

# 王船山「現量」詩說原論

陳 勇

蘭州交通大學文學院副教授

## 一、引言

「現量」詩說是船山詩學研究的焦點之一。上世紀八、九十年代，蕭馳、劉暢、葉朗、陽曉儒、張晶等學者的論述中，均以審美直覺或藝術直覺闡釋「現量」<sup>1</sup>。不可否認，「現量」與「直覺」存在意義的交匯，但所謂「直覺」並不能窮盡「現量」詩說豐富的內涵。進入本世紀，蕭馳對包括自身在內的上述研究傾向有所反思，他認為「現量」詩說之「顯現真實義」的理論基礎，並非現代藝術心理學，而是中國古代傳統的相關系統論，並以《易傳》「繼善成性」的觀念來開解船山心性論和詩論之間對「現量」立場的悖謬<sup>2</sup>。蕭馳的論說注重船山著述之間的互闡互證，使得「現量」詩說的研究取得了重要的突破。另外，林文彬認為：「現量」詩說只是借用了唯識宗的術語，而骨子裏是仍是自成一家的《易》學體系，並以《周易》的「健動」義改造「現量」之「現在義」與「現成

<sup>1</sup> 蕭馳：〈王夫之的詩歌創作論——中國詩歌藝術傳統的美學標本〉，《中國社會科學》1984年第3期，頁143-168；劉暢：〈王船山「現量」說對傳統藝術直覺詩論的改造〉，《江漢論壇》1984年第10期，頁147-165；葉朗：〈王夫之美學體系〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）1985年第2期，頁1-15；陽曉儒：〈現量說：中國古典美學的總結〉，《學術論壇》1992年第1期，頁143-165；張晶：〈現量說：從佛學到美學〉，《學術月刊》1994年第8期，頁65-71。

<sup>2</sup> 蕭馳：〈船山詩學中「現量」義涵的再探討：兼論傳統「情景交融」與相關系統論思想〉，《中國思想與抒情傳統第三卷：聖道與詩心》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁47-90。

義」，以「實有」義取代的「現量」之「顯現真實義」<sup>3</sup>，其說也可備參考。隨著研究視野、資料利用的拓展以及更加深入細緻的文本分析，對「現量」詩說的探索越來越接近船山立論的原初語境。

然而，「現量」詩說的研究並非臻於至境，其中存在的問題仍屬根本性的。首先，《相宗絡索》（下文簡稱《絡索》）對唯識學名相的界定，必受明代中後期佛教背景的影響。就此，研究者採取的皆是籠統的、普遍的，而不是歷史的、具體的方法，基本上沒有深入到船山佛學的學術淵源層面，對《絡索》與以往佛教典籍關於現量定義的異同缺乏分析。其次，由於對船山詩學著述體例的認識不明朗，研究者大多對其選本批評有所忽視，對「現量」詩說與選詩之間的關聯缺乏分析，從而使得「現量」褒貶取捨、品賞衡鑒的批評意義沒有完全凸顯。再者，船山在其經學著作說「釋氏樂獎現量」<sup>4</sup>，這不符合唯識學的宗旨。蕭馳雖然認識到「船山的理解『現量』在唯識學中原義未能盡合」，但認為「不應苛責」<sup>5</sup>。然而，如船山自己所說：「知其異，乃可統其同。」<sup>6</sup>釐清兩者之間的不合，方能彰顯其固有之合。作為後來人，「苛責」就是求真，是完全必要的。甚且，不僅不能忽略船山對現量理解之不然，亦要追索其之所以不然，如此並不違背其「平情以求效於有志者」的「俟解」<sup>7</sup>精神。

## 二、現、比、非三量釋義

船山在詩論中，以「現量」為肯定意義，以「比量」為消極意義，以「非量」為否定意義。根據闡釋「現量」詩說的需要，有必要對以往佛教典籍中三量的界說進行歷史考察，在尋求其一貫、本質涵義的同時，亦當抉發在《絡索》成書時代其義理的演變。

<sup>3</sup> 林文彬：〈船山易學與現量說〉，收入陳器文主編：《通俗文學與雅正文學——文學與經學第六屆全國學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，2006年），頁361-384。

<sup>4</sup> 〔清〕王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年），第6冊，頁1088。

<sup>5</sup> 蕭馳：《中國思想與抒情傳統第三卷：聖道與詩心》，頁56。

<sup>6</sup> 王夫之：《周易內傳》，卷3，《船山全書》，第1冊，頁501。

<sup>7</sup> 王夫之：《俟解》，同前註，第12冊，頁475。

### （一）「現量」釋義

印度瑜伽行派，也是唯識宗的經典《解深密經》云：「現見所得相者，謂一切行皆無常性，一切行皆是苦性，一切法皆無我性，此為世間現量所得。」<sup>8</sup>這裏的「現量」就是在現世中依據緣起的彼此依待性，直接體認諸行無常、諸受皆苦、諸法無我的佛家義理的方法。相對《解深密經》簡略的論述，《瑜伽師地論》對現量的論述十分詳細，要義如下：

現量者，謂有三種：一非不現見，二非已思、應思，三非錯亂境界。<sup>9</sup>如剛曉所說：所謂「有三種」並不是現量有三類，而是現量有三個要件<sup>10</sup>。於「非已思、應思」，韓清淨釋云：「思惟過去，是名已思；思惟未來，是名應思。」<sup>11</sup>即憶念過去和想像未來不屬於現量。「非錯亂境界」即是排除「想錯亂」、「數錯亂」、「形錯亂」、「顯錯亂」、「業錯亂」、「心錯亂」、「見錯亂」<sup>12</sup>等諸種情形，得事物之真實自性。《瑜伽論》中現量觀可以這樣理解：認識對象是現前、明顯的；認識主體是親自、明確的，且生理感官功能是健全的；認識對象在感官所能感知的範圍之內，且不是被外力障礙、遮蔽的；認識方法是直覺體證，而不是追憶推度。

新因明學的創始人陳那論師，在其《因明正理門論》中說：

「現量除分別，餘所說因生」。此中「現量除分別」者，謂若有智於色等境，遠離一切種類、名言、假立、無異諸門分別。由不共緣現別轉，故名現量。<sup>13</sup>

首先，現量的條件是「有智」，即認識主體具備能量之智（見分），從而認識色等外境（相分）；再者，現量還要脫離分類、言說、概念、概括、範疇等所有思維分別活動。與以往「現量」的界說不同的是，陳那首次將「除分別」作為現量成立的條件。「由不共緣現別轉」意謂根境各個別緣而不相雜，如眼根緣色

<sup>8</sup> [唐]玄奘譯：《解深密經》，見《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第16冊，頁709b。《大正新修大藏經》以下略稱《大正藏》。

<sup>9</sup> 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷15，同前註，第30冊，頁357a。

<sup>10</sup> 剛曉：〈現量觀的變遷〉，《佛教因明論》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁183。

<sup>11</sup> 韓清淨：《瑜伽師地論科句披尋記》（紐約：科學出版社紐約公司，2006年），卷15，頁1307。

<sup>12</sup> 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷15，頁357c。

<sup>13</sup> 玄奘譯：《因明正理門論》，卷1，同前註，第32冊，頁3b。

境、耳根緣聲境等。陳那弟子商羯羅主《因明入正理論》關於現量的說法，與《正理門論》所界定的區別不大。此書傳入中土之後，玄奘的弟子窺基爲之疏解，即《因明大疏》，其中對「現量」有新的認識：

問：言現量者，爲境爲心？答：二種俱是。境，現所緣，從心名現量。或體顯現，爲心所緣，名爲現量。<sup>14</sup>

窺基以爲，現量既可以從心識爲名，也可以從境相爲名。從相宗唯識無境的觀念而言，心境本是不二、互依的關係，但從論說層面來說，可以從任何一端出發。

到了唐末五代，延壽法師《宗鏡錄》對「現量」之「現」有「現有」、「現在」、「顯現」、「離照現」、「明現」、「親現」<sup>15</sup>六個向度的論說，實際上是對之前現量各種意義的總結。此書是匯合佛教各派的集成性著作，在明代唯識章疏均已散逸的情形下，就成了學界研習唯識學的重要典籍<sup>16</sup>，而明代中後期唯識學的著述以至《相宗絡索》關於三量的界說基本上沒有超出該書的範圍，且文詞多有重複或相似。現列延壽、明昱及船山的關於現量的論說如下：

現者，一顯現，二現在，三現有。三義名現，由此無性人。第七識不名種子，果不顯現故。即顯現言，簡彼第七，現在簡前後，現有簡假法。<sup>17</sup>

現有有三義：一謂現在，簡非過去；二謂顯現，簡非種子；三謂現有，簡無體法。<sup>18</sup>

「現量」現者，有現在義，有現成義，有顯現真實義。現在，不緣過去作影。現成，一觸即覺，不假思量計較。顯現真實，乃彼之體性本自如此，顯現無疑，不參虛妄。<sup>19</sup>

約三者的說法，對現量有三個層次的界說。「現在」是從時間上界說，指當下之義，不是追憶、幻想，其「簡」字的涵義是指簡別，除去過去和未來；《絡索》的「現成」與前二者的「現有」相應。「簡假法」意謂簡別除去假立名言，和「不假思量計較」是同一思致，指現前在場的，沒有推理比度；《絡索》的「顯

<sup>14</sup> [唐]窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》（北京：中華書局，1998年），下冊，頁813。

<sup>15</sup> [五代]延壽：《宗鏡錄》，卷49，見《大正藏》，第48冊，頁704b-c。

<sup>16</sup> 參聖嚴：《明末佛教研究》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁177-184。

<sup>17</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷48，頁697c。

<sup>18</sup> [明]明昱：《八識規矩補註證義》，見《新編卅續藏經》（臺北：新文豐出版公司，1993年），第98冊，頁534下。《新編卅續藏經》以下略稱《卅續藏》。

<sup>19</sup> 王夫之：《相宗絡索》，《船山全書》，第13冊，頁536。

現真實」與前二者的「顯現」相應，因無明現行是造成煩惱的種子，故「簡非種子」為去無明而顯現真實。

另外，陳那《集量論》對「量」的界說更為明確。但此論只見於藏傳佛教的典籍，今有法尊等人譯本，雖為船山所未見，但其關於量的界說已成為因明學界的共識，對於理解「現量」詩說也有極重要的參考價值。如云：

緣自相之有境心即現量，現量以自相為所現境故。<sup>20</sup>

陳那認為：所量只有自相和共相二種，所以能量也有二種，與自相相應的認識就是現量。《集量論》又云：「如無新知則不是量。如以後憶念、貪欲、嗔恨等於先所知義皆非是量。」<sup>21</sup>「量」所覺知的必須是新起的、之前未知之境。宗喀巴順承此義接著說：「謂離分別無謬誤之一，新證自境，為現量之性相。」<sup>22</sup>除了「量」之「無謬」、「新起」之義外，「現量」必須是自證之境。以上對現量的界說，或以心識為角度，或以境相為角度，實則並無根本的差異。考察其意義的演變與遷延，仍可用陳那所說的「緣自相之有境心」來統攝。首先，「自相」的覺知必須是「非不現見」、「非思構」，即當下、在場、親證的，非當下、不在場、非親證則不是事物的自相，與之相應的也不是現量心；其次，「除分別」是從心識上說，憶念、比度、想像、迷亂等皆是分別，無分別心的覺知才與真實、究竟的自相相應；再次，「自相」必然是新起、剎那的，非新起、剎那之後則是另一境相。因此「緣自相之有境心」，是現量最本質的涵義，其餘諸義皆可以從此而衍生。

## （二）「比量」釋義

《瑜伽師地論》云：「比量者，謂與思擇俱，已思、應思所有境界。」<sup>23</sup>所謂「思擇」即聞思和簡擇，是通過理智的觀察，推求、比度而得到正確的觀念和道理。

