

※ 序跋選錄 ※

《空間、地域與文化——中國 文化空間的書寫與闡釋》導論

劉苑如* 李豐楙**

—

空間和時間一樣，都是人類認知的重要向度，人們很早就開始以形狀、地域、距離和方向等表達空間的概念，然空間的表徵並非只是一種物理的表現，它涉及了個人對於空間訊息的思考、推理和操作。因此透過空間表徵所表述的空間就不再是靜態不變的物質，也非純然的想像，而是社會關係的產物。人們不斷透過空間的分類、解釋、實現和挪用的「過程」，建構出種種社會關係。此一分類、解釋、挪用的過程，經由敘述形成一種用空間架構的理想世界、集體記憶和個人情感的書寫模式，由此積澱出重要的文化論述。

在西方近代思想史中，時間性本就優於空間性，存在主義、進化論、馬克思的唯物歷史觀，其理解世界的方式，基本上是放在時間的詮釋脈絡中，來觀察社會的存有與生成，而將空間視為一個固定的容器、舞台，或是一個單純的既定環境，用以承載各種社會關係和歷史事件。其次則是在外部化的空間之外，或有另闢一個內化的、主觀的空間世界者，強調認知過程和現象學的觀念構成 (ideation)，諸如巴希拉 (Gaston Bachelard, 1884-1962) 由隱密意象擴展至內心私密的「空間詩學」 (poetics of space) ①；或是西蘇 (Helene Cixous, 1937-) 打破時間順序，進入

* 劉苑如，本所助研究員。

** 李豐楙，本所研究員。

① 巴希拉從解讀詩的隱密意象，如：故鄉、鄉愁、安樂窩、貝殼等開始，作為一個分析場 (topo-analysis) 導向內心私密無限空間。見 Gaston Bachelard, translated from the French by Maria Jolas, *The Poetics of Space* (Boston: Beacon Press, 1969)。

沒有句法和命名空間的「女性寫作」(feminine writing)^②；或詹明信(Fredric Jameson, 1934-)藉由一種空間想像力來對抗全球化網路社會的認知繪圖(cognitive mapping)^③，都是屬於這種內化空間的具體表現。後現代地理學家愛德華·索雅(Edward Soja)批判上述兩種空間定義，皆傾向將空間當作一種反映式符徵，他認為在此之外應該還有第三種空間，也就是社會生活的空間性(spatiality)^④，諸如昂希·列斐伏爾(Henri Lefebvre, 1905-)空間社會生產理論，以空間實踐對抗資本主義所形成的空間性生產與再生產^⑤，以及米歇·傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)在空間／知識／權力的連鎖關係中所形成的「異質地方」(heterotopia)^⑥，凡此都不約而同地注意到時間和社會等各種權力在空間裏的三

② 參見羅思瑪莉·佟恩(Rosemarie Tong)著，刁筱華譯：《女性主義思潮》(*Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*) (臺北：時報文化公司，1996年)，頁395-399；康正果：《女權主義與文學》(北京：社會科學出版社，1994年)，頁130-152。

③ 詹明信認為在全球型的多國資本主義體系下，由廣大傳播與電腦網路所建立起一個擬象(simulation)和符號雜匯而成新式空間，使得主體無法發展出認知工具來配合這種新的空間，為因應這種歷史情勢，他提出認知繪圖的文化策略。也就是繪製新的圖型，使人們在其中找到社會文化運作所遵循的軌跡，以及自己在地圖上的空位，主體因而能在新的狀況中掌握到那個無法再現的總體結構(the structure of the unrepresentable totality)。然而這種認知繪圖最重要的任務在衝破這個空間，自己是一群共同的主體，重新取得對抗這個空間的能力。見Fredric Jameson, *Postmodernism* (Durham: Duke University Press; London: Veerso Press, 1991)。

④ 見Edward Soja著，殷寶寧等譯：〈後現代地理學和歷史主義批判〉，《臺灣社會研究季刊》第19期(1995年6月)，頁17。

⑤ 他認為在他的物質、心理、社會整合理論(a unitary theory of physical, mental and social space)中，空間既不是靜態不變的物質(寫實的錯覺)，也非純然的想像(透明的錯覺)，它是社會關係的產物，一種不斷製造社會關係的「過程」。所謂「過程」，意謂著三種不同層次的空間一直在互動中被建構。而建構的方式，他打破既有物質／心理、想像／真實的空間區分法，而改以空間再現(representation of space)、再現空間(representational space)和空間實踐(spatial practice)，表述空間描述表現者或日常使用者如何透過解釋、實現和挪用來抗拒空間控制管理者。見Henri Lefebvre, translated by Donald Nicholson-Smith, *The Production of Space* (New York: Blackwell Publishers, 1991)。

⑥ 根據Edward Soja在〈後現代地理學和歷史主義批判〉一文中指出，傅柯在〈異類空間〉("Of Other Space")一文開始對另一種空間的探求，用權力及監視的懲戒技術、幻覺及清明、豐富性及生命力等概念，來描述所謂「異質地方」，用以脫離那個吞噬自我、生命、時間和歷史的空間。見頁22-23。

元辯證。另外，梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 則提出了外在空間與主體間之互動關係，他認為我們存在的現象之身 (the phenomenal body) 應是一個具有脈絡性的具體投射，與全體環境形構出一個相與相參的和諧世界^⑦。

