

※序跋選錄※

從外遊、內觀到遊觀

《遊 觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》導論

劉苑如*

二〇〇五年夏天榮獲哈佛燕京社獎助赴 Cambridge 進修，延續本人從一九九九年起在中研院文哲所推動的「空間、地域與文化」系列研究¹，展開中國中古遊方僧人的研究計畫。當時也銜命在身，進一步拓展本所重點計畫「中國文人自我形象的建立與轉化」的成果，充實未來三年新的重點計畫「中國文人生活的道與藝——自我技術之反思」，擬邀請哈佛東亞系共同組織兩地學者，成立一個跨領域的工作坊。九月初第一次拜訪田曉菲 (Xiaofei Tian) 教授，尋求雙方合作的可能性。兩人相談甚洽，曉菲建議能在該系於二〇〇四年所舉行的「六朝」工作坊的基礎上，尋求兩者之間的交集。但究竟如何能將文哲所對文人「修身與美學」的興趣，巧妙連結於美國學界對政治、空間歷經劇變，促使思想、文學與宗教多元化的「六朝」研究關懷，形成一個具體可行的議題？走出曉菲位於 Divinity Avenue 的燕京辦公室後，在一片秋涼中，心裏糾結起一個難解的結。

在那段期間的異國經驗中，經常往返於 Divinity Avenue，在往 Harvard Yard 的方向，行經位於 Quincy Street 的 Memorial Hall——原本為紀念十九世紀美國內戰殉

* 劉苑如，本所副研究員。

¹ 該項研究的具體成果，包括「空間、地域與文化專輯（上）」（《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 3 期〔2000 年 9 月〕，頁 107-188），「空間、地域與文化專輯（下）」（《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 4 期〔2000 年 12 月〕，頁 65-196），以及《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年）。另外國內有關空間的集體研究，特別值得一提的最新成果，即是由國家圖書館漢學研究中心所召開的「空間移動之文化詮釋國際學術研討會」（2008 年 3 月），會議論文集由王璦玲主編：《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》（臺北：漢學研究中心，2009 年 10 月）。

國戰士的教堂，現在已改為學生活動中心，並附有一座古色古香的小音樂廳，哥德式的尖塔，紅磚外牆拼貼著彩色圖案，組合成 High Victorian Gothic 的風格，在我眼中乃是深具一種玩具趣味的異國情調。在一個風和日麗的下午，我的目光再次與這座背襯著蔚藍天空的建築物相接，突然有一種身在哈佛大學的真切感受。這時又看到排隊在 Harvard Yard 中，等著和創校人 John Harvard 牧師銅雕拍照的旅人，心中立時浮現出一串問題：究竟哪一個景觀才能代表哈佛大學？那些短暫停留的過客，相較於曉菲這樣的美國知識新移民，或是像我這樣棲居一年的訪問學人，三者之間到底有何不同的經驗位置？當下即聯想到羅蘭·巴特 (Roland Barthes, 1915-1980) 有關巴黎鐵塔的論述，他曾提出一系列的問題：當我們參觀這些景觀，到底是如何進行感官的「觀賞」和內在的「想像」？又如何透過身體的觀看活動，建立一種經驗位置？從而指出，這種以身體感官為基礎的經驗，其實又牽涉一種觀看的「技能」，不僅可為自己定位，也可在社會、文化面向上，將此一觀看的對象轉化成一種地域性的創造精神……²。這時瞬即於腦中回顧了六朝文學的全景，閃過有關京都、紀行、遊覽、祖餞、軍戎等名題，從而觸動可以今人觀點開拓的相關議題，如洞天遊歷、樂園神話，以及玄遊、佛身、法身、觀想、遊方……，這些都是關乎釋、道、儒三家經由空間移動與視野開拓，分別在文學與文化上的多元表現，於是「遊觀」的議題正式成型。

一、前景回顧與視野開拓

晚近國內對於身體工夫的反省，已在學術圈內蔚為一時的文化風尚，大致可分為三個主要的途徑：首先即是中國思想史「身體觀」(view of body) 的問題化過程與新視野的展開。首推由楊儒賓組織，清華大學中國文學研究所及太平洋文化基金會合辦的「中國古代思想史中的氣論與身體觀」國際研討會（1991年5月），並於一九九三年出版同名論文集，共收二十篇論文，主要從「治器養心」與「身心互

² 見 Roland Barthes, "The Eiffel Tower," *The Eiffel Tower and Other Mythologies* (New York: Hill and Wang, 1979), pp. 3-17。中譯本見李幼蒸譯：《寫作的零度》（臺北：久大桂冠公司，1991年），頁 44-56。相關研究可參見齊偉先：〈權力的身體與消費的身體：以身體為媒介的考察〉，《政治與社會哲學評論》第 25 期（2008 年 6 月），頁 118-121。

