

※序跋選錄※

《朝向生活世界的文學詮釋》導言

劉苑如*

現象學中「生活世界」(Lebenswelt, life-world) 不等於真實的存在 (reality)，或是「真實的世界」(real world)，卻是奠基於此的「意義領域」(finite provinces of meaning)。本書所要處理的，就是六朝時期¹ 雜史、雜傳、雜記與地記中有關宗教的身體實踐與空間書寫，也即是從文學敘述探索當時佛教、道教和民間信仰者，如何自覺為一個「宗教人」(homo religious)；並從其時間體驗與空間想像上，解讀其多重面向的「意義世界」。本文將分為下面幾個方向予以闡釋：

一、六朝宗教敘述中的實踐主體

介於漢、唐之間的魏晉南北朝，不僅是朝代更迭、空間移動頻繁的時代，隨著當時人與四周人、物往來，溝通與衝突的幅度加劇，形成其豐富的生命經驗，也構成宗教傳播、創發與異變的時代溫床。所謂「宗教」，本就有諸多的定義，但在中國本土的理解中，總不離「觀乎天文，以察時變，示神事也」²，亦即儒家所揭示的「神道設教」等神道之事，也即是經由祠、祀、喪、祭諸事，著重於人與人、人與天地萬物之間關係的運轉、調節與安頓；又緣於佛、道二教的傳播與創發，佛教出輪迴、證涅槃的基本教義，其背後所涉及的生命觀與宇宙觀，實與中國本土截然

* 劉苑如，本所研究員。

¹ 文學史上所稱之六朝，並不同於歷史上之魏晉南北朝，而是上迄三國，下至隋初。參見拙著：〈導論〉，《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁14及註69。

² 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1966年），卷1，頁2，「示」字。

不同，在當時既已激發出許多宗教義理的論辯，形諸「書」、「論」、「序」等不同文類的作品，今仍可見諸《弘明集》、《廣弘明集》，及清人所輯的《兩漢魏晉三國南北朝文》等書中；道教所重者在末世中尋求濟度生死之道，於是產生了大量的天書出世與經典造構的現象。然而最能彰顯文學趣味，與當時人對於宗教普遍的理解、實踐與交涉，並由此展現漢民族偏好文字書寫的特色者，還是必須訴諸豐富的史傳傳統；特別是此一時期產生了大量有別於正史敘述的各種雜類書寫，包括傳體、記體與編年體，以容納當時各種類型的人物典型，並及於諸般事蹟、風俗、地理等記載³，其中即兼綜了神仙方術、名山洞府之跡，與高僧行履、佛道宣驗之言。這類與宗教生活實踐有關的史部敘述，正是本書所指的宗教敘述 (religious narratives)。

本書處理的眾多材料中，根據《隋書·經籍志》記載，被列於史部「雜傳」類者，即有慧皎 (ca. 497-554)《高僧傳》⁴、《法顯傳》、《法顯行傳》、《漢武內傳》⁵等，其性質近於宗教傳記；此外則是王琰 (ca. 454-ca. 520)《冥祥記》、魏文帝 (157-226)《列異傳》、祖沖之 (429-500)《述異記》、劉義慶 (403-444)《宣驗記》、劉敬叔 (ca. 390-470)《異苑》、干寶 (ca. 276-336)《搜神記》、陶潛 (365-427)《搜神後記》、劉義慶《幽明錄》、郭氏《漢武洞冥記》等雜記⁶；而被列於「雜史」類者，凡有王子年 (即王嘉，前秦人)《拾遺錄》、蕭綺 (梁朝人)《王子年拾遺記》⁷；至於《漢武故事》、《西京雜記》著錄於史部的「舊事類」⁸；楊銜之 (後魏人)《洛陽伽藍記》則著錄於「地理」類⁹；還有慧遠 (334-416)的〈廬山略記〉屬於單篇文章，故不見錄於早期書志，但若從後期《華山記》、《衡山記》，或陳舜俞 (?-ca. 1074)《廬山記》等其他類似著作的著錄情況來看，無疑也屬於「地理類」的地記作品¹⁰。但上述的大部分作品，今天多被視為六朝志怪，或具有志怪性

³ 參見胡寶國：《漢唐間史學的發展》（北京：商務印書館，2003年）。

⁴ 見錄於〔唐〕魏徵等：《隋書·經籍志》（北京：中華書局，1973年），卷33，頁975。後文《隋書·經籍志》，簡稱為《隋志》。本書所引正史，皆據北京中華書局二十四史點校本。

⁵ 以上三書之排列順序、作者題名與否，均根據著錄，下皆同此，不一一註出。見《隋志》，卷33，頁979。

⁶ 以上九書均同前註，頁980。

⁷ 以上二書均同前註，頁961。

⁸ 以上二書均同前註，頁966。

⁹ 同前註，頁984。

¹⁰ 〔元〕脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977年），卷204，頁5154。

質的作品，這種古今圖書性質的認知差異，本身就是一件饒具趣味的「視域」(horizon) 差距。

學界較早注意魏晉南北朝史類雜體的現象者，應推遼耀東早在民國七〇年代一系列《隋志》史部雜傳、別傳、志異小說的初步分析，除了糾正《隋志》記載的錯誤之外，實已提出幾個重要觀點：其一，即是從雜傳和別傳中的傳主選擇及其敘述，表現出當時人物批判與個人意識上的覺醒；其二，則是強調志異小說中鬼神記載的實錄性質¹¹。筆者多年以來承續其論述，而別有理解的角度，較早在〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點所作的考察〉一文，即從雜傳之「雜」與「志」等文類特徵，分析其實錄精神與書寫成規¹²。而日本學界諸前輩也早已注意到《漢書》、《晉書》中〈五行志〉，與《搜神記》之間的傳承關係¹³，特別是晚近佐野誠子從題材與寫作態度兩個面向，討論志怪小說之「異」與〈五行志〉之「異」有何不同¹⁴，突破日本過去書志學交叉比對的方法；而小南一郎則比對阮孝緒(479-536)《七錄》史傳錄和《隋書》史部，從二者雜傳類、鬼神類的排列順序和分合情形，及其所收書籍的種類和卷數來觀察，認為《隋志》的雜傳類基本上是由《七錄》的雜傳類與鬼神類合併而成，意謂著在魏晉南北朝志怪諸作中怪異記錄本被視為史書中的一種真實¹⁵。但在此仍有必要再進一步申論其中的意涵。根據《隋志》〈雜傳序〉云：

