

※ 序跋選錄 ※

《桃之宴：京都桃會與漢學新詮》 導論：日本漢學的技藝

劉苑如*

《論語·顏淵》曾引曾子言：「君子以文會友，以友輔仁。」文既可言志、抒情與論理，故最宜春、秋兩季以斯文饗友！然群賢畢至，若非諍友、知音則難以言之有味，更遑論突破自說自話的格局限制。既然有此一自覺，乃轉而設身處地傾聽來自京都的聲音吧！以此取代充滿自我投射的凝視，這或許才是「相人偶為仁」的起點！

《桃之宴：京都桃會與漢學新詮》一書，基本上取材於歷來各期《桃會論集》的精選，尤其是為小南教授頌壽的雅集，正是起意於單純的學術傾聽之願，期望讓京都同行能夠在本地發聲。承蒙小南一郎教授的首肯，及「西王母蟠桃研究會」（簡稱桃會）成員的熱心協助，得以讓此一「京都腔」在華語世界公開發聲，並鄭重作為小南教授的古稀紀念。然而在現代學術的標準架構下，勢必還得畫蛇添足，為這群良師益友的論述適時地脈絡化，簡介自己所認識的小南一郎教授與京都桃會，彼此切磋在漢學研究上所巧用的「技藝」，如是發心在臺北與京都間搭建一個學術的中介。

一、結 緣

自古文人學士彼此之間即習於文會雅集，在臺灣學界的印象中，日本同行正是習於組織讀書會，常窮數年之力共同精讀一書，而後將討論的心得結集出版，故其成果斐然而具有紀念的價值及意義。在典雅的京都大學中文研究室，就有一群年輕

* 劉苑如，本所研究員。

世代的研究者、尤其特多女性學者，基本上多數與小南教授有學術因緣，多年前即共同發起一個研究會，取名之構想既與小南教授有關，又寓意精巧，命名為「西王母蟠桃會」。自一九九一年三月發起以來，每年兩次例會，其間又因應各方要求而持續擴大，迄今已歷二十多個年頭，既保持了師生論學的初衷，提供作為論文構想發表的平臺，也隨著先行者畢業後步入教職，從而提升了與會者的學術層次，其影響力累增終而成為一個正式的研究會¹。至今已吸引關西地區的漢學同道經常與會，也受到日本各地乃至中國、香港和臺灣同行的注目；其範圍從考古、神話、宗教、民俗等，整合小說、戲劇，甚至散文、詩賦研究，並出現逐漸將諸多資源會通為一的趨勢。凡到京都從事學術訪問者就會聽到「桃會」傳奇，甚而主動要求參與活動。此一研究會決定自二〇〇一年開始，每兩年不定期出版一本《桃の会論集》，其裝幀素樸而內容充實，至今已出版到第六期。當初由森賀一惠、幸福香織、松家裕子諸教授開始籌畫，而後由佐野誠子、堂菌淑子、猿渡留理等持續接棒，近期則換由佐藤禮子擔任負責人。這種由較多女性自發擔綱而能生生不息的研究會，在多數屬於男性主導學界活動的日出之國，確實是一個現代神話的實踐。而引領這個團體的靈魂人物，正是被學生視為「西王母」研究代言人的小南一郎教授。

小南教授生於一九四二年三月十三日的京都市北白川，一九六四年畢業於京都大學文學部；在京都學派的學風中，既師事專攻魏晉南北朝文學及以小說創作著稱的高橋和巳(1931-1971)教授²，也曾受業於小川環樹(1910-1993)、吉川幸次郎(1904-1980)等知名漢學家，一九六九年完成文學研究科的博士課程。他的學術生涯都在京都渡過：曾擔任京都大學人文研究所助手，專攻考古學；隨即應聘為京都大學文學部助教授；一九八六年轉任京都大學人文研究所；一九九一年即升任該所教授；二〇〇一年以《楚辭及其註釋者》(《楚辭とその注釈者たち》)一書取得博士學位；二〇〇五年從京大屆齡榮退，隨即轉任龍谷大學教授；二〇一〇年又被禮聘為泉屋博古館館長至今。