陳那《因明正理門論》說：

<sup>20</sup> 陳那造，法尊譯編：《集量論略解》（北京：中國社會科學出版社，1982年），卷1，頁2。

<sup>21</sup> 同前註，頁3。

<sup>22</sup> 宗喀巴著，楊化群譯：《因明七論入門》，收入楊化群著譯：《藏傳因明學》（拉薩：西藏人民出版社，2002年），頁48。

<sup>23</sup> 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷15，頁358a。

「餘所說因生」者，謂智是前智餘。從如所說能立因生，是緣彼義。此有二種：謂於所比審觀察智，從現量生，或比量生。<sup>24</sup>

所謂「前智餘」就是此前所說的現量智之餘，即離開現量無分別的境界，以已有的感覺或觀念比審觀察，則屬於比量。比量可以以現量為依據，也可以以比量為依據。又其《集量論》云：

緣共相之有境心即比量，比量以共相為所現境故。<sup>25</sup>

比量之自性是有分別覺。問：何故比量分二，非現量耶？曰：此亦由所取境各異故。……若現量之境義，能施設名言，即由彼聲，應成比量。<sup>26</sup>

從境相而言比量是「緣共相」，從心識而言比量應是「有分別覺」。有無「分別覺」是比量和現量的本質差異，若從名稱、概念認識事物，即有所「分別」，則屬於比量。到了窺基的《因明大疏》，對比量有這樣的說法：

刊定法體，要須二量。現量則得境親明，比量亦度義無謬。<sup>27</sup>

法有幽顯（原注：幽，微；顯，著也。若現量境，理幽事顯。若比量境，所立為幽，能立為顯。）<sup>28</sup>

於事物的認識而言，二者都是正確的量。區別在於：現量是直接、明了的體悟，比量是內心的推理比度（為自比量），或是語言、概念的抽象說明（為他比量）。

與現量的界說相同，明末唯識學關於比量的說法，都受到了《宗鏡錄》的影響。現摘錄延壽、廣益、船山的說法如下：

比量者，比謂比類，量即量度，以比類量度而知有故，名為比量。<sup>29</sup>

言比量者，比擬量度而知其然。如隔牆見角知彼有牛，隔山見煙知彼有火。以同時率爾意識隨見隨即分別即屬比量。<sup>30</sup>

「比量」比者，以種種事，比度種種理。以相似比同，如以牛比兔，同是獸類；或以不相似比異，如以牛有角，比兔無角，遂得確信。此量于理無

<sup>24</sup> 玄奘譯：《因明正理門論》，卷1，頁3c。

<sup>25</sup> 法尊譯編：《集量論略解》，卷1，頁2。

<sup>26</sup> 同前註，頁30。

<sup>27</sup> 窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》，上冊，卷1，頁100。

<sup>28</sup> 同前註，頁52。

<sup>29</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷49，頁703a。

<sup>30</sup> [明]廣益：《八識規矩纂釋》，卷1，見《卮續藏》，第98冊，頁594上。

謬，而本等實相原不待比。<sup>31</sup>

所謂的「比」，即比較，因比較而顯現同異，進而有歸類、推理等思維方式，與第六意識直接相關。又十三世紀的藏傳因明家薩班說：「緣自相無別，緣總是分別。彼自相是事，總無成實事。」<sup>32</sup>「自相」是實際存在的，而「總」即共相並不是實際存在的。於義理的認識而言，比量是無誤的，但對事物本性的覺知，比量只是合理的，但不是真實的。綜上，「緣共相之有境心即比量」，是比量最本質的涵義，其餘諸義皆可以從此而衍生。

### （三）「非量」釋義

陳那《集量論》云：「量唯二種，謂現、比二量。」<sup>33</sup>緣其認為，正確的開悟只能與現量、比量相關，故除此二量之外沒有必要安立其它諸量。玄奘編譯的《成唯識論》云：「或量非量，或現或比。」<sup>34</sup>即是說，非量是與量相對的，現量與比量是相對的。《成唯識論》沒有將非量與現、比二量並稱三量的說法，而窺基《因明大疏》云：

問：此緣瓶等智，即名似現。現、比、非量三中，何收？答：非量所攝。

問：如第七識，緣第八執我，可名非量，汎緣衣、瓶，既非執心，何名非量？答：應知非量不要執心，但不稱境，別作餘解，即名非量。<sup>35</sup>

其中的意思是說：第七識緣執第八識為我即是非量，但非量的義界尚不止此，所有的認識只要不符合實際即屬於非量。「我執」是從認識主體而言，「不稱境」是從認識對象而言；以我為執的認識就是非量，以衣、瓶等一切諸法為實有的認識也屬於非量。所謂「三中」即三者之中，即從《大疏》開始將非量和現、比二量並列，又窺基的弟子慧沼《成唯識論了義燈》云：

以理而論且應立二：一知，二覺。一切現量皆知所攝。一切比量、非量皆覺所攝。或應立三：現量、比量、非量別故。<sup>36</sup>

現量緣自相，對應的心識是知，比量、似比量緣共相，對應的心識是覺，覺緣境

<sup>31</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁 537。

<sup>32</sup> 薩班·貢噶堅贊撰，羅炤譯：《量理藏論》，見《中國邏輯史資料選·因明卷》（蘭州：甘肅人民出版社，1991 年），頁 296。

<sup>33</sup> 法尊譯編：《集量論略解》，頁 2。

<sup>34</sup> 玄奘譯，韓延傑校釋：《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998），卷 2，頁 135。

<sup>35</sup> 窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》，下冊，卷 8，頁 831。

<sup>36</sup> [唐] 慧沼：《成唯識論了義燈》，卷 8，見《大正藏》，第 43 冊，頁 776b。

相不得正解即是非量。窺基「三中」和慧沼「或應立三」的說法，應為後人非量入三量的說法開了先河<sup>37</sup>。

到了延壽的《宗鏡錄》，則明確地說：「非量即量」<sup>38</sup>，「非量非無量」<sup>39</sup>，這與《成唯識論》「或量非量」的說法已有明顯的區別，且時時將非量與現量、比量並稱「三量」。之後，明代唯識學的注疏及《絳索》皆將現、比非並稱「三量」，並相互沿襲其定義，現摘錄如下：

非量者，謂心緣境時於境錯亂，虛妄分別不能正知，境不稱心，名為非量。<sup>40</sup>

非量者情有理無，蓋比度不著也。<sup>41</sup>

「非量」情有理無之妄想，執為我所，堅自印持，遂覺有此一量，若可憑可證。第七純是此量。<sup>42</sup>

從學理角度而言，在現、比二量之外沒有必要安立其它諸量，但在注重修行的中土佛教背景中，將非量立量且與現量、比量並稱有其實踐意義。傳為玄奘所作的《八識規矩頌》於〈第七識頌〉云：「隨緣執我量為非。」<sup>43</sup>意即我執為非量發生的根本緣由，據此船山認為「於七識命根一刀斬斷」為「早悟唯識宗旨」<sup>44</sup>。所以在禪修實踐中，建立「非量」的意義在於破除我執、法執，覺察各種障惑，從而斷盡一切顛倒夢想。綜上而言，《宗鏡錄》「境不稱心」一語，結合了認識主體、認識對象兩方面而言，可以看做是「非量」最為周遍的定義。

### 三、「現量」詩說的批評涵義

船山將佛學「現量」一語引入詩學，有其自身意料之外的潛在意義。唯識學現量的內涵，有的能為《相宗絳索》所攝，有的超出該書的義界之外。故「現

<sup>37</sup> 剛曉：〈《宗鏡錄》三量說〉一文認為：窺基沒有將現量、比量、非量合稱三量的說法，並認為這種說法是在延壽《宗鏡錄》之後。（見剛曉：《佛教因明論》，頁49-74）就此拙稿〈唯識非量考釋〉（待發表）有所考辨。

<sup>38</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷8，頁458a。

<sup>39</sup> 同前註，卷28，頁581a。

<sup>40</sup> 同前註，卷49，頁703a。

<sup>41</sup> 〔明〕普泰：《八識規矩補註》，卷上，見《大正藏》，第45冊，頁470c。

<sup>42</sup> 王夫之：《相宗絳索》，頁537。

<sup>43</sup> 見普泰：《八識規矩補註》，卷下，頁472c。

<sup>44</sup> 王夫之：《相宗絳索》，頁571。



量」詩說的理論參照，不能囿於《絳索》一書。也就是說，不管船山對佛教中「現量」的諸多涵義是否了知，皆可以用來解釋他的詩學觀念。但重要的是，要從佛學和詩學兩個方面進行廣泛的文獻參證，細緻的文本分析，尋求二者意義廣度及深度的匯合，在釐清古人立說本旨的基礎上，進而彰顯「現量」詩說所暗蓄的豐富蘊涵。

### （一）即景會心，即物達情

以唯識學觀念衡量，景、物屬於境相，心、情屬於心識。在《夕堂永日緒論·內編》（下文簡稱《內編》）中，「現量」一詞出現了兩次，一則關乎景與心，一則關於物與情。如第五條云：

「僧敲月下門」，只是妄想揣摩，如說他人夢，縱令形容酷似，何嘗毫髮關心？知然者，以其沈吟「推」「敲」二字，就他作想也。若即景會心，則或推或敲，必居其一，因景因情，自然靈妙，何勞擬議哉？「長河落日圓」，初無定景；「隔水問樵夫」，初非想得，則禪家所謂現量也。<sup>45</sup>

關「心」是此則詩論的關鍵。賈島苦吟推敲二字，後又致韓愈「立馬良久思之」<sup>46</sup>。但心是自己的心，非他人的心；景是自家遇到的景，韓愈如何了知。所謂的「推敲」，只在文字上反復琢磨，離開了詩興感發的具體時刻與場景，其心境基本符合陳那對「非現量」的界說，即「憶念、比度、忖求、疑智、惑亂智等」<sup>47</sup>；亦攝於窺基對「似現量」的闡說，即「不稱實境，別妄解生」<sup>48</sup>，故船山與古今人眾對「推敲」的稱賞不同，反譏其為「妄想揣摩」。現量有「親現」之義，作詩之事亦不可替代，所以賈島「如說他人夢」，韓愈者則是替他人說夢。唐代黃檗希運禪師云：「見色便見心，色心不異故。祇為取相作見聞覺知，去卻前物，始擬得見者，即墮二乘人中，依通見解也。」<sup>49</sup>因為「沈吟推敲」，自心與色法分別為二，文字與興會了無關涉，詩境亦顯得幽暗逼仄。與之相反，王維的詩句是符合「現量」的範例，如「長河落日圓」不是預設之景，「隔水問

<sup>45</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，《船山全書》，第15冊，頁820-821。

<sup>46</sup> 〔五代〕何光遠著，劉石校點：《鑑誠錄》，卷8，收入傅瑋琮等主編：《五代史書彙編》（杭州：杭州出版社，2004年），第10冊，頁5931。

<sup>47</sup> 玄奘譯：《因明正理門論》，卷1，頁3b。

<sup>48</sup> 窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》，下冊，卷8，頁824。

<sup>49</sup> 見〔宋〕蹟藏主編集，蕭楚父等點校：《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1994年），上冊，卷3，頁50。

樵夫」也非苦想而得，且看《唐詩評選》對上述詩作的具體品賞：

蓋用景寫意，景顯意微，作者之極致也。〔王維〈使至塞上〉評〕<sup>50</sup>

結語亦以形其闊大，妙在脫卸，勿但作詩中畫觀也，此正是畫中有詩。

〔王維〈終南山〉評〕<sup>51</sup>

其中「畫中有詩」、「景顯意微」，與前引《因明大疏》對現量境「理幽事顯」的解釋思理一致，若「作詩中畫觀」或「意顯景微」，則屬於「比量」了。學詩之時，「比量」之量度分別可以增長識見；但於作詩之際，終不能替代「現量」之身歷目見。王維正寫當面且能廣攝四旁，故能顯現黃河落日之壯觀，終南雲氣之「闊大」，亦契合王國維「語語都在目前」之「不隔」<sup>52</sup>。