¹¹ 遼耀東最初於 1971 年以《魏晉史學的轉變及其特色——以雜傳為範圍所作的分析》論文獲博士學位，此後，陸續以單篇論文〈隋唐經籍志史部雜傳類的分析〉（《輔大人文學報》第 1 期〔1970 年 9 月〕）、〈隋書經籍志史部的形成〉（《中國歷史學會史學集刊》第 5 期〔1973 年 5 月〕）、〈從隋書經籍志史部的形成論魏晉史學轉變的歷程〉（《食貨月刊》第 10 卷第 4 期〔1980 年 7 月〕）發表，後皆收錄至遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書公司，2000 年），頁 71-100、221-252。

¹² 拙作：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 8 期（1996 年 3 月），頁 365-400。

¹³ 如有西谷登七郎：〈五行志と廿卷本『搜神記』〉，《廣島大學文學部紀要》第 1 號（1951 年 4 月），頁 116-127；多賀浪砂：〈干寶『搜神記』と『漢書』『晉書』五行志〉，《九州中國學會報》第 23 號（1981 年），頁 26-36。

¹⁴ 佐野誠子：〈五行志と志怪書——「異」をめぐる視點の相違——〉，《東方學》第 104 期（2002 年 7 月），頁 21-35。

¹⁵ 見小南一郎：〈顔之推『冤魂志』をめくって——六朝志怪小説の性格——六朝志怪小説の性格〉，《東方學》第 65 輯（1983 年 1 月），頁 15-28。

漢時，阮倉作《列仙圖》，劉向典校經籍，始作《列仙》、《列士》、《列女》之傳，皆因其志尚，率爾而作，不在正史。後漢光武，始詔南陽，撰作風俗，故沛、三輔有耆舊節士之序，魯、廬江有名德先賢之讚。郡國之書，由是而作。魏文帝又作《列異》，以序鬼物奇怪之事，嵇康作《高士傳》，以敘聖賢之風。因其事類，相繼而作者甚眾，名目轉廣，而又雜以虛誕怪妄之說¹⁶。推其本源，蓋亦史官之末事也。載筆之士，刪採其要焉。魯、沛、三輔，序贊並亡，後之作者，亦多零失。今取其見存，部而類之，謂之「雜傳」。¹⁷

從筆者加粗引文的關鍵詞即可發現，雜傳編撰最初的構想原只是一件整齊舊說，以類相次的工作。其「不在正史」之因，前文都已經有所討論，並不完全在於思想型態和寫作形式有異於正史，而在於寫作權與記錄對象的多元化。在此要特別提出的，乃是引文中「因其志尚」的觀念。中國文學向來有「言志」的傳統，然而一般都只重視詩的「抒情性」，也即是著重表現個人內心的情感活動與審美價值；但近年來學界企圖建構的「抒情傳統」，則是突破個人的小悲小喜，而強調詩教傳統中對於禮、樂所產生的烏托邦式的憧憬，那就不僅是一種審美觀念，也具有一種生活實踐的可能性¹⁸。而「言志」傳統其實並不限於詩教，「志」固可發言為詩，亦可透過敘筆鋪陳為具體的生命傳、記。重回到上述的引文中，也可以清楚看到，在雜傳書寫中，除了表現個人的意向之外，還觸及到「他人」特殊的志向，及其所呈顯出來特殊的言行舉措，甚至於可說是整個「生存」狀態，都已經成為關注的焦點，也是記錄書寫的對象。所謂「他人」者，不僅關涉「我」以外的個人或群體，像是列士、列女等；也涉及一種空間上的區隔，比如沛、三輔、魯、廬江等地方；同時又在漢民族的宇宙觀與生命觀的觀照之下，擴及鬼神精怪之事。這種「世界」的形成，固然有其時、空、人、物等自然的基礎，更關鍵的則在於敘述者如何表現各種

¹⁶ 疑「之」字為衍字，或後有缺字。

¹⁷ 《隋志》，卷 33，頁 982。本書引文之新式標點皆經筆者重新調整，且校文皆置於〔 〕內，下皆仿此，不一一註出。

¹⁸ 中國抒情傳統的建構，源起陳世鑣、沈從文、高友工等人的高見，後經呂正惠、蔡英俊、顏崑陽、鄭毓瑜、陳國球、黃錦樹等人的細緻論證，王德威〈「有情」歷史——抒情傳統與中國文學現代性〉一文，則是具有貫通總結性的鴻文。見《中國文哲研究集刊》第 33 期（2008 年 9 月），頁 77-137。

紛然不同的「志尚」，從而形成紛殊的意義世界。

這些紛然並出的「志尚」如何還原？本書嘗試運用伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 所提出的「宗教人」概念予以統合。在《聖與俗——宗教的本質》中，所謂「宗教人」，並非意指某種特定類型的宗教中人，而是意指其相信絕對真實，乃將自己安置於真實與意義之中者，或可說是以神聖的方式經驗世界的人¹⁹。伊利亞德曾指出一個重要的觀念：

宗教人並非被賦予的，而是經由各種神聖模式的路徑，成為他自己。²⁰

從這段話中可知，宗教人乃是經由宗教實踐而引出主體，每一個宗教人對於宗教的理解，或與神聖相遇的方式，均各有其獨特性，因而成為不可化約的神聖經驗的主體。因此，無論是列名《高僧傳》中「義解」科的釋慧遠、「譯經」科的釋法顯 (ca. 342-423) 和「興福」科的釋慧達（即劉薩荷，ca. 354-436），或是王琰筆下眾多不見經傳的僧尼、俗眾；甚至是傳說中追求「不朽」的帝王，小說中東來度化的達摩一行人，或是九泉下騷動不安的鬼魂。從某種角度來說，都是一個宗教「人」，具有追求某一種「絕對真實」，或是「常」道²¹ 實踐的主體。

換言之，這種對於絕對真實的追求之意向，必須與具體的實踐行動結合，方可成就宗教人的主體，正如〈聖人與文人——從〈廬山略記〉與〈遊石門詩序〉重看廬山慧遠〉²² 一文所述，廬山慧遠集團即發齊登彌陀聖境之願，預期經由結社同修而實現；〈涉遠與歸返——法顯求法的行旅敘述〉²³ 中，法顯的求法之志，隨其行動而越彰顯其「利他」、「忘身」的性格；〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉²⁴ 中，闡述劉薩荷因其悔罪之志，朝夕勤禮阿育王塔、像，而成為興福

¹⁹ 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》(The Sacred and the Profane: the Nature of Religion) (臺北：桂冠圖書公司，2001 年)，頁 241-244。另可參王濤：〈繆勒比較宗教學與伊利亞德宗教現象學方法之比較研究——宗教研究方法論及學科旨歸〉，《世界宗教研究》，2009 年第 1 期，頁 8-9。

²⁰ 伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 145。

²¹ 有關「常」的分析，可參見拙著：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》之結論部分，頁 189-199。