小南教授的學術聲譽奠基於六朝隋唐小說的研究，曾獲一九七五年日本中國學

¹ 詳參〈西王母蟠桃會之緣起〉，原刊載在《桃の会論集》(京都：桃の会，2011年)，第5集，中文翻譯收入本書「附錄」，頁395-397。

² 有關高橋和巳的研究與創作，詳參安東諒：〈高橋和巳論——中国文学論の一端〉(一)－(七)，《徳島大学国語国文学》第1-7期(1988年3月－1994年3月)，頁2-11、30-38、11-20、30-39、19-28、31-40。

會獎，一九八四年再獲頒東方學會獎。最早出版的一本研究專著《中国の神話と物語り：古小説史の展開》（1984年），經翻譯為中文《中國的神話傳說與古小說》（1993年）之後，在華人地區影響甚廣，被引用的學術論文與學位論文數以百計³，迄今不衰。有學者指出：「該書作者小南一郎的研究方法代表了日本『中國學』研究重鎮京都學派的學術特色，具體表現在運用新理論、重視新材料、繼承舊傳統三個方面。」⁴筆者第一次接觸這本書之際，時值臺灣六朝小說研究猶處於偏重書目文獻研究的八〇年代末期，當時自己正面對舊傳統與新理論的整合問題，到底要如何才能掌握新材料的研究與運用？所憑藉的即是對六朝文本的喜愛與文學直覺。猶記當初看到小南教授的大作，如此深入敘述、文體與文化脈絡的研究方式，既能敏於細節，根本於歷史證據，卻又充滿想像的論證風格，一時之間恍若乍見曙光，開啟了一個研究方向的新天新地，驀然發現原來透過文本的解析，可以廣泛運用神話、宗教、考古和歷史語境等知識，如此即可重構一個語言表層之外的意義世界。從此心嚮往之，在學術上私淑於小南教授。

儘管如此，小南教授個人的研究重心長期仍放在《楚辭》研究上。一九七三年即出版《楚辭》的日文版選釋，其論著則將《楚辭》作品分為三個思想轉折，同時深入學界較少觸及的《楚辭》註釋研究。在筆者有幸進入中研院專事研究後，乃得以全面接觸小南教授的研究成果，發現其研究的關鍵詞頗為豐富多元：從馬王堆帛書、神仙思想、天上遊行、漢代思想、人物畫像、宗教文藝、遊說家、民眾信仰、死者儀禮、葬送儀禮、民間信仰，乃至《淮南子》，甚至涉及寶卷、宣講、目連傳說等等，總數量達三十餘個，實在難以掌握其學術脈絡。二〇〇〇年首次赴京都開會，在素昧平生的情況下，承蒙小南教授親切接見，當時即直接請教：假如要在臺灣重要的研究刊物譯介他的代表作，應當如何選擇？這便是譯介〈王逸《楚辭章句》研究——漢代章句學的一個面向〉一文的由來；其後於二〇〇二年首次邀請他蒞臨中國文哲研究所訪問，參加筆者規劃主辦的國際研討會，在會中所發表的論文〈遠遊——時間和空間的旅行〉，同樣也是《楚辭》的題目；連同他在二〇〇三年正式出版的博士論文《楚辭及其註釋者》，皆可見其對《楚辭》研究的重視。然而應該如

³ 根據「中國知識資源總庫」的「中國期刊全文數據」和「中國優秀碩、博士學位論文全文數據庫」，以及「臺灣博碩士論文知識加值系統」檢索結果得知。

⁴ 見楊滿仁：〈「他者」視域中的中國古小說圖景——評小南一郎《中國的神話傳說與古小說》的三大特色〉，《傳奇·傳記文學選刊》，2010年第3期，頁4。

何整體看待其《楚辭》研究？無論從註釋的用韻形式和敘述的文體比較、前代註釋的批評與創造、個別註釋的特色詮釋，來探討知識分子對於《楚辭》的傳授與理解；還是從內容所表現的時、空及歷史意識來切入作品，其潛在的脈絡都可歸結於當代詮釋學的思想架構，而能以「文化傳承」作為其根本的問題意識。簡言之，其研究方法不離表層現象的解構與深層文化的挖掘，也就是尋找其中穩定不變的原型與變相，從而解釋所依存的時代條件與精神意態的變化；具體來說，也就是「文學形式展開」的時代性。可見小南教授的研究在共時性的文化結構之外，並未忽視歷史的流變。擴而言之，如果從《楚辭》以至於小說、詩歌、戲曲等，所有的文藝作品乃是上層文士對於文學形式的創造，然則其中所涉及的神話、傳說、制度、民俗、節令、信仰，乃是文化的深層結構之所寓，既有其強韌的延續性，也有其獨特的時代性。小南教授正是將兩種類型的研究融為一體，既能互為表裏，又能相輔相成。