滲」的角度，闡發身體觀在中國思想史研究領域中的發展潛力，包括作為思維方法的身體、作為精神修養的身體，以及作為權力展現的身體，並附有中、英、日身體觀的參考文獻，參考甚便。其他相關的國內外研究，已有黃俊傑教授〈中國思想中「身體觀」研究的新視野〉³、周與沉的〈中國身體觀研究述評〉⁴、李清良的〈中國身體觀與中國問題——兼評周與沉《身體：思想與修行》〉⁵等文的述評，本文就不再複述。

其次則是「身體技藝」(body techniques) 概念的檢討與發揮，特別是在本土人類學的研究中，常以 Marcel Mauss (1872-1950) 的 *Les techniques du corps* (1936)⁶ 為起點，從文化的角度，指出身體的訓練與培養，不僅涉及「身體—動作」、「身體—器具」的能力，也與身體如何識別物的能力有關，而這樣的能力又與人格特質、道德、品味的學習與內化息息相關。其中屬於集體的研究成果，可見於從二〇〇〇年開始，中央研究院民族所余德舜所主持，歷經「氣的文化研究會」、「醫療與身體經驗」研究群，到二〇〇四年「身體感」的整合型計畫，最後所結集的成果《體物入微：物與身體感的研究》(2008)，收錄了十二篇文章，以不同的主題，探討多重感官訊息如何結合成身體感的項目，以及身體與物之間密切互動；另外在二〇〇九年的文化研究會，也特別以「身體技藝」為題，開闢了專題討論會，發表了三篇論文⁷。然而「身體技藝」究竟如何在修養論與美學的脈絡下思考，尚且留下許多可討論的空間。

³ 本文首發於《中國文哲研究集刊》第 20 期 (2002 年 3 月)，頁 541-564。後收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》(臺北：臺大出版中心，2007 年)，頁 219-250。

⁴ 本文收於周與沉：《身體：思想與修行——以中國經典為中心的跨文化觀照》(北京：中國社會科學出版社，2005 年)，頁 22-54。

⁵ 見李清良：〈中國身體觀與中國問題——兼評周與沉《身體：思想與修行》〉，《哲學動態》，2006 年第 5 期，頁 21-27。

⁶ Mauss 認為，人藉由各種對待身體的方式，因應自己所處的特定時空，連結出其社會性。因此，身體技藝乃是具有闡釋性的，人的身體既展現了自己的技藝，也是對人性概念的再現。“Body Techniques,” *Sociology and Psychology* (London: Routledge), pp. 97-123. 亦可參見 Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987), pp. 6-9。

⁷ 包括洪儀真〈遊於藝，或是疲於奔命？——表演藝術工作的困頓與杼困〉、施佩吟〈身體的技藝：羅東林產工業下的匠人生成〉、何春蕤〈世俗與驚駭：當代刺青的敘事化〉等。

再者，乃是「自我技藝」(Technology of Self)的運用與批判，受到西方後現代思潮，對於既有體制和意識形態的質疑，以及馬克思(Karl Heinrich Marx, 1818-1883)「改變世界」理想落空的影響，而將「自我」作為一種反思的概念⁸，並主張文人的自我修養、行事風格，和社會風氣之間有微妙的互動關係⁹。早在二〇〇三年，黃瑞祺和何乏筆即出版了《後學新論》，藉由比較法國思想家哈道特(Pierre Hadot)和傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)的自我修養觀，提出「自我發現」與「自我創造」兩種不同的修身方法。前者相信人具有「內在本質」的真我存在，可藉由自我修養的工夫往內「發現真我」，往外向宇宙擴展，達到心靈與宇宙合一的境界；後者則反對自我是一種本質論的，寧可採用具有美學取向的「存在美學」、「生活藝術」等說法，經由嚴格的自我工夫來「建構自我」。而後，何乏筆主持的「真理與工夫：傅柯研究與當代儒學之碰撞」研討會，成果已於《中國文哲研究通訊》的「真理與工夫專輯」中出版(2005年9月)¹⁰、「晚期傅柯與傅柯之後：跨文化視野下的主體問題與自我技術」研討會(2006年2月)、「當代藝術與當代哲學——主體問題與自我技術」座談會(2006年3月)，都是系列性的相關活動。