在文學創作中，空間也是經常出現的主題或譬喻，地理空間或地理活動不但可以成為文本的主要象徵，也可被當成角色認知的隱喻；而書寫所形成的文本空間本身也具有豐富的社會意涵，尤其在當代文學中的空間論述中，像是文學中女性空間的論述、旅行文學論述^⑧、少數族群的殖民空間論述^⑨和地圖學論述^⑩、國族間的家國論述、現代化過程中的地域文化論述，以及全球化中的都市論述^⑪……等等當代議題，也正在發燒，凡此都一再呼喚著中國文學研究者積極的回應。

二

- ⑦ 見莫里斯·梅洛龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》(Phénoménologie de la Perception) (北京：商務印書館，2001年)。相關論述介紹可參見鄭金川：〈梅洛·龐蒂論身體與空間性〉，《當代》第35期(1989年3月)，頁34-46。
- ⑧ 王儀君在〈旅行、空間與帝國主義〉一文指出，根據金格拉斯 (George E. Gingras) 所歸納，西方的旅行文學：以旅行的範圍而言，有陸上及海上的探險或旅程，另有天堂與地獄之遊；以旅行的目的而言，有追尋之旅 (quest)、朝聖之旅 (pilgrimage)、或回鄉之旅 (homecoming)；以其結果評斷，又有啓蒙之旅 (initiation)、再生之旅 (rejuvenation)，或心靈之旅三種。旅行文學自一九九〇年代起，研究重點已逐漸轉向「文化地理」(cultural geography) 及「文化空間」的闡述，認為空間的暗喻 (spatial metaphor) 不僅傳遞文化的競爭與變遷，更呈現社會建構屬性和身分的過程與結果。見《中外文學》第31卷第4期(2002年9月)，頁94、107。相關文獻與具體研究例證，還可參見《中外文學》第26卷第4期的「離與返的辯證：旅行文學與評論」，共收了四篇相關論文(頁4-117)；另外，同書第27卷第12期「離與返的辯證(II)：女性與旅行」，則收了五篇相關論文(頁4-115)。
- ⑨ 參見廖炳惠：〈從殖民到後殖民：幾個研究方向〉，收於馮品佳主編：《重劃疆界：外國文學在臺灣》(新竹：國立交通大學外文系，1999年)，頁1-14。
- ⑩ 相關介紹參見梁一萍有關「女性書寫與地理論述」的發言，見〈《空間、地域與文化》跨學科座談會(下)〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第4期(2000年12月)，頁65-114。
- ⑪ 有關都市研究的文獻，可參見註④文章，相關研究頗多；馮品佳主編：《重劃疆界：外國文學研究在臺灣》一書，特立「都市、空間與書寫」一類，收集了張漢良〈倫敦之他鄉異國〉、李有成〈閱讀後帝國倫敦〉、蔡秀枝〈波特萊爾與現代都市〉、齊隆壬〈民族誌與正文〉等篇；另外中央研究院歐美研究所曾舉行第七屆「美國文學與思想研討會」，主題即為「城市、空間與美國文學」，由張小虹、廖朝陽等人共發表了十一篇論文。

有鑑於這一世界性的學術潮流，國內學界自也有意識地予以回應。中國文哲研究所歷經了十餘年的長期籌備，十年之中有關文學、哲學及經學的人才紛紛晉用，成爲一處匯萃文、哲、經不同領域專長者的研究機關。基於院內的研究取向，本所分別由三個領域所召開的會議，都能提出長期性的專題研究，以此獲致可觀的研究成果。不過將文、哲、經的人才集於一所，平常的學術交流自是自然自在地進行，但是否可以再進一步進行整合？一方面是所內跨文、哲、經而共同關心一些文化現象，二方面則是文學同仁可跨文類地關注一些共同課題，三方面則是整合不同學科：諸如哲學之外，還涉及藝術、歷史、人類學、社會學等，都可從其專精的理論、方法觀察同一個問題。這種學術社群間的互動，既是學術界的新發展趨勢，也是院內一再鼓勵學科整合的風尚。原本文哲所之成立，在院內就是一件值得關注的事，當面臨即將成所的關鍵階段，理當針對這一研究取向有所回應。

在院內特別關心的一些文化課題，如民族所黃應貴所長以往就曾專題進行過「空間」的討論，這是一種人類學角度的文化關懷^⑫。而文、哲、經，特別是文學，可以深刻表現中國人的文化心理，如能廣泛運用這些豐碩的材料，深入觀察，一定可以理解一個文化古國如何建構其空間觀、宇宙觀。事實上這種從文化關心文學的風尚，在國內也已經逐漸地展開，一些學界同好在不同文類的研究中，希望能共同關心諸如空間、時間一類問題。在所內的文學聚會逐步獲得共識後，剛好蔡英俊、鄭毓瑜教授等也不約而同對此類問題頗有同好。於是整個以「空間」、「地域」爲主題的方向就此確定，先由本所劉苑如參酌相關的理論及研究構想，提出了一個初步架構，經由文學組同仁的集思廣益後，決定以文學爲主，而擴及哲學、經學方面，嘗試進行一次跨組的專題討論。