因此從某種角度來說，小南教授始終保持如貓一般的靈敏好奇，勇於探索不同的新領域。更具體來說，他並沒有任何文類、材料和時代的自我設限，任何一種文本都可以成為發掘、反思中國文化傳承的切入口，而神話傳說、社會禮制、民俗節令與宗教信仰則是他最為得心應手的工具。再換個角度來說，從熟悉他的後學眼中看來，圓滾滾的龍貓（トトロ）更適合為其象徵：儘管有著巨大的學術身影，卻彷彿手握善於操縱各種材料的魔法，確是學林中最和善的守護者！他對於研究會的運作，往往是參與而不干預；面對後學的請益，則是客氣卻直言不諱，如此耐心的指引使後輩看到不可思議的學術世界。

二、饗 宴

二〇一三年三月，京都桃會的三月、八月例會皆以「小南先生古稀紀念論集預備發表會」為題徵稿，分別來自京都、奈良、大阪、富山、東京乃至臺灣等地的學者，群賢畢至，共聚一堂；除了小南教授和筆者之外，宣讀論文者凡有大野圭介、山本孝子、平田昌司、多田伊織、西川ゆみ、佐野誠子、佐藤禮子、尾崎勤、李豐楙、谷口洋、岩瀨直也、幸福香織、松家裕子、橫山きのみ、錢鷗（依名字筆畫排列）等，其中大部分都曾師事於小南教授⁵，或在京都大學與其共事，如平田教授和

⁵ 筆者二〇〇三年曾在京都大學人文研究所做訪問研究，其時小南一郎教授則是擔任本人的指導教

來自東京大學的佐野教授；也有如李豐楙教授為其多年問學的朋友⁶，會中所發表的論文題材多元，然大多是與小南教授的學術專長相關的論題。會後還特別為小南先生擴大舉行一場溫馨感人的慶生派對，其詳細內容參見桃會的網站⁷與《桃の會論集》第六集。

在參與這次桃會的活動之後，深深覺得多年來受到小南教授的照顧與日本漢學同行的啟發，亟思應藉此良機予以回饋，即以這本書獻給小南教授祝壽，以示崇敬之意；同時也希望藉此作為雙方漢學研究的橋樑，將盛名已著的小南教授，以多元的面向譯介紹給中文學界。而更深的心意則是為中文漢學界開闊視野，突破學界常有的「中文」迷思，挑戰中文學門的認知框架，以為閱讀中國文學是中國人獨有的條件，研究漢學是自己獨具的民族優勢。過去既定的刻板印象，使國人常勇於自見，因而輕忽國外漢學家的創見：包括選題、制題乃至展開論述、論證方式，但只要深入品味，均可發現其背後所存在的思想架構，自有其學術訓練、比較文化背景及美學傾向。歐美漢學固然長於理論的挪用與發揮，然而日本漢學累積其學術經驗，自有其獨特的學術視角，不必以歐美為尚！因此，吾人可正視這種學術風格及成就，並且關注世代交替後，年輕世代何以能持續後出轉精，朝治學細密且精緻化傾向之發展。基於自己長年來置身於中研院的學術氣氛中，常受國際化學術潮流的衝激，頗覺中文學門除了取法歐美，也須引介日本漢學界的寶貴經驗，尤其面對崛起中的中生代、新生代，實可以平常心正視他山之石，以此擴展國內同道的學術視野。