二〇〇六年至二〇〇八年，由本人和何乏筆主持的文哲所重點計畫「中國文人生活的道與藝——自我技術之反思」，則將「自我技術」視為一個兼具實踐與創造性的問題意識，作為探討與反省文人(literati, 兼含文人學士)生活的「道與藝」這一傳統文化議題的起點。在具體操作上，既分時代專論，同時也注意其貫時性的連續性，並從遊觀、宗教禮儀、文藝和審美生活四個「生活世界」的面向，綜合探究中國文人藉由各種類型的作品中有關認知、理解、懷疑、判斷和表白自我的話語，解析中國文人如何自我審視、自我管理及自我成長，終而能體道、行道。換言之，也即是覺察到自我與自然、自我與世界的關係，以達到一種「自我超越」的境界。我們首先遭遇的，即是傅柯的自身倫理學——只關注自我與自我的關係，是否能夠適應中國傳統自我與自我的關係，自我與他者的關係，以及自我與物的關係，

⁸ Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, vol. 2 of *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1985)。中譯本見米歇爾·福柯著，余碧平譯：《性經驗史》(上海：上海人民出版社，2000年)。

⁹ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. Richard Nice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984)。

¹⁰ 見《中國文哲研究通訊》第15卷第3期(2005年9月)，頁1-140。

到底其適當的關係如何？以及如何在生活實踐中完成等問題？本來在中華文化傳統下並不忽略身體技藝的義理與實踐，不過這些思想文化分屬不同系統，對這類課題的關懷方式並不盡相同。即便如此，本計畫在規劃之初，就已經決定採取一種開放、批判與對話的態度，讓傅柯的「自我技術」論述作為一系列討論的催化，允許各種不同學科訓練背景的同好「各顯神通」，一方面透過當代哲學的問題意識，從中國傳統思想中發掘修養與生存美學跨文化的融貫性與潛能；另一方面則是從中國傳統中的議題，嘗試賦予現代詮釋。

前一具體成果可見於何乏筆在「自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯」¹¹中特別又提出了「機制」的概念，包括「真理機制」(régime de vérité)和「生命機制」(régime de vie)，欲透過中國古代的經典文本，為當代批判性思想的資源，探討主體量的引導與集體能量控管的關係，促使跨文化批判的萌生。後者的第一個成果，則是累積了多次座談、工作坊，最後匯集成本書。其中包括「遊觀與體現：中國文人的身體實踐與自我體現之再思」座談會（2006年10月）、「三教之遊：遊學、遊方與仙遊」座談會（2006年11月）、「為道屢遷：中國文人生活中的宗教禮儀實踐與創造」國際學術研討會（2007年6月），以及由蔣經國基金會贊助，哈佛大學東亞系與本所共同主辦的工作坊“Kinetic Vision in the Six Dynasties”（2007年5月），並且經過審查出版的漫長過程而完成。其中李豐楙、鄭毓瑜、蔡瑜、蔡英俊教授，不僅長期參與這個議題的建構與討論，甚至自籌部分經費，玉成跨海的壯舉；而曉菲所組織的“Kinetic Vision in the Six Dynasties”工作坊，在「移動的視野」的主題引導下，國外的漢學研究者多能從比較的觀點，探討中、西遊、觀的異同，或是從異文化的角度，重新發掘中國傳統中「觀」的不同面向。唯其篇幅與資源運用的限制，幸蒙曉菲、康達維 (David R. Knechtges)、陳威 (Jack Chen) 教授的慨然相助，以及吳捷、泰平、秋蕾、珮瑄四人的敏捷譯筆，方能完成三篇有關文學的英文論著翻譯，其他參與者，包括 Michael Puett、Robert Campany、Lu Yang、Wendy Swartz 教授等精彩的論著，目前只能見於諸位教授的英文著作。在此謹申謝忱，感謝諸位的貢獻，並加深了這個議題的思考！

¹¹ 見《中國文哲研究通訊》第18卷第4期（2008年12月），頁1-141。

二、遊、觀與遊觀：一個觀念的再思

相較於聽覺性的「言說」、「內省」等無形的體驗，是否可能聯繫上視覺有形的經驗？本書選擇「遊觀」這一視角切入華人的感覺世界中，突顯視覺性所引發的感官經驗，如何在「遊」的空間移動中，形成由外而內的知覺。早在先秦兩漢的文本中，同時兼用「遊觀」與「游觀」。「遊」之與「游」的造字初文「旂」，都是取象於旗幟的飄動，這是自然界的物體因應環境的反應。故「游」字从水，即取義在水中浮行潛泳之流動、漂浮、無所依托，從而引申出自由、不定和無所用心等義。故凡從「遊」複合成詞者，都是為了表現其自由不拘的無利害性、無關心性，如《詩經·大雅·板》「昊天曰旦，及爾游衍」中，意謂「恣意縱遊」的「游衍」；《淮南子·本經訓》「古之人同氣于天地，與一世而優游」中，意指其委心任運的「優游」；《管子·法法》「商無廢利，民無游日」中，形容「閒暇日子」的「游日」等。而取義於「辵」，則著重於足之所履所經者，故凡遊行、旅遊、遊蹤等複詞，都著重於人在空間中的移動。