在計畫進行的過程中，爲了汲取相關領域的經驗，由李豐楙、劉苑如負責規劃了系列的研討，分別從西方哲學、歷史學、人類學、藝術學、建築學等領域，邀請了六位學者論述「空間」的諸多面向：包括黃應貴〈人類學對於空間的研究〉、劉思量〈傳統繪畫中的空間表現〉、王明珂〈多元歷史的地理空間想像——羌族的例子〉、廖朝陽〈空間・地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉、梁一萍〈女性書寫與地理論述〉、林會承〈漢民族空間模型之建立概說〉、彭文林

^⑫ 見黃應貴：〈導論：空間、力與社會〉，《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995年），頁1-37。

〈從亞里斯多德《物理學》第四卷略論希臘人的空間觀〉等。如此在不同學門不同角度的觀照之下，發現「空間」作為西方學界的一個課題，確實具有豐富而多元的面貌，分別表現在觀察自然、人文的諸多「現象」，因而深進一層抽象分析其「本質」。經由多次的熱烈討論，參與同仁藉此反思其專長領域內的相關課題，在反覆思索之後，試著朝向一個共通的議題，乃就此擬定了「空間、地域與文化」的主題，並將此次會議成果集結成「空間、地域與文化專輯」，分兩次發表在《中國文哲研究通訊》上^⑬。

同時，我們也亟欲描繪出臺灣地區文學的空間研究概況，於是在規劃的「空間、地域與文化」專輯（下）中，完成了〈文學空間研究目錄初編〉（蔣宜芳編著），初步整理出文學空間議題的發展趨勢。這個目錄雖然兼收古典與現代文學研究的成果，但基於本研究群的特殊關注，主要的研究對象還是聚焦在中國古典文學研究的脈絡。經研究發現，文學空間的研究可歸納出下列三個特色：一、從研究內容上來說，田園、園林、山水、都城、邊塞、仙境、冥界……等類型空間，和由桃花源、輞川、崑崙、瀟湘……等特定的地點所形成的空間主題研究，遠較文學空間的設置、文本空間的形成、空間意識的意涵、地域文化的影響，以及社群空間的關係等研究為多；二、從文類來說，詩詞的空間研究在質量上一般優於其他文類的研究，但受到這種抒情文類特質的影響，空間範圍大多限於發聲主體的經驗與想像；三、從研究方法來說，無論是靜態的空間意象研究，還是動態的空間移處探索，具象的空間類型分析，或者抽象的空間意識闡述，在早期的研究中，空間多半還屬於研究題材，能將其視為一種特殊的視角，或者一種論述者，尚且方興未艾，專書甚少。凡此都促使本所積極籌劃一次跨學科的國際研討會。

爲了讓參與同仁能夠有效地凝聚共識，凡被邀請發表者，大多在排出的議程中，將其題目及計畫擬出，先行討論，討論之後，再試行調整其研究方向。由於先前進行的論文閱讀與集體討論，每人所獲得的「激盪」不盡相同，但多少能夠在其提出研究構想時，試著從其專長領域中蒐集、整理出關於空間、地域的素材。在經歷討論後可以發現中國文學、哲學及經學中，對此一領域確是同樣地豐富而多元，其背後的「文化」確是表現了一個文明古國的悠久傳統，使之形成一種深具民族特

^⑬ 分見《中國文哲研究通訊》第10卷第3期（2000年9月）和第10卷第4期（2000年12月）。

色的觀察。這種深刻反省就表現在最後提出的論文中，表現每個人在其夙所關懷的課題中，可以發現一個較具共通性的文化主題。

三

在兩天十場的二十篇論文中，每一篇所關注的問題頗為多元多樣，所引發討論的，除了個別問題外，其實廣泛涉及了「文化」及「空間」、「地域」的關係。作為亞洲一個文明古國，中華文化在其自然、人文環境中發展成熟，自然形成其民族特有的宇宙觀，以之觀照自然世界與人為世界。千百年來炎黃子民生於斯、長於斯，無論士庶都已日用而不知、習焉而不察：我們到底如何觀看這世界？在經歷了長時間的發展後，自然地理的變遷；社會政治、經濟的變遷；以至社會、文化的諸多變化，其變固是因中有革、傳承中有創新，但是一個文化的基本結構總有些是不變的（不易變或緩變）。這就是一個民族的宇宙觀，究竟什麼是民族心靈觀照下的「空間」、「時間」？它與其他文明古國、民族文化之間，到底有多少異同？

在中華民族的多種族構成中，漢民族經歷了長久的融合之後，建立了以經學文獻為主，採用了「書同文」的語文傳播工具，形成了相對穩定的文化系統。若較諸滿、蒙、藏及其他五十餘少數民族，漢籍文獻的書寫形式確是比較成功地傳播了文化。其間自然也曾有彼此之間的密切互動，特別是佛經東來所帶入的文化衝激，即是以印度古文明的經驗、智慧，激使中土古來相傳的宇宙觀愈形精緻、周備。雖則如此，類似《易經》八卦、陰陽五行所形成的固有的思維模式，卻未發生根本性的變化。而晚近新一波的歐陸文化再度東來，挾其優勢的科技文明，強勢進入，想以之擴張成為全球化的文化。然則面對這一次劇烈的社會文化變遷，我們的傳統文化價值觀是否隨之而變、抑是依舊不變？從這次針對古典或現代素材所引發的現代詮釋，就可發現「如何觀照」確是一個深刻有趣的問題！