²² 收入本書第壹篇，頁 29-80，以下簡稱為〈聖人與文人〉。

²³ 收入本書第貳篇，頁 81-128，以下簡稱為〈涉遠與歸返〉。

²⁴ 收入本書第參篇，頁 129-194，以下簡稱為〈重繪生命地圖〉。

的表率；以及〈願與度——《東度記》的敘事研究〉²⁵中，達摩一行人由行願到度化，體現出消解「四魔」的禪宗典範；至於〈聖王・聖徒與凡夫——六朝志怪漢武系列的編／寫系譜〉²⁶一篇，則論及漢武帝（劉徹，156-87 B.C.）的不懈的「仙志」，儘管曾因不行德，幾乎使其與飛登真聖的機會失之交臂，但在其悔過勤求下，終能尸解成仙。這些典範的意義即在於運用行動詮釋出一個個不同的意義世界，其經由成己以成人的示範作用，也就回歸到中國史傳習以「傳」羽翼經典，同時又開展出一個新的書寫傳統。

二、六朝宗教敘述中的多重時間

「時間」在六朝文學的宗教敘述中扮演著至為關鍵的隱形角色，也是生存感受中的重要因素。過去研究六朝文學的學者，即已注意到仙境觀棋、誤入仙境等故事中，以「山中方七日，世上已千年」作為仙界的時間意識²⁷；或是佛教譯經中所揭舉的前世、今世與來世三生輪迴²⁸、緣起而生的時間觀²⁹，都突破了中國傳統一生一世直線、連續的時間觀。本書亦不能例外，必須觸及此一自然時間之外的文化時

²⁵ 收入本書第拾篇，頁 511-548，以下簡稱為〈願與度〉。

²⁶ 收入本書第柒篇，頁 345-416，以下簡稱為〈聖王・聖徒與凡夫〉。

²⁷ 相關研究眾多，比較具有影響性的篇目，如小川環樹撰，張桐生譯：〈中國魏晉以後的仙鄉故事〉，收於痲弦等編：《中國古典小說論集》（臺北：幼獅文化公司，1975年），第1輯，頁 85-95；李豐楙：〈六朝仙境小說與道教的關係〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁 287-314；楊義：〈漢魏六朝志怪書的神秘主義幻想〉，《中國歷朝小說與文化》（臺北：業強出版社，1993年），頁 119-147。

²⁸ 相關的敘事研究，則可參見理文周：〈文學と佛教との接點について——存在論と時間論による考察〉，《印度學佛教學研究》第 25 卷第 1 期（1976 年 12 月），頁 378-382；丁敏：〈漢譯佛典阿含、廣律中「前世今生」故事的敘事主題與結構〉，《文與哲》第 8 期（2006 年 6 月），頁 99-125 等等。

²⁹ 所謂「緣起時間」，也即是在世俗的領悟中，總有時間，並有事物在時間中存在，但此乃由於種種因緣聚合而起的幻想，是由心念幻化的，而心念也是由種種因緣和合促成的。故曰：「時亦無體，延促由心。以始從一念，終成于劫。念若不起，時劫本空。」（見〔宋〕釋延壽集：《宗鏡錄》卷 68，收入大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1983 年影印大正 13 年至昭和 9 年大正一切經刊行會排印本〕，第 48 冊，頁 800b，第 2016 經。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。）詳參韓鳳鳴：〈佛教及佛教禪宗的時間哲學解讀〉，《哲學研究》，2009 年第 8 期，頁 51。

間，包括一種「非常時間」³⁰，同時也須關注受到社會生活所制約的「日常時間」。誠如前文所強調，六朝文學的宗教敘述，常被歸屬於中國傳統四部分類中的「史部」著作，也就是這些敘述中的「宗教人」不僅經由某種程式化的歷史敘述，被放入某一歷史文本中³¹；更重要的意義則在於，這些人物也就被規範在某一時代的歷史尺度下，受到直線連續、不可逆反的自然時間所限制。因而也必須從歷史的立場，真切地認識、理解其所處的情境，與他人、事物間的關係，以及相關事件發展的過程，而不能只是想當然地將其架空在思維意識的理念世界之中。反過來說，時間的連續性也正確定了其主體的同一性。

在本書中，中國歷史上的魏晉南北朝即被設定為這些「宗教人」主要活動的歷史舞臺，但是由於遊方僧人的長途跋涉，不僅跨越地理上的疆界，同時也穿越了不同的文化時區。在《佛國記》的研究中，即分析了法顯筆下的計時手法。法顯等人從長安出發開始，以至旅程的結束，其所使用的時間標誌，只有出發時「弘始元年」(399)和結束時「是歲甲寅」（即義熙十年，414）——兩個明確的朝代記年。但這不同於遺民書寫因尊故朝而沿用其記年的作法，而是既作為遊方僧人，則不必拘於漢地的世俗時間，而採取遵循當地的社會習俗的「方便」原則，反倒是進入中亞、印度、錫蘭等佛之國後，則遵循釋迦以來定制化的夏坐制度作為時間標誌；定期安居，不僅可實際作為僧人調息身心的修養方式，更具有年度循環更新的儀式性意義。儘管如此，法顯的求法行動，以致後來展開的譯經活動，還是受到漢地律典不足的歷史因素所制約。

其次，從本書的研究中可以發現，透過異代作者、編者的書寫、編輯過程，即使同一個人物，往往也會滲入異代的歷史感。因此，在〈重繪生命地圖——聖僧劉薩荷形象的多重書寫〉一文中，討論到解讀聖傳（或宗教傳記）的方法時，特別提到 Hippolyte Delehayé 所提出的批判性解讀觀點，認為與其強調傳主本身的生平事蹟，毋寧更須重視其所反映的聖傳作者本身，及其活動時代相關的神學、精神領域

³⁰ 常與非常的觀念，為李豐楙從事中國宗教、民俗研究以來，長期建構的理論架構；其基本觀念可參見〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉，《中外文學》第22卷第3期（1993年8月），頁116-154。然其所謂「非常時間」，通常意指日常生活以外的節慶、儀式的神聖時間。本文的「非常時間」還包括異界的時間。

³¹ 有關志怪書寫的史傳筆法，可參見拙作：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點所作的考察〉，頁365-400。

和政治³²。Delehayé 並非否認宗教傳記的傳主所處歷史時空的意義，而是體認到敘述體必然受到敘述者自己的歷史所限制，並具體反映於文本之中。因此，劉薩荷經由三種不同筆法的詮釋，不僅呈現三種截然不同的生命型態，同時也可以經由這些敘述，逆推其作者道宣(596-667)、慧皎與王琰三人的不同立場，及相關的歷史情境。此外，本書中的漢武帝書寫同樣可提供另一個類似的例證。