有關輕舉遠遊的神話敘述，在先秦時代並非普遍性的經驗，自古儒家孔門之教即不鼓勵遠遊，而主張居有定所，「遊必有方」，故期望經由遊於藝、遊於學之遊，成就其士大夫之教，以取代遊無常所的漫遊衝動。相對於此，道家則別樹一幟，主張逍遙之遊，擺脫人倫政治的羈束，嚮往精神自由，往來於天地的方外之遊，卻又受到現實條件的限制，乃內向發展，而成為一種精神上的內在之遊。康達維教授的文章，既論述了「遊」或「游」字的本義，指出其與巫、道飛行的宗教神祕經驗有關，廣泛地追溯中國早期虛構的詩體遊記和真實的帝王巡遊記，並比較中、西的登覽體驗；吳展良教授則是綜論儒家「遊於藝」的歷史變化；周大興博士從胡伊青加 (Johan Huizinga) 和加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 的遊戲人詮釋新道家的遊與不遊之間的至遊旨趣；李豐楙教授又從道教入手，比較早期道、佛在內觀上的特殊視野，指陳道教如何與佛教相互激盪，開出一套內向遊觀的身體想像，以及如何踐行氣之流動，形成其自我控制與護衛的身心知識。

至於身體親履的實際遊行經驗，到了中古時期，儘管海上、陸上絲路已往來頻繁，商旅、遊方與行役的經驗大為增加，然境內的山水、洞天之遊，仍被視為一種空間的冒險行動。這種擺脫日常生活的身體實踐，不僅是自我在規範體系情境下的

行動展演，透過觀察、書寫兩種技術，更納入了不同主體間的互動與權力運作。李豐楙教授從遊觀洞天、登涉入山的探祕之行，申明道民如何在天地崩壞的末劫氣氛下尋求度劫，建構一個區隔於災劫的洞中天地的樂園願望。蔣義斌教授探索中國僧侶遊方傳統的建立與改變，變奏中潛藏著佛教中國化過程中變俗與順化辯證的主題；田曉菲教授以法顯《佛國記》為中心，經由「天堂／地獄」與「思歸」兩種敘述模式，比較出中、西宗教遊記書寫傳統的異同；本人則闡釋僧人劉薩荷遊化、遊方與遊冥三種遊蹤的書寫，及其在文化、宗教上的意義。凡此均突顯出中古時期宗教旅行在修行、宣教，以致文化上交流的重要性。這種經驗的文學回應，即如鄭毓瑜教授別具隻眼，發現謝靈運不僅參與東晉以來興盛的一種透過身體行動的地理發現（窮究歷覽），同時也改造了原有的名物訓解系統，不論是強調八方殊異的山川形勢，或是由物與物之間的動態關係，來取代原有普遍物性的展示；或是以親歷身觀的體驗空間，取代可以精審估算的數據圖譜，而在「山水詩」大家之盛名外，也參與了當時「新地理」論述的營造者之一。

「觀」字則是聚焦於視覺體驗，《說文解字》曰：「諦視也。从見，萑聲。」古文觀从囧。而囧的本義，《說文》曰：「窻牖麗廡闔明。」其中隱含了看得通透之意。相較於「視，瞻也。从見、示」。或是「見，視也。从儿从目」。可見「觀」、「視」、「見」三字，雖常彼此互訓，但實際上還是各有同中有異的視線方向，以及所見通透與否等程度上的差別。引申而言，「觀」即有審查之意，取意於古人仰觀天象、俯察地理的觀照。《周易》中亦有〈觀卦〉，提到先王觀國之光，以省觀民設教；意指天子巡狩天下，詳細的「觀察」與分析旅行之所經的各種狀況。由此可見，「觀」既是靜態的定點觀、看，也是在動態行旅中的隨時而看，動與靜之中均有既定的觀察動機和目的，也包涵了對空間、時間的身心「感覺」。而宋人拙叟在《南嶽總勝集·序》所提出的論述，所謂「一時登覽之興，固有素懷淨緣，默存真趣。……感今懷昔，一旦契其夙心，發其雅志，悟修真之至理」¹²，即可作為「知覺」與「至理」間關係的一個註腳，認為透過登覽這樣一個「觀」的經驗體察，正是啟其「素心」、「雅志」、「至理」等所有審美與修身知識的起點。若從梅洛龐帝 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961) 現象學的觀點來看，所謂的