在中國文明的創建期，目前文獻可徵的是周朝，其立朝創業是否曾根據一個理想性的建國模型？戴思客從一般視為占卜或人生哲理的《周易》提出另一種解讀，在延續其長期思索的中國「古代思維」模式，他細緻地從文本空間中讀出原初設計者的創意模型；諸如十卦為一單位，卦序中安排五與六是否有關聯性，這是空間的邏輯形式；而從整體的矩陣形式，特別是五十到六十即被解為王朝的領域。從空間性圖式所解讀的隱藏性象徵，可知古代創業建國者的創造性思維，將其弘偉的構想

含蘊於中。相較於此，鄭在書則是借由〈子虛〉、〈上林〉的苑囿空間，象徵帝制王朝如何依據宇宙模型配置山水園林。這種自然與人為世界所形成的「場所精神」：從地形、方位及生態比擬的帝國領土，在此中所展示的博物館功能，意指帝國資產的空間展演；特別是畋獵的行動，在遊戲形式下即是強烈的支配性權力的表現。司馬相如揣摩上意，以高度夸飾的空間展現其「中國化」意圖，這是早期一種典型的立中理念的苑囿圖像。

創業者或掌權者以易象或園囿建構其理想模型的宇宙圖式，從拓樸學或建築學把握空間，象徵政治與宗教的合一，其圖卷式的開展空間正是帝國秩序的展現。這種「中央與四方」的模型並非僅為周文化、儒家的一種理念，也是廣土眾民所共同認同的社會秩序、文化規範。鄭文惠即以武氏祠畫像石為例，細讀石刻的整體配置與細部構圖，其圖像、文字所展演的即是借由墓葬圖像，展示一個家族教育中理想的「秩序」，它配合祭儀，展示於亡者與生者之前。在祠堂的祭祀性空間，此界與他界相互溝通、感應，所以善惡功過的勸懲可以「心想」而「事成」：在這種咒術性思考方式中，亡者可被召而穩定棲止，然後順利上昇仙界；生者則可在祖先蔭附之下，成就現世的一家之福、一己之福。所以畫像的羅列展演就如埃及金字塔內的壁畫一樣，由空間展示其生平經歷並願望的完成。李豐楙則以王母、王公與崑崙、東華的方位神話，從古神話、漢畫像石以至上清經文的豐富資料，解說從地上到地下為何都特別重視東、西的空間對稱；在方位上東西方位象徵的生與死，即是生命的再生、永生。圖像化文字或文字化圖像都表明民間與道教都相信神話與儀式所象徵的，即是超越了此界與彼界的交隔，建立了一個多元化宇宙觀。儒家雖是隱而不彰，但是實際表現在喪葬文化中卻是欲掩彌彰；而道教彰顯其他界主義，對於其人一生功德、人格完美的理想化，則常是掩藏於神話敘述中。

從先秦到漢代，類似《易經》、漢賦及漢畫像石，並延伸到六朝初期道經，所涉及的空間構圖，都是從宗教占卜及儀式所建立的理念模型，在古代一再強調「國之大事，唯祀與戎」，祭祀禮儀及神話所支持的立國之道，就是如何安鎮天下？除了運用有形的兵戎護境，也需要依賴無形的五方安鎮。這也就是尋求建立一個均衡、和諧的秩序，從一國到一姓，都會具體表現於園囿模型與畫像形式，均是以繁複的「物」展現方位、方向感，讓生活、生存於其中的都能獲致穩定、安定：生者以存，亡者以安，這是輿圖之內、安居之中的存在願望。

四

相較於常世的安鎮、安定，在變世、亂世情境中，又如何建立其安定的空間感，就成爲一種更爲深刻的文化心理。鄭毓瑜針對東晉「建康」的論述，就是透過名士與都城錯綜複雜的關係，審視建康作爲中央都城的地位問題。本來都城所象徵的「中」，既是政治中央，也是文化中央；同是象徵了古來立中以御四極的國家神話。不過渡江的東晉王朝在王業未穩之際，世族名士與王朝正統之間的微妙關係，就關涉及避難王國如何重建其統治上的正當性、合法性，君臣之間就在游移、不定中，顯示「中」、「正統」的確立即象徵晉祚的存續或覆亡。從這個角度解讀都城的空間象徵，建康舞臺上的名士風度在風流瀟灑中，就別有一種政治權力的意義。

相對於南朝，劉苑如則選取了一個絕佳的例證，王嘉《拾遺記》題名所隱含的拾遺補闕，就隱隱有種末世的諷諭性。文中從空間廣泛申論「中」、「中國」等語詞，對照於非漢的異族，就是意指本是「邊緣」何以進入「中央」？王嘉及其同時代的人身處的生存情境，就是在失去了漢族的中央、中心本位的艱困時局中，必須面對華戎雜處的人民與文化。而文中析論的旨趣，集中於時間性的歷史縱軸，並解釋了帝王、朝代的推移有其歷史的合理性，然則北朝的諸胡並立又是何種歷史圖像？另一批有關仙境的排列，恍似匯聚海外（洞庭除外）仙山於一仙境圖卷。這些異域仙境的神奇事物，經由羅列展示的呈現手法，將「物」及其「所在」所象徵的心理，表現出亂世子民深沈的共同願望。