本論集以「桃之宴」為題，以中生世代曾參與讀書雅集者為主，選譯數篇主人翁之作，彼等樂意供獻論文如壽桃般，作為頌壽的紀念，如此即可以「京都桃會」作為中介，介紹日本的「漢學新詮」。基於這樣的學術考量及媒介目的，本書的編輯從學術傳承的角度，乃以小南教授為中心，從其豐富的著作中，選譯了性質各異且尚未中譯的三篇文章，以見其治學的深度與讀書的廣度。另外的十二篇文章，除了李豐楙教授與小南教授輩分較為相近，以同行、老友的身分提供一篇之外，筆者有幸參與盛會，亦與日本同行各出一篇以資慶賀，十多篇文章主要精選自桃會諸賢的論文，諸篇精彩的論述原本就是為「小南先生古稀紀念論集」而寫，這次在臺灣

授，當地稱為教官。

⁶ 事見李豐楙教授為本書所作〈序〉，頁3。

⁷ 網址為：<http://homepage2.nifty.com/zcz/momo/index.html>。

譯介出版以介眉壽，也希望能較為全面地瞭解日本同行。雖然論文僅能人各一篇，但依類編次以第其先後，期望稍能一窺當前世代的學術方向：整合文物圖象、小說戲劇與宗教民俗、神話傳說於一，呈現目前文學研究者的新取向以資借鏡。

本論集既是為了彰顯小南教授辛勤的治學成果，並如實呈現學界所謂的「桃會傳奇」，乃整理了一份小南教授完整的「著作目錄」，以供臺灣同行瞭解其治學的多元面向；至於與會作者的個人介紹，則刻意精簡地呈現其全貌，此外，特將桃會的「緣起」附錄於後，以便作為中文同行的參考，將來可持續追蹤，期望藉此達到以文會友的初衷。這種費時費心的學術中介，在本論集之後期望行內同好能夠持續接棒，在當前時興國際化的大勢所趨下，就從最為鄰近的東亞漢學圈發動吧！

三、品 味

「桃之宴」端上檯面的諸篇日文譯作，大多出自京都大學文學研究科的嫡系訓練，也就自然流露出相當的「京味」——強調細膩的思辨、明辨其源流，以及自然流露的美感趣味。其中的壓軸之作，無疑是小南教授的〈《世說新語》的美學——以魏晉的才與情為中心〉一文，該篇的行文風格展現一種典型的京式美學，並非如題目表面的雲淡風清，而是充滿了批判、顛覆力量的省思，質疑一般學者常輕信《世說新語》軼事的真實性，從而反省此書編纂的判斷基準，實為無關善惡、道德的「美學」，重新提出「才」與「情」的美學價值；亦即側重於人物在各種場合中隨機應變的絢麗表現，肯定其情感的自由表露，甚至包括小氣、浪費、易怒、陰險、悔恨、惑溺、仇恨等失控的情緒。文中還正面切入該書在「才」、「情」兩種價值上的矛盾，進一步論證編纂者認清了「才」的虛偽性，而寧可偏向於「情」，此一特點也是與東晉時期的《語林》、《名士傳》等志人小說區隔的界線，文末最終使用一種象徵的手法，將《世說新語》的美學定位為「取巧於偏安之中而隨風搖擺的高樓建築」。

這種批判、顛覆的美學在小南教授的〈漢代演劇的可能性〉一文更發揮到極致，藉由漢代墓室畫像石的世俗畫與歷史故事畫的戲劇性場面的分析，突破 Anneliese Bulling 教授的漢代面具戲劇說，和宮崎市定教授的漢代職業說書人表演說，認為漢代畫像石和畫像磚中已確知有許多百戲的場面；然而這類圖像具備固定公式，其配置於畫面中央的象徵性道具，如「荊軻刺秦王圖」的中央柱、「二桃殺

三士」放著二桃的桌子，甚至人物的服裝打扮、故事中的歌謠，凡此皆可能反映了舞臺藝術的特質。此一經由生動的文物圖像所展開的推論，雖然缺乏直接的文獻證據，卻應是從長期的圖像研究，以及實際從中、日戲劇的內容、形式觀察和體會所得到的嚴肅結論。