¹² 見〔宋〕拙叟（陳田夫）：〈序〉，《南嶽總勝集》，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第51冊，第2097經，頁1056a-b。

觀看 (look)，則是一種「開啟」(opening)，將觀看活動視之為觀者和可見物結合成一體的行動，探索自己在可見物之中，正如交織內在與外在的纖維 (tissue)，使得肉體 (flesh) 相連¹³。換言之，也即是自我與他者聯繫的管道，從而理解自我與世界。由此可見古釋與新詮實各有勝義，本書作者亦各有發揮。

這種將天地萬物盡收眼底的「觀」意識，納入文學的書寫和山水繪畫，參與對話的幾位學者都認為與巫者的飛行巫術，以及道教山嶽鳥瞰的經驗有關，但更多著墨於佛教禪觀的影響。黃景進教授大篇幅地辯證了淨土彌陀思想與廬山人間淨土建立的關係，探索「咫尺千(萬)里」與「運於掌中」兩組概念如何對應？而發現其間存在一種共通的觀物態度：孫綽、慧遠、顧愷之等，匯通為一種特具新意的觀想、觀法，既可表現於圖畫中的山水之觀，也可以體現於山水之詩，在尺幅及想像中任意臥遊。本人則從《鐵城泥犁經》與《冥祥記·劉薩荷》的地獄圖象比較中，突顯如何從佛經書寫中的佛眼角度，「俯視」天下人所從來的善惡變化，過渡到宣教雜傳中的人眼，在黑冷地獄裏乍見觀音神光的引導，不再驚惶於一時、一地的表象，得以靜觀自己身體的形毀、形聚，從而扭轉觀看世界的「視域」(horizon)。換言之，宗教經驗開啟了六朝人更多元的視角與視域。

在中國傳統文人的生命經驗中，最頻繁的「觀」、「覽」活動，與其說是山川園林，無寧說是「古之遺書」。康達維教授分析了謝靈運的閒居生活，除了從山居的地理位置、環境景物的分布，依循作者遊山路線的親身體驗，特別關注視角與動作的轉變，以呈顯山間別墅的山水美景之外，也論及謝氏如何既透過覽書會心，排遣閒情；亦與古聖先賢對話，而追尋「至理」；甚且從《易》卦中獲取靈感，形成他裝修別墅園林的構想藍圖。而陳威教授則透過莊子、束皙、陶潛和謝靈運等例，來梳理中古時期中國（宋代以前）的閱讀活動；並從閱讀現象學 (phenomenology of reading) 詮釋陶潛汎覽、流觀的閱讀經驗，如何由帶有神聖意義的「誦讀」，進階至閱讀活動本身的哲學論述。議論頗能悠遊於中、西的閱讀模式，比較朗讀與默讀所形成的知覺活動，如何透過身體又能超越身體，立論新穎可讀。

遊、觀這二字的複合，既是漢語語詞的構字問題，也是兩個議題的互相滲透，「遊」與「觀」被複合為「遊觀」，既可用以泛稱一般遊玩觀覽的行動，也可在隨

¹³ 見 Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*, trans. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 271。

興而至的遊賞漫行中，於有意、無意間有所觀省；即由外在之觀進而為內在之觀，由觀覽外景而觀照內景，從而觀物以遊心，這就是「遊」的至理、至美之旨趣所在：從動態之遊的觀、看行動，乃至於靜觀密契，收視反聽，隨氣遊行，達到主體與客體彼此的交融、冥合。在中國哲人、文人的「感覺」世界中，如此乃能以「觀」的視覺概括聽覺、嗅覺、觸覺等，由偏重空間之境的知覺，而統合為境、識一體，從而超越外境以冥契於心；亦即從外而內，由動而靜，乃能遊觀物外而止觀於心，既遊於物，亦觀於心。如此則哲學、宗教與美學俱可分別探觸「遊觀」的內外面向。

從「外遊」、「內觀」到「遊觀相冥」，「遊觀」即為了達到一種「超越的自我」(transcendent self)，也即是一種與普遍理性（宇宙理性）(universal reason)的和諧。人類不僅需要身外之物來滿足欲望、經歷快感，也需要身體上的滋養及愛的愉悅；最後，人還需要對無盡虛空中的無窮宇宙進行沉思，也即是所謂的「迴向內在」(interiorization)，將個人提升到一個更高的精神層次，一種新的「在世存有」(being-in-the-world)的方式，包括了覺察到自我其實是自然的一部分，了解到自己是普遍理性的一分子。在這個時候，個人生活的世界不再是日常的人類世界，而是自然的世界。蔡英俊教授藉由檢視枚乘在〈七發〉環以「疾病」主題，所揭露的一場思想與各種欲望享受之間的競逐，重建古典文獻中所出現的有關「自我的照養」、「自我的技藝」與「合理的生活」的論述；蔡瑜教授則從陶淵明的死生觀照，論述身體的存在感與主體的相互性、「成」與「名」在人生中的意義、道德主體「識運知命」的實踐過程等，全幅開顯出陶淵明在人境體現自然之道。換言之，人既在存有的戲局中競逐，也受到其中的動能所牽引，甚且迷失其中。然遊於外者，也必須觀於內，根據個人的生存條件予以回應，在人類靈魂深處各股力量之間的衝突，與不斷湧現出來的靈光乍現間，重新獲得新的和諧。