現量的現在、現成二義，是指當下與在場。就詠物詩而言，詩人所詠之「物」，當為自己眼前而非他人口中的，是「在場之在」的「這個」而非「那個」。如《內編》第四十八條云：

詠物詩……李嶠稱「大手筆」，詠物尤其屬意之作，裁剪整齊而生意索然，亦匠筆耳。至盛唐以後，始有即物達情之作，「自是寢園春薦後，非關御苑鳥銜殘」，貼切櫻桃，而句皆有意，所謂「正在阿堵中」也。「黃鶯弄不足，含入未央宮」，斷不可移咏梅、桃、李、杏，……袁凱以〈白燕〉得名，而「月明漢水初無影，雪滿梁園尚未歸」，按字求之，總成窒礙。高季迪〈梅花〉，非無雅韻，世所傳誦者，偏在「雪滿山中」、「月明林下」之句。……禪家有「三量」，唯「現量」發光，為依佛性；「比量」稍有不審，便入「非量」；況直從「非量」中施朱而赤，施粉而白，勺水洗之，無鹽之色敗露無餘，明眼人豈為所欺邪？<sup>53</sup>

王維〈敕賜百官櫻桃〉之「貼切」，〈左掖梨花〉之「斷不可移」，說明詩中所詠為櫻桃、梨花的自相，而非它花之相或花之共相，櫻桃是「敕賜」的而非普通的，梨花是「左掖」的而非別處的。而袁凱〈白燕〉引漢水、梁園為故實，高啓〈梅花〉以美人、高士作比喻，《明詩評選》的評價是：「不過三家村塾師教村童對語長伎耳！擇藝吟圃者，乃以傳之三百年，千人一齒。」<sup>54</sup> 袁、高詩中出現

<sup>50</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，《船山全書》，第14冊，頁1003。

<sup>51</sup> 同前註，頁1001。

<sup>52</sup> 王國維：《人間詞話》，見姚淦銘、王燕編：《王國維文集》第一卷（北京，中國文史出版社，1997年），頁150。

<sup>53</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁842。

<sup>54</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷6，《船山全書》，第14冊，頁1480。

的俗濫套語，不是源於自我身心真實的感悟和體驗，與現量「新證自境」之義相悖。與之相比，杜甫的詠物詩雖能自出新意，然猶有不足。就此可與《唐詩評選》中同一論題相互參證：

李巨山咏物五言律，不下數十首，有脂粉而無顏色，頽唐凝滯既不足觀。杜一反其弊，全用脫卸，則但有焄蒿悽愴之氣，而已離營魄。兩間生物之妙，正以神形合一，得神於形，而形無非神者。爲人物而異鬼神，若獨有恍惚，則聰明去其耳目矣。〔杜甫〈廢畦〉評〕<sup>55</sup>

此中的「神形合一」與「即物達情」所指相同。船山又評明人朱曰藩五律〈箏〉曰：「才是詠物正始元音，不煞不泛，李巨山、杜子美俱墮一邊。」<sup>56</sup>以「即物達情」的觀念衡鑒，李詩形似而無神，故「頽唐凝滯」而生氣索然，其病在「煞」；杜詩離形而寫意，有「焄蒿悽愴之氣」而近於恍惚，其弊在「泛」。「即物達情」可通於佛法上「心境無礙」，如《宗鏡錄》云：「唯無分別智，……五境既融，五觀亦融。以俱融之智，契無礙之境，則心境無礙。」<sup>57</sup>故可以說，分別、無分別是凡聖的界限，有礙、無礙是詩歌藝術水準的鴻溝。〈箏〉首聯「日者西園宴，雲和獨未收」，描述會聚西園飲宴作樂的場景；中二聯「弦張鷗轉急，柱促鴈相求。靡靡縈懷惡，纖纖繞指柔」，因景以傳聲，暗用「爭瑟爲箏」的典故，令人耳際仿佛有「箏箏然」<sup>58</sup>之音；尾聯「多情如有待，庭樹莫先秋」，歡娛中有不愜，希企中有無奈，仍寫園林場所的景物，却能從詠物繪聲之中脫卸而出。所謂「不煞不泛」，正契中道勝義：「既不可取相求悟，亦不可離相思真，不即不離，覺性自現。」<sup>59</sup>這亦是詠物詩所要達到的至境。

船山論詩常常心目並舉，如其一例：「只於心目相取處得景得句，乃爲朝氣，乃爲神筆。」<sup>60</sup>「目」可總攝五根，即符合法稱所定義之「意現量」：「謂與五根認識相應之等無間緣所生之意識。」<sup>61</sup>詩人緣其所遇，「即景」的刹那而

<sup>55</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，頁1022-1023。

<sup>56</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷5，頁1429。

<sup>57</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷8，頁457c。

<sup>58</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷5，頁1429。《釋名》曰：「施弦高急，箏箏然也。」見〔東漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證，王先謙補，祝敏徹、孫玉文點校：《釋名疏證補》（北京：中華書局，2008年），卷7，頁227。

<sup>59</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷25，頁558a。

<sup>60</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，頁999。

<sup>61</sup> 法稱著，楊化群譯：《正理滴論》，見楊化群著譯：《藏傳因明學》，頁310。

會心，「即物」的同時而達情，則意味著景與心、物與情天然的融浹，於肇始之初便無有等閒、無有涯際。船山釋「即」字曰：「就便者無待，故無所待而急應曰即。……兩相就則合而爲一。」<sup>62</sup>「現量」之「不緣過去」、「不假思量」、「不參虛妄」諸義，可謂之「無待」矣。故「即景」、「即物」，就是觀面相當的親歷親證，可與心境不二的無分別智相比擬，亦所謂「現量發光，爲依佛性」。

## （二）貌其固有，顯其所存

《絳索》現量三義相涵相攝，因當下、在場，故能顯現「本自如此」之真實。這在船山詩學中也有充分的體現。如云：

言情則於往來動止，縹渺有無之中，得靈鑒而執之有象；取景則於擊目經心，絲分縷合之際，貌固有而言之不欺。而且情不虛情，情皆可景；景非滯景，景總含情；神理流於兩間，天地供其一目，大無外而細無垠。落筆之先，匠意之始，有不可知者存焉。〔謝靈運〈登上戍石鼓山詩〉評〕<sup>63</sup>

此詩開首就寫道：「旅人心長久，憂憂自相接」，明確中訴說自己出守外郡的憂愁。之後有遠景的勾勒，如「日末澗增波，雲生嶺逾疊」；有近景的細描，如「白芷競新苔，綠蘋齊初葉」；後二句「佳期緬無像，騁望詎云愜！」<sup>64</sup>流露出詩人謫戍永嘉，回鄉無望的愁緒，詩中景物並沒有因為愁緒而顯見出陰暗的色調，仍舊鮮明亮麗，自然清新。所謂「得靈鑒而執之有象」，就是天人授受，心物交感之際，情因與景的相值相取，從幽微世界的顯現而出；「貌固有而言之不欺」，即在詩興萌發的時刻，如實地描繪當下景物的本來狀態，而不加扭曲和矯飾。包括此首發生在「上戍石鼓山」在內的其他謝靈運的山水詩，經蕭馳實地考察與文獻參證，被結論為「非虛構的」（卻非同於所謂的「客觀的」）<sup>65</sup>山水，「非虛構」即現量「顯現真實」的義涵：「前五於塵境與根合時，即時如實覺知是現在本等色法，不待忖度，更無疑妄。」<sup>66</sup>從言說的角度，情景之合可

<sup>62</sup> 王夫之：《說文廣義》，卷3，《船山全書》，第9冊，頁400。

<sup>63</sup> 同前註。王夫之：《古詩評選》，卷5，頁736。

<sup>64</sup> 同前註。

<sup>65</sup> 蕭馳：〈從實地山水到話語山水——謝靈運山水美感之考掘〉，《中國文哲研究集刊》第30期（2010年9月），頁1-50。

<sup>66</sup> 王夫之：《相宗絳索》，頁536。

分爲「情皆可景」或「景總含情」，但在心目與景物相遇的刹那，二者已經冥合無間，根本無須所謂「借景抒情」、「移情化境」的過程。故「現量」觀念之下的情景關係，有似後世徐增所說的「各有本位，互不侵犯」<sup>67</sup>，但同時又相互映襯，相互生發。其中「有不可知者存焉」，與船山常用的「天造」、「神授」等評語同義，即在創作中超越了緣境取象、思力營構的過程，即司空圖「俯拾即是」、「著手成春」<sup>68</sup>的自然境界。現量之「新證自境」，是自心唯識的顯現，是被「無明」遮蔽的「本自如此」之「真實」。而「現量」詩說中包涵的創造性，則基於自然本身的新新不已以及詩人隨緣應物的敏慧，更著意在他人習焉不察之處開顯詩境，如云：「亦固然之景，道出得未曾有，所謂『眼前光景』者此耳。」<sup>69</sup>

「顯現真實」之於詩，既關乎「真」亦關乎「美」。由於直面當下，任運自然，因利乘便，則不失造化變動不居之妙；由於不參虛妄，心目因之澄明，世界也因之顯現真實，廣遠細微的詩境亦因之開顯。如船山所云：

兩間之固有者，自然之華，因流動生變而成其綺麗。心目之所及，文情赴之，貌其本榮，如所存而顯之，即以華奕照耀，動人無際矣。古人以此被之吟咏，而神采即絕，後人驚其艷，而不知其循質以求。〔謝莊〈北宅密園〉評〕<sup>70</sup>

所謂「綺麗」，是天地絪縕生化、陰陽二氣流動生變的自然特性，優秀的詩作總能體現這一特性。謝莊的〈北宅密園〉直是一幅清麗、明淨的秋暮園林圖，詩中夕霽輕霞、微風秋聲、落日餘暉、綠池秋槐諸景錯落有致，次第呈現。《宗鏡錄》有云：「現謂明現，謂諸定心澄湛，隨緣何境皆明證故，即明證衆境名爲現量。」<sup>71</sup>「現量」詩說有「依定發慧」的意義，即在澄湛的心境之下，詩人能以敏銳的耳目，精妙地攝取當下所遇的景色，直接呈現天地本來就存在的美妙，從而獲得「華奕照耀」的藝術魅力。需要指出的是，「定心」之「隨緣何境皆明證」，一方面有著純淨而專注的光芒，另一方面也涵存著「盪滌滯滯」的

<sup>67</sup> 〔清〕徐增著，樊維綱校注：《說唐詩》（鄭州：中州古籍出版社，1990年），卷7，頁168。

<sup>68</sup> 〔唐〕司空圖著，郭紹虞集解：《詩品集解》（北京：人民文學出版社，1963年），頁19。

<sup>69</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷5，頁852。

<sup>70</sup> 同前註，頁752。

<sup>71</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷49，頁704c。

中道思想：「安於所事之中，則餘於所事之外；餘於所事之外，則益安於所事之中。」<sup>72</sup>由此可知，即真即美之詩意的開顯，亦須同等地具備「除無明去執著」的修養工夫。

可是，後世的詩人總是「強括狂搜，舍有而尋無」<sup>73</sup>、「排撰虛實，橫立情景」<sup>74</sup>，使得詩風趨於虛荒誕幻的境地，亦所謂：「尋覓，則覲面雙睛，早成烏豆」<sup>75</sup>，可擬於「境不稱心」之「非量」。如云：