此一深具戲劇效果的美學，卻又論證嚴謹的論文風格，亦可見於高橋文治的〈《柳毅傳》之後〉和松家裕子〈潘金蓮為何攬鏡自照？——《金瓶梅詞話》第三十八回俗曲〈二犯江兒水〉探析〉兩篇文章。其具體的內容究竟如何？請容許編者賣個關子，敬請讀者自行閱讀。在此可先透露的，就是高橋文治與松家裕子兩位教授的專業並非限於小說，高橋教授其實是一位研究金、元兩代的專家，研究範圍還包括戲曲、詞話、文書、道教、佛教、儒教等，常從金、元兩代的思想、制度與宗教的影響討論信仰與文學的關係，並對於故事類型的流傳、文章結構中的心理因素，常有令人耳目一新的論述。松家教授則是從漢魏六朝樂府詩的研究開始，延伸至小說、口傳文學，探討其與文人間的關係，並從事寶卷研究、宣卷及田野調查。

另一篇跨界研究的佳作是大野圭介的〈《海內十洲記》文體考〉。華文學界一般比較熟悉大野教授的《詩經》研究，而對其用心甚多的《山海經》容受問題，尚未予以足夠的譯介，故擬以此文拋磚引玉。該文認為《神異經》與《十洲記》兩者，雖然同樣是借用了《山海經》模式的邊遠世界，其實應為描寫神仙之道靈驗非常之作。但兩者的視角卻有頗大的差別：《神異經》不僅忠實地模仿《山海經》的體裁，且關注地理與本草學、遠國的異人與風俗、帝王的譜系等要素，其性質繁雜與《山海經》相近，且使「神異」單純化。相較於此，《十洲記》中《山海經》僅為題材之一，其目的乃以士大夫文學的辭賦作為工具，並加入在民間流傳的「武帝故事」。這樣的切入點彌補了李豐楙教授之研究所欠缺的前段，也就是十洲傳說後來被上清經派改造之前，曾經歷一段複雜的發展期，才被撰寫為今本的表現形式，此為大野教授的著力點。

再回頭品味小南教授的另一篇「佛教文學」研究：〈《香山寶卷》——觀世音菩薩的中國生涯〉，此篇可視為其佛教文化的民間文藝傳承研究中的一環，乃是繼目連系列研究之後，轉向觀世音寶卷的研究成果。該文尋繹、梳理《香山寶卷》中觀世音菩薩妙善傳說的形成過程，及其與《劉香寶卷》系列「女性修行故事」寶卷間的關係，由此探討此種女性信仰在中國近世被接受的文化因緣。其所表現的正是女性在現實生活中受苦受難，而渴望從中解脫，此乃女性的集體思想；亦可側面論證

觀世音菩薩被女性化的根本原因。由此可見，其研究傳承了日本固有傳統的民俗學取向，以及個人研究中自然流露出來的民俗趣味，故其論述重點不在羅列異聞以為談助，而是重在貫通古今、明其變遷的過程，從而發掘其中所蘊含的內在精神及文化意義。

這種注重故事的傳承與改編旨意的研究途徑，也明顯地反映於另外兩篇關於佛教文學的論文：佐野誠子的〈宮亭廟與佛教〉與佐藤禮子的〈天臺山開山僧侶傳說〉。前者受到日本流行的僧侶征服本地神祇傳說的啟發，以此探討六朝志怪中的宮亭廟傳說，如何以無名僧侶擊退當地神祇的故事為基礎，進而結合廬山、安世高等佛教傳說，將其視為初期佛教為擴增其根據地所使用的手段。後者則是分析天臺山開山僧侶白道猷，如何吸收了《述異記》中的神跡，及《高僧傳》中竺曇猷與帛道猷兩者的特點，將其塑造為悟道的聖僧形象；在後世則又經由〈沃洲山禪院記〉所開啟的文人傳承，加添另一種詩僧的新面向，即透過流動的敘述中反覆塑造（銘刻）的高僧形象，指出歷史上的人物究竟何者為真實的本相。