有趣的是，一旦將劉薩荷與漢武帝兩個「宗教人」的書寫並置，又可清楚發現佛教與道教間異中有同的時間意識。換言之，在自然時間之外，一個人的生命經驗中還可能存在著另一個宗教文化的時間維度。首先，從佛教的時間觀來理解劉薩荷歷經地獄冥遊的啟悟過程，可以發現其一生於維衛佛、一生於羌、一生於晉的三世因果，從而形成「歷劫受報」的觀念。劫，為梵語 kalpak (劫波) 的簡稱，具有長時、大時、分別時節之意³³。佛教時間常以劫為單位，用以說明世界生成與毀壞的過程。而世界依成、住、壞、空四期而循環不止，劫數亦無量無邊。在住劫中，分別有饑饉、疾疫、刀兵等小三災，次第出現，死亡無數；在壞劫時，則有火、水、風等三大災，次第出現，毀壞世間³⁴。而劉薩荷所歷者究竟何劫？文中並無清楚的說明，但從其「長於軍旅，不聞佛法；尚氣武，好畋獵」的生平記載，應是比較符合「人行轉惡，各起殺害之心，能行惡者，為人所敬」的刀兵小災之住劫。換言之，人存在於世，不僅承受個人的業報，還有劫世的共業。故在佛教敘述下，人生的過程並非如一般直線的觀點，由過去所孕育、發展，再經由現在而邁向未來。差

³² 參見 Thomas O'Loughlin, "Introduction to the 1998 Re-print," foreword to Hippolyte Delehayé, *The Legends of the Saints*, trans. Donald Attwater (Dublin, Ireland: Four Courts Press, 1998), pp. x-xi。

³³ 《大智度論》以時間之最小單位稱為念，最大單位則稱為劫；見《大正藏》，第 25 冊，卷 38，頁 339-343，第 1509 經。唐釋道宣《釋迦氏譜》則曰：「劫波，此土譯之名大時也。此一大時，其年無數，假以喻顯，方可委知。」《大正藏》，第 50 冊，卷 1，頁 84c，第 2041 經。

³⁴ 事實上，《大智度論》、《妙法蓮華經論優波提舍》、《大毘婆沙論》、《瑜伽師地論略纂》、《大樓炭經》諸經中劫的名目與順序各不相同，本文參用《佛祖統紀》卷 30 的說法。分別見龍樹菩薩造：《大智度論》，《大正藏》，第 25 冊，第 1509 經；婆藪般豆菩薩造：《妙法蓮華經論優波提舍》卷 1，《大正藏》，第 26 冊，第 1520 經；五百大阿羅漢等造：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 135，《大正藏》，第 27 冊，第 1545 經；〔唐〕釋窺基：《瑜伽師地論略纂》卷 1 下，《大正藏》，第 43 冊，第 1829 經；《大樓炭經》卷 5，《大正藏》，第 1 冊，第 23 經；〔宋〕釋志磐：《佛祖統紀》卷 30，《大正藏》，第 49 冊，頁 297-230，第 2035 經。

別在於直線的時間脈絡下，未來是不可預知的；而在佛教的時間結構中，未來則早已預定隱伏於其中，受到愛、取、有等現世的行為，和前世個業與共業的業力作用所決定，只是暫時尚未顯現而已。

事實上，無論是過去、現在與未來，還是大劫、中劫或小劫，都是由心念起動所構成的時間，其中包含了無數事物的形象、記憶與想像，從而形成各種紛然變動的時間印象³⁵。但從另一個角度來說，一旦慧解，而能參透「緣起」時間的真相，當下的識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，皆為身體具體的感知，然其本質也不過就是心識的作用。因此，時間在佛教的體證中，同時兼具物質性與相對性，從剎那到劫海，既可辨知與計算，但也可神通變化，由此而構成六朝佛教敘事中詭譎多麗的敘述空間。

在漢武帝的雜體敘述中，《漢武洞冥記》中記東方朔幼時至紫泥海遊事，因紫水污衣，便於經過虞淵時洗滌一番，朝發午返，回來後才發現時間已經過了一年³⁶；而在《漢武內傳》的敘述時間中，在表層的歷史時間之外，還有另外一重超現實的時間架構，或可說就是遵從仙界的時間系譜。藉由兩重時間的交織，形成跌宕起伏、忽快忽慢，極不平衡的敘述節奏。而《漢武故事》則暴露了即使身為一代雄主，也有作為凡人的一面，不得不身陷於政治、家庭的紛爭中。凡此無非藉由對比超自然生命與自然生命的差異，彰顯自然生命的倏忽短暫與不自由。

儘管儒、道、佛的時間觀有異，但在中國中世時期，基於整體生存環境的困阨，都不約而同地一致強調「末世」的來臨，從而提出一套宇宙論的解說模式，史家將其視為一種新起的時間觀。根據研究，魏收編撰《魏書·釋老志》的〈道家部〉綜述其說：「又稱劫數，頗類佛經。其延康、龍漢、赤明、開皇之屬，皆其名也。及其劫終，稱天地俱壞。」³⁷而《隋書·經籍志》的〈道部〉也論曰：「說天地淪壞，劫數終盡，略與佛經同。以為天尊之體，常存不滅。每至天地初開，或在玉京之上，或在窮桑之野，受以秘道，謂之『開劫度人』。然其開劫，非一度矣，固有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號。其間相去經四十一億萬載，所度皆諸天

³⁵ 韓鳳鳴：〈佛教及佛教禪宗的時間哲學解讀〉，頁 50。

³⁶ 參見王國良：《漢武洞冥記研究》（臺北：文史哲出版社，1989 年）。《漢武洞冥記》原即另稱《洞冥記》，故本書行文後皆簡稱《洞冥記》。

³⁷ [北齊]魏收等：〈釋老志〉，《魏書》（北京：中華書局，1974 年），卷 114，頁 3048。

仙上品。」³⁸ 由此可見道教在這一教義上的新見解。然當時的史家都認為其與佛教的時間觀類同，乃是緣於以漢字「劫」來逐譯“kalpa”的「末法」意義，而將印度文化中佛教的時間觀，特別是世界毀滅前的一段沒落期的時間觀，挪用以形容漢晉之際的時代動亂。而李豐楙認為，道教中人其實對此別有體會，佛教劫說固然激發其對於中土原有宇宙論的創發力，而在道經中提出「開劫度人」的運度新義，強化為「運」、「數」的週期性循環的時間觀，成為盛行一時頗為熱烈的題目³⁹；但李教授同時也強調，末世思想亦自有其本土思想上的中國淵源，也即是綜合了前道教時期的天人感應學說、三統曆說和緯書中的陽九、百六災歲說等，經由綜述前人舊說，新解為一種宗教性時間觀，用以理解自然界連續發生的天地災變及人為的災禍，這類「宗教性」的解說可說是對漢代諸子中相關學說的道教化、神學化⁴⁰。