三、自然與文化空間中的棲止與遊觀

中古時期概略的指稱，可從漢末至宋初這段期間，主要又集中於漢、唐之際的三百年，正是歷史上最長的一段動盪時期。本書之所以選擇中古時期作為切入點的主要原因，就是要重新發掘這個時代所具有的開創性。首先即是先秦——被學者視為中西文化比較上的「軸心時代」，在內外形勢的交逼下，由一群睿智的哲人所開

啟的「哲學突破」，其中最特別的是儒家所形成的「博雅教育」，對於知識菁英的思想、人格形塑，具有深刻的影響。但是經歷兩漢的獨尊儒術後，儒家在漢魏六朝的紛亂世局中衰微，先秦大儒所建立的身心修養到底經歷何種衝擊？這是值得關心的。吳展良教授從歷史的眼光，通觀古今之變。他指出，從漢代開始，政治與社會的結構轉向平民社會，使得「遊於藝」的性格發生根本性的變化，由禮、樂、射、御等大藝為主的菁英政治教育，轉向書、數等小藝的士人經學教育。魏、晉以降，則受到道、佛兩家轉盛的影響，使得「遊於藝」的目標，逐漸轉向追求個人生命的享受與完成。周大興博士則從哲學史的進路，指出道家由莊子的「逍遙遊」，純粹的精神之遊，發展至列子「物物皆遊，物物皆觀」的圓融，並透過有、無「不可以定乎一玄」的「玄之又玄」、「遣之又遣」、「無遣無不遣」的重玄雙遣功夫，表現道家對「至遊」的體認。而周博士僅將這種表達方式與佛家的四句否定的表述方式對舉，呈顯出一個時代思維的表達趣味，而不陷入誰影響誰的論述窠臼。

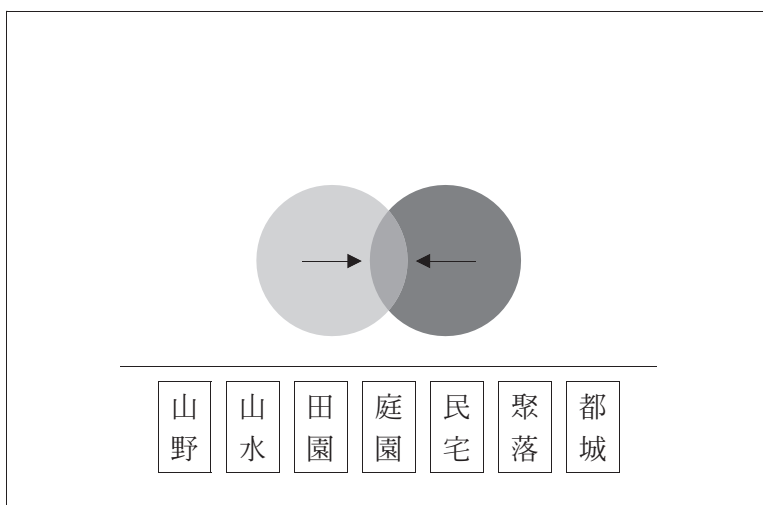
從漢到唐的兩個盛世王朝之間，長達三百年的混亂，在宗教上卻出現前所未有的突破，佛教所引進的宗教文化，道教以民族文化為根柢起而因應。這兩大宗教對於身體技藝的偏重儘管各有異趣，卻都依據其教義因應儒家的身體觀。佛、道二教在宗教義理與實踐的配合下經驗交流，不僅教義啟迪了文人的思想、創作，其踐履於身體修練上的諸般技藝，也都有成為日用所行的「工夫」，也就是三教之間的衝突與協調，就具體體現於文人的行動中。其中突破先秦儒、道等哲人者，就是實踐的技藝：由技而近乎藝，由藝而近乎道，三教都各有其體道、行道的新體證。