冥搜得句，至此極矣。過此以往，便入唐宋荒怪逕中，將使詩如禪謎。

〔謝朓〈和宋記室省中〉評〕<sup>76</sup>

除卻比擬鑽研，心中元無風雅，故埋頭則有，迎眸則無；借說則有，正說

則無。〔王思任〈薄雨〉評〕<sup>77</sup>

「冥搜」本為尋仙問道之義，到了唐代幾乎成了作詩的代名詞，概指以抉隱燭幽、搜奇探勝、窮搜力索等為特徵的作詩方式<sup>78</sup>。「妄想揣摩」的賈島，「閉門覓句」的陳師道，「埋頭則有，迎眸則無」的竟陵派等，都是「冥搜」成詩的典型。此種作詩方式所具備的心境，就是《內編》所說的「獨頭意識懸相描摹」<sup>79</sup>，《內編》的「獨頭意識」指的應是散位獨頭意識，如《絡索》云：

從凡夫至二地無尋有伺，……意不緣前五及根塵色法，自規度，自擬議，緣過去卸落影子，作未來實相。此識不與前五和合而孤起，故名獨頭；行住坐卧時俱有，故名散位。此識當理者屬比量、獨影境，不當理者屬非量。<sup>80</sup>

散位獨頭意識不緣五根境，以過去留存在意識中影像追憶籌計，東想西想遊走不定。此中的「凡夫至二地」是指「五趣雜居地」和「離生喜樂地」<sup>81</sup>，一地為欲

<sup>72</sup> 王夫之：《詩廣傳》，卷1，《船山全書》，第3冊，頁301。

<sup>73</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，頁999-1000。

<sup>74</sup> 同前註，卷1，頁889。

<sup>75</sup> 王夫之：〈寶寧萬峰大和尚語錄敘〉，《船山詩文拾遺》，《船山全書》，第15冊，頁1006。

<sup>76</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷5，頁772。

<sup>77</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷5，頁1453-1454。

<sup>78</sup> 拙作：〈「冥搜」與唐人詩境說〉，《中國詩學》第二十一輯（北京：人民文學出版社，2016年），頁65-78。

<sup>79</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁825。

<sup>80</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁560。

<sup>81</sup> 同前註，頁549。

所縛趨於輪迴，二地以淨行為樂尚可退轉。以詩品相比類，則屬於根柢卑劣或精粗參半的層次。故此，船山贊賞直接面對自然的創作方式：「雅人胸中勝槩，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>82</sup> 因自己敞開的心目，細緻入微的觀察能力，迎接造化流行中固有的美妙物色，這正是「現量」詩說所追求的。

### （三）靈心巧手，磕着即湊

現量之「現成」義，指現前而成，所謂「一觸即覺，不假思量計較」。俄國佛學專家舍爾巴茨基也認為：「現量活動，真正的感覺認識，或稱感官的認知的，只是感覺的第一瞬間。」<sup>83</sup> 若以此義論詩，對作者的要求極高，如船山因謝靈運的五古而論曰：

作者初不作爾許心，為之早計，如近日倚壁靠牆漢說埋伏照映。天壤之景物，作者之心目如是，靈心巧手，磕着即湊，豈復煩其躊躇哉？……「密林含餘清，遠峰隱半規」，隨摘一句，抑又絕矣。乃其妙流不息，又合全詩而始盡。〔謝靈運〈遊南亭〉評〕<sup>84</sup>

此則評語可以這樣理解，如謝靈運這樣第一流的詩人，在面對流動充溢的天地大化之時，不必焦躁而「早計」，也不會遲鈍而「躊躇」，取景總是眼明手捷，恰逢其際，以追光躡影之筆，捕捉轉瞬即變的美景。又如：

家輞川詩中有畫，畫中有詩，此二者同一風味，故得水乳調和，俱是造未造、化未化之前，因「現量」而出之。一覓巴鼻，鷓鴣子即過新羅國去矣。<sup>85</sup>

其中「造未造、化未化之前」即無分別，情景本就融為一體；「一覓巴鼻」是指尋找把柄或辦法，希圖有所援據則起了分別心，詩意也會稍縱即逝。因而船山常以「飛」字形容詩作，如評謝靈運〈入華子岡是麻源第三谷〉云：「此乃須捉着，不爾飛去」<sup>86</sup>，評李白〈春思〉「字字欲飛」<sup>87</sup>，評張九齡詩句「日盡有餘

<sup>82</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷4，頁721。

<sup>83</sup> 舍爾巴茨基著，宋立道，舒曉輝譯：《佛教邏輯》（北京：商務印書館，2013年），頁178-179。

<sup>84</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷5，頁733。

<sup>85</sup> 王夫之：〈題蘆雁絕句·序〉，《雁字詩》，《船山全書》，第15冊，頁652。

<sup>86</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷5，頁742。

<sup>87</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷2，頁952。

意」、「春及但生思」云：「赤鯉乘薄霧即與飛去」<sup>88</sup>。以「飛」喻詩，形容的是詩歌靈動的氣韻和活潑潑的生命力。約兩百年後的王國維說：

夫境界之呈於吾心而見於外物者，皆須臾之物。惟詩人能以此須臾之物，  
鐫諸不朽之文字，使讀者自得之。<sup>89</sup>

「須臾之物」的悲觀主義內蘊，或難與「妙流不息」在哲學觀念最終契合，但二者都認識到即興而非宿構之於詩歌藝術生命力的非凡意義。就此船山又有妙言：「調達無隔宿之言，則欣戚乘于俄頃；機警投無心之會，則扑躍其終篇。」<sup>90</sup>

「現量」詩說主張「得一時因興現成之妙」<sup>91</sup>、「巧心得現前之景」<sup>92</sup>，此批評觀念必然包涵著對各類詩法的否定，如：

「蟬噪林逾靜，鳥鳴山更幽」，論者以爲獨絕，非也。自與「海色晴看雨，江聲夜聽潮」同一反跌法，順口轉成，亦復何關至極！「逾」、「更」二字，斧鑿露盡，未免拙工之巧。擬之于禪，非、比二量語，所攝非現量也。〔王籍〈入若耶溪〉評〕<sup>93</sup>

對歷來稱道的名句，船山卻指出了其雕琢的瑕疵：詩人若在「逾」、「更」二字上費思量，心便與當下的場境起了分別，或比擬推度，或鑽研刻畫，非「無心之會」，自然不符合「現量」的要求。又如：

蓋當其天籟之發，因于俄頃，則攀援之徑絕而獨至之用弘矣。若復參伍他端，則當事必怠；分疆情景，則真感無存；情懈感亡，無言詩矣！〔潘岳〈哀詩〉評〕<sup>94</sup>

「俄頃」與剎那、瞬間同義，「埋伏照映」等各種作詩的方法，於當下的心境而言都是分別。如《宗鏡錄》云：「現者，變也，爲十一種色。皆是心、心所所變現故。」<sup>95</sup>境是心識即刻的變現，以已有的成法安排情景，是將現情、現景割裂爲二。任何預設之法在詩意來臨之際，不僅派不上用場，反而成了滯累和牽絆，

<sup>88</sup> 同前註，卷2，頁934。

<sup>89</sup> 王國維：〈清真先生遺事〉，見《王國維文集》，卷1，頁125。

<sup>90</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷1，頁891。

<sup>91</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷6，頁872。

<sup>92</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷1，頁1002。

<sup>93</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷6，頁840。

<sup>94</sup> 同前註，卷4，頁694。

<sup>95</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷59，頁754c-755a。



如云：「吾甚惡設意以矜不亂，如死蚓之抗生龍。」<sup>96</sup>以預設之法造出來的詩貌似齊整，必然僵硬呆滯，如取眼前之景，寫當下之情，則神氣活現。船山還以兵法喻詩法：

知以意爲佳詩者，猶趙括之恃兵法，成擒必矣。〔張協〈雜詩·大火流坤維〉評〕<sup>97</sup>

興比賦順手恣用，如岳侯將兵，妙在一心。〔高啓〈君馬黃〉評〕<sup>98</sup>

趙括熟讀兵法，在實際的戰爭中不知變通，最終落得兵敗身死、全軍覆沒的下場。岳飛用兵難以測識，靈活機動，往往能出奇制勝。《孫子兵法》云：「兵無常勢，水無常形，能因敵變化而取勝者，謂之神。」<sup>99</sup>不可否認，所有的戰爭都有共同的規律，但每一場戰爭也都有自身的特點，戰場上的形勢總是瞬息萬變，只知生搬硬套前人的成法，不能因地制宜，隨機而動，必然無法逃脫敗亡的命運。作詩亦是如此，凡是詩歌都有共同的特點，但每一首詩的創作皆有自身的情境，如《詩廣傳》所說：

果有情者，未有襲焉者也。地不襲矣，時不襲矣，所接之人，所持之己不襲矣。……果有情者，亦稱其所觸而已矣。<sup>100</sup>

詩興乃是一種特殊的體驗，因地、時、人、己之衆緣和合而生，是具體的、真切的、別人乃至自己今後無法複製的。詩人「稱其所觸」，基於這種特殊體驗成就詩篇，就符合「現量」的要求。故可以說詩無有定法，而是一人有一人之法，一時有一時之法，一詩有一詩之法。

#### （四）想象空靈，固有實際

依據陳那的說法，法稱將現量分爲五根現量、意現量、自證現量、瑜伽現量四種<sup>101</sup>，且有更爲明晰的界說，爲後世研究因明的學者所普遍接受。船山詩論中

<sup>96</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷2，頁597。

<sup>97</sup> 同前註，卷4，頁704。

<sup>98</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷1，頁1159。

<sup>99</sup> 〔春秋〕孫武撰，〔三國〕曹操等注，楊丙安校理：《十一家注孫子校理》（北京：中華書局，1999年），卷中，頁125。

<sup>100</sup> 王夫之：《詩廣傳》，卷1，頁338。

<sup>101</sup> 法稱著，楊化群譯：《正理滴論》，頁310。陳那云：「有法非一相，根非一切行。唯內證離言，是色根境界。意地亦有離諸分別，唯證行轉。又於貪等諸自證分，諸修定者離教分別，皆是現量。」見玄奘譯：《因明正理門論》，頁3b。

某些說法，僅依據前三種現量的涵義是無法解釋的。如云：

「精爽交中路」，想象空靈，固有實際。不似杜陵「魂來」、「魂去」之語，設為渾沌，空有虛聲而已。〔潘岳〈內顧詩〉評〕<sup>102</sup>

此詩寫潘岳對妻子的相思之情。其「形體隔不達，精爽交中路」<sup>103</sup>二句，寫夫妻二人雖不能團聚，但心有靈犀千里相通，思念的心魂可以在霏微之中相遇。從形質上而言，這無疑是虛幻的，但對於飽經相思煎熬的內心世界而言，又何嘗不是真實的情境。如前所述，關「心」是「現量」詩說的關鍵。再如：

攪碎歌行絕句作近體，佛家所謂意生身也。分段生分段死者，真可憐憫。〔高啓〈早春寄王行〉評〕<sup>104</sup>

此詩首聯「江水江花只自春，不知容易解愁人」，分別化用杜甫樂府〈哀江頭〉「江草江花豈終極」句，七律〈曲江〉「風飄萬點正愁人」；領聯「山川寂寞衣冠淚，今古消沈簡冊塵」<sup>105</sup>，分別化用李嶠歌行〈汾陰行〉「山川寂寞淚沾衣」，和杜牧絕句〈登樂游原〉「萬古銷沉向此中」。雖然借用了很多前人的詩句，但能「攪碎」而融為一體。關於評語中的「意生身」，《楞伽經》有云：

菩薩摩訶薩意生身，如幻三昧力、自在神通、妙相莊嚴、聖種類身，一時俱生。猶如意生，無有障礙。隨所憶念本願境界，為成熟眾生，得自覺聖智善樂。<sup>106</sup>