名士的玄言玄語與方士的玄言玄語，所玄者實在語言修辭，而所要曲折表達的末世心境則一。魏晉南北朝的都城、中原意象，成就了一時代的空間象徵。時至於今，朱天心同樣發心處理的《古都》，將臺北與京都兩個亞太都會（京都也是過去式）作弔詭的對比，彭小妍、桑梓蘭兩人詮釋的著眼點雖則不盡相同，但是朱天心在作品中強烈表達的，還是讓人有種亂都與故都的對比。從首都作爲中心的空間象徵，臺北爲何會引發作家的疑慮不安，而需將其古典象徵移借於一個旅遊的古都？在後現代手法的處理中，其諷諭式的排比、拚湊文本的策略，創作者既是隱而彌彰，而兩位解讀者也分從臺灣當前的歷史意識與全球化的都市空間論述，析論爲何一個避居的都會能引發一位漫遊者如是的的不安（不安全、不安定）。以今論昔，南朝的北來士族與臺灣的外省第二代，都涉及如何認同新中央、新中心的心理癥結，

建康與臺北本應是一個新王朝新國家的神話象徵，然而為何王嘉需寄寓於海外的仙山，朱天心要鍾情於外國的古國？毫無疑問的亂世、末世心境，從他們的眼睛「遊觀」後，被賦予一種時代意識，其足以代表一群人的集體心靈者，就是不能安身立命的焦慮感激發其創作的強烈動機。

這些空間論述都是創作者與評論者「由境生情」的細膩解讀，不同時代中同一性質的境形成了不同的空間象徵，特別是在變亂的時代，從古到今敏感的文人總常會興發「不遇」之感：建康名士、身在北方的王嘉、或是外省第二代的朱天心，多有不遇於時代而對景傷情的愁緒。而漫遊者的先驅則是兩千年前的屈原，在〈離騷〉、〈遠遊〉中，主人公就是漫漫行旅，「遊」是在空間進出、上下的動作，而「觀」則是隨行遊而觀覽的空間美化，乃是以我之眼觀物，物皆著我之色彩。小南一郎曾研究過《楚辭》的時間意識^⑭，這次又結合了空間的旅行，對終點的「舊鄉」提出新解：一般多解為地上的舊居、原鄉，是臨上天之前忽然返顧的下界舊鄉，如此就觸犯「需直直向前，不可返視」的禁忌，導致僕夫悲余馬懷而終不果其行。小南教授卻相反地解釋為「不死的樂鄉」，為天界祖先靈魂的居處，是漫遊者希冀終結漫漫長征而加入此一天際共同體。這種新解，胡萬川在評論時明白表示不能接受，主張還是應依舊解，認為漫遊者屈原在行旅終點時所返顧的，仍是下界中雖則不遇，卻終不遠離的楚地舊邦。

士之自覺其「不遇」，兩漢賦家雖是一再拈以為題，但其愧歎不遇於時，總以不遇明主居多，形成知識分子常有的挫折感。魏晉以至南北朝的紛擾之世，文士的不遇感慨轉深。周大興從阮籍所理想中的大人先生著眼，這一轉化神仙形象以自記其志的傳體，深刻感受「名教空間」所形成的網羅彌天蓋地而下。從玄理分析「竹林之遊、隱士之遊」，再進一步理解大人先生如何衝決名教，而在「神貴空間」中成就其烏托邦。這種論旨與玄學的一般見解一致，在當時名教與自然的衝突中，前者所代表的秩序、規範是「儒」學精神之所繫，而「道」則是針對此虛假的常道、秩序，從「自然」深刻反思其虛偽性。從空間的角度，該文所揭出的名教空間，也是常道的、秩序的空間，其中隱含有權力的合法性掌控。如此衝決其所建立的神貴空間，就是一種竹林之遊所要完成的無何有之鄉，這是漫遊者屈原的魏世版本，其