審視本書的討論，王嘉一生遭遇家國淪覆之悲，深感世局迭變之痛，傳統代代相沿的時間經驗，以及數運推移的解釋框架，已不足以解釋現實中的磨難，應付新時代的集體需要，因而必須導引出一種新的意義模式，使得眼前的遽變成為可以理解的現象。在此即以傳統框架為基礎，又加入「世德陵替」⁴¹的末世思想，將人類文明的歷史發展，隱喻理解成一個世風墮落的循環過程。而法顯遠走佛國，在旃陀羅笈二世（Chandragupta II, 380-413；又稱超日王）在位的極盛期間，訪問了印度，從實地走訪的過程中，發現人有其生成住壞，國也有其生成住壞，甚至佛教的發展也有其生成住壞。在恆河流域列國分裂的時空環境下，佛教「中國」其實只是一種理想狀態，佛教的發展既隨著善王的擴張政策而膨脹，也會被惡王的征服行動所凌遲，反覆循環，如是而已。因此佛教經典中一直存在著末法思想，也即是釋尊入滅後，教法住世歷經正法、像法時代，而修行證悟者漸次減少，終於末法的時代。然而無論中、印在歷經每一次毀佛事件之際，佛教將亡的危機感也促成佛教徒

³⁸ 〈道經〉，《隋書·經籍志》，卷 35，頁 1091。

³⁹ 「開劫度人」的相關論述，參可見神塚淑子：〈開劫度人說之形成・上〉，《東洋學術研究》（東京：財團法人東洋哲學研究所，1990 年），卷 27 別冊，頁 35-53；坂出祥伸：〈「開劫度人說」與「氣」——天地崩壞唯「氣」仍長存〉，收入成功大學中文系主編：《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 575-588。

⁴⁰ 見前引李豐楙〈傳承與對應：六朝道經中末世的提出與衍變〉一文。

⁴¹ 《拾遺記》卷一就曾假丹丘國所獻碼腦甕，以甕中甘露盈竭為禎祥，說明世德陵替的狀況；見〔晉〕王嘉撰，〔梁〕蕭綺錄，齊治平校注：《拾遺記》（北京：中華書局，1981 年），頁 19。

的反省與奮起，開始思考、尋求解決挽救的方法⁴²。更擴而言之，這種末世或未法的時間感實已構成了六朝宗教敘述的基調。

三、六朝宗教敘述中的多元空間

空間作為人類棲息和競逐的所在，也是夢想奔馳和記憶駐足的場域，既為一種社會過程中所產生的產品，又可反過來形成一種作用力，影響人類世界的活動範圍與發展路徑⁴³。過去學者已對六朝有形與無形的宗教空間，分別提出精彩的歷史論述和文學研究，包括仙鄉⁴⁴、冥界⁴⁵、洞天府地⁴⁶、宗教名山⁴⁷、佛國淨土⁴⁸，以及

⁴² 鎌田茂雄著，黃玉雄譯：〈末法到來〉，《五台山研究》，2001年第1期，頁40-45。

⁴³ 參見菲利普·魏格納(Philip E. Wagner)：〈空間批評：地理、空間、地點和文本批評〉，收於朱利安·沃爾弗雷思(Julian Wolfreys)編著，張瓊、張沖譯：《21世紀批評述介》(*Introducing Criticism at the 21st Century*) (南京：南京大學出版社，2009年)，頁244。

⁴⁴ 如小川環樹〈中國魏晉以後的仙鄉故事〉、李豐楙〈六朝仙境小說與道教的關係〉之外，也可參見王孝廉：〈仙鄉傳說——仙山與歸墟的信仰〉，《中國的神話世界：各民族の創世神話及信仰》(臺北：時報文化出版公司，1987年)，下編，頁91-125；李豐楙：〈從誤入到引導：唐人小說遊仙類型的傳承與創新——一個「文學與宗教」的觀點〉，收入劉楚華主編：《唐代文學與宗教》(香港：中華書局，2004年)，頁27-58。

⁴⁵ 如澤田瑞穗：《修訂地獄變——中國の冥界說》(京都：法藏館，1991年，初版為1968年)，頁81-120；前野直彬：〈冥界游行〉，《中國小說史考》(東京：秋山書店，1975年)，頁112-149；小野四平：〈酆都冥界の成立〉，《中國近世における短篇白話小説の研究》(東京：評論社，1978年)；中野美代子：〈中國人における死と冥界——地獄をデザインするまで〉，收於佛教思想研究所編：《佛教思想》第十集「死」(京都：平樂寺株式會社，1988年)，頁281-309；蕭登福：〈漢魏六朝佛教之「地獄」說〉上和下兩篇，分載《東方雜誌》第22卷2-3期(1988年8月、9月)，頁34-40、頁23-30；Wolfram Eberhard, "The Various Hells: Structure, Population, Administration," *Guilt and Sin in Traditional China* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 24-59；侯旭東：〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以遊冥間傳聞為中心〉，《佛學研究》總第8期(1999年)，頁247-255；王青：〈西域冥府遊歷故事對中土的影響〉，《新疆大學學報(社會科學版)》，第32卷第1期(2004年3月)，頁100-105；Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), Ch. 1, pp. 33-59。

⁴⁶ 相關研究可參考宮川尚志：〈天地水三宮と洞天〉，《東方宗教》第78期(1991年11月)，頁1-22；內山知也：〈『桃花源記』の構造と洞天思想〉，《大東文化大學漢學會誌》第30期(1991年3月)，頁30-58；三浦國雄：〈洞天福地小論〉，《東方宗教》第61期(1983年5月)，頁1-23；李豐楙：〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收入國立清華大學中國語

人間福城⁴⁹等。其中以異界遊歷的型態最為常見，往往藉由誤入型與引導型的仙遊與冥遊敘事模式，揭開了中國本土式的天堂地獄的終極想像；而善財童子參學所展開的人間一天上一人間之遊，近年也有了透過空間現象學的美學角度，探索各參隱喻的研究成果⁵⁰。另外，丁敏已注意到漢譯經典中的生命空間、空間敘事等問題，運用了伊利亞德「聖與俗」的概念，除了分析佛教中空欲、禪思天界、聖樂與神通等聖妙空間的建構與開啟外，同時也注意到阿羅漢凡俗空間的人間面向⁵¹；並且綜論佛教意識所形成的敘述架構，以及「壺」的空間意象⁵²。凡此皆各有其論