這種選題及切入觀察之巧，同樣見於谷口洋所論述的〈口吃與消渴——從司馬相如的後半生看後世如何談其著述與疾病〉，雖然也是採取傳承研究的方法，但不同於前兩篇箭垛式的分析方法者，主要是藉由《史記》中幾組「口吃而善著書」與「稱病閒居」的人物原型：包括韓非、張良、東方朔等，在比較中突顯司馬相如其人其事。作者指出，就傳說的發展過程而言，如何將歷史名人的故事講得更加有趣，常須藉由一種文本間的互文性加以呈現。首先，史書將韓非與相如的口吃視為一種神聖的傷疤，象徵他們作為著述者擁有超乎常人的能力，不提相如的疾病的痛苦與不便，反而翻轉其與「稱病閒居」的張良同列，強調消渴之疾使其與皇帝的權力得以巧妙地保持距離，但相如在最後臨終之際卻又展現了東方朔式的善言，以神祕之書推動了國家政策。如此維持了司馬相如在當時的偶像形象，卻又解構其神祕敘述的結構。

凡此再次提醒讀者：傳記與歷史寫作的後設性，雖然是古典研究，卻充滿了後現代的趣味。從這種研究取向即可知，日本漢學雖不時興襲用歐美所流行的新理論，卻並不表示未曾注意世界漢學研究的新趨勢。只是這種研究取徑並非照搬理論，而是在「容受」中又融入一種京都學風特有的細膩品味，從而體現於選題及其研究進路中。

同樣的學術趣味也見於另四篇，先扼要說明前兩篇：堂園淑子〈南嶽夫人的家

族及琅邪王氏——以王建之妻劉媚子墓誌為中心的研究〉和竹內真彥〈《三分事略》的成立〉，皆有見於選材的特殊性。前者透過墓誌研究試圖還原傳說中南嶽夫人魏華存的存在，並且樹立了女性修行的典範，正可與小南教授的妙善研究相互呼應；後者則運用了日本珍藏的版本，詳細比對《三分事略》與《三國志平話》間存在的異同細節，從而推論《事略》應來自《平話》的復刻及字句的修正。後兩篇則為幸福香織的〈《詩品》的視角〉與錢鷗的〈「永觀」、「觀堂」餘話〉，同樣從一個巧妙的視角切入，而後再關聯其中的詩人譜系、名號使用的微意，都可看出京味學風如何表現其當行本色。幸福教授由其擅長的六朝文學理論研究出發，分別從五言詩的起源與變化，及對各個詩人的評論，從文字中追溯其時代，所採取的就是緊扣著兩個詩史的視角，而後逐步論證所舉例的詩人，如何依據兩個視角考察其譜系的形成，即可重新檢討《詩品》的成立問題；錢教授則是以王國維專家的身分，仔細重探王國維在一生中的不同階段，針對不同的對象，分別使用「永觀」、「觀堂」等名號，都各有其合情契理的由來，由此可以體會其中所寓含的「永抱悲觀」之念，故認為王氏最後投身於昆明湖的抉擇，已可從這個字號中發現一些「消息」。

四、借 鏡

日本漢學中的中國文學研究，從早期學術界承受歐洲學風的衝激，迄今已有數個世代，依據這種現代的治學理念所累積的成果，其中部分曾經中譯流傳，但是總體的把握仍然不足。在中文學界的印象中，日本漢學的傳統，依據不同區域而自成譜系，其中京都學派即具有相當的代表性，從小南教授身上即可見其師承，而桃會雅集中亦有多位師從小南先生，也有些是慕名與會以求精進者。回顧華人世界雖然亦譜系分明，同樣是為了傳承學術的寶貴經驗，但總體的感覺還是不如日本明確！這種學術譜系為何出現於日本、乃至於非漢語圈？確實是中文學界值得深思之事。桃會成員初期的聚會雖為偶然，然而經時歷久且能穩定成長，大樹之下自然成蔭，形成以小南先生為中心的譜系。從一位卓然有成的學者身上，可以體會個人的學術風範，也就自然傳承京都學派的學風。在此即精選桃會群賢的近作，從中試探其治學方法及成果，由此觀察一個當代學術的開展，在日本的漢學傳統下如何既傳承又創新。

