聖之學不（能）離生命實感體驗，但是似乎在存有視野裏，這些也被（合法的）超越（或說排除）了。這裏很清楚看出作者所設定的問題視域，企圖處理的是「證成」與「超越」的境界。但是回到陳世驥先生在抒情傳統之原出語源，存在感受是一個至為重要的關鍵。

蔡英俊教授的王夫之詩學研究也是此書主要的對話對象，在這本少作裏提到：

中國傳統社會裏，每一位知識份子都必然具有士大夫的身份，都是政治結構的運作體制下的一份子，……他們之中，很少有純粹的詩人，藝術家或思想家。<sup>19</sup>

此論或許在現在看來並非高論，但抒情傳統之光照或許與這切身在世感受不能無關，只論超越面不免有些高遠空靈。蔡英俊企圖繞開（勞氏所指）船山心性論上的不完善處，作者指其「未能充分觸及船山……天人性命之學」（頁95），不過蔡英俊以情字揭竿，直面《詩廣傳》的「發憤抒情」之意——此或與陳世驥以「光明對抗黑暗」<sup>20</sup>來詮釋陸機為文之用心，對羅網之衝決、現實的抵抗，讓抒情不止於傷春悲秋而有直抵人生苦難與積極之超越，在精神上更加契合。易鼎之後賴以生存的價值信仰一夕崩毀，「求一乾淨土而不可得」的王夫之，其天人之學當更富有這樣的憂患意識<sup>21</sup>。

作者著力開展的是兩間之人的通感共振，是「人之性固為從天處所分有」，然而其卻以積極健動回應天道於穆不已，是一超越面建構。但也許可以再考慮的是「抒情所以能」，箇中「性之情」的提昇轉進的工夫；再者，船山沁入天人的獨特思辨，未必是此時代普遍的、甚至很可能是超／反時代的，但超越之存有卻看不出這個面向的多層次光譜與理論內部皺折。船山言：「周以情王，以情亡，情之不可恃久矣。」<sup>22</sup>或其論杜詩的兩極之評，甚或是在鼎革之後堅持詩必須出以「溫柔敦厚」之音，拒斥「變音變徵」之調；獨賞謝客詩作，翻轉近體古體、曹植曹丕地位，亟論「偶俗無雅音，志古無下調」等；其不免也是一種

<sup>19</sup> 蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁246。

<sup>20</sup> 陳世驥著，吳潛誠譯：〈以光明對抗黑暗：〈文賦〉英譯跋文〉，《中外文學》第18卷第8期（1990年1月），頁4-14。

<sup>21</sup> 曾守仁：《王夫之詩學理論重構：思文／幽明／天人之際的儒門詩教觀》（臺北：臺大出版中心，2011年）。

<sup>22</sup> 王夫之：〈論揚之水〉，《詩廣傳》，卷1，頁342。

「狹」<sup>23</sup>。或由此，能更全面去抉發出「憂患詩心」的學術意蘊。不過，這並不礙本書所開顯出來的存有聖境；船山謂陶潛詩是「雅人胸中勝，天地山川，無不自我而成其榮觀……。」<sup>24</sup>移之以譽充分抉發船山天人之學義蘊的作者之功，自是十分恰當。

***Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China.*** By Robert Ford Campany. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012. Pp. xix+300.

Severina Balabanova, (新竹) 清華大學中文所博士後研究

Robert Ford Campany's study and translation of the Buddhist miracle tales collection *Mingxiang ji* 冥祥記 by Wang Yan 王琰 (454?-c. 520) is in the context of his long-time work on the Six Dynasties (220-589) accounts of anomalies (*zhiguai xiaoshuo* 志怪小說),<sup>25</sup> and texts with a Taoist and Buddhist content of the same period, and is another important contribution in this academic field following his other translation of the Taoist immortals biography collection *Shenxian zhuan* 神仙傳 by Ge Hong 葛洪 (283-342).<sup>26</sup> Translations of such texts in Western languages are, unfortunately, still rather few; therefore Campany's interpretation and study of this collection is admirable. This is enhanced by the fact that *Mingxiang ji* is one of the few surviving texts of Buddhist miracle tales from the Six Dynasties preserved relatively well, as compared to some other collections, which center on the same topic but which are now lost or of which we are able to read only a limited number of stories, for example *Xuanyan ji* 宣驗記 by Liu Yiqing 劉義慶 (403-444) and *Jingyi ji* 旌異記 by Hou Bo 侯白.<sup>27</sup> While separate tales of Buddhist evidential miracles are scattered

<sup>23</sup> 趙園：「(王夫之)文學觀的『隘』，不妨看作儒者往『中和之境』的一份代價。」見趙園：《明清之際士大夫研究》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁467。

<sup>24</sup> 評陶潛〈擬古〉其四，王夫之：《古詩評選》，卷4，頁721。

<sup>25</sup> Robert Ford Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996).