文學系主編：《小說戲曲研究》（臺北：聯經出版公司，1988年），頁3-52；李豐楙：〈洞天與內景：西元二至四世紀江南道教的內向游觀〉，《東華漢學》第9期（2009年6月），頁157-197；趙益：〈句曲洞天：公元四世紀上清道教的度災之府〉，《宗教學研究》，2007年第3期，頁57-63。

⁴⁷ 《月刊しにか》「中國の名山——伝説と信仰の山22選特集」中諸篇研究，見《月刊しにか》第11卷第8期（2000年8月），頁13-83；王俊中：〈五臺山的「聖山化」與文殊菩薩道場的確立〉，《正觀雜誌》第7期（1998年12月），頁87-113；林韻柔：《五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展》（臺北：國立臺灣大學歷史系博士論文，2009年）；另外還有魏斌：〈漢唐間江南名山的興起——祀典·信仰·知識〉，《唐代史研究》第12期（2009年8月），頁116-137，以及何立平：《崇山理念與中國文化》（濟南：齊魯書社，2001年），特別是頁121-149、589-595。

⁴⁸ 可參考潘桂成：〈佛國空間——歷史地理學之體會〉，《國立臺灣師範大學地理研究報告》第21期（1994年3月），頁115-138；潘朝陽：《出離與歸返：淨土空間論》（臺北：國立臺灣師範大學地理學系，2001年）等。

⁴⁹ 根據《華嚴經》記載，菩薩們在華嚴九會圓滿之後，證得很大智慧，於是至福城（或翻譯為「覺城」），尋找有志者善財童子，教他修菩薩行，從人間到天上，從天上再返人間，參訪眾善知識，以瞭解人世間，才有能力學天上之出世行，也即是所謂五十三參。根據李志夫在〈玄奘大師在印度境內遊學與善財童子參學有關地理、路線及其意義之探討〉一文，指出「福城」之意，即是諸佛所止處、人文薈萃，住在這裏的人都是有福的人，故稱之福城；見《中華佛學學報》第7期（1994年7月），頁169-170。

⁵⁰ 參見陳琪瑛：《華嚴經·入法界品：空間美感的當代詮釋》（臺北：法鼓文化，2007年）。

⁵¹ 詳參丁敏：〈小乘經律中阿羅漢生命空間的特色〉，《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》（長沙：嶽麓書社，2007年），頁39-73。

⁵² 唐段成式《酉陽雜俎·續集》已經指出吳均《續齊諧記》所記陽羨書生與《譬喻經》「梵志吐壺」故事的關係，見〔唐〕段成式：《酉陽雜俎·續集》（臺北：源流出版社，1982年），卷4，頁235，「貶誤」。然丁敏〈佛經《梵志吐壺》故事基型的演變：秘密情人的空間敘事〉有更細緻的論述，同上註書，頁120-132。

點，更透顯了當代空間研究的特色，也即是不再將空間視為一個空的承載物，或靜態的背景，而是多元、異質與變化的，值得參考。

歸納這些宗教聖境的類型，從地理型態來說，包括了高山、洞穴、海島、平野與園林，也有城市和家宅的類型。這些地理所在本身即具有自然形勢、地理位置與物質生產的殊勝之處，或在歷史發展的因緣際會中崛起，但仍然須歷經神聖性化、義理化的宗教過程，在原本的自然崇拜、民間崇拜的基礎下，經由歷史、地理、文化與社會機制的合力形塑，重新賦予教義上的詮釋，方可「靈顯」，彰顯出各個宗教中既普遍又獨特的莊嚴神秘特質，以及令人敬畏神往的神聖感⁵³。然而究竟「靈」從何來？首先，在歷史上，必須有一個突破創始的時間點，也即是作為秩序的開始⁵⁴；其次，從空間設置上而言，遙遠、偏僻、廣大、崇高、深邃、華麗，或是位居中央，均可營造出聖地的隔離性、獨特性、排他性；再者，從文化隱喻上來論，這些自然景觀往往凝聚一種具有文化意涵的空間意象，比如盆栽宇宙誌⁵⁵、壺天洞府⁵⁶等。

本書的每一個篇目，幾乎都涉及了空間書寫，從慧遠的廬山建構、法顯的佛教「中國」、劉薩荷的遊冥、遊方與遊化的記、傳諸體；王琰筆下的感應、神通、淨土等神聖空間、北魏時期的佛國園林等佛教空間，以至於道教的宗教想像輿圖、仙道化的中國圖像，及蓬瀛仙境、洞庭洞府，直到小說中四魔猖獗的三界等等，無論是確有所指的實體空間，或是由能指所指涉的想像空間，還是符號所構成的文本空間，顯然皆非僅是一種凝滯的客觀意象，而都是歷經歷史文化過程的文化場域，受制於具體的社會的政經條件，並在傳統、作者與讀者的辯證關係中獲得新的詮釋。

根據本書的研究發現，主體自身即為一獨立的空間單元，而此一實踐主體身體的空間性，留待下節討論。但即使外在空間的形成，往往也是由主體作為中心，再

⁵³ 奧托 (Rudolf Otto) 著，成窮、周邦憲譯，王作虹校：《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》(Das Heilige) (成都：四川人民出版社，1995年)，頁41。

⁵⁴ 伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁115-131。

⁵⁵ Rolf A. Stein, "Jardins miniature d'Extrême-Orient, le Monde en petit," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (Hanoi, Paris, 1943), XLII: 1-104；日譯本為ロルフ・スタン著，福井文雅、明神洋甘譯：《盆栽の宇宙誌》(東京：せりか書局，1985年)。

⁵⁶ 參見三浦國雄：《中國人のトボス：洞窟・風水・壺中天》(東京：平凡社，1988年)。

向外擴展，透過個體的生命行動，賦予主體自我價值，從而凝聚出意向性，並在記憶與敘述雙重的選擇作用中成形。其次，空間既必須在「有間」的先決條件下存在；也須經由物的放置關係，表述環境氛圍，象徵人倫秩序，特別是宗教空間的建構，常具有流動的水、崇高的物，以及深邃的長廊，以及生氣蓬勃的植被或動物等因素。再者，宗教空間並非永遠隔絕於人世的，必須在文化實踐的過程中，不僅創造出安頓人生的居所，並在存有探索的歷程中，塑造出具有美感的生命意境。