小南教授本身的著作成就頗為豐富，從年輕後進的凝聚也可一窺其中「消

息」，兩個世代間的經驗傳承即體現於治學風格：廣泛地開拓興趣及方法，以期在前輩的基礎上力求突破，其中到底存在哪些共通性？小南教授的興趣廣闊即表現於題目上，所涉及的學術領域雖從文學出發，但驅遣材料廣及多方：諸如民俗知識、文物圖象，乃至拓寬及於道教、佛教文化，其成就並不以文學範圍為限。在此即以一個實例，可讓讀者理解其如何跨越學科的限制，目的是為了解決其中的關鍵問題，不惜費時前後十年開啟另一領域，此即李豐楙教授曾經敘及的一件事：小南教授發表《漢武內傳》研究的上篇與下篇所間隔的時間，前後相差達十年之久。在上篇即運用民俗學、歷史學等知識，針對像七月七日的王母降臨情節從民俗文化加以解讀；但此篇的形成明顯與上清經派道經有關，其答案如何便須等待下篇的發表。結果一等十年，換言之，他為了解決這一難題，願意花費如此長時間的追索工夫，深入道教經藏而後才能比對兩者間的互文關係。

如此鏗而不捨的追究精神，目的不只是為了解決一篇六朝雜傳體小說，主要原因是發現其中存在複雜的互文性，若是拘限於小說史則難以解決。從類似的例證可知，在他研究的課題中若非單一的民俗學知識可以解決時，就須擴大善用日本道教學界所累積的學術資源。道教課題如此，佛教課題亦復如此，此由前述他解決觀世音菩薩的民間文學現象即可了解；而其弟子及後輩面對的學術譜系，既是一種累積下來的資源，卻也是一道道亟待跨越的學術之牆，這種亟思突破之跡，便體現於不同世代的論述中。從論集內所選諸篇的論題及解決方法，即可發現其中隱然存在一種對話：固然要與所有的漢學同行對話，但其關鍵則是如何與前輩進行對話。這種學術譜系下既傳承又須突破的壓力，體現於治學的方法及其總體方向：選題及解決方法實有愈來愈精細化的集體傾向。所以華人圈的學者常覺得日本同行常「小題大作」，主要就是在學術譜系下既已揭舉的問題，促使其亟需精細化處理問題的細節，或是不斷開拓一些冷門的新課題，這樣才有學術上的價值及意義。

這種善用學術資源及方法的經驗傳承，在本論集內可拈出兩組「文學與宗教」為例：恰好一組佛教、一組道教，亦即筆者的研究單位曾經推動的「宗教文學」專題，正好可藉此觀察日本同行如何發展。兩組所選擇的時段即日本學界習稱的「中古時期」，此為佛、道二教勃興的關鍵期，剛好可以彌補儒學的中衰階段。由於日本漢學自有其學術傳統，並不缺乏佛教與道教研究傳統，所以文學研究者可以方便利用這些資源，不須嚴分文學或宗教兩個領域，關鍵在於如何整合兩種學術資源。面對這種宗教文學問題，臺灣或中國學界正可借鑒，觀察日本同行解決問題的同一

經驗，便能發現在其學術譜系中，只要善用資源即可發揮微妙的啟發作用。在「佛教文學」這一領域內，筆者關注於此已有一段時間，頗能體會彼等如何合二者於一，如佐野誠子與佐藤禮子提供的良好範例：前者並非泛論六朝筆記與佛教文化的關係，而是針對六朝志怪研究者均曾看到的宮亭廟現象，將這些原本零散的筆記材料多方蒐尋後，便能聯繫其中的問題點，重點在於如何細膩考索其與佛教的文化因緣。如此精細關注小說敘述的背後，其中存在的關鍵因素正是宗教文化，從而將看似無關的線索聯繫起來，讀出表面現象下所隱藏的時代消息：佛教文化輸入後如何與地方信仰相遇，卻被折射為看似荒誕的志怪敘述，解讀這種現象底下的宗教文化，便須一種宗教文學的詮釋方向。