「意生身」乃初地以上的菩薩，達如幻三昧，因濟度眾生受生所得之身，能以自在神通隨往凡聖境界而無所窒礙。以之喻詩，就是指作者不再受語言文字和身歷目見等形質的限制，自由自在地抒發所思所想。與之相對的是「分段生死」，《成唯識論》有云：

生死有二。一、分段生死，……身命短長，隨因緣力，有定齊限，故名分段。二、不思議變易生死，……由悲願力，改轉身命無定齊限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測，名不思議，或名意成身，隨意願成故。<sup>107</sup>

<sup>102</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷4，頁693-694。

<sup>103</sup> 同前註，頁693。

<sup>104</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷6，頁1483。

<sup>105</sup> 同前註。

<sup>106</sup> 〔南朝宋〕求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷2，見《大正藏》，第16冊，頁489c。

<sup>107</sup> 見玄奘譯，韓延傑校釋：《成唯識論校釋》，卷8，頁559-560。

衆生隨其有漏業力、因緣果報而流轉生死，身有長有短，命有壽有夭；「變易生死」因修戒定慧，捨離世間五蘊，改轉身命而無有齊限。置於上述詩論的語境中，就是指某些詩人機械地搬用前人的語句，造成詩意的齟齬、氣脈的斷裂，故以「分段生分段死」加以譏刺。於佛學而言，修三摩地至各種層次，若是歷歷分明，了了親證，則屬於現量。故《絳索》有云：

「定中獨頭意識」謂入定時緣至教量，及心地自發光明，見法中言語道斷，細微之機及廣大無邊境界二者爲實法中極略極迴之色法，與定中所現靈異實境顯現在前。此意識不緣前王與五根、五塵而孤起，故謂之獨頭。此識屬性境、現量、善性。<sup>108</sup>

這裏的現量與前五識相應的根現量不同，應屬於瑜伽現量的範圍。瑜伽禪定中靈異之境，歷歷在目，了了分明，是心識種子的剎那顯現，若親歷親證爲現量，從經論文句思索得其義理爲比量，若因之而入迷亂幻想則屬於非量。就實際創作而言，詩中的情境未必皆是源自天地自然，有可能化用前人的語句，有可能取自記憶的倉庫，這種情形也可能是符合現量的，其衡量的標準在於心、境是否相稱。如《瑜伽師地論》云：「三摩地者，謂於所緣，審正觀察，心一境性。」<sup>109</sup> 三摩地即禪定，是心住一境不散亂、無分別的正觀就是現量。與船山有學緣關係的方以智曾說：

果然徹悟一切現成，捏得粉碎，捏（揉？）得一團，可合亦可分，分處即是合。只管離析，自非離析；全不照顧，自然照顧。<sup>110</sup>

於創作之際，若能離析前人詩句而融會於自心，馳騁古今卻不脫離當下情境，打破起轉承合的成法，不刻意追求文句的齊整，結構的統一，反而能達到文意似不相屬而神氣渾然貫通的藝術境界。

然而，如同修習禪定沉溺於所謂「光明」、「靈異」的境界，便入於魔道，船山認爲詩亦然，如云：

獵騎之輕速，則以「忽過」、「還歸」、「回看」、「暮雲」顯之，皆所謂離鈎三寸，鱗鱗金鱗。……右丞妙手能使在遠者近，搏虛作實，則心自

<sup>108</sup> 王夫之：《相宗絳索》，頁560。船山所說的「定中所現靈異實境顯現」應不屬於「性境」，應爲「似性境」。若能觀其剎那生滅，則爲現量；若執爲實有，則爲非量。

<sup>109</sup> 玄奘譯：《瑜伽師地論》，卷11，頁329b。

<sup>110</sup> [清]方以智撰，龐樸注釋：《一貫問答注釋》，見龐樸注釋：《東西均注釋（外一種）》（北京：中華書局，2016年），頁460。

旁靈，形自當位。苟非其人，荒遠幻誕。〔王維〈觀獵〉評〕<sup>111</sup>

此詩頸聯中的「新豐市」故址在陝西臨潼縣，漢代曾置新豐縣，「細柳營」指漢代將軍周亞夫的軍營，在陝西長安縣，兩地相距七十餘里；尾聯又用了北齊斛律光「射雕」的典故，「千里暮雲平」也不無誇張之意。如上景物皆非身歷目見，卻符合射獵之時風馳電掣的場境和詩人意氣風發的豪情。因「心自旁靈」，故「形自當位」，與「現量」詩說並不衝突。此詩中的言與意，若即若離，不滯不浮，故以禪宗「離鉤」的話頭來說明。《景德傳燈錄》云：「垂絲千尺，意在深潭，離鉤三寸，速道！速道！」<sup>112</sup>不能「速道」則陷入文字的魔障，則不是禪，也非「現量」。而船山認為，明代中後期詩壇正陷入了「荒遠幻誕」的魔風：「平地而思躡天，徒手而思航海，非雨黑霾昏於清明之旦，則紅雲紫霧起戶牖之間。」<sup>113</sup>這是針對七子派的粗豪和竟陵派的虛幻，二者都屬於「非量」的範圍。錢仲聯認為，船山的「現量」說「忽略了想像的重要性」<sup>114</sup>，從上述論述來看，這種認識恐怕不符合實際。船山並不否定「想像」，而三部詩選中選入的富含想像力的詩作亦復不少。當然，從「陶冶性情」的原則出發，他認為作詩不能耽於想像走向極端。而此類詩歌的妙處正是：「然於理則幻，寓目則誠，苟無其誠然，幻不足立也。」<sup>115</sup>即進入想像的世界後，又能從其中脫卸而出，因幻立其誠，幻中有實相，這也是「現量」詩說的一個十分重要的層面。

#### （五）獨至之情，獨喻之微

現量的基本涵義是「緣自相之有境心」，其「自」是從認識對象的角度而言，然從認識主體的角度理解亦可，「自」可有親自、獨自的涵義。窺基《因明大疏》云：「行離動搖，明證衆境，親冥自體，故名現量。」<sup>116</sup>「行」即「心行」，即心識不為外物所擾，明白、直接地體認各種境相，冥契、親證所感之自體。此一義向在船山詩學中也有體現，如：

人可不自珍其筆，而為物役俗尚所奪耶？作者意不可問，擬者亦相求于優

<sup>111</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，頁1002。

<sup>112</sup> 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，卷14，見《大正藏》，第51冊，頁315b。

<sup>113</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷5，頁1397。

<sup>114</sup> 錢仲聯：〈王船山詩論後案〉，《文藝理論研究》1980年創刊號，頁88。

<sup>115</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，頁1022。

<sup>116</sup> 窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》，上冊，卷1，頁48。

肅之中，可爲獨至之情，即可與古人同調。故人患己心不至，不患古道之長也。〔陸機〈擬庭中有奇樹〉評〕<sup>117</sup>

獨立于古今風會中，前之不知有建安，後不許齊梁步影。靜思密理，惟許康樂問津，法曹踵武。〔陸雲〈答張士然〉評〕<sup>118</sup>

修行和作詩相類，要取得上乘境界皆須「定心」，前者要斷盡塵世的雜染，後者須擺脫世俗的熏習，如《因明大疏》所言：「不動不搖，自唯照境，……定心澈湛，境皆明證，隨緣何法，皆名現量」<sup>119</sup>。詩人的「獨至之情」，或許不能爲時人稱賞，然可以穿越時空，覓知音於隔代。如前所引，「攀援之徑絕而獨至之用弘矣」，在創作之際不攀緣外境，不參伍他端，立足於自身的真情實感，即現境而深致，才能開顯廣遠而微至的意義世界。如：

然因此而詩，則又往往緣景，緣事，緣已往，緣未來，終年苦吟而不能自道。以追光躡景之筆，寫通天盡人之懷，是詩家正法眼藏。〔阮籍〈詠懷·開秋兆涼氣〉評〕<sup>120</sup>

「通天」，指此詩感物傷時的情懷；「盡人」，即不僅抒發了自己身處黑暗政局中無處宣訴的孤獨，更是當時所有正直文士苦悶心境的普遍寫照。《五燈會元》云：「世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」<sup>121</sup>就是說，了徹不可思議真理的秘法，透見萬有實相的智慧，非語言所能傳授和掌握，重在自悟自覺和以心傳心。於佛法修行而言，自悟才能悟他，自覺才能覺人，心心才能相印。詩也亦然，只有自身真實體驗的「獨至之情」，才能感發讀者的心靈；若隨波逐流，攀援蹊徑，於自己的心靈尚隔著一層，又怎麼能引起他人的共鳴！

《孟子》云：「梓匠輪輿能與人規矩，不能使人巧。」（〈盡心上〉）詩歌的基本知識可以學習，但要寫出上乘的佳作必由自悟。船山云：「標一成之

<sup>117</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷4，頁698。案：船山學社本與太平洋本原文爲：「可爲獨至之情，絕可與古人同調」；清初鈔本「絕」作「即」。本書校記云：「按句意固未如作『絕』之絕對，作『即』是也。」細繹文意，「獨至之情」應爲正面意義。

<sup>118</sup> 同前註，頁699。

<sup>119</sup> 窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》，上冊，卷1，頁48。

<sup>120</sup> 王夫之：《古詩評選》，卷4，頁681。

<sup>121</sup> 〔宋〕普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》（北京：中華書局，1984年），上冊，卷1，頁10。

法，扇動庸才，旦傲而夕肖者，原不足以羈絡騏驎。」<sup>122</sup> 不僅如此，一流的詩人不僅不因襲前人，後人也無法模範，如「子桓精思逸韻，以絕人攀躋，故人不樂從」<sup>123</sup>，「若劉伯溫之思理，高季迪之韻度，劉彥昂之高華，貝廷琚之俊逸，湯養仍之靈警，絕壁孤鶩，無可攀躋，人因望洋而返」<sup>124</sup>。他又引禪宗語錄說：「釋氏有言：『從門入者，不是家珍。』特以無門可入，絕陋人攀援之徑故，人不知玄賞耳。」<sup>125</sup> 可見，有獨立品格和真才實學的詩人，並不在乎世俗的稱賞和盲目的趨附，那些拘執成法，因襲前人，缺乏切身體會和創造精神的詩作，則與「現量」詩說的精神背道而馳。

在「獨至」的涵義上，「現量」說不僅可以闡釋詩歌的創作，也能貫通於詩歌的閱讀。如云：

以寫景之心理言情，則身心中獨喻之微，輕安拈出。謝太傅於《毛詩》取「訐謨定命，遠猷辰告」，以此八字如一串珠，將大臣經營國事之心曲，寫出次第。<sup>126</sup>

在紛亂的世事中，衛武公與謝安均繫邦國或天下之安危於一身，其遠見卓識皆超越於眾人之上。衛武公作〈抑〉，「使人日誦於其側以自警」<sup>127</sup>，謝安謂其「訐謨」之句「偏有雅人深致」（《世說新語·文學第四》），皆賦詩而見志，有超越古今的「了解之同情」。「獨喻」之於詩歌閱讀，也就是船山所強調「讀者各以其情而自得」<sup>128</sup>，如他對杜詩評賞：

如此作自是野望絕佳寫景詩，只詠得現量分明，則以之怡神，以之寄怨，無所不可，方是攝興觀群怨於一爐錘，為《風》《雅》之合調。俗目不知，見其有葉落、日沈、獨鶴、昏鴉之語，輒妄臆其有國削君危，賢人隱、奸邪盛之意。審爾，則何處更有杜陵耶！……以茅塞而為詩，其不固者幾何哉！〔杜甫〈野望〉評〕<sup>129</sup>