在近代的學科分類中，文學與哲學、歷史各分門類，而宗教又與哲學歧分為二，但是兩者之間實則密切關聯。在新的學門分類之前，中古文人常是將其統合為一體的，晚近所倡行的學科整合，只是為了彌補其過度分類之弊。而在本議題中，正是想藉由「遊觀」來統合宗教、思想與文人創作。從自然觀察考察，這一關鍵期如何發現大自然，乃是歷經中古歷史上的大遷移行動，不僅考古學上已論證長江文明史的新發現，在學界所熟悉的經典、文學文本中，也都可見時代劇變下從江北到江南移動的「移民」，時間儘管早晚不一，特別是東、西晉之際的大型遷移行動，的確使文人新發現了自然的另一種風貌。隨著江北到江南的境域屢遷，這種感官上的變化正刺激其內、外反應，而引發了遊觀及其書寫上的多變。

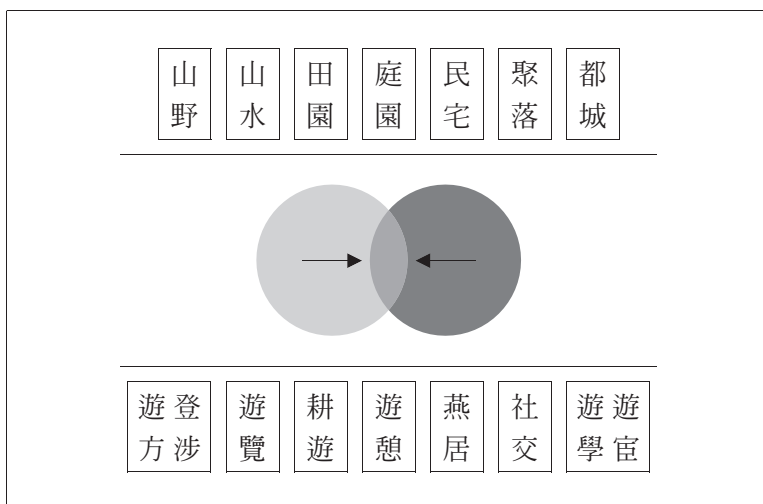
漢民族從游牧到農業逐漸形成定居型態後，「安土重遷」常被視為一種農民的基本根性：農人與土地生產的紐帶關係，共同維繫的穩定性就涉及「境」的區域

感，一旦因天災人禍而游離於熟悉的土地之外，就會成為遊民、流民，或是流放者、漂泊者。所以「安居」常與「安全」、「安定」有關，阡陌相鄰，雞、犬之聲相聞，不只是老子的理想國，也是村落共同體的圖像。然而除了農民這一階層之外，士人、商人都是可因行業而遊動的，故行旅常與遊學、宦旅、商旅經驗相關。此外則是遊方的方術之士，「方士」常意指遠方知識淵博的博學者，在常民習於居家的生活方式中，這些行旅四方者雖是艱辛備嘗，卻也是異常知識的擁有者。在這樣的社會生活經驗中，就形成一個刻板印象：居家感就是方圓不大的村境、國境，「常」即是日常世界中的「經常」、可見可知的「經驗」。而經常、正常、可驗證的世界，表現為可經驗的、秩序的，也就是安全的、尋常的；但其另一面向則是缺少變化的、單調的，日復一日的日常生活。相較於此，遊觀所開發的既是非日常的世界，無論往外或是向內，在一定的行程、里程之外，也就是日常活動空間的距離之外，新奇而危險的世界；也可經由凝視回望 (gaze) 發掘日常空間中的不凡之處，建構其特殊的文化意涵，才能構成遊觀的條件。而有趣的是人的需要往往兩者同時兼具，既希求安全、安定的居家感（居之安），也備具遊出於範圍之外冒險探祕的心理衝動。這就是遊觀的文化心理基礎。田曉菲教授的鴻文即指出，中古早期漢地閱聽人最熟悉而喜愛的兩種文化敘事結構：「天堂／地獄」和「思歸」的敘述模式，正傳達了當時人既欲出離日常生活，又欲重墜人間的文化心理。更值得注意的是，原本屬於「傳說」的敘事模式，法顯把這兩種敘事模式糅合在遊記的框架裏，採取了第一人稱的自敘，也正意謂著涉遠與歸返這種冒險與安居的經驗，已經不再只屬於「故事」中的情節，而可成為有為者具體的身體實踐。

中古時期的空間遷移經驗，活化了這種人類本有的心理衝動，新環境所激發的新的感覺世界，而新的自然觀於焉形成無可遏止的吸引力。在漢語學的語彙下，如果對應於兩方的語辭：一個偏極為「自然」，一個偏極為「文化」，這兩個複詞都各有其哲學基礎：自然者自己如此，道家相信無為的、不加諸人工、人為的，就是混沌而契乎「道」；而文化者人文化成也，儒家則認為人有自主的創造力，在有為的意志力下，可創造出既有意義且有價值的人為世界，因此即使棲止於人境，也可經由創造性的遊賞、閱讀、書寫與創作，漫遊古今。在這兩個偏極之間所形成的空間可圖示如下：