<sup>26</sup> Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth: A Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2002).

<sup>27</sup> There are also three other surviving collections of Buddhist miracle tales centered on the cult of the bodhisattva Guanyin: *Guangshiyin yingyan ji* 光世音應驗記 written from memory by the Liu-Song Dynasty Fu Liang 傅亮 (374-426), *Xu Guangshiyin yingyan ji* 續光世音應驗記 by Song Dynasty Zhang Yan 張演 before the mid-fifth century, and *Xi Guanshiyin yingyan ji* 繫觀世音應驗記 compiled by Lu Gao 陸杲 (459-532) in 501. They are briefly discussed by the

in a number of other Six Dynasties stories of the strange, Wang Yan's collection is the largest and most varied as to types of tales covered in it.

The translation is organized in two main parts—introduction and translated texts of 129 items—followed by appendices 1 and 2, consisting of lists of fragments and questionable items and of major motifs, bibliography, and index.

The importance of this collection lies in the fact that it provides another aspect for studying Buddhism of the Six Dynasties, in addition to the large body of sutras, texts on Buddhist history, and religious biographies. (preface, pp. xi-xii) As the author states, a miracle story is “an artifact of collective memory” reflecting “what some people believed and wanted others to believe had happened,” (p. xii) the implications of which could support one interpretation of the history of Chinese Buddhism at that time. Simultaneously, miracle tales reflect “social processes by which collective memory was shaped, transmitted, and preserved.” (p. xii)

The introduction elaborates on this point from several aspects. The author defines the compilers of miracle tales as “Buddhist laymen of the gentry classes,” and their intended audience as “not only nonmonastic but also potentially skeptical of Buddhist teachings or relatively new to Buddhist norms,” (p. 2) suggesting the social and textual pre-conditions of such tales, which guarantee their efficacy. The assumed reader and the world depicted in the text should demonstrate closeness: “. . . this event happened to someone very much like you, in the presence of named witnesses, at a particular place and time in your country.” (p. 3) Further in the introduction the author focuses on Wang Yan, discussing texts where facts about his lifetime can be found. He also analyzes the concepts from the title of the collection—*xiang, ming* and *ji*. A substantial part of the introduction (pp. 17-30) is devoted to the communities in which the miracle tales originated and exchanged, thus describing the context in which *Mingxiang ji* and other similar story collections were created and circulated. Here the author concentrates his discussion on three aspects—the stories in *Mingxiang ji* were mostly compiled and not invented by Wang Yan; they were fashioned by many parties; and most of them recount events which have happened to one or more individuals. (p. 17) Analyzing these aspects from an ethnographic and narrative perspective, the author explores the process by which stories of the kind in *Mingxiang ji* came into existence as well as the fabric of the texts themselves. His suppositions consider factors such as specifics of the genre and social conditions in the transmission of the stories, and what this meant for the history of Chinese Buddhism and of Chinese Buddhist literature of that period.

Next the author reflects on the “idiom,” or characteristic style, of Buddhism as seen in the text of the tales. (pp. 30-37) Some features of the Buddhism style reflected in the tales are that it is lay oriented, displays elements primarily illustrating Buddhism's practical efficacy in life and after death rather than of its doctrinal teachings, with its focus on sin and punishment, and a kind of Buddhism where the

---

author on pp. 3-4.

mechanism of “stimulus-response” (*ganying* 感應) is “at its doctrinal and functional heart.” (p. 31)