船山認為以詩考證時事，句句坐實的做法，其實是對詩人自心的遮蔽，正如《孟

<sup>122</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁832。

<sup>123</sup> 同前註。

<sup>124</sup> 同前註，頁831。

<sup>125</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·外編》，《船山全書》，第15冊，頁851。

<sup>126</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁829。

<sup>127</sup> 見〔宋〕朱熹：《詩集傳》（北京：中華書局，2017年），卷18，頁311。

<sup>128</sup> 王夫之：《詩譯》，《船山全書》，第15冊，頁808。

<sup>129</sup> 王夫之：《唐詩評選》，卷3，頁1019。

子》所言「茅塞子之心矣」（〈盡心下〉）。《詩廣傳》云：「《詩》者，象其心而已矣。」<sup>130</sup> 古今之間時移事易，前人留存於後世的關於詩歌本事的資料，必然僅為其中很微小的一部分。欲想真正地理解詩意，尚需以自己的生命感受來體悟詩人當時的心境，即「神遇於霏微惝恍之中」<sup>131</sup>。這與佛教禪定中的體驗，亦即現量「親冥自體」涵義是相通的。船山論詩為學，皆有注重心體冥證的特點，如云：「以心得心，而人之情得矣；人得其心，而已之心亦得矣。」<sup>132</sup> 若能「以心得心」，不僅僅是求得與古人的情感共鳴，也能通過與古人性情的證遇，更加深入地，更為本真地認識自我的心靈世界，這也是「現量」詩說所追求的。所謂「詠得現量分明」，潛在地召喚著「讀得現量分明」，這種「分明」雖然不排除閱讀的基本經驗及對作品背景的了解，但卻強調不能以替代的方式，亦不可設置固定的終點，而「以之怡神，以之寄怨」指向的正是讀者自己。

#### 四、「現量」詩說與佛學現量觀的接軌與歧出

唯識宗以轉識成智成就修行的境界，船山詩學以陶冶性情為根本宗旨，心識與性情皆屬於精神世界，這是船山將「現量」引入詩學的基礎。然而，唯識學和詩學，佛學與船山宗奉的儒學畢竟是有差別的。「現量」在佛學與詩學中的會通之處固然值得闡釋，但對二者之歧異也應該有盡可能明了的辨析。

##### （一）「現量」詩說與性相融會的佛學思潮

王肯堂有「性宗理圓」、「相宗理方」<sup>133</sup>的比較。和禪宗主張不立文字，直指人心的觀念不同。唯識宗對名相都有嚴格的界定，對義理有細密的分析。若以唯識宗的觀念，甚至船山自己所訂的《絡索》為依據來衡量，「現量」詩說的很多涵義是不符合唯識學現量定義的。首先，按照陳那「遠離一切分別，不共緣現別轉」的定義，將身歷目見的景物轉化成文字本身就是分別，其中包括了前五識的明了作用，第六意識的思慮分別。其次，所謂「取景」者，有所取也有所

<sup>130</sup> 王夫之：《詩廣傳》，卷5，頁485。

<sup>131</sup> 王夫之：《楚辭通釋》，卷4，《船山全書》，第14冊，頁298。

<sup>132</sup> 王夫之：《尚書引義》，卷5，《船山全書》，第2冊，頁368。

<sup>133</sup> [明]王肯堂：〈成唯識論集解序〉，[明]通潤：《成唯識論集解》，見《叢書集成》，第81冊，頁303下。

不取，必然因第七末那識而有審察思擇，與文字的結合又會從第八阿賴耶識即記憶倉庫中提取，顯然這一過程是共緣而非不共緣，根根之間有聯繫轉化而非「現現別轉」。另外，現量還強調認識的第一剎那，如《宗鏡錄》云：「剎那流入意地，纔起尋求，便落比量。」<sup>134</sup> 舍爾巴茨基說：「現量的顯明特點便是非構造性。它之後是表象的構造而它自身則非構造。它是純的脫離任何憶念成份的感覺認識。」<sup>135</sup>《絡索》中也有「不緣過去作影」、「一觸即覺，不假思量計較」的基本界定。

回頭再看《內編》關於「現量」詩說的闡釋：「『長河落日圓』，初無定景；『隔水問樵夫』，初非想得。」兩個「初」字值得玩味。是詩興感發之「初」，還是實際寫作融之「初」？若理解為第一種情況，則基本符合「一觸即覺」的義涵，但其後的寫作過程肯定要通過憶念對感發進行構造，是不可能離棄文字的，依然屬於言意分別。蕭馳認為：「此處船山的理解與『現量』在唯識學中的原義未能盡合，或許與船山本人對唯識說的某些誤解有關。」<sup>136</sup> 首先，從前文三量涵義的考釋中可以得知：《絡索》與以往佛學典籍在唯識學思想上的差異，主要與唐末延壽以至明代後期佛學思想的發展變化直接相關，即淵源有自而非本人憑空臆造，正如聖嚴法師所說：「未見以儒釋佛或以佛釋儒的論調，其目的顯然僅在明瞭相宗的名相，未有其他企圖。」<sup>137</sup> 的確，《絡索》在現量的界說中沒有提及陳那「除分別，現現別轉」的義涵，但就以《絡索》「不緣過去作影」之「現在義」，「一觸即覺，不假思量計較」之「現成義」來衡量，上述船山以之為範例的詩句，在創作實際中也難以符合現量的定義。再者，陳那《集量論》雖然不傳於中土，但如前所論，其「現在義」、「現成義」可以從陳那的界說中得以衍生，與其本有的義涵並不相悖。所以，將「現量」詩說與唯識學現量觀上述層面的不合，歸因於船山的「誤解」很難說得通。

也就是說，「現量」詩說與《絡索》中對現量的界說也有差異的。對此船山不會不知，如《絡索》云：

「境」，色聲香味觸皆現在實境，前五所緣。法乃過去五塵卸落影子，六

<sup>134</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷 53，頁 726c。

<sup>135</sup> 舍爾巴茨基著，宋立道，舒曉煒譯：《佛教邏輯》，頁 179。

<sup>136</sup> 蕭馳：《中國思想與抒情傳統第三卷：聖道與詩心》，頁 56。

<sup>137</sup> 聖嚴：《明末佛教研究》，頁 176。



識緣此境生，十八界爲境。<sup>138</sup>

從實際過程而言，創作必須通過第六意識緣法境即「五塵卸落影子」而實現，如《古詩評選》有「追光攝影」、《詩譯》有「善於取影」<sup>139</sup>的說法。《絡索》又云：「現量乃圓成實性顯現影子，然猶非實性本量。」<sup>140</sup>於圓滿、恒常、真實的真如本性而言，現量是「顯現影子」；同理，面對妙流不息的自然造化，優秀的作品亦只是善於取影而已。畢竟，佛學與詩學是兩個不同的領域，有可以相通之處，也有必不可通之處。因此在佛學現量觀與「現量」詩說之間，不能追求邏輯意義的完全對接，而詩學中的「現量」始終應該是帶著引號的。如果嚴格按照因明學的定義來衡量，則幾乎所有的詩歌創作都是「虛妄分別不能正知」之非量，比量不可得，更談何現量。而重要的是：通過佛學和詩學的相互參證，來釐清船山藉三量來表達什麼樣的批評觀念，追求何種詩學理想。需重複強調的是：關「心」與不關「心」，是解讀「現量」詩說的關鍵。這一點應與船山自身所處的學術環境相關。

船山《南窗漫記》有云：「方密之閣學逃禪潔己，受覺浪記荊，主青原，屢招余將有所授，誦『人各有心』之詩以答之。」<sup>141</sup>其中的覺浪就是明清之際的道盛禪師(1592-1659)，今存有《天界覺浪盛禪師全錄》，其中共提到了七次「現量」，其中五次稱「自性現量」，一次稱「自心現量」，一次稱「自心佛性現量」，現舉一例如下：

初祖亦云：「一念回光，還同本得。」又云：「外息諸緣，內心無喘，心如墻壁，乃可入道。」今人只以意言分別，妄自比度，安得見自心現量之境界哉！六祖亦云：「汝若返照，密在汝邊，如人飲水，冷暖自知。」從上諸祖皆教人返此照心，則本地風光自然現前也。<sup>142</sup>

覺浪是曹洞宗的傳人。在禪宗及唯識宗都研修的典籍《楞伽經》中，共出現三十九次現量，無一例外地都稱之爲「自心現量」，如云：「不能覺知自心現量，而生妄想，攀緣外性。」<sup>143</sup>覺浪「外息諸緣」的說法顯然與之一脈相承，而

<sup>138</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁527。

<sup>139</sup> 王夫之：《詩譯》，頁809。

<sup>140</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁538。

<sup>141</sup> 王夫之：《南窗漫記》，見《船山全書》，第15冊，頁887。

<sup>142</sup> [明]道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，卷7，收入《禪宗全書》（臺北：文殊文化公司，1989年），第59冊，頁424上。

<sup>143</sup> 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷3，頁503c。

船山詩論中反對攀援外境，參伍他端的思理亦可與之相共；又「本地風光」即是其詩論中「身之所歷，目之所見」<sup>144</sup>。而注重實修親證乃是明末佛學的趨勢，如憨山德清(1546-1623)就說：「欲知自心現量自覺境界，須要真實修行自悟乃可相應，非是說了便休。」<sup>145</sup>又方以智云：

薪火調御，動靜不失其時。法住法位，比量皆現量也。天機自活，偷心自亡，古今總是我底真擔當，即真解脫。<sup>146</sup>

方氏曾為青原山淨居寺主持，這段文字是他對弟子修習禪定的指導。「法住」、「法位」皆法性之異名，是從世俗、勝義二諦分別而說，「法住法位」即一切諸法必住真如妙理之位，則世間相無非真實。由二諦圓融的立場而言，比量雖不是真實量，但能將思量比度的道理在禪定中了了親證就是現量。聖嚴法師論明末唯識學時說道：

明末的唯識思想，雖係傳自玄奘所譯諸論，但確已非窺基時代的面貌，……元代的雲峯，明末的真可、德清、智旭等諸師的唯識著述之中，都很明顯的，說是為了禪的修行而來學習唯識，並以唯識配合著禪宗的觀念作解釋。<sup>147</sup>

另一方面，亦如其所考：「明末的唯識學者，均有禪宗的背景。」<sup>148</sup>《絡索》雖是唯識學的專門著述，對現量的理解亦不能脫離時代，如云：

「圓成實性」即真如本體，無不圓滿，無不成熟，無有虛妄，比度即非，眨眼即失，所謂「止此一事實，餘二定非真」，此性宗所證說，乃真如之現量也。八識轉後，此性乃見。<sup>149</sup>

早在《楞伽經》中就以第八識為「如來藏」<sup>150</sup>，之後《宗鏡錄》云：「《楞伽經》云：『如來藏名阿賴耶識，而與無明七識共俱。』」<sup>151</sup>所以《絡索》以「圓成實性」為「真如之現量」亦其來有自。船山在著述中沒有明確提到《宗鏡錄》

<sup>144</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁821。

<sup>145</sup> [明]德清：《楞伽補遺》，見《卮言》，第26冊，頁78上。

<sup>146</sup> 方以智：〈示即幾偉侍者〉，《冬灰錄：外一種《青原愚者智禪師語錄》》（北京：華夏出版社，2014年），卷3，頁322。

<sup>147</sup> 聖嚴：《明末佛教研究》，頁160。

<sup>148</sup> 同前註，頁192-193。

<sup>149</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁542。

<sup>150</sup> 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，卷4，頁512b。

<sup>151</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷4，頁435a。

一書，然明末不論是專攻唯識還是兼涉唯識的學者，均「不能擺脫《宗鏡錄》及唯識的影響」<sup>152</sup>。又吳信如說：「船山訂相宗，實未能讀到本宗經論原著。」<sup>153</sup>所以《絡索》現量的上述涵義，未必直接源自《楞伽經》，應該與五代以迄明末性相融會的佛學背景密切相關。延壽《宗鏡錄》在自序中說道：「一心之海印，指定圓宗，八識之智燈，照開邪闇。……不知性相二門，是自心之體用。」<sup>154</sup>《宗鏡錄》以華嚴宗圓融無礙的立場，「兼容禪教，融會性相。以一心為宗，統收一切經教，不論生死或涅槃，八識或四智，妄境與真如，均在唯一真心之內。」<sup>155</sup>而方以智所言「比量皆現量」即是兼容禪教的宗旨，與現量原初「除分別」的定義有一定歧異之處，亦當以此一心無礙的思想來融解。