因此，空間本身固然可以成為一種所欲，但通過複製、重新命名等方式，可以形成一種生產關係。根據研究發現，大致可以分為幾種情形：（一）中國古代宗教敘述常利用為空間命名的方式，使其成為某種神聖空間的再現。譬如在〈佛國因緣〉一文的研究中，可發現北魏在故都平城與新都洛陽的中心建佛圖、講堂和沙門座，皆命名為「永寧寺」，固要「使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化」，期待佛國再現之外，另一方面，也從「永寧」的重複命名，複製了北魏佛國的神聖中心。（二）或者用小宇宙複製的方式來模擬大宇宙，像是《漢武帝洞冥記》中詳記漢武帝起騰光臺、降靈臺、養靈池、分光殿、奔雷室……等樓臺宮室，莫不擬仿仙界，企圖迎候神真的降臨。（三）地方遺跡的傳說，也是一種重要的空間生產模式，將某一種自然景觀或人工造物，賦予傳說與命名，作為某一先人事蹟的紀念物，隨著每一次重覆敘述該一傳說，就可把過去的時空再現，重新與過往的記憶與力量接軌。好比慧遠〈廬山略記〉中追溯「巖成館」的遺跡，重述匡俗仙跡的故事，藉以強化廬山「仙道成就的聖地，道術修業的靈場」的文化性格，並逐步轉移為佛教修道的名山。

在這些宗教敘述中，相對於宗教聖境，常同時並存著另一個異質的空間，諸如法顯筆下的「佛教中國」，乃是凝視經、律缺乏的漢地佛教的結果；《拾遺記》中生氣勃發的名山仙境，對顯出世德陵替的中國圖象；而《冥祥記》中的光明佛國，則對照出人間的苦聚無常。換言之，人間也可說是一個「欲望」(desire) 搭起的世俗空間。根據當前文化研究的領域中有關欲望的詮釋，大致可分為兩個比較重要的支流：一是如拉岡 (Jacques Lacan, 1901-1980)、列維納斯 (Emmanuel Levinas, 1905-1995) 等人，認為欲望產生於需要 (need) 與需求 (demand) 的縫隙，而此一縫隙包括主體觀念、具象徵意義的他者，以及想像的愛情或關愛；而欲望也就是對此求而不得的殘餘。另一支則如德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995)，將欲望視為一種意識驅力，也是一種社會性的「流動歷程」，可在軀體、對象、機構或體制等裝配

體 (assemblages) 之間搭線與流竄，促使其不斷改變、改造或組合，從而生產社會的現實情景⁵⁷。其實，這兩種對欲望的詮釋，基本上都是在過去宗教傳統過於強調「欲望」導致人類困境的思想背景下，而重新辯證其在心理、身體、社會、文化、宗教等面向上所具有推動與啟發的正面意義。無論如何，在正反兩方的意見中可以推知，「欲望」在世俗空間具有關鍵性的作用：一方面構成了色欲的有情世界，孕育著種種感官欲望的歡樂，但也可能發生質變，造成個人與集體生命中的困擾；另一方面，欲望也可經由導正，成為生命昇華和轉化的正面力量，以及探求神聖世界的契機。

由此可見，六朝文學宗教敘述中的空間，其疆域與內涵並非固定不變的，只要人的心有多大，想像力能擴及多遠，宗教的體驗有多深，它的範圍就不斷隨之移動與擴展！這一種敘述上的空間想像經驗，正可因應六朝文論上的突破，也即是「神思」觀念的發現。詩的浪漫想像，解釋了詩人如何超越現實空間的有形限制，從而進入無限的想像世界；而在敘述文類上，雜史、雜傳、雜記與地志的書寫，同樣也由空間的創造，可發現神思的想像力量，只是更增添了一份宗教感。

四、生活世界與文學詮釋

現象學——這個現代哲學透視觀和方法，首由德國思想家埃德蒙·胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859-1938) 所提出。他以準確地描述人的意識作為自己的哲學任務，即描述具體的存在「世界」(Welt)。他發現意識總是意向的，所謂「意向的」，並不意味著是主觀上有意的意志，而是說它總是指向一個「客體」。換言之，有意識總是針對某些對象，而產生意識。胡塞爾的論斷是，在意識的行為中，思維主體及它所「指向」、意識到的客體，都是相互介入，不可分離的。而現象學分析意識的方法，必須撇開所有先前的假設，不管這些假設是來自於哲學與否，都須先將所有體驗本質的假定括號 (bracketing) 起來，予以「懸置」(epoché)，才能正確

⁵⁷ 參見蔡耀明：〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為依據〉，《臺大佛學研究》第16期（2008年12月），頁68-75。該文不僅歸納當代文化研究中的欲望詮釋，同時也檢討現有宗教、佛教欲望研究，並根據經文提出新的詮釋方式，參考甚便。

描述獨自被體驗到的「世界」⁵⁸。

胡塞爾在其晚期思想——《歐洲科學危機和超驗現象學》中，首度提出「生活世界」的概念。所謂生活世界乃是「通過知覺實際被給予的、被經驗並能被經驗到的世界」⁵⁹。在胡塞爾的觀念中，知覺乃是生活世界的核心，也是人與世界接觸和交往的最基本方式。人類所有的知識都產生於知覺經驗所開啟的視野 (horizon) 之內，所有人類共在 (human co-existence) 的形式都建立在知覺的基礎上。因此人類一切經驗的基礎，只要通過對知覺經驗的意向性分析，就可以揭示人類對存在意義的原初的領會和籌劃過程⁶⁰。

然而生活世界不能僅僅停留在理解認識論——價值論層面上被探討，還應該擴展到人的活動層面上，作為實踐哲學的對象來加以反思，包括話語實踐、人類的活動本身等等。於是引出海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)、舒茲 (Alfred Schutz, 1899-1959)、盧曼 (Niklas Luhmann, 1927-1998)、列維納斯、列斐伏爾 (Henri Lefebvre, 1901-1991)、梅洛—龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)、哈伯馬斯 (Jürgen Habermas, 1929-) 等哲學家，從各自不同的角度出發，提出了各種對「生活世界」的理解。梅洛—龐蒂提出的知覺現象學，乃是將胡塞爾的生活世界現象學和海德格的存在哲學加以創造性的綜合，他認為意向性並不是源於一個獨立機械性身體的精神實體，而是源於我們的身體本身。而我們對他人的發現也不是通過意識的意向性活動，而是通過我們的身體來完成的。其中有一個重要的觀念，也即是身體的空間性，這不同於外部物體的空間性，或空間感覺的空間性，而是屬於一種位置的空間性，一種「處境的空間性」。身體的空間性原是要在活動中實現，透過活動，方可使身體的空間性處境化和環境化，使人經由「生活世界」境域的標識，而成為一個