The various groups participating “in the idiom of Buddhism reflected in the miracle tales wanted to convey the message that afterlife punishment is real and horrific.” (p. 35) Next, the author contemplates the question of the sinicization of Buddhism and how it is reflected in the miracle tales. (pp. 37-43) In the tales this process is first evident in the way certain claims of Buddhism can be identified and appear true on Chinese territory, happening to Chinese individuals, and secondly in the way Buddhism “negotiates arguments” with elements of non-Buddhist religion, (pp. 37-38) seen as a contest between “elements in the repertoires of religious imagined communities.” (p. 43) In the discussion of several narrative types (pp. 43-48) encountered in *Mingxiang ji* the author identifies seven story lines. The shaping of these narratives is viewed as a process explained by the fact that these stories are social and cultural products, and as such are intended to respond to certain expectations, use specific familiar narrative patterns to persuade their audience, and answer the need to present the evidence of one’s afterlife experiences. (pp. 47-48) In the final part of the introduction (pp. 49-62) the author identifies several religious themes in *Mingxiang ji*, some of which include the concept of *ganying*, the devotion to the Bodhisattva Sound Observer (Guanshiyin 觀世音), the abstinence ceremony (*zhai* 齋), images, dreams, visions and spirit mediums, and rebirth.

The translation part of the book is itself organized in two parts—the translated texts and comments on each item/story. The author provides detailed information on the source texts where each story can be found and notes on scholarly discussions about it, which is very helpful. The translated texts are annotated with references to key terms and realities (religious, social, and literary), and the translations are faithful to the original, with the comments further clarifying the context of each text, its narrative specifics and the religious themes found in it, demonstrating an excellent command of both the language and the realities that inform the text of *Mingxiang ji*.

Viewed as a whole, both the introduction and the translations support the author’s intention of showing Buddhism as present in this collection of miracle tales not as something rigid and unchanging but rather as a process in which religious ideas, practices and beliefs were in constant communication, as “a vast repertoire of elements . . . some of which meshed harmoniously and others of which were in tension with one another.” (p. 36) In this process compilers, collectors, and disseminators of such stories played a vital part. The author defends his point of view throughout the introduction by discussing aspects of Wang Yan’s life and the way *Mingxiang ji* came into existence. He also does so by focusing on the communities which shared such miracle tales, on how these tales influenced the molding of the idiom of Buddhism in medieval China and what it meant for the sinicization of Buddhism. Finally, he analyzes how narrative patterns simultaneously responded to and influenced the shaping of this religious environment by communicating certain Buddhist ideas. The author applies a variety of theories related to social, cultural, ethnographic and literary studies, as well as history

of religion, to illuminate some aspects of the history and practice of Chinese Buddhism and Chinese religious narratives of the medieval period. In the impeccable translations of the texts he also displays a sharp sense of linguistic precision and clarity, all of which contribute to a highly readable, knowledgeable and insightful piece of work.

While the merits of this elaborate annotated translation are undeniable, there are a few points I would like to note that spring more from my own expectations while I was reading the book, rather than being actual shortcomings in it.

First, the explanation of the key concepts in the title, more specifically that of *ming* 冥. The author discusses it in one paragraph on page 14, giving a definition of its root meaning as “that which is hidden, dark, or obscure.” He continues to say that it is also a *realm* (emphasis by the author) “of spirits, gods, Buddhas and bodhisattvas, the dead, the afterlife,” mentioning other works such as *Huainan zi* 淮南子, *Zhoushi mingtong ji* 周氏冥通記 by Tao Hongjing 陶弘景 (456-536) and *Youming lu* 幽明錄 by Liu Yiqing 劉義慶. This is an important term in Chinese religion, philosophy and literature,<sup>28</sup> and therefore reflects many aspects of Chinese culture. As noted by the author, this could be a space inhabited by spirits, gods and Buddhas; it could also mean the afterlife, but the mechanism by which *ming* comes to designate all these types of spaces could be noted by a brief reference showing in what contexts and how it was used during the pre-Qin and Han dynasty periods both in philosophical and divination texts, and religious practices, and what it meant for the construction of the idea of the imagined space of the “unseen realm.” Through a short review of its other uses and contexts prior to the context which gave rise to *Mingxiang ji*, readers would be able to compare it to the way it is used by Wang Yan in its Buddhist, but not only Buddhist, context. Such a clarification is important, as this is primarily a translation, which itself is a linguistic study, and key terms, especially in the title, should be explained briefly in their diachronic meanings and developments as well. This would not only enhance the understanding of *ming* as a whole but would also contribute to a reflection on how indigenous Chinese terms were adopted to describe Buddhist ideas and cosmological