所以，性相融會的思潮及「自心現量」的觀念，於船山以「現量」論詩為不可或缺之機緣。「心」之一字，在船山詩論中頻頻出現，如他認為：「元韻之機，兆在人心」<sup>156</sup>、「蓋心靈人所自有，而不相貸」<sup>157</sup>，贊賞寫「自心欣賞之景」<sup>158</sup>、「會景而生心」<sup>159</sup>、「一以心用，不隨句轉」<sup>160</sup>，批判「舍固有之心，受陳人之束」<sup>161</sup>、「欺心以炫巧」<sup>162</sup>、「文心不屬」<sup>163</sup>。《楞伽經》有偈云：「不見於自心，而起於分別。」<sup>164</sup>「現量」詩說就是追求在詩歌活動中，創作和閱讀的體驗都發端於「自心」，而「現在」、「現成」、「顯現真實」三義之於詩學只有歸攝於「自心」，作者方能「觀古今於須臾，撫四海於一瞬」<sup>165</sup>，創作

<sup>152</sup> 聖嚴：《明末佛教研究》，頁188。

<sup>153</sup> 吳信如：《唯識秘法——船山佛學思想探微》（北京：中國藏學出版社，2008年），頁112。

<sup>154</sup> 延壽：《宗鏡錄》，卷1，頁416b。

<sup>155</sup> 聖嚴：《明末佛教研究》，頁187。

<sup>156</sup> 王夫之：《詩譯》，《船山全書》，第15冊，頁807。

<sup>157</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁834。

<sup>158</sup> 同前註，頁825。

<sup>159</sup> 同前註，頁830。

<sup>160</sup> 王夫之：《明詩評選》，卷5，頁1419。

<sup>161</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁817。

<sup>162</sup> 同前註，頁822。

<sup>163</sup> 同前註：頁842。

<sup>164</sup> [北魏]菩提留支譯：《入楞伽經》，卷10，《大正藏》，第16冊，頁577b。案：本文三次所引《楞伽經》經文，出自兩個譯本，除註106外，均為《宗鏡錄》所錄。見延壽：《宗鏡錄》，卷89、56、96，頁904a、740a、936b。

<sup>165</sup> [晉]陸機著，張少康集釋：《文賦集釋》（北京：人民文學出版社，2002年），頁36。

之際當下與過去、未來，乃至直覺與推理、想像，真實與合理、虛幻之間的對立方可得以消解。

## （二）「現量」詩說與佛學現量觀之歧出

如果說，船山在具體詩歌批評中對現量「離分別」意義的忽視，是受當時佛學背景的影響，可以用開權顯實的方便義加以理解的話，但在最終的價值取向上，「現量」詩說與佛學現量觀卻有著不可調和的本質性衝突。唯識學認為，人生的煩惱在於心識的迷亂，修行的目的就是將心識遮蔽的勝義顯現出來，轉世俗的識性為智性，以證悟真如本體。《絳索》一書將三自性與三量聯繫起來，即「圓成實性」與「現量」相應，「依他起性」與「比量」相應，「遍計性」與「非量」相應<sup>166</sup>。於此三性，要捨遍計所執性之妄，觀依他起性之假，顯現圓成實性之真。就所謂「圓成實性」，船山在儒學著作中有嚴厲的抨擊，如：

浮屠謂真空常寂之圓成實性，止一光明藏，而地、水、火、風根塵等皆繇妄現，知見妄立，執為實相。若謂太極本無陰陽，乃動靜所顯之影象，則性本清空，稟於太極，形有消長，生於變化，性中增形，形外有性，人不資氣而生而於氣外求理，則形為妄而性為真，陷於其邪說矣。<sup>167</sup>

相宗以一切色心諸法皆是阿賴耶等識所變，而「第八阿賴耶識本等昭昭靈靈可以識知一切」<sup>168</sup>，此識既為諸法雜染的根本依，也為無漏還滅的清淨依。在破除實我實法之執，七識滅盡之後，此識轉為大圓鏡智，光明現前遍照一切，方能證得周遍、常住、真實之圓成實性。這種離開了天人性命、氣化秉受而形外求性，氣外求理的做法，被船山斥之為邪說。

秉承《易傳》「天地之大德曰生」的思想，船山反對佛學以萬法為因緣所生，無有自性的觀念，如云：「故曰『陰陽無始』，言其固有，而非待緣以起

<sup>166</sup> 王夫之：《相宗絳索》，頁542。案：船山原書為「見分三性」，王恩洋校改為「三自性」，（見《相宗絳索》校記，頁541。）徐孫銘認為：「既然『見分三性』是第八識體性的三種屬性，第八識即是三種自性的依止之處，說此『見分三性』即第八識的見分（認識能力）的三種自性，也未嘗不可。」將三自性與三量聯繫起來，未見於《瑜伽師地論》、《成唯識論》、《宗鏡錄》等書，徐氏認為這是船山的創見。（見徐孫銘〈重讀《相宗絳索》新議〉，《船山學刊》2014年第1期，頁11-15。）

<sup>167</sup> 王夫之：《張子正蒙注》，卷1，《船山全書》，第12冊，頁25。

<sup>168</sup> 王夫之：《相宗絳索》，頁526。

也。」<sup>169</sup> 故此，不能離棄人的身心形體而追求所謂真實的自性，如：

一陰一陽之謂道，天地之自爲體，人與萬物之所受命，莫不然也。……

「繼」者，天人相接續之際，命之流行於人者也。其合也有倫，其分也有理，仁智不可爲之名，而實其所自生。<sup>170</sup>

故今日卓然固有之身，立乎現前而形色不爽者，即〈咸〉之所以爲〈咸〉，豈待別求之含藏種子之先，以爲立命之區哉。<sup>171</sup>

相宗以阿賴耶識爲含藏種子，「受七識之染，生起六識，流注前五」<sup>172</sup>，「現行種子互相生而不已，因果相仍不捨，永無出離」<sup>173</sup>，由於諸法皆緣心識而生，故而無有自性的真實。在船山的哲學觀念中，陰陽之氣的絪縕生化非偶然的機緣，是天地自有的體性，人秉受天地生化之德而有「仁」，並非假立名言，而是其內在的真實性體。

「易者變易」，「現者變也」，從肯定天地萬有變動不居的角度而言，《易》學之「易」與「現量」之「現」是相通的。依據前者，體察的是天地造化的「生生不已」，所以人也應隨天地之化，「繼善成性」、「成性存存」；但依據後者，了悟的是「諸法無常」、「緣起性空」，故要超越緣聚緣散的虛幻，追求不可思議的「無生無滅」。「生生之仁」不僅有《易》學的淵源，也是宋明儒者汲汲以求的境界，而「因緣所生法，是佛法之大宗，五乘之共學」<sup>174</sup>，二者是儒學與佛學的根本大較。王恩洋在〈相宗絡索提要〉中說：「相宗唯一的宗旨，在轉依，所謂轉捨雜染依、轉得清淨依。清淨依即是大般涅槃大菩提性。」<sup>175</sup> 生滅是衆生煩惱不斷的根本，涅槃是無有生滅的，自生死迷界之此岸而至究竟涅槃之彼岸是大解脫。於人之生死，船山是這樣說的：

人知哀死而不必患死。哀以延天地之生，患以廢天地之化。故哀與患，人禽之大別也。而庸夫恒致其患，則禽心長而人理短。愚者不知死之必生，

<sup>169</sup> 王夫之：《尚書引義》，卷1，頁265。

<sup>170</sup> 王夫之：《周易內傳》，卷5，頁526。

<sup>171</sup> 王夫之：《周易外傳》，卷3，《船山全書》，第1冊，頁904。

<sup>172</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁526。

<sup>173</sup> 同前註，頁570。

<sup>174</sup> 太虛：《法藏·佛學概論》，《太虛大師全書》（北京：宗教文化出版社，2005年），卷1，頁21。

<sup>175</sup> 王恩洋：〈相宗絡索提要〉，見《船山全書》，第13冊，頁597。

故患死；巧者知生之必死，則且患生。所患者必思離之。<sup>176</sup>

以「一切行皆是苦行」的世間現量觀，「發有爲心，出離生死」<sup>177</sup>，這在船山看來，是因「患死」而「患生」，以至追求「無生無滅」而廢天地之化。以《易》學觀念而言，天地陰陽無心而感，相入包孕而生化萬物，猶男女想感於一旦，其情雖係偶然而斷不可滅盡。船山又說：「因昔之哀，生今之樂，則天下之生，日就於繁富矣。」<sup>178</sup>歌頌生生不息的至德，參贊天地之化育，不僅是《易》學的觀念，亦與《詩》學相貫通，如云：

現在之境，皆可行道，是在天則飛，在淵則躍之理也。無人不可取則，無境不可反求，即此便是活潑潑地。<sup>179</sup>

《中庸》引〈大雅〉「鳶飛戾天，魚躍於淵」之句論君子之道，即因「現在之境」，體悟天地化育之不測，道體流行之不虛，亦船山所說：「鳶魚其物也，飛躍其機也，天淵其量也；仰而觀之，俯而察之，皆固有之實也。」<sup>180</sup>其「活潑潑地」氣象，不僅是充滿兩間的真實存在，也是道德生命的體驗，同時涵存著審美意識的觀照。所謂「道本流行於萬事萬物而不遺夫至小」<sup>181</sup>，此「道」亦當體現於其詩論之中，如云：

含情而能達，會景而生心，體物而得神，則自有靈通之句，參化工之妙。<sup>182</sup>

不特古之君子因《詩》以「行道」，「漢、魏以還之比興，可以上通于《風》《雅》」<sup>183</sup>，後世詩人因「心目之所及」之「現量」，將天地之間本有的妙流不息的自然之華，轉化為「華奕照耀」的詩篇，此亦「行道」亦「體仁」，即所謂「體天地廣大之生以詔人而利物也」<sup>184</sup>！值得提及的是，船山在經學著述中對「現在」與「刹那」有所區別：

彼之言曰：念不可執也。夫念，誠不可執也。而惟克念者，斯不執也。有

<sup>176</sup> 王夫之：《周易外傳》，卷2，頁889。

<sup>177</sup> 王夫之：《相宗絡索》，頁549。

<sup>178</sup> 王夫之：《周易外傳》，卷2，頁889。

<sup>179</sup> 王夫之：《讀四書大全說》，卷2，頁501。

<sup>180</sup> 王夫之：《四書訓義（上）》，卷3，《船山全書》，第7冊，頁132。

<sup>181</sup> 同前註，頁133。

<sup>182</sup> 王夫之：《夕堂永日緒論·內編》，頁830。

<sup>183</sup> 王夫之：《詩譯》，頁807。

<sup>184</sup> 王夫之：《周易內傳》，卷5，頁522。

已往者焉，流之源也，而謂之曰過去，不知其未嘗去也。有將來者焉，流之歸也，而謂之曰未來，不知其必來也。其當前而謂之現在者，爲之名曰刹那；謂如斷一絲之頃。不知通已往將來之在念中者，皆其現在，而非僅刹那也。……故相續之謂念，能持之謂克，遽忘之謂罔，此聖狂之大界也。<sup>185</sup>