^⑭ 見小南一郎：〈楚辭の時間意識——九歌から離騷へ〉，《東方學報》（京都大學人文科學研究所）第58期（1986年3月），頁121-207。

不遇、挫折之情，古今同慨。

尤雅姿從魏晉文學下手，而以「臨界空間」觀察時人的「鄉愁」，這一斯波六郎所說的中國詩人的「孤獨感」，在魏晉文人的作品中，幾乎多種題材都會反覆觸及——從詩到小說的不同文類中，仙鄉、神界、世外桃源之類，使用電腦語言稱為「虛擬空間」——由此觀察闖入者的入境及其觀物所感；更進而及於醉鄉、夢鄉，並從死亡的臨界經驗，廣泛分析諸般境域所反映的時人心境。此文博雜地引述諸多文本及相關論點，試從「虛擬實境」的電腦語言及經驗，提出新視野，這種新嘗試是否可完全解讀魏晉作品的背後精神，固然猶有商榷的餘地，不過衍自物理學的臨界空間，應用在魏晉文學中的仙界、醉鄉、夢境，乃至於流亡、棲隱、行旅之所，確實統領起魏晉時代「飄搖」的時代感覺，為古代文學做了一次後現代語言的解讀。同時，文中所泛舉的仙境、夢境及異界之「遊」，也確是彰顯出一批闖入者、誤入者遊觀另類空間，以此欲掩彌彰、欲彰彌掩的遊行經驗，反映現實界空間及時間的困厄，這是不遇於時的空間象徵。楊玉成則是廣泛運用了南北朝的文論資料，從士庶、性別、地域作文學閱讀。這是從南北地域之別所形成的文化交流，廣泛考察了一時代的文論旨趣，全文扣合著不同社群、經典、性別、地域和種族等廣義的文化空間，巧妙地描繪出當時以都會為中心的聲譽社會，文化階層如何利用讀者評價、經典的塑造和書寫活動，從事文化價值的競爭，以及知識權力的遊戲，重新劃分文化版圖，並指出其中所蘊含的時代意義。如同尤雅姿一樣，都是企圖心頗大的嘗試，想從空間、地域弘觀論述南北文人、文化，這是大一統的常世時局較少有的現象。非常性的變世、末世常激使士人有種漂泊、流放感，兩人的閱讀都不約而同地呼應了薩伊德的知識分子境域，現代化地詮釋了「不遇」感，既是「境」激發其漂泊、孤獨感，也反向激勵其創造了頹廢美學：一種遊戲論下的文化書寫與女性書寫。兩篇都隱隱觸及「空間」的變化足以激發文人的想像力，成就了一種反常的、異常的文學風格與文論趣味。

王瓊玲則是就其長期關注的戲曲，找到了一個巧妙的切入點：先界定了江浙地區的地域性，又選定了文人劇作中的「風流劇」，諸多文人中就從李漁入手，正因其提出一個試圖彌縫儒道的論旨：

名教之中，不無樂地；間情之內，也盡有天機。畢竟要使道學、風流合而為一，方才算得個學士、文人。（李漁撰，匡廬居士、雲間木叟合評，《慎鸞交·送遠第二》，卷5）

就光是這一句「風流道學」，既可上承魏晉玄風，也可開出明代文士風流：它貫串於人品、戲曲等，從思想到行爲，當時的山人清客常「請優人說法」，在隱逸、遊戲氣氛中，經由「才子佳人」劇傳達一種風流道學。文中廣泛採用了豐贍的劇作，在才子佳人劇中所要表達的，何嘗不是另一名教「道學」空間中的風流？此乃風流行徑中自有名教樂地。這一時代文人所衝決的是另一波思想狂熱的道學、理學，一種有「理氣」形上依據的新範式、新秩序。從江南地區、特別是江浙地區的地域性經濟、文化，可以理解儒士的「異化」即是依違於士、商之間而成爲「士商一體」，其背景即是「亂世」，激使一些文人退隱：隱於市、隱於商，也形同隱於山林或藝文，如此風流劇、才子佳人劇不正是一種溫和的衝決名教、道學的方式嗎？荒唐的劇情版本的情感形式中所開出的是另類的空間。

相較於戲劇，高桂惠就以《西遊記》續書——《續西遊記》，從「魔境」的觀點提出了一個本土化「境」的空間思考。文中明確揭露了「遊」的文化母題，作爲遊歷奇境的張本，本來取經之行就是合「遊」與「觀」爲一，從真實的異域到奇幻的魔境，都是一種典型的空間變化。這是以「常」（人間）對照出的「非常」（仙界或魔境）之境，遊的行動就是有意展演了陌生化的空間，更真實展演了取經者的內在「心境」：從《西遊記》原著到《續西遊記》續書，後者即以靈虛子、到彼僧的初行所遇，在謫仙遇仙模式中「觀照」本心。書中除了呼應了左派王學，反思當時的主流理學，更直接融會了佛、道二教對於心性的探索，所以小說中所展現的魔境即是一種反向思考「心」。如此就將外在的空間轉向內在的空間，從真實性或奇幻性地理空間深化到精神性象徵性的空間，在中國的歷史文化脈絡中，「境」與空間不僅不同文化間有開始對話的可能，更可藉由仙境、魔境一類的語彙，思索一個可無限開展的文化理念。

從文化理念在不同階段的型塑期，境、空間的靜態呈現乃是經由「遊」、「觀」的動作與視覺展現：如此中央與邊境（邊緣）、內與外，在一種真實的地圖學基礎上，就進一步深刻及於哲學、宗教學及文學所探索的，從身（身體）到心（心性）、從有形（現實界）到無形（仙界、魔界）。中國人在時間所積累的文化經驗中，確是經驗老道地提出了一個文明古國的境意識，這是足以與西方的空間意識、場所精神相互比較，並進行深度的對話，如是現代詮釋下中華文化傳統的境觀。

五

中國文人到底如何表現其空間觀念，就如現代的學科分類一樣，其中有關地理學（特別是人文地理學）、藝術學、園藝學以及其他藝術領域，在古代士人的養成教育中，大多能廣博地涉及。因此今人面對這些材料時，實也適合採取較多學科的觀點，重新詮釋，如此始能彰顯其為空間藝術的特質。這些既有自然空間，也有人為空間，都能經由藝術家及諸多文人的「觀看」，然後巧妙表現於不同的藝術形式。每一種作品在自然的模擬與人為的參與中，都試圖表現其空間、場所的個性、秩序及美感。所以今人應如何詮釋含藏於圖像、文字中「境」的精神與意義，從空間現象學理解其存有的意義，應是哲學家所試圖提醒的一種認知或體驗吧！