<sup>28</sup> For example, Hsiao Teng-fu 蕭登福, *Xian Qin liang Han mingjie ji shenxian sixiang tanyuan* 先秦兩漢冥界及神仙思想探原 (Taipei: Wenjin chubanshe, 1990); Hsiao Teng-fu 蕭登福, *Fo Dao shiwang diyu shuo* 道佛十王地獄說 (Taipei: Xinwenfen chubanshe, 1996); Hsiao Teng-fu 蕭登福, *Han Wei Liuchao Fo Dao liangjiao zhi tiantang diyu shuo* 漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說 (Taipei: Xuesheng shuju, 1989), and the last item being cited by the author in the bibliography but not used in the discussion of “*ming*.” Poo Mu-chou 蒲慕州, *Zhuixun yiji zhi fu: Zhongguo gudai de xinyang shijie* 追尋一己之福：中國古代的信仰世界 (Taipei: Yunchen wenhua, 1995); Matsumoto Koichi 松本浩一, *Dokyo to Jigoku*, in Sakurai Tokutaro 櫻井德太郎 ed., *Seichi to takai kan* 聖地と他界 (Bukky minzoku manabu taikai 3 佛教民俗學大系 3, Tokyo: Meicho shuppan, 1978), pp. 409-430; Sobukawa Hiroshi 曾布川寬, *Konronzan e no shosen: kodai Chugokujin ga egaita shigo no sekai* 崑崙山への昇仙：古代中國人が描いた死後の世界 (Tokyo: Chuo koronsha, 1981); Wang Qing 王青, “Xiyu mingfu youli gushi dui Zhongtu de yingxiang” 西域冥府遊歷故事對中土的影響, *Xinjiang daxue xuebao* (shehuikexue ban) 新疆大學學報 (社會科學版) 32.1 (March, 2004): 100-105.

realities, especially in view of the fact that in the introduction the author discusses the issue of Buddhism contesting ideas with non-Buddhist religious practices.

Second, as argued in the introduction, the concept of *ganying* plays an essential role in this, indeed of every, miracle tales collection. It comes first in the list of religious themes identified in the introduction and is carefully traced by the author in the texts of the tales. However, in some tales this theme could be further emphasized. For example, in the stories about the nuns Huimu 慧木 (story 90, pp. 212-214) and Tanhui 曇輝 (story 99, pp. 223-225), their diligent religious practice could also be considered a kind of “stimulus,” as a result of which they are capable of evoking a “response”—eventually they successfully become members of the Buddhist monastic community. The nun Tanhui achieves excellence in meditation practice at an early age, and her achievements are later recognized by the monk Kālayaśas who encourages her to become a nun, as eventually she does. In the case of Huimu this “response” comes under the form of radiance, visions of a celestial person and dreams of the Buddha. These “responses” serve the purpose of affirming the nuns’ place in the religious community achieved because of their persistent and sincere religious practice. The miracles in the nuns’ lives are not simply a demonstration of divine and extraordinary powers. For them miracles are an “answer” and a confirmation from the divine realm of their eligibility to be fully accepted into the Buddhist monastic community. Hereby I see the much deeper meaning the miraculous events have in the lives of the Chinese nuns than they have in the lives of the monks. The importance of the miracles is in the expression of their determination displayed in the Buddhist practice, which is a way to prove themselves as religious practitioners, showing them as capable of religious cultivation as monks; the miracles are also a means by which we see these women situated in the context of the expectations from traditional Chinese society, proving that they can be nuns and still receive benevolent approval of their choice of life style.

Aside from the above two points, there are also minor differences in translating the term *shenyi* 神異. It has been translated in three different ways: “divine anomaly,” (p. 110) “numinous anomalies” (p. 88, n. 121; p. 91, n. 142) and “divine wonders,” (p. 91, n. 141) with the translation on page 91 notes 141 and 142 referring to the same section *shenyi* in *Fayuan zhulin* 法苑珠林. While all these translations are similar, the translation of key terms should be unified; or, if there is a reason for the differences in translation, probably a note could be added explaining why one translation is preferred to another.

Viewed as a whole, *Signs from the Unseen Realm* is an excellent achievement from which both scholars and students from a wide range of specialization can benefit. While I will come back to this work many more times for my personal research, I am also looking forward to Robert Ford Campany’s next publication.