在此他就「現在」與「刹那」、「克念」與「罔念」絲分縷析，意在細微之處與佛家立出鮮明的界址，避免與「刹那生滅」的觀念相混而趨入「寂滅」、「無念」。而其「通已往將來之在念中者」的「現在」，正是蕭馳所說的「抒情詩的本質時間形式」<sup>186</sup>。因念之「不執」，且可「相續」、「能持」，則如船山所言：「心者，得天圓運不息之靈，以爲流行之體。」<sup>187</sup>以心體之靈明，參贊妙流不息之大化，「攝萬物於一己而無不足」<sup>188</sup>，則詩意之開顯有無限可能。

## 五、結論

綜上可知，對王船山「現量」詩說的闡釋，不僅要參照陳那以至玄奘、窺基所傳的唯識學，更要注意五代以迄明末性相相融的思潮及其「自心現量」的觀念。船山就現量「現在」、「現成」、「顯現真實」三層涵義的界說，體現出明末唯識學發展的時代因素，但與陳那「緣自相之有境心」的基本定義仍具一貫性，這亦是「現量」詩學強調「關心」的內在緣由。因爲關乎「自心」這一根本宗旨，「現量」詩說所包涵的「即景會心」、「貌其固有」、「想象空靈」、「靈心巧手」、「獨至之情」等批評意義，具有相互融攝、相互衡鑒的性質。

船山有云：「分不妨合，合不昧分，異以通於同，同以昭所異，相得而成，相涵而不亂。」<sup>189</sup>「現量」詩說之於佛學現量觀，有所合也有所不合，不能因其相合，強其本來之不合皆歸於合，也不能因其有分，而離其固有之合趨於分。故而所謂「誤解」或「改造」的闡說均顯生硬，二者之間的關係不能從縱貫、邏輯的角度，而是要從旁通、比類的角度來理解，即船山自己所說的「擬之於禪」。也就是說，二者在體認天地萬有變動不居的意義上存有共法，但藉此要達到的究

<sup>185</sup> 王夫之：《尚書引義》，卷1，頁389-390。

<sup>186</sup> 蕭馳：《中國思想與抒情傳統第三卷：聖道與詩心》，頁87。

<sup>187</sup> 王夫之：《尚書引義》，卷1，頁274。

<sup>188</sup> 王夫之：《四書訓義（下）》，卷37，《船山全書》，第8冊，頁829。

<sup>189</sup> 王夫之：《讀四書大全說》，卷5，頁726。

竟目的則有著本質的區別。

然而，若超越其間的藩籬，這種區別中仍然具有更高層次的同一性。海德格爾說：「同一 (das Selbe) 決不等於相同 (das gleiche)，也不等於純粹同一性的空洞一體。……同一驅除每一種始終僅僅想把有區別的東西調和為相同的熱情，同一把區分聚集為一種原始統一性。」<sup>190</sup> 而其「原始同一性」在於：唯識學與船山詩學藉「現量」，或悟得真如本體，或參贊大化之流行，均是希企基於自身之有限性以實現對超越的實體的體證，而見其無限性與創造性。由是，從「現量」之「現」與「此在」之「此」意義交匯的層面相參衡，則海氏所言「作詩即是度量 (Messen)」<sup>191</sup>，亦可以看作是船山「現量」詩說某種跨越時空的迴響。

---

<sup>190</sup> 海德格爾著，孫周興譯：〈……人詩意地棲居……〉，《演講與論文集》（北京：三聯書店，2005年），頁202。

<sup>191</sup> 同前註，頁205。



## 王船山「現量」詩說原論

陳 勇

因編寫《相宗絡索》之緣，王船山將唯識學「現量」一詞引入詩學。從現量「緣自相之有境心」的基本定義出發，依據船山對現量「現在」、「現成」、「顯現真實」三個層面的界說，並與其具體的詩歌批評相互參證，「現量」詩說的涵義可析分為多個方面，如即景會心，貌其固有，獨至之情等。「現量」詩說注重自心的映現，應與明末性相相融的佛學思潮有關。在最終的價值取向上，唯識學現量追求的是無生無滅的圓成實性，而船山詩學藉「現量」觀念體悟的是天地大化的生生不息。

關鍵詞：現量 比量 非量 自心

## *Pratyakṣa* and the Poetics of Wang Fuzhi

CHEN Yong

In the course of writing his treatise *Main Threads of Dharma Character* (《相宗絡索》), Wang Fuzhi (1619-1692) introduced into Chinese poetics the concept of *pratyakṣa*. This concept, which was central to the Vijñānavāda school of Buddhism, states that both phenomena and consciousness originate from *svalakṣaṇa* (the real). Wang Fuzhi's poetic theory incorporates his definition of the three levels of *pratyakṣa*—namely, the Current, the Present, and Showing the Real. It can be used to evaluate many specimens of actual poetic writing. It is also multifaceted; for instance, it embraces the following viewpoints: a poet should write about the present scene and make his/her description fit in with his/her own heart; a poet should describe what is natural in the world; and the most outstanding poet is one who describes emotional states that no one else has reached. The fact that Wang Fuzhi's poetics emphasized self-reflection probably has to do with the integration of Vijñānavāda and the dharma-nature toward the end of the Ming dynasty. The final goal of the *pratyakṣa* of Vijñānavāda is the universal-actual truth that is not-arising and non-perishing. Wang Fuzhi's poetics further emphasizes the endless vitality of nature.

**Keywords:** *pratyakṣa*   *svārtha-anumāna*   non-*pramāṇa*   self-mind

## 徵引書目

- 太虛：《太虛大師全書》，北京：宗教文化出版社，2005年。
- 方以智：《冬灰錄：外一種《青原愚者智禪師語錄》》，北京：華夏出版社，2014年。
- \_\_\_\_\_撰，龐樸注釋：《東西均注釋》，北京：中華書局，2016年。
- 王夫之：《周易內傳》，收入《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《周易外傳》，收入《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《尚書引義》，收入《船山全書》第2冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《詩廣傳》，收入《船山全書》第3冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《讀四書大全說》，收入《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《四書訓義》，收入《船山全書》第7-8冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《說文廣義》，收入《船山全書》第9冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《俟解》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《相宗絡索》，收入《船山全書》第13冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《楚辭通釋》，收入《船山全書》第14冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《古詩評選》，收入《船山全書》第14冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《明詩評選》，收入《船山全書》第14冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《唐詩評選》，收入《船山全書》第14冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《夕堂永日緒論·內編》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《夕堂永日緒論·外編》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《雁字詩》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《船山詩文拾遺》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《詩譯》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- \_\_\_\_\_：《南窗漫記》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 王國維著，姚淦銘、王燕編：《王國維文集》，北京：中國文史出版社，1997年。
- 司空圖著，郭紹虞集解：《詩品集解》，北京：人民文學出版社，1963年。
- 玄奘譯，韓延傑校釋：《成唯識論校釋》，北京：中華書局，1998年。
- \_\_\_\_\_：《解深密經》，收入《大正新修大藏經》第16冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- \_\_\_\_\_：《瑜伽師地論》，收入《大正新修大藏經》第30冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- \_\_\_\_\_：《因明正理門論》，收入《大正新修大藏經》第32冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 朱熹：《詩集傳》，北京：中華書局，2017年。
- 何光遠：《鑒誠錄》，收入傅瑋琮等主編：《五代史書彙編》第10冊，杭州：杭州出版社，

2004 年。

吳信如：《唯識秘法——船山佛學思想探微》，北京：中國藏學出版社，2008 年。

求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，收入《大正新修大藏經》第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

宗喀巴著，楊化群譯：《因明七論入門》，收入楊化群著譯：《藏傳因明學》，拉薩：西藏人民出版社，2002 年。

延壽：《宗鏡錄》，收入《大正新修大藏經》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

明昱：《八識規矩補註證義》，收入《新編卅續藏經》第 98 冊，臺北：新文豐出版公司，1993 年。

林文彬：〈船山易學與現量說〉，陳器文主編：《通俗文學與雅正文學——文學與經學第六屆全國學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版公司，2006 年。

法稱著，楊化群譯：《正理滴論》，收入楊化群著譯：《藏傳因明學》，拉薩：西藏人民出版社，2002 年。

舍爾巴茨基著，宋立道、舒曉煒譯：《佛教邏輯》，北京：商務印書館，2013 年。

剛曉：《佛教因明論》，北京：宗教文化出版社，2007 年。

孫武撰，曹操等注，楊丙安校理：《十一家注孫子校理》，北京：中華書局，1999 年。

徐孫銘：〈重讀《相宗索案》新議〉，《船山學刊》2014 年第 1 期，頁 11-15。

徐增著，樊維綱校注：《說唐詩》，鄭州：中州古籍出版社，1990 年。

海德格爾著，孫周興譯：《演講與論文集》，北京：三聯書店，2005 年。

張晶：〈現量說：從佛學到美學〉，《學術月刊》1994 年第 8 期，頁 65-71。

陳那造，法尊譯編：《集量論略解》，北京：中國社會科學出版社，1982 年。

陳勇：〈「冥搜」與唐人詩境說〉，《中國詩學》第 21 輯，北京：人民文學出版社，2016 年，頁 65-78。

陸機著，張少康集釋：《文賦集釋》，北京：人民文學出版社，2002 年。

通潤：《成唯識論集解》，收入《新編卅續藏經》第 81 冊，臺北：新文豐出版公司，1993 年。

普泰：《八識規矩補註》，收入《大正新修大藏經》第 45 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，北京：中華書局，1984 年。

菩提留支譯：《入楞伽經》，收入《大正新修大藏經》第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1983 年。

陽曉儒：〈現量說：中國古典美學的總結〉，《學術論壇》1992 年第 1 期，頁 143-165。

聖嚴：《明末佛教研究》，北京：宗教文化出版社，2006 年。

葉朗：〈王夫之美學體系〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），1985 年第 2 期，頁 1-15。

道原：《景德傳燈錄》，收入《大正新修大藏經》，第 51 冊，臺北：新豐出版公司，1983 年。

- 道盛：《天界覺浪盛禪師全錄》，收入《禪宗全書》第59冊，臺北：文殊文化公司，1989年。
- 劉暢：〈王船山「現量」說對傳統藝術直覺詩論的改造〉，《江漢論壇》1984年第10期，頁147-165。
- 劉熙撰，畢沅疏證，王先謙補，祝敏徹、孫玉文點校：《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008年。
- 廣益：《八識規矩纂釋》，收入《新編卍續藏經》第98冊，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- 德清：《楞伽補遺》，收入《新編卍續藏經》第26冊，臺北：新文豐出版公司，1993年。
- 慧沼：《成唯識論了義燈》，收入《大正新修大藏經》第43冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 窺基撰，梅德愚校釋：《因明大疏校釋》，北京：中華書局，1998年。
- 蕭馳：〈王夫之的詩歌創作論——中國詩歌藝術傳統的美學標本〉，《中國社會科學》1984年第3期，頁143-168。
- ：〈從實地山水到話語山水——謝靈運山水美感之考掘〉，《中國文哲研究集刊》第37期，2010年9月，頁1-50。
- ：《中國思想與抒情傳統第三卷：聖道與詩心》，臺北：聯經出版事業公司，2012年。
- 錢仲聯：〈王船山詩論後案〉，《文藝理論研究》1980年第1期，頁88-92。
- 韓清淨：《瑜伽師地論科句披尋記》，紐約：科學出版社紐約公司，2006年。
- 薩班·貢噶堅贊著，羅紹譯：《量理藏論》，收入《中國邏輯史資料選·因明卷》，蘭州：甘肅人民出版社，1991年。
- 瞿藏主編集，蕭蓬父等點校：《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1994年。