⁵⁸ 胡塞爾澄清知覺的本性和現象學還原 (the reduction of phenomenology) 的基本概念，在 1913 年出版的《觀念》已形成，見 Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (New York: Collier Books, 1962)。晚近現象學研究著作甚多，便於參考的中文著作如倪梁康：《現象學及其效應：胡塞爾與當代德國哲學》（北京：三聯書店，1994 年）。

⁵⁹ 胡賽爾 (Edmund Husserl) 著，張慶熊譯：《歐洲科學危機和超驗現象學》(*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*) (上海：上海譯文出版社，1988 年)，頁 58。

⁶⁰ 胡賽爾著，張憲譯：《笛卡兒的沉思：現象學導論》(*Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*) (臺北：桂冠圖書公司，1992 年)，頁 83-112，第 4 部分。

具體的環境人。但人的活動不只是一種身體的自然活動，還是一種精神的社會活動。因而作為一個環境人，總是受制於身體，生活在處境（自然性）空間性與體制（制度化）空間性的矛盾與衝突之中⁶¹。

社會學家舒茲則將「生活世界」視為主體間的世界，使之成為社會現象學中一種解釋性和描述性的概念。蔡美麗曾援用舒茲對於「生活世界」的理解，作為捕捉中國古典世界本質的解讀方法。他首先溯源舒茲的學說來源，指出此乃結合了胡塞爾「生活世界」與美國哲人詹姆斯 (William James, 1842-1900) 的「世界知覺說」(perception of reality)⁶² 等論點，從而創發了生活世界之「多重實有」(multiple reality)、多重結構的觀點⁶³。對此有一精要的說明，茲擇要徵引如下：

人類因應自身各類的需求、志趣，會對同一的基本生活世界，進行不同的解讀，形成個別不同的「有限性意義領域」(finite provinces of meaning)。在上述的「有限性意義領域」之中，人類擁有特定「認知風格」(peculiar cognitive style)、特有的「自我了解」(experiencing one's self)、特有的「社會活動方式」(specific form of sociality)，並且相信上述「意義領域」為真實的存在(reality)、「真實的世界」(real world)。換言之，「多重實有」、各種「意義領域」，基本上就是從同一的「生活世界」之中發展出來的不同「意義世界」(worlds of meaning)。⁶⁴

由此可知，不僅真實的社會具有多重的意義世界，敘述文學中層次繁多、脈絡交錯的人、事描寫，何嘗不也可構成一個「生活世界」。

另一方面，伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 則從海德格對於「此在」的理解，修正了胡塞爾從「當下」去理解「生活世界」的看法，認為必須承認前見

⁶¹ 梅洛—龐蒂有關「身體空間」的討論，參見 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans., Colin Smith (London: Routledge & Kegan Paul, 1962)；中譯本為梅洛—龐蒂著，姜志輝譯：《知覺現象學》（北京：商務印書館，2001年）。相關研究可參考龔卓軍：《身體與想像的辯證：尼采、胡塞爾、梅洛龐蒂》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，1998年）。

⁶² William James, *The Principles of Psychology* (New York: Dover Publications, 1980), pp. 76-131.

⁶³ Alfred Schutz, "Multiple Realities," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 5 (1944-1945); *The Structures of the Life-World* (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

⁶⁴ 凡此皆見蔡美麗：〈中國古典世界之多重結構——紅樓夢之現象學解釋〉，《當代》第198期（2004年2月），頁108。

與偏見的合理性，也即是必須將「過去」納入「生活世界」的範圍，從而提出更為圓融的主張，將「生活世界」視為一種將過去與當下融合在一起的視域，唯此方能形成有效的歷史，並且運用到文本的理解，就是視域不斷融合和擴展的過程⁶⁵。這種詮釋的方式也成為文學研究者時常徵引的研究方法。

凡此類深具創發性的觀念，皆使筆者在長期研究的思索過程中，深受觀念上的啟發，在解讀文本時，特別關注文本、作者與讀者之間的交涉關係，思考如何從中國傳統紛然雜呈的雜類書寫中，深入觀察魏晉南北朝的「宗教人」如何透過各自的身體空間，以及不同的時間脈絡，在與他人相遇之際，感應、投射出不同的意向；筆者還企圖在不同視域的融合中，解讀出文學敘述中多重的「意義領域」，還原出具有宗教意涵的「生活世界」。在實際研究的操作過程中，雖也曾醉心於海德格的存有現象學和伊利亞德的宗教現象學，但基本上還是謹守一個原則，就是從文本出發的文學詮釋，並不機械地套用這些精彩的理論，目前也自覺尚未能開展出一套完整的現象學研究方法。因此本書只能說是一個嘗試突破自我的結果，而在整個文學詮釋的過程，向「生活世界」這種思路敞開，將其視為一種研究的可能途徑，姑且名之為「朝向生活世界」的文學詮釋，尚祈他日能見到更多正宗的「生活世界」的文學詮釋！

最後回到現實世界，本書的形成，從最早面臨二〇〇〇年世紀末的研究氛圍，開始跨入文學與宗教的研究領域，先嘗試處理仙道化的歷史與空間書寫；歷經二〇〇三年加入蒲慕州教授籌組的「跨文化的鬼怪研究」集體研究，曾一度徘徊於佛、道之間，然基於研究團隊的分工原則，毅然決定轉向佛教的領域，至此深深被王琰筆下無名的「宗教人」所吸引，乃追隨其義無反顧的「歸命」行動，以及不可思議的誓願，召喚出達摩、慧遠、劉薩荷與法顯等一連串的相關研究。期間也因緣際會地帶出二〇〇五年前往哈佛研究的西行行動，而有機會在 Robert Gimello（詹密羅）教授“Buddhism in China 1-7 Century”的課堂上，系統地補充此一時期的佛教義理與歷史知識。面對前輩學者大量精彩的研究成果，時亦擊節讚嘆，深獲我心，然此同時，也必須思考如何為自己的研究定位？文學書寫的解讀乃是我長期的專業訓練，前此六朝雜傳、雜記的文類研究，也忝為前導；而七年來沉浸於佛教與文學的研究

⁶⁵ 迦達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，夏鎮平、宋建平譯：〈生活世界的科學〉，《哲學解釋學》（上海：上海譯文出版社，1992年），頁180-194。

經驗，謹願在佛教的義理與歷史之外，另推薦一個佛教的生活世界，其關注的重點所在，不僅是達摩、慧遠、法顯，或劉薩荷等，列名於《高僧傳》之高僧大德的義理，或其在佛教史中的意義，而將重心調整到六朝的佛教敘述，關注所有身處俗世的「宗教人」，如何透過身體實踐，融會不同時空下的視域，終能在與「神聖」相遇的當下，體現其所開展出來的意義世界。從此一多重意義領域中還原的佛教「生活世界」，或可簡稱為「生活佛教」吧！