衣若芬在連續多篇有關瀟湘圖的研究中，就是針對當時文人畫的瀟湘主題，從地理概念、空間表述等方面，深入分析圖像、文字下所隱含的心性意識。從人文地理學認識瀟湘，其真實地理的場所特性，實緣於早期的神話傳說、屈原等失意文人的歌詩，其後有關瀟湘的地理知識實已入文化。故任何一種瀟湘圖或詩文的完成，在諸多豐富的文本資源中，確實具有高度的互文性，其中共同擁有的歷史記憶、文化資源造就了「觀看」中的與圖像上的瀟湘，圖文之中已被賦予了濃厚的人文意識：不遇與隱逸。所以真實地理的瀟湘景象是企圖保存於地志、圖籍，而在山水畫或詩歌的複製、模擬中，所呈現的是畫家、作家的心境。董其昌在題所藏《北苑》一卷的瀟湘圖中，曾說：「蓋正『洞庭張樂地，瀟湘帝子遊』二語為境耳。」這個「境」字是畫境所呈現的山水之境，就如其「嘗遊瀟湘道上，山川奇秀，大都如此圖」。這個佈局卻是經有心人如宋迪的取景、取境；或是蘇東坡「不堪平遠發詩愁」的詩人感興體悟而得的。文中對於「境」從空間角度「觀看」，正是發現其空間、場所精神中的特性、美感，它呈現了一種心境當下的觀物、感悟，也就是王國維之所以會拈舉的「境界」觀念。

曹淑娟則是初步運用了祁彪佳有關「寓山」的資料，作為園林文學的一個空間典型，是人為空間「遊觀」的佳例。從祁氏造園取景的「創造」活動始，其個人的生命經驗、審美體驗既已灌注其中，文中分析其乞歸後的心境，在寓山所創作的世界，從人文地理學注意「我」的主題性參與，如此一園之境也就是主客合一的創造「物」。從其遊觀的行為及作品的呈現，可從空間現象學理解這是一種「定居」的

存在，祈氏從實體營造到文本創造，都是從挫折、不遇中退出，然後在所建造的「物」中試圖安定下來。從桃源之境的嚮往，此中的個己棲停與邀訪，將寓山的場所精神——完全寓於〈寓山志〉及相關的圖文中，祈氏的個性、審美趣味及其生命情調經由園林、文學，真實紀錄了一生中重要的將終一段，外在之境與內在之境、客體與主體至此合而為一，其個人經驗之於理解明末文人，確實具有普遍性。

蔣秋華則是選取了汪中的〈廣陵對〉為例，在解說其寫作動機及才學趣味外，提出了一個歷史記憶與鄉土情誼合一的佳例。相較於個人性的寓山，廣陵之於汪中是一個典型的文化空間：所有的歷史典故、場所特性均一一於典故驅遣中羅列，既是詠地之賦作為傳統文類的表現手法，自是足以激發本地文人從歷史、從個人歷史表現其中所蘊含的人文歷史精神。文中雖難免誇耀其炫博心態及現實動機，但是從其存有經驗言，則是廣陵一地所有的建造：人或物，都是讓人有種安身立命的定居感。對類似汪中一生所遭的坎坷經驗言，特意使用問對體的賦筆，在一問一對的夸飾、夸博中，表現學者對於人文地理中人文化「世界」的深刻關懷，賦文中正是由「我」的眼睛「觀看」，也表現了「我」的心有所感悟興發，如此才彰顯出廣陵之美之富，乃是緣於一個善於體悟狀物的文士心境。

圖像、園林或地理都是空間象徵，鄭慧如則採用了時下風行的身體論述，解讀了一批有後現代企圖的現代詩。從一排長名單可以發現：新世代詩人的感官經驗確是頗多後現代的創作傾向，文中從寫作空間論述為何這一代詩人如此顛覆了身體的「正常」經驗？鄭慧如準確把握了當代、反常形式社會的「不確定感」，使詩人勇於衝決社會的傳統規範。這種顛覆、顛倒的觀物方式、反常形式，是一種深刻反思平衡、單調的生活「秩序」，也就是對於「常」的日常生活、正常的秩序，從非常、反常的角度抉發其反秩序面向：陌生、不確定、被遺棄，因而對於政治、性別、道德之類的嚴肅課題，有意藉由身體空間的顛覆、混亂，讓人重新加以認知。如果刻意突顯個性的詩人不要僅只參加混聲合唱，而是要獨唱，所以在觀看身體時，就如目下時髦的嘉年華理論，被反思、顛覆的身體確是臺灣詩壇上一次未曾如此激烈狂歡的經驗：「醜惡」意象其實是對抗一切虛假的「潔淨」、「秩序」的語言策略。當前進入二十一世紀的臺灣社會所面對的不確定感，激使詩人在「不遇」於時的焦慮下，以身體空間反思整個世代的身心挫折感。

六

「中國」本就是一個刻意明確化的空間象徵，這個文明古國在自然、人文環境下，經由知識精英與廣土眾民創造其獨特的宇宙觀，也成為後人在參與創造時的文化認同。在中國早期的語言中，境、界或場、域等的構字，及由此複合構詞的境界、境域、領域、場域、場所或地方、境地，基本上都是從土而成的土地、地理經驗。英文的 *space*, *place*, *territory* 等也被如此對譯過來，「空間」的間是間隔、區隔，具有界域意；而「場所」的所字則是處所、所在，具有存有有意。在這次的研討會中自覺地多次使用的「境」字，以及仙境、人境、魔境諸詞，都顯示國人已有自覺性的「境」意識，自然將它採用以對應於空間、場所等外來觀念。