文學文化學所關懷的面向，同樣也出現於文學與道教的關係，此即堂園淑子與大野圭介所寫的兩篇文章，前者關涉日本歷史學界曾熱門一時的六朝世族研究，此一領域名家輩出，已出版的佳構中均多少關心世族的宗教信仰問題，即陳寅恪等所關注的兩大問題：婚姻與仕宦，此外還加上「宗教」。在這種學術傳統下若要提出新見，應靈敏地利用新出土的碑銘資料，在歷史文獻已蒐羅殆盡的情況下，亟需關注新出土的墓誌碑文；儘管僅有一篇，但若關涉關鍵人物即可突破。堂園淑子正是善用墓誌銘以佐證文獻材料的諸般異文，因其關涉上清經派的關鍵人物：開創者南嶽夫人魏華存。此篇嘗試論列諸多紛歧的異說，將一些懸而難決的問題直接證以碑文，如此便可論證其人及圍繞的丈夫、子女的譜系關係。這種細膩的歷史考述，主要在論述南嶽夫人如何完成俗世的婚姻、養育子女，而後始獲得家人的諒解，最終得以專心修成仙道，建立道教創始期的修道楷模。像這樣採用碑文配合文獻所見，即可提出明確的證據論證其人及其子孫、名號、仕旅及相關事蹟，正是王國維所說的「二重證據法」，由此得到一個鮮明的例證。

五、攻 錯

本論集所見的並非就是日本漢學的全貌，但是作為具有代表性的京都學派，這樣的研究會反映了日本漢學界的一個譜系，而參與的成員都處於上昇階段，觀察其學術品味及未來動向，其學術活力實可作為借鏡。從小南教授到研究群體所形成的譜系關係，在治學的趣味上都依其選題分別展現其方法，如此將文學與民俗、宗教、文化交相為用，確實可與我們的文學研究相互交流。面對日本漢學界的總體表

現，臺灣與這些同行的交流與日俱增，像臺大、清大等大學的師生都曾交換互訪，而中研院中國文哲研究所以其利便，具備較佳的條件，時常以文會友，經由交流而發揮彼此借鏡之益。這樣的情況同樣也出現於大陸同行，將來東亞地區的漢學圈勢必持續擴大，面對此一新形勢的變化，譯介這部文學論集正是一個良好的時機。

本論集內所收錄的文章，緣於主人翁的講學方向與學術興趣，也自然帶動其後輩同好，主題較集中於中古時期的文學與文化，間或擴及其他的時代及諸般文類。從精選出來的論文中，反映出這些同好均能盡量回應國際漢學，但主要的學術對話仍在日本的漢學圈內。從治學的興趣到論述的方向，都在一定的研究脈絡中推陳出新：其中既有大膽的推論，像小南教授詮釋漢畫像中的百戲源頭，就在補益早期前輩如青木正兒等的巫覡說；也有新世代各就其所長，在文學史的大架構下分別補充前人之說。從論集所涵攝的諸多面向，顯示研究會成員的研究範圍愈來愈廣，這種情況在臺灣學界亦有相近的經驗。旁觀這種學術傳統的持續，正因其不間歇的學術聚會與生產，其學術譜系才能持續不斷，且維持一定的學術能量。這種傳統值得我們多加省思：為何同一學術領域需要定期雅集？這種集體性的合作到底有何助益？目前國內組織「中文學會」後，正積極推動讀書會、研習營，或可思索是否邀約具備豐富經驗者出面帶領：分區或跨區、定期或適時地進行持續性研討，如此就可打破大學門牆之限。

多年以來筆者有機會往返臺北與京都，雖次數不多，卻因緣際會得遇文會雅集，並得以先睹其裝幀樸實卻富有品味的論集，乃興起願做學術橋樑的想法，當時即獲得小南教授的鼓勵，也得到桃會成員全力的支持。臺灣或許需要這樣的學術中介，既介紹其人其會，也能藉此引介其研究方法及成果，從此可見其京都學風如何體現：文本解讀的細緻、選擇题目的精巧、切入視角的巧妙，以及層次分明的推衍，都可由此論集理解其學風之一斑。小南教授作為核心而凝聚的研究會，只是其中的一個，而日本漢學的分區各有特色，都各有值得譯介的價值及意義，此即學術國際化潮流中的東亞經驗。

猶記京都之行適逢櫻花祭，舉城群起興發賞花的熱潮，這樣的群體行動就像定期聚會一樣：一個學術傳統的世代嬗遞，如櫻花之祭定期開謝，所展現的美學自在其中。回想當時在哲學之道上沉思這種不可思議之美，或許這本論集在時間推移中亦如花之開謝，但是桃宴祝壽的當下心意，文會雅集的饗宴氣氛卻被定格，在時間之流中將作為一種永恆的紀念吧！