而從遊觀的行動上則可擬為另一個圖示：



這兩個圖表可方便為中古文人的宗教、文學定位，不同的身分者所顯現的遊觀趣味各異，都各自遊移於無為與有為的兩極之間，分別選擇相契的活動。其中登涉是最接近自然的，李豐楙教授在道教的遊觀中，即以登涉術為例證，認為凡須登山涉水，其危險性愈高者，例須有法術隨身，如劍、鏡、登山護符之類；但正因其危險而人跡罕至，故洞天地府即深藏於其中。相較於此，蔣義斌教授則精簡介紹了「遊方」傳統，本人拙文也回顧了漢魏六朝時期來到中國的遊方僧人，以及中國僧

人遊方訪道的行動，並以劉薩荷禮塔觀方，說明僧人如何以「行入」的踐行經驗，真實感應聖境與聖者。因此遊諸名山寺院，不僅為了參訪善知識，遊方更是一種修行的行為。可見古代方士的遊於荒外，乃為了增廣見聞，而中古佛、道中人的遊觀則是實踐其宗教修行，在身體技藝上才有新的突破。

中古文人的遊觀具體表現於文學成就者，主要有山水詩賦、田園詩賦，在《昭明文選》中所開發的名題：紀行、遊覽、行旅等題都是從行動者本身立題，而今則習於從「對象」作分類：山水即為逸於常行之外的登覽，隱含了其為「被發現」，而成為可控制的自然，但其人為的人工化尚且較低。而莊園、田園則已是人為開發的空間，具有生產性與地利性。至於庭園則不論公、私或大小，都是人造的園林樓閣，相對於域外域內的名山大河，抑或佛教理想中的世界，都可經由模擬而成為造景（人造的實景），這就是文化生產下的自然擬仿。而最為代表文化的創造物，則從一家之私的民宅，以至於一聚落共同體，直到一國之境中的都城所在，在私家宅院內燕居、閒居，即是平常的家居，正是居家感的形成；而都城所在則不論大小或雄偉與否，不僅為政治、經濟及文化生產的集中地，也是文化、帝國權力無限向外擴張影響的發散中心，故凡都城必有名園勝蹟，以博物館式的炫耀，極度誇張其為人為巧作之極者，故而可作為觀賞所致的遊覽要地。

從中古時期的宗教與文學表現中，分析出此一系列自然與文化空間模式，充分顯示出當時人對於現有生命的衝決，以及如何透過內、外知覺與身體行動，而展開一種深具創造性的空間開拓，作為安身立命的基礎。然值得注意的是，從一個空間過渡到另一個理想空間，並不代表抵達了旅途的終點，而往往是另一個生命抉擇的開始。

四、小 結

若說「列子好遊」，在「遊戲哲學」論述的脈絡之下，何嘗不能將「遊」視為人的普遍特質之一。重點是中國中古時期的「遊」，究竟有何特殊的啟發之處？透過遊觀的身體實踐，是否可彰顯出在此存有戲局中的特出成就？故本書即以中古時期「文學與宗教」中的遊觀為核心，由此關懷身體的知識、技藝及其操作過程等課題，作為本書立論的不同線索。在這持續多年的計畫中，才俊咸集，藉由遊觀之聚焦討論，重構了中古時期以精神為核心的新的文化模型。

換言之，在這一時期可從「遊觀」這一豐富的經驗，發現一個不斷被開拓的自然與文化世界，此中既涉及外在遙遠、陌生與荒野的冒險旅行，也是關於個己的，包括對自我內在的體認、身心安頓及「擴己」的修行過程，也關注其對外在的生存處境，調整出不同的因應之道，又透過精進身體的技藝，藉由文學創作表現出空間、時間變化的感知，以審美的角度體認、構連自我與世界的關係。因此，從宗教與文學、文化的關係來理解，中古時期儒、釋、道的三家菁英相互論辯，不管是江南舊族，或南下世族，以至於寒門寒人，都在這個變動時代回應在外的世界，而又轉向內在遊觀探求。在這樣內外開拓的文化體驗中，可以讓我們「再發現」其中豐富而多樣的生命體驗，以及其如何建立中國傳統審美與身體的知識體系。故透過遊觀議題的聚焦，實已帶來論述上的創新與突破，其中精彩的論證，還有待讀者的親身參與此一「遊觀」的行列，才能深自領略其中的奧妙。