如此的境意識並非從古中國創用後，即一成不變，這次較少深入觸及的是佛教東來後，佛經所代表的印度文化及其思維方式，在長期激盪之後，原本地理學的境意識顯然已被深化了。這是緣於佛教的心性修持經驗，在其因明學的思維方式下，深刻論述了識與境的關係，本來楊玉成可以針對南北朝詩論文論中的新視域申論，不過這個影響深遠的題目恐怕需在以後的研討中，再俟機詳論了。從唐宋以後文學、藝術及思想中，凡使用境字均逐漸拓寬加深其語意內涵，在美學的開拓上，王國維的「境界」說即為美學發展的結果。而在小說敘述中《西遊記》的心魔之境，也是演繹自佛教修行的密契體驗，可見由地理有形之境，以至宗教內在之境，使境意識多元化、內在化，這是文學在文化傳承中創造力的高度表現。

境意識可隨著歷史文化而與之俱變，其中語言與思維是較易變的，但是宇宙觀作為民族文化的模型，則是緩變、甚或不變。佛教文化在語言、觀念上固是深化了境意識，但是對於氣化的有機體宇宙觀，卻未曾有根本性的改變，這多少顯示了中華文化的韌性。不過明末前後耶穌會會士又東來了，李爽學所論的證道故事，即是選擇了一個關鍵時代，其中就深刻論及語言的使用問題及其背後的文化背景，耶穌會士曾以其專精的天文學啟發了中國士人、甚至是皇帝，除影響學術及制度外，是否也曾深入基層民衆的生活及其意識中？李文中從證道的語言、例證，辨明語言觀念在證道布教時的功能，早期佛教人的格義殷鑑不遠，然則會士所引介的地理、天文知識，顯然衝激了自認居四海之內、之中的中國子民，使之意識到這是一個境之外有境的「世界」。耶穌會傳教士所帶來的這波衝激，其後雖一度中斷，惟晚清至

民國更爲激烈的變革即將到來，是乃大開萬古未有之奇變。

在這次所有的論文中，文學較多而哲學、經學較少，其實同具主流的儒學、理學，都一樣需面對歐西的現代學術，不得不進行深淺不一的現代詮釋。「空間」之高揭爲題正顯示當前進行詮釋時，彼此之間應如何進行對話？中國文化中特別是文學、哲學對此都含藏有豐瞻廣博的資料，然則到底如何才能進行全面的比較思考？近年來有關空間的諸般論述，印證了大家已意會到這一根本問題，文哲所只是掌握這一方面較多的材料者而已，今後如何各就其專長，或弘觀或微觀地進行研討，在語言、觀念的詮釋上有所突破？就其整體成果而言，如何建構一個中國本土的境思想或空間觀？這類基礎工程只是剛開始起步而已，目前仍不足以觀照中國人宇宙觀的全貌。

因此，一群學有專精的學者聚會談境、論空間，雖僅有二十餘篇，卻已足以提出一些基本問題，可作爲今後持續深入的課題：

- (1) 儒、道、釋的空間觀如何匯通、交流、其主從定位如何？
- (2) 常世與變世是否會影響人對於空間的認知，其表達方式有何異同？
- (3) 中國的居中觀念，是漢人的我族我國意識？如何與異己文化、不同族群進行交流？
- (4) 中國漢文化以農業民族故，強調安土重遷的守境意識，然則對於遠方或異域之旅的遊移、遊牧又如何認知？
- (5) 在境的安鎮、安定中，又關聯及「遊」、「觀」諸字及其行爲、心態，這類語言的意義何在？
- (6) 中國民間的信仰習俗與道教、佛教的義理，是有他界觀的存在，與儒家及現代科學之間又如何對話？
- (7) 佛教、基督教等進入中土，到底中國人的因應在不同時代形成何種樣態？
- (8) 現代化的詮釋中，如何與西方或異文化進行空間觀的反省？又如何正確詮釋？

從長達年餘的反覆討論中，有興趣於斯者都會發現：這是一個仍有待持續抉發的文化課題，所發現的愈多就表示我們以往的關注遠遠不足。學界都習於就一己專精的問題深入研究，有時反而不能掙脫其上，以見林的全相，類此全文化的弘觀觀照，自是大有助於微觀研究的自我定位。從這次的切磋論述，可以發現整合之不易，卻十足有益，諸如空間一類的大哉問尚多，如果累積的學術經驗不足，而要寫

出深入的專論專書，難免會有欠缺、片面之憾。在目前崇尚學術分工的專業時代，如何整合以補個己之不足，實是學術社群需要深思的當務之急。空間議題僅為一例，所關涉的文學文類、學術領域之多之廣，既有中外學術的兼通博深，亦有多元學科的統整交流，實是窮一人之力、一所之能所難以竟其全功。因此在強調建立本土化理論之前，在突顯現代化詮釋之前，如何不囿於一己的窄小空間？實是學術中人首需突破的，或許如此，中國人的境意識為何，才能真實而全面的展現於前吧！